



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة جامعة وهران 2

أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه ل.م.د

في الفلسفة الموسومة بـ :

سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

اشراف: أ. د. بهادي منير

الطالب: محمودي خليفة

أمام لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيساً
بهادي منير	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفاً
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مناقشاً
أنور حمادة	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 2	مناقشاً
كمال بومنير	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مناقشاً
الدراجي زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	مناقشاً
صالح المصباح	أستاذ التعليم العالي	جامعة تونس	مدعو

السنة الجامعية: 2021 / 2020



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة جامعة وهران 2

أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه ل.م.د.

في الفلسفة الموسومة بـ :

سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الطالب: محمودي خليفة

اشراف: أ.د. بهادي منير

أمام لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيساً
بهادي منير	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفاً
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مناقشاً
أنور حمادة	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 2	مناقشاً
كمال بومنيير	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مناقشاً
الدراجي زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	مناقشاً
صالح المصباح	أستاذ التعليم العالي	جامعة تونس	مدعو

السنة: 2022 / 2021

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



"الجبل لا يحتاج جبل. أما الإنسان فيحتاج إلى إنسان".
قولٌ باسكي.



شكر و عرفان

بسم الله الرحمن الرحيم والربّ المعين

الحمد لله ملء السموات، وملء الأرض، أن وفقنا في إتمام هذا البحث. وبعد.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف منير بهادي، على قوة صبره، وسعة صدره، وقوة علمه. أن أمدنا بكل حرف عرفه، وكل منهج سمعته. ونقدره على تعبته، وطول سهره، في تصحيح ما كتبنا، وشغل ذاكرته ووقته. كما نتقدم بالشكر الكبير للمشرف الثاني من دولة تونس: الأستاذ الدكتور صالح المصباح. على تعبته في الإشراف والتصحيح والتحقيق. وقراءة كل حرف. ومتابعتنا في كل أطوار العمل. رغم مشاغله الكثيرة، ورغم الوضع الصحي العالمي (كورونا). فله منا كل الشكر والتقدير.

كما نتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساعدنا ولو بحرف من بعيد أو قريب. وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور الدراجي زروخي، على توجهاته العلمية والمنهجية. والأستاذ الدكتور زينة أحمد. وكل الأصدقاء والأساتذة.

كما نتقدم بجزيل الشكر للجنة المناقشة

وكل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران 2



الإهداء

إلى والديّ الكريمين ...
الذان علماني أن الإنسان بالعلم
يموت ليبقى خالداً.
وإلى الخال العزيز الذي بمشابهتهما
شفاه الله

مقدمة

عاش الإنسان دائماً وأبداً، في هذا العالم برفقة الآخر ومع الآخر. وهذا الدوام مرتبط بطبيعة الخلق، إذ لم يوجد واحداً فقط. بل مجموعة من البشر. فقد يبدو هذا الحكم ساذجا وغبيًا. حيث أن كل إنسان يعرف هذا مسبقًا. أنه برفقة الآخر. لكن مع السؤال الفلسفي قد يغدو الساذج والبسيط والأول معقدًا. وقد يتحول الهامش إلى الخط الناظم في الفلسفة. فالوجود برفقة الآخر، ليس سؤالاً بسيطاً داخل حقل الفلسفة. بل هو الجوهر. فالإنسان يوجد مع الآخر، لكن برفقة الآخر تقتضي العلاقة معه. هذه الأخيرة هي الإشكال الناظم في الفلسفة الحديثة والمعاصرة على وجه التحديد. إذ لم نعد نشك في وجود الآخر/الغير، كما قال شيطان ديكرت عندما وسوس له. أن الآخر قد يكون لوالب تحركها آلات. وإنما الآخر إنسان تربطني به علاقة. قد تكون صداقة وقد تكون عداوة (الآخر هو الجحيم). قد تكون أخوة وقد تكون غربة. قد تكون ضيافة وقد تكون حرب... إلخ.

داخل هذه الثنائيات المتناقضة، تكمن إشكالية العلاقة مع الآخر/الغير. حيث أن الفلسفة المعاصرة حاولت أن تجيب عن هذا السؤال. الذي أصبح يؤرق الفلاسفة. بل والعالم. خاصة بعد الكوارث التي هزت مضجع الإنسان المعاصر، في العلاقة مع الغير. ولعل الحربين العالميتين تظهر هذا التوتر في العلاقة مع الغير. حيث أصبح الإنسان هو العدو الدائم للإنسان والإنسانية. لا يفتأ ليلاً ونهاراً ينظر إليه على أنه الكارثة المهددة لذاته. وهذا التهديد اقتضى سد الهوة بين الأنا والغير. انطلاقاً من تنظير أخلاقي جديد، يهتم بالعلاقة بين الذات والغير. لا في بعدها الأخلاقي القديم، افعّل ولا تفعل. وإنما وفق نظرة إتيقية جديدة تمثلت في الغيرية.

حيث أن الغيرية أصبحت سلوك تحملها الذات اتجاه الآخر. واحترامه في تعدده واختلافه. إنها مسؤولة الذات اتجاه الغير تفرضها عليّ غيريته كما قال بذلك ليفيناس. وهذه المسؤولية اتجاه الغير في الخطاب الفلسفي كإتيقا، ولدتها الضرورة الإنسانية، جراء تشيؤ الإنسان. ذلك أن العصر الحديث، وبداية مع ديكرت سعى الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة فنسي أنه جزء من الطبيعة فسيطر على ذاته. وهذه السيطرة نتيجة الذاتية، التي ولدت الأنانية. ومن ثمة زوال الإنسانية/الغيرية. وهذا السباق نحو التفوق (امتلاك التقنية) والسيطرة على الطبيعة في العصر الحديث، جعل الإنسان مجرد شيء في الطبيعة. فجاءت الفلسفة المعاصرة بداية مع نيتشه والوجودية لتعيد لذات الإنسانية قيمتها. لكن هي الأخرى غالت في تقديس الذات، التي ولدت فيما بعد المركزية (المركزية الغربية)، وحب الذات المتفوقة. فجر على الإنسانية كل ملامح العنف. وفي ظل هذا التشيؤ

والعنف وزوال الإنسانية، كان لا بد من الفلسفة أن تموضع خطابًا جديدًا ينقذ الإنسانية، مما آلت إليه. فكان بذلك سؤال الغيرية، منفذ لترميم الجسر الواصل بين الأنا - والغير. أي بين الذوات.

وإتيقا الغيرية ليست قيمة خلقية واحدة، وإنما هي مجموعة من القيم، فهي لا تنظر إلى شكل العلاقة بين الأنا والغير. وإنما تنظر في السلوك كبراكسيس في حد ذاته بين الأفراد. فلا تكثفي بالوصف الأخلاقي، وإنما تتعداه إلى إلزامية العلاقة الإتيقية بين الذوات، في الحياة اليومية. من خلال مسؤولية تتحملها الذات اتجاه الغير باعتباره إنسانًا يحمل كل معاني القداسة، في احترامه واختلافه وتعددده. ففلسفة الغيرية كانت استجابة للاضطرابات التي هزت مضجع الإنسان المعاصر، جراء فلسفة الوعي. فكانت هذه الفلسفة الجسر الواصل لتحقيق الاعتراف بين الذات والغير. وهذا التموضع للخطاب الغيري، أخذ أبعادًا متعددة سواء في فلسفة التواصل عند هابرماس الذي أراد تجاوز فلسفة القوة التي ولدت النازية. والتي قضت على كل ملامح الغيرية. وسعى من خلال فلسفته إلى تفاهم الذوات، وإحداث التواصل الشفاف بينهم. مرورًا بفلسفة العيش المشترك عند تودوروف. الذي حاول إعطاء نسق جديد للعلاقة بين الذوات (الأنا- والغير)، في العيش بسلام واحترام داخل كوكب واحد. وصولًا إلى الغيرية كفلسفة أولى كما تمثلها ليفيناس. انطلاقًا من وجه الآخر، باعتباره يحمل قداسة تفرض عليّ احترام الغير في غيريته.

من خلال هذه المقاربات الفلسفية المتعددة والمختلفة للغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، التي تتضمن تساؤلات وقضايا شكلت إشكالية تمتد في الأبعاد المتعددة للإنسان. وجودية ومعرفية وإتيقية ولدتها مشكلات الإنسان الناتجة عن التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية المعاصرة. مما دفع إلى طرح التساؤل حول أسباب ظهور مفهوم الغيرية في هذه المرحلة من تاريخ الإنسان؟. والكيفية التي تطور بها هذا السؤال فلسفيًا، وما هي مآلاته وأبعاده؟. وهذه الإشكالية يمكن الإجابة عنها انطلاقًا من معالجة مجموعة من المشكلات.

- هل الغيرية وليدة الفلسفة المعاصرة؟.

- هل طغيان الذات قتل للغير؟.

- فيما تمثلت فلسفة الغيرية؟.

- ما أبعاد الغيرية؟.

انطلاقًا من الإشكالية الكبرى، والإشكاليات الجزئية، جاء بحثنا للإجابة عنها وفق منطلقات ثلاث:

1/ المنطلق الأول: جاء من خلال البحث في سبب ظهور سؤال الغيرية كخطاب إتيقي جديد. وذلك بسبب طغيان فلسفة الذات. حيث أن هذه الأخيرة هي السبب الأول في ظهور خطاب الغيرية. لأن خطاب فلسفة الذات، مجدها إلى درجة أنها استعلت بذاتها. وخلقت سياج ضد الكل. فولدت أنانية جرت على الإنسانية وابل من الحروب العالمية كادت تقضي على نوعها. مما استدعى خطابًا إتيقيًا جديدًا تمثل في الغيرية. كبعد يحفظ العلاقة والمسافة بين الذات والغير.

2/ أما المنطلق الثاني: جاء في البحث داخل سؤال الغيرية ذاته. أي كيف تمثل هذا الخطاب الإتيقي الجديد. انطلاقًا من ثلاث فلسفات كبرى، حاولت إنشاد البعد الغيري. فتمثلت الأولى: في فلسفة التواصل عند هابرماس. الذي حاول ترميم العلاقة بين الذوات. من خلال إتيقا التواصل كضامن لتفاهم الذوات واحترام بعضهم البعض في اختلافهم. والثانية: تمثلت في فلسفة العيش المشترك عند تودوروف. حيث أنشد هذا الأخير بعدًا جديدًا للعيش مع الآخر/ الغير، داخل كوكب واحد. يتمثل في احترام هذا المختلف، وقبوله في تعدده واختلافه. فكانت فلسفته بعدًا آخر للغيرية. وتمثلت الثالثة: في سؤال الغيرية كفلسفة أولى عند ليفيناس. حيث اعتبر هذا الأخير أن الذات تحمل مسؤولية إتيقية كسلوك اتّجاه الغير. انطلاقًا من قداسة وجهه. حيث أصبح الوجه شعارًا للغيرية. وأصبح الإنسان أكثر قداسة من أي أرض مقدسة. فكانت هذه الفلسفات الثلاث تنشده سؤال الغيرية كغاية لتجاوز العنف الذي يهدد الإنسانية والحياة على هذا الكوكب. وترميم العلاقة بين الذات والغير.

واختيار هذه النماذج دون غيرها في الفلسفة المعاصرة له ما يبرره. ذلك أن فلسفة التواصل حاولت تجاوز فلسفة الذات، انطلاقًا من تجاوز الذاتية والعقلانية الحدائية الأداتية. إلى متسع التواصل بين الذوات، انطلاقًا من الحوار والمناقشة الشفافة. فكانت تتويجًا لمدرسة نقدية بكاملها. وأمكن القول أن هذه الفلسفة أنشده بعدًا غيريًا في احترام الذوات، فكانت فلسفة للغيرية. في حين أن فلسفة العيش المشترك مع تودوروف كانت نقدًا لدعًا للمركزية الغريبة، والمعاملة البربرية للإنسانية. فاستحقت أن تكون فلسفة للغيرية لأنها تدعو إلى احترام الغير والدعوة إلى العيش معه وفق نظرة إتيقية. وأما النموذج الثالث فكان مع ليفيناس الذي يعتبر فيلسوف الغيرية. حيث خلق فلسفة تدعو إلى احترام الآخر/ الغير في تعدده واختلافه وتحمله المسؤولية اتّجاهه. فسميت فلسفته بفلسفة الغيرية.

3/ أما المنطلق الثالث: جاء في البحث عن أبعاد خطاب الغيرية. أو كيف يتمثل هذا الخطاب على أرض الواقع كسلوك. فكان تحقيقه من خلال ثلاث أبعاد أساسية. تمثل الأول: في الديمقراطية باعتبارها علاقات بين الذوات. ونظام يحاول تجسيد هذه الغيرية كقانون وإتيقا. وتمثل الثاني: في المواطنة باعتبارها علاقات بين الأفراد قبل أن تكون حقوق وواجبات ينص عليها دستور بلد معين. والثالث تمثل: في الغيرية الشاملة التي تتجه نحو الكائن الحي، والكائن الجامد (البيئة). لتشمل كل ملامح الإنسانية. ومعرفة الأبعاد هي التي تجعلنا نحكم بجديّة هذا الخطاب من عدمه.

من خلال هذه المنطلقات الثلاث يمكن أن نجيب عن سؤال الغيرية في الفلسفة المعاصرة بين السبب والمآل. وهذا الاستنتاج للسؤال الغيرية، ليس من أجل الشغف المعرفي، ولا من أجل خطاب إتيقي يث للعامة كبهجة جمالية. وليس من أجل التموّج داخل التاريخ. وإنما هو سؤال لفلسفة تحاول إنقاذ العالم من الانحطاط الأخلاقي الذي وقع فيه جراء التقنية، والأنانية، والمصالح الضيقة للأفراد. وبالتالي إنقاذ العالم من العنف الذي وقع به. ومحاولة سد الهوة بين الأنا والغير. وإعطاء للغير مكانته، واحترامه كذات. انطلاقاً من مسؤولية ذاتي اتجاهه.

هكذا انبثقت إشكالية البحث، التي هي بناء نسقي. لهذا فإن اختيارنا للموضوع، لم يكن عشوائياً أو بمحض الصدفة، أو الترف المعرفي. وإنما تنوعت بين الذاتية والموضوعية. أما الذاتية فكانت نتيجة حب ذاتي، في البحث داخل مجال الإتيقا. وأهم مباحث العصر في مجال الإتيقا تمثل في الغيرية. وأما الموضوعية فتمثلت في الوضع الذي يمر به الوطن العربي من طنجة إلى جاكارتا. وانتشار العنف والقتل، واحتقار الآخر/ الغير وعدم قبوله. مما جعل سؤال الغيرية ضرورة ملحة لتجاوز هذه المآسي التي نعاني منها. لم يعد لنا من حيلة سوى أن نؤمن بمثل هذه الخطابات التي تدعو إلى احترام الغير في غيرته واختلافه.

وانطلاقاً من هذه الإشكالية الكبرى لسؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة. والإجابة عنه. اقتضت الضرورة المنهجية تقسيم البحث إلى: مقدمة، وأربع فصول، والخاتمة.

الفصل الأول: جاء تحت عنوان: الغيرية بين المفهوم والتطور الكرونولوجي. وحاولنا فيه التتبع التاريخي لظهور مفهوم الغيرية كمصطلح وخطاب فلسفي أخلاقي. حيث شمل هذا الفصل أربع مباحث. الأول: كان حول مفهوم الغيرية، من أجل ضبطه، لأن الخطأ في التاريخ الفلسفي كما قال إريك فايل خطأ مفهوم. حيث

أن الغيرية تتقاطع مع مفاهيم أخرى تشابه معها، مثل المغايرة والآخر... إلخ. لذا كان ضبط المفهوم ضرورة. أما المبحث الثاني: فكان حول سؤال الغيرية في الفلسفة اليونانية والرومانية. وذلك لتأكد من الزعم القائل أن اليونان لم يتكلموا عن الغيرية. وذلك بالعودة إلى فلسفة الصداقة عند أرسطو. من أجل فهم، هل مصطلح الغيرية هو نحت يوناني أم لا؟. وفي المقابل الحديث أن ظهور خطاب الغيرية في فلسفة شيشرون من خلال الدعوة إلى القانون ودرء المفاسد والمظالم، وحرية العبيد. مرورًا بالمبحث الثالث: الذي تناولنا فيه العصر الوسيط سواءً الإسلامي أو المسيحي. من خلال نماذج في الفلسفتين. وذلك لتأكد من ظهور خطاب الغيرية كفلسفة من عدمه. وصولًا إلى المبحث الرابع: حيث ظهر فلسفة الغيرية في الفلسفة الحديثة. انطلاقًا من فلسفة أوجسيت كونت. الذي أسس للمفهوم حسب لالاند. مرورًا بفلسفة هيغل الذي دعا في فلسفته إلى ضرورة الغير/ الآخر. انطلاقًا من أن الذات لا تعي ذاتها إلا بتوسط الآخر (فلسفة الاعتراف). فكانت الفلسفة الحديثة المنطلق الفلسفي الأساس، لظهور سؤال الغيرية كمحور في العملية الفلسفية. ومن ثمة التوقف عند أعقاب الفلسفة المعاصرة لأنها موضوع البحث.

أما الفصل الثاني: ف جاء تحت عنوان: فلسفة الأنا الثقب الأسود للغيرية. والذي حاولنا فيه إظهار السبب المباشر لولود سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة. نتيجة الأناية التي ولدتها فلسفة الأنا. حيث شمل هذا الفصل ثلاث مباحث. في الأول منه، تناولنا فلسفة القوة عند نيتشه باعتباره الملهم الأول لظهور فلسفة الأنا في الفلسفة الغربية المعاصرة. من خلال تمجيد القوة والإرادة في الذات. والثاني تناولنا الأنا في الفلسفة الوجودية. حيث أن الوجودية عادت إلى الذات الإنسانية وتمجيدها جراء تشيؤ الإنسان في الفكر الحدائثي. فعادت الفلسفة الوجودية للذات لتعيد لها مكانتها. لكن هذه العودة غالت حد التقديس مما قضى على مكانة الآخر. وهذا ما عبر عنه زعيم الوجودية سارتر "الآخرون هم الجحيم". فكان هذا الخطاب السبب المباشر في ظهور خطاب الغيرية. لأن فلسفة الأنا ولدة الأناية. ومن ثمة العنف مع الغير. والمبحث الثالث: تحت عنوان المركزية الغربية وموت الغيرية. حيث أن التمرکز حول الذات ألغى الغير، وولد الأناية، والأناية ولدت حب الذات والسيطرة ومن ثمة العداوة تجاه الغير، ونبذه لأنه منافس للذات. وهذا المتمركز على ذاته ولد الحروب والعنف. ولعل الحربين العالميتين دليل على هذا التمرکز. وبالتالي فإن فلسفة الأنا كانت السبب الأول في ظهور إتيقا الغيرية. كضامن لتجاوز هذا الخطاب الذي ولد عنف.

ونروم في الفصل الثالث: الذي جاء تحت عنوان: الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا نحو تحول إتيقي جديد. إلى الحديث عن التنظير الفلسفي لسؤال الغيرية، في الفلسفة الغربية المعاصرة. وتجاوز فلسفة الأنا التي كانت الثقب الأسود لتراجع مكانة الغير. وذلك انطلاقاً من ثلاث فلسفات كبرى. وعلى هذا جاء تقسيم الفصل، إلى ثلاث مباحث. جاء الأول تحت عنوان: الغيرية في ظل فلسفة التواصل عند هابرماس. حيث تكلمنا في هذا المبحث عن أهم الفلسفات المعاصرة التي حاولت تجاوز العنف الأخرس الناتج عن أنانية الأنا. وإحداث التواصل والتقارب بين الذات. انطلاقاً من التفاهم والنقاش والشفافية. حيث أن العلاقة التي تربطنا مع الغير، وتجعلنا في تفاعل معه، سواء على مستوى السلوك أو مستوى القول يمر عبر فعل التواصل. فكانت بذلك فلسفة التواصل عند هابرماس بعداً للغيرية.

وفي المبحث الثاني: والذي جاء حول: التعايش مع الآخر (الحياة المشتركة نحو تعايش غيري) عند ترفيتان تودوروف. والذي أظهر أن العنف والهمجية التي وصل إليها إنسان القرن العشرين. كانت نتيجة انعدام الغيرية. لذا دعا إلى تصور إتيقي جديد تمثل في الحياة المشتركة. لأن وجود الإنسان يكمن في وجود علاقة مع الغير. وهذه العلاقة يجب أن تتجاوز الثنائية القديمة من الأنا/ العدو. حيث يظل الآخر هو العدو إلى الذات. إلى حياة مشتركة يسودها الاحترام. فالعلاقة التي تربطنا بالغير ليست علاقة حرب، وإنما هي علاقة حب واعتراف وغيرية. لذا كانت فلسفة العيش المشترك مطية للسؤال الغيرية من أجل التحقق على أرض الواقع.

والمبحث الثالث: والذي جاء تحت عنوان: إيمانويل ليفيناس وحضور سؤال الغيرية كفلسفة أولى. حيث تكلمنا فيه عن أهم فلاسفة الغيرية. أو كما أطلقت عليه جاكلين روز فيلسوف الغيرية. حيث بين أن الإنسان يستطيع أن يكون غير نفسه، في تحمل مسؤولية مصير غير مصيره. فالغير له الأولوية على ذاتي. والأنا مسؤولة عنه في كل محطات حياته. فالعلاقة مع الغير علاقة عدالة تؤدي إلى الإحساس بالمسؤولية، هذه الأخيرة تنبع من خلال نداء وجه الآخر، هذا الوجه الذي يحمل علاقة القداسة بين البشر، فمن المستحيل على حد تعبير ليفيناس أن أقتل شخص يحدق في. فكانت فلسفة ليفيناس علامة فارقة في تاريخ الفلسفة الغربية. بالدعوة إلى غيرية إتيقية تولي الإهتمام بالغير حد القداسة. والأفضلية على الذات. لأن عنف العالم المعاصر لا يمكن تجاوزه في نظر ليفيناس إلا من خلال إتيقا الغيرية في تحمل المسؤولية اتجاه الغير.

ويروم الفصل الرابع: الذي جاء تحت عنوان: أبعاد الغيرية (بين السؤال والمأل). إلى الحديث عن أبعاد الغيرية. فهذا الخطاب الفلسفي لا يفهم، أو لا يمكن التحقق منه. إلا إذا عرفنا أبعاده. وهذه الأبعاد هي التي

تجعله يتحقق كبراكسيس. وينتقل من التنظير إلى المعاملة، وهذا ما يسعى له دعاة الغيرية. في أن يتحول سؤال الغيرية من خطاب فلسفي إلى سلوك بين الذوات. وهذه الأبعاد شملت ثلاث أبعاد كبرى. تمثل الأولى: في الديمقراطية باعتبارها نظام عالمي يسعى إلى احترام الذوات. والثاني: تمثل في المواطنة باعتبارها علاقات بين الذوات قبل أن تكون حقوق وواجبات تنص عليها الدساتير. والثالثة: تمثلت في الغيرية الشاملة التي تتجه نحو الكائن الحي. والكائنات غير الحية (البيئة). وهذا ما مثلته فلسفة جوناس. وهذه الأبعاد الثلاث هي مآل الغيرية في التحقق كسلوك.

وفق هذه الفصول تمثلنا حركية البحث. من ضبط المفهوم، إلى معرفة سبب العودة إلى خطاب الغيرية. وصولاً إلى تفصيل هذه الفلسفة وفهم محطاتها، من خلال فهم الغيرية باعتبارها علاقات بين الذوات قائمة على احترام الغير في غيريته. وصولاً إلى أبعاد هذا الخطاب، وتصور مآلاته. وبالتالي حاولنا في هذه الدراسة تصور براديجم جديد للإتيقا جديدة في العلاقات بين الذوات، تحاول أن تتجاوز العنف الذي يهدد العالم المعاصر. وتجاوز الأنانية والكراهية. من أجل أن نستفيد من هذا البراديجم في العالم العربي. بعدما نهشته الأزمات والمآسي والعنف.

ولقد تم الاعتماد في بعض العناوين على مصطلحات علمية ونظريات فيزيائية، (مثل العنوان الأخير في الفصل الثاني تحت عنوان: الغيرية وقانون الترتيب العكسي). كان يمكن أن تساعدنا على فهم الموضوع. وتقريب هذه الفلسفة من بعدها التصوري إلى بعدها العلمي الواقعي، حتى تُوضح الفكرة أكثر لدى العقول. كما نجد في بعض المعاجم (كمعجم التعريفات للجرجاني) يتم الاعتماد في التهميش على ذكر باب الحرف بدل الصفحة.

أما بالنسبة للدراسات السابقة التي تناولت الموضوع، كانت متعددة، لكن اكتفيّ بذكر بعض الدراسات التي تستحق الذكر، وتناولت الموضوع مباشرة. يذكر منها: كتاب بشير المؤدب (تونس). تحت عنوان "الغيرية". حيث حاول تناول الموضوع من خلال مجموعة من المحاور: الأنطولوجي والأخلاقي والأنثروبولوجي والفينومينولوجي والإتيقي. وداخل هذه المحاور أراد المؤدب أن يظهر كيف انتقل خطاب الغيرية عبر التاريخ واستقر في جانبه الإتيقي، وتحول إلى خطاب يسعى إلى تجاوز العنف ومآسي الإنسان. بإحداث التقارب بين الذوات. أو بين الأنا والغير. لكن هذا التناول للموضوع من طرف بشير المؤدب. كان طرحاً مقتضباً، ويقتصر على محطات دون شرح وافي للفكرة. مما اقتضى تناول هذا الموضوع.

بالإضافة إلى كتاب: نعيمة الرياحي (تونس)، تحت عنوان: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر. وهو قريب جداً من موضوع البحث. حيث تناولت الغيرية من اليونان (أفلاطون) إلى غاية الفلسفة المعاصرة مع سارتر وغيره. وبحث داخله عن مطبات خطاب الغيرية من لحظة التأسيس، إلى لحظة البراديجم الإتيقي الجديد. لكن في هذا الكتاب لم تخصص الرياحي مبحث أو مطلب لفيلسوف الغيرية ليفيناس. ولا أظن أن أحداً يتكلم عن الغيرية في الفلسفة المعاصرة ولا يذكر إيمانويل ليفيناس. لذا حاول الباحث أن يكمل الموضوع في زواياه المفقودة.

أما بالنسبة للأعمال الأكاديمية (رسائل الدكتوراه)، كانت قليلة. لذا ركزت الدراسة على بعض الدراسات التي تتناول الموضوع مباشرة. فنجد رسالة دكتوراه في الفلسفة، لميلود العربي من جامعة وهران 2. تحت عنوان: "الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور". حيث بيّن الباحث أن التوتر ما زال قائماً بين الذات والغير. وما زالت المجتمعات المعاصرة تقع تحت وطأة إخفاق مشروع الإنسان. ونتيجة عدم التوفيق بين هذه الثنائيات. ولتجاوز هذه الحنية عاد إلى فلسفة بول ريكور التي تعطي التوليفة بين الذات والآخر دون مزج أحدهما في الآخر. وحفظ المسافة بين الأنا والغير وفق براديجم إتيقي جديد.

ولقد تمّ الاعتماد على المنهج التحليلي، الذي يسمح بفهم وتحليل الأفكار الفلسفية التي تخص موضوع الغيرية في حلقات الفلسفة منذ اليونان. وهو تحليل لا يخلو من فحص ونقد للآراء عبر التاريخ الفلسفي الطويل. وكيفية تشكل سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة. وكذا الاعتماد عن المنهج المقارن. من خلال مقارنة بين آراء وأقوال الفلاسفة سواءً في نفس الزمن، أو من أزمنة متعددة. وذلك لمعرفة بنية هذا الخطاب ومكمن الاختلاف بينهم. وكيف انتقل هذا المفهوم ليستقر داخل براديجم إتيقي جديد من عدمه.

وكما أن أي بحث لا يخلو من نقصان ومن صعوبات، فقد واجهت الباحث العديد من المشاكل: تمثلت الأولى في صعوبة تجميع النسق المطلوب لإيضاح الإشكالية، والبحث عن حلول لها. والثانية تمثلت في صعوبة الموضوع في حد ذاته، وذلك لشاسعته. فهو يتناول الفلسفة الغربية المعاصرة بأكملها. لذا كان اختيار النماذج حسب ما تقتضيه الضرورة المنهجية.

الفصل الأول: الغيرية بين المفهوم والتطور الكرونولوجي.

المبحث الأول: تحديد مفهوم الغيرية.

أولاً: مفهوم الأنا

ثانياً: مفهوم الذات.

ثالثاً: مفهوم الآخر.

رابعاً: مفهوم الغيرية

المبحث الثاني: سؤال الغيرية في الخطاب الفلسفي اليوناني والروماني

أولاً: سؤال الغيرية في الفلسفة اليونانية (أرسطو أنموذجاً).

1/ الصداقة مبدأ للغيرية.

ثانياً: سؤال الغيرية في الفكر الروماني.

1/ شيشرون وظهور خطاب الغيرية.

استنتاج:

المبحث الثالث: سؤال الغيرية في العصور الوسطى (المسيحي والإسلامي).

أولاً: سؤال الغيرية في الفلسفة المسيحية.

1/ أوغسطين مكانة الغير ضمن مدينة الله.

ثانياً: سؤال الغيرية في الفلسفة الإسلامية.

1/ أبو نصر الفارابي من الغيرية إلى السعادة.

أ/ السعادة في ظل وجود الآخر.

2/ الغير في فكر ابن باجة.

أ/ علاقة المتوحد بالأخلاق والغير.

ب/ منزلة الغير في فكر ابن باجة.

استنتاج:

المبحث الرابع: الذات والغير وسؤال الغيرية في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث.

أولاً: أوجست كونت وتأسيس مفهوم الغيرية.

ثانياً: هيغل ومسألة الغير كبنية للذات.

1/ الذات تعي ذاتها بتوسط الآخر.

2/ فلسفة الاعتراف بالآخر.

استنتاج.

الفصل الأول: الغيرية بين المفهوم والتطور الكرونولوجي.

البحث والتنقيب والتأمل والتفكير في علاقتنا بالآخر/ الغير، الذي يسكن هواجسنا، ويشاركنا الوجود على هذا الكوكب، والذي يشاطرنا ويخالفنا الأفكار والأراء، ضمن عوامل ثقافية وسوسيو معرفية مختلفة. يجعل الباحث يعود إلى الآخر من منطلق الغيرية، بصفتها مفهوم يتعارض مع فلسفات الهئية، التي تدعو إلى التمرکز حول الذات ورفض الآخر. لكن هذا البحث والتأمل يحتم علينا العودة إلى استنطاق الكامن والمسكوت عنه في التاريخ الفلسفي. الذي قد يرجع بنا إلى العهد اليوناني. وهي رحلة شاقة المسالك، ومحفوفة المخاطر. سواء من ناحية مخاطر اللغة، أو من ناحية مخاطر الصحة في المدون من الكتب. وهذا التبع لظهور مفهوم الغيرية كمصطلح وفلسفة في التاريخ الفلسفي، ليس من أجل العود التاريخي أو التحقيب الزمني أو الشغف المعرفي. ولكنه استنطاق للتاريخ كقاضي على هذه الفلسفة، في فهم الغيرية كسؤال معاصر يكتنفه الغموض والحيرة.

وللخروج من هذه الحيرة، يُحتم علينا هذا التبع التاريخي، قصد تجنب عدم الفهم، الذي قد يقع فيه القارئ لبحثنا هذا، والممثل في سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة. مع مفاهيم أخرى تقاربها. لأن دراسة أي فلسفة تحتاج إلى تتبع عبر التاريخ، لأن الفلسفة أشبه بالناضب، من أين انطلقت وأين مرت وأين تستقر الآن، وماهي الدلالات التي تحملها عبر هذا المسار. والتباعد في الزمن بين عصرنا وعصر اليونان يجعل من مقارنة تتبع العلاقة بين الذات والغير وظهور سؤال الغيرية صعب المنال. ذلك أن اللغة في حد ذاتها تتغير. والمصطلحات والأفكار تتبدل. والجزم بمعناها كما تعنيه في عصرنا ضرب من العسرة. وفي هذا المنوال يقول جون هرمان راندال (John) Herman Randall*: >>فالأفكار ليست كآلهة أبدية الفتوة لا تتغير، ولكنها ككل شيء إنساني تولد ثم تكبر وتنضج وقد تموت. فهي حية إذن. وكل ما هو حي لا بد أن تكون له بيئة يعيش فيها، ويألف شروطها>>¹. فهذا الاختلاف الشاسع في الزمان والبيئة والثقافة واللغة، وتغيرهم عبر الزمن كما بيّن جون راندال يجعل الوقوف والتثبت من ظهور خطاب الغيرية كما نفهمه الآن صعب المنال.

وبما أن الخطأ قد يكون خطأ مفهوم. أو ضبابية تكتنفه. يروم الفصل الأول تناول مفهوم الغيرية، بصفته مفهوم لم يضبط من الناحية المنطقية. ففي المعاجم كمعجم صليبية مثلا: عرفت الغيرية بالنقيض لـ "لأنا" وهذا لا يقبل من الناحية المنطقية على الأقل. لذا سنحاول ضبط المفهوم كما يعنيه في عصرنا الحالي. ذلك أن الغيرية

* جون هرمان راندال: هو مفكر أمريكي، ولد في 1899 في غراند رابيدز في الولايات المتحدة الأمريكية. توفي في 1980. نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كولومبيا. له العديد من المؤلفات أشهرها: تكوين العقل الحديث بجزأيه. (انظر: جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، ص 07).

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، تر، جورج طعمه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د ط)، 2013، ص 44.

تحولت من مجرد خطاب فلسفي، ضمنه الفيلسوف في فلسفته. إلى سؤال فلسفي جوهري، أَرَقَّ الفلاسفة. لأن هناك بون شاسع بين الخطاب والسؤال. فقد بين صليبا في معجمه أن الخطاب مأخوذ من الخطابة (Rhétorique) والخطابة هي الكلام المنشور المسجع. أما عند المنطقيين الخطابة قياس مركب من مقدمات مقبولة. ويسمى القياس خطابًا وصاحبه يسمى خطيبًا¹. في حين أن السؤال (Question) هو استدعاء المعرفة. وقد يكون للاستفهام والاستعلام. وهو الطلب. ومن شروطه أن يكون مطابقًا لموضوعه، وواضحًا ومعقولًا لأنه إن لم يكن كذلك أدى إلى مغالطة². وهنا مكمن الفرق. حيث أن الغيرية كانت مجرد خطاب، ثم تحولت إلى سؤال فلسفي يطابق موضوعه الواقعي كسلوك، وهو علاقة الأنا مع الغير. كسؤال يشمل فلسفة الفيلسوف. أو أن الغيرية تحولت إلى فلسفة أولى. وهذا في الحقيقة ظهر في الفترة المعاصرة بعد الكوارث الإنسانية التي هزت مضجع الإنسان المعاصر. مما استدعى الغيرية كسؤال وليس كخطاب ضمن الأخلاق فقط، أو في نطاق الفضيلة.

وبعد ضبط المفهوم، ووضوح معناه، كان لا بد من تتبع هذا المفهوم عبر التاريخ. لذا يروم المبحث الثاني: الحديث عن حضور خطاب الغيرية في الفلسفة اليونانية. مع التركيز على فلسفة الصداقة عند أرسطو، حيث تظهر هذه الأخيرة كبعد غيري من الوهلة الأولى، أو أن الغيرية على الأقل ظهرت في منطق أرسطو كحد منطقي. من خلال قانون عدم التناقض. لذا كانت العودة لأرسطو نتيجة الضرورة المنهجية، لأن الغير ظهر كمصطلح في المنطق. وكذا التحقق من الزعم القائل بأن اليونان لم يتحدثوا على الغيرية. فهل وفق أرسطو في التأسيس للغيرية من خلال فكرة الصداقة؟. ومن ثمة المرور للفكر الروماني الذي كان إمتداد للفلسفة اليونانية. لكن هذه المرة بطريقة مختلفة، في ما يخص موضوع الغيرية مع فلسفة القانون عند شيشرون* (Ciceron Marcus Tullius). حيث يظهر أن شيشرون هو أول من أسس خطاب الغيرية. من خلال الدعوة إلى حرية العبيد، ودرء المفاسد والمظالم بالاحتكام إلى قانون عادل. يحترم الجميع. (لذا قلنا أن الغيرية تحولت من مجرد خطاب إلى سؤال فلسفي، اقتضاه الراهن). والانتقال من أرسطو إلى شيشرون له ما يبرره. ذلك ان الغيرية ظهرت كمصطلح مع المنطق

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص 531.

² المرجع نفسه، ص 675.

* شيشرون مرقس توليوس (Ciceron Marcus Tullius). كاتب وخطيب وفيلسوف لاتيني. ولد في 106 ق م. ومات في 43 ق م. كان سليل أسرة مثقفة وميسورة. وكان جده رئيس الحزب المحافظ في مسقط رأسه. ولع بدراسة الفلسفة منذ صغره، فتلقاها على أيدي الأبيقوريين والرواقيين، وأتباع الأكاديمية الجديدة، حتى تفوق فيها، واعتبر التبشير بالفلسفة أهم خدمة يقدمها لوطنه. وتردد من حادثه الأولى على مشاهير الخطباء ورجال القانون. وكان شيشرون من خلال كتاباته ما فاتته لا الهندسة ولا الموسيقى ولا الأدب ولا أي علم من العلوم الحرة. وكان من أشهر خطباء عصره. (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة؛ الفلاسفة المناطق المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص من 409 إلى 411).

الأرسطي. ثم تحولت إلى خطاب ضمن فلسفة القانون كممارسة تحفظ حق الغير انطلاقاً من التمثيل القانوني للشيشرون في البلاط الحاكم الروماني.

ومن ثم الانتقال للمبحث الثالث: الذي أدرجنا فيه موضوع الغيرية في فلسفة العصور الوسطى التي غلب عليها الطابع الديني في تحديد علاقة الذات بالغير. وذلك قصد دراسة هذه المرحلة والتأكد هل فعلاً ظهرت الغيرية كخطاب فلسفي من عدمه؟، وليست كخطاب ديني. وصولاً للمبحث الرابع الذي يُعنى بالفلسفة الحديثة. أين ظهر خطاب الغيرية كبعد أخلاقي إقتضاه التنظير السلوكي للأخلاق. من خلال أوجوست كونت الذي أسس للمفهوم حسب أندري لالاند. وكذا فلسفة الاعتراف عند هيجل. وتتوقف المحطة في بداية الفلسفة المعاصرة. من خلال الظهور الفعلي لبوادر فلسفة الغيرية كفلسفة أولى عند إيمانويل ليفيناس وغيره من الفلاسفة. لتتعرف على محطات الغيرية في التاريخ الفلسفي من اليونان إلى بداية الفلسفة المعاصرة لأننا سنتناولها في الفصول القادمة. باعتبارها موضوع الدراسة.

والسؤال الفلسفي فيما يخص الغيرية قد اهتدى في غالب الأحيان، وخاصة في الفترة المعاصرة إلى ضروب شتى يجعل الوقوف على جانب واحد في شك دائم، لأن ثمة علاقة مع الآخر تجعل الروح تسمو، وصراع معه فيه نظر لأسفل، (العبارة الأخيرة عن منوال نيتشه) ذاك ما يحدث عندما تقابل الغيرية الذاتية، وتصبح الأنا العدو اللادود للغير، فقد أخذت الغيرية ألوان عدة تنوعت بين سؤال الغير بما (هو، هو)، كحد منطقي. وبين الغير كحضور فكري ينازع الذات في الوجود. وبين الغير كإنسان يشاركني وجودي الفعلي في هذا العالم (جسد). وبين الغير كعلاقة إيتيقية تربطه مع الأنا. فهذه الضبابية التي تكتنف الغيرية جعلتنا نتقصى التاريخ الفلسفي من أرسطو إلى غاية القرن الواحد والعشرين، ونقف على حقيقة سؤال الغيرية في حضم هذا التعدد. وكذا للتعرف على بوادر ظهور الغيرية في هذا الحقل الفلسفي الطويل، أي متى ظهر سؤال الغيرية؟ وكيف نظّر الفلاسفة للغيرية؟

المبحث الأول: تحديد مفهوم الغيرية.

وقبل الخوض في غمار تتبع التاريخي للمفهوم الغيرية، كان لا بد من ضبط مفهوم الغيرية. لأنه مفهوم يكتنفه الغموض والضبابية. ولعل من العسير كل العسر تطويق معنى الغيرية، ذلك أن الغيرية تتنوع تعاريفها وضروبها كما بين جميل صليبا في معجمه، ففي اللغة مشتقة من الغير وهو كون كل من الشئيين خلاف الآخر، ويقابلها الهوية، وفي علم النفس لفظ الغير يقابل لفظ الأنا، وفي الأخلاق تعني الإثارة وهو سبيل تضحية الأنا من أجل الآخر، فهذا التعدد في المفهوم بين مختلف العلوم يجعل من الصعب الإتفاق على مفهوم واحد. وخاصة

الاتفاق على مفهوم فلسفي مضبوط، ذلك أن الفلسفة تجمع كل هذه التعاريف لتعطي تعريفاً واحداً شاملاً مانعاً لا يسمح بتسرب أي عارض، فيصبح الاتفاق على تعريف واحد ضرب من العسرة، إن لم نقل مستحيل.

فالغيرية مأخوذة من لفظ الغير، وهو معنى يوحى إلى لفظ الآخر المتميز عن الأنا الفردية، كما ذهب إلى ذلك جميل صليبا، أي الأنا الأخرى التي تختلف على أناني، أو الغير الذي يختلف عن الجماعة (الأنا الجمعية مثل المركزية الغربية). ويكون أسباب هذا الاختلاف، إما راجعاً إلى الجغرافيا فنقول شرقي وغربي ونحوها. وإما اختلاف عرقي (جرماني، هندي، عربي، أمازيغي... إلخ). وإما اختلاف ثقافي وحضاري (مصري، بابلي، يونانين روماني... إلخ)، وإما اختلاف ديني (إسلامي، مسيحي، يهودي). أو فروقا اجتماعية أو طبقية يقتضيها الواقع (غني، فقير... إلخ)، أو اختلاف في الجنس والجسم (ذكر، أنثى. قوي، ضعيف... إلخ). أو اختلاف في التفكير والشعور (غني، ذكي. هادئ، متوتر... إلخ). وبالتالي هو كل ما هو خارج عن الأنا. فالمعاجم الفلسفية تذهب إلى تحديد الغير على هذا النحو. لكن هذا يضعنا في مشكلة التشابه مع مفهوم آخر يتفق معه في هذا الاختلاف. وهو مفهوم الآخر. حيث يتضح من خلال هذا أن معنى الغير يشابه معنى الآخر، بل حتى في المعاجم الفلسفية نجد أن الغيرية تعرف بالآخر وبالنقيض للذات، وهذا يحتم علينا قبل تعريف الغيرية، العودة إلى تعريف المصطلحات التالية: - الأنا، الذات، الآخر، الغيرية- وفهما حتى نستطيع التمييز بينها وبين الغيرية.

أولاً: مفهوم الأنا.

لقد بين صليبا في معجمه أن ال-أنا- تعرف بقوله: <<الأنا عند فلاسفة العرب تشير إلى النفس المدركة... وهي شيء وراء البدن... وهي في المعنى الأخلاقي تشير إلى الشعور الفردي الواقعي... وفي المعنى الوجودي تدل على الجوهر الحقيقي الثابت، الذي يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي... ومن الناحية المنطقية تدل على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنهما تركيب المختلف... والأنا تقابل اللأنا، حيث الأول يشير إلى النفس والثاني يشير إلى العالم الخارجي>>¹. وتصبح كلمة الأنا تدل على الذات في ما نتداوله، لكن بالمعنى الفلسفي الذي عهدناه منذ العصر اليوناني، الأنا تدل على جوهر الذات، أي ما يبقى منها عندما نستثني اللواحق والأعراض، أي هي مجموعة الشعور الذي يترسخ داخل الذات ويميزها عن الذوات الأخرى. وبالتالي تحيل الأنا إلى تمثلات الذات، (وهو تعبير كانطي)، وليست الذات في كليتها. لأن الذات هي العنصر الإنساني، في حين أن التمثلات هي الأشياء التي تشكل هذه الذات. فالأنا تختص بهذا التمثل لتشكيل الذات بصفتها المفكرة. فيصبح تمثل الفعل الصادر من الإنسان مرتبط بالأنا. وهذا الارتباط يمثل الذات.

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص من 139 إلى 141.

والمعنى الوجودي (للأنا) يشير كما في القول السابق إلى واقع ثابت وجوهر حقيقي، يعتبر أساساً راسخاً للأعراض المتزامنة و المتعاقبة التي تشكل الأنا. أما الأنا بالمعنى النفسي فهو الوعي الفردي للشخص، من حيث اهتمامه بمصالحه وانحيازه لذاته. ومن هنا يشير لالاند (Lalande) بقوله، أن الأنا: <<له صفتان: فهو ظالم لذاته، من حيث أنه يصنع ذاته (عازل) ضد الكل، وهو متنافر مع الآخرين من حيث أنه (هذه الذات) يرغب في استعبادهم (كل الذوات الأخرى)، لأن كل أنا هو العدو ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين>>¹. فتصبح الأنا هي مجموعة الأحاسيس التي تميز الذات. وهذه الأنا تمارس فعل الاستبداد لكي تحفظ نفسها من الاندثار أو التماهي مع أنا ذات أخرى. لذا كان بسكال* (Blaise pascal) حسب لالاند، يرى في الشفقة المسيحية قتل للأنا. لأن الشفقة تجعل من "الأنا" تماهي مع "أنا أخرى" فتفقد بذلك خصوصيتها كأنا متميزة. فتصبح "الأنا".

كما نجد هابرماس** (Jurgen Habermas) في منطلق حديثه عن تفسير المنطق الذاتي لهيجل، الذي يمثل منطق الأنا. في كتابه "العلم والتقنية كأيدولوجيا" إلى القول أن ال: <<أنا هي أولاً هذه الوحدة الخالصة العائدة إلى ذاتها، وهذا ليس بصورة مباشرة، وإنما من حيث تتجرد من كل تعين ومضمون... الأنا هي مباشرة فردية سلبية العائدة إلى ذاتها، وجود متعين مطلق، يواجه الآخر ويقصيه>>². فالأنا هي ذلك الجانب الخفي في الذات الإنسانية والتي تؤلف جوهر الإنسان. كما أن الانطواء داخلها والتخندق في ذاتها يجعل منها سلبية في إقصاء الآخر/ الغير. فهي شعور الإنسان بذاته وأحواله، وتعي الذات ذاتها فتتكون الأنا. ومنه يجوز لنا القول أن الأنا هي مجموعة الشعور الواعي لدى الإنسان. فهي الجانب المفكر للذات.

¹ أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج2، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص824
* ولد بليز بسكال (Blaise pascal)، في 1623 في مدينة فيران في قلب فرنسا، وتوفي سنة 1662. وبين تاريخ الولادة والوفاة حياة حافلة بكل أنواع الأعمال الإنسانية بين حقيرها وعظيمها، حتى تغلبت عليه نوازع الخير وروح العالم وقلب الفيلسوف الواسع. من مؤلفاته "رسالة عن القطاعات المخروطة" "أهل الدير" "الروح الهندسية" (انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء، مصر، 2001، ص ص 130، 133).

** يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929 في دوسلدورف، وهو من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ويعد هابرماس جزءاً أساسياً مما يسمى نادي الخمسة الكبار. والمتضمن بول ريكور، وإيمانويل ليفيناس، وجاك دريدا وكارل أتو آبل، علاوة على هابرماس، وهو من أكبر فلاسفة الغرب اليوم. عرف بنظرية الفعل التواصل، له العديد من المؤلفات أشهرها. العلم والتقنية كأيدولوجيا، نظرية الفعل التواصل، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة... إلخ (انظر: نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ص ص 59، 60).
² يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيدولوجيا، تر، حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 09.

ثانياً: مفهوم الذات.

تعني الذات النفس والشخص ويقال ذات الشيء نفسه وعينه. ويطلق لفظ الذات على الماهية، بمعنى ما به الشيء (هو، هو)، ويراد به حقيقة الشيء، ويقابله الوجود، وهي تطلق على مجموعة المقومات التي تحدد مفهوم الشيء ومنه الذاتي، ومركزية الذات تطلق على ميل الفرد إلى إرجاع كل شيء إلى ذاته، وإقصاء الآخر أو الغير وهو يخص الشخص دون غيره فيقال ذاتي¹. فتصبح الذات انعكاس لكل ما بداخل الأنا، أي أنها تمثل نظرة الإنسان عن نفسه وقدراته، كما ظهرت في علم النفس وسماها وليم جيمس الأنا العملية، (حسب صليبا). وهي مجموعة ما يمتلكه الإنسان أو ما يستطيع أن يقول.

وفي مجال الفلسفة تعني جانين، كما في المعجم الفلسفي لصليبا، إما بوصفها موضوعية أي معرفة الفرد لذاته وتقييمه لها كقول سقراط "أعرف نفسك بنفسك"، وإما الذات بوصفها عملية أي حركة وفعل ونشاط عن طريق الوعي. حيث نجد جيل دولوز* (Gilles Deleuze) يعرفها وفق هذا المنطلق بقوله: >>هي طبي الخارج وثنيه في ممارسات عملية... إن ما له شأن بالخارج ويتعلق به، هو القوة... وهناك ما فعله اليونان: قاموا بطي القوة وثنيها دون أن تفقد صفتها كقوة. أرجعوها إلى الذات. وعضو تجاهل الجوانية والفردية والذاتية، خلقوا الذات لكن كمشق وكحاصل توليد الذات، كنتاج عملية اضعاف الصفة الذاتية. اكتشفوا الوجود الجمالي، أي البطانة، علاقة الذات بذاتها، القاعدة الاختيارية للإنسان الحر<<². فالذات كمصطلح حسب دولوز هي خلق يوناني فهي ثني وطى للخارج عن طريق القوة، فالذاتية جاءت من امتلاك الأحرار للقوة في فرض سلطتهم، وقبل هذا الفرض كانوا يحتكمون إلى أناهم فظهرت الذاتية، والتي تعني البطانة** وهي امتلاك الأنا لأنها عن طريق القوة وسلطة الأوامر. فتولدت الذات من خلال هذا التحكم والامتلاك.

ومن هنا يجب أن نفرق بين الأنا والذات وذلك نتيجة تداخل المفهومين. فالذات هي الصفات النفسية والجسمية (روح وجسم) التي تميز الإنسان عن غيره من الآخرين. فكل شخص له جسم وصفات ومشاعر تجعله منفرد عن غيره فيقال ذاتي. أي هي التركيب من جسم ونفس وشعور وتولد لهذه القوة مجتمعة. أما الأنا فهي

¹ جيل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص من 579 إلى 582.

* جيل دولوز: فيلسوف فرنسي (1925/1995)، تخرج من دار المعلمين العليا، ودرس الفلسفة في جامعة ليون، وضع أولاً سلسلة من الدراسات في تاريخ الفلسفة، فضح السلطة القائمة في وقته بكتاباته. ويرى أن نيتشه هو المحرر الأكبر للفكر الحديث. وله العديدي من المؤلفات أشهرها: نيتشه والفلسفة" ضد أوديب أو الرأسمالية والفصام". (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص 290).

² جيل دولوز: المعرفة والسلطة؛ مدخل لقراءة فوكو، تر، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ الدار البيضاء، ط1، 1987، ص 109.
** والبطانة: يقصد بها دولوز ببساطة ونستعير هنا مثلاً لدولوز: فمثلاً ننظر للثياب فنجد ظاهر الثوب ونجد باطنه، فهذا الباطن الخفي هو البطانة. كذلك الإنسان هناك أشياء خارجة عنه وله بطانة هي الذات.

الجوهر الثابت لهذه الذات. وهي الصفات التي اكتسبها الإنسان من المحيط الذي نشأ فيه فأصبحت تميزه. أي أن الأنا هي الشعور الذي يحدث داخل الذات وهذا الشعور يُكوّن جانب من جوانب الذات، والجانب الأهم منها. فتصبح الأنا هي التي تميز الذات، لذا قلنا سابقاً أن الأنا ترافق تمثلات الذات. فالشعور الداخلي هو الأنا. لأن هذه الأخيرة مجموعة مشاعر وحين تتحول إلى أفعال وحركات بالإضافة إلى الجسم الذي يؤدي هذه الأفعال. نطلق عليها إسم الذات. وعليه يحق لنا القول أن الأنا جزء من الذات. لكن هي الجزء الفعال للذات أو لنقل بتعبير أكثر وضوح أن الأنا هي الجزء المفكر في الذات. لذا ألصق الفلاسفة وفي مقدمتهم ديكرت صفة التفكير للأنا.

ثالثاً: مفهوم الآخر.

كلمة آخر وإن كانت تدخل عليها - ال - التعريف هي في أصل معناها صيغة أفعال (آخر)، من التأخر، أي الجيب بعد، فهي لا تفيد الضدية، وإنما تقال لأحد الشيئين: (هذا باب وهذا باب آخر)، وفيها معنى الصفة والنعت، كما في مرادفها غير، وكلمة غير نفسها من الألفاظ الموغلة في الإبهام، لأن معناها لا يتضح إلا بما تضاف إليه، فتبقى نكرة مبهمه في الصفة والبدل مثل قولك، رأيت سيارة غير سيارتك، فكل سيارة أخرى هي غيرها، وفي جميع الأحوال تفيد ما يعبر عنه "ب" الغيرية، بمعنى مطلق الاختلاف¹. والآخر أحد مفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم يمتنع تعريفه فهو نقيض الذات. ويقال على كلمات: شتى، مختلف، مميز. على أن هذه الأخيرة تتعلق بالعملية العقلية، التي تعرف الغيرية بواسطتها². ومعنى هذا حسب لالاند أن الآخر نقيض الذات، والمختلف عنها. فقد يكون الآخر وفق هذا التعريف اللالاندي بشكل عام: فرداً أو جماعة أو أمة أو قريباً أو بعيداً أو صديقاً أو عدواً، ومن هذا المنطلق فإن الآخر قد يكون يهودياً وقد يكون مسلماً أو مسيحياً، وقد يكون أوروبياً أو عربياً، وقد يكون عالماً أو جاهلاً، وقد يكون قريباً في النسب أو بعيداً... إلخ. فالآخر هنا يرتبط بعلاقة مع الذات قد تكون علاقة اتفاق أو اختلاف مع الذات. فيتفق في ظواهر معينة، أو عصر زمني معين، ويختلف في اللغة والهوية والإطار الجغرافي والحضاري.

¹ محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة استغراب، العدد 10، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2018، ص ص349، 350.

² أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص ص124، 125.

يعد وجود الآخر وفق كارلوس ليسكانو* (Carlos Liscano)، منطلقاً إنسانياً وحتمية طبيعية، تقتضي ضرورة الآخر. كضرورة الهواء. من خلال أدوار متباينة ومتشابكة ومتعاكسة بين الأنا والآخر. ولتحديد الأنا بمختلف أبعاده لا بد من وجود الآخر. يقول: <<هذه الليلة حلمت بما يلي: عليّ أن أغوص في بئر ضيقة وعميقة جداً. شبيهة بخزان. في البئر ثمة ماء، أعرف هذا، ومع ذلك، أشعر بالخوف. ما إن تدخل في الماء حتى لا يعود بمقدورك أن تخرج من حيث دخلت. من أجل الخروج عليّ أن أغطس عدة أمتار، ثم أبحث عن النور الذي يأتي من مكان ما من الخارج وينفذ إلى حيث أنا... يقلقني هذا الحلم، يبدو كأنه يريد القول إنه من أجل أن تكون مع الآخرين يجب عليك أن تحتاز طريقاً خطيرة وجميلة. وتكمن الغواية في أن يستغرقك تأمل جمال الطريق دون أن تصل أبداً إلى الآخرين. وتأمل الجمال يقود إلى الموت اختناقاً تحت الماء. ألا تصل إلى الآخرين يعني أن تموت محروماً من الهواء>>¹. فالغوص في أعماق الذات حسب ليسكانو دون وجود الآخر غواية صعبة. أشبه بالغوص في بئر بها ماء. وعدم وجود الآخر يعني أن تبقى دون هواء في ظل عتمة البئر. فالآخر في الدراسات المقارنة وجوده ضرورياً، لأنه من غير المعقول أن يشهد الإنسان كل هذه الأشياء لو لم يكن هناك آخر يتنافس معه. فلو كان الإنسان وحيداً لما احتاج إلى هذا أصلاً. فتحديد الأنا يجب أن يمر عبر الآخر من خلال علاقة التشابك والتعكس معه.

والحقيقة أن وجود الآخر هو واقع غامض في الجوهر ومربك، فمن ناحية يثير الآخر المخاوف والقلق، وقد يتحول إلى عدو** . ما من شيء يخيف الإنسان أكثر من لمسه المجهول، فنحن في علاقة ملتبسة أمام شخص مجهول، نتردد بين التعاطف والخوف، ولا ندري إن كان سيظهر صديقاً أم عدواً. فهناك تخوف مما يمكن أن يفعله

* كارلوس ليسكانو: أحد أبرز أدباء أورغواي المعاصرين. ولد في مونتيفيديو عام 1949. ويكتب القصة والشعر والرواية والمصريح. حاز العديد من الجوائز منها: جائزة الجمهور في مهرجان لبيخا 2008. وجائزة المسرح عن وزارة الثقافة 2002. وقدمت نصوصه على مسارح أورغواي والسويد وفرنسا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وإسبانيا... إلخ. (انظر: غلاف كتاب: كارلوس ليسكانو: الكاتب والآخر، ترجمة نهي أبو عرقوب، مراجعة أحمد خريسي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط1، 2012).

¹ كارلوس ليسكانو: الكاتب والآخر، ترجمة نهي أبو عرقوب، مراجعة أحمد خريسي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط1، 2012، ص 189، 190.

** ولشرح هذه الفكرة أكثر انظر تودوروف ترفيتان في كتابه "تأملات في الحضارة والديمقراطية والغريبة"، حيث يرى أن قادة الولايات المتحدة الأمريكية ومستشاريهم الثقافيون ينطلقون من مسلمة ثابتة لا جدال فيها وهي أن الآخر هو العدو، وأن الكراهية جزء من صميم إنسانية الإنسان لتحديد هويته وإدكائه ومشاعره، وبذلك فإن الإنسان سيكون بحاجة إلى أعداء دوماً. هذه الفكرة التي تقضي على الآخر ووجوده والعيش معه، وهذا ما ينتقده تودوروف كثيراً ويرى أنه لكي يحدد المرء هويته ومن جهة أخرى يعيش فس يكون من اللازم على كل كائن بشري أن يحدد موقفه بالنسبة إلى الأناس الآخرين، لكن لا ينبغي اختزال هذه العلاقة في حالة من الحرب، بل الدعوة إلى الحب والاحترام وطلب الاعتراف. فمن غير المعقول أن نعرض وجودهم ذاته للخطر بذريعة حماية أنفسنا. ص من 98 إلى 100.

الآخر بنا. فالآخر هو الجحيم على حد تعبير سارتر. ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون هناك عالم لا يشوبه اختلاف، عالم تسود فيه المشابهة مع الذات، عالم لا يطاق؟ ويصبح الآخر ضروري للتغير والإبداع من أجل الوجود في العالم¹. فنحن جميعاً في حاجة إلى اعتراف الآخر بنا حتى يغدو بإمكاننا أن نوجد. وبالتالي فإن الآخر هو شخص مثلي يشاطرنى هذا الوجود. والحياة تتمثل في علاقة التشابك معه. وهذا التخوف من الآخر والحذر إزاءه، أدى إلى ظهور مصطلح الغيرية، الذي سنأتي على تعريفه الآن.

رابعاً: مفهوم الغيرية.

ثمة خطأ إبستيمي (معرفي) كبيرة جداً، أو إن صحت العبارة لا يغتفر، يقع فيه الكثير من الدارسين، أو إن لم نبالغ حتى واضع المعاجم*. من خلال الخلط بين الغيرية ومفاهيم تشترك معها في الأصل المفهومي مثل الآخر والمغايرة والتغاير... إلخ. فلقد ظهر مصطلح الغيرية في المنطق كمقابل للهوية، إذا كان المقصودُ بالهوية وجود الشيء في حد ذاته، أي ماهيته التي لا تتغير بالعوارض، أي ما يميز الشيء عن غيره وإن كان في جنسه، كقولنا هذا آلة التصوير من نوع كذا، فإذا تحطمت هذه الآلة، نقول سنجلب واحدة مثلها من نفس النوع، فالحقيقة أن الآلة الثانية ليست هي الأولى بل نسخة عنها فقط، أي أن الهوية لا يقع فيها اشتراك، أو هي الشيء نفسه أي (هو، هو)، وكانت الغيرية في المقابل تعني كون كل من الشيئين غير الآخر كما بيّن صليبا في معجمه، وذلك ما دامت الغيرية تقابلها الهوية، إذا حسب قواعد المنطق الأرسطي فإن الهوية تناقض الغيرية. وقد ظهرت الغيرية في مبدأ عدم التناقض، كما يطلق عليه البعض "مبدأ الغيرية". ذلك أن الشيء يكون (أ، أو لا، أ)، ولا يكون (أ ولا أ) في الوقت نفسه، وبالتالي فإن "أ" هي "أ"، وما عداها من الحروف الأخرى مثل ب، ج، د،... إلخ هي غير أ. فهي غيرها، أو سواها. حيث أن سوى تعني غير كما قال بذلك الجرجاني: <>السوى: هو الغير، وهو الأعيان من حيث تعييناتها<>². ويمكن تطبيق ذلك على الأشياء الأخرى (علي غير/ سوى عمر)، فعلي هو علي وما عدا علي فهو غيره. ومن هنا ظهر ما يعرف بالغيرية التي هي خلاف الهوية.

و"الغيرية (Alterité)، مشتقة من الغير (Autre)، كون كل من الشيئين خلاف الآخر، وقيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ويقابلها الهوية، وهي خلاف الإثنية، وفي المنطق الذي يقابل الواحد

¹ محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة استغراب، العدد 10، ص 350.

* نقصد هنا جميل صليبا وأندريه لالاند، حيث نجد الأول يقتصر في تعريفه للغيرية على الجانب السلبي فقط وهي علاقتنا مع الغير أو المغاير. في حين أن الثاني يحرصها في الإيثار فقط، وسنأتي على تبيان ذلك فيما بعد.

² علي الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د ط)، (د ت)، باب السين.

من جهة ما هو هو هي الغيرية"¹. ولفظ الغير مقابل للأنا، فكل ما كان موجودًا خارج الذات المدركة، ومستقلًا عنها كان غيرها، وهي عند المحدثين الإيثار، وهي مقابلة للأناية². ومن هذا المنطلق ندرك أن مفهوم الغير يتحدد بالسلب، لأنه يشير إلى ذلك الغير الذي يختلف عن الذات ويمتيز عنها. ومن ثمة يمكن أن تتخذ منه الذات مواقف بعضها إيجابي كالصداقة، وبعضها سلبي كالامبالاة والعداء.

"وتشير كلمة الغيرية (Altérité) بهذا المعنى إلى الاختلاف الخارج والمنفصل عن الحدود المميزة... وورد في معجم Le Robert الغير هم الآخرون من الناس بوجه عام. والآخر هو ليس من ليس نفس الشخص وما ليس نفس الشيء. فلفظ الآخر في الفرنسية يحمل معنى قويًا يحيل إلى الاختلاف بمختلف درجاته. فالغيرية إذن من الغير غير الذات والأنا غير المو"³. وهنا تحيل الغيرية إلى الاختلاف، أي وجود آخر مختلف عنا ومتفرد بصفاته على الأنا.

وبالتالي لو تمعنا هذا التعريف (أقصد التعريف السابق لجميل صليبا) جيدًا، لوجدنا أن هناك خلط مفهومي بين الغيرية Altérité / Altéruisme وبين الغير أو المغايرة. فمثلا صليبا حصر تعريف الغيرية كما في النص السابق على الجانب السلبي فقط، وهي المغايرة. أو علاقة الآخر في صراعه مع الذات. لكن الحقيقة أن الغيرية تختلف عن المغايرة. ذلك أن المغايرة تعني وجود شيء / شخص، مختلف عنا في كل شيء بتعددده. لكن الغيرية لا تعني المغايرة فقط، وإنما تتعدى ذلك إلى جعل العلاقة مع هذا المغاير علاقة إتيقية تحفظ البعد بين الأنا والغير. لكن الغيرية بمعناها المعاصر تتجاوز الجانب السلبي إلى الجانب الإيجابي، من خلال علاقة الذات مع الذوات الأخرى بجملة من المفاهيم والعلاقات مثل: التذوات، الاختلاف، التواصل، التعايش، التعدد، التعارف (كما قال به طه عبد الرحمن)... إلخ. فصليبا لما أشار في نهاية التعريف إلى الإيثار كان كصفة عابرة، أو كاقْتباس من لالاند وليس كتحديد مفهومي مضبوط. ذلك أنه فيما بعد عندما يعود إلى الغيرية يركز على جانب واحد هو الجانب السلبي فيحصر الغيرية في المغايرة. وهذا اجحاف في الحق المفهوم، لم يعد مقبول في وقتنا هذا، أو أن مفهوم الغيرية في عصرنا يتعاداه.

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 130.

² المرجع نفسه، ص 131.

³ بشير المؤدب: الغيرية، ضُحى للنشر، تونس، ط1، 2016، ص ص 16، 17.

وقد بين لالاند أن الغيرية مصطلح ابتكره أوجيست كونت * (Auguste Comte)، كمقابل للأناية وتبناه سبينسر ** (Herbert Spencer)، وهي في نظره ذات أساس بيولوجي مثل الخلية تمد خلية أخرى بالطعام. ومن ثم صار متداولاً في اللغة الفلسفية¹. فالالاند جعل من الغيرية مقابل للأناية، حيث أن الأناية في علم النفس تعني حب الذات الشديد الذي يمنع صاحبه من حب شيء آخر غير نفسه، وإنما دنيابي نفسي، فإذا هلكت نفسي فلا عاش أحد، بل المتصف بهذه الأناية يعلق مصالح الناس على مصلحته الخاصة². ولتجاوز هذه الأناية، والحب المفرط للذات ظهرت الغيرية، والتي تقارب الإيثار، وهو العيش من أجل الآخر والتضحية في سبيله وفي سبيل قضاء مصالحه. فتصبح الغيرية صفة وعلاقة وحالة كيانية تتشكل عبرها صورة الآخر. فهي علاقة متشابكة مع الآخر***. ومترابطة معه من خلال البعد العاطفي والفكري والأخلاقي.

والإيثار (Abnégation): حسب لالاند في موسوعته الفلسفية، يعني إنكار الإنسان لكل ما فيه من أناية، ونفي كل ما في رغباته الفردية، وتضحية إرادية في سبيل الآخر، بميل أو نزعة إرادية³. فتصبح الغيرية نظرية الخير التي تضع في منطلقاتها مصلحة نظرنا من البشر. وتتصف بصفة التذات بالنظر إلى كونها علاقة تشابك وظيفي بين الذوات وهي العيش لأجل الآخر حسب كونت. فهذا العيش مع الآخر يتجاوز حجر الغيرية في المغايرة.

* أوجيست كونت: فيلسوف فرنسي ولد بمدينة مونبيلييه سنة 1778، شغل وظيفة معيد بمدرسة الهندسة، وبعد ذلك عين سكرتيراً لسان سيمون، وعاونه في إخراج أبحاثه ومؤلفاته إلى حيز الوجود. عاصر تقدم العلوم والاكتشافات العلمية في نصف الثاني من القرن الثامن عشر. وأثناء قمة الفكر الديكارتي، بدأ كونت دراسة مشكلات المجتمع بروح عقلية من خلال إطار فكري تصوري محدد. ومن أهم مؤلفاته "الفلسفة الوضعية" في ستة أجزاء، "ودروس في الروح الوضعية". (انظر: فاروق عبد المعطي: أوجيست كونت؛ مؤسس علم الاجتماع الحديث، دار الكاتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص ص 07،08).

** هيرت سبينسر: (1820، 1903) ابن معلم ابتدائي، شغف منذ حداثة بالعلوم الطبيعية والتاريخ والمناقشات العلمية والسياسية والدينية، كان مهندس سكك حديدية، وشغل بمسألة التطور حين قرأ كتاب ليل Lyell في طبقات الأرض، الذي كان يعارض نظرية لامارك. وخرج من ورائه علم الأجنة بأن التطور هو الانتقال من المتحانس إلى المتنوع. له العديد من المؤلفات نذكر منها: "مبادئ علم النفس" "محاولات" "مبادئ علم الاجتماع". (انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د، ت)، ص 356).

¹ أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 47.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 142.

*** ولتوضيح هذه العلاقة المتشابكة مع الآخر التي تختزل مفهوم الغيرية نعود لنص بول ريكور فيقول: <<إنه لا بد لنا، كما يقول هوسرل نفسه من أن نعول mondanéiser الجسد كي يظهر كجسم بين الأجسام. هنا فإن غيرية الآخر بما هو غريب، آخر غربي أنا، تبدو وكأن عليها، ليست فقط أن تتشابك مع غيرية الجسد الذي أنا هو، بل أن تعتبر على طريقتها بأنها سابقة لكل احتزال إلى الخاص، ذلك أن جسدي لا يظهر كجسم بين كل الأجسام إلا بقدر ما أنا نفسي آخر بين كل الآخرين. في تصور للطبيعة المشتركة نسجت على ما يقول هوسرل داخل شبكة البيندائية>>.

(بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر، جورج زيناتي، منشورات الترجمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص ص 601، 602).

³ أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص ص 2، 3.

رغم ذلك نجد أندري لالاند هو الآخر حجر الغيرية في زاوية واحدة كصليبا، وجعل منها رديفة للإيثار. لكن الأمر الصواب أن الغيرية تتجاوز الإيثار ولا تحصر في زاوته فقط. لأن الإيثار هو فعل أخلاقي تسلكه الذات إتجاه الغير بدافع ذاتي. سواء كرفعة أخلاقية أو كخوف من عقاب الضمير أو الله. لكن الغيرية ليست فعل تسلكه الذات من أجل ذاتها. بل هي إلزام تفرضه علينا غيرية الغير، من أجل احترامه. وليس إيثار فقط. فالغيرية إذن علاقة إلزامية تفرضها علينا ذات الغير. فالعيش مع الآخر يقتضي احترامه في اختلافه وتعدده "ومن ثمة قد أضحت الغيرية رديفة لمفهوم الصورة على اعتبار أننا ندرك الآخرين عبر تشكيلات صورية، تخضع لإجراءات التحول والانتقال والمفارقة الموضوعية، حيث أن من أنماطها، الصورة الرمزية التي تنطوي على اختزال تكثيفي لمغزى أخلاقي"¹. ولتوضيح الأمر لا بد من مقارنة فيزيائية: فالإيثار هو سلوك يتجه من الذات إلى الغير بدافع ذاتي كخوف أو كرفعة. (كما شرحنا سابقاً). فلو مثلنا الأمر بإشعاع يكون على النحو التالي: الإيثار = الذات ← الغيرية. (سلوك تسلكه الذات كرفعة، علاقة اختيارية) في حين أن الغيرية هي إتجاه عكسي، من الغير إلى الذات. بإشعاع كالتالي: الغيرية = الذات → الغيرية. (علاقة إلزامية). لأن الغيرية هي سلوك يفرضه علينا الغير وليس إيثار من أنفسنا فقط. وهنا مكمن الاختلاف بين الغيرية والإيثار.

"وفي الجملة إن وجود العبد هو الغير*، وحين لا يرى الغير لا يرى نفسه ويفرغ من نفسه كلية في حال نفيه وإثباته"². وقد يحدث أن تتداخل الغيرية مع الآخر، فيستعمل الغير والآخر في سياق واحد، لكن يجب التمييز بينهما. "والفرق بين لفظ آخر ولفظ الغير، عند اللغويين العرب أن الأول منهما يفيد إستثناء الشيء من جنس ما تقدمه، كقولك: <<رأيت رجلاً وآخر معه>>. ف "آخر" من جنس ما تقدم (=الرجل)، ولا يمكن أن يكون امرأة أو صبيًا أو حيوانًا... إلخ، وذلك على العكس من كلمة "غير"، التي تفيد مطلق المغاير، فتقول: <<رأيت رجلاً وغيره>>. وهذا "الغير" قد يكون رجلاً مثله وقد يكون امرأة أو كائنًا آخر"³. (الآخر في نفس النوع، والغير مختلف النوع). ولهذا ظهر في الفترة الحديثة مفهوم الغيرية، أي علاقتي مع الغير، لا مع الآخر فقط، لأنه عندما أقول علاقتي مع الآخر، أي الآخر الذي هو كما أنا، أي هذا الآخر يكون رجلاً مثلي وعالماً وقوي مثلي. لكن

¹ شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر أنساق الغيرية في السرد العربي، منشورات الاختلاف؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر؛ بيروت، ط1، 2012، ص 24.

* يجب أن ننبه أن الغير عند المتصوفة قد يعني الله. لأن عندهم قول مأثور. "لا غير في الدارين إلى الله". وهنا تفيد حسب الصوفية معنى آخر. أي لا محبوب بالدرجة الأولى إلا الله. لكن هذا لا ينفي الغير أن يكون العبد. لأن للمتصوفة مفاهيم خاصة تختلف عن الاستعمال الفلسفي للمصطلحات.

² رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص 698.

³ محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة استغراب، العدد 10، ص 350.

أقول علاقتي مع الغير مهما كان هذا الغير، فأنا ملزم إتجاهه بمسؤولية معينة حياله، لهذا يقال أن الغيرية كما نفهمها الآن ظهرت في الفترة الحديثة وبداية مع كونت الذي أسس للمفهوم حسب لالاند.

ولهذا أمكن القول أن "الغيرية هي مفهوم بنذاتي، استعمله أوغست كونت، بمعنى سوسولوجي مخصوص يحيل على نكران الذات وتجردها من نوازعها الأنانية... أن الغيرية هي الذهاب بمغامم الغير ومكاسبه إلى حدودها القصوة... وتقتزن الغيرية في التصور السوسيو-بيولوجي مع روبرت ترينفرز R. Trivers بالفعل 'الخير' الذي تقوم به عضوية ما تجاه عضوية أخرى من غير أن تنتظر مقابلًا"¹. فالغيرية إذن هي فعل خير إتجاه الغير دون مقابل يرجى من هذا السلوك.

لكن رغم ذلك فالتوقف عند التعريف الإشتقاقي للغيرية من خلال القول أن كل من الشئيين خلاف الآخر وهي المغايرة، هو تعريف غير مضبوط. بل لا بد من تعريف إجرائي واسع يشمل كل الأطر التي ينحني لها المفهوم المعاصر للغيرية دون أن ينكسر. لأن مفهوم الغيرية في الفترة المعاصرة أصبح مطاطي، وتجاوز المفهوم الإشتقاقي للمفهوم الإجرائي العملي. ولم تعد في مأمّن لا من إمكانها ولا من واقعها. فمن ناحية الإمكان تحولت الغيرية إلى رغبة في العيش مع الآخر، ولم تتوقف عند المفهوم الإشتقاقي الغوغائي للمغايرة. أما من ناحية الواقع فتحولت إلى علاقة تربط الذوات داخل كوكب واحد، يحتم على الإنسان العيش السليم مع الغير المختلف عنه في كل شيء: ثقافة، دين، هوية، لغة، إنتماء، جنس، عرق... إلخ. إذ هذا المفهوم هو في مأمّن فقط بالنسبة إلى نفسه كمفهوم ميتافيزيقي، وليس كاستعمال واقعي. فالصراع في العالم وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، دعا إلى ضرورة العيش مع الآخر واحترامه. لأن عدم الاكتراث به قد يؤدي إلى الإرهاب والتعصب والقتل. لذا كانت الغيرية ضرورة ملحة اقتضاها الواقع. لذا تجاوز المفهوم الصياغة الإشتقاكية إلى المفهوم الإجرائي.

ومن خلال هذا التحليل يمكن تعريف الغيرية على النحو التالي: **هي سلوك فردي يتمثل في كل أنماط التعايش والاختلاف والتواصل مع الآخر، والنظر إليه على أنه كائن يقاسمني الوجود، وتحتم عليّ إنسانيته احترامه ومراعاته في اختلافه وتعددته (علاقة إلزامية). أي هي العلاقة التي تربط بين الأنا والغير في اختلافه لا في تشابهه مع الذات. أي علاقة الأنا بالغير في جانبه الإيجابي.**

"وفي النقاشات الثقافية المتأخرة، صرف الإنتباه إلى الجانب المخيف في علاقتنا بالغير، تلك العلاقة التي تقتزن بالاستجابات العنصرية والمرهية من الآجانب، ويسلط ونيليسون كاستوربياديس الإنتباه على واقعة مؤلمة: إن العجز

¹ محمد سبيلا: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم والفلسفة، منشورات المتوسط؛ المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، إيطاليا؛ المغرب، ط1، 2018، ص ص 358، 359.

الواضح عن تكوين الذات كذات للمرء من استبعاد الآخر، إنما هو قرين بالعجز الواضح عن استبعاد الآخرين من دون الانتقاص من قيمتهم، ومن ثم كرههم¹. فعند حضور الآخر تحضر مشاعر السخط والكرهية على من يعتبرون غرباء عن ثقافتنا، وفق المنظور الغربي المتمركز على ذاته، فظهرت النحن من خلال صراع وجودي مع من يعتبر آخراً المخيف والمرعب حسب تعبير (رضا الزائري). وهذا الإقصاء والكرهية للآخر ظهرت حتى داخل المجتمع الغربي ذاته، مثل إقصاء اليهود وبعض العرقيات الأخرى، فظهر للعيان خطاب الغريبة، وتأسس من خلاله مفهوم الغريبة في الخطاب الغربي الحديث وخاصة المعاصر منه، وهو كيف يمكن العيش مع الغير المختلف واحترامه؟ واحترام اختلافه وتعددته في إنسانيته؟.

المبحث الثاني: سؤال الغريبة في الخطاب الفلسفي اليوناني والروماني. أولاً: سؤال الغريبة في الفلسفة اليونانية (أرسطو أنموذجاً).

تعتبر الفلسفة اليونانية مهد الحضارات ومنشأ التفلسف، فلا يمكن لأي دارس للفلسفة، أن يلج بابها أو يحلل مفاهيمها، دون المرور على تخومها، فالفلسفة اليونانية أشبه بالشمس التي تسطع على الأرض، وتنبير الضوء على حقائقها، لذا فإن دراسة الغريبة، رغم أنه مصطلح ظهر في العصر الحديث، وتجلّى في الفلسفة المعاصرة على الأقل كما نفهمه الآن. كان لا بد لنا من العودة إلى الفلسفة اليونانية، لمعرفة حيثيات هذا المفهوم، وخاصة عندما تجد هزيود يقول: <<من يضر الغير يجلب الشر على نفسه>>².

كما أن الفلسفة اليونانية من جهة أخرى، تتهم بأنها فلسفة لم تدعو إلى الغريبة، وحب الآخر. بل تمركز فكرها حول حب الذات. لذا عدنا إلى الفلسفة اليونانية لتأكد من هذا الزعم من جهة، والتأكد من جهة أخرى حول مصداقية القول أن الفلسفة اليونانية تقوم على نوع من النزعة القومية، وهو اليوناني الحر في مقابل الشعوب الأخرى البرابرة. وبالتالي فإن إشكالية الآخر كأنها متميزة عن الأنا الفردية لم تظهر في العصر اليوناني. بل ظهرت في العصر الحديث وبضبط في العصر المعاصر.

والعودة للفلسفة اليونانية، رغم هذا الإدعاء القائل بعدم حديثها على الغريبة، هو ليفيناس ذاته، عندما سئل على الفلسفة اليونانية. وأنه فكك الميتافيزيقا اليونانية. والتفكير في بعد أخلاقي جديد للوجود الإنساني يتجاوز الميتافيزيقا اليونانية، علق قائلاً: <<أرى أن الفلسفة اليونانية لا يمكن حذفها، حتى من أجل نقد الطابع الذي لا يمكن تجاوزه

¹ محمد رضا زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة استغراب، العدد 10، ص 351.

² نقلاً عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، عصير الكتب للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2019، ص 14.

للفلسفة اليونانية. فإننا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية، هذا ليس تناقضًا، فاليونانيون علمونا الكلام، لا الكلام بمعنى القول (le Dire)، بل بمعنى إعادة اكتشاف أنفسنا في القول (le Dit)، إن الفلسفة اليونانية هي لغة خاصة يمكنها أن تقول كل شيء لكل العالم... ليست اللغة اليونانية لغة جامدة ضمن مقولها، وأنه توجد بالتالي دائمًا امكانية نقض ما أُجبرت على اللجوء إليه لإظهار شيء ما¹. فهذا القول "لفيلسوف الغيرية ليفيناس" الذي قيل عنه أنه فكك الميتافيزيقا اليونانية، ودعا إلى بعد أخلاقي جديد يختلف عن نسق اليونان. لم يستطع أن يتجاوز الخطاب اليوناني كمرجعية، وما قوله إلى دليل على هذا. بل هذا القول للفيناس جعلنا نقف حيازة. فرغم تفكيكه للخطاب الأخلاقي اليوناني، إلا أنه مدين له. لأن اللغة اليونانية لغة خاصة وليست لغة جامدة، فهي تقول كل شيء، وتحمل كل شيء، للعالم حسب ليفيناس. وبالتالي فإن البحث في الغيرية وتجاوز الخطاب اليوناني أمر لا يقبله فيلسوف الغيرية ذاته. فما بالك بالدارسين. وكما قال أحد مؤرخي الفلسفة "أن الفلسفة لا تخرج عن مثالية أفلاطون أو واقعية أرسطو". لهذا عدنا إلى الفلسفة اليونانية.

يبدو أن الغيرية كمصطلح على الأقل، في المرحلة الأولى ظهر في المنطق الأرسطي. من خلال التقابل مع مفهوم الهو أو الهوية. فالشيء (هو، هو) وما عداه فهو مغاير له. فالآخر هو المغاير للهو. وكذلك مبدأ عدم التناقض فالشيء لا يمكن أن يكون "هو وغيره" في الوقت ذاته، فتجلاً الغير على الأقل كحد منطقي. ومنه فإن الفلسفة اليونانية غلب عليها الطابع المنطقي في تحديد مفهوم الآخر والغير. ولذلك رجعنا إلى أحد أكبر أعلام الفكر اليوناني وهو أرسطو طاليس. لا من خلال تحديد المفهوم في المنطق ولكن من خلال فكرة الصداقة، التي توحى أنها تتضمن مبدأ الغيرية. من خلال علاقة الأنا بالآخر وفق مبدأ الصداقة. الذي هو ضرب من الفصيلة. وتجاوز سقراط وأفلاطون، ليس تجاوزًا عشوائيًا. لكن الغير عندهم لم يظهر بشكل جلي في فكرهم، كما عند أرسطو. ذلك أن الجدل لا يحتوي الغيرية، فأنا عندما أجادلك فإنني أحاول غلبتك من خلال قوة الحجج والأفكار التي أقدمها. من أجل جعلك تعتقد ما أراه أنا، فتصبح ذات الآخر تابعة لأنائي فتنتفي معها الغيرية. لهذا تجاوزنا سقراط وأفلاطون معًا. وركزنا على فلسفة أرسطو، من خلال الحديث عن الغير وفق مبدأ الصداقة. وهذا ما بينه جان غرايش من خلال الغيرية وهدف الحياة السعيدة من الصداقة إلى العناية، حيث يقول: >>هل يعني هذا بأن الصداقة لا تخرج من كونها مجرد قسمة ثقافية تطال الأفكار المشتركة؟ في حدود ما، يمكن أن نقول بأن الأفكار المشتركة تساهم في إرساء الصداقة. ليس هنالك ما يدعونا إلى القول بأن أرسطو ضمن لنا هذا

¹ إيمانويل ليفيناس: مفارقة الخلقية، حوار مع ليفيناس شارك في الحوار تامارا رايت وأخرون، مجلة استغراب، العدد 10، 2018، ص ص 22، 23.

* فيلسوف الغيرية هذا الوصف ليس لنا، وإنما جاكلين روز تطلق على ليفيناس هذه التسمية.

المفهوم الفكري للصدقة، النافي للغيرية. لأن ما سنجدّه محسوماً في نظره، هو العكس تماماً، أي: القدرة على اقتسام الوعي الذي يحمله الصديق من وجوده الخاص. انطلاقاً من هذا الشرط الحثيث، سيتسنى للصدقة أن تكون شكلاً أساسياً في خضم أخلاق المؤثرة¹. ومنه يبرز لنا التروى الأرسطو طاليسي، حول الصدقة كتروى حول المعاملة بالمثل، إلى المعاملة وفق العناية. فهل تعد الصدقة ضرب من الغيرية؟ وهل يمكن للصدقة أن تؤسس للغيرية عند أرسطو؟ وهل الصدقة عند أرسطو كانت للإنسانية جمعاء؟ أم أنها للفرد اليوناني فقط؟.

1/ الصدقة مبدأ للغيرية:

يظهر الحديث عن الغيرية في فلسفة أرسطو، من خلال علاقة الإنسان بالآخر وفق مبدأ الصدقة حيث "يبين غادامار أن غاية الصدقة لدى أرسطو، هي أنها توجد من أجل أن نعرف أنفسنا في الآخر، ويعرف الآخر أيضاً نفسه فينا. ولا ينبغي أن يمتد هذا إلى التعامل مع الغير كمقولة فقط، لأنه هو أيضاً كائن. ينبغي أن يمتد هذا أيضاً، وبالتحديد إلى المعنى الذي نعترف فيه باختلاف الواحد عن الآخر، بصورة تسمح لنا أن نقول مثل داوون أنه هكذا ينبغي عليك أن تكون. لأنه هكذا أحبك"². هذا النوع من الصدقة هي التي يعتبرها أرسطو ضرب من الفضيلة، فلا يمكن للإنسان العيش دون أصدقاء، أو حتى أن يوجد أو يحقق وجوده بدون الآخر الصديق، حتى وإن توفرت له جميع الخيرات. "فالصدقة ضرب من الفضيلة، أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة. وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة، لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء، ولو كان له مع ذلك كل الخيرات"³. فحديث أرسطو عن الغير يكمن في علاقتنا معه، وهذه العلاقة هي علاقة ضرورة للحياة. فلا يمكن للإنسان أن يعيش وحيداً، دون وجود أصدقاء يقاسمونهم هموم وأفراح الحياة. ولو اجتمعت لديه كل الخيرات الطبيعية، فيصبح وجود الصديق ضرورة ملحة إقتضتها الطبيعة البشرية ذاتها. وهذا يوحى للوهلة الأولى أن الصدقة عند أرسطو علاقة طبيعية يقتضيها الوجود الإنساني. لكن ما نريد البحث فيه هل الصدقة تؤسس للغيرية عند أرسطو؟. أو أنها مجرد ضرورة للاجتماع البشري؟.

نجد أن الصدقة Amitié هي: "علاقة عطف ومودة بين الأشخاص، تقوم على الاختيار أو التفضيل منشؤها التعاطف والمشاركة في الميول. وأساسها المساواة. تقومها الألفة والمخالطة"⁴. إلا أن لفظ الصدقة عند

¹ جان غرايش: الغيرية مقولة أخلاقية، تر، وحيد بن بوغزير، مجلة أيس فضاء العقل والحرية، العدد2، دار الصحافة، الجزائر، 2007، ص 30.

² نعيمة الرياحي: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الاتحاد، تونس، ط1، 2017، ص 195.

³ أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، د ط، 1924، ص 219.

⁴ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 722.

الإغريق أوسع بكثير من معناه في الوقت الحاضر، ذلك أن الصداقة عندنا مرتبطة بالمصلحة أو القرابة. في حين أنها عند الإغريق تشمل كل دائرة المحبات الإنسانية. حيث نجد أرسطو يقول: <<أظف إلى هذا أن قانون الطبع يقضي بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري، في قلب الكائن الذي يلد، نحو الكائن الذي ولده. وهذا الإحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور، وفي أكثر الحيوانات التي يجب بعضها بعضا، حبًا متبادلا متى كانت من نوع واحد. ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس. وإنما لنسدي ثناءنا لأولئك الذين يسمون (فيلانتروب) أو أصدقاء الناس>>¹. فعلاقة الحب التي يبديها الكائن إتجاه غيره من نوع واحد، هي حسب المنظور الأرسطي إحساس فطري. بل حتى الحيوان يميل إلى هذه العلاقة. لذا وجب على الإنسان أن يحب غيره لأنه قانون الطبيعة. والإنسان الذي يجب أن يتلقى الثناء هو من يعمل وفق هذا القانون، إنما الصداقة مع الغير وفق قانون الطبيعة.

لكن السؤال الجوهرى هنا، هل الغير الذي يقصده أرسطو هنا هو غير محدد بجنس وعرق؟. من هذا السؤال لا يظهر موقف أرسطو سراحة في كتبه، لكن لو عدنا إلى الفضيلة عند أرسطو نجده يربطها بالعقل أو التعقل وهذه الصفة كما بين تايلور عند أرسطو تظهر عند اليوناني الحر. يقول تايلور: <<كذلك فإن مما يلقي ضوءًا قويًا على أساس إحساس هذا الفيلسوف، وكان إحساسًا قويًا بأن عقل البرابرة (أي الغير يوناني) وطبعهم منحطان إنحطاطًا طبيعيًا بالقياس إلى عقل اليوناني وطبعه>>². فقياسًا إلى قول تايلور يصبح مبدأ الصداقة كمبدأ غيري خاص بطبقة معينة فقط هم اليونانيون الأحرار، الذين اعتدلت طباعهم وعقولهم. أم الغير اليوناني (البرابرة) فهم أقل منزلة بالنسبة لليوناني فلا تهم صداقته، وإنما عليه أن يخدم السيد وهو اليوناني. ولا يكون صديق له لأنه من طبقة وضيعة. وهذا هو الحكم الذي استند إليه الكثير من الناقدين في قولهم بعدم وجود الغيرية عند اليونان.

كما يربط أرسطو بين الصداقة والاجتماع المدني. ويدعو إلى الصداقة مع الآخر لأن الإنسان يميل إلى ذلك من منطلق أنه حيوان مدني بطبعه. فالإنسان لا يمكن أن يعيش في هذا العالم بمعزل عن الآخر والإئتلاف معه. وهذا ما بينه أرسطو في كتابه السياسات حيث يقول: <<إن المرء بالطبع حيوان مدني، ولذا فالبشر يميلون كل الميل إلى الإئتلاف>>³. ومن هذا المنطلق جعل أرسطو من الإئتلاف خاصية طبيعية، توجد في ذات كل إنسان. ولكي يتحقق هذا الإئتلاف يتساءل أرسطو حول من يجب أن نحب؟، هل نحب الإنسان الذي يحب نفسه فقط

¹ أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 220.

² ألفرد تايلور: أرسطو، تر، عزة قري، دار الطبيعة، بيروت، ط 1، 1992، ص 11.

³ أرسطو طاليس: السياسات، تر، أوغستينس بريارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، دط، 1957، ص 131.

أو الذي يحب أقرباه فقط؟ أو الإنسان الذي يحب الغير؟. فيجبنا أرسطو في كتابه "الخطابة": >>والذين يحبون الأبعد والأقارب بحال واحد<<¹. هذا القول جعلنا نعيش في قلق واضطراب دائمين. لأن أرسطو دعا إلى حب الغير، ومنه فإن هذا الحب هو غيرية شئنا أم أبينا. لأنه يدعو إلى حب القريب وحب البعيد بنفس الدرجة. لكن هذا القلق يزول عندما نعرف معنى الغير عند أرسطو؟ ومن هو الغير الذي يجب أن يمس هذا الحب في التساوي مع القريب؟. لنفترض أن الغير هو كل ما هو خارج على الذات*. فكل الناس عدى نفس الشخص هم غيره. فأرسطو طبقاً للتحليل السابق لتاييلور هو يقصد اليونانيين الأحرار فقط. فهذا الحب موجه داخل الطبقة اليونانية الحرة فقط، ولا يشمل كل نوع الإنسان. لأن الطبقات الأخرى (البرابرة) لا ترتقي إلى مرتبة اليوناني، لذا لا نعاملها بنفس الحب. فعلاقة الحب عند أرسطو هي غيرية ضيقة جداً. وهي صالحة داخل طبقة اليونانيين الأحرار فقط. وبالتالي فإن هذه العلاقة (علاقة الحب) لا يمكن أن نطلق عليها الغيرية.

وينطلق أرسطو من مسألة أن الصداقة تنشأ الخير. لكن ما هو هذا الخير؟ هل الخير المطلق هو الذي يحبه الناس؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم؟ ويجب أرسطو عن هذا التساؤل من منطلق أن الصداقة مقترنة بالخير المطلق، أو الخير الحقيقي. وأن هذه الأخيرة قائمة على العطف المتبادل بين البشر، ومحبة بعضهم البعض. "وتسمى عطوفة تلك القلوب التي تريد خير الغير على هذا النحو، ولو لم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذي تحبه إن العطف متى كان متبادلاً يجب أن يعتبر كالصداقة... كذلك يقع غالباً أن يكون الإنسان عطوفاً، على أناس لم يكن قد رآهم أبداً، ولكنه يفرض أنهم طيبون"². ويجعل أرسطو من الصداقة معياراً لحب الآخر حتى وإن لم تقابل بالمثل. إنها القلوب العطوفة على حد تعبيره، ومن هنا تصبح الصداقة المعيار لحب واحترام الغير. إن هذه الصورة ضرب من الغيرية، فالإنسان قد يكون عطوفاً على أناس لم يعرفهم قط، بل من منطلق أنهم طيبون فيتعامل معهم بطيبة وحب وعطف. فهل علاقة الحب هنا تؤسس للغيرية؟ لتساءل مع أرسطو هل المعاملة بالعطف تكون مع كل الناس حتى وإن كانوا عبيداً؟ الحقيقة أن في كل كتب أرسطو لا تجد إجابة واضحة المعالم. لكن لنقبل أنه عطوف مع كل الناس حتى وإن كانوا عبيداً أو برابرة. فإن هذا العطف (الحب) لا يمكن أن نسميه غيرية لأنه احتقار للآخر (العبد أو البربري)، لأنك ترى فيه دونية وانحطاط. والغيرية على الأقل كما نفهما الآن

¹ أرسطو طاليس: الخطابة، ترجمه وحققه، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات؛ ودار القلم، الكويت؛ لبنان، دط، 1979، ص94.

* يجب أن ننبه أن الغير عند اليونان يقصد به الإنسان فقط وليس الغير الخارج عن جنسه، لأن الغير في الفترة المعاصرة قد يحتوي حتى الحيوان والجماد (الطبيعة). فنحن ملزمون اتجاههم بأخلاق معينة. مثل أخلاق البيئة.

² أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص ص225، 226.

لا تقبل بهذه المفاضلة. فهي قائمة على النظر للآخر بأنه مساوي لي في الإنسانية، حتى وإن ففته في المنصب والسلطة والمال.

ويعمد أرسطو إلى تقسيم الصداقة إلى ثلاثة أنواع، وذلك حسب الأسباب التي أوجدتها، ذلك أن أسباب المحبة ثلاثة، ونتيجة لهذه الضروب التي سببتها يجب أن تختلف كذلك، وعلى هذا توجد ثلاثة أنواع للصداقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة. " فالصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها، فهي مثلها على ثلاثة أنواع، صداقة منفعة، وصداقة لذة وصداقة فضيلة"¹. ولكن أرسطو ينتقد الصداقة القائمة على المصلحة سواء كانت لذة أو منفعة، لأنها لا تلبث أن تنقطع ذلك أن الأسباب التي أوجدتها متغيرة هي الأخرى، ومتى انقطع هذا النافع والمفيد انقطعت الصداقة معه. "إن النافع أو المفيد لا يثبت له، بل هو يتغير من لحظة إلى أخرى على أتم وجه. وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء، انعدمت معه الصداقة أيضا بسرعة، مع العلة الوحيدة التي كانت كونها"². وبالتالي فإن هذه العلاقات من الصداقة ضرب من الوهم، وتوضع حسب أرسطو موضع الضيافة. فإنها لا تدوم طويلا، فبقاؤها مرهون بالمنفعة واللذة المترتبة عليها، ومتى انتهت هذه المنافع انتهت معها الصداقة. فهذا النوع من العلاقات موضع ضيافة لا تدوم طويلا، وهذا الموضوع لا يؤسس للصداقة الحقيقية، أو صداقة الفضلاء.

فهذه المحبة حسب أرسطو لن تكون من أجل الشخص في حد ذاته وإنما من أجل منفعة، سواء المحب من أجل المنفعة، أو المحب من أجل اللذة، شيوفا كانوا أم شباب. "وعلى الوجهين فإنه لا يجب من يحبه من أجل ما هو في الواقع، بل هو يحبه مجرد كونه نافعًا وملائمًا. وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة، لأن الصديق يجب صديقه. لا لأن المحبوب موصوف بالصفات. بل هو يحبه لأجل الفائدة التي يصيبها منه. هنا لخير يطمع فيه، وهناك لذة يبغي تذوقها"³. وعليه فإن هذه المحبة أكبر أضلولة تنخر واقع المحبين يا لها من تمثيلية تجعل المحبين يسخرون من أنفسهم، لأنهم يجدون متعة ليست بالصغيرة وهم يراقبون صداقاتهم تندثر بانديثار المصلحة المترتبة عليها. إن أرسطو يرفض هذا النوع من الصداقات القائمة على المنفعة واللذة وليس

¹ أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 227.

² المرجع نفسه، ص 228.

³ المرجع نفسه، ص 228.

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

وأكمل الصداقات عند أرسطو هي صداقة الفصلاء، القائمة على حب الصديق لفضائله، وليس حب المصلحة، منفعة كانت أو لذة. يعلق أرسطو قائلاً: "الصداقة المثالية هي صداقة أولئك الأفاضل. والمتماثلين في الفضيلة. لأن هؤلاء الأصدقاء يتمنون بطريقة مماثلة الخير لبعضهم البعض باعتبار أنهم أخصيار. وباعتبار أنهم أخصيار من تلقاء أنفسهم"¹. فالصداقة فعل فاضل عندما تكون من تلقاء النفس دون مصلحة مترتبة عن ذلك. ويضيف قائلاً: "والصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء، والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخصيار بأنفسهم. أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة. هم الأصدقاء حقاً"². فالصداقة وفق هذا المعيار هي الصداقة الحقة عند أرسطو ومتى كان الناس أصدقاء بهذه الطريقة كانوا فضلاء بالضرورة، فالفاضل لا ينتج عنه إلا أموراً فاضلة.

لكن لو قرأنا القول بعين غير بريئة. سنلحظ حتمًا أن أرسطو يعزو إلى الأنانية، من منطلق أنني أصحاب الإنسان الفاضل لكي يبادلني الخير ذاته، وبالتالي أنا لا أصاحبه إلا لأجل ذاتي. لكي يحب لي الخير. وهذا ما يظهر جليًا في قوله السابق يريدون الخير بعضهم لبعض. لكن فريدريك كوبلستون (frederick Charles Copleston)*. في كتابه "تاريخ الفلسفة" في المجلد الأول يرى أن هذا الأنانية هي أنانية إجابية إنطلاقاً من قوله: >>ومن ثمة نراه يشدد على حاجتنا إلى الصداقة في فترات حياتنا المختلفة. ويذهب إلى أن الإنسان في حالة الصداقة يحب نفسه. وقد يظن من يسمع ذلك لأول مرة ووهلة أنه ضرب من الأنانية. إلا أن أرسطو يحاول

* ولتوضيح الفكرة أكثر نستشهد بقول أرسطو: "إن الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة، تقطع صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم. إنهما لم يكونا حقاً صديقين أحدهما للآخر. إنهما لم يكونا إلا صديقين الريح الذي كان يصوبانه" (أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 233).

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

² أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 230.

* فريدريك تشارلز كوبلستون: ولد في أبريل 1907، ومات في فبراير 1994. كان كاهنًا يسوعيًا وفيلسوف ومؤرخًا للفلسفة. اشتهر بمجلداته المؤثرة "تاريخ الفلسفة" "History of Philosophy". عرف بنقاشاته مع برتراند راسل.

التوفيق بين الأنانية والغيرية»¹. فهذا التصور للصدقة كما قلنا قائم على حب الذات، فقد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً، وأرسطو حسب كوبلستون يركز على الجانب الأول، فقد يجهد المرء ذاته من أجل التفوق في فعل الفضائل فتسعد بذلك ذاته، فيصبح هنا حب الذات مقبول ولا يضر الآخر. بل يبلغ أرسطو حسب كوبلستون أكبر من ذلك عندما يجعل علاقته بصديقه هي نفسها علاقته مع ذاته. بما أن صديقه هو ذات ثانية. فيصبح فرحه هو فرح صديقه وحزنه هو حزنه.

لكن كوبلستون لا يقنع بقوله الجانب الإيجابي في الأنانية. ولنفرض زعمًا أن أرسطو يركز على الجانب الإيجابي من هذه العلاقة. فلماذا قبل الرق والعبودية؟. فهو إذا يتكلم عن صداقة داخل طبقة معينة وليس صداقة كل الناس. حتى وإن ظهرت في كثير من أقواله كل الناس. فالصداقة التي ينشدها أرسطو إذًا هي صداقة بين السادة اليونانيون لا غير. وفي هذه النقطة مكنم الأنانية واحتقار الآخر. وفي موضع آخر نجد أرسطو يعزو الصداقة كإيثار كما سنأتي في الفقرة الموالية. فموقف أرسطو غير واضح المعالم فيما يخص الصداقة. فهو يتجاذب بين مطلب الأنانية تارة ومطلب الإيثار تارة أخرى.

فالإنسان الفاضل يبغى الخير للآخر كآخر (مع التحفظ من هذه العبارة. لأن الآخر المقصود هنا هو اليوناني الحر وليس كل الناس وقد وضحنا لماذا فيما سبق)، وليس لنفسه. هؤلاء هم من يسمون الأصدقاء الفضلاء. لأنهم أكثر حرصاً على ذلك لذلك. "فأما من يصادقون. ومن أجل أي شيء. فإنما حين نخذ الصداقة نقول: إن الصداقة هي أن يكون الإنسان يهوى الخير لذلك من أجل ذلك، وليس من أجل نفسه، وأن يكون من جهة القوى فعلاً لذلك فالصديق هو الذي يحب ويجب معاً. وقد يظن أن الأصدقاء هم الذين بهذه الحال، وأعني أن كل واحد منهم يظن بصاحبه المودة"². فالصديق لا محالة هو الذي يستلذ الذي يكون لصاحبه، ويشركه في كل شيء. هكذا تغدو الصداقة ضرب من الفضيلة، وليست مجرد ذوق وقتي. فقد ميز أرسطو بين الميل أو الذوق وبين الصداقة الحقة مع الغير. ذلك أن الذوق احساساً وقتياً. أما الصداقة فهي وضع ثابت. كما أن الذوق قد يقع على الأشياء غير الحية، كالتذوق الفني للوحة فنية مخطوطة بعناية. في حين الصداقة تقوم على محبة الغير من الناس فقط. "فالميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضاً على الأشياء غير الحية، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري، والتفضيل يقتضي وضعاً أخلاقياً ما... غير أنه لن يطلق البتة إسم الصداقة على الحب أو

¹ فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة؛ (اليونان وروما)، م1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 465.

² أرسطو طاليس: الخطابة، ص91.

على الذوق الذي يجده الإنسان أحياناً نحو الأشياء غير الحية¹. فالصدقة عامل إنساني ولا تتوجه إلى الأشياء المادية. أو إلى الجمادات. فالصدقة هي علاقة تربط بين البشر وفق علاقة إنسانية مقدسة. لكن ما يبقى غير تحديد هو قوله أن الصدقة تختلف عن الذوق الذي يتوجه إلى الكائنات غير الحية، فهل يمكن القول مع أرسطو أن الصدقة ممكن أن تكون بين الإنسان وحيوان، ليكن كلب مثلاً؟ أو أنها خاصة بالإنسان فقط؟. لكن تحليل القول السابق سيقودنا إلى نتيجة تفضي أن الصدقة خاصة بين أفراد النوع البشري فقط. لأن أرسطو جعل تبادل الصدقة نتيجة تفضيل اختياري. والذي يختار يجب أن يمتلك إرادة وعقل يميز به، وهذان الشرطان الأخيران يختص بهما الإنسان، لذا فإن الصدقة خاصة إنسانية.

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

وفي هذا الجدول نفرق بين الصدقة الأرسطية، وبين الغيرية كما نفهمها الآن.

الغيرية	الصدقة
1/ تشمل جميع البشر دون تمييز.	1/ مجالها ضيق قد تشمل فرد واحدًا فقط، وعند أرسطو تشمل الفرد اليوناني الحر فقط.
2/ في حالة وجود الغيرية لا بد من وجود العدالة. لأن العدالة تحفظ الحقوق. والغيرية تحفظ العلاقات.	2/ تحقق الصدقة يجعلنا لا نتحاج للعدالة.
3/ الغيرية تكون بين جميع البشر فضلاء كانوا أو غير ذلك. فأنت ملزم بحترامه ومراعاته في تعدده واختلافه كإنسان.	3/ الصدقة عند أرسطو تكون بين الناس الفضلاء فقط.

جدول يوضح الفرق بين ما تعنيه الغيرية. وما تعنيه الصدقة الأرسطية.

لنسترجع في الحديث. إن أرسطو لم يتوقف عند هذا الحد فقط. بل جعل العدالة تحت لواء الصدقة، ولا حاجة بنا إلى العدالة إذا توفرت الصدقة، ووفق قياس منطقي أرسطي بسيط، فالناس الفضلاء هم أناس أصدقاء يحترم بعضهم البعض أشد الإحترام ويؤثر على نفسه من أجل صديقه، والصدقة ضرب من الإحترام المتبادل بين

¹ أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 225.

الصديقين. فإذا قامت الصداقة بين الناس احترم بعضهم البعض. ومنه لم نعد بحاجة إلى العدالة "ومتى أحب الناس بعضهم بعضاً لم تعد حاجة إلى العدل. غير أنهم مهما عدلوا فإنهم لا غنى لهم عن الصداقة، وأن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة"¹. هكذا يجعل أرسطو من الصداقة معياراً للعدالة، لأن أعدل شيء هو الذي يستمد من العطف والمحبة. والصداقة عند أرسطو قائمة على هذين الأمرين. ومنه إذا توفرت الصداقة لم نعد بحاجة إلى العدالة، إنها الصداقة القائمة على الفضيلة. التي هي ضرب من الأخلاق، وهذه الصداقة الأرسطية ضرب من العلاقة بين الأنا والغير كما نفهما بمصطلحنا المعاصر.

الصداقة التي تكلم عليها أرسطو تبقى بدون تحديد وخاصة في بعض العلاقات، كعلاقة المرأة بالرجل وفق المفهوم التنشوي الذي يستبعد المرأة كونها غير قادرة على الصداقة، لأنها لا تعرف إلا الحب. والأهم من هذا كله هل علاقة الصداقة كما تصورها أرسطو قادرة على تنظيم علاقة الذات بالآخر في عصرنا الحالي؟ وهل تستطيع أن تحفز مفهوم الغيرية؟ وهل يمكن أن تحقق العلاقة بين الأنا والآخر وفق علاقة الود والند للند؟. وعلى هذا يشكك دريدا "بالقانون الفلسفي ويتساءل عن امكانية الهيمنة باسم الصداقة على أشكال العلاقات التي تشبه الصداقة كالتجارب الانثوية والمثلية الجنسية، فإذا ما امتلكت الصداقة تشريعاً فما هو مستقبل الهيمنة التي يمكن أن تطال الأشكال الأخرى لسؤال الصداقة، ولا سيما وأن دريدا يحيلنا إلى أرسطو الذي يضع الصداقة فوق القانون والسياسة والعدالة"². لكن ينبغي الالتفاتة إلا أن الصداقة السياسية طالم توجد فيها منفعة، حتى ولو سيقت في إطار قانوني وأخلاقي. مما يجعل الصداقة الأرسطية ضرب من اليوتوبياء في السياسات المعاصرة. كما أن الخطاب السياسي الغربي حسب دريدا مازال يشوبه الخلل في حسم قضاياها السياسية والأخلاقية في علاقة الصداقة.

لا شك في أن النظام السياسي السائد في تلك الفترة، هو المسؤول عن تلك النزعة المتمركزة حول الذات. ناهيك على أن الصداقة التي دعى إليها أرسطو، لم تكن صداقة موجهة للإنسانية عامة، بل موجهة إلى الإنسان اليوناني الحر، فقد نظر أرسطو وقبله أفلاطون وسقراط، نظرة دونية واحتقار للآخر غير اليوناني الحر، فتمركزت الرؤية اليونانية حول الذات، وسلموا ببقاء وتفوق العنصر اليوناني على باقي الشعوب، فالآخر عندهم بريء همجي، لذلك لم يؤسسوا لمبدأ الغيرية. ولهذا أجاز أرسطو الرق والعبودية، وأنه يمكن إستعباد البرابرة من الشعوب الأخرى. "حيث أعلن عنصرية ضد العبيد، وعنصرية للجنس اليوناني ضد البرابرة، حيث ذهب إلى سمو الجنس

¹ أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 221.

² جاسم بدوي: التفكير السياسي في فلسفة جاك دريدا؛ الاستراتيجيات الأدبية للتفكيك السياسي، ابن ندیم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، ط 1، 2015، ص 135.

اليوناني بالطبيعة على الأجناس الأخرى. ذلك أن البرابرة ليس عندهم من يستحق السيادة، بل كلهم سواء في العبودية"¹.

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

ثانياً: سؤال الغيرية في الفكر الروماني.

يبدو أن البحث عن تجلي خطاب الغيرية في الفلسفة الرومانية، سيكون من خلال تفصي فلسفة شيشرون. ذاك الحكيم الذي حاول إرساء معقولة قانونية تسعى إلى حفظ الحقوق والعدالة، من خلال فلسفة القانون وإمثال الجميع في التساوي أمامه. والانتقال إلى فلسفة شيشرون، له ما يبرره، ذلك أن هذه الدعوة في احترام الغير وفق القانون، هو بادرة لخطاب الغيرية. كما أن تقسيم المجتمع الروماني يشبه حد كثير المجتمع اليوناني. كما أن الفكر الروماني هو الآخر إمتداد للفكر اليوناني. مع وجود بعض الاختلاف بين فلسفة أرسطو وفلسفة شيشرون. لأن شيشرون ينتقد الصداقة الأرسطية. لذا كان الانتقال من أرسطو إلى شيشرون انتقالاً إشكالياً. كما أن عودتنا للفلسفة الرومانية كان من أجل دراسة الزعم القائل أن خطاب الغيرية قد ظهر في فلسفة القانون عند شيشرون. فما مدى صحة هذا الطرح؟.

1/ شيشرون وظهور خطاب الغيرية.

قد يبدو الأمر غريباً ومحيراً للقارئ، إذا قلنا أن خطاب الغيرية قد ظهر مع شيشرون. فيتبادر إلى ذهنه (القارئ) سؤال مضاد أين تجل هذا الخطاب؟. فنعلن مباشرة من خلال فلسفة القانون، فتزداد الحيرة عنده عمقاً. فيتساءل ثانياً: كيف لفلسفة القانون أن تنتج خطاب الغيرية والقانون يدعوا إلى القصاص والشدة؟. ولكي نجيب

¹ محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الإجراء؛ دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، المكتبة المصرية، مصر، ط1، 2010، ص 133.

² برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر، زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2010، ص 291.

على هذه الأسئلة التي نعلم أنها مقلقة لحد الفزع، وقائلة لحد الرتابة. لا بد من تبيان مقصد شيشرون من وضع القانون، لأنه إذا فهمنا مقصده استطعنا أن نحكم على فلسفته. أنها منطلق لخطاب الغيرية أو لا؟.

نعلم منذ البداية أن شيشرون قد وضع القانون داخل النظام الروماني، ليس من أجل العقاب وإنما من أجل حفظ الحقوق والعدالة وكرامة الإنسان. ويتمثل ذلك في مجتمع روماني تحتفي منه الصراعات والتناحر فيما بينهم فيحافظ بذلك على الأخلاق، ويمنع المفساد مثل الظلم والعدوان، فيتحول القانون إلى ضابط بين البشر يحفظ الحقوق ويدرأ المفساد. فيحفظ الإنسان كرامته. وهذا ما عبر عنه أوغسطين في كتابه "مدينة الله" في المجلد الأول عندما عنون أن "القانون الروماني يراعي كرامة الإنسان" فقال: <>أما الرومان فأبو أن تظل حياتهم ووصيتهم فريسة لمكر الشعراء، وهددوا بالإعدام كل من يتهم، يقول شعر يشهر به الآخرين. وذاك ما فخر به شيشرون في كتابه الجمهورية. ياله من احترام للشخص البشري>>¹. وبالتالي الخروج عن القانون حسب شيشرون والتشهير بالآخرين وعدم احترام خصوصيتهم وكرامتهم ظلم للنفس وظلم للغير. حيث أن المستبد (وفي المقام الأول الحاكم) يؤول به المطاف إلى الخروج على القانون، فيظلم الناس وينهب حقوقهم. وهذا ما حدث لشيشرون نفسه، حيث عبر عن ذلك في رسالته لأحد أصدقائه متذمراً من الوضع الذي تعيشه روما جراء الحفاظ على قانون الطاغية رغم موته. بقوله: <>إننا نجونا فقط من الخائن ولم ننجو من الخيانة، فبرغم من أن الرجل نفسه هلك فمازلنا نحافظ باستسلام دليل على كل قوانينه الاستبدادية>>². وعليه فإن التشريع القانوني الذي جاء به شيشرون، هو محاولة لتجاوز هذا الظلم السائد في الدولة الرومانية. الذي تركه الطاغية. فالقانون يحفظ الأخلاق والعدالة من الإنزلاق في هوة المفساد والظلم.

فلقد كان شيشرون خطيباً ورجلاً سياسياً. دعا بخطابه إلى غيرية تنصر الفقير والضعيف والعبد وعامة الناس. حتى "قيل أنه لم يأمر قط بجلد أحد من مرؤوسيه بالعصا أو نزع رداءه. ولم يتلفض قط بكلمة بذينة في سورة من غضب أو انفعال. ولم يوقع عقوبة تجرح أو تصيب عزة النفس"³.

ويظهر خطاب الغيرية الذي أعلنه منذ البداية في فلسفة القانون جلياً عند شيشرون. من خلال قوله لحدثه: <>إننا نسن القوانين ليس فقط للمواطنين الرومان، ولكن لأجل صالح واستقرار المجتمعات البشرية>>⁴.

¹ القديس أوغسطين: مدينة الله، ج1، تر، يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت، ط2، 2006، ص76.

² ماركون شيشرون: أسباب تجعلني راغباً في الموت؛ ضمن رسائل شيشرون، تر، غادة الحلواني، سلسلة آفاق عالمية، 2011، ص102.

³ بلوتارك فلوطرخوس: تاريخ وأباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد 3، تر، جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2010، ص1605.

⁴ نقلاً عن: محمد ممدوح عبد المجيد: فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون، المكتبة المصرية، مصر، ط1، 2015، ص83.

ففي هذا القول الصريح لشييشرون مكن خطاب الغيرية. فهو يسن القوانين لأجل البشرية جمعاء وليس من أجل الرومان فقط. ذلك أن القانون في نظره يدعو إلى احترام حقوق الغير، وعدم الظلم والجور مهما كان الشخص - وإن كان غير روماني - وبالتالي هي دعوة إلى تجاوز قانون الطغاة الساسيين. وقد استخلص شييشرون هذا القانون من القانون الكلي الرواقي. فكان القانون عنده صالح لكل زمان ومكان، ولكل شخص مهما كان. وفي هذا بذور خطاب الغيرية.

"كما أثرت فلسفة القانون ورؤيته (شييشرون)، للقانون الطبيعي على فلسفة التشريع عند الرومان في عدة نواحي، فقد أضافت إلى تصورهم مبادئ قانونية سامية كثيرة، منها مبدأ المساواة أما القانون واحترام التعهدات والتزام الصدق والعدل في المعاملات والمحافظة على مصالح الناس والتسليم بأحقية الدعاوي القضائية المؤسسة على صلات النسب والدم... كما أحرز القانون الطبيعي عند الرومان نجاحًا كبيرًا في إحاطة العبيد بضمانات قانونية هامة. وذلك عن طريق حمايتهم من أعمال القسوة من ناحية، وتسهيل عقوبتهم من ناحية أخرى"¹. فهذا التشريع القانوني الذي نص عليه شييشرون، يوحى بأخلاق تحمل هم الغير، والدعوة إلى المساواة والعدالة. لأن هذه الضمانات القانونية، هي في حد ذاتها ضمانات أخلاقية. أو بلغة أدق وضعت هذه القوانين لكي لا تخترق الأخلاق، وتحفظ دائرة الحقوق وكرامة الإنسان.

فبهذا التشريع القانوني الذي يراعي الآخر في قوته وضعفه. وهمه الأول تطبيق العدالة وحفظ الحقوق للغير. جعل من روما تتجاوز محنها. ذلك "أن محن الدولة ونوابها تأتي إلى نهايتها عندما يشاء الحظ أن تجتمع السلطة العليا والعدل والحكمة في واحد"² وكان هذا الشخص الذي أنجى روما من محنها هو شييشرون. بقوة عدله والدفاع عن الضعفاء. وأثناء هذا الدفاع كان يحمل خطابه في مجلس شيوخ روما خطابًا غيريًا يراعي الآخر المظلوم.

فشييشرون يرفض تلك الصداقة التي لا تحترم الأخلاق، أو بلغة أدق المبطنة بالرياء والخبث، بالخفاء والحنث حيث نجد شييشرون يقول: <<ما من خيانة أشد إيلاّمًا على الإنسان من تلك التي تغلف بالحبّة، والقرابة، يمكن للفطنة أن تحذر عددًا معروفًا لكن خدعة مخفية داخل عائلة. ليس فقط على مقربة منا، بل إنّها تلقنا قبل أن نتمكن من أن ننظر ونفرك>>³. فهذه العبارة حسب أوغسطين تنفذ إلى الأعماق فتنير فينا أنينا مدويًا. عندما

¹ محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الإجراء؛ دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شييشرون، ص ص 158، 159.

² بلوتارك فلوطرخوس: تاريخ وأباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد 3، ص 1619.

³ القديس أوغسطين: مدينة الله، ج3، تر، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2007، ص ص 121، 122.

يطعن المرء من أقربائه، أو يطعن باسم الصداقة، صداقة الرياء والخبث. لهذا يدعو شيشرون إلى التحلي بالأخلاق ومراعاة مشاعر وكرامة الغير. أو الامتثال لعقاب القانون.

فالصداقة حسب شيشرون هي ما وهبته الطبيعة للبشر. يقول: <<لقد أعطتنا الطبيعة الصداقة، لكي يسمح للفضيلة التي لا يمكن أن تكون كاملة عند إنسان واحد أن تشرك الآخر، وأن تميل نحو الكمال>>¹. فالصداقة كمال للفضيلة. فاشراك الغير طريق نحو كمال الفضائل في الإنسان.

وهذا الكمال الذي استند إلى الطبيعة التي للصداقة. جعل شيشرون يذهب بالتشريع القانوني إلى أبعد مدى حتى أعلن من خلاله عن ميلاد خطاب الغريبة. حيث "قاد القانون الطبيعي شيشرون إلى موجتين عالميتين، إنها موجة تحرير العبيد، ثم موجة الدعوة إلى الوحدة العالمية"². إن هذين المبدئين للدليل على وجود خطاب الغريبة، من خلال تمثل دعوة تحرير العبيد. وهذا الدعوة دليل على احترام كرامة الغير وتقديره. ولأول مرة ينظر للعبد في إنسانيته. أي أنه إنسان يجب المساواة معه واحترام كرامته وحقوقه أمام القانون. وفي هذه الدعوة قمة الإنسانية والغريبة. حيث يقول شيشرون: <<إن ما يحول بين الناس والمساواة بغيرهم، ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء>>³. ففي المساواة مع الغير قمة الإنسانية، وذلك أن قانون الطبيعة ذاته يقتضي هذا، فكل البشر متساوون في العقل والتركيبية. فليس هناك شيء أشبه بشيء من الإنسان للإنسان. فإن اختلفوا في العلم، فهم متساوون في القدرة على التعلم. وفي هذه المساواة دعوة صريحة لخطاب الغريبة إذا قسنا الأمر على ذلك الزمان.

أما في ما يخص الدعوة إلى وحدة عالمية حسب شيشرون، فكان من خلال وضع قانون وضعي يحتكم له كل الناس، من كل الفئات والطبقات. وتجاوز الطبائع القبلية التي تؤدي إلى التمييز بين الحاكم والمحكوم، وبين السيد والعبد. فشيشرون يجعل الجميع يخضعون للقانون بنفس الدرجة. فكل من في المعمورة تخضع لقانون واحد هو قانون الطبيعة، ومن هنا تكون الوحدة العالمية، وفي هذه الوحدة تكمن علاقات المودة والحب والرحمة والمساواة عن طريق الامتثال للقانون. يقول شيشرون: <<ولا أحد سوف يجب نفسه أكثر مما يجب الآخرين، وعندما يُعرّف الإنسان الآخر، ومهما يكن هذا التعريف، فإن التعريف نفسه يصدق على جميع البشر دون استثناء>>⁴.

¹ نقلاً عن: تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، تر، منذر عياشي، كلمة؛ المركز الثقافي العربي، أبوظبي؛ بيروت، ط1، 2009، ص 26.

² محمد ممدوح عبد المجيد: فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون، ص 174.

³ المرجع نفسه، ص 175.

⁴ نقلاً عن: محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الإجراء؛ دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، ص 160.

فمصطلح الإنسان يشمل جميع البشر عبيداً كانوا أم سادة، وهذا الاشتراك في الطبيعة الإنسانية يحتم على الفرد احترام الغير. هكذا كان خطاب شيشرون من خلال احترام القانون والمساواة أمامه دعوة صريحة للوحدة العالمية والمواطنة العالمية. وفي هذه المواطنة العالمية إمتثال خطاب الغيرية، عن طريق السعي إلى المساواة بين البشر ونبذ الظلم والتفرقة والقضاء على العبودية. لأن كل شرائح المجتمع سيصبحون مواطنين لهم نفس الحقوق والواجبات. فالطبيعة توحى أن الناس سواسية، لأن نفس القانون يحكمهم. لذا فالقانون في المدينة يجب أن يسير وفق قانون الطبيعة، وهي فكرة أخذها من الرواقية. وبالتالي هم مواطنون من نفس المجتمع. ولا يمكن اعتبار هذا القانون حقيقياً إلا إذا توافقت مع القانون الطبيعي¹. فمتى أدرك الإنسان الحقيقة التي مفادها أن الغير بشر مثله، وهم سواسية، سادت الغيرية على الأنانية. فهذا المشترك الإنساني يجعل الأفراد متساوين في الحقوق. وهذا ما عبر عنه أوغسطين باعجاب "وبخلاف ذلك فإن شرائعها* في اللوحات الاثني عشر غير القابلة بسهولة بحكم الإعدام، تقضي على كل مواطن تعدى على كرامة آخرين في قصائده أو تمثلياته المهنية. في الواقع يجب أن نخضع في حياتنا إلى رقابة القضاة الشرعية، لا إلى نزوات الشعراء، وعلينا أن نكون في حمي من الإهانة، إذ لم يسمح لنا بالجواب أو بدافع عن أنفسنا أمام القضاة... ويظهر في النتيجة رفض الرومان الأقدمين لأن يهان إنسان في حياته"². لهذا دعا شيشرون إلى تطبيق القانون بنفس الدرجة حتى على ذوى القرى سواء في الدم أو الإنتماء إلى نفس الدولة. وذلك من أجل حفظ كرامة الإنسان وكبريائه، وتجاوز إهانته وفي هذا الخطاب مكنم الغيرية.

استنتاج:

رغم الادعاء القاضي بأن الخطاب الفلسفي اليوناني لم يعنى بالغيرية، كبعد فيمينولوجي كما ظهر في الفلسفة المعاصرة، إلا أن المسألة حول الغير تكشف أن الإغريق حاولوا إرساء مفهوم الغير من خلال البحث الأنطولوجي، القاضي بأن الغير هو الموجود الذي ليس هو هو، أي ليس ثابت على صورته. وهذا التصور ساد الخطاب الفلسفي اليوناني من بارمنيدس إلى أرسطو، حيث رسم هذا الأخير في المنطق القول بالغير كحد منطقي يقابل الذات، كما أن مبدأ الصداقة القائم على الفضيلة، هو مبدأ للغيرية حتى وإن كان يشمل دائرة ضيقة من الناس، وهم اليونان الأحرار. لأنه لا يستطيع أن يبرر أحد ما منطقياً رفض هذا الادعاء، وهو عدم وجود مفهوم

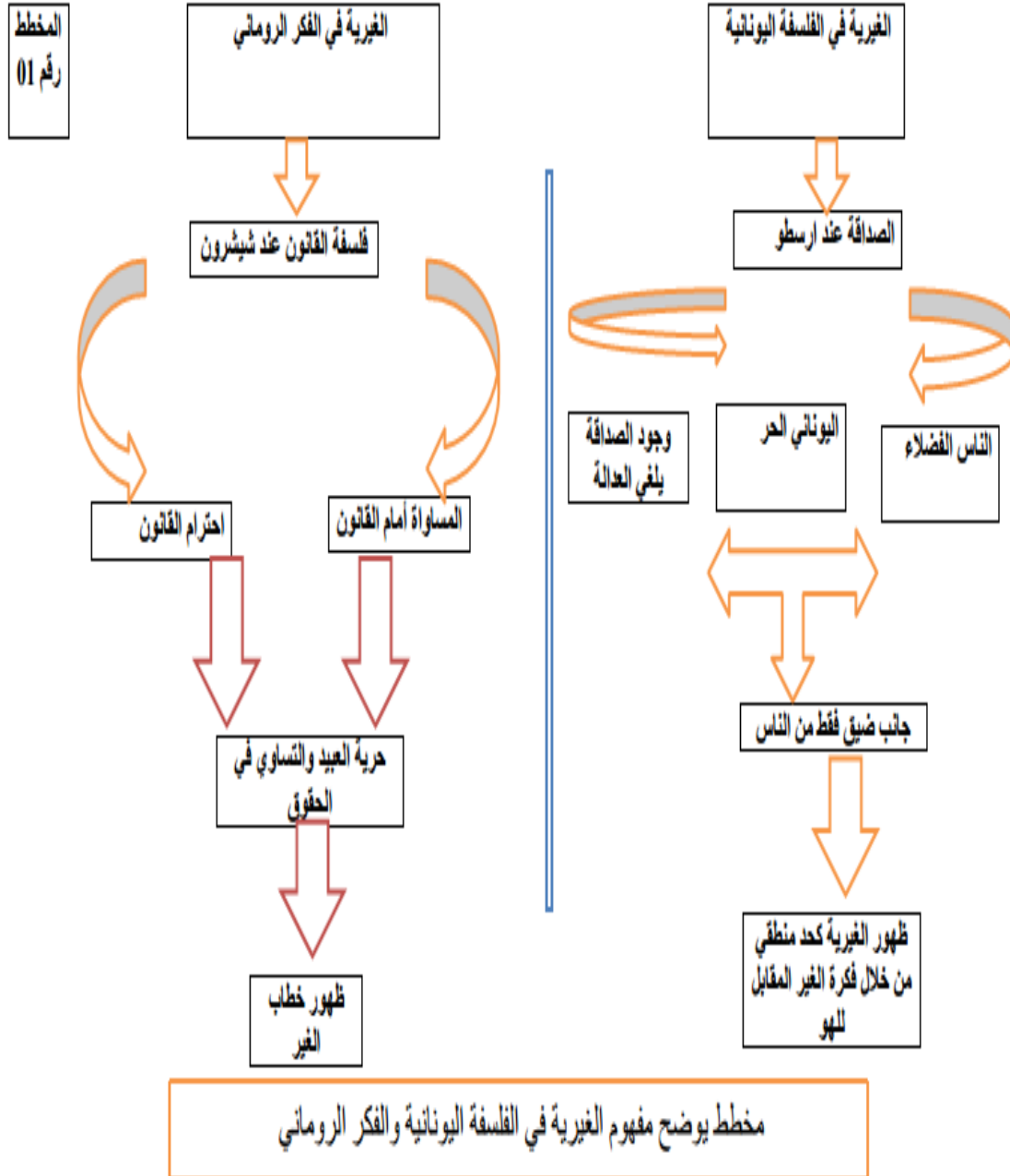
¹ James Zetzel: Cicero On the Commonwealth and On the Laws, Cambridge university, New York, 1999, p xxii.

* يقصد أوغسطين هنا روما في عهد شيشرون، حيث تم تطبيق القانون لحفظ العدل والأخلاق وكرامة الإنسان.

² أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص 73.

الغيرية، فبؤادر مفهوم الغيرية تلمح في الفكر اليوناني كحد منطقي على الأقل، والقول بعدم حديث اليونان على الغير يعد مجافاة للصواب. ذاك أن الرواقية حاولت تعديل النظرة الدونية إتجاه العبيد، من خلال الدعوة إلى معاملة العبيد بلطف وكذا حقهم في الحرية، كما ساد هذا الخطاب الأخلاقي في احترام العبيد والغير والزهد في الحياة عند الكليبيين وفي مقدمتهم ديوجينيس. حيث نادى هؤلاء بضرورة إحترام العبيد. وفي هذا مكنم بؤادر خطاب الغيرية. إلا أن موضوع الغيرية لم يتحول إلى سؤال فلسفي داخل نطاق الفلسفة اليونانية، ولم يشتغلوا به كموضوع قائم بذاته. لأنها فلسفة إهتمت بالوجود بالدرجة الأولى.

أما في ما يخص خطاب الغيرية في الفكر الروماني. فإنه بدأ يتجلى من خلال فكر شيشرون. ففلسفته في القانون، التي كانت تدعو إلى إحترام كرامة الإنسان ونبذ الظلم والاستبداد، والدعوة إلى تحرير العبيد، لخطاب غيري صريح. ولذا وجب القول أن خطاب الغيرية ظهر مع شيشرون، فكان هو المبشر لهذا الخطاب من خلال البعد العالمي، واحترام الإنسان. فالغيرية ظهرت كخطاب مع شيشرون. أما كسؤال فلسفي قائم بذاته لم يظهر إلا في الفلسفة المعاصرة.



المبحث الثالث: سؤال الغيرية في العصور الوسطى (المسيحي والإسلامي).

أولاً: سؤال الغيرية في الفلسفة المسيحية.

إن الحديث عن سؤال الغيرية في الفلسفة المسيحية بين التحلي والانعدام، بين الظهور والاختفاء. يكون من خلال فكر القديس أوغسطين، الذي يعتبر الحلقة المفصلية في هذه الفكر. والبحث في هذه الفلسفة كان من أجل تقصي خطاب الغيرية في هذا العصر وداخل هذا التفكير، لنكشف بجلاء هل هذه الفلسفة حملت خطاب الغيرية كبعد فلسفي، أو أنها لم تتحدث عنه؟، لأن الدين المسيحي قد حفظ الحقوق والمعاملات بين الناس، وحدد بدقة كيفية معاملة الغير. والعودة إلى فلسفة أوغسطين بالضبط. حيث أن أوغسطين قد ضمن الكثير من آراء وأقوال الحكيم الروماني شيشرون في كتبه، ومواقفه الفلسفية. حيث في كتابه مدينة الله يرجع كثيراً إلى دعوة شيشرون لدرء المفاسد والمظالم. والمعاملة الحسنة مع الغير. وعليه هل كان فكر أوغسطين ذات بعد غيري؟ وهل كانت فلسفته تحمل بين جوانبها خطاب الغيرية؟.

1/ أوغسطين مكانة الغير ضمن مدينة الله.

لقد جعل القديس أوغسطين من المعاملة الحسنة بالمثل مع الغير من صميم الطبيعة البشرية. فلا يجب الإنسان أن يُعامل على نحو سيئ. لذا وجب عليه وفق هذا المبدأ أن يعامل الناس كما يجب أن يعامله هم. أو يعامل الناس في شخصه (حسب التعبير الكانطي). حيث نجد أوغسطين في كتابه الاعترافات يقول: <<نجد أن الضمير الذي يأمرنا بالأنا نضع للناس ما لا نريد أن يصنعه الناس بنا. هو في طبيعتنا البشرية، أثبت من كل قاعدة علمية>>¹. فالطبيعة البشرية تقتضي هذه القاعدة الأخلاقية. فالإنسان يجب أن يعامل الناس كما يجب أن يعامله هم. وهي قاعدة حسب أوغسطين أثبت من أي قاعدة علمية. ذلك أن القانون العلمي نفسه يتغير إذ استجد أمر جديد، أو تطور وأثبت بطلان القانون السابق، أو عدم صلاحيته في كل الأحوال. لكن هذه القاعدة الأخلاقية هي قاعدة راسخة في ذات كل إنسان. فلا يطالها الشك والتغير. لكن ما يثير قريحتنا هل هذه المعاملة بالمثل، (أي أنك تعامل الناس كما تحب أن يعاملوك به) تحمل وجه الغيرية التي فيما تعنيه الإيثارة؟.

إن أوغسطين يرى أن الطبيعة البشرية تميل إلى حب الآخر، بل أكثر من ذلك أن المرء أو المحرم لا يقدم على فعل القتل حب في القتل. لأن الطبيعة البشرية تأبى ذاك الفعل المعادي لطبيعتها. ولهذا نجد أوغسطين يتساءل بتعجب واستنكار فيقول: <<من منا يصدق أن الإنسان يقتل أخاه الإنسان حباً في القتل>>². ولو كان مجرمًا

¹ القديس أوغسطين: اعترافات، تر، يُوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط4، 1991، ص 26.

² المرجع نفسه، ص 35.

فإنه لا يفعل ذلك حباً في القتل. بل بدافع المال والانتقام أو السلطة. ويستشهد أوغسطين على ذلك بمجرم عرف أنذاك بقسوته وتمتعه بالقسوة. فهو ما أحب الجرائم قط كجرائم، وإنما أحبها كوسائل مؤدية للسمو والرفعة. فعدم احترام الآخرين وانتهاك حرمتهم، يرجع إلى الشر الديني من مال وسلطة وثروات. لكن السؤال الذي يتبادر لذهن القارئ، ما غاية أن تكون الطبيعة البشرية لا تقبل القتل، والمرء يفعل ذاك بدافع نفعي؟ فالأمر في النهاية إقدام على فعل القتل؟ سواء فعل ذلك معارضة للطبيعية أو معها؟. فما يضيفه أوغسطين لهذه الطبيعة هو القانون الديني الذي يمنع الإنسان من الإقبال على فعل القتل، وإحترام الآخرين.

حيث "لا يجد القارئ في الكتب المقدسة والقانونية عن عبث، أمراً من الله، أو أذاناً بالانتحار، سعيًا وراء الخلود. بل بالعكس نجد أمراً عن ذاك قائلاً "لا تقتل" من دون أن تضاف كلمة "قريبك" ... بقيا علينا أن نذكر أن عبارة "لا تقتل" تتعلق بالإنسان وحده فلا يحق له أن يقتل إنساناً آخر، أن ينتحر لأن من ينتحر يقتل كذلك إنساناً"¹. إن أوغسطين يبنها إلى أن كل الشرائع والقوانين التي تدعو إلى عبارة "لا تقتل"* . هذه العبارة التي تحرم قتل الإنسان، فهي تختص به وحده، فما حرمه الشرع والقانون في هذه العبارة هو قتل الإنسان، وليس قتل الحيوان أو النبات كما قالت بذلك المانوية* . وإنما قول "لا تقتل" هنا تختص بالإنسان، لأن إنسانيته تحتم عليه عدم قتله. لأنه يشترك معك في النوع وفي الحياة. وهذه الصفة "لا تقتل" لم تقرر في الكتاب المقدس حسب أوغسطين بالقرب، فهي تخص الإنسانية جمعاء. فلا يمكن لإنسان مؤمن بقي أن يقدم على فعل القتل. سواء في حق نفسه هروباً من الحياة والذنوب، أو القتل الآخرين. لأن الذي يقتل نفسه أو أحاه في الإنسانية هو مجرم في النهاية.

فهذه العبارة الدينية "لا تقتل" تحمل مدلولات إنسانية وغيرية كبيرة جداً، لأن تحريم القتل أو الانتحار الذي هو إقبال الشخص عن الموت بإرادته، ولا يؤدي أحداً هي مرفوضة شرعاً، ويرتكبها الجبناء الذين يفرون من الحياة، فكيف نقبل بقتل الآخرين، إذا كنا نحرم حتى قتل أنفسنا، فكيف نتركب جرم في حق الآخرين. وهذه العبارة قد تحمل معنى آخر هو: لا تؤذي الآخرين، وفي هذا مكنم الغيرية. لأن مجرد التفكير في إذاء الآخرين يعتبر خطيئة. ذاك أن المسيحية لا تنظر إلى الفعل في ذاته فقط، بل مجرد التفكير في فعل الخطيئة خطيئة، على

¹ أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص ص 40، 41.

* هذه العبارة "لا تقتل" ستتحول فيما بعد أكبر شعار للغيرية كما يتمثلها الفيلسوف الفرنسي ليفيناس، وسنأتي على شرح ذلك في الفصل الثالث.
** المانوية هي إحدى الفرق الدينية الغنوصية (الغنوصية عرفان رباتي بلا واسطة يهدف إلى إدراك كنه الأسرار الإلهية)، وتنسب إلى الحكيم الفارسي ماني. والتي تأثر بها أوغسطين في بداية حياته، والتي كانت تقول بأنه لا يجوز قطع النبات أو قطف ثماره، ومن بين أقوالهم المأثورة أن حبة التين تبكي عليها أمها لبناً أو حليب. وأوغسطين يرى أن هذه الفكرة ليست سليمة لذا يجعل من عبارة "لا تقتل" خاصة بالإنسان فقط، ولا تجري على النبات كما قال المانوية أو الحيوان لأن كلاهما في خدمة الإنسان.

حد تصور أوغسطين. لأن الفعل يقاس بالنية والإرادة. "لأن الإرادة هي المسؤولة - كما يقول القديس أوغسطين - عن جعل حياة الإنسان خيرة أو شريرة آثمة أو فاضلة. وعلينا أن نفهم من كلمة الإرادة هنا الدافع الخفي للقلب الذي يجعله يتجه نحو موضوع معين"¹.

لقد صرح أوغسطين علنًا، بنبذ الظلم بقوله: <<ظلم الناس هو الذي يأسف له الإنسان>>². وهذا الظلم ناتج عن شهوة في التسلط، إنه يرفض مثل هذه الشهوات التي تلحق الأذى بالآخرين، فالمسححة الحققة الناتجة عن يسوع لا ترضى بهذا الأمر، فيسوع فدى الناس بنفسه، لكي لا تحدث المظالم بين البشر. حتى أن أوغسطين يتوعد هذه النفس التي تقدم على مثل هذه الشهوات فيقول: <<والويل لك أيتها الشهوة التي تريدين إلحاق الأذى بالآخرين>>³. وفي مقدمة هذه الشهوات والتي عانى منها أوغسطين نفسه، فعل السرقة التي قام بها في السادسة عشر من عمره. ذاك الفعل الذي كان نتيجة أصدقاء أشرار لا يمكن حتى وصفهم بالأصدقاء. آه من ذاك الفعل الذي يسبب جروح داخل النفس، وتحفر طريق للندم. وكذا تسبب مضرة للآخرين، لأنك تسلب حقوقهم، إنها مشاكل متشابكة تلك التي يقيم عليها المرء في حق الآخرين.

والظلم الذي يعانیه الآخرون كان نتيجة غياب العدل. فقدان العدل في بلد ما يحول الناس إلى لصوص فهذا ما صرح به أوغسطين في كتابه "مدينة الله" في مجلده الأول. وهؤلاء اللصوص لا يكتفون باحداث الفوضى والمظالم وإنما يثيرون الناس ضد السلطة والملك. وعندما يفقون في ذلك يحولون الحرب على الجيران من المماليك الأخرى. فطاغية واللصوص دائمًا ينتجون منافس وهمي لكي تدوم الفوضى وتدوم لصوصيتهم. وفي هذا كله دناءة إنسانية وقتل للروح الأخلاقية، وضعينة أبدية. "إن إعلان الحروب على الجيران بغية الانطلاق في معارك جديدة، سحقًا للشعوب واجتياحًا لبلدان، لم يبد أي دفاع بدافع وحيد من شهوة التسلط، فذاك لعمري عمل لصوصي فظيع"⁴. إن انتهاك الإنسانية بدافع شخصي، وطموح تسلطي همجية فضيعة، وبربرية مقبته. بل إن الشرائع السماوية والأخلاق الإنسانية ترفض مثال هذه الأفعال التي لا تحترم الإنسان في إنسانيته. فحتى الرب حسب أوغسطين يعلن ذلك صراحة من خلال فعل "لا تقتل" التي تحمل في معانيها الأولى طابع الإنسانية جمعاء.

فاحترام الغير وعدم الظلم هما الطريقتين الأساسيين في تحصيل السعادة. فنجد أوغسطين وضع عنوان تحت مسمى "كيف تكون السعادة حقيقة"، وفي هذا المضممار ينتقد نظرة الرومان للسعادة، حيث ظهرت لهم أنها في

¹ إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط3، 1996، ص 403.

² أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص 125.

³ أوغسطين: اعترافات، ص ص 39، 40.

⁴ أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص 175.

المجد، والسعي إلى السلطة وامتلاك المال والسلطان وقهر الشعوب الأخرى، وانتصار في الحياة الأرضية. لكن كل هذا حسب أوغسطين لا يحقق السعادة. إذ المرء لم يحترم الحريات ويراعي كرامة الآخرين من الناس وإقامة العدل. حيث يقول في هذا الصدد: >>إننا نسمي سعادة الرؤساء الذي يحكمون بعدل. فلا يتكبرون، ويذكرون دائماً بأنهم بشر، لإذا ما سكرنا من ثناء الناس عليهم... يكونون سعداء إذا تباطأوا إلى العقاب وأسرعوا إلى المغفرة. إذا لم يعاقبوا إلا خدمة للنظام والسلام العام، ويرتفعون عن الحقد والانتقام. يكونون سعداء لا لكي يضمنوا للجريمة عدم العقاب، بل على أمل اصلاح الجرم. وإذا ما اضطروا أحياناً إلى استعمال القسوة فعليهم أن يسموها بالرافة والانفتاح>>¹. إن في هذه السعادة فضيلة واحترام نحو الآخر. فالإنسان لا يكون سعيداً إلا إذا نشد الفضائل والخيرات، وهو في هذا لم يختلف عن أفلاطون وأرسطو في الدعوة إلى السعادة.

السعادة عند أوغسطين لا تتحقق إلا في ظل وجود عاملين هما: الحب والسلم. حيث أن العامل الأول: **فكرة الحب** تفهم عند أوغسطين في ظل مذهبه الأخلاقي القائم على الفكر المسيحي، حيث أن "الفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحب. أي حب الله"². وبما أن الله يدعو الإنسان إلى السلام وطاعته وحبه. فمن غير المعقول أن يدعوهم إلى الاقتتال فيما بينهم وإنما على العكس تماماً. فالحب الإلهي يقتضي الحب الإنساني، فهو حب متلازم. فإذا ما استطاع الإنسان أن يحب أقربائه وكذا الإنسانية جمعاء استطاع أن يحب الله. لأن الإنسان جزء من الحب الإلهي حسب أوغسطين، فإن استطاع الشخص أن يحب غيره استطاع أن يحب الله. لذا كان المسيحيون يرددون من أحب ذوي القرى والناس أجمعين أحب الله. وفي هذه الزاوية تكمن الغيرية. لكنها غيرية محكومة بمصلحة حب الله. والخوف من الخطيئة وليس الإيثار. كما أن حب الغير عند أوغسطين كان طريق للوصول إلى حب الله، وليس أمراً اقتضته الطبيعة الإنسانية.

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

¹ أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص ص 267، 268.

² عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة مطبوعات؛ دار القلم، الكويت؛ بيروت، ط3، 1979، ص 37.

أن يؤدي الآخر»¹. وهذا السلام البشري الذي يدعو إلى حب الآخر واحترامه هو مبدأ للغيرية. ويرتكز على مجموعة من النقاط، يحددها أوغسطين على النحو التالي:

أ/ حرية الإنسان الطبيعية وخطيئة العبودية: لقد بين أوغسطين أن الله خلق الإنسان على صورته، وخلق الكائنات الأخرى ليستفيد منها. فتسلط يكون من الإنسان على الحيوان، ولا يكون من الإنسان على الإنسان. حيث أن تسلط الإنسان على أخيه هو نوع من الخطيئة التي إلحقت بالإنسان. "ولا يريد من الكائن العاقل المخلوف على صورته أن يسيطر إلا على الكائنات غير العاقلة. ولا يريد من الإنسان أن يسيطر على الإنسان. بل الإنسان يسيطر على الحيوان. والأبرار الأولون أقيموا رعاة على القطعان، ولم يكونوا ملوكًا على البشر. أراد الله بذلك أن يعلمنا منطوق نظام الخليقة. وما تفرضه العدالة المرعية على الخطيئة، إننا ندرك أن العبودية فرض على الخاطئ. ولا نجد في الكتاب المقدس لفظة عبودية"². فالإنسان لا يتسلط على غيره من البشر لأن هذا الفعل من الخطيئة. وكل من يخطئ يكون عبدًا للخطيئة. واستعباد الناس أُلحق بالنفوس الشريرة التي تحب التسلط، وفي الواقع نجد الإنسان مستعبد لمن غلبه. لذا فإن مدينة الله السماوية بتعبير أوغسطين ترفض الاستعباد والغلبة والظلم. لأن السلام يقتضي المحبة، وبما أن هذه العلاقة موجودة (العبودية)، فإن أوغسطين يدعوننا إلى المساواة وهي العنصر الثاني في تحقيق السلام والعيش معًا.

ب/ المساواة في العلاقة بين العبد ومعلمه: "ومع أن لبطاركنا البررة عبيدًا في تدبير السلام المنزلي. فما كانوا يميزون بين عبيدهم وأولادهم... كانوا يهتمون بمحبة متساوية في تأمين المصلحة للجميع أعضاء البيت"³. وفي هذه المساواة في العلاقة بعد غيري يحتم علينا احترام الآخر في آخريته.

كما يدعوننا أوغسطين إلى مشاركة الآخرين آلامهم وهمومهم، واقبال المرء في الاشفاق على الغير. فالإنسان الذي لا يحمل هموم الغير ويشاطرهم آلامهم، يحس هو الآخر بالألم. ولهذا يتساءل أوغسطين بأسلوب إستفهامي يوحى بالاندهاش. عندما يقول: <<هل تستوجب الشفقة أسطورة تقدّم على المسرح، ولا تبعث في قلوب النّضارة عاطفة لمساعدة الغير. بل تحركها لمشاطرة الآخرين آلامهم؟... إنما نرضى بالترثي لحال الغير، ولكل ما يعقبه الألم حتمًا. وعلى هذا النحو فقط إننا نحب الألم، ذاك هو عين الصداقة... هل ينبغي للإنسان أن ينبذ من قلبه كل

¹ أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص 140.

² المرجع نفسه، ص 141.

³ المرجع نفسه، ص 143.

شفقة على الآخرين؟ كلاً. إذ لا بد أن تحب نفسه الأمل¹. فنفس الإنسان لا تميل إلى الأمل، إلا عندما تشاطر الآخرين مصائبهم وهمومهم. لذا تميل نفسه للشفقة إتجاه الغير وهو مكمّن الصداقة.

لكن لنأخذ الأمر مجادلة. هل الشفقة على الآخرين ومشاطرتهم همومهم تدخل ضمن مضمار الغيرية؟ ألا تصبح هذه الشفقة على الآخرين، هي في نهاية المطاف شفقة الإنسان على حاله وذاته؟ فالإنسان يقدم على هذا الفعل خوفاً من المآل الذي آل إليه هذا الشخص. فيؤول هو نفسه إلى هذا المطاف. وكذا فإنه فعل ذلك إرضاء لربه وخوف من عذابه. وفي كلتا الحالتين فإن المرء يشفق على المرء خوفاً وليس إثارةً. إما خوفاً مما قد يحصل له ما حدث لهذا الشخص. أو خوفاً من ربه، وهذا ليس غيرية لأن الغيرية فيما تعنيه الإيثار في سبيل الآخر.

كما أن المبدئين السابقين للسلام يظهران للوهلة الأولى على أحما من أخلاق الغيرية، وهي احترام الآخر في إنسانيته. لكن الأمر ليس دقيق، لأن هذه المعاملة مع العبيد يمكن أن تدخل في جانب الأخلاق القديمة، وليس في الإيثار والتضحية في سبيل الغير، كما أن العنصر الثاني المتمثل في المساواة بين العبيد والأولاد يتناقض مع قول أغسطين الأول، حول أن العبودية لا توجد في الكتاب المقدس وهو من الخطيئة. فلو كان الأمر كذلك كما زعم فلماذا يجعل البطارقة لهم عبيداً؟. لماذا لا يحرروهم من عبوديتهم! وينظرون لهم على أنهم أناس من نفس الدرجة ويقتدون بالأنبياء الأوائل كما قال هو بنفسه. وهذا الشيء يجعلنا نصدر حكم بعدم وجود خطاب الغيرية في فكر أوغسطين. وما حديثه عن السلام والاحترام والشفقة إلا كبعد ديني يقتضي أخلاق معينة، أو أخلاق من أجل الذات إما خوفاً مما تؤول له الأمور أو خوفاً من الله. أما أن يحمل خطابه الفلسفي سؤال الغيرية ويعنى به، فهذا متعذر ولم يوفق له أوغسطين.

ثانياً: سؤال الغيرية في الفلسفة الإسلامية.

يبدأ الحديث عن الغير في الحضارة الإسلامية يرجع إلى الاتصال الأول للثقافة الإسلامية بالثقافات الأخرى من خلال "العلاقة التي تجمع الأنا بالآخر، وبالضبط إلى الاتصال العربي الإسلامي باليونان حيث تمت ترجمة مجموعة من الأعمال لفلاسفة الإغريق مثل: أفلاطون، أرسطو... وغيرها. وأظهر العرب حينها قدرة كبيرة على التفاعل الحضاري"². فهذا اللقاء الأول للثقافة الإسلامية جعل مشكلة الأنا والغير تتجلى في الأفق. أم فيما يخص التفكير الفلسفي فتجدر الإشارة أن الغيرية ليست واضحة المعالم في الفكر الفلسفي الإسلامي، لأنه قد غلب

¹ أوغسطين: اعترافات، ص 42.

² منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف؛ مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم، ابن نديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر؛ لبنان، ط1، 2013، ص 85.

على هذه الفلسفة في تلك الحقبة، الإهتمام بالتوفيق بين الفلسفة والشريعة. لذا فإن الوصول إلى الآخر وجعله محط بحث فلسفي، لم يرقى إلى الشكل المطلوب كما هو معهود في الفلسفة المعاصرة. لأن بحوث الفلسفة الإسلامية في الغيرية لم تكن منظمة ومركزة ومستوفية شروطها الفلسفية، كبحث قائم بذاته. فهي أفكار يتداخل فيها الدين والتصوف والفقهاء والميتافيزيقا والسياسة وغيرها. فهي تبحث في الغير لكن دون أن تحملها بحوثهم وأفكارهم صراحة. إلا أنه يمكن الحديث عن الغيرية أو الآخر في الفلسفة الإسلامية من خلال فكرة السعادة عند الفارابي، حيث بين الفارابي أن السعادة تتحقق بالاجتماع والتعاون مع الآخر، كما أن فلسفة الفارابي ارتكزت هي الأخرى على فلسفة أوغسطين. والتشابه في الكثير من الجوانب. سواءً الطرح الديني للعلاقة مع الآخر. أو الطرح السياسي للخروج من أزمة الإنسان المتمثلة في المعاملة اتجاه الغير. كما نلمح الحديث عن الغير في ظل المتوحد في فكر ابن باجة، الذي هو نقيض الفارابي، لأنه بالأضداد تتضح الأمور. فالأول يرى تحقيق السعادة في ظل وجود الغير وتحصيل العلم. والثاني يراها في ظل المتوحد.

1/ أبو نصر الفارابي من الغيرية إلى السعادة.

يعد الفيلسوف الإسلامي أبي نصر الفارابي من الفلاسفة الذين بحثوا في الفلسفة الأخلاقية، وخاصة البحث في نظرية السعادة، وكانت نظرية "السعادة" نظرية أخلاقية وسياسية في أساسها، شغلت مفكري الأخلاق قديماً وما زالت تشكل محوراً أساسياً في الفكر الأخلاقي حتى يومنا هذا، وهي تمثل الغاية التي ينشدها الإنسان من وراء سلوكه. حيث يمكن لإطلالة طفيفة، على أخلاقيات الحياة السعيدة، التي بلورها الفارابي، أن تزودنا بانطباع ينطلق من أن هذه الأخلاقيات كانت تحمل في طياتها الغير أو الآخر، فهل الحياة السعيدة عند الفارابي تنعدم خارج العلاقة مع الآخر؟ وهل تحقيق السعادة مطلب ذاتي، أو أنه يتعدى ذلك إلى نطاق الغير؟.

أ: السعادة في ظل وجود الآخر.

تعتبر السعادة عند الفارابي من أهم المباحث الأخلاقية التي تطلب لذاتها، فهي الغاية القصوى التي يسعى الإنسان إلى بلوغها وطلبها في ذاتها، حيث يعرفها في كتابه التنبيه على سبيل السعادة بقوله: <<السعادة أثر الخيرات وأعظمها وأكملها>>¹. فالسعادة ضرب من الفضيلة، والإنسان الفاضل هو الذي يسعى إلى بلوغ السعادة، لأنها أعظم الخيرات وأقومها.

يذهب الفارابي إلى القول أن السعادة تتحقق ضمن الاجتماع البشري، وفق مبدأ التعاون. لأن هذا الاجتماع هو طريقة تحصيل الكمالات التي فطر عليها الإنسان. فالإنسان بمفرده لا يستطيع تحصيل كمالاته بنفسه، دون

¹ أبي نصر الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، 1987، ص 49.

توسط الآخر. ومن ثمة فهو محتاج إلى معاونة أناس آخرين له، ليتمكن من تحقيق الكمال الذي تكون به السعادة. فالسعادة عند الفارابي قائمة في ظل توسط الآخر من خلال فكرة التعاون، يقول الفارابي: <> وكل واحد من الناس، مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم، يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحالة فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا بجماعات، جماعات كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاجه إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية<>¹. لقد بين الفارابي أن الإنسان بمفرده لا يستطيع أن يحقق قوامه في هذه المعمورة دون وجود أناس آخرين، يعملون له بعض ما يحتاج من الأشياء. فكالمالات الإنسان تتحقق بتوسط الآخر الذي يعيش معه. لأن الضرورة الإنسانية تقتضي هذا التعاون. وهنا نلمس ضرورة الاجتماع البشري التي تكلم عنها أرسطو. فاحتياج الإنسان لغيره جعله يقوم على شكل تجمعات بشرية تقتضي ذلك، وبالتالي هذه الضرورة لا يمكن أن نطلق عليها إسم الغيرية. لأن الغيرية تقتضي الإيثار في سبيل الآخر وليس ضرورة الاجتماع. ولذا يجب أن نفرق بين ضرورة الاجتماع البشري وبين الغيرية. ذلك أن الأول تقتضيه المصلحة والضرورة الإنسانية للتعايش داخل المدينة. في حين أن الثانية تعني الإيثار والتضحية في سبيل الغير واحترامه في اختلافه وتعدده دون منفعة نتظرها منه.

أما فيما يخص السعادة فإن هذه الأخيرة حسب الفارابي مطلب إنساني، يسعى الإنسان إلى بلوغه. والاجتماع البشري ضرورة ملحة اقتضاها الوجود الإنساني، فتصبح السعادة كمطلب إنساني تنال من خلال الاجتماع البشري القائم على التعاون بين أفراد. لبلوغ الكمال الأعظم وهو السعادة. حيث يقول الفارابي في هذا الصدد: <> أن كل إنسان، إنما ينال من ذلك الكمال قسطاً ما، وإن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص؛ إذا جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له<>². نفهم من خلال هذا، أن كمال الإنسان في بلوغ السعادة لن يتحقق للفرد أو لذات دون معاونة أفراد آخرين له. فالفرد لوحده لا يستطيع تحقيق كمالاته، ومن ثمة لا يستطيع تحقيق السعادة. فالسعادة وفق هذا القياس المنطقي البسيط لن تحقق إلا في ظل وجود الآخر أو الغير.

¹ أبي نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، (د ت)، ص 71.

² أبي نصر الفارابي: تحصيل السعادة، قدمه وبوبه على بو ملحم، دار مكتبة الهلال، ط1، لبنان، 1995، ص 43.

"لقد طرح الفارابي إشكالية الإنسان المتفرد في صيغة الاحتياج الإنساني العام إلى التعاون والتآزر بين الناس"¹. لأن حياة الفرد الواحد قد بدت له مستحيلة في غياب الآخر أو جماعة، فوجود الإنسان مرهون بوجود الآخر، فيصبح الآخر ضروري لوجود الأنا عند الفارابي. ولهذا يقسم المجتمعات إلى كاملة وغير كاملة، وهذا التقسيم الذي اعتمده الفارابي، تقسيم على أساس الروابط لا على أساس الجغرافيا أو منطقة معينة. ويدعو الفارابي إلى عيش الإنسان مع الجماعة، والتعرف على الذات بتوسط الآخر. وهذه الدعوة اقتضتها الظروف التي عاشها الفارابي، داخل المجتمع في القرن الرابع للهجرة. حيث كان المجتمع آنذاك يخلو تمامًا من أي جماعة يمكن وصفها بالكاملة، حيث اعتبر التفكير الفعلي الحر للشخص والتأمل الفلسفي زندقة يكفر صاحبه. وبالتالي أصبح الفيلسوف غريب في أمته، ولا يستطيع التفكير نتيجة مضايقات المجتمع له. "وبهذا مضى الفارابي إلى الاعتقاد أنه ليس بوسع الفيلسوف أن يتعرف إلى ذاته، كما ليس بوسع العقل أن يهتدي إلى ذاته إلا في قلب الجماعة الفاضلة. بعد أن أثبت استحالة تحقيق هذا الأمر في قلب الجماعة التي عزلت الفيلسوف أو قصته"². ولهذا دعا الفارابي إلى ضرورة الاجتماع والعيش مع الآخر. فالتعرف على حقيقة الذات رهن وجود الآخر والجماعة.

يري الفارابي أن الإنسان لكي يبلغ الكمال في الموجودات، عليه بتعلم العلم الطبيعي، لفهم هذا الوجود انطلاقًا من التأمل في الأجسام السماوية، ثم الأرض والهواء وأجناسها والحيوانات والنباتات، فإن حصل هذا العلم احتاج إلى مبادئ عقلية لتأمل هذه الأشياء، وهذه الأشياء في الوجود لا يمكن أن يصل إليها الإنسان وحده، دون مساعدة الآخرين له. فالإنسان منفردًا دون الغير حسب الفارابي لن يحقق هذه العلوم. وبالتالي لن يحقق الكمال الذي لأجله وجد الإنسان، فكمال الإنسان مرهون بتوسط الآخر ومعاونته له، يقول الفارابي: >> وإن فطرة كل إنسان، أن يكون مرتبطًا فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذا الحال. وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة أناس آخرين واجتماعهم معهم<<³. فالفطرة الإنسانية تقتضي حسب الفارابي العيش مع الغير، فمبلغ الكمال الإنساني قائم على الارتباط بالآخرين والاجتماع والتعاون معهم. لكن الفكرة التي نلمسها عند الفارابي ولا نجدها عند من سبقه هي فكرة التعاون بين أفراد المجتمع، هذه الفكرة (التعاون) لو نظرنا لها بتأمل نجدها تأخذ على مقصدين فيما يخص

¹ موسى عبد الله: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي؛ من أجل استكمال إتيقا محدوفة في الفلسفة العربية الإسلامية، ابن ندیم للنشر والتوزيع؛ الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر؛ لبنان، ط1، 2013، ص85.

² المرجع نفسه، ص86.

³ أبي نصر الفارابي: تحصيل السعادة، ص44.

الغيرية. المقصد الأول: يوحي أن فكرة التعاون قد تقود ظاهريًا إلى مبدأ الغيرية ذلك أن الإيثار فيما يعنيه قائم على فكرة إعانة الفرد لغيره على قدر المستطاع ولو كان به خصاصة. أما المقصد الثاني: فإنه يلغي المقصد الأول ويجعل من هذا المبدأ ليس مبدأ للغيرية، ذلك أن هذا التعاون إقتضته المصلحة داخل المجموعة وليس الإيثار من باب حب الغير ومساعدته. فيصبح التعاون هنا من باب المنفعة، حيث أن كل فرد يقدم للآخر معونة فيما يحتاج، والآخر بدوره يقدم له ما يحتاج. فينتفي من هذا القصد مبدأ الغيرية.

وتظهر الغيرية عند الفارابي من خلال فكرة الفضيلة. حيث بين الفارابي أن الفضائل الفكرية يستنبط بها الإنسان ما هو أجمل وأنفع، حتى يصبح الفرد فاضلاً، وهذه الفضيلة لن تؤتى حتى يحب الإنسان الأجل والأنفع لغيره كما لنفسه، ويقول الفارابي في هذا الصدد: <<وظاهر أن الذي له فضيلة، يستنبط بها الأنفع والأجل ولأجل غاية ما فاضلة هي خير، كان المستنبط خيراً في الحقيقة يهواه لنفسه، أو خيراً يهواه لغيره>>¹. والإنسان لن ينال الفضيلة، ما لم يهوى الخير لغيره فالإنسان الفاضل عند الفارابي، من قدم مصلحة الغير على ذاته ونفسه. <<وليس يمكن أن تكون له هذه القوة. أو تكون له فضيلة خلقية من قبل أن يهوى إنسان الخير لغيره>>². فالإنسان الأخلاقي الفاضل يحب الخير لغيره. ففي هذه النقطة بالذات نلمس نوع من الغيرية، لأن الفارابي هنا على خلاف أرسطو واليونانيين فحب الغير لا يلزم به طبقة معينة، بل يضم حتى العبيد. لأن هذا مطلب إسلامي ظهر في الكثير من الأحاديث. وما يؤكد هذا أيضاً فلسفة الفارابي من خلال المدينة الفاضلة والعيش داخل معمورة واحدة لا تستثني أحداً. لكن هذه الغيرية لم تظهر كبحت فلسفي مستقل عند الفارابي وإنما ظهرت داخل الحقل الأخلاقي كصفات فاضلة، يجب على الراجل الفاضل التحلي بها.

كما تظهر فكرة التعايش مع الغير عند المعلم الثاني من خلال الحديث عن الاجتماع الإنساني الواحد، الذي يحدث في المعمورة، "ويقصد الفارابي هنا، بهذا المجتمع العظيم، اجتماع واحد لجميع البشر دون تمييز"³. من خلال تصور لوحدة الجنس البشري، وتجاوز مفهوم دولة المدينة، كما عند اليونان، من خلال تأسيس لمدينة أثينا وبعض الدول اليونانية، بل فكر في اتجاه الأمم كلها والاجتماع في معمورة واحدة تخضع لحكم واحد، يقول الفارابي: <<والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذ كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة>>⁴. وهذا الاجتماع الفاضل الذي يحدث في

¹ أبي نصر الفارابي: تحصيل السعادة، ص 59.

² المرجع نفسه، ص 59.

³ ناجي عباس التركيبي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، دار دجلة، عمان، (د ط)، 2012، ص 30.

⁴ أبي نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 72.

المعمورة، هو اجتماع يتعاون فيه الأفراد على نيل السعادة. والسعادة ليست مطلب فردي حسب الفارابي، بل هي مطلب جماعي. لهذا جعل الفارابي السعادة مربوطة بالسياسة وحسن تدبير شؤون العامة. ومتى تحققت المعمورة الفاضلة تحققت السعادة، وتحققت معها الغيرية. لأنه في ظل المجتمع العالمي الواحد (المعمورة) السعيد، لم نعد بحاجة إلى دراسة الغيرية، لأن الأفراد يصبحون كالشخص الواحد يخدم أطرافه بعضها البعض. وكل منهم يخدم الآخر ويؤثره على نفسه. وفي هذا قمة الإنسانية وزوال كل الشرور والتناحر.

كما نجد الفارابي يدعو إلى العيش مع الآخر في سعادة، وفق تفكير عقلائي. حيث نبذ يندب ويرفض الظلم والقهر والغلبة. لأنها من صفات المدن الضالة وهي مدينة التغلب، وغاية أهلها التغلب على سواهم، ومنهم من يسعى إلى الغلبة على دمه وعرضه وماله، ومنهم من يرغب في استعباد الآخر ويستخدمه. وهو مرفوض حسب الفارابي، حيث يقول: >>مدينة التغلب وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، والممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط<<¹. فالتصرف وفق هؤلاء همجية، وخروج عن الطبع الانساني. لهذا يدعو الفارابي إلى العيش مع الآخر وفق تفكير عقلائي، يندب الظلم والغلبة والقهر. ففي هذه النقطة بالذات نلمس وجه الغيرية. لأن الفارابي يرفض الظلم والقهر، فهذه الأفعال احتقار للإنسانية وتشبهه بالبهيمية، وفي هذا خروج عن المؤلف. فالطبيعة العاقلة أو المعقولة تكمن في العيش مع الغير. ويتعاون أهلها على بلوغ السعادة واحترام بعضهم البعض، وهذا البلوغ للسعادة لن يتأتى إلا إذا تعاون الأفراد والأمم. وإحترام كل منهم الآخر. لأن الحالة السوية والطبيعية لأي جماعة وأمة داخل المعمورة، هي أن تظل قادرة على التعاون والانفتاح والاعتناء والعطاء، وعلى بناء جسور التواصل لتحقيق السعادة. وهنا مكمن الغيرية.

لكن إن جاز لنا القول عند تتبعنا لفلسفة الفارابي، من خلال البحث عن الغيرية في فكر السعادة، فإننا نجد الغيرية عند الفارابي قد تظهر من خلال العيش مع الآخر، وفق فكرة التعاون التي تقتضيها المدينة الفاضلة، لكن هذا التعايش مع الآخر كان نتيجة لما تقتضيه الطبيعة الإنسانية كضرورة للاجتماع، وليس كضرورة احترام لآخريه الآخر. فالفارابي مثل أرسطو لم يحدد العلاقات التي تضبط هذه المعاملات مع الآخر، وهذا ما يعاب على الفارابي للنظرته إلى العيش مع الآخر داخل معمورة واحدة.

كما أن نظرة الفارابي للسعادة لا يمكن اعتبارها نظرية تدعو إلى الغيرية. لأن فلسفته في هذا الجانب كما قال المصباحي هي قتل للإنسان. ذلك "أن القول بالسعادة القصوة هي قتل للإنسان بما هو كائن طبيعي تاريخي يمشي على الأرض، فالإنسان لا دور له في المعرفة والسعادة. لأن العقل الفعال هو الذي يصنع المعرفة ويضع

¹ أبي نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 154.

السعادة للإنسان. وبذلك قصر الفارابي السعادة على النخبة وأقصى العامة¹. فالإنسان حسب الفارابي يتلقى المعرفة من العقل الفعال الذي هو خارج عن الإنسان، فهذا الأخير علة عن العقل الفعال وليس فاعل. وهذا الموقف مضاد وعالة على الإنسان. والغيرية لا يمكن أن تنمو إلا في ظل وجود الإنسان كفاعل إرادي لمواقفه وعلاقاته مع الغير.

كما أن حديث الفارابي عن بعض المزايا التي تظهر للوهلة الأولى على أنها مبادئ للغيرية مثل التعاون وعدم الغش وعدم النفاق التي تكون في المدينة الفاضلة. لكن هذه المدينة يجعل منها الفارابي في يد رجل واحد يسير كل شيء. وهذا الحكم المطلق لشخص واحد هو منبع الطغيان مهما كان هذا الشخص. وبالتالي أقام المدينة على أساس الواحد الذي يقود إلى نبذ الاختلاف. وهذا قتل للغيرية لأنه قتل للاختلاف والتعدد.

فلسفة الفارابي في فكرة التعاون لم تكن محددة المعالم. فهل التعاون الذي تكلم عليه الفارابي كان داخل الأمة المسلمة فقط؟ أو مع الأمم الأخرى المختلفة عنا في كل شيء دين وثقافة ولغة وعادات... إلخ؟. لأن الأخلاق التي تكون مع أمتك تختلف مع الأمم الأخرى. وفي هذا يقول المفكر المغربي طه عبد الرحمن: <<إذا كان تصرف الإنسان مع أبناء أمته عمومًا، يستدعي أخلاق معينة، أي عملاً تعارفيًا مخصوصًا. فإن تصرفه مع غيرهم من الأمم الأخرى يتطلب منه أخلاقًا تعلوها رقة وتنوعًا. أي عملاً تعارفيًا أكبر. نظرًا إلى أن وجود الاختلاف بين أمته وأممهم تكوزن أظهر وأشد... وأساسه كما تقدم تبادل المعروف... ومعنى هذا أنه يسلك إزاء هذه الأمم مسالك أخلاقية لها من الدقة والتلون على قدر اختلافاتهم معه>>². وهذا التعامل مع الغير من الأمم الأخرى لم يتضح في فلسفة الفارابي. أو لم يتكلم عليه صراحة. هذا ما استدعى منا عدم الجزم بوجود خطاب الغيرية في فلسفة الفارابي من عدمه.

2/ الغير في فكر ابن باجة.

الحديث عن منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، لا يمكن أن تفهم إلا في ظل الحديث عن نظرتة للأخلاق والإنسان الحكيم والمتوحد. ذلك أن ابن باجة في مذهبه الأخلاقي قد طابق بين السعادة والخلود، لا خلود الجسم وإنما الفعل الأخلاقي الخير. يقول ابن باجة: <<فظاهر أن الخير موجود بنفسه غير مائت، ولا بال، وإنه معشوق في الطبيعة>>³ فالفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يسعى إلى الكمال الداخلي وتحقيق السعادة. لا لأجل كمال

¹ محمد آيت حمو: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط) 2011، ص 251.

² طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص ص 21، 22.

³ ابن باجة: ضمن كتاب جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة؛ نصوص فلسفية غير منشورة، دار الثقافة؛ دار النشر المغربية، بيروت؛ المغرب، د ط، 1983، ص 139.

خارجي عرضي. حيث يدين ابن باجة بشدة أولئك الذين يفعلون الأفعال الأخلاقية من أجل مظاهرهم، فالقيمة هنا مرتبطة بأحكام الشهرة والسمعة. وهذه الأشياء غريبة عن الشخصية الإنسانية الأصلية، مما يجعل صاحبها مخدوع بأوهام، وهذا ما ظهر جلياً في كتابه "تدبير المتوحد"، ولهذا لا يمكن فهم منزلة الغير في فكر ابن باجة، دون معرفة أخلاق المتوحد، لأن الأخلاق عنده كانت قصد الوصول للرجل المتوحد، الذي سيتجاوز الأخلاق فيما بعد لأنه يقترب من الإلهي، أو يصبح فعلة إلهيا فلا يحتاج إلى الحكم الأخلاقي. وطرح ابن باجة في ما يخص المتوحد، نجده في الفترة المعاصرة عند نيتشه من خلال الرجل الأعلى.

لكن الانتقال من الفارابي إلى ابن باجة. هو تناوله للسعادة في إطار الحكم الأخلاقي. فتصبح السعادة دائمة، بدوام الفعل الأخلاقي ذاته. ومن هنا نريد أن نفهم هل ربط السعادة بالأخلاق واتصاف المتوحد بها، يتجاوز الفارابي للطرحه للسعادة. وهل يجعل من للغير مكانة ضمن هذه الأخلاق.

أ/ علاقة المتوحد بالأخلاق والغير.

لقد ربط ابن باجة بين الأخلاق والمتوحد، لكن هذا الربط لن يدوم على حال. فيتقيد به المتوحد في البداية لكن عند بلوغ الإنسان مرتبة المتوحدة فإنه لا يحتاج إلى الأخلاق. "فإنه يمكن أن نقول بالمقابل إن المتوحد ليس رجل أخلاق بإطلاق، ذلك أنه يطمح أن يوجد في عالم بلا أخلاق بعيدا عن الخير والشر لاعتقاده أن البقاء في فضاء الأخلاق لا يفضي إلى العبودية وخدمة الغير، إن الأخلاق بالتعريف هي القيم والمعايير التي لا يمكن أن تكون فردية، وإذ لا تنضب إلا في الجماعة، ولا مقام للقيم إلا داخل فضاء التبادل والمشاركة والاقتراس، وإلا في فضاء يحضر فيه الغير إلى جانب الذات وهنا يظهر المأزق"¹. لأن ابن باجة ينظر للإنسان المتوحد، لا إلى عامة الناس، ذلك أن المتوحد يرتقي على العامة في أخلاقه، لأنه يأخذ الأخلاق من العقل الأزلي، خلاف العامة التي تكتسي أخلاقها من الجماعة. لهذا كان المتوحد عند ابن باجة إلهي بسيط، وهذا ما يظهر من قوله: >>وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف إلهي بسيط<<². وبالتالي يجعل ابن باجة من الإنسان المتوحد أعلى منزلة من الإنسان العادي، فيتصف بأوصاف إلهية. فأفعاله أفعال مطلقة لا تتغير بالأهواء والأراء. لذا فهو في منزلة ما وراء الأخلاق، لأن هذه الأخيرة تفضي إلى العبودية. وهي عبودية الآخر

¹ نظيرة فدواش؛ فؤاد بن أحمد: منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، نحو ابتيقا لا أخلاقية للأنا والآخر، مجلة أيس، العدد2، دار الصحافة القبة الجزائر، 2007، ص 54.

² ابن باجة: تدبير المتوحد، ص64.

المسؤول عن وضع هذه الأخلاق. فهذا الانعزال عن العامة يقتل الغيرية. لأنه لا يقبل بالاختلاف ويرى في الغير دونية يجب تجاوزها ببلوغ المعاني الأزلية.

والمتوحد يسعى إلى بلوغ المعاني الأزلية التي في الوجود، فيرتقي بذلك عن المادة، ويدرك الجوهر الحقيقي لمعاني الأشياء التي لا تتغير في الزمن. فيخالف عوام الناس في الرؤية وبذلك يعيش وحيداً، بعيداً على الناس. "لهذا يعيش الانسان غريباً متوحداً لأنه يشبه أن يكون قد صنع نفسه عن طريق العلم والأراء الصائبة فلا يفزع شيء أو يعلو على فكرة المادة والزمان"¹. يشير هذا إلى أن ابن باجة جعل من المتوحد إنسان يعلو على الحسية الفانية، لبلوغ الأزلية في الأحكام والأراء. وبما أن الأخلاق في المجتمع تؤخذ من الجماعة، فإن ابن باجة جعل من المتوحد يعيش وحيداً لأنه يأخذ الأخلاق من العقل لا مما تمليه الجماعة. لأن ما تقول به الجماعة قد يكون مأخوذ من الواقع فيختلط الحكم الأخلاقي مع المادية، فيجعل منه فانياً. وأبو بكر (لقب ابن باجة) يؤسس لما فوق الحسية البالية فكان المتوحد عنده خارج عن الجماعة ويعيش منبوذاً.

ووفقاً لهذا نجد ابن باجة في كتابه "تدبير المتوحد" يقول: <>والمتوحد الظاهر أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني، ولا من غاية الروحاني المشوبة بجسمية، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم، ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا، ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة<>². فهذا يجعل من المتوحد يعيش في عالم غير العالم الموجود فيه مع عامة الناس. لأنه يرتقي عليهم بالعقل وقوة الرؤية فيصبح كما تقول الصوفية غريباً عن موطنه، وفي هذه الغربة تكمن المشكلة. فكيف يستطيع الإنسان أن يعيش غريباً؟. وفي الوقت نفسه يكون إنسان له حق الاجتماع مع الغير؟.

المتبع للفكر الأخلاقي عند ابن باجة يجده يقوم على ثلاثة أركان رئيسة هي الإلزام والمسؤولية والجزاء، ذلك أنه جعل من الفعل الأخلاقي ينبع من الداخل، ومصدره العقل. لذا ميز ابن باجة صراحة بين الفعل البهيمي والفعل الإنساني. فالفعل الذي يخالف العقل ويعزو إلى الحس، هو فعل لا أخلاقي منحط، أو بهيمي على حد تعبير ابن باجة. فيصبح الإنسان أشبه بالبهيمة أو الحيوان، فينزل عن مرتبة الإنسانية. يقول ابن باجة: <>فإنه إن لم يكن فاضلاً بهذه الفضائل، وخالفت النفس البهيمية فيه العقل كان ذلك العقل إما ناقصاً أو مخروماً<>³.

¹ كامل محمد محمد عويصة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتاب العلمية، لبنان، ط1، 1993، ص 123.

² ابن باجة: تدبير المتوحد، ص80.

³ المرجع نفسه، ص48.

فالفعل البهيمي أحط منزلة من الفعل الإنساني، لرجل عاقل يريد بلوغ إنسانيته، والرجل الحكيم يريد تجاوز ذلك التعارض الحاصل بين النفس النزوعية والعقل، فيرتقي إلى الإنسان الإلهي الذي تكلم عليه ابن باجة. فالفعل الأخلاقي في نهاية المطاف هو فعل يكتسي ضرورة وجوده من العقل، وانطلاقاً من هذا يصبح الفعل الأخلاقي عند ابن باجة إلزام عقلي. كما أصبح عند كانط فيما بعد إلزام يمليه علينا الضمير .

والفعل الأخلاقي يكتسي مشروعيته من الرؤية الصادقة يقول ابن باجة: <<وتبين هناك أن الأخلاق الإنسانية الخاصة بالإنسان هي التي تكون عن الأمور التي توجبها الرؤية الصادقة. وتبين هناك أن الرؤية إنما تكون ضرورة نحو أمر ما، وأنها نحو غاية ما، وهي الخير على الإطلاق. فإن هذا الخير هو معشوق بالطبع محبوب لكل>>¹. هكذا يكون الفعل الأخلاقي وفق توجيهه ونية صادقة لا ترجو المنفعة. فيكون محبوب عند الكل بالطبع.

وعليه فإن الصنف الأول للأخلاق تمثل في الرؤية الصادقة. في حين الصنف الثاني يكون في تجنب الكراهية. لأنها مصدر كل الشرور يقول: <<والصنف الثاني الكراهية، وبها يكون الهروب أو الترتك وفيها يدخل الخوف والسأم والملال وما جانسه>>². فالكراهية تخرج الإنسان من الطابع الإنساني إلى الطابع الحيواني. لذا يدعو ابن باجة إلى تجاوزها. فهي مصدر كل الشرور الإنسانية. ذلك أن الكراهية تولد مقت الآخر في كل شيء. مما تجر على الناس مذابح. كما تؤثر على نفس الشخص الكاره لغيره. ووفق هذان الصنفان للأخلاق هي دعوة ضمنية للغيرية. لكن عندما تخص بالرجل المتوحد فقط دون غيره تخرج من دائرة الغيرية.

والفعل الأخلاقي يكون إنسانياً متى صدر عن الرأي والفكر كما بينا سابقاً. فيصبح الإلزام عند ابن باجة صادراً عن العقل والإرادة، وهذا الإلزام يقود إلى المسؤولية، في الفعل. لأن الإنسان الذي يقرر وفق العقل والإرادة يكون حراً في أفعاله، وحر في اختياراته، والمسؤولية مفروضة بالحرية. وذلك انطلاقاً من مقدمة منطقية بسيطة: "متى كان الإنسان حراً كان مسؤولاً". وبالتالي يجازى عن أفعاله، وهذه المراتب الثلاث التي تحدد الفعل الأخلاقي يتبعها الإنسان المتوحد. وهذا الأخير عند ابن باجة يتميز بقوة العقل والإرادة في اختيار الأفعال الخيرة والفاضلة وتجنب الأفعال الشريرة، لكن الشيء الذي لم يجب عليه ابن باجة صراحة، هل الفعل الأخلاقي الذي يقتضيه المتوحد هو فعل يتوجه به للغير؟ أي مراعاة له؟ أو أنه فعل من أجل ذات المتوحد لأنه يرى فيه الصواب؟.

¹ ابن باجة: ضمن كتاب جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة؛ نصوص فلسفية غير منشورة، ص 137.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد يذهب الكثير من الدارسين إلى اعتبار المتوحد عند ابن باجة، يذهب إلى ما وراء الخير والشر، من خلال أن غاية المتوحد هي الفضائل العقلية المجردة، التي لا تتصل بالمادة ولا بالموعظة. لكي لا يشوبها التغيير متى تغيرت هذا الأحوال. "إنه يكون بجهة من الجهات في ما وراء الخير والشر"¹ لكن هذا الرأي فيه نوع من الشطط ومجافاة الصواب، لأن الفعل النظري عند المتوحد كان على أساس أخلاقي في البداية وتجاوزه، لأنه حصل على النظر العقلي المجرد المطلق، الذي يجعله يتعدى الوقوع في الخطأ والزيف. وعليه فإن المتوحد ليس رجل لا أخلاقي كما يذهب إلى ذلك نتشه مثلاً في ما وراء الخير والشر، بالنسبة إلى السبيرمان. بل على العكس من ذلك. وهذا ما يتضح في كتابه "تدبير المتوحد" حيث نجده يعرف التدبير بقوله: >>أنما تعني تدبير أفعال نحو غاية مقصودة<<². ويشير هذا التعريف للتدبير أنه الغاية المقصودة من الفعل، وهذا هو الفعل الأخلاقي، لكن ما نحن بصدد الوقوف عليه هل هذا التدبير هو تدبير الإنسان لنفسه أو لغيره؟ وهل هو موجود من أجل الذات أو من أجل الغير؟ أو بلغة أدق ما منزلة الغير في فكر المتوحد عند ابن باجة؟.

ب/ منزلة الغير في فكر ابن باجة.

لقد بينا فيما سبق أن المتوحد عند ابن باجة يتجاوز أخلاق المدينة، وكذا مفهوم الخير والشر، إلى عالم مفارق تختلف أحكامه الأخلاقية على الأخلاق المتداولة في المدينة. لكن هذا التجاوز يحيلنا إلى مسألة معقدة جدا يصعب الجزم فيها. ومنه هل الأخلاق التي يتبناها المتوحد في هذا العالم المفارق للحس، هي أخلاق عدمية ترفض الآخر ولا تعطي له وزن؟ أو أن هذه المفارقة لا تلغي الغير، بل تتحد مع غير آخر مفارق لما تعودنا عليه؟. وأثناء حديثنا على المتوحد قد بينا أنه ينعزل عن الناس وعن المدينة، ترفعا عن أخلاق العامة، "إن المتوحد ليس رجل أخلاق لكونه مستقلا بذاته تماما، وموجود من أجل ذاته، وهذا لا يعني أنه ذو نزعة فردانية منشغل بمآربه ومصالحه الذاتية"³. وإنما هذا الانعزال ذو قيمة روحية سامية، تعلق على كل مادة.

وقد يذهب الكثير أن في هذا الانعزال، الذي يقصده المتوحد زوال للغيرية، لكن قد يبدو خلاف هذا القول وينكر بما بيّنه ابن باجة صراحة في كتابه "تدبير المتوحد"، حيث بيّن أن الإنسان متى تغلب على البهيمية بلغ الإنسانية. ومتى بلغ هذه المرتبة أصبح يراعي الأفعال لغيره لا لنفسه، يقول ابن باجة: >>ومثل ما يكسر حجرا ضربه وعودا خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بيمية، فأما من كسره لئلا يخدش غيره أو عن رؤية

¹ نظيرة فدواش؛ فؤاد بن أحمد: منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، نحو ايتيقا لا أخلاقية للأنا والآخر، ص 55.

² ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 38.

³ نظيرة فدواش؛ فؤاد بن أحمد: منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، نحو ايتيقا لا أخلاقية للأنا والآخر، ص 56.

توجب كسره فذلك فعل إنساني¹. فمتى قصد الإنسان من أفعاله الغير، وأوجب من فعله شيء ينفع الآخر كإزاحة عود خدشه لكي لا يחדش غيره، بلغ الإنسان إنسانيته جراء هذا الفعل.

وقد جعل ابن باجة من الصفات الروحانية، أكرم من الصفات الجسمانية، وفي هذا نبل وشرف. حتى أنه يستشهد بحاتم الطائي، عندما أقبل على فعل روحاني يتمثل في تقديم المساعدة إلى الغير بالطعام، وهذا جراه ذبح فرسه للضيوف وهو لا يملك غيره. ولم يطعم منه أحد من أسرته ولا هو. حيث يقول ابن باجة في هذا الصدد: >>وهذا الصنف لا موضع للتوقف عن الاعتراف بأن هذا الفعل شرف ورفعة، كفعل الطائي وما جانسه، وأن هذه الطبيعة كريمة سنية روحانية، وأنها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط<<². فقد جعل ابن باجة من الإيثار إتجاه الغير من الكرمات الروحانية الشريفة التي يجب أن يقصدها الإنسان الفاضل، وهذه التضحية إتجاه الغير في الثقافة العربية الإسلامية، كانت من الشيم والأخلاق التي يتفاخر بها العرب. وقد أقرها ابن باجة كقيم روحانية سامية.

ونجد الكثير من الدارسين يذهب إلى أن المتوحد عند ابن باجة يعتزل الحياة العامة، لكن هذا فيه نوع من عدم التروي. لأن المتوحد يعتزل الناس في التفكير لا في الوجود والمعاملات داخل الحياة العامة. والدليل على ذلك أن ابن باجة ينتقد الصوفية، سواء في طريق تحصيل المعرفة بواسطة الاشراق. أو في اعتزال الصوفي للحياة العامة حيث نجد محمد عويضة يبين أن غاية المتوحد عند ابن باجة هي تحصيل الحكمة، وهذه الحكمة تقوده إلى العيش مع الناس لا الانعزال عليهم حيث يقول: >>والغاية القصوى للقوى الفكرية هي الحكمة، أي الفلسفة. والإنسان الذي يصل إلى هذه الغاية لا يزهذ في الحياة بل يشارك الآخرين في حياتهم<<³. وعليه فالمتوحد ينعزل عن الناس في التفكير، لا الانعزال والعيش في الكهوف والغابات ودور العبادة كما يقول المتصوفة.

فالفعل الإنساني عند ابن باجة قائم على الرؤية والتفكير وقصد الغير، فإذا سقطت هذه الأشياء من الفعل الإنساني تحول إلى فعل بهيمي، "فلو اتفق مثلاً أن إنساناً كان سائر في حديقته فخدشه عود بارز من أحد الأغصان، فأما من يكسره لئلا يחדش غيره أو عن رؤية توجب كسره فذلك فعل إنساني"⁴. وعليه فإن القصد من وراء هذا الفعل الأخلاقي هو الغير. لكن هذا التفكير بالغير عند ابن باجة كان كصفات روحية شريفة يقصدها

¹ ابن باجة: تدبير المتوحد، ص 17.

² المرجع نفسه، ص 63.

³ كامل محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 120.

⁴ عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، مكتبة منبنة، بيروت، (دط)، (د ت)، ص 42.

الإنسان الفاضل. وليس النظر للغير كذات تقابل ذات المتوحد. أي أنه لم يقيم نظرية فلسفية تقصد الغير في غيريته من خلال اختلافه وتعددده سواء في الدين أو الجغرافيا أو الثقافة أو العرق.

لو تأملنا ملياً فكرة المتوحد عند ابن باجة، فإننا سنجد إنسان يريد الهروب من الغير. فيصبح الغير استلاب للذات عند ابن باجة. وحتى حديثه عن عيش المتوحد مع الغير ليس إرادياً، بل مفروض عليه، نتيجة أن الإنسان كائن مدني بالطبع لا بالاختيار، فيصبح الإنسان غريباً عن نفسه وفق التعبير الصوفي،. لهذا ينأى المتوحد عن العامة وينعزل بالذاته، حتى وإن كان عيش معهم. إنه انعزال في التفكير والمعرفة. فيصبح المتوحد غريباً عن موطنه منعزلاً رغم تواجده مع الغير.

كما أن المتأمل لفكر ابن باجة فيما يخص المتوحد، يجده قد هرب من غير اجتماعي مدني يشبهه في التركيبة (الإنسان) إلى غير ميتافيزيقي مفارق للواقع (الإلهي)، وهذا يجعل حديثه عن المتوحد ضرب من اليوتوبيا، فالإنسان لا يستطيع أن يغادر إنسانيته إلى طبيعة مفارقة له. لكن رغم ذلك لا نستطيع القول أن ابن باجة نظر للغير نظرة لا إنسانية، أي نظرة احتقار وظلم، فالغيرية عنده بقيت هي الأخرى بغير تحديد دقيق. وذلك ربما راجع إلى الغيرية ذاتها أنها لم تتبلور من حيث أن الغير هو إنسان، كما ظهرت في الفتر المعاصرة. أو أن الإسلام حفظ حقوق الغير ولم يترك للفلاسفة الاجتهاد فيه، أي أصبحت أمراً لا جدال فيه. لذا وجب علينا تاريخياً أن ننتقل إلى الفلسفة الحديثة. ودراسة ظهور الغيرية كخطاب فلسفي من عدمه.

استنتاج:

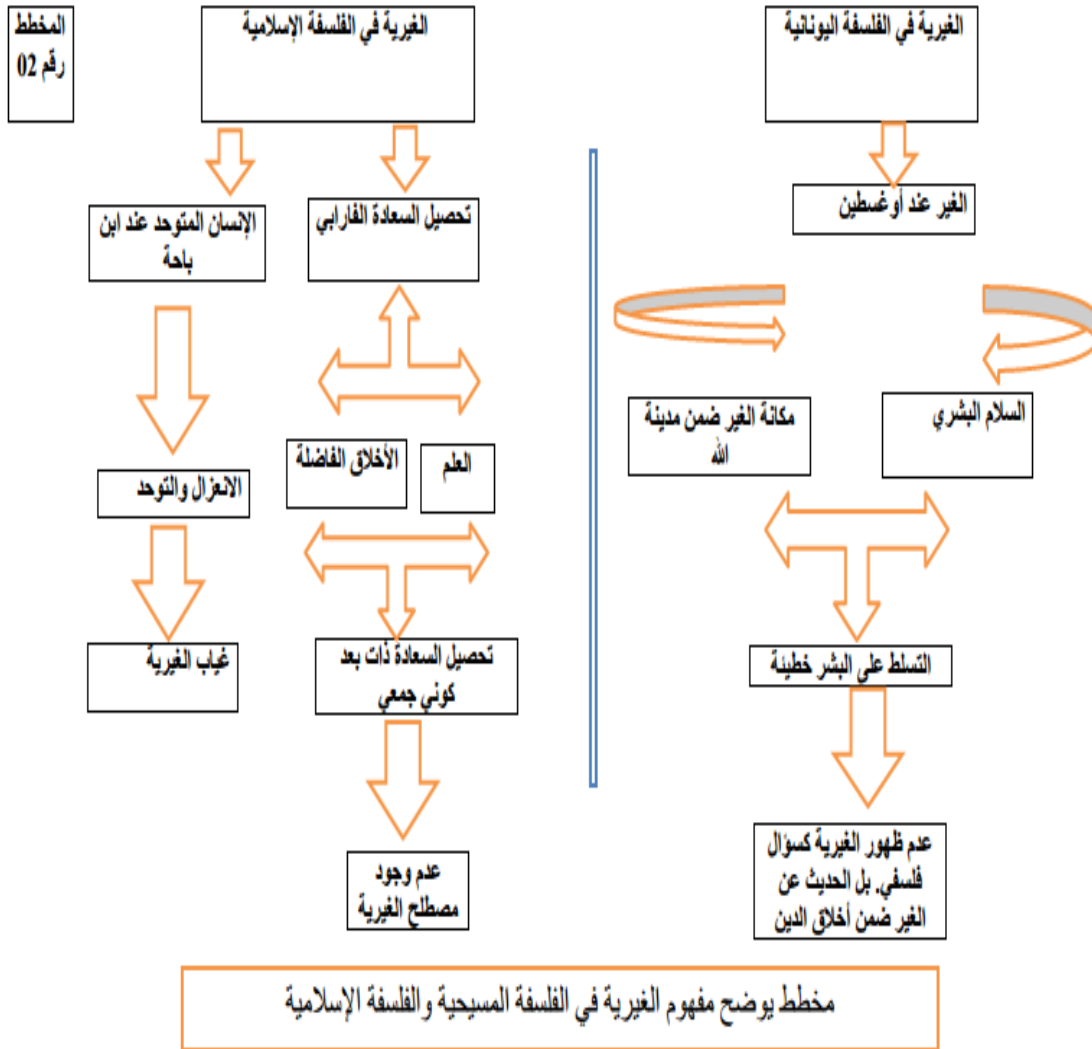
من خلال دراستنا للنموذجين في فلسفة العصور الوسطى، ممثلة في الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية فيما يخص مبحث الغيرية. فإنه يمكن القول أن الفلسفة المسيحية والإسلامية لم تعنى بالغيرية كمبحث فلسفي قائم بذاته، كما في الفلسفة المعاصرة، وذلك يرجع إلى ثلاثة أسباب هي:

1/ السبب الأول: يرجع إلى كون الفلاسفة المسيحيين والمسلمين، قد بحثوا في مباحث الفلسفة اليونانية، فقد اتبعوا التقليد اليوناني فيما يخص موضوعات الفلسفة حذو قدم بقديم تقريباً، وإذا كانت الفلسفة اليونانية لم تعنى بالغيرية كمبحث قائم بذاته، فكذلك فعل الفلاسفة المسيحيين الإسلاميين.

2/ والسبب الثاني: راجع إلى أن الدين المسيحي والإسلامي تكلموا عن حق الغير وحفظ الحقوق، لذا لم يترك مجال للفلاسفة للحديث عن هذا الموضوع. وخاصة أن هناك في الإسلام بعض الأمور والقضايا قطعية الدلالة، أي لا مجال للبحث فيها، وخاصة أن الإسلام حدد المعاملات مع الغير سواء كان مسلم أو كان غير ذلك.

3/ والسبب الثالث: راجع إلى أن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد شغلهم الحديث عن التوفيق بين الفلسفة والشريعة، مما جعل كل جهودهم تنصب في هذا المجال، ولم يترك لهم المجال للحديث عن الغيرية كموضوع منعزل. ذلك أن ما يخص "فلسفة العصور الوسطى لم تهتم بالإنسان كفاعل حضاري في التاريخ، بل جعلته مسير إما من طرف الله كبعد ديني، أو من طرف العقل الفعال (كما عند الفارابي). وبالتالي تغييب الذات لصالح الموضوع: لذلك لا أمل لنا في أن تسفعنا عقلا نيتنا التقليدية لمواجهة واقعنا الجديد. أو يسعفنا نموذج إنساننا الوسطي في صياغة أفق جديد لحياتنا. أو أن ينفذ العلم الوسطوي في حل مشاكلنا ورفع تحدينا"¹. وبالتالي هذا التغييب لفاعلية الإنسان، في الدوري الحضاري جعل من هاتين الفلسفتين لا تتطرق إلى علاقة الذات بالغير. كون أن الله حدد العلاقات. والإنسان مسير وفقها.

¹ محمد المصباحي: العقل، العلم، الإنسان؛ موقفنا في مواجهة موقف التراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 98/99، 1992، ص 48.



المبحث الرابع: الذات والغير وسؤال الغريبة في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث.

يبدو أن سؤال الغريبة في الخطاب الفلسفي لم يتبلور كسؤال قائم بذاته إلا في العصر الحديث والمعاصر. حيث أصبح ينظر للغريبة كضرورة، ألحها الواقع، وخاصة بعد صدمة الذاتية التي ولدتها الفلسفة الديكارتية. مما استدعى الحديث عن الغير كمقابل لطغيان الذات. فبعدما أصبحنا أسيادا على الطبيعة ومالكها كما قال بذلك ديكارت. وسيطر الإنسان على الطبيعة، نسي أن الإنسان جزء من الطبيعة، فسيطر الإنسان على الإنسان، فكان لا بد من العودة إلى الإنسانية من جديد. فترأى في الأفق سؤال الغريبة، ويظهر هذا السؤال بقوة كما قال أغلب الباحثين مع الفيلسوف الألماني هيغل، من خلال فكرة الاعتراف. إلا أن المفهوم سبق التأسيس إليه من طرف أوجيست كونت كما قال بذلك لالاند في معجمه.

ولكن مع بداية العصر المعاصر ارتفعت همجية الإنسان (الإنسان الغربي)*، من خلال إعلان الحروب واستعمار الدول العظمى الغربية للدول الضعيفة، فتراجعت مكانة الإنسان إلى درجة الحيوانية (البربرية). ولم يتوقف الإنسان الغربي عند هذا الحد فقط، بل أصبحت الحروب فيما بينهم. وهذا ما ظهر من خلال حربين عالميتين وهذا الإستعمار ولد رد فعل من الشعوب المستعمرة، فظهر العنف في كل مكان، وتعالى صيحة القتل والخراب فأصبح الإنسان دون قيمة الحيوان. هذا كله ولد لدى الفلاسفة رعب شديد إزاء مستقبل البشر على هذا الكوب، فظهر ما يعرف بالغبية. التي تدعو إلى ضرورة التعايش مع الآخر المختلف ثقافياً وسياسياً ودينياً وعرقياً ولغويًا... إلخ. أو المعاملة مع الغير والمسؤولية تجاهه. فظهر للعيان سؤال الغريبة كموضوع قائم بذاته، لتجاوز هذه المشكلة، وإعادة الاعتبار للإنسان ككائن له قداسة.

أما فيما يخص سؤال الغريبة في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث، فكان إنطلاقاً من الذاتية وتحقق الكوجيتو الديكارتية على أرض الواقع، حيث أصبح الإنسان مالك لطبيعة وسيداً عليها. وعلت بذلك صيحة الذاتية وتراجعت صحبة الآخر. فظهر مبحث الغريبة لتحقيق الانسجام بين حضور الذات كوعي، وحضور الآخر كأشياء في العالم، وأول تصادم مع الغير وبداية المساءلة عنه في الثقافة الغربية على أرض الواقع، كان إنطلاقاً من عصر النهضة والكشوفات الجغرافية. حيث بدأ الإنسان الغربي يتصادم مع أجناس وشعوب أخرى، تختلف عنه في اللغة والثقافة والمعتقدات. فبدأ هذا الغربي يطرح فكرة التعامل مع هذا الإنسان المختلف. وخاصة أنه قابلهم بالرفض والمحاربة، لأنهم يمثلون لديه خطر وغزات ومفسدين. وفي هذا السعى الدؤوب لكشف أرض جديدة

* و المقصود من معرض حديثنا هنا الرجل السياسي، لأن الأسباب التي أدت إلى الحروب هي المطامع السياسية والاقتصادية وهذا ما ظهر جلياً في الحربين العالميتين.

اكتشف معها الإنسان الغربي الغير أو الآخر، ودخل معه في صراع وجودي سيادي، حول من يمتلك هذه الأرض ومن يستغلها. ولما استوطن الرجل الغربي في هذا الأرض الجديدة، بدأ يبحث عن طريقة للتعامل مع هذا الغير فكانت المعاملة معه في البداية من أجل اخضاعه. حيث نظر الغربي لهذا الغير على أنه أقل منه منزلة، من ناحية العرق ومن ناحية الثقافة والتحضر، وأنه متوحش وبربري يجب أخضاعه.

لكن مع تغير المعطيات كان لا بد من الغربي أن يطرح فكرةً جديدًا يلم جميع الفئات ويتجاوز الاختزال. فظهر خطاب الآخر كبعد فكري وفلسفي جديد. فمثلت بذلك الغربية مرتكز يتجه صوب قولبة الوجود الإنساني وضرورة التعايش بين البشر، وخاصة نتيجة الأحداث التي عرفتها أوروبا آنذاك، سواء الثورة في بريطانيا أو في ما بعد في فرنسا وألمانيا. فهذا التعالي لذاتية ولد الأنانية والحروب، مما استدعى مبحث الغربية كضرورة فلسفية للخروج من هذا المأزق. فدعا أوجيست كونت (Comte Auguste) إلى ضرورة التعايش مع الآخر، فأسس بذلك حسب لالاند مفهوم الغربية. كما جعل هيجل (friedirich Hegel) من الغربية بنية للنفس حيث أن معرفة الذات تتم بتوسط الآخر، "ومن أجل ذلك يبدو أن أول من اهتدى إلى مسألة الغير من حيث هو بنية للنفس هو هيجل في الصفحات الشهيرة من الفصل (4) من فينومينولوجيا الروح"¹. لهذا اقتصر حديثنا عن الغربية في العصر الحديث انطلاقاً من فلسفة أوجيست كونت وفريدريك هيجل.

أولاً: أوجيست كونت وتأسيس مفهوم الغربية.

لقد بينا فيما سبق في تعريف الغربية أن الفيلسوف الفرنسي لالاند في موسوعته، يرجع ظهور مصطلح الغربية كمفهوم قائم بذاته داخل علم الأخلاق إلى أوجيست كونت. من خلال الحديث عن الأخلاق الاجتماعية كعلم وضعي، وليس كتصور نظري. أو بعبارة أخرى "لا بد أن يمر علم الاجتماع إلى علم اجتماع الأخلاق لكي يربط مباشرة هذا النظام الأولي لكل مجتمع بجملة النظام الكوني الذي يهمن عليه دائماً"². حيث أن الإتجاه التقليدي كان ينظر إلى الأخلاق على أنها علماً معيارياً، ويجعل من غاية الإنسان بلوغ الخير الأسمى. وأن القيم الأخلاقية مثل العدل والخير والشر هي مفاهيم ثابتة ومطلقة، وتدرج بواسطة العقل والحدس. لهذا نجد هذه المذاهب تتجه نحو المثاليات. في حين أن الإتجاه الوضعي كما يرى توفيق الطويل في كتابه "فلسفة الأخلاق" يثور على الطبيعة المثالية للأخلاق في موضوعها ومنهجها وغاياتها. من منطلق رفض فكرة وحدة الطبيعة

¹ فتحي المسكيني، ضمن مقدمة مجلة الفلسفة والغيرية، العدد 43، 42، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، 2007، 2008، ص 5.

² نعيمة الرياحي: الغربية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الاتحاد، تونس، ط1، 2017، ص 2013.

الإنسانية. ومن ثمة رفض فكرة وحدة العقل*. حيث يقر الاتجاه الوضعي أن التجربة تؤكد الاختلاف بين الناس لا الوحدة، وبالتالي القول بالوحدة خطأ جسيم، وتترتب عن هذه الوحدة أن جعلوا الأخلاق علمًا معياريًا. وهذا ما يؤكد لفري بريل** حيث بيّن أن السابقين جعلوا من علم الأخلاق علمًا نظريًا فجعلوه معياريًا إنطلاقًا من فكرة وحدة العقل البشري "إذ لا يوجد علم نظري للأخلاق بالمعنى المعروف، وأن الفرق بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية مرده إلى علم الأخلاق العملي يهبط إلى بيان الواجبات الخاصة. بينما يرتفع علم الأخلاق النظري إلى أسى صغة للواجب والخير والعدل"¹. وبما أن العلم الوضعي قائم على فكرة دراسة الظواهر الواقعية، فإنه يرفض الأخلاق المثالية المنزهة عن هذا الواقع، ويرى فيها غيابا على واقع الإنسان، لذا كان يرفض النظر للأخلاق كعلم معياري يدرس ما ينبغي أن يكون بدل دراسة ما هو كائن.

إن علم الأخلاق التقليدي في نظر كونت يقوم على النزعة الفردية في تأسيس الأخلاق، من منطلق نظرة الفيلسوف العقلية، ومن ثمة إلزام جميع العقول بما نتيجة فكرة وحدة العقل البشري. في حين أن الأخلاق مع الوضعية أصبحت قائمة على سلطة المجتمع وليس الفرد. انطلاقًا من تأسيس كونت لعلم الاجتماع ومن ثمة تأسيس علم الأخلاق من هذا العلم، يقول كونت: >>الذي ينقصنا من جهة أنه لا يوجد بعد علم وضعي للمجتمع إذا مازلنا نقيم تصوراتنا العلمية على الاعتبارات اللاهوتية، وعلى الفكر الميتافيزيقي>>². وهذا يظهر أن كونت يريد تأسيس الأخلاق على العلم الوضعي وهذا ما كان فعلاً. وما يهمنا هنا أين تجل مصطلح الغريبة في فلسفة كونت الأخلاقية؟. لأن فكرة الغريبة ظهرت عند كونت في مذهبه الأخلاقي .

لقد افتتح كونت نظريته الأخلاقية بنقد المذاهب الأخلاقية السابقة وفي مقدمتها الأخلاق الكانطية والأخلاق النفعية. حيث بين أن الضمير يتأسس بعد التجربة، وليس كما تصور كانط أنه مبثوث في الإنسان منذ ولادته. حيث أن وخز الضمير يتأني بعد إرتكاب الفعل وليس قبله. كما نجد كانط أيضًا أقام الواجب حسب كونت على أساس نظري ميتافيزيقي يصعب التحقق منه علميًا. لكن مع تأسيس العلم الوضعي، لم نعد نسعى نحو المطلق والمتعالي. بل نتجه مباشرة إلى العلاقات الواقعية التي تربط بين البشر. لكن هذه العلاقات يقر كونت

* ويقصد بهذه الفكرة المفكر الفرنسي روني ديكار، الذي يرى أن العقل أعدل الأشياء توزعًا بين الناس.

** ليفي برول لوسيان: (Lévy Bruhl Lucien). فيلسوف فرنسي ولد في 1857، وتوفي في 1939. تابع دراسته في دار المعلمين العليا. وحصل عام 1879 على شهادة التبريز في الفلسفة. وقد اهتم في المقام الأول بالمسائل المتعلقة بالأخلاق والتاريخ والفلسفة. من أهم مؤلفاته "الوظائف العقلية في المجتمعات الدينية" "فلسفة أوغوست كونت" إلخ. (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص ص 609، 610).

¹ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق؛ نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، 1979، ص 279.

² Conte Auguste: Catéchisme positiviste, librairie Garnier, frères paris, introduction, P,F Pecaut, p, VII.

أنها أنانية، لأنها قائمة على مصلحة الاجتماع بين البشر. ولتجاوز هذا الأمر اقترح كونت "قانون التقدم العاطفي" * يمضي بالإنسان من الأنانية إلى الغيرية. ولا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود... وإخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع الإنساني بحيث يكون شعارنا الحيات لأجل الغير. وأرفع المعاني معنى الإنسانية¹ أما فيما يخص مذهب المنفعة فإن كونت يرفضه لأنه "يقر الأثرة وينكر الغيرية في طبائع البشر"². فرفض كونت لهذه الأخلاق النفعية جاء من فكرة أن هذه الأخلاق لا تقيم وزناً للغير، وتهتم بالمصالح الفردية والأنانية. ولهذا أقر لالاند في موسوعته أن الغيرية تقابل الأنانية وتعني الإيثار. حيث اقتبس هذا المعنى من أوجست كونت.

"فأوجست كونت يستعمل عبارة الغيرية للدلالة على توجه أخلاقي يقوم على المودة والحب، الذي لا ترجى من ورائه منفعة. بمعنى أنها تعني الرجاء للآخر بأن يكون سعيداً دون انتضار أي غاية من وراء ذلك وهذا المفهوم هو نقيض الأنانية"³. فهذا الطرح الجديد، أراد كونت من خلاله أن يؤسس أخلاقاً جديدة تتلاءم مع مذهبه العلمي، أو بالأحرى مذهبه الوضعي. لذا نجده ينظر للأخلاق على أنها ظواهر واقعية بدل البحث في الغايات والعلل باعتبارها مباحث ميتافيزيقية. وفي هذا دعوة صريحة منه إلى الأخلاق الاجتماعية الوضعية التي تعنى بالإنسان في يومه. ذلك أن الأخلاق مثل العلم تتطور، إذا هي أخلاق نسبية. ومن ثمة بناء الأخلاق على الملاحظة لا على الخيال كما فعل الفلاسفة العقليون. ولهذا نجده نظر للأخلاق من خلال الظاهرة الاجتماعية التي تتمثل في علاقات الناس فيما بينهم، أو داخل الحياة الاجتماعية ولهذا دعا كونت إلى تغليب المحبة الإنسانية واحترام الغير داخل هذا الاجتماع فظهر ما يعرف بمصطلح الغيرية.

ومن خلال هذا فإن كونت نقل الأخلاق من الجانب الميتافيزيقي إلى الجانب الاجتماعي الوضعي. أو لنقل الانتقال من الذاتي إلى الجماعي. ولكي يحقق كونت هذه النقلة أبتكر مصطلح الغيرية، لكي يساعده الانتقال من الذات (أي القواعد الأخلاقية النابعة من العقل) إلى الجماعة (أي القواعد الأخلاقية القائمة على التربية الاجتماعية والعلوم). وتظهر فكرة الغيرية عند كونت من خلال فكرة الإنسانية، هذه الأخيرة تعتبر الجوهر الأساسي للنوع الإنساني، حيث أن الطبيعة البشرية ذاتها تقتضي هذا الأمر. فالأطفال حسب كونت يولدون كلهم إنسانيون لكن الحياة الاجتماعية فيما بعد هي التي تغيرهم وتجعل الكثير منهم يجردون عن الإنسانية. لذا حاول كونت وضع علم جديد يهتم بالحياة الإنسانية في بعدها الأخلاقي، من خلال إيجاد قوانين تتحكم في

* قانون التقدم العاطفي: هذا القانون عند كونت قائم على المحبة والتعاطف مع الغير وحبه باستمرار.

¹ عبد المنعم حنفي: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون؛ مكتبة مدبولي، بيروت؛ القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 382.

² توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق؛ نشأتها وتطورها، ص 279.

³ نعيمة الرياحي: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 205.

التفكير الإنساني، وهذا ما ظهر جلياً في مؤلفه "دروس في الفلسفة الوضعية"، حيث أن في هذه المرحلة كان ينظر إلى الإنسانية على أنها موضع للعلم، فحاول إيجاد قوانين اجتماعية لسير البشر. فلما أسس علم الاجتماع عدل نظرته من خلال مؤلفه "النظام السياسي الوضعي" وظهرت عنده فكرة الغيرية عندما قلب نظره لفكرة الإنسانية "فقد كان في المرحلة الأولى من حياته الفلسفية يفضل النظر إلى الإنسانية على أنها موضوع للعلم. أما في المرحلة الثانية فقد غدت في نظره كما لو كانت موضوعاً للعبادة والحب"¹. فهذا التغيير في النظرة إلى فكرة الإنسانية جعل مفهوم الغيرية يعلوا للسطح. مع ظهور الإنسانية كموضوع للعبادة والحب. ويرجع الكثير من الباحثين أن هذا الانقلاب في رؤية كانت نتيجة تعرفه إلى كلوتيلد دي فو وأحبها كونت كثيراً. وبعد موتها انصرف إلى عبادتها بكل ما تحمله المعنى. وعبادة كل ذكرياتها. ومن هناك حلم بسبب حبها بديانة جديدة للإنسانية². ولكي يحقق هذه النظرة إحتاج إلى مفهوم الغيرية ليؤسس المجتمع المتناغم والذي يجب بعضه البعض. فكان بذلك كونت معلن ميلاد الغيرية على الأقل كما نفهمها الآن. لأن سمو الإنسان في نظر كونت مرهون بمدى ارتباطه بغيره من الموجودات. ومن هنا ظهر مصطلح الغيرية في الأخلاق مع كونت.

فقد كان كونت يردد دائماً: <<من الواجب ألا نعرف الإنسانية بالإنسان. بل يجب على العكس أن نعرف الإنسان بالإنسانية>>³. فهذه الصيغة تحمل في طياتها معادات الفردية يقول كونت: <<إن اختزال الإنسانية إلى أفراد لا يشكل إلا تحليلاً فوضوياً، وغير منظم ولا عقلائي>>⁴. فهذا الاختزال للإنسانية قتل لها. لذا يدعو كونت إلى الغيرية من خلال التعايش مع الآخر وفق جماعة إنسانية يغلب عليها طبائع الحب والتعاون والتضامن بين أفرادها، لأن الإنسان يعرف بهذه الصفات الإنسانية، وهذا الصفات أطلق عليها كونت اسم الغيرية. لذا كان يرى في الغيرية قانون الحياة، لأن الشيء الذي يسيطر على الحياة الأخلاقية هي الإنسانية. والعنصر الجوهرى الذي يسيطر على الإنسانية هي الغيرية. لأن كونت يرى أن الطبيعة الإنسانية ذاتها تحتوي على غرائز المودة والإيثار وحب البشر. وليس الأنانية وحب الذات كما قال النفعيون، وهذا ما أكده علم النفس الوضعي وعلم الاجتماع. حيث نجد لفي بريل يقول: <<أما أن الطبيعة الإنسانية تحتوي على غرائز المودة والإيثار... يكفي

¹ فاروق عبد المعطي: أوجست كونت؛ مؤسس علم الاجتماع الحديث، دار الكتابة العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص55

² انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 542.

³ . فاروق عبد المعطي: أوجست كونت؛ مؤسس علم الاجتماع الحديث، ص 55.

⁴ Conte Auguste: Systeme de politique positive, Edition électronique par Jean Marie Tremblay, p 127.

ملاحظة الناس وحتى الحيوانات ملاحظة واقعية... فلا يستطيع الإنسان أن يكون اجتماعيًا دون هذه الغرائز¹. ومعنى هذا أن الطبيعة الإنسانية تميل إلى الإيثار وحب الغير، ولولا هذه الغرائز لما اجتمع الناس مع البعض، ولا كان هناك حديث عن الأخلاق أصلاً. لأن الأخلاق ظهرت بظهور الجماعة. فلو كان الإنسان وحيداً لما احتاج إلى الأخلاق.

لذا حاول كونت تأسيس علم أخلاق وضعي صالح لكل الإنسانية. فلو استعزنا مفهوم كانط لقلنا أنه يريد تأسيس كونية الأخلاق. فالقانون الوضعي للأخلاق مستمد من الواقع بالدرجة الأولى. فهو واقعي وليس مثالي وبما أنه واقعي فهو يراعي علاقات الناس مع بعضهم البعض. أو إن شئنا القول مراعاة علاقة الذات بالغير. وأثناء هذه المراعاة "نخلص إلى أن دلالة الغيرية عند كونت، تتحدد في علاقة الإنسان الفرد بالوسط الطبيعي والاجتماعي أي في تأثيره بكل ما هو آخر وأساساً بالغير حيث أنه لا وجود لفعل فردي منعزل عن المجموع وعن الغير وبالتالي هناك قوانين كونية تحدد أخلاقه وأفعاله بصفة عامة كأفعال إنسانية لا فردية معزولة"². وعليه فإن كونت خلق مفهوم الغيرية انطلاقاً من التجربة الاجتماعية. وليس التأسيس المجرد للأخلاق. لذا كانت الغيرية فيما بعد هي مراعاة البعد الإتيقي بين الذات والغير انطلاقاً من الواقع المعاش.

فحسب كونت أن الغيرية هي التي تسيطر على الحياة الإنسانية. والإنسان يتجه إلى ترويض هذه الإنسانية وليس القضاء عليها. كما يرى لفي بريل لذا فإن "الحياة من أجل الآخرين. هذه هي أسمى صيغة للأخلاق الوضعية، وتشهد العاطفة بصدق هذه الحجة"³. وبالتالي فإن الطبيعة الاجتماعية للإنسان القائمة على الغيرية هي شعور غريزي بدائي وضروري للحياة الاجتماعية، وهي حياة قائمة مع الآخر لذا وجب احترامه من أجل إنسانيته التي نتشارك فيها. لذا فإن عودت كونت إلى الغيرية كان كمنخرج واقعي وفعلي للاجتماع البشري. لأنه لم يرد تأسيس قواعد أخلاقية مثالية فهو يرفض كل ما هو مثالي. فعاد إلى الواقع ليؤسس الأخلاق على فكرة تعاون البشر مع بعضهم البعض. فاصطلح على هذا التعاون والتضامن وحب الآخر إسم الغيرية. وهي تمثل مخرج أخلاقي للحياة الاجتماعية للتجمعات الإنسانية. لذا نجد أن مصطلح الغيرية يعزى إلى أوجست كونت.

¹ لفي بريل: فلسفة أوجست كونت، تر، محمود قاسم؛ محمد السيد؛ محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 319.

² نعيمة الرياحي: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 212.

³ لفي بريل: فلسفة أوجست كونت، ص 328.

ثانياً: هيكل ومسألة الغير كبنية للذات.

إن الحديث عن الغيرية في العصر الحديث لا يمكن أن يكون بمعزل عن فلسفة هيكل، تلك الفلسفة التي أثارت الإعجاب والسخط في الوقت ذاته، بل تحمل حتى التناقص في آراء الشخص نفسه أثناء الحكم عليها. ذلك أن كتاب "فينومينولوجيا الروح" في حد ذاته يعتبر متاهة على حد تعبير الكثير من النقاد. مما جعل ولوج بابه معقد لا يعرف ظاهره من جوهره. هذا الكتاب حسب جوديث بتلر* الذي يقدم فيه هيكل دراما بطلها الذات تصف نفسها في علاقتها مع الوعي، ومع صيرورتها ومصيرها مع الذوات الأخرى، حركة وعي الذات وهي تكتشف نفسها عبر تخطي المعاناة وتعيد ترتيب نفسها من جديد "لا تفعل المعاناة إلا تدعيم قدراتها التركيبية. السليبي دائماً وحصر مفيد، فهو لا يكون مدمراً بأي معنى نهائي. إن الذات الهيكلية قصة خيالية ذات قدرات لا نهائية، مسافرٌ رومانتيكي لا يتعلم إلا مما يجرب، وهو بحكم قدراته اللاهائية على ترميم نفسه لا يتحطم إلا حد يتعذر معه الإصلاح أبداً"¹ فإذا كانت الذات الهيكلية حسب جوديث بتلر مسكونة برغبات ميتافيزيقة وهي لهذا ميالة إلى الخيال القصصي الدرامي. هذه الذات التي أثارت سخط سورين كيركغارد الذي يعتبر هذه الأخيرة لا وجودها لها، حيث لا وجود لذات ترمم نفسها داخل المعاناة دونما أن يقتلها الملل أو أن يشلها التردد. لكن نحن لا نبحث في مصير الذات الهيكلية بقدر ما نبحث في علاقة هذه الذات بالذوات الأخرى.

"إن عبارة "غيرية" كانت موضوع تصورٍ نظريٍّ خاص في فلسفة هيكل حيث تدل على البنية الأساسية لكل واقع أو تحديد متناه... إن غيرية المتناهي هذه أساسية وهي مبدأ حركته وتكشف في لحظتين كما تجلّى ذلك في منطق الكينونة وبالتحديد منطق الدزاین. فحسب اللحظة الأولى كل موجود هنا، بوصفه تحديداً ويتضمن في ذاته ضده الخاص به ويتعين ككائن مغاير"². فمشكلة الغيرية حسب بشير المؤدب** تنطلق معالمها من فلسفة هيكل. ذلك أن الجدل الهيكلية هو الذي افترض الغيرية كتنقيض للذات. في إطار العلاقة بين الذات والغير. انطلاقاً من فلسفة الاعتراف.

* جوديث بتلر مفكرة أمريكية. ولدت 1956 أستاذة البلاغة والدراسات المقارنة في جامعة كاليفورنيا. لها إسهامات في مجال الفلسفة النسوية والأخلاق. وكان لها إسهامات في تأثيرات ما بعد البنيوية في النظرية النسوية. (أنظر: مقدمة فلاح رحيم: لكتاب بتلر: الذات تصف نفسها، ص 05)

¹ جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، تر، فلاح رحيم، التنوير لطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2014، ص 16.

² بشير المؤدب: الغيرية، ص 18.

** بشير المؤدب مفكر تونسي وأستاذ التعليم العالمي ومتقاعد من كلية الآداب والعلوم بصفافس. مختص في فينومينولوجيا الجسد والفلسفة المعاصرة. له العديد من المؤلفات أهمها "درس الأنطولوجيا" "الإتيقا مفارقات وتأويلات" "الغيرية".... الخ.

فالإعتراف هو همزة الوصل بين الذوات داخل ساحة الوجود. حيث يعتبر أكسل هونيث أن فلسفة الإعتراف قد نشأة عند هيغل، وهي منطلق للغيرية. كما بين تزفيتان تودوروف هو الآخر في كتابه (تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية) أن فلسفة الاعتراف كانت لحظة حاسمة في تاريخ الغيرية. "ليس من قبيل الصدفة أن يقوم جان جاك روسو و آدم سميث وجورج هيغل - من بين كل السيرورات الأولية - بتسليط الضوء على الاعتراف بالآخر. هذا الاعتراف هو في الواقع مسألة استثنائية بصفة مزدوجة، أولاً بالمحتوى نفسه، فاعتراف الآخر هو الذي يميز - أكثر من أي فعل آخر- دخول الفرد في الوجود الإنساني بشكل خاص، لهذا الاعتراف أيضاً فرادة بنيوية، إنه يبدو وعلى - نحو ما - الوجه الحتمي لكل الأفعال الأخرى"¹ وانطلاقاً من هذا نسحاول البحث في علاقة الذات بالغير عند هيغل؟ وكيف نظر هيغل إلى الآخر؟ وهل الذات تعي نفسها بتوسط هذا الآخر؟.

وقبل الإجابة على هذه التساؤلات، نتكلم وننبه على المفردات الدرامية إن صحت العبارة التي يبني بها هيغل تعبيره. إنها مفاهيم مجردة تكتسي طابعا السردى داخل قوالب لغوية مخادعة يكتنفها الغموض: مثل الذات، الوعي الذاتى، الرغبة، القوى، السيد، الخادم، الروح... إلخ². وغيرها من المفاهيم الهيكلية التي يصعب تحديد معنى واحد لها في الخطاب الهيكلية.

1/ الذات تعي ذاتها بتوسط الآخر.

فالحياة في الكون عند هيغل قائمة على فكرة الاختلاف والمغايرة، فالذات لا تكون في الحياة دون ذات أخرى تقابلها وتختلف عنها، وهو التقابل الذي به تكون لذاتها، حيث يقول هيغل في كتاب "فينومينولوجيا الروح": >>وأما اختلاف الأشكال فهو المغاير، لكن تلك السيلانية إنما تصير هي نفسها. بمعنى هذا الاختلاف. المغاير، لأنها إنما تكون حينئذ لأجل الاختلاف الذي يكون في ذاته ولذاته، فتكون إذا حركة اللامتناهية التي بواسطتها يستهلك ذلك الوسط الساكن، إن هي الحياة من جهة ما هي شيء حي>>³. وهذه المغايرة هي التي تؤدي إلى الوعي بالذات، فحين تكتشف الذات وجود ذات مغايرة لها يحدث لها وعي بذاتها عن طريق توسط تلك الذات المغايرة فالوعي بالذات إنما يبلغ راحته إلا في وعي بالذات مغاير. ومن خلال هذا يمكن القول أن الغيرية عند هيغل لا تفهم على أنها تعبير وجودي على ذات تقابل ذات أخرى، بل هي علاقة تفاعل وتناقض

¹ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 102.

² جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، ص 17

³ فردريش هيغل: فينومينولوجيا الروح، تر، ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006، ص 262.

بين وعي الذات ووعي الآخر. فالذات تتعرف على حقيقة ذاتها من خلال وعي الآخر، فحركة الوعي ها هنا هي حركة جدلية يكون فيها السلب أكثر من الاجاب.

ورغبة الذات حسب هيغل في التعرف على العالم الخارجي، هي التي تحقق لها في ما بعد وعي الذات لذاتها بتوسط هذه الرغبة، وأثناء هذه الرحلة المحفوفة بالمخاطر تلتقي الذات، بذات أخرى تختلف عنها فتحقق بذلك وعيها بذاتها ككيان مستقل "فكل منهما يرى الآخر يفعل عين ما يفعل هو، وكل يفعل هو نفسه ما يتطلبه عند الآخر، فلذلك لا يفعل ما يفعل الآخر، إلا من جهة أن الآخر يفعل الشيء عينه، فلا طائل من فعل أحادي، لأن ما ينبغي أن يحدث إنما لا يحصل إلا عن طريقهما معا"¹. بهذا يكون الوعي الذاتي انشأً خارجياً يوجد خارج ذاته بتوسط ذوات أخرى. فلا توجد تجربة الرغبة الانعكاسية إلا بالرغبة في أشياء خارجية تختلف عن الذات الراغبة، وهذه السيروورة هي الطريق لوعي الذات بذاتها، عن طريق هذه الازدواجية.

"الوعي الذاتي بالنسبة لهيغل هو عودة الوعي من الآخرة لإدراك ذاته، وهي عودة تنطوي على سعي لتحويل الاختلاف مع العالم إلى سلب له قدرة الحسم والتوسط. هذا التفاعل بين لحظتي التقرير الذاتي والسلبية هو الذي يمكن الذات من اكتشاف أن الحياة هي موضوع الرغبة الحقيقي... ويفتح دخول الآخر فصلاً جديداً في هذه الرحلة، إذ تلتقي الذات الميجلية الناشئة بوعي ذاتي آخر وتدرک مباشرة أنها خسرت ذاتها المتفردة. فالوعي الذاتي يصير على فهم ذاته على أنها نفي للخارج وامتلاك تام لقوة تقرير المصير، بينما الوعي الذاتي الآخر يثير بوجهه سؤال الاعتراف الذي يتضح أنه إشباع الرغبة"² وبالتالي فإن مواجهة الذات للغير حسب هيغل ذات أهمية مزدوجة، فمن جهة هو يفقد ذاته لأنه يجدها في ذات أخرى مقابلة لذاته، ومن جهة أخرى فإنه يحل محل الآخر لأنه لا يرى فيه كائن جوهرياً مختلفاً عنه، بل يرى ذاته متجسدة في الآخر، وهذه العلاقة مع الآخر هو خروج من الذات، لأن الوعي الذاتي وفق هذا المنطلق يتجسد خارج الذات، في علاقتها مع ذات الآخر.

وفي هذا الصدد يقول هيغل: >> فالوعي قد كان رغبة وعملاً ومتعة، ومن جهة ما هو وعي فقد شاء وفعل وتمتع. كذلك الحمْد الذي له أن يعترف بالطرف الآخر كأن بلماهية ثم ينسخ، إنما هو نفسه فعله الخاص الذي يعادل فعل الطرف الآخر فيقابل الحسنة الواهية فعله الخاص بفعل مضاه. فإذا كان ذلك الطرف يتنازل له عن السطح الذي له. فالوعي مع ذلك حامدٌ له أيضاً. ومن جهة أنه هو نفسه يتنازل عن فعله أي ماهيته<<³. وهذا

¹ فردريش هيغل: فينومينولوجيا الروح، ص 269.

² جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، ص 18، 19.

³ فردريش هيغل: فينومينولوجيا الروح، ص 298.

القول يوحي إلى ثلاثة أشياء، أولاً أن الوعي رغبة: من خلال أن الذات هي التي ترغب في فهم الموضوع لأنه موضوعها الخاص. وهنا نجد هيغل كما بين ماركيزوز* في كتابه "العقل والثورة" قد قلب الفكر، يجعله موضوعات المعرفة من صنع الذات. فهي التي تعطي للموضوعات وجودها بتسليط الرغبة فيها. بعدما كان في قدم هنالك فصل بين الموضوع والفكر (الذات الوعية). وثانياً: أن الوعي الذاتي عمل وهذه الفكرة تظهر كما بين ماركس في علاقة السيد والعبد حيث أن كل منها يقدم للآخر عمل وفي هذا العمل يحدث وعي الذات. حيث أن العبد يقوم بعمل يخدم فيه السيد، والسيد يقوم بعمل حماية العبد. من خلال هذه الحركة العملية يتعرف كل واحد منهما على ذاته فالسيد يعرف على أنه سيد، والعبد يعرف أنه عبد، وبالتالي فإن هيغل هنا لم يجعل من العبد والسيد بالفطرة بل بنواتج العمل. والثالثة: أن الوعي الذاتي متعة أن كل من السيد والعبد عندما يتعرفان على ذواتهما من خلال فكرة العمل يستمتعان بعملهما. "إن الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكونه إلا من خلال فرد آخر. ووجوده ذاته ينحصر في وجوده من أجل آخر"¹ ومن خلال هذا يظهر ما يعرف بالإعتراف المتبادل بين الذات، فالذات لا تحقق وجودها إلا من خلال ذات أخرى تعترف بها، وفي حالة موت هذا الآخر فإن الوعي الذاتي يفقد فرصة في الحصول على هذا الاعتراف.

2/ فلسفة الاعتراف بالآخر:

والاعتراف عند هيغل كما أشار مؤلف كتاب "معجم مصطلحات هيغل". لا يفهم منه فحسب. أنه التعرف العقلي على شيء ما، أو شخص ما فقط. لأن هذا التعرف يفترض أنه حصل سلفاً قبل ذلك، كخاصية عقلية. لكن الاعتراف عنده يعزو إلى أكثر من ذلك هو "حقه في أن تكون له قيمة إيجابية، والتعبير الصريح عن هذا الحق، وهكذا نجد هيغل في كتابه الرابع من ظاهريات الروح، عندما ناقش الصراع من أجل الاعتراف، فإنه لم يكن يتعامل في مشكلة العقول الأخرى، أو حق المرء الاستمولوجي في النظر إلى الآخرين على أنهم أشخاص لكنه كان يعالج مشكلة كيف يصبح المرء شخصاً مكتملاً، عن طريق ضمان اعتراف الآخرين به"². فالاعتراف عند هيغل لم يكن في بعده الأخلاقي، بل كان يتجاوز ذلك إلى البعد الكلي، وهو أن يصبح الشخص كاملاً.

* هيرت ماركوز: Marcuse Herbert. ولد في برلين 1898 ومات 1979. شهد انخيار ألمانيا في الحرب العالمية الثانية. كان يدرّس هيدغر. نشر سنة 1932. أطروحته عن هيغل. ولكن صعود النازية للحكم اضطره إلى السفر إلى فرنسا، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وكان فكره يتماشى مع أفكار معهد الأبحاث الاجتماعية الذي أسسه هوركهامر. له العديد من المؤلفات أهمها: الثقافة والمجتمع. الإيروس والحضارة. العقل والثورة هيغل وصعود النظرية الاجتماعية... إلخ (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 623).

¹ هيرت ماركيزوز: العقل والثورة؛ هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د ط)، 1970، ص 126.

² ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيغل، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، (د ت)، ص 459.

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

وهذا الصراع يكون لأن الآخر يلعب دور الوسيط بين وجود الذات ووعي الذات يقول هيغل : <<إن كل ما يوجد، لا يوجد إلا في حدود كونه ذا وساطة، وذلك لأنه يحتاج إلى غيره في وجوده>>¹. فالشخص لا يتعرف على حقيقة وجوده كذات واعية إلا بتوسط الآخر، فهذا الوعي بحقيقة الذات يمر عبر وجود الآخر. فالذات تعي ذاتها من خلال مقارنتها بذات أخرى، وفي هذا الوساطة التي تقوم بها ذات الآخر يحدث الصراع من أجل تجاوزها للوصول إلى الحقيقة الكلية.

فكان النظر إلى الأشخاص الآخرين قبل هيغل، مثلاً عند كانط، هي أساساً مشكلة عملية وأخلاقية. وينظر إليهم على أنهم مخلوقات مناظرة لذاتي، وذاتي تدين هي الأخرى بواجبات أخلاقية معينة اتجاههم. "والتجديد الذي أضافه هيغل (رغم أنه يدين بالكثير لهوبز، وروسو، وشلر، وشلنج... إلخ) هو النظر إلى العلاقات بين الأشخاص لا على أنها علاقات أخلاقية أساساً، والنظر إلى الاعتراف المتبادل على أنه أكثر من أن يكون مطلباً أخلاقياً"² فحتى يكون المرء واعياً بذاته، فلا بد أن يعترف بالآخرين. لكن في فيمونولوجيا الروح هناك صعوبة في فهم عملية الاعتراف، لأن هيغل يحاول الإجابة لا فقط على السؤال، ما المطلوب للوعي الذاتي؟ بل يتجاوز ذلك للإجابة كيف تنشأ العلاقات الاجتماعية؟. ومن هنا يسلم بشيء قريب من الصراع الذي تكلم عليه هوبز. لكن الصراع عند هوبز هو من أجل حفظ البقاء لكن عند هيغل من أجل الاعتراف.

وهذا الاعتراف المتبادل الذي يؤدي إلى الوعي بالذات وبالغير قائم على الصراع من أجل الموت والحياة. وعلى هذا يقول هيغل: <<وعليه فالعلاقة بين الوعيين بالذات، إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل منهما الآخر، عبر الصراع من أجل الحياة والموت. ولا بد أن يمضيا في هذا الصراع. لأنه لا بد لهما أن يرفعا إلى مصاف الحقيقة>>³. وهذا الصراع عند هيغل قد يصل إلى درجة الموت، فلا بد إذاً أن يسعى كل فرد إلى موت الآخر مثلما يجازف بحياته. لأن الآخر لم يعد يقوم عنده مقام نفسه حسب تعبير هيغل. ذلك أن العبد قد ركن إلى الخوف والقلق فتخلى عن الصراع من أجل الموت فإنتهى به الأمر إلى سلب حريته. ولهذا نجد هيغل يرى أن السيد يصنع الحروب ويستمتع بها، في حين أن العبد يصنع التاريخ، ومتى رفض العبد الركون إلى

¹ فريديريك هيغل: جدلية الدين والتنوير، تر، أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط1، 2014، ص 148.

² ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيغل، ص 459.

³ فريديريك هيغل: فيمونولوجيا الروح، ص 271.

الخوف والقلق غير التاريخ ومجراه. كما ترى جوديث بيتلر. وبالتالي ذات السيد تتحقق من خلال ذات العبد التي تسدي له الأوامر في فعل الأشياء، وذات العبد تثبت نفسها من خلال تقبل العمل من السيد وتغيير العالم. وإذا تأملنا مليا مذهب هيغل لوجدناه نسقيا. أي أن موقفه أيضا في الاعتراف، قام هو الآخر على فكرة الصراع، إنها صراع الذات مع غيرها من الذوات، حتى تثبت وجودها وذاتها.

"هذا ويمكن القول بأن كل مقارنة لمفهوم الاعتراف تستدعي كما أكد ذلك هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، وهذا بالرجوع إلى هيغل الذي أكد بأن هوية الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوي والمتكامل بالمجتمع الذي يعيش فيه، والذي يجد فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وأن تحقيق ذاته أو وجوده أمر يتوقف حتما على هذا الارتباط والانسجام والاعتراف المتبادل الذي يتم بين الناس"¹. فذلك أن الذات حسب هيغل لا تستغني عن التفاعل مع الغير، ومع ذوات أخرى تحقق وجودها، فالذات لا تبقى في حالة إنغلاق على ذاتها، وهذا ما توضحه كما قلنا نظرية السيد والعبد. فالذي يجازف بحياته من أجل الاستمرار والاعتراف هو السيد، والذي يرضى بالحياة كما حددت له دون المجازفة، يكون هو الخادم أو العبد ويرضى بأن يخدم السيد، فيصبح أحدهما قائم بذاته وآخر قائم بتوسط الآخر. حيث يقول هيغل: <>أحدهما الوعي القائم بذاته الذي يستقيم له الكون لذاته، وأما الآخر فغير قائم بذاته، تكون عنده الحياة أو الكون لأجل مغايرة الماهية، فذاك إنما هو الرئيس، وهذا إنما هو الخادم">². فوجود السيد هو وجود حقيقي وفعله فعل خالص، في حين فعل العبد فعل عرّي من الماهية، لأنه يتلقى الأوامر. وهذا يجعل الاعتراف بينهما اعتراف غير متساوي، فالذي نجم عن ذلك إنما هو اعتراف من جهة واحدة عري من التساوي.

ومن هذا المنطلق نطرح فكرة مفادها هل هذا الاعتراف يؤدي إلى الغيرية؟ لنجيب بالنفي. فهذا الاعتراف بين السيد والعبد هو اعتراف قائم على اللاتساوي في الاعتراف. وهذا اللاتساوي قائم على الهيمنة والقوة وليس الاعتراف بالآخر. لأن وعي السيد قائم بذاته، في حين وعي العبد قائم بتوسط السيد. فهذا الأخير (السيد) يسعى إلى الاعتراف لإثبات قوته وتفوقه أي (اعتراف لذاته). وليس اعتراف بالآخر لآخريته أي (لاختلافه وتعدده). ولهذا فإن فلسفة الاعتراف كفعل لا تحتوي الغيرية لأنها لا تقصد الغير في غيريته، بل تقصد الآخر لإثبات الذات.

¹ كمال بومينر: إتيقا الاعتراف عند أكسل هونيث، مجلّة ممارسات، العدد الأول، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2013، ص 31.

² فريديريك هيغل: فينومينولوجيا الروح، ص 273.

لكن سيقع حدث كما قالت جوديث بتلر يقلب الأدوار، تكشف عن رغبة السيد في إلغاء الحياة وهي قصديتها نتيجة رفضه لتكبيية الجسد، لأن جسده لا يقوم بتحويل الأشياء المادية إلى وسائل، لأن من يقوم بهذا هو العبد، والسيد يوجه الأوامر. في حين العبد يعلن تمرده على سجنه في الأشياء بعيدا على الحياة، وذلك نتيجة خوفه من الموت، لكن هذا الإعلان عن التمرد يتحول إلى الحياة، وبذلك ينتهي مشروع السيد والخادم إلى رغبة ناقمة كما ترى جوديث بتلر، وهذا التحول يكشف عن رغبة مزدوجة، "ونشعر في نهاية السيادة والخدمة، أن ازدواجية حياة الوعي الذاتي تقترب من نهايتها، وتلوح مع إمكانية الاعتراف المتبادل بشائر الروح، أي تلك الهوية الجماعية التي تحيلنا إلى افتراضات أنطولوجية مسبقة متباينة، بهذا يكون الآخر هو استهلال البيئة الذاتية التي يسعى إليها هيغل"¹. ومنه فإن الرغبة توحى إلى ارتباطها الدائم مع الحاجة إلى الحصول على اعتراف ووعي ذاتي آخر. ومن هنا نصل إلى نتيجة تقول أن الذات لا تعي حقيقة ذاتها إلا انطلاقا من ذوات أخرى. وعليه فإن هيغل يعطي كوجيتو يعاكس الكوجيتو الديكارتي مفاده "أنا أعني ذاتي بتوسط الآخر". فهذا الكوجيتو الميجلي يوحى أن الذات تعي ذاتها في العالم من خلال ذات أخرى تقابلها. فالمرء لا يتعرف على حقيقة ذاته إلا إذا نظر إليها في أعين الآخرين. فهذا الاعتراف بين الذوات في مرحلته الأولى لا يحمل الغيرية، لأنه موجه للذات فقط لكي تتعرف على حقيقة ذاتها، وليس موجه للغير في غيريته.

وعندما أثبتنا أن هيغل يجعل من وعي الذات لذاتها تتوقف على ذوات أخرى، فإن هيغل بعدها ينتقل إلى علاقة الاعتراف المتبادل داخل العائلة وهذه هي المرحلة الثانية من الاعتراف، وتقريبا هذا الانتقال يشبه الانتقال الديكارتي من إثبات الذات إلى إثبات الله ثم إثبات الأشياء الأخرى. فهيجل تقريبا يثبت علاقة الاعتراف بنفس الطريقة لكن بمعطيات مختلفة. حيث يثبت الاعتراف من خلال وعي الذات لذاتها انطلاقا من ذوات أخرى، ثم ينتقل إلى الاعتراف داخل العائلة ثم الاعتراف بين الدول، حيث يتكلم هيغل عن الاعتراف المتبادل داخل العائلة انطلاقا من علاقة الرجل بالمرأة، الذي هو العلاقة الأولى في وعي الذات بما هي ذات مختلفة عن الآخر ومتمثلة فيه، وهذه العلاقة هي علاقة تعرف طبيعي بين الجنسين في الرغبة في العيش معا، وهي رغبة طبيعية. وعليه فإن بر الرجل والمرأة كل منهما بالآخر مرتبط برباط طبيعي وبإحساس. وهذا الإحساس يظهر فيما بعد في الأبناء.

فالعلاقة بين الرجل والمرأة هي أولى علاقات الاعتراف المتبادل بين البشر "وعلاقة الرجل والمرأة هي التي تمثل رأس التعرف في الحال على الذات، الذي يكون لوعي ما في آخر ومعرفة الكون المعترف به المتبادل. ولما كانت علاقة التعرف الطبيعي لا الإتيقي على الذات، فإنما هي التصور وحسب وصورة الروح، وليست الروح الحاق ذاته.

¹ جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ص 21..

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

ونجد هيجل ينتقل بالاعتراف من دائرة الأسرة إلى دائرة المجتمع المدني، من خلال علاقة الاعتراف المتبادل بين أفرادها. فعندما يتكلم هيجل عن المجتمع المدني ومبادئه فإنه يدرج مبدأ الثاني وهو مبدأ التبادلية "حيث لا يظل الفرد معزولاً، ولا بد من أن تتقاطع دائرة الجزئية للفرد مع دوائر الآخرين، حيث إن الكثير من الحاجات لا تشبع إلا عن طريق الآخرين، فتنشأ علاقات التبادل بين الأفراد"⁴. فهذه التبادلية التي أوجدها المجتمع المدني كضرورة ملحة لتعايش أفرادها فيما بينهم، وتربطهم رابطة عامة مشتركة ومتوسطة بين الأفراد المستقلين، كانت هذه التبادلية بأي شكل من الأشكال نوع من الاعتراف بين أفراد هذا المجتمع، فالشخص الذي لديه غايات جزئية يريد تحقيقها، فإنه بالضرورة يرتبط بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى. فيصبح كل منهما يقيم ذاته ويشبعها عن طريق الآخرين، لأنه يعيش معهم في نفس الوسط التبادلي وذلك عن طريق صورة الكلية، وهذا هو المبدأ الثاني في هذا المجتمع الذي تكلم عليه هيجل أو ما يعرف بالتبادلية، التي تعتبر صورة من صور الاعتراف المتبادل.

" وما نجد هنا أمامنا من جهة نظر الحاجات، هو الفكرة المركبة التي ندعوها بالإنسان. وها هنا لأول مرة. ولأول مرة بحق. سوف نتحدث عن الإنسان بهذا المعنى... الحاجات والوسائل بوصفها أشياء موجودة وواقعية

¹ فريدريك هيجل: فينومينولوجيا الروح، ص ص 486 487.

² رينيه سرو: هيجل واهيجلية، تر، أودينيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 38.

³ فريدريك هيجل: فينومينولوجيا الروح، ص 488.

⁴ محمد عثمان الحشت: المجتمع المدني عند هيجل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 2002، ص 32.

تصبح شيئاً له وجود من أجل الآخرين، والذي يصبح إشباع الكل على حد سواء مشروطاً بحاجاتهم وعملهم وعندما تصبح الحاجات والوسائل المجردة من حيث الكيف، فإن التجريد يصبح بدوره سمة للعلاقات المتبادلة بين الأفراد بعضهم ببعض"¹. ويرى هيجل أن الحاجات والوسائل الموجهة لينيلها يجب أن تكون في خدمة الآخر. ومن هنا تكتسي الحاجات وجودها الذاتي، ويحقق الإنسان الوعي الكلي للحياة. لكن هذه العلاقة التبادلية بين أفراد المجتمع التي دعا إليها هيجل تظهر على أنها مبدأ من مبادئ الغيرية. في حين أن تتبع النقد يجعلنا نترث في الحكم. لأن هيجل جعل هذا الخطاب موجه للشعب الألماني، ومن ثمة نزول الغيرية لأنه جعلها في عرق واحد وثقافة واحدة وشعب الواحد هم الألمان. (مثل أرسطو جعلها خاصة باليونان) في حين أن الأجناس الأخرى لم يطالها هذا التشريع الغيري. ومن هذه النظرة إن هيجل لم ينظر للغيرية كما نعرفها الآن، التي لا تنظر للأعراق والأجناس وإنما تنظر للإنسان في إنسانيته. ويظهر هذا جلياً من خلال تكلم هيجل عن العلاقة بين الدول. والتي هي علاقة صراع من أجل السيادة.

فيرفع هيجل الشأن من الاعتراف داخل المجتمع المدني، إلى الاعتراف بين الدول. وهذا الاعتراف يجب أن تأخذ الدولة من جيرانها ومن الدول الأخرى. وهو صراع من أجل الاعتراف فيقول هيجل: "بيد أن هذا الحق الشرعي هو في الوقت نفسه صوري تماماً. والمطالبة بالاعتراف الذي يتضمن الهوية الواحدة بين الدول وجيرانها، هو بالمثل اعتراف مشروط يحكم جيرانها وارادتهم"². وكأن هيجل يجعل من الاعتراف حق يجب أن يطلب ويأخذ من الغير بإرغامهم على الاعتراف به ككيان قائم بذاته، وله وجوده الفعلي أو الذاتي بالنسبة للكلية.

وهذا الاعتراف الذي تكلم عليه هيجل يجب أن يكون اعترافاً تاماً، لا تحكمه الوصاية. حيث لا يمكن لهذه الدول أن تتدخل في شؤون الدول الأخرى الحائزة على هذا الاعتراف، وتتمتع باستقلاليتها التامة وفي هذا الصدد يقول هيجل: "ومن ناحية أخرى فإن ذلك ليس أقل جوهرية من أن تتلقى هذه السلطة مشروعيتها التامة والنهائية، من خلال اعتراف الدول الأخرى بها. على الرغم من هذا الاعتراف يحتاج إلى ضمان الشرط الذي يقول إنه عندما تعترف الدول الأخرى بدولة ما، فإن على هذه الدول أن تعترف كذلك بتلك الدول. أعنى أن تحترم استقلالها"³. وبالتالي فإن إشكال الاعتراف عند هيجل كانت على أربعة أوجه. الوجه الأول: هو إعتراض بين الذات من خلال أن الذات لا تتعرف على حقيقة ذاتها إلا انطلاقاً من اعتراف ذات أخرى بها. والوجه

¹ فريدريش هيجل: أصول فلسفة الحق، ج 1، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، (د ط)، 1996، ص ص 440، 441.

² المرجع نفسه، ص 594.

³ المرجع نفسه، ص 595.

الثاني : هو الاعتراف المتبادل داخل الأسرى الواحدة من خلال علاقة الرجل بالمرأة أو اعتراف الإخوة ببعضهم البعض. والوجه الثالث: يكون داخل المجتمع المدني وعلاقات الاعتراف قائمة على فكرة التبادلية. والوجه الرابع: هو الاعتراف بين الدول من أجل فرض السيادة. وهذا الجدول يوضح الفرق بين الاعتراف والغيرية.

الاعتراف	الغيرية
1/ الاعتراف لا يحمل مسؤولية اتجاه الغير. (لأنه قد أعترف بك لكن لا أحمل مسؤولية اتجاهك).	1/ الغيرية تحمل الإنسان المسؤولية اتجاه الغير. (أتحمل مسؤولية اتجاهك).
2/ الاعتراف لا يجعل الشخص الآخر مساويًا لي (قد أعترف بك كشخص لكن هذا لا يجعل منك مساويًا لي).	2/ الغيرية تجعل للغير نفس المكانة التي لنفسي. (يجب أن يكون الغير مساوي لك)

جدول يوضح الفرق بين فلسفة الاعتراف والغيرية.

وفي الأخير يمكن أن نستنتج أنه رغم قول النقاد أن هيجل كان ينظر للمجتمع الألماني فيما يخص الاعتراف وبالتالي لا يمكن اعتباره نوع من الغيرية. إلا أن خطاب هيجل كان يحمل بوادر التأسيس لخطاب الغيرية من خلال الحديث عن الغير كفكرة، تظهر داخل علاقة الذات بالذوات الأخرى في وعي ذاتها ووعي الآخر. ولكن لو تأملنا مليًا الغير عند هيجل، لوجدنا أنه نظر للغير كفكرة (أي معرفة)، من خلال وعي الذات بذاتها وبغيرها. ولم ينظر إلى الغير كوجود قائم بذاته. وهذا ما اعترض عليه الوجوديين أمثال هيدجر وسارتر. وبالتالي فإن الصلة بيني وبين الغير هي صلة وجود بوجود آخر، لا صلة معرفة بمعرفة كما ذهب إليها هيجل. ناهيك على أن هيجل نظر للعلاقات بين الذوات انطلاقًا من الكلي أو المطلق، أي أنه تقمس ذات المطلق، ولم يسكن في ذات من الذوات الأخرى وتملص من ذلك (كما ذهب إلى ذلك جوديث بيترلر)، فكأن حكمه كان حكم على موضوع آخر خارج عنه، أي أنه لم يدرس العلاقة القائمة بين الذوات من منطلق علاقته بذات أخرى، بل حكم من منطلق التسامي، فدرس الذوات كموضوعات تطرح أمام العالم في التجربة، وليس كعلاقة بين الذوات تتفاعل فيما بينها.

كما نجد ليفيناس هو الآخر يعترض على فكرة العلاقة مع الغير عند هيجل، ذلك أن العلاقة مع الغير قائمة على أساس المسؤولية اتجاه الآخر، وليست العلاقة مع الآخر علاقة صراع كما بين هيجل، فعلى العكس من ذلك تمامًا فوجه الآخر يوحى بالعطف والمحبة والمسؤولية اتجاهه لا الصراع معه. لكن رغم ذلك فإن هيجل أدخل سؤال

الغريبة ضمن نطاق المسألة الفلسفية. وأصبح ينظر للغير كمشكل فلسفي. من خلال علاقة الذات بالغير. الذي ضمنها هو في الاعتراف.

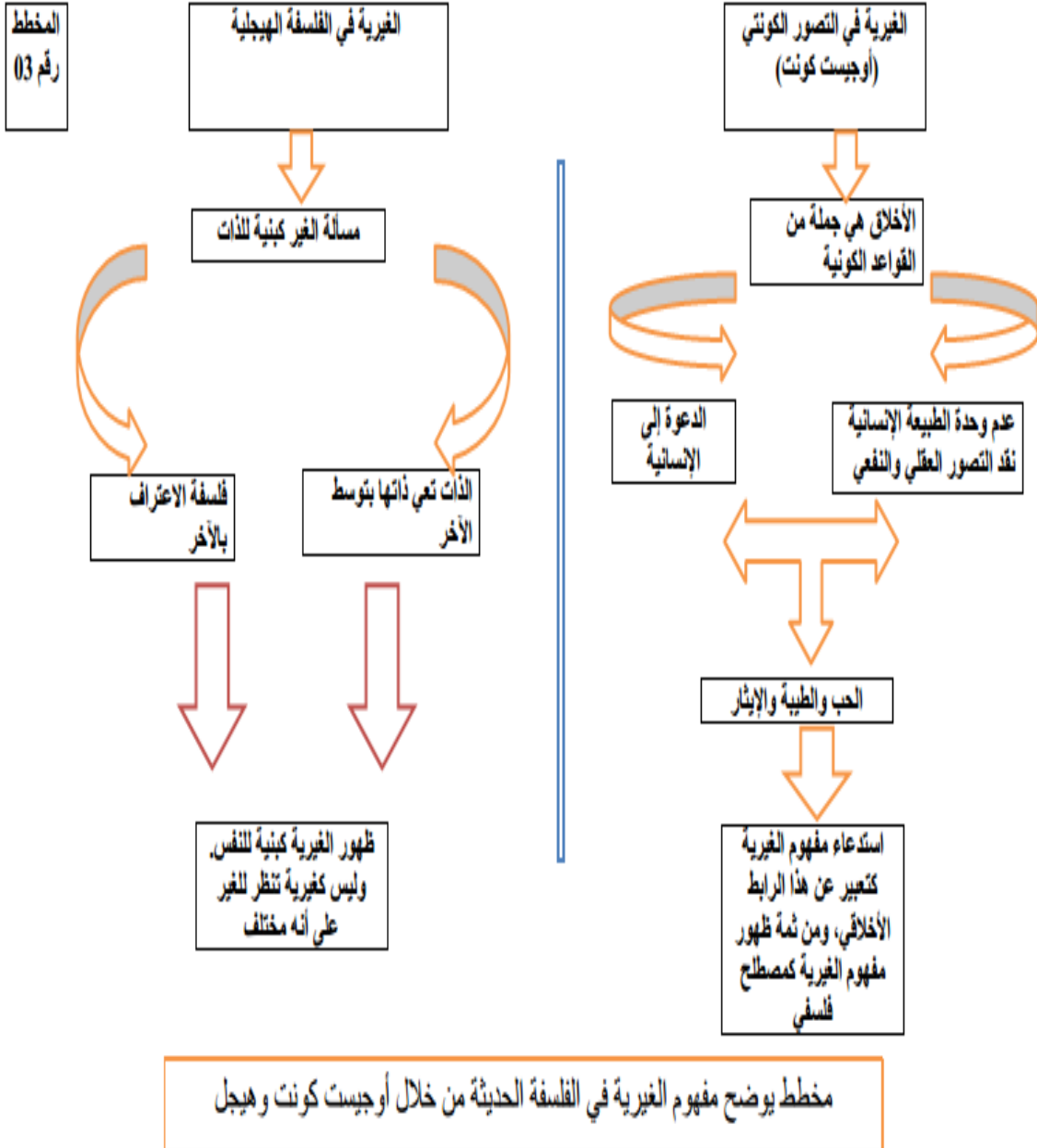
إن الغريبة في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث لم تخرج عن مقولات الذات، فمن ديكرت إلى هيغل، بقي الحديث عن الغير كتجلي للذات، لأن رحاها دارت حول البحث في طبيعة العقل البشري مردودا إلى بنية الوعي أو الأنا، وهذا ما ظهر جليا في فكر هيغل وغيره من فلاسفة العصر الحديث، فالغير لم يخرج عن مقولة الذات التي هي بالنظر إلى ذاتها تفكر. فالأنا تتعرف على حقيقة ذاتها بتوسط الآخر، وبذلك بقية الغريبة كمبحث فلسفي ضمن إطار الذات. أي ضمن مقولة التبعية للذات، ولم تتخلص من هذه النظرة إلا في العصر المعاصر. حيث أخذ الخطاب الفلسفي المعاصر على عاتقه، مُساءلة الغريبة في صلب ماهيتها، وليس كتجلي للذاتية.

حيث أن الفلسفة الحديثة كانت تنظر للآخر على أنه مشابه للذات. لذا كانت الذات تسعى لفهمه من أجل السيطرة عليه. وكذا جعله تابع للذات لا منفصل عنها. فهي محاولة لاستحواد على الآخر. وهذا ما ثار عنه فيما بعد فيلسوف الغريبة ليفناس. لأن العلاقة التي تربطنا مع الغير ليست علاقة مشابهة. لأن هذه العلاقة ستتحول فيما بعد إلى قيد يحصر الآخر في نظرة الأنا وفهمها له. لكن الحقيقة خلاف ذلك تمامًا، حيث أن الآخر ليس المشابه بل المختلف عن الذات. لذا تسعى الذات دائمًا للمحافظة عليه. وحفظ البعد والعلاقة بينه وبين الأنا.

لكن هذا الطرح لا يعني أن الغريبة لم تطرح نهائيًا في العصر الحديث. بل بواذر نشوئها كفلسفة ومفهوم، كان انطلاقًا من العصر الحديث. حيث أن أول من أسس المفهوم في بدايته كما نعرفه الآن هو أوجيست كونت. انطلاقًا من الدعوة إلى المحبة الإنسانية وتجاوز الأنانية. وكذا هيغل الذي شغلته مسألة الغير. انطلاقًا من وعي الذات لذاتها بتوسط الآخر. فكانت هذه النظرة هي القاعدة الأولى لسؤال الغريبة. أو لنقل الإرهاصات الأولى لظهور سؤال الغريبة كفلسفة أولى ضمن نطاق الإتيقا.

فسؤال الغريبة كتأسيس فلسفي كان بداية من العصر الحديث. إلا أنه لم يرتقي كفلسفة أولى. في مواضيع البحث الفلسفي. لأن تلك الحقبة غلب عليها طابع النقد، في موضوعات محددة. وأولها الدعوة إلى العقل والمعرفة. والتطور العلمي، في مختلف المجالات. لكن نتائج هذا العصر. وما خلفه من دمار وحرروب ومآسي. ولعل أعظمها حربين عالميتين. جعل الفيلسوف ينطلق من واقعه. فكان سؤال الغريبة كضرورة ملحة لتجاوز العنف الذي وصل له الإنسان نتيجة العقل الحداثي والعلمانية الحداثية. فظهر للعيان سؤال الغريبة، كفلسفة أولى. تريد

أن تضع الآخر محل قداسة. أم فيما يخص هل وفقت الفلسفة المعاصرة في هذا الطرح، أو بقي مجرد خطاب فلسفي؟ فذاك سنحاول الاجابة عليه في نهاية البحث.



استنتاج.

من خلال تتبع الجيآنالوجي لسؤال الغيرية، من العصر اليوناني إلى غاية بداية العصر المعاصر، أو قل من أرسطو إلى غاية هيغل، يدعوننا إلى القول بالنتائج التالية:

. إن الفلسفة اليونانية من بارمنيدس إلى غاية أرسطو، لم تتحدث عن الغير كإنسان، على الأقل كما نفهمه الآن. وإنما إهتمت الفلسفة اليونانية بتحديد أخلاق الإنسان الفاضل، وهي أخلاق تتقيد بها الذات الإنسانية حتى ترتقي إلى مراتب الفضيلة. فهي لم تتحدث عن الغير كإنسان له حقوق واجبات أبتأهه. ولهذا ظهرت الطبقة في هذه العصور. لكن أن ننفي كل وجوه الغيرية، فيه نوع من الزلال، أو مجافاة الصواب، فقد نجد داخل الفلسفة اليونانية، من تحدث عن الغير وإن كان في جماعة أو طبقة معينة، "اليوناني الحر مثلاً"، وهذا ما نلمحه من خلال فكرة الصداقة عند أرسطو كما بينا سابقاً. ناهيك على أن لفظ الغيرية ظهر عند أرسطو كحد منطقي، أو كمقابل للذات، أو قل في مبدأ عدم التناقض، أي أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وغيره في الوقت نفسه، وبالتالي لمنا الغيرية كلفظ وكذلك كفعل من خلال علاقة الصداقة، وإن كانت دائرتها ضيقة جداً، حتى وإن لم تظهر الغيرية كما نفهمها الآن وبهذا التحديد.

فخطاب الغيرية لمح في التاريخ الفلسفي من خلال فلسفة القانون لدى شيشرون. حيث حاول الدفاع عن العبيد ودرء المفاسد والمظالم. وحق الآخر. مما ولد في خطبه دعوة للغيرية، تحترم الإنسان. فكانت بذلك فلسفة شيشرون البادرة الأولى لخطاب الغيرية.

. إن سؤال الغيرية في الخطاب الفلسفي المسيحي والإسلامي، بقي هو الآخر هزبل أو شبه معدوم، ذلك أن الفلسفة المسيحية والإسلامية قد بحثت في مواضيع الفلسفة اليونانية، وعلى هذا بقيت هي الأخرى يغلب عليها الضبابية في هذا الموضوع. وإن وجدنا بعض ملامح الغيرية فإنها تكون بشكل عارض، وليس موضوع قائم بذاته تم البحث فيه من الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية، وقد يرجع ذلك أيضاً إلى أن الديانة المسيحية والإسلامية قد حددت العلاقة مع الغير سواء كان مسيحياً أو مسلماً أو غير ذلك، فلم يبقى للفلاسفة المسيحيين والإسلاميين الاجتهاد فيه، كما شغلتهم مشكلة التوفيق بين الفلسفة الشريعة، أو قل العقل والنقل.

. إن بوارد حضور الغير في الفكر الفلسفي قد بدأ فعلاً مع الفلسفة الحديثة، ذلك أن مفهوم الغيرية كما بين صليبا ولالاندي في المعاجم العالمية، قد حدد فعلاً مع أوجوست كونت من خلال حديثه عن العيش مع الآخر. كما نلمح الغيرية كفكرة فلسفية مع هيغل، الذي جعل وجود الذات تتحقق في العالم بتوسط الآخر، وكأنه صاغ دراما فكرية بين قطبين متصارعين، هما الذات والغير. ولن يوجد أحد منها على خشبة الوجود دون وجود الآخر

فالغيرية دخلت مضمار الفكر الفلسفي مع هيغل، لكن هذه الغيرية بقيت مجرد فكرة فلسفية لم تنزل إلى الواقع أو بالغة أدق لم تصبح الغيرية مع هيغل ظاهرة فينومينولوجية. أي لم يحظر الغير كإنسان وجودي أشاطره يومياتي الحياتية. وإنما بقي الغير كمفهوم فكري يقابل الذات في العالم، ومن هنا ظهر خطاب الغيرية في الفلسفة.

. من خلال البحث في التاريخ الفلسفي من أرسطو إلى غاية هيغل، أجاز الحكم أو القول: أن الغيرية في هذا التاريخ الطويل، والصراع المرير، لم تخرج عن فكرة الذات. لقد ظلت الغيرية من العصر اليوناني إلى غاية العصر الحديث حبيست الذات، أو قل لم تذكر إلا كمقابل لها. وظلت الغيرية تحت سجن الأنا، ولم تنجو منها إلا في العصر المعاصر. عندما أصبح ينظر للغير كوجود قائم بذاته، أو سؤال فلسفي يقتضيه الراهن، لا إثبات الذات. فخرجت الغيرية من عقال محتشد الأنا، إلى متسع الوجود.

. إن الفلسفة المعاصر قد أحدثت فعلا نسق جديد بالنسبة للغيرية، نسق يتعدى العلاقة التفكيرية بالذات خصامية تتجاوز الأنا في تديرها. هذا التجاوز كان نتيجة الظروف التي عاشها الفرد في الفترة المعاصرة، وما عاناه جراء خطاب الأنا. الذي ولد ويلات الحروب، وغياب الإنسان في ظل التطور التقني، وحلول التقنية مكان الإنسان. وأصبح وجود الفرد وجود تقني كما قال هيدغر. وسيطرت الليبرالية على كل جوانب الحياة، فظهرت الأنانية في تحقيق مصالح وآرب الفرد على حساب الآخر. ففي كل زوال للغيرية وإندثار للإنسانية، فاستدعا من فلاسفة العصر المعاصر العودة للغير. مما حمل ليفيناس بشعار قداسة الإنسان، فوجهه يحتم علي مسؤولية أخلاقية أجماه. ملامح وجه تقول لي لا تقتل أبداً، فموت الآخر هو موتي. فالذات تحي وتزدهر في هذا العالم في ظل وجود الغير والتعايش معه، هكذا قال ليفيناس، فالذات لا توجد دون وجود الآخر والاعتراف به كإنسان يقابل ذاتي. ففي هذه العلاقة الحميمة والمسؤولة تكمن غيرية الغير المتأصلة. وبهذا تصبح الغيرية كما نفهمها الآن هي نتاج الخطاب الفلسفي المعاصر. وتحولت دائرة الغيرية من الخطاب الميتافيزيقي إلى الواقع. ومن الذات إلى الحضور. ومن ساحة الوجود إلى ساحة الإتيقا.

الفصل الثاني: فلسفة الأنا الثقب الأسود للغيرية

المبحث الأول: الأنا وفلسفة القوة.

أولاً: الأنا ومنطق إقصاء الغير (لحظة ميلاد الأنا).

ثانياً: الخطاب النيتشوي وتمجيد الذات من جديد.

1/ الإرادة (Volonté) وتأكيده الذات.

2/ منطق القوة وإقصاء الغير .

3/ الإنسان المتفوق (الأعلى) موت الإله وتأكيده الذات.

4/ أخلاق الغيرية دونية (موت الذات).

المبحث الثاني: الوجودية وتحقق فلسفة الأنا.

أولاً: الوجود والذات عند هيدغر.

1/ تحقق الكينونة واكتمال خطاب الأنا.

2/ أولوية الأنطولوجي على الأخلاقي.

ثانياً: الآخر هو الجحيم في فلسفة سارتر (الغير في فلسفته).

ثالثاً: الآخر والعزلة عند برديائف.

المبحث الثالث: المركزية الغربية وموت الغيرية.

أولاً: المركز والهامش (الأنا الغربية والغير).

ثانياً: ثانياً: منطق القوى وإقصاء الضعيف.

ثالثاً: نهاية التاريخ سيادة ثقافة واحدة وإلغاء الآخر.

رابعاً: بوادر خطاب الغيرية وتجاوز المركزية.

خامساً: الغيرية وقانون الترييع العكسي.

استنتاج.

الفصل الثاني: فلسفة الأنا الثقب الأسود للغيرية.

قد تبدو مقارنة فلسفة الأنا في الفلسفة الغربية المعاصرة، بعيدة عن موضوع الغيرية. لكن الأمر خلاف ذلك تمامًا. إذ سؤال الغيرية لا يفهم إلا في ظل خطاب الأنا. لأن الأول (الغيرية) جاء كرد فعل على الثاني (الأنا) كما بيّنا في الفصل الأول. وهذا الخطاب ولد في ما بعد ما يعرف بمركزية الذات. فأصبح الغير هامش، أو لا يقام له وزن. أو أن الذات تسلك فعل تحصين ذاتها ضد الغير، حتى لا تفقد مركزها. وخلال فعل التحصين دخلت الذات في الصراع مع الغير، مما جرّ على العالم كوارث لا حصر لها. فاستدعى خطاب الغيرية كبديل لتجاوز هذا الصراع الذي ولدته مركزية الذات. وتحيل عدم وجود علاقة بينهما وهم أو زيغ. " وكما يعترف مثلاً ابن عربي في العصر الوسيط أو دريدا في العصور الراهنة، الوهم هو أشدّ وطئاً من الحقيقة. له سلطة التحكم في التمثلات والأفعال. فلا شك أن العلاقة بين الذات (الأنا) والآخر. (الذات هي أيضاً الآخر؛ والآخر هو أيضاً ذات) تكتنفها الالتباسات ما دامت النوايا مضمرة والإرادة غير محددة المعالم. فتتعامل الذات مع ما تصطنعه في خيالها حول الآخر. وليس هذا الآخر كما يتبدى في حقيقته الواقعية"¹.

لكن سؤال الأنا استفحل جراء الحداثة. حيث أن هذه الأخيرة جعلت من الإنسان مجرد رقم لأدق التفاصيل الحسابية في الكون. وكلّ محسوب سلفاً. وبدل من خدمة إنسانية الإنسان، جعلت منه شيء في الطبيعة (نتيجة التقنية) كباقي الأشياء، تستعمل في خدمة صاحب القرار (أصحاب المال أو أصحاب القرار السياسي) فضاعت الأنا الإنسانية. فجاء العصر المعاصر كرد فعل على هذه الفلسفة. التي كان يرحا منها خدمة الإنسان، فسلبت منه إنسانيته. وتحولت جهود الفلاسفة بداية من نيتشه إلى الذات/ الأنا الإنسانية. من خلال موت الإله وإرجاع مركزية العالم للإنسان. ثم جاءت الوجودية لتعمق النظر، وتدعو إلى العودة إلى الذات الإنسانية في صميم الوجود. فأصبحت الأنا هي محور العملية الفلسفية وجب البحث فيها. فتعالت بذلك صيحة الإنسان كسيد لكل شيء. وهذه السيادة للإنسان على الطبيعة كانت الصيحة التي أطلقها المفكر الفرنسي رونييه ديكارت. بأن نكون أسياداً على الطبيعة ومالكيها. وهذه السيادة للأنا وتمجيد خطابها كان وفق تدرج منتظم. بدأ من الأنا العارفة. فالأنا في المرة الأولى عند ديكارت كانت في المعرفة. (سنأتي على شرح الفكرة فيما بعد). وهذه المعرفة ولدت العلوم، والعلوم أنتجت التقنية. والتقنية أصبحت قوة لمن يمتلكها (صانعها). والقوة ولدت ما يعرف بالسيطرة، والسيطرة ولدت ما عرف بمركزية الذات (الغيرية). والمركزية ألغت الغير من حسابها. مما ولد خطاب الأنا المتمركزة على ذاته.

¹ محمد شوقي الزين: الذات والآخر؛ تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، المغرب، ط1، 2012، ص 09.

وبعد هذا الاستفحال لخطاب الأنا في العصر المعاصر، تعالت معه نتائج فاقت الحدود. فتحولت هذه الأنا إلى سلطة أخرى. فُرضت على الإنسانية من جديد. بسبب فرط تمجيد الأنا. وهذا التمجيد نتج عنه "أزمة وعي مثلتها أزمة الذات... وهذا ما غير جذريًا في طريقة تفكير الإنسان المعاصر إذ أصبح أكثر فردانية"¹. فكان من نتائجها التخندق عن الأنا واستحقار الآخر، وظهور مركزية الأنا (متمثلة في الأنا الغربية). وفرط تمجيد القوة. "لأن القوة (العنف) معطى أنطولوجيًا حقيقيًا لا بد من التعاطي معه عند كل بحث في الاجتماعي الإنساني"². وهذا التمجيد أفضى إلى حربين عالميتين جعلت الإنسانية مهددة في نوعها. بين الفناء والتشوه، مما ولد نزعة تشاؤمية إزاء الوضع القائم. فتحول الخطاب الفلسفي من تمجيد الأنا إلى الدعوة إلى العيش المشترك والأخوة الإنسانية. أو ما نحملة في كلمة واحدة الغيرية.

وعليه يحق لنا أن نتساءل على النحو التالي: إذا كان خطاب الأنا جاء كرد فعل على تشيؤ الإنسان جراء الحداثة، فهل يعني هذا أن خطاب الغيرية جاء كرد فعل على التمجيد المفرط للأنا؟ وإذا كان الأمر كذلك هل يعني هذا أن خطاب الأنا مناقض لخطاب الغيرية؟ وهل تمجيد الأنا يقلل من ساحة الغيرية؟.

المبحث الأول : الأنا وفلسفة القوة.

لقد ظهر خطاب الأنا كتمجيد للذات، ضمن نطاق فلسفة القوة حيث أن هذه الأخيرة قد تنوعت بصيغ شتى سواء القوة في شكلها السياسي، أو المالي الاقتصادي، أو الروحي النفسي (الأنا). ففي الجانب السياسي عبر عنه مكيافيلي، من خلال كتابه الأمير. والذي دعا فيه الملك إلى التحلي بالقوة سواء في إصدار القرارات، أو البطش ضد كل مخالف. حيث يرى أن حكم الناس وفرض طاعة الآخرين لا يمكن أن يدوم بالنوايا الحسنة والتلطف إليهم. والذي حكم الناس انطلاقًا من هذه الأخلاق دون قوة ستنهار مملكته. يقول مكيافيلي: >>حيث اعتمدوا اعتمادًا تامًا على النوايا الحسنة لمن يساعدهم، وعلى حسن طالعهم. وهما أمران لا يستمران طويلًا، ولا يظلان ثابتين بنفس القدرة وبصفة دائمة... وإن لم يكن ذا عبقرية فذة فلن يعرف كيف يأمر وينهي. وهم بذلك لن يستطيعوا الحفاظ على أنفسهم لأنهم لا يملكون قوات تدين لهم بالولاء>>³. وهذا يوحي أن مكيافيلي يدعو إلى القدرات الذاتية من خلال ما ظهر في قوله بالعبقرية الفذة، لكن هذا لن يكفي دون امتلاك القوة، في دوام الحكم. أما في الجانب الاقتصادي فمثله النظام الليبرالي القائم على قوة رؤوس المال. في إدارة كل شيء حتى القرار السياسي. واحتكار قوة المال في تسيير النظام العالمي للشعوب.

¹ العربي ميلود: الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة وهران 2، 2010؛ 2011، ص 19.

² صالح المصباح: فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، جداول، بيروت، ط1، 2011، ص 38.

³ نيكولا مكيافيلي: الأمير، تر، أكرم مؤمن، ابن سينا، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص ص 42، 43.

أم الجانب الثالث وهو الذي يهمننا، وتمثل في القوة التي تمتلكها الذات في قلب كل شيء. وهذا ما مثله نيتشه من خلال فلسفة القوة (الإرادة قوة). حيث أن ضعفاء النفوس لن ينتجوا فكراً ولا سيادة ولا حرية. لأن الإنسان الضعيف يركن في الانحطاط والتفوق داخل الجماعة. هؤلاء على حد تعبير نيتشه الجبناء المتاجرين بالنوافل. فالأنا قائمة على امتلاك القوة في مواجهة الحقائق والواقع. فسلطة الأنا قائمة على القوة التي تمتلكها الذات. لذا كانت الأنا مقابلة للفلسفة القوة. وعليه نتساءل على النحو التالي: هل فلسفة الأنا تقابل بالضرورة فلسفة القوة؟ أو بعبارة أوضح، هل فلسفة القوة هي التي أنتجت خطاب الأنا في الفلسفة المعاصرة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما أثره على خطاب الغيرية؟.

أولاً: الأنا ومنطق إقصاء الغير (لحظة ميلاد الأنا).

إن سؤال الأنا في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، كان امتداد للفكر الديكارتي، وانقلاباً على نتائجه في الوقت نفسه. هذه الثنائية التي تبدو للوهلة الأولى، لغير الناقد المتأمل على أنها تحمل في طياتها بذور فنائها، فهي تحمل بين جوانبها التناقض، فكيف يكون خطاب الأنا إمتداد للفلسفة الديكارتية وفي الوقت نفسه انقلاباً على نتائجها؟.

ففي الشق الأول: ينطلق ديكارت من مبرر أن الشك لا يطال الشك ذاته، لاحتواء مثل هذا الافتراض على تناقض داخلي، العقل في غنى عنه، لأنه مخالف للقواعد المنطقية المحددة من أرسطو سلفاً. إذ ليس من العقل في شيء، أن نفترض الشك في وجود الأنا أو الذات التي تشك، لأن الشك في الأشياء الأخرى يلزم وجود الأنا التي تشك، يقول ديكارت: <<ولكن سرعان ما لحظت أنه، بينما كنت أريد أن أعتقد كل شيء باطل. فقد كان حتمًا بالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير. شيئًا من الأشياء. ولما انتهيت إلا أن هذه الحقيقة "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" وكانت من الثبات والوثاقة واليقين بحيث لا يستطيع، اللأدريون* زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ. حكمت أني أستطيع مطمئنًا أن أخذها مبدأ أول للفلسفة التي اخترتها>>¹. وعليه فإن الشك في الأنا وفق هذا المنظور تشطيط على قواعد العقل، ومن ثمة تشطيط على العقل في حد ذاته. فيصبح كل ما توصل إليه الإنسان اعتباطي هو الآخر. فما يلزم يقينًا هي الأنا المفكرة. ومن هنا أصبحت المعرفة متربطة بالأنا.

* اللأدرية: وهي بالإنجليزية Agnosticism. وهي توجه فلسفي يؤمن بأن القيم الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير متحقق منها. وليست محددة، ولا يمكن لأحد تحديدها. مثل وجود الله وما وراء الطبيعة. وديكارت أحتج بها في قوله ليفرق بين منهجه في الشك ومنهج اللأدرية. حيث أن هذه الأخيرة شكهم دائم وهو الشك من أجل الشك. في حين شك ديكارت شك منهجي من أجل الوصول إلى اليقين.

¹ رونيه ديكارت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، تر، محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية، القاهرة، (د ط)، 1930، ص من 50 إلى 52.

وسارت الفلسفة على هذا النمط الديكارتي. فكل شيء قائم في الأساس على الأنا/ الذات، سواء في شكله العقلي أو الحسي، في النهاية يرتد إلى الذات.

فعدم الشك في الأنا دليل على يقينها وما عداها فهو محل شك وعدم يقين، وفي هذا مكن قولنا اقضاء الغير، من خلال المفاضلة بين الأنا/ الذات وبين الذوات الأخرى، فما ثبت يقيناً "الأنا". أم الغير الخارج عنها/ المنفصل هو محل ارتياب، فوجوده مقصى حتى تثبته الذات. وهذه المفاضلة بين الأنا والغير بلغت حتى المفاضلة بين الأنا والجسد، هذه الثنائية التي لم تزل منذ أفلاطون ومفاضلته بين النفس والجسد. يقول ديكارت: <<فإن نفس كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء يتبع استتباعاً جد واضح وجد يقيني، أنني كنت موجوداً... ولأجل أن يكون موجود فإنه ليس في حاجة إلى أي مكان. ولا يعتمد على أي شيء مادي بحيث أن الأنية التي أنا بها هي متميزة تمام التمايز عن الجسم. بل وهي أيسر أن تعرف>>¹. وهذا القول يوحي بما لا يدع مجال للشك أن هناك تفاضل بين الأنا والجسم. لأن النفس أيسر أن تعرف. والشك في حقيقة الأشياء يوحي بوجود من يشك وهي "الذات". لذا كل الأشياء الأخرى خارج الذات، متوقفة على وجود الذات.

فتحليل الشق الأول من الادعاء (بالنسبة إلى القول). يوحي للقارئ أن خطاب الأنا في الفلسفة المعاصرة يعزاً إلى الكوجيتو الديكارتي، من خلال عبارة "أنا أفكر إذا أنا موجود" هذه العبارة الأكثر شهرة في العصر الحديث، والأكثر غرابة في الوقت ذاته. فتمثّل هذا الخطاب الذي يحمل بين جنباته ولود الأنا في عليائها، أو الأنا المتعالية/ الترنسندنتية (بلغة كانط). يجعل وجود الإنسان عند ديكارت رهن وجود الأنا المفكرة التي لا يمكن الشك فيها، فما يثبت يقيناً هو "الأنا"، أم "الغير" فيطاله الشك. فكل شيء خارج الذات حتى الإله يطاله عدم اليقين، ويقين وجوده متوقف على تفكير الأنا أو الذات.

والشق الثاني من الادعاء أن "خطاب الأنا" في الفلسفة المعاصرة، كان انقلاباً على نتائج فلسفة ديكارت. فمفاده أن الأنا الديكارتي قد توصلت بعليائها إلى أن أصبحت سيادة على الطبيعة. وأصبحنا مالكيها. وهذه السيطرة للأنا كانت نتيجة العلم، لأن الأنا ولدت المعرفة، والمعرفة تحولت إلى علم. والعلم أنتج التقنية التي بواسطتها سيطر الإنسان على الطبيعة. وفي هذا السعي من قبل الأنا، نسيت "الأنا" على أنها جزء من الطبيعة، فسيطرت على ذاتها. وأصبحت بذلك جزء من الطبيعة، أو شيء من الأشياء، ففقدت بذلك بريقها ووجودها كأنا حرة مفكرة، وهذا ما بينه فلاسفة مدرسة فرانكفورت على يد هوركهايمر* وأدورنو** في كتابهما "جدل

¹ رونه ديكارت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ص من 53 إلى 57.

* ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer). فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1890. 1973). تزعم مع أدورنو المدرسة التي تعرف بمدرسة فرانكفورت، التي كانت نقطة انطلاقها تأسيس معهد البحوث الاجتماعية عام 1924. وقد فهم مع باقي فلاسفة المدرسة أن الماركسية هي العلم

التنوير". فبدل من سيطرة الإنسان على الطبيعة سيطر على ذاته لأنه جزء من هذه الطبيعة. "فالسيطرة الكلية على الطبيعة، تؤثر على الذات المفكرة بالذات"¹. فسيطرة الإنسان عن الطبيعة، لم تبعده عن الأشياء التي سيطر عليها. فأصبح الإنسان مثل هذه الأشياء داخل الطبيعة. وتشبهُ الإنسان جعل من علاقاته داخل المجتمع ومع ذاته علاقات مسحورة.² وتحولت الذات إلى شيء في الطبيعة. فجاءت الفلسفة المعاصرة كإنقلاب على تشبهُ الذات/ الأنا. والعودة إلى الذات الإنسانية من جديد.

لنعد إلى موضوع حديثنا، وهو ولود الأنا في فلسفة ديكارت باعتباره الملهم "لخطاب الأنا" في الفلسفة المعاصرة. وكيف ساهمت هذه الفلسفة في إقصاء الغير؟. لقد جعل ديكارت من الذات/ الأنا المفصل في تشييد الحقائق، وضبط القوانين والإبداع، فالأشياء تكون أكثر كمالاً وتنسيقاً متى كانت من طرف شخص واحد ويضرب ديكارت مثلاً على ذلك من الأزمنة الغابرة. حيث يقول: <>إذا كانت إسبرطة قديماً ذات مجد زاهر فليس السبب في ذلك صلاح كل قوانينها على حدة، لأن كثيراً منها شديد الشدوذ، بل كان مخالفاً للأخلاق الطيبة، ولكن السبب أنه لما كان مبدعها شخصاً واحداً، فقد كانت جميعاً ترمي إلى غاية واحدة<>³. يوحى هذا القول، أن أدق التدابير وأحسن الأمور متى كان مصدرها الأنا وحدية، أو الأنا المعزولة عن تأثير الغير. لذا كان ديكارت يعتزل الناس في جبال هولندا والسويد. فالأنا هي التي تؤسس لحقائق الأمور، ومتى زيد فيها قليلاً من آراء الآخرين/ الغير، كانت أقل دقة وتنظيم، لأنها قد لا تفضي إلى غاية واحدة. لأن غايات الأشخاص تختلف. وما يجري على قوانين إسبرطة يجري على الأفكار وعلى كل شيء إنساني. فحتى قوانين الطبيعة تصدر من مشرع واحد هو الله، ولو كانت هناك ذاتين/ إلهين، تسن القوانين لفسدتا. وبالتالي فإن منطق وحدة الذات في سن القوانين سيؤدي إلى الانسجام في الأحكام/ القضايا، لأنها ترمي إلى مقصد واحد.

"ولفظ 'الأنا' التي هي متكلم في 'الكوجيتو' تبين أن ديكارت على خلاف وليام جيمس حين قال: <>إنه يفكر في Il pense en moi. كان يشعر شعوراً مباشراً بحضور شخصه، لا شخص ديكارت الفاعل الحي

النقدي للمجتمع. وأن مهمة الفلسفة متابعة هذه المهمة. له العديد من المؤلفات أهمها: جدل التنوير مع أدورنو. أفول العقل ونقد العقل الأداتي (1967). (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 711).

** تيدور فيزنغروند أدورنو (Theodor Wiesengrund Adorno). فيلسوف وعالم اجتماع وموسيقي ألماني. (1903. 1969). عاش في عائلة مشهورة وثرية. قدم أطروحة الدكتوراه عن هوسرل. درس في فيينا تأليف الموسيقى. مع صعود النازية سافر إلى إنجلترا. شارك في أعمال معهد الأبحاث الاجتماعية. ينتمي إلى الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. ارتبط اسمه ارتباطاً وثيقاً بحركات الرفض في ألمانيا. (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 47).

¹ ماكس هوركهايمر؛ ثيودور أدورنو: جدل التنوير، ص 48.

² المرجع نفسه، ص 50.

³ روني ديكرت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ص 20.

كما كان يمكن أن يقول فيلسوف كيركجورد الذي قال: <<أنا أفكر. إذن أنا غير موجود>>. وإنما شخص ديكارت من حيث أنه يفكر¹. هذا ما تثيره عبارة ديكارت "أنا أفكر" التي توحى في شطرها الأول أن الفكر يبدأ من خلال حالة ذاتية صرفة، تتخذها الأنا كطريق لتحقيق الشطر الثاني من مقولة "إذا أنا موجود"، فوجود الإنسان هو ظاهرة ذاتية لا تحتاج إلى وجود الآخر. فوجود الذات هو رهن تفكير الأنا، وليس وجود الذات/ وعي ذاتها، رهن وجود الآخر كما قال هيغل فيما بعد.

أما الشق الثاني من المقولة "إذن أنا موجود"، توحى من الوهلة الأولى من خلال كلمة "إذن" على وجود استدلال كما أشار إلى ذلك هاملان، لكن جان فال يذهب إلى العكس من ذلك تمامًا. حينما بيّن أن من يحتاج الاستدلال هي العقول الضعيفة، لكن ديكارت ليس من هذه العقول الساذجة التي تحتاج مثل هذا الاستدلال البسيط². وإنما قال ذاك على سبيل المثال لتبيان منهجه. ذلك أن ديكارت يثبت وجوده مباشرة عن طريق الحدس الذي هو الإدراك المباشر لموضوعات التفكير. يقول عنه ديكارت: <<هو التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولّدًا على نور العقل وحده>>³. فالإنسان يحدس ذاته مباشرة دون تدخل أي عارض يثبت ذلك. لأن الحدس عند ديكارت فعل عقلي. والعقل ذاتي في النهاية. لذا كان ديكارت أبو الذاتية/ الأنا في الفلسفة الحديثة. لأن الحدس الذي بواسطته يتعرف الإنسان على ذاته بأنها موجودة، هي عملية ذاتية خالصة وهي واحدة من اللع الروحية الفريدة التي أثبت بها ديكارت وجود الأنا.

تظهر الأنا الديكارتية بقوة، من خلال أن ديكارت قد حمل على عاتقه لوحده إعادة بناء سرح المعرفة، وكان ينتصر لتجاربه التي عاشها، وهذا ما ظهر كثيرًا في كتابه "مقالة عن المنهج" هذه الصورة المتعالية لم تحدث في تاريخ الفلسفة قبل ديكارت إلا مرة واحدة مع سقراط، كما صوره أفلاطون في كثير من محاوراته. فهو يعيد بناء المعرفة انطلاقًا من التجارب التي عاشتها الأنا وحدها. يقول ديكارت: <<يحسن كذلك ما يختص بي، فإنني مقتنع بأنني لو عُلِّمت منذ صباي كل الحقائق التي بحثت عن براهينها منذ ذلك الحين، ولو كنت لم أكابد أي عناء في تعلمها، لكنت ربما لم أعلم قط شيء غيرها>>⁴. أظهر ديكارت في كتابه "تأملات ميتافيزيقية" أن قضية "أنا أفكر" في الواقع قول صحيح بالضرورة في كل مرة نتصوره. فالأنا تستمر في الوجود بقدر ما يستمر التفكير، وإذا انقطع التفكير، فإن الذات قد تنقطع على الوجود أيضًا. فوجود الأنا رهن تفكيرها. فديكارت هنا يربط ربطًا

¹ جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر، فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص ص 09، 10.

² انظر: المرجع نفسه، ص من 10 إلى 13.

³ رونه ديكارت: قواعد توجيه الفكر، تر، سفيان سعد الله، دار سراس، تونس، (د ط)، 2001، ص 36.

⁴ رونه ديكارت: مقالة عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ص 111.

محكمًا بين التفكير والأنيّة. وبعدها ينتقل ديكارت من وجود الأنا كفكر، إلى الوجود الفعلي، وهذا الانتقال يجيز لنا أن نقول: أن الفكر يصل إلى الوجود الفعلي من خلال تحقق الأنيات، انطلاقًا من وجودنا الخاص الذي كان تفكير فردي خاص بالأنا وليس الغير. فالوجود العقلي للأنيّة هو وجود خاص ناتج عن تفكير الأنا ذاتها.

وجملة القول عند ديكارت: <<إني أدرك على أنني "روح خالص" عندما ألاحظ هذا الرجوع الدائم إلى الأنيّة، أيًا كان موضوع التفكير>>¹. لقد تمخض عن الشك الديكارتي فكرة مفادها: أن التفكير جوهر الذات الإنسانية. لكونها الحقيقة التي تفرض نفسها على العقل، وهذه الفكرة كانت هي العقبة، أو رصاصة الرحمة التي جعلت العقلانية تبحث عن الغير وفي علاقتنا به، وهذا ما تبناه هيجل كما بينا في الفصل الأول.

لنعد بعد هذا الاستطراد للأنا الديكارتية، إلى البحث عن تموضع الغير في فلسفة الأنا عند ديكارت. حيث يصبح الغير عنده وجود احتمالي مشكوك فيه. فهو لا يرتقي إلى درجة اليقين مثل الأنا. فكل شيء في العالم الخارجي قد يكون خدعة ناتجة عن شيطان وسوس لنا. أما وجود الأنا المفكرة فهو يقين بدليل أنها تفكر، فلو كانت غير موجودة ما كان هناك فعل التفكير. وهذا الوجود للأنا لا يمر عبر الغير، كما تبني هيجل فيما بعد. وإنما الذات تعي ذاتها عن طريق الحدس العقلي والتفكير في ذاتها. ووجود الغير كتحقق في العالم يمر عن طريق الأنا، فالأنا/ الذات هي التي تعطي التحقق للغير. وهذا ما يؤكد ديكارت بقوله: <<نظرت مصادفة من النافذة وشاهدت رجالاً يسيرون في الشارع، لقلت عند رؤيتي لهم أي رجل، كما لو أي أرى شمعة بعينها. ولكن هل أرى بالواقع من النافذة غير قبعات، ومعاطف، قد تكون أغطية لآلات صناعية تحركها لوالب؟. مع ذلك أحكم أنهم أناس. إذن أنا أدرك، بمحض ما في ذهني من قوة الحكم، ما كنت أحسب أي أراه بعيني>>². وهذا القول يثبت لا محالة أن وجود الغير رهن إثبات الأنا عن طريق العقل. فوجود الغير عند ديكارت استدلاي ناتج عن تحليل العقل، فالعقل هو الذي يحكم على المارة بأنهم أناس وليسوا آلات، على الرغم من الأعلى يظهر على أنهم قبعات ومعاطف، فلحد الآن دون تحليل العقل الغير هو آلة. لكن من يحكم بوجوده كإنسان/ أناس هو الأنا عن طريق العقل.

"فديكارت في الواقع يقول أنه لا يملك اليقين الحاضر المباشر على وجود أناس آخرين. وإنما يعرف ذلك إما عن طريق الاستدلال أو الحكم. فهناك فجوة حقيقة بين تأكيدي بأني ذات (I am an Ego) وبين تأكيدي

¹ حنفيان روديس: ديكارت والعقلانية، تر، عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت؛ باريس، ط4، 1988، ص 43.

² رونيه ديكرت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى؛ تثبت أن الله موجود وأن النفس الإنسان تتميز من جسمه، تر، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت؛ باريس، ط4، 1988. التأمل الثاني رقم 14.

بأنك كذلك"¹. ولنأخذ مثال واقعي يقرب لنا الفهم أكثر. لنقل مثلاً أنا جائع فهذه حقيقة أشعر بها وأستطيع أن أؤكد عليها. في حين عندما أقول أنت جائع. فهذا قياس مني على حالات تفعلها، توحى أنك جائع. مثلاً أن تمسك معدتك وما إلى ذلك. فكلامي في الحالة الأولى يقيني. في حين في الحالة الثانية قد يكون خاطئ. مثلاً أنت تمسك معدتك من المرض. لنسحب المثال على ذاتي وذات الغير. فما أعرفه يقيناً هي ذاتي لأنني أفكر. في حين أن ذات الغير لن أبرها إلا استدلالاً، كما في القول السابق. قد لا يكون إنسان قد يكون آلة. لذا كان ديكارت يرى أن ما نعرفه حقيقة هي ذاتي فقط. أما الغير فيطاله الشك.

وما يظهر من التحليل السابق أن ديكارت ينتصر للأنا على حساب الآخر/ الغير. انتصار انطولوجي/ وجودي من خلال الشك في كل فكرة قد يبديها الغير. لأن الأفكار التي تأتينا من الغير، أو ما يسميها ديكارت الأفكار القديمة - وضعها غيرنا في السابق - هي موضع شك. لأن هذه الأفكار مصدرها غيرنا سواء كان مجتمع أو الأوبن أو شيطان ماكر... إلخ. كل هذه الأشياء لا تفرق عند ديكارت، لأنها أفكار خارجة عن الذات العارفة أو الأنا المفكرة، فهي موضع شك حتى تثبت الأنا صحتها. فالشيء الوحيد الثابت الذي لا يمكن الشك فيه هو "الأنا أفكر". يقول ديكارت: >>ولكن لا أدري قد يكون هناك مُضَلَّ شديد القوة والمسكن، يبذل كل مهاراته لتضليلي دائماً. إذن ليس من شك في أنني موجود إذا ضلني، فليضلني ما يشاء، إنه عاجز أبداً عن أن يجعلني لا شيء، ما دمت أفكر أنني شيء. من هنا ينبغي لي أن أخلص، وقد رويت الفكر، وأمعنت النظر في جميع الأشياء إلى هذه القضية "أنا كائن، أنا أفكر"، هي قضية صحيحة جبراً، في كل مرة أنطق بها، أو أتدهنها<<². فما دمتنا واثقون كل الثقة أننا موجودون، يترتب عن هذا أن الأنا/ العقل هي مصدر اليقين في إصدار الأحكام والبراهين على الحقائق التي تأتي بعدها وتترتب وجودها يقيناً عنها.

واستفاضاً للتحليل السابق نصل إلى أن وجود الغير عند ديكارت أمر مشكوك فيه، انطلاقاً من أن ديكارت شك حتى في وجود جسمه، فكيف يعترف بوجود الآخر!. فالإنسان عند ديكارت ليس كائن عاقل لكل الأشياء، فهذه الصفة قد تؤدي بنا إلى مزلق كثيرة، قد تجعل الإنسان يذهب في متاهات لا حصر لها، فيضيع جهده هباءً. وديكارت يرى أن ليس له الوقت ليجيب على مثل هذه الأشياء التي هي عرضة للشك. فديكارت يجعل من تعريف الإنسان تعريف ذاتي يسوقه المرء انطلاقاً من أنه، فقد تساءل ديكارت من أنا. "لكن أنا من

¹ أندريه جوني: ديكارت؛ الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية التأملات - انفعالات النفس، تر، بدوي عبد الفتاح، آفاق، القاهرة، ط1، 2016، ص 78.

² روني ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني رقم 4.

أكون أنا". ليجيب فيما بعد بقوله: <أسلم الآن جبراً بشيء صحيح، أنا شيء يفكر>¹. إن الفكر الديكارتي الذي يعتبر مرجع فيما بعد للفلسفة الغربية، يبنى فلسفته على الأنا المفكرة ولا مجال للغير فيها. فحتى في إثبات وجود ذاته ينطلق من الأنا، فوجود الذات رهن تفكيرها.

ولم يتوقف ديكارت في إثبات وجود الأنا انطلاقاً من ذاتها عن طريق فعل التفكير، بل حتى في قضية إثبات وجود الله فإن ديكارت يعود إلى الأنا وبذلك يخالف ما كان سائداً في التفكير الفلسفي. فإثبات وجود الله كان يعتقد في الفلسفة*، انطلاقاً من البحث في العالم الخارجي وملاحظة ما فيه من انتظام وتديير وبديع، فنستدل أن لهذا كله منظم ومبدع هو الله. لكن مع ديكارت انقلبت الآية لأن هذا العالم الخارجي محل شك، ولا نستطيع اثبات يقين شيء من أمر مشكوك فيه. فأصبح إثبات وجود الله ينطلق من البحث والتأمل في الذات، فنستدل أن لهذه الذات موجد أو جدها هو الله. فقلب ديكارت بذلك الفكر، وعاد إلى الأنا في إثبات كل الحقائق. فكان مؤسس حقيقي لفلسفة الأنا، انطلاقاً من "أنا أفكر". "التي تعني عند ديكارت أنا أحس، أنا أدرك، أنا أنفي، أنا أرغب، أنا أشك، أنا أعتقد، ونحو ذلك"². فكل هذه الأفعال لا تخرج عن دائرة الأنا. فلم نجد ديكارت يعني أن الغير يحس أو الغير يدرك، أو غير ينفي، أو الغير يشك، وما إلى ذلك. وعليه فإن ديكارت مؤسس لفلسفة الأنا وليس الغيرية، فالمعرفة عند ديكارت قائمة على دعامة "الكوجيتو" أو "أنا أفكر".

يرى ديكارت أن الإنسان يحترم نفسه عندما يختار ما تمليه عليه ذاته وحدها. وليس ما يمليه عليه الآخرون. عندما يختار بإرادته يكون شبيهه بالإله. يقول: <لأي سبب يمكن أن يحترم المرء نفسه... إني لا ألاحظ فينا سوى شيء واحد يستطيع أن يعطينا الحق الصحيح في أن نحترم أنفسنا. وذلك هو استعمال حريتنا في الاختيار والسيادة التي لنا على إرادتنا... وحرية الاختيار تجعلنا بطريقة معينة شبيهين بالله حين تجعلنا أسياداً على أنفسنا>³.

لم يتوقف ديكارت عند هذا الحد فقط، بل في حديثه عن الأخلاق كذلك وتطبيق المنهج عليها، توصل إلى الأخذ بالأخلاق التي اختارها هو عن إرادة حرة كاملة، وعن حكم عقلي متميز، فالعقل هو صفة ذاتية في النهاية وخاصية تابعة للذات، رغم قول ديكارت المشهور "أن العقل أعدل الأشياء توزعاً بين الناس". فلو كان التفكير

¹ رونه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني رقم 7.

* ونقصد هنا على سبيل المثال لا الحصر توما الأكويني وابن رشد. فكل منهما قال أننا نصل إلى إثبات وجود الله عن طريق النظر في الموجودات وصنائه في هذا الكون. ومتى تدبر الإنسان هذه المخلوقات، وصل إلى حقيقة مفادها أن لهذا الكون خالق. لكن ديكارت خالفهم لأن العالم الخارجي عند محل شك.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د ط)، (د س)، ص 87.

³ رينه ديكارت: انفعالات النفس، تر، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص 96.

العقلي واحد ويشترك فيه كل الناس لكنت كل أحكامهم متوافقة، وبالتالي هذا القول بعمومية العقل قول فيه نظر وتروي، وفي نوع من الحكم المتسرع، أو القول الشطط. فالعقل في النهاية خاصة ذاتية، لذا تميزت العقول وتعددت من شخص إلى آخر. أما حديثنا عن الأخلاق فديكارت ينبه إلى أن لا نأخذ بالأخلاق التي قال بها عموم الناس، بل نخضعها لميزان الأنا/العقل. يقول ديكارت: <<لم أكن لأعتقد البتة في أنه يجب عليّ أن أقتنع بآراء الغير لحظة واحدة، لو لم أكن عزمتم على استعمال حكمي الخاص في اختيارها>>¹. فديكارت يؤسس للأخلاق انطلاقاً من الحكم الذاتي الخاص النابع من العقل. لنسلم جدلاً أن الحكم الأخلاقي الراقي هو نتاج العقل، لكن أي العقول يمكن أن تحكم/ تصدر هذا الحكم، العقل الإنساني أو العقل الإلهي؟ فإذا قلنا بهذه الثنائية المختلفة فلا شك أن ديكارت يقصد العقل الإنساني الذاتي، الذي يؤسس الحكم بدءاً من قوانين وقواعد العقل التي خطها ديكارت في منهجه وهي معروفة، وهذا ما بينه الشق الثاني من مقولته السابقة "عزمت على استعمال حكمي الخاص في اختيارها".

يجب أن ننبه، أن الأنا عند ديكارت كانت أنا في المعرفة. وهذا الاستفحال في المعرفة ولد العلوم التي ولدت التقنية والتقنية خلقت السيطرة، والسيطرة خلقت المركزية وألغت الآخر وحطت من قيمته. لذا فإن استفحال خطاب الأنا يعود إلى الأنا الديكارتية.

وعليه يمكننا القول أن خطاب الأنا في الفلسفة المعاصرة، كان كامتداد للفلسفة الديكارتية التي جعلت من الأنا مصدر كل الحقائق، لأنها سرح اليقين. هذا الخطاب الأنيّ المتمركز على ذاته، جعل فيما بعد الفلسفة تدخل في معترك السيد/المركز في تأسيس الحقائق والقوانين. وهذا التمرکز نتج عنه إقصاء الغير، بدعوة الجماعة المؤسسة فظهر ما يعرف الحضارة المتمركزة على ذاتها (الحضارة الغربية). في مقابل الشعوب التابعة/الخاضعة. وبعد التطور الثقافي الذي ساد العالم بفعل العولمة، جعل من فكرة المركز/المتفوق أنانية وإقصاء. فأدخل علماء الأخلاق في ورطة كبيرة، فبدأ بعد ذلك النظر في هذه المنطلقات والتشديد لفلسفة الغيرية انطلاقاً من ثنائيات متضادة الاختلاف/الوحدة. والتعدد/التمركز. التواصل/الانعزال. الأنا/الآخر... إلخ.

وهذا الخطاب الديكارتية الذي ولد فلسفة الأنا في عيلائها. جعل الفلسفة اللاحقة تعتد بالأنا. وهذا ما سار عنه نيتشه في تمجيد الأنا، وقوتها. فوجود الأنا عند نيتشه منوط بقوتها في فرض سلطانها وخلق عالمها. لا العالم الذي خلقه غيرها. لأن في هذا عبودية وانحياز للذات.

¹ رونه ديكارت: مقالة عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ص 44.

ثانياً: الخطاب النيتشوي وتمجيد الذات من جديد.

إن استدعاء حضور الأنا النيتشوية في الفلسفة المعاصرة، تعد مقارنة لا بد منها . إنها مقارنة تشبه حضور زرادشت* في فلسفته. إذ لا يمكن ولوج الفلسفة المعاصرة في أي باب من أبوابها، دون المرور بفلسفة نيتشه. فإن كان ديكرت أبو الفلسفة الحديثة. فإن نيتشه أبا الفلسفة المعاصرة. ذلك أنه حمل المطرقة وقوض الأصنام وأعدم سرخ المعرفة الحديثة. ليعلن عن ميلاد فكر ما بعد حدائثي جديد. لقد آن الأوان مع نيتشه أن نعلن عن زوال سرخ المطلق، وزيف عقلانية الشيطان السقراطي، إنه ميلاد جديد لتفكير مرح يعود للحياة من جديد. حياة تتمثل في الذات. انطواء داخل غابات الحياة. هذا ما تعلمه نيتشه من ظله زرادشت، رحلة تمخض عنها تجاوز الحكماء أو مدعي الحكمة، من مستهل حديثه مع نفسه، عندما التقى ذلك الحكيم في الغابة، وعبر بدهشة واستهجان عندما قال: <<إنه لشيء عجيب جداً. ألم يعلم هذا الشيخ* في الغابة إن الإله قد مات>>¹. إن موت الإله موت الوصاية والتحكم والنمطية العقلية. والاقبال على حياة مرحة أشبه بالسرك، يؤدي فيها الإنسان/لاعب السرك حيله بكل إتقان وحرفية. التي تعبر عن سداحة القطيع.

ما جعل الإنسان يقع في غياهب التخلف. ويتخبط في مستنقع الجهل، هو إرجاع كل شيء إلى قوة مفارقة للإرادة الإنسان (الطبيعة/ الإله). إن هذا التصور حسب نيتشه، المتعالي على الحياة والواقع. هو سبب مرض الإنسان وتلوث عقله، هذا ما عبر عنه زرادشت بقوله: <<أرجوكم إخوتي أخلصوا لهذه الأرض ولا تصدقوا من يصورون لكم أحلاماً تتعالى فوقها. إنهم يغررنكم بالمستحيل فييقون لكم السمر سواء جهلوا أو علموا بذلك. هؤلاء هم الكارهون المحتقرون للحياة. لقد تأكلت أحشائهم من السم، إنهم يحتضرون لقد ملت الأرض بقاءهم فليرحلوا عنها>>². إن إرجاع كل شيء إلى قوة مفارقة للواقع (الإله). هو سم يهدم طاقة الإنسان وجسمه وعقله، فيردونه هزياً بشعاً جاهلاً. ولتجاوز هذه الصفات المقيتة (في نظر نيتشه)، يهدم نتشه أول العقبات أمام هذا التفكير الجديد وذلك بإعلان موت الإله.

إن هذا التجاوز التراجيدي لواقع الحياة المنمطة منذ العقلانية السقراطية، لم تعد في نظر نيتشه إلا لحظة غباء إنسانية ورياء متكلف ومحتشم إلى ما وراء شعاب الحقيقة. تمثيلية تجعل زرادشت يتسم وهي تؤدي حيلها

* زرادشت: (Zarathoustra). رجل دين ومصلح إيراني/ فارسي (نحو 660؟ - 583 ق. م). يعد مؤسس الزرادشتية، وظلت تعاليمه وديانته منتشرة في وسط آسيا حتى موطنه. وتتميز الزرادشتية بوحي رفيع للخير والشر. اتخذ نيتشه بطلاً لكتابه " هكذا تكلم زرادشت" (انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 343).

** ومفهوم الشيخ عند نيتشه يعني الفلاسفة القدماء الذين يرجعون كل شيء إلى المثاليات المفارقة للواقع والحياة. إنه دائماً يصف الفلاسفة المتألمين والقدماء بهذا القول. مثلاً كانط وهيغل ديكرت... إلخ دائماً يصفهم بالعجائز.

¹ فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر، باسمينة بريهم، دار الألفية، قسنطينة، ط1، 2013، ص 07.

² المرجع نفسه، ص 08.

اللطفية (حسب نيتشه)*. إن زراديشت هو إنسان المستقبل، أو الإنسان الذي يتصوره نيتشه مقبل على الحياة بكل قوة إنه اللاعب الذي يخوض غمار الحياة متمرد على كل سلطة أبوية (الكنيسة الدينية) أو أخلاقية (نمط الأخلاق كما هو معروف من سقراط إلى كانط). ويعلن ميلاد الأنا في قوتها وعلائها.

لقد دأب الباحثون على تقسيم فلسفة نيتشه إلى ثلاثة مراحل مفصلية، ففي المرحلة الأولى يغازل نيتشه الحياة اليونانية ما قبل السقراطية، حينما كانت الحياة تفيض بالإنسانية، وكان الإنسان شديد الصلة بالأرض والحياة، من أجل خلق إنسان كامل الإنسانية، ذاك ما جعل نيتشه يعود إلى أغوار الماضي السحيق. لا من باب العود الأسطوري الخيالي، وإنما من منظور العود إلى الماضي كانفتاح على المستقبل. وفي المرحلة الثانية: حيث دعا نيتشه على لسان زرادشت إلى الإنسان الأعلى أو السوبرمان الذي يتجاوز ماضيه ليصنع مستقبله وهذه المرحلة تمثل قوة عطاء نيتشه. حيث قوض كل أفكار الماضي وهدم كل الأصنام وقضى على كل نمطية. ويعلن عن ميلاد شخص جديد لا يأبه بالعالم والتقاليد البالية والسكون الأخلاقي الضعيف. وإنما يبشر بعودة الذات من خلال السوبرمان. وفي المرحلة الثالثة: بين نيتشه كيف يصل هذا الإنسان (السوبرمان) الذي بشر به إلى تقلد العالم. عن طريق السيطرة وإرادة القوة¹.

وكما يحدث في الفيلم السينمائي، فإن الإنسان تهزه لحظة موت البطل أو إعدامه. ثم يعود بطريقة تجريدية في بناء الأحداث، وكيف كانت النهاية المأساوية للبطل. فكذلك نفع مع فكر نيتشه. فإننا نبدأ من المرحلة الأخيرة وهي كيف يحل السوبرمان عن طريق إرادة القوة، ثم نبدأ تجريدياً في العودة إلى التراكيب الأخرى حتى نصل إلى المرحلة الأولى وهي المرحلة الجمالية. وسمو الذات.

1/ الإرادة** (Volonté) وتأكيذ الذات.

"ما إن تبدأ فلسفة ما بالإيمان بذاتها حتى تخلق العالم أبداً على صورتها، ولا يمكن لها أن تفعل غير ذلك؛ فالفلسفة هي تلك الغريزة الطاغية عينها، هي إرادة القدرة و'خلق عالم' والعلة الأولى الأكثر روحية"². إن نيتشه ينتقد أولئك الفلاسفة المثاليون المزيّفون للحقائق، الذين يزعمون أن الفلسفة عندهم من وحي وإلهام سواء من

* هنا وفي بعض الحالات نأخذ مصطلحات نيتشه كما عبر بها هو مثل الرياء، شعاب الحقيقة ... إلخ.

¹ عبد الملك عيادي: نيتشه وسؤال إنسان المستقبل، مجلة التربية والابستيمولوجيا، العدد الثامن، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، 2015، ص 115، 116.

** الإرادة: (Will) (Volonté). تصميم واعى على أداء فعل معين ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف. والعمل الإرادي وليد قرار ذهني يابق. يقول الجرجاني الإرادة صفة توجب للحى حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه. فهي ميل يعقب اعتقاد النفع. حيث ذهب ديكارت إلى أنه لا إرادة حيث لا استطاعة. وعد كانط حرية الإرادة مسلمة من مسلمات العقل العملي. (انظر: المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذكور، ص 07).
² فريدرش نيتشه: ما وراء الخير والشر؛ تباشير فلسفة للمستقبل، تر، جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003، ص 30.

ملك أو شيطان. فالأمر سواء عند نيتشه. لأنه في الحقيقة ما هذه الفلسفات سوى ذاتية الفيلسوف وكيف ترى العالم. ثم يحاول إسقاطها على الجميع بحجة البرهان والحجاج. فما الفلسفة إلا إرادة الذات في خلق الحقائق وفرضها على الآخرين إنها قوة المخيلة في تصور الحقائق. بل حتى الرواقيون* الذين يزعمون أن الإنسان يعيش وفقاً للطبيعة، أو بتعبير نيتشه وفقاً للحياة مضللون. فالأمر في الحقيقة غير ذلك كلياً، فهم خادعي أنفسهم. فهم في الحقيقة لا يريدون إلى فرض أخلاقهم وقوانينهم على الطبيعة ويحتجون بعد ذلك بالطبيعة، وجعل الوجود كله على شاكلتهم فما الفلسفة في النهاية إلى إرادة الذات ممثلة في إرادة القوة**.

ذلك أن الإرادة عند نيتشه هي التي تخلق الذات. ليس الخلق الأنطولوجي، وإنما تحقيق الوجود الفعلي لها كذات لها قيمة في الحياة. فالإرادة هي التي تصنع الذات. وفي هذا الصنع لا مكان للغير أو الضعفاء فيه. وانطلاقاً من هذه الإرادة يميز نيتشه بين السادة والعبيد. فالأول يمتلك إرادة تجعله يصنع نفسه بعيداً عن كل وهم أو سلطة فيصبح متمرد عن الغير مالك لذاته. في حين الثاني الذي لا يمتلك إرادة يصبح خاضعاً للغير، وعبداً لهم ولأرائهم.

لذا يدعو نيتشه الإنسانية إلى العودة إلى الذات، وتجاوز كل مفاهيم الانحطاط والتخلف. وذلك بطرح سؤال: لماذا؟ وكيف؟. لماذا تتبع الإنسانية هذه الأخلاق التي يفرضها القساوسة والفلاسفة المزيّفون. وكيف نتخلص من هذه الوصاية الكاذبة التي تساعد في تدهور الإنسانية أكثر من إفادتها. إن فكرة الأخلاق التي تفرضها هذه الطبقات تعد أكبر مخدر ما يزال ينخر جسد الإنسانية. ولتجاوز هذا، على الذات أن تعود إلى ذاتها بقلب كل القيم، وهذا لن يتأتى إلا عن طريق الإرادة والإبداع. ذلك أن الإبداع عند نيتشه رهن الإرادة، فالإنسان الذي يمتلك الإرادة يستطيع أن يتجاوز العقبات ويكسر الحواجز. كما تفعل المطرقة مع الحجر يقول نيتشه: <<بعيداً عن الله، وعن كل الآلهة ساقطني هذه الإرادة. وما الذي كان يمكننا أن نبدع لو كانت هناك آلهة >>¹.

لفترض جدلاً على الطريقة النيتشوية أن الله موجود، وأن الآلهة موجودة. هل يكون هناك إبداع؟. هذا ما أراد نيتشه أن يتساءل عنه من خلال قوله السابق. فالإجابة على نحو ما يتبعه نيتشه تكون: إن وجود الآلهة يحول دون وجود الإبداع. ذلك أن الإنسان يستكين إلى الخمول والكسل. لأن الإيمان بوجود الآلهة يوجب للإنسان أنه مجبر في أفعاله وأن الله هو الذي يسير أحواله، وكذا أوامر الكون. فتصبح حركة الإنسان لتطوير الكون وذاته لا

* الرواقيون نسبة إلى المدرسة اليونانية المعروفة بالرواقية.

** إرادة القوة: (Will power) (Volonté de puissance). تعبير قال به نيتشه في عنوان كتاب له (Wille zur macht). ومؤداه أن الصراع من أجل الوجود ينمو حتى يصير إرادة القوة. وهذه الإرادة هي الدافع الحقيقي إلى التطور. والإرادة عند نيتشه معاضة العقل. وفلسفته كلها ضرب من الإرادة (انظر: المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذكور، ص 08).

¹ فريدريش نيتشه: هذا هو الإنسان، تر، علي المصباحي، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2006، ص 129.

جدوى منها. لأن هذه الأشياء يعتني بها كائن مفارق لذواتنا. فيدب في ذات الإنسان العجز والوهن والحمول. ولتجاوز هذا العائق يعمد نيتشه إلى إعدام الآلهة، والاعتماد على الذات من خلال فكرة الإرادة، يقول: <>أنا وليس غيري من يمسك بمقاييس الحقيقة. وبالتالي أنا من بيده الحسم... كما لو أن الإرادة قد سلطت نورًا على الطريق المعوجة التي كانت تنحدر عليها حتى ذلك الحين<>¹. فالإنسان الذي يريد أن يصل في النهاية، لأن في نظره لا وجود للآلهة، وإنما وجود للذات تصنع ذاتها عن طريق الإرادة. وما التصورات التي يضعها المرء في وجود الله إلا سجن يقيد الذات/ الأنا. والإرادة هي مطرقة تضرب بقوة على جدار سجنها.

وفي معرض حديث نيتشه عن الأخلاق، وفي مقدمتها الأخلاق الحدائية. فهو يرى أن هذه الأخلاق تنم عن تناقضات لا حصر لها، فهي أخلاق هجينة. من جهة تدعو إلى رفعة الإنسان، ومن جهة أخرى تحط من كرامته لأنها تدعو إلى الخنوع والذل. فهي أخلاق العبيد لأنها قائمة على الشفقة والغيرية ومراعاة ظروف الآخرين. إنها محو للذات وإنكار لها، لن تكون فضائل. بل مضيعة للفضيلة². لأن الفضيلة في نظر نيتشه لا تسلب الذات وتمحوها. بل تمجد الذات لأن ترتقي عن الدونية.

ينتقد نيتشه الأخلاق الحدائية، ويرى فيها أكبر حجر عثرة للذات الحرة المرحة التي تريد أن تتجاوز التاريخ والواقع المنحط وذلك تحت وطأة الوازع الأخلاقي (الضمير) الذي دشّن معاملة كانط، من خلال فكرة الواجب من أجل الواجب. لأن في هذا الواجب تقييد لذات والإرادة معًا، وتجعل الإنسان مجرد آلة تنفذ ما هو مسطر لها يقول: <>وفي الوقت نفسه ينقصني المعيار ذو المصادقية لمعرفة ما هو تأنيب الضمير، يبدو لي شيئًا لا يستحق التقدير<>³. لأن كانط بهذا الواجب يجزنا بريائه إلى ما وراء شعاب الحقيقة، التي ترنو عن إرادة مفعمة بالحياة. فالأخلاق الحدائية - ممتلة بشكل أكبر في كانط - تلم في داخلها عن أنانية، كما وضع محمد الشيخ في كتابه " نقد الحداثة في فلسفة نيتشه " وهي عند نيتشه نابعة من مسكنة وذل وعدم جرأة. ففي الظاهر يبدو للمتأمل الأخلاقي أن الواجب الكانطي، يظهر على أنه بعد كوني من خلال أن قانونه الأخلاقي ينشد الإنسانية جمعاء. لكن في داخله يحمل الأنانية، "إنما يتم عن رغبة أنانية، لأنه يريد حمل الغير على فعل ما تفعله الذات. غير يظل خجولاً فلا يصح بهذا. وحجب الأنانية وراء العمى والمسكنة والذلة وعدم الجرأة"⁴. ففي هذه الأخلاق حسب نيتشه قمة الدناءة والوضاعة وحجر الذات. فعلى المرء أن ينشُد أخلاق القوة لا أخلاق العبيد، التي تنطلق من الغير وتراعي مسؤوليات زائفة. فهي أخلاق كما بينا تتعارض وإرادة الذات، وكأنه الشيطان يلبس لباس القديس. لذا

¹ فريدريش نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 138.

² Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et la mal. Paris, Union, Général d'édition, 1971, P 158.

³ فريدريش نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 37.

⁴ محمد الشيخ: نقد الحداثة في فلسفة نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 452.

فضل نيتشه أن يكون مهرجًا على أن يكون قديسًا. لأن هذه الأخلاق الكانطية تُنبئ بأخلاق العبيد لا السادة. وهذا ما يرفضه نيتشه بقوة.

يرفض نيتشه بشدة الأخلاق الحداثية لأنها قضت على العلة وأبقت المعلول، من خلال أن الحادثة قوضت فكرة الإله المسيحي، وتركت الإنسان الأخلاقي. بعدما إنهار الإله المسيحي الذي يسير الكون ويحافظ على ترانيمه وقديسيته. أمكن للإنسان أن يصبح مالك لطبيعة وسيدًا عليها، كما بشر عجوز (التعبير هنا لينتشه) الفلسفة الحديثة ديكارت، إلا أن الإنسان الحداثي سعى من جديد إلى البحث عن الإنسان الأخلاقي، وكان ذلك متمثلًا حسب نيتشه في الأخلاق الكانطية بصورة أوضع (أي من الوضاعة)، من خلال اختيار قانونًا عامًا يحكم بني البشر. وبذلك وقعت الحادثة في فخ الأخلاق المسيحية من جديد، فاستبدلت الإله الأخلاقي بالإنسان الأخلاقي.¹ وأبقت على دائرة أخلاق الخنوع والخضوع قائمة. في الأولى كان يُعمل الفعل لأجل الإله وهروب من الخطيئة. وفي الثانية أصبح يُعمل من أجل الضمير والإنسانية. وبقي الإنسان في كلتا الحالتين يحتقر ذاته ويمجد الغير ويحط من كبريائه وشجاعته وإرادته. "اليوم عندما يكون مدح نكران الذات شعبية"². فأصبح الإنسان مقيد/ عبد لآراء ميتافيزيقية من جديد. ويجلد ذاته باستمرار. وهذا ما ثار عليه نيتشه وسارع إلى بناء أخلاق جديدة، تُعلي من قيمة الذات وتمجد القوة والافتقار في الفعل، لا الخنوع لأخلاق الغير وما يمليه الآخرون. وفي هذه الأخلاق السالبة تُنكر للذات ونكران لقيمتها، وما حمل الإنسان الحداثي في نظر نيتشه إلى العدمية.

إن إعلان نيتشه على انهيار القيم الحداثية وتصدهعها، هو دليل على إذعان بكارثة ستحدث وتهدد الإنسانية. ونيتشه كما بين ألبير كامو في كتابه "الإنسان المتمرد" تحت عنوان فرعي "نيتشه والعدمية". لم يكن يريد أن يشيد بهذه الكارثة بل أراد أن يتجنبها، ويستثمرها في تحويل طاقة جديدة لانبعث نهضة أخلاقية تستفيد من هذه العاصفة. حيث يقول كامو: >> لم يفكر نيتشه قط إلا تبعًا لرؤيا دمار كلي مقبل، وذلك لا ليشيد بها لأنه كان يقدر الوجه القذر الحاسب الذي ستكتسبه هذه الرؤيا في النهاية، بل ليتجنبها ويجوّلها إلى نهضة وانبعث>>³. إن عدمية الأخلاق الكلاسيكية في نظر نيتشه، خلقت إنسان مفارق لواقعه. إنسان عبد لا يصنع ذاته. لأنه يؤمن بقوة مفارقة عنه. يجب أن نعدم هذه القوة من أجل خلق إنسان جديد. "ونخص بالذكر الأخلاق. المسلك الأخلاقي كما شرحه سقراط أو كما توصي به المسيحية، هو في حد ذاته علامة انحطاط. إنه يريد أن يستبدل

¹ محمد الشيخ: نقد الحداثة في فلسفة نيتشه، ص من 452 إلى 455.

² Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et la mal, p 157.

³ ألبير كامو: الإنسان المتمرد، تر، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص86.

الإنسان الحقيقي بإنسان وهمي"¹. إن نيتشه يريد أن يتجاوز هذا الانحطاط الأخلاقي القائم على الخنوع. وذلك من خلال إرادة قوية في التجاوز وتهدم كل عائق. إنها إرادة القوة.

إن حديث نيتشه عن الإرادة في كتابه "ما وراء الخير والشر" يعطي لنا مفهوم جديد للإرادة يختلف عن ذلك الذي ساقه الفلاسفة بداية من كانط. من خلال فكرته حول حرية الإرادة، متمثلة في قوله المشهور "إذا أردت فأنت تستطيع". هذه العبارة الأكثر مدعاة للدهشة والأكثر غرابة في الوقت نفسه. وهي لا تتعدي مقولة شوبنهاور أيضًا "أنا أريد". ففي هذا المفهوم للإرادة مغالطة كبرى. حيث يرى نيتشه أن الفلاسفة (كانط وشوبنهاور)، لم يكونوا حذرين بما فيه الكافية. لقد كانوا شعوبيين عندما ربطوا الإرادة بالأنا*، يقول نيتشه في هذا الصدد: >>لكنه يخيل إلي، مرة تلو مرة، بأن شوبنهاور لم يفعل، في هذه الحالة أيضًا، سوى ما يفعله الفلاسفة عادة: إنه تبنى تحكيمية شعبية واشتط فيها<<².

فالإرادة حسب نيتشه تتعدى الأنا بمعناها الميتافيزيقي (الجوهر) الذي صاغه الفلاسفة المحدثون. ذلك أن الإرادة في البداية هي مجموعة شعور يحرك المرء، وثانيًا يعد الفكر ملازمًا للإرادة فلا إرادة دون فكر يحركها. وفي الأخير فالإرادة بداية في أشعور. وهذه التراكيب الثلاثي جعل منه الفلاسفة السابقين شيء واحد معبر عنه بالأنا. انطلاقًا من أن الأنا حر في اختياره، وفي هذا الاختيار مكنم الإرادة. لكن الحقيقة عند نيتشه خلاف ذلك فالإرادة مرهونة بالقوة، أي قوة المفاضلة بين الأشياء المرغوب في فعلها. وقوة الأمر والسلطة على فرض إرادة معينة. فحرية الاختيار وحدها دون فرض وأمر لا غاية لها "إن الإنسان الذي يريد يلقي أمرًا على شيء ما فيه... تلك المشاعر التي تتابنا عادة على أثر فعل الإرادة، كالإرغام والحث والحضّ والمناوأة والتحرك"³. إن القول بحرية الإرادة على الطريقة الكانطية، وفقًا لنيتشه قول شطط لا دليل عليه، سوى المفهوم الشعبوي الضيق. ذلك أنه لا توجد "حرية الإرادة" ولا يوجد أيضًا "اللاحرية الإرادة"، وإنما توجد إرادة ضعيفة وإرادة قوية. ضعفاء النفوس هم من يعودون إلى مثل هذا الهراء الكانطي على حد تعبير نيتشه. فالإرادة القوية هي التي تضع قدرة الإنسان لكل ما يتمناه ويحتاجه.

¹ ألبير كامو: الإنسان المتمرد، ص 88.

* الأنا التي ينتقدها نيتشه هي الأنا الميتافيزيقية، أي الأنا كجوهر ميتافيزيقي أو كعلة للأشياء. ولهذا يستبدل نيتشه لفظ الأنا بلفظ الذات. فالذات تجتمع فيها مجموعة من الأشياء في مقدمتها الشعور والفكر والإرادة، أما الأنا كجوهر أو علة أولى وواحدة لكل الحقائق فهذا مرفوض، ولهذا ربط نيتشه فيما بعد بين الذات والجسد.

² فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر؛ تبشير فلسفة للمستقبل، ص 42.

³ المرجع نفسه، ص 43.

كما أن جيل دولوز* الذي يعتر أهم من فهم فلسفة نيتشه (في نظر النقاد). يؤكد على أن نيتشه لا يعني بإرادة القوة: أن الإرادة تسعى إلى القوة. أو أن القوة ما تريده الإرادة. وإنما إرادة القوة عند نيتشه هي الفلسفة الجديدة التي تدمر الميتافيزيقا. حيث أن المرء يجب أن يمتلك إرادة قوة، إرادة التجاوز. من أجل تجاوز خداع الفلاسفة وأصحاب الإيمان. وكأن إرادة القوة تعني الهمة العالية في تجاوز المأنوس والمعتاد¹.

لقد تكلم نيتشه بصراحة عن إرادة القوة في كتابه "هكذا تكلم زراديشث"، معنوناً ذلك تحت عنوان "الانتصار على الذات". والتأمل لهذا العنوان يزيد حيرة بمقصد نيتشه عن إرادة القوة. لأن في ذلك تساؤل جوهرى هل إرادة القوة انتصار على الذات؟. أو هي انتصار على الذات التي ضعفت من قبل الوعاظ الأخلاقيين؟. لنكتشف ذلك مع نيتشه، من خلال قوله: >>لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حي، رأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف. فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضاً لتتحكم في من هو أضعف منها... ولا إرادة إلا حيث تتجلى الحياة. ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة* <<². يظهر جلياً من خلال هذا القول أن إرادة القوة تكمن في ذات كل إنسان. إنها الشجاعة في مواجهة الحقائق. وقلب كل القيم. لأن في هذه الحقائق والتعاليم الراسخة مئات السنين، تحتاج إلى شجاعة/ إرادة قوية، لتجاوز هذا التمنيظ والأدجلة التي عانت منها الذات البشرية منذ شيطان الفضيلة (سقراط على حد وصف نيتشه له). فإرادة القوة إذاً هي شجاعة الانتصار على الذات المخطئة والمقيدة بقيود السابقين "وليس حكمة آلاف السنين وحدها هي التي تتدفق في داخلنا، بل وحمقها أيضاً، ولكم هو خطير أن يكون المرء وريثاً!"³. يجب تجاوز هذا الإرث التاريخي، إلى ذات مرحة حرة. والتي تسعى إلى قلب القيم وليس الحياة (يقصد الحياة السعيدة كما يتصورها الأخلاقيون). لأن في أخلاق الوعاظ العجائز* (وصف

* جيل دولوز (Gilles Deleuze). فيلسوف فرنسي (1925. 1995). تخرج من دار المعلمين العليا. ودرس فلسفة في جامعة ليون، ثم في جامعة فنسين، ووضع أول سلسلة من الدراسات في تاريخ الفلسفة. ويعتبر من أكبر من شرح فلسفة نيتشه، ويرى في نيتشه المحرر الأكبر للفكر الحديث. وأسس فلسفة الاختلاف، وانتقد كل الفلسفات التي سعت إلى إلغاء الاختلاف. له العديد من المؤلفات أشهرها "الضد أوديب أو الرأسمالية والفصام". (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 290).

¹ جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص من 106 إلى 110.

* إرادة الحياة: (Will to live) (Volonté de vivre). عند شوبنهاور جهد غريزي يحقق به كل كائن نموذج نوعه. ويتأمل الكائنات الأخرى للحفاظ على صورة الحياة التي توافرت لديه. وهي غريزة أصلية راسخة في الإنسان، ومفروضة عليه بقوة القاهرة. فلا تستمد من الرأي أو الشعور الغامض بأن الحياة خير. (انظر: المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذكور، مرجع سابق، ص 07).

² فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زراديشث؛ كتاب للكل ولا لأحد، تر، فيليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 144، 145.

³ فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زراديشث؛ كتاب للجميع ولغير أحد، تر، علي المصباح، منشورات الحمل، ألمانيا، ط1، 2007، ص 152.

* يقصد نيتشه بهذه العبارة واضعي قواعد الأخلاق وفي مقدمتهم كانط.

نيتشه لهم)، محافظة على الحياة البيولوجية، لهذا نجد في نظرهم الإنسان يفر من الشر إلى الخير لكي يعيش سعيداً، في الحياة القادمة أو حياة ما وراء الموت. ونيتشه كما هو معلوم يرفض مثل هذا الزعم الباطل، لذا نراه يقول بإرادة القوة على إرادة الحياة كما تصورها الأخلاقيون.

إذا كانت "إرادة الحياة" عند نيتشه تعني سيطرة الإنسان على الحياة من أجل الحياة. فإن إرادة القوة تعني السيطرة على الذات والفكر من أجل التفكير الحر. لذا كانت إرادة القوة ليست هي إرادة الحياة. ولنأخذ الأمر مجادلة: قد يكون الإنسان مريضاً، ولتجاوز هذا المرض عليه امتلاك إرادة قوية، وتجاوز المرض ليس بمعناه البيولوجي/ الجسدي/ العضوي، وإنما يقصد نيتشه تجاوز الأزمات التي يخلفها المرض، فتشل المرء عن التفكير والإبداع. ففي هذا التجاوز ليس حب للحياة بمعناها البيولوجي، لأن نيتشه يدعونا إلى الاقبال على الموت ولا نتظره كي ينهش جسدنا. لأن الحياة عنده ليست إرادة الحياة إلى ما لا نهاية، وعدم إمكان الموت. بل على العكس من ذلك أن نقبل على الموت، لذا كانت إرادة القوة هي بؤرة التفاوض في تجاوز أزمات المرض والخضوع القصري للموت. وبالتالي فإن الإرادة تخلق القوة. والقوة تصنع الذات، وفي هذا الصنع تسعى إلى المجد الذاتي الذي لا يقيم وزناً للغير الضعيف. ويصبح معه منطق القوة إقصاء للغير. وتمجيد للذات.

2/ منطق القوة وإقصاء الغير .

إن فلسفة القوة عند نيتشه كما يرى أغلب الباحثين والمتخصصين في فلسفته. كانت نتيجة تأثره بعلمين بارزين هما داروين وشوبنهاور. رغم انتقاده لهما في كثير من كتبه. فالأول: قال بنظرية مفادها أن البقاء للأقوى. والثاني: يؤكد على أن مقصد الحقيقة هي إرادة الإنسان. فكانت فلسفة القوة عند نيتشه هي مزيج بين النظريتين السابقتين، إلا أنه يتجاوزهما معاً إلى جعل القوة مطمع الرجل الأعلى (السوبرمان) أو منتهى الإنسانية، وفي هذا مكنم الصراع بين البشر. وهذا الصراع ليس صراع من أجل البقاء كما قال دارون، ولا صراع من أجل الاعتراف كما قال هيجل وإنما صراع من أجل الاستعلاء والعظمة.

وهذا الطرح النيتشوي يؤدي إلى تقسيم الناس إلى أقوياء وضعفاء أو سادة/ عبيد. فالذي يميز بينهم هي القوة وهي التي تصنع شخصية الإنسان. فنيتشه يرى أننا نعيش في عالم تحكمه إرادة الاقتدار (القدرة = القوة). ولا مجال للضعفاء فيه. "وكل إرادة قوة فهي تذهب إلى حدها الأقصى، لأن الحياة لا تزهر إلا بإخضاع ما حولها وبهذا تنقلب القيم رأساً على عقب. ويلزم من ذلك القلب أن تكون إرادة القوة فردية بحد ذاتها وتقسو على الغير وقد تقسو على نفسها إذا رأت في الخطر والألم ضرورة"¹. وكل هذا يتم عن طريق مبدأ القوة. وهي فكرة نيتشوية

¹ الدراجي زرزحي: المذاهب الفلسفية الكبرى؛ من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2015، ص 173.

تنظر على أن التاريخ والمجد يصنع بالقوة والسيادة، لا بالرأفة والرحمة وكل أخلاق الخنوع. وبالتالي هي وجهة نظر سلطوية لا تعترف بالآخر، لأن في هذا الاعتراف مكمّن الضعف. لذا كانت فلسفة الذات الممّجدة لذاتها على حساب الغير، مكتملة المعالم مع فلسفة القوة النيتشوية.

لقد افتح نيتشه كتابه "أفول الأصنام" قائلاً: >>إني متورط في قضية شائكة وجد متطلبة. فالمحافظة على مرح رائق أمر لا يخلو من تجربة تتطلب القوة>>¹. إن التحليل الجدلي لهذه القضية، والسير معها جنباً لجنب يجعلنا نزع الغطاء على استعمال نيتشه للقوة. فهذه الأخيرة عند نيتشه لا تعني القوة كما في تاريخ الفلسفة. ولنقل مكيافيلي مثلاً، الذي تعني القوة عنده استعمال كل ما يخضع الآخر سواءً بالقوة العسكرية أو المال أون النفوذ فقط (القوة في جانب واحد. المادي). فمفهوم نيتشه للقوة يتعارض مع هذا المفهوم الشائع، فلطالما كان نيتشه يحارب ضد الاستعمال الشائع للعبارات والمعاني. فالقوة عند نيتشه كتحليل للقول السابق تظهر على أنها العزيمة التي يمتلكها الإنسان في ذاته لكي يخوض غمار المعرفة، وغمار الحياة معاً. (فغمار المعرفة عند نيتشه مرح). فالقوة هي قوة الرأي في معاكسة ما هو سائد، وبالتالي هي الشجاعة في قول الحقيقة ولو كانت على أنفسنا ذاتها. لذا كان نيتشه يرى أنه مرح الحياة يحتاج إلى قوة في الإرادة، حتى تتجاوز الضعف الذي قد يصيب الجسد.

فمن غير المعقول اعتبار لفظ القوة عند نيتشه مساوي للقوة كما نفهما نحن. وهذا ما يوضحه القول السابق فالمحافظة على الحياة المرحّة والإقبال على التجارب يتطلب عزيمة وإرادة تجعل المرء لا يتنازل بسهولة، ويخوض غمار التجارب بقوة. أضف إلى ذلك أن الصحة الجسدية لنيتشه تؤكد ما ذهبنا إليه. فكيف برجل له جسم متعب وهزيل أن يدعو إلى القوة العضلية. فنيتشه ليس بهذا الغباء، لأنه لو قال بهذا انتقد في شخصه وهو يعلم هذا جيداً، ففاقد الشيء لا يعنيه. لذا كانت القوة عند نيتشه تعني العزيمة وإرادة الإرادة.

إن إرادة القدرة/ الاقتدار عند نيتشه هي القوة الوحيدة الفاعلة في الكون والعالم بأسره. ويفترض نيتشه جدلاً منذ البداية بهذا الزعم، انطلاقاً من مقارنة تجريبية للحركة. وهو افتراض: أن كل حركة في الكون مدفوعة بقوة. هذه القوة هي التي تكون سبب في حركته، وإلا كان ساكناً. حتى الأشياء التي تتحرك من تلقاء ذاتها هي في النهاية تملك إرادة جعلتها تتحرك، وهذا الافتراض للسياسة لم يقبل منه نيتشه إلى سببية إرادة القدرة. فحتى غرائز الإنسان نابعة في النهاية من إرادة القدرة. يقول نيتشه في هذا الصدد: >>ومن الممكن تفسير حياتنا الغريزية بأسرها بوصفها تفرّعاً وشكلاً عن صورة أصلية واحدة عن الإرادة. أعني إرادة القدرة على حد تعبيرتي أنا. لنفترض أنه من الممكن إحالة كل الوظائف العضوية إلى إرادة القدرة هذه... فإن ذلك سيعطينا الحق أن نعين صراحة كل قوة

¹ فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، تر، حسان بورية؛ محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996. ص 05.

فاعلة بوصفها إرادة للقدرة. وسيكون العالم عند النظر إليه من الداخل، وعند تعيينه والدلالة عليه بالنظر إلى "معقوليته" سيكون تحديداً، "إرادة القدرة" ولا شيء سواها¹. فالإنسان في نظر نيتشه مدفوع بقوة الإرادة. ومتى خارت هذه الإرادة سكن إلى غيره. فزالت بذلك إنسانيته، كإنسان يأمر. فيدخل ضمن دائرة العبيد.

"النظر إلى أعلى والنظر إلى أسفل، هنا الرؤية حرة والروح يسمو... لكن ثمة أيضاً ضرباً معاكساً من البشر، ضرب هو أيضاً في القمة ورؤيته أيضاً حرة، لكنه ينظر إلى أسفل"². ماذا يقصد نيتشه بعبارته هذه؟ لو نظرنا نظرة سطحية لوجدنا أن نيتشه يقصد بوجود شخصين أو صنفين من البشر، أحدهما في الأسفل ينظر إلى الأعلى: وهو الإنسان الذي يحتقر نفسه، إنه العامي أو العبد تعابير مختلفة لكن الدرجة والقصد واحد. وصنف ثاني: يوجد في العلى وينظر إلى أسفل. وهذا هو الإنسان الأعلى الذي يريده نيتشه. إنسان خارق مفارق للدونية، إنسان يسمو بإرادته على الخوف والتذلل. إنسان يضع التاريخ ويفسر الواقع.

أما القراءة الثانية لهذا القول، يوحي على وجود تراتبية في صنف البشر، لا يمكن للمجتمع البشري أن يقوم دونها. تراتبية بين أقوياء الإرادة وضعفاء الإرادة، فالصنف الأول هو إنسان يسعى إلى التملك والسيطرة بسبب قوة إرادته وإقباله على الحياة بأنفته وعزه وجبروته. كل هذه الألفاظ توحى إلى الرجل الأعلى. وتثير الاشمزاز عند ضعيفي النفوس. أم الصنف الثاني من البشر الذي يدعو إلى الفضيلة. فضيلة متمثلة في حب الآخر والعطف عليه، ففي هذه الأخلاق المسيحية الساذجة قمة الخنوع، لأن في نظر نيتشه هذه الأخلاق ليست فضيلة عن قوة. كما ادعا هؤلاء العبيد. وإنما في الحقيقة هي أخلاق نابعة عن ضعف وهوان واستصغار للذات. فالإنسان الأعلى يبحث لنفسه دائماً عن المنافسة الشريفة مع أصحاب النفوس المماثلة، ويحتقر أولئك الضعفاء، لأنهم احتقار للجنس البشري النبيل. لأن القوي يُقبل بإرادة على الحياة. والإقبال على الحياة إرادة للقوة. وما على الآخر الضعيف إلا أن يخدم القوي. لذا وجب أن تكون هذه التراتبية في المجتمع أو لا يكون. فالسكون للغير قتل للذات والنبيل. وكأن نيتشه يجرنا إلى معادلة مفادها. إما أن تكون قوي الإرادة محب للذات فتكون سيدياً. أو أن تكون غيرياً ضعيف الإرادة فتكون عبداً.

لقد بين هيدغر أن نيتشه انتقد ديكارت في موضوع الذاتية، انطلاقاً من أن ديكارت لم يصل بالذاتية إلى منتهائها. فديكارت عندما تساءل هل هناك أشياء؟ ولكي يجيب على هذا التساؤل، فإنه انطلق من الذات المفكرة التي لا يمكن الشك في يقين وجودها (كما بينا فيما سبق). ثم انطلق ديكارت بعد ذلك إلى البرهنة على

¹ فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر؛ تباشير فلسفة للمستقبل، ص 67، 68.

² المرجع نفسه، ص 273.

العالم الخارجي تحت ضمان وصاية خالق (الله). لكن نيتشه كما هو معلوم أعلن منذ البداية موت الإله¹. وبالتالي ما يمكن البرهنة عليه هي الذات فقط، دون وصاية خالق (الله). وهذه الذات هي التي تصنع العالم والأشياء في الخارج من خلال فكرة مفادها إرادة القوة. فالقوة التي تملكها الذات، تجعل منها قادرة على خلق العالم الخارجي بكل ما فيه ويصبح وجوده وجود للذات. "ويظهر تجاوز نيتشه لديكارت في ناحيتين: تعريف الذات بأنها مريدة وخالقة. وبأن إثبات وجود العالم لا يمر عبر الله. فالمرجعية المطلقة هي للذات"². فهذه الذات التي يتكلم عليها نيتشه هي الذات التي تملك مصيرها من خلال إرادة القوة في التحكم في غرائزها. فنيتشه ينتقد العصر الحديث لأنه جعل من الغرائز شيء عديم الفائدة وشيء سيئ، يصيب الإنسان ويخرجه عن دائرة الأخلاق. لكن نيتشه يجعل من الغرائز دليل على إنسانية الإنسان. لكن الإنسان الأعلى من كل هؤلاء، هو الذي يتحكم في رغباته من أجل غاية أعلى. ففي حرية الغرائز وقوة التحكم يظهر الإنسان الأعلى، ويتميز السادة عن العبيد. وبذلك قلب نيتشه موقف أستاذه شوبنهاور الذي يدعو إلى الغرائز دون الإرادة، وبالتالي يستثمر نيتشه في الإرادة ويجعلها منال لبناء الذات. فالإرادة هي التي تجعل الفرد يتجاوز واقعه ومحيطه وفي بعض الأحيان حتى ذاته، ليصل إلى الرجل الأعلى، الذي يعتبر مثال الإنسان الذي يصنع نفسه في خضم كل المآسي والآلام.

3/ الإنسان المتفوق (الأعلى) موت الإله وتأكيده الذات.

يرى نيتشه في كتابه "مولد التراجيديا" أن المآسة اليونانية تتمثل على المسرح، من خلال التحدي البطولي للموت والاقبال على الحياة من طرف البطل التراجيدي. وهذا هو النسق العام لفلسفة نيتشه في إرادة الحياة وتحدي بطولي للموت من خلال إرادة القوة (كما وضحنا سلفاً). فالرجل الأعلى يقاوم هذه الأشياء ويقبل على الحياة بإرادة قوية. "إن إرادة القوة تتجلى كقدرة على التأثير"³. فالإنسان الأعلى هو رجل حفر في الأرض وسار في الظلام ثم صعد إلى العلياء، وتمثل النور التابع من إرادته. فمن السذاجة بما كان جعل الفضيلة في حب القريب واحتقار الجسد واحترام الغير. فكل هذه الأشياء توحى إلى أخلاق العبيد، أخلاق المدندنين في الصلوات على حد التعبير النيتشوي. فالرجل الأعلى هو خلاص البشرية من هذه السموم الأخلاقية الزائفة التي تقتل إرادة الإنسان وتشل قوته على بلوغ مراتب أسمى. إنها تداوي الجرح بتسميم الجرح نفسه، ولا يمكن الشفاء من هذه

¹ أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 210.

² المرجع نفسه، ص 211.

³ جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 81.

الجراح التي توالى على الإنسان من سقراط إلى غاية كانط، إلا من خلال هدم سرح الأخلاق (المفهوم الأخلاقي بمعناه القديم منذ سقراط). وتبني إرادة القوة في وضع معايير جديدة للجنس البشري.

إن دعوة نيتشه إلى قلب القيم تمر عبر الذات، أو لنقل الأنا المنوطة بهذا القلب. فكما يظهر في كتابه "ما وراء الخير والشر"، أن نيتشه يحاول تجاوز الإنسان، كما صورته الأخلاقيون، ذاك "حيوان القطيع يريد أن يكون معيار الإنسان"¹. وهو يحمل قيم الخنوع والسفالة والعبودية للغير. وعلى المرء في نظر نيتشه أن يكون خارج الأخلاق وخارج السرب وخارج جماعة العبيد، أو ما يصطلح عليه نيتشه اللاأخلاقي، أو ما وراء الأخلاق السائدة. لأن في هذا التفرد عن الآخرين روح تسمو وذات تعلو. فإلى جوار هذه الأخلاق السائدة أخلاق أخرى جديدة تجعل من الذات تعلو على الدونية، وهذا ما يبحث عنه نيتشه، إنه يبحث عن السوبر أخلاق.

لقد عنون نيتشه جزء في كتابه "ما وراء الخير والشر" بـ "فضائلنا" تلك العبارة التي تميز فلسفة نيتشه بدقة وحذق. لأنه إذا عرفنا فضائل الرجل الأعلى/ السيد، عرفنا فلسفة نيتشه بأكملها. لأنه ينظر للرجل المتفوق. ويحتقر أخلاق الخنوع بداية من سقراط وصولاً إلى كانط. ويرى أنها أخلاق نكران الذات، الرذيلة الكبرى التي وقع فيها ضعفاء النفوس، مُتَأَخِّلِق يتاجرون بالنوافل كيف لا؟ وهم يدعون إلى الفعل الأخلاقي المنزه عن الغرض، فهذا الفعل لا وجود له إلا عند العبيد. فالسيد لا يقبل أن يكون فعله دون غرض أو إرادة أو غاية. لقد حاول هؤلاء الأخلاقيون تغطية الأمر بضلالة إضافية تمثلت في قناع حب البشر. أما الرجل الأعلى يجب أن يخلق الأخلاق الخاصة به، التي تنمى عن إرادة قوة فهو يأمر لا غير يقول نيتشه: <<إن السؤال دائماً من هو ومن ذاك* >>. لتأخذ على سبيل المثال إنساناً قدر له أن يأمر وجبل على ذلك، فإن نكران الذات والانكفاء المتواضع لن يكون بالنسبة إليه فضيلة. بل سيكونان هدراً للفضيلة<>². هذه صفات الرجل الأعلى عند نيتشه. لكن قبل ذلك يجب أن نعرف من هو الرجل الأعلى؟.

لنتساءل مع نيتشه عن الرجل المتفوق/ الأعلى: هل هو إنسان خارق يأتي من خارج كوكبنا؟ أو أنه إنسان معدل بيولوجيا ليفوق إنسانيتنا كما أظهرته بعض الأفلام السينمائية؟ أو أن الإنسان الأعلى، مرتبة إنسانية يصلها الإنسان بعد الارتقاء من الدونية والاحتقار لذاته؟. إن الإنسان الأعلى يوجد داخل كل إنسان، إنه الوميض من السواد داخل الإنسان، فمتى تخلص الإنسان من العبودية والدونية وتفكير القطيع استفاق بداخله الإنسان

¹ فريدرش نيتشه: ما وراء الخير والشر؛ تباشير فلسفة للمستقبل، ص 141.

* يقصد نيتشه هنا الرجل الأعلى أو السوبرمان

² المرجع نفسه، ص 184.

الأعلى. <<ليدركوا أن الإنسان المتفوق، إنما هو البرق الساطع من الغيوم السوداء: من الإنسان>>¹. فالقول أن الإنسان المتفوق إنسان مخالف للإنسان الأرضي هو قول لا يقبله العقل، أو لا يحتمله معنى كلام نيتشه. ذلك أن هذا المعنى يشبه ألعاب البهلوان التي لا صحة لها، وتحمل مخاطرة نحن في غنا عنها. ونيتشه يعدو إلى إنسان الأرض لا إنسان الفضاء. أما القول الثاني: أن الإنسان المتفوق إنسان معدل بيولوجيًا أيضًا لا يحمل مقصد نيتشه من الكلام. لأن هذا المعدل بيولوجيًا يوجد من عدله فيصبح هذا الإنسان خاضعًا لمن عدلّه، وبالتالي نرجع إلى الفكرة نفسها التي رفضها نيتشه، فكرة القطيع أي يوجد مُعدّل (كسر الدال) هو القديس، والمعدّل (فتح الدال) هي العامة. وعليه فإن التوصيف المتمثل، في توصيف نيتشه لرجل الأعلى، على أنها ميزة توجد في ذات كل إنسان، وهي تخلص الإنسان من تبعيته ودونيته واحتقاره لذاته. واستفاد بداخله، أو إنجاز التعبير تمثل إرادة القوة، لأن هذه الأخيرة هي وجه استحضار الإنسان الأعلى.

وما يؤكد زعمنا هذا بأن الإنسان الأعلى هو الذات التي تخلصت من كل أنواع العبودية. هو تأكيد نيتشه نفسه عندما بين أن الذات تقف وراء الحس والعقل. وأن كل من المعرفة الحسية والعقلية هي أدوات الذات / الإنسان الأعلى، لبلوغ مراتب المعرفة وترفع الإنسان عن الدونية. يقول نيتشه: <<وما الحس والعقل إلا أدوات وألوية. والذات الحقيقة كامنة وراءها مفتشة بعيون الحس ومصغية بآذان العقل... فإن وراء احساسك وتفكيرك يأخي: يكمن سيد أعظم منهما تفكيرًا>>². أليس الإنسان الأعلى / المتفوق الآن بعد هذا القول الصريح لينتشه يوجد في داخل كل إنسان. أليس هو الذات الحقيقة عندما تتجاوز نظر الحواس وآذان العقل. أليس هو الذات متجاوزة لتفكير السائد والدونية والاحتقار. هذا هو الإنسان المتفوق عند نيتشه، لا كما صور لنا على أنه إنسان مفارق لطبيعتنا.

"والإنسان الأعلى اصطلاح عنى به نيتشه ضررًا من الطراز البشري اعتدلت طبيعته واستكملت قوته، أوجده ليعارض به اصطلاح الإنسان الأخير. من حيث هو الإنسان الحديث، أو الإنسان الطيب، أو الإنسان العادي الذي قال به المسيحيون والعدميون"³. فهذا القول يعني أن نيتشه وضع الإنسان الأعلى كمقابل للإنسان الأخير. الذي قال به العصر الحديث واعتبره إنسان بلغ قمة الأخلاق والرقي والتطور. فلقد صنع المعاني المطلقة التي لا يمكن أن تسقط والتي تسيّر الإنسان في كل الأحوال والأزمنة. وكأنه الإنسان الأخير. لكن نيتشه يعترض على هذا، ويرى فيع عدمية الإنسان. لأن التوقف عند مرحلة أخيرة في التنظير، أو قل إن شئت صنع المعاني (التي هي

¹ فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب لكل ولا لأحد، ص 48.

² المرجع نفسه، ص 61.

³ محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص 657.

خاصية إنسانية) قد توقفت في هذا العصر. باعتبار أن منجزاته ومعانيه صالحة لكل الأزمنة. مما يجعل البشرية تتوقف عند ذلك الزمن فتدخل فيما بعد في العدمية أو العدم. لأن وضع القوانين واستحداث المعاني والأخلاق توقف. وأصبح الإنسان رهين الماضي الذي حددت فيه المعاني، ولا مستقبل له. فوقع في العدم. أو لنقل أن الأموات يحكمون الأحياء. وهذا ما يثور عليه نيتشه. ويجعل من الإنسان الأعلى هادم لكل هذه المعاني والقيم وصانع لها من جديد. فيحكم هذا الإنسان عصره ويصنع مستقبله.

لذا جاز القول أن الإنسان الأعلى هو إنسان أراد الخروج من العدم الذي أقحم فيه. ويصنع مآله المستقبلي بيده. فكان هذا الإنسان كما قال محمد الشيخ في كتابه "نقد الحداثة في فكر نيتشه" كمقابل للإنسان الأخير (إنسان العصر الحديث الذي أدعى التحكم المطلق في كل شيء). ومتجاوز له في كل شيء لأن حركة التاريخ هي حركة مستمرة ومتغيرة ولا تلبث على حال. وهذا ما قبله نيتشه من هيراقليطس*. أن الكون يحكمه التغيير باستمرار. لذا سيكون الرجل الأعلى صانع زمانه ومتجاوز ماضيه. فالإنسان الأعلى هو إنسان المستقبل، إنسان ينظر إلى ما وراء الواقع، لأن في هذا الواقع الزيف والبطلان/ الإفك على الطبيعة البشرية النقية. لأنه لألاف السنين تكدست هذ المثل أو التماثيل التي عانى منها الإنسان كثيرًا. لماذا نزيه الحقائق ونعطي لها مدلولات مغايرة؟ لماذا لا نسمي الحقائق بأسمائها؟ فالإنسان يقضي على تماثل لينصب تماثل آخر. لتقضي على هذه التماثيل ونقع عليها ضربًا بالمطرقة، وتهدم يطحها أرضًا، هذه المهمة لا يقوم بها إلا إنسان المستقبل/ الرجل الأعلى. يقول نيتشه: >>ينبغي رغم ذلك أن يأتينا ذلك الإنسان المخلص... ذلك الإنسان الذي ستنكر الشعوب لعزلته كما لو كانت هروبًا من الواقع. بينما لا يزيده ذلك إلا تصميمًا على الغوص في الواقع... إلى تحرره من تلك اللعنة التي أنزلها عليه المثل الأعلى القائم حاليًا. إنسان المستقبل هذا الذي يخلصنا من القرف العظيم من إرادة العدم والعدمية. هذا الناقوس سيقرع في وسط النهار. هذا المحرر للإرادة التي ستعيد للعالم غايته وللإنسان رجاءه>>¹. فالإنسان الأعلى يحمل في ذاته إرادة التغيير والثورة على الواقع المزري، الذي خطط له من قبل القديسين وحاملي القرايين. قرايين من أجل موت الإنسان الأعلى المتميز، وشل إرادته. لأن في هذا الزهد القديم إنحطاط الإنسان. ففي المثل من الواقع واختفاء من الألم ومحافظه على الحياة. يعجب هذا المثل الجبناء ومشلولي الإرادة. وما إنسان المستقبل هذا/ الإنسان الأعلى إلا مخلص للبشرية من هذه الدونية والارتكازية. عن طريق فرض إرادته في مواجهة هذا الانحطاط.

* هيراقليطس: فيلسوف يوناني ولد 540 ق م. يغلب طابع الحزن على كتاباته، لذا عرف بالفيلسوف الباكي. قال بأن النار هي جوهر الكون. وقال بفكرة التغيير الدائم، أو الصيرورة وكان يقول: "لا يمكن للمرء أن يضع رجله في نفس ماء النهر مرتين".

¹ فريدرش نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، تر، حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص ص 90، 91.

يذهب جيل دولوز في كتابه "نيتشه والفلسفة". أن الإنسان المتفوق عند نيتشه، ليس إنسان حل محل الله بعد موته. وليس هو الذات كما وجدت. وكما صورت لنا. وإنما الإنسان الأعلى عند نيتشه هي طريقة جديدة في التفكير تجعل الإنسان يخرج من النفق المظلم للإنسانية. فالإنسان الأعلى نمط جديد في التفكير لا يسعى إلى حفظ الإنسان وإنما إلى تجاوزه¹.

فوفق ما طرحه دولوز نصل إلى أن الإنسان المتفوق عند نيتشه هو إنسان الأرض، وليس الإنسان المثالي الذي أراده الفلاسفة الأخلاقيون والقديسون، لأن في ذلك احتقار للإنسان وإنزال من قيمته. فما دام الإنسان يعيش في هذه الأرض. فلماذا يربط بعالم غير عالمه؟ (عالم الله والماورائيات). لماذا سيبح في غياهبه؟ ألم يكن له أن يعود إلى واقعه/ الأرض؟. لذا فإن نيتشه يدعو إلى تجاوز كل صفات الاحتقار والخنوع. فالإنسان المتفوق عليه أن يعود إلى ذاته وينتظر في داخله على هذه الأرض التي وجد عليها. وكأن نيتشه يدعونا إلى العودة إلى الإنسان الذي يملك واقعه ومصيره بيده، وكأنه لا يخاطب الظروف والأقدار وإنما الإنسان في قوته وإرادته. وفي هذا كله تجاوز للاحتقار الذي لحق بالإنسان ككائن ناقص يريد أن يرتبط بما هو أكمل وأقوى. وما تعريفه للرجل الأعلى إلى دليل على قولنا هذا: <<تعلموا من هو الإنسان المتفوق. إن هو إلا ذلك المحيط تغرقون احتقاركم في أغواره. وهل تتوقعون بلوغ معجزة أعظم من هذه المعجزة>>². إن نيتشه يدعو المرء إلى الاستقلال عن العامة وعن آرائهم. إن الانخراط في أحكام الدهماء من الناس لأمر جلل ومرض مزمن يصيب الإنسان ويجعله يقبع في غيابات الجب. فالإنسان الأعلى هو الذي يفر من هذه الجماعة إلى الاستقلال والتوحد والانطواء على الذات. هكذا فقط قدر للمتوحدين الكبار الاستقلال من شأن قلة قليلة، إنه امتياز الأقوياء على حد تعبير نيتشه. وكان لسان حال نيتشه يقول أن حب الغير دونية واحتقار للذات. فلا مكان للغيرية ضمن فلسفة القوة.

لقد بشر نيتشه بأزمة إنسانية عظيمة، تتمثل في موت الإنسان تحت وطأة الأخلاق المسيحية والعقلانية الحديثة. هذا العصر الذي نتج عنه تزييف في الحقائق، وتدليس للحياة باسم القيم والأخلاق، قيم الخضوع وأخلاق الخنوع والشفقة كل هذا جعل من الإنسان الحديث ينتهي للعدمية. عدمية لا جدوى من الحياة وهروب منها. كيف لا وهو يرى في العالم مجرد شرًا وباطلاً. فكل القيم الأخلاقية المثالية والعقلية الحديثة، صورت الحياة بالنسبة للإنسان على أنها فخ يجب أن نحذر منه دائماً. مما نتج عنه إنسان يخاف كل شيء، حتى من اللاشيء. فتاه في الوجود وأصيب بمرض معدي اسمه الأخلاق مما جعله يقع في بؤرة العدمية.

¹ جيل دولوز: نيتشه والفلسفة: ص ص 209، 210.

² نيتشه: هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب للكلم ولا لأحد، ص 42.

ولتجاوز هذا الشرح الإنساني الكبير والفرغ الرهيب بين الإنسان وذاته. اقترح نيتشه إنسان جديد إن صحة العبارة اسماء "الإنسان الأعلى". ويجب أن ننبه أن الإنسان الأعلى عند نيتشه لا يعني الإنسان المثالي المفارق للإنسانية، وإنما يقصد به الإنسان الذي يعتمد على ذاته في خلق عامله الخاص، الذي يرتقي على كل دونية وعبودية للغير. فمن غير المعقول أن ينشد نيتشه إنسان مفارق للإنسانية، أي إنسان مثالي. فنيته تار ضد المثالية. فكيف ينشد إنسان مثالي فهذا لا يقبله العقل المعتدل. كما أن الإنسان الأعلى ليس ضرباً آخر من التطور الإنساني على الطريقة الداروينية، كما صورته لنا بعض الأفلام السينمائية مثل (سيدير مان). وليس الإنسان المكبوت على الطريقة الفرويدية. وإنما الإنسان الأعلى عند نيتشه هو الإنسان الذي تجاوز المثل والأخلاقيات القديمة وفي مقدمتها إنسان عصر الحداثة. وكأنه إنسان آخر ولد من جديد ليثور على كل قدم ويعيد للإنسانية معناها. جراء العصر الحديث والعدمية التي وقع فيها، من خلال الأخلاق المثالية والعقلانية الزائفة التي قضت على الإنسان الحقيقي (السيد) وخلفت إنسان مزيف (العبد). فالإنسان الأعلى هو إنسان مجرب للحياة كما بين ذلك نيتشه من خلال تجربة زرادشت. فهو يرفض الإنسان المثالي على الطريقة الهيكلية، وإنسان التمنيظ على الطريقة الكانطية.

فالإنسان الأعلى صانع للقيم وناحت لها. وخالق للمعاني، فهو لا يتلقى المعنى الأخلاقي كما يملى له. في قالب العصر الأخلاقي الحديث. وبالتالي هو تجاوز للمعنى المطلق والحقيقة المطلقة. لهذا كان نيتشه يردد دائماً "لا توجد هناك حقائق بل توجد تأويلات فقط". وهذه التأويلات يصنعها الرجل الأعلى كما تظهر له الأمور والقضايا. لا كما تفرض عليه كحقائق مطلقة. لهذا كان الرجل الأعلى عند نيتشه تجاوز للإنسان كما صورته الفلسفة الحديثة، فهذا الإنسان النيتشوي (السوبرمان) الجديد يضع المعاني بذاته. إنها عودة للأنا متمثلة في إرادة الاقتدار على خلق المعاني الجديدة التي تسمو بالإنسان إلى مراتب أعلى.

فالحياة عند نيتشه قائمة على التراتبية لا على المساواة في الحقوق. فحتى أشد الناس جحوداً من الفلاسفة السابقين على نيتشه يعترفون هم أنفسهم بالتراتبية، ألم يكن هؤلاء الفلاسفة يدعون إلى تقسيم التعليم، تعليم للعامة وتعليم للخاصة. أليس في هذا التقسيم تكمن التراتبية (على حد تعبير نيتشه). إن نيتشه سيخر من هؤلاء الذين يدعون شيء وينادون بشيء آخر. إنه يسميهم الفلاسفة الجبناء. وما يصلح لهم قد يكون مضر بغيرهم من الناس الأقوياء، أو الذين يحتلون مرتبة أعلى: >>إن ما يصلح غذاءً ورحيقاً للنوع الأعلى من البشر، يجب أن يكون مثابة سم لنوع مختلف جداً وأوضع<<¹. لنحاكي هذا النص النيتشوي القمة في التعقيد. والأكثر متاهة

¹ فريديك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 60.

والمتمعد الأضرِب. فهل الرجل الأعلى يجب أن يبني أفكار تختلف عن العامة؟ وتظهر على أنها شر بالنسبة لهم؟ فمن يحكم عن هذه الصفات الأخلاقية بالتفوق أو العكس بالوضاعة. أهو الرجل الأقوى بفرض صفات معينة يا ترى؟ فيجب نيتشه بقوله: >> على المرء أن يحاسب من دون هوادة مشاعر التفاني والتضحية في سبيل القريب، وأخلاق نكران الذات كلها، ويسوقها إلى المحكمة... في تلك المشاعر "من أجل الغير" ولا "من أجلي" قدرًا مفرط من السحر والمكر<<¹. على المرء أن يفرض ذاته وأخلاقه، لأن في نكران الذات حياة مفقرة. فالمشاعر من أجل الغير أكبر اضلولة تنخر واقع البشر اليوم. عبودية تمارسها الأخلاق على الإنسان وتهدد قيمته. فعلى المرء تجاوز كل هذه الأخلاق الزائفة واحداث قواعد خاصة به.

وعليه يكون الطرح التشوي على هذا النحو: الإرادة تصنع القوة. والقوة تخلق ذات مرحة مفعمة بالحياة، وهو الرجل الأعلى خالق هذه القيم وصانع ذاته، نتيجة امتلاكه للإرادة القوة. وهذا الامتلاك يصنع ذات متفردة تؤمن بتفوقها لا خضوعها ورأفتها، وحبها للغير. لأن هذه الأخلاق تقتل الذات وتشل حركتها، وتجعل منها عبيدًا. فكانت أخلاق الغيرية موت للذات.

4/ أخلاق الغيرية دونية (موت الذات).

لقد افتتح نيتشه كتابه "هذا هو الإنسان" في مقدمته بقوله: >> في مثل الأحوال يغدو من الواجب عليّ القيام بعمل هو في الواقع مما يستثير عاداتي السلوكية، وأكثر من ذلك كبريائي، وهو أن أقول أسمعوني فأنا فلان الفلاني، لا تخلطوا بيني وبين شخص آخر<<². إن ما يهز كبرياء الإنسان ويجز في نفسه أن يظل الإنسان مجهولًا عند الناس. أو لا يثبت وجوده ويظل نكرة عند الآخر. إن نيتشه ينبه منذ البداية أن على المرء أن يكون معروفًا بذاته لا بالغير. فالأكثر خذلانًا في الحياة أن يخلطك الناس مع شخص آخر. وكأن هذا الشخص يحتويك يسلبك وجودك كأنا فاعلة. لتسحب إلى بساط العدم. إن حفظ الكبرياء يكون في الوحدة في الانطواء على غياهب الأنا. التخندق عن الذات. وهذا ما يتعلمه الرجل الحكيم عن أستاذه، وما تعلمه نيتشه عن زرادشت. فعلى الإنسان الحكيم أن يلبي هذا النداء والاصغاء إليه، وإلى التراتيل التي كان يرددتها: "وحيدًا أمضي الآن يا مريدي! وأنتم أيضًا ستمضون الآن، وحيدين! هكذا أردت لكم"³. إن في الوحدة الزرادشتية رقي الروح وحكمة العقل وفيض الحياة، وعلى الآخرين أيضًا أن يمضوا وحيدين هذا ما أراد لهم أستاذهم زرادشت.

¹ فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 63.

² فريدريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 07.

³ المرجع نفسه، ص 11.

يدعو نيتشه إلى تحطيم الأصنام وفي مقدمتها صنم الإيمان. إنّ المؤمنين على الطريقة المسيحية انحطاط للذات وضياح للأنا وعبودية للآخر. كيف للمرء أن يضيع نفسه ويؤمن بالآخرين. على الإنسان أن يؤمن بأناه وأفكاره. يقول نيتشه لمريديه: <>أنتم لا تبحثوا بعد عن أنفسكم: هكذا وجدتموني، كذا يفعل كل المؤمنين... والآن أطلبكم بأن تضيعوني وأن تجدوا أنفسكم>>¹. إن المرء لا يجد الآخرين إلا عندما يضيع نفسه. إن وجود الآخر والإيمان به فقدان للذات في غياهب الآخر. إنه لمدعاة للسخرية أن يحيي الإنسان يمجّد الآخرين ويحتقر نفسه. إنها أخلاق العبيد أخلاق المؤمنين المسيحيين. فعلى الإنسان الحكيم أن يتجاوز هؤلاء ويجد نفسه. كذا طلب نيتشه من مريديه.

من يسبب المشاكل للشخص والإساءة من طرف الآخرين هي أخلاق الغيرية. لأن في هذه العلاقة الأخوية مع الغير تكمن الكارثة، ففي الشفقة تتبدل الهيبة وتمحى الحدود، وعدم التمسك بالمسافة الضرورية لحفظ اللياقة. ومن ثمة تخليهم عن الحياء والاحترام اتّجاه شخصك. لذا كان نيتشه يحذر من هذه الأخلاق التي يتصف بها الرّعاع بقوله: <>ولئن حدث بالرغم من هذا كلّ أن ارتكبت في شأني بعض الإساءات، الصغيرة منها أو الكبيرة، فإنّي لا أعزو ذلك إلى "الإرادة" أو قلّ من ذلك إلى "النوايا الخبيثة". بل إنّي لأفضل أن أشتكى بالأحرى - كما عبرت عن ذلك من حين - من النوايا الطيبة التي سببت أضرارا غير هينة على حياتي. تبيح لي تجربتي أن أكون متوجّساً اتّجاه كلّ ما يدعى بالغرائر "الغيرانية" وبصفة عامة ذلك "الحب الأخوي" ذي الاستعداد الدائم لتقديم النصح والمعونة... وأن يحرص على الحفاظ على سموّ مهمّته نقيّاً من الغرائز الوضيعة الكثيرة التي لا ترى إلى أبعد من أنفها والتي تحركّ الأفعال الغيرانية المزعومة>>². إن الشفقة اتّجاه الغير حسب نيتشه تعتبر أكبر خطيئة يمكن للمرء أن يقع فيها. إنها غواية زرادشت التي تماهى فيها إلى حد أذنيه. إن استغاثة الآخرين خطيئة تستبد بالإنسان وتنازعه ذاته. وفي هذا مكن الخضوع والانحطاط والذل. فعلى المرء أن يظل سيد نفسه ليحافظ على سموّ ذاته من خلال التمثّل الحقيقي للقوى. ولعل استعمال القوى هو البرهان الحقيقي على تفوق جنس الإنسان. ولعل الاختبار الأخير الذي اجتازه زرادشت في العلاقة الأخوية مع الغير يكمن الانحطاط. فالكلمة الأكثر فجاعة والرسالة الأكثر خشونة موطن الإنسانية. فالإنسان الضعيف هو الذي يركن إلى العلاقة الحميمية مع الغير. أما السادة فهم الذين يصنعون علاقتهم وفق مبدأ القوة والشدّة والفضاظة فهم لا يعتمدون إلا على أنفسهم، لأن الواقع الحديث حسب نيتشه يقتضي منا ذلك، في ظل هذه الميوعة الحديثة.

¹ فريدريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 12.

² المرجع نفسه، ص ص 26، 27.

فنيشيه يدعوننا إلى التمسك بالذات لا بالغير. لأن العلاقة بين الذات والغير علاقة طردية، فالتمسك بطرف يعني زوال الطرف الآخر. لذا يدعو نيتشه إلى "التمسك بالذات لا إضاعة الذات. يجب على المرء أن يختبر نفسه كي يعرف بأنه معد للاستقلال... مجرد اختبار تقوم به ونحن شهوده وقضاته الوحيدون. وعلينا ألا نركن إلى شخص: وإن كان أحب الأشخاص إلينا. فكل شخص هو سجن وانزواء أيضًا"¹. إن دعوة نيتشه تتمثل في العودة إلى الذات وحدها في إصدار الأحكام وتقصي الحقيقة، وإصدار الأوامر. لأن في آراء الآخرين مغالطات كبرى قد تصدق على ذاته هو لا أنا. لذا فإن الانطواء على الغير وإن كانوا أحب الناس إلينا جُرم في حق الذات، واستصغار لها. حتى أن يركن الإنسان للوطن هو غياب في الجماعة وانفصال على الذات، ولا غرابة أن يعود الفيلسوف - حتى الفلاسفة الأكثر تشدقًا بالجماعة والمجتمع - في آرائه إلى ذاته وحدها في قراءة الأمور والقضايا والظواهر. ويجب على الإنسان أن يمتلك روح حرة مرحة تغوص في غياهب الظلمات لبيحث على النور. فنيشيه يزدري أولئك الفلاسفة الذين يدعون إلى الديمقراطية ويسمون أنفسهم أحرارًا. فهؤلاء العبيد باسم الحرية، إن التشدد بالديمقراطية وحكم شعب ومن ثمة الحرية، هو في الحقيقة وهم زائف. فالإنسان المحكوم باسم الجماعة ليس حرًا وإن كانت الحرية عنوانه. على المرء العودة إلى الذات لكي يكون حرًا. لأن في الذات رهافة وحس حواس مرهفة لن تجدها في الغير. لأنه سيرغمك رغم إرادتك على اتباعه، وهنا تكمن العبودية. ولكي يتخلص الفرد من هذا يجب أن يعود عند الحاجة بمثابة فزاعة للآخرين (المصطلح هنا لنيتشه)، بالعودة إلى ذاته وحدها.

يرى نيتشه في الأخلاق المسيحية التي تدعو "إلى حب القريب" والغيرانية* والدعوة إلى الانسلاخ من الذات أكبر انحطاط تعانیه البشرية إلى يومنا هذا. إن الدعوة إلى مثل هذه الأخلاق جعلت الإنسان يقبع في مستنقع الرعاع والجهالة والكذب وبطلان الحقيقة. يقول نيتشه: >> أيعقل أن تكون الإنسانية بصدد الانحطاط؟ أم تراها كانت منحطة دومًا؟ الثابت في الأمر هو أنها ظلت لا تلقن سوى قيم الانحطاط كقيم أسمى. إن أخلاقيات "نكران الذات" هي أخلاق الانحطاط بامتياز<<². إن نيتشه على نقیض كل المثاليين، فهو يدعوننا إلى العودة والانكباب على الذات وعلى الإرادة وإرادة القوة. بهذه الأشياء فقط يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة ويكشف على النور ويغمر ويخترق الحجب.

يذهب نيتشه أنه في التدين قمة الخنوع والخضوع للغير، إن المسيحية من خلال عبارتها المتمثلة في "حب غيرك كما تحب نفسك" لأكبر المقولات عصائبًا وسذاجة حسب تعبير نيتشه، لأن في هذا الاحترام عبودية.

¹ فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 71.

* والغيرانية يقصد بها هنا ادعاء حب الغير. انطلاقًا من الغير حسب نيتشه. فمثلاً المسيحي يدعي حب شخص فقير كدليل على حب المسيح.

² فريديريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 161.

فيتساءل نيتشه مستغرباً لماذا ينحني أعظم الناس أمام القديس إجلالاً؟ وهو في النهاية لغز الاستبداد بالذات والاستغناء الطواعي النهائي له. إن هؤلاء العظماء ينحنون لا للقديس كشخص، بل ينحنون لما حفر في أذهانهم أن يمثل الخلاص (القديس) في نظرهم. لأن خلفه إرادة قوة قلب الحياة. فالناس تجري وراء إرادة القوة. لنفرض أن هؤلاء الناس لم يعلموا هذا الشيء وأن هناك من نيههم إلى خرافة هذا الأمر، هل كان هؤلاء الناس سينحنون له؟ سنجيب نيابة عن نيتشه: لا طبعاً لن يفعلوا. وعليه فإن العودة إلى الذات وامتلاك القوة يجعل الناس ينحنون لك تواضعاً وكرهاً. ففي قوة الذات مكنن السيادة.

يجعل نيتشه علاقة المرء مع الآخر علاقة صراع وإثبات الذات، لا علاقة تعاطف يقول: <> إن إنسانيتي لا تتمثل في التعاطف مع الإنسان في وجوده، بل في أن تحمّل الشعور به إلى جانبي... إلا أنني بحاجة إلى العزلة<>¹. إن في قرب الآخر من الذات مكنن الضجر والسخط والقرف اتجاهه. لهذا يثوي نيتشه إلى العزلة والرتابة وانعزال الذات. هذا ما تعلمه من أستاذه زرادشت، إنه لمعلمه بحق. ففي الانعزال يعيش المرء، كالرياح العاتية التي تعصف بالآخرين وتكون سعادة الذات على حساب أجسامهم وعقولهم. إن نيتشه يدعو إلى انعزال الذات والتمسك بقوة الأنا في صنع وجودها ومصيرها.

من الغباء المعرفي لدى كثير من المفكرين والفلاسفة*، القول بأن الأنا خدعة كبرى، وأنه يجب الفصل بين تصرفات الغيرية وتصرفات الأنانية واعتبارهما نقيضين. فهذا الرأي حسب نيتشه هو السذاجة عينها حيث يقول: <> ذلك الاعتقاد بأن "الغيرية" و"الأنانية" نقيضان، في حين أنا ال "أنا" (ego) في حد ذاتها مجرد خدعة ومثال. ليس هناك لا تصرفات أنانية ولا تصرفات غيرية. المفهومان كلاهما محض خلط سيكولوجي<>². فهذا التفريق بين الأنانية والغيرية على أنهما نقيضا بعض هو لغو كريبه. ويحتج نيتشه على ذلك من خلال تعريف الحب، فما ساد في أذهان الناس والمتفلسفة هو القول: أن الحب نقيض الأنانية، أي تضحية الأنا في سبيل الآخر. لكن حمل الأمر على محمل الحد والصدق هو عكس هذا الاعتقاد الساذج. ذلك أن الحب هو الأنانية، لأن من يحب يريد أن يمتلك الآخر ويحتفظ به لنفسه. لأن العلاقة الطبيعية بين الجنسين حسب نيتشه هي علاقة حرب وحقد لكنه كل جنس للآخر. فإذا كانت الأنانية تعني حب الذات والغيرية تعني حب الآخر. فنيشه يرى أنه لا يوجد دليل عقلي أو منطقي يثبت أن حب الذات يلغي حب الغير. ومن هنا جعل هذين المفهومين متناقضين هو ضرب من الخرافة والدجل والسذاجة.

¹ فريدريك نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 34.

* لقد استعملت كلمة الغباء واطلقت على المفكرين والفلاسفة، لكن هذا الوصف (الغباء) هو في الحقيقة وصف نيتشه لهم. ولا يمكن لنا أن نصف الفلاسفة بالأغبياء، حتى يتنبه القارئ لهذا الأمر.

² المرجع نفسه، ص 75.

من خلال كتاب نيتشه "إنسان مفرط في الإنسانية" بدأ يعود إلى الأنا واغمارها بمهالة من المجد. وذلك بتجاوز فاغنر وشوبنهاور معًا. إن المرض الذي أصاب نيتشه جعله يعود إلى ذاته من جديد وتقديسها حد الثمالة. فالإنسان لن يتجاوز المعهود والرث والخصيس والألم إلا بعد أن يتجاوز الغير والذوات الأخرى ويعود إلى أناه، التي تمدد بطاقة مفرطة تساعده على تجاوز ألمه وتحليل الأمور والظواهر. هذا ما يوحي به كتابه سابق الذكر. ولو أمعنا النظر جيداً في فلسفة نيتشه الأخلاقية لوجدناه يسعى جاهداً إلى قلب القيم كما حدث وانقلبت أول مرة، لنعيدها إلى استقامتها الصحيحة. إن لحظة انقلاب القيم وتدهور الإنسان وانحطاطه إلى إنسان القطيع، هي أخلاق سقراط. "فالظاهر أنهم في أوروبا يعلمون ما ظن سقراط أنه لا يعلمه وما عدت بتعليمه آنذاك تلك الأفعى العتيقة الشهيرة"¹. فهذه الأخلاق تدعو إلى عدالة مزيفة، عدالة يتساوى فيها جميع الناس سادة وعبيد. فكيف يتساوى السيد/ العبد، الأمر/ المنصاع. بالإضافة إلى الأخلاق المسيحية التي تدعو إلى "حب القريب" ففي النهاية الإنسان يجب رغبته لا الشخص المرغوب فيه يقول نيتشه صراحة: <<كلام موجه للغيريين : آخر الأمر يجب المرء رغبته، لا المرغوب فيه>>². ففي هذه الأخلاق المسيحية قمة الدناءة والضحك على الذات، لأن حب القريب لم يظهر إلا خوف منه. لأن أشد العدا، عدا الأقارب. فضعفاء النفوس احتالوا على ذلك بأخلاق المسيحية متمثلة في "حب القريب".

ويري نيتشه أن أخلاق أوروبا اليوم أكثر انحطاط، وذلك عندما حاولت الارتقاء من أخلاق السادة إلى أخلاق الجماعة متمثلة في الديمقراطية، وحب الأخوة متمثل في الاشتراكية. فوقت في الانحطاط. "إن أخلاق أوروبا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع... وصل الأمر إلى حدّ تحوّل المؤسسات الاجتماعية والسياسية نفسها إلى تعبير متزايد الوضوح من هذه الأخلاق: إن الحركة الديمقراطية هي وريث المسيحية... وغلاة الأخوة الذين يسمّون انفسهم اشتراكيين ويريدون المجتمع الحرّ، إلا أنهم في الحقيقة، متفقون معهم جميعاً على العدا الجذري والفطري لكل نمط اجتماعي غير نمط القطيع المستقل"³. إن الديمقراطية حسب نيتشه ليست انحطاط سياسي فقط بل انحطاط الإنسان. لأن الدعوة إلى مساواة الجميع وقتل الآمرين نكران للطبيعة/ الإنسانية. وانحطاط له. لهذا يدعو نيتشه إلى قلب الأخلاق والعودة إلى أخلاق السادة الذين يصنعون أخلاقهم بإرادتهم. فما الحياة/ الطبيعة الإنسانية، إلا من صنع إرادتنا. فالإنسان إذا لم يعزو إلى إرادته تحول إلى حيوان مطيع وفي هذا مكمن الكارثة. ودناءة البشرية. لذا يفر نيتشه إلى قلب القيم بالعودة إلى الذات من خلال الإرادة. لأن إرادة القوة عند نيتشه هي

¹ فريدرش نيتشه: ما وراء الخير والشر، 149.

² المرجع نفسه، ص 123.

³ المرجع نفسه، ص ص 149، 150.

إرادة الحياة، والحياة في عنفوانها. فهو لا يقبل الحياة التي تهدى من طرف الآخر. لأن الآخر لا يهبك إلا الذل والألم. لذا كانت الحياة إرادة في البداية وقوة في النهاية. لأن الذي يريد يقدر والذي يقدر يأخذ. تلك هي الحياة التي أراد نيتشه سبر أغوارها والتي طالما أنشدتها وتمناها.

إن هذه الفردانية التي دعا إليها نيتشه تعود إلى أبولو حيث يقول: <<يمثل أبولو في نظري تجسيداً للفكرة العبقرية، مبدأ الفردانية كسبيل وحيد للبحث عن الأخلاق عبر الوهم. أما سحر الفردانية في صيحة انتصار ديونيس الصوفية مقصودة والسبيل مفتوح للوصول إلى أمهات الوجود... والسبب هو أن الموسيقى بعكس بقية الفنون، لم تكن نسخة مطابقة تمامًا للظواهر. بل كانت نسخة مباشرة من إرادة الإرادة ذاتها>>¹. إن الفن الأبولوني مكن الإنسان من رؤية نور الحلم متجسد في الواقع. فعندما يغني ويرقص الإنسان فإنه يعبر عن نفسه كفرد من أفراد المجتمع الراقى. ففي هذه الفردانية نمت الموسيقى الديونيزية. هذا الموسيقى التي لا تحاكي المثال*، وإنما تعبر عن شعور يجتاح الإنسان بالأصوات تصبح الموسيقى تعبر عن إرادة الإرادة التي بحث بها الفنان عن تجاوز شعور الخوف الدائم وراء الأشياء والظواهر.

فالمعرفة الحقة توجد في ذات كل إنسان، لذا على الباحث عن المعرفة في المرحلة الأولى أن يعرف ذاته ويكتشفها بتأني وهوادة. أن يبحث في خفايا الفؤاد، لأن ثمة كنز يريد الإنسان أن يصل إليه. فإذا جرى وعرف عقل هذا الذات عرف محباً الكنز وأصل المعرفة. يقول نيتشه: <<نحن معشر الباحثين عن المعرفة، لا نعرف أنفسنا. إننا نجهل أنفسنا. وثمة سبب وجيه لذلك، فنحن نبحث عن ذواتنا، فكيف لنا إذن أن نكشف أنفسنا بأنفسنا ذات يوم؟ لقيد قيل بحق: حيث يكون كنزك الثمين يكون فؤادك أيضاً>>². فالإنسان الذي يجهل ذاته لا يمكن أن يعرف الحقيقة أو يعرف مواطنها. لأن موطن المعرفة هي الذات، ومن يجهل ذاته يجهل حقل المعرفة. فمن لا يعرف الصحراء فكيف يسير فيها ليلاً ويقطع أشواطاً ويصل سالماً. فالمرء الذي يبقى غريباً عن ذاته ولا يفهم من أمره شيئاً. وكأن الواجب والحق يفرض عليه توهم واختلاط مع ذوات أخرى. فلا يحق أن نطلق عليه باحث عن المعرفة. وكأنما يحق لنا القول بلغة بسيطة أن نيتشه يربط المعرفة بالذات. فمعرفة الذات هي شرط المعرفة الحقة. إن غرائز الشفقة ونكران الذات والتفاني في حب الغير لأكبر غواية غوت الإنسان وحادثه عن الطريق السليم

¹ فريدريش نيتشه: مولد التراجيديا، تر، شاهر حسن عبيد، دار الحوار، سورية، ط1، 2008. ص ص 189، 190.

* ويقصد نيتشه هنا أفلاطون. لأنه جعل من كل شيء في عالمنا محاكاة للمثال في عالم المثال. ونيتشه كما هو معلوم ينتقد هذا الهروب من الواقع.

² فريدريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 09.

يقول نيتشه معبراً عن ذلك: <<الواقع أني كنت أرى فيها أكبر عقبة تنتصب في وجه البشرية، كنت أرى فيها الغواية والتضليل الأعظم الذي من شأنه أن يعود البشرية... إلى أين إذن؟ ... إلى العدم>>¹.

إن فلسفة نيتشه، هي فلسفة ذاتية بامتياز. تدعو إلى تفوق الأنا على الغير، في كل مجال. سواء في الإرادة أو إرادة القوة أو في الرجل الأعلى، كلها مصطلحات تشير إلى الأنا على حساب الغير. ورغم الثورة التي أحدثتها فلسفة نيتشه في رفض الجاهز والقديم والمسكوت عنه، وقلب القيم، إلا أنها فلسفته بشرت بالشؤم وفناء الإنسانية. والتوصل من القيم الأخلاقية، والدعوة إلى قيم فردانية تدعو إلى التسلط وفرض الهيمنة. وهذا كله ناتج من عقدة نفسية عانى منها نيتشه جراء مرضه. فجرت على العالم ويلات كادت تقضي على الجنس البشري. وما نموذج هيتلر والحريين العالميتين إلا دليل على هذا النوع من الفلسفة.

"ورغم الثورة التي أحدثها نيتشه في مجال الفلسفة، إلا أن فلسفته لا يمكن أن تكون نموذج إنساني يقتدى به، لأنها تجعل الإنسان بعيداً عن الغيرية والخير، وقد تكون هذه الفلسفة تعبير عن وضع عاشه نيتشه. لكنها لا يمكن أن تكون تعبيراً عن حياة البشر جميعاً"². لأن الحياة في تغير مستمر. وما يجرى على عصر نيتشه، العصر الذي عرف أوج الصراعات، لا يصدق على مجتمعنا اليوم، الذي أصبح قرية كونية واحدة. وامتلك الإنسان وعي أنه يعيش في كوكب واحد. ما يصيب غيره يصبه هو. فتغيرت المصطلحات من العدمية إلى التعايش، ومن الأنا إلى الغير، ومن الأنانية إلى الغيرية، ومن التمركز إلى الاختلاف... إلخ.

المبحث الثاني : الوجودية وتحقق فلسفة الأنا.

فالتأمل للمذهب الوجودي المعاصر، يجده يعالج قضايا وجودية تظهر بثوب قديم. لكن في الحقيقة تعبر عن مواضيع تمس جوهر الإنسان المعاصر. وكأن الوجودية عادت إلى الإنسان في ذاته وواقعه، بعدما سلبته إياهما المثالية الهيكلية والعقلانية الحدائية. وهذا ما بينه الدراجي زروخي* في كتابه "المذاهب الفلسفية الكبرى" حيث يقول: <<لقد انصب اهتمام الفلسفة الوجودية بشقيها المؤمنة والملحدة على تلك المشكلات التي تعني الإنسان، أو بمعنى أدق مشكلات الوجود البشري كالحياة والموت والمعاناة، وكلها على علاقة بالقيم. إن الإنسان عند الوجوديين ليس ذلك الحيوان الناطق الذي افترضه الفلاسفة العقلليون. بل أصبح الإنسان الوجودي هو ذلك الفرد

¹ فريدريك نيتشه: أصل الأخلاق وفضلها، ص 13.

² الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى؛ من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، ص ص 189، 190.

* زروخي الدراجي، أستاذ التعليم العالي في جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، تخصص فلسفة القيم، طرح أفكار جديدة أراد من خلالها ترميم الوضع الذي تعاناه الفلسفة في الجزائر. كما أعطى رؤية جديدة للعلاقة بين التاريخ والفلسفة. تمثلت في كتابه الرئيس "نحو فلسفة للتاريخ". له العديد من المؤلفات أشهرها. "نحو فلسفة للتاريخ"، "المذاهب الفلسفية الكبرى"، "ابن تيمية كما يجب أن يفهم" فنيات الخطاب الفلسفي، حرافة الإسلاموفوبيا... إلخ.

الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله فيها، أي أن التجربة الإنسانية والخبرة الشخصية هي الكيان عند الفلاسفة الوجوديين¹. وبالتالي فإن الوجودية اهتمت بمسائل تمس الإنسان المعاصر مثل القلق والموت والحرية وواقع الإنسان. وخاصة بعد الحربين العالميتين، أين تصاعد القلق على مصير الإنسان في هذا الكوكب، وأصبح الإنسان مجرد لعبة في يد الفاعل السياسي. (هتلر على سبيل المثال). بعد هذا الاغتراب الذي عاناه الإنسان جراء الدمار الذي حل بالكوكب. وانهارت كرامته. جاءت الوجودية لتعيد للإنسان كرامته وذاتيته المفقودة. لقد آمن الوجوديون "أنه لا أمل إلا في الخلاص الفردي... على أن وطأة أثقال الحرب أشاعت التشاؤم والسوداوية، وفقدان المعنى والثقة في كل كيان أكبر من الفرد. مما جعل الأجواء مهياة أكثر للسير في مقولة الفردية، حتى الوصول إلى أن الإنسان مهجور في هذا الكون"². قد بين هذا القول أن الوجودية اهتمت بالخلاص الفردي، الذي قام على أنقاض التشاؤمية كما أشاعتها الحروب العالمية. وكذا العقلانية والموضوعية. هذين الأخيرين يبدو الحكم فيهما متسرع، ويوحى بنوع من الضبابية تكتنفها الحيرة. فكيف ذلك؟

فبعد سيطرة العقلانية على القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصبح الإنسان ينظر إلى كل شيء على أنه مدروس ومحسوب سلفاً وأن قرارات الإنسان لا يشوبها خلال. وأنها قائمة على دعائم العقلانية والموضوعية. لكن هذا الأمر لم يلبث إلا قليلاً، حتى أعلن عن كارثة هزت كوكب الأرض وكادت أن تقضي على الإنسانية. من خلال حربين عالميتين - كما بينا سلفاً-. خلفتا القتل والدمار باسم العقلانية. مما ولد نبرة تشاؤمية لدى الفلاسفة الوجوديين. فعادوا إلى الإنسان كفرد في حد ذاته. لحمايته من هذا العدمية التي أصبح يعانها الإنسان تحت غطاء العقلانية، والواجب اتّجاه الجماعة والبلد. وهذا ما عبر عنه قادة الجيش النازي بعد محاكمتهم في نهاية الحرب العالمية الثانية. فكل منهم كان يقول أنا قمت بواجبي وما هو موكل لي من طرف جماعتي ودفاعاً عن بلدي.

كما أن هذه العقلانية، جعلت من الإنسان يشبه الآلة في هذا الكون. أو ما هو إلا رقم حسابي في الآلة. مما أذهب على الإنسان قدسيته ككائن حر يفكر ويبدع وله الحق في الحياة. فبعد هذه العدمية التي وصل إليها الإنسان جاءت الوجودية لتعيد للإنسان قيمته داخل هذا الوجود. وهذا ما عبر عنه سارتر بقوله: <>إنني أفهم الوجودية كمذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة<>³. فاهتمت بالجانب الفردي في الإنسان وجعلته مركز الكون.

¹ الدراجي زرزحي: المذاهب الفلسفية الكبرى؛ من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، ص 199.

² بمعنى طريف الخولي: الوجودية الدينية؛ دراسة في فلسفة باولتيليش، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1998، ص 35.

³ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر، عبد المنعم الحنفي، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1964، ص 07.

حتى أعلنت الوجودية أن الإنسان هو الله وهو مصدر كل شيء. مع كل من هيدغر وسارتر وغيرهما من الوجودية الملحدة. فكانت الوجودية مذهب فلسفي أعلن ميلاد الإنسان المركز لكل شيء، فأعادت الفردانية من جديد ولكن بحلة جديدة.

"فالوجود البشري يمتاز عن سائر الموجودات بأن كل فرد ملقى في موقف وجودي معين خاص به. لا أحد يمكن أن يحل محله أو يشاركه فيه، إنه فرد فريد، لا يجوز اعتباره عينه في فئة. هكذا تبدأ الوجودية من الأنا، فيعدوا الوجود ذاتياً، لا يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج كمعطي موضوعي أو نرده إلى قوالب تصورية. فهو لا يرد إلى سواه. إنه يتصف بالذاتية العميقة من حيث يتصف بالسر الذي يجعله يأبي على كل محاولة تجعله موضوعاً"¹. فالوجود الإنساني وجود فردي لا يمكن رده إلى غيره، فلكل إنسان في هذا العالم حالة وجودية خاصة به، تميزه عن غيره من الآخرين. وفي هذه الصفة دليل الوجودية على فردية الإنسان، فالإنسان يوجد في هذا العالم كفرد مختلف يحي وفق نمط خاص. وهذه الحالة الوجودية لا يمكن معرفتها من الخارج. أي لا يمكن أن نقوم بعملية تجريدية للوجود الإنساني ونصفه كظاهرة، لأن الوجود عند التيار الوجودي يعاش على الواقع ولا يوصف كظاهرة.

فالوجودية جاءت من أجل العودة إلى الذات/ الأنا الإنسانية التي غيبتها الفلسفة المثالية/الماهوية. ذلك أن الوجود حسب سارتر ينطبق على الواقع الإنساني. أما الباقي فهو مجرد كائنات فقط. فمع المثالية* جرد الإنسان إلى درجة فقد معها وجوده. فجاءت الوجودية لكي تعيد له إنسانيته من خلال فكرة الوجود. "فنقول إذن في المقام الأول: أن الفلسفة الوجودية تلزم دائماً من وجود الفرد، الذي هو الشيء المتعين نفسه في امتلائه الأنطولوجي. ولا قيمة في البداية إلا للمعطيات المدركة وحدها التي تضرب جذورها في الوجود العيني"².

فالوجودية كتبت قامت من أجل النزعة الإنسانية. كما أشار إلى ذلك المفكر العربي عبد الرحمن بدوي، بقوله: <<وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني. حتى صارت شارته هي: من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان، أو كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان>>³. هذه النزعة الإنسانية جعلت الإنسان مركز الكون بعد أن كان الإله مركز الكون، وهذا النظرة بدأت كما بينا من قبل مع نيتشه عندما أعلن موت الإله. ومن هذه المنطلقات ترسخت فلسفة الأنا أو الذات أو الفردية أو الشخصية. مصطلحات مختلفة لكنها توحى إلى مغزى واحد.

¹ يعني طريف الخولي: الوجودية الدينية؛ دراسة في فلسفة باولتيليش، ص 43، 44.

* ويقصد هنا بالضبط مثالية هيغل وكانط. حيث أنهما جرد الإنسان من الواقع وأصبح مجرد مقولات .

² ريجيس جوليفيه: المذهب الوجودي من كيركجورد إلى جان بول سارتر، تر، فؤاد كامل، دار الأدب، بيروت، ط1، 1988، ص 46.

³ عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات؛ ودار القلم، الكويت؛ بيروت، (د ط)، 1982، ص 16.

إن زعيم الوجودية الأول كيركغارد نجده يقول: >> كل فرد هو عالم بذاته، له قدس أقداسه الذي لا يمكن أن تنفذ إليه يد أجنبية>>¹. إن هذا القول يصرح بما لا يدعو للشك، أن الوجودية تركز الذات على حساب الغير. ذلك أن الوجود في نظرهم هو شيء خاص بالذات لا دخل للغير فيه. بمعنى أن الغير لا يستطيع أن يحل محل الذات في التجربة الوجودية. لنقل مثلاً أن زيد لا يستطيع أن يعيش مكان عمرو، فلكل منهما حياته/ وجوده. فالوجود تجربة ذاتية نعيشها بملء أنفسنا. أي تعيشها الذات لوحدها. فهي مستقلة استقلال تام عن الغير. ولا نتصل به إلا عن طريق الفعل. ومتى انسحبت الذات من تجربة الوجود وقعت في العدم. أو أنها غير موجودة.

فالوجودية إذن نزعة إنسانية تريد أن ترد كل شيء إلى الذات الإنسانية وليس للخارج تأثير عليها. فيصبح الإنسان مركز الكون لأن "كل ما هو خارج عن ذاتك ليس منك ولا إليك. وكل ما هو لك حقاً هو عندك ومعك. وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً ولا أن يسلبك شيئاً"². فهذا يبين أن الوجودية تريد أن تجعل من الذات الإنسانية مركز العالم. وهذا ما حدث فعلاً بعدما أعلن نيتشه موت الإله وتسيد العالم من طرف الإنسان. فموت الإله كما بين هيدغر، لا يعني موت إله المسيحية وإله الأديان السماوية. وإنما موت نمط فكري غربي سيطر على الأذهان. فموت الإله تعني موت الوصاية على الذات الإنسانية، فيصبح الإنسان سيد نفسه، ثم سيد على الطبيعة، بتطبيق إمكانياته الذاتية خارج ذاته. أي على الطبيعة. فالوجودية هي نزعة إنسانية تعلي من الذات على حساب الطبيعة. وهذه النزعة كما بين عبد الرحمن بدوي قد ترجع إلى السفسطائية التي رأت أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. لكن هذه المقولة حسب بدوي قد فهمت خطأ من طرف النقاد. فهي لا تعني الإنسان منفرداً. أي كل شخص له حقيقة. وإنما نقصد الإنسان عامة. لذا جاءت هذه النزعة عند السفسطائيين كرد فعل على رد كل شيء إلى الآلهة أو الطبيعة الفيزيائية. فأرجعت السفسطائية السيادة للذات الإنسانية من خلال الإنسان مقياس الأشياء.

والوجودية لا تخاطب الظروف وإنما تخاطب الإنسان في حد ذاته. لذا يري سارتر أن المَقْعَدُ المعاق قد يدخل في سباق مع الصحيح المعاق، وإن لم يفز فإننا نعاتب المعاق أنه لم يفز. وهذا يحمل معنيين: الأول: أن الوجودية تخاطب الإنسان لا الظروف. وبالتالي لا تبرر الكسل والخمول. والثاني: يقضى على الأول. إذا عدنا للمثال فهو ينفي الاختلاف والتفاوت في الطبيعة. وهذا ما حاول دوستوفسكي تجاوزه من خلال رجل القمار. لأن هذا

¹ نقلاً عن: مجموعة مؤلفين: معنى الوجودية؛ دراسة مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص 19.

² عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 20.

الأخير كان يرى أن الإنسان يولد وهو لا يمتلك نفس المزايا التي يمتلكها غيره¹. فهناك من يولد وفي فمه ملعقة من ذهب وهناك من يولد في قذارة. فكلاهما موجود لكن هناك اختلاف بين الموجودين. وليتجاوز دستوفيسكي هذا الأمر الغير العادل، عاد إلى القمار. لأن في طاولة القمار يتساوى الجميع والغلبة للعقل في إعطاء فرص الريح.

هذا ما عبر عنه أبو الفلسفة الوجودية كيركغارد عندما انتقد هيجل وسعى إلى "أن يستبدل بالفكر الموضوعي فكراً خاصاً تتبع فيه الحقيقة من صميم الذات. وهو من ثمة أول من جعل من الأزمات النفسية والتجارب الشخصية نقطة البداية في الفلسفة المعاصرة... وهكذا كانت الذاتية أساس فلسفة كيركغارد. بحيث كان يرى أن انعدام الذاتية في علاقات موضوعية، أو تلاشيها في ذوات أخرى. يفيد معنى الانسحاب من الوجود"². فالشخص الذي يوجد في هذا العالم هو الذي يثبت ذاته ويحققها. ومن ثمة كانت الوجودية تحقيق للأنا داخل الذات وخارجها. فهي المنطلق وإليها النهاية. ولا مكان للغير في صنع هذه الذات.

أولاً: الوجود والذات عند هيدغر.

فالمتمتع للنسق العالم لفلسفة هيدغر لا يعبأ أن يلاحظ، أن هيدغر عاد إلى الفلسفة اليونانية، ليس من باب إحياء فكر اليونان. وإنما للبحث في المنابع الأولى لهذه الفلسفة. أي البحث في الأصل الأول للسؤال. وأول هذه الأسئلة هو سؤال الوجود. كما بيّن ذلك غادامير. (سنأتي على شرح الفكرة فيما بعد). لقد عاد هيدغر إلى لحظة البداية في طرح هذا السؤال، لكن طريقة تناوله تختلف عن اليونان. فهو لم يبحث في صورة المفهوم. وإنما بحث في فعل الوجود. وكيف يستطيع الإنسان تحقيق وجوده في هذا العالم الحسي.

يرى أغلب الباحثين أن هيدغر حاول تجاوز الثنائية الدكارتية التي تفصل بين الفعل والطبيعة، وحاول تطبيق المنهج الهوسرلي الفينومينولوجي الذي ربط بين الذات والموضوع، فلم يعد الوجود مجرد مفهوم ميتافيزيقي يعالج في نطاق الفكر. وإنما أصبح الوجود مع هيدغر لا يفهم إلا انطلاقاً من الموجود. من خلال تحقق الكينونة، وهذا التحقق مرهون بوجود الموجود وليس الحديث عنه فقط. وبذلك أعطى هيدغر الأولوية للوجود عن كل المواضيع الأخرى وفي مقدمتها الأخلاق. وأصبح الوجود عنده كفلسفة أولى. وهذا ما حاول ليفيناس في ما بعد تجاوزه. وجعل الغيرية كفلسفة أولى. وعليه نتساءل هل تحقيق الوجود عن طريق وعي الكينونة، هو دعوة لفلسفة الذات؟ أو هل تحقق الذات بتحقيق الكينونة يلغي فلسفة الغيرية؟.

¹ الفكرة هنا لعدنان إبراهيم ذكرها في معرض حديثه عن الوجودية في سلسلة على اليوتيوب. وهو: مفكر فلسطيني ولد بغزة، ويحمل أيضاً الجنسية النمساوية، ولد عام 1966، يعتبر من أهم الخطباء في العالم الإسلامي، له دراية بمختلف العلوم المعاصرة، والفلسفة، يعتبره البعض مفكر إصلاحية، يجيد العديد من اللغات من أهمها الألمانية والإنجليزية العربية والكرواتية... إلخ.

² سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984، ص 120.

1/ تحقق الكينونة واكتمال خطاب الأنا.

يحدد هيدغر الوجود انطلاقاً من فكر الكينونة. لكن ما غاب على معظم الدارسين إن لم نقل الكل. أن الكينونة عند هيدغر هي كينونتين. إحداهما هي كينونة الوجود ذاته. والثانية هي كينونة الكائن. فأما الأولى: يرى هيدغر أنها لا تعرف ولا يمكن تعريفها وهي حقيقة الوجود. فالوجود هو كينونة. أي أن الإنسان لا يستطيع تعريف وجود وجوده. لأنه سابق عنه ولا يمكن له أن يعرفه. وما يمكن معرفته هي الأشياء في هذا الوجود يقول هيدغر في هذا الصدد: >>إن تصور الكينونة إنما هو غير قابل للتعريف. وهذا يستنتجه المرء من كليته القصوة. وهو محق في ذلك إذ كان لا يمكن في الواقع أن نتصور الكينونة باعتبارها كائناً¹. فهيدغر يبين أن ما نستطيع تعريفه هو الشيء الكائن والمائل أمامنا في هذا الوجود. أما الشيء الغير المائل مثل كينونة الوجود فلا يمكن تعريفه. وإذا عرفناه دخلنا في دائرة الميتافيزيقا. وهذا ما يرفضه هيدغر. لأنه حاول طمس المفاهيم الميتافيزيقية. أما كينونة الكائن فيمكن تعريفها انطلاقاً من الكائن عينه لأنه مائل أمامنا.

والكينونة الثانية هي كينونة الذات. وهذا ما سعى هيدغر إلى تبيان معناها، ذلك أن فهم كينونة الذات هي الوجود (تحقيق الوجود). وإذ لم يحقق الإنسان كينونته وقع في العدم أو اللاوجود. وكينونة الذات يمكن معرفتها من خلال تقابلها مع لفظ الوجود. وهناك "تميز دقيق بين الكينونة بعامه (أن تكون كما يكون أي شيء داخل العالم). والوجود الإنساني بخاصة. (أن نوجد بوصفنا كائنات فريدة تتميز عن كل وصف آخر من الكائن، أنها تحمل فهمًا ما لمعنى كينونتها)². وبالتالي فإن الكينونة هي ما وجد عليه الشيء في العالم، أو كما قذف به. لكن الذي يعي هذه الكينونة هو الذي يوجد. وهو الإنسان فقط. أما سائر الكائنات الأخرى فهي تكون ولا توجد، أي أننا نلتقي بها في العالم انطلاقاً من حركتها في العالم. فمن يوجد هو الإنسان فقط. لأنه يعي كينونته. لذا يرى هيدغر أن الضرورة الأولى هي معرفة الوجود. أو بلغة أخرى أن الفلسفة الأولى هي الوجود. ومهمة الإنسان لكي يوجد أن يعي كينونته.

فالإنسان يسعى في هذا العالم ليعي كينونته، ومن ثمة المحافظة عليها لتمييزه عن باقي الكائنات الأخرى، حتى يوجد. لأن وعي الكينونة هو الذي يحقق الوجود للإنسان. ولذا كان هيدغر يدعو إلى ذاتية الذات من خلال وعي الكينونة والمحافظة عليها. يقول هيدغر: >>الوجود طريقة خاصة في الكينونة. معنى معين للأكون. الذي هو

¹ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، تر، فتحي المسكيني، مراجعة، إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص ص 51، 52.

² فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدغر؛ أو كيف الخروج من عصر التأويل للعقل، جداول، بيروت، ط1، 2011، ص 39.

من حيث الماهية معنى الأنا أكون... فما يصبح حاسماً هو أنني أملك نفسي. هذه التجربة الأساسية التي التقى فيها بنفسي باعتباري نفساً. من جهة ما أعيش تجرّتي، أن أسأل عن معنى أنا أكون بشكل مستجيب، ومناسب للمعنى الذي يخصه»¹. فالإنسان يوجد لأنه الكائن الوحيد الذي كينونته معن عنها في كينونة العالم. لذا كانت فلسفة هيدغر تدعو إلى فهم كينونة الإنسان حتى يوجد. وهذا الفهم منوط بالذات حيث تلتقى هناك مع الكينونة، وليس منوط بالغير. وهنا يخالف هيدغر هيغل الذي جعل من وعي الذات يمر عبر وجود الغير. لكن ليفيناس عارض هيدغر أيضاً وبيّن أن وجودية هيدغر لم تحمل الغير. وإنما ركزت على إمكانية وجود الذات في العالم من خلال وعي كينونتها. (وسنأتي فيما بعد لنوضح ذلك).

لنعد إلى ما كنا فيه، كيفية تحقق الكينونة وانتصاب الأنا. فوجود الذات في العالم حسب هيدغر لن يكون من خلال أنها تعيش في هذا العالم. لأن الحيوان والنبات تشاركها هذه الخاصية، وهي أيضاً تعيش ولها وظائف بيولوجية في العالم. لكن الإنسان يوجد عندما يعي الإنسان كينونته (أي حقيقة ذاته). التي تجعله متميز عن الكائنات الأخرى، وعلى الآخرين من جنسه في هذا العالم. وأن لك فرد كينونته الخاصة التي تختلف عن الغير. يقول هيدغر: «ما هو حاسم في وجودي مع الآخرين هو عمق ما أطلب به نفسي في وجودي فقط»². فوجود الإنسان في هذا العالم في نظر هيدغر لن يكون بطلب مساعدة الآخر. بل على العكس من ذلك يكون من خلال مطالبة الإنسان لذاته بأن يكون. فحتى في الوجود مع الآخرين يطلب الإنسان ذاته فقط. هذا ما عبر عنه هيدغر حتى في أكثر لحظاته انصياع للغير، في علاقة الحب مع حبيبته حنة آرندت. Hannah Arendt* من خلال الرسائل الغرامية التي بعث بها إليها.

فهذا الاعتماد على الذات عند هيدغر، جعله ينظر نظرة مختلفة لإنسانية الإنسان. حيث أخذت هذه العبارة في الفترة المعاصرة مدلول قد ينحو إلى الغير. فمثلاً إنسانية الإنسان تكمن في المسؤولية إتجاه الغير واحترامه. لكن إنسانية الإنسان عند هيدغر تكمن في فهم كينونته، وماهيته. حيث يقول: «الزعة الإنسانية تتلخص في الأمر التالي: التفكير والحرص على أن يكون الإنسان إنساني وليس لا إنسانياً ومتوحشاً أي خارج

¹ نقلاً عن: فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدغر؛ أو كيف الخروج من عصر التأويل للعقل، ص 43.

² حنة آرندت؛ مارتن هيدغر، رسائل حنة آرندت ومارتن هيدغر 1925-1975، تر، حميد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2014، ص 70.
* حنة آرندت (Hannah Arendt). باحثة في السياسة ومفكرة ألمانية. ولدت عام 1906 في هانوفر. وفي عام 1924 دخلت آرندت إلى جامعة ماربورغ لدراسة الفلسفة تحت إشراف مارتن هيدغر. وكانت لها علاقة عاطفية معه. وبعدها درست عند فيلسوف الوجودية كارل ياسبرز. وبعد وصول النازية فرت إلى فرنسا. وبعد سقوط فرنسا في يد النازيين هربت إلى أمريكا، وتحولت إلى أكبر عدو للنازية. وكانت بذلك منظرية سياسية أظهرت شجاعة في مواجهة الحقائق. من أهم مؤلفاتها الذي أعطاها شهرة هو "أصول الأنظمة الشمولية". توفيت عام 1975. (انظر: جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 367. 368).

ماهيته. والحال أين تكمن إنسانية الإنسان؟ إنها تكمن في ماهيته¹. فهذا القول يوحي بوجود شيئين الأول: أن جوهر الإنسان يكمن في الوجود. لا كما ذهبت الفلسفة القديمة باعتبار الإنسان حيوان (من خلال التعريف اليوناني: الإنسان حيوان عاقل). فهذا التعريف القديم ينظر للإنسان في حيوانيته لا في إنسانيته². والثانية: أن إنسانية الإنسان تكون في فهم الإنسان لكيونته وتحقيق وجوده (ماهيته). وليست إنسانية الإنسان من خلال التضحية في سبيل الغير. لأن هذا ليس وجودًا أصيلاً. فالوجود الحقيقي الذي يجعل الإنسان إنساني في نظر هيدغر هو فهم حقيقة كينونته. لأن فهمها، تجعل منه موجودًا. ومن يوجد هو الإنسان فقط. لذا يكون إنسانيًا. وبهذا يعطي هيدغر تفسيرًا مغايرًا لإنسانية الإنسان. تختلف عن سبقه سواء عند الإغريق والرومان من خلال دعوتهم: أن الإنسان من كان من جنسهم وثقافتهم والآخرين متوحشين. وبالتالي إنسانية الإنسان تكون من خلال التحلي بالفضيلة مع من هم من عرقهم. أما عند المحدثين من أمثال ماركس وغيره. فإن إنسانية الإنسان تكون بالاعتراف ووجود الإنسان داخل المجتمع كنسيج له الحق ضمنهم. في حين أن هيدغر يرى أن إنسانية الإنسان تتحقق من خلال فعل هويته. فمتى فهم الإنسان كينونته وحقق ماهيته أصبح إنساني. بمعزل عن الغير والتواجد معهم أو مساعدتهم.

إن فلسفة هيدغر، ورغم كل ما تدعيه حسب محمد المزوغي هي فلسفة للأنا. وهذا ما يظهر جليًا في كتابه تحت عنوان "رسالة في الإنسانية" التي كتبها بعد الحرب العالمية الثانية. وبعد كل هذه الأزمات والمآسي نجده يعرف الإنسانية بقوله: <<هي التأمل والانشغال بالكيفية التي يكون بها الإنسان إنسانًا وليس لا إنسانًا. وأن يكون الإنسان لا إنسانًا حين يملك خارج ماهيته. وفيما يتمثل بالتحديد إنسانية الإنسان؟ إنها تكمن في ماهيته الذاتية>>³. حتى بعد مآسي الحرب لم يقل أن إنسانية الإنسان تتمثل في المحافظة على حياة الآخرين. أو في تقديم يد المساعدة للغير والدعوة إلى السلام. وبالتالي فإن فلسفته، فلسفة صريحة لفلسفة الأنا. بدءًا من فهم الكينونة وصولًا إلى إنسانية الإنسان التي تعني فهم ماهيته الذاتية.

فالإنسان هو الكائن الوحيد في نظر هيدغر الذي يدخل في علاقة مع ذاته ليكتشف أنيته. فهو لا يتوقف عن كونه يكون مثل الأشياء الأخرى. بل يعي هذا الوجود انطلاقًا من ذاته. "والنتيجة الهامة التي نستخلصها من هذا هي أن الإنسان لا يوجد فحسب وإنما عليه أن يوجد وأن يحمل مسؤولية الوجود وأمانته"⁴. فالإنسان هو

¹ مارتن هيدغر: الفلسفة الهوية والذات، تر، محمد مزيان، تقديم، محمد سبيلا، منشورات ضفاف وآخرون، بيروت، ط1، 2015، ص 124.

² Martin Heidegger: Pathmarks, translated by frank A, Capuzzi, in william Mcneill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p 247.

³ نقلًا عن: محمد المزوغي: نبشته هيدغر فوكو تفكيك ونقد، دار نيبور، العراق، ط1، 2014، ص 186.

⁴ مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، تر، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، (د ط)، 1977، ص 50.

الكائن الوحيد الذي يوجد، أي يدخل في علاقة مع الوجود. وهي علاقة الأنية بوجودها. وبالتالي عليه أن يوجد وجوده الخاص به. إن الأنية هي التي تختار أن يكون وجوده أصيلاً أو لا. فإذا فهمت ذاتها انطلاقاً من ذاتها، في أن تكون ذاتها. كان وجودها أصيلاً. أما إذا تقاعست، وأخذت برأي الآخرين يكون وجودها مزيفاً. لذا كان هيدغر يرى الوجود الحقيقي أو اللاتحجب هو طريقة ذاتية في فهم الذات لذاتها. فكان بذلك الإنسان أنية قائمة بذاتها. فعندما يحقق الإنسان كينونته يستطيع أن يتعامل مع الغير. وهذا ما أخذه ليفيناس فيما بعد. وعندما يحقق الإنسان كينونته يتجه نحو الغير.

" يبدو لأول وهلة أن مسألة الذاتية Le problème du sujet ليست مسألة مطروحة بالنسبة لفيلسوف ينهج نهجاً فينومينولوجياً في كتابه الأساس الذي أهدها إلى معلمه هوسرل. وإن هيدغر لا يجيد عن الفينومينولوجيا. أي عن فلسفة من فلسفات الذاتية. لهذا فبالرغم مما قاله هو. وما قيل عن انتقاداته لفلسفة الكوجيتو. فإننا نجد عنده في ذات الوقت إمكانية فلسفة جديدة للأنا"¹. فرغم إتباع هيدغر فينومينولوجيا هوسرل الذي حاول تقويض الوعي بما هو إحساس. ومحاولته تجاوز فلسفة الذاتية إلا أنه بقي في نطاق الذاتية.

ورغم ادعاء هيدغر لنقد فلسفة الذاتية والثورة عليها. إلا "أنا نجد عنده في الوقت ذاته إمكانية فلسفة جديدة للأنا"². وبما أن الذات هي الأساس في فهم العالم عند هوسرل ينتقل بعد ذلك إلى الموضوع وفق قصدية الوعي ليعود الموضوع إلى الذات من أجل فهم القضايا. كذلك هيدغر يخطو خطى أستاذه رغم بعض الاختلافات. فإنه يجعل من فهم الكينونة يمر من داخل الأنا في الانفتاح على ذاتها. أي أسس فلسفة جديدة لأنا. رغم نقده لديكارت وغيره³. أي أن الإنسان يوجد ككينونة في العالم. وعندما يعي كينونته يتحول إلى إنسان.

حيث يرى هيدغر أن فهم الإنسان لكينونته لا يمكن أن يتحول لمثال يتبعه الناس لفهم كينونتهم. لأن هذا الفهم خاص بي. أو لكل كائن كينونته الخاصة التي لا تنطبق إلا على ذاته هو. وبذلك يكون الداعي الأكبر للتمركز حول الذات. من خلال فهم ذاتها بالعودة إلى ذاتها. يقول: <<إن الكينونة التي بها يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن في كينونته. هي في كل مرة خاصة بي. وبذلك فإن الدزايين لا ينبغي أبداً أن يدرك من جهة أنطولوجية بوصفه حالة، أو مثلاً على جنس من الكائن بوصفه شيئاً قائماً وهذا الكائن لا يكثر بكينونته>>⁴. إن هيدغر يدعو إلى فهم الكينونة ورسم معنى الذاتية. ويتضح من قوله السابق، أنه لا تشابه في الكينونة بين

¹ عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيجل التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006، ص 105.

² علي الحبيب الفريوي: مارتن هايدغر الفن والحقيقة؛ أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص 44.

³ انظر: عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيجل التراث والاختلاف، ص من 106 إلى 113.

⁴ مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، ص 112.

اثنين. وبالتالي لا تشابه في فهمها. لذا فإن فهمها يكون فعل ذاتي خاص بكل ذات. لذا لم يستطع تعريف الكينونة فلك شخص كينونته الخاصة التي تختلف عن الآخر. ودعا إلى ضرورة كل شخص في فهم معنى كينونته التي بها يكون موجود. وهو بذلك يعكس هيجل الذي يرى أن وعي الذات وفهمها يمر عبر الآخر. لكن هيدغر يرى أن فهم الكينونة يكون من خلال وعي الذات لكينونتها بنفسها دون توسط أي شيء. لأنه لا تشابه في الكينونة وبالتالي اللاتماثل.

لنعد إلى ما قلنا سابقاً، عن الإنسانية. فالإنسانية بمعناها المشترك في نظر هيدغر مجرد ميتافيزيقا بمعناها السليبي. حيث أن "هيدغر لا يعترف بمصير إنساني موحد تشترك فيه كل البشرية. ولا يمكن أن ننتظر منه مفهوماً إنسانياً شاملاً وعماماً. لأن الرجل منذ دخوله في حلبة الفلسفة اتبع ذلك التيار الإسمي الذي لا يعترف إلا بالأفراد. أما الأجناس والأنواع فهي محض أسماء دون وجود لما يوازئها في الواقع أو في الذهن. وهو تيار ذو نزعة عنصرية معادية للديمقراطية وللمساواة بين البشر"¹. وعلى هذا يكون هيدغر من بين المنظرين لفلسفة الأنا التي تمقت الغير، ولا تعير له اهتماماً. فهي أكثر الفلسفات دعوة لفلسفة الأنا، في شكلها السليبي التي لا تقيم وزناً للغير. كغير يقاسمك الوجود وأنت محكوم اتجاهه بفعل إتريقي يحترم الغير في غيرته. بما هو كائن مثلك يشاركك الوجود.

2/ أولوية الأنطولوجي على الأخلاقي.

يلاحظ في كل مؤلفات هيدغر أنه يعطي الأولوية لتكلم عن الوجود والأنطولوجيا كفلسفة أولى. من باب أن الإنسان يوجد في هذا العالم. ولكي يحقق أي شيء عليه أن يعي هذا الوجود، وهذا الوعي تسلكه الذات. لذا نجد يعطي الأولوية للإنسان على كل شيء في العالم. حيث أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد لأنه يعي وجوده. وهذا التمييز أو الميزة للإنسان "إنما كانت ميزة أنطولوجية، لا معيارية ولا قيمية. أي أنها كانت تفرداً أنطولوجياً. وذلك من حيث خالفت كينونة الإنسان كينونة الحجر والنبته والدابة... إذ يجب على بني البشر أن يتذكروا دوماً أن الإنسان معرض في أي وقت. متى نسي كنهه، ولم يدرك خصيصة كينونتها وميزتها. إلى أن ينزل إلى أسفل من الحيوان دركة وأدنى دنية"². وعليه فإن أولوية الإنسان تكمن في أنه كائن يفهم كينونته وكينونة الأشياء الأخرى. وما يجعل منه ميزة، أنه من خلال الفهم للكينونة يوجد. فهو في النهاية الكائن الوحيد الذي يوجد. فهو إذا تميز أنطولوجي. لذا أعطى هيدغر أولوية للوجود على ما هو أخلاقي. لأن في نظره الإنسان كائن

¹ محمد المزوغي: نيتشه هيدغر فوكو تفكيك ونقد، ص 188.

² محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 103.

يوجد ويفهم هذا الوجود وليس كائن أخلاقي. فلو لم يحقق وجوده كيف يحقق البعد الأخلاقي. فظهر عند هيدغر ما يعرف بأولوية الأنطولوجي على الأخلاقي.

فهذه الأولوية هي التي جعلت كما قلنا من قبل ليفيناس ينتقد فلسفة هيدغر ويرى أنها لم تتكلم عن الغيرية. لأن فلسفة هيدغر مبنية على أن الإنسان كائن أنطولوجي، وليس كائن إتيقي. فالأولوية للوجود. فالإنسان الذي لا يفهم وجوده أو كينونته فإنه ينزل إلى مرتبة أدنى من الحيوان. والحيوان لا يحتاج إلى قانون أخلاقي، لأنه لا يحتكم إليه أصلاً. لذا جاء ليفيناس وقال بأولوية الإتيقي. أي أن الغيرية هي الفلسفة الأولى. ذلك أن الوجود معطى للإنسان وما على الإنسان إلا أن ينظر إلى العلاقة التي تحكمه مع الغير. فتجاوز بذلك فلسفة هيدغر.

وبالتالي أراد هيدغر أن يبين في كتابه "مبدأ العلة" أن الوجود لا يأخذ معناه، أو أن الإنسان لا يصل إلى حقيقة الوجود، إلا إذا وقف الإنسان في محطة الانفتاح عن ذاته وعن العالم. وليس في الانفتاح على الأخلاق. وهذا يكون عن طريق قوة الذات في انتزاع المفاهيم وفهم علل الموجودات. يقول هيدغر: <<معنى الوجود عبارة تعني أن الإنسان يقف من حيث جوهره موقف الانفتاح. الذي يكونه وفق الوجود المنتظم في المشروع الوجودي. ويصون هذا المشروع في إطار فهمه أو انتزاعه للمفاهيم... فلا يعتبر الإنسان موجوداً مفكراً إلا بقدر ما يقف موقف الاشراق الوجودي>>¹. إن هذا القول لهيدغر يحمل كلمتان مفتاحيتان أولهما الانفتاح والثانية الاشراق الوجودي. ماذا يعني هيدغر بهاتين الكلمتين؟. ففعل الانفتاح يكون على الكينونة، أو جوهر الوجود الإنساني. لكن السؤال المهم كيف يفتح على جوهر كينونته؟.

إن هذا الانفتاح كفعل يكون من خلال الذات عينها. من خلال التفكير في الأشياء المطروحة أمامها. أو الموضوعات في هذا العالم، لتصل إلى الحقيقة ذاتها، إنها متميزة عن هذه الموضوعات. وهذا الانفتاح عن العالم الخارجي سيؤدي إلى أن تتضح كينونة الإنسان. وهو الاشراق الوجودي. أي أن وجود الكينونة يتضح (يشرق). ومن ثمة فالإشراق هو شرط الوجود الإنساني الذي هو فعل ذاتي. وبالتالي فإن خطاب هيدغر هو خطاب ذاتي يرفع من قيمة الكينونة.

فالسؤال الذي أيقض مضجع هيدغر وجعله دائم القلق، هو سؤال الفلسفة الأقدم. الذي تمثل في نظر غادامير ب "سؤال الوجود. فتساءل عن الكيفية التي يستطيع من خلالها الكائن الإنساني المتناهي والضعيف - الكائن الميت - إدراك ذاته في كينونته رغم زمانيتها؛ كيف يخبر كينونته، لا بوصفه فقداً أو خللاً، أو مجرد رحلة حج يرتحل فيها أبناء الأرض خلال الحياة نحو مشاركة في أبدية المقدس، بل بوصفها سمة تميز الكائن الإنساني"².

¹ مارتن هيدغر: مبدأ العلة، تر، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د ط)، (د ت)، ص 94.

² هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، تر، حسن ناظم؛ علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص 56.

إن هيدغر في نظر غادامير أراد أن يتجاوز صخب الكلام الميتافيزيقي الأكاديمي الذي كان سائد في عصره، متمثلاً في هيجل وكانط.... إلخ. وتجاوز الخطابات اللاهوتية الذي خنقت الخطاب الفلسفي وضيقت ساحته. فما كان من هيدغر إلا العودة إلى منبع السؤال الأول عند الإغريق، وليس العودة إلى الموضوعات نفسها. فعاد إلى طرح سؤال الوجود بقضية مختلفة. لأن الإنسان في نظره في النهاية هو كينونة يسعى إلى تحقيقها في العالم رغم زمانيتها. أي محدودية الحياة. إنه نادى بمشروع فلسفي مختلف. جعل نصب عينه مسألة الوجود، المسألة الرئيسية في فلسفته. لأن دون فعل تحقيق الكينونة لا يستطيع الإنسان فعل أي شيء. حتى الفعل الخُلقي في حد ذاته يصبح هو أيضاً غائباً.

فتحقق الكينونة هو ميزة الأنية. وتكمن هذه الميزة في أن وجودها يتجلى "التواجد". أي أنها توجد من خلال اختيار إمكاناتها بنفسها. وهذا الاختيار قائم من تلقاء نفسها، لا من تلقاء الناس. لأن الأنية إذا جنحت إلى اختيار الناس فقدت بذلك وجودها الأصيل. وزحزحت إلى التواجد المزيف. وبذلك يجعل هيدغر من الوجود الأصيل رهن اختيار الذات نفسها. يقول: <>إن الأنية التي تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التي تبلغها ذاتها أو تضعها على الطريق إليها. أما الأنية التي تحيا حياة غير أصلية، فتتخلى عن هذه المسؤولية وتترك لغيرها أن يملئ إمكاناتها. وتسمح للمجهول الذي نسميه الناس، أو الجمهور أو الرأي العالم. أن يفرضها عليها أو يوقعها في شباك إغرائها<>¹. وبذلك يجعل هيدغر من الوجود الأصيل من اختيار الذات لإمكاناتها، لا من اختيار الغير. أو في مراعاة الغير أثناء الاختيار. وبذلك يكون هيدغر قد شيد الأنية/ الذاتية في أعلى صورها.

لقد أقام هيدغر من خلال هذا الطرح للكينونة مفهوم جديدًا تمثل في الدزاین. وهو قائم على فهم الكينونة لذاتها. وليس انعكاس لنظرة كائن آخر كما قال سارتر. لأن الدزاین قائم على فهم ذاتي. أما إذا اعتمد على نظرة كائن آخر "فإن عنده نزوعًا لأن ينكر ذاته كدزاین. أي أن يفهم ذاته ابتداءً من الكائن الذي ليس هو ذاته والذي هو دومًا في علاقة معه"².

لقد أراد هيدغر أن يحدد الوجود من خلال فكرة الدزاین (الوجود هناك). فالوجود هناك كلمة تعني. أن الإنسان يتحلى بالنبل ويثبت عن هذا النبل في الواقع. فيصبح الإنسان يقف هنا كإنسان. لكن إن أخرج سمة النبالة (النبل). وقف هناك في الضوء فحقق وجوده. لهذا يقول هيدغر: <>الوجود هو صفة أو سمة الشخص النبيل. وسمة النبالة عمومًا. أي سمة إلى ذلك الذي يملك أصلًا ساميًا ويقوم ويستقر عليه... ولكن بالنسبة إلى الإغريق، فإن التعبير يقف بذاته. كان لا يعني أكثر من الوقوف هناك، الوقوف في الضوء. إن الوجود يعني

¹ مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ص 53.

² فرنانواز داستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، تر، سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص 47.

الظهور والتمثل»¹. فالظهور الحقيقي للوجود تمثل في انتقال الإنسان من حالة الوقوف هنا (الوقوف كموجود أول). إلى الوقوف هناك. أي تحقيق السمات النبيلة والثبات عليها. وفي هذا الانتقال من هنا إلى هناك، يكون تحقيق الوجود.

والانتقال هذا أيضًا فعل ذاتي. أي فعل تسلكه الذات دون مساعدة الغير/ الآخر. لذا كان هيدغر يعود إلى الذات في تحقيق الوجود. وهذا ما عابه عليه ليفيناس فيما بعد. لأن البحث في الوجود وتحقيق الكينونة عند هيدغر قد تم فيه إقصاء الغير وعدم التطرق إليه. لأن حقيقة الوجود عند ليفيناس تم عبر وجود الغير واحترامه كوجه يقابلني. في حين أن هيدغر يعتمد على قدرة الذات في حسم اختياراتها. يقول: <>أن القوة تتجلى وتتبدى بذاتها. تقف في وسط حالة الانكشاف أو الت كشف. وفي إظهار ذاته. فإن الشيء المنكشف على هذا النحو يأتي للوقوف بحد ذاته شاخصًا»².

فالدرازين مخصوص بالإنسان الذي يوجد فقط ويعي ويفهم كينونته. "فما هي الدرازين تكمن في وجوده"³. لقد تكلم هيدغر عن الكينونة كفعل تسعى الذات إلى تحقيقها. ثم انتقل إلى الحديث عن الكينونة في العالم، بما هي كينونة معًا. (الدرازين معًا). عندما بيّن أن كينونة الإنسان تتلاقى مع كينونة الأشياء التي نستعملها في هذا العالم. فهي تابعة لمن يملكها أو يستعملها. مثلًا هذا كتاب لي وأهدي لي فإنه ملحق بي أنا. فحين أن الدرازين معًا، هو الوجود مع الآخرين الذي له نفس أنية الدرازين ولا يقعون تحت اليد (أي ليسوا أشياء). هؤلاء الذين لا أستطيع أن أفرق نفسي عنهم عندما أبحث عن الدرازين معًا. لأنهم مثلي يمتلكون كينونتهم. لكن عدم التفريق لا يعني أنني متعلق بهم في فهم كينونتي. يقول هيدغر: <>لكن عبارة "درازين" تبين بوضوح أن هذا الكائن هو "بادئ الأمر" غير متعلق بالآخرين. وأنه إنما على نحو لاحق أيضًا هو يمكن أن يكون "مع" الآخرين»⁴. وبالتالي فإن الوجود معًا لا يعني التماهي مع الآخرين، أو الاستعانة بهم لفهم ذاتي كما قال هيجل. وإنما هو يوجد معي في العالم وألتقي به.

ومن هنا قد يختلط على فهم الدارسين أن هيدغر تكلم عن الغير. حقيقة أنه تكلم عن الغير، ولكن ليس على الغيرية كعلاقة بن الكينونة والغير. أو الذات والغير. وإنما ذكر الغير من جانب أن الإنسان يختلف عن الحيوان في أنه يفتح عن كينونة الغير، ويحاول فهمها. في حين أن سلوك الحيوان خالي من مفهوم الغير. "ولئن ذهب البعض أيضًا إلى القول: إن للحيوان إدراكًا وإحساسًا. فإن هيدغر يجيبه بأن الأمرين خاليان من مفهوم

¹ مارتن هيدغر: مدخل إلى الميتافيزيقا، تر، عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2015، ص 355.

² المصدر نفسه، ص 356.

³ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 112.

⁴ المرجع نفسه، ص 243.

'الغير'، بما هو كائن. فلا سلوك للحيوان إتجاه 'الكائن' أو 'اللا - كائن'. وإن حياته تجري دوغما انفتاح حقيقي وأصيل على كينونة الكائنات أو لا كينونتها¹. فهو يختلف عن الإنسان الذي يستطيع أن يفتح على كينونة الغير ويفهم كينونته في الوقت ذاته. لكن هذا الانفتاح لا يعني فعل الغيرية.

فلو تأملنا كتاب الكينونة والزمان نجد هيدغر يرى أن جوهر الإنسان هو الوجود المنفتح. منفتح على ماذا! على كينونته. وبالتالي فإن الإنسان يوجد أو يتعرف على حقيقة وجوده بنفسه وبمعزل عن حضور الغير. وما الغير إلا شاهد عن هذا الانفتاح. لكن غيابيه لا يؤثر على حقيقة معرفة الإنسان لذاته. لهذا يقول هيدغر: <>أما عندما يتعلق الأمر بمعرفة إن كان الموجود سيظهر، وكيف سيتم ذلك، إن كان الله أو الآلهة. التاريخ أو الطبيعة سيلجون حضرة انفتاح الكينونة وكيف سيتم ذلك، إن كانوا حاضرين أو غائبين وبأية صيغة. كل هذا لا يحسم الإنسان بصدده. إذن إن إقبال الموجود يقيم ضمن قدرة الكينونة<>². فوجود الإنسان هو رهن لحظة انفتاحه على كينونته وفهمها. وما الغير إلا شاهد ضمن العالم، وليس أمرًا ضروريًا لمعرفة الإنسان لذاته كما عند هيجل. وبالتالي فإن هيدغر أراد أن يجعل من الإنسان مسؤول إتجاه ذاته فقط. وقائم بنفسه حتى لا يلقي لومه في الفشل على غيره. وبذلك سطر فلسفة ذاتية قائمة بذاتها. أو بلغة أخرى إنسانية الإنسان تكمن في التعرف على ذاته بواسطة ذاته.

"هكذا فمعنى الأنية هو أن يكون الدزايين 'الأنا' التي تخصه في كل مرة. وذلك يعني أن 'يصير ما هو' وهكذا، فإن الأمر الوجداني الذي صاغه هيدغر يعني 'صر ما أنت'، أي كن هناك التي تخصك واجعل الدزايين فيك ضربًا من الفهم الأصيل لذاتك"³. إن وجودية هيدغر تسعى إلى تحقيق الأنية في العالم. وهذه الأنية لن تكون إلا عندما يصنع الإنسان ذاته ويحقق أنه التي تخصه بوصفه مهمة وجدانية وليس معطى أوليًا كما بين ذلك فتحي المسكيني. وبالتالي وجودية هيدغر تعود إلى تحقق الذات بنفسها في العالم وأن تكون مسؤولة عن اختيارها المعطاة ضمن امكانياتها في هذا العالم. لذا كانت وجودية هيدغر دعوة صريحة إلى غرس الذات في هذا الوجود بالاعتماد على نفسها وليس بالاعتماد على الغير. وهذا ما سينتقده ليفيناس فيما بعد. حيث بين أن وجودية هيدغر لم تدخل في نطاقها الغيرية. وهي علاقة الغير في تكوين الكينونة والاعتماد عليه. ومن ثمة وهب المساعدة للغير.

¹ محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص 97.

² مارتن هيدغر: الفلسفة الهوية والذات، ص 134.

³ فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدغر؛ أو كيف الخروج من عصر التأويلي للعقل، ص 58.

وللفصل في هذه القضية بما لا يدع للأمر شك أو ريب. نعود لأهم فيلسوف معاصر يُظنُّ أنه أحسن من فهم هيدغر. وطرق فكره. إنه غادامير، حيث يرى أن هيدغر لم يشتغل بالمشكلات الاجتماعية والتي عرفت في الفلسفة بالعلاقات التداوت، وعلاقة الأنا بالغير. وحتى في حديثه عن الوجود معًا. لا يعني أن هيدغر يعني بالعلاقة مع الغير علاقة أخلاقية. يقول غادامير: >>"والوجود مع" لا تدل على وجود ذاتين معًا، وإنما هي شكل أساسي لـ "وجودنا" وهو شكل لا يكون فيه الأنا مُلحَقًا بالأنت<<¹. فالوجود مع عند هيدغر هو وصف لحالة الوجود في العالم. أي أن الإنسان يوجد معه في هذا العالم كائنات أخرى تشبهه.

فهيدغر لم يطرح علاقة الأنية بالغير وفق مبدأ أخلاقي في التعامل. ذلك أن الأنية في حد ذاتها توجد مع الغير في العالم. ولكنه طرح إمكانية الوجود الأصيل للأنية. وكيف تحقق وجودها. فرأى هيدغر أن الأنية توجد عندما تختار بنفسها. حيث بين أن الأنية توجد مع الآخرين في هذا العالم، في الوقت نفسه التي توجد بذاتها دون مساعدة الغير. وبذلك قلب هيدغر التفكير السائد منذ اليونان. حيث كان تحقيق الوجود الكامل من خلال تحقيق الفصيلة. أي التحلي بصفات الفصيلة. لكن هذا الأمر عند هيدغر لا يجب التساؤل حوله. لأن الإنسان ما دام يوجد في العالم مع الآخرين. فإنه يحتم عليه هذه الصفات من أجل التعايش. لكن ما يجعل من وجوده ذا معنى هو تحقيق المرء لإمكانياته التي يختارها بذاته، وهي حقيقة الوجود والشيء الذي من أجله يسعى الإنسان إلى تحقيقه.

ففي كتاب "نداء الحقيقة" حاول هيدغر بعد أن استند إلى أسطورة الكهف عند أفلاطون. أن يبين أن ماهية الحقيقة يصل إليها الإنسان بعد أن يتخلص من قيوده ويلتفت وراءه ويرى نور النار. ويعرف أن كل الصور على الكهف محض زيف. وعند خروجه من الكهف يرى المظهر الحقيقي لحقيقة الأشياء. فعودة هيدغر إلى أسطورة الكهف، ليبين أن الإنسان يصل إلى حقيقة الوجود، انطلاقًا من ذاته. عن طريق التخلص من قيوده والآراء التي اكتسبها الناس المقيدون هناك. وكونوا رؤية تظهر على أنها حقيقة انطلاقًا مما اعتادوا عليه. والخروج من المعتاد إلى الحقيقي أمر صعب. لكن هذه الصعوبة متوقفة على قوة الذات في فك أغلالها. وبالتالي يشيد هيدغر مبدأ الذاتية في تعاليها.

فكان بذلك هيدغر قد حقق وجود للأنية مختلف تمامًا عما ألفه الفكر عبر التاريخ الفلسفي. أو لنقل شيد الذاتية بطريقة مختلفة. فليس تحقيق الذات من خلال الاعتراف بالآخر (هيجل)، وليس تحقيق الذات بفعل القوة (نيتشه). وإنما تحقيق الذات عن طريق وعي وجودها من خلال تحقيق إمكاناتها. وبالتالي شيد مركز الذات انطلاقًا

¹ هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، ص 61.

من وعي كينونتتها. لأن الإنسان إذ وعي ذاته وحقق كينونتته، يستطيع أن يتجه نحو الغير. وهي النقطة التي حاول ليفيناس إكمالها. فالإنسان الذي ليس له وجود أصيل ولم يحقق ذاته، كيف يساعد الناس في تحقيق ذواتهم وحاجاتهم. وعليه فإن ليفيناس ارتكز على هيدغر. أو لنقل بدأ من حيث انتهى هيدغر.

رغم كل هذا فإن هيدغر يدعو إلى تمركز ذاتي مقيت، حتى وإن لم يظهر صراحة وهذا ما يظهر فيما أسماه بالمنعرجات الخطيرة التي سلكها الفكر الغربي لحظة لقاء الفكر الروماني مع الفكر اليوناني. حدث ما يعرف بترجمة المفاهيم اليونانية إلى اللاتينية، فكانت الترجمة حرفية. دون الترجمة الأصلية لما يقوله اليونان، أو ما تحمله لغة اليونان. وكان هيدغر يشك في الفكر الروماني وكل من ترجم. وذهنية اليوناني. تختلف عن الروماني فأراد أن يقول أنه لا يوجد إلا فكران في التاريخ. أحدهما نابع عن اللغة اليونانية وقد ماتت حاليًا. وفكر نابع عن اللغة الألمانية وهي حي الآن¹. وهذا التصريح هو ما يسمى بمركزية الذات الغربية. أو إن صحت العبارة الجنس الجرمني واللغة الألمانية. وهي أفكار تشبه ما قام عليه الفكر النازي. وهو واحد منهم في البداية. وهذا ما أدين به هيدغر في التاريخ إلى يومنا هذا، وينتقد على أنه كان نازيًا.

يمكن أن نصل في الأخير أن هيدغر تكلم عن إمكانية تحقيق الكينونة الإنسانية لوجودها (الذرايين)، في هذا العالم. وكيف توجد مع (برفقة) الآخرين. لكنه لم يتناول العلاقة الإتيقية التي تربط بين الأنا بصفاتها موجودة، وبين الغير، وإنما اكتفى بتحديد الطريقة التي توجد بها الأنا وتحقق كينونتتها (الذرايين). فكانت بذلك فلسفة التي تحمل خطاب الأنا كرد فعل لقيام خطاب الغيرية عند ليفيناس. وحيث انتهى هيدغر بدأت فلسفة ليفيناس. أي أن الذات/ الأنا عندما تحقق وجودها كأنها. يمكن في ما بعد أن تتجه إلى حفظ العلاقة التي تربطها بالغير. أو ما نسميه الغيرية. عن طريق ما يحفظ كينونة الآخر وهو الوجه. وهو الوجه عند ليفيناس. والوجه ليس كلامح وإنما ككينونة إنسانية. لأن الإنسان الذي يفقد كينونتته لا يمكن أن يكون غيريًا. لأن فاقد الشيء لا يعطيه. فعندما يمتلك الإنسان كينونتته يتجه نحو الغير. ليحي معه في علاقة إتيقية تحفظ الوجود الإنساني. والتي حملها ليفيناس في سؤال الغيرية.

¹ محمد المزوغي: نيتشه هيدغر فوكو تفكيك ونقد، ص ص 189، 190.

ثانياً: الآخر هو الجحيم في فلسفة سارتر (الغير في فلسفته).

إن فكرة الغير عند سارتر لن تفهم إلا في ظل فلسفة هيدغر التي تعود كما قلنا إلى فلسفة القصدية عند هوسرل، والكوجيتو عند ديكرت. "فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو، أو هو يبدأ من الأنا الهوسرلي"¹. ذلك أن هوسرل جعل من المنهج الفينومينولوجي منهج جديد. حل معضلة العلاقة بين الذات والموضوع. فلم يعد الموضوع يتوقف على الوعي وإنما أصبح الموضوع قائم للوعي. فهو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعي. لكن سارتر تجاوز هذه القصدية إلى قصدية مطعمة بالكوجيتو. ولم يتوقف أيضاً عند أنا أفكر بل تجاوزها إلى أن تفكير الذات يكون انطلاقةً من التفكير في شيء. إذا أنا أفكر في شيء. ومن ثمة فإنه لم يتوقف عند الذات بل تجاوزها إلى الموضوع. "بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتي ونقول 'أنا أفكر' وإنما ينبغي تجاوز هذا الكوجيتو ونقول 'أنا أفكر في شيء ما'. فالوعي عند سارتر لا يوجد أبداً بمفرده وإنما يوجد لأنه يفكر في شيء ما"². إن هذه الفينومينولوجيا السارتيرية تظهر معها فكرة الغير. حيث أن وعي الذات يكون من خلال شيء ما وهذا الشيء في العالم. قد تكون ذات أخرى تشبهي، وهي موضوع حقيقي مائل أمام ذاتي. وبالتالي هذه الذات المائلة قد تسلبني وجودي وتجعلني موضوع/ شيء بالنسبة لها. فيصبح الآخر جحيم بالنسبة لي.

وهذا الغير الذي يسلبني وجودي عند سارتر، يكون من خلال نظريته وفعل الخجل الذي تبديه ذاتي في حضور الآخر كوسيط تنكشف فيه ذاتي أمامه. إن تموقع الغير في فكر سارتر يمر من الوجود إلى الفعل. ومن الحضور إلى الغياب. ذلك أن الآخر عند حضوره يجعل مني شخص يراقب ذاته باستمرار. والتفاعل معه يجعلني حذرًا طوال زمن الحضور. فالآخر منبع قلق بالنسبة لي. ففي حضوره تغيب ذاتي وتنكشف مشاعري. فأصبح بيدق في شطرنج الأعيه. فالآخر بتعبير سارتر هو الجحيم عينه. لأن ذاتي تنفلت مني في حضوره. بل قد تغيب عني فرصة النجاة أمام نظراته. فالغير عند سارتر تجاذب بين الحضور والغياب.

وإذا أمعنا النظر في مسرحية ساتر "جلسة سرية" نجد كالعادة يحبك بداخلها قضية فلسفية. تمثلت هذه المرة في مشكلة الآخر/ الغير. والعلاقة معه. "وإن البعض ليظن أن الوجودية فلسفة ذاتية تنكر كل اتصال بالذوات. ولكن الواقع أن الذات ليست في نظر الوجودية حقيقة مغلقة تحيا في قوقعتها الصغيرة. بل هي حقيقة مفتوحة لا تقوم إلا باتجاهها نحو العالم ونحو الآخرين. ومن هنا فإن الوجوديين يتهمون بمشكلة الوجود مع الآخرين. أو الاتصال بين الذوات. أو الوجود للغير"³. لكن الأمر في ما يخص نظرة الوجودية وسارتر على الخصوص للآخر لا

¹ حبيب الشاروني: الوجود والجدل في فلسفة ساتر، منشأة المعارف، مصر، 2001، ص 14.

² حبيب الشاروني: بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1963، ص 92.

³ زكريا إبراهيم: مقدمة لكتاب سارتر: جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، مصر، (د ط)، (د ت)، ص 10، 11.

تتوقف كما أظهر زكريا إبراهيم، في مقدمة كتاب سارتر "جلسة سرية". أن الوجودية تثبت وجود الآخر/ الغير. ولكن المشكلة تتعلق بعلاقتنا بالغير. حيث أن سارتر يرى أن الآخر/ الغير هو الجحيم. فمسألة الغير عند سارتر إذن لا تتوقف في عدم حضوره في العالم. بل تتوقف في العلاقة معه حيث يقول: <<ومن هذه الناحية ترى هيجل على حق، لأن كل غير يجد وجوده في الآخر... لأن الوجود للغير كما كان رفضاً جذرياً للغير. فإنه لا يمكن قيام أي تأليف شمولي وموحد للأغيار>>¹. فسارتر لا ينفي وجود الغير. لكن يجعل من مشكلة الغير، أنه لا يمكن قيام تأليف شمولي وموحد للأغيار. لأن الإنسان بذاته يميل إلى الوحدة وفي بعض الأحيان يصبح الآخر أكبر عائق أمام تحقيق هذا الغرض.

فكيف نتكلم عن الغيرية عند سارتر إذا كان الغير هو الجحيم؟ فالغير بما هو أنا أخرى تشبهي. لا يطرح إشكالية وجود الغير في العالم، وإنما يطرح علاقتي به. لهذا نتساءل مع سارتر إذا كان الغير آخر يشبهي ويوجد معي في نفس العالم. فهل هذا يعني أن وجوده معي يهددني؟ أو أن هذا الوجود مع الغير جحيم بالنسبة لي؟. فرواية 'جلسة سرية' تدور أحداثها في عالم الجحيم. هذا المصطلح الذي استعاره سارتر للتعبير عن السقوط في الحياة مع الغير. حيث تحمل هذه الرواية ثلاث شخصيات يستحيل التأليف بينها. فهي استحالة تألف الذوات فيما بينها. لأن العيش مع الآخر جحيم. فالمرء يفضل أن يظل وحيداً هذا ما قاله جارسان*: <<أفهم من هذا أنك متضايقة من وجودي هنا. وأنا أيضاً من جانبي، إن شئت الصراحة كنت أفضل أن أظل وحيداً. إنني كما لعلك تعرفين أريد أن أفكر في الأشياء التي تحدث في الخارج لأنظم حياتي. والإنسان يفعل هذه الطريقة أفضل وهو متفرد>>². إن سارتر وفق هذا الطرح يوضح لنا أن الإنسان يفكر في انعزال. لأن في هذا الأخير الهدوء وصفاء الروح والفكر. فما أن يحضر الآخر/ الغير حتى تحضر معه المراقبة، فتتكشف ذاتي أمامه. فيتغير تفكير المرء إلى مراقبة حركاته وكلماته وأفعاله الجسدية. فينقطع عن التفكير الجاد. لذا فالتفكير الحقيقي، والحياة الهادئة، تكون بمعزل عن الغير. لأن الغير يسلب الذات راحتها في التفكير.

إن الدراما التي صورتها رواية "جلسة سرية" انطلاقاً من التقاء ثلاثة داخل غرفة. توحى إلى: أن الإنسان يوجد في هذه الغرفة/ العالم قصراً. ثم يحتم عليه وجود الآخرين أن ينازلهم الحياة لأنهم معه. فينكشف أمامهم. لكن هؤلاء يصبحون الرقيب عليه دائماً، والإنسان بطبعه يكره رؤية* الآخرين له، فيعاني من هذه الرقابة الدائمة.

¹ جان بول سارتر: الوجود والعدم؛ بحث في الأنطولوجية الظاهرية، تر، عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، ط1، 1966، ص 426.

* جوزيف جارسان: أحد أبطال رواية سارتر في روايته 'جلسة سرية' وهو عبارة عن شخص كان يمتحن الصحافة ويشغل بالأدب .

² جان بول سارتر: جلسة سرية، ص ص 37، 38.

* المقصود هنا بالرؤية: الرقابة وليس الرؤية العينية العفوية التي تصدر من أي شخص. وإنما الرقابة التي يفرضها الغير عليك فتجعلك في محطة حجل أو ما يصطلح عليه سارتر النظرة.

فلا يوجد عذاب في هذا العالم حسب سارتر إلى عذاب رقابة الآخرين. هذا ما بينه من خلال قوله: <<إذن فهذا هو الجحيم. لم أكن أو من به. أنتما تتذكران ما قيل لنا عن غرف التعذيب وعن النار وعن الموت الملتهبة والتراب المشتعل. إنها قصص الزوجات العجائز! ليس هناك من حاجة إلى محركات النار المشتعلة. الجحيم _ هو الآخرون>>¹.

يبدو أن هذا الاستنتاج السارتري: الآخرون هم الجحيم! استنتاج يجعلنا نقف بأسى ووجل اتجاه ما دعا سارتر إلى هذا القول. لكن ليتضح الأمر جليًا علينا أن نتساءل بطريقة عكسية: الجنة هي الآخرون؟. لماذا عاد سارتر عن هذا الاستنتاج وقال بعكسه. فهذا يظهر أن له مبررات لهذا القول. وأول هذه المبررات كما يذكرها في كتابه 'الوجود والعدم' هي نظرة الغير وحجل نفسي أمامه. هذان المصطلحان هما اللذان جعل سارتر يطلق عبارته الغريبة بالنسبة للشخص يدعو إلى الحرية. فوجود الآخر قد يحد من حريتي. كما أن نظرتي تجعل مني مجددًا شيء نحجل أمامه، مما يجعلني أراقب كل حركاتي، فننعدم حريتي التي أتمتع بها.

وسارتر يرى أن الغير هو الجحيم من باب أنه يسرق العالم منه. يقول في كتابه "الوجود والعدم": <<وظهور الغير في العالم يناسب إذن انزلاقًا متحجرًا لكل الكون. وانعدام مركزية العالم الذي يحطم من أسفل المركزية التي أجريها في نفس الوقت>>². فوجود الغير ينازع الذات على مركزية العالم. لأن الأشياء المتحجرة في العالم كلها من أجل ذاتي، لأنها موضوعات بالنسبة لي. لكن هذا الغير/ الآخر يجعل مني أنا أيضًا موضوع. فيسرق بذلك مركزيتي للعالم. لذا جعل منه سارتر جحيم.

وما يجعل مني موضوعًا بالنسبة إليه هي النظرة. "والنظرة لا تشير إلى العيون التي تنظر. بل العكس من ذلك تخفي النظرة العيون الناظرة. وفي اللحظة التي أحاول فيها أن أفهم معناها لا أرى العيون المسددة إلي. وكأنها النظرة قناع مسدل فوقها. نحن لا نستطيع أن نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوبة نحونا في الوقت نفسه"³. فهذه النظرة تحمل حدين أحدهما سلبي والآخر إيجابي. فالأول يظهر أن هذه النظرة تنزع مني مركزية العالم وتقلص من حريتي. أم الجانب الثاني/ الإيجابي فإن وجود الإنسان متوقف على نظرة الآخر. فالإنسان يرى نفسه لأن الآخر يراه. فيصبح الغير وسيط بيني وبين ذاتي. يقول سارتر على لسان أستيل*: <<وعندما أتحدث مع الناس أتأكد دائمًا أن هناك شخص قريبًا مني أستطيع أن أرى نفسي فيه (من خلال نظرتي). إنني أراقب نفسي وأنا

¹ جان بول سارتر: جلسة سرية، ص 100.

² جان بول سارتر: الوجود والعدم؛ بحث في الأنطولوجية الظاهرية، ص 431.

³ فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د ط)، (د ت)، ص 35.

* أستيل: هي أحد أبطال رواية سارتر في جلسة سرية.

أتكلم»¹. فالآخر حسب سارتر هو مرآة الذات. لأن نظرتة تحمل كل ملاحى الشخصية وذاتى. لذا على الإنسان أن يستعد ويرتب ذاته وهندامه وكلامه أمام الآخر. فوجود الإنسان يتوقف على نظرة الغير. فالإنسان يرى نفسه لأن الآخر يراه. فالآخر إذن وسيط بينى وبين ذاتى، فسارتر هنا لم يخرج عن الطرح الهيكلى. لكنه تجاوزه فى الجانب السلبى حيث أن نظرة الآخر تحيلنى إلى موضوع، فأفقد بذلك إنسانى وأتحول إلى موضوع بالنسبة له. لأن من صفات الموضوع ألا يكون ذاتاً. لأن الإنسان إذا أصبح موضوعاً لم يعد أنا بالنسبة إلى نفسه. أى أصبح شىء بالنسبة للغير لذا يراه جحيم.

كما أن سارتر يتجاوز هيكل فى نقطة تظهر من خلال: أن هيكل يجعل من الذات تعى ذاتها بتوسط الآخر فى الوعى. أى بحضوره فى الشعور داخل النفس. لكن سارتر يجعل من الغير حضور فى العالم الحقيقى/ العيى. وكأنه يتكلم عن استحالة دراسة الذات لذاتها، وبالتالي يبطل وعى الذات بذاتها الهيكلية. فيعكس بذلك نظرة هيكل. فالغير حسب سارتر هو الذى يسد الهوة بينى وبين ذاتى. وعدم وجود الغير يجعلنى أسقط فى العدم. والفرق بين هيكل وسارتر يكمن فى أن الأول جعل من حضور الغير يكمن فى الوعى أى كمعرفة. أما الثانى جعل من الغير يحضر كوجود فى العالم أى أنطولوجياً.

لكن المشكلة التى أرهقت سارتر هو أن الغير يحمل حدين متناقضين. الأول: عدم وجود الغير يحيلنى إلى العدم كما قلنا. والثانى: أن حضوره أيضاً يحيلنى إلى العدم، بجعلنى موضوعاً له. وهنا نقع كما قال المنطقة فى الدور. لكن سارتر يخرج من هذا المأزق بما يعرف بفكر الحضور والغياب. يقول: «قريب من النوع الذى يسميه هوسرل باسم الغياب، دون أن يحدد مع ذلك أن الغير يتحدد. لا كغياب للشعور بالنسبة إلى الجسم الذى أراه. بل بغياب العالم الذى أدركه فى داخل إدراكى لهذا العالم... فإن علاقتى الإنسانية مع الغير/ الذات ينبغى أن يكون فى الوسع ردها إلى إمكانيى المستمر أن يرانى الغير. ففى وبواسطة انكشاف وجودى موضوعاً بالنسبة للغير. ينبغى أن يكون فى وسعى إدراك حضور الوجود - الذات»². وهنا يصبح الحضور نوعاً من الغياب عند سارتر. ولا يتوقف هذا الحضور إلا بالموت. فغياب فلان عن زيد هو غياب مكاني، لكن فى الوقت نفسه حضور شعورى بالنسبة للغير. أى أن فلاناً مهما كان غائب فى أى بلاد فهو حاضر فى نفس زيد، لا يلغى حضوره إلا الموت. فكأن الحضور يستدعى وجود آخر/ غير يضمن هذا الحضور. فالغير هو غياب عندما يحيلنى إلى موضوع. وحضور عندما يحضر فى شعورى داخل ذاتى.

¹ جان بول سارتر: جلسة سرية، ص 55.

² جان بول سارتر: الوجود والعدم؛ بحث فى الأنطولوجية الظاهرية، ص 432.

النظرة التي تحيلني إلى موضوع تزيجني عن مكاني في العالم. والإنسان بدوره يصارع عن المكانة في هذا العالم/ المجتمع. وهذا ما بينه آلان دو بوتون في كتابه "قلق السعي إلى المكانة" حيث يقول: <<للمكانة العالية نتائج مستحبة، تتضمن وفرة الموارد، الحرية، الرحابة، الراحة والوقت، وربما ما لا يقل أهمية، إحساس المرء بأنه موضع اهتمام وتقدير... كثيرون يعتبرون المكانة العالية من بين أفخر وأثمن المتعة الدنيوية. وقليلون من يعترفون بذلك صراحة>>¹. فهذا القلق إزاء المكانة هو الذي جعل سارتر يطلق على الغير أنه جحيم. لأن وجود الآخر يجعل منه منافسي على المكانة، وقد ينزلي عن مكاني، لذا أراه جحيم يحدق بي. وهذا هو المغزى السارترى من مقولته "الجحيم هو الآخرون". وكأن دو بوتون أجابنا على مقولة سارتر الأخيرة.

كما أن الخجل من الغير عند سارتر، هو خجل المرء من ذاته أمام الغير. وهذا الخجل يجعل من الأنا تحتقر نفسها في وجود الغير. بل قد تقيم له وجود ومكانة تعلو على مكانتها. ولو لم يكن ذلك لما خجلت من فعلها أمام الغير. مثلما يشرحها سارتر من خلال نظرة شخص من ثقب الباب، ليرى ما يجري داخل الغرفة، وفجأة يراك الغير. فتحجل من هذا الفعل، ففي هذا الخجل عري الذات أمام الآخر. فالخجل إذن مرتبط بنظرة الغير، لأنه لو لم يحضر الغير لما حدث فعل الخجل. فهذا الخجل يجعل منك أقل منزلة نتيجة فعل سلكته الذات. يقول سارتر: <<الخجل مثله مثل الكبرياء هو إدراك ذاتي كطبيعة. وإن كانت هذه الطبيعة نفسها تفلت مني وليست معروفة لي... كصفة معطاة لهذا الوجود الذي أكونه بالنسبة إلى الغير. وإدراك نظرة الغير في حضن فعلي، بوصفها تجميداً واستلاباً لمكاني الخاصة. والغير بوصفة نظرة، ليس غير هذا علويّ المعلوّ عليه>>². هكذا يجعل سارتر من الخجل نتيجة نظرة الغير إليّ، هو علو فوق علوي، وإنقاص من مكاني في حضرة الغير. لذا جعله سارتر جحيم بالنسبة إليّ. ويمكن أن نلخص هذا الأمر من خلال قياس منطقي بسيط كما يلي:

— الجحيم هو أن تفقد مكانتك الوجودية في العالم، وتتحول إلى موضوع.

— نظرة الغير/ الآخر إليّ والخجل أمامه يحولوني إلى موضوع.

إذن الغير/ الآخر هو الجحيم.

¹ آلان دو بوتون: قلق السعي إلى المكانة، تر، محمد عبد النبي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2018، ص 06.

² جان بول سارتر: الوجود والعدم؛ بحث في الأنطولوجية الظاهرية، ص 441.

ولد هذا الشعور اتجاه الغير ما يعرف عند سارتر بالكراهية. حيث يقول فتحي المسكيني* في هذا الصدد: >>يقول سارتر في كتابه الكينونة والعدم: إن الكراهية هي كراهية كل الآخرين في شخص واحد. فمن يكره لا يكره واحدًا بعينه بل يريد إلغاء وجود الغير في جملته. وبعبارة واضحة لا يوجد كره بلا آخر<<¹. فحضور الآخر في العالم كمهيمن على ذاتي وسالب لحريتها، يولد لدى الإنسان الشعور بالكراهية اتجاهه. وهذا الشعور يتنامى إلى درجة أن يريد المرء أن يقضي على هذا الغير.

رغم كل هذا الحديث من سارتر عن الغير، إلا أن حديثه ظل في زاوية الأمان من خلال وصف العلاقة مع الغير في بعدها المعرفي داخل عالم الوجود. أي كيف تكون ذاتي بالنسبة إلى الغير. لكنه لم يتحدث عن كيفية التعايش مع هذا الغير في الواقع العيني اليومي. حيث تربطني به علاقات أنطولوجية. فسارتر فيلسوف وجودي لكنه لم يجيبنا على هذا الأمر. ولم يُنظر لنا كيف نعامل الغير! ونحترمه في تعدده واختلافه؟. رغم أنه كان فيلسوف الإنسانية في قضايا عالمية محددة. مثل موقفه من القضية الجزائرية، وحق الشعوب المستعمرة في التحرر والحرية وتقرير مصيره. إلا أن موقفه من الأمر ذاته كان مختلف، وأقصد القضية الفلسطينية. لذا فإن الغيرية في فلسفة سارتر ظلت حديث ميتافيزيقي في علاقة الذات بالغير كبعد معرفي.

وعندما وجهت مختلف الاتجاهات النقد للفلسفة الوجودية وفي مقدمتها الاشتراكية. من حيث أن الوجودية هي فلسفة ذاتية لا تقيم وزن للإنسانية. حاول سارتر في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" الرد على هذه الانتقادات. وعنوان الكتاب دليل على ذلك. وأراد أن يبيّن أن الوجودية ليست فلسفة ذاتية وحسب بمعنى الشخصية. وإنما هذا المصطلح (الذاتية) يقصد به الإنسانية (الذات الإنسانية جمعاء). يقول سارتر: >>إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة. وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية من جهة أخرى<<². فسارتر من خلال هذا القول، أراد أن يفهمنا أن الذاتية جانبين: ذاتية فردية وذاتية إنسانية جمعاء. لكن هذا القول فيه أمّص (شك). لأنه من الناحية المنطقية غير مقبول، لأنه تناقض صارخ، فكيف تكون الذاتية فردية وإنسانية في الوقت نفسه. وهذا معروف منذ القدم** (نقصد هنا منذ أرسطو، فلا يمكن أن يكون الشيء ونقيضه في وقت نفسه). وبالتالي فإن هذا التبرير لا يقبل.

* فتحي المسكيني: باحث ومفكر تونسي له العديد من المؤلفات أهمها "الهوية والحرية نحو أنوار جديدة" "الهوية والزمان" "الثورات العربية" إلخ.

¹ <https://www.mominoun.com> .11/05/2019.

فتحي المسكيني: الكراهية ثقب أسود يمتص كل ما هو إيجابي ويلغظه في شكل فراغ أخلاقي مربع. حوار مع عيسى جابلي.

² جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 16.

** والقدم هنا ليس بمعناه الفلسفي، أي منذ الأزل. فقدم العالم يعني أنه لا بداية له في الزمن. لكن نعي بما هنا منذ القدم وأقصد العصر اليوناني عصر أرسطو بالضبط.

كما نجد سارتر يردف قائلاً: >>وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه، لا نعني أن كلاً منا يجب أن يختار لنفسه. بل نحن نعني أن يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس<<¹. ولنفترض أننا قبلنا هذا القول من سارتر. فالسؤال الذي يجب أن يطرح في هذا المقام. هل ما تختاره أنت يختاره جميع الناس بنفس العناية؟. أو هل كل الناس تتوافق عن نفس الممكنات؟ إذا أجاب سارتر بالنفي فإن موقفه هذا شطط. فلا يمكن أن نختار للإنسانية ونحن نختلف في الاختيار والأذواق.

وإن أجاب بالإيجاب "نعم" فإن سارتر يقضي على مذهبه القائل أن الوجود يسبق الماهية. فإذا كان اختيار الفرد يصلح لكل الإنسانية فهذا يعني أن الإنسانية تنطلق من فكرة أولى للإنسانية موجودة سلفاً (ماهية). لأنه لو لم تكن موجودة لما عرف اختيار الإنسانية ليختاره. فتصبح الماهية إذن سابقة عن الوجود وهذا ما يرفضه مذهب الوجودية لدى سارتر. كما أنا إجابته بنعم تجعل منه أنانية صارخة، تتمثل في إلزام الإنسانية بما أختاره أنا. وهذا لا يقبل من رجل عاش حياته مدافعاً عن الحرية. إذن وجودية سارتر هي دعوة إلى الذاتية وفلسفة الأنا على حساب الإنسانية والغيرية.

دعوة سارتر إلى الذاتية تظهر كما بين فيكتور فرانكل من خلال أن الإنسان يخترع نفسه وهذا الاختراع يكون ذاتياً، ولا دخل للآخر فيه. حيث يعبر فرانكل عن ذلك قائلاً: >>فالإنسان وفقاً لجان بول سارتر يخترع نفسه، ويصمم جوهره. أي يتدع ويصمم حقيقة ماهيته، بما في ذلك ما ينبغي أن يكون عليه. أو يصير به، ومع ذلك فإنني أعتقد أن معنى وجودنا ليس أمرًا نبتدعه نحن بأنفسنا، وإنما بالأحرى أمر نكتشفه ونستبينه<<². وهذه دعوة صريحة أن سارتر يدعو إلى الذاتية ويلغي الآخر/ الغير، لأن الإنسان الذي يصنع نفسه ووجوده لا حاجة له للآخر. لكن الذي يكتشف نفسه ويستبينها فإنه يكتشف معها الآخر/ الغير فعلاً.

ثالثاً: الآخر والعزلة عند برديائف *

ينطلق برديائف من فكرة/ مشكلة مفادها، أن الإنسان في هذا العالم يعاني بصمت. وهذه المعاناة تكون تحت غطاء العزلة. فالعزلة في العالم تعانيتها الذات التي تأبى مخالطة الأغيار، وتسجن ذاتها بذاتها. وهذا لا يعني أن برديائف يحارب الذاتية، وإنما يحارب العزلة. فقد نجده كباقي الوجوديين يعتمد على البحث الذاتي والتجربة

¹ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص 16.

² فيكتور فرانكل: الإنسان يبحث عن المعنى، تر، طلعت المنصور، دار القلعة، الكويت، ط1، 1982، ص 133.

* برديائف نيقولا الكسندروفيتش : فيلسوف روسي ولد في كييف (أوكرانيا) عام 1874. وتوفي في 1948. ينحدر من أسرة روسية نبيلة. عاش في روسيا وألمانيا وفرنسا. وهو فيلسوف وجودي. مارس فكره إشعاعاً كبيراً ليس في أواسط الهجرة الروسية فحسب. بل كذلك على المثقفين الفرنسيين وعلى كل الشرائح. كتب أكثر من 25 كتاباً ومئات المقالات. ومن أهم كتبه "الروح والواقع". "العزلة والمجتمع" ... إلخ. (أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص من 159 إلى 161).

الشخصية. حيث يقول في كتابه "العزلة والمجتمع": >>والبحث الذاتي هو وحده الذي يمكن أن يكشف عن الحقيقة الأصلية الكامنة في الوجود البدائي. أما البحث الموضوعي أو اللاشخصي فلا يمكن أن ينجح إلا في الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود>>¹. إن برديائف ينطلق من فكرة أن كل الفلسفات في العالم وكل فيلسوف، إنما ينطلق من ذاته في رسم فلسفته، والتساؤلات التي يطرحها داخلها. وكل هذا له علاقة بحياته وتجاربه وعقله وشعوره. فهي تتبع من ذاته، لهذا كانت الذاتية هي المنبع الأول لكل فلسفة حقة وإدعاء غير هذا عند برديائف وهم باطل.

هذه الذات/ الأنا عند برديائف تحافظ على تفردا وتميزها عن الذوات الأخرى. رغم تغيرها الدائم عبر الزمن. ولهذا يعرفها بقوله: >>فمن الممكن إذن تعريف الأنا، بأنها الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل تغير. أو المركز الذي يتجاوز الزمن. وأنها الشيء الذي لا يمكن تعريفه إلا بحدود نفسه الخاصة>>². فالإنسان يكبر ويتعلم ويكتسب التجارب، مما يجعل ذاته تتغير عبر الزمن، من طفل، إلى كهل، إلى شيخ. لكن هذا التغير يكون عرضاً. أم حقيقة الأنا فتبقى متفردة عن بقية الذوات الأخرى. فكل شخص له صفاة تميزه عن غيره من الناس. لكن هذا التميز لا يجعل منها ذات متعالية على الذوات الأخرى. أو ذات تلغي الآخر/ الغير من الوجود. لأن الوعي الذاتي عند برديائف يقتضي الشعور بالآخرين. ومتى انزلت الذات انعزلاً مطلقاً تحول وجودها إلى عدم. أو لنقل انتحار.

"وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متأصلة في أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهي مشكلة الأنا، وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي والمعرفة"³. فالعزلة هي مشكلة تعترى الذات الإنسانية/ الأنا. سواء عزلة داخلية تغترب فيها الذات عن ذاتها. أو عزلة خارجية مع المجتمع والعالم الموضوعي. لكن في النهاية هي حالة تعانيتها الذات. وهذا العناء حسب برديائف الذي تعانیه الأنا متصل بمشكلة الموت. فإذا كانت العزلة تعني انقطاع العلاقة بين الأنا والعالم. فإن الموت هو انقطاع مجال كل الوجود. فيدخل الإنسان في عزلة مطلقة عن الوجود. لكن الذات هنا لا تستطيع التخلص من هذه العزلة، لأنها استحالة مادية ومطلقة. لذا وجب علينا أن نواجه الموت.

يجعل برديائف من عزلة الذات سجن يقضي عليها تدريجياً. ولتجاوز هذه العزلة يقترح شرطين بقوله: >>ولكي تحقق الأنا نفسها يجب أن تفي بشرطين: أولاً ينبغي ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية. وثانياً

¹ نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، تر، فؤاد كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د ط)، 1960، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 112.

³ المرجع نفسه، ص 131.

عليها أن تعمل دائماً على أن تعلق على نفسها. وفي عملية العلو على نفسها تميل إلى الخروج عن عزلتها وإلى أن تتحد بالذات الأخرى. وبالأنات الأخرى بال "أنت" وبالتالي بالعالم الإلهي. وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هدمًا من الانطواء على الذات¹. يبدو للمرة الأولى أن الشرطين متناقضين. كيف للأنا أن لا تكون اجتماعية وفي الوقت نفسه يجب أن تعلق على ذاتها، بالاتحاد مع الغير!. لكن التحليل المعمق لهذه العبارة يجعلنا نخرج من هذا التناقض أو قد يزيله. عندما يجعل خروج الذات من عزلتها، أن لا تكون أداة موضوعية أو اجتماعية. فهو يجعل من الذات متميزة عن الذوات الأخرى وهي خاصيتها. لكن عندما تصبح مثال موضوعي للمجتمع فإنها تفقد خصوصيتها وتتحول إلى أداة في يد المجتمع، يفعل بها ما يشاء فتغترب. وفي هذا الاغتراب مكن العزلة. أما الشق الثاني الذي ينادي به وهو مشاركة الذوات الأخرى، فيه خروج من العزلة. لأن وعي الذات والشعور بها يمر عن طريق الغير. فلو كانت الذات وحيدة لما شعرت بذاتيتها. فبرديائف يقف موقف الوسط بين القطبين، للخروج من العزلة. فهو لا يقبل الانطواء على الذات ولا يقبل التماهي في الجماعة. وهذا ما عبر عنه بقوله: >>لا شيء ملكي، والأشياء جميعًا تدخل في حوزتي<<². أي أنه يقف في الحد الوسط بين المناعة والهوي.

فالإنسان الذي يعاني العزلة، يتحول إلى إنسان معادي للبشرية والأشخاص. ذلك أن "الشعور بالعزلة الحادة يميل إلى أن يجعل كل شيء آخر يبدو غريبًا معاديًا، وحين إذ يشعر الإنسان أنه غريبًا متوحد لا وطن له"³. ولن تتخلص الأنا من عزلتها في نظر برديائف، إلا من خلال الإتصال بذات أخرى، ولو حيز لها العالم بأسره. لأن العالم الموضوعي لا يمكن أن يخلص الإنسان من عزلته. فالطبيعة الوجودية للإنسان تقتضي وجود ذوات أخرى ترافقها في هذا العالم. "يبدو أن العالم الموضوعي لا يمكن أن يكون وسيلة لتخلص الإنسان من سجنه وعزلته... وفي أعماق عزلته ووجوده التنسكي ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرد، فيتفوق إلى الهروب من سجنه الوحيد ليدخل في إتصال روحي مع أنا أخرى. مع 'أنت' أو 'نحن' والأنا تتلهف للخروج من سجنها لكي تلتقي بأنا أخرى"⁴. فطبيعة الأنا البشرية تميل إلى أن تشبهها في الصفات والتفرد. أما الموضوعات الأخرى لكل من المواد لا يمكن أن تخرج الذات عن عزلتها. لأنها تكتشف مباشرة أن هذه الأشياء لا تشبهها فتشعر بالعزلة. لذا جعل برديائف من الغير شرط لخروج الذات من عزلتها.

¹ نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، ص 114.

² نيكولاس برديائف: الحلم والواقع، تر، فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1984، ص 09.

³ صفاء عبد السلام جعفر: ميتافيزيقا الشخصية الحقيقية عند نيكولاي برديائف؛ قراءة في المفارقة الوجودية، مؤسسة حورس الدولية، الاسكندرية، (د

ط)، 2007، ص 147

⁴ نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، ص 116.

فالعزلة عند برديائف مرادفة لوجود الغير. أي أن الإنسان يحس بالعزلة وسط الآخرين. لأنه لو كان وحيداً لما كان منعزلاً. ولهذا يفرق برديائف بين نوعين من العزلة. أو وجود عزلتين إحداها مطلقة وهي جحيم. وأخرى نسبية تتمثل في الابتعاد عن الروتين اليومي. حيث يقول: <<العزلة المطلقة مرادفة للجحيم وللعدم. ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب. والعزلة النسبية تقتضي العجز والسلب، ولكن لها أيضاً جانب إيجابي حينما تعلق على ما هو مألوف ونوعي، وعلى العالم الموضوعي. فهي تمثل حينئذ حالة عليا من حالات الأنا. وحينما يحدث ذلك فإن درجة الانفصال الحادثة، لا تكون من الله والعالم الإلهي. وإنما الروتين الاجتماعي اليومي للعالم الوضع. وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحي>>¹. فالعزلة مقترنة بوجود الغير. لكن في الوقت نفسه الغير شرط ضروري لخروج الأنا من هذه العزلة. فالعزلة المطلقة تتحول إلى مرض يسلب الأنا وجودها، ويجعلها إلى عدم. أما الانعزال النسبي للخروج من الروتين اليومي. والذي يعطي لذات حق نقد ذاتها والعلو على نفسها. هي صفة إيجابية عند برديائف.

وهذا التقسيم نفسه نجده عند هيدغر، حينما فرق بين العزلة والوحدة. في نصه الرائع لماذا نحب البقاء في الأرياف؟ فالعزلة النسبية هي الوحدة عند هيدغر. فابتعاد الانسان عن ضجيج المدينة وزخها، أو ثثرة المتأدبين الكاذبة حسب دولوز. يجعل من الذات مبدعة. "يميز هيدغر، وبالضبط في معرض حديثه عما يدعوه العمل الفلسفي، يميز بين العزلة والتوحد. يقول: غالباً ما يندهش أهل المدينة من انعزالي الطويل الرتيب في الجبال مع الفلاحين. إلا أن هذا ليس انعزلاً، وإنما هي الوحدة. ففي المدن الكبيرة يستطيع المرء بسهولة أن يكون منعزلاً أكثر من أي مكان آخر. لكنه لا يستطيع أبداً أن يكون فيها وحيداً. ذلك أن للوحدة القدرة الأصلية على عدم عزلنا. بل إنها على العكس من ذلك ترمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها"². ففي هذه النقطة لم يخرج برديائف عن هيدغر.

حيث نجد برديائف في كتابه "الحلم والواقع" يتكلم على أنه عانى من العزلة. لكن العزلة في شقها الإيجابي. فكان يعامل الناس دائماً بما تقتضيه العادات اليومية. وليس على سعادة روحية وتأمل ذاتي. حيث كان يميل إلى ذلك كثيراً، ولا يكشف نفسه على حقيقتها أمام الناس. لكن هذا الأمر لم يجعله انعزالي بالمعنى المطلق (الجانب السلبي). يقول: <<ومن الخطأ البين استنتاج أنني انعزالي Solipsist أي شخص ينكر واقع الآخر والآخرين إليه. وإنما الأمر على العكس من ذلك. إن حركة العلو الذاتي Self Transcendence . هي بالنسبة إلي مسألة ذات أهمية عظمى. فأنا دائماً وحيثما توجهت أغرابي المتعالي وجذبني إليه ذلك الآخر الذي يتجاوز الحدود

¹ نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، ص 117.

² عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001، ص 10.

والسدود جميعًا. وينطوي في ذاته على سر الحياة»¹. فحديث برديائف عن العزلة لا يعني أنه ليس له أصدقاء. بل على العكس من ذلك، فكل ما توصل إليه كما يؤكد هو كان بفضل الآخرين. لكنه في الوقت نفسه كان يعاني على تعبيره بالعزلة الميتافيزيقية.

كما أن برديائف يجعل من العزلة ظاهرة اجتماعية. لأن أكثر أشكال العزلة تطرفًا ما تعانيه الذات داخل المجتمع. فالعزلة إذا ظاهرة وجودية تعانيها الذات داخل المجتمع. فالأنا تعاني من العزلة نتيجة الأفعلة الاجتماعية التي تتلون بها على الحياة اليومية. لأن المجتمع كسلطة تحيل الأنا إلى موضوع. وهذا الأخير هو السبب الرئيس لعزلة الأنا/الذات. كما أن الخروج منها يكون عن طريق مشاركة الآخرين في المجتمع. أو أن الغيرية هي الحل للخروج من هذه العزلة. فالغيرية حسب برديائف هي رابطة روحية بين الأنا والذوات الأخرى عن طريق الاتصال الروحي. يقول: «وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا في مستوى الوجودي بالتقاء الأنا مع أنا أخرى. مع أنت' أو مع الذات»². فالعزلة إذن جانب روحي تعانيه الذات، عند افتقاد الآخرين. ولو كانوا بجانبها، لذا الخروج منها كان عن طريق الاتصال الروحي بالذوات الأخرى. لأن الأشياء الموضوعية في العالم لا تملك هذا البعد الروحي. لذا جعل برديائف من الغير شرط الخروج من العزلة.

يذهب برديائف إلى أن العلاقة بين الأنا والغيرية ظلت في التاريخ الفلسفي أشبه بالبحث الفيزيائي فقط. من خلال أن الغير هو أنا أخرى، أي جسم يقابل جسمي. في حين أن برديائف يرى أن الغير هو الـ "أنت". وبالتالي وجود علاقة بين الأنا والـ "أنت" والـ "نحن". لأنه إذا درسنا الغير كأنا أخرى، فإنني بضرورة أحيله إلى موضوع وبذلك يفقد الغير خصوصيته الإنسانية. أما إذا درسناه من خلال الـ "أنت" فإنه يصبح غير يشاركني الوجود. لأن هذه العلاقة هي علاقة اتصال بين وعي وآخر. وهذه العلاقة نكتشفها عن طريق الوجدان أو الحب. يقول برديائف: «ومهما يكن من أمر فإنه توجد طريقة مباشرة لإدراك حياة الآخر الروحية. وهي الطريقة الوجدانية التعاطفية التي تنشأ عن الحب»³.

وللخروج من عالم العزلة أو كما يطلق عليه ريتشارد رورتي* "العالم الضائع للغاية" The World Wellost، لا بد من فعل الحب. لأن الحب جسر للإنسانية. أي حب الإنسان في إنسانيته، وليس الحب

¹ نيكولاس برديائف: الحلم والواقع، ص ص 47، 48.

² نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، ص ص 118، 119.

³ المرجع نفسه، ص 138.

* ريتشارد رورتي (Richard Rorty). فيلسوف أمريكي معاصر. ولد في نيويورك عام 1931. شغل كرسي الفلسفة في جامعة برنستون. عمل على تجديد الذرائعية انطلاقًا من تطوير تراث جيمس وديوي. من مؤلفاته "الفلسفة ومرآة الطبيعة" "نتائج الذرائعية" ... إلخ. (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 326).

الجنساني. لأن برديايف يفرق بين الحب بمعناه الإنساني والجنس. لأن هذا الأخير يعبر عن دونية وانحطاط الجنس البشري. يقول برديايف: <<والجنس يعرض الإنسان مجروحًا، ساقطًا، عاجزًا، عن بلوغ الاكتمال الحقيقي عن طريق الاتحاد، إنه يدعو الإنسان للخروج من نفسه للاتحاد بالآخر. ولكنه يعود مرة أخرى إلى ذاته ويستمر قلق اشتياقه إلى الاتحاد دون تحقيق حدته>>¹. فالجنس هو اتحاد مع الآخر. لكن هذا الاتحاد ظرفي ووجيز من إشباع شهوة. فهو وضاعة. لأنه لا يتحد مع الآخر للخروج من العزلة، بل من أجل شهوة ظرفية، ثم يعمق العزلة من جديد بعد الانتهاء. فهو يعمق جروح الانفصال، في حين أن الحب يتغلب على الانفصال، ومن ثمة القضاء على العزلة.

ففكرة الحب كمنفذ للخروج من العزلة، يكون حب صافي ينبع من الذوات، وليس مؤسسة اجتماعية تفرضها قيود المجتمع. لأن برديايف يثور على قيود المجتمع. فلقد ثار ضد المجتمع. كما حارب ضد الشيوعية لأنها سنتقلب في رأيه ضد الحرية التي نادى بها. كما حارب ضد التيارات الدينية التي تريد أن تتحكم في الناس باسم الإله. لأن هذه القيود كلها تقف ضد الشخصية الإنسانية وتحد من حرته. فحتى الحب إذا تدخل فيه المجتمع انعدم وتحول فيما بعد إلى جنس مقنن تحت غطاء مؤسسة الزواج. يقول: <<ولقد شعرت بالسخط دائمًا على تدخل المجتمع في الحب الحقيقي بين الرجال والنساء. وكانت جميع القيود التي يفرضها المجتمع والمواصفات الاجتماعية على حق الحب تثير احتجاجي. الحب هو أكثر تجارب الحياة مساسًا بالشخصية>>². فالحب هو تجرية شخصية تساعد الإنسان على الخروج من العزلة. شرط عدم تدخل المؤسسات الاجتماعية. لأن هذه الأخيرة تفسد في نظر برديايف حقيقة الحب الصافي. والحب جسر للغيرية تنظر للآخر في آخرته. وللغير في غيرته. لذا كان الحب شرط الخروج من العزلة.

وعن طريق الاتصال الروحي يستطيع الإنسان/ الأنا أن يخرج من عزلته، وهذا الاتصال الروحي حسب برديايف قد تشوش عليه الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية. فيجعل هذا الاتصال الروحي لا يحدث. لكن في الحب الصوفي فإن الاتصال الروحي بين الأنا والأنت تحدث في غالب الأحيان. إن الصوفي يتجاوز الحياة المادية فيسموا بروحه. "بيد أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى، أن يتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة في سبيل الاتصال الروحي بين وعي وآخر"³. وهنا برديايف ينتهي نهاية صوفية. لكن ما لم ينتبه له برديايف هو أن

¹ نيكولاس برديايف: الحلم والواقع، ص 53.

² المرجع نفسه، ص 81.

³ نيكولاس برديايف: العزلة والمجتمع، ص 140.

الأنت عند الصوفية قد لا تكون أنا إنسانية أخرى. أو غير. وإنما الأنت في نظرهم (الصوفية) هو الله. وهنا تنقلب الموازين وتصبح غيرية غير إنسانية من نوع آخر. لا نستطيع أن نطلق عليها غيرية.

كما نجد برديائف يقرن بين العزلة والمعرفة والغيرية. إذ "ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة. إذ تدفعنا المعرفة إلى الانصراف عن عزلتنا المركزة في ذواتنا. تنقلنا إلى مكان آخر وزمان آخر حيث نتصل بالذات الأخرى. فهي فرار من العزلة"¹. فمعرفة هنا ترتبط بالعزلة حيث أنها تخرجنا منها للالتقاء بذوات أخرى، قد لا تكون على ظهر هذا الكوكب الآن. أو غير موجودة لأنها فارقت الحياة. مثل ذات فيلسوف عاش في عصر انقضى. وبقيت ذاته مجسدة في كتبه. لكن هذا الاتصال العقلي لا يمكن أن يعبر عنه بالغيرية. كما لا يعبر كذلك عن الاتصال بالذات الإلهية. لأن المعرفة قد تخرجك من العزلة للاتصال بالذات الإلهية كما عند الصوفية. لكن المعرفة التي نقصدها تتمثل في الوجه الثالث، من خلال إخراج الأنا من عزلتها والتقاءها بذات أخرى تشاركنا الوجود الأنطولوجي الفعلي. من خلال معرفة حياته وظروفه الاجتماعية وتكوين الأفكار التي لا غنى لنا عنها للاتصال العقلي بين الناس. وهذا يحقق الألفة مع الأنت. وهي الطريقة التي ينشدها برديائف للتغلب على العزلة.

ما يمكن أن نصل إليه في الأخير. انطلاقاً من دراسة الوجودية. أنها قد بالغت في العودة إلى الذات الإنسانية حتى خلفت ذات متمركزة على ذاتها. لا تقييم وزناً للغير. ولدت "أنا" متعالية تريد أن تضع سياج لنفسها ضد كل شيء. فانقلبت عن مقصدها الأول. في الحفاظ على الذات الإنسانية. فهدغر مثلاً من خلال فلسفته الوجودية سعى إلى إيجاد امكانية تحقق الذات في العالم، ووعي كينونتها. بعيد عن الغير. كما أن سارتر هو الآخر سعى من خلال خطابه الفلسفي على إظهار معاناة الذات في العالم الوجودي. وكيف تحي مع الذوات الأخرى. ليصل إلى أن الذات تعيش في صراع مع الغير. حتى قال أن الآخر هو المحيم. لأنه ينازع الذات مكانتها. فكان خطابه خطاب للأنية. ويعلي من ذاتها. حتى أن وجوديته انتقدت بأنها ليست نزعة إنسانية.

فكانت الوجودية بذلك تحمل خطاب "للأنا" مريض نفسياً. وكأن كل شيء في العالم عدو للأنا. فولد خطابها حساسية مفرطة من كل شيء. ولا تثق في أي شيء. وهذا الرهاب له ما يبرره لكنه أيضاً أتى بأشياء عكسية. فمبرره أن الحرب العالمية الأولى جعلت الأنا تخاف كل شيء. والشيء العكسي الذي جاء به هذا الخطاب: هو أن الأنا من كثرة الإفراط والخوف ولدت ذات تخاف وترفض كل آخر مختلف. فظهر ما يعرف

¹ نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، ص 145.

بكراهية الغير. فأنت حروب وإرهاب دمر الإنسانية. مما استدعى خطاب الغيرية كبديل لهذا الخطاب الوجودي المفرط في تقديس الذات/ الأنا.

المبحث الثالث: المركزية الغربية وموت الغيرية.

يبدو أن الخطاب الغربي كما بين ميشال فوكو (Michel Foucault)* تحول إلى سلطة تفرض على الآخرين وتوجههم حسب ايديولوجيات وثقافة الدول المسيطرة. "نحن أمام سلطة مخصصة لإنتاج قوى معينة. وتنميتها وتنظيمها، أكثر مما هي مرصودة لمحوها وثنيها، أو هدمها"¹. لكن هذا الأمر لم يتوقف عند هذا الحد. بل تعالی إلى درجة أصبح معها الخطاب الغربي/ الفكر الغربي، اختزالي لكل المعارف والأفكار في خطابه هو/ الغربي. وإقصاء كل الأفكار والخطابات الأخرى. أو جعل هذا الخطاب/ الفكر، له هو. والآخر أخذ عنه. فتحول بما يعرف منطلق المركز، والآخرين حواف/ هوامش. لأن كل شيء في الدائرة يرتد إلى المركز. ونتيجة هذا التعالي ظهر ما يعرف الآن بالمركزية الغربية. أو كما عبر عن ذلك إدوارد سعيد* أنه خطاب متمركز على ذاته متعالي في الحاضر وعبر التاريخ. أو أنه خطاب امتلاك القداسة التاريخية. والمرجعية الإنسانية. والمنبع الأول لكل فكر. إن المركزية الغربية كامتداد لهذا النوع من الفكر والثقافة على العالم. وجعله مقياس الحضارة والعلم والفلسفة هو في نهاية تحندق على الأنا (الأنا الجمعية حضارة معينة وإقصاء الحضارات والشعوب الأخرى) وإقصاء الذوات الأخرى (الغير الغربي). كما يرى البعض. فهل هو في نهاية المطاف إعلاء للأنا وإقصاء للغير؟. أو أن الواقع يثبت هذا التوقف والمركزية وعدم إقصاء الغير؟.

* ميشال فوكو: مفكر وفيلسوف فرنسي، ولد في بواتيه عام 1926. نال شهادة الكفاءة التعليمية في سن الخامسة والعشرين. وفي عام 1952 حصل على شهادة دبلوم في علم النفس. عمل في مستشفى الأمراض النفسية. درس في جامعة أوبسالا في السويد. ألف أول كتاب له بعنوان "الخنون واللاعقل". تم انتخابه عام 1970 ليشغل كرسي الأستاذية في موضوع تاريخ الأنظمة الفكرية، في بلده. توفي فوكو إثر إصابته بمرض متعلق بالإيدز 1984. (انظر: جون ليشته: خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر، فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 231).

¹ ميشال فوكو: إرادة المعرفة، تر، مطاع صفدي؛ جورج آبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (دط)، (د ت)، ص 139.
* إدوارد سعيد: هو الناقد والمفكر العالمي الفلسطيني، واحدًا من أبرز الشخصيات الثقافية التي اغتنى بها المشهد الفكري الإنساني طيلة العقود الثلاث الأخيرة من القرن العشرين. حيث عرف بنقده للكولونيالية الغربية. ونقد سيطرته ومركزيته. وذلك في كتابه الذائع الصيت "الاستشراق" (انظر: مجموعة مؤلفين: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء المهجنة والاختلاف، تر، محمد الجرطي، منشورات المتوسط، إيطاليا، (د ط)، (د ت)، ص 04).

أولاً: المركز والهامش (الأنا الغربية والغير).

فكرة المركز (الثقافة الغربية)، كمقابل للهامش (الشعوب الأخرى) أخذ مبرراته من الدور الحضاري للعالم حيث يرى الكثير من الباحثين، أن الحضارة المسيطرة الآن هي الحضارة الغربية، وذلك وفق الثالث التالي: (تاريخ، اقتصاد، ثقافة). ففي الشق الأول المتمثل في البعد التاريخي، "يركز التاريخ الاجتماعي على دراسة غالبية الناس إلا أن الدراسة التقليدية لتاريخ العام لم تفعل ذلك. إذ ركزت اهتمامها على دراسة حياة النخب، خاصة نخب العالم الغربي... وعلى ذلك فموضوع تاريخ العالم يجب - وهذه نقطة جدالية - أن تتم مراجعته بحيث يتغلب على مركزيته الأوروبية"¹. فالتاريخ الاجتماعي كعلم له مناهج ظهر داخل السياق الغربي، وبالتالي لا غرابة أن يمجّد علماء الغرب والعالم الغربي عمومًا.

فالمركزية الغربية بدأت مع الانتصارات التي حققها العالم الغربي في كل المجالات بداية مع الثورة الصناعية، فبدأ المؤرخون يؤرخون لهذه الحقبة الجديد من التفوق الإنساني في الصناعة والتكنولوجيا. والثورة الصناعية كما هو معروف ظهرت في الغرب، وعلى أيدي غربيين. فؤرخ لهذا الحقبة انطلاقاً من هؤلاء الصناع. لأن "التاريخ يكتبه المنتصر". أرخ لهذا التفوق الغربي في شتى مجالات الحياة وجعل منه مركزاً للعالم. والمغلوب على حد تعبير ابن خلدون "مولع بتقليد الغالب". فأصبح كل شيء يرد للغرب. لكن تاريخ الإنسانية فيما هو في الأصل خلاف ذلك، كما يظهر في القول السابق. لأن كل البشرية تدخل في سياق تاريخ العالم. بمنجزات مختلفة. لذا فحجر التاريخ على جهة معينة أو عرق معين هو ضد الموضوعية التي يتغنى بها الغرب ذاته. فإقصاء الآخر من التاريخ ضرب من الأنانية الغير مبررة.

ويرى بيتر جران* في كتابه " ما بعد المركزية الغربية"، أن هيجل هو السبب الرئيسي الأول في ظهور ما يعرف بالمركزية الغربية. بعدما أقر أن كل الحضارات اندثرت وانتهت ولم يبقى سوى حضارة واحدة هي حضارة بروسيا أي الحضارة الغربية. حيث نجده يجعل من غير الأوروبي على أنه همجي، مهمته خدمة الرجل الأبيض والإذعان إليه. ويستشهد بسكان أمريكا الأصليين (الهنود الحمر)، الذين حاولوا تقليد الأوروبي. لكن وضاعتهم منعتهم من الوصول إلى درجة التحضر الإنسان الأوروبي يقول هيجل: <<وأهم سمات سكان أمريكا الأصليين هي الوداعة

¹ بيتر جران: ما بعد المركزية الغربية؛ نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر، عاطف أحمد، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 1998، ص 19.

* بيتر جران: مؤرخ أمريكي مختص في تاريخ مصر الحديث، وأهم أحد المؤرخين المشتغلين بالتاريخ الاجتماعي. والمهتمين بالحث عن تفسير لحركة المجتمع العربي خارج إطار المقولات التي روحت لها المدرسة الاستشراقية له العديد من المؤلفات أهمها: (الجذور الإسلامية للرأسمالية)، (ما بعد المركزية الغربية). (أنظر: بيتر جران: ما بعد المركزية الغربية؛ نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر، عاطف أحمد، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 1998، ص 05).

المزاج الذي يخلو من انفعال، ونقص الحيوية والنشاط والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولد. والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي. وسوف ينقضي وقت طويل، قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يشعروا فيهم روح الاستقلال. والواقع تخلف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي حتى في أحجامهم¹. وإذا نظرنا بتمعن لهذا القول الهيجلي، نجد أنه يحمل سمات التعالي والاحتقار للآخر الغير الأوروبي. وينظر إليهم على أنهم حيوانات يجب ترويضها من طرف الرجل الأبيض/ الأوروبي. وذلك من أجل خدمته، وينزع عنهم حتى طابع الإنسانية. إن هذا الاحتقار للآخر/ الغير الأوروبي، هي مركزية مقبولة تعلي من عرق على حساب آخر. وما حديثة عن الاعتراف كما بينا في الفصل الأول إلا داخل المجتمع الأوروبي. أما غير الأوروبي فإن هيجل يكاد يجرد من إنسانيته، ويجعله حيوان في خدمة الأوروبي. والحضارة الغربية هي خلاص العالم بأسره وعلى كل البشر الالتفاف على هذه الحضارة ومنجزاتها. فتحوّلت منذ ذلك الحين إلى مركز العالم. واحتفظت الخطابات الغربية بهذه النظرة المركزية المتعالية. وأخذت دور القيادي البارز في حركة التاريخ. فتوطد مصطلح المركزية الغربية التي ترد كل شيء إليها. وهنا ممكن الإقصاء للغير، وبذلك كان هيجل هو السبب الرئيس في ظهور المركزية الغربية كخطاب متعالي يرد كل شيء إليه. فالتاريخ كما قلنا كتبه المنتصر. كما أن التاريخ كعلم متخصص ظهر عند الغرب، ومنه لا غرابة أن يمدح جنسه. لأن كتابه ومن استحدثه والعاملين عليه علماء الغرب. فهم من خلال هذا يمجدون ذواتهم وأناهم، في مقابل الذوات الأخرى غير الغربية. التي يصفونها بأنها أقل منزلة من الغربي.

أما من ناحية الاقتصاد، فإن الرأسمالية وما حققته من تقدم، هي الأخرى نتاج غربي. فلا غرابة أن تمجد الغرب أو أن الغربي يمجده نفسه من خلال هذا المنجز الذي أثر على حركة التاريخ. أما الحقل الثالث من هذا الثلاث تمثل في الثقافة الغربية كخطاب متعالي. وهو أصعب هذه الأمور الثلاث. لأن الخطاب الغربي اعتمد على العنصرين السابقين ليبر تفوقه الثقافي، وبسطه على العالم. وفي هذا البسط القضاء على الثقافات الأخرى. وما العولمة إلا سلاح لهذا الطريق، الذي يؤكد المركزية الغربية كخطاب ثقافي يحتزل الثقافة في الغرب، ومنه إقصاء الثقافات الأخرى أو الغير بكل تجلياته المتعددة.

ويؤكد بيتر جران هذا الثلاث بقوله: <<وهكذا ظل تاريخ العالم على الأقل حسب عام 1945* مبحثًا متخصصًا في دراسة التوسع الغربي الأوروبي. فأوروبا وأمريكا ظلا يعاملان على أنهما القوى المهيمنة في العالم. وبالتالي فقد كان من المنطقي أن يرتكز تاريخ العالم على سرد الأحداث السياسية والدبلوماسية العظمى التي أثرت

¹ فردريك هيجل: العقل في التاريخ، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص 159.

*1945: وهو تاريخ نهاية الحرب العالمية الثانية وفوز دول الحلفاء بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وبداية فرض هيمنتهم على العالم ككل، بعد سقوط بعض الإمبراطوريات وفي مقدمتها إمبراطورية ألمانيا. فتزعم المشهد هذه الدول التي فازت في الحرب، وفرضت نموذجها على العالم.

عليها... وتبني مفهوم اقتصادي يقسم العالم إلى مركز وأطراف. ومفهوم استشراقي يقسم الثقافة، إلى ثقافة غربية وثقافة غير غربية¹. هذه هي الأمور الثلاث التي ساعدت على توطيد الفكرة التي تقول بالمركزية الغربية. أو التفوق الغربي في كل شيء على باقي الشعوب الأخرى. وفي هذه العلاقة الاستعبادية والاستعلائية للغرب على الشعوب الأخرى قتل للغيرية.

ثانياً: منطق القوى وإقصاء الضعيف.

لا بد من أن نعرف أن المركزية الغربية قائمة على فكرة التفوق/ القوة. حيث نجد عبد الله ابراهيم يضرب لنا مثلاً بروسيا وهي من الدول العظمى المسيطرة الآن. تميل أكثر من ناحية الجغرافيا إلى آسيا منها إلى أوروبا. لكن عنصر القوة والتفوق الصناعي وخاصة في مجال التسليح جعل منها تدخل في نطاق التمركز الغربي. وسكوت الغربيين عن ذلك، رغم الصراع العالمي المعروف بين القطبين. الشرق بقيادة الاتحاد السوفياتي والغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. ورغم سقوط هذه الثنائية لصالح الأحادية الغربية. ظلت روسيا دولة متقدمة لا يعاديهما الغرب، على الأقل ظاهرياً. وهذا يوحي إلى فكرة أن التمركز الغربي قائم على فكرة القوة والتفوق، على حساب الضعيف أو الغير الذي لا يمتلك قوة. وفي هذه المركزية إقصاء للغير الضعيف بكل تجلياته الثقافية والاقتصادية والسياسية. ويظل مستهلك لكل ما هو غربي. فالأخر / الغير، الضعيف هو سوق يصدر له الغربي ما يشاء. وما خطاب ترامب في السعودية حول ما عرف بسفقة القرن إلا دليل على ما نقول. وناهيك عن الأشياء الأخرى التي لم تظهر بعد للعيان.

ونرجع الأسباب التي جعلت من المركزية الغربية مركز للعالم انطلاقاً من منطق القوة. إلى خمسة أسباب نعددها كالتالي :

1/ السبب الحضاري: "فقد اختزل العالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمول أوروبا. فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال، كلٌ ينتظم في سياق فكرة واحدة هي بناء هوية أوروبا. وهذا البناء يلزم الاجهاز على المكونات الحضارية القائمة في العالم"². فالمقومات الحضارية للمركزية الغربية قامت على فكرة الاختزال. كما قال بذلك عبد الله إبراهيم، في إشارة منه إلى مونتسكيو الذي بين أن الهوية الحضارية لأوروبا قائمة على فكرة الاختزال للثقافات الأخرى في مقابل الثقافة الأوروبية. وفي هذا الاختزال قضاء على التعدد والاختلاف. لأن الغيرية لا تقبل بأي شكل من الأشكال فكرة الاختزال.

¹ بيتر جران: ما بعد المركزية الغربية؛ نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، ص 21.

² عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات منظور نقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 18.

2/ السبب الثقافي: ترجع مشكلة التمرکز الغربي على ذاته. إلى نوع من الثقافة السائدة في الأواسط الغربية. أو لنقل لدى الفرد الغربي. حيث نجد الإنسان الغربي يركز على الفكر المادي، في حين الفرد العربي مثلاً يركز على الفكر الروحي، وبما أن الحضارة الآن قائمة على المنجزات المادية، فلا عجب أن يرى مخترع التكنولوجيا أنه سيد العالم. وهذا ما عبر عنه مالك بن نبي، من خلال فكرة "الفراغ الكوني" في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي". عندما قارن بين مستوى الثقافة، والاختلاف في طريقة التفكير بين الإنسان العربي، والإنسان الغربي. من خلال قصة "حي بن يقظان" لـ "ابن طفيل" وقصة "روبسون كروزو" لـ "دنيال ديفو".^{**} فالقصة الأولى تعبر عن جانب فكري روحي يتطرق فيه حي بن يقظان إلى التدرج في الأفكار بعد وفاة أمه الغزالة، من معرفة الروح إلى خلود الروح إلى وجود الإله. كما توضحه القصة. أما القصة الثانية فتوضح نسق من التفكير المادي. فروبسون كان يسعى جاهداً إلى العمل المادي وصنع الأشياء¹. ويظهر هذا أن الفراغ الكوني الأوربي بعد عصر الظلام امتلاء بالتفكير المادي الذي يغطي العالم الآن بكل المنجزات. وهذا التشييد للأشياء والمنجزات جعل من الفكر الغربي ينظر لنفسه أنه مركز العام، والقلب النابض له. وما الثقافات الأخرى والأعراق والشعوب إلا هامشاً في الحضارة الحالية. مما ولاد نظرة متعالية تقصي الآخر/ الغير من مضمار الحضارة.

3/ اللوغوس: "وقد تشكل التمرکز حول امكانية العقل الغربي من تراث تراكمي كبير جداً منذ أول إقالة للثقافات الأخرى، وبدء وصفها بالهامشية والبربرية. والعلماء منذ بداية التمييز الحقوقي لمواطني أئينا إلى اليوم. ولكنه ثار وتضخم بشكل أكبر في حقبة العصر الحديث، والتقدم الذي رافق الصناعة"². فاللوغوس الغربي بتشكله منذ اليونان، هو الذي ولد فكرة المركزية. لأن الفكر الغربي يعود برمته إلى اللوغوس اليوناني في تشكله. فالعقل الغربي يرى أنه عقل كلي. شيد كل الحقائق التي تروم المعرفة اليوم. وبالتالي هذا العقل هو مركز الفكر والفلسفة والعلم. لأن هذا العقل الغربي عقل كوني ترتد له كل المعارف.

* روبسون كروزو: بطل قصة دنيال ديفو، وهو الرجل الذي نجى من غرق السفينة، وعاش وحيداً في جزيرة. وكان عليه أن يعتمد على نفسه لكي يظل حي، وكان يمضي يومه بين الصيد وصناعة الأشياء التي يحتاجها في يومه. وهي تعبر عن ثقافة الغربي في الاهتمام بالمنجزات المادية، على عكس العربي الذي يهتم بالأشياء الروحية كما تعكسه قصة حي بن يقظان المشهورة.

** دنيال ديفو: روائي وشاعر وصحفي بريطاني، ولد سنة 1660، وتوفي سنة 1731. له العديد من الروايات أشهرها رواية "روبسون كروزو". (أنظر: مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 20).

¹ مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر، بسام بركة، دار الفكر المعاصر؛ دار الفكر، بيروت؛ دمشق، 2002، ص من 20 إلى 25.
² علي عبود المحمداوي: بقايا اللوغوس؛ دراسة معاصرة في تفكيك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف؛ منشورات ضفاف، الجزائر؛ بيروت، ط1، 2015، ص 12.

4/ السبب الاقتصادي: لقد بيّن ميشال دوفيز أن أوروبا ستصبح الوسيط للتقدم الكوني. وعلى العالم بأسره أن يعود إليها، وأن يعتمد عنها لكي يتقدم، سواء سياسياً أو اقتصادياً أو تكنولوجياً، أو في أي شيء حضاري¹. فالعامل الاقتصادي الأوروبي وخاصة مع ظهور الرأسمالية وحرية السوق. جعل أوروبا من خلال منتجاتها تفرض هيمنتها الاقتصادية على العالم بأسره. وتكون هي مركز العالم بالمنتجات التكنولوجية والسلع المادية المختلفة.

5/ السبب السياسي: يبدو أن هذا السبب فيه نوع من التحفظ، لأن الكثر من النقاد يرى أن المصالح السياسية متضاربة في أوروبا، وسبب الحربين العالميتين اختلاف الرؤية السياسية. لكن رغم ذلك يبقى العامل السياسي من أهم العوامل المركزية. لأن السياسة الأوروبية تصبح سياسات متحدة ضد كل سياسات العالم. وتشكل مركزية العالم من خلال النظام الليبرالي الذي يظهر أنه أفضل الأنظمة حسب المنظور الغربي. ولكي يظل هذا المركز مسيطر لا بد من خلق صراع متعدد داخل البلدان الضعيفة لتبقى هشة. "فالحكم الفعال هو الذي يقسم الكتلة الجماهيرية في بلد ما ضد نفسها عن طريق التلاعب بالعواطف الغريزية لدى الجماهير. وخلال هذه العملية يخفى على الجماهير ما هو مشترك بينهما جميعاً، وهو الاضطراد الواقع عليهم من قبل القوى الطبقية"². وهذا ما تفعله الدول الأوروبية اليوم في كل بقاع العالم الضعيف، وفي مقدمتها الوطن العربي.

واستطراداً لهذه الأسباب، يأخذ التمرکز أبعاد عديدة، تتراوح بين البعد الأنطولوجي للذات المسيطرة في التاريخ، أو لنقل في الواقع. من خلال الفكر والصناعة والسياسة والقوة العسكرية كالذات الغربية. وقد يكون التمرکز ذات بعد ثقافي ناتج عن المتخيل حيث "يظهر هذا القول العلاقة المكنينة التي تجمع بين المركزية والمتخيل. هذا الأخير الذي يعد من أهم المقومات والآليات الفعالة في تشكيل دورة الأنا وصورة للآخر. تمثلت للرغبات الدفينة في أعماق الأنا. فللمتخيل دور حاسم في تشكيل النظرة المتبادلة للآخر، بكل ما يمكن لهذه الملكة الإنسانية الخاصة من إنتاجه من صورة أحكام. وخلقه من مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشؤون الذات والانتقاص من صور الغير"³. وهذا يدل على وجود علاقة ثلاثية بين التمرکز والذات والتفوق. فكلما أحست الذات بالتفوق وامتلاك القوة أحست برفعة وسمو على الذوات الأخرى. فتلجأ إلى تحصين نفسها ضد الذوات المختلفة لكي لا تنزلق إلى ساحتها. فيحدث ما يعرف بالتمرکز على نفسها. فتظهر علاقة خصامية بين الأنا التي تريد أن تحصن نفسها، لكي تبقى ذات تملك السيادة والقوة. وذات أخرى ضعيفة تمارس عليها السلطة نتيجة هذه الحصانة التي تصنعها الذات الأولى كسياج على نفسها.

¹ انظر ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، تر، إلياس مرقص، ج1، دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص من 21 إلى 23.

² بيتر جران: ما بعد المركزية الغربية؛ نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، ص 27.

³ منير مهدي: نقد التمرکز وفكر الاختلاف؛ مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم، ص 36.

وانطلاقاً من هذا القول يبدو أن ثمة قناعة راسخة لدى الغرب على أنهم مركز العالم وأسياد الثقافة والمنجزات. والغربة تزداد عندما تجد علماء اجتماع وأثروبولوجيين، أمثال الألماني ماكس فيبر* يقرون بهذا الشيء. ففي كتابه الذائع الصيت "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" يظهر أن النظام العالمي الذي يسود العالم الآن كان نتيجة ثقافة غربية ليس لها نظير. ولا يمكن للشعوب الأخرى أن تنتج مثلها. "وفي مقدورنا تلخيص أطروحة فيبر في العناصر التالية: لا ثقافة من الثقافات غير الغربية السائدة في العالم، تحمل قيمًا يمكن أن تكون مُبدعة للعقلانية. التي كانت وراء ظهور العلم الحديث ونشأته. ونظام الاقتصاد الرأسمالي والديمقراطية. فالثقافات الغير الغربية جميعها ليست مهياً بنويًا لإبداع عقلانية اقتصادية ورأسمالية على غرار النمط الغربي"¹. وكأن الثقافات والشعوب الأخرى الغير الغربية لا تستطيع أن تنتج قيم حديثة عقلانية. فهي هامش في التاريخ الحضاري الحديث والمعاصر. فثقافة الآخرون وفق فيبر لا تنتج عقلانية يمكنها أن تبعد حضارة كالحضارة الغربية في منتجتها وتطورها. وكأن فيبر يجعل من الغير الأوروبي قاصر ثقافيًا وحضاريًا في ساحة التاريخ. وهذا كله يعود بطريقة درامية حسب لغته إلى ثقافته الغربية الإقصائية للغير. فهو ينتقص من شأن الثقافات الأخرى. بسبب ثقافته الغربية المتمركزة على ذاتها.

كما أن هذه المركزية التي تعلي من الذات الأوروبية، على حساب الآخر غير الأوروبي. نجدها واضحة المعالم عند أرنست رينان (Joseph Ernest Renan)** الذي جعل من الحضارات الأخرى، ما هي إلا إمتداد للحضارة الغربية، بداية مع اليونان والرومان، وصولاً إلى الحضارة العلمية الحديثة. وما الشعوب الأخرى إلا مقلدين لهم في كل شيء. وهم شعوب لا يمكن أن تحقق الحضارة والرقى إلا تقليدًا للغربي. فالتاريخ الحضاري عند رينان هو تاريخ أوروبي وما الآخر من الشعوب المختلفة إلا بياق في خدمة الغربي. يحركها كيفما يشاء. وأن هذه الشعوب وفي مقدمتها العرب لا يستطيعون أن ينتجوا فكر فلسفي حر. يقول رينان: >>ولا يتطرق الوهم إلينا

* ماكس فيبر (Maximilian Weber). (1865. 1920). مفكر وعالم ألماني في الاقتصاد والسياسة. وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة. وهو من أتى بتعريف البروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". (انظر هامش كتاب: علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة؛ من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أمودجًا، ص 49).

¹ عبد الرزاق الدواي: في الثقافات والخطاب عن حرب الثقافات؛ حوار الهوية الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013، ص 58.

** أرنست جوزيف رينان: (Joseph Ernest Renan). كاتب وفيلسوف فرنسي. ولد تريغيبه عام 1823. وتوفي في 1892. نذر ذووه منذ حدثه للكهنوت. فكانت دراسته دينية. ثم درس في باريس الأدب الروماني. ثم كرس جهوده للاستشراق. من أهم أعماله "ابن رشد والرشدية". (انظر: جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص من 339 إلى 341).

حول أهمية من يسمون فلاسفة لدى العرب، تسمية خاصة. وذلك أن الفلسفة في تاريخ نفسي العرب لم تكن غير عارض استطرادي»¹.

وأن ما يطلق عليها فلسفة عربية ليست إلا ضلال تاريخي فقط. "ولا عجب أن أهل جزيرة العرب قد حصروا كجميع الأمم السامية ضمن دائرة طبقة من الشعر الغنائي والكهانة. فإنه لم يكن عندهم أدنى فكرة عما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم أو المذهب العقلي"². فاستطرادًا لهذا القول، فإن رينان يجعل من الفلسفة العربية والفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية كتبت بخط عربي. وأنا هذا الأخير لم يكن لينتج فلسفة أو فكر عقلي. لأن طباعه البدوية تمنعه من إنتاج فكر راقي متحضر. وفي هذا قمة الإقصاء للآخر. لأن الفلسفة كما عرفت منذ القدم لا تعزى إلى عرق واحد. إذ هي تعني حب الحكمة. ومتى وجد شخص حكيم ويجب الحكمة ويسعى إليها سمي فيلسوف. وينتج فكر فلسفي. وما حديث رينان إلا دليل على مركزية الذات الغربية في إنتاج الفكر والفلسفة والعلم. وهو في الحقيقة إقصاء للغير لا مبرر عقلي له.

يثبت رينان بما لا يدع مجال للشك فكرة المركزية الغربية. من خلال حديثه عن الجنس العربي. حيث جعل منه جنس لا يمكن أن يرتقي إلى تنظيم سياسي محكم، يسموا إلى الروح السياسية المعاصرة. فهو فوضوي بطبعه³. فهذه النظرة التي تجعل من الغرب مركز العالم، والعربي هامشه هي نظرة إقصائية للغير. ولا يوجد دليل عقلي أو منطقي يثبت ذلك. فإذا كان العربي اليوم بسبب الضعف الحاصل في هذه الدول لم يؤسس نظامًا قويًا، لا يعني أن جنسه في المستقبل لا يؤسس دولة مثلى تكون محل إعجاب العالم.

وهذا الاختزال نجده أيضًا عند راسل الذي بين أن الفلسفة والعلم هو اختراع غربي. يُنسب إلى اليونان. وكان راسل حسب عبد الله إبراهيم يريد أن يجعل من المعجزة اليونانية حدث فريد وجد كظفرة في تاريخ البشرية دون الرجوع إلى أي مرجع آخر. وكأنه حدث لا نظير له، لا من قبله ولا من بعده. فالحضارة الغربية حسب توينبي في كتابه "الإسلام والغرب والمستقبل" هو جعل الإنسانية برمتها تدين بالتطور التكنولوجي الأوروبي. وسيطر الفكر الأوروبي على كل العالم. وتحل ثقافته على كل الأرض وتتحكم في كل العالم. فهذه الرؤية في منظور إدوارد سعيد "تعكس هذه المعرفة وهذا المتخيل رؤية مانوية، تقيم تعارضًا بين الغرب باعتباره مبدعًا لكل القيم. والشرق يتميز باضمحلال"⁴.

¹ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر، عادل زعبيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د ط)، 1957، ص 106.

² المرجع نفسه، ص 107.

³ عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993، ص 313.

⁴ مجموعة مؤلفين: إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء المهجنة والاختلاف، chapter 11; peg1.

يبدو أن مقارنة المركزية الغربية تقوم على أشكال المطابقة كما يشير إلى ذلك عبد الله إبراهيم. أو الأصل والهامش والتعالي. ففي الأولى تبحث المركزية الغربية على سند لها في التراث الغربي الذي يرجع إلى الحضارة اليونانية. التي تعلي من شأن الأنا اليونانية. وتجعل من غير اليوناني بربري متوحش، لا علاقة له بالحضارة. وهذا النموذج هو الأصل للتمركز الغربي الحديث والمعاصر. حيث يُنظر للأنا الغربية على أنها أمتفوقة. في التاريخ والحضارة. والآخر (غير الغربي) على أنه هامش في الحضارة المعاصرة، ولا يمتلك مؤهلات التحضر والرقى. وهذا يرجع إلى تعالي الذات الغربية في وصف ذاتها داخل مضمار التاريخ. "وهكذا يمكن القول بأن التمركز الغربي كمنسق ثقافي متعال عمل على تأصيل المطابقة وتثبيت ركائزها من خلال مقوماته الخاصة"¹. فالتقدم الغربي في مختلف المجالات جعل الفلاسفة يعودون إلى تفسير التاريخ من منطلق الماضي والحاضر والمستقبل. وما حاضر ومستقبل هذا التطور إلا ما وصلت إليه الحضارة الغربية². فالمركزية الغربية وفق هذه النظرة هي مركز العالم، في الماضي (اليونان) والحاضر والمستقبل. وما الآخر غير الغربي إلا أدوات لتحقيق هذا النوع من التاريخ الغربي.

ولم يتوقف الأمر هنا فقط، بل سعت المركزية الغربية عن طريق نموذجها الحدائثي على جلب الهامش لها (الآخر ولتقل المفكر العربي). وجعله يفكر داخل نسقها التي رسمته له، ولا يجيد عن هذا النموذج. بل وصلت درجة الاستحواذ للأصل على الهامش. أن تحلى هذا الهامش عن ذاته وثقافته وهويته. ليدخل في هوية الأصل. فأصبحت الذات العربية تشعر بالخزي والعار في الانتماء إلى ثقافتها. وهذا ما حدث مع دعاة الحدائث الغربية. وهذا يدل على أن المركزية الغربية احتوت الآخر والغير لصالح الأنا/ الذات. فهي تحتكر كل مميزات الإنسانية والتفوق.

كما ذهب عبد الوهاب المسيري، إلى اعتبار التصنيف العرقي للغرب جاء نتيجة العلمنة الشاملة. حيث لم يعد تصنيف البشر يتوقف على الدين والأخلاق. وإنما على أساس بيولوجي. وما نظرية داروين إلا شهادة على هذا التفاوت في الأعراق. وهذا جعل الغربي ذات البشرة البيضاء ينظر إلى الآخر ذات البشرة السوداء باحتقار³. وهذا التصور المركزي للحضارة الغربية، على أنها رمز التقدم والتحضر. ناتج عن فكرة افتراض أن التاريخ التقدمي ذات طابع إنساني واحد صانعه الغرب. وليس إنساني مشترك للحضارات المختلفة التي ساهمت بطرق متعددة في هذا التقدم. فالإقصائية بدأت من إقصاء دور الأمم في صنع المنجزات والتاريخ. وإقصاء المنابع سيؤدي حتمًا إلى

¹ منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف؛ مقارنة في مشروع عبد الله إبراهيم، ص 45.

² محمد عابد الجابري: مسألة الهوية؛ العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 121.

³ عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ؛ رؤية حضارية جديدة، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص 30.

منبع واحد، وهنا مكمن المركزية. فتعدد المنابع غيرية، وأحادية المنبع مركزية. فوجود أحدهما يعني بالضرورة زوال الآخر. فمنطقيًا وجود المركزية يعني نفي الغيرية.

"أن يمارس الإقصاء لكل ما هو ليس غربيًا. دافعًا به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح الغرب مركزه... ومن الواضح من الحديث التصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق مضمونها... وأضف إلى كل ذلك إلى نوع من التمرکز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته. وإحالة الآخر إلى مكون هامشي لا ينطوي على قيمة بذاته"¹. وهذا التمرکز حول الهوية الغربية كما يرى عبد الله إبراهيم بدأ مع العصر الحديث. وبداية التطور الفكري في أوروبا. فهذا أبو الفلسفة الحديثة ديكرت يرى أن الفلسفة والتطور العلمي/ الرياضي الذي تشهده أوروبا يجعل من الأوروبي متحضر عن الأقوام المتوحشين والهمجيين. كما يجعل عبد الله إبراهيم من نظرة هيجل في دراسته للتاريخ نظرة تمرکزية. عندما جعل من اليونان أعظم الحضارات الفكرية والفلسفية. والشعوب الأخرى لا يمكن أن ترتقي إلى مصاف الحضارة الغربية. وبالتالي فإن التمرکز حول الهوية الغربية، كان ذات بعد علمي وفلسفي شيد له السرح كبار الفلاسفة. وفي هذا التشديد إقصاء للشعوب الأخرى ودورها في التطور الحضاري، والفكر الفلسفي. فهذا تمجيد للهوية الغربية وتمهيش للغير. كيف لا! والهوية كما جاءت في المعاجم الفلسفية مناقضة للغيرية. فالمركزية الغربية بكل تجلياتها هي هوية غربية تقصي الغير بكل تجلياته. الثقافية والدينية والسياسية والتاريخية... إلخ. وما حركة الاستعمار الحديث إلا دليل هذا. لأن هذا الأخير غطى جرائمه بذريعة تحرير الشعوب المستعمرة وتثقيفها.

ونضرب مثالًا حيًا لقصة حديثة. وقعت مع المفكر الإيراني حميد دباشي* تثبت مركزية الغرب في المتخيل الثقافي لهم. يحكي دباشي قصة وقعت له. في مقدمة كتابه "هل يستطيع غير الأوروبي التفكير". وهو نفس عنوان مقاله الذي نشره في جانفي 2013. وحضي هذا المقال بشهرة وتفاعل كبيرين. إلى درجة أنه استثار الأوروبيين وكتبوا مقالات مضادة على هذا المقال. حيث فهموا أن دباشي يتهم الفكر الغربي بالمركزية. وهو في الحقيقة كما يقول على نفسه لم أكن أقصد ذلك على الإطلاق. وإنما كتبت له لأثير الفكر الإسلامي على الإنتاج. لكن الفلاسفة الأوروبيين وفي مقدمتهم سانياغو زابالا (باحث في الفلسفة جامعة برشلونة). رد على هذا المقال بقوة وظن أن دباشي يتهمهم بالمركزية. ولكن هذا الرد القاسي من الأوروبيين على مقال نشر فقط دليل على مركزيتهم. حيث يقول دباشي: >>يعاني الأوروبيون من النزعة الأوروبية قطعًا. كما أن الملا نصر الدين على سبيل

¹ عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمرکز حول الذات منظور نقدي، ص 13.

* حميد دباشي: مفكر إيراني حصل على درجة الدكتوراه المزدوجة في علم اجتماع الثقافة والدراسات الإسلامية من جامعة سلفانيا. له العديد من المؤلفات منها: "إيران والحركة الحضراء والولايات المتحدة الأمريكية" "الربيع العربي نهاية حقبة ما بعد الاستعمار" .. إلخ.

السخرية ظن بأن الموقع الذي تثبت فيه لجام بغلته هو مركز الكون. فلماذا لا يفكرون كذلك، الأوروبيون ونصر الدين؟ في الحقيقة، لم أكن أخطب زابالا أبدًا. أو أي فيلسوف أوروبي آخر. ولكنه ظن بأنني فعلت¹. إن الأوروبي لا يتوقف في عمومته عن فكرة الاستعلاء والمركزية الأوروبية للعالم. وما هذه الحادثة إلا دليل على هذا الأمر.

إن الرد الذي جاء على مقالته من طرف الأوروبيين بما لا يتوافق مع كتاباته. بحيث لم يكونوا على علم بما كان يكتب دباشي. يقول: <<لماذا يتعين على الأوروبيين أن لا يكونوا قادرين على القراءة. حتى عندما نكتب بالغة التي يفهمونها؟ إنهم لا يستطيعون القراءة>>². وعدم الاستطاعة ناتجة من تعاليهم. حيث ينظرون لهذا الآخر على أنه لا يستطيع كتابة ما يستحق القراءة. وهنا قمة الاحتقار للغير وكأنه هامش التاريخ والحضارة.

إن التمركز الغربي حول الذات ورفض الآخر، كان نتيجة رؤية عرقية مرنة تمتد إلى فكرة الجنس الآري الذي يعود إلى الحضارة الرومانية ومجدها. أو قل إلى الإغريق³. وما نظر هيجل إلى نهاية التاريخ، بسيادة الجنس الجرمني الآري إلى دليل على هذا النوع من التفكير العرقي المتطرف. لكن لتساءل بطريقة عكسية لطرح سؤال مخالف على النحو التالي. لو كان الجنس الجرمني غير نقي أو منحط. هل يبقى الجرمني منحط إلى الأبد؟ لو طرح هذا السؤال على هيجل لكان سيحجب حتمًا بالنفي/ لا. وبالتالي فإن التفوق العرقي لا دليل عقلي أو منطقي يثبت. لأن هناك حضارات سبقت الحضارة الغربية، سادت العالم في فترات مضت وملكت زمامه. ولو كان التفوق فيها بالعرق لبقيت هذه الحضارات سائدة إلى اليوم. لكن انهارها يؤكد أن فكرة التفوق بسبب العرق فكرة خاطئة. فهي إقصاء للأعراق الأخرى. ومنه إقصاء الغير على هذا المنوال خاطئ أيضًا. فيأيديولوجية التفاوت عن طريق الأعرق واختزال الآخر/ الغير وهم باطل.

ثالثًا: نهاية التاريخ سيادة ثقافة واحدة وإلغاء الآخر.

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا العنوان "نهاية التاريخ" لا علاقة له بفكرة المركزية وسؤال الغيرية. لكن الأمر خلاف ذلك. فنهاية التاريخ تعني توقف الإنسان عن إبداع حضارة تفوق الحضارة الحالية. وهي الحضارة الغربية. وعليه سيتوقف التاريخ عند ثقافة معينة وحضارة بذاتها (الحضارة الغربية). والشعوب الأخرى لا تستطيع أن تنتج أو تبعد حضارة ومنجزات تضاهي المنجزات الغربية. وتتحول بذلك الحضارة الغربية إلى حضارة مستمرة عبر الزمن. أي مركزية موعلة في المستقبل. لأن المستقبل وفق هذه النظرة تحكمه منجزات الحاضر لأن الإبداع توقف.

¹ حميد دباشي: هل يستطيع غير الأوربي التفكير، تر، عماد الأحمد، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2016، ص ص 14، 15.

² المرجع نفسه، ص 17.

³ انظر: عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات منظور نقدي، ص من 229 إلى 132.

فيصبح لها مركزية عبر الزمن. تفرض على الغير إتباعها. لأن تاريخ الإنجازات توقف، وما على الغير إلا أن يكون تابعاً لهذا الحضارة ومقوماتها.

مقولة نهاية التاريخ تعني نهاية الصراع البشري لصالح جهة واحدة تفرض سيطرتها على كل شيء. فما كان سائد أن التاريخ في حركة مستمرة تصاعدية نتيجة قوة متصارعة الند للند. أصبح بعد سقوط الاتحاد السوفياتي والاشتراكية مقولة تحتاج إعادة النظر. وتركت المكان لصالح قطب واحد هو النظام العالمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. فأصبحت مقولة "نهاية التاريخ"، مقولة مبررة لها واقعتها على أرض الواقع. فأعلن فوكوياما* نهاية التاريخ لصالح قوة واحدة ونظام واحد الولايات المتحدة الأمريكية/ الغرب. مُمثلاً في النظام الليبرالي.

هذا ما جعل محمد بكاي يقول: <<ووسط هذا القلق والتشاؤم دعا فوكوياما إلى مقولته هذه. حيث وجد في تصدع الماركسية وتفكك الاتحاد السوفياتي، سبباً للحديث عن نهاية للتاريخ على مستوى صراع الأفكار. فلم يعد التاريخ ساحة لصراع الأفكار بعد سقوط الماركسية، وانتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية التي باتت حسب تقديره هي خيار البشرية الأمثل والأخير بلا منازع>>¹. فنهاية التاريخ تعني أن العالم لن يخرج عن الديمقراطية الليبرالية والنظام الغربي. وهو اعتراف منه أن النظام الأمريكي سيسيئر على العالم وعلى مجرى التاريخ. ولن تستطيع البشرية التخلص من هذا النظام الذي وصل فيه العقل إلى ذروته، في الدقة والتسيير. أو بلغة أخرى يضمها فوكوياما نهاية العالم عند الغرب. وفوز الإنسان الغربي على ما عداه من البشر. ويعتلي بذلك الكون ويسيطر على أمجاد المسطرة باسم الغرب.

ولكن نتساءل مع فوكوياما أليست هذه النظرة اختزالية؟ وهي التي ولدت فيما بعد ما يعرف بصدام الحضارات، وصراع الأجناس؟ مما ولد الإرهاب؟ أو لنقل رد فعل على الغرب وفي مقدمتها أمريكا؟ ألم تكن أحداث الحادي عشر من أيلول دليل على هذا التعالي الغربي في سيادة العالم، والدعوة إلى أنانية عصابية مرضية بأنه الجنس المتفوق والمتحضر؟. كلها أسئلة تؤدي إلى مغزى واحد، العنصرية سبب كل الأزمات والمصائب. والسؤال الجوهرى الذي يهمنى هنا هل نهاية التاريخ كما تصوره الغرب. متمثلاً في فوكوياما بالتحديد، يعني زوال الغيرية وزوال الاختلاف، وجعل العالم على شاكلة الغرب؟. أليس هذا الطرح قتل لكل اختلاف وتعدد وتظهر للإنسانية؟. هي أسئلة سنحاول الإجابة عنها من خلال تصور فوكوياما لنهاية التاريخ.

* فرانسيس فوكوياما: مفكر سياسي أمريكي من أصل ياباني. وهو أستاذ الاقتصاد بجامعة حوزن هوبكنز. وعضو مجلس الرئيس الأمريكي للأخلاقيات البيولوجيا. ويعتبره البعض أكبر فلاسفة الاجتماع الأمريكيين. من أهم أكبر أعماله الذي نال به الشهرة: "نهاية التاريخ" 1991. (انظر: مقدمة أحمد مستجير لكتاب: فوكوياما: نهاية الإنسان؛ عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ص 08).

¹ مجموعة مؤلفين: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن ندم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية ناشرون، وهران؛ لبنان، ط1، 2012، ص 479.

لقد افتتح فوكوياما كتابه "نهاية التاريخ" من قبيل المقدمة بالعبارة التالية: <<إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري. وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ>>¹. إن التحليل المستفيض لهذه العبارة يوحي أن النظام الليبرالي، والتصور النهائي، لنهاية التاريخ عند هذا النظام السياسي والاقتصادي. هو تصور إيديولوجي يعترف به فوكوياما ذاته من خلال مقولته السالفة الذكر. فالديمقراطية الليبرالية تشكل نقطة النهاية في التصور الإيديولوجي الغربي. فنهاية التاريخ هي فكرة إيديولوجية توحى إلى نمط ثقافي غربي متمركز على ذاته يرى نفسه سيد العالم والكون.

وعلى الرغم أن الواقع الحالي تتحكم فيه الليبرالية سواء في شقها السياسي أو الاقتصادي . إلا أن التاريخ البشري قد ينتج نظام آخر أكثر دقة من النظام الحالي. وتصل البشرية إلى تطور علمي وتكنولوجي جديد، لم يشهده العالم من قبل. تصبح معه الليبرالية نظام غير صالح لقيادة العالم. ولعل هذا النقد ما أكده فوكوياما بنفسه في كتابه الذي تلى كتاب "نهاية التاريخ". وهو كتاب "نهاية الإنسان" بقوله: <<وأثناء تفكيري فيما ظهر من مقالات نقدية لمقالي الأصلي*. بدا لي أن الجدل الوحيد الذي لا يمكن دحضه هو أن نهاية التاريخ لا يمكن أن تكون له نهاية. إلا إذا كان للعلم نهاية>>². وما تَسْتَقِيف التاريخ عند الليبرالية، إلا تَسْتَقِيف للعقل على عدم إنتاج وإبداع أشياء جديدة، ومستجدات تفوق الليبرالية. فهذا التسقيف للتاريخ والعقل ما هو إلا إيديولوجيا غربية نابعة من ثقافتها الاحتزالية. هذا ما صرح به فوكوياما بقوله: <<إذ يتعين عليها التوحد قومياً على أساس من الدولة المركزية>>³. فنهاية التاريخ عند الليبرالية يحتاج حسب فوكوياما توحداً قومياً للدول الغربية لتشكيل مركزية تحافظ على هذا الإرث الغربي.

وما يؤكد على أن الديمقراطية الليبرالية هي مركزية غربية تطبق على العالم. هو تساؤل فوكوياما عن هذه الديمقراطية حيث يقول: <<فهل تستطيع الديمقراطيات الليبرالية المستقرة في أوروبا وأمريكا لو تركت وشأنها. أن تحافظ على كيانها إلى الأبد. أم أنها ستنتهار يوماً ما بسبب نوع من العطب داخلها، شأنها شأن الشيوعية>>⁴. فهو يؤكد على أن الديمقراطية الليبرالية إنتاج غربي. وفي الوقت ذاته يتخوف من أن تنهار وتحمل بذور فئائها بداخلها كما الشيوعية. ثم يدعو فيما بعد إلى تطبيق هذا النظام على كل العالم. وعلى كل الثقافات. وهذا يوحي ضمناً إلى أنها مركزية غربية تريد أن تسيطر على ثقافات العالم ومعاملات البشر. ولا نقبل أن يأتي أحد يقول لنا

¹ فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وحاتم البشر، تر، حسن احمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993، ص 08.

* يقصد فوكوياما هنا بمقاله الأصلي. مقاله الذي حمل عنوان "نهاية التاريخ". وتحول فيما إلى بعد إلى كتاب موسع لهذا المقال.

² فرانسيس فوكوياما: نهاية الإنسان؛ عواقب الثورة البيوتكنولوجية، تر، أحمد مستجير، سطور، ط1، 2002، ص 18.

³ فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وحاتم البشر، ص 11.

⁴ المرجع نفسه، ص 251، 252.

إذ لا تقبلوا قانون إنشتاين أو نيوتن في الفيزياء. أو قانون ديكرت في الرياضيات. لأنه غربي. سنجيب حتمًا بالنفي. لأن المحمول في المقدمتين يختلف ضمناً. فالنظام العلمي صالح لكل الأرض/ العالم/ الكون، لأنه لا توجد ذرة غربية وذرة شرقية. فطبيعة المادة واحدة على وجه الأرض. أم النظام الليبرالي فهو نتاج ثقافي قد لا يصلح لكل العالم. فالثقافات تختلف، أم القانون الفيزيائي فيصدق في كل الأماكن إذا توفرت نفس الشروط لأن الطبيعة واحدة. في حين القانون الليبرالي قد لا يصدق على جميع البشر.

وفكرة فوكوياما حول نهاية التاريخ. قائمة من مبدأ هيجل المؤسس على نيل الاعتراف. فيهجل يرى أن الصراع بين البشر كان من أجل نيل الاعتراف، لحفظ كرامة الإنسان. لكن مع الليبرالية المعاصرة حُفِظَ نيل الاعتراف حسب فوكوياما. ولم يعد المرء بحاجة إلى الصراع. لهذا يرى كوجيف أن البشرية وصلت إلى نهاية التاريخ بنهاية الصراع. وهذا الرأي هو الذي جعل فوكوياما يقول: <<إن التاريخ انتهى لأن الدولة العامة المتجانسة التي تنطوي على الاعتراف المتبادل، تشبع تلك الحاجة إشباعًا كاملاً. ويبدو تأكيد كوجيف على الرغبة في نيل الاعتراف، إطارًا مناسبًا تمامًا لفهم مستقبل الليبرالية>>¹. لكن المشكل الحقيقي الذي يطرح على هذه المقولة. هل حققت الليبرالية فعلاً نيل الاعتراف كاملاً؟. أظن أن التاريخ الحالي وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001. تجعل من تصور فوكوياما محل شك وضجر وريبة. كما أن الواقع العلمي الحالي يكذب نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما. لأن نهاية التاريخ تعني شيخوخة العقل البشري. لكن الانجازات العلمية في حركة مستمرة بل في شبابها ولا تقبل مثل هذا الإدعاء.

كما أن المشاكل التي يعانيها العالم اليوم. وخاصة دول العالم الثالث. كان نتيجة المركزية الغربية. ونتيجة الحرب الباردة. وسببها الأول الغرب. والغريب في الأمر أن فوكوياما في حد ذاته يعترف بذلك في كتابه "بناء الدولة" بقوله: <<نهاية الحرب الباردة، خلفت وراءها حزمًا من الدول الضعيفة الفاشلة>>². وبالتالي فكل مشاكل الصراع والتخلف كان للمركزية الغربية دور فيها.

" فإذا كان التاريخ يؤدي بنا بشكل أو بآخر إلى الديمقراطية الليبرالية. فإن السؤال إذن يخص فضل الديمقراطية الليبرالية. وفضل مبادئ الحرية والمساواة التي تقوم عليها"³. إن المغالطة التي دفع بها فوكوياما. تحيل على فساد مقدمته المنطقية الكبرى المتمثلة "في أن حركة التاريخ ستؤدي بنا إلى الديمقراطية الليبرالية". لكن سؤال المطروح لبيان فساد هذا المقدمة: لماذا يتوقف التاريخ عند هذه النقطة ولا يتجاوز الليبرالية كما تتجاوز الأنظمة

¹ فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص 252.

² فرانسيس فوكوياما: بناء الدولة؛ النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، تر، مجاب الإمام، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2007، ص 37.

³ فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص 251.

الأخرى؟. هذا السؤال تجاوزه فوكوياما بمغالطة أخرى، تتمثل في تحقيق الليبرالية للحرية والمساواة. لكن الحقيقة خلاف ذلك تمامًا. فالإنسان في النظام الليبرالي الرأسمالي من خلال السلع التكنولوجية، لم يعد حرًا. بل أصبح اختيار الإنسان منمط وفق مناهج وإشهارات تجارية تتحكم في الأذواق والمقتنيات. انطلاقًا من العولمة التي أشاعت ترويج أفكار معينة تخدمها. فتحكمت في أذواق الناس. كما أن المساواة قد تفقد من الليبرالية تمامًا، ويحل محلها اللامساواة. وكأن الحضارة الغربية قانون حتمي للبشرية، ونهاية التاريخ تلغي ما قبلها.

رابعًا: بوادر خطاب الغيرية وتجاوز المركزية.

لم يظهر خطاب الغيرية كسؤال فلسفي بشكل واضح وجلي، إلا في القرن العشرين. بعد حدوث الصراع داخل المركزية الغربية ذاتها. فلقد كانت هذه المركزية الغربية محطة أمان بالنسبة للغربين أنفسهم لأنهم يتفاسمون نفس الفكر والثقافة والإيديولوجيا. لكن هذه المحطات كانت مجرد زيف لا أمان له، فهي على حد تعبير بيتر جران مثال "للأمن الكاذب". وما الحربان العالمتان إلا شاهدتا على ذلك. ولتجاوز هذا الصراع داخل المركزية الغربية ذاتها ظهر مفهوم الغيرية كسؤال فلسفي، داخل البنى المعرفية الغربية. لتجاوز هذا الصراع المدمر للشعوب.

فالمركزية الغربية تعني هيمنة الغرب الأبدية على العالم. وهذا ما صرح به غارودي بقوله: <<فهناك المتعصبون التكنوقراطيون الذين يزعمون معرفة كل الاجابات وذلك باسم مفهوم بالٍ ووضعي للعلم. ويؤمنون بهيمنة الغرب الأبدية>>¹. لتساءل على الطريقة الغارودية. هل الهيمنة الأبدية باسم المركزية الغربية هي عصبية تكنوقراطية مقبولة؟ وإذا كان الأمر كذلك هل المركزية تقف حائل دون تحقيق الغيرية؟.

الغيرية القائمة على احترام الآخر في تعدده واختلافه ومحاورته. هي نقيض التعصب للرأي والفكر والأمة والقومية. إن المركزية الغربية ما هي إلا مفهوم قائم على المفاهيم السابقة التي هي نقيض الغيرية والحوار. فكيف يمكن أن نؤمن بالحوار مع الغير داخل المركزية. "والحوار هو نقيض التعصب. ولكن هذا الحوار لا يمكن أن يقوم بين سيد وعبده. فلو لم يتمكن من إيجاد حل للمشكلة الأساسية يتحول الحوار إلى جهد فارغ. فتجاهل المشاكل الرئيسية هو العنصر المولد للتعصب. ومن تلك المشاكل العلاقات مع العالم الثالث... ثم الاعتراف بثقافة ومعتقدات الآخرين"². إن المركزية الغربية على حد تعبير غارودي قائمة على نظرة السيد/ أوروبي. والعبد/ العالم الآخر. إن هذه النظرة المتطرفة هي من بين أسباب المشاكل في العالم الحالي، من تعصب وإرهاب وأصوليات متطرفة. فالمركزية الغربية شر يهدد العالم. بما يخلق عوالم معادية لهذه النظرة الاختزالية للغير. فالغير لا يمكن أن

¹ روجيه غارودي: أصول الأصوليات، ص 09.

² المرجع نفسه، ص 10.

يقف صامتًا لما يحدث له. لا بد من ردة فعل، على الهيمنة والسيطرة والتسيد الذي تمارسه المركزية الغربية على العالم. وما هذا التسيد إلا تعصب يقتل الآخر في آخريته وتعدده.

وهذا ما جعل عبد الوهاب المسيري "يلاحظ أن عنصرية التفاوت والاستعمار الغربي صنوان: فعنصرية التفاوت في تصورنا هي تجل للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر التحديث والحداثة حتى عام 1965. يمكن القول إن عنصرية التفاوت تبدأ مع الفكر الإنساني الهيوماني الغربي ذاته. فهذا الفكر الذي يدور في إطار المرجعية المادية وضع الإنسان في مركز الكون... وبدلاً من أضع الإنسان الغربي الجنس البشري بأسره في مركز الكون. وضع الجنس الأبيض في هذا المركز. ووضع بقية البشر مع الطبيعة المادية في الهامش. وبدلاً من أن يكون الهدف من الوجود في الكون هو تحقيق مصلحة الإنسان، أصبح الهدف هو تحقيق مصلحة الإنسان الأبيض"¹. فبعدما أعلن نيتشه موت الإله. أصبحت المركزية في الكون للإنسان. لكن الإنسان الغربي احتزل هذه المركزية لصالح الرجل الأبيض فقط. وأقصى كل الأجناس من هذه المركزية وهذا الإقصاء حسب المسيري يرجع إلى عنصرية العرق. نتيجة زوال البعد الروحي. في الحداثة الغربية، نتيجة تصاعد العلمنة والواحدية. حيث ينظر للإنسان على أنه مقياس مادي ملموس دونما الحاجة إلى مقولات غير مادية.

واكتسحت هذه العنصرية كل بقاع العالم. والكارثة كما يرى المسيري، أن المركزية الغربية أصبحت تحت غطاء فلسفي. وما فكر نيتشه وداروين إلا شاهدان على هذه العنصرية. يقول المسيري: <<وفي نهاية القرن التاسع عشر اكتسح داروين ونيتشه الجميع وأصبح الإنسان الغربي يتحرك في إطار شعارات عرقية/ حضارية صريحة مثل: عبء الرجل الأبيض في إنجلترا. والمهمة الحضارية في فرنسا. والقدر المحتوم في الولايات المتحدة الأمريكية. وتفوق الذات العضوية القومية في كل مكان في العالم الغربي>>². وعليه يدعو المسيري إلى تجاوز هذه العنصرية المقيتة الذي كان لها بعد فلسفي. إلى تفكير فلسفي مضاد يتجه إلى الغير ويحترمه. لأن هذه الاختزالية ليست في صالح الغرب، كما ليست في صالح العالم بأكمله. وما الإرهاب والتفجيرات في العالم إلى نتيجة لهذه الرؤية الاختزالية للغير. فمن غير المعقول أن تفضل الشعوب مستعمرة وخاضعة في كل المجالات.

والفكرة نفسها نجدتها عند غارودي. عندما افتتح كتابه "الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط" بقوله: <<لقد بدأنا باغتيال أطفالنا الصغار ونهيم للقرن الحادي والعشرين انتحارًا كونيًا. فيما إذا استسلمنا للانحرافات

¹ عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 222.

² المرجع نفسه، ص 226.

الحالية في السياسة الدولية»¹. إن السياسة الدولية الغالبة على العالم اليوم هي السياسة الغربية بكل تجلياتها. وإذا ما بقي العالم الغربي يسير بهذا السياسة التدميرية والإقصائية للشعوب الأخرى. وعدم الكف عن استغلالهم. سيدخل العالم في انتحار كوني يقضي على كل ملامح الحياة على وجه هذا الكوكب.

لقد جعل غارودي من المركزية الغربية عارضة. عندما يعنون "الغرب عرض". حيث يبيّن أن هذا المركزية قائمة على الاستغلال للشعوب، عن طريق الاستعمار والنظام الاقتصادي العالمي. وهذا في نظر غارودي معادي للإنسانية. فهي نظرة إيديولوجية تبرر الممارسة. يقول غارودي: <<ولكن ما تدعوه مجتمعاتنا الغربية الحالية نموًا أو تطورًا، إنما يعرف بمعايير أضيق. وهي معايير وحيدة الجانب... دون الرجوع إلى مشروع إنساني أو إلى صفة الحياة>>².

إن بول فيري ينتقد هذه المركزية المقيّنة القائمة على غطرسة القوة*. إنها عبودية للغير تحت مسمى حقوق الإنسان، وحرّيات الشعوب. لكن الحقيقة حسب فيري ما هي إلا استعمار للشعوب الضعيفة ويعطي مثالاً بذلك لقول كاميليليتان: <<ما هي تلك الحضارة التي نفرضها بضربات المدافع؟ ما هي النظرية أيها السادة. ولا أتردّد في أن أقول أن هذا ليس سياسة ولا تاريخًا ولكن ميتافيزيقا سياسية. أيها السادة: لا بد أن نتحدث بصوت أعلى وأوضح. ينبغي أن نقول: إن الأعراق الأسمى لديها حق في الاعراق الأقل سمواً>>³. إن هذا التعبير الصريح لأحد البرلمانيين الغربيين يوضح الحقيقة الصحيحة للفكر الغربي المتمركز على ذاته. ولا يراعي إلا مصالحه. ولقد بين فيري حسب غارودي المركز الأساسي للسياسة الاستعمارية الغربية القائمة على فكرة تفوق الغرب على الشعوب المتخلفة والتي لا يمكن أن تحظى بحقوق الإنسان.

كما يرى برنارد لويس أن العالم الغربي على مر القرون اهتم بتقسيم الجنس البشري إلى أصناف. فالليونان قسموا العالم إلى يونان وبرابرة. كما قسم اليهود أيضا الناس إلى شعب الله المختار وأمم أخرى وضيفة. وهي نظرة مركزية تلغي الآخر، أو تحط من قيمته. في حين أن الحضارة الإسلامية حسب برنارد لويس لم تعرف هذه النظرة المركزية "وبالرغم من أهمية تقسيم العالم إلى أقطار وأمم بالنسبة للعالم الغربي من حيث إدراك الذات والممتلكات.

¹ روجيه غارودي: الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط؛ كيف نحضر للقرن الحادي والعشرين، تر، مروان سمو، دار الكتاب، سوريا، ط1، 1998. ص 03.

² روجيه غارودي: في سبيل حوار الحضارات، تر، عادل العو، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1999 ص 39.

* وهو عنوان لمؤلفه قولبرايث حيث وضع هذا المصطلح ليتكلم فيه عن القوة عندما تبحث لها عن مسوغ مقبول في الاستعمار وإبادة الآخرين. ولفهم هذا أكثر انظر مؤلف غارودي: أصول الأصوليات، ص 12، 13.

³ روجيه غارودي: أصول الأصوليات، ص 13.

فإن هذا التقسيم لم يكن يحمل نفس الأهمية بالنسبة للعالم الإسلامي¹. إلى درجة أن تسمية الوطن العربي لم تكن معروفة الاستعمال، كمنطقة معينة إلى بعد الاستعمال الغربي لها. لتدل على مكان وجنس معين. لأن الحضارة الإسلامية في نظر لويس هي حضارة تنطلق من بعد عالمي يشترك في الدين ولا تؤمن بالمركزية كجنس بعينه. أم تقسيم العالم حسب الجنس له مغزى إيديولوجي. كما تقسيم العالم من طرف أوروبا له مغزى سياسي. المركزية الغربية في نظر غارودي هي سبب ما يحدث في العالم في الوقت الحالي. نتيجة مراعاة الغرب لمصالحه الضيقة وفرض ثقافته على الآخرين. وإقصاء أي مختلف، جعل العالم يتخبط في حرب الإرهاب. وما الإرهاب إلا إرهاب الغرب سواء منه أو كرد فعل عليه. فالغريبة لا يمكن أن تقوم في ظل المركزية. ولن نتجاوز هذه الأزمة حسب غارودي إلا من خلال التوقف عن هذا السياسة الغربية، والدعوة إلى حوار الحضارات والثقافات. واحترام الشعوب. أو ما نعبر عنه بكلمة واحدة الغريبة.

يدعونا غارودي إلى حوار الحضارات لتجاوز المركزية الغربية، عن طريق التلاقح بين الشرق والغرب. فهو يؤكد على أن أوروبا لم تصل إلى ما هي عليه، لولا الفتح الإسلامي. الذي ترك مجموعة من العلوم التي ظلت تدرس في أوروبا إلى غاية القرن التاسع عشر. "إنما يدين الغرب بعصر النهضة للغزو العربي الذي عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لفتحه"². هذا التلاقح الحضاري هو الذي أسهم بشكل جلي في التطور الغربي المزعوم الذي يتبجح به الغرب. ولكي يعود التطور إلى الشعوب الأخرى لا بد من هذا التلاقح مرة أخرى. لكن تحت سقف الحوار والمعاملة كأنداد. وليس من منطلق المركز/الهامش. المستعمر/المستعمر.

ويحاول غارودي تتجاوز النظرة الأوروبية التي تحتزل تاريخ البشرية لتطور التاريخ الأوروبي. "ابتغاء طرح مشكلة: هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ في أفق رؤية لا تشوبها أحكام الغرب المسبقة. رؤية تطلع عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها"³. وعليه يجب أن نثبت أن هناك كما يسميها غارودي الفرصة المفقودة من التاريخ، يطمسها الفكر الغربي من إنجازات الشعوب الأخرى، حتى يثبت تفوقه. وهذه الحلقات المفقودة هي التي تعيد النظرة الحقيقية لتاريخ الإنسانية. وتعطي لكل شعب حقه في هذا العالم. ولن يكون إلا بتجاوز النظرة المركزية الغربية، وإحداث حوار حضاري حقيقي بين الشعوب والحضارات. واحترام الغير في تعدده واختلافه وثقافته.

كما نجد حسن حنفي يشخص المركزية الغربية بنوع من الأسى. حيث أظهر أن هذه المركزية راسخة في اللاوعي للشعوب الأخرى. يقول: >>مع ذلك فعلاقة الأنا بالآخر، علاقة الأنا المتغرب بالاستغراب. أي الرغبة

¹ برنارد لويس: اكتشاف المسلمين لأوروبا، تر، ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د ط)، 1998، ص 70.

² روجيه غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ص 88.

³ المرجع نفسه، ص 92.

في التحرر من حضور الآخر في الأنا علاقة مزدوجة. ففي الوقت الذي ترغب فيه الأنا التحرر من الآخر في ابداعاتها، بالرغم من إحالة الآخر لهذه الابداعات إليه. فإن الأنا يضطر لا محالة لاستعمال ثقافة الآخر، كأمثلة وكمادة تحليلية حاضرة في وعيه وفي وعي الآخرين¹. وبالتالي فإن الثقافة الغربية حفرت في دائرة اللاوعي بالنسبة للشعوب الأخرى. فلا يستطيع الإنسان الغير الغربي الحالي أن يبدع خارج الثقافة الغربية. لأنه وإن أبدع فإن الأمثلة التي يبني عليها موقفه تعود إلى الثقافة الغربية. وهي كما يسميها إدوارد سعيد الإمبريالية الثقافية من خلال سيطرة أو فرض ثقافة على أخرى. من خلال عملية تلعب فيها وسائل الإعلام العالمية دورًا كبيرًا أو محوريًا. ولن نستطيع تجاوز هذه المركزية إلى دائرة الغيرية واحترام كل الثقافات والشعوب في تعددهم. إلا إذا قضينا على هذا الوعي الكامن فينا للتمجيد الثقافي للغرب.

ولتجاوز هذه الأزمة يقترح حنفي "علم الاستغراب" كرد فعل على المركزية الغربية ومهمته "هي القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة... وإعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي المرجوحة للوعي اللاأوروبي"². ولهذا جعل حسن حنفي من علم الاستغراب هدف لإعادة سياقة المفاهيم الكبرى التي يتأسس عليها هذا الفكر. والذي يرى أن العلم علم غربي. والفلسفة فلسفة غربية. والتاريخ الحضاري تاريخ غربي. فحنفي يدعو إلى دراسة موضوعية تتجاوز هذه الثنائية القائمة على مركز/ أطراف إلى الأحادية الأدمية. وأن الحضارة الإنسانية شارك فيها جميع البشر في تشييدها حتى وإن اختلف إسهام كل شعب من الشعوب في فترة من الفترات. وكأن حنفي يدعونا إلى فهم الآخر/ الغير انطلاقًا من الأنا. وبالتالي عكس ما هو شائع عندنا من خلال فهم الأنا عن طريق الآخر/ الغرب. أو القيام بحركة مضادة للاستشراق. عن طريق الاستغراب. أي قراءة الغرب من منظور اللاغرب.

كما نجد بول فيرابند هو الآخر ينتقد المركزية الغربية ويدعو إلى ضرورة تجاوزها. وما استفحال مركزية الذات الغربية. إلا نتيجة التفوق العلمي. لأن تفوق الغرب كان نتيجة تفوق العلم وخطابه. مما ولد سيادة على الواقع الحالي. جعلهم ينظرون لأنفسهم أنهم أسياذ العالم ومركزه، والثقافات الأخرى هي ثقافات بالية تجاوزها الزمن ولا بد من إتباع العلم الغربي. فتحول الغرب وفق هذا الخطاب إلى مركز العالم. لكن فيرابند ينتقد هذه الايديولوجيا للعلم. ويعطي مثالاً على أن الطب الغربي مدين للطب الصيني القديم. يقول فيرابند: >>واكتشف المرء أن للطب التقليدي (الطب الصيني) وسائل للتشخيص والعلاج تفوق تلك التي لدى الطب العلمي الغربي>>³. فالتفوق

¹ حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1991، ص 48.

² المرجع نفسه، ص 37، 38.

³ بول فيرابند: العلم في مجتمع حر، تر، السيد نفاذي، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، 2000، ص 117.

الغربي الذي أدى إلى المركزية، في نظر فيرابند، كان نتيجة الخطاب العلمي. لكن في الحقيقة هذه الايديولوجية وهم باطل. ذلك أن العلم الغربي يدين إلى ثقافات قد لا تكون علمية. أو يدين إلى علوم ليست غربية المنشأ. ويحتج فيرابند بالطب. فالطب مثلاً كان يدين إلى العرافين وبائعي الأعشاب المتحولين. فالخطاب العلمي الغربي الذي يورث المركزية، هو خطاب أيديولوجي فقط. لأن العلم لا يدين لمكان واحد وعرق واحد وحضارة واحدة. فهو ممتد على طول تاريخ البشرية. فهناك حضارات وصلت إلى درجة من التطور العلمي لم يصله الغرب المعاصر. مثل فكرة التحنيط عند المصريين القدماء. وبالتالي التمرکز على الذات الغربية بحجة منجزات العلم، وتفوق العلم لأنه إنتاج غربي حسب فيرابند وهم باطل.

كما نجد حركة ما بعد الحداثة، قد سعت للقضاء على المركزية الغربية. من خلال فلسفات ترفض الذات والتخندق داخلها. لتعلن الاختلاف والتعدد والانفتاح، ومنه بروز مفهوم الغيرية. كما بيّن أحمد عبد الحليم عطية سواء في بعدها إزاء مسؤولية اتجاه الآخر مع ليفيناس، أو في مفهومها الإبستيمي مع فوكو أو اللامركزية عند دريدا، أو الاعتراف عند أكسل. أو تساوي الأجزاء داخل البنية مع البنيوية. حيث نجد دي سوسور يرى أنه في اللغة لا توجد إلا اختلافات. كما "كشف ليفي ستروس عن أن الأنثروبولوجيا هي ذروة النزعة الإنسانية الغربية. وأن الأنثروبولوجي الغربي حيث يدرس الآخر/ الغير، ليس من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي كآخر. وإنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت ويعيد إنتاج مركزيته وذاتيته مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر"¹. إن علم الأنثروبولوجيا في نظر ستروس هو العلم الغربي لذاته. فهو يخرج الآخر من دائرة التاريخ. لأن في نظره الغربي هو صانع الحضارة والتاريخ. ويرد بذلك أن يخضع الغير/ الآخر لهذه الدراسات التي صدقت على الإنسان الغربي. وبالتالي تصدق على جميع البشر. لكن البنيوية تدعونا إلى تجاوز هذه الذاتية إلى الكلية/ البنية، ويصبح كل البشر داخل بنية واحدة كلية (الإنسانية) لا امتياز لبنية عن أخرى. وإنما العمل يكون داخل علاقات البنية الإنسانية.

والسبب الرئيسي لهذه المركزية في نظر ليفي ستروس يرجع إلى عدم تقبل اختلاف الثقافات من طرف الغربي. ونعت الثقافات المختلفة بعبادات المتوحشين. يقول ستروس: >>كلها ردود فعل فظة تعبر عن القشعريرة نفسها والاشتمزاز ذاته، أمام أساليب عيش واعتقاد وتفكير غريبة علينا. هكذا كانت العصور القديمة تخلط كل ما لم يكن من الثقافة اليونانية. تحت اسم همج barbare. ثم استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحش Sauvage. بالمعنى نفسه<<². فهذا التمييز حسب ليفي ستروس يرجع إلى عدم تقبل الغربي للتنوع الثقافي. ويرى في ذاته أنه مركز العالم والطبيعة. فهم يرفضون ما لا يتطابق مع ثقافتهم وما اعتادوا عليه.

¹ أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 135، 136.

² كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر، مصطفى صالح، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د ط)، 1983، ص 468.

حيث نجد يعبر عن هذه الرؤية بقوله: <<هذه النظرة الساذجة... في الواقع نعلم أن مفهوم الإنسانية الذي يضم بدون تمييز عرقي أو حضاري جميع أشكال الجنس البشري. قد ظهر بصورة متأخرة جدًا وانتشر انتشارًا محدودًا... إننا كلما إدعينا إقامة تمييز بين الثقافات والأعراف، إنما نتماثل على نحو أكمل من تلك التي نحاول نكرانها. فعندما نكر الإنسانية على أولئك الذين يبدو أكثر ممثليها توحشًا أو همجية. لا نفعل شيء سوى استعارة أحد النموذجية. الهمجي هو أولًا الإنسان الذي يعتقد بالهمجية>>¹. إن ستروس يدعو بما لا يدع للشك أن نتجاوز النظرة الدونية للغير. حيث يؤكد أن الهمجي ليس المختلف عن الثقافة الغربية، وإنما الهمجي الحقيقي من ينعت المختلف بالهمجي. ولا يتقبل الاختلاف معه.

ولتجاوز هذه المركزية/ الايديولوجيا الغربية، نحو خطاب غيري حقيقي. يدعونا هارالد مولر إلى تعايش الثقافات. لأن حجر التاريخ الإنساني في الليبرالية ذات المنشأ الغربي والقول بنهاية التاريخ عندها، هو وهم باطل. حيث <<أن الغرب لا يمتلك الوصفة التي تجيب عن تحديات العولمة. وإن التاريخ لم يصل إلى نهايته، وإن البشرية لم تعثر على نقطة السكون في النظام الغربي. إذ لن يكون الموقف الذي جاء في "فاوست" غوته: "أيتها اللحظة لا تنصرمي فأنت جميلة جدًا". هو موقف الانتصار النهائي. بل موقف الاخفاق. إن الغرب لا يملك حجر الفلاسفة>>². إن الغربية في العالم لن تقوم في ظل نظرة أحادية تمجد ثقافة على الثقافات الأخرى. أو حضارة على الحضارات. وتهميش الآخر أو جعله هامش. فمركزية الغرب تلغي الغربية. وعلى حد تعبير هارالد لا يمتلك الغرب حجر الفلاسفة السحري. ولن تكون هناك غيرية إلا في ظل تعايش الثقافات. وكل ثقافة تقبل الأخرى أو بالأحرى تحترمها ولا تلغيها. وبهذا تعتبر الغربية كتنقيض للمركزية من عدة أوجه. يوضحها الجدول التالي:

الغريبة	المركزية الغربية
1/ الغربية تؤمن أن كل البشر على حافة واحدة من دائرة التاريخ البشري.	1/ المركزية تؤمن بالمركز (الأنا الغربية، والجنس الأبيض) وتهمش وتخط من قيمة الغير
2/ الغربية تؤمن باحترام الآخر/ الغير في آخريته، دون السيطرة عليه.	2/ المركزية تؤمن بالتفوق والقوة في فرض السيطرة.
3/ تدعوا إلى الانفتاح على الغير واحترامه في تعدده واختلافه.	3/ اختزال الثقافية في الثقافة الغربية، وإلغاء أو الحط من قيمة الثقافات الأخرى.

جدول يوضح الفرق بين الغربية والمركزية.

¹ كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنوية، ج2، ص ص 469، 470.

² هارالد مولر: تعايش الثقافات؛ مشروع مضاد لهنتنغتون، تر، إبراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2005، ص 318.

إن موللر يدعوننا إن جازت المقارنة. كما كان يدعوننا ميشيل دو مونتين إلى العبارة الشهيرة التي قالها ترنتيوس قديماً : <<Homo sum. Humani a me nihil alienumputo>>. أنا إنسان لا شيء إنسانياً غريباً عني>>¹. يجب أن لا نتعامل بغرابة. أي بغرابة الاحتقار إزاء ثقافات الغير، مهما كانت على درجة عالية من الغرابة. لأن لا شيء إنساني غريب عني بما أنني إنسان. يجب أن لا نخرج الإنسان من إنسانيته مهما كان مختلفاً عنا. هذا ما ندعوه بالغيرية.

إن الخطاب الغربي حول تفوق الذات الغربية كان له تأثيراً بالغ على الفرد الغربي وتمركزه حول ذاته. حيث "يلعب الخطاب دوراً أساسياً في تشكيل عقلية الإنسان وتوجيه وجدانه وضميره. ومن ثمة لا غرابة في أن ينسب فوكو إلى السلطة اهتماماً خاصاً بالتقنيات الموجهة لحياة الفرد الأخلاقية"². ومنه فإن للمجتمع الغربي دور كبير في بلورة الذات الغربية. لهذا دعا فوكو إلى ضرورة مراعاة الخطاب النابع من السلطة. وأن يكون أكثر عقلانية في توجيهه نحو غايات إنسانية هادفة. وأول هذه الغايات احترام الإنسان في اختلافه وتعددده ليس في العرق واللون والثقافة فقط. بل حتى مع الشاذ جنسياً.

لقد كتب مطاع صفدي في مقدمته لكتاب فوكو "الكلمات والأشياء". يصفه أنه كتاب سعى إلى تعرية العقل الغربي، وفضح أركيولوجيا هذا العقل، وألغاه الخاصة. لأن ثمة قراءة للآخر في "وثيقة فوكو هذه، إنما هي أخطر ما يكشف لعبة العقل الغربي في معجزة اللامتناهي. وهي معجزة ولادة المتناهي والآخر المستبعد والمنفي والمقصي"³. إن اللعبة التي رسمتها الأركيولوجيا الغربية، في إقصاء الغير من منطلق التفوق. عن طريق خطاب النهايات. وتغليف الأشياء بكلمات تتقاطع مع مراحل زمنية معينة. جعلت من الخطاب الغربي يستعلي ويتمركز على ذاته. فهناك نظام خلف الأشياء. هذا ما حاول فوكو إظهاره لتجاوز هذا الخطاب الأحادي. إلى خطاب أكثر رحابة تتصالح فيه الكلمات مع الأشياء.

فالفكر الحدائثي الغربي عند فوكو لم يدرس الطبيعة البشرية. بل ويستبعد من خطابه بصورة قاطعة وجود شيء ما يسمى علم الإنسان. لأن هذا الخطاب الذي يتحدث عن الإنسان والإناسة والآخر/الغير. لم يكن في نظر فوكو إلا خطاب يحاول تحقيق ذاته. أو بلغة فوكو التمثيل والكينونة. يقول في هذا الصدد: <<طالما كانت هذه اللغة هي التي تتكلم في الثقافة الغربية. كان من المستحيل أن يطرح الوجود البشري بحد ذاته للمناقشة. لأن

¹ آلان دو بوتون: عزاءات الفلسفة؛ كيف تساعدنا الفلسفة في الحياة، تر، زين الحاج، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2016، ص 182.

² حسين موسى: ميشال فوكو؛ الفرد والمجتمع، دار التنوير للطباعة والنشر، (د ط)، 2009، ص 61.

³ مطاع صفدي: مقدمة لكتاب فوكو: الكلمات والأشياء، تر، مطاع صفدي وأخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 05.

ما كان يُجَبِّكُ فيها هو التمثيل والكينونة»¹. هذه اللحظة التي دشنها خطاب ديكارت "أنا أفكر". فأنا أفكر في ذاتي ولمعرفة كينونتي. ولا أمرُ لمعرفة الآخر. إلا من أجل ذاتي أو وعي ذاتي كما قال هيجل. إن الخطاب الغربي المحمل بأثقال الكينونة، لا يمكن أن يلتفت للآخر كحضور في ذاته داخل هذا الخطاب. فالغير حسب المنظور الغربي ليس إلا شيء في الطبيعة لا يمكن أن يرتقي إلى الكينونة أو إلى الذات تماثل ذاتي.

إن فوكو يدعو المجتمع الغربي إلى تجاوز هذا الخاطب. حيث لا يكون هناك علاقة بين التمثيل/ أي شيء في العالم بما فيه الآخر، وبين الكينونة/ عمق الذات. يريد فوكو تجاوز حضور المرأة في المخيال الغربي. فالعالم ما هو إلا مرآة تعكس الذات الغربية في حضورها. لكن الحقيقة الواقعية خلاف ذلك. فالذات الغربية ما هي إلا ذات في العالم تقابل كل الذوات. ولتجاوز هذا الأمر لا بد من العودة إلى نفس اللغة، وتعرية هذا الخطاب نحو حضور جديد للعلاقة بين الكلمات والأشياء. يقول فوكو: <<لم تعد الكائنات تكشف في التمثل عن هويتها. بل عن علاقة خارجية تقيّمها مع الإنسان، فيبرز هذا الأخير بكيانه الخاص>>². إن الأركيولوجيا الجديدة لفوكو تسعى من خلال ربط العلامات بعالم الأشياء والدلالة عليها. تتجاوز الخاطب الغربي المتمركز على ذاته وكينونته، نحو دراسة العلاقة الخارجية التي يقيمها الإنسان مع غيره من البشر. وهنا مكمن الغيرية في علاقة متبادلة ومحترمة اتّجاه الآخر/ الغير.

إن الغيرية في العالم الحالي لن تتحقق في ظل الصراع. بل في ظل الحوار بين الثقافات/ الحضارات. يقول هارالد: <<إن الاستقرار والانفتاح هما مفتاح الشيفرة. ويأتي ضمن ذلك في المقام الأول رفع القدرة التنافسية بدون الدفع بالأعضاء الأقل حظاً إلى دور المنبوذين... ينبغي أن نزيد من معرفتنا بثقافات أخرى. فالمعرفة حول الإسلام أو الهندوسية أو البوذية تساوي صفراً من ناحية عملية... وهذا عيب فادح>>³. وحتى يكون هناك انفتاح حقيقي يجب أن تكون على معرفة تامة بالآخر. وأن لا تحتقر ثقافته. ففي احتقار الآخر صراع حضاري سيكون دامي. ولتجاوز هذا لا بد من احترام الغير في غيريته، عن طريق حوار حقيقي يبيت منذ البداية نية طيبة اتّجاه الغير.

إن موللر يسعى جاهداً إلى الرد على المغالطات التي تظهر للقارئ البسيط في خطاب هنتنغتون، حول صدام الحضارات وهو ما يتغلغل في الفكر الغربي عموماً والأمريكي خصوصاً. على أن الغير هو عدو يجاربه من أجل السيطرة على العالم. وما حرب العراق وأفغانستان إلا دليل على هذه الرؤية الاختزالية للغير. فهي خلفيات معقدة من منطلق "نحن ضدهم". ولكن موللر يدعونا إلى تعايش الثقافات والانفتاح عن الآخر المختلف عنا. إنه ينطلق

¹ ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص 259.

² المرجع نفسه، ص 260.

³ هارالد موللر: تعايش الثقافات؛ مشروع مضاد لهنتنغتون، ص 320.

من مقدمة أساسية مفادها: "إن عالماً بهذا التعقيد والتركيب يحتاج من أجل فهمه، إلى رؤية عالمية مركبة"¹. إن العالم اليوم ليس مرغماً على حرب الحضارات كما تصور هنتنغتون أو تقاتل البشر. بل هو في حاجة إلى التعايش والحوار والتشابك والتواصل. أو لنقل بكلمة واحدة إلى الغيرية. غيرية من شأنها أن تغير مركزية العالم وهامشيته. إلى مستوى واحد يتساوى فيه كل البشر على درجة واحدة من الإنسانية والرقى. ولنوضح ذلك على شكل قياس منطقي:

- المركزية تعني سيطرة الثقافة الغربية على كل الأنماط وزوال التعدد والاختلاف.
- الغيرية تعني احترام حضور الغير في تعدده واختلاف.

حضور الغيرية زوال للمركزية.

كما نجد "الشيء نفسه مع جاك دريدا الذي يستغني عن 'الذات' في فلسفته التي أطلق عليها اسم: 'فلسفة بدون مركز' أو 'فلسفة بلا مركز'. إذ أنه يحاول أن يقوض نهائياً الفلسفة القائمة على الذات. كما ورثها الغرب عن ديكرت. وهو في محاولته هذه يذهب أبعد ما ذهب إليه فوكو، حيث يحاول أن ينسف المحور الرئيسي الذي بنيت عليه الميتافيزيقا. وهو مركزية العقل، أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منهما المرجع الأخير لكل فلسفة بل لكل حقيقة"². فالمركزية الغربية حسب دريدا قائمة على فكرة أن العقل هو الضامن الوحيد للحقيقة. وأن العقل الفلسفي الممنهج هو لوغوس غربي. وهذا اللوغوس لا يعترف بالعقول الأخرى. لذا دعا دريدا إلى فكرة الاختلاف. فالاختلاف هو الأصل في كل شيء. فالاختلاف بين الكلمات هو أصلها. فلو لم تختلف لما استطعنا تمييزها من غيرها. فالتاريخ الإنساني يميزه الاختلاف. لذا وجب احترام هذا الاختلاف.

"لقد تعرفنا من خلال دريدا أن الهوية تشمل مكونات عدة، يكون الآخر طرفها المصيري الذي لا يمكن معرفة الذات إلا عبرها، فنحن نعيش كهويات من خلال ما يحدده الآخر لنا من صورة، وإذا تهوينا من منطقة البعد الديني مثلاً فأنا ننطلق من هذه المساحة نحو العالم لنبحث عن تشكيل هوياتنا عبر الأغيار الدينين، فاختلافي مع الغير الديني، يكشف هويتي ضمن علاقتي معه... وبالنتيجة فسوف لم أزد ذاتي بأي خبرة عن ذاتي، لأن الغير هو الكائن الوحيد الذي يحتفظ بصورة ملاحي"³. إن دريدا يجعل من الاختلاف بين الأغيار هو

¹ هارالد مولر: تعايش الثقافات؛ مشروع مضاد لهنتنغتون، ص 15.

² أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 138.

³ جاسم بديوي، التفكير السياسي في فلسفة جاك دريدا، ص 128.

السبب الأول في معرفة هوية الشخص. لولا الاختلاف لما فرقنا بين الذوات. وكأن الغير يتدخل في فهمت هويتي. لأنه يحمل في عينيه ملامحي، وكيف أبدو مختلفًا عنه. فهذه الملامح التي تظهر لي من خلاله، هي السبب في معرفة ذاتي. لذا وجب عن المرء احترام الاختلاف في الغير. وهنا نجد دريدا على خطى ليفيناس في أخلاق الغيرية. إلا أن دريدا كما تصور جاسم بدوي يتجاوز حدود فهم العلاقة مع الغير كما تصورهما ليفيناس، إلى رسم هذا العلاقة مع الغير عن طريق فكرة الصداقة.

خامسًا: الغيرية وقانون التربيع العكسي.

هذا العنوان يوحي للمرة الأولى باندهاش وحيرة تصيب القارئ بصدمة. تجعله يتساءل ما دخل هذا القانون الفيزيائي، في مسألة الغيرية كبعد إنساني بين الذوات!. لكن هذا السؤال قد يزول تدريجيًا إذا عرفنا ما هو هذا القانون؟ ولماذا استحضرننا هذا القانون من الفيزياء إلى الفلسفة؟*

إن قانون التربيع العكسي هو قانون يقر بأن كمية أو قوة فيزيائية معينة تتناسب عكسيًا مع مربع المسافة التي تفصلها عن مصدر هذه الكمية. ويعرف عند الفيزيائيين أيضًا بقانون الجذب العام عند نيوتن. فمثلًا في الاشعاع أن القوة تتناسب عكسيًا مع المسافة، إذا زادت المسافة زاد الانتشار وانخفضت القوة، والعكس صحيح.

لكن الشيء المهم لماذا تم استحضار هذا القانون الفيزيائي لدراسة الغيرية. فالهدف من هذا أننا رأينا أن الغيرية تتناسب عكسيًا مع الأنا سواء في شكلها الشخصاني (أنانية)، أو في شكلها الجمعي (تمركز حول الذات الجمعية مثل التمركز الغربي). فكلما زاد التخندق على الأنا، زاد بعد المسافة عن الغيرية بتربيع عكسي. كما أن القرب من الغيرية يقرب المسافة بين الأنا والغير ويجد من الأنانية والتمركز. وبالتالي فإن قانونًا فيزيائيًا قد يحل لنا المعضلة الفلسفية بين الغيرية والأنا. فإذا واضب الإنسان على عوامل الغيرية من إثارة واحترام الآخر في آخريته وتعدده. قد يجعل منا نقرب المسافة بينهما بشكل تربيعي سريع. كما أن العمل عكس هذا قد يزيل بوادر التقارب بين الغيرية والأنا المتخندقة.

استنتاج.

بعد هذا التحليل المعمق لخطاب الأنا في الفلسفة الغربية المعاصر. واستحضار فلسفة الأنا عند أهم تيارات وأفكار الفلسفة المعاصرة نستنتج ما يلي:

* وقد تكون أولى السوابق في الفلسفة أن نطبق قانون فيزيائي على مشكلة فلسفية. فنعتذر من القارئ إذا جافينا الصواب.

— إن فلسفة القوة، كانت هي الدافع الأول لولود خطاب الأنا في الفلسفة الغربية المعاصرة. في أشكاله المتعددة حيث أن هذه الأنا مجدت نفسها انطلاقاً من فكرة القوة في مختلف المجالات السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي الذاتي، التاريخي،... إلخ.

— خطاب الأنا في الفلسفة الغربية المعاصرة، جاء كرد فعل على تشيؤ الإنسان في العصر المعاصر. جراء تحكم التقنية في كل شيء، وتحول الإنسان إلى رقم حسابي، ففقد بذلك إنسانيته. فجاءت الفلسفة المعاصرة ممثلة في الوجودية مثلاً، لكي تعيد لهذا الإنسان المستلب إنسانيته. فمجدت بذلك الأنا. فظهر خطاب الأنا كما هو معروف وكما بينا.

— لقد وطدت فكرة المركزية الغربية، خطاب الأنا بشكل واضح وصريح. حيث أن هذه المركزية قامت على تمجيد الأنا الغربية، في كل شيء. سواء في الثقافة أو الفلسفة أو اللغوس أو العلوم أو مختلف مجالات الحياة. حيث جعلت من الأنا الغربية مركز العالم/ الكون. ولترسيخ هذه الفكرة كان لا بد من خطاب يمجد هذا الشيء. فظهر خطاب الأنا مدافع عن هذه المركزية.

— أما الشيء الأهم في بحثنا هذا يتمثل في علاقة خطاب الأنا بخطاب الغيرية. حيث هذا الأخير جاء كرد فعل على خطاب الأنا. لأن تمجيد الأنا جر على العالم ويلات لا حسر لها. تمثلت في حروب عدة، من بينها حربين عالميتين قضت على الأخضر واليابس، وكذا خطاب الأنا الجمعي (المركزية الغربي)، ولد رد فعل تمثل في الإرهاب وأحداث الحادي عشر من أيلول 2001. واحد من بين ألف عملية إرهابية أخرى. كما أن تمجيد الأنا ورفض الآخر جعل الحرب قائمة إلى اليوم. وهذا ما تمثل في الخطاب اليهودي المستعالي واحتلال فلسطين. ثم بدأ اليهود من تغيير خطابهم من الأنا السامية في التاريخ والجنس (العرق الصافي). إلى خطاب الغيرية لكي يتعايش مع الآخر (الفلسطيني). وإذا تمعنا في خطاب الغيرية وجدنا أن معظم الفلاسفة الذين تكلموا بهذا الخطاب يهود. وبالتالي هذا يطرح إشكالية أخرى. لماذا كل منظري الغيرية يهود؟. هل هو خطاب استعماري جديد، يريد أن يكسب الشرعية تحت غطاء حب الغير أو أنه خطاب فعلي لتجاوز أزمات العالم من حروب وإرهاب وكراهية؟.

الفصل الثالث: الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا نحو تحول إتيقي جديد.

المبحث الأول: الغيرية في ظل فلسفة التواصل عند يورغن هابرماس

أولاً: التواصل والقفز من الذات إلى التداوت.

ثانياً: الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي نحو مسوغ جديد للسيطرة.

ثالثاً: العيش مع الآخر داخل مكتسبات الحداثة.

رابعاً: أخلاقيات التواصل جسر جديد نحو الغير (نحو كونية أخلاقية)

1/ الحجاج: (من أجل الالتقاء بالآخر وتجاوز مجتمع المخاطرة).

2/ إتيقا المناقشة (نحو أخلاق بنذاتية جديدة).

خامساً: الغيرية والعلم (نظام الوراثة بين التهديد والاحترام).

استنتاج:

المبحث الثاني: التعايش مع الآخر (الحياة المشتركة نحو تعايش غيري) عند ترفيتان تودوروف.

أولاً: من الهوية إلى الغيرية (الحضارة).

ثانياً: زوال الإنسانية وحرب الإبادة (فناء الغير).

ثالثاً: البربرية ونكران الإنسانية الكاملة للآخرين (نقيض الغيرية).

رابعاً: الحياة المشتركة مع الغير. (نحو إتيقا غيرية).

أ/ الاعتراف بالآخر.

ب/ تعايش الثقافات.

استنتاج.

المبحث الثالث: إيمانويل ليفيناس وحضور سؤال الغيرية كفلسفة أولى.

أولاً: من الوجود إلى الإيتيqa (أو تجاوز هيدغر وسارتر).

ثانياً: فلسفة الوجه وضرورة احترام الآخر.

ثالثاً: المسؤولية الإيتيقية إتجاه الغير.

رابعاً: غيرية للجميع ولغير أحد

استنتاج.

الفصل الثالث: الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا نحو تحول إتيقي جديد.

سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، لم يكن ليوجد أو يفهم، دون المرور بفلسفة الأنا. حيث أن الأنا هي الواقعة التي يعرف من خلالها العالم أو الموجودات، بما فيها الذوات الأخرى، والغيرية. فهذه الأخيرة لم تعرف في الفكر المعاصر إلا بعد استفحال فلسفة الذات. لكن العلاقة التي تسبح فيها الذات اتّجاه الآخر جعلت من الآخر في التجربة أجزاء تابعة لأنها. مما تعذر تحقيق الغيرية، أو الأنوات الأخرى المستقلة عن سياق الأنا السابجة نحو الغير. وهذا أدى كما بينا في الفصل الثاني إلى التمرکز والتحجر عند الأنا المفرقة لكل الذوات الأخرى. فظهر خطاب الأنا المتمركز على ذاته. فالتموضع الأخير لهذا الخطاب، ولد على الإنسانية كوارث لا حصر لها. مما جعل من "الإنسان المعاصر مجبر على مواجهة مسألة الغير. وإن لم يكن مستعداً لها"¹. لأن خطاب الأنا استفحل لمدة قرون وشيد صرح يصعب هدمه. مما استدعى سؤال الغيرية للبحث في هذه المشكلة المستعصية عن الحل. حيث أن الأنا ضرورية، لأن بدونها لا يوجد الآخر؟ كما أنها أصل المشكلة لأنها ألغت الآخر في حد ذاته وجعلته تابعاً لأنها؟.

هذا التعالي للمتمركز الأني وفق معادلة (أنا - هو). جعل الإنسان المعاصر يمقت جنسه في الإنسانية. ولعل الحريين العلميتين كافييتين للإجابة عن هذا النوع من الكراهية للآخر. في كل تجلياته. مما جعل الإنسان المعاصر يعيد كل حساباته مع الغير. وأول هذه الحسابات النظر إلى العلاقة التي تربطه بالآخر. من علاقة (أنا - هو) إلى علاقة (أنا - أنت). فهذا التغير في الحد. هو تغير للفلسفة بذاتها. فلم يصبح الإنسان الآخر (هو) كمقابل للأنا ويحمل الصراع معها. وإنما أصبح الآخر (أنت) أي ذات أخرى/ غير، تشغل نفس الحيز الذي ل (لأنا). مع الاختلاف عنها لا المشابهة. "وهكذا انتقلنا من مسألة الآخرين إلى مسألة الغير، والغير يعني الآخر فينا. الذي سنتناول معه علاقات أقرب شبهاً إلى محاورات داخلية سنتناول فيها الكلام بيننا وبين أنفسنا"². وهذا التحوار يجعل من الغير في منزلة واحدة مع الأنا. حتى تنزل الكراهية التي تحولت إلى ثقب أسود يتلغ كل ما هو أخلاقي*. لذا كان سؤال الغيرية سؤال اقتضاه الراهن. لتجاوز مشاكل الإنسان المعاصر. التي ظهرت على أنها مشاكل أخلاقية بالدرجة الأولى.

¹ ريمون كاربانتيه: معرفة الغير، تر، نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1984، ص 05.

² المرجع نفسه، ص 06.

* هذه الجملة: الكراهية ثقب أسود يتلغ كل ما هو أخلاقي. هي عنوان لمقالة نشرها فتحي المسكيني. وتكلم فيها عن الكراهية وما يمكن أن تفعله من تخريب بين الذوات.

فالغيرية إذن ظهرت كبعد أخلاقي جديد يرمم الجسر الرابط بين الأنا والغير. وهذا الترميم في البعد الإتيقي كان كغاية يريد الإنسان المعاصر تحقيقها. والغيرية ليست قيمة خلقية واحدة مثل: العدالة، الصداقة... إلخ. وإنما هي مجموعة قيم. لذا تعددت الوسائل من أجل بلوغ هذا الهدف. فهي غاية الإتيقا، وليست وسيلة. لذا حاولت كل فلسفة أن تنشأ الغربية من منطلقاتها. والبحث في الغربية كان انطلاقاً من الحديث على كونية الأخلاق. ولكن ليس كونية الأخلاق كما أرادتها الفلسفة الحديثة مع كانط. رغم أنه المرجع الأساسي لأغلب الفلسفات المعاصرة. فكونية الأخلاق عنده انطلقت من الذات المنظرة. في حين أن كونية الأخلاق في الفلسفة المعاصرة كانت كغاية تشترك فيها كل الإنسانية. لذا نحت الفلاسفة المعاصرين مجموعة من المفاهيم التي تحولت إلى فلسفات قائمة بذاتها من أجل ترميم هذه العلاقة الإتيقية. والوصول إلى كونية الأخلاق. سواءً باسم التواصل كما عند الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس. أو من منطلق فلسفة العيش المشترك عند تزفيتان تودوروف. أو تحت مسمى الغربية ذاتها كفلسفة أولى عند إيمانويل ليفيناس.

يروم هذا الفصل الحديث عن سؤال الغربية من منطلق ثلاث فلسفات كبرى، لعبت الدور الرئيس في الفلسفة المعاصرة. كمنظرة لسؤال الغربية في بعده الأخلاقي. حيث تناولنا الغربية في ظل فلسفة التواصل عند هابرماس. حين أصبح لهذا المفهوم دوراً مركزياً في الفلسفة المعاصرة. وتحول إلى خطاب قائم بذاته داخل التنظير الأخلاقي والسياسي للعلاقة التي تربطنا بالغير/ الآخر المختلف. وحماية الهويات. والدعوة إلى التواصل بين الذوات والثقافات. فكانت بذلك فلسفة التواصل، تُحقق أبعاد الغربية، من خلال الدعوة إلى حوار إتيقي فعلي يتجاوز العنف الأخرس للعالم المعاصر.

حيث أسس هابرماس فلسفة أخلاقية، قوامها التواصل والحجاج والنقاش الشفاف. ذلك أن انعدام الحوار في نظر هابرماس هو إلغاء للآخر بكل تجلياته. فعدم فتح الحوار مع الغير يعني بالضرورة أنه لا يرتقي إلى مكانتك (أي مكانة الأنا). أو أنه لا يشغل حيز إنساني يُمكنه من المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات. أو تحديد مصيره. لأن عدم السماع للآخر وإعطائه فرصة المشاركة في حياة الاجتماعية يعد جريمة تهدم المجتمع المعاصر المتعدد الثقافات والأجناس. وأنه ينبغي دائماً إقناع الآخر بالحجة، لا فرض الرأي بالقوة. حيث يرى هابرماس أن فلسفة القوة هي المسبب الأول للدمار والقتل في العالم. فاستثثار الذات بقوتها في فرض آرائها. جر على العالم المعاصر كوارث إنسانية يصعب تجاوزها*. لذا حاول هابرماس تجاوز فلسفة القوة (الاستثثار بالأنا). إلى فلسفة التواصل (تخترم الغير وتشركه في كل شيء).

* وهو يقصد بالمقام الأول مخلفات النازية، التي تعود في معظمها إلى فلسفة القوة النيتشوية.

وأما المبحث الثاني: فإنه يناقش مشكلة العيش المشترك من وجهة نظر تزفيتان تودوروف. حيث أن فلسفة الأنا ولدت المركزية الغربية. التي ترى أن العالم كله محكوم بفكر ومنجزات الحضارة الغربية. وأن الغير من الحضارات الأخرى لم تقدم شيء. وهي مدينة في كثير من الأشياء إلى الحضارة الغربية. وعلى هذه الشعوب طاعة الرجل الغربي المتحضر. صاحب الحضارة والرقى. فهذا الاختزال للحضارة والتطور في الفكر الغربي. ولد التسلط على الغير. مما جر عنه، في نظر تودوروف ردة فعل معاكسة لهذا الاختزال. فأدخل العالم في فوضى القتل والإرهاب ولن يخرج العالم من هذه الفوضى، إلى إذا اندمجت الشعوب تحت مبادئ العيش المشترك. لذا دعا تودوروف إلى ضرورة العيش المشترك، الذي يحفظ تقدير الذات واحترام غيرية الغير. دون تسلط الذات أو جهة معينة. لأن العيش المشترك في نظره، هو تعايش الإنسانية جمعاء داخل الوجود الأرضي. فأخلاقية العيش المشترك في العالم هو الحل الوحيد لتجاوز المركزية المقيتة. ودعوة كل الشعوب (الذوات) والأجناس (الذوات المختلفة) من أجل التعايش بسلام واحترام وتقدير.

في حين أن المبحث الثالث: يتحدث عن الغيرية كفلسفة أولى عند فيلسوف الغيرية إيمانويل ليفيناس. أين بلغت الغيرية كتنظير فلسفي أوجها. وتحولت إلى سؤال يورق الفيلسوف. ذلك أن الفلسفة الوجودية بعد تماهي الإنسان مع الطبيعة من خلال سيطرته عليها. وفق الفكر الديكارتي. نسي الإنسان أنه جزء من الطبيعة فسيطر على ذاته. فجاءت الوجودية لتعيد للإنسان هيبته، بعدما استلبت منه جراء الحداثة. وعقلنة كل شيء. لكن أثناء هذه العودة غالت الوجودية (ويقصد هنا بالضبط وجودية أستاذه هيدغر بالمقام الأول. وكذا سارتر) في العودة إلى الذات الإنسانية. فخلقت إنسان يبحث عن نفسه فقط ولا يقيم وزناً للغير. ولعل مقولة سارتر (الجحيم هم الآخرون) خير دليل على هذا. مما جعل الإنسان المعاصر يعاني أزمت لا حصر لها. فاستدعى هذا الأمر العودة إلى دراسة العلاقة التي تربط بين الأنا والغير. وفق نظام إتيقي جديد. أطلق عليه ليفيناس "الغيرية".

إن فلسفة ليفيناس (الغيرية كفلسفة أولى) جاءت كرد فعل ضد الذاتية. لأن هذه الأخيرة في نظره هي مصدر كل مآسي البشرية. فهو لا ينطلق من الذات ليصل إلى الآخر. ولا ينطلق من الآخر ليصل إلى الذات (فالآخر في النهاية هو ذات أخرى). وإنما ينطلق من خارج الذات، أي فكرة الوجه الإنساني. فالوجه يحمل علامة إنسانية فارقة، تجعل من كل ذات تحترمها. وهي علامة فارقة في بعدها الإتيقي. وكأن غيرية ليفيناس هي لحظة اللقاء مع الغير الخارج عن الذات. فلحظة اللقاء مع الآخر وجهًا لوجه (face to face) هي سابقة عن كل تفكير حول هذا الآخر. فهذا معنى أن تكون غيريًا. لذا كان سؤال الغيرية في الفترة المعاصرة. خطاب يريد تجاوز العنف الذي يعانيه العالم بكل أنواعه وتجلياته. فهل وفق خطاب الغيرية في تجاوز مآسي الإنسان المعاصر؟ وتقريب الذوات واحترام الإنسانية؟ أو أنه بقي مجرد خطاب أخلاقي لا يلقي فاعليته على أرض الواقع؟.

المبحث الأول: الغيرية في ظل فلسفة التواصل عند يورغن هابرماس.

العلاقة التي تربطنا مع الآخر/ الغير، وتجعلنا في تفاعل معه، سواء على مستوى السلوك أو مستوى القول يمر عبر فعل التواصل. هذا الأخير الذي تحول في الخطاب الفلسفي المعاصر، إلى فلسفة قائمة بذاتها. مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. فالمجتمع المعاصر يقتضي التواصل، والخروج من الذات إلى التداوت. لأن العالم لم يبقى مجرد مجموعة أشخاص في قبيلة. تحكمهم علاقات حيوانية. بل العالم أصبح قرية صغيرة متداخل العلاقات والمصالح السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية... إلخ. فأصبح التواصل ضروريًا، ويمثل الجسر الذي يربط بين الأنا والغير.

إن نظرية الفعل التواصلية، هي نظرية إتيقية تحاول تجاوز العنف الناتج عن خطاب الأنا واستئثارها بقوتها. إلى خطاب تواصلية بين الذوات، قوامه اللغة، وقصده التفاهم والتشاور. "فهو يسعى إلى تأسيس أخلاق تعتمد على العقل التواصلية"¹. وذلك عن طريق النقاش الشفاف الخالي من أي غرض تسلطي. فنظرية هابرماس انتقلت من نظرية اجتماعية للعقلانية التواصلية بين الذوات. إلى مستوى أعلى يدمج فيه الأخلاق مع القانون وفق الديمقراطية التداولية. لأنه من غير المعقول تحقيق هذه الأشياء دون قانون يضمن هذه الحقوق. فكونية الأخلاق في نظر هابرماس بالمعمول الكانطي صعبت التحقق. أو لنقل أنها مستحيلة. فلن نتحقق كونية الأخلاق، إلا من خلال نظام حقوقي عالمي، يحفظ خصوصية الأقليات والتنوع والاختلاف. فالكوسمو - سياسي يجب أن يطبق وفق آليات جديدة تتجاوز التنظير الكانطي*. لذا جعل هابرماس من الديمقراطية التشاركية بعد جديد لتحقيق كونية الأخلاق. وفق قانون عالمي يحتكم إليه الجميع. وفق مبادي إتيقية تنقيد بيها الذات والجماعة. ويسهر القانون على حمايتها. كما أن فلسفة هابرماس جاءت كرد فعل ضد أفعال النازية. وما خلفته من مآسي بالنسبة لليهود. وهابرماس رجل يهودي ذاق الأمرين نتيجة الحكم النازي. لذا أنتج فلسفة من رحم المعاناة التي ذاقها

¹ سيمر بلكنيف: هابرماس والإرث الكانطي؛ أو من الأنوار إلى إيتيكا التواصل، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران1، العدد 06، دار القدس العربي للطباعة والنشر، وهران، 2016، ص 78.

* هنا مكنم الاختلاف بين كانط وهابرماس. في تحقيق الأخلاق الكونية وفق قانون كوسمو - سياسي. وهذا الاختلاف كان في المنطلقات والأسس. حيث أن هابرماس يقيم نظام أخلاقي حقوقي كوني على أساس التواصل بين الذوات. وما يطلق عليها المختصون في فلسفة هابرماس ب (البيندائية). في حين أن كانط يقيمه على أساس العلية والإرادة الخيرة. حيث يقول كانط في كتابه "مشروع للسلام الدائم". وكل دعوة فقهية، يجب أن تكون لها هذه السمة. سمة العلية. وما دام أنه من الميسور جدًا أن نتبين إذا كانت هذه السمة ممكنة في حالة جمعية من الحالات التي تعرض لنا. أي أن نحكم إذا كان في مقدورنا أم لا، أن نوفق بينهما، وبين مبادئ الشخص المتصرف. فإنها تستطيع أن تمدنا بمعيار موجود في العقل أوليًا. ومن الميسور أن نستعمله لتبين في تلك الحالة المعينة بطلان الدعوة المذكورة. مباشرة وفورًا. بتجربة من تجارب العقل الخالص" (إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، تر، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص ص 111، 112). والأولي عند كانط هو المتقدم عن التجربة تقدمًا منطقيًا. ويستطيع العقل الخالص تبيانه.

اليهود نتيجة الاقصاء والقتل عن طريق المحرقة*. والنازية كما هو معلوم تسير على خطة فلسفة القوة لنيته. من خلال تحقيق الرجل الأعلى (الجنس الجرمانى)، عن طريق امتلاك القوى. لذا جاءت فلسفة هابرماس كرد على فلسفة القوة النيتشوية، وفي الوقت ذاته تجاوز السياسة النازية. وتحقيق كونية أخلاقية. فكان التواصل بعداً إتيقياً جديداً لتجاوز العنف والقتل. واحترام الغير سواء كان أقلية أو شخص. وعليه: هل يمكن اعتبار فلسفة الفعل التواصلى والديمقراطية التشاورية ذات بعد إتيقي يراعى الغير في غيرته؟ أو أنها مجرد إرادة توبة، من أجل إدخال اليهود في المجتمع من جديد؟.

أولاً: التواصل والقفز من الذات إلى التداوت.

لقد بينا في الفصل الثانى، كيف أن الإرث الغربى من اليونان إلى نيته سار على وتيرة الذاتية. واستفحلت هذه الأخيرة على ساحة المعرفة منذ الكوجيتو الديكارتي. الذي لا يقيم وزناً للأشياء بعيداً عن الذات العارفة. وهذه الذات تحولت فيما بعد إلى تقليد معرفي يتبع في الحضارة الغربية. هذا التقليد أدى إلى تمجيد الذات (الذات الغربية) باسم الذات ورفض الغير، أو الحط من شأنه. مما ولد صراعاً واقعياً، أدى في بعض الأحيان إلى كوارث على الإنسانية. جعل الفكر الفلسفي الغربى يعيد خطواته، ويسترجع ذاكرته، ويبحث في خفاياها. لينتقل من الذات إلى التداوت. وهذا المرور من الأنا/ الذات إلى الغريبة/ التداوت. لم يكن لولا فعل التواصل بين الذوات. أين أصبح هذا الأخير هاجس الفكر والمعرفة والفلسفة. كما أبان عنه المفكر الألماني يورغن هابرماس من خلال نظرية الفعل التواصلى.

لقد بين عمر مهيبل في مقدمته لكتاب هابرماس "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة" أن هابرماس يجعل من التواصل رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة، حيث أصبح المفهوم جوهر الفكر المعاصر. وخاصة بعدما صار العالم قرية صغيرة. وكان لا بد من الإنسان أن يتواصل مع غيره، من أجل التفاهم وتجاوز الصراع والعنف. حيث يعرفه قائلاً: <>إن التواصل هو جعل الشيء مشتركاً. أي الانتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية أو اجتماعية عبر الفعل اللازم "إتصل" الذي يتضمن من بين ما يتضمن الاخبار، الإبلاغ، التخاطب، كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات والمملوءة بالإيحاءات. ثم إن التواصل بما هو نشاط تبادلي وعلائقي، لأنه يتم بصور شتى كالأصوات والإشارات والصور. لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل<>¹. إن الفعل التواصلى وفق هذا الطرح هو الانتقال من الذاتية/ الفردية إلى التداوت/ جماعية. إنه تجاوز للأنا/ الذاتية التي لطالما سادت الفكر

* المحرقة: هي عبارة عن أفران كبيرة بدرجة عالية من الحرارة. يوضع فيها الإنسان حتى يصبح جثة من الرماد. وقد قام بيها النازيون ممثلة في أدولف هيتلر ضد اليهود. في الحرب العالمية الثانية. لذا أصبحت علامة فارقة لدى الإنسانية في التاريخ المعاصر.

¹ مقدمة عمر مهيبل لكتاب هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 08.

الغربي منذ الأنا الديكارتية. لأن في التواصل محاولة السعي للالتقاء بالغير والتفاهم معه. لذا تعد فلسفة التواصل عند هابرماس نقطة تحول والتقاء مع الغير.

وفلسفة التواصل لن تكون إلا من خلال العقل التواصلية. الذي "لديه فاعلية تتجاوز الفعل المتمركز حول الذات أو العقل الشمولي المغلق، الذي يدعي أن يتضمن كل شيء. والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع، ويجول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه"¹. فالعقل التواصلية إذا هو فاعلية للتفاهم بين الذوات، وجسر اتفاق بين الأنا والآخر. أو طريق للوصول إلى حل تتفق حوله الذوات. بطريقة إتيقية تتجاوز العنف سواء العنف الذي تحمله اللغة (العنف اللفظي). أو العنف الجسدي المادي.

فعصر الحداثة كرس الذاتية كمبدأ في فهم كل شيء. وأصبح الإنسان هو مركز العالم. والذات مصدر الحقائق ومشروع القوانين. وأساس لفهم العالم الخارجي، بداية من ديكرت. فأصبح كل شيء يعزى إلى الذات. وما يعنيه هابرماس على الحداثة أنها كرست الذاتية على حساب البنذاتية. فحتى الفيلسوف الذي يتأمل في الأشياء ويعطي أحكاماً، هو في النهاية ينطلق من تجربته. والتجربة ذاتية. لذا "سعى هابرماس إلى تأسيس نظرية نقدية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفات الوعي، المتمركزة حول العقل. منذ ذلك الحين يعمل هابرماس على تغيير اتجاه التفكير الفلسفي، من فلسفة تدور حول الذات إلى فلسفة تدور حول التواصل الإنساني. بل ينبغي أن يستدل بنموذج معرفة الأشياء، نموذج الوفاق بين الذوات قادرة على الكلام والعمل"². فهذا التجاوز من طرف هابرماس لفلسفة الذات نحو فلسفة إنسانية تواصلية. تسعى إلى الوفاق بين الذوات. أو لنقل تتجه من فلسفة الذات كمشروع للأشياء إلى فلسفة التداوت عبر التفاهم. وكأنها تدعو إلى مراعاة الغير الذي يشاركنا الوجود. ولهذا نتساءل هل يمكن اعتبار نظرية الفعل التواصلية ذات بعد غيري؟ أو اعتبار العقل التواصلية محقق لمبدأ الغيرية؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال لا بد من معرفة الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي. لنمر بعد ذلك للفعل التواصلية ونحكم هل يحمل بعداً غيري.

¹ ابو النور حمدي ابو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير، بيروت، (د ط)، 2012، ص 135.

² عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، مصر، (د ط)، 2002، ص 93.

ثانياً: الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي نحو مسوغ جديد للسيطرة.

لقد افتتح هابرماس كتابه "العلم والتقنية كإيديولوجيا" تحت عنوان "ملاحظة أولى" بقوله: >>تشتمل هذه الدراسة حول التقنية والعلم بوصفهما إيديولوجيا. على جدال مع الأطروحة التي طورها هربرت ماركوزه. والتي مؤداها أن القوة المحررة للتكنولوجيا، تحول الأشياء إلى أدوات. تنقلب إلى قيد على التحرر. وتحول الإنسان إلى أداة<<¹. إن افتتاح الكتاب بهذه الطريقة الذي يحمل الحكم المسبق: بأن تحالف التقنية والعلم هو قيد يحول الإنسان إلى أداة. يجعلنا نتساءل على طريقة تخدم موضوعنا. هل يمكن الحديث عن الغيرية في ظل التحالف بين التقنية والعلم في وقتنا الراهن؟ أو أن خطاب الغيرية في ظل هذا التحالف شعار رنان فقط؟. أو أن هناك مسوق آخر سيخرجنا من الإنسان الأداة مع تحالف التقنية والعلم، إلى الإنسان الغيري في رحاب خطاب الغيرية؟.

لقد حاول هابرماس في مستهل حديثه عن سيطرة التقنية تحت لواء العقلانية. هذه الأخيرة كما ساقها ماكس فيبر* (Maximilian Weber) تعني حسب ماركوزه (Marcuse Herber) عقلانية الفعل المحسوب سلفاً من طرف الفاعل السياسي. الذي يوجه هذه التقنية إلى أغراضه الشخصية. فتتحول التقنية إلى أداة للسيطرة على الغير. وهذا ما جعل ماركوزه في نظر هابرماس يتخذ موقف بديل من العقلانية التقنية التي ساقها فيبر. و"لكي نقول بالحد الأدنى، احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتبطة إلى الطبيعة لا يمكن أن تحرر قبل أن يكون تواصل الناس فيما بينهم حرًا من السيطرة. قبل كل شيء عندما يمكن أن يتواصل الناس بصورة لا قسرية. ويتعرف كل واحد ذاته في الآخر"². إن العقلانية التقنية وفق هذا المنظور قائمة على فكرة السيطرة. وهي فكرة مناقضة للتواصل الفعال بين الذوات. مما يحول دون تحقيق الحد الأدنى من التفاهم. وبالتالي لا يمكن الحديث عن الغيرية، لأن هذه الأخيرة تناقض السيطرة بكل تجلياتها.

وهذه التقنية أنتجت ما يعرف بالعقل الأداتي والعقل الاستراتيجي. حيث يرى هابرماس أن العقل الأداتي أو الفعل العقلاني الهدف. استمد مشروعيته من القوة الاقتصادية. لأن شرعيته تحولت من السياسة إلى الاقتصاد. وهذا الأخير، هو الذي أصبح يعطي شرعية السيطرة لكل شيء. لكن هذه السيطرة تحولت في يد فئة قليلة أصحاب رؤوس الأموال. وبالتالي هي برجوازية بصفة جديدة فقط. والذي يمتلك المال يمتلك السيطرة. هذه

¹ يورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر، حسن سقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003، ص 05.

* ماكس فيبر : (Maximilian Weber) (1864 , 1920) فيلسوف وعالم اجتماعي واقتصادي ألماني معاصر يعتبر واحد من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، درس الظاهرة الاجتماعية في ابعادها الاقتصادية والدينية والنفسية كما تميز ببحثه العقلاني عن تمييز السلوكات الاجتماعية، ونمذجة الافعال، ربط الحداثة ربطا وثيقا بالعقلانية، ومن هذه الزاوية مارس تأثيرا واضحا على مدرسة فرانكفورت لاسيما هابرماس من أهم كتبه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية "، (انظر كتاب: ستيفان هابر: هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2012، ص ص 61، 62. هامش صفحة)

² يورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 51.

الأخيرة جعلت الشعوب التي لا تملك خاضعة لسيطرة الشركات المتعددة الجنسيات، ومن ثمة خدمة مصالح فئة قليلة قائمة على حب الامتلاك، وليس البعد الأخلاقي. يقول هابرماس: <<من الواضح أن المصالح الاجتماعية لا تزال تحدد كما في السابق اتجاه وضائف وسرعة التقدم العلمي. غير أن هذه المصالح تحدد النسق الاجتماعي ككل إلى درجة أنها تخفي نفسها وراء مصلحة الحفاظ على النسق. والشكل الخاص لاستثمار رأس المال. ومفتاح الموزع الضامن للموالاتة من أجل التعويضات الاجتماعية>>¹. إن النسق الجديد لرأسمالية ذات الفعل العقلاني الهدف لا تمه الأخلق أو الغير واحترامه، وإنما يهيمه الغاية المنشودة من الربح والسيطرة. ومن أجل الربح والسيطرة قد يتصنع الغريبة. لكن في الحقيقة لا توجد غيرية فعلية لأن الغاية هي السيطرة والربح لا غير. إنه على حد تعبير هابرماس نسق إنسان . آلة . فالإنسان في نظرهم مجرد آلة للربح. وبهذا مجرد الإنسان من إنسانيته، ويزول بذلك فعل الغريبة والإنسانية. لذا لجأ هابرماس إلى الفعل التواصلي كبعد غيري يحترم الذات/ الغير.

يتضح أن العقل الأنواري نتيجة اتحاد العلم والتقنية ولد عقل أداتي اقترن بالسلطة (سواء لرؤوس الأموال أو الفاعل السياسي). والسلطة تؤدي إلى السيطرة. لذا كان هذا العقل ذات طابع سيطري، فقيد الغير وسيطر عنه. فأرجع علاقة السيد بالعبد، وزالت معه كل ملامح الغريبة. لذا دعا هابرماس إلى عقلانية جديدة أسماها العقلانية التواصلية. "وحاول هابرماس إعادة بناء العقلانية النقدية الحديثة وريثة الأنوار عبر عقلانية وظيفية أو عملياتية تستمد دعامتها مما يسميه (العقل التواصلي)، عقل يمتزج فيه البعد الاجتماعي الواقعي مع البعد العقلي الترنسندنتالي بحيث يصير نقداً للفلسفة الذاتية من جهة. وللغلسفة المثالية بشكلها الغفل من جهة أخرى"² حيث نجده يعنون في كتابه " القول الفلسفي للحدثة"، "الفعل التواصلي درب آخر للخروج من فلسفة الذات". فهذا العنوان يوحي إلى ملامح الغريبة. ذلك أن العقل التواصلي هو الخروج من فلسفة الذات إلى فلسفة الغير. ذلك أن الغريبة كما وضعنا في العنوان تتجاوز الذاتية، ويصبح التواصل ذات بعد غيري. يقول هابرماس: <<إن تغيير النموذج والانتقال من عقل متمركز على الذات إلى عقل تواصلي يمكنهما من جانب آخر، أن يحضنا على العودة بمجهود جديد>>³.

والمجهودات الجديد التي يعطيها هابرماس للعقل التواصلي لا يمكن أن تتحقق في ظل التحالف بين التقنية والعلم. أو بين الخبير والسياسي. ذلك أن التقدم التقني في المجتمع المعاصر تحول إلى سلطة خفية تتحكم في الأذواق، وتوهم الناس على أنهم أحرار في اختيارهم. لكن الحقيقة خلاف ما يعتقد الناس، حيث أن التقنية

¹ بورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيدولوجيا، ص 73.

² عمر مهيبيل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 151.

³ بورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، تر، فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 1995، ص 462.

تسيطر على كل شيء وتوهم الناس على أنهم ديمقراطيين. لأنها تحصر العقول في اختيار ما تخطط له سلفاً، عن طريق وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة، ووفق الإشهار والدعاية. فهي توجه لا إرادياً أو لا شعورياً الناس إلى اختيارهم. فتحوّلت إلى عقلانية للسيطرة بطريقة خفية توهم البشر يقول: <<إن عقلانية السيطرة، التي تحوّلت الآن إلى خطر جماعي يهدد الحياة. لا يمكن أن تقوض إلا عبر تكون إرادة سياسية. يلزم نفسه بمبدأ الحوار العام الخالي من السيطرة>>¹. ففي فعل السيطرة سجن للآخر/ الغير، واستلاب لذاته في ذات الفاعل السياسي. والغيرية كفلسفة قامت من أجل حرية الآخر/ الغير. واحترامه لا السيطرة عليه. ففعل السيطرة هو فعل مخل بالغيرية كغاية تنشدها الذوات، من أجل التفاهم والتواصل. والعيش وفق قانون احترام الغير.

ما جعل العالم اليوم، مهدد من طرف الفاعل السياسي، وغياب الحوار الحقيقي وبعد الغيرية. هو تشيؤ الإنسان نتيجة تحالف صاحب المعرفة العلمية. أو بلغة أدق صانع التقنية (الخبير) ورجل السياسة. هذا التحالف الذي حذر منه هابرماس. قاد العالم إلى حربين عالميتين كادت تقضي على الإنسانية، وكل بوادر العيش مع الغير. وحرب باردة استعملت فيها كل الوسائل للسيطرة على الغير ما عدى السلاح. وما زاد الأمر تعقيداً في نظر هابرماس هو عقلنة هذا التحالف*. فلم تتغير الأهداف والنوايا، وإنما تم عقلنة الاختيارات حتى تظهر على أنها مقبولة. يقول هابرماس: <<وإنما يعقلنان الاختيار كما هو، من خلال استراتيجيات محسوبة. بهذا القدر يبدو أن القصر الموضوعي للإختصاصيين يحقق نفسه في مقابل تقريرية القادة... يبدو أن الدولة لم تعد جهازاً لتحقيق شديد البأس لمصالح غير قابلة لتعليل مبدئياً، فقط ممثلة تقريرياً، وإنما تحوّلت إلى جهاز إدارة عقلانية ذي طبيعة شاملة>>². فهذا التحالف هو سلاح ذو حدين. من جهة ينشد مصالح الفاعل السياسي وفكرة التفوق والسيطرة. ومن جهة يضفي عليه طابع الغيرية والأخلاقية غير بريئة من خلال اللمسة العقلانية للاختيار. وهذا النموذج أشد خطراً وأكثر تعقيداً، من النموذج القديم للسيطرة. لأنه براكسيس متخفي وراء الأخلاقية والغيرية. لكن حقيقته خلاف ذلك تماماً.

وللخروج من هذه السيطرة لا بد من حوار شامل وعام، يشارك فيه الناس طواعية دون تأثير مسبق هكذا فقط يمكن تجاوز خطر الفعل العقلاني الهدف. من خلال الحفر في منجزات الحداثة ونقد هذا العقل (الأداتي) وإعطاء عقل جديد تمثل في العقل التواصلي.

¹ يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيدولوجيا، ص 109.

* أي جعل التحالف بين التقنية والعلم واستعمالها من طرف الفاعل السياسي مقبول عقلاً. وذلك بإعطاء مبررات تظهر على أنها عقلية حتى يسوغ للفعل ويصبح مقبول لدى البشرية. لكن في الحقيقة هو خلاف ذلك. أي تبرير الفعل.

² يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيدولوجيا، ص 113، 114.

ثالثاً: العيش مع الآخر داخل مكتسبات الحداثة.

الحداثة مشروع غير منجز. هكذا كان العنوان الذي وضعه هايرماس في بداية كتابه "الحداثة وخطابها السياسي". يبقى الشيء المحير للأذهان ما الذي جعل هايرماس يقول هذه العبارة؟ "إنه في عام 1980 أحدث هايرماس جلبة بالكلمة التي ألقاها تحت عنوان 'الحداثة مشروع غير المكتمل' بمناسبة حصوله على جائزة أدورنو كانت الكلمة مثيرة لردة فعل غاضبة، لأن هايرماس سبح ضد التيار الفكري القوي آنذاك لحركة ما بعد الحداثة التي كانت تتوق لتوديع الحداثة، ومشروع التنوير الملازم لها بأكمله"¹. إن هذه العبارة التي ألقاها هايرماس آنذاك كانت بمثابة القنبلة الموقوتة التي هزت العالم بأسره، أو أنه فتح على نفسه باب النقد، بل وحتى الشتم حتى بلغ من البعض بمعاداته، وبقيت هذه الكلمة تجلب له المتاعب حيث نبذه يفتح كتابه "القول الفلسفي للحداثة" بقوله: >>"الحداثة: مشروع لم ينجز" هكذا كان عنوان المحاضرة التي قدمتها في أيلول 1980 بمناسبة استلامي لجائزة أدورنو، هذا الموضوع المثير للجدل المتعدد الأوجه، ما إنفك يلاحقني منذ ذلك الحين">>².

ظل هذا الموضوع يلاحقه لأنه جاء بضد ما هو سائد، وضد ما هو متوقع. حيث كان يُنظر لهذا المرحلة أنها ذهبت دون رجعة. ومقوماتها أثارته وحلت محلها مقومات ما بعد الحداثة. ذلك أن منتجات الحداثة ظهرت على أنها منجزات جلبت الويلات للإنسانية باسم العقلانية والذاتية!. إلا أن هايرماس سبح ضد التيار، ويقول أن الحداثة مشروع لم يكتمل. ويمكن له أن يكتمل. لكن السؤال الذي يطرح هنا ما موقع هذا التقدم من سؤال الغربية؟.

سأجيب بالإيجاب أن له كل العلاقة. فخطاب الغربية في الفلسفة المعاصرة جاء كرد فعل على نتائج الحداثة. حيث هذه الأخيرة جلبت معها الذاتية والعقلانية. الأولى: جعلت من الإنسان الغربي سيد لكل شيء ومركز للعالم. مما ولد مركزية الذات (كما بينا في الفصل الثاني)، والعنصرية والأناية وقضت على كل ملامح التعايش والتواصل. وظهر طبقية الجنس الإنساني، وإدعاء تفوق الأعراق (الجنس الأري مثلاً) مما ولد الحروب والإبادات (جنس اليهود من خلال المحرقة التي قام بها هتلر). والثانية: جعلت من الإنسان مجرد آلة، أو شيء من الأشياء في الطبيعة. فآثرت قدسية الإنسان، وتشياً في الطبيعة. فذهبت الأخلاق وتراجعت القيم الإنسانية. فكان لا بد من قيم الغربية، حتى يعيش الإنسان في وفاق مع غيره من البشر، والتخلص من هذه السلبيات التي ولدتها الحداثة.

¹ جيمس جوردن فينيلسون: هايرماس مقدمة قصير جدا، ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء وراذ، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص 78.

² يورغن هايرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 5.

فهابرماس من خلال عنوانه سابق الذكر. يريد أن يوضح أن الحادثة لم تكتمل بعد. وإنما حادت عن مسارها فقط. وأنه يمكن إصلاح هذا المسار وإعادةه إلى السكة الصحيحة. لهذا وضعت العنوان العيش مع الآخر داخل مكتسبات الحادثة. حيث يرى هابرماس أنه يمكن للإنسان وفق مبدأ التواصل أن يعيش مع غيره.

نجد هابرماس يدعو مفكري ما بعد الحادثة، إلى تجاوز نظرتهم الإقصائية لكل منجزات الحادثة. وإنما عليهم الأخذ من إرثها الإيجابي وترك السلبي منه. لأن الحادثة ليست لسيقة عصر معين (الأنوار). وإنما تنتج من علاقة القديم بالحديث. فمثلاً يمكن أن نستفيد من عقلانية عصر الأنوار، لكن وفق منطلقات جديد لتجاوز أخطائهم. فعصر الأنوار قام على مقدمات صالحة لزمانه. فتلك المقدمات لا تستطيع أن نقيم بها حادثة في عصرنا. إنما الذي يبقى تأثير نتائج الأنوار يجب أن نستفيد منها. يقول هابرماس: <<مقدمات الأنوار قضت نجبها. والنتائج وحدها تستمر في التأثير>>¹.

فعصر ما بعد الحادثة في نظر هابرماس، ادّعا التخلص من الحادثة وطوباويتها من أجل عيش الراهن والتخطيط لواقع أكثر اتزاناً. لكنه في الواقع، وقع في مشاكل أكثر من الحادثة وعصر الأنوار معاً. فملاحم الرعب والخوف وامتلاك الأسلحة النووية والدمار الشامل. وقيام الحروب، وانتشار البطالة، وفقدان التوازن الاجتماعي، وامتلاك التكنولوجيا المدمرة. لدليل على ذلك. يقول هابرماس: <<وها نحن نختبر يومياً أن القوة الإنتاجية تتحول إلى قوة هدامة، وطاقات التخطيط تتحول إلى طاقات إحلال. ولهذا فليس ثمة داع للتعجب. إذ ازداد اليوم أثر تلك النظريات التي تود أن تظهر أن القوى التي تهدف إلى تصعيد القدرة. وقد استقت الحادثة منها في وقت ما وعيها الذاتي وترقباتها الطوباوية. هي نفسها التي تجعل السيادة تنقلب تعلقاً. والتحرر اضطهاداً. والعقلية لا عقل>>². إن الشكوة التي قدمها نقاد ما بعد الحادثة للحداثة، على شكل مداولات تجري في محكمة التاريخ. هي نفسها التي أخذت منها ما بعد الحادثة. لكن بمسميات جديدة وأطر مختلفة. لذا يرى هابرماس أنه لا يجب أن نضحى بكل مكتسبات الحادثة. وإنما يجب تعديل الاعوجاج فيها، وتسوية أخطائها. وأولى هذه الأخطاء هو الاعتماد المحض على العقلانية الذاتية الغربية وإهمال البينداتية. أي إهمال الغير بكل تجلياته.

نجد هابرماس يدين لعصر الأنوار أنه جلب لنا العقلانية. ودعا إلى القطيعة مع كل ما هو فوق العقل، ورفض كل خرافة مخالفة للعقل. لكنه في الوقت ذاته يعيب عليه نفس العقلانية. حيث جعل من الحادثة مرادفة للعقلانية الغربية فقط. فالمبدأ جميل لكن التطبيق خاطئ. هذه العقلانية الغربية نمت عن طريق الذاتية التي تلغي الآخر تماماً. وهنا يستعير هابرماس الأدوات الهيكلية لتجاوز هذا الفرط الذاتي للعقلانية الغربية. التي جعلت الحادثة مساوية

¹ يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 10.

² يورغن هابرماس: الحداثة وخطاها السياسي، تر، جورج تامر، دار النهار، بيروت، ط1، 2002، ص 100.

للعقلانية الغربية، كما تصور فيبر. ذلك أن هيجل حاول التخلص من هذه العقلانية الذاتية، عن طريق العقل المطلق الذي يتجاوز فئة معينة. فهابرماس نفسه حاول تجاوز هذه العقلانية الذاتية إلى عقلانية تواصلية. يقول: <>أن هذه السمة القمعية للعقل تجرد أساسها بشكل عام في البنية الذاتية المرجع<>¹. فجعل الحداثة كمفهوم ملتصقة بالعقل الغربي وحده فيه نوع من التحفظ حسب هابرماس. لأن الحداثة عنده هي ميلاد للحظة علاقة القديم بالحديث، نحو تطور مستمر. فلو قلنا الحداثة الغربية، لأصبح من المعقول ربطها بالعقل الغربي. أما جعل الحداثة بشكل مطلق لصيقة العقل الغربي وفق ذاتية مقبولة هو أمر مرفوض.

إن هذا التصور العقلاني للحداثة سرعان ما تعرض للمراجعة والنقد لأن هذه العقلانية أنتجت الهيمنة والسيطرة وخاصة "العقلانية التقنية والعلمية التي حولت الإنسان والطبيعة إلى مجرد أدوات تسخرها لمصلحة الطبيعة المهيمنة"² وهذا ما ذهب إليه الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت في انتقادهم للعقلانية.

حيث يزعم هوركهايمر وأدورنو حسب اعترافهما في كتابهما جدل التنوير "أن التنوير ضروري ومستحيل في آن واحد، ضروري لأنه لولاها لاستمرت البشرية في سعيها وراء تدمير الذات والتقييد، ومستحيل لأنه لا يمكن تحقيقه إلا عبر النشاط البشري العقلاني، بينما العقلانية هي أصل المشكلة"³. وهكذا فإن التنوير نفسه الذي كان يجب أن يحرر الإنسان، أتى بنتائج عكسية حسب مفكري مدرسة فرانكفورت، وبالتالي هناك جانب ينبذ بالشؤم في ما يخص العقلانية، لأن العقل الأنواري حسب هوركهايمر وأدورنو عقل جالب لأسطورة. ويرى هابرماس في تحليله لرأيهما. على أن العقل خدع بالذات الغربية. كما خدع الإنسان من قبل في الأسطورة بتقديم القران والذبيحة. فيقول هابرماس: <>إن الذات المستمرة في هويتنا التي تنبثق بعدا القضاء على الذبيحة، تصبح مباشرة من جديد ضحية طقوسية جامدة يحتفل بها الإنسان بوضع وعيه الخاص في وجه السياق الطبيعي. وهكذا فإن البشرية وهي تأدب على الابقاء عن الأصول بسيرورة الأنوار على صعيد التاريخ الكلي. لم تتحرر من التكرار الانفصالي للأسطورة<>⁴. إن العقل الأنواري استبدل الذبيحة بالعقلانية الذاتية. لكنه بقي في الفخ الأسطوري ذاته فهو غير شيء باسم آخر فقط. لقد سعى إلى السيطرة على الطبيعة، ونسي أن الإنسان جزء من الطبيعة فسيطر عنه. فتشياً الإنسان. واغترب عن ذاته ومحيطه.

¹ يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 47.

² نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ص 61.

³ جيمس جوردن فينيلسون: هابرماس مقدمة قصير جدا، 2010، ص 25.

⁴ يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 177.

فتحولت هذه العقلانية إلى أكبر أضلولة نخرت فكر البشر، إنها كابوس حطمت يقظتنا وقضت على منامنا إنها أشبه بفلم رعب يشاهده طفل صغير لا يفرق بين وهم السينما والواقع المعاش. لقد غدت هذه العقلانية التي كانت تداوي الألم والجرح، أصبحت جالبة للألم وتداوي الجرح بتسميم الجرح نفسه. "هكذا تصبح الأسطورة تنويرًا. والطبيعة تصبح محض موضوعية. ثم أن الناس يدفعون فائض قوتهم بالتحول إلى غرباء عمن يمارسون عليه هذه القوة. والتنوير يتصرف إزاء الأشياء بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم"¹. لكن هذا النقد المتشائم والغير مبرر. بطريقة مبالغ فيها. أيقض الروح النقدية لهايرماس ورأى أنهما ركز على الجانب السلبي فقط وأهملوا الجانب الإيجابي للعقلانية.

وعلى هذا المناول يشرح هايرماس الرأي السائد هؤلاء بقوله: <<والحادثة هي الإغراء الكبير الذي يحمل مبدأ التحقيق الذاتي غير المحدد. والسعي وراء خبرة ذاتية أصيلة. وذاتية وتحسس بالغ جدًا للسيادة. يطلق الإغراء بذلك دوافع لذية. ليس لها أي رابط بنظام حياة الوظيفة. ولا بقواعد الخلقية لسير حياة عقلانية الهدف. هكذا يعزو، بل كما أرنولد غيلن في ألمانيا تحلّل الأخلاق البروتستانتية. الذي أقض مضجع ماكس فيبر. إلى حضارة مناوئة. أي إلى حضارة حداثيتها تنشر العداوة ضد تقاليد وفضائل حياة يومية... يفترض بحسب هذه القراءة أن يكون نبض الحداثة فد أمك نهائيًا>>². هكذا أصبح ينظر للحداثة في العصر المعاصر. وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. بين الارتباب والتمسك. وكانوا يميلون أكثر إلى التخلي عن الحداثة إلى غير رجعة. لكن الأمر مع هايرماس خلاف ذلك تمامًا.

كما أن الإبدال الخاطئ للثقافة كما ظهر في العاصر المعاصر. وربط الإرهاب والبيروقراطية* والتعصب والذاتية، والعنف واحتقار الغير بالحداثة، هو إجحاف في حق التنوير والحداثة. يقول في هذا الشأن: <<يجب علينا برأيي أن نتعلم من المتاهات التي رافقت مشروع الحداثة. ومن أخطاء مشاريع الإبطال الثقافي المغالية. بدلاً من أن نعلن خسارة الحداثة ومشروعها>>³. إن هايرماس يدعونا إلى الاستفادة من أخطاء الحداثة، ومن مقوماتها الإيجابية. من أجل منح واقع أفضل. بدل البقاء في البكاء على أطلال الحداثة ومنجزاتها. والتشفي في أخطائها. ذلك أن الاستلاب الذي يعانيه الإنسان المعاصر، وعدم احترام الغير ناتج عن الاستعمال والتطبيق السيئ لمقومات الحداثة. فالإشكال في الإنسان وليس الحداثة. لذا يدعو هايرماس إلى رؤية جديدة للحداثة، أكثر

¹ هوركهامر وأدورنو: جدل التنوير، ص 30.

² يورغن هايرماس: الحداثة وخطاها السياسي، ص 19، 20.

* البيروقراطية في شكل من التنظيم الإداري بشكل هرمي. وهو نظام غير شخصي. وهو نظام ظهر في أوروبا ضد الحكم المستبد. لمن في بعد استعمله الليبراليون للانتقاد الإجراءات المتتوية لمسؤولي الحكومة.

³ يورغن هايرماس: الحداثة وخطاها السياسي، ص 29.

تفاؤلاً. من خلال التواصل والعيش المشترك (الكونية الأخلاقية). وهذا الاستفادة تكون من خلال تصحيح مسارها عن طريقة ما أسماه نظرية الفعل التواصلية عن طريق تبني أخلاق التواصل.

رابعاً: أخلاقيات التواصل جسر جديد نحو الغير (نحو كونية أخلاقية).

لقد وجدنا أن هابرماس يقف ضد مشروع ما بعد الحداثة، الرامي إلى القضاء على كل مقومات الحداثة. لأنه وقع في أخطاء أكبر من الحداثة عينها. حيث يعلق قائلاً: <<إني اعتبر أطروحة ما بعد الحداثة أطروحة واهية. فليس ثمة تغير في بنية روح العصر وكيفية الجدل حول امكانيات حياة آتية>>¹. فهذا المقدمات جرت العالم المعاصر إلى كوارث لا تبشر بخير. إلا أن هابرماس كان بمثابة الطبيب الذي أراد أن يكشف عن سقم الحداثة ومعالجته إنه يرى أن الخلل الجيني للحداثة، تمثل في حصر العقلانية في فلسفات الوعي. لكن هابرماس أراد نقله إلى إطار أشمل تمثل في التواصل بين الذوات. حيث "تنتقل نظرية الفعل التواصلية من نموذج حوار الذات مع نفسها. إلى حوار يتم بين الذوات المشاركة في التواصل"². وهذا الانتقال ينشد التوافق الأخلاقي الكوني للبشرية. فلم تعد الذات تسطر قواعد الأخلاق*، وعلى الجميع الخضوع لها. وإنما الذوات تتفق على وضع معايير تحترم فيها الجميع.

إن الانتقال من الذات إلى الذوات، أو من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل. لن يمر إلا عبر معايير أخلاقية ساقها هابرماس. من أجل إحداث التفاهم بين الذوات. وفق كونية أخلاقية. لا تقصي أحداً. ممثلة في إتيقا المناقشة والحجاج. فهذان المبدآن هما معياران لتحقيق التواصل بين الذوات. أو بين الأنا والغير.

1/ الحجاج: (من أجل الالتقاء بالآخر وتجاوز مجتمع المخاطرة).

" كان القرن العشرين حافلاً بالكوارث التاريخية: حربان عالميتان أوسفتيز، ناغازاكي، ثم وهاريسبورغ وبوبال والأن تشرنوبيل. إنها عناصر تحدونا إلى الحذر في اختيار الكلمات. كما أنها تحفز النظر الذي يمكن توجيهه للخصوصيات التاريخية. طالما أجبنا على الألم وعلى البؤس وعلى العنف الذي يسببه الناس لبعضهم بالاستعانة بمقولة الآخر"³. لتجاوز هذه المآسي لا بد من الحذر إزاء اختيار الكلمات، وهذا الاختيار يكون إزاء مراعاة الآخر وشعوره. ودعوته إلى الالتقاء بهدف الاتفاق والإجماع. هذا ما ضمنه هابرماس داخل الحجاج.

¹ يورغن هابرماس: الحداثة وخطاها السياسي، ص 101.

² عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص 103.

* ونقصد هنا بالدرجة الأولى الأخلاق الكانطية. فهو سعى إلى تأسيس أخلاق كونية انطلاقاً من معايير تحددها الذات. أي الفيلسوف. في حين هابرماس يدعو إلى أخلاق كونية تتشارك فيها كل الذوات، انطلاقاً من الحوار الشفاف بين الذوات. ويسهر القانون العالمي على حماية تطبيقها.

³ أولريش بيك: مجتمع المخاطرة، تر، جورج كتورة؛ إلهام الشعراي، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2009، ص 11.

إن المآسي التي عرفها القرن العشرين جعلت "أكبر المشكلات التي تواجه البشر في الفترة المعاصرة صعوبة التخاطب، وضبط الموقف الحجاجي. والذي يسعى إلى إقناع المتلقي. حيث يري باتريك ليجيرون Patrick Legeron. أن رهبة الكلام في حضور الجمهور هي دون شك أكثر انتشار بين معاصرنا"¹. إن رهبة الكلام دائماً ما تعوض بالعنف. سواء العنف المادي (الجسدي)، أو العنف اللفظي (اللغة). فالذي يعجز عن الكلام في حضرة الغير. دائماً ما يحاول تعويض هذا العجز أو الرهبة بالعنف. فالعنف يحضر عند عجز الفرد عن الكلام والإبلاغ بموقفه. فالرأي إما أن يدافع عنه بالحجة أو بالعنف. وهذا الأخير عند استفحاله في الفترة المعاصرة. جر الإنسانية إلى كوارث لا حصر لها. فسعى هابرماس إلى العودة، إلى الحل الأول والأمثل، والمتمثل في قوة الحجة والسعي إلى إقناع الآخر. والوصول معه إلى اتفاق أو إجماع. عن طرق سماع الآخر واستمالاته بدل إثبات البرهان عليه. وهنا يجب أن نعلم لماذا دعا هابرماس للحجاج ولم يدعو للجدل.

لقد عاد هابرماس إلى الحجاج بدل الجدل. لأن الأول يسعى إلى الإقناع. ذلك أن مقامات التواصل تسعى جاهداً إلى إقناع المتلقي وتقبل الرأي الآخر بحسب قوة حجته. في حين أن الجدل "في اصطلاح المناطقة قياس مؤلف من مقدمات مشهورة ومسلمة. والغرض منه إلزام الخصم. وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. فإن كان الجدلي سائلاً معترضاً، كان الغرض من الجدل إلزام الخصم وإسكاته"². إذا المجادل يسعى إلى إفحام الخصم بقوة البرهان. وبالتالي غلبته والاستعلاء على رأيه وإثبات أن حجته خاطئة بقوة البرهان. فهو لا يراعي شعور الغير. في حين أن المجتمع المعاصر أكثر تعقيد وميل إلى العنف. لذا لجأ هابرماس إلى الحجاج من أجل إقناع الغير على تبني فكرة ما. بدل محاولة إخضاعه بقوة البرهان. والفرق بين المضمونين مختلف، أن تحزم شخص بقوة البرهان وإفحامه، وبين أن تسعى إلى إقناعه. فشتان بين الأمرين.

فشرط نجاح الحجاج عند هابرماس هو وجود اتفاق مسبق بين المتحاورين. وبالتالي يجب أن تكون هناك نية مسبقة من أجل الوصول إلى اتفاق أو حل للمشكل بينهما. فمن غير المعقول الدخول في حجاج والطرفين يبيتان سوء نية أصلية في عدم قبول ما يقوله الآخر. وبالتالي الدخول في دوغمائية*، تعارض التواصل والحجاج. "إن البحث عن الاتفاق المسبق، عنصر مهم لتحضير الحجاج ولاستخدامه"³.

¹ فيليب بروتون: الحجاج في التواصل، ص 17.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 391.

* الدوغمائية: هي الوثوقية المطلقة مما تملك من معلومة دوت تدقيق. حيث يتعصب الشخص لأفكاره وعدم التخلي عنها، ولو ظهر له البرهان عكس ذلك.

³ فيليب بروتون: الحجاج في التواصل، ص 76.

أما الشرط الثاني للحجاج يكون من خلال السعي إلى اقناع الآخر بقبول الحجاج. لأن الطرف الثاني إذا رفض الازدعان للحجاج. انعدمت فرصة اقناعه أو الوصول لحل. لأنه "لا وجود لحجاج دون اتفاق المتلقي. يجب بادئ ذي بدء أن يقبل الجدل ويدعن للإقناع"¹. ففي قبول الحجاج الخطوة الأولى إلى الاتفاق.

أما الشرط الثالث للحجاج يتمثل في قبول وجهة نظر الآخر/ الغير. إذا كانت حجته معيارًا للصواب والحقيقة. ومن ثمة الوصول إلى إجماع. يقول هابرماس في هذا الصدد: <>إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيًا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر. بغية تحقيق ما يسميه بياجيه* زحزحة تدريجية للأنا عن المركز Décentration. وبالمرّة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها. من ثمة التحلي عن تلك النظرة المركزية في التعامل مع العالم القائم>>². ففي تقبل وجهة نظر الآخر واحترامه شرط وغاية الحجاج. كما أن الغاية من هذا الشرط أيضًا هو زحزحة الذات المركزية واستبدالها بالتداوات. وكأن الحجاج عند هابرماس هو أساس التداوات. لأن فيه التقاء بالغير واحترام آرائه والقبول بها. حيث "توجد المحاجة في العلوم جميعًا ضمن الشروط ذاتها للإبقاء الاستدلالي بمقتضيات الحقيقة"³. هكذا فقط يمكن الحديث عن الحجاج.

وشروط الحجاج عند هابرماس تجعلنا نستنتج: أن الحجاج ذا بوعدين. فهو في المقام الأول يصنف ضمن أخلاقيات التواصل لما يحتويه من بعد إتيقي. تمثل في تقبل وجهة نظر الغير واحترامه. ومن ثم مد جسور الوصول إليه. والمقام الثاني يتمثل في البعد العقلاني لهذا الحجاج. وهذا يجعل من "أخلاقيات التواصل التي ينادي بها هابرماس، تقوم على المحاجة والإقناع. حيث لا يمكنها قبول القواعد والأحكام من دون برهان وجدال. يدعو إلى حوار عقلاني يمتلك فيه الإنسان المعاصر الرؤية والشجاعة اللازمتين لامتحان آرائه مع الآخر"⁴. وفي هذا الامتحان احترام للآخر/ الغير. والالتقاء به. قصد تجنب العنف والاحتقار. لذا يمكن القول أن أخلاق التواصل تدخل ضمن نطاق فلسفة الغيرية. لأن الالتقاء بالغير واحترامه هي أخلاق الغيرية.

¹ فيليب بروتون: الحجاج في التواصل، ص 73.

* جان بياجيه هو عالم نفس وفيلسوف سويسري. وقد طور نظرية التطور لدى الأطفال بما يعرف الآن بعلم المعرفة الوراثية.

² يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص ص 22، 23.

³ يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر، حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001، ص 372.

⁴ بوعائشة وردة: الهوية والتواصل مقارنة معاصرة بين ليفيناس وهابرماس، ضمن أعمال ملتقى: التواصل الثقافي ودوره في تجديد الفكر العربي، إشراف، رشيد دحدوح، الجمعية الجزائرية للدراس الفلسفية، الجزائر، ط1، 2016، ص ص 71، 72.

2/ إتيقا المناقشة (نحو أخلاق بنذاتية جديدة).

إن دعوة هابرماس إلى العودة إلى الإتيقا. جاءت كرد فعل للتمركز الحدائى على الذات أو فلسفة الوعي. من أجل بناء فلسفة تواصلية بنذاتية. تتجاوز العنف الأخرس من خلال المناقشة في محيط تداولي، يخلق نمط جديد يخرجنا من التمركز على الذات إلى الانفتاح عن الغير. وتجاوز العقلانية الأداة للحدائى¹. هذه الدعوة إلى تبني أخلاق معينة أثناء المناقشة مع الغير. هي طريق التواصل للتفاهم مع الغير. والوصول إلى حلول مجدية تتجاوز عنف اللغة والتمركز على الذات. من أجل بناء مقام سلوكي يكون مطية للتواصل الفعال، بين الذوات والأمم. يوضح لنا عمر مهيبيل في مقدمته لكتاب هابرماس "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة". أن إتيقا المناقشة هي مرحلة تسبق الحجاج والحوار بين المتحاورين. فهي تنظير يحمل مبادئ أخلاقية لحوار شفاف وهادف. لأن التواصل لن يحقق مبتغاه دون هذه القواعد الإتيقية. والتي أسماها هابرماس إتيقا المناقشة" يعرفها عمر بقوله: <>إن مفهوم الإتيقا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي... فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال انهماها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين<>². فإتيقا النقاش إذا هي مبادئ تنظم علاقات الآخرين قصد الوصول إلى التفاهم والاجماع.

يجعل هابرماس من إتيقا المناقشة ممارسة للفضيلة. حيث تقودنا إلى التقرب من الغير. فهي منذ البداية تحترم الآخر ولا تحاول مخادعته أو استماتته قصد مباغتته لتغلب عليه. يقول هابرماس: <>إننا لم نحمل ممارسة الفضيلة المعروفة الخاصة بالتقرب إلى الغير. إلا بوصفنا مشاركين في حوار شامل، يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين. وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتحلى بخاصية في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة<>³. إن فضيلة التقرب من الغير. تمر عبر حوار شامل لا يقصي أحد من الحوار والكلام عن أرائه. هكذا فقط يمكن الحديث عن الغيرية، لأن الحوار الشامل، احترام للغير بإعطائه الفرصة نفسها التي تتمتع بها الذات، ونكون أنداد أمام حوار شفاف يسعى إلى التفاهم. وفق هذه الضوابط فقط، يمكن الحديث على فضيلة الغيرية.

ونظرًا للقول السابق نستنتج أن من شروط إتيقا المناقشة ما يلي:

1/ الدخول في حوار شامل حيث لا نقصي أحد من الحوار. لأن عملية الإقصاء لا مبرر لها. فخاصية

التقرب تلزم مشاركة الجميع في حوار هادف وفعال.

¹ Jurgen Habermas, La science et la technique comme ideologie, trad. J. Iadmiral, paris, 1973, p 167.

² مقدمة عمر مهيبيل: لكتاب هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 07.

³ بورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 22.

2/ احترام الاختلاف: حتى يكون النقاش شفاف وهادف لا بد من احترام المحاور في اختلافه عن الذات. لأن عدم قبول الاختلاف يؤدي إلى عدم التفاهم ومن ثمة العنف. فيصبح النقاش لا معنى له.

3/ الصدق: يجب أن ينطلق المتحاورين من الصدق في تبني الحقيقة. و "مرتبطة بأربع ادعاءات عن صحتها أو شرعيتها، الأولى أن تكون العبارة ممثلة للحقيقة بالنسبة للعالم الموضوعي، وثانيها أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعيارية العالم الاجتماعي، وأن تكون العبارة صادقة بالنسبة للعالم الذاتي للمتكلم وهذه تمثل المسألة الثالثة أم المسألة الرابعة هي أن تكون العبارة مفهومة أو مدركة"¹. وفق هذه الادعاءات الأربعة للصدق يمكن الحديث عن إتيقا للنقاش الشفاف بين الذوات. في العالم الاجتماعي.

يجعل هابرماس من إتيقا النقاش وفق الشروط المنوطة بها، على أنها فاعلية تواصلية لتغذية العالم المعيش. فتصبح الذوات متفاهمة فيما بينها. يقول هابرماس: <<يجب لنا النظر إلى الفاعلية التواصلية بمثابة وسيط يمكن بفضلها للعالم المعيش بمجمله أن يعيد إنتاج ذاته>>². وفق هذا الطرح حاول هابرماس حل مشكلة النظام الاجتماعي، من خلال إعادة إنتاج العالم المعيش عبر وسيط إتيقا النقاش. وذلك بطرح إمكانية نظام اجتماعي مستقر، من أفعال أعداد مهولة من البشر. داخل مجتمع عالمي (كوبي). تختلف فيه البشر وتمايز حسب ثقافتهم ومعتقداتهم. فالحل في نظره يكمن من خلال اتفاق المتزامين بتبرير أفعالهم عن طريق الكلام. وهو ما أطلق عليه ادعاءات الصحة. وهذه الأخيرة تحمل بعد لغوي في تبرير الكلام. وبعد أخلاقي يضبط المتلفظ بالكلام. "وهذه ليست ظاهرة لغوية ودلالية فحسب. فادعاءات الصحة لها وظيفة عملية بما أنها توجه أفعال الفاعلين الاجتماعيين. تقام المجتمعات الحديثة بحيث يمكن أن يطلب من أي فاعل في أي موقف تفسير فعله. ويلزم مسبقاً بذله. بهذه الطريقة توفر الدواعي الخطوط الخفية التي تتجلى معها تسلسلات التفاعل. وتناهى بالفاعلين عن الصراع"³. هكذا وفق هابرماس يمكن تجاوز مشكلة النظام الاجتماعي الذي يعاني الفوضى والتسلط وانتهاك حريات الغير.

في مستهل حديث هابرماس عن فهم التعبير بين الذوات. من خلال ثنائية هوية الأنا والتواصل مع الغير. يرجع إلى أن العلاقة بين الذات والغير تمر عبر شيئين هما: التجربة الحية والفهم. حيث يجعل من التجربة الحية: هي ما تعيشه الذات في الوسط الاجتماعي نتيجة براكسيس الحياة اليومي. والفهم هو التفسير الصحيح للتعبير بين الذوات. يقول هابرماس: <<لا تشمل علاقة الحياة التعبير والفهم فقط. على حركات، قسمات أو كلمات

¹ علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة؛ من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص ص 200، 201.

² يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 358.

³ جيمس جوردن فينليسون: هابرماس مقدمة قصير جداً، ص 42.

يتواصل الناس فيها، فيما بينهم. أو على الابداعات الروحية المستمرة. أو موضوعات الروح الدائمة في البنى الاجتماعية. وحتى وحدة الحياة الفزيائية_ النفسية تدرك ذاتها من خلال العلاقة المزدوجة للتجريب الحي والفهم¹. إن العلاقة التي تربط الذات بالغير/ الذوات الأخرى. إنما يمر عبر براكسيس الحياة اليومية والفهم. ذلك أن وجود طرف دون الآخر حسب هايرماس يجعل التواصل مشوه. فانعزال الذات وعدم مشاركة الحياة اليومية. يجعل من الذات لا تعرف التواصل. لأن التواصل الفعلي هنا منعدم. كما أن الفهم هو الآخر يجعل من تواصل الذات مع الذوات الأخرى أعرج. لأن عدم فهم الغير ومقصد كلامه قد يؤدي إلى العنف. لذا جعل هايرماس من ازدواجية براكسيس الحياة اليومي والفهم، السبيل إلى احداث تواصل بين الذات والغير. لأن التعايش مع الغير وفهمه يسهل التواصل ومن ثمة تأسيس بوادر للغيرية تتمثل في احترام الآخر/ الغير الذي يعيش معك على هذا الكوكب.

يدعونا هايرماس إلى المحافظة على المسافة بين الذات والغير/ الذوات الأخرى. عن طرق المحافظة عن هوية الذات، وكذا في الوقت نفسه مشاركة الآخرين في العالم المعيش واحترامهم، وفق مبدأ حوارى يقول: <<في العلاقة الحوارية تتحقق علاقة دياكتيكية للعالم والخاص. دون أن يتم نسيان هوية الأنا، هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة. يمثلان مفهومين متتامين. الاثنان يسميان من جوانب مختلفة شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل>>². فالعلاقة الحوارية بين الذوات، عن طريق أخلاق النقاش يؤدي إلى اعتراف متبادل. وفي هذا الاعتراف مكنم الغيرية. لكن شرط أن تحفظ المسافة بين هوية الذات والتواصل مع الغير وفهمه. فدون هذه المسافة تزول هوية الذات بالتماهي في الغير، ويتحول الكل إلى نسخة فتزول الغيرية. وأما عدم فهمه وعدم التواصل معه يؤدي إلى العنف. لذا حفظ هذه الحدية واجبة في براكسيس العالم المعيش.

وللخروج من فلسفة الذات نحو الغيرية. يقترح فتحي المسكيني انطلاقةً من هايرماس نوع من المخالفة. تتمثل في التفكير في الذات دون هوية. والتحرر من براديجم الوعي. إن ربط الفلسفة بالهوية هو تخندق عن الأنا، وإقصاء لكل مختلف ومتعدد. إن الهوية ترفض المختلف كما يرفض الجسم الشيء الغريب عنه. هذا ما عبر عنه فتحي المسكيني في كتابه "الهوية والحرية نحو أنوار جديد". بقوله: <<نحن نفترض أن الفلسفة المعاصرة من هيجل إلى ريكور قد فشلت في الإيفاء بهذا الوعد. إنها لم تفعل غير الاستعاضة عن تأسيس الذات بإرساء أكثر ما يمكن بقصص الهوية!. لقد صارت الفلسفة تعمل في غير أوقاتها كصلاة مهمة لم تجد شريعتها الخاصة فتحوّلت إلى

¹ يورغن هايرماس: المعرفة والمصلحة، ص 178.

² المرجع نفسه، ص 189.

سرد بلا واقع¹. إن الفلسفة الغربية المعاصرة في نظر المسكيني لم تخرج من الطابع الهويي للذات وجعل كل شيء تحت الذات الغربية وتعاليتها. حتى وإن ادعت ذلك في بعض خطاباتها. هذا ما يقتنع به المسكيني في خطاباته. تقريباً النتيجة واحدة لكن السياق يظهر متعارض. فهابرماس يدعو إلى المحافظة على الهوية لكن دون أن تطغى هوية عن أخرى. وبالتالي عدم زوال الذات في الغير. فيزول الاختلاف. ويتحول الناس إلى نسخة كربونية يسهل التحكم فيها وتوجيهها مثل القطيع (حسب تعبير نيتشه). والمسكيني يدعو إلى تجاوز الهوية حتى لا تطغى هوية على أخرى، ويحدث الصراع بين الذوات. وبالتالي النتيجة واحدة إذا كانت الملفوظات تساوي النوايا.

كما يذهب هابرماس إلى الحديث عن نظرية الخطاب الخلقي (إتيقا النقاش، والحجاج). واعتبارها محور عملية الفعل الأخلاقي. لكن هذا الخطاب الخلقي هو خطاب ضمان لاحترام الآخر. وليس خطاب أخلاقي كما عهدناه عند السابقين. لأن أحداث التاريخ "تنكر احتمالية العيش بنزاهة في خضم ما يطلق عليه اسم 'الوجود المتضرر' بعد حادثي معسكر أوشفيتس وهيروشيما. لم يعد بالإمكان أن نحيا حياة هادئة أو نتصرف بشكل أخلاقي وبضمير مستريح"². لذا يجعل هابرماس من أخلاقيات التواصل الضامن للعيش مع الآخر دون نزاع. لكن تحت سلطة الحق والقانون. لأن الخطاب الأخلاقي الغيري السابق أصبح ينتهك بحجج واهية كدفاع عن حقوق الإنسان والدفاع عن الذات. لكن عندما نجعل من سلوكنا فعل وفق معايير مبررة أو معايير الصحة. فإن الفاعل لا يجد سبب مقنع لقتل الغير، كما حدث في محرقة اليهود أو في هيروشيما. مما يجعل أفعال الآخرين متوقعة، فيصبح كل شيء شفاف. ويفعل المرء وفق مبادئ يستطيع تبريرها، لا وفق ما تمليه عليه الديانات، أو محاكاة أفعال الآخرين. فيُحترم الغير وفق شفافية. وتضان الأخلاق والسلوك.

حيث نجد هابرماس يريد أن يضمن البعد الأخلاقي وفق تحقق قانوني. حيث أن المجتمع السياسي المعاصر يجب فهمه انطلاقاً من ذوات حقوقية³. فالضامن الوحيد لتحقيق هذه الأخلاق الكونية التي تراعي كل الذوات هو قانون حقوقي عالمي، يسهر على هذا التطبيق.

"إن فكر هابرماس يتمحور حول التأكيد على أن الحق الكوسموسياسي هو حق إجرائي ويستند للوحدة الحقوقية الكوسموسياسية سواء بين الذوات الفردية أو الذوات الاجتماعية. وذلك هو شرط تكون الإنسانية وتشكلها في وحدة حقوقية... وهكذا فالإنسان لا يعتبر في كونه الصورية والمجردة ولا حتى كمواطن يسكن في

¹ فتحي المسكيني: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 12.

² جيمس جوردن فينليسون: هابرماس مقدمة قصير جداً، ص 87.

³ Jurgen Habermas, Droit et Démocratie, Entre Faits et normes, paris, callimard, 1997, P 139, 140.

بلد محدد. ولكن باعتباره مواطن من العالم محترم في اختلافه وفي خصوصيته حيث ما كان¹. وبالتالي فإن هابرماس أراد تحقيق كونية أخلاقية منوطة بكونية سياسية. وهذا الكوسموسياسي يجب أن يتحقق انطلاقاً من تحقق الديمقراطية في كل مجتمع. ثم تتحقق الكونية العالمية القائمة على المساواة واحترام الأفراد بوصفهم مواطنين، يخضعون لنفس القانون. مهما كان جنسهم أو لغتهم أو انتمائهم. هكذا فقط يمكن أن نتحدث عن احترام الذوات. واحترام خصوصية الغير. أو غيرية الغير.

وبالتالي فإن هابرماس يدعو إلى تجاوز الدولة القومية نحو مواطنة عالمية. هذه المواطنة قائمة على إتيقا كونية يقول: "من الأفضل أن نكون حذرين إزاء اليوتوبيا الرجعية الانقلابية وكذا إزاء اليوتوبيا التي تخطط لمشروع انفتاحية، إن ما هو مفروض في رأبي، على العكس من ذلك هو أن نولي اهتمامنا لهذا التوازن الخاص بين الانفتاح والانغلاق الذي ميز المراحل السعيدة نسبياً لتاريخ الحداثة الأوروبية، لا يمكننا أن نتصدى لتحديات العولمة بصورة عقلانية إلا إذا استطعنا أن نظور في المجرة ما بعد وطنية عددا من الأشكال الجديدة للتنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع"². وعليه يمكن حسب هابرماس تطوير هذه الأشكال التنظيمية الجديدة وتجاوز مفهوم الدولة إلى مواطنة عالمية، يمر بإرساء نظام كوسموبوليتي قائم على المساواة والحرية وحقوق الإنسان

لكن هابرماس تفتن إلى أن الحق الكوسمو-سياسي قد يستغل من طرف الدول العظمى. وبالتالي يصبح ورقة ضغط في يد السلطة. لذا "ليس الحق الكوسمو-سياسي في خدمة السلطة، بل هو يتجسد في أفق كوسمو-سياسي لحق حقيقي ومشترك بين كل الناس وهو يتحقق بحسب وضع كل شخص إزاء مشاكل العيش المشترك على الأرض"³. وهذا الشرط الذي حدده هابرماس من أجل تجاوز إمكانية استغلال السلطة للحق الكوسمو-سياسي. هو شرط التواصل الذي ذكرناه سابقاً وهو النية الصادقة والشفافية في التعاقد. حتى يمكن الحديث عن الكوسمو-سياسي والكوسمو - أخلاقي.

انطلاقاً من هذا التشريع الحقوقي والأخلاقي يمكن الحديث عن مواطنة عالمية. تتضمن المساواة بين الذوات كفاعلة في المجتمع العالمي. حيث "يجرس هابرماس لإثبات أن الأخلاق تتوافق والمعايير القانونية في ظل رؤية كونية، تسمح بفهم رؤى العالم في إطار النقاش الحقيقي في علمنا المعاصر"⁴. فهو يسعى إلى ترسيخ مواطنة عالمية في إطار قانون عالمي، وفق أخلاق كونية. لأن هابرماس يرى أن الأخلاق لا يمكن لوحدتها أن تضمن السلام في

¹ نعيمة الرياحي: الغبرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص ص 328، 329.

² نقلاً عن: ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة - الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 137.

³ نعيمة الرياحي: الغبرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص 330.

⁴ مجموعة مؤلفين: موسوعة الأبحاث الفلسفية؛ الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، إشراف، علي عبود المحمداوي، ج2، منشورات صفاق؛ الاختلاف، الرباط؛ الجزائر، ط1، 2013.

العالم بين الذوات، إن لم يكن هناك قانون حقوقي عالمي يسهر على صيانة هذه المبادئ. فهابرماس يربط ربطاً محكماً بين الأخلاق والقانون. وعلى هذا يغدو التواصل فاعل الزوم وفق هذه المبادئ الكونية. للعالم المعيش الذي تتواجد به الذوات.

لذا فإن "الأعمال التواصلية تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العالم المعاش وتشكل نتيجة لذلك، الوسط الذي تعيد انطلاقاً منه أشكال الحياة العيانية انتاج ذاتها"¹. هكذا تصبح نظرية الفعل التواصلية الوسط الذي يتغذى من العالم المعاش والذوات انطلاقاً من علاقات شفافة ومفهومة. ويتجاوز الذاتية نحو بندائية. ويُفك سحر سيطرة الذاتية على العلاقات الإنسانية. ومن ثمة تجاوز الأناية نحو غيرية مشروطة بالتفاهم. واحترام كل منهما الآخر وفق مقدمات عقلانية متفاهم حولها. فتغدو نظرية الفعل التواصلية، جسر لتفاهم بين الأنا والغير. أو بتعبير هابرماس بين الذوات.

فهذا التطبيق لنظرية الفعل التواصلية تغدوا متاحة داخل المجتمع الواحد، لأنه يمتلك نفس الثقافة واللغة ومستوى الفهم متقارب. لكن تطبيقها على المستوى العالمي دون قانون يحفظ ذلك. أمر صعب جداً أو يضاهي المستحيل. وخاصة إذا تكلمنا على المجتمع الحالي. الذي وصفه هابرماس "ما بعد علماني" وهو أكثر تعقيداً من كونه علماني. واتسعت فيه دائرة الصراع، بين العلمانية والديني. حيث بلغ أوجه في أحداث الحادي عشر من أيلول. ولتجاوز هذا الصراع لا بد من إتيقا المناقشة والحجاج، لكن في إطار نظام الحق الكوني. يقول هابرماس: >> أكثر من هذا فإنه من اللازم على نظام الحق الكوني، وأخلاق المجتمع المتساوي أن تنضمّ لإيتوس الجماعة الدينية. لكي ينطلق الواحد من الآخر<<². في هذا التجاوز والانضمام للآخر واحترامه في اختلافه وتعددده والتواصل معه ممكن بوادر الغيرية، المسطرة من طرف أخلاق المناقشة وبعد التواصل. لأن التطلع للعيش العالمي الحالي يقتضي هذا الاحترام المتبادل بين الأطراف والذوات، مهما كان انتماؤها. فعزل أو إقصاء جهة معينة يؤدي إلى الإرهاب. ولتجاوز هذا الأمر الذي أصبح يهدد العالم اليوم. عاد هابرماس إلى الحق الكوني الكانطي. لكن بمعطيات جديدة تمثلت في أخلاق التواصل. لأن البعد الكوني لتواصل هو بعد غيري، يحفظ المسافة بين الأنا والغير/ الآخر أو بين الذوات.

فنظام الحق الكوني بمعناها الأخلاقي كما انحدر إلينا من كانط، وأخذ عنه هابرماس لا يكفي وحده لتنظيم العالم الحالي. وإنما يربطه هابرماس بنظام سياسي عالمي يحقق هذه الحقوق. ويتمثل البعد الكوني لنظرية الفعل

¹ يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدث، ص 484.

² يورغن هابرماس؛ جوزف راستنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تر، حميد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2013، ص 61.

التواصلية "في الاندماج السياسي القائم على مبادئ كونية مجردة ومتعالية بلغة كانط"¹. وبالتالي هناك نوعين من الاندماج: الأخلاقي والسياسي. وأحدهما يكمل الآخر.

ما جعل هابرماس يقول بهذا النوع من الاندماجين. نتيجة ما يمر به العالم المعاصر من أزمة تهدد كيان الإنسان في كل تجلياته. ومحو الثقافات واختلافها، مما يجعل العالم على شاكلة واحدة. من خلال فرض الذات الغربية على العالم وإقصاء الغير، وذلك عن طريق العولمة. فالعولمة نقيض الغريبة. حيث أن الأولى تعني الأمركة أو تعني فرض النموذج الليبرالي الغربي على العالم. مما يهدد تعدد الثقافات التي دافع عنها هابرماس. وللمحافظة على هذا التعدد (الاختلاف). يكون "على المستوى العالمي، وبمر بإرساء نظام كوسموبوليتي قائم على القانون الدولي وحقوق الإنسان"². والنظام الكوسموبوليتي قائم حسب هابرماس على فكرة المواطنة الدستورية. وهذه الأخيرة لا تعني كما فهمت خطأ. أن المواطنة متعلقة بالأمة والدولة. لأن المواطنة الدستورية التي أقرها هابرماس لا تتعلق بالحدود والأعراق والثقافة الغربية. لأن فكرة الهجرة وتطور مختلف الأنظمة يجعل من المواطنة عملية، قائمة على قانون يضمن كل الحقوق ويلزم بواجبات معينة إتجاه الكل. مما يحفظ البعد الغيري في تعدده الثقافي واختلافه الهوي.

المواطنة الدستورية الكونية، سعت إلى حفظ حقوق الإنسان. لكن هذه الأخيرة في نظر هابرماس وقعت بين ما ينبغي أن يكون. وهي احترام الإنسان مهما كان "وهي تتناول مثل المعايير الخلقية كل شيء 'يحمل وجهًا بشريًا'"³. وبين ما هو كائن من خلال أن حقوق الإنسان تستعملها الدول الغربية كورقة ضغط على الدول الأخرى تحت مسمى حقوق الإنسان. حيث نجد "مثقفون غربيون يزعمون أن ما وراء الإصرار على التطبيق العالمي لحقوق الإنسان، هو طمع الغرب في فرض هيمنته وحسب"⁴. ولتجاوز هذا التطبيق السيء لحقوق الإنسان يقترح هابرماس وضع قانون عالمي يشترك فيه كل الناس. ولا يبنى على واحدة، لأن هذه الجهة تعتقد أنها تملك الحقيقة المطلقة، وبالتالي تهميش الطرف الآخر. فالحل لن يكون إلا من خلال قبول التعايش بين الأجناس وفق مبدأ الاعتراف بأحقية كل طرف كإنسان له الحق في حقوقه البشرية.

نجد عبد العزيز ربح في كتابه "ما بعد الدولة- الأمة عند يورغن هابرماس" يشير إلى هذا. بقوله: <<تقضي الوطنية الدستورية كما يتصورها هابرماس من المواطنين، التماهي مع مبادئ مجردة. قانونية أو دستورية، ذات صدى كوني مثل العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان. وليس وفق عناصر عضوية كتلك التي يتقوم عليها الأمم.

¹ كمال بومنيير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، وأخرون، الجزائر، ط1، 2010، ص 122.

² عبد العزيز ربح، ما بعد الدولة- الأمة عند يورغن هابرماس، ص 137.

³ يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 214.

⁴ المرجع نفسه، ص 215.

وبهذا تبتعد هذه الوطنية عن كل انتماء للجامعة القومية¹. نستنتج من هذا، أنه يمكن الحديث عن الغريبة في نظرية الفعل التواصلي. ليس من باب العامل العاطفي، كما عند فلاسفة الغريبة مثل ليفيناس. وإنما الحديث عن حفظ حقوق الغير والمسافة معه من خلال الممارسة الديمقراطية، للنموذج الديمقراطي التشاوري. ذات صدى كوني. لأن هذا النموذج ليس قائمًا على مبادئ قبل سياسية. وإنما في الممارسة الديمقراطية في شكلها التشاوري والتشاركي والتداولي. هذه المصطلحات هي همزة الوصل في النظرية الديمقراطية عند هابرماس. وهي قائمة على التفاهم واحترام الغير وليس الإكراه.

في ظل هذا الاحترام يدعو هابرماس إلى ضرورة حماية الثقافات المتعددة، من الثقافة المهيمنة. وعلى الدولة أن تلتزم الحياد إزاء كل ثقافة من الثقافات. يجب احترام هويات واختلاف الأشخاص. ومن ثمة لا يدعو هابرماس إلى ثقافة انصهارية يذوب فيها الجميع، كما يناهز بها مشروع العولمة أو الجماعتيون. وإنما أن يعيش الناس وفق نظام كوسموبوليتي أخلاقي قائم على التفاهم في أفق تداوتي عالمي (كوني). يقول هابرماس: <<وصراع الحضارات اليوم في إطار مجتمع العالم، الذي يجب فيه على الفاعلين الجماعيين أن يتفوقوا، شاؤوا أو أبوا، على معايير العيش المشترك. بصرف النظر عن تقاليدهم الحضارية المختلفة>>². هكذا فقط يمكن للعالم أن يتكلم عن حقوق الإنسان والتطبيق الفعال لها. وأن تحفظ كل ذات ثقافتها، لكن دون أن تهدد الثقافات الأخرى. لأنها قائمة على قوة الإقناع وليس الإكراه والتهديد. وذلك باحترام القانون وحقوق كل فرد. ومن ثمة الحديث عن الغريبة. لأن الغريبة تفرض احترام الغير في غيريته.

فما طرحه هابرماس في نظرية الفعل التواصلي. أن الإنسان الذي يتبع عقيدة الصمت إزاء الآخر، هو مشارك في الجريمة التي ترتكب في حق الغير (سكوت بعض الدول والشعوب عن ما يرتكب من مجازر وتجاوزات باسم حقوق الإنسان، مثل احتلال العراق باسم الدفاع عن حقوق الإنسان). هذا ما عابه هابرماس على هيدغر. حيث كتب قائلاً: <<إن مقالي هذا لا يريد سوى طرح السؤال التالي: هل يمكننا أن نفسر القتل المنظم لملايين الناس. نعرف اليوم عنهم كل شيء كما لو أنه خطأ، من وجهة نظر تاريخ الوجود الذي فهم بوصفه مصيرًا؟. أليس هو الجريمة الفعلية لأولئك الذين ارتكبوها بكل مسؤولية؟. ألا نجازف الآن وبعد مضي وقت على ذلك أن نواجه ما حدث، وأن نواجه أيضًا ما كنا... أعتقد أنه حان الوقت الآن لكي نفكر مع هيدغر ضد هيدغر>>³. فالصمت كما هو مفيد للحكمة. قد يتحول إلى مشاركة في الجرم (القتل). عندما يقتضي موقف

¹ عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة- الأمة عند يورغن هابرماس، ص 147.

² يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 224.

³ نقلًا عن: كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف؛ وآخرون، الجزائر، ط1، 2005، ص 12.

قول ما يمكن قوله. أو قول الحقيقة دون تزييف. إن الصمت المطلق هو الذي يجعلنا نشك في كل الفلسفة الغربية التي تتغنى بالحرية والغريبة. فما صمت هيدغر عن قتل اليهود. وصمت سارتر عن القضية الفلسطينية إلا دليل على هذا الصمت المدروس والناقم عن الغريبة.

قد يتحول الصمت إزاء ظلم الآخر، أو إزاء غريبة الغير وعدم احترامه إلى جريمة مطبقة. وقد تصبح الغريبة العدو اللدود للصمت المدروس. ويتحول هذا الأخير من قطب الإيجابية إلى قطب السلبية وتزول معه الغريبة. هذا ما عبر عنه هابرماس في مقولته السابقة التي تحمل عنوان: التفكير مع هيدغر ضد هيدغر.

خامساً: الغريبة والعلم (الوراثة بين التهديد والاحترام).

يدعو هابرماس إلى غريبة من نوع مختلف. تتمثل في احترام الغير منذ أن كان جنيناً، داخل نظام الوراثة. حيث لا يحق لأي كان التلاعب بالجينوم البشري الذي ينتج إنساناً فيما بعد. وأن لهذا الغير (الجنين) الحق في العيش كما لنا الحق في العيش أيضاً. ذلك أن علماء الوراثة أرادوا أن ينزعوا القدسية على الإنسان. وحولوه إلى مجرد أداة يتلاعب بها داخل المختبر. وهذا في نظر هابرماس مرفوض من الناحية الأخلاقية والإنسانية. يقول: <> إن من يعمل على تحويل الحياة البشرية إلى أداة. أو أن يميز بين حياة تستحق أن تعاش عن حياة لا تستحق ذلك. إن من يقوم بذلك يكون قد دخل طريقاً لا نقطة نهاية فيها. إن حجة المنحدر الزلق تأخذ واقعاً أقل إشعاراً بالخطر<>¹. إن هابرماس ينبه إلى البعد السلبي في هذه العملية. حيث تتحول النية إلى تجارة بالأعضاء والأجنة، والتلاعب بالجنس البشري. وصبحت معه الحياة توهب في المخابر حسب إرادة الإنسان. فهابرماس يحذر من تقلد الإنسان لدور الإله. من خلال خلق نوع إنساني متلاعب بجينومه البشري. للغير الحق في الحياة كما تحبه له الطبيعة (الله) لا كما تحكم فيه غيره. هذه العملية البيولوجية إذا حاولت تخليص الإنسان من الأمراض الوراثية، فهو أمر مقبول. أما أن تتلاعب به من أجل خدمة أغراض أخرى فهذا يدخل في دائرة الأدوات، ومن ثمة زوال الإنسانية. فمن حق الغير أن يحظى بحياة كريمة وسليمة. لأن الإنسان كائن مقدس لا تسمح الأخلاق بمساس كرامته.

نجد هابرماس يحاول أن يحافظ على قداسة الإنسان، انطلاقاً من إخضاع العلم لرقابة الأخلاقية. يقول في هذا الصدد: <> إن ما يضعه العلم بتصرفنا يجب أن يكون خاضعاً لرقابة أخلاقية، تجعلنا في المقابل ولأسباب معيارية غير قادرين على التصرف بما على هوانا<>². فإخضاع العلم للهوى والرغبات الإنسانية اللاأخلاقية، قد يقضى على إنسانية الإنسان. ويجعل من الإنسان مجرد شيء في الطبيعة، وهذا ما يخشاه الفلاسفة وفي مقدمتهم

¹ يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر، جورج كتورة، مكتبة الشرقية، لبنان، 1، 2006، ص ص 28، 29.

² المرجع نفسه: ص ص 33، 34.

هابرماس. كما جعل كانط حدود للعقل، يريد هابرماس أن يجعل حدود للعلم. وهذا الحد يتمثل في قدسية الإنسان.

فالتحكم الوراثي الجيني في الغير (الجنين الذي يصبح إنسان فيما بعد). هي سلطة يمارسها من يستطيع على من لا يستطيع. فينتج عنها حسب هابرماس جروحات تؤثر في الكائن سواء من الناحية الفيزيائية (تشوهات جسدية) نتيجة التلاعب الجيني. فليس في كل مرة ينجح التجريب. أو جروحات نفسية عاطفية تؤثر على الفرد فيما بعد. لأنه يجد نفسه يختلف على الناس، مما يؤثر عليه سلبيًا. وهذا يجعل المعدل تابع أو يخضع لتبعية الصانع. لذا يقول هابرماس: <<إن التبعية بالنسبة إلى الآخر هي ما يشرح قابلية انجراف الواحد اتّجاه الآخر>>¹. ذلك أن المعدل بيولوجيًا، يبقى طوال حياته محتاج إلى المساعدة والانتباه. والأكثر من ذلك هو الاعتراف به كإنسان طبيعي له الحق في الحياة، وليس آلة مصنوعة. لأن الذات توجد من خلال اعتراف الذات بها يقول: <<ثم إنه بالعلاقات التبادلية مع الغير تتشكل الذاتية التي تجعل من الجسد البشري الوعاء الحي للروح>>². إن الشخص يأخذ هوية أحد ما في المجتمع. كونه واحد بيننا، ويرجع إلى الشبكة الرمزية من العلاقات المتبادلة بين الذات، من خلال الاعتراف الذي يمارسه الغير الفاعلين بطريقة تواصلية. وكأن هابرماس يتكلم على الغربية بطريقة معكوسة. على الغير احترام الأنا، لأن أي غير هو في النهاية أنا بالنسبة إلى غير آخر. لذا إذ احترم الغير هذه الأنا/ الذات احترم الإنسانية.

فعدم احترام قدسية الإنسان وتغيير طبيعته، هو تدمير للإنسانية. لذا نجد هابرماس يختتم كتابه بسؤال تحكمي يوحى بنوع من العبثية بقوله: <<ألا يُدمّر الإنسان الأول الذي يحدد في كينونته الطبيعية إنسانًا آخر تبعًا لأرادته الطبيعية، بعمله هذا>>³. سنحجب نيابة عن هابرماس، نعم سيدمر إنسانية الإنسان بعمله هذا. ويتحول الجنس البشري إلى ألعوبة داخل المخابر. تتحكم فيه نزوات العلماء (المعدل) وأهوائهم.

استنتاج:

نصل في الأخير إلى القول أن فلسفة التواصل عند هابرماس، يمكن اعتبارها في هذا الباب تأطيرًا للغيرية. أو تحمل بعد من أبعاد فلسفة الغربية. لكن هابرماس يختلف عن المنظرين للغيرية. مثل ليفيناس الذي يجعل من الغربية ذات بعد إتيقي تسلكه الذات كتحمل للمسؤولية اتّجاه الغير. وتحمل مسؤولية اتّجاه وجه الغير. في حين هابرماس يدعو إلى غيرية في ظل التواصل. من منطلق أخلاقي يحمي القانون والدستور، داخل دولة ديمقراطية تحفظ الحقوق. وتراعي المجتمع المدني القائم على الحوار والتشاور.

¹ يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 45.

² المرجع نفسه، ص 45.

³ المرجع نفسه، ص 139.

إن هابرماس يهدف إلى بناء عقلانية تواصلية، تسعى إلى التفاهم وبناء نسق اجتماعي ديمقراطي خالي من السيطرة والغاية والاستغلال. وكذا نظام أخلاقي قائم على النقاش والحجاج، ويحترم الجميع. من أجل مجتمع ديمقراطي متكافئ، يتجاوز العنف والصراع نحو التفاهم والاحترام. كل هذه النتائج المرجوة هي بوادر للغيرية. تحترم الغير في غيريته. وتجعل منه نقطة فعالة داخل متناسق يحترم الخصوصيات.

فحديث هابرماس عن العقلانية التواصلية، يجعلنا نفرق بين مفهومين العقل والتواصل. كما قال بذلك حسن مصدق. حيث سعى هابرماس لدمج بين هذين المفهومين. فالعقل هو أساس كل تطور وحادثة. لكن لوحده دون ضابط، قد يتحول أداة للسيطرة وهذا ما حدث مع الأعقل الأداتي. مما جعل هابرماس يبحث عن منفذ آخر يكمن في بعد التواصل القائم على مجموعة من الشروط والأخلاقيات، حتى يسهل التفاهم واحترام الغير. لذا خلق لنا هابرماس توليفة أخلاقية فريدة تتجاوز العنف الحاصل في العالم بعد الحربين العالميتين التي دمرتا العالم.

كما أن فلسفة التواصل هي تجاوز لفلسفة القوة النيتشوية. ومن ثمة تجاوز فلسفة الذات التي قطعت حبل التواصل بين الأنا والغير. وحولت الغير إلى عدو "ويعارض هابرماس وجهة النظر القائلة بأن الحادثة يمكن تعريفها على أساس سيادة مبدأ الذاتية وما يترتب عليه... وهو المفهوم الأساسي لدى العلم المعاصر الذي ورثه فكر ما بعد الحادثة عن نيتشه وهيدغر... يقترح هابرماس مفهوم المنطق الإتصالي. فالعقلانية لا تفسد إذا خضعت للحسابات والسيطرة الفعلية. بل إنها تتمثل في مقدرتنا على زيادة دعاوى الصحة والشرعية أو الشرعية الموجودة في التواصل اللغوي والاستجابة لها. تلك المقدره بدورها لن تكون ممكنة. لا في حالة التعرف على الآخر وتفهم موقفه"¹. هكذا تكون فلسفة هابرماس تجاوز لفلسفة الأنا النيتشوية. لأنها ولدت أنا تمقت الآخر في كل صفاته ولا تعز إلا بالرجل القوي المسيطر. وهذا ما ترفضه فلسفة هابرماس. لأن الهدف العقلاني من أجل تحقيق الاجماع بين الذات في هذا العالم. يتوقف على احرام الآخر والاعتراف بمطالبه على أنها مطالب شرعية وضرورية.

لكن رغم ذلك يبقى نوع من التحفظ حول العقل التواصلية. لأن هابرماس يرى أن العقل التواصلية تمارسه ذوات قادرة على الكلام، من أجل التفاهم. لكن السؤال المطروح. ماذا عن الذات الغير قادرة على الكلام!. ألا نعطي لها الحق في التفاهم وإبداء رأيها؟ أو أننا لا نسمع له لأنه غير قادر على الكلام؟. فإذا أخذنا به التحليل. ألا يصبح الفعل التواصلية إقصائي لجهة معينة؟. وبالتالي يشوبه نوع من الريبة حول بعده الغيرية.

رغم نظرية الفعل التواصلية التي جاء بها هابرماس، والتي تنظم الحجاج والتواصل والتفاهم مع الغير. إلا أنها في نظر عمر مهيبيل لم تستطع أن تضمن إتيقا سلوكية تضبط علاقة الأنا بالآخر أو الغير. يقول مهيبيل: >>من

¹ تيرينس بول؛ ريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج للتاريخ؛ الفكر السياسي في القرن العشرين، مجلد 02، تر، مى السيد مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص ص 61، 62.

هنا، ونتيجة لهذا الإرث الضاغط. لم يتمكن هابرماس من استكشاف إمكانية قيام نظرية أخلاقية تتضمن بالضرورة إتيقا سلوكية تكون عنوان علاقته مع الآخر¹. ذلك أن نظرية الفعل التواصلي ركزت على كيفية التداولية الشاملة، وكيفية الحوار والحجاج حتى يكون فعال. لكنها لم تضمن قيام إتيقا سلوكية للعلاقة بين الذات والغير. أي أنها بقيت نظرية تكمن في بعدها اللغوي كما قال بذلك أكسل هونيث.

حيث ركز هابرماس على البعد اللغوي، لأنه رأى أن المشاكل كلها تعزو إلى عدم فهم لغة التواصل. فلو استطاع المرء فهم لغة الآخر لما لجأ إلى العنف والقتل. وبالتالي فإن تحقيق التواصل والبعد الغيري يكون من خلال بعد لغوي شفاف ومفهوم لدى الآخر. وبالتالي يجب تطوير لغة مشتركة، وهي لغة التواصل. لأن هابرماس يرى أن العلمانية/ العلمانية الغربية ركزت على النتائج وأهملت لغة التواصل فنتج عن ذلك كوارث وحروب لا حصر لها. يقول هابرماس: >>إذا كان علينا أن نتحاشى حرب حضارات. فعلينا أن نتذكر سمة سيورة علمانيتنا الغربية، التي لم تكتمل جدياً... فيما يتجاوز العنف الأخرس. عنف الإرهابيين والصواريخ لتطوير لغة مشتركة>>². هذا ما ينقص الفلسفة الغربية. لذا دعا هابرماس إلى فلسفة التواصل في بعدها اللغوي. من أجل تحقيق التوافق بين الشعوب والذوات. أو الغيرية.

¹ مقدمة عمر مهيبل لكتاب: كارل أوتو أبل : التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 18.
² يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 125.

المبحث الثاني: التعايش مع الآخر (الحياة المشتركة نحو تعايش غيري) عند ترفيتان تودوروف.

أولاً: من الهوية إلى الغيرية (الحضارة).

لقد حملت الفصول السابقة فكرة رئيسية مفادها، أن الغيرية تقابل الهوية. سواء من ناحية التعريف أو من ناحية الفعل. لأن الصراع مع الغير يدخل ضمن نطاق حدود الهوية. فالانغلاق الهووي يجعل من الغير مهدد لنا. فينشأ الصراع. وقد يصل إلى حد الموت، والقضاء على الآخر. لهذا نجد الفيلسوف الفرنسي من أصل بلغاري ترفيتان تودوروف يدعو إلى التحفظ إزاء الغيرية. ويرى أنه يجب إعادة بناء مسألة الهوية، وفق فكرة الانفتاح على الغير، واحترامه في اختلافه.

تعد مسألة بناء الهوية على الانفتاح في نظر تودوروف، الحجر الأساس للارتقاء إلى مصاف الحضارة. حيث يرى باستيان إنجليبيش أن تودوروف يلح "على أنه يجب علينا ما أن نشرع في التفكير في مفهوم الهوية، حتى نربطه بشكل وثيق بمفهوم الحضارة. ينبغي علينا أن نكون على بينة ووعي تامين بهويتنا. ليس من أجل تمييز أنفسنا كأعضاء في جامعة ما. بل لنكون أكثر قدرة على القيام بخطوة إلى الوراء. وتأمل الثقافات الأخرى وأخذها بعين الاعتبار... لكن وجوه الانفتاح على الغيرية ذات الأفق العالمي. هو ما يحقق الحضارة. ويمدنا بالشرط الكافي لبلوغ هذا المبتغى"¹. إن تجاوز المفهوم الضيق للهوية والانفتاح على الثقافات الأخرى، هو الحل الوحيد لتجاوز صراع الحضارات. لأن هذا الأخير في نظر تودوروف ما هو إلا وهم مخترع من التخندق على الهوية. لأن الانفتاح على الغير واحترامه يعني بلوغ الحضارة. لأنها تعبر عن إنسانية مشتركة واعية بوحدتها العميقة. في إطار ما يعرف بالتلاحم الثقافي. لذا يدعو تودوروف إلى احترام ثقافة الغير والانفتاح عليها، لأنها مفتاح الحضارة.

إن تجاوز بؤرة الصراع الموهوم بحفظ الهويات. لن يكون إلا بالاعتراف بالغيريات كسمة جوهرية ملازمة للهويات. ويجب على العالم اليوم أن يعطف في نظر تودوروف نحو التعددية الثقافية، واحترام المسافة مع الغير. ولن يكون هذا إذا غيرت أمريكا بالضبط (باعتبارها القوة المهيمنة) موقفها من الآخر/ الغير. لأن حربها على الإرهاب فيه مبدأ من الاقصاء والظلم للغير. من خلال ربط الإرهاب بالإسلام. وبالتالي فيها نوع من الهوية المزعومة حسب تودوروف. ولن تنجح الحرب على الإرهاب إلا إذا تجاوزنا هذا المنطق، وفصلنا بين الإسلام والإرهاب. لأن الإرهاب في نظر تودوروف ظاهرة عالمية. وأمريكا في كثير من الأحيان تصبح إرهابية، باسم القضاء على الإرهاب. لذا وجب احترام الغير حتى لا يسود العنف.

¹ باستيان إنجليبيش: دفاعاً عن الحضارة، ضمن كتاب تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 24.

"إن الخطاب حول الاختلاف الذي كان من المفترض مبدئيًا أن ينمي الحرص على ما يسمى الاعتراف بالآخر. لم يؤد على العكس من ذلك إلا إلى التشدد والتمسك بالهوية. كل ثقافة تسوغ لنفسها حقوقًا خاصة. والحقوق الثقافية هي امتيازات اللاإنساني"¹. فالخطاب الغربي حول تعدد الثقافات والاختلاف ما هو في النهاية إلا شعارات تصدر لأذن الغير. لكن الفعل خلاف ذلك تمامًا. فالغرب دائمًا يتخندق على هويته ويعتبرها مقياس الحضارة والتقدم*، والثقافات الأخرى أقل منها منزلة، بحكم أن الحضارة الأقوى الآن هي الحضارة الغربية. لذا يرى الغربي في هويته مقياس كل شيء.

لذا نجد تودوروف يدعو الغرب إلى التوقف عن اعتبار الهوية الغربية تجسيدًا للحضارة وللحق والفضيلة العالمية. وأن تتوقف من جعل نفسها فوق قوانين الآخرين. ونعت المسلمين بالإرهاب. على الحضارة الغربية احترام الغير. وعدم استعمال القوة والتدخل في حياة الآخرين بحجة الدفاع عن المساواة وحقوق الإنسان. مما جعلها في نظر الغير مجرد شعارات للاستعمار الدول الأخرى ونهب خيراتها. على الحضارة الغربية في نظر تودوروف أن تدخل في حوار جاد مع كل الثقافات الأخرى، والأجناس والأعراق، والابتعاد عن التخندق على الهوية. أو سياسة الوصاية والتدمير. يقول تودوروف: <>إذا لم نتوصل إلى وقف هذه المواجهة المشؤومة ستكون الحياة مجرد ذاتها مهددة على الأرض... ونحاول أن نعيش في هذا العالم المتعدد. حيث تأكيد الذات لا يمر بتدمير أو إخضاع الآخر... لقد آن الأوان لكي يتحمل كل منا مسؤوليته. يتوجب علينا حماية كوكبنا السريع العطب، وسكانه المشوبين بالنقص. هؤلاء الكائنات البشرية<>². هكذا فقط يمكن تجاوز خندق الهوية، وتحقيق الحياة المشتركة داخل المعمورة. وفق قيم غريبة تحترم إنسانية الإنسان.

إن الغرب اليوم، في نظر تودوروف له حساسية مفرطة اتجاه الغير. أو كما يسميهم البرابرة. لقد أصبح الغرب وخاصة أمريكا بعد أحداث الحادي عشر من أيلول. أيّن قادها إلى نزعة مانوية، متخندقة على ذاتها، وترفض كل شيء عدى ثقافتها. وهذه التصورات تحول في نظر تودوروف على بلوغ الحضارة العالمية الواحدة (الإنسانية). ولتجاوز هذا الأمر يقول: <>إن الشرط المسبق هو أن تتوقف النخب الغربية عن اعتبار نفسها الجسد المطلق لحق والفضيلة والنظام الكوني. كما يجب أن تكف عن التعالي وازدراء قوانين وأحكام الآخرين<>³. إن تودوروف يدعو الغرب إلى التخلي عن الوهم الريادي، الذي يغلف بالحق والفضيلة وحماية حقوق الإنسان. فهذا الدور

1 هالة الباجي: ثقافة اللاإنساني، ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين، تر، زهيدة درويش جبور؛ جان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، 2005، ص 62.

* المشكلة التي ينتقدها تودوروف هنا. أن الحضارة الغربية تجعل من نفسها الحضارة الوحيدة. وهذا إجحاف في حق التاريخ. لأن جعل كل الحضارات أقل من حضارتك وأنت مقياس الحضارة بأدواتك هو زيغ ووهم فقط.

2 تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، تر، جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2009، ص 201.

3 تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغريبة، ص 29.

البابوي الإلهي، هو سبب الحروب والفظاظة والضغائن. إن أوروبا تحاول إسقاط حالتها على العالم. وأن يعتبرها النموذج الغيري الوحيد. إن هذا التعالي يجب أن يزول. وأن ينظر الغرب لنفسه بتواضع. وأنه جزء من العالم والبشرية وليس هو البشرية. فحسب تودوروف على الغرب أن يتحلى بالشجاعة والمصادقية في نقد ذاته حتى تسود قيم الغريبة. على الغرب أن يقنع بهذا ويكف عن خداع نفسه والأخرين بهذه المثالية الزائفة. هكذا فقط يمكن أن تنتقل من الهوية إلى الغريبة. ومن ثمّة إلى الحضارة العالمية التي تسود فيها قيم الإنسانية.

ثانياً/ زوال الإنسانية وحرب الإبادة (فناء الغير).

إن الصراع الدموي للقرن العشرين*، والذي كان سببه الغرب. أتى بنتائج وخيمة على الإنسانية. كادت تقضى على إنسانية الإنسان. وتحول الخطاب السياسي إلى خطاب يحفز على الحقد والكراهية. حيث يرى تودوروف أن النظام الشمولي في القرن العشرين، قائم على فكرة القوة والسيطرة. وخاصة بعد تحالف السياسي والعلم، الذي أعطى هالة لهؤلاء. لن هذا التحالف أدى إلى صراع عديم الرحمة والإنسانية. وهذا كان تحت غطاء إعلامي ودعائي مزيف نزع صفة الإنسانية على الغير. يقول تودوروف: <<وتكفل نهاية الصراع دوماً بتصفية العدو. وأكبر دليل على ذلك الصفات المعبرة. التي كان كل من لينين وهتلر يستخدمانها في هذا المجال. فأول خطوة للتغلب على الخصم تكون بنزع صفة الإنسانية عنه فيصبح حثالة أو حشرة طفيلية، أو ثعبان أو ابن آوي. بحيث تكون فكرة إنفائه مقبولة لدى الجميع>>¹. إن الحكم المطلق هو الذي جعل الخراب والدمار يحل محل الإعمار والحضارة، والموت والقتل محل الحياة والغريبة. إنَّ تطبيق هذه المبادئ في مضمار السياسة. استدعت ممارسة الإرهاب على صعيد واسع يشمل كل الأطر. ولعل الحرب العالمية الثانية شاهدة على زوال كل قيم الإنسانية وانتشار الإرهاب بكل تجلياته. نتيجة المصالح واستعمال فكرة القوة والانتخاب الطبيعي. إنه فكر مانوي يقسم العالم إلى أختيار وأشرار. لكن من الأشرار؟ هم من أحدددهم أنا وأقضي عنهم. هكذا كان التعامل الغري في القرن العشرين.

يرجع تودوروف حرب الإبادة إلى فترة اكتشاف العالم الجديد (فتح أمريكا). حيث مارس الغرب أبشع أنواع الإبادة الجماعية. والقضاء على كل ملامح الغريبة والإنسانية. إن المجازر التي قام بها الإسبان في حق الهنود. لا تمحى من ذاكرة التاريخ. ويرى تودوروف أن تراجع عدد سكان الأصليين لأمريكا (الهنود)، وتزايد أعداد أخرى (الغربيين). يرجع إلى انهماك الهنود في العمل نتيجة السلطة المفروضة عليهم. حتي يقول: <<إنهم كانوا منهكين

* والمقصود هنا الحربين العالميتين. حيث دارت هذه الحروب بين الغرب من أجل السيطرة والهيمنة. وقضت هذه الحروب على كل ملامح الغريبة، والتعايش الإنساني.

¹ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، تر، نرمين عبد الله العمري، العبيكان، السعودية، ط1، 2006، ص 50.

من العمل. وكانوا قد كفوا عن اشتهااء الحياة. ويرجع الذنب في ذلك إلى شقاء واحباط أرواحهم لأنهم قد فقدوا الحرية التي منحها إياهم الرب. ولأن الإسبان قد عاملوهم بأسو مما يعامل به العبيد... إنّ الفاتحين أنفسهم يعتبرون الأوبئة من أسلحتهم. إنهم لا يعرفون أسرار الحرب البكتيولوجية. إلا أنهم لو كان بوسعهم استخدام الأمراض عن عمد لما تأخروا عن ذلك¹. إن تودوروف يجعل من فتح أمريكا، أكبر مأساة وقعت في حق الغير. ذلك أن الهنود كانوا طيبين. وليسوا أصحاب حضارة كبيرة حتى يقاتلوا من أجلها. كان من واجب الأوروبيين أن يعاملوهم بلطف حتي يستفيدوا ويفيدوا في الوقت نفسه. لكن الغزاة/ الفاتحين فعلوا خلاف ذلك. لقد جعلوا للغير مآسي.

إن فتح أمريكا هي وصمة العار الأوروبي في الالتقاء بالغير/ الآخر. ذلك أنّ منطق حدي القيمة، الذي سار به الأوروبيون هو منطق عقيم. إما تبرير الحروب الاستعمارية باسم تفوق الحضارة الغربية. أو رفض كل تفاعل مع الغير باسم الحفاظ على الهوية الخاصة. كان لا بد من الحضارة الغربية أن تسير وفق حد ثالث: هو الاتصال غير العنيف مع الغير. وهو الأكثر جدية وموضوعية. هذا ما أثبتته الزمن الحاضر.

إن هذا العود التاريخي من طرف تودوروف ليس من باب العود التاريخي. وإنما لإثبات حجة. خلص لها في نهاية كتابه "فتح أمريكا ومسألة الآخر". حيث بين أنه ليس الإسبان وحدهم من قتلوا وشردوا الآخر/ الهنود. وتسبب بمآسي للغير. وإنما كل أوروبا فعلت ذلك وسارت على هذا النهج التدميري للآخر/ الغير. يقول في هذا الصدد: >> بمقدورنا الاستعاضة عن إسبانيا بأوروبا الغربية. فعلى الرغم من أن إسبانيا تلعب الدور الأول في حركة الاستعمار وتدمير الآخرين. فإنها ليست الوحيدة. إذ يلحق بها عن قرب كل من البرتغاليين والفرنسيين والانجليز والهولنديين. وسوف ينظم إليهم بعد ذلك كل من البلجيكين والإيطاليين والألمان². لقد حملت أوروبا في نظر تودوروف كل مآسي تدمير الآخر واحتقاره وازدراؤه، بل والقضاء عليه في كثير من الأحيان. وذلك بدافع الاستعلاء تارة، وبداعي التفوق والحضارة تارة أخرى. لكن الحقيقة كانت من أجل الاستلاء على ثروات الغير ونهب ممتلكاته. إن أوروبا لم تدع أي مكان للغيرية.

فسياسة الحكم المطلق التي سار بها الأوروبيون، قائمة في نظر تودوروف عن العنف والإرهاب. الذي يستعيد وجهه المؤلف خلال الحرب، وتصفية بوادر الإنسانية. حيث كانت المعتقلات النازية شاهدة على ذلك. وكذا قصف الحلفاء للألمان وعمل فرنسا في المستعمرات. كل هذه الأفعال هي قيم لا إنسانية، تعادي الغيرية. يصرح تودوروف قائلاً: >> إن عملية تصنيف الإنسانية وفق قسمين حصريين (أخيار وأشرار. أحدهم أنا وأقضي على

¹ تزفيتنا تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، تر، بشير السباعي، سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1992، ص 145.

² المرجع نفسه، ص 257.

الأشرار) هو أمرٌ جوهري في قوانين الحكم المطلق. حيث لا وجود فيها للمواقف الحيادية... فالحكم المطلق يتنكر بشكل جذري للغيرية. أي وجود ضمير "أنت" الذي يمكن مقارنته بال "أنا". حيث أنه من الممكن في بعض الأحيان إجراء المبادلة بينهما... إنه الفكر الذي لا يفسح مجالاً شرعياً، لا أمام الغيرية ولا أمام التعددية¹. فإذا كانت الغيرية في نظر تودوروف هي مقارنة الأنت بالأنا. وفي بعض الأحيان استبدال أحدهما بالآخر، ويصبح الغير مثل الأنا. هو فكر مضاد تمامًا للحكم الشمولي القائم عن العنف والسيطرة والإرهاب. وتلبية المصالح الشخصية للغير أو الجماعة على حساب الإنسانية. إن القرن العشرين في نظر تودوروف يجب أن ينزع من صفحات التاريخ. هو قرن اللانسانية.

فالأوروبيون في نظر تودوروف مارسوا أسوأ العلاقات المتطرفة مع الغير/ الآخر. ولعل قصة المرأة التي رميت للكلاب نتيجة رفض أن ينتهك عرضها، من طرف الغزاة. للدليل على بؤس العلاقة مع غير الأوروبي. يقول تودوروف وهو في قمة الأسف والتأسي: <<لقد ماتت امرأة من المايا* مُلتَهَمَةً من الكلاب. وحكايتها التي لا تتجاوز عدة أسطر. هي تكثيف لأحد الأشكال المتطرفة للعلاقة مع الآخر... ولم يحدث قط أن كان مصير الآخر أكثر مأساوية. إنني أكتب هذا الكتاب سعيًا إلى التأكيد إلى حد ما من ألا ننسى هذه القصة. وألف قصة أخرى مشابهة>>². إن هذه العلاقة المأساوية مع الآخر/ الغير. ليست في نظر تودوروف من أجل الشغف التاريخي أو السرد القصصي. وإنما لتبيان خطر العلاقة مع الغير. عندما يُرفض ولا يتم فهمه في اختلافه وتعددده. ونتيجة لهذه العلاقة المأساوية مع الغير (قصة المرأة من المايا مثلاً)، أو الصراع الدموي (الناتج عن الحربين العالميتين، نتيجة الحكم الشمولي). الذي كاد يقضي على الإنسانية. استدعى خطاب الغيرية في الفكر الغربي المعاصر. من أجل تجاوز هذا الواقع الإرهابي الذي عانت منها أوروبا في حد ذاتها. نتيجة فكر سابق قائم على فكرة "أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" (هوبز). أو فكرة القوة (نيتشه). لا بد في نظر تودوروف إحلال الغيرية والإنسانية مكان الإرهاب والعنف والدعوة إلى القوة والمصالح الشخصية والعرقية والقومية.

فالسياسة الشمولية أو الحكم الشمولي، ممثل في ستالين (الشيوعية) وهتلر (النازية) في نظر تودوروف معادي للقيم الإنسانية. فهو قائم على ثنائية "نحن" و "هم". هذه الأخيرة التي تمثل العدو الذي يجب إبادته من طرف ال "نحن". في حين أن الغيرية، أو كما يحلو له تسميتها في بعض الحالات "الفلسفة الإنسانية" قائمة على ثلاثة ضمائر. يقول: <<تتضمن قواعد الفلسفة الإنسانية، التمييز بين ثلاث ضمائر: "الأنا" التي تمارس استقلالها الذاتي. و "الأنت" الضمير المنفصل عن ضمير "الأنا" ويبقى في نفس الوقت ملازمًا له (كل أنت تصبح بدورها

¹ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، ص ص 51، 52.

* المايا: وهم السكان الأصليون من الهنود الحمر.

² تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، ص 258.

أنا والعكس صحيح). "أنت" الضمير الذي يتحمل مسؤولية المعاون، والمنافس، والناصح، والحبيب، وهكذا. وأخيراً ضمير هم المجموعة التي ننتمي إليها أي البشرية جمعاء. المشار إليها خارج نطاق العلاقات الشخصية. حيث يتمتع أمامها جميع الأفراد بنفس الدرجة من الكرامة¹. يميز تودوروف بين العلاقات الشخصية التي تنحصر في ثنائية "أنا" "أنت". التي تقتضي تلازماً بين شخصين. وبين العلاقات البشرية التي تقتضي ضمير "هم". وهي قائمة على احترام الإنسانية. والغيرية في نظر تودوروف تجمع العلاقتين معاً. الأولى (العلاقات الشخصية) محققة نتيجة المصالح. أما الثانية هي الأكثر عرضة للانتهاك. لذا حاول تودوروف الدعوة إلى احترام هذه العلاقة الإنسانية. حتى تسود قيم الإخاء والتعايش داخل معمورة واحدة.

فذاكرة القرن العشرين هي ذاكرة محملة بالمآسي (حربان عالميتان) والقتل والحرب، مما استدعى تسميته في نظر تودوروف بقرن اللاإنسانية. لكن الأمل ما زال يعزو تودوروف في بداية القرن الواحد والعشرين. عن طريق إحلال قيم الغيرية والإنسانية مكان القتل والإرهاب وتعويض التصدع بالشمل والغيرية. والإعلان النهائي لانحياز الأنظمة الشمولية. وبالتالي فإن تودوروف يعيش بين الأمل والذاكرة. أي بين أمل القرن الواحد والعشرين، في سيادة قيم الغيرية. وبين ذاكرة القرن العشرين. هذا ما حمله كتابه صراحة "الأمل والذاكرة خلاصة القرن العشرين". لأن تودوروف عاش في بلغاريا وعانى الحكم الشمولي المطلق. أين ساد في نظره النفاق المطلق، من خلال شعارات المثل العليا. لكنها في جوهرها ظلم وقتل وتهجير وشناعة وإرهاب. لكن تودوروف ما زال يأخذه الأمل كما قلنا من قبل. وخاصة بعد سقوط جدار برلين، وزوال الحكم المطلق. من أجل سيادة قيم الإنسانية أو قيم الغيرية.

ثالثاً: البربرية ونكران الإنسانية الكاملة للآخرين (نقيض الغيرية).

استهل تودوروف حديثه عن تعريف البربرية، انطلاقاً من مواصفات الإنسان الذي يطلق عليه أنه بربري. وليس من منطلق تمييز عرقي، كما حدث في التاريخ اليوناني*. حيث ينظر للغير اليوناني الحر، والذي لا يتقن اللغة اليونانية على أنه بربري. فالبربرية في نظر تودوروف ليست منوطة بعرق أو جنس أو مكان جغرافي. وإنما هي صفات يتحلى بها شخص معين. فيصبح بربري (فهو رهن الفعل). وأولى هذه الصفات هي تجاوز القوانين الأساسية للحياة المشتركة. مثل قتل الأب أو الأم أو زنى المحارم أو أكل لحم البشر كما كان سائداً في إيرلندا سابقاً. كما أن البربري هو الذي يقم قطيعة فعلية مع سائر البشر. ولا يحترم الغير، ويلجأ إلى العنف دائماً. وينزعون عن الآخرين صفة الإنسانية. كما أن البرابرة هم من يعيشون دون قانون يحكمهم ويخضعون للاستبداد. وينقصون من قيمة الآخرين. حيث يجملها تودوروف قائلاً: >>إن البرابرة هم أولئك الذي لا يعرفون بأن الآخرين

¹ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، ص 57.

* فالبربرية: تعني المتوحش. وهي صفة أطلقها اليونان على كل شخص ليس يوناني، فهو يتكلم لغة لا يفهما اليونان وبالتالي هي لغة متوحشة. خارج المؤلف اليوناني. لذا ألصق اليونان البربرية بكل شخص لا يتقن اليونانية.

هم كائنات بشرية مثلهم. وإنما يعتبرونهم موازين للحيوانات فيأكلونهم... وهم لا يستحقون العيش أحراراً فيخضعون لاستبداد طاغية. إنهم يخالطون فقط من تجمعهم بهم رابطة الدم. ويجهلون الحياة المدنية التي تحملها القوانين المشتركة (متوحشون في حالة تشتت). أما قتل الأب والزنى بالمحارم فهي تصرفات غير موجودة لدى الحيوان. والبشر اللذين يرتكبون هذه الموبقات ينحون للتشبه بالحيوان»¹. فالبرابرة هم أولئك اللذين الذين ينكرون الإنسانية الكاملة للآخرين. ولا يحترمون قدسية الإنسان. ويقتلون البشر ببرودة، أو يعتبرونهم دون مصاف الأدمية.

ووفقاً لهذا التحليل من هو البربري؟. تصبح البربرية صفات يتحلى بها إنسان. وليست متعلقة بما يجهل من لغة شعب معين فيصبح بربري عندهم، كما عند اليونان. فتصبح كل الشعوب بربرية بالنسبة للآخر، لأنه لا يعرف لغته. يقول: <>إن ظاهرة نسبية فكرة البربرية (من حيث)، أن كل امرئ هو بربري الآخر. ويكفي لأن يكون كذلك أن يتكلم لغة يجهلها هذا الآخر. فهي ليست غير قرقرة بالنسبة لأذنيه. إن المرء سوف يسمي إنساناً بالبربري قياساً إلى إنسان آخر غريب في أساليبه الكلامية، لأنه لا يحسن نطق لغة الآخر. وفقاً لستاربون الكتاب الرابع عشر. فقد كان ذلك هو السبب الرئيسي الذي سمى الإغريق بموجبه الشعوب الأخرى بالبرابرة. أي لأنها كانت لا تحسن نطق اللغة الإغريقية»². وفق هذا القول لا تصبح البربرية لسيقة جنس أو إنسان معين. كما أطلقت. وإنما كل من لا يفهم الآخر يطلق عليه بربري. فحتى اليونان يصبحون في نظر الآخر برابرة لأنهم لا يفهمونهم. ولا يفهمون لغة الآخر. ومن هنا تصبح البربرية نسبية كل إنسان يطلقها على الآخر إذا لم يفهم لغته. لكن تودوروف يخالف هذا الطرح وحدد البربرية بدقة، ولا يجعلها لسيقة بعدم فهم لغة الآخر. وإنما البربرية كما وضحنا من قبل هي صفات يتحلى بها الإنسان فتجعله بربري السلوك. مثل ممارسة العنف وقتل الآخرين واعتبارهم أنهم دونه. ونزع الإنسانية عنهم. فإذا كانت البربرية على هذا النحو كما حددها تودوروف. فإننا ملزمون بالتساؤل بسؤالين. الأول: من الذي يطلق عليه اليوم بربري؟. أليس الغرب هو الأكثر بربرية نتيجة القتل المنظم واستعمار الغير/ الآخر؟. والسؤال الثاني: هل البربرية نقيض الغريبة؟. وإذا كان الغرب اليوم يتصرف بربرية. فهل هو ضد خطابه الغيري واقعياً؟.

يجيب تودوروف بمنتهى الدقة عن هذا السؤال الأول، بما لا يدع مجالاً للريبة والشك بقوله: <>إن مفهوم البربرية يكتسب مشروعيته. ويمكننا أن نستخدمه لكي ندل في أي زمان ومكان على أعمال ومواقف أولئك الذين إلى حد ما يقذفون بالآخرين خارج إطار الإنسانية. أو يحكمون عليهم بأنهم مغايرون عنهم بصورة جذرية.

¹ تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ص 22.

² تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، ص 202.

أو يعاملونهم بطريقة مخزية. إن معاملة الآخرين على أنهم لا إنسانيون ووحوش ومتوحشون هي أحد أشكال هذه البربرية¹. لقد حدد تودوروف من هو البربري. وقياساً لذلك فإن الغرب اليوم هو الأكثر بربرية من خلال استعمار الغير والقتل الجماعي والتشريد وانتهاك الحرمات والثروات. كما أن هذا الضبط للبربرية يجعلنا نحكم أنها تناقض الغريبة، في كل مدلولاتها. فالبربري هو إنسان لا غيبي. أي لا يقيم وزناً أخلاقي لمعاملة الغير.

فالشيء الجوهرى الذي يجب أن نميزه من كلمة بربري. هو أن هذه الأخيرة: هي كل ما لا يعترف بإنسانية الآخر/ الغير، ونزعها عنه، لاختلاف بسيط في اللغة أو غيرها. لأن اليونان كانوا يطلقون كلمة بربري على كل ما ليس يوناني أو لا يتكلم اللغة اليونانية. لكن هذا الأمر في الحقيقة إقصاء للغير. لأنه بطريقة أخرى أنت أيضاً بالنسبة إليه بربري، لأنك لا تدقن لغته. وليس هذا المقصود بالبربرية في نظر تودوروف. وإنما البربرية* هي المعاملات اللإنسانية مع الغير. واحتقاره وازدراؤه من أجل اختلاف بسيط. أو اخارجه من إنسانيته. وهنا ممكن قولنا البربرية نقيض الغريبة. فتصبح البربرية سلوك يتخذه الفرد اتجاه الغير. وحتى الغرب اليوم الذي يدعي العلم والمعرفة، في تصرفاته بربرية وهمجية. وما قصف المدنيين وقتلهم إلى قمة البربرية والتوحش.

يذهب تودوروف إلى أن البربرية كامنة في كل إنسان. متى تعامل مع الغير بفظاظة وفضاعة وجرده من إنسانيته كان بربرياً. والسير في طريق الغريبة أو أخلاق الغريبة كفعل وسلوك، هو طريق للقضاء على البربرية. كما نجد تودوروف قابل مفهوم الحضارة بمفهوم البربرية. إلا هناك بعض التحفظ من جهتنا على هذه المقابلة بين المفهومين، وجعلهما متناقضين. أو بلغة أخرى لا يمكن جعل المفهومين متناقضين، لأنهما ليس في المحور ذاته. لأن البربرية سلوك عدائي اتجاه الغير. في حين أن الحضارة هي الرقي في الحياة بكل تجلياتها. لذا فيه تحفظ في مقارنة المفهومين وجعلهما متناقضين. فقد يحدث أن توجد الحضارة وتعلو معها البربرية. فقد يكونان معاً. إلا أن تودوروف قابلهما من جهة أن أحدهما في الأسفل (البربرية). والآخر في الأعلى (الحضارة). والإنسان يتباعد بين قطبين في أفعاله. فمتى تعامل مع الغير بإنسانية ارتفع إلى الدرجة الحضارة. ومتى تعامل معه بدونية نزل إلى البربرية.

خلال تتبع حديث تودوروف نجده يدعو إلى ضرورة العودة إلى خطاب الغريبة. وذلك نتيجة فشل حلم الأنوار. والذي حصره تودوروف في عبارة كوندورسي. بقدم ما تتسع رقعة الحضارة على الأرض. سوف نشهد زوال الحروب والفتوحات وكذلك العبودية والبؤس. لكن تودوروف يعلق على هذا الحلم أنه باء بالفشل. لأنه

¹ تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ص 24.

* وفق هذا الطرح تصبح البربرية سلوك تنتهجه الذات اتجاه الغير. حيث أن البربرية عند تودوروف ليست عدم استعمال التقنية أو عدم معرفة الكلام ومودات اللباس. وإنما البربرية هي ازدراء الغير وعدم احترامه. ونزع الإنسانية عنه. وهي تساوي اللاحضارة. لأن هذه الأخيرة عند تودوروف هي احترام إنسانية الإنسان في تعدده واختلافه.

عندما اتسعت رقعة الحضارة زادت الحروب. ولعل الحربين العالميتين دليل على ذلك. وانتشرت معها البربرية بكل تجلياتها من خلال الإبادة والقتل الجماعي وتدمير البشرية. فتلك التقنية والأعمال الفنية والمباني الشامخة، لا يعني أن الإنسان تخلص من البربرية. لأن هذه الأخيرة كما بينا سابقاً ليست حبيسة جنس أو زمن معين. وعليه فإن الحضارة ارتفعت في القرن العشرين، وارتفعت معها البربرية. لذا قلنا فيه تحفظ في جعل البربرية نقيض الحضارة. فاختيار حلم الأنوار، جعل الفلاسفة يفكرون في شيء آخر للقضاء على البربرية. فتجه الفلاسفة المعاصرين مثل ليفيناس على سبيل المثال إلى خطاب إتيقي جديد تمثل الغيرية المطعم بإتيقا المسؤولية. وذهب تودوروف إلى خطاب الغيرية التمثل في الدعوة إلى الحياة المشتركة.

رابعاً: الحياة المشتركة مع الغير. (نحو إتيقا غيرية).

لقد انتهى تودوروف في مقدمة كتابه "الأمل والذاكرة خلاصة القرن العشرين" إلى القول: >> إن الإنسان يجب أن يبقى هدفاً للإنسان مهما كلف الأمر<<¹. ما الداعي الذي جعل تودوروف ينتهي إلى هذا الحكم؟. أن يكون الإنسان هدف للإنسان. بعبارة أخرى أن يبقى الإنسان دئماً يراعي الإنسانية في كل تجلياتها. إن هذا الحكم الذي توصل إليه تودوروف كان نتيجة مأساة القرن العشرين. إنه قرن الظلمات قرن اللاإنسانية. كيف لا والعالم أصبح دمار نتيجة حربين عالميتين، وتصاعد الأنظمة الشمولية. "تلك هي أهم مجازر القرن العشرين. سُجّلت بالتواريخ والأماكن وأرقام الضحايا. لقد أطلق المؤرخون على القرن الثامن عشر اسم 'قرن الأنوار'. ترى هل سينتهي بنا الأمر إلى تسمية قرنا 'بقرن الظلمات'؟! لدى سماعنا لتلك الطلبة من المذابح والآلام. هذه الأعداد الهائلة التي تخفي وراءها وجوه أشخاص لا بد من تذكرها فرداً فرداً. كل ذلك يدفعنا إلى اليأس للوهلة الأولى"². خاصة عندما تنظر إلى الأعداد الهائلة من الضحايا في الحربين العالميتين كما صرح تودوروف. في الحرب العالمية الأولى: ثمانية ملايين وخمسمائة ألف ضحية. والحرب العالمية الثانية: أكثر من خمسة وثلاثين مليوناً لقوا حتفهم في أوروبا وحدها³. هذا يدفعنا إلى التساؤل من جديد. هل هذا القرن هو قرن الإنسانية والدعوة إلى الغيرية؟. أو أنه قرن الوحشية والدموية؟. فأى الخطابات تصدق على هذا القرن؟ هذا ما أثار حيرة تودوروف. وجعله ينعته بقرن الظلمات.

ولتجاوز هذه المآسي في نظر تودوروف لا بد لأوروبا من العودة إلى فكرة التسامح مع الغير. والدعوة إلى الحياة المشتركة القائمة على احترام الغير في غيريته. وهو بذلك يحتج بما قاله هابرماس ويوافق عليه. حيث يقول تودوروف: >>ومثلما يلاحظ ذلك يورغن هابرماس. فإن القبول بالاختلاف. أي القبول المتبادل بالآخر ضمن

¹ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، ص 12.

² المرجع نفسه، ص 15.

³ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

غيريته. يمكن كذلك أن تصبح علامة تدل على هوية مشتركة¹. فهذا القول يوحى بأمرين. الأول: أن هابرماس دعا إلى الغيرية من خلال احترام حرية الاختلاف. والثانية: أن تودوروف يدعو إلى احترام الآخر في غيريته والدعوة إلى التسامح مع الغير. في ظل حياة مشتركة يعمها السلام بين الأمم والدول.

ينطلق تودوروف في مستهل حديثه عن الحياة المشتركة. من مقابلة متناقضين هما: الأنا والآخرين. حيث أن الحياة المشتركة لا يمكن أن تتحقق في ظل طغيان الأنا وتمجيدها لمصالحها. ويستعير تودوروف مقولة باسكال* بقوله: <<إن الأنا مبغضة لسببين: إنها ظالمة في ذاتها، لأنها تجعل من نفسها مركزًا لكل شيء. وإنها لعسيرة بالنسبة إلى الآخرين. لأنها تريد أن تستعبدهم. إن كل "أنا" هي العدو. وتريد أن تكون طاغية على الآخرين>>². إن حقيقة الأنا دائماً هي الأنانية، وحب التملك حتى وإن غطيت بغطاء الفضيلة والأخلاق.

ينتقد تودوروف الفكرة الصحيحة في تركيبها والقائلة: <<أنا لا نستطيع العيش من غير الآخرين. ولكن هذه مصلحة أنانية>>³. من أجل خدمة الذات. فالأنا تهرع إلى الآخر لأنه يساعدها على مصائب الحياة، فهي مصلحة في نهاية المطاف. لكن تودوروف يجعل من الحياة المشتركة سابقة عن المصلحة وعن وجود الذات ذاتها. وحتى عن الفضيلة. لأنه لا يوجد بالنسبة إليهم شكل آخر لوجود ممكن. لأنه يرى أن الحياة المشتركة قدر محتوم جبلت عليه الإنسانية. وفي ظل هذا الوجود عليه أن يتعامل بأخلاقية وغيرية تحترم الآخر في آخريته.

فالحياة المشتركة في نظر تودوروف لن تتحقق إلا إذا توفر مبدأين. الأول: على المستوى المعرفي والذاتي من خلال فكرة الاعتراف. والثاني: على مستوى الواقع من خلال تعايش الثقافات. إذا تحقق هاذين المبدأين يمكن الحديث عن الحياة المشتركة. ومن ثمة تحقيق الغيرية كسلوك وفعل.

1/ الاعتراف بالآخر.

لقد صاغ تودوروف مسألة الآخر/ الغير من منطلق مختلف. حيث أن هذا الآخر ليس كائن يختلف عني في الجنس أو غيرها. "فالآخرين أيضاً أنوات. إنهم ذوات شأنهم في ذلك شأنى لا تفصلهم ولا تميزهم بشكل حقيق عن نفسي غير وجهة نظر. والتي بموجبها يعتبرون كلهم بعيدين بينما أكون أنا وحدي هنا"⁴. فمن غير المعقول اعتبار الآخرين ليسوا أناس أو لا ينتمون إلى نوعي. وما يجعل الأنا في صراع مع الغير حد الموت، هو عدم

¹ تزفيتان تودوروف: اللانظام العالمي الجديد؛ تأملات مواطن أوروبي، تر، محمد ميلاد، دار الحوار، سورية، ط1، 2006، ص 136.

* بليز باسكال: فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي ولد 1623. عرف باختراعه للآلة الحاسبة التريجيب على السوائل في الفيزياء والاحتمالات في الرياضيات.

² تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 17.

³ المرجع نفسه، ص 22.

⁴ تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، ص 09.

الاعتراف. إن الاعتراف كما يراد له أن يظهر. أو كما أراده الفلاسفة، لأن يكون هو المحرك الأساسي لقبول الاختلاف. وتجاوز الاحتقار والعنف. من أجل مناشدة أخلاق الغربية.

فالإنسان أثناء رحلته في البحث عن الاعتراف. - أو إن صحة العبارة افتكاكه - قد يؤدي في نظر تودوروف إلى العدوانية. وهو مفهوم يستعيره من فرويد، وهو مفهوم في علم النفس. قد تسلكه النفس نتيجة حرمانها من أشياء أو ملذات. أو نتيجة مكبوتات نفسية مادية. لكن تودوروف ينحى بالمفهوم إلى جانب آخر. حيث أن رحلة الإنسان في البحث عن الاعتراف، تشوبها العدوانية. لأن الآخر منافس لي، ويجب أن أقضي عليه مادياً لكي أوجد. وهنا مرحلة الخطر. يقول تودوروف: <<يعني هذا إذاً أن العدوانية هنا ليست سوى أداة موضوعية في خدمة البحث عن الاعتراف. إن هذا إقصاء للمنافسين... إن البحث عن الاعتراف لم يكن غائباً عنها أيضاً. على الرغم من أنها تأخذ أشكالاً متناقضة. وذلك لأن الخضوع. بل الهدم المادي للآخر، قد أصبح الأداة التي تقيم الدليل لعيني بالذات على وجودي أو تقيمه لعيني طرف ثالث، على سيادتي (هذه هي لذة المعذب والقاتل)>>¹. إن تودوروف يرجع هنا إلى هيجل، الذي يرى أن الصراع من أجل الاعتراف قد يؤدي إلى الموت. وعند تودوروف قد يؤدي إلى العدوانية والقضاء المادي على الآخر (الموت). لأنه المنافس الفعلي لي على المكانة. أو هي الفكرة نفسها التي ذكرها دو بوتون في كتابه: "قلق السعي إلى المكانة" هذا القلق هو الذي يخلق العدوانية من أجل الضفر بالمكانة المتنافس عنها. وهي تجيب أيضاً على سؤال سارتر لماذا الآخر هو الجحيم؟. لأن قد يتحول إلى عدواني اتجاهي فيقضي على وجودي المادي (يقتلني) لذا هو الجحيم.

لذا يرى تودوروف "أن الوعي بالذات ينشأ من اعتراف الآخرين بنا. لأن التعاطي بين البشر يسبق ما هو إنساني ويؤسس له... إن الكائن البشري لا يوجد إلا من خلال كائنات بشرية أخرى. وهذا لا يعني أنا أفكر إذاً أنا موجود. ذلك يعني بالأحرى أنني أتمتع بالصفة الإنسانية لأنني أنتمي، إني أشارك إني أشاطر"². وعليه فإن الاعتراف الاجتماعي هو الذي يعطي الذات هويتها. والتعرف على ذاتها. لأن التعامل بين البشر كتقافة. ينشأ الإنسان فيحي في ذاتها. وفي ما بعد تؤسس إنسانيته. لأن الإنسانية سلوك مكتسب. وإن لم يتعامل بما يستوجب الإنسانية تحول إلى بربري. وبذلك يقلب تودوروف الكوجيتو الديكارتي. حيث أن وجود الذات تمر عبر التعاطي مع الغير والاعتراف به. وليس من تأمل ذاتي داخلي.

يجعل تودوروف من معرفة الذات تمر عبر نظرة الآخر. وهو بذلك ينحى منحى العديد من الفلاسفة مثل هيجل وسارتر... إلخ. وأن الفرد في نظره لا يتوصل إلى حقيقة ذاته إلا بحضور الآخر. حيث يقول: <<إن الصورة

¹ تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص ص 83، 84..
² تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ص ص 66، 67.

التي أراها هي بالضرورة غير مكتملة. ومع ذلك ومعنى منا المعاني فإنها توفر لنا نمطاً بدئياً من إدراك الذات. ولكن شخصاً واحداً يحدق في، يمنحني الشعور بأني أشكل وحدة كلية¹. فالهوية الشخصية التي يكونها المرء عن ذاته تمر بتوسط الآخر ونظرة تجاهك. لأن صورة الإنسان قد ترتسم في مرآة، أو أن فنان قد يرسم صورة لنفسه، أو أن نحة ينحت تمثال على هيأته. لكن هذه الأشياء لا يمكن أن تُعرف الإنسان على ذاته. لأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك نفسه بمجرد رسم مظهره الخارجي. وإنما يتعرف على ذاته، انطلاقاً من اعتراف الآخر/ الغير به. لأن فعل الاعتراف يجعل من الإنسان يحس بإنسانيته. وهذا ما لا يجده في الصورة أو التمثال أو المرأة.

وليثبت تودوروف وجهة نظره هذه يستعير تعبيراً من ميخائيل باختين عندما قال: <<فكما يتكون الجسد ابتداءً في رحم الأم (في جسدها)، كذلك يفتح الوعي الإنساني ويستيقظ محاط بوعي الآخرين... إنني أحقق وعي الذاتي، وأصبح ذاتي عبر كشف نفسي للآخر. عبر الآخر وبهويته هو. إن الأفعال الأكثر أهمية. أي تلك التي تشكل الوعي الذاتي، تتحد بالعلاقة مع وعي آخر بالعلاقة مع ال "أنت"². حين استعار هذا التعبير من باختين. فإن تودوروف علق على هذا، بأن من يرغب في الحفاظ على نفسه وعزلها عن الآخرين يحسر نفسه. ولكي نكون، علينا أن نقرأ نظرة الآخر لنا ونفهمه ونتواصل معه. فالعلاقة مع الآخر هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعبر عنه. فالإنسان يعي ذاته عن طريق اعتراف ونظرة الآخر له.

ليس من قبيل الصدفة أن يعود تودوروف إلى الاعتراف بصفته أساسياً للحياة الفرد. فالاعتراف هو الذي يدخل الفرد حيز الإنسانية. ويؤثر في سلوك الفرد فيما بعد. يقول تودوروف: <<هذا الاعتراف هو في الواقع مسألة استثنائية بصفة مزدوجة. أولاً بالمحتوى نفسه: فاعتراف الآخر هو الذي يميز -أكثر من أي فعل آخر-. دخول الفرد إلى الوجود الإنساني بشكل خاص. لكن لهذا الاعتراف أيضاً فرادة بنيوية: إنه يبدو -على نحو ما- الوجه الحتمي لكل أفعال الآخرين³. فالاعتراف على هذا النمط يشمل كل دائرة الأفعال الإنسانية. أو بلغة أخرى يعد كل تعايش اعترافاً بالآخر أيضاً. فالطفل يقوم بفعل ما يفعل أبويه لينال رضاهم. ويدرس جيداً لينال إعجاب أساتذته. ويلعب جيداً كرة القدم ليسحر أصدقاءه... إلخ. فكل هذه الأفعال تروم فعل الاعتراف، من طرف الغير. ومن البديهي حسب تودوروف أن الاعتراف يشمل أنشطة عديدة ذات مظاهر أكثر إغراقاً في التنوع.

¹ تزفيتان تودوروف: ميخائيل باختين المبدأ الحوارية، تر، فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 3، 1996، ص 177.

² المرجع نفسه، ص ص 178، 179.

³ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغريبة، ص 102.

فدائرة الاعتراف بالآخر/ الغير تؤثر في كل مناطق كينونتنا، حيث لا يمكن بمقدور مختلف أشكاله أن يحل أحد محل الآخر. يقول: <>أنا في حاجة إلى اعتراف الآخر بي على المستوى المهني. كما هو الشأن في علاقتي الشخصية في الحب كما في الصداقة. وإخلاص أصدقائي لا يعوض حقًا خسارة الحب. كما أن حدة الحياة الخاصة وكثافتها لا يمكن أن تحجب الفشل في الحياة السياسية. إذا ركز فرد ما -أساسًا- في مطالبته بنيل الاعتراف في المجال العمومي. ولم يحصل على أي اهتمام، فسيكتشف نفسه فجأة أنه محروم من الشعور بكينونته¹. فالاعتراف يشمل كل مناحي الحياة. وكل لقاء مع الآخر/ الغير يجب أن يحدث فيه الاعتراف. وإلا حرم الإنسان من الشعور بكينونته. لأن إنسانية الإنسان عند تودوروف رهن اعتراف الآخر بها.

هذا ما جعل تودوروف في كتابه "تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية"، يعنون عنوانًا ب "تحت أنظار الآخرين". فالإنسان لا يوجد إلا من خلال نظرة الآخرين. والاعجاب به. لأن إعجابهم ليس سوى الشكل الأكثر وضوحًا لاعتراهم. وهنا نجد تودوروف يمزج بين هيجل وسارتر. فالإنسان يشعر بكينونته من خلال الاعتراف به (هيجل). وهذا الاعتراف قائم على نظرة الآخر لنا (سارتر). وهو بذلك مزج بين فلسفتين متباعدتين في الأفق.

ولتحقيق الاعتراف يتجاوز تودوروف كل من هيجل وسارتر إلى شيء آخر يجب أن يحضر حتى يتحقق هذا الاعتراف المتبادل بين الذات. وتمثل في أسماء "بدوران الدور"^{*}. حيث تساءل تودوروف حول إمكانية تحقيق الاعتراف بين 'الأنا' و 'الأنث' بطريقة إتيقية دون الصراع. أي طريقة لعيش الاعتراف الذي يخرج عن إطار معوقات المسكنات؟ فإذا كانت الإجابة بنعم. فإن تودوروف يقترح احترام الأدوار في منح الاعتراف، حيث أن الأنا تعترف بالآخر، وتنتظر الآخر لي يعترف بها. فدوران الدور هذا ينقضنا من الصراع على الاعتراف الذي قد يؤدي إلى الموت ومن ثمة زوال الغيرية. يقول تودوروف: <>أعتقد بأن هذه الطريقة توجد عمومًا وبشكل كاف. وإن كانت ممارستها ليست دائمًا ميسورة. يمكن أن يقبل المرء نزعته الاجتماعية الخاصة وذاتية الآخر في الوقت نفسه. وأن يقبل الـ "أنت" بوصفه شبيهًا ومتممًا لـ "أنا" في آن. وقد أستطيع أن أميز هذا النمط مستخدمًا التعبير "دوران الدور"... أن تعني معنى مضاعفًا يشمل من جهة التناوب (الدور). وتقاسم الأدوار من جهة أخرى². إن فكرة الدور توحى ضمناً أن هناك أدوار على الإنسان انتظارها حتى يصل دوره. حيث يستطيع الإنسان أن يطلب الاعتراف ويمنحه. لكن هذا الطلب والمنح يكون بتناوب بين الأنا والآنث. وكل ينتظر دوره

¹ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 104.

* ويستعير تودوروف هذا المفهوم من المنطق. حيث أن الوقوع في الدور يجعل القضية غير منتجة في المنطق. لكن تودوروف هنا يستعير عن هذه السلبية في المنطق بالإيجابية. حيث أن اعتراف كل منهما بالآخر على شكل الدور يجعلنا نتجاوز العنف. حيث كلهما يعترف بالآخر، ويتجاوز العنف معه.

² تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 169.

حتى يؤديه على أكمل وجه في احترام الآخر. هكذا فقط حسب تودوروف يمكن أن نتجاوز الصراع من أجل الاعتراف الذي يصل إلى درجة الاضطهاد، وقتل الآخر/ الغير.

ويعطي تودوروف مثال واقعي عن دوران الدور. فالإنسان أثناء انتظاره في قاعة طبيب أو في الحديقة، فهو ملزم بسماع أو الحديث مع من هم معه. فهو في هذه الحالة يتكلم والآخر يسمع، ثم الآخر يتكلم وهو يسمع. وهكذا يتحاوران. من خلال كل منهم ينتظر دوره في الكلام بعد انتهاء الآخر. وفي هذا الحوار وانتظار الدور مبدأ الاعتراف. فهو يعترف بك من خلال الإصغاء لك. وأنت كذلك تعترف به من خلال الاستماع له. وهذا التناوب في الاعتراف يطلق عليه تودوروف اسم " دوران الدور".

فالحياة المشتركة تقوم على فكرة الاعتراف. وهذا الأخير في نظر تودوروف ضرورة أخلاقية تضاهي ضرورة الأكل البيولوجية. يقول: <<إن المقارنة بين حاجة الاعتراف، وحاجة التنفس ليس مجرد مصادفة... فالآخر هو كالهواء بالنسبة إليّ، هو في المناخ وفي رئتي وفي كل ما لا يدرك. ولم أكتشف كم هو ضروري بالنسبة إليّ إلا عندما غامرت بفقدانه. والحرمان من التعايش هو الاختناق. وقد يثبت في غياب أي اعتراف السأم الذي يعطي مثل الذبحة الصدرية أعراضاً جسدية للاختناق>>¹. ليس من قبيل المزاح أو العبث اللفظي أن يجعل تودوروف من الاعتراف ضرورة تضاهي التنفس. فهو أراد أن يبين أن الإنسان بحاجة إلى اعتراف الآخر به كحاجة الجسم إلى التنفس. فالإنسان لا يستطيع أن يحمي في هذا العالم دون تنفس. وكذلك لن يستطيع أن يعيش دون وجود الغير/ الآخر.

فحاجة الإنسان إلى الاعتراف ضرورية. لكن هناك شيء آخر يقابل هذه الضرورة بالضد. وهي السخرية. لأن أكثر علاقة تهدد الغير في نظر تودوروف هي السخرية من الآخر، وليس الكراهية. لأن هذه الأخيرة من صميم الإنسان. فعندما تكون مكروهاً من طرف الغير، يعني أنه يحسب لك ألف حساب. وهو يعني أنك موجود وتنافس الآخر على مكانته فيلجأ إلى الكراهية. لكن أن يسخر منك الغير ولا يعير لك اهتمام. ولا يكون لك صديق أو عدو فذاك الجحيم عينه. إنها عذابات العدم. يقول تودوروف: <<إن كراهية شخص ما، تعبير عن رفضه. من ثمة يمكن لهذه الكراهية أن تقوى إحساسه بالوجود. لكن أن تسخر من شخص ما، يعني أن لا تأخذه على محمل الجد. أن تحكم عليه بالصمت وبالغزلة. أن تجعله يشعر بما هو أكثر من هذا. أن يرى نفسه مهدداً بالعدم>>². إن السخرية من الآخر معناها أنه لا يرتقي إلى أن يكون محط للأنظار. لذا تخرجه من دائرة أن يكون

¹ تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 95.
² تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 110.

منافسًا. كأنه ليس موجودًا. وبذلك يحل محل العدم. في حين أن الكراهية تجعل منه عدو ومن ثمة منافس. وفي هذه العداوة والمنافسة اعتراف منك بنديته (أي أنه نذ لك).

يأخذ تودوروف هذه الفكرة من دوستوفسكي. من خلال عمله "مذكرات رجل السرداب" بحيث يميز دوستوفسكي بين تجربتين من الاعتراف. رفض تأكيد الاعتراف (الإقصاء). ورفض الاعتراف (الإنكار). فكل النوعين من الاعتراف فيه نوع من الإهانة. لكن الإنكار أشد خطر من الإقصاء. هذا ما يحمله سارد قصة دوستوفسكي، عندما يحاول اعتراض الشرطي لكي يتعارك معه. رغم أن الشرطي قد يتحاشاه أو يسبه. لكن في الشتيمة نوع من الاعتراف أحسن من الإنكار¹. يقول تودوروف: <>أن لا تكون موجودًا هو أكثر إيلاّمًا من أن تكون عبدًا... أن يكون المرء وحيدًا، معناه أن لا يكون موجودًا على الإطلاق<>². إن الاعتراف بالآخر هو شرط إنسانيتنا. فالأكثر إيلاّمًا أن تكون محط سخرية. يعني أن تكون عدم. ومن ثمة هو وباء لا يشفى. فغياب الاعتراف يهدد الكينونة بالعدم ويهدد المجتمع بالعنف. لذا غياب الاعتراف يعني غياب الإنسانية وغياب الغيرية. فالاعتراف عند تودوروف هو نقطة البداية نحو حياة وإتيقا غيرية. فإذا لم نعترف بالآخر فكيف نحترمه في تعدده واختلافه.

يعزو تودوروف عدم تحقق الاعتراف، ومن ثمة تهديد الحياة المشتركة. إلى التواصل المشوه، الذي يحدث بين الذات. وليس العزلة كما تبادر لبعض الفلاسفة* (برديائف على سبيل المثال). حيث يقول: <>لا تهدد العزلة الوجود الإنساني. لأن العزلة مستحيلة. ولكن تهددها بعض أشكال التواصل المفقرة والسالبة. كما تهددها التمثلات الفردية لهذا الوجود التي تجري بروج. والتي تجعلنا نعيش كمأساة. الوضع الإنساني نفسه: نقصنا الأصلي وحاجتنا إلى الآخرين<>³. إن التواصل المشوه قد يحول تحقيق الاعتراف بين الأنا والأنت، وبين الذات والغير. فالتواصل السلبي يؤدي إلى عدم التفاهم ومن ثمة الصراع والعنف. وبهذا يقترب تودوروف من هابرماس، وفي الوقت ذاته يتعد عن نيكولاوي برديائف. الذي يرى أن العزلة تحول دون الاعتراف وتحقيق العيش المشترك والغيرية.

2/ تعيش الثقافات.

يذهب تودوروف إلى القول أن فكرة التعايش لن تكون إلا تعايش الثقافات، لأن الذي يهيكل الفرد ويؤثر عليه في معاملاته مع غيره، هي نمط ثقافته. لأن "الكائن البشري. وهنا تكمن إحدى خصائصه الأكثر بروزًا.

¹ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 111.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* في هذه النقطة بالذات نجد تودوروف يناقض برديائف، حيث يرى هذا الأخير أن العزلة تهدد الذات في الاندماج. وتجعل من الذات تعيش داخل سجن. لكن تودوروف يرى أن العزلة مستحيلة في العالم. لأن الإنسان لا يمكن أن يكون معزولاً. لأنه يوجد رفقة الآخر في هذا العالم. والذي يهدد الذات ليست العزلة وإنما الاحتقار. والتواصل المشوه. وهو في هذه الحالة يقترب من فلسفة هابرماس.

³ تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 221.

يولد ليس فقط في حضن الطبيعة. بل أيضاً، ودومًا، وبالضرورة في حضن الثقافة"¹. لذا تلعب الثقافة في نظر تودوروف العامل الرئيس في تكوين شخصية الإنسان، ومعاملته مع غيره. لأن الإنسان لا يختار الثقافة التي ينشأ عنها. وإنما يولد في نمط ثقافي معين يكون شخصيته. ويمكن له فيما بعد تعديلها. ولذا وجب حسب تودوروف الدعوة إلى تعايش الثقافات، لكي تتعايش البشرية ويزول الصراع والعنف، وتتولد الغيرية.

"لقد غدا الاهتمام بإشكالية الثقافة، في عالم اليوم، رهانًا كبيرًا بالنسبة إلى جميع المجتمعات البشرية، سواء فيما يرجع إلى ارتباطها بقضايا جديدة تمامًا مثل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتنمية والتحديث؛ أو في ما يخص مسألة العلاقة بين الدول والشعوب"². ذلك أن أغلب التعاريف الحديثة. تبين أن الثقافة مكونًا مهمًا لشخصية الفرد الاجتماعية. وتؤثر في جميع معاملته مع غيره. لذا نحى الفلاسفة نحو الثقافة كمكون لهوية الفرد. وبالتالي فإن الدعوة إلى تعايش الثقافات لم يكن مجرد لهُو لغوي واصطلاحي. وإنما هو حقيقة حية داخل المجتمعات. فالدعوة إلى تعايش الثقافات معناها الدعوة إلى تعايش الهويات. بما أن الثقافة تدخل في تكوين الهوية. لذا نجد تودوروف يدعو إلى تعايش الثقافات، وعدم تقوقعها على نفسها. لأن هذا التقوقع يولد التعارض. واتساع مساحة التلامس المؤدية إلى الصراع. فقد ينشب أي شيء نتيجة عدم تقبل ثقافة الآخر. يقول تودوروف: >>إن العزلة وتقوقع الثقافات والمجتمعات. سواء أُفرضت من الخارج، أم تَمَّت المطالبة بها من طرف هذه الثقافة. تبقى مواقف أكثر قربًا من قطب البربرية، بينما الاعتراف المتبادل بينهم هو خطوة نحو الحضارة>>³. إن الاعتراف المتبادل مؤشر لقيام الحضارة الإنسانية. وانتشار إتيقيا الغيرية. لأن الاعتراف عند تودوروف لا يشمل اعتراف الذات فقط كما ذهب إلى ذلك هيجل سابقًا. بل يتعداه إلى اعتراف الثقافات بعضها ببعض. لأن في نظر تودوروف الأفراد تسيرهم ثقافات. فإذا تمت عملية الاعتراف بين الثقافات وتعايشت فيما بينها قبل الأفراد بهذا الاعتراف. لذا يدعو تودوروف إلى تعايش الثقافات في المقام الأول.

يطرح تودوروف فكرة جديدة فيما يخص العلاقة مع الغير. علاقة على مسرح الأحداث العالمية اليوم من خلال سعي الدول العظمى، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، إلى الدعوة إلى حرية الآخرين من خلال إعلان الحرب على هذه البلدان، وفرض الثقافة الغربية (الليبرالية) عليهم. إن الدعوة إلى الحرية ما هي إلا ذريعة واهية لفرض الثقافة الغربية على العالم. ونهب خيرات البلدان المستضعفة. وما حرب العراق 2003 إلى دليل على ذلك. إن تودوروف يتساءل بدهشة. هل نشر الحرية يمر عبر الحرب فقط؟. ألا يمكن تأسيس نظام عالمي جديد تحترم فيه الحقوق والحريات وثقافات الشعوب دون شن الحرب على الآخر/ الغير وتدميره؟. لذا نجد تودوروف

¹ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 75.

² عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات؛ حوار الهويات والوطنية في زمن العولمة، ص 15.

³ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 85.

يتساءل بسخرية وضجر عن السياسية الأمريكية التي ترى أن إرساء الحريات في الشعوب الأخرى، سيؤيد السياسة الأمريكية. يقول: <<أليس من السذاجة تقريبًا الاعتقاد بأن كل شعب يعبر عن نفسه بحرية هو شعب يؤيدنا؟. وماذا لو تمسك الشعب بمثل أعلى آخر؟>>¹. إن نشر الحرية باسم الحرب وانتهاك حرمان الغير سواء الأنا أو الممتلكات أو الأرض أو الثقافة، تحت غطاء الحرية هو قول لا يوجد ما يؤيده. بل هذا الصراع من أجل فرض قيمك الثقافية على الآخرين، يطرح فكرة اللانظام العالم الجديد.

فالحرب باسم الحرية والديمقراطية هي أضلولة فقط، لاستعمار هذه الشعوب ونهب خيراتها. حيث يرى تودوروف أن الليبرالية السياسية قامت على فكرة ضرورة التسامح الديني وعدم فرض ديانتنا على الآخرين. ومن ثمة عدم فرض ثقافتنا عنهم، وإن كنا نعتقد أنها الأصح. فهي تقر بالتنوع والاختلاف والتعدد. فعندما نهاجم الآخر بذريعة حمايته من الدكتاتورية، وفرض نظامنا عليه (يقصد النظام الأمريكي) لأننا نعتبره الأفضل. نكون بذلك غادرنا زاوية النظر الليبرالية. وبالتالي هذه المثل التي تظهر على أنها نبيلة هي "سلاح خطابي Arme rhétorique رهيب. لا يمكن أن يسمح لنفسه حتى قائد أكثر الجيوش قوة في العالم أن يتجاهله. فهي تمنح الحماس للجنود وتثبط العدو عن المقاومة، وتستحوذ على تعاطف الغير"². يجب أن يتوقف الغرب في نظر تودوروف عن سياسة الخبث الكامن في العبارات. أو المثل العليا التي تستغل بها الشعوب الأخرى. أو من الأفضل تسمية الأشياء بأسمائها. وتحديد التراتيبات الحقيقية بدل من الانتشاء بالصيغ الجميلة والمنمقة لاستمالة الغير. فالجرب على الغير وفرض ثقافتك عليهم باسم جلب الحرية، أمر لا يقبله أي عاقل مهما كان.

إن مسألة الاختلاف الثقافي وكيفية التعامل مع المختلف. جعل تودوروف يفرد كتابًا لهذا الشأن "فتح أمريكا ومسألة الآخر". حيث عاد إلى التاريخ كقاضي يظهر لنا الواقعة التي تؤول على عدم تعايش الثقافات. حيث سعى في هذا الكتاب إلى الإجابة على سؤال واحد تمثل في: كيف يجب التعامل مع الآخر/ الغير المختلف عنا في كل شيء وفي مقدمتها الثقافة؟. وهذا السؤال هو الذي يهمننا أيضًا في بحثنا هذا. بل هو الجوهر في سؤال الغريبة في الفلسفة الغربية. حيث يستشهد تودوروف بفتح أمريكا. وخاصة في الالتقاء الأول بين كولومبوس والهنود. حيث بين تودوروف من خلال مذكرات كولومبوس. أن الهنود بشر مثله وأنهم طيبون، لكنهم على طبيعتهم ولم يرتبطوا بعد بالحضارة. إنه يمكن تعليمهم. حيث سرح كولومبوس على "أنهم بشر تمامًا، لهم نفس الحقوق التي له. عندئذ يعتبرهم ليس فقط أندادًا وإنما أيضًا ماثلين له. وهذا المسلك يقود إلى إسقاط قيمة على

¹ تزفيتان تودوروف: اللانظام العالمي الجديد؛ تأملات مواطن أوروبي، ص 30.

² المرجع نفسه، ص 32.

الآخرين"¹. فحتى اللحظة الأولى، نظر كولومبوس إلى الآخر/ الهنود على أنهم بشر مثله، يختلفون فقط في درجة التحضر. فهو اعتراف بإنسانية الهنود. حيث يسرح كولومبوس قائلاً: <<هؤلاء الناس لا دين لهم، كما أنهم ليسوا وثنيين. لكنهم في غاية الرقة ويجهلون الشر. بل إنهم لا يعرفون كيف يتقاتلون فيما بينهم>>².

لكن السؤال الذي يعترض على هذا الاعتراف ويجعل المرء في حيرة من أمره. لماذا أيبد الهنود الحمر، إذا كانوا على درجة عالية من النبل؟ وعدم معرفة الشر؟ لهذا يصرح تودوروف قائلاً: <<إن مجمل تاريخ اكتشاف أمريكا. أو أحداث الفتح. يتميز بهذا الالتباس: إن الآخريّة البشرية تكتشف وترفض في آن واحد>>³. هذا يوحي في نظر تودوروف أن كولومبوس لم يكتشف الهنود وإنما اكتشف أمريكا. فرغم حديثه الجيد على الهنود واعترافه بأنهم بشر مثله، وطيبون ولا يعرفون الشر. إلا أنه حاول أن يفرض عليهم قيمه الخاصة (أي القيم الغربية والثقافة الغربية). سواء تعليمهم لغته، أو سعيه لجعلهم مسيحيين. وفي حالة الرفض يقابل ذلك بالقوة والانتهاك والإبادة شرط إذعائهم. إن فرض قيمك وثقافتك على الغير، هو قمة الاحتقار للغير. ومن ثمة زوال الغربية. لذا جعل تودوروف من اكتشاف أمريكا مسألة يلاحظ من خلالها علاقة الأنا بالآخر/ الغير. وكذا محاولة فرض ثقافة على أخرى. مما أدى إلى الإبادة الجماعية. فعدم تعايش الثقافات يؤدي إلى كوارث لا حصر لها.

إن فتح أمريكا والالتقاء بالآخر، بني على فرض القيم الثقافية الغربية على الآخرين. مما يعني عدم وجود الغربية، وبداية صراع الثقافات والهويات. فلماذا لم يحترم الغرب ثقافة الهنود؟ حتى وإن كانت بسيطة. فالغريبة كما بينا في الفصل الأول ترفض فرض ثقافتك على الغير مهما كانت. لذا قلنا هي احترام الآخر في تعدده واختلافه. ففرض قيم الأنا على الغير، يعني زوال التعدد والاختلاف.

يشرع تودوروف في مستهل حديثه عن النظام العالمي الجديد. (الأحادية القطبية). في كتابه "الخوف من البرابرة". إلى إظهار أنّ بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وتزعم العالم من قبل الغرب. وفرض الثقافة والقيم الغربية على العالم. ظهر هناك ثلاث مستويات من الدول في العالم. الأولى: دول الشهية. وهي الدول التي تستطيع أن تصنع بأقل تكلفة، وتستطيع أن تصبح من الدول المتطورة جداً ولها وزنها. وفي مقدمتها اليابان. والنوع الثاني: دول الحقد وهي التي عانت من الاستعمار الغربي وهيمنته وفرض ثقافته ونهب خيراتها. فتحوّلت هذه الدول إلى حاقدة على الدول المستعمرة لها. والنوع الثالث: هي الدول المستقلة لدول الأخرى. وأطلق عليها دول "الخوف" إنها تعاني الخوف من الجانبين سواء دول الشهية التي قد تغرق السوق وتنزع منها الريادة الاقتصادية. أو الخوف

¹ تزفيتنا تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، ص 48.

² المرجع نفسه، ص 50.

³ المرجع نفسه، ص 56.

الفعلي من الدول الحاقدة¹. التي تستطيع في أي وقت تهديدها مادياً من خلال هجمات إرهابية أو غيرها. ولهذا نجد الغرب يطلق عليهم اسم البرابرة أو المتوحشون. وهذه التسمية ترجع في نظر تودوروف إلى عدم الاعتراف بثقافتهم. فهذا الصراع الثقافي كان دموياً في أغلب مراحل التاريخ.

لا يتوارى تودوروف في إعادة النظر إلى هذه العلاقة التي تسيّر دول "الخوف" ودول "الحقد". وإعادة ضبط الحكم الذي يصف الآخر المختلف في الثقافة بالبربري. ويرى أن الخوف المفرط يحول الدول الغربية إلى برابرة. لأنه في غالب الأحيان لم يكن من دول الحقد إلا رد فعل على تصرفات غريبة همجية. كما أن الخوف المفرط في التصدي لثقافة الآخر (الثقافة الإسلامية بالدرجة الأولى). قد يجعل الغرب برابرة. يقول تودوروف: <>إنّ الخوف يتحول إلى خطر على الذين يعانون منه. لذلك لا يجب أن ندعه يتحول إلى شعور جامع مسيطر. إنّ الخوف هو بالذات التبرير الأساسي للتصرفات التي غالباً ما نصفها بالإنسانية... إنّ الخوف من البرابرة هو الذي يخشى أن يحولنا إلى برابرة. والسوء الذي نتسبب به لأنفسنا سيتخطى السوء الذي نخشاه في الأساس<>². إنّ الخوف من الآخر ومن ثقافته، واتخاذ تدابير وقائية. أو حرب وقائية كما فعلت أمريكا بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001. من خلال قتل وتدمير الآخر بحجة حماية أنفسنا. إنّ هذا الفعل في نظر تودوروف هو البربرية عينها.

إن ردة الفعل المغرضة والخاطئة قد تجلب على العالم كوارث لا حصر لها. إن هذه السياسة في نظر تودوروف تدمر العالم الغربي من الداخل. لأنه من أجل حماية مبادئ الديمقراطية التي يتغنى بها الغرب يجد نفسه أثناء محاربة الغير، أو ما يسميه الغرب العدو المهدق بنا. في تحقيق النصر عليه* نصبح مثله في بعض الحالات كقصف المدنيين. فنصبح أكثر شناعة. (تودوروف يتكلم بلسان قومه). يقول تودوروف: <>حين يصبح كل شيء مسموحاً في محاربة الهلع. يبدأ المتصدي للإرهاب يتلبس بصورة الإرهابي الأساسي<>³. إن ردة الفعل المفرطة تؤدي إلى كوارث لا حصر لها. لذا يدعو تودوروف إلى التعايش مع ثقافة الآخر وقبوله في تعدده واختلافه. من أجل تجاوز هذا الصراع الذي لا مبرر له. ففرض ثقافتك على الآخرين يعني نشوب الصراع والحرب معاً.

¹ تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ص ص 10، 11.

² المرجع نفسه، ص 12.

* إن الغرب وفي مقدمتهم أمريكا إذا أرادت أن تحارب دولة ما (الغير)، لتعارض المصالح. فإنها تصنفها ضمن دائرة الإرهاب والطاغية (كما حدث مع العراق). وأثناء حربها على الإرهاب (بتصنيفها هي. فيصبح الغير المخالف إرهاب). فتصبح أكثر إجرام من الإرهاب نفسه. من خلال قصف المدنيين والعزل والأطفال و... هذا ما يريد تودوروف توضيحه.

³ تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ص 13.

استنتاج.

انطلاقاً من تحليل آراء تودوروف في الدعوة إلى الحياة المشتركة، من أجل تجاوز الصراع والعنف الحالي، الذي عانت منه البشرية. خاصة في القرن العشرين، أين وصلت الممجية إلى أعلى مستوياتها. وانتهكت حرمة الغير وفرضت سلطة الأقوى على العالم. وقتلت الشعوب لاختلافها عن الأقوى في الثقافة والدين واللغة... إلخ. وفي بعض الحالات قد ينتمون إلى نفس الثقافة (الحريين العالميتين. الغرب يقتلون بعضهم). مما استدعى في نظر تودوروف خطاب إتيقي جديد يتجاوز هذه الحالات المعادية للإنسانية. إنه خطاب الغيرية بملامح متعددة. تمثل عند تودوروف في الدعوة إلى الحياة المشتركة. فبعد تحليل آرائه نصل إلى الاستنتاجات التالية:

1/ وفقاً للتحليل المستفيض لآراء تودوروف نصل إلى أن العلاقة مع الآخر في الوقت الحالي، تمر وفق ثلاث مستويات؛ أو ثلاث محاور يمكن تحديد إشكالية الغيرية عليها. أولاً: حكم القيمة. فالغير حسن أو سيئ، أحبه لا أحبه... إلخ. وثانياً: فعل التقارب أو فعل التباعد في العلاقة مع الغير. من خلال تبني قيم الآخر أو التوحد معه. أو التشبه به أو فرض قيمي عليه. وثالثاً: هو معرفة أو جهل هوية الآخر. وهو ما يدخل في المستوى المعرفي. وفقاً لهذه المستويات الثلاث كان يحدد علاقة الغير/ الآخر بنا. ومن هذا المنطلق يحدد تودوروف نسبة البربرية التي كانت تمثل أبغض وصف لتصدع الغيرية.

2/ يعلن تودوروف أن وجود الإنسان يكون من خلال العلاقة مع الغير/ الآخر، الذي يضفي معنى لحياتنا يقول: <<وتكمن المأثرة الكبرى لفيرين fairbairn إذ في أنه أعلن أن الرغبة لا تبحث عن اللذة. ولكن عن العلاقة فالعلاقة مع الآخر ليست أداة ملء البطن وللمنفعة الجنسية. إنها الهدف الذي نسعى خلفه لكي نضمن وجودنا>>¹. إن المماثلة الفرودوية (نسبة إلى سيغموند فرويد) في أن الرغبة تسعى إلى البحث عن اللذة. ومماثلة الحاجات الاجتماعية والحاجات البيولوجية مثل الجوع مثلاً مضللة في نظر تودوروف. فالإنسان لا يوجد في هذا الكون من خلال اللذة. لأنه يصبح في خانة واحدة مع الحيوان. لكن الإنسان بإنسانيته يوجد من خلال علاقة إتيقية مع الغير، وليس يعيش فقط. فلو كان يعيش فقط لقبلنا التعبير الفرودوي أنه يبحث عن اللذة. لكن الإنسان يوجد في حين أن الحيوان يعيش (وهو تعبير لفكتور هوغو). فإنسانية الإنسان إذ تكمن في العلاقة مع الآخر. أو بلغة أخرى من خلال إتيقا الغيرية.

3/ إن العيش المشترك في نظر تودوروف يختلف جذرياً عن الاجتماع الإنساني. فإذا كان الفلاسفة الكلاسيكيون يرون أن الاجتماع الإنساني ضرورة، اقتضتها الطبيعة الإنسانية. لأن الإنسان لا يستطيع العيش وحيداً. وبالتالي تحكمه المصلحة ولذة التعاون. في حين أن العيش المشترك هو ضرورة إنسانية إتيقية، يسلكها

¹ تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 91.

الإنسان ليتوجه بإنسانيته اتّجاه الغير. وليس من أجل مصلحة مادية. أي إذا كان التنفس ضرورة بيولوجية. فإن العلاقة مع الآخر (الغيرية). ضرورة إتيقية إنسانية.

4/ إن تودوروف يربط بين الغيرية كفعل أخلاقي وبين الأنا والغير والذاكرة. حيث أنه لا يتم الحديث عن البعد الغيري، إلا إذا تخلص الإنسان من ذاكرته السيئة التي تبعث فيه حب الانتقام في كل لحظة. وذلك بتجاوز المآسي من خلال إدانة هذه الأفعال وليس تبريرها بأشياء وهمية. كمن يحتج بمجازر النازية، أو الاستعمار الفرنسي في دول إفريقيا، أو حرب أمريكا في الفيتنام... إلخ. أنها وقعت في تاريخ وأحداث خاصة. لا يمكن الحديث عنها. ويمكن التغافل عنها. لأن هذه المجازر ضد الإنسانية، وضد قيم الغيرية، فهي لا تبرر. يقول تودوروف: <>إننا نرفض مبررات التضحية بالإنسان. أو إبادة جنس بشري معين، أو استعباد الناس، أو تعذيبهم. تذرغًا بالحقبة التاريخية التي حدثت فيها هذه الممارسات>>¹. فهذه الإدانة التاريخية تجعل النفس تتخلص من عصاها. والذاكرة تصبح أكثر نقاء، لأن المجرم تم تجريمه. مما يولد فيما بعد. علاقة لا يشوبها الشك اتّجاه الغير.

إذا لم تحدث هذه المصالحة داخل الذاكرة، بين الواقع والتاريخ. كما تخلص العالم من وقائعه. لبقى لحد الآن الألماني لا يدخل فرنسا وبريطانيا. والروسي لا يقبل لدى أمريكا..... إلخ. فتجريم النازية مثلًا كأفعال ضد الإنسانية، يجعل الألماني لا يرتكب مثلها مرة ثانية. والغير يعرف أنها أخطاء لا تبرر. فتحدث علاقات جيدة ذات بعد غيري تحترم الغير في غيرته. وليس في تاريخه. لأن الذاكرة المحملة بالمآسي تحول دون تحقيق الغيرية.

5/ إن الصراع الدموي في العالم اليوم. والمنتشر سواء من طرف الإرهاب أو من طرف الدول التي تسعى كما تبرر لنفسها القضاء على الإرهاب. يرجع في نظر تودوروف إلى العلاقات التي يسير عليها العالم اليوم. من منطلق الأنا/ العدو، نحن/ الآخر. هذه الثنائيات سبب تراجع الأخلاق والقيم الإنسانية العليا. ولتجاوز هذا الانحطاط لا بد من تجاوز هذه الثنائية المقيتة. لأن الآخر ليس هو العدو دائمًا. فهو عدو في حالات ضئيلة جدًا. يقول: <>إن الأشخاص الذين نسميهم بأنهم أعداء، هم بشرٌ مثلنا وعاقلون مثلنا. ومن غير المعقول أن نعرض وجودهم ذاته للخطر، بذريعة حماية أنفسنا>>². وتودوروف هنا يتوجه بالنقد في المقام الأول إلى السياسة الأمريكية والإسرائيلية، التي تنظر للآخر/ الغير على أنه عدو دائمًا. ويجب مجاهاته قبل مجاهاتنا، وقتله في عقر داره، قبل الهجوم علينا. إن هذه السياسة هي التي ولدت الإرهاب والعنف في العالم. فالإرهاب هو رد فعل هذه المجازر في بلدان مختلفة في فلسطين والعراق وأفغانستان... إلخ. لذا النظر إلى الغير على أنه عدو. هو سبب انهيار القيم العليا للإنسانية.

¹ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، ص 188.
² تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 100.

6/ إن تودوروف يدعونا إلى عدم اختزال العلاقة التي تربطنا مع بالآخر/ الغير. في حالة حرب. بل يجب الدعوة إلى الحب والاحترام وطلب الاعتراف والغيرية. فدخول مدينة الغيرية يكمن في تجاوز تقسيم الإنسانية إلى أصدقاء وأعداء. أو حلفاء وأعداء. فوصف العلاقة بالآخر أنها عداوة ترمي بنا في محرقة التاريخ، وهي المسؤولة عن كل شرورنا. لا بد في نظر تودوروف من تغيير العلاقة وليس الاكتفاء بتغيير العدو مثلًا الاشتراكية بالإسلام الفاشي. لهذا يجب تغيير منطق العلاقة وليس تغيير اسم العدو.

7/ تضطلع الغيرية في نظر تودوروف بالتصرف والفعل وليس القول الخلقى أو المشاعر العفوية. حيث نجد منتقد القيم الأخلاقية للعصر الحديث وحتى المعاصرة. عندما ركزت على تعريف الغيرية وسن قوانين أخلاقية توحى بالغيرية، كالإثارة أو حب الآخرين في المسيحية. لكن الحقيقة في نظر تودوروف خلاف ذلك تمامًا. لا بد من تقديم المساعدة الفعلية بدل التصريح بأننا نفضل الآخرين على أنفسنا. فما الفائدة التي يجنيها الآخرون من تصريح لساني أننا نفضلهم. أليس من الأفضل مساعدتهم فعليًا (ماديًا). يقول تودوروف في هذا الشأن: <<إذًا فالعرض السريع الذي قدمته عن الأخلاق العصرية لم يُجد نفعًا. حيث لا يكفي أن نصرح بأننا نفضل الآخرين على أنفسنا. أو حتى أن نستأثر بدور المصلح الأخلاقي. علينا بالعودة إلى التصرف الخلقى>>¹. يدعو تودوروف إلى الانتقال من القول إلى الفعل. ومن التصريح إلى العمل. هكذا فقط يمكن الحديث عن الغيرية الفعلية. وليس مجرد كلام تتلاطف به، كما يفعل دعاة الأخلاق سابقًا في مذاهبهم.

8/ عدم تقديم أعمال الخير للآخرين/ الغير. هو ما يطلق عليه تودوروف مأساة. حيث أن المأساة في نظره ليست الألم على الماضي والبكاء كضحية. يقول تودوروف: <<إن كلمة مأساة لا تحمل في طياتها معاني الألم واليأس. ولا تعني غياب أعمال الخير. فهذه تنجم عن رواية الضحية. لا، فالمأساة تكمن عندما يعجز الإنسان عن تقديم أعمال الخير لأخيه الإنسان، مهما كان هدفه. فهذا العجز لا يولد سوى الدموع والموت>>². هنا تكمن المأساة، في عدم مساعد الغير. وتقديم أعمال الخير لهم. لأن القول دون فعل هو المأساة عينها في نظر تودوروف. لأنخ بين دائرة الفعل والقول تظهر النوايا. فالقول قد يكون مخادعًا، في حين أن مباشرة الفعل تكون صادقة. فالغيرية لا تكتفي بالقول وإدعاء محبة الغير. وإنما مباشرة الأفعال الخيرة اتّجاه الغير. فكونك مصلح أخلاقي لا يعني أنك تتمتع بالأخلاق الحميدة. وكونك واعض أخلاقي لا يعني أنك تتعامل بأخلاقية. لذا علينا الانتقال من دائرة القول إلى دائرة الفعل. هكذا فقط يمكن الحديث عن الغيرية، لأنها فعل مع الآخر وليس قول.

¹ تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، ص 191.

² المرجع نفسه، ص 200.

9/ يدعو تودوروف إلى اكتشاف الآخر/ الغير في اختلافه. لأن الإنسان ليس وحده البتة. ولن يكون ما هو عليه دون بعده الاجتماعي في اكتشاف الغير. ذلك أن أوروبا قضت على الغير من منطلق التفوق. لكن تودوروف يبشر بحاضر معاصر مزهر. حيث أن أوروبا تجاوزت هذا الاستعلاء في القرن الواحد والعشرين. يقول: >>وأنا أعتقد أن هذه الفترة من التاريخ الأوروبي هي بدورها بسبيلها إلى الانتهاء. فلم يعد ممثلو الحضارة الغربية يؤمنون على هذا النحو المفرط من السذاجة بتفوقها>>¹. إن تودوروف يرى في الفكر الأوروبي تغيير، بنوع من الإيجابية في نظره للآخر/ الغير. من خلال معايشة الاختلاف في المأساة. إنه يدعو إلى المساواة دون أن تستتبع التطابق. ويريد الاختلاف دون أن ينحط الغير إلى دونية.

يبدو أن هذا التفاؤل الذي يرسمه تودوروف عن الحضارة الغربية، وأنها اتجهت إلى الآخر بنظرة غيرية. هو تفاؤل ليس هناك ما يبرره في الواقع. ذلك أن أوروبا ما زالت تحتقر الآخر وتنظر إليه بدونية واستعلاء. فالغير دوني وهي أصل الحضارة والرقي. وما حرب العراق، وأفغانستان وفرض الحصار على إيران، ومساندة اليهود في استعمار فلسطين. إلا دليل على العكس ما يراه تودوروف من تفاؤله. فالحضارة الغربية لا تجسد الغربية إلا في خطاباتها. أما في الواقع فإن العلاقة مع الغير، هي ذاتها استعمار وتدمير واستعلاء.

¹ تزفيتنا تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، ص 261.

المبحث الثالث: إيمانويل ليفيناس وحضور سؤال الغريبة كفلسفة أولى.

يعد الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس، في نظر الكثير من الدارسين والمختصين من أحد أعظم الفلاسفة المعاصرين الذين خاضوا في الغريبة، بمنهجية مختلفة عن الذين سبقوه، بداية من أرسطو إلى غاية حضوره، حتى أطلق عليه لقب "فيلسوف الغريبة". وتنطلق فلسفته من أن الكائن يجب أن يكون قادرًا على أن يكون غير نفسه ويحمل مسؤولية مصير غير مصيره، وهذه الرحلة الفلسفية تنطلق من ثلاث مرتكزات أساسية. هي الدين والأخلاق والسياسة. حيث أن سؤال الغريبة عنده حمل على هذه التوجهات الثلاث. فالغريبة في البداية هي بعد إتيقي يحفظ العلاقة بين الأنا والغير. وهذا الفعل الأخلاقي استمدته من العبارة الدينية اليهودية "لا تقتل". وهذان البعدان كانا من أجل غاية سياسية هي إدخال المجتمع اليهودي في المجتمعات الغربية من جديد. لأن أثر المحرقة حفر عميقًا داخل فلاسفة اليهود. وليفيناس واحد منهم بلا شك.

فحضور سؤال الغريبة في فلسفة ليفيناس كان انطلاقًا من ثلاث محطات رئيسية: ففي الأولى يجعل من الغير والذات في محطة واحدة مترامنة. لا تنظر للآخر على أنه موضوع للتفكير (الوعي) فقط. كما في الفلسفات السابقة. والمحطة الثانية، هي تجاوز التمرکز حول خطاب الذات. انطلاقًا من نداء المسؤولية* (أخلاق المسؤولية)** الذي يوجه الآخر لي. وله الأسبقية على ذاتي أو كينونتي. وبهذا يتجاوز هيدغر. والمرحلة الثالثة في الخطاب الغيري تمثل في حفظ العلاقة بين الذات والغير، انطلاقًا من وجه الآخر.¹ فوجه الآخر، هو الذي يوجه لي نداء المسؤولية. فلن نقف عند تحقيق الكينونة كما عند هيدغر. أو التماهي في الغير حد ضياعها. وإنما حفظ العلاقة بين الذات والغير، عن طريق مسؤولية الذات اتجاه الغير، وفق النداء الأخلاقي للوجه. هذا ما جعل جاكين روز*** تتساءل بطريقة التعجب. هل الأولوية لمعرفة كنه الكائن في أفق الكون، كما قال هيدغر؟. أو أن الأولوية للأخلاق التي تربطني بالآخرين في هذا العالم؟. حيث تقول: >> ترى هلا نمنح العلاقة بالآخر فضلًا وميزة في وجه تلك الميزة المسرفة؟. أليست العلاقة بالآخر أكثر حسماً، من فحص علاقة مجردة بالكائن؟. هل الأنطولوجيا

* المسؤولية: (Responsibility) (Responsabilité). بوجه عام وضع من يمكن ان يسأل عن أمر ما صدر عنه أخلاقياً. وهي شعور الإنسان بالتزامه أخلاقياً بنتائج أعماله الإرادية. فيحاسب عليها إن خيرًا أو شرًا. أي تحمل نتائج فعلك لامتلاكك الحرية. (انظر: المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذکور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (د ط)، 1983، ص 181).

** أخلاق المسؤولية: (Moral Responsibility) (Responsabilité morale). وهي أهلية العاقل للجزاء على أفعاله الاختيارية. فهي تفترض القدرة على الاختيار، وعكس ذلك لا تستوجب الأفعال الضرورية والقهرية. أي مسؤولة. وتفترض المسؤولية الأخلاقية العقل والرؤية. (انظر: المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذکور، مرجع سابق، ص 182).

¹ مقدمة أكسل هونيث: لكتاب رشيد بوطيب: نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات صفاف؛ منشورات الاختلاف، بيروت؛ الجزائر، ط1، 2019، ص 9.

*** جاكين روس مفكرة فرنسية ولدت 1949. من أصل يهودي. عرفت بدعوتها إلى فلسفة أخلاقية جديدة قوامها المسؤولية. لذا كان تأثيرها واضحًا بليفيناس. وكذا كانت. لذا صنفت من الكانطيين الجدد. من أهم أعمالها " الفكر الأخلاقي المعاصر".

شيء مركزي حقًا؟ إن الأخلاق النظرية هي في المركز، العلاقة بين الأفراد هي الأولى. لقد استعاض ليفيناس بأولوية الأخلاق النظرية. عن أولوية المذهب، المعرفة، التجريد¹. هكذا تنتصر جاكين روز للإتيقا ليفيناس على وجودية هيدغر. فالأولوية في الحياة هي صنع جسر للقاء مع الآخر. وليس التفكير في كنه الكينونة داخل العالم.

انطلق ليفيناس في تأسيس فلسفته، كما يرى الكثير من الدارسين له من فينومينولوجيا هوسرل وهيدغر. "إن المذهب الذي اعتمده ليفيناس هو علم الظواهر الذي يتساءل عن كيفية المرور من الموقف القبلفلسفي العفوي إلى الموقف الفلسفي: كيف نتخط التجربة لبلوغ نظر الحقيقة والكلية؟"². لكن رغم ذلك تجاوز فلسفتها، وأسس فلسفة جديدة تعطي الأولوية للإتيقا على الوجود، "ولكنه في عام 1935 كان لا يزال يتوق إلى الخروج من الوجود إلى ضرورة التفكير فيما بعد الوجود"³. وانتهى إلى وجود عاطفة في ذات كل إنسان تدعوه إلى حب الآخر والانفتاح اتّجاهه والعيش معه. وهذا الانفتاح هو انفتاح إتيقي في المقام الأول، ومن ثم تكون الغيرية هي بالتأكيد المسؤولية الإتيقية اتّجاه الغير، وأن الإنسان يحمل في ملامحه الإنسانية قداسة، يجب على الغير احترامها. حتى أنه رفع شعار "الإنسان أكثر قداسة من أي أرض مقدسة". الأمر الذي يمكن القول معه بأن فلسفة ليفيناس هي فلسفة القلق بالآخر حيث تحمل دلالات أخلاقية تعبر عن التزام ومسؤولية اتّجاه الغير.

يتجه ليفيناس في فلسفته الأخلاقية نحو التسامح واللاعنف، "وقد أعطى ليفيناس مكانة مميزة للغيرية وللآخر، هذا الأخير أصبح سمة لصيقة وقضية محورية في مباحثه الفلسفية. فمن غير الأخلاق إقصاء الغير أو تهميشه أو إدماجه في سياج الذاتية. ويدعو ليفيناس في جل كتاباته ضمناً أو تصريحاً بمحاربة الانكباب على الذاتية الثابتة وتغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر"⁴. فليفيناس يطالبنا بإعادة الاعتبار للآخر وفتح صفحة جديدة معه، وتجاوز الميتافيزيقا الغربية القديمة التي تولي الإهتمام بالعقل والذات والأنا، وتقصي الآخر أو الغير. فالفلسفة الكلاسيكية كانت تنظر للعلاقة بين الأنا والغير من منطلق ثنائية (أنا - هو). لكن ليفيناس جعلها وفق ثنائية (أنا - أنت). وهنا تبرز فلسفة ليفيناس لتقلب التفكير الغربي وتعيد للغير مكانته الجوهرية في السياق الفلسفي الصحيح، من خلال تحمل المسؤولية اتّجاه هذا الآخر.

¹ جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، تر، عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001، ص 65.
² ماري أن لكوريه: الإنسان الفيلسوف، ضمن كتاب جماعي: ليفيناس من الوجود إلى الغير، إشراف جويل هنسل، تر، على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص 17.
³ المرجع نفسه، ص 36.
⁴ محمد بكاي: الإتيقا والغيرية تجليات الوجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفيناس، ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف، لبنان؛ الجزائر، ط1، 2013، ص 400.

"أمام كل هذه الظروف والمعطيات اندفع ليفناس إلى نقد الفلسفة الغربية مندداً بمحاربة الانكباب على الذاتية الثابتة وتغير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر مطالباً بإعادة الاعتبار للآخر في تعاملاتنا وفي مسؤوليتنا اتجاهه، في ضرورة الاعتراف به. في احترامه كأخر مختلف عني، في التحوار معه والإصغاء إليه، لأن الآخر حسب ليفناس أنا أو أنا أخرى. كما أن الآخر ليس سلب الذات عينها، بل هو غيرية غير"¹. فالآخر عند ليفناس يكمن في كونه ذات أخرى تقابل ذاتي. الأنا محكومة اتجاهه برابط أخلاقي قوامه الاحترام دون مصلحة. وهذه الأخلاق لا تعني العمل من أجل حاجة، أو منفعة للأنا، مثل فعل الخير من أجل خلاص الذات، أو من أجل تحقيق سعادة داخلية. انطلاقاً من فعل الرغبة، فأخلاق الغربية هي أخلاق معلقة. فهي لا تعني أفعل ما تريد لنفسك، بل إفعل ما تريده لغيرك². لذا كانت الغربية عند ليفناس هي مسؤولية اتجاه الغير وليس لرغبة ذاتية. أو أنني مكلف اتجاه الغير. وإنما تحمّل المسؤولية انطلاقاً من غيرية الغير ذاتها. دون نفعية الذات. وكأن الغربية زهد خالص اتجاه الغير مجرد من أي عنصر للذات.

هذه المسؤولية اتجاه الآخر هي ضرورة إتيقية لا ضرورة يقتضيها الوجود الانساني من أجل التعايش، فعكس بذلك نظرية هيدغر بأولوية الإتيقا على الوجود، وهذه الأولوية يقتضيها حسب ليفناس وجه الآخر. هذه العبارة الأخيرة هي التي طبعت فلسفة ليفناس، لأنه لكل فيلسوف مفاهيم خاصة به، وفلسفة الوجه هي التي أصبحت تسم فلسفته، حيث يعد الوجه عنده حاملاً للإنسانية التي نحن محكومون بها. و"لا يصنف ليفناس كفيلسوف ضمن دائرة الممجدين للتقليد الفلسفي الغربي أو المركزية الغربية، مُخالفاً بفلسفته الأخلاقية للتيارات الفلسفية السائدة في عصره، فهو يذهب غالباً عكس تيار الميول التي سيطرت على النقاش الفكري إبان سنوات ما بعد الحرب. وفي عصر كانت فلسفة هيدجر تُحدث عدداً من المنافسات في فرنسا، كثف ليفناس نقده لفكر يعطي الأولوية لمشكلة الوجود على مشكلة الإنسان"³. فقلب ليفناس التفكير من الوجود إلى الموجود، وأعطى أولوية الإتيقا على الوجود. وأصبحت الفلسفة الأولى عنده هي الإتيقا. فناقض بذلك المباحث الأنطولوجية السابقة عليها وخاصة أنطولوجيا أستاذه هيدغر.

¹ الدراجي زروخي: فنيات الخطاب الفلسفي، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ط1، 2019، ص 175.

² Emmanuel Lévinas: Humanisme de l'autre homme, Paris, Le Livre de Poche, Biblio –essais, 1994, p. 48.

³ محمد بكاي: الإتيقا والغيرية تجليات الوجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفناس، ص 403.

1/ من الوجود إلى الإيتيقا (أو تجاوز هيدغر وسارتر).

إن المتأمل لفلسفة ليفيناس يجدها ردًا على المذهب الوجودي. وفي مقدمتهم أستاذه هيدغر وكذا ساتر. حيث أن الوجودية أرادت أن تعيد للذات الإنسانية قيمتها جراء غيابها نتيجة المثاليات والتجريدات الحدائية*. وإحلال التقنية مكان الإنسان. لكن هذه العودة للذات الإنسانية فاقت حدودها. وولدت خطابًا إنيًا لا يعترف إلا بذات في نطاق العالم (الوجود). مما جر على الإنسانية كوارث لا حصر لها. وألغى الآخر/ الغير من حسابه. فوجودية هيدغر في نظر ليفيناس لا تقيم وزنًا للإيتيقا، ومن ثمة لا وجود للغير في ساحتها. حيث تقول روز: >>وهكذا تتيح فينومينولوجيا الوجه البشري (ليفيناس). تجاوز أنطولوجيا هيدغر المذكورة – أنطولوجيا محرومة من الأخلاق – والاقتراب من الأخلاق النظرية بوصفها مسؤولية. مسؤولية غير متناصرة. إنني مسؤول عن الآخر دون أن انتظر مقابلًا. إن عليّ أن أتحمّل كل شيء>>¹. ومن هنا يكمن خطأ هيدغر في نظر ليفيناس. كما أن سارتر هو الآخر يرى في الآخرون هم الجحيم. وهذا يتعارض مع القانون الإيتيقي. كما أن فيلسوف الحرية سارتر يدعو إلى حرية الذات، التي قد تصل إلى عدم احترام الآخر. في حين أن ليفيناس يرى أن لا حرية اتّجاه نداء الآخر واستغاثته. لذا كانت فلسفة ليفيناس ردًا على المذهب الوجودي، رغم أنه يصنف وجوديًا.

لهذا ينطلق ليفيناس في فلسفته من منطلق وجودي لكنه يناقض الوجوديين (هيدغر وسارتر). في تمجيدهم السلي للذات وإقصاء الغير. "وبالتالي فإن الوجود الخاص للإنسان في العالم ينبنى على أساس الوجود مع الغير. وهكذا فإن الإنسان الآخر، إذ يؤسس صورة الغيرية. فهو حاضر دائمًا في العالم. وتلك الغيرية سابقة لوجود الأنا. وواقعة العالم لا يمكن فهمها إلا على أسباب بناء عبر ذاتي (Intersubjective) فالعالم هو تجلي للوجود بالمعية باعتباره بناء يؤسس لعلاقة الذوات بالآخرين"². وعليه فإن العلاقة الإيتيقية مع الغير (الغيرية)، هي قانون التجلي للوجود الإنساني. فلو زعمنا مثلاً أن هناك إنسان واحد (فرد)، لما استطاع أن يعرف ذاته. ولا معنى لوجوده. ذلك أن الغير يعطي الأولوية لوجود الأنا. فقيمة الأنا متوقفة على غيرية الغير المختلف. وهذا الاختلاف في هويته يجعل من هويته توجد. لذا كانت الغيرية هي توليفة الحفاظ على الهويات حتى يدوم الاختلاف والتغاير. ذلك أن للغير جوانية (هوية) يصعب اختراقها أو تجاوزها أو حتى الإلمام بها. لأنها تفرد. وهذه الفرديات وحب الحفاظ عنها برباط الغيرية ل استمرار الوجود. وكأن الغيرية هي الخط الناظم لحفظ الوجود الإنساني كوجود متميز. وإذا انعدمت إيتيقا الغيرية تحول الإنسان إلى الحيوانية. فالذي يميز الإنسان عن الكائنات عند ليفيناس هو الرابط الإيتيقي بين الذات (الغيرية). وليس وعي الذات لذاتها فقط كما عند هيدغر.

* ولفهم هذه الفكرة أكثر أنظر الفصل الثاني، المبحث الثاني في حديثنا عن ميلاد الأنا في الفلسفة الوجودية.

¹ جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65، 66.

² عبد العزيز بومسولي: مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشرق، المغرب (د ط)، 2013، ص 104.

وبالتالي "إن مشروع 'ليفيناس' الحقيقي يرمى إلى الكشف عن أصل العلاقات الحقيقية بين البشر في الوجود الخارجي الميتافيزيقي. وهذا هو النقيض تمامًا في بعض الفلسفات التقليدية. إذ طالب ليفيناس في نظرياته للغيرية بإعادة الاعتبار في تعاملنا مع الآخر"¹. فليفيناس يدعو إلى الالتقاء مع الآخر والضيافة له. علينا إعادة زاوية النظر في ما يخص العلاقة معه. وتجاوز النظرة الذاتية في احتقار الآخر.

وهذا البناء الذي مجد الذات في شكلها السليبي، نتج حسب ليفيناس من الخلط بين الهوية والشخصية. التي قد ترجع إلى أبي الفلسفة الحديثة ديكرت من خلال مقولته الشهيرة الكوجيتو. فأصبحت الهوية تقارب الذات وتساويها وهنا مكن الكارثة. حيث يرى ليفيناس أن الهوية هي الاختلاف. فعندما يُعرف مواطن الاختلاف تتحدد هوية الفرد. التي ليست هي شخصيتي². وبالتالي اختلاف الهويات يحافظ على البعد بين الذوات ومنه إقامة الغيرية على الاختلاف لا المشابهة مع الذات.

لقد حاول ليفيناس تجاوز فينومينولوجيا هسيرل ووجودية هيدغر، من خلال أولوية الإيتيقا على الوجود ذلك أن الوجود مع الغير حسب ليفيناس هو وجود أخلاقي سابق عن الوجود الأنطولوجي، "خوف من كل ما يمكن لوجودي، رغم براءته القصدية والواعية، أن يقترفه من عنف وقتل... حيث تهمز مشاعر الوجود المنتهي من نهائيته ومن أجل هذه النهاية ذاتها. ذلك أن الخوف من أجل الإنسان الآخر لا يرجع إلى القلق من أجل موتي. فهو يتجاوز أنطولوجيا الوجود، والمقصود به هنا الدوازين الهايدجري. إنه بمثابة اضطراب أخلاقي للوجود"³. فأسبقية الوجود عن الإيتيقا قد يؤدي إلى اقتراح العنف والقتل، وهذا يتعارض مع إنسانية الإنسان فيصبح هناك اضطراب أخلاقي للوجود، فالقلق إزاء الآخر ليس قلق من أجل موتي، بل هو قلق إزاء موت الآخر، فتسبق الإيتيقا الوجود، ويعكس بذلك ليفيناس فلسفة هيدغر. كما عكس ماركس جدل هيغل.

حاول ليفيناس إخراجنا من تلك العلاقة التي تنظر إلى الذات في ذاتها. وتحقيق كينونتها، دون أن تنظر إلى الغير. والتي جرت على العالم كوارث لا حصر لها. إلى علاقة رحبة مع الغير، لا علاقة صراع وتشنج. لذا كان انعطاف ليفيناس انعطاف إتيقي يخرجنا من فوضى الأنا وتعاليتها. إلى رحاب الغيرية. حيث يقول ليفيناس: >>إن العلاقة مع الآخر تجعلني أتساءل. فأجدها حاوية دون الغير<<⁴. وهذا كله ردًا على ووجودانية هيدغر التي تعطي الأولوية للوجود على الإيتيقا.

¹ الدراجي زروخي: فنيات الخطاب الفلسفي، ص 177.

² Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, 09 éd; éd essais, paris, 2010, P39.

³ إيمانويل ليفيناس: الوعي الغير قصدي، تر، إدريس كثير؛ عز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007، ص 106.

⁴ Emmanuel Levinas, *humanisme de l'autre homme*, éd essais, Paris, 1994, P23.

حاول ليفيناس في كتابه الزمان والآخر والذي كان عبارة عن مجموعة من المحاضرات حيث "تهدف هذه المحاضرات لإظهار الزمان، ليس كحدث ذات معزولة ووحيدة، وإنما كعلاقة الذات مع الآخر"¹. وداخل هذه العلاقة حاول تجاوز الزمان كحدث بالمعنى الوجودي كما صوره هيدغر.

كما نجد ليفيناس تكلم عن العزلة والاجتماع ليس كفركتين سيكولوجيتين فحسب، كحاجتنا إلى الآخر مثلا، بل جعلهما صفة الكينونة. وهذا ما يؤكد قول ليفيناس: "هدفنا تقديم العزلة كمقولة للكينونة"². وهنا كان ليفيناس وفق هذا الطرح هيدغارياً، من خلال فكرة العزلة التي تكلم عليها هيدغر، أيضاً في نصه الرائع "لماذا نحب البقاء في الأرياف". حيث تكلم هيدغر عن العزلة الهادئة في الريف بعيد عن سحب المدينة*، وتواصلها الزائف أو بتعبير جيل دولوز ثرثرة المتأدبين الكاذبة. إلا ان لاختلاف في هذا التصور بين ليفيناس وهيدغر. أن الأخير ينظر للعزلة كمفهوم سابق عن العلاقة مع الآخر. وهذا ما يرفضه ليفيناس. حيث يقول: <<نرفض في البداية تصور هيدغر الذي يضع العزلة داخل علاقة سابقة مع الآخر، يبدو لنا هذا التصور مثبت أنثروبولوجياً، غامضاً من الناحية الأنطولوجية>>³.

أي قارئ لفلسفة ليفيناس، يلاحظ عودته إلى هيدغر وفي الوقت نفسه اختلافك معه. حيث يجعل هيدغر من الإنسان قلق إزاء الموت. فيسعى إلى تحقيق أكبر قدر من الإمكانيات. وهذه الإمكانيات خاصة بمشاريع الذات لا الغير. فيصبح الموت يهددني أن لا الغير. وكأن هيدغر اختزل العالم في تحقيق إمكانيات الذات، فيصبح هذا الوجود يهتم بوجود الذات فقط.

في حين نجد ليفيناس ينظر للموت من منطلق أخلاقي. ومهمة الإنسان أن يتحمل مسؤولية اتجاه موت الآخر. يقول: "هنا يكمن الاختلاف الأساس بين تحليلي الأخلاقي للموت والتحليل الأنطولوجي لهيدغر. ففي الوقت الذي يعتبر فيه هذا الأخير بأن الموت هو موتي، أرى من جهتي بأن الموت هو موت الآخر، ففي رسالة حول النزعة الإنسانية عرف هيدجر الوجود هنا (الدزايين) بطريقة دارونية تقريبا، باعتباره وجود يهتم بوجوده الخاص... وعلى العكس من ذلك، فإن الأنا المفهوم كأسبقية لما أملك، يعتبر مقيماً بالنسبة للفكر الأخلاقي"⁴. فالإنسان لا ينظر إلى ذاته من خلال وجوده الخاص بموته هو. بل الموت هو موت الآخر/ الغير. لأن موته يؤثر على ذاتي

¹ إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، تر، جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 36.

* ولفهم هذه التقابلات التي يوضحها نص هيدغر عليك بالنظر إلى كتاب: عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة أفقا للحوار.

³ إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ص 36.

⁴ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، تر، إدريس كثير؛ عز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007، ص 21.

حيث نجد إذا هيدغر يطرح العلاقة مع الآخر كبنية أنطولوجية للدزائن. في حين ليفناس يطرحها كبعد إتيقي تسعى الذات لتحمل المسؤولية اتجاه الغير. يقول ليفناس: "هذا أكيد. لكن عملياً هذه العلاقة لا تؤدي أي دور، لا في دراما الكينونة ولا في المبحث التحليلي الوجداني، فتحليلات الكينونة والزمان كلها تتمحور لا شخصانية الحياة اليومية أو حول الدزائن المتوحد"¹.

وبالتالي كيف نظر هيدغر إلى الآخر حسب رؤية ليفناس؟. يجيبنا ليفناس بما لا يدع مجال للشك بقوله: "يظهر الآخر عند هيدغر في الحالة الأساسية Miteinanaersein أي كينونة الواحد مع الآخر في اللغة الألمانية حرف الجر nit (مع)، يصف هنا علاقة الترابط جنباً إلى جنب حول شيء ما، أو حول حد مشترك هو بالنسبة لهيدغر الحقيقة، فهي إذا ليست علاقة الوجه لـ. وجهه، كل طرف يحمل إليها كل شيء"².

إن اعتراضات ليفناس على انطولوجيا هيدغر كان له ما يبرره، ذلك أن مشروع الأنطولوجيا كما رأت جوديث بتلر يهدف إلى اختزال الآخر إلى شبيهه والقضاء على الاختلافات بين الأفراد، وهذا ما يرفضه ليفناس في انطولوجيا هيدغر، حيث يهتم الفكر الوجودي في التفكير بنفسه ويقصى الآخر، "تهدف فلسفة ليفناس إلى إعادة الاعتبار إلى الفرد... اعتراض على كينونة مارتن هيدغر لأنها لا تأبه بالفرد كشخص حي ولا بالتاريخ كحركة وحوادث، كما أنه وجدها تفتقد البعد الأخلاقي، وتلتزم موقفاً محايداً تجاه الأسئلة الأخلاقية"³. فوجود الآخر عند هيدغر له قصدية خدمة الذات. على عكس ليفناس الذي لا يستدعي الآخر ليمثل أمام الذات ويجدها، وإنما انفتاح على الآخر ومسؤولية اتجاهه. وبذلك تتقدم الإيتيقا على الوجود عند ليفناس، وتصبح علاقتي مع الغير علاقة إتيقية.

يري رشيد بوطيب في كتابه "نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفناس" أن نقد ليفناس لهيدغر تمثل في أن فلسفة هذا الآخر، تلغي الغيرية منذ البداية. فهي فلسفة تبحث في الكينونة فقط. ومن ثمة اكتفاء الكينونة بذاتها. وهي نفس فكرة هوسرل اكتفاء الوعي بذاته. لذا أراد ليفناس تجاوز فلسفة هيدغر. كما أن ليفناس في كتابه "الكلية واللاهائي" يرى أن تحقق الكينونة كما صورها هيدغر من خلال وعي الكينونة. ومن ثمة علاقة الكينونة بذاتها وليس علاقتها مع الغير⁴.

فوجودية هيدغر وفينومينولوجيا هوسرل، هي تحليل للوعي. فهي سعت في علاقة إدراك للآخر عن طريق قصدية الوعي، فللسفة الثاني لم تعش في علاقة مع الآخر. وفلسفة الأول لم تقم له وزناً. ولهذا تجاوزهما ليفناس.

¹ إيمانويل ليفناس: الزمان والآخر، ص 36.

² إيمانويل ليفناس: الزمان والآخر، ص 36، 37.

³ جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، ص 22.

⁴ Emmanuel Levinas, Totalité et infini, éd essais, Paris, 1971. P 36.

رغم أنه إمتداد لفينومينولوجيا هوسرل وهيدغر. لأن بناء الغريبة وفق مفهوم الوجه هو بعد فينمينولوجي. من خلال حضور الغريبة بحضور ظاهرة الوجه. إلا أنه يرى أن الآخر نحى معه في تجارب وليس ندرکه فقط. لأن عملية إدراكه تبدأ من الذات وتعود إليها. كما أن وعي الذات لذاتها قد لا تحتاج لآخر. في حين أن فعل الغريبة يتجاوز هذا المبدأ من الذات وحدها. ليصل إلى إتيقا سابقة عن كل شيء. فهي فلسفة أولى. وليست ذات أولى. "إن التأكيد على التكوين كأصل المعنى في فينومينولوجيا هوسرل. وعلى أنه منهجيتها الأساسية فما تعلق بتجربة الآخر يمثل تأكيداً لمركزية الذات في هذه النظرية. وهي مركزية تؤكد جهتها اكتفاء الذات بذاتها"¹. يرى ليفيناس أن هذا الخطاب ولد الذاتية وألغى الغير. وهذه الذاتية هي سبب كل الأزمات التي عانى منها إنسان القرن العشرين.

فالقرن العشرين في نظر ليفيناس. كان حافلاً بمختلف الأزمات التي هددت الإنسان في نوعه. مثل الحربين العالميتين والستالينية ومحرقه اليهود التي قام بها النازيون والمعسكرات، وغرف الغاز. والسباق نحو التسليح وإمتلاك الأسلحة النووية، والإرهاب والبطالة، كلها حاجات لا يستطيع إنسان واحد تحملها². وكل هذه الأشياء ولدتها الذاتية. لأن حب الذات والتمركز حولها يجعل من الآخر المهتد لذاتي. فتسابق الإنسان إلى كل هذه الكوارث. قصد حماية الذات. واستغلالها. فجر على الإنسانية كوارث هددت نوعه بالفناء.

"وعليه يثور ليفيناس على فلسفة الأنا سواء عند هوسرل. أو عند ديكاوت^{*}. تلك الأنا التي تحمل معنى العالم بداخلها ولا تلتفت إلى الآخر. إنها نتيجة تأمل ترنسندنتالتي، حيث يصبح الحديث مع الآخر حديثاً أحاديًا ينطلق من الأنا ويعود إليها. وبالتالي يمتص الآخر داخل الأنا فيتلاشى وجوده ليتخترل داخل الأنا"³. إن هذه الثورة على العلاقة التي تربط الأنا بالآخر/ الغير. هي ثورة على الميتافيزيقة الغربية التي نظرت للعلاقة في ظل التناظر الأخلاقي للفعل. دون تحقيق الفعل والعيش في كنهه مع الآخر. فهذا التناظر الميتافيزيقي ووجود دون موجود وكلام دون فعل، وتمثيل دون تحقق. علاقة جعلت من الآخر تابع للأنا ومتخندق تحتها. لهذا ثار ليفيناس ضد هذه العلاقة الميتافيزيقيّة. وهذا ما يذهب له دريدا في وصف فلسفة ليفيناس. "فكر ليفيناس يجعلنا نحلم بسلب لم يسبق له مثيل: خلخلة اللغوس الإغريقي وتحرير الميتافيزيقي، من خلال مناشدة الإتيقا"⁴. وعليه فإن العلاقة مع

¹ رشيد بوطيب: نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، ص 50

² Emmanuel Levinas, Noms propres, éd essais, paris, 1976, P 07.

^{*} فلسفة الأنا عند ديكاوت وكيف أثرت في الفكر الغربي الحديث والمعاصر. قد تم شرحها في بداية الفصل الثاني لذا عد إليها لفهم الفكرة

³ صابرين زغول السيد: تناظر الهوية والدين؛ مسعى لاستقراء تأويلية إيمانويل ليفيناس، مجلة استغراب، العدد 10، 2018، ص 229.

⁴ محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، الرافدين، لبنان، ط1، 2017، ص 289.

الغير، وفق ليفيناس، غيرية تعاش وتحافظ على هوية الغير دون ذوبانها في الأنا. فهي أشبه بعلاقة الزيت بالماء، العيش عن مقربة دون فقدان أحدهما لهويته داخل الآخر. هكذا فقط يمكن عيش الغيرية وتحقيق الغيرية في الاختلاف لا التشابه.

فلسفة الغيرية كفلسفة أولى. أو إن شئت القول الآخر هو الإتيقا التي يجب عليّ قبل كل تفكير التقيد بها. وتحمل المسؤولية أجهها. وقد ظهرت بهذا المعنى مع ليفيناس. فحتى سارتر عندما تكلم عن الحرية يجعلها مشروطة بالذات. وتسعى إلى تحرير الذات. "إن الإنسان بالنسبة إلى ليفيناس ليس كما يريد سارتر، 'محمكوماً بالحرية'. إنه يتحقق فيما وراء هذه الحرية التي يفهمها ليفيناس كإغولوجيا وأنانية. وهو لا ريب فهم يقف على النقيض من عمل سارتر. الذي يطلب تحرير حرية الإنسان. لأن الحرية عند سارتر ذاتية ولا تطلب هدفها خارج الذات"¹. لذا جعل ليفيناس من إتيقا الغيرية سابقة عن كل حرية. بل تتموضع حتى قبل عبارة مونتسكيو "نتتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين". فالحضور الأخلاقي للغير يفرض عليك احترامه، بلا حرية الاختيار في احترامه. فاحترام الغير عند ليفيناس قداسة لا يمكن المساس بها. ولو عندنا إلى الفصل الثاني قد بينا فيه كيف أن الآخر يهدد حريتي وهو الجحيم عند سارتر. في حين عند ليفيناس الآخر هو اللقاء الإتيقي الرحب للوجود البشري. وهنا مكمن الاختلاف اللفي-سارتر. وكأن خطاب الغيرية كما نفهمه الآن كان ليفيناسياً بامتياز.

وما يجعل مسألة الغيرية مسألة ملحة وألوية في الصراع المعاصر. هو تنامي فكرة الفردانية/ الذاتية. لأن العالم المعاصر نتيجة الحروب والسخط الايديولوجي والسياسي وحلول التقنية. شهد ثورة فردانية ثانية². جعلت من الغير هامش لا يكثر به ولا يقبل، رغم أنه يقاسم الذات المكان والزمان. لأن الإنسان المعاصر أصبح أسير التقنية. ومصالحه الشخصية، ولا يهمله الغير في كل تجلياته. مما طرح مشكلة العيش المشترك والضعف الأخلاقي مع الغير. لذا كان خطاب الغيرية تجاوز لهذه الصدمة المتنامية للفردانية نتيجة فلسفة الأنا.

إن الغير باعتباره آخر، ليس "أنا" أخرى تقابل ذاتي في صفاتها وخصائصها. بل يكون الغير غيراً غيراً بغيريته ذاتها حيث أن الغير لا يسرق ويمز بصفاته الخارجية. وليس ناجم عن اختلاف ما يظهر. فهو حسب ليفيناس لا مكانية ولا مفهومية. بل الغيرية عنده هي الاستثناء الأصيل³. وكأن ليفيناس أراد القول أن الآخر يعرف بالغيرية. لأن الأخلاق القديمة نظرت للغير من منطلق التناظر والتماثل مع الذات. فحتى كانط في تعاليمه الأخلاقية لم يخرج عن دائرة التماثل في معاملة الغير. بعابره المشهورة "عامل الناس كما تحب أن يعاملوك به" أو "عامل الناس

¹ رشيد بوطيب: نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، ص 87.

² جيل ليوفنسكي: عصر الفراغ الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، تر، حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ص 07.

³ عبد العزيز بومسهولي: مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2003، ص 110.

في شخصك". أي تماثل الغير مع الذات. فما ترفضه ذاتي أن يمارس عليها أرفضه لغيري. في حين ليفيناس يجعل المعاملة مع الغير تكون انطلاقاً من غيريته المختلفة. وهذا الاختلاف هو الذي يحفظ البعد البراني والحيواني بين الذوات. ويمنع وقوع الصراع والتعدي على حرية الغير وتميزه. والشيء الذي يحفظ للغير هيئته أمام الذات حسب ليفيناس هو "الوجه". فما هي الدلالة الفلسفية التي يحملها الوجه في نظر ليفيناس؟ وما علاقته بسؤال الغيرية؟.

2/ فلسفة الوجه وضرورة احترام الآخر.

إن الاستجابة لنداء الآخر واستغاثته، هي التي تعطي للإنسان الحق في البقاء على حد تعبير ليفيناس، وهو بذلك يعكس التقليد الغربي برمته، فبعدها كان الحق في البقاء من أجل حفظ ذاتي (البقاء للأقوى حسب داروين)، أصبح الحق في البقاء مع ليفيناس من أجل الآخر، وما يفرضه وجه الآخر. "تشكل مقارنة الوجه نمط المسؤولية الأكثر أساسية، فوجه الآخر باعتباره كذلك يمثل العمومية والاستقامة، فهو يعني علاقة نزاهة... ومن جهة ثانية يعتبر الوجه هو الآخر الذي يطلب مني ألا أتركه يموت وحيداً، وكأن تركي له يجعلني شريكاً في موته. هكذا فإن الوجه يخاطبني قائلاً: لن تقوم بالقتل أبداً، وبالتالي فإن واجبي المتمثل في الاستجابة للآخر، يعلق حقي الطبيعي في البقاء كحق حيوي"¹. يمثل الوجه عند ليفيناس الاستقامة والنزاهة في العلاقة مع الآخر، فوجه الآخر يحتم عليّ مساعدته، فحق الآخر في البقاء يعلق حقي الطبيعي في البقاء، وهكذا يبدو الظهور المقدس للوجه الذي لا يجب أن نفهمه في شكله الظاهري، بل في المعاني التي يمكن أن يوحي بها. فإننا عندما ننظر إلى الوجه فإنه يمكننا أن نقرأ الكثير من المعاني التي ربما تعجز اللغة المستعملة التعبير عنها، فصورة الوجه خير من ألف كلمة قد يقولها اللسان. فالوجه هو الذي يجرم عليّ قتل الآخر، إذ لا يمكن لأي شخص قتل شخص آخر وهو ينظر إليه وجهاً لوجه، فالجملة التي يقولها الوجه لن "تقوم بالقتل أبداً" تعني - لا تقتل أحداً قط من البشر - . هذه العبارة التي توحى إلى إنسانية الإنسان الحقة من خلال تعبير الوجه.

يرى ليفيناس أن الذات غالباً ما تغلف الآخر في الجسم. فهي تقارنه بما تراه وتحسه ومن ثمة احتوائه. وهذه الأشياء متناهية، لأنها تحصر في ما يفنى. في حين أن الوجه موجود في رفضه للاحتواء. فالوجه يحمل صفة الإنسانية. فهو غير قابل للاحتواء والدمج مما يجعل هناك مسافة بين الأنا والغير. فهو لا نهائي². لأنه غير قابل للدمج. فالوجه يناديني في كل مرة ألتقي بالغير، فهو ينفصل عن العالم المادي الذي هو مشترك بيننا. ذلك أن الوجه عند ليفيناس ليس كمثل في مقدمة الدماغ. وإنما هو بعد إيتيقي يحمل غيرية الإنسان وإنسانيته التي تفرض عليّ احترامه.

¹ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص18.

² Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P211.

فالوجه عند ليفيناس لا يفهم على أنه شكل خارجي، فهو ليس تحليل لما يظهر. لأن تحليله كشكل يجعله معرفة، ومن ثمة إمكانية احتوائه وهذا ما يرفضه ليفيناس. فالوجه هو ما لا يمكن اختزاله. فالوجه يشير إلى الآخر. بل هو التعبير الأصيل لآخرية الآخر. وفي الوقت ذاته هو عري ومنفتح اتجاه الآخر. لأنه أمام الآخر فهو مكشوف ومهدد. فالعلاقة معه أخلاقية على الفور. فالوجه عند ليفيناس يكمن في أنه الآخر الذي يرفض الاحتواء¹. فالوجه إذا هو محور العلاقة بين الأنا والآخر. وبما أنه ليس شكل خارجي فهو لا يقصد فينومينولوجيا الوجه. (لأن الفينومينولوجيا تصف الظاهرة). فهو يرى أن الوجه ليس ذقن وأنف ونحوها. فهو يتكلم عن "المتاوجه" أو ما وراء الشكل. فالوجه أخلاق أي دلالة بلا سياق. فهو ما وراء الظاهرة. وهنا مكمن الأخلاق كميثافيزيقا* (كفلسفة أولى). فليفيناس يخاطب دلالة الوجه لا الوجه ككومة من لحم.

هكذا يعطي ليفيناس لوجه الإنسان معنى آخر يتجاوز شكله الخارجي أو الفينومينولوجي، مثل لون العينين والأنف... إلخ، إلى ما وراء الشكل حيث يصبح الوجه على حد تعبير ليفيناس يتكلم، ومن ثمة يكتسي معنى الإنسانية الحقة، فوجه الإنسان لا يعطى معنى كالأشياء الأخرى، بل هو دلالة بلا سياق، أو دلالة خارج أي سياق، وهو معنى واحد " أنت هو أنت"، فالوجه هو نفس الدلالة الأولى، لكن عندما يكون الوجه لوجه يمكننا أن نقرأ كل المعاني الأصيلة ونفهمها؛ لأن الإنسان الآخر يمتلك الوجه الانساني نفسه لكنه مختلف عني، وهذا الاختلاف هو جوهر الأخلاق لدى ليفيناس. إن ليفيناس ينفي أن يكون الوجه موضوع للمعرفة، كحدس عند برغسون والضمير عند كانط، إن الوجه عند ليفيناس هو حدث. حيث يقول: >>الوجه هو حدث أساسي من بين الطرق العديدة للاقتراب من الكائن... الوجه قابل للمقارنة، من جهة كونه ليس تصوراً البتة، وليس أحد معطيات المعرفة، ولكنه ليس أيضاً ما يقع تحت اليد، إن الوجه طريق ولوج غير قابل للاختزال، ولا يمكن الحديث عنه إلا بلغة أخلاقية<<². فالوجه يتكلم ويفيض دائماً بالمعاني اللامتناهية، وحينما يخاطبني يدعوني للتواصل معه ولكنه في الوقت نفسه يرفض كل احتواء وتملك، فالوجه هو الذي يمنعني من إمتلاك الآخر واستغلاله.

¹ Patrick lang, le sens de l'éthique de la solitude à l'autre par l'infini (Emmanuel Levinas éthique et infini), séminaire de philosophie politique et moral, 2012, P12.

* جعل ليفيناس من الأخلاق كفلسفة أولى. أو إن شئنا القول على الطريقة اليونانية الأخلاق كميثافيزيقا أولى. لأن الميثافيزيقا تبحث في العلل الأولى للأشياء والوجود. لكن ليفيناس يرى أن أول شيء في الفلسفة هي الأخلاق يقول "الأخلاق لا تعد فرعاً من الفلسفة. بل هي الفلسفة الأولى" (Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P 281) أي لها الأولوية في فهم معاني الأشياء. وهي القدرة على فهم السؤال الأول للوجود الإنساني. وهذا الوجود مهمته فهم الآخر من خلال وجهه واحترامه. وهو بذلك يتجاوز فلسفة هيدغر التي ترى أن مهمة الوجود فهم الكينونة. فالأخلاق قائمة على مراعاة الآخر وهي تبلغ مكان لا يمكن للكينونة بلوغه.

² إيمانويل ليفيناس: مفارقة الخلقية، ص ص 12، 13.

التعبير الذي يحملها الوجه يفرض نفسه خارج الشكل فيصبح غي قابل للاختزال. فهو عربي عن كل شيء. فهو يعبر عن صورة الآخر في عريها دون تصنع. سواء في يؤسها أو جوعها، أو أي تعبير آخر¹. إن الوجه يعبر أن أصالة الآخر. إنه الشيء الوحيد الذي يجعلنا لا ننظر إلى الآخر على أنه موضوع. ذلك أن خطاب الوجه يخرجنا من الشيعية (الشكل) إلى خطاب أخلاقي يفرض عليّ احترامه. لأن الوجه يتجسد فيه الله لذا كان لا نهائي وغير قابل للاحتواء والاختزال. حيث يجعل ليفيناس من قداسة الغير تكمن في وجهه الذي يحمل المقدس (الله) داخله. وكأن الله يكلمك من خلال الوجه.

إن فلسفة ليفيناس هي فلسفة الوجه الذي يحمل معاني الإنسانية لا الوعي (فلسفة الذات). فهي تحاكي الوجه كمثل إتيقي يقبع ماثلاً أمامي دائماً. إنه أراد أن يتجاوز فلسفة الوعي التي جعلت من الإنسان مجرد رقم كما أرادته النازية. ففي سجن أوشفيتز سيعوض الرقم أسم السجين وكذلك جسده. وكأن فلسفة ليفيناس كلها هي جواب على أوشفيتز². وبالتالي يجعل ليفيناس من الوجه لغة تحفظ العلاقة بين الذات والغير. هذه اللغة لها الحضور الدائم والمائل أمام ذاتي. وهو مثل يجعل إجبارية الذات في احترام الآخر. والمسؤولية إجماعه ككائن أخلاقي يتميز عن الأنا.

هذا التعبير الذي يكتسيه الوجه، هو الذي يوحى إلى قداسته. ويعطي للآخر آخريته حيث يقول ليفيناس: >>حاولت أن أقيم تعارضاً بين جماعية "جنباً إلى جنب" وبين جماعية الـ "أنا. أنت"، ليس بالمعنى الذي أرادته بوبر، حيث تبقى التقابلية الرابط بين حريتين منفصلتين... لقد بحثت تعال زماني لحاضر نحو لغز الأتي، لا يتم هذا التعالي من خلال المشاركة في حد ثالث أوسط، أكان شخص أم حقيقة أم عملاً أم مهنة، إنها جماعية لا تكون مشاركة. هي وجهها لوجه بلا حد أوسط، حيث يبقى بعد الآخريّة سليماً حتى في قرينه<<³. فالغيرية حسب ليفيناس ليست حل وسط، تقف بين الأنا والأنت. وإنما الغيرية هي تلك الجماعية التي تحفظ العلاقة بين الأنا والغير. ويكونوا جنباً لجنب دون تماهي أحدهما في الآخر. أو تسلط لجنب عن آخر. وكأن الغيرية وفق هذا القول هي حالة سلوكية تحفظ المسافة بين الذات والغير.

يذهب ليفيناس إلى أن الوجه يدعوني إلى علاقة معه دون أي تدبير أو قوة تمارس ضدي. سواء كانت متعة أو قوة. ذلك أن المظهر الحساس للوجه والصفاء التي يحملها تجعلني أحترمه وانفتح عليه⁴. هذا الحضور الذي للوجه والذي يسكت الأنا المتكلمة، ويلزمها الاحترام. هي أن الوجه بالغة صامتة أكثر من اللغة المنطوقة في حد

¹ Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P218.

² رشيد بوطيب: نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، ص 156.

³ إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ص 107.

⁴ Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P216.

ذاتها. ذلك أن اللغة في معجم لالاند هي نسق من الرموز تصلح أن تكون وسيلة للتواصل. فالوجه هو الآخر يحمل رموز تعبر عما بذات الآخر، لكنها أكثر صرامة وصدقاً في التعبير من اللغة العادية (الكلام). فالوجه يتكلم لغة لا نفاق فيها. حيث نقول في عاميتنا البسيطة "مريض القلب، وجهه يعطيك أخباره". ويذكر جلال الدين الرومي ما يثبت هذا القصد في البيت رقم 315. بقوله: >> فانظر إلى وجه كل إنسان، وكن متنبهاً. فلعلك تغدو من التأمل عارفاً بالوجهه<<¹. فهذا دليل على أن الوجه يعبر بصدق عن تميز الغير وتفرد.

فالعلاقة التي تربطنا بالغير ليست علاقة حرية لأنها تؤدي إلى مفارقة. تتمثل في تسلط الأنا على الغير. أو التذبذب في التعامل معه. ولا علاقة احتواء، كما دأب عليها التقليد الفلسفي الغربي. لأن الاحتواء يتحول إلى طغيان. ويخفي الغير في الأنا. وإنما هي علاقة تمايز ومسؤولية اتجاه الغير، "إن أهم علاقة يجعلها ليفيناس أساساً لكل العلاقات الأخرى بين الأنا والآخر تحمله لكل مسؤولية، وغناه مع الآخر بكل فقره، وسلطته على الأنا، تلك العلاقة الخطابية التي تتأسس على المنطوق، فالمنطوق طريقة لتحية الغير، ومن الصعب على حد قول ليفيناس البقاء صامتين أمام شخص يتكلم، وبما أن الوجه في خطاب متواصل فإننا لا يمكن تجاهله والبقاء صامتين أمام هذا الخطاب الإنساني، فالعلاقات بين الشخصيات مرتبكة دائماً بالغيرية، وهكذا كان الموضوع الليفيناسي هو الالتقاء والمواجهة مع وجه الآخرين وجهاً لوجه، فوجه الآخر يعني من القتل ومن الأناية المضنية"².

"لكن في قلب العلاقة مع الآخر التي تشكل حياتنا الاجتماعية تظهر الآخرية كعلاقة غير متقابلة، أي تتباين عن التزامن، فالآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أنا أخرى فحسب، هو ما لا يمكن أن أكونه أنا، وهو كذلك ليس بسبب خاصيته أو هيئته أو سيكولوجيته، إنما بسبب آخريته بالذات"³. ولهذا نجد ليفيناس يتحدث عن الآخرية كحدث، أو البحث عن الآخرية التي يحملها الآخر كما هي، تميزه عن نفسي، وهذا التميز يجب أن أعرفه عن طريق الحياء والاحترام، وليس عن طريق الصراع كما قال هيجل. حياء اتجاه وجه الآخر، لأن وجه الآخر هو الذي يحدث الحياء في كينونتي، ويجعلني غير ذلك أتعرف على آخرية الآخر كحدث يجب معرفته. ولهذا يقول ليفيناس: >>عندما أطرح آخرية الآخر وأعرفه عبر الحياء، لا يعني بذلك حرية مطابقة لحريتي وعلى صراع معها... بل الآخرية التي يحملها الآخر كما هي<<⁴.

هذه الآخرية تتبدى لي من خلال وجه الآخر، ويصبح الوجه يمثل مرآة عاكسة لكيثونة الأنا، فيبرز الآخر ويظهر لي من خلال وجهه، فالوجه معنى في حد ذاته يمتلك القداسة، وينظر إليه ليفيناس من زاوية أخلاقية لا من

¹ جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الأول، تر، ياسين بن عبيدة، منشورات البيت، الجزائر، 2013 ص 88.

² غيضان السيد علي: الأخلاق بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، د ط، 2017، ص 111.

³ إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، ص 93.

⁴ المرجع نفسه، ص 98.

زاوية شكلية يقول ليفيناس: <>أعتقد أن الولوج للوجه هو فعل أخلاقي يتحقق دفعة واحدة. فلما ترون أنفا وعينين وجبهة وذقناً، وتتمكنون من وصفها، فإنكم تتوجهون، في هذه الحالة، نحو الغير مثلما تتوجهون نحو أي موضوع. إن أفضل كيفية للالتقاء بالغير هي التي لا نرمق فيها حتى لون عينيه، فحينما نلاحظ لون عينيه فلسنا في علاقة اجتماعية مع الغير. يمكن للعلاقة مع الوجه أن تخضع بالتأكيد لسيطرة الإدراك، لكن ما يعتبر وجهها على وجه الخصوص هو ما لا يقبل الاختزال في الإدراك<>¹. فوجه الآخر هو ما لا يمكن أن يصبح محتوى، إنه معنى في حد ذاته أنت هو أنت، فالوجه ليس مرئياً، يتبدى من خلال ملامحه، الوجه حدث وأخلاق تتكلم.

فالإنسان على حد تعبير ليفيناس مسؤول اتجاه هذا الآخر، فأنا لست في علاقة معه يفرضها علي الاجتماع الإنساني، وليست في علاقة احترام وتقبل فقط بل أنا مسؤول في علاقتي مع الآخر. "لنعد إلى درس ليفيناس الآخر يراني بالمعنى المزدوج لكلمة يري (يعاينني ويعينني)، فالعلاقة المبسطة بهذا الشكل، ليست فقط علاقة تقبل واعتراف وتحمل واحترام إنها علاقة مسؤولية"². كما يعلي ليفيناس من القيمة الأخلاقية للمسؤولية التي تحملها الذات اتجاه الآخر، وواجبي اتجاهه عند لقائي به هو عدم التهرب منه، وأصبح بذلك مديناً له بجياقي³.

لكن يجب أن نكون حذرين إزاء المسؤولية المقصودة من طرف ليفيناس، فهناك مسؤولية اتجاه الجماعة وهناك مسؤولية اتجاه الآخر واتجاه الإنسانية، فقد يكون الإنسان مسؤول اتجاه جهة معينة أو تيار معين، مثلاً مسؤولية الشعب الألماني اتجاه النازية، فيكون الإنسان ملزم بمسؤولية نحو بلاده، لكن هذه المسؤولية هي نقيض ما ذهب إليه ليفيناس، لأنها تجر إلى أفعال عرقية مشينة متعلقة بالحرب والسلم، فيجب أن نكون حذرين إزاء هذه المسؤولية التي يطالها التشويه والظلم "فمسؤولية الآخر عند ليفيناس تشكل النقيض تماماً لهذه المسؤولية اتجاه دولة الأمة، واتجاه الجماعة المستعملة للظلم والعنف كتبرير"⁴. فليفيناس يذهب إلى العكس تماماً من ذلك إنها مسؤولية اتجاه وجه الآخر واتجاه الإنسانية. فوجه الآخر عندما يناديني يفرض ذاته علي، ولا يمكن لي أخلاقياً أن أتجاهله أو الامتناع عن تلبيته وسماع نداءه.

فوجه الآخر ليس دعوة إلى الصراع والعنف والجحيم كما قال سارتر، بل يمثل الوجه الأمان والراحة أثناء الالتقاء معه، وهنا تكمن إنسانية الإنسان. يقول ليفيناس: <>وكنت جد مهتم بتحليل الفينومينولوجي الذي وضعه سارتر حو الآخر، وإن كنت أتسف دوماً على تأويله للآخر كتهديد وتدهور... وبالنسبة لسارتر كما هو

¹ نقلا عن: محمد بكاي: الإتيقا والغريبة تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفيناس، ص ص 412، 413.

² روبرتو طوسكانو: الحرب والعنف المدني والإيتيكا الدبلوماسية في ضوء قول ليفيناس، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007، ص 51.

³ Emmanuel lévinas: Humanisme de l'autre homme, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1994, p. 53.

⁴ روبرتو طوسكانو: الحرب والعنف المدني والإيتيكا الدبلوماسية في ضوء قول ليفيناس، ص 51.

الشأن بالنسبة للأنطولوجيا الغربية برمتها، فإن ظاهرة الآخر كانت تعتبر كحالة من التوحد والمزج أي كاحتزال للآخر ضمن مقولات الذات¹. فالوجود مع الآخر في التقليد الغربي كما بين ليفيناس، هي علاقة تدهور وتهديد للأنا لهذا سعت الأنطولوجيا الغربية لجعل الغير ضمن مقولة الذات، لكن ليفيناس يعيب هذا على الأنطولوجيا الغربية برمتها، ويجعل العلاقة مع الغير تلك التي تفتح أوسع الآفاق للحوار والحياة والسلام. وهذه العلاقة، كما يشير هو، بداية الخروج من التمرکز حول ذاتي، فمجرد وجود الآخر أمامي هو إنكار لكوني أنا مركز كل شيء، ودعوة في الوقت نفسه إلى الخروج من ذاتي والعيش مع الآخر.

لا شك أن أزمة النزعة الأنانية (أنانية الذات). في عصرنا لها مصدر تجرية عدم فاعلية الإنسان. من خلال الكوارث التي أصابت الإنسان من حروب ومسكرات الإبادة. فهذه الأشياء تجعل الإنسان بدون مستقبل. وحتى نهاية مآساوية. لأنها قضت على إنسانية الإنسان². وهذا الأشياء كلها ناتجة من التمرکز عن الذات ورفض الآخر. ولتجاوز تكرار هذه المآسي اقترح ليفيناس. خطاب الوجه الإنساني كضامن لحسن العلاقة بين الذوات. فهو يحيلنا إلى لغة التي تتعد عن النرجسية والتعالي واحترام والآخر كطرف حقيقي في المخاطبة. ويحدد هذه العلاقة "بوصفها مقابلة Rencontre وهذه المقابلة تستلزم المحافظة على المسافة بين طرفي العلاقة. والبقاء في حالة الانفصال بينهما. والسبب كما يقول: إنه بمجرد أن تعلق بما يقوله عني أو يتعلق هو بما أقوله عنه. فإن الاتصال يتحول إلى ذوبان وإمحاء، والمقابلة تتحول إلى علاقة تطابق بين الأنا والآخر. وبالتالي لم يعد هناك لا أنا ولا آخر بل مجرد شيء واحد هو المثل أو المطابق"³. وعليه فإن حضور الوجه هو حضور للمقابلة بين الأنا والغير. وهذا الحضور هو من أجل الحفاظ على المسافة بين الذوات. وعدم زوال الاختلاف. لكن لكي يتحقق هذا الحضور للوجه يقترح ليفيناس ما يعرف بمدأ المسؤولية الأخلاقية إتجاه الغير. فكيف وضمف ليفيناس هذا المفهوم، حتى يتحقق خطاب الوجه؟.

3/ المسؤولية الإتيقية إتجاه الغير.

إن دعوة ليفيناس لفلسفة الوجه. أو الحضور وجهًا لوجه مع الآخر face à face. هو تجاوز لحضور العلاقة مع الآخر كمعرفة إلى الحضور كفعل أخلاقي. ومن ثمة تجاوز إمكانية الخداع إلى الحياء. فمقابلة الوجه. وجه الآخر تحضر معه الحياء منه. "فلسفة ليفيناس الإتيقية هي محاولة للتقرب والدنو من الغير اللامتناهي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه هي (وصل بعد فصل) بين الذات والغير، عبر التداوت والتفاهم والتحاو والتخاطب

¹ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص 11.

² Emmanuel Lévinas: Humanisme de l'autre homme, P73.

³ علي قصير: إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغربية البناءة، مجلة استغراب، العدد 10، ص 287.

واللاعنف والمسؤولية المتبادلة¹. فهذا أراد توجيه ضربتين متتاليتين الأولى تتجاوز الفلسفة التي ترى في العلاقة مع الآخر ذات بعد معرفي فقط. والثانية تتجاوز النفاق والقول إلى الحياة والعمل. فمقابلة الغير وجهًا لوجه تعطي دلالة عاطفية إنسانية تتجاوز الخداع المنمق في معسول الكلام. فدلالة الحضور للوجه تستبعد النفاق. لأن ملامح الوجه (دلالة تعابيره) تعطي الحقيقة كما هي دون زيف. فالوجه هو الساحة الإنسانية التي تجعلني أتمثل ذاتي/ أناني. لأن الاعتداء على وجه الآخر. هو اعتداء على وجهي لأنه يحمل نفس البعد الإنساني. "إن غيرية الوجه الحتمية هي في الوقت نفسه ذات طبيعة. إنها تؤثر في إعلامًا بل أمرًا"². لذا كان ليفيناس يندش من قدرة أن يُقبل المرء على قتل الغير. فقتله قتل للذات. لأن وجهه يحمل نفس البعد الذي يحمله وجهي. وكأن فلسفة الوجه هي اللانهائي. لأنه يحمل كل الإنسانية. فالوجه الآخر قد يكون أبي وقد يكون صديقي أو قريبتي أو بعيد أو أين كان. لأن الدلالة لا متناهية. لذا كان في الاسلام قتل النفس كقتل الناس جميعًا. لأنه دلالة الوجه لا متناهية.

ولتحقيق هذا البعد الغيري يلجأ ليفيناس إلى فكرة المسؤولية. وهي فكرة قائمة على الذات لا مطالبة الآخر أن يتوجه بالمماثلة في فعل المسؤولية اتجاهاً. فالمسؤولية لا مساواة أولية فيها. لأن المساواة والمعاملة بالمثل بوصفها شرطاً وقاعدة للحوار يقللان من الحوار³. وكأن ليفيناس يدعو إلى كانبوية جديدة تتمثل في فعل الواجب من أجل الواجب. ويتمثل في تنزيه الفعل من الغرض. رغم الاختلاف بين ليفيناس وكانط فالأخير يدعو إلى الواجب من أجل الواجب كخدمة للذات. ووتتمثل في تساميتها. في حين ليفيناس يدعو إلى مسؤولية منزهة خدمة للغير وهذا مكنم الفرق بين الاثنين.

فتنبثق علاقتي الأخلاقية ببح الآخر حسب ليفيناس، من واقع كون الأنا لا يمكنه ضمان بقائه لوحده، ولا يمكنه أن يجد المعنى في وجوده الخاص بالعالم، أي في انطولوجيا الذات عينها، وبهذا الصدد فإن الذات لا تستطيع العيش في هذا العالم لوحدها، لهذا فهي ملزمة أخلاقياً اتجاهاً الآخر بمسؤولية المحافظة على حياته، ولذلك نجد ليفيناس يقول: >>لذلك وضعت في مقدمة كتابي "الكليّة واللاهائي"، هذه العبارة لباسكال: "مكاني تحت الشمس"، إنها بداية وصورة اغتصابي للأرض برومتها، وقد عنى لباسكال نفس الشيء حينما أعلن بأن الأنا ممقوت وهنا تعارض المشاعر الأخلاقية لباسكال، والامتياز الأنطولوجي للحق في الوجود، إنني بتعرض لانجرأح الوجه. أعيد النظر في حقي الأنطولوجي في الوجود، ففي الإتيقا يهمن حق وجود الآخر على حق وجودي، وتتلخص

¹ محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، ص ص 290، 291.

² روجر بورغرايف: الملك المعزول طريق تحليل الأنا بالغير، ضمن كتاب جماعي: ليفيناس من الوجود إلى الغير، ص 69.

³ علي قصير: إيمانويل ليفيناس فيلسوف الغيرية البناءة، مجلة استغراب، العدد 10، ص 297.

هذه الهيمنة في الوصية التالية: لن تقوم بالقتل أبداً، ولن تعرض حياة الآخر للخطر¹. وعلى هذا يعطي ليفيناس أسبقية لحق وجود الآخر على حق وجودي. وبذلك قد خلص الانسان من الأنا الممقوتة التي دأب عليها التقليد الفلسفي منذ سقراط، من خلال مقولته "أعرف نفسك بنفسك".

إن القصدية المضادة التي يحملها الوجه كما بين ليفيناس قد تركز العبودية من جديد، فأنا عندما أخدم الآخر ليس من جانب أنه يعيد لي الخدمة، أو يحمل وجهه الحياء اتجاه طلباتي، فيصبح عبداً لطلباتي، ولكن أنا أخدم الآخر وأحافظ على أولوية حياته على حساب ذاتي لأنني مسؤول اتجاهه، "فما هو إنساني هو أن قلق موت الآخر يأتي قبل الانشغال بالذات. الإنساني هو الموت من أجل الآخر الذي يشكل معنى الحب في مسؤوليته عن الغريب"². فالحب عند ليفيناس هو إقبال الإنسان عن الموت في سبيل الآخر.

فالمسؤولية عند ليفيناس هي إحساس بغيرية الغير وليست قائمة على القرابة. فما نعرفه نحن الآن الأب مسؤول على عائلته. فهي مسؤولية الدم. وهناك مسؤولية الإنتماء كمسؤولية الرئيس عن أي قطاع تابع له. لكن المسؤولية الإتيقية* عند ليفيناس هي مسؤولية منزهة عن أي غرض. وتفرضها عليّ إنسانية الغير، أو وجهه. لأن الوجه لامتناهي في تعابيره.

"رؤيتي لآخر هي اضطلاعي بمصيره. ماذا يوجد في الوجه؟ الأخلاق بوصفها مسؤولية، أمام الوجه أدرك المعنى. فالوجه هو مرآة الروح. وفي المأثور أن بشاشتك في وجه أخيك صدقة. في الوجه ندرك المعنى. ندرك اللامتناهي. من هناك تتجاوز فينومينولوجيا الوجه البشري عند ليفيناس أنطولوجيا هيدغر. على هذا يهب التعالي الديني، الأخلاق النظرية معنى. إنني في الوجه أدرك الحضور الحقيقي. لا يقول ليفيناس أن الآخر هو الله بل يقول إنني أسمع في (وجهه) كلام الله"³. وهذا المثلول لكلام الله هو ما يجعل مني مسؤول اتجاهه.

ومن هنا نجد ليفيناس يعاكس التقليد الفلسفي للوجودية، حيث أنه جعل من الذات ذات أخلاقية لا ذات أنطولوجية، هذه الأخيرة جعلت من الذات هي المركز والجوهر والمسيطرة، ذات تريد التملك على الغير لكن ليفيناس يحيل الذات إلى ذات لا أنطولوجية يقول ليفيناس في هذا الصدد: >>فهذه التأويلات الأنطولوجية

¹ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص 18.

² إيمانويل ليفيناس: الموت من أجل الآخر والانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق، تر، عز الدين الخطابي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007، ص 75.

* فالمفكر المغربي رشيد بوطيب يرى أن "إيتيقا ليفيناس يجب فهمها فيما وراء التفكير والسكن. إنني أخصها في فعل الشكر. ولربما يترجم هذا المفهوم بشكل أفضل الإيتيقا الليفيناسية. من مفهوم المسؤولية" (رشيد بوطيب: نقد الحرية؛ مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، ص 19). لكن هذا الاستبدال للمفهوم الليفيناسي، يُوجب إعادة نظر. لأن فعل الشكر هو فعل يقابل تقديم معونة. فأنا أشكرك لفعل قدمته لي. أو حتى شكر الإله يكون نتيجة نعمة. أو مصيبة جنبني إياها. وبالتالي الشكر يقابل منفعة في حين أن ليفيناس يدعو إلى احترام الغير في غيريته دون منفعة أو مصلحة تترتب عن هذا الاحترام. وإنما غيرية الآخر تفرض عليّ هذا النوع من الاحترام والتقدير لذات الغير. وعليه فإن هذا الاستبدال لا يتوافق على الأقل ظاهرياً مع مقصود ليفيناس.

³ أحمد عبد الحميد عطية: ما بعد الحداثة والأخلاق التطبيقية، (د ط)، 2020، ص 40.

التقليدية للذات لا علاقة لها بالتأويل اللاأنطولوجي Meontologie للذاتية، والذي وضعته قدما في مؤلف الوجود المغاير... فالأنا الأخلاقي يعتبر ذاتية بالتحديد، وذلك بالقدر الذي يركع فيه أمام الآخر مضحيا بحريته الخاصة أمام نداء الآخر الأساسي¹. وبالتالي فإن ليفيناس يجعل من آخريّة الآخر غير القابلة للاختزال وفق المصطلح الرياضي، فنداء الآخر أيقض مضجعي، وهز كياني، فهذا النداء ضرورة يقتضي عليّ سماعه. والاسراع إليه.

لذا يرى ليفيناس أن التعبير الذي يحمله الوجه. ويدخل ضمن نطاق العالم. هو يتحدى قوة الأنا في أعنى قوتها. لأن الوجه شيء آخر من بين الأشياء التي تخترق الشكل الظاهري للمرء². إلى المعنى الإنساني للإنسانية الإنسان. فحضور الآخر أمامي يحتم عليّ أن أتحمل مسؤولية احترامه وتقديره. فله أولوية إتيقية على الذات. وفق هذا التحليل نجد ليفيناس يعيد تعريف الذاتية من جديد، تعريف يخالف التقليد الفلسفي المعهود من أفلاطون إلى غاية ليفيناس، حيث يقول: >>إن الإتيقا تعيد تعريف الذات باعتبارها تلك المسؤولية التابعة، والمتناقضة مع الحرية المستقلة<<³. فإذا كانت الذات في التقليد الفلسفي وما هو معهود عندنا في المعاجم الفلسفية هي الوعي الفردي، من حيث اهتمامه بمصالحه وانحياز لهذاته. في نزوع لربط كل شيء بالذات. ومن هنا يشير لالاند إلى أن الأنا تضع عازل ضد الآخر، من حيث أنها ترغب في استبعاد كل الذوات، لأن كل أنا هو العدو ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين⁴. فإن ليفيناس يجعل من الذات المسؤولة والتابعة، وليست الأنا التي تضع عازل ضد كل، بل هي الأنا التي تفتح على الآخر ومسؤولة اتجاهه.

كما أن القول السابق لليفيناس يحمل الرد على الحرية المستقلة. أو بدقة أخرى الحرية غير المشروطة. التي نادى بها سارتر. حيث يقول ليفيناس بصراحة: >>إن عدم التشكيك في عفوية الحرية. سيكون بحد ذاته فضيحة<<⁵. ذلك أن الحرية المستقلة لا تراعي الغير. وإنما تراعي راحت الذات فقط، وإن كان فيها ضرر للغير. لأن الآخر كما يسرح سارتر قد يجد من حرية ذاتي. لذا هو الجحيم. لكن ليفيناس يرفض هذا الطرح وإنما يسير على خطى مونتيسكيو في مقولته المشهورة. تنتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين.

ويوحى هذا أن الأنا والآخر عند ليفيناس يختلفان منطقياً وعددياً. حيث أن الحب أو الإيروس، يريد أن يمتلك الآخر وجعله جزء من الذات. لكن ليفيناس يقلل من هذا. لأن الآخر لا يمكن جمعه أو إحتوائه داخل

¹ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص18.

² Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P 215.

³ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص22.

⁴ أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص824.

⁵ Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P 81.

الذات¹. فالعلاقة مع الآخر قائمة على أن الآخر مختلف عني وليس شبيهاً لي. لذا أن مسؤول عنه لأنه مختلف في تفرد.

لذا نجد ليفيناس يتكلم عن الغير كثنائية، وهو بذلك يقلب التفكير الغربي من النظر إلى الآخر كشخص مطابق لذاتي، حتى يصبح الشخصان شخص واحد ويقضي بذلك على الاختلاف، حيث يقول ليفيناس: <>وقد نزع التقليد الرومانسي في الشعر الأوروبي إلى التقيد بهذه الأنطولوجيا الأفلاطونية، حينما استنتج بأن الحب يكون كاملاً عندما يصبح الشخصان شخص واحد. ومن جهتي فإنني أحاول الاشتغال ضد هذه المماهة لما هو إلهي مع الوحدة أو الكلية، فالعلاقة بين الإنسان والآخر تكون أفضل كاختلاف وليس كوحدة، والاجتماع هو أفضل من الاندماج، بل إن قيمة الحب تتمثل في استحالة اختزال الآخر في ذاتي عينها والتطابق ضمن المشاهدة، فمن وجهة نظر أخلاقية، نحن نستطيع أكثر حينما نكون إثنين<>². فالعلاقة مع الآخر وفق ليفيناس ليست علاقة اندماج ومشاهدة بل هي علاقة متعالية، لكل واحد منا خاصيته كذات، فنحن نستطيع عندما نكون إثنين، وليس اختزال الآخر في الأنا.

كما يذهب ليفيناس إلى أكثر من ذلك عندما يجعل من حقوق الإنسان، واجب على الذات إتجاه الآخر. أي إلزام أخلاقي يشبه إلى حد بعيد الواجب الكانطي، "فينومينولوجيا حقوق الإنسان هي أن تظهر هذه الحقوق منذ البداية بأنها حقوق الآخر وواجب عليّ بأنها واجباتي في الآخوة، وواجبي إتجاه الآخر... مسؤولية لا تنضب، لأننا نبقى دائماً مدينين للآخرين"³. وهذه المديونية للآخر لا تعني العبودية. وإنما تعني مسؤولية الذات إتجاه الغير. بما يفرضها عليّ وجهه الذي يحمل كل معاني القداسة الإنسانية.

لا يتوقف ليفيناس عند هذا الحد فقط. بل يعترض حتى على مبدأ الفضيلة أنه يؤسس للغيرية، فالفضيلة قد تكون من أجل خدمة الآخر لي وبالتالي تنفي الغيرية، فأنا عندما ألزم الآخر وأقول له كن فاضل من أجل الغير، فإنني بالضرورة ألزمه بأن يكون فاضلاً من أجلي، وهنا يكمن مبدأ الاستغلال. فالفضيلة ألزم بما نفسي ولا ألزم بما الغير كما دأب عليها التقليد الفلسفي منذ سقراط، "فأنا حينما أقول بأن الفضيلة تكافئ ذاتها بذاتها، لا أقول ذلك إلا لنفسي، إذ في الوقت الذي أجعل من هذا القول معيار بالنسبة للآخر، فإنني سأكون مستغلاً له، لأن ما سأقوله سيكون : كن فاضلاً من أجلي، اشتغل من أجلي، أحبني أخدمني... إلخ"⁴. فالفضيلة لا تؤسس

¹ Patrick lang, le sens de l'éthique de la solitude à l'autre par l'infini (Emmanuel Levinas éthique et infini), p 09.

² إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص 17.

³ إيمانويل ليفيناس: هل حقوق الإنسان إمبريالية جديدة، تر، نسررين ناصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007، ص 176.

⁴ إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ص 25.

للغيرية حسب ليفيناس لأنها تلزم الآخر باتباع القانون الأخلاقي الذي تفرضه هي، وهذا الإلزام قد يؤدي إلى استعباد الآخر ومن ثمة القضاء على آخريته وزوال الغيرية.

القارئ المتأمل لفلسفة ليفيناس يلاحظ أنه ينطلق من منطلق ديني، "ونحن حينما نتعرض للفكر الأخلاقي عند ليفيناس، فإننا نتوقف بدورنا مع المبدأ الأساس الذي انطلقت منه فلسفته الأخلاقية وهو المبدأ الديني"¹. ذلك أن نشأة ليفيناس كانت دينية، ورغم محاولة تلمصه والابتعاد عن الدين، إلا أنه لم يستطع ذلك وظل يفكر في نطاق الدين، وهذا ما يظهر جليا في الكثير من نصوصه وخاصة في حديثه عن الغيرية والآخر، فالإتيقيا عنده كما بين غيضان السيد علي* تنطلق من أساس تلموذي، بل ونلاحظ في خطابه الإتيقي مزجا بين الطابع التلموذي والإنجيلي مصاعغا في قوالب عقلانية وفق لغة دينية، حيث يقول ليفيناس: << إن مسؤولتي الحتمية اتجاها الآخر والتي لا جدال فيها اتجاها الآخر هي التي تجعل مني أنا فرديا، بل إنني أصبح أنا مسؤولا أو أخلاقيا بالقدر الذي أقبل فيه أن أنتنزل أو أخلع من مكاني، أو اتخلي عن وضعيتي المركزية لفائدة الآخر الضعيف، وكما جاء في التورات: "من يفقد روحه يكسبها"، فالأنا الأخلاقي هو وجود يتساءل عما إذا كان له الحق في الوجود، ويطلب من الآخر أن يسامحه على أن له كينونته الخاصة">>². وعليه فإن المسؤولية الحتمية اتجاها الآخر هي مسؤولية أخلاقية، هذه المسؤولية تقوم على مبدأ ديني حسب ليفيناس، فمن يتنازل عن ذاته لصالح الآخر يكتسب ذاته من جديد من خلال هذا التنازل، وهذه الفكرة أخذها ليفيناس من منطلق ديني، كما ورد في التورات "من يفقد روحه يكسبها". فتظهر العلاقة الجلية بين أخلاق ليفيناس والمبدأ الديني، وبعبارة أخرى إن الإتيقيا هي الدين الممكن بعد نهاية الدين، فليفيناس يؤسس الإتيقيا على المبدأ الديني، ليتجاوزها فيما بعد، لتصبح الإتيقيا هي الدين ذاته، أو بالغة أخرى دين جديد يحل محل الدين المعهود.

وهذا الطرح لعلاقة فلسفته بالدين هو ما أشارت إليه جاكلين روز. عندما أظهرت أن ليفيناس رغم عودته إلى التلموذ واليهودية. إلا أن نظريته لم تكن دينية بحتة، وإنما كانت فلسفية ذات منطلق ديني. تقول: << يتضح إذن أن من المتعذر النظر إلى الاستشهاد التوراتي على أنه سلطة. وأن الأخلاق النظرية تفهم انطلاقا من تجربة الوجه. وغاية ما في الأمر أن الفلسفة هي المتقدمة عند ليفيناس. وأن الأخلاق النظرية تستند إلى تجربة الآخر

¹ غيضان السيد علي: الأخلاق بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة، ص 105.

* غيضان السيد علي: باحث وأستاذ جامعي من دولة مصر العربية. مختص في الفلسفة الغربية، له العديد من المؤلفات أهمها: "الأخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة"، "سؤال الاختلاف الفلسفي" ... إلخ.

² إيمانويل ليفيناس: من الفينومينولوجيا إلى الإتيقيا، ص 21.

وليس تجربة المقدس»¹. وكأن ليفيناس ينطلق من مبادئ دينية. لكن ليس غايته إصباغ الصبغة الدينية على الأخلاق. وإنما كانت منطق يتوافق مع فلسفته، التي تنشأ الآخر في بعده الإتيقي.

يري ليفيناس أن كل ما لا يؤدي للعلاقة بين البشر واحترام غيريته لا يمكن أن يمثل الشكل الأعلى للدين. ولكن الوجه البدائي فقط. لأن فكرة اللانهائي هي السمو في حد ذاته. وهذا السمو يكمن في أن اللانهائي للآخر، تمنع دمج الآخر في الذات². فلا يمكن وفق ليفيناس أن ينتمى الإنسان للدين ولا يحترم غيرية الآخر. فمبادئ الدين تحت على معايير الغيرية. وهذا التضمن للغيرية بغلاف ديني. والعودة إلى فكرة اللانهاهي (الله). كانت في نظر بومسهولي* لتجاوز القتل باسم الإله. التي ظهر في العصر المعاصر. لأن الإنسان المؤمن قد يقدم على فعل القتل من أجل نيل الثواب. أو نيل الدنة. ففكرة اللانهاهي حملها وجه الإنسان. وكأن وجه الإنسان يحمل وجه الله. فلا يجوز قتله. فهو فعل عري من المصلحة. فاحترام الغير لا يقابله ثواب ولا عقاب. وإنما حلول الله في الوجه. وهذا ما عبر عنه قول رابعة العدوية** : <<إنني لا أعبد الله رغبة في الجنة أو وقاية من النار. ولكني أعبده لأنني أحبه في ذاته>>³. فليفيناس وفق بومسهولي يقترب من المتصوفة من خلال فعل المحبة. فحب الله يرتضي حب الإنسان. فالغيرية من خلال فكرة اللانهاهي قائمة على اللاتعويض أي المحبة.

كما نجد ليفيناس أعطى إهتمامه للغة، لأنها الوسيط بين الأنا والآخر، وعلى الإنسان أن يكون مسؤولاً على الكلمات التي يرددها على مسامع الآخر، وأن يلتزم الإنسان في أقواله ومراعاة الآخر وحمايته، فاللغة هي التي تولد العنف وفي الوقت ذاته هي التي تقود إلى الحوار والإهتمام بالآخر، لذا نبه ليفيناس على المسؤولية اللغوية اتجاه الآخر، حيث يقول: <<العقل والكلام هما خارج العنف. إنهما النظام الروحي. إذا كان على الأخلاقية أن تنبذ العنف، فيجب أن يكون هناك رابط عميق ما بين العقل والكلام والأخلاق>>⁴. فإذا حدث توافق وترابط بين العقل والكلام والأخلاق، أصبح يمكن الحديث عن الغيرية كما تصورها ليفيناس، ففي الحوار يتحقق انجذاب نحو الآخر، ذلك أن للغة خاصية جذب الآخر وإحداث الضرور بداخله، "أرى أن بداية اللغة هي الوجه، في حدود معينة أن الوجه في صمته نفسه يناديك. إن ردت فعلك إزاء الوجه هو إجابة، لا مجرد إجابة فحسب، بل

¹ جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 35.

² Emmanuel Levinas, Totalité et infini, P 78.

* عبد العزيز بومسهولي: باحث ومفكر مغربي ولد 1960. التحق باتحاد الكتاب المغربي 1995. تقلد العديد من المناصب. عضو مركز التحولات المعاصرة جامعة القاضي عياض مراكش. له العديد من المؤلفات "الشعر والتأويل" "الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق" "مبادئ فلسفة التعايش" .. إلخ.

** رابعة العدوية (Rabla AL-Adawiyya). متصوفة من البصرة توفيت حوالي 135 هـ / 752. بيعت كمولات لأحد التجار، واضطرت إلى احترام الغناء والعزف. ثم زهدت وتانسكت والتزمت الصوفية وصار لها مريدين ومريدات. أدخلت على التصوف فكرة الحب الإلهي بدلاً من الخوف والرهبة (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 315).

³ نقلاً عن: عبد العزيز بومسهولي: مبادئ فلسفة التعايش، ص 121.

⁴ نقلاً عن: محمد بكاي: الإتيقا والغيرية تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفيناس، ص 419.

مسؤولية، إن اللغة تبدأ بالعلامات التي تعطي، مع الكلمات، اللغة هي علاو على ذلك، كونك تخاطب، ما يعني القول أكثر مما يعني المقول"¹. فاللغة التي يتكلمها الوجه تجعل العلاقة بين الأنا- والأنت علاقة تواصل واعتراف، ومن ثم غيرية في أبها صورها.

ويذهب ليفيناس إلى تحديد الغيرية، على أنها شيء غير قابل للمقارنة، وليست الاختلاف، كقولنا ذاك الشخص يختلف عني في لون العينين والشعر والأنف، فالغيرية شيء متعالٍ ترسندالتي بلغة كانط، فأنت لست متعالٍ من خلال اختلافك، بل من خلال غيريتك، وفي هذا الصدد يقول ليفيناس: >> دائماً يفعل المرء شيئاً لأجل ذاته، لكن ثمة شيئاً ما يبقى خارجاً، إنه الغيرية. الغيرية لا تعني البتة الاختلاف، أي إن الذي أمامي هو إنسان له أنفٌ مختلف عن أنفي، وعينان بلون مختلف، وله سلوك مختلف، هذا ليس اختلافاً إنه غيرية! الغيرية: إنها تعني أمراً غير قابل للمقارنة متعالياً، (transcendant). أنت لست متعالياً من خلال بعض الملامح المختلفة>>². فالغيرية شيء متعالٍ، لا يمكن تصوره في بساطة الإختلاف بين شيئين، نسق من الأخلاق تلتزم بها الذات اتّجاه الآخر. فالغيرية لا تفهم من خلال بساطة المقارنة الظاهرية لشكل، بل هي تعالي أخلقي.

يظهر هذا التعالي من خلال مجانية الفعل اتّجاه الآخر، فكرة حب مجاني تتبدى من خلال الوجه "هذه النقطة بالغة الأهمية، إن ما يفعله المرء بلا مقابل هو الفضل (grace). إن النعمة تبدأ عند هذه النقطة: إنها مجانية (gratuité). عمل مجاني، إنك تفكر كما لو كان الفعل ليس مجانياً، إنّ فكرة الوجه هي فكرة حب، مجاني... إنّ الوجه لا يقدم نفسه للرؤية، هو ليس رؤية. بدأت كلامي قائلاً أن الوجه لم يكن موضوع معرفة، ليس ثمة أيّ وضوح فيما يخص الوجه، بل يوجد نسق (ordre)، بهذا المعنى يمثل الوجه القيمة التي يتم تلقّيها من وصية ما"³. وبذلك يتحول الوجه عند ليفيناس إلى نسق من الأخلاق يؤدي مجموعة من الوصايا الأخلاقية، التي يجب على الذات التقيد بها وفي مقدمة هذا الوصايا، "لا تقتل أبداً"، من خلال هذه الوصايا التي يحملها الوجه، تظهر قداسته، قداسة جرى الحفاظ عليها في أحكامنا القيمية.

ويميز ليفيناس بين غيريتين، غيرية منطقية، وغيرية الوجه. والكثير ممن انتقد ليفيناس في الغيرية لم يميز بين هذين النوعين، فانتقده من خلال الشكل المنطقي للكلام، مثل انتقاد دريدا له في فكرة أن اللاتماثل، حيث أن لا تماثل العلاقة الأخلاقية يرتبط بتماثل سابق، كأن ليفيناس حسب دريدا وقع في الدور المنطقي، فاللاتماثل مسبق منطقياً بتماثل سابق في الذات، حتى وصل الحال بدريدا إلى القول "إن الآخر بالنسبة إلي هو أنا". فيرد ليفيناس على هذا، من خلال التفرقة بين الغيرية المنطقية وغيرية الوجه بقوله: >>توجد غيريتان، هناك الغيرية

¹ إيمانويل ليفيناس: مفارقة الخلقية، ص 13، 14.

² إيمانويل ليفيناس: مفارقة الخلقية، ص 14.

³ المرجع نفسه، ص 21.

المنطقية في أي سلسلة، لكل طرف هو آخر في علاقته بالأطراف الأخرى. إن الغيرية التي أتكلم عليها هي غيرة الوجه، التي هي ليست اختلافاً، ليست سلسلة، بل هي غرابة. غرابة لا يمكن حذفها. ما يعني أن التزامي لا يمكن إزالته¹. فالغيرية التي أنتقد فيها ليفيناس هي الغيرية المنطقية، أي انتقاد في الجانب المنطقي اللغوي. لكن الغيرية التي يقصدها ليفيناس هي غيرة الوجه، غيرية المسؤولية الأخلاقية التي تتبدى من خلال الوجه.

"إن ألم الآخر يرغمني على تحمل المسؤولية. التي تعني تجاوز موقف اللامبالاة، ومساءلة حريتي البطولية. إنها مساءلة ترفض إدماج البرانية بالفكر. وكل اكتفاء ذاتي للذات. كل عزلة، كما عبر ليفيناس عن ذلك مراراً². إن هذه الفكرة توحى على أن نداء الآخر سابق عن حريتي. أي سابق عن اختياري في تلبية النداء أولاً. وإنما ألم الآخر يحتم عليّ مساعدته دون مساءلة الحرية. وكأن الغيرية عند ليفيناس سابقة عن الحرية. وبذلك قلب التفكير الفلسفي برمته. فالإنسان ليس حرّاً إزاء نداء الغير.

هكذا تصور ليفيناس العلاقة مع الآخر، لكن هذه العلاقة ليست علاقة عاطفية عابرة، وإنما العلاقة مع الآخر علاقة عدالة تؤدي إلى الإحساس بالمسؤولية، هذه الأخيرة تنبع من خلال نداء وجه الآخر، هذا الوجه الذي يحمل علاقة القداسة بين البشر، فمن المستحيل على حد تعبير ليفيناس أن أقتل شخص يحدق في. إن من ينظر إلى وجه الآخر يضحك من كل المآسي مسرحيات كانت أم حقيقة. وبذلك دحض ليفيناس الإدعاء التاريخي القاضي بأن الآخر داخل الأنا هو آية اغترابها وأفيونها. ومن هنا يتضح أن ليفيناس ينتصر للغيرية على حساب الذات، ولو ظاهرياً.

من خلال التحليل السابق نستنتج تعريف الغيرية عند ليفيناس كالتالي:

الغيرية: هي مسؤولية الذات اتجاه الآخر، مسؤولية إتيقية أفرضها على ذاتي، انطلاقاً من غيرية الغير. وتتبدى من خلال وجه الآخر الذي يحمل في ملامحه القداسة.

4/ غيرية للجميع ولغير أحد*.

حاول ليفيناس من خلال فلسفته تجاوز الصراع الذي يعاينه العالم. وخاصة القرن العشرين. حين بلغت المهمجة أعلى مستوياتها. وهذا كله جراء الصراع الهووي الذي أراد أن يجعل من الآخر/ الغير، الشبيه للأنا/ هويتي. فالفلسفات ما قبل ليفيناس نظرت للغير على أنه مشابه للأنا. وإن لم يقبل المشابهة تحولت العلاقة معه لعنف. لكن ليفيناس نظر إلى الغير على أنه مختلف. أي دراسة العلاقة مع الغير في اختلافه. وليس مشابته

¹ المرجع نفسه، ص 23.

² رشيد بوطيب: نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، ص 16.

* هذا العنوان مقتبس من العنوان الفرعي لكتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب للجميع ولغير أحد".

للذات. "يتحدث ليفناس عن اللاذاتية وعدم التشخيص للذات يكونان تهديدًا مستمرًا"¹. لذا أعطى رؤية جديدة في العلاقة التي تربطنا بالغير. فكان ثورة بحد ذاته، في الفلسفة المعاصرة. وخاصة من خلال البعد الإتيقي الجديد الذي حملته للوجه. حيث أن العلاقة مع الغير سابقة عن وجود الذات. وله الأولوية على ذاتي. وأن مسؤول إتجاهه حد الموت. من أجل بقائه.

لكن هذه المبادئ الموعلة في الإتيقية. تجعلنا نطرح سؤال جوهرى. هل يمكن لفلسفة ليفناس أن تتحقق على أرض الواقع؟. وتنقض العالم من العنف الذي آل إليه؟. والحقيقة أن غيرية ليفناس هي غيرية تقترب من المثالية! ويصعب تحقيقها على أرض الواقع. أو إن لم نجافي الصواب هي غيرية يوتوبائية. فكيف يصل الإنسان إلى درجة أن يجعل الغير/ الآخر سابق عن الذات. والأنا مسؤول عنه لغيريته المختلفة. وأن يتحمل المرء الألم من أجل الغير. فهي مبادئ تفوق قدرات الإنسان كحقيقة واقعية. وكأن ليفناس نتيجة تأثره بديانته يريد أن يجعل من البشر ملائكة. وهذا أمر صعب وجلال. لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. وإن تحقق يكون في نسبة قليلة جدًا من الزهاد. ولا يمكن أن تتحقق الغيرية بهذا الشكل، ويقتدي بها كل الناس. لأنها مغالية في تقديس الآخر. حتى بلغت درجة التأليه. فهي تظهر على أنها لكل ذات. لكن في الحقيقة من تقتدي بهذه الإتيقية بشكلها الليفيناسي الصرام، قد تكون لا ذات. لذا وضعنا العنوان غيرية للجميع ولغير أحد.

إن المسؤولية الإتيقية اتّجاه الآخر كما صورها ليفناس، تذهب إلى أسبقية الآخر على ذاتي، وقد تصل إلى حد التضحية في سبيله كما بينا سابقا، وبالتالي الاقرار بأولوية المسؤولية عن الآخر على حساب الأنا. قد يؤدي إلى إهمال الأنا، لأنها محكومة بأولوية الآخر عنها، ومنه تكون هناك أنا دون هوية وذات دون تداوت. ففي آخريّة الآخر الليفيناسية قد قضى على الذات (موت الذات)، من منطلق منطقي بسيط فإن الإنسان دون ذات لا يستطيع الحفاظ على ذات أخرى، ففاقد الشيء لا يعطيه، فأنت لا تمتلك ذات فكيف تحافظ على ذات الآخر. أضف إلى ذلك أنا المسؤولية التي تكلم حيالها ليفناس اتّجاه الآخر، غير متكافئة، فأنا أكون مسؤول اتّجاه الآخر ولا دخل لي في الآخر، هذه تجعل العلاقة مع الآخر غير متناصرة، وهذا عدم التكافؤ وعدم التناظر يجعل من الذات تقع في عبودية الآخر، فتعود العلاقة بين الذات والآخر إلى حالة صراع. فاليفيناس وقع في الدور. فبعدما حارب حالة الصراع بين الأنا الآخر، إنتهى إلى حالة الصراع من جديد.

كما أن ليفيناس في حديثه عن المسؤولية الأخلاقية اتّجاه الآخر. لم يثبتها في الواقع، وبقيت كمن ينسف في بوق. ذلك لأنه لم يتكلم عن معاملة اليهود للفلسطينيين، كما أكد ذلك عز الدين الخطابي، مما يجعلنا نقول أن

¹ روجر بورغرايف: الملك المعزول طريق تحليل الأنا بالغير، ضمن كتاب جماعي: ليفناس من الوجود إلى الغير، ص 55.

غيرية ليفيناس غير بريئة، وكأن لسان حاله يقول على الناس الآخرين أن يتحملوا المسؤولية اتجاه الآخر اليهودي. ولا تطلبوا منه أي شيء. وتتحول غيرية ليفيناس إلى القانون التالي: "أنا مسؤول اتجاه الآخر اليهودي".

لو تأملنا ملياً، حديث ليفيناس على الوجه، وما يفرضه علي الوجه من مسؤولية اتجاهه، وتحريم قتل الإنسان انطلاقاً من العبارة التي يعطيها لي الوجه "لا تقتل أبداً"، هذه العبارة بقيت بغير تحديد وتجري على عامة الناس فماذا نفعل حيال المعتصب لحرمتنا ووجودنا، فكيف لا نقتله وهو يقتلنا؟ كما يحدث مثلاً في فلسطين؟. فكل الشرائع والأديان والأخلاق تعطي للإنسان الأحقية في القتل دفاعاً عن النفس والعرض والأهل والممتلكات، فقد يكون الإنسان ظالماً معتصباً، لكن وجهه يعطي ملامح بريئة وهادئة. فلو إتبعنا تعابير الوجه وما وراء الوجه. لكان علينا عدم التحرك اتجاه هذا الآخر الذي يسلبنا حق الحياة والعيش كما يفعل اليهود الآن. وما يعاب على ليفيناس أنه لم يحدد الوجه بدقة هل هو وجه الإنسان؟ أو وجه الكائن؟ الذي يدخل تحته الحيوان، فالحيوان أيضاً له وجه، فهل وجهه يحرم علينا قتله؟. ففي الحيوانات الأليفة يمكن أن نتغاضى عن الأمر، والإنسان أخلاقياً يحمي الحيوان ويمنع قتله، لكن الأمر يستعصي عندما نتحدث عن الحيوانات الضارية والضارة للإنسان، كالأفاعي مثلاً فهل هي تمتلك وجه يحرم علي قتلها؟. هذا ما لم يجب عليه ليفيناس بدقة.

استنتاج.

فإذا كانت الفلسفة الحديثة قد بحثت في الغيرية انطلاقاً من مقولة الذات، أو لنقل انطلاقاً من فلسفة الوعي. أو بحثت في الغيرية داخل مجال وجودي. فإن الفلسفة المعاصرة قد انخرطت في مجال خارج عن المجال الوجودي. أي خارج العلاقة التفكيرية بالذات، والبحث داخل الحيز الإتيقي. أي بحثت عن الغيرية في ماهيتها وأصلها، من خلال فكرة العناية بالغير (المسؤولية اتجاهه) واحترامه، وهذا ما نسميه بالكرامة الانسانية التي يشترك فيها الجميع وخاصة أن الإنسان المعاصر قد ذاق الويلات جراء فلسفة الوعي. وما الحربين العالميتين إلا دليل على ذلك. فجعل الغيرية ضمن نطاق فلسفة الوعي. بالإمكان أن تنتهك تحت مبررات العقل ذاته. كقتل الغير لأنه يهددني. أو أنه خطر على جماعتي. وهذا ما جعل من الفلاسفة المعاصرين وفي مقدمتهم ليفيناس يغير سؤال الغيرية من الوجود إلى الإتيقا. وانتقل البحث في الغيرية من خطاب الوعي إلى خطاب الحضور. فبلغت الغيرية مع ليفيناس مبلغ الإشكال الناظم للفلسفة.

يوحي هذا الأمر أن الحديث عن الغيرية في الفلسفة، لم يستوفي شروطه الحقيقة إلا في الفترة المعاصرة، حيث أصبح ينظر للغير كإنسان، وليس ككلمة في سياق الفكر كما في العصر الحديث، فلقد بوبه الفلسفة المعاصرة سؤال الغيرية بنوع من الحزم والجدية، التي ما فتئ الفلاسفة يتكلمون عنها، وهذا راجع إلى الويلات التي عانى منها

الإنسان المعاصر، جراء حربين عالميتين، وكذلك التطور العلمي الرهيب وخاصة في مجال البيولوجيا ، وأصبح ينظر للإنسان كآلة بلا روح، وجسد بلا نفس، وهذا كله استدعى طرح سؤال الغير من جديد.

هذا السؤال هو الذي دفع بليفيناس إلى القول أن الإنسان أكثر قداسة من أي أرض مقدسة، فويلات الحرب جعلت من ليفيناس يعود إلى مساءلة الإنسان في ظل هذا الركام المتأزم، فأصبح وجه الإنسان يشعره بالمسؤولية الأخلاقية أجهده. إنه الوجه الذي يحمل عبارة لا تقتل أبداً، هذه العبارة الأكثر غيرية على وجه الأرض، التي يحملها وجه الآخر في مقابل وجهي وذاتي. هذا دليل على الاعتراف بالغير كما حملته فلسفة هونيث على سبيل المثال، فالاعتراف بالآخر دليل على إنسانية الإنسان، فأنا عندما اعترف بك فإنني أحترمك، وفي هذا الاحترام تكمن غيرية الإنسان. إن الفلسفة المعاصرة هي التي تحمل شعلة الغيرية (الغير كإنسان)، في التاريخ الفلسفي ككل من اليونان إلى غاية القرن الواحد والعشرين.

هذا ما دفع هابرماس إلى الدعوة لفلسفة التواصل. قصد تجنب العنف الأخرس الذي كاد أن يقضي عن جنس الإنسانية، ويهددها في نوعها. لأن انعدام التواصل بين الذوات هو الذي يحول دون تحقيق الغيرية. فالأنا عندما تستأثر بكل شيء لصالحها، وتضع عازل أمام الآخر، وتحرمه من الحوار، وتقلل من غيريته. تجعل العلاقة بينهما حالة صراع. لذا فالحل في نظر هابرماس هو إحداث تواصل شفاف بين الذوات. عن طريق الحوار وأخلاق المناقشة. التي هي فكرة عملية وليست توصيف أخلاقي فقط. فهي تدعو إلى اتفاق مشترك بين الناس على ما يمكن أن يكون خيراً لهم.

فالتواصل وفق هذه الضوابط يتحول إلى غيرية تحفظ لكل شخص حقه. في تعدده واختلافه. إلا أن تحقيق الغيرية عند هابرماس لا يتوقف عند كونية الأخلاق كقول، أو كتنظير أخلاقي. وإنما يتعداه إلى ربط الأخلاق بالحق. أو وفق قانون عالمي يضبط حق المواطنة العالمية لكل إنسان. فالقانون الأخلاقي وحده لم يعد يجدي، لأنه يخترق بحجج واهية. لذا دعا هابرماس إلى كوسمو - سياسي وأخلاقي يراعي التواصل بين الذوات وحفظ الحقوق. التي ستؤدي ضمناً إلى احترام الغير مهما كان جنسه أو لغته أو هويته أو دينه. وهذا التحقق يكون وفق بينداتية تنظر إلى الغيرية وفق رابطة اجتماعية، تتجاوز الفردية أو سلطة الذات المهيمنة. ويصبح كل واحد يستطيع أن يضع نفسه مكان الآخر. فالتواصل الذي يحقق البنداتية في العالم المعيش بين الذوات المختلفة. يمكن أن يكون غيرية إتيقية على أساس التكافل والاحترام في الكرامة الشخصية. فوجهة نظر هابرماس يمكن النظر إليها على أنها غيرية تسعى إلى تحقيق التوافق بين الذوات. واحترام ذات الآخر (الغيرية).

فهذا التحليل يفضي إلى أن فلسفة التواصل ذات بعد غيري. جاءت كرد فعل ضد فلسفة القوة (الرجل السوبرمان) التي تدعو إلى القطيعة بين الذوات. والحث على العنف وتمجيد الأنا. وهذا بالضبط ما حدث مع

صعود النازية ممثلة في أودولف هيتلر. ومعاناة الغير جراء هذه الفلسفة. لذا كانت فلسفة التواصل من أجل تجاوز فلسفة نيتشه. التي جلبت على الإنسانية مذابح لا حصر لها. وهذا ما جعل البعض ينظر إلى أن فلسفة هابرماس هي إرادة توبة. من أجل إدخال اليهود في المجتمع من جديد*. جراء معاناتهم من الاضطهاد النازي. علمًا أن أكثر المتضررين من النازية هم اليهود. وهابرماس واحد منهم. لكن رغم ذلك تبقى فلسفة هابرماس فلسفة إتيقية تدعو إلى الغريبة البنذاتية. التي تحترم الغير، وتعطي لكل فرد حقه.

كما نجد الغريبة مع تودوروف أخذت طابعًا آخر مختلف، تمثل في فلسفة العيش المشترك. حيث أن هذه الأخيرة ترى أن الإنسان يوجد من خلال الرغبة في الحياة. والرغبة لا تبحث عن اللذة وإنما عن العلاقة مع الآخر. ذلك أن العيش المشترك يختلف عن الاجتماع الإنساني. لأن الأول ضرورة إتيقية، في حين أن الثاني ضرورة مادية تقتضيها المصلحة. وهنا مكمن الفرق بين الإثنين. حيث يزعم تودوروف أن العالم المعاصر تنقصه الضرورة الإتيقية. أكثر من أي وقت مضى. وخاصة بعد هيمنة الإتحادية القطبية على العالم. متمثلة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا. وهذه الهيمنة ولدت مركزية مقبته ترجع كل شيء إليها، وتقصي الغير بكل تجلياته. لأنها تنظر إليه على أنه غير فعال. ولم يشارك في النمو الحضاري. وأنه يهدد دائمًا حاضرهم.

فتمثل هذه النظرة على أن "الآخر" يهدد "الأنا" هو سبب كل اللمّاسي التي يعاني منها الإنسان المعاصر. إن الغريبة في نظر تودوروف لن تتحقق إلا إذا تجاوز الإنسان المعاصر ثنائية (أنا - عدو). لا يجب ربط العلاقة مع الآخر على أنها دائمًا علاقة حرب. بل حب واحترام وتقدير وغيرية. والغريبة لن تتحقق إلا في ظل العيش المشترك. والعيش المشترك هو الآخر لن يتحقق كسلوك، إلا إذا تخلص الإنسان من ذاكرته الحقودة باتجاه الغير. هذا لا يعني في نظره أن نبرئ الجاني. وإنما تجاوز الحقد وتجريم الفعال باعترافه بارتكاب الفعل والاقلاع عن العودة إلى مثله. لأن هذا التجريم يوحي أن الآخر يعترف بتجاوز، ويصبح عبرة لغيره. والغير عليه أن يفرغ في الوقت نفسه ذاكرته من حقدتها الدفين. حتى نستطيع أن نحقق العيش المشترك داخل عالم واحد، يجمعنا بكل اختلافاتنا وتنوعنا وغيرتنا.

وتصبح الغريبة الفعل في مساعدة الآخر، وليس القول فقط. لأن المآسة الحقيقة في نظر تودوروف، ليست الألم الذي يصيب الذات. وإنما المآسة هي: "أن لا تقدم على مساعدة الغير". فتودوروف يدعونا إلى عيش مشترك غير مشروط، قوامه مساعدة الغير واحترامه في تعدده. واكتشاف الآخر في اختلافه وليس في وحدته. لذا نجد يقف ضد المركزية الغربية. أو مركزية الذات. لأنها تنظر إلى الآخر من زاوية الوحدة والذوبان في هوية الذات.

* انظر: محمودي خليفة: هابرماس بين الإنسانية المعلنة والقومية الخفية، مجلة مقدمات، العدد 07، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران 02، 2018، ص .

والانصياع لها. لذا كانت فلسفة العيش المشترك عند تودوروف فلسفة تحمل بعداً غيرياً. قوامه العيش مع الغير ومساعدته. وتجاوز مركزية الذات بكل أنواعها. الفردية أو الجماعية.

لقد ظل في تاريخ الفلسفة أن العلاقة مع الآخر أو الغير هي علاقة صراع. والأخلاق تحاول تهذيب هذا الصراع لكي لا يصل إلى الدموية. لكن مع ليفيناس العلاقة مع الآخر هي مضافة. فالغير في ضيافتي دائماً وحق الضيافة الرعاية. فهو بذلك يقلب التفكير الفلسفي. فإذا كان الخجل عند سارتر سلب لحرיתי. فعند ليفيناس هو تأكيد على غيرية الغير. فهو جانب إيجابي على أن الذات ما زلت لم تفقد بعدها الإنساني في أن تخجل من الغير. عندما لا تقدم له ما يساعده. فالخجل هو دليل على إنسانية الإنسان وليس استلاب لحريته.

فالفلسفة الغيرية عند ليفيناس ليست فلسفة تبحث في الأنا/ الذات من جهة، والأنت/ الغير/ الآخر من جهة أخرى. بل تبحث في لحظة الالتقاء. لحظة يصبح فيها الغير يحتل نفس المكانة التي لذاتي. لحظة أكون أنا مسؤول عنه وعن ذاتي. وكأن نداء الغيرية عند ليفيناس هي إتيقا من نوع مختلف. ليست إتيقا القانون الأخلاقي الذي يفرض الأخلاق/ الفضيلة كما عند اليونان. وليست الإتيقا التي تفرضها الذات، انطلاقاً من الضمير كما عند كانط. وإنما الإتيقا التي يتكلم عنها ليفيناس سابقة على كل هذه الأنواع من الأخلاق. فهي سابقة عن العقل وعن الحرية والمصلحة المتبادلة في معاملة الآخر كما تحب أن يعاملوك به. وإنما الغيرية هي مسؤولية سابقة عن كل تفكير. حيث نداء الغير/ الآخر يجب تليته لما له من قداسة.

لقد حاول ليفيناس تأسيس أخلاق نظرية تضطلع بذات الآخر ومسؤولية اتجاهه "تجربة لا تنحل إلى سواها، تقدم ذاتها على أنها ليست التركيب بل (وجه لوجه) الناس. إنها بكل بساطة، علاقة نقاء مع الآخر، إدراك لمسؤوليتي أمام الوجه. وعلى هذا النحو ينبثق مطلب الأخلاق النظرية أمام وجه الآخر، عبر علاقة إنساني. هذا البدء للأخلاق النظرية، وهو يدل على معنى اللغز والسر والمسؤولية التامة. إن الالتقاء بالآخر هو دفعة واحدة، مسؤولية اتجاهه. إن رؤيتي (الآخر) هي اضطلاعي بمصيره"¹. بين الاضطلاع بمصير الآخر ومسؤوليتي اتجاهه. وقداسة وجهه، تكمن قيمة الغيرية. التي يريد ليفيناس تحقيقها في العالم من أجل تجاوز مآسي فلسفة الوعي وما خلفته من دمار وقتل، واتساع للهوة بين الأنا والأنت.

فحياة الإنسان ليست تحقيق كينونته (هيدغر). وليست تحقيق الكلي (هيجل). ولا إتباع ما يمليه الضمير (كانط) وفق القانون الأخلاقي افعل ولا تفعل. وإنما حياة الإنسان تكمن في غيريته. لذا كانت الغيرية عند ليفيناس فلسفة أولى. "وها إن مساره يقود كما يقول هو بعيداً عن الأنطولوجيا (علم ما هو كائن) أو الابستيمولوجيا أو العقل. إلى نقطة تنم فيها مواجهة الغيرية بكل تجردها. (وهذا مصطلح عزيز على قلب ليفيناس.

¹ جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 65.

التجرد حد العري الكامل). إلى نقطة يتم فيها الاقرار بعدم إمكان اختزالها (أي اختزال هذه الغيرية أو الآخريّة)¹. هكذا كانت فلسفة ليفيناس نقد وتجاوز لوجودية هيدغر لأنها فلسفة لا تضطلع بالغير.

لأن العلاقة مع الغير كتفكير قد جلبت على الإنسان كوراث لا حصر لها. ويقصد ليفيناس الحربين العالميتين. لأن بسببها إمتلك الإنسان الحق والمشروعية في قتل الآخر. وهنا ممكن الكارثة. "لكن الأخلاق قد تظل ممكنة في اللقاء وليس في الحقيقة. وخلط الأخلاق بالحقيقة أو فرض تماه بينهما: حرب"². لذا جعل ليفيناس من الغيرية سابقة عن كل تفكير. وذلك لتجاوز وزر الحرب. أو لتجاوز تبرير إنهاء غيرية الغير.

وعدم إمكانية التجاوز هذه. ربطها ليفيناس بفلسفة الوجه. وحمله عبارة (لن تقتل أبداً). وهي عبارة من ناحية المغزى توحى إلى مطلق الفعل أبداً. فحضور الوجه يمنع فعل القتل. فوجه الآخر يلزمك هذا الفعل. فوجهه عري عن النفاق. فقد يحدث أن تتكلم عن شخص بمساوئه. لكن عند حضوره تسكت. فهذا السكوت ناتج عن حضور وجه الآخر، وما يحمله من هيبة وقداسة. وليس ناتج عن نفاق كما يحلل البعض. لأن النفاق انقلاب في المواقف حد التناقض في القضية ذاتها. لكن الوجه يلزمك احترامه وعدم المساس به. أي أن الوجه غني وليس فقيراً كما رأى البعض. لأنه لو كان فقيراً لكان بحاجة إلى عطف الأنا. لكن في حقيقته كما حمله ليفيناس، هو الذي يُفرض على الذات بطابع غيريته وقداسته.

فالغيرية كسؤال فلسفي اقتضاه الراهن المعاصر. نتيجة الظروف التي عاشها إنسان القرن العشرين. أين وصل الاستهتار بالآخر/ الغير إلى درجة لا تقبلها إنسانية الإنسان. فدعت الضرورة إلى الدعوة إلى خطاب الغيرية كفعل إتيقي يتجاوز حقد الذات ومآسي القتل والحرب والإهراب وكل أشكال العنف. وتحقيق هذه الدعوة منوط بتقيد الإنسان بهذه الأخلاق، كسلوك وبراكسيس. وبعد معرفة أسباب ظهور سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة. وكيف نظر الفلاسفة له. لا يسعنا في الفصل الرابع إلا معرفة مآلات هذا السؤال؟. وهل يمكن أن يتحقق هذا الخطاب (الغيرية) على أرض الواقع، وينقض العالم في الألفية الثالثة، من العنف والمآسي التي خلفها القرن العشرين؟.

¹ جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 244.

² رشيد بوطيب: نقد الحرية؛ مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، ص 19.

الفصل الرابع: أبعاد الغيرية (بين السؤال والمآل).

المبحث: الأول: الغيرية والديمقراطية.

أولاً: تعريف الديمقراطية.

ثانياً: أزمة الديمقراطية وضرورة الغيرية.

ثالثاً: حقوق الإنسان غيرية مختزلة.

رابعاً: الديمقراطية النقية (نحو تجسيد للغيرية).

خامساً: ديمقراطية المركب ومواجهة المشاكل الإنسانية (السياسي - أخلاقي) المعاصرة.

استنتاج:

المبحث الثاني: الغيرية والمواطنة.

أولاً: مفهوم المواطنة.

ثانياً: المواطنة من تمجيد الذات إلى المساواة مع الغير.

ثالثاً: مبادئ المواطنة.

1/ المبدأ الاجتماعي والحياة المشتركة.

2/ التضامن.

3/ الاختلاف.

4/ الاعتراف.

رابعاً: المواطنة الكونية/ العالمية.

المبحث الثالث: هانز جوناكس وشمولية الغيرية.

أولاً: نحو غيرية البيئة.

ثانياً: إتيقا المسؤولية وغيرية اتجاه كائن لم يوجد بعد.

استنتاج.

الفصل الرابع: أبعاد الغيرية (بين السؤال والمآل).

يبدو أن جوهر خطاب الغيرية، والبحث في سؤاله المعاصر. يكتسي مكانته عندما نقف على أبعاد على هذا الخطاب. ففلسفة الغيرية تريد أن تجعل من فكرها ذات أبعاد متعددة، حتى يتحقق على أرض الواقع كسلوك. فالبحث والتقصي دون معرفة المآل، هو جهد ضائع. ولعل أهم هذه الأبعاد ثلاث. البعد الأول: تمثل في قيم الديمقراطية باعتبار الديمقراطية نظام عالمي، يسعى إلى حفظ الحقوق والحريات والاختلاف. فديمقراطية الغيرية - إن صحت العبارة - هي البعد الأول الذي يسعى فلاسفة الغيرية تحقيقه. ذلك أن الديمقراطية المعاصرة أصابها العطب عندما حادت عن أصلها، المتمثل في حفظ حقوق الأفراد واحترام اختلافهم، إلى ديمقراطية تفرض بالمدافع/ الحرب. مما استدعى إتيقا الغيرية كضامن لتحقيق هذا الخطاب في العالم من جهة. وإعادة الديمقراطية إلى مبادئها النزيهة من جهة أخرى. فكانت الديمقراطية بعداً لتحقيق خطاب الغيرية.

فيما تمثل البعد الثاني: والذي له علاقة مباشرة بالبعد الأول. في المواطنة. باعتبار المواطنة علاقات بين الأفراد قبل أن تكون حقوق وواجبات يحفظها القانون. فإتيقا الغيرية تتحقق في المواطنة كسلوك بين الأفراد. انطلاقاً من إتيقا المواطنة. وأما البعد الثالث: فتمثل في شمولية الغيرية. بحيث تصبح هذه الإتيقا (إتيقا الغيرية)، تشمل كل شيء. سواءً الغير ككائن حي أو الغير ككائن جامد. وهذه الأخيرة تمثلت في أخلاق البيعة. وتحمل المسؤولية اتجاه جيل إنساني لم يوجد بعد. فهل يمكن للغيرية أن تحقق هذه الأبعاد؟

المبحث الأول: الغيرية والديمقراطية.

الحرب باسم الديمقراطية في بداية الألف الثالثة، لجديرة بأن تطرح سؤال الديمقراطية من جديد. تحت وطأة الدهشة والاستغراب. فكيف يتحول نظام يدعو إلى الحرية والسلم واحترام حقوق الإنسان إلى نظام يُفرض بدوي المدافع وشظايا القنابل. إنه لمُدعاة للدهشة أن ترى، وتسمع، وتشاهد، مثل هذه المهازل الإنسانية في زمن يُظن أنه بلغ أعلى درجات الإنسانية. لذا عدنا إلى السؤال الكانطي من جديد*. من خلال ربط السياسة بالأخلاق. لكن هذه المرة بطريقة جديدة وفق إتيقا الغيرية، داخل آفاق الديمقراطية، التي رُفضت منذ أفلاطون بحجة أن الدهماء تحكّم الفيلسوف. ثم رفضت مع بداية العصر الحديث نتيجة أنها لا تصلح إلا لدولة المدينة اليونانية. ثم تعود في العصر المعاصر بثوب انتهاكها عملياً. تحت وطأة الصواريخ وفرض الديمقراطية من الدول العظمى على الدول الضعيفة (العراق مثلاً).

* هذه العودة للسؤال الكانطي، ليس من أجل البحث فيه، في ذاته، وفق طرح كانط. وإنما العودة إلى الإشكال بصفة عامة، ومحاولة ربطه بخطاب الغيرية. لأن إتيقا الغيرية والديمقراطية إشكالية تعود إلى مشكلة العلاقة بين السياسة والأخلاق.

فمآسي العالم اليوم نتيجة فرض الديمقراطية بالتقابل. وسيطرة الديمقراطية الليبرالية التي تنظر للإنسان في شقه الاقتصادي. جعل إعادة طرح السؤال الأخلاقي عن المآل، ضرورة لا بد منها. وبعث العلاقة الإتيقية بين الديمقراطية وقيم الغيرية. حيث نجد دعاة الغيرية وفي مقدمتهم ليفيناس يسعى إلى تطبيق الغيرية كممارسة بين الأفراد والدول. مما جعل غاية الغيرية أن تصبح سلوك في الأنظمة السياسية. فتصبح الديمقراطية المنشودة، هي ديمقراطية العلاقة بين الأنا والغير (الأفراد والذوات). وليست ديمقراطية الحكم (السلطة) وفق النظام الليبرالي.

وهذا ما حاد بتودوروف إلى طرح إشكالية العيش المشترك في ظل الأحادية القطبية. وسيطرة الولايات المتحدة الأمريكية على العالم. وانتقاده للديمقراطية الليبرالية التي يرى فيها سيطرة على الآخر. من خلال قوة رؤوس الأموال. وأنها أنتجت أعداءها السياسيين من رحمها. ولن يتجاوز العالم خيبات الديمقراطية إلا إذا تحلى بقيم الغيرية والأخوة والتضامن والعيش المشترك.

وسنتهي في الأخير إلى أن حل تجاوز أزمة الديمقراطية المعاصرة، يتمثل في الموازنة بين السياسة والأخلاق والاقتصاد. ولكل جزء زاويته ومقداره. وهذا ما دعا إليه إدغار موران من خلال ديمقراطية المركب. فحتى الأخلاق وحدها لن تستطيع حل أزمة الديمقراطية. رغم أن الديمقراطية تفتقر في المقام الأول إلى البيو- أخلاقي. حيث صرح موران منذ البداية في كتابه "إلى أين يسر العالم" تحت عنوان فرعي "أزمة الإنسانية". بأنه لا يوجد هناك حل نهائي للأزمة السياسية على ظهر الكوكب. حيث يقول: << لم نتوقف عن الإعلان في هذا الكتاب عن النبأ السيئ: لا وجود لخلاص تاريخي. ولسنا مهئين للحل النهائي>>¹. هذا الإعلان لا يعني العجز التام عن اقتراح نظام عالمي يحمي الحقوق والحريات ويقرب الذوات. ولكنه يعني صعوبة الموقف، وصعوبة الجزم بالحل النهائي. فهل يكمن هذا الحل في تطبيق قيم الغيرية كسلوك في الأنظمة الديمقراطية. حتى يسود السلام واحترام الآخر؟. أو هل الديمقراطية تُمثّل لإتيقا الغيرية؟.

أولاً: تعريف الديمقراطية.

قبل الخوض في غمار العلاقة بين الغيرية والديمقراطية. وإعطاء مبدأ تجسيد إتيقا الغيرية وفق نظام سياسي يحفظ البعد الأخلاقي، لمواجهة المشاكل الإنسانية المعاصرة. كان لا بد من صياغة تعريف للديمقراطية، حتى نعرف هل يتواءم ويتوافق مع حلم إتيقا الغيرية؟.

¹ إدغار موران: إلى أين يسر العالم، تر، أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009، ص 43.

لقد انحدر إلينا مفهوم الديمقراطية من التراث اليوناني* . وهو مفهوم معناه "سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا الفرد، أو طبقة واحدة منهم. ولهذا النظام ثلاث أركان: الأول: سيادة الشعب. والثاني: المساواة والعدل. والثالث: الحرية الفردية والكرامة الإنسانية. وهذه الأركان الثلاث متكاملة... والديمقراطية إما أن تكون سياسية تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه. وإما تكون اجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والتفكير. وإما أن تكون اقتصادية تنظم الإنتاج... وإما أن تكون دولية توجب تمام العلاقات الدولية"¹. وهذا المفهوم بمعناه اليوناني لم يخرج عن النسق السياسي. وهذا ما أثر في لالاند وجعله يعرف الديمقراطية على أنها "حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد والثروة أو القدرة"².

لكن في الفترة المعاصرة وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. أصبح الحديث عن الديمقراطية بمعناها الإتيقي والقانوني، وليس بمعناها السياسي فقط. فالديمقراطية يجب أن تراعي كرامة الغير واحترامه حتى وإن كان أقلية. لأن الديمقراطية السياسية التي هي حكم الشعب أو "إرادة الشعب في الواقع هي إرادة الأغلبية. وفي ذلك كما لا يخفى بحال لسيطرة طبقة على أخرى"³. ولتجاوز هذه السيطرة على الطبقة الضعيفة لا بد من الديمقراطية التوافقية بين الجميع ومن ثمة الانتقال إلى الديمقراطية الإتيقية القائمة على مراعاة حق الغير. وهي التطبيق الفعلي لخطاب الغيرية.

فالديمقراطية "وقبل كل شيء، هي ممارسة يومية، طريقة في التعامل. وهي تتناول جميع مناحي الحياة. بدءًا من أصغر خلية وحتى قمة السلطة"⁴. وبما أن الديمقراطية على هذه الشاكلة فإنها بالأحرى تمس مجال العلاقة بين الأنا والغير. لذا فإن الغيرية تريد أن تتحول إلى ممارسة عن طريق الديمقراطية. بطريقة الخلف في المنطق. فتصبح إتيقا الغيرية ضابط للديمقراطية. أو أن تراعي الديمقراطية خطاب الغيرية على أرض الواقع كعامل.

فخطاب الغيرية لا يراد له أن يكتفي بنفسه كسلوك للفرد فقط. وإنما يراد له أن يتحقق على أرض الواقع كبراكسيس يشمل كل الأطر. انطلاقًا من نظام قانوني وسياسي يحققه. وإذا تحقق وفق هذا الشكل سادت إتيقا الغيرية وعاش العالم التسامح والإيثار واللاعنف.

* من المعلوم أن كلمة الديمقراطية هي كلمة ذات أصل يوناني (Demokratia). وهو لفظ مؤلف من لفظتين أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب. والآخر (كراتوس) ومعناه سيادة أو حكم. فتصبح الديمقراطية ككلمة مركبة تعني سيادة الشعب أو حكم الشعب. (انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص ص 569، 570).

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 570.

² أندريه لالاند: موسوعة الفلسفية، مجلد 1، ص 259.

³ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 570.

⁴ عبد الرحمن منيف: الديمقراطية أولاً الديمقراطية دائماً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص 24.

والديمقراطية لا تتلخص على أنها استفتاء ومجالس الفوز بالأغلبية. أي ديمقراطية كما تظهر للقطع. ولهذا انتقدها أفلاطون من قبل، بحجة أنه يُسدَى لغير الفيلسوف أن يقرر في شأن الدولة. وبالتالي كمن يعطي السلاح لمجنون. أو أن يهب جسده لساحر. وقد يفوز بها ربما بسبب قوته على الخطابة وليس قوته في الفكر¹. وهذا الرفض الأفلاطوني في نظر كارل بوبر ناتج على أنه لا يوجد إلا شكل واحد وهو السيئ. يقول بوبر: <<الديمقراطية حكم الشعب، حكم العدد الأكبر، حكم العامة، في هذه الحالة بالذات، يقول أفلاطون لا يوجد إلا شكل واحد: وهو السيئ، لأنه يوجد دائماً داخل العامة عدد كبير من السيئين والأشرار>>². كما رفضها نيتشه فيما بعد. لأن هذه الحركة الديمقراطية ستخلق عبئ ورعاع يتبعون الأغلبية دون تمييز، يقول نيتشه: <<في حين ستفضي الحركة الديمقراطية الأوروبية، بالتالي إلى إنجاب طراز بشري معد للعبودية بألف معاني اللفظ>>³. وعلى هذا يري نيتشه أن الديمقراطية ليست انحطاط نظام سياسي فقط، وإنما انحطاط البشرية. لأنها تخلق وفق حركة مستمرة لها عبئ وليس سادة.

لكن هذا الطرح الأفلاطوني والنيتشوي لم يكن كافياً لرفض الديمقراطية في العالم. فهي تتعدى خلق مجتمع من العبيد إلى فاعلين اجتماعيين وفق قانون يضبط العلاقات بين الأفراد. وحيث نجد من تعاريفها المعاصرة. "أن كل مواطن له مسؤولية مساوية لغيره في التأثير في صناعة القرار... ويعرفها صاحب كتاب الديمقراطية للمبتدئين بالآتي: هي إجراءات لاتخاذ القرار في أي جماعة، أو منظمة، أو مجتمع بحيث يكون لكل فرد حق مساوي لغيره في القول وكذا احتساب رأيه"⁴. وفق هذا المنظور أصبحت الديمقراطية من ناحية التنظير المطلب الإنساني الأكثر تطبيقاً في العالم. لأنها تتضمن في مبادئها المساواة والحرية. وكذا حفظ حق الغير مهما كان. فقد تكون الأنا غير بالنسبة إلى أنا أخرى. فلا تصبح الديمقراطية هي الفوز بالأغلبية، أو الفوز بعدد الأصوات*. ولا يصبح الإنسان رقم داخل حسابها والجسد هيكل لشعبية. فهي قائمة على مبادئ إنسانية. أو إن شئنا القول غيرية تراعي حق الغير الذي يكون للأنا في اتخاذ القرار والمساواة وحق الرفض.

فالديمقراطية ما جعلها مثال في العالم اليوم ليس لأنها نظام سياسي فقط. لأن هذا الأخير انتهك أشياء كثيرة باسم الحرية والديمقراطية. لكن ما جعلها محل اهتمام العالم على أنها منهج مهم للمجتمع. "لأن المجتمع الذي

¹ وقد تطرق لهذه الفكرة وبعض عيوب الديمقراطية، محمد الأحمد في كتابه: الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، من ص 70 إلى ص 73.

² كارل بوبر: درس القرن العشرين، تر، الزواوي بغورة؛ لخضر مذبح، الدار العربية للعلوم؛ الاختلاف، لبنان؛ الجزائر، ط1، 2008، ص 87.

³ فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر؛ تابشير فلسفة للمستقبل، ص 215.

⁴ محمد الأحمد: الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص 56، 57.

* ما هو متفق عليه الآن في العالم. أن الذي يفوز في النظام الديمقراطي، هو الذي يأخذ أكبر عدد من الأصوات. لكن إتيقا الغيرية تريد أن تتجاوز هذه الفهم الضيق للديمقراطية. وجعلها علاقة إتيقية بين الذوات.

يترسخ فيه هذا المنهج، سيكون متميز عن غيره بجوانب أربعة على الأقل. سيكون متميزًا من حيث الأوضاع التي تحمي حرياته. ونوع الاجماع السائدة، وطبيعة الصراعات الدائرة داخله. والطريقة التي يُربي بها حكامه ومواطنيه¹. فإذا تحولت الديمقراطية إلى منهج داخل المجتمع، أصبح المجتمع جمالي أخلاقي. لأنه يترتب على الحرية والمساواة واحترام الغير في غيريته. وبذلك لن تنتهك الحقوق. وفي الوقت ذاته لن يسمح بالمساس بحقوق الغير. فتنحول هذه العادات إلى سلوك تضبط الذوات داخل المجتمع، ومن ثمة المجمع العالمي، لتجاوز كل الخلفات البشرية. وحلها بمبادئ وطرق سلمية.

هذه المبادئ هي التي تحفظ للغير غيريته، من ناحية التنظير. لكن من ناحية الواقع إلى أي مدى يمكن تحقيق هذه المبادئ كممارسة؟ وهل هي محققة فعلاً؟. التاريخ يشهد في كثير من حالاته عدم تطبيق الديمقراطية بهذه المبادئ. لأن هناك عطب بين القول والبراكسيس. أو بين التنظير والفعل. لأن الديمقراطية ومهما تكن من مبادئ غيرية تحملها. هي في النهاية محكومة بقوى أخرى لا تراعي هذه الأخلاق. فمثلاً فوضى رجال الأعمال ومصالح الدولة تجعل من النظام السياسي يتخطى هذه المبادئ الأخلاقية. وبالتالي نعود إلى الطرح الكانطوني من جديد. هل يمكن أن تخضع السياسة للأخلاق. وكيف نوفق بين الشعبان (النظام السياسي)، وبين الحمامة (القانون الأخلاقي). يقول كانط في كتابه "مشروع للسلام الدائم": >>تقول السياسة كن مستبصرًا كالشعابين. وتضيف الأخلاق شرطًا مفيدًا. وكن بسيطًا كالحمام. فإذا لم يكن التوفيق بين الأمرين في مبدأ واحد. كان هناك حقا خلافاً بين السياسة والأخلاق<<².

وبالتالي نحن أمام مشكلة. هل فطرة السياسة عادلة وأخلاقية. ففطرة السياسة من فطرة الإنسان. فإذا أصبح الإنسان ذا إتيقا غيرية في التعامل مع الغير، حملت الديمقراطية نفس المبادئ. فالعالم اليوم محتاج لثنائية إتيقا الغيرية والديمقراطية لأكثر من أي وقت مضى. وخاصة أننا نشهد اليوم نوع من الحرب البيولوجية من نوع مختلف، قد تقضي على الإنسانية (فيروس كورونا) (coronaviros). وبالتالي لا بد من نظام عالمي حقيقي يحفظ الإنسانية ويدعو إلى السلم والتحلي بأخلاق الغيرية كسلوك يتبعه البشر والأنظمة اتجاهاً بعض. وهذا يُظهر أنّ الديمقراطية تعاني أزمات مختلفة من ناحية التأسيس والممارسة. التي ستتكم على في العنصر التالي.

¹ عادل مصطفى: فقه الديمقراطية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012، ص 31.

² إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، تر، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 88.

ثانياً: أزمة الديمقراطية وضرورة الغيرية.

خييات الأمل التي مست الشعوب في القرن العشرين، جراء ولود الحكم المطلق والاستبداد في السلطة والتغيير في الأصل والحكم من الديمقراطية كما سطر لها إلى النقيض المستبد. جعل آلان تورين* يبعث بكتاب جديد تحت عنوان: ما الديمقراطية؟. هذا السؤال العنوان، الذي يوحي بأن الديمقراطية التي تنشدها الشعوب ليست هي الديمقراطية التي جرى تعريفها. بل يجب إعادة فهم هذا الموضوع لكي يرسى على الأرض. يقول تورين في هذا الصدد: <>أما في القرن العشرين فالمصيبة الكبرى لم تتمثل في البؤس فوق أرض القارة الأوروبية، التي شهدت ولادة الديمقراطية الحديثة. بل في الحكم المطلق. مما جعلنا ننكفئ على مفهوم متواضع للديمقراطية، جرى تعريفه كمجموعة من الضمانات الكفيلة بأن لا يصل إلى السلطة، قادة ضد إرادة الأغلبية. أو لا يستمروا في تسبم زمامها. وكانت خييات أملنا على درجة من العمق والامتداد. جعلت العديد منا، راضين لزمن طويل مقبل بإيلاء الأهمية في تعريف الديمقراطية>>¹.

فخييات الأمل التي تكلم عنها آلان تورين، كانت جراء مجموعة من الأزمات التي واجهت الديمقراطية سواء من ناحية التأسيس أو من ناحية التنظير. فمع بداية القرن الثامن عشر عرفت الديمقراطية أزمة من ناحية المفهوم ومن ناحية الصلاحية. فقد اعترض الفلاسفة والمفكرون على هذه الفكرة من باب أنها لا تصلح إلا في دولة المدينة اليونانية. لكن مع الدولة الكبيرة والقومية لا يمكن أن تتحقق. لكن مع روسو وغيره استطاعوا أن يتجاوزوا هذه المشكلة من خلال فكرة العقد الاجتماعي والتمثيل للمواطنين. كما أن وسائل التواصل والإعلام جعلت الأمر أكثر امكاناً من الدول اليونانية. حيث يمكن لكل الناس مشاهدة الخطاب السياسي والاطلاع على مشروعه. وبالتالي هذه الحجة تهاوت في يومنا. لكن المشكلة هل يمكن قيام ديمقراطية الفعل دون القول؟.

ويكمن الخطر الثاني (الأزمة الثانية) للديمقراطية، والذي يهددها من الداخل، أنها أصبحت خاضعة لأصحاب رؤوس الأموال. بعدما أعطى الحرية للفرد والقدرة على الامتلاك. وأصبح رأس المال هو الذي يواجه السياسي ويتحكم به وفق منطق ربحي ولو على حساب الشعوب الأخرى. وعلى حساب الذوات الأخرى. "وهو ما يشكل أحد النتائج المنحرفة للمبادرة الفردية التي تنفلت من كل مراقبة وضبط. الشيء الذي أدى بشكل

* آلان تورين عالم اجتماع فرنسي ولد عام 1929، من أسرة مثقفة كان أوه طبيياً. إلا أنه انقلب على تعاليم العائلة وذهب إلى العلم في منجم الفحم. انظم عام 1950 إلى عالم الاجتماع جورج فريدمان في المركز القومي للبحث العلمي. ودرس في جامعات أمريكية مختلفة بما فيها جامعة كاليفورنيا. مما جعله من أهم علماء الاجتماع الذي درس علم الاجتماع الأمريكي من الداخل. (انظر: جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 395، 396).

¹ آلان تورين: ما الديمقراطية؟، تر، عبود كاسوحة، وزارة الثقافة السورية، دمشق، (د ط)، 2000، ص 04.

حتمي إلى هيمنة الأكثر غنى على الأكثر فقراً. وخلاصة القول. لقد أصبح من الديمقراطية. كنتيجة لهذا الوضع. شكلاً آخر من السلطة الديكتاتورية¹. وهذه الهيمنة لرؤوس الأموال ولدتها الليبرالية المعاصرة.

والديمقراطية كنظام لا يمكن أن يسود العالم كله، وبحقق المساواة والرفاه ما دام أنه قائم على قوة رؤوس الأموال التي تحكم لعبته. والدول الغربية العظمى هي التي تسطر طرق اللعبة وتنتجها سلفاً. مما جعل الدول الصغيرة التي لا تملك قوة المال والسلطة خاضعة للدول العظمى. وهذا "لا يعني إلا شيئاً واحداً وهو أن يبقوا في حالة اضطراب مستمر مشرفين على حالة الفوضى"². إن الإيغال حد القداسة للمال والاقتصاد جعل من الديمقراطية تقع في غياهب الغاب. الذي ينعدم فيه كل ملامح الإنسانية. إنه غياب أخلاقي جعل الديمقراطية تعاني غياب الإنسانية. فالبؤرة المظلمة للاقتصاد الليبرالي سحب كل ما هو أخلاقي جمالي للإنسانية. فبدل خدمة إنسانية الإنسان، خدمت حيوانية الإنسان.

النظام الليبرالي المتطرف اليوم يهدم العالم كما يهدم الفيروس الجسد. فالفصل بين الاقتصاد والمجتمع. والنظر إلى هذا الأخير على أنه مجموعة أفراد لسوق البضاعة، هي بربرية تحت غطاء آخر. هذا ما جعل تودوروف يقول: >>إذا قمنا بتعريف البربرية على أنها رفض اعتبار الآخرين بشرًا مثلنا. فيجب أن نعد هذا العالم الذي تحكمه سلطة أحادية قائمة على النفوذ الاقتصادي تجسيداً تاماً للبربرية>>³. فالديمقراطية الليبرالية بشكلها الأمريكي ديمقراطية بربرية لا تقيم وزناً للآخر/ الغير، باعتبارهم بشرًا لهم كرامة. وإنما تعدهم ضمن نطاق المعدود في العالم. إنه مستهلك كالألة. وليس كإنسان يتمتع بإنسانيته. هذه النظرة الأحادية في نظر تودوروف بربرية تحت غطاء الحضارة والتحضر.

وهذا ما ذهب إليه تايلور (fredrick Taylor)* في نقد الليبرالية المعاصرة والنفعية. اللتان فككتا الروابط الاجتماعية المعاصرة. حيث "نشأت الحضارة الصناعية والتكنولوجية مستندة إلى مبادئ ضارة برقطة البنى الجماعية. واكتشاف الطبيعة والحياة العامة المتمحورة حول رفاهية الفرد. إن النفعية (بمعناها المبتذل) والليبرالية تقودان إلى تآكل العلاقات الاجتماعية. وإلى أفول النزعة الوطنية. وتآكل المشاركة المدنية. وبذلك هما يساهمان في القلق من الحداثة"⁴. والديمقراطية المعاصرة قائمة على المبدئين السابقين. لذا فهي مدعاة للقلق في نظر تايلور.

¹ ترفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 125.

² محضير بن محمد: السياسة والديمقراطية وآسيا الجديدة، مجلد 08، دار الكتاب المصري وآخرون، القاهرة، ط1، 2004. ص 09.

³ ترفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 45.

* فريدريك تايلور: مفكر ومهندس أمريكي سعى إلى تحسين الكفاءة الصناعية في بلده. وكان من أهم المستشارين الإداريين في أمريكا

⁴ سيلين سباكر: تشارلز تايلور؛ حكاية الذات والنشأة والأطروحة الفلسفية، تر، رشا مرتضى، مجلة استغراب، 2016، ص 235.

فأصبح العالم المعاصر جسد بلا روح. فتصارع الأفراد والجماعات والدول حد الدمار والقتل. فالقرن العشرين هو قرن المآسي. وحتى بعد انتصار الديمقراطية وتفردتها بالنظام. لم يشفى العالم من فيروس العنف واحتقار الآخر. ولن يتجاوز الإنسان المعاصر هذا الفيروس. إلا إذا خضعت السياسة للقيم الأخلاقية بمبدأ التطبيق. "إن هذا التحرك نحو إعادة الشرعية لا يعني فقط الأفراد باعتبارهم مسؤولين عن التفكير والاتجاه السليم. إنه يطال أيضاً الديانات والأخلاقيات، والفلسفات القائمة، أي بالواقع، مجمل العقائد القادرة لسبب أو لآخر، على حل مسألة الصالح المشترك الذي لم يعد بتأناً بمقدور السياسة تأمين حل جوهرى لها"¹. فالديمقراطية الليبرالية أثرت على العالم في تغيير نظرته إلى كل شيء وربطه بالمال.

فحتى الفلاسفة تأثروا بهذه النظرة. حيث نجد جون راولز (John Rawls) نظر إلى الديمقراطية نظرة اقتصادية بحتة. لذا نجده يعرف العدالة كإنصاف. أي التوزيع العادل للخيرات. وهذا التوزيع هو نظرة مادية. لذا نجد آلان تورين يخالف هذا النظرة ويذهب إلى الجانب الاجتماعي، كونها تمثل علاقة التزام بين أفراد المجتمع واحترام بعضهم البعض. فلا نكتفي بالتوزيع العادل. وإنما فهم معنى العدالة والخير. حيث يقول تورين في نقد راولز: <<في كتابه العدالة. فيعرف الشخص إذن وفي آن معاً كفرد اقتصادي وشخص سياسي... وتفصل عن هذا المفهوم الفكرة التي أطرحها هنا والتي هي السياسة بدرجة أقل مما هي اجتماعية. بمعنى أنها تستبدل الفرد الحر والمساوي للآخرين بالفرد الملتزم. أو للمجموعة الملتزمة بعلاقات اجتماعية>>². وبهذا يقلب تورين نظرية راولز التي تنظر للإنسان على أنه شخص اقتصادي بالدرجة الأولى. لكن تورين يرى أنه كائن إنساني يتجلى وفق نمط أخلاقي في علاقة مع الآخرين. وملتزم نحوهم بعلاقات محددة، تحترم هذا الآخر. وهذا ما يجب على الديمقراطية أن تتبناه. أن تنظر للمواطن على أنه إنسان يعيش وفق علاقات التزام اتجاه الغير. وليس كائن يبحث عن كينونته الاقتصادية. لكن الديمقراطية الليبرالية جعلت من الإنسان كائن اقتصادي وأفرغته من جانبه الإنساني.

هذا ما ذهب إليه آلان دونو في كتابه "نظام التفاهة". حيث يدعو إلى قطيعة مع هذه الديمقراطية الليبرالية التي قوامها الربح وزيادة رأس المال. وجعل الإنسان رقم مادي. هذا التنظير انخيار للقيمة والأصل الإنساني (الإنسانية بمعناها القيمي الأخلاقي). حيث يصرح قائلاً: <<بالنظر إلى أننا كنا تاريخياً دائماً ما نسعى إلى إسقاطها (الديمقراطية). إن هذا يعني القطيعة مع النظام الجديد، تعزيز القطيعة بديناميكيات ضارة بها. ومحزنة لها. ثم إعتاق أنفسنا بشكل جمعي. إنها قطيعة علينا أن نقوم بها معاً. قطيعة جمعية <<co-rupture>>³. إن

¹ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية؛ مسار العلمنة، تر، شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 100.

² آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 59.

³ آلان دونو: نظام التفاهة، تر، مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال للنشر، بيروت، ط1، 2020، ص 310.

التصدي الجمعي للديمقراطية الليبرالية في نظر دونو هي مهمة البشرية متحدة. عليها أن لا ترضى بهذا التشويه للطبيعة الإنسانية وإفراغها من محتواها. علينا هدم هذا النظام وتخريبه، من أجل قيام نظام أكثر إنسانية وفاعلية. علينا ألا نضحى بإنسانيتنا في هذا النظام التافه من أجل المال. فالقيمة العليا للإنسان تفوق المادة. فكرة التخريب لا تعني التدمير، وإنما يعود دونو إلى المصطلح الأرسطي الذي يرى أنه عندما يتعلق الأمر بعنصر ما فإننا نولد شيء من فساد شيء آخر*. فلولا هذا الفساد لما كنا بحاجة إلى التوليد. لذا يدعو دونو على الطريقة الأرسطية في التوليد، إلى تخريب المبدأ (أولوية المادة) الذي يرى في الإنسان مجرد مادة ولا ينظر في إنسانية القيمة.

إن الرأسمالية الليبرالية تقوم على نوع من الفردية التي لا تترك مجال للغير/ الآخر. فهي تكاد تقصيه تمامًا، لأنها تريد أن تجعل كل الناس على شاكلة الذات بالنسبة للمنتج. وشعارهم هو "فقط لو أن الجميع تصرف مثلما أتصرف أنا في السياسة، عندما يكون عليهم أخذ جانب ما. فإن الأخلاق الفردية هي زاويتهم المفضلة. من خلال إزالة جميع الوسائط الاجتماعية التي تخنق الذات. فإن الفرد يود أن يظهر بمظهر المنتصر على التاريخ. وحتى وإن كانت الفردية ليست من عمل الأفراد، وإنما بناء إيديولوجي جعل ممكنًا بفضل المحاكاة الفقيرة"¹. وعلى هذا فإن الديمقراطية الليبرالية ولدت لنا الفردية والأنانية. ولم نعد ننظر للغير كقيمة أخلاقية وإنسانية.

وأما السبب الثالث: فتمثل في إعادة طرح السؤال الأفلاطوني من يجب أن يحكم؟، داخل النظام الديمقراطي. فالديمقراطيات كلها لم تستطع تجاوز هذا السؤال رغم أنه ساذج. وأصل المشكلة في نظر بوبر "من المهم جدًا بحث الإشكالية التي تضم بالفعل هذا النسق، حتى ندرك أن أفلاطون ينطلق من السؤال الذي يبدو ساذجًا وهو إلى من يجب أن تعود قيادة الدولة؟ من يجب أن يحكم؟"². فهذا السؤال من وجهة نظر أفلاطون سهل الإجابة. من يحكم هو الطيب والأفضل أخلاقياً. أي الفيلسوف. لكن هذا السؤال أنتج ديكتاتوريات مثل هيتلر الذي يرى أنه هو الذي يجب أن يحكم. والآخرين سيئون. حيث يقول بوبر: >>"من يجب أن يحكم؟". منذ حوالي خمسين عامًا اقترحت رفض هذا السؤال وشطبه كلية لأنه يتعلق بمشكلة خاطئة، قادت إلى حلول خاطئة. إذ تبدو هذه الحلول وكأنها أملاها أمر أخلاقي، بيد أنه من وجهة نظر أخلاقية، غير أخلاقي إلى أبعد الحدود، لأنه يعتبر الخصوم السياسيين، سيئون أخلاقياً وأن الحزب الخاص هو الأفضل. وهو ما يقود إلى الكراهية وإلى التشديد على

* فالإنسان في نظر أرسطو يولد شيء من هدم شيء آخر. مثلاً إذا أراد الإنسان أن يثبت مسلمة، فإنه لا يقوم بالبرهنة عليها. وإنما يهدم حجج النقده الموجهة ضدها. أي بإيضاح خلاف النتائج التي ترتب على إنكار مبدأ معين. فإنك تكون قد أثبت صحته بطريقة غير مباشرة. وبذلك قيام الدليل يعتمد على هدم المعارض. (ألفرد إدوارد تايلور: أرسطو، تر، عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص 51).

¹ آلان دونو: نظام التفاهة، ص 318.

² كارل بوبر: درس القرن العشرين، ص 87.

السلطة، عوض الانكباب على تحديدها»¹. وهنا يكمن المشكل الثالث في طرح السؤال الديمقراطي. من يجب أن يحكم؟ في رفض الآخر الخصم. ونعته دائماً بالسيئ.

وأما السبب الرابع: الذي يدعو إلى انهيار الديمقراطية من الداخل، هي أزمة الشعبوية التي ولدتها العولمة. حيث يروج أن القرار في يد الشعب ثم يتم توجيهه إعلامياً عن طريق الأهواء. مما جعل القرارات غير عقلانية وصائبة. وفي كثير من الأحيان تخدم مصالح العقل المدبر الذي وجه الجماهير إلى ذوق واختيار معين. "لأن الهدف هو دفع هذه الجماهير الشعبية إلى إتخاذ القرار بنفسها تحت تأثير العاطفة وأهوائها. وبعيداً عن كل تفكير عقلائي. إن خطر الافتقاد إلى التمييز العقلائي الضروري في إتخاذ القرارات الهامة للمجتمع هو ما يشكل الخطر الحقيقي على آليات الديمقراطية الجيدة والجديدة بهذا الاسم"².

وبالتالي فإن الديمقراطية الحالية المصبغة بالعولمة هي ديمقراطية استبداد. أو إن شئنا القول ديمقراطية الهيمنة. حيث أصبحت العولمة* (الأمركة) تستعمل الديمقراطية كوسيلة للحرب وهذا ما حدث فعلاً في 2003 في الحرب على العراق وكذا أفغانستان وغيرها من مناطق العالم. فالتيار المحافظ على القيم الإنسانية "يتفق مع النظرة الديمقراطية. الاجتماعية المفيدة أن العولمة تمنع الديمقراطية، لكن لأسباب مختلفة بشكل رئيس، لأنها تهدد القيم المحافظة والتقليدية"³. وبالتالي فإن الديمقراطية العالمية الحالية تعاني أزمة سيطرة الدول العظمى أو سيطرة القوميات. وجعلها على شكل حكم مفروض. لكن هذا الحكم هو اقتصادي أكثر من كونه اجتماعي. فنزع من هذا النظام العلاقة البيئانية بين الأفراد داخل الدولة أو في المجتمع العالمي. فأفرغ النظام من محتواه الأخلاقي.

"ما عدنا نقول إن الفساد يهدد الديمقراطية بشكل دائم. وإنما ينبغي الآن أن نقول إن مبدأ الديمقراطية قد أصبح الآن فاسداً"⁴. ذلك أن الليبرالية الاقتصادية في نظر آلان دونو تحولت إلى أوليجارشية وانتهازية، جعلت الديمقراطية الليبرالية فاسدة بفساد المبدأ الأول الليبرالي. إنها خلقت تراتبية واستغلال لم يشهده العالم من قبل. لقد جعلت الإنسان مجرد سلعة. وما وضع صور النساء على غلاف الصابون إلا دليل على ذلك النوع من التشظي

¹ كارل بوبر: درس القرن العشرين، ص 88.

² ترفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 126.

* مصطلح العولمة هو الترجمة العربية للكلمة (globalization). ذات الأصل الإنجليزي. وقد شاع استعمالها في الأدبيات السياسية والأكاديمية والإعلامية للإشارة إلى الانفتاح الذي شهده العالم المعاصر والتداخل العميق والمتزايد بين الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. وهو مفهوم غامض. كثر تداوله في السياسيات المعاصرة حتى أضحي وسيلة للسيطرة خاصة عندما اقترن بالاقتصاد. (عبد العزيز ربح: ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، ص من 81، إلى 85).

³ مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، تر، حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2015، ص 388.

⁴ آلان دونو: نظام التفاهة، ص ص 307، 308.

وعدم احترام للغير(النساء) وكرامة الإنسان. فهل يمكن قيام ديمقراطية جديدة! تتجاوز هذا التشيؤ والاحتقار للإنسان وتجاوز فساد المبدأ إلى غاية الديمقراطية. الحرية والمساواة والعدل واحترام الغير. أو بلغة واحدة في عصرنا وأكثر تعبيراً الغيرية.

فما يهدد الديمقراطية إذاً هي فرض السلوك الغربي على الآخرين مهما كان. فالعالم لن يحقق الديمقراطية المنشودة إلا إذا تحول إلى بناء ثقافة ديمقراطية، قائمة على ترسيخ العلاقة بين الأفراد. وهذا ما ذهب إليه تورين بالقول: <>إن كل ما يؤلف بين الاختلاف والتواصل. أي بين كل ما هو مناقشة مع الآخر وتفهم له واحترامه. يساهم في بناء ثقافة ديمقراطية>>¹. وهذا البناء هو ما سعت إليه المنظمات العالمية من خلال فكرة حقوق الإنسان. وبناء ثقافة احترام الآخر. فهل احترمت الديمقراطيات العالمية هذا الطرح أو بقي مجرد شعار أخلاقي؟.

ثالثاً: حقوق الإنسان غيرية مختزلة.

فالحديث عن حقوق الإنسان في الديمقراطيات المعاصرة هو جوهر الخطاب ولبه. حيث أقيمت هيئات عالمية (هيئة الأمم) للدفاع عن حقوق الإنسان في كل مكان. ضد الهيمنة والسيطرة والاستغلال. وجوهر هذه الفكرة إتيقية بالدرجة الأولى. وقائمة على التحالف بين الحق الطبيعي في البقاء والامتلاك، والحق الاجتماعي في الاندماج. هذا من ناحية التنظير. لكن في الواقع السياسي العالمي، حدث العكس، وأصبحت ورقة ضغط تستعملها الدول العظمى على الدول الضعيفة. فأصبحت غيرية مختزلة. أي إتيقا في التنظير واختزال في المعاملة. مما استدعى التساؤل حول نية الدول في احترام الإنسان، والوجل من أعمال هذه الهيئات العالمية والأسى على استغلال الإنسان.

حيث "أن المنظمات الدولية لا تتم إرادتها بشكل ديمقراطي. في مواجهة الدول الأعضاء فيها"². فالديمقراطية العالمية لا يمكن أن تتحقق من خلال مأسسة النظام العالمي وفق مؤسسات عالمية كهيئة الأمم فقط. لأن هذه الأشكال تم التحكم بها وتوجيهها من طرف الدول العظمى، فأصبحت مجال للسيطرة أيضاً. وبالتالي لا بد كما قال هابرماس أن يكون الأفراد/ الذوات على مستوى عالي القدرة على التأثير في هذه المؤسسات العالمية في اتخاذ القرار الصائب والنافع للإنسانية وليس خدمة الدول العظمى.

¹ آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 337.

² نادية محمود مصطفى: الديمقراطية العالمية؛ من منظورات غربية ونحو منصور حضاري إسلامي في علم العلاقات الدولية، دار البشير للثقافة، مصر، ط2، 2013، ص 24.

لأن هذه الحقوق هي حقوق الآخر، وجب على الذات أن تتحمل المسؤولية اتجاهه. هذا ما جعل ليفيناس يقول: <<فينومينولوجيا حقوق الإنسان هي أن تظهر هذه الحقوق منذ البداية بأنها حقوق الآخر وواجب عليّ بأنها واجباتي في الأخوة، وواجبي اتجاه الآخر... مسؤولية لا تنضب. لأننا نبقي دائماً مدينين للآخرين>>¹.

لكن المنظمات العالمية اليوم، التي تدعي الدفاع عن حقوق الإنسان. مثل هيئة الأمم وصندوق النقد الدولي. هذه المؤسسات التي تظهر على أنها ديمقراطية وحامية للحقوق الإنسان. لكن في الحقيقة هي استبدادية في يد الدول العظمى. وهي لا ديمقراطية لأنها لا تمثيلية ولا تعبر عن إرادة الشعوب. بل تسير وفق خرائطها. وهم في أغلبهم تحركهم الدول المسيطرة (التي تملك حق النقض). مما حال دون تحقيق ديمقراطية حقيقية عالمية. "ومثل هذا الاستبدال لإدارة السياسات هو ظاهرة عامة مضادة للمشروعية الديمقراطية. وهذا ما أدى ببعض المؤلفين الراديكاليين إلى الدفاع عن فكرة إزالة هذه المؤسسات الفوق-قومية"².

إن الأزمة التي تعانيها الديمقراطية اليوم هي غياب أخلاق الغيرية (هذه الأخيرة تصبح ممارسة على أرض الواقع وليس قول وشعار فقط). وفعاليتها على أرض الواقع. إنها أكبر نظام ينادي بالحرية واحترام حقوق الإنسان. لكنها في الوقت نفسه أصبحت أكبر نظام تنعدم فيه هذه الأخلاق. مثلاً "كانت بريطانيا وهي تحارب ألمانيا وإيطاليا تتظاهر بالديمقراطية وكان في سجونها اثنا عشر ألف هندي من المطالبين بحريتهم وديمقراطيتهم. وكانت تحارب في الحر العالمية الثانية _الفاشية والنازية العنصرية_ في الوقت الذي تدار مستعمراتها بأقلية أو أفراد من الجنس الأبيض، هم المخولون في إدارة الملايين من سكان العالم الخاضع لها. ولا ننسى أن أمريكا -بلاد الحرية- أقامت حرية ديمقراطية وسميت العالم الحر، وهي تستعد عشر سكانها وتعاملهم معاملة غير إنسانية"³. إن الديمقراطية ليست القولين معاً. الدعوة إلى الحرية واحترام حقوق الإنسان وفي الوقت نفسه العنصرية ومحاربة الآخر. فهذا الطباق في القول بين شعار الغيرية وباطن يشرد الآخر ولا يقيم له وزن في سفونية الحياة الإنسانية. هي البؤرة التي تبتلع الإنسان المعاصر كثقب أسود يقتل كل ما هو إنساني.

هذا ما جعل تودوروف ينتقد الديمقراطية الحالية. أي ديمقراطية الغيرية وفي مقدمتها أمريكا. التي تستعمل حقوق الإنسان كوسيلة للحرب. واعتمادها على المسيحية السياسية. التي تدعو إلى الخلاص ولو اقتضى ذلك دك الحصون بالقنابل. حيث بين "أن الموجة الأولى للمسيحية السياسية المؤمنة بالخلاص تتمثل في الحروب الثورية

¹ إيمانويل ليفيناس: هل حقوق الإنسان إمبريالية جديدة، ص 176.

² مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور والحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، ص 475.

³ محمد الأحمدى: الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، ص 68.

الاستعمارية. والموجة الثانية في المشروع الشيوعي. في حين أن الموجة الثالثة تتمثل في فرض الديمقراطية بالقنابل"¹. فديمقراطية القنابل كما يحلو لتودوروف تسميتها، ليست هي الديمقراطية المنشودة. لأن هذه الأخيرة قائمة على الحرية بجانبها الإيجابي. لأن قوة العنف تلغي نبل الهدف في إضفاء الخلاص على العالم. على الديمقراطية اليوم أن تكون أكثر غيرية في نظر تودوروف حتى تحقق الأمل. وتكون ملاذ البشر.

إن العالم اليوم يشهد أوج الصراعات اللاأخلاقية في مختلف الأصعدة والتيارات باسم الديمقراطية. فبعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001. أعلنت أمريكا الحرب باسم الديمقراطية وحماية العالم من الإرهاب. ومن خلال الحرب على أفغانستان وبعض الدول بحجة القضاء على الإرهاب وتحقيق الديمقراطية والسلم في العالم. لكن هذه الحرب كانت من أجل التغطية على بعض المشاريع السياسية والأمريكية واليهودية. وكذا من أجل فتح أماكن للنفوذ والسيطرة. فتعالت صيحات الشعوب ضد هذه الحرب المعلنة. مهما يكن فإن الحرب أكثر دمار من استغلال آخر. فكانت هذه الحرب لتغطية على استغلالات أخرى مختلفة. وهكذا "يعيش المشروع الديمقراطي في كل واحد من هذه الشكاوي، وتكون الصراعات جزء من جسد الجمهور... علينا أن نقرر هنا، كما اعتاد القدماء أن يقولوا، ما إذا كنا نريد أن نكون أحرارًا رجالًا ونساءً، أو عبيدًا. وهذا الاختيار هو بالضبط في أساس مؤسسة الديمقراطية اليوم. وسينوزا سيكون سعيدًا برؤية المسألة مطروحة بهذه المفردات. حيث تغلف مسألة الديمقراطية كل الحياة، والعقل، والعواطف. وصيرورة الإنسانية ذاتها مقدسة"². هذا التقديس للإنسانية الذي تحدث عنه ليفيناس بشعاره المعتاد "الإنسان أكثر قداسة من أي أرض مقدسة". فإننا نقول على منواله الإنسان أكثر قداسة من أي ربح مادي مقدس. وعلى الديمقراطية رهانات تحقيق هذه القداسة بالمحافظة على الإنسان والإنسانية في المقام الأول. وهذا لن يتأتى إلا من خلال قيم الغيرية.

فالحل في نظر تودوروف يكمن في التسلح بروح الأنوار التي ترى أن الإنسان غاية في حد ذاته، مهما كان نوعه وجنسه. إنه فكر قائم على حرية التفكير دون التعدي على الغير. هذه روح الأنوار الأولى قبل أن تحيد عن سكتها. يقول: <<بإمكاننا التسلح بفكر الأنوار، لنشجب وندين الحروب الحالية التي تزعم نشر الحرية والديمقراطية والتنوير بالقوة، في الأقطار التي تفتقر إليها. كما يجب علينا احترام تعدد الثقافات وضمها إلى القيم الكونية. والعمل على اعتبار النجاح والاقتصادي وسيلة لا غاية. والقيام بتعزيز التعددية السياسية داخل كل بلد كما بين جميع البلدان>>³. ولتجاوز هذه الأزمة التي مست الديمقراطية العالمية "هناك مقترح ذو علاقة وثيقة

¹ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 50.

² مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور والحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، ص 465.

³ تزفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 95، 96.

بإنشاء عدالة عالمية¹. وهذه العدالة العالمية لن تتحقق إلا انطلاقاً من قيم الغيرية التي تراعي الغير في اختلافه الثقافي والديني والعرقي والجنسي. وله الحق كإنسان، وتحمل المسؤولية اتجاهه. فلو فعلت الدول العظمى والشعوب المتطورة وتحملت المسؤولية اتجاه البشرية، واتجاه الأجيال القادمة. لما انتهكت الحقوق أو حدثت الحروب أو التنازعات. لكن الأنانية والمصلحة حالت دون تحقيق ذلك المقصد النبيل.

لا بد لنا من ديمقراطية كونية قائمة في المقام الأول على الأخلاق وإتيقا الغيرية. حتى نتجاوز العنف الحالي الذي يهدد البشرية. وانتشار قيم السلم والإيثار والتأخي. أي نحو ديمقراطية نقية. فهل يمكن الحديث عن ديمقراطية من هذا النوع.

رابعاً: الديمقراطية النقية* (نحو تجسيد للغيرية).

لقد كتب إدوارد رتلدج إلى جون جي (Edward Rutledge to John Jay. Novembre 24, 1966). "الديمقراطية النقية من كل شائبة ممكنة. وذلك عندما تسود العاطفة الوطنية. لكن عندما يكثر الأوغاد في الدولة كما هي الحال في دول كثيرة في هذه الأيام. فلا بدّ لك من أن تخمد قليل من الروح الشعبية"². أما تحليلنا فيقترب أن الديمقراطية النقية من كل شائبة ممكنة تكون عندما تسود أخلاق وقيم الغيرية. لأن غياب هذه القيم يقابلها بالضد ظهور الأوغاد. فلو تحلّ الناس بحب الغير وإيثاره، لما عرفنا أفعال الأوغاد. أما إذا حدث العكس فإنه يمكن الحديث عن خمود لروح الغيرية. وهذا ما نعانیه اليوم في العالم بأسره.

نجد أعظم الدول حالياً والتي تدعي الديمقراطية. عندما أعلنت عن ميثاق الديمقراطية لم تذكر الغيرية كمبدأ للديمقراطية القائمة في بلادهم. "وكما ذكر توماس جيفرسون في إعلان الاستقلال تأسست الحكومة (الحكومة الديمقراطية) بهدف حماية الحياة والحريات والسعي إلى تحقيق السعادة"³. فكل هذه الأهداف لا تعبر عن قيم الغيرية، أو إن قلنا بطريقة أخرى. لم تكن هذه الأهداف واضحة فيما يخص الغير. لأن السعادة تختلف باختلاف الأشخاص. فسعادتي ليست بالضرورة هي سعادة الغير.

في القرن العشرين عرفنا تقهقر للديمقراطية. وخاصة ما فعلته إيديولوجيات الحرب الباردة. فارتبطت الديمقراطية بالمعنى القومي. وأصبحت الديمقراطية ديمقراطيات أيديولوجية لفئة معينة، حلت محل الديمقراطية العالمية التي يأمل منها أن تظم الجنس البشري. أو ديمقراطية قائمة على قيم الغيرية. لقد ظهر خطاب الغيرية بعد الحرب

¹ مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، ص 483.

* الديمقراطية النقية: يقصد بها الديمقراطية الخالية من أي شائبة. وهي تشبه المعدن الأصيل الصافي من كل الشوائب الأخرى. وهي الديمقراطية الأخلاقية التي تحترم الإنسان في إنسانيته. وتسعى إلى تحقيق مبادئ الإنسانية في المقام الأول.

² مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، ص 381.

³ هانز هيرمان هوبا: الديمقراطية الإله الذي فشل، تر، إيمان معروف، منشورات تكوين، الكويت، ط1، 2019، ص 381.

العالمية الثانية. وكثرة مآسي الإنسان. وردم الهوة الإيديولوجية التي تهدد الإنسان. حيث "اليوم لا تقتصر أزمة الديمقراطية على فساد وعدم كفاية مؤسساتها وممارساتها. وإنما تشمل المفهوم نفسه أيضاً. وجزء من الأزمة يمثّل في أنه ليس واضحاً ما تعنيه الديمقراطية في عالم معلوم. ولا شك في أن الديمقراطية العالمية يجب أن تعني شيئاً مختلفاً عما عنته الديمقراطية في السياق القومي في العصر الحديث"¹ لم يعد لنا من حيلة إلا أن نؤمن بقيم الغيرية وقيام ديمقراطية عالمية تراعي هذه القيم بالمقام الأول.

لذا وجب القول بالديمقراطية التي تتخذ القول والشعار ك ممارسة على أرض الواقع. وتأخذ أخلاق الغيرية كأولوية سياسية وجب إتباعها. أو إن شئنا القول الديمو-غيرية*. وهذا البعد الديمو-غيري، لن يتحقق إلا إذا تعاملت الديمقراطية كنظام سياسي مع المواطن كإنسان يجب احترامه وتقديره وإعطائه كافة حقوقه. أي تبني سلوك الغيرية إزاء المواطن.

وانطلاقاً من هذا الطرح حاول فلاسفة الغيرية، جعل مآلات الغيرية على الديمقراطية العالمية. لأن النظام العالمي يقتضي نجاحه، المحافظة على حقوق الإنسان، وفرض احترام الغير في غيريته مهما كان هذا الغير، لأي دولة ينتمي. فمبادئ الغيرية التي تكلمنا عنها سابقاً. لا بد من أن تتصدر حيز التطبيق على المستوى العالمي. مما يجعل الفرد ينعم بغيريته، في الوقت نفسه يحترم غيره. حتى يسود السلام الدائم بين البشر الذي نادى به كانط. حيث أن "هناك قيم يمكن الإتفاق عليها عالمياً، والوصول إلى هذه القيم يكون عادة في الطرح الكوني. من خلال مشاركة فعالة من قبل الأفراد في التفكير والحوار حول هذه القيم. وهي رؤية تتعارض مع ما يسمى أحياناً بالرؤية المجتمعية"². هذه القضية تطرح مسألة الصراع بين كونية الأخلاق وبين أن الأخلاق نابعة من ثقافة المجتمع. وبالتالي الإتفاق على أخلاق كونية ضرب من العسرة. لذا فالحديث عن الديمقراطية العالمية وهم. وهذا ما تعرض له فلاسفة الأنوار. لكن قيم الغيرية تختلف عن الأخلاق بمعناها التقليدي. حيث أن احترام الذات للغير يجب أن لا يختلف في أي ثقافة. فإن لم يحدث هذا تهاوت الغيرية ولم يبقى لها وجود. فالغيرية تشترط على الذات (مهما كانت. وإلى أي ثقافة تنتمي) أن تحترم الغير (مهما كان جنسه ولغته ودينه). وفي هذا الاحترام من الأنا للغير إمكانية قيام ديمقراطية عالمية، لا تراعي الحدود والثقافات وإنما تنظر إلى الغير على أنه كائن وجب احترامه في اختلافه وتعددده. وبالتالي فإن إتيقا الغيرية تتجاوز مشكلة كونية الأخلاق القديمة التي كانت حجر عثرة أمام الديمقراطية العالمية.

¹ مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، ص 382، 383..

* الديمو-غيري: هو مصطلح مركب من كلمتين (الديمقراطية والغيرية). وبالتالي هذا المصطلح يعني تطبيق الديمقراطية لقيم الغيرية.

² نادبة محمود مصطفى: الديمقراطية العالمية؛ من منظورات غربية ونحو منظور حضاري إسلامي في علم العلاقات الدولية، ص 38.

وعليه فإن الديموقراطية تعتبر مبدأ للقيام بالديمقراطية العالمية. لأن هذه الأخيرة كانت من قبل تقع داخل الريب. فزع الغير (أفراد والمجتمعات الضعيفة) من الآخر (المتفوق الغربي). لأن هذا التنظير قائم على شرط أن تكون المجتمعات ديمقراطية، ولو اقتضى ذلك تطبيقه بالقوة*. "الديمقراطية الغاشمة في الخارج تستلزم بقاء الحرب والخوف والرعب، وسوق الناس بالرعب. ما لم يبقوا على من يؤمنهم من عدوهم. أو ما يسمى بالإرهاب العالمي"¹. فهذا فرض للنموذج الغربي الليبرالي على العالم. فشرطه الأول أن تكون ديمقراطيًا على غياهب الغرب. في حين أن الديموقراطية تتجاوز الصراع الفرضي على الذوات. لأنها قائمة على مسلمة احترام الذات للغير، ومن ثمة تعميمها على جميع الذوات في تحمل المسؤولية باتجاه الغير. فلو أن النظام العالمي يرضخ لهذه المبادئ لتجاوز الصراع، وتحقق الحلم الكانطي في قيان نظام عالمي يسوده السلم والأخلاق (الإتيقا) واحترام الغير.

إن عالمنا الديمقراطي اليوم هو في حاجة إلى الأخلاق وإتيقا الغيرية أكثر من أي وقت مضى. لقد خرب الإنسان الطبيعة وأهلك بعض من أغلفتها (ثقب الأوزون). وتناحرت المجتمعات من أجل الهيمنة السياسية والاقتصادية. وأضحت الديمقراطيات شعارات. في حين أنها ديكتاتوريات وسلب للحرية الآخرين باسم الديمقراطية. هذا ما عبر عنه بريغوجين بقوله: <<إنه من المدهش أننا في محطة تغير عميق في الشعور العلمي للطبيعة، وفي بنية المجتمع الإنسانية كنتيجة للانفجار السكاني. وكنتيجة لذلك هناك حاجة لعلاقات جديدة بين الإنسان والطبيعة. وبين الإنسان والإنسان. لم يعد مقبولاً الفصل القبلي بين القيم العلمية والقيم الأخلاقية... واليوم إننا نعلم أن الزمن هو بناء. ولذا فهو يحمل مسؤولية أخلاقية>>². أولى هذه الحاجات تغير في النظام الديمقراطي. حتى يصبح أخلاقي بالدرجة الأولى.

إن الديمقراطية كنظام سياسي لن تكون ذات نفع لآمال الإنسان إلا إذا صبغت بالملاذ الأخلاقي كما بين تورين لأنه دون الوازع الأخلاقي تتحول إلى أوليغارشية. يقول: <<ويؤدي افتقار الديمقراطية لهذا الضغط الاجتماعي والأخلاقي إلى أن تتحول بسرعة إلى أوليغارشية، عن طريق انضمام السلطة السياسية إلى كافة أشكال السيطرة الاجتماعية الأخرى. ولا تولد الديمقراطية من دولة القانون. وإنما من الدعوة إلى مبادئ أخلاقية>>³. وهذه المبادئ الأخلاقية ليست القانون الأخلاقي أفعال ولا تفعل. وإنما هي إتيقا سلوكية تنظر إلى احترام الغير كأولوية إنسانية وسياسية وقانونية.

* الذريعة التي احتجت بها الولايات المتحدة الأمريكية في فرض حربها على العراق في 2003.

¹ محمد الأحمدى: الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، ص 67.

² إيليا بريغوجين؛ إيزابيلا استنجر: نظام ينتج عن الشواش حوار جديد بين الإنسان والطبيعة، تر، طاهر بديع شاهين؛ ديمة طاهر شاهين، الهيئة العامة للشورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2008، ص 402.

³ آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 38.

إن الضمانات التي تلاحق الديمقراطية في نظر تورين وعليها أن تثبتها لتتحاشى القلق المفرط جراء مآسي القرن العشرين. هي أن تولي اهتمامها بالآخر/ الغير. داخل نطاق الظلم السياسي، وحلبة الصراع الدولي لقانون الغاب. الذي يسيطر على العالم اليوم باسم الديمقراطية. يقول تورين في هذا الشأن: <<والفحوى أن نتعلم كيف نعيش معًا، رغم اختلافاتنا. ونبي عالما يكون أكثر فأكثر انفتاحًا. لكنه يشتمل أيضًا على أكبر تنوع... وليس لنا من بعد أن نعرف الديمقراطية على أنها انتصار العالم على الخاص. بل على أنها مجموعة الضمانات المؤسساتية التي تسمح بالتوفيق بين وحدة العقل الممكن وتنوع الذكريات. أو بين المبادلة والحرية. وما الديمقراطية إلا سياسة الاعتراف بالآخر. كما قال شارل تايلور>>¹. فالديمقراطية التي لا تقيم وزنًا للغير لا يمكن أن تعد ديمقراطية في نظر تورين.

لقد دعا مارسيل غوشيه* السياسات الديمقراطية إلى الاعتراف بنقصها الأخلاقي. والسعي الدؤوب منها إلى اعتناق هذه الأخلاق من أجل تجاوز صراع الهويات ومن ثمة صراع الثقافات التي تفرق الإنسان المعاصر. وتشق مضجعه يوميًا بأن لا ينام على أحلام مزعجة بقيام حرب، وانتهاك حرمة وراحته الإنسانية. بسبب غياب الجانب الإتيقي في التعامل مع المختلف. "تلك هي المناورة المعقدة التي تفرض على رجال السلطة في الديمقراطيات المعاصرة. إذا يتوجب عليهم السعي إلى أن يتحالفوا مع سلطات أخلاقية وروحية من كل الأنواع داخل المجتمع المدني"². فالجتمع المعاصر المعقد كما صرح هابرماس، كونه أكثر تعقيدًا من كونه علمانيًا، وأكثر تنوع هويي. يجعل من ضرورة احترام اختلاف الآخر في المعتقد والهوية أمر لا مفر منه، من أجل قيام مبادئ توحى بإمكانية التعايش معًا. هذه المبادئ تشمل عنوانًا كليًا: إتيقا الغيرية كسلوك للفرد والمجتمع العالمي.

إن الديمقراطية قائمة على ثلاث مبادئ أساسية. وقد بلورة الثورة الفرنسية ذلك. وهي الحرية والمساواة والعدالة. فالأولى: (الحرية) هي جوهر الإنسانية. بدون الحرية لن يبدع الإنسان ولن يعيش كريمًا، ولن يحقق الرقي. لكن الحرية لا تعني أن تفعل ما يحلو لك دون مراعاة الغير. بل دائرة الحرية مقبولة في حدود كينونة الذات. ولا تمس نطاق كينونة الآخر. فعندما ألزم أو أمس بكينون الآخر يصبح تسلط على الغير وليس حرية. لذا هذه الأخيرة قائمة على نطاق دائرة الأنا وفي ما هو داخل حقل الخير.

أما الثانية: (المساواة) فتعني أن تتساوى الحقوق عندما تقدم نفس الجهود. وتكون داخل نطاق الوحدة. فالناس كلهم سواسية أمام القانون. وأما الثالثة: (العدالة) فهي واجبة الوجود، وواجبة الوجود. فهي قائمة بذاتها

¹ آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 06.

* مارسيل غوشيه: مؤرخ وفيلسوف فرنسي، مدير الدراسات بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، باريس. ورئيس تحرير مجلة le débat. من أهل مؤلفاته: (le désenchantement du monde). (انظر: غلاف كتاب: مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية؛ مسار العلمنة).

² مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية؛ مسار العلمنة، ص 123.

كفضيلة خلقية. وقائمة بالوجوب في الوجود لأنها ضرورية وأساس الحضارة والرقي. فإن غابت العدالة لن يتحقق البعد الإنساني.

لذا فإن الديمقراطية إذا كفلت هذه المبادئ كأساس فعلي وحقيقي في الممارسة الفعلية. تحولت إلى خطاب غيري. لأن الغيرية قائمة على هذه الأشياء، التي تنظر للغير في إنسانيته. وقد تمتد لتشمل الغيرية الشمولية، من المسؤولية اتجاه البيئة. لأنها حق للأجيال القادمة. لذا تغدو الديمقراطية حاملة لمبادئ الغيرية كغاية يرجى تحقيقها على هذا الكوكب.

فاحترام المبادئ الثلاث الأولى. دون إتيقا الغيرية قد أدخل العالم فيما يعرف بمفارقة الديمقراطية. "هب أن الديمقراطية هي مجرد تصويت الأغلبية. فإذا صوّتت الأغلبية لصالح حزب، كالحزب النازي أي الشيوعي، أو ما شئت. لا يؤمن بالنظم الحرة. وجدير إذا قبض على زمام الأمور أن يطيح بها؟. إنا هنا أما معضلة حقيقة، فإذا منعنا مثل هذا الحزب من نيل السلطة نكون قد نبذنا الديمقراطية. وإذا تركناه فإنه سيتكفل بالقضاء على الديمقراطية"¹. هنا تكمن المفارقة الحقيقية للديمقراطيات المعاصرة. أنها أنتجت الأنظمة الشمولية. فالحل يكون من خلال تربية مجتمع ومواطن على قيم الغيرية. فإذا ما حدث ذلك تجاوزنا هذه المفارقة المستعصية عن الحل.

وفق هذا الطرح هل يمكن الحديث عن نظام ديمقراطي حالي في العالم يراعي قيم الغيرية، في احترام الغير في غيرته؟. نجيب بالنفي (لا). لحد الآن لا يوجد نظام في العالم يتعامل وفق هذه الأخلاق. لأن المصلحة السياسية للبلدان تعارض مثل هذا النوع من الأخلاق. فهل يمكن للبشرية أن ينتهي تاريخها عند هذه النقطة وتحترم غيرية الإنسان في كل بقاع العالم؟. أظن أنه حتى أكثر الناس تفاؤلاً لم يأمل هذا. بل حتى شيطان ديكارت* لم يوسوس له بمثل هذا الاعتقاد.

إن الديمقراطية المعاصرة تنسحب إلى عدم تطبيق قيم الغيرية على أرض الواقع كممارسة. هذا ما يجيلها إلى سلطة للسيطرة بدل خدمة البشرية. عليها أن تغير ثوبها المصلحي هذا. لم يكف الفلاسفة عن تبيان هذه الثغرات. لكن المسؤولين الحقيقيين يتجاهلون ذلك. ليس من باب عدم السماع، لكن من باب عدم الفهم لهذا المسلك الموحش. فالعالم اليوم لن يستطيع تحمل صدمة أخرى. ربما ستقضي على نوعه. فالمشكل الذي يواجهه العالم اليوم واضح المعالم. فالذي يرى ليس معناه أنه فهم. "ذلك أن التعرف إلى الشيء يختلف عن العلم به وجعل الشيء مرئياً، يختلف عن جعله مفهوماً. واختيار الممثل لا يعني إعطاء قدرة على توجيه الفكر. هناك شيء

¹ عادل مصطفى: فقه الديمقراطية، ص 100

* الشيطان الديكارتي: أصبح رمز في الفلسفة. وهو يوحي إلى الوهم من المعرفة. والقصة معروفة عندما أراد ديكارت أن يتكلم عن المعرفة الحسية والشك. فقال ربما شيطان وسوس لي وليست معرفة حقيقة. فهو دلالة على الخداع والوهم.

من الوهم في هذه المحاولة لاحتواء الذات عن طريق رسم صورة عنها¹. هذا هو التناقض الذي يعانيه العالم اليوم. لا بد من تبني قيم الغيرية وليس الإعلان عنها. لا بد أن تتحول إلى سلوك في معاملات الدول والأفراد والجماعات، بدل التغيي بها. هكذا فقط يمكن الحديث عن أمل ينعش البشرية بالعيش المطمئن.

هذا ما عبر عنه آلان تورين بقوله: <<وليس الديمقراطية بخلاف ذلك ممكنة ما لم يتعرف كل واحد في الآخر. كما في نفسه، على الانسجام بين الشمولية والخصوصية>>². هذا التعرف للواحد في الآخر يقوم على احترام متبادل بين الطرفين. مهما كان هذا الطرف رجل/ امرأة. أبيض/ أسود. مؤمن/ علماني. ... إلخ. وعليه فإن القصد أو الوعي القصدى يجري على نحو إتيقي يحترم الآخر في آخريته. مهما كان. وليس الفرض، والتوقف عند نظام بعينه لدولة واحدة، كما قال بذلك فوكوياما. وأن تسود الديمقراطية الليبرالية وفق النموذج الأمريكي العالم ويتوقف التاريخ عندها. (كما بينا ذلك في الفصل الثاني)*. لأنه لا يمكن أن يُبنى نظام عالمي إنسا-غيري يتجاوز التفريق العرقي والايديولوجي. لذا فإن الدعوة قائمة نحو ديمقراطية تتجاوز هذه الاختلالات إلى نظرة مركبة. أو ديمقراطية المركب وفق منطق إدغار موران. فهل يمكن أن تكون ديمقراطية المركب ملاذنا لنظام سياسي أخلاقي. يراعي الغير في غيريته؟.

خامسًا: ديمقراطية المركب ومواجهة المشاكل الإنسانية (السياسي - أخلاقي) المعاصرة.

على طريقة آلان دونو في كتابه "نظام التفاهة" حيث يقول: <<كلما كان هناك موقف يحررنا من حالات التفاهة المضنية. كلما وُجِدَت فكرة تساعدنا في تطوير حياة مُأسسة بشكل كريم. ستكون هذه طُوقًا لنا للمضي إلى الأمام>>³. إن حالات التفاهة الأكثر إيغالا، هي التي لا تقيم وزنًا للغير. علينا أن نسلك الطريق الذي يتجاوز تفكير التفاهة الذي ينظر إلى الذات ولا يقيم وزنًا للآخر/ الغير. إننا نسلك الطريق الذي يساعدنا ويساعد الغير في حياة مُأسسة بشكل كريم. وتولي الاهتمام به. وتحمل المسؤولية اتّجاهه كما للأنا.

إدانة الحاضر على حد تعبير آلان تورين لا تكفي لتحديد فعل ممكن ومستقبل مقبول تطمح له الإنسانية في العيش معًا. علينا أن نسعى إلى ميتاديمقراطية. أي ما وراء الحكم السياسي إلى الحكم الإنساني القائم على إتيقا الغيرية. فهل يتحقق هذا الحلم في العالم ونتجاوز الصراع الذي يهدد البشرية في كل لحظة من تاريخها الزمني الفعلي اليوم؟. ونتجاوز العراقيل المصلحية والإثنية التي تحول دون تحقيق هذا المطلب الأكثر إيغالا في الإنسانية؟.

¹ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية؛ مسار العلمنة، ص 152.

² آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 232.

* تكلمنا في الفصل الثاني عن وجهة نظر فوكوياما في نهاية التاريخ عند النظام الليبرالي. في المبحث الثالث عن المركزية. ولنهم الأمر أكثر عد إلى الفصل الثاني.

³ آلان دونو: نظام التفاهة، ص 304.

فالأنظمة لا توجد إلا لحفظ الإنسان كغاية أولى، واحترامه في تعدده واختلافه، "هل تستطيع الذات الميتافيزيقية سماع سؤال الآخر؟ أو هي لا تسمع إلا سؤالها فقط؟"¹. وعدم المساس بالآخرين. ألم يردد مونتسكيو "نتتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين". أي نظام ديمقراطي حالي يمكن أن يحقق هذا المطلب الغيري؟.

فالديمقراطية التي يمكن نظريًا أن تُحقق هذا المطلب بين حفظ حق الغير في اختلافه وتعدده وحفظ نظام الدولة. هي ديمقراطية المركب التي نادى بها الفيلسوف الفرنسي إدغار موران. حيث يقول: <<للأسف فإن الرؤية المشوهة والأحادية البعد لها نتائج خطيرة على مستوى الظواهر الإنسانية. ذلك التشويه يقطع الأجساد ويسكب الدماء وينشر المعاناة... يقال لنا: "يجب" على السياسة أن تكون مبسطة ومانوية. وهذا ما يحصل فعلاً داخل تصورها التسخيري والتغليطي الذي يستعمل الغرائز العمياء. لكن الاستراتيجية السياسية تتطلب المعرفة المركبة>>². هذه المعرفة المركبة التي نادى بها موران لا تحتزل النظر في بعد واحد فقط. وإنما تأخذ كل الأبعاد مشتركة بما في ذلك البعد الأخلاقي والإتيقي في المنظومة السياسية. حيث تكون خاتمة النظام مركبة من كل الجوانب الإنسانية. ولا تقتضي الجانب الاقتصادي الرحي فقط كما في الديمقراطية الليبرالية.

أن تتساءل عن الغيرية اليوم، يعني أن تسأل مآلنا المشترك في هذا العالم. لقد تبادر إلى الفكر الفلسفي والإنساني فكرة الكوكبي* والكوي. لأننا نتقاسم المشترك ذاته، وعلى الإنسان أن يتعامل مع غيره، وفق إتيقا غيرية يفرضها واقعنا اليوم. هذا ما ذهب إليه إدغار موران بقوله: <<لقد دخل البشر تجربة العصر الكوكبي خصوصاً وأن مغامرة مشتركة توحد بينهم أينما كانوا. عليهم أن يتبادلوا الاعتراف بإنسانيتهم المشتركة كإطار موحد لهم. عليهم أيضاً أن يأخذوا بعين الاعتبار ويحترموا تنوعهم الفردي والثقافي. أن تعرف الإنسان هو أن تموضعه داخل الكون لا أن تفصله عنه>>³. إن النظرة التي تفصل الإنسان وتجزئه، تمثل عائق إبستمولوجي** في فهم الإنسان كوحدة مما يستدعي خطاب الغيرية كضرورة لهدم هذه الهوية. فلو فهم الإنسان في بعده الكلي لما احتجنا إلى مثل هذا الخطابات. ولما احتجنا إلى الدعوة إلى الإنسانية. إننا ننظر للإنسان على تعبير موران نظرة مجزأة. فالكوسمولوجي وعلوم الأرض والحياة، وعلم الإنسان، الأخلاق، الفيزياء، الدين.. إلخ. كلها فعل في نطاق جزئي مفصول عن الوحدة المركبة. من هنا يدعو موران إلى ضرورة الترابط بين البيولوجيا والفيزياء والأنثروبولوجيا. وبناء تصور شامل

¹ سيليفيان آغاسانسكي: نقد المركزية حدث الآخر، تر، منذر عياشي، دار نينوى، (د ط)، 2014، ص 15.

² إدغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، تر، أحمد القصور؛ منير الحجوجي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2004، ص 17.
* الكوكبي: هو مصطلح معاصر ظهر مع الكونية وفلسفة البيئة. ويقصد به كوكب الأرض الذي نعيش عليه. لذا فالكوكبية تهتم بالإنسان على ظهر كوكب الأرض. نتيجة مآلنا المشترك.

³ إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، تر، عزيز لزرقي؛ منير الحجوجي، دار توبقال؛ اليونسكو، المغرب؛ باريس، ط1، 2002، ص 45.

** الإبستمولوجيا: كما هو معروف تُقارب نظرية المعرفة مع وجود اختلاف بينهما. وهي الدراسة النقدية لمبادئ ونتائج وفروض العلوم.

للطبيعة البشرية. ينظر إليها في تداخلها الثقافي والاجتماعي والفكري¹. من أجل بناء صرح إيتيقي معقد يراعي كل الخصوصيات الإنسانية لبناء نسق شامل. فعدم النظر إلى هذه الأشياء كوحدة يجعل الإنسان يقع في كل ما يسيئ للإنسانية. لأنها ببساطة لم تفقه ما هو الإنسان. فهي تراه في جزئية ضيقة جدًا. لذا انتهكت حرمت الإنسان في كل شيء. يقول موران: <<فالإنسان ما زال مجزأً ومقطعاً لذا فقدنا إمكانية النظر إليه كوحدة مركبة>>².

ولتحقيق الكوكبية يدعونا موران إلى ديمقراطية المركب. حيث أن هذه الأخيرة تخضع إلى مجموعة من المحددات مجتمعة. فهي بحاجة إلى التعددية والصراع. فالتعددية شعار الديمقراطية، وهي ما ثارت به ضد الأنظمة الشمولية فهي تؤمن بالتعدد لا الحزب الواحد. وأما الصراع فهو في جانبه الإيجابي من خلال صراع الأفكار والرؤى. لكي تنتج دائماً وتصحح أخطاءها. وهي وفق هذا في نظر موران من صنع الأفراد، وفي الوقت ذاته تحكمهم وتحدد حقوقهم. يقول موران: <<ولأن الديمقراطية تتطلب في نفس الوقت التوافق والتعددية والصراعية. أفلا يمكن القول إنها تشكل نسقاً مركباً من التنظيم ومن الحضارة السياسيتين. إنه نسق يتغذى من استقلالية الأفراد. ومن حريتهم في التعبير وإبداء الرأي، ومن مدنياتهم. إنه نسق يغذي ويتغذى من النموذج الأمثل التالي: الحرية، المساواة، الإخاء>>³. هذه هي الأشياء التي يجب أن تتوفر في عالمنا المعاصر حتى نستطيع تجاوز العنف وقبول الآخر. لأنه لا بد من ديمقراطية مركبة، تقبل كل هذه التعددية والاختلافات داخل نظام واحد. إنه يقبل التعدد داخل الوحدة. هذا ما نحن بحاجة إليه في عالمنا المعقد بكل تجلياته واختلافاته وأطيافه. لا بد من نظام سياسي ديمقراطي مركب.

"إن الالتزام الرسمي للديمقراطية هو الرأي القائل بأن لكل إنسان بنيته ومزاجه الخاص. وأن هذه الخصوصيات الشخصية تستوجب الاحترام"⁴. هذا مبدأ الديمقراطية الأعظم. لكن هذا الاحترام يقدر عندما لا يسبب عجز للآخرين. فإذا حدث العكس وأصاب مزاج الفرد الغير وأحدث ضرر بخصوصياتهم يتحول إلى اللاحرية المشروطة. وهذا يتعارض مع مبدأ الديمقراطية الأعظم. لأنها تحفظ الحقوق والحريات لكل الأفراد. فالتمييز والاختلاف يُحترم عندما لا يُسبب عجز لتمييز الآخر. فهي الساحة التي تجمع وفي الوقت ذاته تفصل بينهما. فهي أشبه في الفيزياء بالروابط بين الجزيئات. فلكل جزيء مكانه الخاص. هذا هو التنظير العام للديمقراطية.

¹ Edgar Morin: La nature de La nature, Edition de Seuil, Paris, 1977, p195.

² إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، ص 45.

³ المرجع نفسه، ص 102.

⁴ عادل مصطفى: فقه الديمقراطية، ص 40.

والاختلاف لا يجب أن يفهم، أن تفعل كل ما يجعلك عكس التيار فقط. بل الاختلاف يعني المتميز في المباح بلغة الشرع. أو بلغة الفلسفة في ما يميزك داخل نطاق الفضيلة ووجهة الرأي. فمثلاً الفكر الإرهابي، السرقة، القتل، بيع المخدرات.. إلخ. لا يجب أن ننظر إليها على أنها من باب الاختلاف. لأنها تعدي صارخ على حرمة الغير. وإنما الاختلاف المقصود هو التغير في وجهة النظر في ما هو مقبول إنسانياً. حتى لا نحمل الموضوع ما لا يحتمل من محمولات. فالاختلاف يكون في ما هو خير للإنسانية. فهو الاحتمال الخيّر للبدائل التي يمكن أن تفيد الإنسانية. فهذه الاحتمالات بلغة الرياضيات داخل نطاق الخير. لذا فديمقراطية المركب تعطي مجال أوسع لهذا الاختلاف.

يدعو إدغار موران العالم المعاصر إلى التفكير في الديمقراطية المعاصرة. وعليه أن يعيد دوماً النظر في أسسها. وإعادة ترتيب بيتها. لأنه "لا يوجد شيء لا يقبل التحول إلى ضده. لذلك على الظروف الديمقراطية الإنسانية أن تتجدد باستمرار. وإلا فإن مآلها الانحطاط. تحتاج الديمقراطية لبعث الحياة في نفسها بشكل دائم"¹. هذا ما انتهى إليه موران في نهاية كتابه "ثقافة أوروبا وبربريتها". على الديمقراطية أن تجدد نفسها، حتى تواكب عصرنا الحالي.

وبالتالي "يمكننا الآن أن ننظر بالكثير من الحذر إلى ديمقراطيتنا. ليس فقط بهدف التفرغ لتصحيح مواطن النقص والعجز القديمة فيها. وإنما أيضاً لكشف مواطن العجز والتراجع الجديدة التي نجمت عن التطورات التقنية -العلمية- البيروقراطية"². إن ديمقراطية اليوم أمام إعصار يهز أركانها من كل الجوانب. وفي مقدمتها التطور التقني الذي لا يخضع لضوابط إتيقية. لم يعد لنا في نظر موران إلا أن نؤمن بحيلة ديمقراطية المركب.

هذه الديمقراطية التي لا تنظر للإنسان في توافق مع طبيعته البشرية. والشيء الذي يحول دون تحقيق التوافق الإنساني حول ترانيم الطبيعة الإنسانية، في إنسانيتها المتعالية (الترنسدالتية). هي تلك النظرة الجزأة للإنسان. وعدم تحقيق نظرة كلية مركبة لكل جوانبه. لأنه يعترف أن النظرة الحالية التي ينادي بها معقدة جداً وعلينا أن ننظر إليها في شكلها الإجمالي. ونفهم كل الجوانب البيولوجية والفزيائية والتاريخية والاجتماعية والأخلاقية. فالنظرة الجزئية للإنسان جعلت منا نخرجه من إنسانيته³. وبالتالي عدم تحقيق إنسانية الإنسان التي هي هرم المطلب الإنساني المعاصر في مجتمع قضت عليه الجزئية.

والعودة إلى ديمقراطية المركب من هذه الأشياء السابقة. هي أن الديمقراطيات الحالية تعاني النقص. ولا بد لها من فكرة المركب داخل الوحدة. وهذا ما يعترف به موران صراحة بقوله: >>وعلاوة على ذلك فحتى الديمقراطيات

¹ إدغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، تر، محمد الهلالي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2007، ص 58.

² إدغار موران: ثقب العلمانية الأسود، تر، عماد أيوب، مجلة استغراب، العدد 02، 2016، ص 165.

³ Edgar Morin: La method; L'humanité de l'humanité, Éditions du Seuil, Paris, 2001 p, 13.

الموجودة ليست ديمقراطيات تامة. بل هي ديمقراطيات ناقصة وغير مكتملة... بل قمة سيوروات تعكس نوعاً من التراجع الديمقراطي... إن ما تبقى من السياسة يفقد إمكانية فهم الحياة وأنواع المعاناة. وأشكال الضيق وأنواع العزلة. والحاجات غير القابلة لتكميم. كل هذا يؤدي إلى تراجع مهول للديمقراطيات. إذ يصبح المواطنون معزولون من المشاكل الجوهرية للمدينة¹. كل هذه الأشياء تجعل من الديمقراطية الحالية مهددة بالزوال والتغير. لذا يدعونا موران إلى ديمقراطية المركب التي تنظر إلى كل هذا التنوع وتحتويه من خلال ربط العلاقة بين الفرد والمجتمع والسلطة. وفق ثالوث آخر يقابله الحرية والمساواة والإخاء. هكذا فقط يمكن للعالم أن يتجاوز مشاكله الحالية المعقدة. ويحترم بدرجة أولى الإنسان في إنسانيته. هذا ما يطمح له موران.

ما جعل موران يطرح فكرة ديمقراطية المركب. هو وجود شيئين في الديمقراطية المعاصرة. الأولى أنها مريضة تؤول إلى الهلاك، علينا إعادة إحيائها. وهو مرهون بمستقبل الديمقراطية في العالم. حيث أن التقنية والعلم والبيروقراطية يهددونها يوميًا بالزوال. لأن "هناك عمى جديد مرتبط بالاستعمال المنحط للعقل"². فالتحالف الحاصل بين هذا الثالوث في نظر موران، جعل العالم لا يؤمن بالمواطن والإنسان الأخلاقي. حيث أصبحت تنظر إلى الأشياء من جزئية ضئيلة. جزئية التخصص من خبراء. فإذا وقع شيء من الخارج لا يستطيع أن يعطي الخبر رأيه، لأنه متخصص في جزء ضيق. وهذا ظاهر في الصناعة العسكرية. فالعالم (بكسر اللام) يصنع لكن من يقرر هو السياسي دون الرجوع إلى المواطنين وهذا إقصاء للمواطنين. لذا يجب "إعادة إحياء المدنية. كما أن إعادة إحياء المدنية تفترض إعادة إحياء التضامن والمسؤولية. وبالتالي يعني حدوث تطور في مجال الأنثروبولوجيا - أخلاقية"³.

والثانية: أنها ديمقراطية تقصى الأخلاق من حساباتها. حيث أن العالم المعاصر يعاني أزمة تبسيط القيم. إنه ينظر إلى جانب واحد دون النظر إلى جانب آخر. وهذا حسب موران امتداد في التاريخ. حتى الواجب الكانطي لم يعد يكفي لأنه ينظر إلى النوايا دون النظر إلى النتائج. فالعالم اليوم لم يعد يكفيه النية الحسنة. وإنما متابعة النتائج. فقد تكون النوايا حسنة، لكن النتائج وخيمة على الآخرين. "إننا ونحن ناضل في جمعية أو حزب يدافع عن قيم مشروعة. بقدر ما هي مجردة، يمكننا أن نهمّل أسرتنا كليًا. وعلى نقيض ذلك يمكننا أن نكرس أنفسنا لعائلتنا ونتجاهل البشرية"⁴. هذا التبسيط للفعل الأخلاقي والتركيز على زاوية واحدة في القيم. أدى إلى كوارث

¹ إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، ص 103، 104.

² إدغار موران: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ص 13.

³ إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، ص 105، 106.

⁴ إدغار موران: أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين، تر، زهيدة درويش جبور؛ جان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة؛ اليونسكو، تونس، 2005، ص 106.

هزت البشرية. فالوثوقية الأخلاقية تجعل النتائج غير متأكدة نهائياً في عصرنا. علينا أن نعيد النظر في كل خطوة نقوم بها، حتى ننفذ أنفسنا من برائيم الانحطاط الحضاري والبربري.

لأن تأثير المشترك في ظل وجود الغير قد تراجع في الفترة المعاصرة. وذلك كله راجع إلى القيود التي تفرضها الدول. إنها الحدود التي ترى في الآخر الذي لا ينتمي إلى حدود الدولة، هو العدو. لقد انكمش المعنى الإنساني للغيرية. "لقد تراجع حقاً تأثير المشترك الجماعي. طبعاً لا زالت مستمرة معاني الأسرة، الصداقة إلخ. لكن غالباً نلاحظ انكماش هذا الجماعي حول سياقات الإثني، الوطن الدولة إلخ. هكذا تنزع شتى المخاوف المعاصرة نحو احتجازنا عند حدود ودوائر صغير جداً. بدل الارتقاء بنا نحو الوعي بوجود مجموعة إنسانية أكبر"¹. فعدم الوعي بمجموع الإنسانية. والتركيز على جانب واحد في العلاقات. وحشرها ضمن نطاق الحدود. أحدث تبسيط للأخلاق حسب موران.

حيث أن الوجوب الإتيقي يفترض وجوب وجود توازن في العلاقات بين مختلف الزوايا. إنه على حد تعبير موران تعقيد أخلاقي. حيث "أن تعقيد الأخلاق يتم عبر محاولة تصور إرساء العلاقة بين العالم والأخلاق والسياسة، أي بفك العزلة عن مسألة القيم"². فمسألة التعقيد تعني الاعتراف والتوافق بين هذه التوازنات المختلفة. واحترام القيم بالدرجة الأولى. احترام قائم داخل ديمقراطية المركب. التي تراعي كل شيء داخل العالم. فالديمقراطية المعاصرة لم تقم توازن لهذا المركب. حيث ركزت على الجانب الاقتصادي والعلمي وأهملت الجانب الأخلاقي. فأدخلت العالم في بؤرة من الصراع والقتل الذي هز مضجع الإنسان المعاصر. إن إنسان القرن العشرين، حصر سلوك الإنسان في الجانب الاقتصادي. مما جعل الإنسانية تسير على مشارف الهاوية، من القتل والسيطرة والإرهاب... إلخ. "من هنا كان انهيار الفكر السياسي. فهو قد عمي عن توقع الأزمة. التي حصلت في الحضارة. وعمي عن توقع الأزمة الحاصلة على صعيد كوكب الأرض. وهو عاجز عن أن يجيء بمقترحات بديلة للأزمة"³.

إن الهيمنة الاقتصادية والسياسية للدول المتطورة، تفرض سلطانها على العالم. وكذا الوحشية في استغلال البيئة قد تفاقم في القرن الأخير. وجعل كل الإنسانية مهددة في نوعها. حيث لم تكف السياسات المعاصرة إلى النظر للإنسانية وفق موران على أنها مفهوم مثالي. ومفارق للواقع كتمارسه بين الأفراد. يجب أن ننظر إلى

¹ حوار مع إدغار موران: نعاين أوروبا هزيلة بدون روح ولا إنسانية، تر، سعيد بوخليط.

https://gastonbachlard1.blogspotcom/2020/02/plog-post_19.html

20/02/ 2020. 23:30

² إدغار موران: أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين، ص 107.

³ إدغار موران: هل نسير للهاوية؟، تر، عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2012، ص 166.

الإنسانية في بعدها الإتيقي. يقول: <<لقد أصبحت الإنسانية على الخصوص مفهوم أخلاقياً. إنها ما يجب أن يتحقق من طرف الجميع. وما يجب أن يتحقق كلياً داخل كل واحد منا. بينما لا يزال النوع البشري مستمراً في مغامرته. تحت التهديد بالتدمير الذاتي. أصبح الإلزام الأخلاقي هو كتالي: لننقذ الإنسانية بالعمل على تحقيقها>>¹. هذا التحقق يكون عن طريق الممارسة الأخلاقية بين الأفراد والمجتمعات، وفق نزعة الغيرية في نظام ديمقراطية المركب.

فعدم التوازن في النظام الديمقراطي المعاصر. وأقول الأخلاق جعل ظهور منطق التمرکز على الذات المتفوقة للدول العظمى. وهذا أنتج ازدواجية التقسيم بين صديق وعدو. ويقابله التعاطف مع الأول، والكرهية الدائمة في صميم الذات للآخر (العدو). هو سبب مآسي العالم. إن هذا التقسيم يساهم في تفاقم الفوضى الساحطة على الإنسانية. إنها المآسة التي تصيب العالم في نظر تودوروف حيث يصرح قائلاً: <<إن اختزال العلاقات الدولية في مزدوجة "حلفاء أعداء" يبقى إجراء بعيداً كل البعد عن ضمان انتصار المثل العليا التي نرغب في الدفاع عنها. وبسبب شعور المرء بحضور العدو في كل مكان. يحدث تصعيد خطير ومنحرف في اختيار وسائل الدفاع... والنتيجة هي عدوى الإصابة بالشر الذي نرغب في محاربتة. تراجع وانتكاس القيم الديمقراطية التي نسعى للدفاع عنها وتعزيزها>>². إن المبالغة في وصف الآخر على أنه عدو دائماً، هو المرض ذاته الذي يصيب العالم، ويؤجج الشر في كل بقاع العالم. وذلك كله يتم تحت ما يسمى الديمقراطية، وخاصة النظام الأمريكي. فتصنيف الغير على أنه العدو، من أجل بقاء الصراع قائم، واغتنام المصاح والمواد الأولية. هو شر أخلاقي، تعانيه الديمقراطية المعاصرة. فالتصلب في معارضة صدامية مع العدو، في نظر تودوروف يؤدي إلى ارتكاب أفعال أكثر تطرفاً. هذا ما يحدث اليوم فعلاً.

يُرجع تودوروف الشر الكامن في العالم اليوم والحروب والإرهاب، والقتل غير مبرر في جميع أنحاء المعمورة إلى الثنائية التي تسير بها السياسة الغربية اليوم. "إن اختزال العلاقات الدولية في ثنائية 'أصدقاء/ أعداء'. لن يكون باستطاعته تأمين النظر للمثال الأعلى الذي نحاول الدفاع عنه"³. هذه الثنائية ينجر عنها منطق كل من في الجهة الأخرى مذنبون. هذا ما فعلته النازية في الحرب العالمية الثانية بقصف كل المدنيين. وما فعله الحلفاء أيضاً. إن هذه الأفعال هي البربرية بكل صورها المتحضرة. (رغم أن هناك تحفظ في استعمال البربرية مع التحضر). لكن

¹ إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، ص 107.

² ترفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 99، 100.

³ ترفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة، ص 114.

هذه الأفعال البربرية جرت تحت غطاء التحضر والحضارة الغربية. فتقسيم البشر إلى صنفين، من يُعِينني على حربي فهو صديقي. ومن يرفض عدو يجب إبادته. هو منطق فاسد. ولا إنساني. وهو ضد قيم الغيرية والحياة المشتركة. إن الأنظمة الليبرالية المعاصرة التي تجعل من الإنسان مجرد رقم. أو تعوضه في كثير من الحالات بالآلة. تحت كل ملامح الإنسانية. وهي تقضي تدريجياً في نظر موران كل ملامح الالتقاء والتواصل الإنساني وتعوضه بالتعايش المجهول. لم يعد الإنسان يلتقي بالإنسان كثيراً ويبادل شعوره ومشاكله وهمومه. بل أصبح التواصل الزائف مع التقنية يحل محل التواصل الحقيقي. إن "من نتائجها السلبية تراجع العلاقات التضامنية القديمة، وتشردم الأشخاص وضعف الحس بالمسؤولية نحو الغير. وتنامى الشعور بالأناانية والميل المتزايد لما سميّ بانبثاق الأنا"¹. هذا ما خلفته الليبرالية المعاصرة. في التسابق نحو امتلاك التقنية وإخضاع الطبيعة. هذا الأخير سعى إلى تدمير الروابط الإنسانية وقيم الغيرية، التي تربط بين الذوات. مما جعل العالم يعاني أزمة قيم بكل ما يحمله المعنى.

لأن المشكل الحقيقي الذي تعاني منه الشعوب. خاصة شعوب الدول الضعيفة، هي الممارسة المبطننة في النظام الديمقراطي الليبرالي. بين القول والفعل. فشعارها يظهر على أنه أكثر طهراً من الملائكة. من زعمه الدفاع عن حقوق الإنسان، والحفاظ على الحريات. لكن ممارستها أكثر خبثاً من الشياطين. حيث أن هذه "الممارسة أسفرت عن كبت هذه الحرية. فجلب لهم البؤس والشقاء بدلاً من تلك الرفاهية المزعومة. وهذا البؤس حقيقي وملمس"². فالحل يكمن إذاً في تبني قيم الغيرية كسلوك بين الدول والأمم. حتى يتحقق الأمن والسلام. واحترام كرامة الإنسان.

هذه النظرة المادية للحياة الحضارية اليوم. والتي تنظر إلى الإنسان على أنه زبون ومستهلك. قضت على كل ملامح الإنسانية وشعور الإنسان بالمسؤولية. حيث لم يعد يرى في الغير غيرته الإنسانية. مما نتج عنه عدم الإحساس بالمسؤولية تجاه الغير. "وعدم الإحساس بالمسؤولية يشجع تنامي الإحساس بالأناانية الذي يقود في إطار فقدان الإحساس بالمسؤولية والتضامن، إلى الانهيار الأخلاقي (تقهقر الإحساس الأخلاقي). ويشجع تنامي عدم الإحساس بالمسؤولية وتراجع الأخلاق على انتشار اللامسؤولية واللاأخلاقية"³. هذا ما تعنيه الحضارة الغربية اليوم في نظر موران. إنها تسير وفق المجزأ والنظرة الضيقة. إنها تهدف إلى الربح، ولو على حساب الإنسان والذات الإنسانية. فهي تقود إلى تخلف أخلاقي في ظل تقهقر المسؤولية تجاه الإنسان للإنسان.

¹ إدغار موران: نحو سياسة حضارية، تر، أحمد العلمي، وزارة التعليم العالي المملكة العربية السعودية الملحق الثقافي السعودي في فرنسا؛ الدار العربية للعلوم، فرنسا؛ لبنان، ط1، 2010، ص 16.

² محضير بن محمد: السياسة والديمقراطية وآسيا الجديدة، مجلد 08، ص 51.

³ المرجع نفسه، ص 25.

هذا التفهق في المسؤولية يقابله تفهق في الديمقراطية. لأن غياب المسؤولية، يجعل من المجتمع لا يبالي بغيره الذي يقاسمه الفضاء العمومي للحياة اليومية. وبمعناه الواسع الكوكبية. وضمن نطاق الديمقراطية "تفهق ديمقراطي، سلب المواطنين من قبل الخبراء والتقنيين، وأزمة الإيديولوجيات وهي في الواقع أزمة أفكار ومشاريع. وتفهق السلوك المدني تحت تأثير تفهق التضامن والمسؤولية"¹. ومن هنا ينتقد موران الديمقراطية المعاصرة. وكذا الحضارة الغربية التي يرى فيها بربرية. أنها ظلت حبيسة البربرية رغم كل هذا التطور الحاصل. لأنها أهملت بالدرجة الأولى العنصر الإنساني. وخلقت مكانه الإنسان الاقتصادي الذي لا يراعي إلا مصالحه الضيقة. مما ولد التمرکز الأني واختزال الغير. يقول موران في هذا الصدد: "وأخيراً فالإنسان الاقتصادي الذي يجعل المصلحة الاقتصادية فوق كل اعتبار، يميل إلى تبني سلوكات مُتَمَكِّزَة حول الأنا. والتي تتجاهل الغير وتنمي انطلاقاً من هذه الخاصية بربريتها الخاصة"². من هنا خلقت الليبرالية المعاصرة بربرية متوحشة. تنظر إلى الغير على أنه حيوان مستهلك. وتنزع عنه آدميته وإنسانيته التي تميزه ككائن أخلاقي بالدرجة الأولى.

إن بؤس العالم في نظر موران تمثل في اختزال الإنسان في الاقتصاد. هذا ما جعل السياسات المعاصرة تنظر للمواطنين كرعايا. وهذا ما يعيبه موران على الديمقراطية الليبرالية. حيث يقول: <<إذا حين تعيش السياسة بجد ذاتها كل يوم بيومه وتختزل بالاقتصاد. حين يعتمد الاقتصاد على الحساب بشكل حصري. وحيث يتجاهل الحساب الحقائق البشرية، والعواطف والمشاعر والحب والكره والمعاناة والذل. نصبح غير قادرين على الفهم>>³. لذا دعا موران إلى ديمقراطية المركب لكي لا تختزل أي جانب من جوانب الإنسانية.

إن المشكلات التي يعاني منها العالم اليوم، جراء التطور التقني غير المحسوب. جعل العالم يتخبط في بؤرة المشاكل التي تهدد الوجود الإنساني على الكوكب. والعمل في نظر موران هو تأييد بناء مجتمع عالمي أو تعزيز سلطة الأمم المتحدة، وإنشاء برلمان عالمي. وهذه الاجراءات ضرورية. لكن قد تفشل جراء أن الأفراد لم يبذلوا جهد لفهم الآخر⁴. لا بد من ثقافة المواطنة العالمية، ومن ثمة دخول في نظام عالمي ديمقراطي، يحمي الشعوب والأفراد، من خطر الذي يحدق بالإنسانية. جراء عديمي الضمير الإنساني.

¹ إدغار موران: نحو سياسة حضارية، ص 25.

² إدغار موران: ثقافة أوروبا وبربريتها، ص 06.

³ إدغار موران: أزمة المعرفة عندما يفتقد الغرب إلى فن العيش، تر، جاد مقدسي، مجلة استغراب، العدد 10، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2015، ص 57.

⁴ جان بودريار؛ إدغار موران: عنف العالم، ص 86.

إن الدعوة إلى ديمقراطية المركب، هي دعوة إلى سياسة حضارية. حيث يدعو موران إلى التآخي والتشارك من أجل بناء قيم المسؤولية داخل سياسة حضارية تراعي كل أبعاد الإنسانية¹. لأن كل مشاكل الإنسانية تكتسي بعد سياسي. وهي متعددة الأبعاد. وديمقراطية المركب هي "سياسة الحضارة التي أخذت على عاتقها مهمة القضاء على بربرية العلاقات الإنسانية والمتمثلة في استغلال الإنسان للإنسان. وشطط السلط، والأنانية والتعصب العرقي والقساوة واللاتفاهم"². إن ما يحول دون تحقيق سياسة حضارية تراعي كل مختلف ومتنوع ومتعددة. هو التفكير المتمركز عن الذات في شكلها الفردي والجمعي. انطلاقاً من ثقافتنا. هذا ما جعل موران يتساءل بقوله: <<ها نحن من جديد نواجه المشكلة الدائمة التي أدى إليها بحثنا. هل تستطيع أفكارنا أن تنجو ليس فقط من مركزية الأنا الشخصية، وإنما أيضاً من المركزية الاجتماعية والإثنية الزمنية التي نسجتنا في مجتمع وزمن معينين>>³. حتى تتحقق سياسة حضارية كوكبية. على الذات أن تتجاوز فكرة التمرکز، أو تتجاوز شروط تشكلها الاجتماعية والثقافية والتاريخية. أو ما يجمله موران في عبارة واحدة "الهنا والآن" حتى تتحقق الموضوعية والكونية والتجذر. لأن سوسولوجيا المعقد تتجاوز الأزمنة والأمكنة والتاريخ إلى فكرة المركب البشري للمعارف والمعلومات والقضايا.

"هذا يعني أنه ينبغي علينا أن نفكر من جديد في العلاقة الأنثروبولوجية -الحيوية- العلمكونية. أي ألا ننظر فقط في انخراطنا في الحياة وفي الكون. بل أيضاً في انخراط الحياة والكون فينا. بسبب مبدأ التجسيم"⁴. إن موران يدعو إلى تجاوز وحشية التفكير الإنساني، الذي لا يحترم الغير، ولا يقيم له وزناً. في اختزال الإنسان داخل الطبيعة ومحاولة السيطرة على الطبيعة باعتبارها معرفة يقينية بسيطة. أو ما يعنونه موران "العصر المتوحش للكوجيتو". فالإنسان لن يوجد انطلاقاً من فكر ذاتي صرف. فالإنسان يوجد من خلال الفكر المركب الذي يراعي الغير وكل الأشياء، دون الادعاء المطلق في كل شيء.

وما يجعل الإنسان وفق هذا التفكير. الأكثر انفصلاً وعدائية للآخر أو الغير هي الثقافة التي نشأ عنها. لأن الإنسان يخلق في الطبيعة وفق إنسانية واحدة. والذي يميز بينهم، ويجعلهم عدائين لبعضهم البعض هي الثقافة التي نشأ عنها. يقول موران: <<إننا أطفال الكون والحياة والطبيعة. ولكننا تحولنا بسبب إنسانيتنا وفكرنا وثقافتنا ووعينا إلى غرباء داخل الكون الذي هو فضاءنا الحميمي... لا تتحقق إنسانية الإنسان بشكل كامل إلا داخل الثقافة>>⁵. علينا أن نربي الأجيال القادمة على ثقافة المواطنة والاعتراف والتسامح.

¹ Edgar Morin: vers l'abime ,Edition LHerne ,Paris,2012, p66

² إدغار موران: نحو سياسة حضارية، ص 37.

³ إدغار موران: المنهج؛ الأفكار مقامها حياتها وعاداتها وتنظيمها، ج4، تر، جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 1، 2012، ص 139.

⁴ المرجع نفسه، ص 148.

⁵ إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، ص 49.

هذه القيم التي يطلق عليها موران الأنثروبو-أخلاقية. والتي يعني بها الأخلاق الإنسانية المحضة. التي تؤسس للعلاقة بين ثلاث أجزاء رئيسية. الفرد والنوع والمجتمع. حيث تقوم هذه الأخلاق على مجموعة من القواعد، على الجنس البشري احترامها. وفي مقدمتها المصير الإنساني المشترك. والدفاع عن أنسنة الإنسان. والعمل على اكتمال وتيرة الكونية. واحترام الغير في اختلافه. والسعي نحو أخلاق التضامن. فهي عبارة عن أخلاق فردية تتجاوز النزعة الفردية¹. يعني هذا أن الأنثروبو-أخلاقية هي فعل يجب أن يتبناه كل فرد لكن في الوقت نفسه لا تدعو إلى الفردانية بجانبها السلبي. والمتمثل في الأنانية واحتقار الغير.

فالأخلاق قائمة في نظر موران على التضامن والإحساس بالمسؤولية. حيث أن سياسة التضامن في بعدها الأخلاقي تتجاوز التضامن الذي تنشره الدولة الليبرالية. فلم يعد كافيًا لتجاوز أزمة الحضارة المعاصرة. إنما الدعوة إلى التضامن الإتيقي كسلوك فعلي. وهي الفكرة ذاتها عند أكسل هونيث، من خلال دعوته إلى الحب والتضامن والحق. يقول موران: <<فالتضامن مجهول الهوية الذي تتحمل دولة العناية أعباءه، بضماناته وتأميناته المتنوعة لم يعد كافيًا. هناك حاجة إلى التضامن الملموس والمعيش. الذي يمر من شخص إلى شخص وإلى مجموعات... لا يتعلق الأمر بنشر التضامن. وإنما بتحرير القوة غير المستعملة للإرادات الخيرة وتشجيع سلوكيات التضامن>>². لم نعد بحاجة إلى الحديث كتعزيز لقيم التضامن. وإنما بحاجة إلى ممارسة قيم التضامن على الواقع. إن موران يتكلم عن إتيقا التضامن، وليس التضامن كقيمة خلقية ننظر لها. إنها ممارسة للتضامن وليس الحديث عنه فقط. إنه ينتقل من اللوغوس إلى البراكسيس. من القول إلى الممارسة. إنه تضامن حقيقي يعيشه الأفراد كتآخي، وليس قانون يفرض بقوة سلطة الدولة.

موران وفق هذا يدعو العالم إلى نسج العلاقة مع الآخر/ الغير. حيث أن الآخر هو النظير والمختلف. نظير للذات في الصفات الإنسانية. ومختلف في تميزه. إن الأنا في علاقة مزدوجة. علاقة مع ذاتها وعلاقة مع الآخر. حيث أن الأولى لا توجد إلا بتوسط الآخر. وفي هذا ينحو موران منحى هيغل. حيث يقول: <<فالاتصال بالآخر هو خامة وجود الذاتية. وبيئة وجود الشخص وبدونها يهلك... فالعلاقة مع الآخر مغروسة ضمنيًا في العلاقة مع الذات نفسها... تبين أن كل واحد منا يحمل في داخله ذاتًا أخرى. (أنا هي ذات أخرى). غريبة عن الذات ونظيرة لها في الوقت نفسه (عندما ننظر إلى المرأة نشعر أننا غرباء عن أنفسنا مع أننا نتعرف إليها). ولأننا

¹ إدغار موران: تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل، ص 99، 100.

² إدغار موران: نحو سياسة حضارية، ص 41.

نحمل في داخلنا هذه الثنائية حيث (أنا هي أخرى). بإمكاننا إدخال الآخر ودججه في (أنا) خاصتنا من خلال التعاطف والصداقة والحب¹.

إن الآخر شرط ضروري في تشكل الأنا. فلا وجود لأنا معزولة تغرد كبومة منيرفا*. لذا فإن حضور الآخر داخل الأنا جزء من تشكلها. لذا على الأنا دمج الآخر داخلها عن طريق قيم الصداقة والحب والتعاطف. أي أن العلاقة مع الآخر متأصلة في الأنا. فيصبح الفهم مرتبط من خلال علاقتنا مع الآخر. فحاجتنا لاعتراف الآخر بنا جزء من حاجتنا الذاتية لتأكيد ذاتنا. لأن الشخص المجهول في نظر موران يكون مجروحًا دائمًا. لذا وجود الذات رهن الاعتراف من طرف الآخر.

ذلك أن نسيج الإنسانية تكون انطلاقًا من الآخر/ الغير. حيث يصرح موران قائلاً: >>لكن الواقع أن نسيج الإنسانية يتكون... انطلاقًا من الأفراد. عندما يعتبر كل فرد، أن كل غير يدخل في حقل تواصله هو بمثابة قريب. أي عندما يعتبره أنا غيرية ويعتبره بالقوة غيرًا. ويتم تكوين نسيج الإنسانية انطلاقًا من الغير وانطلاقًا من بعد الأنا². فالإنسانية عند موران هي ذلك المزيج بين احترام الذات وتقدير الغير. فهي لا تخرج عن هذا المركب.

الأثروبو-أخلاقية التي يدعو إليها موران، تقوم على نوع من الربط بين الفرد والنوع البشري. أي أن يراعي الإنسان غيره من البشر الآخرين الذين يقاسمونهم هذا الكوكب. وبالتالي تصبح الإنسانية مصير كوكب تم كل البشر. لذا عليهم جميعًا أن يتقبلوا كما قال كانط بالضيافة الكونية. فالمصير المشترك يحتم عليهم هذا التلاحم والضيافة. لذا يدعو موران إلى نظام سياسي عالمي يضمن هذا التحقق. وهو ما أسماه ديمقراطية المركب.

ديمقراطية تتجاوز الاختزال واستبدال عدو بعدو. هذا ما جعل تودوروف على نفس شاكلة موران يتساءل بطريقة استنكارية. كيف نتجنب الوقوع في الدوامة التي يجرُّنا إليها نموذج العدو المرتسم بظلاله على تعقيد العالم؟. يجب هو بنفسه من خلال التخلي عن فكرة تغيير عدو بعدو، من الاشتراكية إلى الإسلام الفاشي. على النظام العالمي اليوم أن يسر إلى التركيز على الفاعل والمؤدي إلى الفعل، وليس تغيير الجندي في لعبة الشطرنج. بدفعه إلى الموت لحماية الملك. يقول: >>علينا أن نثابر لتحليل الأوضاع والمواقف المتسمة دومًا بخصوصية معينة. سيكون مقدورنا أن نكسب ونزيع أشياء كثيرة. ليست الهويات المعادية هي التي تسبب الصراعات بل الصراعات هي التي تجعل الهويات معادية³. إن صراع الهويات ليس صراع حد القتل لأنها تمتاز بالمرونة. بل الذي يجعل الإنسان

¹ إدغار موران: النهج؛ إنسانية البشرية الهوية البشرية، تر، هناء صبحي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبوظبي، ط1، 2009، ص 94.
* منيرفا minerva فهي إلهة الحكمة عند الرومان. وقد استعملها هيجل للدلالة على الفلسفة كما تعنيه عند اليونان القدامي. لكن في العصر الوسيط تحولت إلى رمز للشؤم.

² إدغار موران: أين يسير العالم، ص 71.

³ ترفيتان تودوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ص 101.

يتمسك بهويته حد القتل وحلق فاصل وجعل سياج بينها وبين غيرها، هو الصراع ذاته. لأنه يجعل من الغير عدو بكل تجلياته. ولن ينجح النظام العالمي الذي يسعى إلى ديمقراطية عالمية. إلا إذا تخلى عن الفكر المانوي القائم على ثنائية شر/خير. إلى فكر رواقى إن صح النظر. يسعى إلى العيش في وفاق مع الآخر.

"إن الغيرية المترتبة على التضامن والإحساس بالمسؤولية هي في قلب السلوك الأخلاقي. وكل حد من هذه الحدود يخلق الحد الآخر في إطار حلقة منتجة على نقيض الحلقة المفرغة للتشردم. واللامسؤولية واللاتخلق"¹. إن الغيرية عند موران هي في قلب السلوك الأخلاقي. فهي ليست تنظير مثل الأخلاق افعل ولا تفعل. إنها سلوك بين الذوات في بعدها الإتيقي. وهذا يوحي إلى ما ذهبنا إليه سابقاً. حيث أن موران لا يدعو إلى تأسيس قيم جديدة. وإنما سعى إلى عودة القيم وتحويلها إلى سلوك يعاش بين الأفراد والدول. ومن أجل سياسة حضارية، تؤسس للأخلاق كوكبية. تحقق السلام بين الشعوب والأمم.

استنتاج:

يمكن أن نصل في الآخر "أن الديمقراطية لا تتعلق فقط بمجال الدولة أو الحكومة، حسب ما نزع عادة إلى اعتقاده. فالمبادئ الديمقراطية ذات صلة وثيقة بالاتخاذ الجمعي للقرارات، في أي نوع من التجمعات. ذلك أن هناك في الواقع علاقة هامة بين الديمقراطية على مستوى الدولة أو الحكومة وبين الديمقراطية في المؤسسات المجتمعية"². فالديمقراطية تمكن في كونها كل عملية ذات صلة وثيقة بالاتخاذ الجمعي للقرارات. لذا فالاتخاذ الجمعي يجب أن يكون ديمقراطياً وشفافاً. وقائم على الحرية والمساواة. أو قائم على فكرة الضيافة اللامشروطة واللائهائية التي قال بها دريدا على منوال ليفيناس.

وفي هذه العلاقة الجمعية يجب أن تحضر إتيقا الغيرية حتى يكون هذا الاتخاذ للقرار الجمعي يحترم الآخر. ومتى كان هذا الاجتماع كبير (مجموعة دول. أمة كبيرة). كانت الديمقراطية أكثر تأثيراً ونسبة نجاحها أقل. لذا يجب أن تسود قيم الغيرية حتى يتم احترام الآخر/ الغير. مهما كان. ونضمن بذلك الشفافية والاحترام والتواصل بين الذوات (بلغة هابرماس). خارج تموضع الكينونة والقرار الذاتي المتسلط.

هذا ما انتهى إليه آلان تورين، أن الديمقراطية قد "جرى تعريفها بطريقتين مختلفتين. فالمقصود في نظر البعض إعطاء شكل للسيادة الشعبية. أما بالنسبة للبعض الآخر فضمان حرية الجدل السياسي"³. وتمثل هذا الجدل في الانتخابات بشكلها الجلي. لكن كلا التعريفين لم يعد يخدم العصر المعاصر لما فيه من تعقيد. وأن الألفية الثالثة

¹ إدغار موران: نحو سياسة حضارية، ص 65.

² صبري سعيد: الديمقراطية، نخصة مصر لطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2007، ص 05، 06.

³ آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 197.

حققت نوعاً من الحد الأدنى من هذين التعريفين. لكن العالم لم يتجاوز خيباته. حيث نشاهد أعتى الحروب في الألفية الثالثة. حرب الولايات المتحدة الأمريكية على أفغانستان والعراق ... إلخ. وتحول الحرب إلى بيولوجية. والتركيز على الجانب الاقتصادي في الديمقراطية الليبرالية. مما يجعلها أكثر خطراً على الإنسانية. ويصبح الوقوف عند هذين المفهومين الاجرائيين غير مجدي.

لذا على الديمقراطية أن تتوجه إلى الشق المنسي منذ البداية. وهو التركيز على البيو-أخلاقية كما قال بذلك إدغار موران. والتركيز على مبدأ الضيافة اللانهائية واحترام غيرية الغير/ المواطن. دون النظر إلى هويته ولغته ودينه. وأي يكن هذا المواطن. فعلى الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية أن تنظر إلى هذا المواطن على أنه إنسان له حقوق إنسانية يحملها وجهه البشري. وليس التعامل معه على أنه مواطن من بلاد أخرى. لأن هذا التعامل يخرج التعامل إلى الإيديولوجيا، والانتماء للمكان الذي ولد فيه، وهو لا دخل له فيه. أو بلغة الوجودين قذف به فيه. فعلى الديمقراطية المعاصرة أن تنظر إلى الإنسان في بعده الإنسا-غيري. وليس في بعده الزامكاني. هكذا فقط يمكن تجاوز مآسي الإنسان في العالم المعاصر.

فديمقراطية المركب عند موران حاولت أن تجيب على ثلاثة أسئلة جوهرية لطالما أرقت موران: ماذا يعني أن تكون إنساناً؟. والثاني أين نحن؟. والثالث إلى أين نحن ذاهبون؟. ففي سؤال الأول ينتهي موران كما بينا سابقاً إلى النتيجة التي ترى أن الإنسان يجب أن يكون بيو-أخلاقي. والثاني يجيب أننا نعيش على كوكب واحد يقتضي منا العيش معاً. والثالث وهو جوهر الديمقراطية، ديمقراطية المركب. التي تتجاوز العولمة والنمطية إلى التعدد والاختلاف وقبول المركب في الوحدة. والوحدة داخل المركب.

على الديمقراطية أن لا تنفصل عن النظام الإنساني وتنظر للمواطن في بعده البشري، بما له من قداسة يحملها حسب ليفيناس في وجهه. وليس في بطاقة هويته التي ينتمي إليها. لأن حصر الديمقراطية في إعطاء حقوق للمواطنين الذين من نفس الدولة وبعض الامتيازات السياسية. هو بعد ذو نظر محدود، لا يفرض أي معيار إنساني، بالأمر الإتيقي المرجوة من الإتيقا الإنسانية. فالكوكب الآن لم يعد يتحمل مزيد من الدمار باسم الحرية والمساواة. فلا جدو للنظر دون براكسيس. لذا فالديمقراطية ملقى على عاتقها بعد شامل للمعنى الإنساني. وهذا لن يتأتى إلا من خلال البعد الغيري لقداسة وجه الإنسان. الذي هو واحد عند البشر. ليس الوجه بالمعنى الظاهري الشكلي. ولكن الوجه بمعناه الليفيناسي.

لذا فالديمقراطية يجب أن تكون ذلك المركب بين البعد الإتيقي للغيرية كغاية. وبين البعد السياسي في الممارسة اليومية. وهذه الممارسة تسير وفق نطاق احترام الغير في إنسانيته. وعدم حصرها في الانتماء الهوي

للشخص داخل نطاق الحدود الدولية المرسومة. وهذا ما دعا إليه إدغار موران من خلال ديمقراطية المركب التي تراعي كل الجوانب. فهي ديمقراطية تشمل البعد السياسي في نطاق غيرية ليفيناس.

فولوج الحيز الديمقراطي ذات البعد الفلسفي من اللوغوس إلى البراكسيس، يجعل منها نظام احترام الذات وحفظ المسافة لذوات الأخرى. لأن احترام أي ذات هو احترام لآخر يريد أن يكون ضمن نظام المجموعة. فهي تسكن هواجسه المتفردة لذاته والمتميزة على الآخرين. "ليست الديمقراطية في خدمة المجتمع، ولا في خدمة الأفراد. بل هي في خدمة كائنات بشرية على أهم رعايا"¹. لا يسع الديمقراطية إلا أن تكون هكذا أو لا تكون. لأن النظر إلى المواطنين على أنهم كائنات بشرية هو حجر الفلاسفة. الذي ينقص الديمقراطية اليوم، نتيجة حشر مواطني الدولة في الهوية والانتماء الحدودي، بعيداً عن بشريتهم. فهذا البعد الإتيقي الجديد هو مآل خطاب الغيرية كبراكسيس في الحياة السياسية للدول. سواءً داخل الدولة. أو في التعامل بين الدول على المستوى العالمي/ الكوني.

المبحث الثاني: الغيرية والمواطنة.

أولاً: مفهوم المواطنة.

قبل الخوض في غمّار الحديث عن العلاقة بين الغيرية والمواطنة. كان لا بد من الرجوع إلى مفهوم المواطنة. لأنه مفهوم يكتنفه الغموض والحيرة. ومحكوم بخاصية هرقليطس (التغير). ذلك أن مفهوم المواطنة عرف بعض التغيرات من اليونان إلى العصر المعاصر. فما تعنيه المواطنة عند اليونان ليس ما تعنيه في عصرنا. لذا وجب النظر في هذا المفهوم، وضبط معناه من المعاجم. حتى يتسنى دراسة العلاقة بينه وبين الغيرية.

مفهوم المواطنة (Citizenship) مأخوذ من المواطن (Citizen). حيث قال جميل صليبا: <<واطن القوم عاش معهم في وطن واحد ومنه المواطن. وهو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها أبناء دولته أو مدينته>>². أما في الاصطلاح العربي نجد لها معنًا في الوطن. وهذا ما بينه ابن منظور في "لسان العرب" بقوله: <<الوَطَنُ المنزل تقيم به. أو هو موطن الإنسان ومحلّه... وأوطنه اتَّخذه موطنًا. يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتَّخذا محلًّا ومسكنًا يقيم فيه>>³. فمفهوم المواطنة وفق ابن منظور يعود إلى الوطن. لكن هذا المفهوم من الناحية الاشتقاقية. أما من الناحية الإجرائية فإنه أقل عملية. فقد يولد إنسان في بلد لكنه يصبح مواطن في بلد آخر. فمثلاً جاك

¹ آلان تورين: ما الديمقراطية؟، ص 34.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 439.

³ ابن منظور: لسان العرب، تحقيق، عبد الله الكبير وأخرون، (د ط)، (د ت)، ص 4868.

دريدا ولد بالجزائر. لكنه مواطن فرنسي. فتعريف صليبا أقرب لمفهوم المواطنة اليوم. حيث تجعل من المواطن الإنسان الذي يتمتع بحقوق التي تمتع بها أبناء دولته أو الدولة التي ينتمي إليها. ومنها كلمة المواطنة أي هي مجموعة من الحقوق التي يتمتع بها مواطن داخل دولة ما.

"لقد جاء مفهوم المواطنة ليحسم الصراع الذي كان محتدماً في العصر الأوروبي الحديث بين وجهات ثلاث الدولة كتعبير عن السلطة السياسية المستبدة. والكنيسة كتعبير عن السلطة الدينية التي تحتكر الحقيقة المطلقة. والمجتمع كتعبير عن مصالح المواطنين"¹. وهذا يجعل من المواطنة مفهوم متميز يعيد للإنسان مركزته داخل هذه التفاعلات.

حيث "تشير دائرة المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة، كما يحددها قانون تلك الدولة. وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة وتؤكد دائرة المعارف البريطانية، أن المواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية. مع ما يصاحبها من مسؤوليات"². فدائرة المعارف البريطانية تشير إلى أن المواطنة هي نوع من العقد يحكمه القانون بين المواطن والدولة. حيث أن هناك مجموعة من الحقوق يأخذها المواطن وتقابلها واجبات اتّجاه ذلك الوطن. فهي حرية ومسؤولية في نفس الوقت. حرية تمتع المواطن بحقوقه. ومسؤولية في القيام بواجباته أمام القانون والدولة.

فالمواطنة مجموعة من الحقوق يأخذها المواطن من الدولة. "مفهوم حق المواطنة، يقوم على أساس المساواة للأفراد في الحقوق والواجبات. دون النظر إلى الانتماء الديني أو العرقي أو المذهبي. أو أي اعتبارات أخرى. فالاعتبار الوحيد هنا هو الإنسانية"³. فالمواطنة إذا هي حق المساواة في التمتع بالحقوق داخل الدولة. دون اعتبارات عرقية. كما في الحضارة اليونانية. حيث لا يعتبر مواطناً. إلا من كان يونانياً حراً ورجلاً. وبالتالي لا يدخل الأطفال والنساء والعبيد والغرباء عن الوطن... إلخ. أما في الفترة المعاصرة فإن المواطنة تعني المساواة في الحقوق دون أي تمييز عرقي أو جنسي أو ديني أو لغوي.

ويقصد بهذا وفق هذا الطرح الحديث. أن كافة الذين يعيشون وينتمون لنفس الوطن سواسية، بدون أدنى تمييز يرجع إلى الدين أم اللغة أو اللون أو الجنس... إلخ. وترتكز المواطنة على أربع قيم هي: قيمة المساواة، قيمة الحرية، قيمة المشاركة، والمسؤولية الاجتماعية⁴. فالمواطنة إذًا هي حركة الوعي بهذه القيم. وليس مجرد انتماء لقانون دولة ما. فالمواطنة هي ممارسة لمبادئ مجتمعية تعطي للفرد الحق في الاختيار والتمتع، وأداء الواجبات. مع مراعاة

¹ محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط1، 2014، ص ص 60، 61.

² بشير نافع، وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2001، ص 30.

³ عبير بسيوني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، دار السلام لطباعة والنشر، مصر، ط1، 2012، ص 67.

⁴ نسرین عبد الحمید نبیه: مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، (د ط)، 2008، ص ص 14، 15.

الآخر معه في المواطنة. فالمواطنة لا تقتضي منك التمتع بحقوقك على حساب الآخر. وإنما تقتضي المطالبة بالحقوق وفق المساواة مع الآخر/ الغير.

وقد يتسع مفهوم المواطنة إلى أن يظم كل البشرية. حيث أنه في "أحياناً قليلة يطلق نظرياً مفهوم المواطنة على كل الجنس البشري في إطار المواطنة العالمية. بمعنى مسؤولية البشر أمام بعضهم البعض في عالم اليوم المتواصل أدناه بأقصاه"¹. وهذا المفهوم الأخير. هو أكثر ترابطاً مع قيم الغيرية. بل فلاسفة الغيرية يسعون إلى أن يترسخ هذا المفهوم كسلوك يومي بين البشر. وتمحى كل الحدود المزيفة. وتسود قيم الغيرية والتآزر بين البشر داخل هذه المعمورة (الكون). فهل يمكن أن تخضع المواطنة لهذا المفهوم العالمي؟. ويتجاوز الإنسان الحدود المرسومة وهماً. ويحقق أعلى درجات الإنسانية؟. أو هل تخضع المواطنة لقيم الغيرية؟.

ثانياً: المواطنة من تمجيد الذات إلى المساواة مع الغير.

لقد جرى القول أن المواطنة مفهوم مرن تطور عبر الزمن من الدولة اليونانية إلى الدولة الحديثة. فهو يتغير حسب الظروف التي أوجدته. "إن المواطنة من حيث هي علاقة سياسية، ومن حث هي رابطة بين مواطن ومجتمع سياسي. إنما تنطلق من جذر مزدوج، اليوناني والروماني"². فالمواطنة إذا ظهرت عند اليونان والرومان. لكن عند اليونان كانت تشمل طبقة الرجال فقط. وهم اليونانيون الأحرار، وبذلك تستبعد العبيد والنساء والأجانب وغيرهم. فهي تكريس لمبدأ الأقوياء والنبلاء في المجتمع. فهي تمجيد للذات القوية في مقابل الضعيف الذي ليس له الحق في الاختيار، وكأنه قاصر يحدد له ما يختار.

فالمواطنة لم تبقى على صوة التنظير اليونان والروماني. وإنما سعت إلى التغيير والبحث عن العدل والإنصاف والمساواة. وهذه العوامل التي ساعدت على إرساء المواطنة كما نفهمها الآن. كانت مع ظهور الدولة الحديثة وانتشار الديمقراطية والمساواة أمام القانون. مما جعل الشعب يدعو إلى إرجاع السلطة له. وكذا مناداته بحقوقه. وهذا يرجع إلى الثورة الفرنسية والأمريكية. "إعلان حقوق الإنسان والمواطن في 26 أغسطس. وفي 4 يوليو 1789 بفرنسا. على نصوص واضحة تؤكد حقوق المواطنة والواجبات"³. ومناداتة روسو وفولتير بحقوق السياسية للمواطنين. مما جعل الناس متساوين أمام القانون. حيث "لقد شهد مبدأ المواطنة منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى وقتنا الحاضر تطوراً نوعياً وكمياً. باعتباره حقاً غير منازع فيه... كما تحسن آليات ممارسته. وزاد تأثيره في أرض الواقع، عندما أصبح جميع المواطنين دون تمييز، ولا سيما المرأة يتمتعون بحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات

¹ عبير بسبوي رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، ص 67.

² عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، تر علي المنفى، الهيئة المصرية العاملة للكتاب، مصر، (د ط)، 2010، ص 36.

³ محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، ص 104.

الجماعية تعبيراً عن كون الشعب مصدر السلطة¹. من هنا بدأت ترسخ المواطنة كقيمة في المساواة بين المواطنين. وذلك يعود إلى الدولة الحديثة.

مرت المواطنة من المفهوم التقليدي الذي كرسه الفكر السياسي في الدولة اليونانية إلى المفهوم الحالي في الدولة الحديثة، القائم على المساواة والحرية انطلاقاً من فكرة الأنوار والثورة الفرنسية وحقوق الإنسان. وأن يكون للمواطن الحق في اختيار من يحكمه². فعرفت بذلك المواطنة نقلة نوعية. من المواطنة القائمة على العرق (اليونان) الرجل فقط إلى العصر الحديث حيث أصبحت المواطنة قائمة على مبادئ إنسانية.

كما نجد المواطنة في العصر الحديث قد مرت بثلاث مراحل أساسية هي الأخرى. في القرن السابع عشر ظهرت المواطنة المدنية Citoyenneté Civile. وذلك عندما تم الاعتراف بحق المساواة أمام القانون. وكذا حق التملك. وبعد ذلك ظهرت المواطنة السياسية Citoyenneté politique. وذلك بعد تحقيق وتكريس حق اختيار الممثل للجماعة عن طريق الانتخابات. وانبثقت في الأخير المواطنة الاجتماعية Citoyenneté Sociale. من خلال الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين في دائرة المؤسسة والعمل³. هذه أهم المراحل التي مرت بها المواطنة في الدولة الحديثة.

وعليه لقد اقترن مبدأ المواطنة بمفهومه الحالي مع الدولة الحديثة وتكون الأمم. وارتبطت في البداية بالحق في المساواة أما القانون ثم الحق في التصويت والاختيار السياسي. لتنتقل إلى الجانب الثالث وهي إتيقا المواطنة التي تسعى الدول الغربية إلى تطبيقها، من خلال احترام الغير باعتباره مواطن إنساني، ضمن نطاق التعددية الثقافية. وهذه التعددية ذات بعد إتيقي و "لا ينبغي لهذه الخصائص أن تنشئ هوية سياسية خاصة. معترف بها بوصفها هذا في نطاق الحياة العامة التي يجب أن تظل حياة مشتركة ليس بها إلا لغة وممارسة المواطنة"⁴. هذا يوحي إلى نمطين مترادفين لا يلغي أحدهما الآخر. فالأول: يتمثل في ممارسة المواطنة كسلوك إتيقي يحترم الغير باعتباره مواطن كوني انطلاقاً من بعده الإنساني. والثاني: المواطنة في بعدها السياسي والمتمثل في احترام قانون الدولة الموجودة داخلها. فممارسة قيم المواطنة والحق في التعدد الثقافي، لا يعني تجاوز قانون الدولة والدوس على باطنه. لذا يجب الفصل بين إتيقا المواطنة، والمواطنة. حيث تعني الأولى: المواطنة كسلوك أخلاقي تقوم بيه الذوات (المواطنون)

¹ بشير نافع؛ وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص 29.

² Oliver Dawn; Heater Derek: the foundation of citizenship, Harvertor Wheats leaf, London, 1994, p, 12 – 16.

³ سيدي محمد ولد يب: الدولة وإشكالية المواطنة؛ قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة العلمية، الأردن، ط1، 2011، ص 50.

⁴ دومنيك شنابر؛ وكريستيان باشوليهيه: ما المواطنة، تر، سونيا محمد نجما، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص 286.

باعتبارهم داخل الكون الواحد. والثانية: تعني المواطنة كحق سياسي. والغيرية تتركز عن الأول كمطلب أسمى يغير تدريجيًا في الثاني ويجعله أكثر إنسانية.

فما جعل دعاة الغيرية يدعون إلى مراعاة فكرة المواطنة في بعده الإتيقي. راجع إلى كون المواطنة قد حصرت في العالم المعاصر وخاصة مع الليبرالية في القرن العشرين والواحد والعشرين في الجانب الاقتصادي، والسياسي العرقي. مما ولد خيبات أمل كبيرة لدى الشعوب. ولعل أبرزها التصفية العرقية لليهود على يد النازية. مما جعل إعادة النظر في مفهوم المواطنة، أمر لا بد منه. ففي شقه السياسي والاقتصادي، لم يعد يفني بالعرض. في "تزايد المشكلات العرقية والدينية في أقطار كثيرة من العالم. وتفجر العنف بل والإبادة الدموية... بل أيضًا في قلب العالم الغربي، أو على يد قواه الكبرى. بدءًا من الإبادة النازية لجماعات من اليهود. ومرورًا بالإبادة النووية في هيروشيما"¹. فهذا المفهوم للمواطنة ولد العداء داخل الإنسانية لأنه قلص الاهتمام بالشأن الإنساني لصالح العرقيات والإثنيات الضيقة. فأدخل العالم في بؤرة من الصراع حتى داخل الوطن الواحد. مما استدعى تجاوز هذا المفهوم الضيق للمواطنة، في شقه السياسي والاقتصادي. إلى شقه الاجتماعي والأخلاقي.

إذا تحقق هذا الطرح للمواطنة استطاع الإنسان أن يرتقي بإنسانيته. حيث "إن الإنسان يعيش كامل إنسانيته في مواطنيته"². هذا القول لمارسيل غوشيه له جانبين الأول: وهو الظاهر أن الإنسان يتمتع بإنسانيته عندما يعترف له بمواطنيته ويتمتع بها، لا أن يكون منبوذًا. والثاني الخفي: أن المواطنة هي تلك العلاقة الإنسانية بين الذات والغير.

فالمواطنة ليست مجرد حقوق وواجبات يتمتع بها الفرد ضمن نطاق موثيق سياسية لدولة ما. أولها ارتباط بنوع من الهوية. بل هي تتعدى ذلك للعلاقة بين الفرد والجماعة (الجماعة الإنسانية). "فليست المواطنة مجرد مجموعة من الحقوق والواجبات تتضمنها المواثيق الدولية، والمعاهدات الدولية. أو ترتيبها النظم السياسية وفق تصور نصوص دستورية، أو ذات طبيعة دستورية تختلف طبيعتها من دولة، ومن مجتمع إلى آخر"³. على مفهوم المواطنة وما تعنيه أن تغير في الأذهان، والمعاملات بين البشر. عليها أن تكون ذات بعد إنساني. وتراعي إنسانية الفرد مهما كان. فهل يمكن الحديث عن هذا النوع من المواطنة الأخلاقية في المجتمعات المعاصرة؟. هذا ما يأمله دعاة الغيرية أن يتحقق في عالمنا اليوم.

¹ نسرين عبد الحميد نبيه: مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، ص 18.

² مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية؛ مسار العلمنة، ص 105.

³ سيدي محمد ولد بيب: الدولة وإشكالية المواطنة؛ قراءة في مفهوم المواطنة العربية، ص 59.

"وتصبح المواطنة متعلقة بموقف من الاحترام إزاء المواطنين الآخرين. (أدب، كياسة اللباقة). واتجاه مبادئ وأماكن الفضاء العمومي (مثل وسائل النقل). إنها اعتراف متبادل وتسامح للأفراد فيما بينهم باسم احترام كرامة الشخص البشري. الذي يسمح بتناغم وانسجام كبير في المجتمع. ويتعلق الأمر بإذن بمراعاة أخلاق المصلحة العامة عبر تنظيم فضاء عمومي مشترك للمواطنين يمكن تصوره من منظور مستويات متعددة محلي وطني وعالمي"¹. هذه المواطنة هي التي يروجها منظري الغيرية، في أن تكون ذات بعد إنسا- أخلاقي. وليست مجرد حقوق يأخذها الفرد من الدولة التي ينتمي إليها. وهي الفكرة التي نادى بها هابرماس من خلال الفضاء العمومي في بعده التواصلي.

داخل هذا الفضاء تتحول المواطنة إلى براكسيس/ ممارسة يومية يتم فيه احترام الغير والمساواة معه. فتصبح "المواطنة هي التعبير عن حركة الإنسان اليومية مشاركًا ومناضلاً. من أجل حقوقه بأبعادها المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. على قاعدة من المساواة مع الآخرين من دون تمييز لأي سبب (اللون، الجنس، العرق، الدين، المذهب، المكانة، الثروة،... إلخ)"². فالموافقة وفق هذا الطرح هي السعي إلى المساواة مع الآخر واحترام اختلافهم. فهي النضال من أجل الذات والآخر معًا. حتى يسود السلام في ظل العيش المشترك.

"هذه المواطنة الإيجابية المفتوحة، هي التي يجب الحفاظ عليها وبث مفاهيمها في مسيرة العولمة. باعتبارها عملية تاريخية. على الأسر البشرية كلها أن تشارك في صياغتها ورسم ملامحها"³. وفق هذه النظرة يمكن الحديث عن المواطنة في بعدها الغيري. وتحقيق مآلات الغيرية. لكن هذا الطرح لحد الآن لم يتحقق. وهو الحديث بصفة عامة عن المواطنة في بعد إتيقا الغيرية. لكن السؤال الجوهرى ما هي آليات/ مبادئ هذا التحقق؟. وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في العنصر الموالي.

ثالثًا: مبادئ المواطنة.

الحديث عن المواطنة بمعناها الإتيقي الغيري. ليس موضحة الحديث الفلسفي المعاصر. وإنما هي ضرورة يقتضيها الواقع الإنساني اليوم. وخاصة أن العالم أصبح قرية صغيرة، مع وسائل التواصل الاجتماعي والنقل المعاصر. فهي قضية وليست جدل سفسطائي فقط. فهذا الطرح الأخلاقي للمواطنة ضروري. "إذ لا يوجد أي كائن بشري

¹ سيدي محمد ولد ياب: الدولة وإشكالية المواطنة؛ قراءة في مفهوم المواطنة العربية، ص 60.

² سامح فوزي حنين: المواطنة والإعلام التنموي للإمام الدر، مطبعة سيوبرس، مصر، ط1، (د ت)، ص 33.

³ نبيل صموئيل؛ هاني عياد: المواطنة التحديات والطموحات في الدولة الحديثة، المكتبة الأكاديمية، مصر، ط1، 2008، ص ص 06، 07.

يمكن أن يتوقع أنه فوق الخير والشر، كقيم أخلاقية¹. وحتى تتحقق هذه المواطنة المأمولة. لا بد من مجموعة المبادئ القانونية والأخلاقية التي تراعيها الذات. من أجل تحقق البعد الغيري للمواطنة. وهي:

1/ المبدأ الاجتماعي والحياة المشتركة.

سيطرة الدولة الحديثة على كل مناحي الحياة. في جانبها السياسي والاقتصادي. جعل الفرد رعية وليس مواطن بمعنى الكلمة. وبعد استفحال سيطرة الجانب الاقتصادي/الليبرالي أصبحت المواطنة خاضعة لهذا المبدأ. الذي ولد التراتبية داخل المجتمع الواحد، والتفرقة بين من يملك ومن لا يملك. وبالتالي حدث عطب فيما يخص المواطنة. فترأى في الأفق فكرة المواطنة الاجتماعية، التي تدعو إلى التوزيع العادل. ولا يظل المواطن رهينة السوق. لكي يمكن للمواطن أن يعيش المساواة مع غير الآخر.

إن الدعوة إلى المواطنة الاجتماعية هي دعوة إلى التعايش وقبول الآخر المختلف ثقافيًا ودينيًا وعرقيًا. وليس أن يتخلى عن ثقافته ومعتقداته من أجل امتيازات تطرحها الدولة. أي قرارات الثقافة المسيطرة عن قرارات الدولة "حيث نجد أنطونيو مونتسينوس (A. Montesinos). الرجل الذي ينسب إلى طائفة الدومنيكان، يدافع عن الهنود وينهر الغزاة بهذه الكلمات: أليس هؤلاء بشر؟ أليس لهم روح وعقل؟. أستم مجبرين على أن تحبهم مثلما تحبون أنفسكم؟. ألا تفهمون هذا؟. ألا تشعرون به؟".² هذا الطرح الذي ينادي ضمنيًا باحترام الآخر وقبول التعايش معه، يمكن أن يكون المبدأ الأساس للمواطنة. حتى يمكن القول بالوصول إلى المواطنة الأخلاقية. لأن الرقي الآن والطرح الإتيقي في العالم. لم يعد يقبل مثل هذه التجاوزات من أجل العيش معًا.

فالقول بالمواطن الرعية على طريقة توماس هوبر، لم تعد لتسعف العالم اليوم. ولا حتى المواطنة على طريقة روسو في افتراض الطبيعة الخيرة في الإنسان. بل لا بد من قانون يحمي هذه الحريات والأقليات. ويدفع الأنا إلى التخلي عن الأنانية لصالح الغير. وله الحق كما للأنا الحق ذاته. أو ما نجمله في كلمة واحدة المواطن-غيري.

وحتى تتحقق هذه المواطنة داخل الدولة الليبرالية المعاصرة على الدولة "أن تضمن وجود مساحة عامة مستقلة. يتم فيها حوار مفتوح بين مختلف الجماعات الثقافية ومختلف الاتحادات من كل صوب وحدب. ومن خلال الحوار يجب الكفاح من أجل اعتراف الآخرين بحقوقهم"³. وهذه الفكرة تعيدنا إلى ما طرح هابرماس في الدعوة إلى الحوار والحجاج والمناقشة الشفافة، من أجل إحداث التواصل بين الذات. ومن ثمة تحقيق المواطنة

¹ عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، ص 157.

² المرجع نفسه، ص 133.

³ المرجع نفسه، ص 153.

الدستورية التي يتفق عليها الجميع، وتحترم الجميع. أي احترام الكرامة الإنسانية التي هي مطلب كانطي في الأساس الفلسفي.

هذا المبدأ الاجتماعي للمواطنة جاء كرد فعل على الرعية. فهي تقابلها من حيث الغرض والغاية. حيث أن الأولى تجعل من الأفراد تابعين للملك ولا يملكون حقوق سياسية وحرية يتمتعون بها. باستثناء الملك. في حين أن المواطنة تقابلها من حيث المبدأ. حيث أن الأفراد لهم الحق في الحرية ويخضعون للقانون الواحد، سواءً ملك أو مواطن. ويتمتعون بالمساواة أما القانون. "هكذا تفيد المواطنة في مفهومها الواسع. حق بل مسؤولية المشاركة إلى جانب الآخرين في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والشؤون العامة للجماعة. وتعتبر أساسية للحوار بين الثقافات فهي تدعو إلى اعتبار الآخرين. ليس بطريقة جامدة -على أنه الآخر - بل كمواطن وأفراد لنا"¹. فالتنظير للمواطنة في جانبها الاجتماعي يخرجها من الجانب الليبرالي الاقتصادي للدولة. ويحيلها إلى علاقة أخلاقية قائمة على التضامن بين الذوات. فتغدو المواطنة ذات تكافل اجتماعي في بعده الغيري.

2/ التضامن.

يعتبر التضامن قيمة اجتماعية أخلاقية، وأساسية في حياة المواطن داخل المجتمعات المعاصرة. لذا فالمواطنة يجب أن تقوم على فكرة التضامن La Solidarité حيث "يعتبر التضامن قيمة محفزة لثقافة المواطنة. عن توافق أفراد المجتمع وعن الإحساس بالواجب الأخلاقي والاجتماعي الذي تقتضيه قيم المجتمع تجاه الآخرين"². فهذه القيمة تجعل المواطنين متماسكين داخل المجتمع الواحد. فالتضامن هو قيمة إنسانية تدعو إلى تجاوز كل الأحقاد والصراعات.

وفي هذا المقام نجد أكسل هونيث يعتبر التضامن قيمة التقدير الاجتماعي، حيث يقول هونيث: <<المستوى الثالث هو التقدير الاجتماعي الذي يرتبط بتقدير الذات أو ما نسميه بالاحساس بالقيمة>>³. فإذا انعدم هذا الشكل من الاعتراف التضامني. فقد الفرد احساساً بالقيمة داخل المجتمع، فالتضامن شرط تأسيس كيان الفرد، وبدونه يشعر المرء بالازدراء واحتقار الذات. يقول هونيث: <<أما إذا غاب هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي أو تعرض إلى درجة ما من الخلل في تطوره أدى إلى مشاعر سلبية كالهوان أو الغضب.>>⁴. فالتضامن الاجتماعي حسب هونيث يمثل الشكل الثالث من الاعتراف المتبادل بين الذوات

¹ عبير بسيوي رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، ص 70.

² سيدي محمد ولد يب: الدولة وإشكالية المواطنة؛ قراءة في مفهوم المواطنة العربية، ص 62.

³ أكسل هونيث: حوار مع أكسل هونيث، ضمن كتاب، نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ص 115.

⁴ Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, traduit par : Pierre Rusch, les éditions du CERF_paris 2010, p, 166.

فالإنسان يحصل على تقدير الذات، من خلال تقدير الغير له، عن طريق التضامن. فيحسن بذلك صورته إلى ذاته وإلى الغير. فالتضامن مبدأ من مبادئ الاعتراف، وصورة من صور الغيرية. فهذا العامل بالذات هو الذي يحقق علاقة ناجحة مع الغير. وبذلك تتحقق المواطنة بين الذوات. وتقاس أخلاقية المجتمع حسب هونيث بإمكانية تحقيق هذا الشرط

فالمواطنة يجب أن تكون سلوك اجتماعي يدعو إلى التضامن قبل أن يكون حقوق وواجبات سياسية يظهرها قانون دولة ما. بحيث يصبح المواطن أكثر عطاء والتزام وانفتاح في نفس الوقت عن الآخر. لذا "تعتبر المواطنة كقيمة سياسية أكبر تعبيراً عن تماسكنا/ تضامننا الاجتماعي. وتتخطى وتتعدى المواطنة هنا المشاركة في الانتخابات باعتبارها فعلاً سياسياً. لتصبح ثقافة متأصلة لتماسك الاجتماعي"¹. هذا ما تسعى له قيم الغيرية. فإن يصبح الإنسان مواطناً إنساناً-أخلاقياً متكافلاً اجتماعياً ومتضامناً في أي مكان.

3/ الاختلاف.

يعتبر الاختلاف نمط جوهرى في الفلسفة المعاصرة. وخط ناظم في فلسفة الغيرية. حيث أن هذه الأخيرة احترام للغير في اختلافه وتعدده. وهذا ما جعل جيل دولوز يقول: <<يميل الاختلاف إلى الالتقاء بمجرد الغيرية>>². فيميل هذا القول من دولوز إلى جعل الاختلاف جوهر الغيرية. فالذي لا يحترم الغير في اختلافه يخرج من دائرة إتيقا الغيرية. والمواطنة في نطاق الغيرية عليها أن تحفظ هذا البند. وهو احترام اختلاف الذوات والمواطنين. إنَّ عدم احترام الاختلاف، وفرض العلاقة بين المواطنين بقوة السلطة يجعل من الشعب رعايا وليسوا مواطنين.

هذا ما تحدث عنه ميشال فوكو، في العلاقة بين المواطنين كرعايا، وبين السلطة التي تريد أن تصنع رعايا بفرض قوة القانون. كسلطة على المواطنين. ومن هنا يدعو فوكو إلى مناقشة جوهر العلاقة لأشكال السلطة. ومن ثمة يذهب إلى اللاتسلط. وأن الرابطة بين السلطة والمواطنين هي عقد اجتماعي وليست سيطرة مطلقة عليهم. لذا يقول: <<يجب أن نترك هذه الأشكال تعبر عن قيمتها في تعددها واختلافها وخصوصيتها وانقلاباتها>>³. فجوهر العلاقة بين السلطة والمواطنين من أجل تحقيق المواطنة. قائم في نظر فوكو على احترام الاختلاف وليس فرض السلطة بالقوة. فالمواطنة تتجسد في وجود الاختلاف وليس فرض السلطة.

¹ نيل صموئيل؛ هاني عياد: المواطنة التحديات والطموحات في الدولة الحديثة، ص 19.

² جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، تر، وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 98.

³ ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، تر، زواوي بغورة، دار الطليعة بيروت، ط1، 2003، ص 253.

والاختلاف يكمن في احترام الغير المختلف. هذا ما يذهب إليه دولوز. في أن الاختلاف قائم على الاحترام وليس الغرور كما ذهب إلى ذلك نيتشه. يقول دولوز: <<يجب أن نحذر مما دعاه نيتشه نبيلًا... عندما يقول نيتشه إن الغرور هو المشكلة الحقيقية لكل هيراقليطي. أو إن التراتبية هي مشكلة الأرواح الحرة. فإنه يريد أن يقول الشيء نفسه والوحيد. يجد كل واحد في الغرور الوجود الذي يجعله يعود. وأيضًا هذا النوع من الفوضى المتوحجة. هذه التراتبية المقلوبة التي من أجل تأكيد انتقاء الاختلاف>>¹. فالاختلاف قائم على الاحترام. لذا جعل الاختلاف مبدأ من مبادئ المواطنة. فإذا احترمت السلطة الشعب في اختلافه. ساعتها يمكن الحديث عن تحقيق المواطنة.

4/ الاعتراف.

يعتبر الاعتراف مبدأ أساسي داخل المجتمع. ففي غياب هذه العلاقة يحدث ما يعرف بالإزدراء. ومن ثمة فساد العلاقة داخل المجتمع وبين المواطنين. وهذا ما ذهب إليه أكسل هونيث. فالاعتراف عند أكسل قائم على هذه الثلاثية (الحب، الحق، التضامن)، فإذا إختل عنصر أو انتهك غاب الاعتراف، وغابت معه الغيرية. يقول هونيث: <<وإذا ما انتهك أحد هذه المستويات، فإن الذات ستعتبر هذا الانتهاك مسًا خطيرًا بكامل الذات، سواء السياسية أو الاجتماعية الأخلاقية>>². وانطلاقًا من أشكال الاعتراف هذه، يمكن للإنسان أن يحقق ويساهم بطريقة فعالة في التكوين السياسي والأخلاقي للمجتمع، فجوهر الأطروحة التي يدافع عنها هونيث تتمثل في أن "يتمكن الناس من المساهمة في الفضاء العام بدون إكراه وبدون خوف"³. وهذه الفكرة قريبة من فكرة أدورنو الذي يعتبر أن الحرية هي أن تحقق وجودك بدون قلق أمام الجمهور.

لكن حسب هونيث قد لا يتحقق الاعتراف داخل المجتمع، ولا يستطيع الفرد أن يحقق ذاته، وذلك نتيجة شعوره بالإزدراء، من طرف الغير واحتقارهم له، فتجد الشخص يشعر بإمكانية زوال واندثار شخصيته، لأن المرء عندما يشعر بهذا الظلم الاجتماعي يلجأ إلى الصراع مع ذاته ومع الغير، ليحقق اعتراف المجتمع به، لهذا سمي هونيث تحقيق الذات داخل المجتمع، بالصراع من أجل الاعتراف. لأن الفرد يفتك الاعتراف ولا يهدى له مجانًا. فلا شيء قد يهدم ذاتية الإنسان ويخرجه من المجتمع، وبالتالي عدم تحقيق المواطنة. كعدم التقدير الشخصي. لأن المرء إذا فقد كرامته فقد إنسانيته التي تميزه كإنسان يمتلك ذات. "أن يحس المرء أنه تافه، فهذا يعود إلى حد ما إلى الاحساس بانعدامه، وأن يجعل أحدًا تافهًا، فهذا يساوي اعتداء آخر... ولكن أن لا يملك الكائن مفكر لا

¹ جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 253.

² أكسل هونيث: حوار مع أكسل هونيث، ضمن كتاب، نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ص 115.

³ المرجع نفسه، ص 123.

صديقًا ولا عدوًا، فهذا هو الجحيم الذي يكابد فيه المرء عذابات العدم والمقاصد بكل الأشكال"¹. وهذا ما عرضه دوستوفيسكي في قصة رجل السرداب، التي استقى منها تودوروف هذا الرأي. حيث فرق بين هاتين التجربتين رفض التأكيد ورفض الاعتراف "النفى".

فإنسان إذا تجاوز هذا الازدراء الاجتماعي، حسب هونيث قد يحقق الاعتراف المتبادل بين الذوات، سواء الاعتراف داخل الذات، أو الاعتراف بالغير، وبالتالي ذهابًا في طريق الغيرية، ومن ثمة يصبح الاعتراف دليلًا على المواطنة الحقة. لهذا تظهر المواطنة كتجلي في الاعتراف وخاصة في الشكل الثالث منه: ما يتعلق بالتضامن، "في حين أن العلاقات الاجتماعية تحقق الشكل الثالث للاعتراف الذي يتمثل في التضامن من خلال منحها الفرد تقدير الذات، وشكل الازدراء الذي يقابلها هو الإذلال والإهانة الاجتماعية"². فإذا تحقق مبدأ التضامن تجاوز الإنسان الإذلال والإهانة. فالتضامن مبدأ من مبادئ المواطنة ومن ثمة الغيرية. فعندما يتضامن المرء مع غيره فهذا دليل قاطع على الاعتراف به كإنسان وكغير، يجب احترامه أخلاقيًا وإتيقيًا. لأنه إذا غاب الاعتراف غابت معه المواطنة كسلوك. "لأن الذي لا يتلقى الاعتراف الضروري، ولا يجد أي طريقة لكي يواسي نفسه، يستطيع أن يصبح مجرمًا عنيفًا"³. وفي هذا زوال للمواطنة وللغيرية وزوال لإنسانية الإنسان. فحتى يحقق الإنسان المواطنة ويعترف به كمواطن. لا بد من الاعتراف به داخل المجتمع.

تعتبر هذه المبادئ الأربعة (المبدأ الاجتماعي، والتضامن، والاختلاف، والاعتراف) الشروط الضرورية التي يجب على المواطنة مراعاتها. حتى يمكن الحديث عن مواطنة غيرية، كسلوك يومي بين المواطنين. فإذا لم تحقق المواطنة الحد الأدنى من هذه الشروط؛ لا يمكن أن نسميها مواطنة بمعناها الأخلاقي. فعندما لا تصبح المواطنة سلوك اجتماعي وتبقى مجرد قوانين. ولا يتم الاعتراف بالآخر كمواطن له نفس الحقوق. ولا يتم التكافل بين المواطنين. ولا يحترم اختلافهم. فنحن رعايا عند الملك. وليست مواطنة. فالمواطنة الإتيقية هي رهن تحقيق هذه المبادئ. حتى يتسنى لنا الحديث عن المواطنة العالمية/ الكونية.

¹ ترفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 131.

² Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, op. cit, p 159.

³ ترفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، ص 145.

رابعاً: المواطنة الكونية/ العالمية.

ما يأمله فلاسفة الغيرية، هي المواطنة البينداتية العالمية. التي تراعي الحقوق الإنسانية لأي فرد باعتبار العالم منزل ودولة بشرية. ولأي إنسان الحق في التمتع بنفس الحقوق وله نفس الواجبات. لكن إذا تكلمنا عن المواطنة في طابعا السياسي، فإنها تفقد هذه الصفة الكونية في التعامل مع الغير. لأن هذه المواطنة خاضعة لشروط البلد الذي يعترف بالرعاية. واعتبار الأجانب ضمن المجموعة "دون الاستفادة من ممارسة الحقوق السياسية للمواطنة. بهذا تفقد المواطنة طابعها الكوني لكي تصبح تابعة لمجموعة من الشروط"¹. أولى هذه الشروط أن تعترف الدولة بأنه من رعاياها. وبالتالي تصبح مخصوصة وهذا يتعارض مع الكونية. لذا يجب الحديث عن المواطنة بمعناها الإتيقي. وهذا ما ينقص علمنا اليوم.

فالحديث عن إتيقا المواطنة بمعناها الأخلاقي (الغيرية). وعن المواطنة بمعناها السياسي. يجعلنا نعود إلى الصراع القديم بين الأخلاق والسياسة. فهل يمكن تجاوز هذا الصراع في المواطنة؟. فالمواطنة بمعناها السياسي قائمة على قوة القانون والتساوي أمامه. لأفراد الدولة عينها. لأن سياسة الدول مرتبطة بحدود دولة معينه. فهي لا تعطي نفس الحقوق لمواطني دولة أخرى بنفس مواطني الدولة عينها. فهناك مواطنون من الدرجة الأولى ومواطنون من الدرجة الثانية (الأجانب). في حين أن إتيقا الغيرية تتجاوز الحدود لتتشابك مع الإنسانية. لأن المواطنة العالمية لا تخضع إلى الإنتماء الهووي والجغرافي. فهي خارج دائرة الزامكانية. وهذا ما برهن عليه كانط، عندما رأى أن المواطنة العالمية تتحقق انطلاقاً من المواطنين "بوصفهم مواطنين عالميين. أكثر من كونهم مواطنين في دولة معينة"². فكيف نوفق بين هذين الطرحين؟. وهو مطمح الغيرية وفلاسفة الغيرية. وكيف تسود قيم المواطنة العالم والأفراد والدول، دون الانتقاص من قيمة الغير. باعتباره مواطن تشترك معه في الإنسانية؟.

فالمواطنة الحقيقية ليست قائمة على الحقوق والواجبات لدول معينة. وإنما قائمة على "مراعاة التنوع والتضامن النشيط. الذي يشجع ويساند ويساعد"³. لكن هذه المواطنة العالمية في نظر أولريش بك صعبة التحقق. أو إن شئنا القول هي معضلة الديمقراطية. أو المكان الأسود من الغابة. ذلك أن القرارات داخل الدولة، يكون ديمقراطياً من خلال فكرة الاختيار. لكن خارج الحدود يصبح حكم دون حاكم، أو قانون دون شرعية. وهذا ما يجعل

¹ سيدي محمد ولد يب: الدولة وإشكالية المواطنة؛ قراءة في مفهوم المواطنة العربية، ص 54.

² عثمان الخشت: فلسفة المواطنة، ص 98.

³ أولريش بك: هذا العالم الجديد؛ رؤية مجتمع المواطنة العالمية، تر، أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ط1، 2001، ص 187.

فكرة المواطنة العالمية صعبة التحقق. ولذا لا بد لها من قانون أخلاقي يضمن استمرارها، من خلال مرعاة التنوع والتضامن بين الأفراد والذوات خارج النطاق الضيق للحدود.

المواطنة العالمية تكمن في ما وراء الأمة. في حين أنه "عادة ما تمارس التطبيقات الخاصة بالمواطنة في الإطار القومي. فمؤسسات المواطنة كانت دائماً قومية"¹. هنا ممكن الخطر والقلق الذي يؤرق الفلاسفة. ولعل الأتحاد الأوروبي في بداية تأسيسه طرح هذه الفكرة. وهي حدود المواطنة خارج الدولة القومية. وبعد نجاح الأتحاد الأوروبي. حاول الفلاسفة تصور المواطنة العالمية. لأن أوروبا وإن كانت دول وقوميات، فهناك روابط كثيرة مشتركة تجعلها أمة واحدة. فتحقيق قيم المواطنة فيها سهل مقارنة بالمواطنة العالمية. التي تتعدد فيها الأجناس والثقافات والديانات واللغات... إلخ.

فهذا التحليل يوحي إلى أن "الرابط بين الأمة والمواطنة ليس منطقيًا. وإنما تاريخي. غير أنه حدث تاريخي، لا يمكننا القول بانعدام أهميته أو معناه"². يجب على الإنسانية اليوم أن تتجاوز منطق التاريخ إلى منطق الإتيقا. لأن الوقوف عند منعطف تاريخي بعينه، هو سكون للأناية عند درجة تحول دون تحقيق للإنسانية العليا. لأن المواطنة بمعناها القومي، هي العائق اليوم في تحقيق المواطنة العالمية، ذات البعد الإتيقي. على الأناية أن تتجاوز حبكة أخيل والسلفهة*، إلى إتيقا الغيرية.

فالعلاقة بين المواطنة والأمة هي علاقة تاريخية. حيث أن مفهوم الأمة في نظر هابرماس قد تحول مع الثورة الفرنسية. من كونه مفهوم قائم على الاشتراك الإثني ما قبل سياسي. إلى صفة بناء للهوية السياسية التي لمواطن الكيان الديمقراطي. فأصبحت الأمة بعد الثورة الفرنسية سيادة ديمقراطية. بعدما جعلت لكل أمة الحق في تقرير مصيرها، وسن قوانينها. فأصبحت ذات نطاق سيادي وديمقراطي. وبهذا ظهرت المواطنة في شكلها الدستوري. "ولا تجد أمة المواطنين هويتها في الشؤون الإثنية والحاضرة المشتركة. بل في ممارسة المواطن الذين يمارسون بنشاط حقوق المشاركة والتواصل الديمقراطي"³.

هذا ما جعل هابرماس يرى أن المواطنة الكلاسيكية قد جرى تعريفها انطلاقاً من الفوارق الإثنوثقافية. فالمواطن في الحضارة اليونانية هو اليوناني الحر الأصل واللغة. لكن المجتمع المعاصر تجاوز هذا الفهم الضيق، إلى

¹ دومنيك شنابر؛ وكريستيان باشوليه: ما المواطنة، ص 297.

² المرجع نفسه، ص 298.

* حبكة أخيل والسلفهة : هي إحدى مفارقات زينون الإيلي Zeno of Elea. حيث أراد أن يبين أن أسرع العدائين أخيل (في الميثولوجيا اليونانية) لا يستطيع أن يلحق السلفهة في السباق، في حال أعطيت السلفهة الأفضلية في السباق. لأنه كلما قطع مسافة تكون السلفهة قد سبقته إليها. ومهما اقترب منها أخيل فإن المسافة بينهما لن تنعدم وفق زينون. وهي مفارقة تم بطلنها مع لينتزر ونيوتن.

³ يورغن هابرماس: الحداثة وخطاها السياسي، ص 187.

فهم جديد يجب أن يترسخ. لأن هذا المفهوم لم يعد ذا نجاعة في المجتمع ما بعد علماني. وأكثر تعقيداً في نظر هابرماس من كل التعقيدات للمجتمعات السابقة. وأن التعدد الثقافي للشعوب غير مفهوم المواطنة الأثنوثقافي. حيث يقول: >>إن المناقشة الأخيرة والمتمحورة حول التعددية الثقافية، أدت بالفعل إلى مراجعة النموذج الكلاسيكي للمواطنة والذي يسعى إلى تعريفها انطلاقاً من نظرية مجردة للفوارق الأثنو-ثقافية<<¹.

فالقول السابق لهابرماس يوحي ضمناً، أن المواطنة ليست حقوق مدنية في الإنتماء لدولة معينة. من خلال وثائق تثبت ذلك الإنتماء. وإنما على المواطنة أن تتعدى ذلك إلى احترام ثقافات الأفراد المتعددة. لأن لكل شخص هويته. من غير الديمقراطية إلزام الذوات بهوية جمعية واحدة. وبالتالي يدعو هابرماس إلى تبني المواطنة القائمة على تعدد الثقافات. يقول: >>هكذا وحول هذه النقطة بالذات. نجد أن ويل كيمليكا قد طور مفهومًا جديدًا للمواطنة متعدد الثقافات. وهو المفهوم الذي أجديني على توافق تام معه<<². السؤال الذي يجب أن يطرح لماذا هابرماس على توافق تام مع هذا الطرح. التعددية الثقافية كبند عريض على المواطنة احترامها؟ والإجابة تكمن في أن هابرماس يرى أن الأفراد قبل أن يكونوا مواطنين. فهم أشخاص لهم هويات، نمو وترعرعوا وسط تقاليد معينة. وفي أواسط ثقافية نوعية. وأن هؤلاء الأشخاص في حاجة لها. وهابرماس يحكي هنا. ما حدث له هو ذاته. عندما وجد نفسه مضطهد كيهودي من طرف النازية.

هذا الاضطهاد الذي تعرض له هابرماس، يجعله يرى أنه يجب إلحاق الحقوق المدنية بالحقوق الثقافية. وفي هذا نقلة نوعية في اخراج المواطنة من كونها حقوق وواجبات إلى كونها إتيقا، تحترم ثقافة الآخر واختلافه وتعدده. يقول: >>يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية. فهذه الحقوق تسمع للمواطنين جميعهم. وبمساواة تامة، الولوج إلى إرث ما. والانتماء لجماعة ثقافية معينة تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية<<³. فهذه التعددية الثقافية واحترامها يجعل من أي شخص إذا دخل بلد معين من حقه أن يحافظ عن هويته ويتمتع بحقوقه. وفي هذا طرح إتيقي للمواطنة. تمثل في احترام اختلاف الغير، وله حق المساواة مع الذات.

لكن ما يجعل هابرماس في حيرة من أمره. أن "المواطنة هي الجواب عن السؤال 'من أنا' و 'ماذا يجب أن أفعل' في المجال العام"⁴. فالسؤال من أنا مقرون بالهوية وهو غالباً ما يحول دون تحقيق مواطنة عالمية. والحل في نظر هابرماس هو احترام التعددية الثقافية. واحترام الثقافات. والجواب الثاني أن تفعل ما يساعد الذوات ويحفظ كرامة

¹ يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 44.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ المرجع نفسه، ص 45.

⁴ يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 204.

الإنسان والغير ضمن إطار التواصل الكافل لهذا الاحترام. هذان الشكلان يمهدان لقيام المواطنة الديمقراطية. وهي الحل لبلوغ المواطنة العالمية. يقول: <<وحدها المواطنة الديمقراطية التي لا تغلق نفسها كجزء خاص تستطيع أن تهيئ الطريق لوضع المواطن العالمي الذي يتخذ شكلاً في التواصل السياسية العالمية>>¹.

فكرة هابرماس هذه جعلت آلان تورين يقول: <<يوجه الفكر المعاصر في اتجاه مخالف نحو العودة لكونية عصر التنوير. لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية، إذ لم يستطع المواطنون. أيًا كانت أفكارهم ومصالحهم الخاصة أن يتفاهموا حول مقترحات يقبلها الجميع>>². هذا القول من آلان تورين يوحي على أن هابرماس في المقام الأول يعود إلى فلسفة الأنوار. ومحاولة تحقيق كونية المواطنة الديمقراطية. وبالضبط العودة إلى كانط. والحقيقة الثانية أن هابرماس يدعو إلى النقاش الشفاف والحوار. من أجل الوصول إلى مقترحات يقبلها الجميع. دون فرض القيود على الذات. "فنقطة الانطلاق الأساسية عنده هي أن المواطنة أصبحت اليوم منفصلة عن الأمة. وذلك نتيجة لعوامل كثيرة يقرر هابرماس من بين أهمها، أن مبادئ السياسية العالمية التي كانت تنتظم حولها المواطنة لم تعد حكرًا على أمة معينة دون أخرى"³. وهذا يميز الحديث عن المواطنة العالمية.

وبالتالي الانتقال من المواطنة القومية نحو مواطنة عالمية. وهذا يكون من خلال دستور عالمي يضمن الحقوق بعيدًا عن الاثنيات والعرقيات. وهنا ينحى هابرماس منحى تايلور. بقوله: <<إذا راقبنا بدقة ما قاله تايلور، وجدنا أن نتيجته ليست إلا القول، إن القواعد العالمية لدول القانون الديمقراطية تحتاج إلى أي ترسيخ سياسي- حضاري>>⁴. وهذا الترخيص لتحقيق المواطنة الدستورية يجب أن يتجاوز القومية. وهذا ما يراه هابرماس واضح المعالم مع إمكانية قيام الاتحاد الأوروبي. ومن ثمة قيام مواطنة كونية بالغة كانط. لأن تجاوز ثوابت القومية من دين ولغة وتاريخ مشترك... إلخ. يؤدي إلى قيام مواطنة عالمية وعدالة حسب منظار الآخريه. يقول هابرماس بما لا يدع مجال للشك: <<المواطنة الديمقراطية لا تحتاج إلى أن تكون مرسخة في الهوية القومية لأي شعب. وصرف النظر عن تعدد أنماط الحياة الحضارية المختلفة. تتطلب المواطنة ديمقراطية التعليم الاجتماعي لكل المواطنين، في حضارة سياسية مشتركة>>⁵.

والضامن في نظر هابرماس هو وجود هيئة عالمية تسعى إلى تطبيق القانون والحفاظ على حقوق الإنسان. وهذه الهيئة مستقلة، لا تنتمي إلى أي ثقافة أو سياسية. وإنما هدفها أخلاقي قانوني يراعي الكرامة الإنسانية.

¹ بورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 206.

² آلان تورين: نقد الحداثة، تر، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 1997، ص 430.

³ عبد العزيز ربح: ما بعد الدولة- الأمة عند بورغن هابرماس، ص 146.

⁴ بورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 192.

⁵ المرجع نفسه، 192.

يقول: <<إذا انتظم المواطنون العالميون على المستوى العولمي وخلقوا تمثيلاً منتخباً بشكل ديمقراطي. فهم لا يستطيعون أن يستقوا تماسكهم المعياري من فهم ذاتي سياسي - خلقي. أي من تقاليد وتوجهات قيم أخرى. بل من فهم ذاتي خلقي - قانوني فقط. والنموذج المعياري لجماعة قائمة من دون إمكانية إقصاء الآخرين هو عالم الأشخاص الأخلاقيين. وهذا هو ما عناه كانط ب "مملكة الأهداف" >>¹. فالهدف الأساسي هو مراعاة حقوق الغير، وحماية الإنسان من أي تهديد يظال كرامته أو حقوقه. أي إتفاق مواطني العالم على قانون يحترم إنسانيتهم، ويعاقب المنتهك لهذه الحقوق.

فهابرماس يجمع بين ثلاث أشياء الأولى: أن تكون ديمقراطية قانونية حتى تحفظ الحقوق. والثاني: أن تكون عالمية لا تخضع لمحددات القومية. التي ترفض الآخر الذي ينتمي إلى نفس القومية. والثالثة: أن ننشئ فرداً مهيكلاً اجتماعياً على المواطنة الديمقراطية. هذه الميادين الثلاث في نهاية المطاف هي هيكل أخلاقي لمواطنة عالمية، تحترم الآخر في اختلافه وتضمن حقه كذات فاعلة داخل المجتمع الكوني المشترك.

إن هابرماس في نظر تورين حاول تجاوز حلين متطرفين الأول: النظرة الليبرالية المتوسطة التي اختزلت الفاعل/ الإنسان، في الفكر العلمي فولدت الذاتية. والثاني: تجاوز الشعبوية التي جلبت النازية. فهابرماس يؤمن بإمكانية إظهار ما هو كوني عن طريق الاتفاق والحوار والتواصل الشفاف. وهذه النظرة لهابرماس في نظر تورين تقود إلى نتيجة واحدة. "علينا أن نقبل أنه لا توجد ديمقراطية بلا مواطنة. ولا مواطنة بلا إتفاق"². هذه القاعدة، هي التي تنقلنا إلى حيز الكونية الكانطية بصيغ هابرماسية جديدة.

وعلى هذا المنوال تكلم أولريش بك عن المواطنة انطلاقاً من التقارب العالمي للأفراد. خارج نطاق المكاني. من منطلق آثار صدى الجماعات عبر الحدود. فمع وسائل التواصل الاجتماعي، لم يعد تركيب الجماعة يعتمد على التقارب. والشخص الذي تلتقي به وجهًا لوجه. وإنما أصبح الالتقاء لا مكاني أي افتراضي. والتقارب الثاني في التقنية خارج الحدود. وهذا أثر طبقيًا على المواطنة. وما يحول دون تحقيق قيم المواطنة الأخلاقية هي جماعات الخطر. يقول: <<فجماعات الخطر لا تنشأ من هذا الجانب بالذات بمثابة جماعات قدرية. ينبغي أخذها بعين الاعتبار. بل هي جماعات سياسية خفية. تقوم على القرارات والأسئلة>>³. وأولى هذه الأسئلة: من يتحمل المسؤولية إزاء الأخطار التي يقررها مجموعة من البشر. في هتك حياة الآخرين مثل صنع مفاعل نووي. أو اتخاذ

¹ بورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 170.

² ألان تورين: نقد الحداثة، ص 431.

³ أولريش بك: هذا العالم الجديد؛ رؤية مجتمع المواطنة العالمية، ص 184.

قرار متمثل في الحرب على الآخرين. أو تدمير البيئة. أليس الآخر في نظر بيك مواطن كوني له الحق في هذا الكوكب. فهذه الأخطار تحول دون تحقيق مواطنة أخلاقية قائمة على عمل الخير للإنسانية.

ورغم ظهور بوادر الأمل في الاتحاد الأوروبي في نظر هابرماس. من أجل الحديث عن مواطنة عالمية. إلا أن الأمر فيه من الريبة والحذر ما جعل هابرماس. يتساءل: <<إن الرأي العام السياسي ما زال حتى الآن مقسمًا بحسب الدول القومية. ولهذا يطرح السؤال نفسه بحدة عما إذا كان من الممكن أن توجد مواطنة أوروبية واحدة. ولا أعني بذلك إمكانيات التصرف السياسي الجماعي التي تتجاوز الحدود. بل وعي الالتزام بمصلحة أوروبية عامة. وقد أجاب ريموند أرون عام 1974 على هذا السؤال بالنفي>>¹. وفق أرون لا يمكن الحديث عن مواطنة أوروبية واحدة خارج مواطنة الدول القومية. وذلك لتقارب المصالح. هذا ما جعل هابرماس يطرح هذا السؤال من جديد. حول إمكانية قيام مواطنة أوروبية ومن ثمة عالمية. لهذا ذهب هابرماس لإيجاد حلول تتجاوز هذا الصدع الذي يحول دون تحقيق هذه المواطنة.

فالسبب الذي حال دون تحقيق هذه المواطنة، هو إعطاء الأولوية للجانب الاقتصادي، بفتح أسواق أوروبية. وكذا على هذا المنوال. وأهملوا الجانب الاجتماعي لتحقيق المواطنة. والحل في نظر هابرماس هو تحقيق آليات التواصل، ومختلف الأنماط الاجتماعية والإنسانية. من خلال الديمقراطية التي تحترم الآخر/ الغير وتقبل به. "يذكر هابرماس باستمرار بأنه لا ديمقراطية دون استماع للآخر واعتراف به. ودون البحث عما له قيمة كونية في التعبير الذاتي، عن ذوق أو تفضيل. إن النشاط الديمقراطي في البرلمان أو أمام المحكمة أو في وسائل الإعلام يفترض أولاً أن نعترف بصلاحيته ما لموقف الآخر"². وفق تفكير عقلائي يأخذ في المقام الأول تواصل الذوات واحترامهم كفعاكين سياسيين واجتماعيين. وليسوا رعايا للريح الاقتصادي، في سلطة أبوية. يقول هابرماس: <<إني أنطلق من تشابك أنماط التواصل المختلفة، التي يجب أن تنظّم بالشكل الذي يسمح لها بربط الإدارة العامة بشروط عقلية. مما يسمح بتأديب النظام الاقتصادي، تبعًا لوجهات نظر اجتماعية وبيئية. من دون المساس بمنطقة الخاص. وهذا نموذج لسياسة ضرورية>>³.

فتورين يرى أن هابرماس وفق هذا النمط يريد أن يجعل من المواطنة شاملة بإجماع. يقول: <<يعتقد هابرماس عن صواب أن الديمقراطية لا يمكن أن تختزل إلى حلول وسط. وأنه لا مواطنة بلا إجماع. ولكنه يسعى لأن يحفر

¹ يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 194.

² ألان تورين: نقد الحداثة، ص ص 431، 432.

³ يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، ص 198.

مجري يجمع بين هذا التراث للتنوير والماركسية. وهو أمر صعب»¹. فطرح هابرماس صعب التحقق في نظر تورين. لكنه ليس مستحيلًا. وخاصة أنه يرد أن ينتقل من الفردية إلى الكونية مع المحافظة على الخصوصية. لأن التواصل إذا حدث بين ذوات منفصلة فإنه لن يحقق شيء. سوى الحب لمن وافقه والكره لمن خالفه. "يتحدث هابرماس عن الفعل الإتصالي. لكن ما معنى الإتصال؟. لو اصطلحنا على أنه يعني استخراج الكوني انطلاقًا من الخاص. لوقعنا من جديد في الأوهام العقلانية"². على الاتصال أن يصبح فعالًا وتبادلاً دون الانغلاق على الذات والتمركز حولها. على الذات أن تتفق من منطلق إنساني، لا من منطلق ثقافة كل ذات. "إذ من المفروض أن تصدر المبادئ الكونية عن عقلانية الحوار، أي انطلاقًا من اتفاق يصل إليه أطراف النقاش كمخرج للتبادل الحر للحجج"³. هكذا فقط يمكن الحديث عن المواطنة العالمية والديمقراطية التشاورية الكونية.

لذا يرى هابرماس أن تحقيق المواطنة العالمية. تجاوز لحدود الدولة (الأمة) خارج نطاق الجنسية. انطلاقًا من الديمقراطية التشاورية. فإذا تم تطبيق قواعد هذه الديمقراطية. استطعنا حفظ المواطنة العالمية. لأن الأولى قائمة على التشاور والشفافية، واحترام الذات الأخرى. وإذا حقق هذا دستوريًا في أرجاء المعمورة استطاع الفرد أن يتمتع بمواطنته في تعددها الثقافي المختلف. وبذلك تتحقق مواطنة كونية، تحفظ فيها كل الهويات.

وهذا يظهر أن المواطنة التي تكلم عنها هابرماس، هي مواطنة دستورية تخضع لقانون إتفقت عليه الذوات. وشاركت في اتخاذه كمبدأ يحفظ حق الذات، انطلاقًا من ديمقراطية تشاورية. "فالمواطنون يريدون تنظيم حياتهم المشتركة بحسب مبادئ تحصل على موافقة راسخة. لأنها مبادئ تخدم مصلحة الجميع بالتساوي. جماعة كهذه هي جماعة مبنية بواسطة علاقات اعتراف متبادل. يتوقع بحسبها كل من أعضاء هذه الجماعة أن يحترم كشخص حر ومتساو"⁴. فهذه المواطنة التي تكلم عنها هابرماس. والقائمة على الاعتراف هي مواطنة إتيقية مشروطة بقانون دستوري إتفقت عليه كل الذوات. لكن الإشكال يقع كيف يمكن الحديث عن المواطنة العالمية التي تحمل كل الأجناس وكل الذوات في العالم؟. وكيف نستطيع أن نوفق بين مواطنة عالمية، وقانون دستوري؟. هنا الخط الناظم لفكرة المواطنة الدستورية.

والحل في نظر هابرماس هو أن يعول كما فعل كانط من قبل على وجود هيئات عالمية. تحاول الحفاظ على المواطن باعتبارها مواطن عالمي. وإنسان وجب حمايته انطلاقًا من حقوق الإنسان. وكذا اعتراف الذوات بعضهم البعض انطلاقًا من الجانب الإنساني. لأن تعدد الثقافات يحتم الاعتراف بالآخر.

¹ ألان تورين: نقد الحداثة، ص 436.

² المرج نفسه، ص 435.

³ عبد العزيز ركح: ما بعد الدولة - الأمة عند يورغن هابرماس، ص 153.

⁴ يورغن هابرماس: الحداثة وخطاها السياسي، ص 188.

فتحقيق ديمقراطية المواطنة العالمية. يكون من خلال الدعوة إلى الإنسانية التي تتجاوز كل المصالح الأنانية للحفاظ على التنوع الإنساني. يقول أولريش بك: <<هي أن يخلق بكل ما في قوة الخلق الإنسانية الممكنة. وما فيها من خيال سياسي مؤسس مجالات وأشكالا عابرة للحدود. للحسم في أنانيات وطنية ودينية وثقافية متناقضة ومتعادية في أغلب الأحيان>>¹. على المجتمع العالمي أن يكتسب ثقافة المواطنة العالمية العابرة للحدود. وأن يناضل من أجلها، حتى يترسخ الوعي بمواطنة المجتمع العالمي. وما يؤكد عليه أولريش بك أن الإتصال بالإنترنت وحده لا يخلق مواطناً عالمياً، كما يترأى لبعض الناس. وإنما نقطة الالتقاء فقط. علينا بتنمية ثقافة المواطنة العالمية. لدى كل فرد يدين للإنسانية فوق كل دين. وهذا ما جعله يقول على طريقة ماركس: <<أيها المواطنون العالميون في كل البلدان اتحدوا>>². هذا الاتحاد هو اتحاد ضد كل ما ليس إنساني، وضد كل ما يسعى إلى استقلاله. والحط من كرامته كذات إنسانية موعلة في التقديس. هكذا فقط يمكن الحديث عن المواطنة بمعناها الإتيقي. أو أخلاق المواطنة. وتحقيق المواطنة العالمية.

وخلاصة القول أن إخضاع المواطنة للبعد الغيري قائم في نظر فلاسفة الإتيقا على بعدين: أولهما: احترام الآخر المختلف. وثانيهما: عدم تجاوز البعد الأخلاقي. أي أخلاق الأخلاق. فالمواطنة هي حقوق وواجبات يخفضها القانون. أما أخلاق المواطنة، أي أخلاق أخلاق المواطنة: هي ما حاول فلاسفة الغيرية التركيز عنها. فمثلاً: من حقوق المواطنة حرية التعبير التي يخفضها القانون. فلا يمكن لهذا الحق أن يتعدى حدود مس معتقدات الآخر، أو أن يحط من قيمته. وفي هذا انتهاك لحرية الغير في الاختلاف. وهنا مسعى الغيرية في أخلاق المواطنة كبعد إتيقي، وليس كحق قانوني فقط. لذا يسعى دعاة الغيرية، في جعل مآلها على المواطنة كبعد إتيقي جديد في العالم. لما له من مكانة في العلاقات بين الدول، وداخل الدولة عينها.

المبحث الثالث: هانز جوناك وشمولية الغيرية.

الحضور الفعلي للغيرية في شقها الشمولي تمثل مع فلسفة هانز جوناك، القائمة على فكرة إتيقا المسؤولية. وعلى الرغم من وجود خط رفيع في التفرقة بين إتيقا المسؤولية والغيرية. إلا أن فلسفة جوناك يمكن اعتبارها غيرية شاملة، فهي لا تركز على الآخر فقط، كإنسان لي علاقة إتيقية معه. وإنما تتجه صوب الكائن الحي (الإنسان، الأجيال القادمة) و الكائن غير الحي (البيئة). حيث تعتبر فلسفة جوناك ضمن نطاق فلسفة الغيرية التي جاء بها ليفيناس. فهناك خط ناظم بين الفلسفتين. والاختلاف بينهما بسيط حيث يدعو ليفيناس إلى غيرية الحضور

¹ أولريش بك: هذا العالم الجديد؛ رؤية مجتمع المواطنة العالمية، ص 197.

² المرجع نفسه، ص 201.

Face à Face فهي غيرية مشروطة بالزمكانية، أي الحضور الفعلي للغير وجهًا لوجه. في حين فلسفة يوناس أكثر شمولية، ليقيم علاقة إتيقية مشروطة بالمسؤولية اتّجاه الغير في الغياب. فهي مسؤولية اتّجاه الآخر الذي لم يوجد بعد. فهو حق الأجيال القادمة، فهُم آخر وغير نحمل مسؤولية إتجاههم. في المحافظة على البيئة التي هي ملك للجميع. فتصبح فلسفة جوناس هي الأخرى على خطى ليفيناس. في تمثل خطاب الغيرية. فهل وفق هانز جوناس في هذا الطرح، انطلاقًا من إتيقا المسؤولية؟.

أولاً: نحو غيرية البيئة.

لقد حاول هانز جوناس تجاوز الغيرية بمعناها الضيق. والتي تعني أن الغير هو الآخر الإنساني فقط. إلى الغير بمعناه الشامل. أي تعدى ذلك إلى الكائنات الجامدة. أو ما يجمله جوناس في أخلاق البيئة. فنحن نعيش في كنف غير من نوع مختلف علينا الحفاظ عليه. من زاويتين. الأولى: أن البيئة ككائن جامد نحن ملزمون اتّجاهه بالاحترام، حتى يستمر الوجود. والثانية: أن البيئة هي ملك للغير الذي لم يوجد بعد. لذا وجب احترام حق هذا الغير الذي لم يوجد بعد.

ويجب أن نفرق منذ البداية بين البيئة بمعناها الكسمولوجي. وما تحويه من مواد تساعد على الحياة. وبين أخلاق البيئة. التي هي أخلاق الأخلاق. فمن خلال هذه الأخيرة حاول جوناس بناء سرح إتيقية يحترم الآخر الذي لم يوجد بعد. فعندما نؤسس أخلاق تحترم البئية فنحن نحترم حق الغير من الأجيال القادمة التي لم توجد بعد. ولها الحق الوجودي أيضاً في الاستفادة من خيرات هذا الكوكب. ولهذا ينتقد جوناس السياسات العالمية التي لم تجعل قوانين صرامة لحماية البيئة. يقول: <<هناك موضوعات لم يتم التشريع لها. يجب أن تكون حاضرة داخل علم القانون، وهو ما سيضمن أن يكون عالم للأجيال القادمة>>¹. وهذا ما حمله جوناس من خلال أخلاق البيئة. التي هي في المقام الأول مسؤولية اتّجاه الأجيال القادمة. لذا كانت المسؤولية عند جوناس مسؤولية اتّجاه الوجود. أو أخلاق الوجود.

إن ما يهز مضجع جوناس هو الخطر الذي يهدد البيئة، جراء التطور التقني الذي يسعى له الإنسان المعاصر. والذي قد يقضي على البشرية جراء عدم التعقل والشعور بالمسؤولية. وأن النظرة التفاضلية حد العمى لصاحب التقنية يجعل وجودنا كله في خطر. فالانخراط في التفاضل، هو نتيجة انعدام إتيقا المسؤولية. فليس هناك دليل علمي قاطع أو منطقي يوضح أن العلم في المستقبل قد يجد كل الحلول، للسلبات التقنية والتطور العلمي. وهو الشك الذي قال به هابرماس أيضاً جراء التطور التقني والعلمي. يقول هابرماس: <<ولكن عندما تنطلق

¹ Hans Jonas: the Imperative of Responsibility, in Search of an Ethics for The Technological Age, Chicago, The University of Chicago Paris, 1984, P 10.

التقنية من العلم وأعني بذلك التأثير في السلوك الإنساني، ليس بأقل من السيطرة على الطبيعة. عند ذلك يطالب احتواء هذه التقنية في عالم الحياة العملي، واسترجاع التحكم التقني للمجالات الجزئية في تواصل الناس الفاعلين حقًا بالتأمل العلمي. يصبح الأفق ما قبل العلمي للتجربة طفوليًا، عندما ينبغي أن يعاش الاحتكاك مع منتجات العقلانية الأشد توترًا بأسلوب ساذج في هذا الأفق¹. إن التأكد المفرط للعقل باحتواء التقنية في نظر هابرماس هو سذاجة أطفال ليس إلا. فالتقنية ليست محسومة النتائج، فتأثيرها في السلوك الإنساني كان عكسيًا في كثير من الحالات. وعكس ما هو متوقع. وهذا الرأي نفسه عند جوناس. والحل في نظره يكون من خلال إتيقا المسؤولية. يرى جوناس أو الوعود التي أعطاهما العلم (وخاصة عصر الأنوار). في حل مشاكل البشرية، وتقديم الأفضل قد باءت بالفشل. أو أصبحت لعنة تتطلب منا بعدًا أخلاقيًا². لأن العلم أنتج التقنية، والتقنية استعملت للسيطرة على الطبيعة والسيطرة على الإنسان وتدمير الكوكب. مما حول هذه الآمال والوعود إلى قبلة موقوتة تهدد البشرية يوميًا.

إن التكنولوجيا المعاصرة فصلت الجانب الروحي على الجانب الجسدي. فهي تنظر إلى الحياة على أنها آلة. وهذا لب المشكلة. إلا أن جوناس يرى أن الحياة هي جسدية روحية. مما يبطل أي معارضة مدمرة بين المادة والروح³. لذا على الإنسان المعاصر في نظر جوناس أن ينظر للحياة في بعدها الإنساني خارج دائرة الاختزال المادي الذي للتقنية، والتكنولوجيا. لذا دعا جوناس إلى تأسيس الأخلاق إنطلاقًا من الجانب الوجودي في المحافظة على الكوكب. وهو في هذا يعود إلى أرسطو. وفي الوقت ذاته يناقض الثنائية الديكارتية التي فصلت بين الجسم والروح.

إن العداء بين الطبيعة والإنسان في نظر جوناس. قد استفحل منذ اللحظة الديكارتية التي أعلن فيها: على الإنسان أن يكون سيد لطبيعة ومالكها. بدل أن يكون صديقًا وفيًا لها. إن الثنائية الديكارتية في نظر جوناس جعلت الإنسان لا يحترم الطبيعة. وينعزل عن العالم الذي يحيط به⁴. لأن الفكر الديكارتية على الطريقة الأفلاطونية، ميز بين الجسد والنفس. أي بين الروح والمادة. فإهتم بالروح (العقل) وأهمل المادة، أو أنقص من

¹ بورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 103.

² Hans Jonas: Le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique, Trad :Jean Greisch, Paris, 1995, 3, p15.

³ Traoré Grégoire: Technique et Nature, Chez Hanz Jonas, en vue de l'obtention du Doctorat nouveau régime, Université de Bouak, Année universitaire, 2004; 2005, p 178.

⁴ Hans Jonas: The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology, with a foreword by Lawrence Vogel, Evanston, North Western University Paris, 2001, p 57.

قيمتها. وهنا مكن الكارثة في نظر جوناس. فالإنسان خدم ذاته وأهمل المادة. وبالتالي أهمل كل ما هو خارج الذات، فتولدت الذاتية والتعالي. وأهمل الطبيعة الخارجية. فحجّر على الكوكب كوارث لا حصر لها.

إن فلسفة جوناس قلبت التفكير الغربي في النظر إلى الطبيعة على أنها ضمن الأشياء التي يسعى الإنسان إلى السيطرة عليها، كما بشر بذلك عجوز الفلسفة ديكارت* . أو أن الإنسان يسعى إلى تسخير الطبيعة في خدمته وجعله سيداً عليها. مثلما قال بذلك هيغل عندما رفض الحركة الداخلية للطبيعة¹. إلا أن نظرة جوناس كانت مختلفة تماماً وكانت مثل ثورة كوبرنيك في الفلك. وذلك عندما نظر للطبيعة بوصفها ذاتاً. وتصبح الطبيعة هي الآخر الذي يجب احترامه. وبذلك يحيلنا جوناس على غيرية شاملة لا تنظر إلى الغير على أنه الآخر الإنساني فقط. وإنما تشمل الطبيعة أيضاً. وبذلك كانت فلسفة جوناس ثورة في مجال الإتيقا والغيرية المعاصرة.

حيث نجد جوناس يدافع عن الإنسان، وينتقد الإنسان. يدافع عن الإنسان الذي لم يوجد بعد، وتحمل المسؤولية اتجاهه. من خلال الحفاظ عن البيئة التي هي مآلنا المشترك. وينتقد الإنسان الحالي صانع التقنية. والمتسبب في ضرر للبيئة. مما يعطي فلسفة إيكولوجية جديدة تقوم على إتيقا المسؤولية. وهذا يوحي بنوع من الربط بين الإنسان والطبيعة من خلال تحمل المسؤولية اتجاههما، وناتج في نظر جوناس على مآلنا المشترك. يقول: <<إن مستقبل الطبيعة لا يجب أن يفهم على أنه منفصل عنا>>². ما يعبه جوناس عن الأخلاق القديمة أنها اهتمت بجانب واحد فقط. وهي علاقة الإنسان بالإنسان الحاضر. وأهملت علاقة الإنسان بالأجيال القادمة وعلاقته بالبيئة.

لذا حاول جوناس زج الغرضية في البيئة باعتبارها ذاتاً. "وبإدخال يونس للغرضية في الطبيعة، ينتفى الأساس الوجودي لغطرسة الأنا المتعالية في العالم، التي تنظر لنفسها على أنها الوحيدة التي تمتلك الوعي والفكر والقيمة، في حين تنظر إلى باقي المخلوقات على أنها موضوع لتقييمها. فالروح الإنسانية المتعالية على العالم قد أعطت لنفسها كل الكرامة، في حين جردت العالم من أية قيمة"³. وهذا التجريد للبيئة من كل كرامة نتيجة التعالي للذات الديكارتية. جعل البيئة تنتهك من طرف الإنسان.

وهذه الكارثة هي ما سرح بها أيضاً موران. ودعا على طريقة جوناس إلى مصادقة البيئة بدل استغلالها بلا هوادة. يقول: <<إن السياسة البيئية مكون لسياسة المؤانسة لكنها لا تشكل مجموعها. والمؤانسة تتضمن مودة

* هذا الوصف بالعجوز لديكارت. هو وصف نيتشه له. فنيته عندما يريد نقد ديكارت يصفه بالعجوز الجاثم على صدور الفلاسفة.

¹ عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص 253.

² Hans Jonas, Le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique, p 261.

³ وحدي خيري نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة؛ أخلاق المسؤولية هانز يونس نموذجاً، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2009، ص 94.

تربط شخصاً بشخص وتتضمن مشاركة ومشاطرة الغير - الجار أو القريب أو الزائر - في متعه ولذاته وآلامه. والنضال ضد التشرذم وتلاشي الهويات، وتنامي البعد التقني المكتبي. هو في حد ذاته نضال من أجل بناء المؤانسة أو إعادة بناءها¹. فسياسة البيئة قائمة على احترام البيئة ككائن. وهذا الاحترام يعود على الغير لأنه يسكن نفس الكوكب الواحد. فهي تنمي فكرة المؤانسة الإنسانية التي هي قيم غيرية. لذا فإن موران يدعو إلى سياسة حضارية. تقوم على العديد من المداخل في مقدمتها احترام البيئة، ككائن يعيش في ظله الغير، الذي يشاركني الوجود نفسه.

"إن فكرة النظر إلى الطبيعة باعتبار أنها الآخر تتطلب تجاوز النظرة الإنسانية الضيقة التي تتمركز حول الإنسان، وتضعه على قمة سلم الموجودات"². إن جوناكس أعاد بناء جسر العلاقة بين الإنسان والطبيعة، الذي أفسدته الفلسفة الديكارتية، التي دفعت إلى أن يكون سيداً على الطبيعة لا صديقاً لها. وهنا بدأت مشكلة العلاقة في الفساد. لهذا يقبل جوناكس فلسفة ديكارت من أسياد على الطبيعة ومالكها إلى أصدقاء مع الطبيعة ومحترميها. لهذا تعتبر غيرية جوناكس نقد للفلسفة الغربية التي ولدت فلسفة الأنا*، والسيطرة بدل الصداقة والاحترام مع الطبيعة والآخر.

وهذا ما يوضحه قول جوناكس: <<افعل بحيث يتلاءم نتائج فعلك مع ديمومة حياة إنسانية أصيلة على الأرض>>³. هذا القول يوحي بفلسفة جديدة، حيث أن مهمتها عند جوناكس أن تقول لنا ما العالم المادي الذي يجب على الإنسان أن يعقد علاقة سلام معه⁴. تسعى إلى التوفيق بين فعل الإنسان والحفاظ على البيئة. ويبدو أن هانز جوناكس هنا يسير على خطى الرواقية في العيش في وفاق مع الطبيعة. لأن التطور التقني والاستعمال السيئ للعلم والتكنولوجيا. جعل الإنسان يقع في ذنبيه هوبز. فلم يتوقف الإنسان على أنه ذئب لأخيه الإنسان. وإنما تعداه إلى أن يكون ذئب للطبيعة التي تحميه. وهذا أدى إلى اضطرابات إيكولوجية، أفرغت مضجع الفلاسفة. وفي مقدمتهم جوناكس. لذا دعا إلى التحلي بالمسؤولية اتجاه الطبيعة والإنسان معاً.

إن فلسفة البيئة وفق هذا المقتضى الجوناكسي. تطرح إشكالية العلاقة بين العلم والأخلاق. حيث أن الأول: يدعو إلى صنع التقنية والتمتع بها، وهو سبب تدمير البيئة. والثاني: (الأخلاق) تدعو إلى الحفاظ على البيئة. وهذا

¹ إدغار موران: نحو سياسة حضارية، ص 45.

² عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص 253.

* عد إلى الفصل الثاني. من أجل فهم كيفية ولود فلسفة الأنا ونتائجها على الإنسانية. ومن ثمة ولود فلسفة الغيرية كرد فعل.

³ Hans Jonas, Le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique, p 40.

⁴ Hans Jonas: pour une éthique du future, traduit: sobine cornille, philippe ivernel, rivages poche petite bibliotheque 1998, p53

يوحى عند الكثير من الناقدین عن وجود تعارض بين العلم والأخلاق. لكن في الحقيقة هذا الحكم يتصف بالسطحية. لأن العلم لا يعارض الأخلاق، لأنه ليس له فعل في ذاته. فالذي يوجه العلم هو العالم. سواء إلى الخير أو الشر. فالذي ضد الأخلاق هو موجه التقنية وليس العلم. لأن العلم ليس له فعل خير أو شرير في ذاته. ولذا جعل جوناس الحل في إتيقا المسؤولية.

ثانياً: إتيقا المسؤولية وغيرية اتجاه كائن لم يوجد بعد.

لا بد لنا منذ البداية أن نعلن بما لا يدع مجال للخلط. أن جوناس لم يتكلم عن المسؤولية بمعناها التقليدي. ولم يقف عند حدود المسؤولية الأخلاقية. وإنما تعداها إلى إتيقا المسؤولية، أي الشعور بالمسؤولية. حيث تعني الأولى: (المسؤولية، Responsabilité)، وفق صليبا التبعة، والمسؤول من الرجال هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته. وتنقسم المسؤولية إلى مسؤولية مدنية، فهي التي توجب على الفاعل الذي يسبب لغيره ضرراً، أن يعرضه منه. ومسؤولية جنائية فهي تقع على الشخص ارتكب مخالفة أو جنحاً أو جريمة. وهو ما يحدده القانون. ومسؤولية أخلاقية فهي الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي. وعن كون الفاعل يتمتع بالحرية وذا إرادة حرة¹. فالمسؤولية وفق هذا الطرح الحقوقي. قد فصل فيها القانون. وليست هي مطلب جوناس.

أما الثانية: (المسؤولية الأخلاقية. Responsabilité morale). هي المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي. أو عن كون الفاعل ذا إرادة حرة. ومعنى ذلك أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضرورية أي الناشئة عن أسباب طبيعية. أو مسيرة بإرادة غيره. لا يعد مسؤول من الناحية الأخلاقية². إن جوناس لا يكتفي بالمسؤولية الأخلاقية على الطريقة الحديثة. إذ يعتقد أن الأخلاق الحديثة أقيمت من أجل العصر الحديث. لكن التطور التكنولوجي، والتغير في وتيرة الحياة. جعل الأخلاق الحديثة والكلاسيكية، غير قادرة على مواجهة مسائل اليوم. لذا وجب تغيير الأخلاق. لأن التكنولوجيا قد تغيرت. والأخلاق التقليدية لم تعد كافية في حل مشاكل الإنسان المعاصر³.

وأما الثالثة: وهي الشعور بالمسؤولية (Sentiment de Responsabilité). وهي مطمح جوناس. لأن الإنسان الذي لا يشعر بالمسؤولية قد يتملص منها في حال غياب الضابط أو الرقيب. في حين أن الشعور بالمسؤولية هو سلوك يرافق الذات في كل محطاتها. حيث أن الشعور بالمسؤولية "يطلق على إدراك الفاعل لقيمة

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص ص 369، 370.

² المرجع نفسه، ص 370.

³ FANCHON SOPHIE BÉRUBÉ: LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS ET LA RESPONSABILITÉ SOCIALE, MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE, UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL, FÉVRIER 2007, P 29.

عمله وعزمه على الاضطلاع به. ولهذا الشعور بالمسؤولية جانبان، أحدهما متعلق بالماضي وهو شعور المرء بالأخطاء التي ارتكبها في بعض مراحل حياته. والآخر بالمستقبل، وهو شعور المرء بوجود اضطراره ببعض الأعمال المنتظرة. وإقدامه على تحصيل بعض النتائج المرجوة¹. وهذا ما يؤسس له جوناس من خلال شعور المرء بالمسؤولية اتّجاه المستقبل. واتّجاه أجيال لم توجد بعد.

إنّ إتيقا المسؤولية وفق جوناس هي أخلاق صوب الغير، الذي لم يوجد بعد. فهي أخلاق شعور الذات بالمسؤولية اتّجاه الغير في لحظة الغياب، وليس في الحضور. وهنا يتجاوز ليفيناس. فحضور الشخص أمامك قد يجعلك تستحي منه. لكن عند غيابه قد لا تحترم غيريته. في حين أن جوناس يؤسس لإتيقا تحترم الغير في كل لحظة. "والخير بهذا المعنى هو العنصر الأساسي للأخلاق. وبهذا تكون قد دخلنا عصرًا أخلاقيًا جديدًا حيث تعتبر المسؤولية قيمة القيم. وبهذا فهي مبدأ لتأسيس تصور جديد للأخلاق التي أصبحت ضرورية"². وعلى هذا فإن جوناس يتجاوز الطرح الكلاسيكي، الذي يرى الخير في ذاته. إلى أخلاق الغير كغاية. انطلاقًا من الشعور بالمسؤولية، واعتبارها قيمة القيم. فأنت مسؤول في نظر جوناس على كل شيء إزاء الأجيال القادمة. وكأن جوناس هنا يجعل من المسؤولية واجب أخلاقي. فهو على الطريق الكانطي. "اعمل دائمًا بحيث تكون نتائج فعلك غير مدمرة لإمكانية حياة مستقبلية"³.

إنّ تنظير هانز جوناس لإتيقا المسؤولية في نظر جاكلين روز يعود إلى منابع قديمة، لكن وفق نظرة جديدة. فهو يعود إلى المسؤولية الأفلاطونية. التي تعود بدورها إلى المسؤولية نحو الكائن المتعالي. فهي تتجه نحو الأبدية وليس نحو الزمان الحاضر كما فعل ليفيناس. لكن جوناس يتجاوز هذا الطرح العرضي نحو الكائن المتعالي في المثالية الأفلاطونية. إلى جعل المسؤولية تسير عبر الزمان لا المثال. مسؤولية اتّجاه كل الأجيال في الحاضر والمستقبل. إنها ليست مشروطة بطابع معين لكائن بعينه. تقول روز: <<وعلى هذا فإن يوناس يرجع إلى مبدأ مسؤولية جد قديم ويحوره تحويرًا عميقًا. إن مسؤولية الأخلاق النظرية المعاصرة تتناول الزمان، وليس الأبدية، على خلاف الفلسفة الإغريقية>>⁴. إن المسؤولية عند أفلاطون تنشأ المثل العليا في عالم مثالي. لكن جوناس عاد إليها كتطلع أخلاقي لكنه تجاوزها، من خلال ربط المسؤولية بالواقع لا بالميتافيزيقا (المثال). فقد عاد إلى المبدأ. لكن غير الأسس.

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 370.

² عايب زهية: أخلاق البيئة والمسؤولية عند هانز جوناس، ضمن كتاب جماعي: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، ص 467.

³ المرجع نفسه، ص 468.

⁴ جاكولين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 40.

وفق هذا نجد روز تقول: >> ونحن نجدها وقد تغيرت تغيراً كبيراً في الآفاق المعاصرة. وعندئذ تكف المسؤولية عن أن تتناول الحاضر. بل المستقبل المباشر. المسؤولية صارت في نظر (هانز يونس) تمتد إلى حد بعيد جداً¹. فالمسؤولية في الفلسفة المعاصرة وخاصة مع جوناس. لم تقف في الحاضر فقط. كتحمل المسؤولية اتجاه شخص بعينه. وإنما تعدته إلى تحمل المسؤولية في المستقبل. "ويشدد يونس هنا على فكرة المستقبل بوصفه موضوعاً للمسؤولية الأخلاقية"². ذلك أن أفعال الإنسان في الحاضر في نظر جوناس تؤثر عن المستقبل. لذ جعلها أخلاق إزاء هذا المستقبل الذي نؤثر فيه. فهذه الحركية والأفعال من طرف الإنسان تؤثر على المستقبل وخاصة في مجال البيئة التي هي ملك للجمع. وبما أن الإنسان هو الذي يفعل، جعله جوناس منوط بهذه المسؤولية.

هذا التحمل للمسؤولية في المستقبل عند جوناس. نجد معاملة عند كارل بوبر، عندما صرح قائلاً: >>المستقبل مفتوح ومتعلق بنا جميعاً. إنه متعلق بما تفعله وأفعله ويفعله غيرنا من الناس، اليوم وغداً وبعد غد. وما تفعله وما سنفعله متصل هو الآخر بفكرنا ورغباتنا وآمالنا وتخوفاتنا. بتعبير آخر إنه متصل برؤيتنا للعالم وبحكمنا وتقديرنا للإمكانات الكبيرة والواسعة والمفتوحة التي يحملها لنا المستقبل³. وفق هذا القول لبوبر فإن جوناس لم يجد عن مفهوم بوبر للمسؤولية قيد أمثلة. فكل منهما ينظر للمسؤولية على أنها الشعور بتحمل المسؤولية إزاء المستقبل والأجيال القادمة.

فجوناس على طريقة بوبر يحس بالثقل الكبير الملقى على عاتق البشرية في تحمل المسؤولية حيال المستقبل البعيد للإنسانية. حيث يقول بوبر: >>هذا يعني أنّ علينا مسؤولية كبيرة تكبر وتعظم عندما تعني الحقيقة التالية: نحن نعرف شيئاً: أو في أحسن الأحوال، نحن نعرف القليل من الأشياء بحيث نضطر إلى تقديمها بأنها لا شيء. إنها لا شيء مقارنة بما يجب معرفته حتى نتخذ القرارات الصائبة⁴. فالثقل بالمسؤولية عند بوبر كبير جداً. وخاصة أن المرء مطالب بمعرفة أكبر، حتى يتخذ قرارات صائبة أكثر. فعلى الإنسان أن يكون أكثر جدية في تحمل المسؤولية إزاء المستقبل. عندما يقرر في الحاضر. لأن الحاضر يؤثر ويؤسس للمستقبل. لذا جعل بوبر ثقل المسؤولية كبير جداً.

¹ جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 39.

² وحدي خيري نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة؛ أخلاق المسؤولية هانز يونس نموذجاً، ص 2015.

³ كارل بوبر: درس القرن العشرين، ص 103.

⁴ المرجع نفسه، ص 103.

فالمستقبل مفهوم حاسم في تفكير هانز جوناكس. ومن هذا الأفق تظهر أخلاقيات المستقبل. ويتعلق الأمر بتمديد قوة العقل العملي على المدى البعيد. بما يتجاوز الحدود الزمنية للحياة الفردية¹. حيث أن أخلاق المستقبل عند جوناكس محكمة بعلاقة جديدة خارج دائرة الفردانية. وتتعلق بعلاقة جديدة مع الكون والأجيال القادمة. حيث "يتم تحديد المسؤولية عند جوناكس وإثارتها من خلال الخوف العميق، من تدمير الظروف المعيشية للوجود البشري التي غرسها التقدم التكنولوجي غير المناسب، والذي يهدد الآن"². إن بداية ونهاية المسؤولية عند جوناكس هما طرفا الدائرة نفسها حيث النهاية هي البداية. انطلاقاً من زاوية الخوف. فالإنسان يخاف على المستقبل. وفي الوقت ذاته يخاف من الإنسان. وبالتالي كما يرى جوناكس تحمل المسؤولية اتجاه خطر المستقبل من الإنسان التقني.

الخوف ذاته من المستقبل نجده عند هابرماس. حيث أن هذا السؤال إزاء المستقبل والإجابة عن الحياة السعيدة لطالما أرق هابرماس. حول إمكانية استمرار الجنس البشري جراء الاستعمال العلمي والتقني السيئ. عندما صرح قائلاً: <<ماذا يفعل الإنسان بالزمن الذي قدر له أن يعيشه؟ هذا هو السؤال الذي أكاد لا أعيه، إنه سؤال يثيرني نقطاً؟>>³. هذا الخوف من المستقبل ناتج عن جانبيين. أولها الشعور بالمسؤولية. وثانيها: عدم التأكد من النية الطيبة للإنسان الحالي. وكذا استعمال التقنية المفرط في تدمير البيئة والإنسان معاً.

إن المسؤولية إزاء المستقبل، نتيجة الخوف من التقنية أخذها جوناكس من راسل. حيث دعا راسل إلى تجاوز خيبات الأمل التي تلوح في الأفق جراء السلاح النووي. و استعمال العلم لأغراض لا أخلاقية. ودعا إلى عظمة السعادة في المستقبل التي يجب أن نخلقها للإنسانية. في كتابه "هل للإنسان مستقبل"، "Has Man a future by" الذي اعتبره توينبي من أعظم الكتب في هذا المجال بقوله: <<والواقع أن النمط الأساسي في هذا الكتاب الذي ألفه لورد رسل، هو ذلك الإهتمام - المخلص النابض - بالمحافظة على الجنس البشري، وهو عنيف في انتقاده الشديد لشرور الإنسان وغبائه. وأي مرمى يستحق سهامه أنسب من المسلك الحالي الذي تسلكه الدول النووية>>⁴. إن راسل يدعو إلى تجاوز الغباء الإنساني الحالي في تدمير البشرية، نتيجة تتبع المصالح الضيقة

¹ HANS JONAS : LA QUESTION DE L'AVENIR. . 14/06/ 2020. 12: 15

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-3-page-523.htm>

² Ernst Bloch et Hans Jonas : refondation de l'Éthique. . 14/06/ 2020. 12: 00.

<http://journals.openedition.org/alter/299>.

³ يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 07.

⁴ تصدير أرنولد توينبي، لكتاب برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل، تر، سمير عبده، دار دمشق، ط1، 1969، ص 08.

السياسية والاقتصادية. ذلك كله تحت لواء الاستعمال السيئ للعلم والعلماء. ولهذا يدعو البشرية إلى التوجه إلى المستقبل بنبل أكبر، واتجاه بعض. واتجاه البشرية جمعاء.

حيث يعلق توينبي قائلاً : <<وكان من بين الخدمات الجليلة التي أدها لورد رسل في هذا الكتاب، أنه جعلنا ندرك بجلاء التناقض البين بين جسامة الأخطار التي تسببنا فيها. وسخف المصالح القومية التي نتقاتل من أجلها. مصالح ستفنى مع فناء كل شيء آخر. وذلك إذا تمت تصفية الجنس البشري. وهو يبحث عن الجذور النفسية لهذا الجنون، فيجدها في رعوتنا>>¹. إنَّ الرعونة الإنسانية في العداوة اتجاه بعض، وتقديم المصالح الضيقة للفرد والجماعة على الإنسانية. لجديرة بأن تقتل كل ملامح المستقبل المنشود للجنس البشري. والعيش في سلام.

إن جوناس ينتقد التطور التقني في شقه السلبي على طريقة راسل. وسلبية الأداة كما فعل هيدغر. ويتفق مع النظرة التشاؤمية للجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من التطور التقني. وتحول العقل الإنساني إلى أداة يستعمل في التصنيع واستغلال الإنسان للإنسان. فهو نفس الخوف الذي اعترى هوركهايمر وأدورنو من الأدوات. وبما أن الإنسان هو صانع الأداة وهو المستعمل. لا بد أن يكون مسؤولاً على نتائجها. لذا ذهب جوناس صوب إتيقا المسؤولية كمعادلة لتجاوز هذه الهوة والتحكم في التقنية. لأنها أصبحت الوجه السيئ للتطور العلمي غير المحدود على الطبيعة بصفة عامة، وعلى الإنسان بصفة خاصة.

إن جوناس كما قلنا سابقاً بحث عن مسؤولية إزاء الوجود الإنساني. وهنا يعود إلى سؤال راسل، عندما تساءل عما يمكن أن يحدث في المستقبل جراء امتلاك الأسلحة النووية والقنبلة الذرية، نتيجة استعمالها في الحرب يقول: <<هل من الممكن لمجتمع علمي الاستمرار في الوجود، أم أن من المحتم أن يجر هذا المجتمع الخراب على نفسه؟>>². ليجيب راسل أنه سيحدث الخراب وتنتشر الجثث في كل مكان؛ إذا تجاوز الإنسان الحد المعقول والإنساني. علينا أن نوقف الحرب ونحايدها الاستعمال المتطرف للعلم. علينا أن نكون حذرين إزاء هذا التدمير الذاتي للبشرية، من أجل مستقبل أكثر سعادة وأكثر إنسانية.

إن جوناس يؤسس للأخلاق المستقبل على طريقة راسل. وكذا ينحو منحى كانط في القول بعالمية الأخلاق. لكن يختلف عنه في أنه يحاول تأسيس الأخلاق على أساس وجودي، وليس على أساس ذاتية الأخلاق عند كانط. فتصبح المسؤولية واجب حتمي اتجاه الوجود البشري³. ذلك أن كانط قال "عامل الناس في شخصك حيث يصبح عملك قانوناً عالمياً". فكانط هنا ينطلق من الذات ليؤسس للعالمية. إلا أن جوناس يسعى إلى

¹ تصدير أرنولد توينبي، لكتاب برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل، ص 10.

² برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل، ص 29.

³ FANCHON SOPHIE BÉRUBÉ: LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS ET LA RESPONSABILITÉ SOCIALE, p 27.

العالمية مثل كانط، إلا أنه يتعد عن الذاتية، من خلال تحمل المسؤولية اتجاه الإنسانية والمستقبل. انطلاقاً من مسلمة الحفاظ على الوجود للآخرين. وبالتالي فإن الواجب الكانطي يضيف عليه جوناس التصرف بطريقة الديمومة في المحافظة على حياة حقيقة للبشرية على الأرض.

وهذا يوحى في نظر جاكلين روز، أن جوناس يريد أن يؤسس مبدأ أخلاقي واقعي بعيد عن الطوباوية، سواءً عند بيكون أو ماركس أو أرنت بلوخ. فالأول: دعا إلى السيطرة على الطبيعة من خلال امتلاك المعرفة، وهذه السيطرة دون ضابط قد تتحول إلى كوارث. وأما الثاني: فإنه جعل من الإنسان مركز الوجود، وميز بين الإنسان ما قبل الثورة وما بعدها. وأن الإنسان الحقيقي هو إنسان الثورة والتمرد. وأما الثالث: فيسير على خطى ماركس في الحديث عن مبدأ الأمل في سيادة الإنسان. وأن الواقع الإنساني لم يتحقق وعلينا أن نبحث عن الإنسان الأعلى. وهنا تكمن النظرة الطوباوية، التي تهدد الإنسان الأنطولوجي كفاعل¹.

فالمبدأ الأخلاقي الواقعي (إتيقا المسؤولية) لجوناس. يخالف حتى الأخلاق العقلانية. حيث أن المسؤولية عنده محكومة بالمشاعر. وهي التي تجعلنا نشعر بالمسؤولية اتجاه الآخرين. لأن الذي يدفعنا هو الشعور وليس السبب في ذاته. فليس هناك مبرر عقلي يجعلني أتحمل المسؤولية اتجاه شيء لم يوجد بعد، وهو طي العدم. وبالتالي فتأسيس منظومة الأخلاق على العقل وحده زيغ². فجوناس بفكرة المسؤولية هذه، يضرب حتى المنطق ولا يأبه بالتناقض المنطقي في الحكم الأخلاقي. فمثلاً لا يوجد دليل عقلي أو منطقي يثبت أن الحياة على الكوكب ستستمر للأجيال القادمة. وبالتالي قاعدة المنطق تقول يجب الإهتمام بالبشرية الآن. التي هي موجودة. فليس من المنطق أن نضحى بسعادتنا لأجل شيء لم يوجد بعد. لكن جوناس يقلب هذه القاعدة ويضرب بها عرض الحائط. ويؤسس أخلاق قمة في التضحية والإنسانية. ويرى أن الأجيال القادمة تقع على مسؤوليتنا في الحفاظ على الطبيعة (الكوكب) لصالحها. وأنه من غير الأخلاقي أن نستغل كل موارد الطبيعة بحجة خدمة ما هو كائن على حساب ما لم يكن.

"لكي يجعلنا (هانز جوناس) ندرك إدراكاً أفضل معنى هذا التقابل الأنطولوجي المتصل بالمستقبل البعيد. فإنه يقدم لنا أنموذجين متميزين بالدلالة. أنموذج المسؤولية الوالدية. وأنموذج مسؤولية رجل الدولة. وفي الحالتين، تشمل

¹ جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص من 84 إلى 86.

² FANCHON SOPHIE BÉRUBÉ: LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS ET LA RESPONSABILITÉ SOCIALE, p 09.

المسؤولية الوجود التام للموضوع وهي موصولة ومستقبلية¹. وهذان النموذجان هما حجة جوناس في تأسيس المسؤولية كبراكسيس. ويخرجه من الانتقاد الذي قد يضم فلسفته ضمن الطوباوية.

ينطلق يوناس من إتيقا المسؤولية باعتبارها طبيعية وأخلاقية. ويضرب لنا مثال بالمسؤولية الوالدية/ الأبوية. حيث أن هذه المسؤولية موصلة لنا بالفطرة، دون إتفاق الوالدين والأولاد. فالطبيعة اقتضت هذا النوع من المسؤولية إتجاه الأطفال حديثي الولادة². وهذه المسؤولية في نظر جوناس لا تماثلية، "إنها مسؤولية أحادية الجانب. حيث إن مسؤولية الوالدين إتجاه أبنائهم لا تؤسس على نوع من التعاقد، أو التبادل... فنحن في حالة المسؤولية الأبوية نتعامل مع واجب وليس نظيراً لحق آخر"³. وهنا يقارب غيرية ليفيناس فهي الأخرى لا تماثلية ولا تبادلية ولا تقابل بمنفعة. فهي مسؤولية طبيعية. ومنها استنتج جوناس المسؤولية إتجاه الأجيال القادمة. فالأب مسؤول على الجنين الذي لم يولد بعد. ونحن مسؤولين إتجاه جيل لم يوجد بعد.

وهناك أيضاً وفق لجوناس مسؤولية أكثر مشابحة للمسؤولية الطبيعية للآباء. وهي مسؤولية رجل الدولة. فمسؤولية رجل الدولة حتى وإن كانت تعاقدية. إلا أنه يتحمل مسؤولية كاملة كما هو حال الأب. فرجل الدولة مسؤول على جميع مواطنيه من احتياجاتهم المادية والثقافية... إلخ. لأن له القوة التي تسمح بذلك⁴. وبالتالي يرى جوناس أن مسؤولية رجل الدولة تقارب مسؤولية الوالدين. وهي مسؤولية في تصحيح أخطاء الماضي بتعليم جيل جديد. وتحمل المسؤولية إتجاه المستقبل بالتخطيط والإشراف⁵. إلا أن مسؤولية رجل الدولة أوسع من المسؤولية الأبوية. حيث أنها أكثر شمولية. فمسؤولية الأبوية تقع على العائلة فقط التي لها قرابة الدم والنسب. في حين مسؤولية رجل الدولة تكون شاملة لكل الأفراد دون تمييز. ومن ثمة تكون عالمية. من خلال هيئات عالمية كبرى وهذا ما ينشده جوناس على طريقة كانط، في القول بعالمية الأخلاق وتحمل المسؤولية إتجاه الإنسانية، بحب الإنسانية.

فهذه المسؤولية التي أعطاها جوناس لرجل الدولة. وتقع على عاتق الفاعل السياسي (بتعبير هابرماس). تجعلنا نحكم أن جوناس لا يتكلم عن المسؤولية بمعناها القديم. في أن يتحمل الإنسان مسؤولية نتائج فعله لأنه حر. بل تتحمل المسؤولية إزاء الأجيال القادمة دون حرية. بل تفرضها عليك الإنسانية. كما أنه يتحدث عن إتيقا

¹ جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 84.

² Hans Jonas, Le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique, p 193.

³ وحدي خيري نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة؛ أخلاق المسؤولية هانز يوناس نموذجاً، ص 229.

⁴ FANCHON SOPHIE BÉRUBÉ: LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS ET LA RESPONSABILITÉ SOCIALE, p 18, 19.

⁵ Ibid, p 20.

المسؤولية التي تتحول إلى براكسيس في ممارسة السياسي اتجاه الحفاظ على ممتلكات الغير من الأجيال القادمة. وحماية الطبيعة التي هي ملك للغير الذي لم يوجد بعد. لكن هناك من "انتبه إلى الخطورة الكامنة في تشبيه يوناس للمسؤولية السياسية بالمسؤولية الأبوية، كثير من الباحثين، فبرنشتاين ريتشارد حذرنا قائلاً: إن المخاطر الكامنة في اعتبار عناية الوالدين ... عندما تتحول إلى المسؤولية السياسية. فهي الشكل الأمثل لتبرير بأن الحاكم أو الحزب يعرف ما الأفضل بالنسبة للشعب"¹. لكن جوناس لا يجعل من المسؤولية السياسية للحاكم هي نفسها للوالدين. ولكنه يشبهها فقط. أو يجب أن تكون على منوالها في شقها الإيجابي.

ما يجعل من مبدأ المسؤولية عند جوناس، مبدأ للغيرية هي نتائج الفعل. ذلك أن الغيرية كما بينا في التعريف هي ما تفرضه علينا غيرية الغير في احترامه، والحفاظة عليه دون مقابل لصالح الذات. سواء كرفعة أخلاقية أو مصلحة. "إنني أضطلع بالإنسانية القادمة التي لن تقدم لي بالبداهة أي منحة. وهذه اللاتبادلية في الأمر (اليوناسي)، تشكل عنصرًا مميزًا، ما دام واجبي ليس البتة بالصورة المقلوبة لواجب آخر"².

نستنتج في الأخير أن إتيقا المسؤولية عند جوناس على وجهين، وذات قصدين. فوجهها الأول: مسؤولية أنطولوجية اتجاه حفظ الوجود، من خلال حفظ الكوكب الذي نعيش عليه. والوجه الثانية: أنها مسؤولية اتجاه الإنسانية لجيل لم يوجد بعد. فهي ليست مسؤولية ليفيناس فقط. والتي تكون بحضور الغير (كائن حي) كوجه يحمل القداسة. وإنما هي مسؤولية شاملة اتجاه الكائن الحي والجامد. وبالتالي غيرية شاملة. أما المقصدان فالأول: أنها تريد أن تكسر شوكة الإنسان السيد إلى الإنسان الموافق للطبيعة. وهي مهمة الفلسفة. والمقصد الثاني: احترام الآخر الذي لم يوجد بعد.

استنتاج.

إن الحديث عن أبعاد الغيرية ومآلتها، هو جوهر السؤال المعاصر فيما يخص خطاب الغيرية. هذا الأخير الذي كان له مقصد، أن يتحول إلى ممارسة/ براكسيس على أرض الواقع. وحضوره كعلاقة (سلوك) بين الأفراد في معاملاتهم اليومية. لا مجرد قوانين أخلاقية بين الأفراد. وهذا المآل وجد ضالته في ثلاث محاور أساسية. بداية من الديمقراطية كأكبر نظام يسود العالم اليوم وينظم شؤونها. مرورًا بالمواطنة باعتبارها علاقات بين الأفراد قبل أن تكون حقوق واجبات. وصولًا إلى غيرية شاملة تتجه نحو الكائنات الجامدة (البيئة) والأجيال التي لم توجد بعد. وتصبح الغيرية الخطاب الإنساني الأكثر علوًا، نحو إنسانية راقية تحفظ كرامة الإنسان الحاضر، والإنسان الذي لم يوجد

¹ وحدي خيري نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة؛ أخلاق المسؤولية هانز يوناس نموذجًا، ص 233.

² جاكلين روز: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 82.

بعد. فالغيرية إذ لم تحقق هذه الآمال المنشودة في علاقات الأفراد والدول. بقيت مجرد خطاب بين دفني كتاب. ولا غاية للأخلاق، إن لم تتحول إلى سلوك في معاملات الناس اليومية.

ففي الشق الأول: فيما يخص الغيرية والديمقراطية. فإن العلاقة بينهما تتعدى علاقة تنظير أخلاقي ونظام سياسي. إلى علاقة تكاملية أحدهما يقوم الآخر كما ذهب إلى ذلك تورين. حيث لم تصبح الديمقراطية مجرد نظام حكم يتغنى بالقيم الإنسانية في شعاراته. في حين الممارسة بعيدة كل البعد عن المعاملة الإنسانية. على نُظم العالم أن تتجه نحو إنسانية الإنسان كسلوك يومي. وأن تنظر للغير في إنسانيته كوجه له قداسته، كما رجح ليفيناس. يجب أن تتحول الديمقراطية إلى علاقة بين الأفراد ديمقراطية المعاملة الإنسانية، لا ديمقراطية المصلحة المالية/ الليبرالية، كما بيّن تودوروف. وهذا ما عابه على النظام الديمقراطي/ الليبرالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. على النظم الديمقراطية أن تنظر إلى الشق الإنساني بالدرجة الأولى. وأن تعامل الإنسان/ الغير في غيريته واختلافه. يجب على العالم أن يتوجه نحو ديمقراطية المركب التي تؤلف كل شيء على حد تعبير إدغار موران. أن تنظر إلى السياسية والأخلاق معاً. أو ما نجمله في عبارة الديمو- غيري. على الأنظمة العالمية أن تتوجه نحو نظام ديمقراطي عالمي يراعي بالدرجة الأولى الإنسان في إنسانيته. وتتحول الديمقراطية معه إلى ديمقراطية العلاقة البيئانية بين الأفراد وفق تعبير هابرماس، لا ديمقراطية الحكم السياسي فقط.

هذا ما كان يتمناه محضير بن محمد رئيس وزراء ماليزيا بقوله: <<ومع كل ذلك أتمنى ألا تتغير قيم الإنسانية. وإن تغيرت، فلتتغير حيث يظل البشر آدميين وأكثر إنسانية. وتسودهم قيم الرحمة والمواساة وتقدير مشاعر الآخرين. والشفقة والحنو على الغير، والتمسك بالعدالة واللعب النظيف والرعاية والإحسان>>¹. فهل تستطيع الديمقراطية العالمية اليوم تحقيق هذه المبادئ الغيرية في أرجاء المعمورة دون قيد. هذا ما يأمله فلاسفة الغيرية. لكن النظام السياسي يختلف ويخضع لموازن أخرى. ويبقى السؤال الكانطي حلم يرجى تحقيقه. كيف نوفق بين حكمة الثعابين (السياسة). وبراءة الحمام (الأخلاق/ قيم الغيرية)؟.

أما في الشق الثاني: فخطاب الغيرية ينحو اتجاه المواطنة. كسلوك بين الذوات. فمع دولة القانون تجاوزنا المواطنة القائمة على فكرة الحقوق والواجبات. إلى فكرة جديدة للمواطنة قائمة على مبادئ الغيرية. انطلاقاً من تجسيد علاقة الأنا بالآخر، بعيداً عن الخطاب السياسي المؤدج. وهذا من خلال فكرة المواطنة العالمية. التي تنشأ في المقام الأول العلاقات الإنسانية قبل السياسية. انطلاقاً من إتيقا المناقشة والحجاج والحوار الشفاف بين المواطنين/ الأفراد. كما سرح بذلك هابرماس. فسؤال الغيرية يبحث عن تأسيس أخلاق المواطنة (أخلاق

¹ محضير بن محمد: السياسة والديمقراطية وآسيا الجديدة، مجلد 08، ص 42.

الأخلاق) القائمة على مجموعة من المبادئ. (مبدأ اجتماعي ومبدأ التضامن ومبدأ الاختلاف ومبدأ الاعتراف). وليس المواطنة بمعناها السياسي وفق قوانين تحفظ بعض الامتيازات لأفراد دولة معينة. وأما الشق الثالث: فتمثل في الغيرية الشاملة. فخطاب الغيرية لا يرحى منه المعاملة المباشرة بين الذوات فقط. وإنما يسعى إلى إتيقا شاملة تتجه نحو الكائنات الحية، والكائنات الجامدة (البيئة). وتحمل المسؤولية في المستقبل وليس الحاضر فقط. وهذا الطرح دعا له هانز جوناكس في فلسفته. انطلاقاً من إتيقا المسؤولية. فالإنسان يجب أن يتحمل المسؤولية اتجاه البيئة (الكوكب). واتجاه الأجيال القادمة التي لم توجد بعد. من الأخلاق وفق جوناكس أن يستغل الإنسان المعاصر البيئة، دون هوادة. أو من منطلق الأنانية. لأن الطبيعة هي ملك للجميع (الإنسان الحالي، والأجيال القادمة). فاستغلال الطبيعة بوحشية، يجعل الإنسان يتعدى على حق الغير الذي لم يوجد بعد. لذا يتحول خطاب الغيرية إلى خطاب إتيقي شامل، لجميع مناحي الإنسان. أي تجسيد أخلاق الأخلاق. هذا ما يتمناه دعاة الغيرية. وفق هذه الأبعاد الثلاث يريد فلاسفة الغيرية أن يجعلوا من هذا الخطاب براكسيس/ ممارسة على أرض الواقع بين الذوات وليس مجرد تنظير أخلاقي فقط.

الخاتمة

التتبع التاريخي لمفهوم الغيرية. من زمن اليونان القدماء إلى الزمن المعاصر، يجعلنا نقف عند مجموعة من المحطات المتغيرة. بين الواسع والضيق. وبين الطامح لظهور هذا الخطاب وبين النافي له. فالتأمل للفلسفة اليونانية القديمة يجد أنها لم تتحدث عن الغيرية كما نفهمها الآن على الأقل. لكن رغم ذلك هذا لا ينفي أن المفهوم قد ظهر كمصطلح في الفلسفة اليونانية. ذلك أن الفلسفة اليونانية كما قال ليفيناس يمكن أن تُقَوَّل كل شيء. وضمن هذا القول مصطلح الغيرية. الذي ظهر في المنطق من خلال مبدأ "عدم التناقض"، الذي يسمى "مبدأ الغيرية". حيث أن الشيء لا يمكن أن يكون (هو وغيره) شيء واحد في نفس الوقت. إما أن يكون هو أو غيره. فكان بذلك مصطلح الغيرية صناعة يونانية (حسب التصورات الغربية المعاصرة). وهذا الامتداد للغير ظهر كخطاب يدعو إلى العلاقة مع الآخر واحترامه، والدفاع عنه من خلال فلسفة القانون عند شيشرون (الروماني)، الذي حمل القانون بعداً أخلاقياً جديداً. تمثل في الدفاع عن الآخر ودرء المفسد والمظالم. بإعطاء الحقوق للضعفاء والعيبد. فكانت فلسفة شيشرون ومضَ لظهور خطاب الغيرية في بعده الفلسفي .

لكن مفهوم الغيرية كما نفهمه الآن على الأقل، ظهر في الفلسفة الحديثة بداية مع أوجيست كونت الذي أسس للمفهوم، من خلال الدعوة إلى الإنسانية، والعيش المشترك. فكان سؤال الغيرية بذلك يحتل المرتبة الأولى في النسق الفلسفي كفكرة، وليس كبعد للفضيلة فقط ضمن نطاق الأخلاق. وهذه الفكرة تطورت لتصبح شغل الفلسفة مع هيغل. الذي بيّن أن الذات لا تعي ذاتها في العالم إلا بتوسط الآخر/ الغير. فتحول الغير إلى هاجس يشغل الفلاسفة. فظهر ما يعرف سؤال الغيرية كبعد إنساني يحتل المراتب الأولى في التفكير. لكن رغم هذا التأسيس الأول للغيرية في الفترة الحديثة، إلا أنها لم تخرج من نطاق الذات/ الأنا. وبقي الغير تابع للأنا في تشييد الحقائق. وربط العلاقة معه. في التشابه مع الذات، لا المختلف عنها. وفي هذا الربط ظلت الغيرية كفكرة فلسفية ولم تتحول إلى براكسيس/ممارسة، بين الذات والغير. إلا في الفترة المعاصرة جراء الولايات التي عاشها الإنسان في القرن العشرين.

والضرورة التي ألحت إتيقا الغيرية، هي فلسفة الأنا. حيث أن هذه الأخيرة جاءت لتخرج الإنسان من مأزق التشيؤ. فأوقعته في بؤرة الهلاك. ذلك أن الفلسفة الحديثة دعت إلى السيطرة على الطبيعة (انطلاقاً من الفكر الديكارتي). وامتلاكها. وفي هذا السعي الدؤوب من طرف الإنسان الحديث، نسي أنه جزء من

الطبيعة فسيطر على ذاته/ الإنسان. فخلق إنسان آلة. مما ولد أزمة غياب الذات الإنسانية. فجاءت الفلسفة المعاصرة بداية مع نيتشه لتعيد للإنسان ذاته التي سلبتها فلسفة الحداثة والتقنية. وذلك بالدعوة إلى فلسفة القوة وتجاوز الضعف (الشفقة، حب الغير، الفضيلة) والخنوع والارتكاز إلى شيء خارج الذات (الإله، الدين، القانون الأخلاقي الكلاسيكي). ومن ثمة تجاوز هذا العدم للأنا. وخلق أنا قوية متفردة بذاتها. وهو نفس النسق الذي دعت إليه الفلسفة الوجودية ممثلة في هيدغر وسارتر. حيث أن الأول يرى أن الذات تحقق وجودها من خلال وعي ذاتها. أي وعي كينونتها. والثاني يرى أن الآخر هو الجحيم. فتعالت فلسفة الأنا. وتراجعت مكانة الغير.

وهذا التراجع لمكانة الغير. ولّد تعالي الأنا. فظهرت المركزية المقيتة (مركزية الذات الغربية في التفوق على الأجناس الأخرى، بل حتى داخل الغرب ذاته هناك مركزيات، تدعي تفوقها على الأجناس الأخرى. مثل النازية/ الجنس الآري. أرقى الشعوب في نظرهم). التي تدعي تفوق ذاتها على حساب الغير. وهذا جرّ على الإنسانية كوارث لا حصر لها. ولعل الحربين العالميتين خير دليل على هذا الاحتقار للغير، والتمجيد للأنا التي تدعي التفوق على الآخر/الغير. فأدخل العالم في بؤرة من الصراع كادت تقضي على نوعه. ولتجاوز الإنسان المعاصر هذه الصدمة التي ولدتها فلسفة الأنا. خلق فلسفة الغيرية التي تنص على احترام الغير في اختلافه وتعددده. من أجل تجاوز العنف والتوتر المشحون بين الأنا- الغير. جراء فلسفة الأنا. فكان بذلك جوهر الإجابة عن الجزء الأول من الإشكالية. أن سبب ظهور سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة، هي فلسفة الأنا. فكانت الأنا المتعالية في أنانيتها قتل للغير وإيقا الغيرية. مما ولد فلسفة مناقضة لها.

وبما أن الفلسفة الحديثة بحثت في الغيرية انطلاقاً من فلسفة الأنا. أو داخل حيز الوجود الذاتي. فإن الفلسفة المعاصرة بحثت خارج نطاق العلاقة التفكيرية بالذات. إلى حيز إتيقا الغيرية مع الآخر. كتنظير للممارسة وليس كقول فلسفي فقط. وبالتالي ظهرت الغيرية في ماهيتها، من خلال فكرة تحمل المسؤولية اتّجاه الغير، واحترامه في تعدده واختلافه. لأن فلسفة الوعي هددت في كثير من الحالات وجود الغير. تحت مبرر أن الغير يهدد ذاتي. وبالتالي يجوز إقصاؤه ونفيه. لذا قلب ليفيناس الغيرية من فلسفة الوعي إلى الإتيقا، وتحولت معه الغيرية إلى إتيقا كسلوك ومسؤولية اتّجاه الذوات الأخرى.

وهذا يوحي أن سؤال الغيرية لم يستوفي شروطه داخل الفلسفة، ويبلغ مبلغ الإشكال الناظم، إلا في الفلسفة المعاصرة. وأصبح يُنظرُ إلى الغير في إنسانيته المتفردة والمختلفة. انطلاقاً من الاختلاف لا المشابهة. حيث أن الغير لم يصبح الأنا. وإنما أصبح ذات أخرى تكافئ ذاتي. وتجاوز الإنسان للنظرة الدونية التي خلفتها فلسفة الأنا. وكذا التطور التقني الذي ينظر للإنسان في شقه الآلي. كل هذا دعا إلى طرح سؤال الغيرية من جديد.

وطرح سؤال الغيرية قد تنوعت ضروبه. تحت فلسفات مختلفة، حاولت إنشاد هذا السؤال. وفي مقدمتها فلسفة التواصل عند هابرماس. حيث أن هذا الأخير، جعل من التواصل الجسر الواصل بين الأنا والغير/ الذوات الأخرى. قصد تجنب العنف الذي يحتقر الآخر/ الغير. فانعدام التواصل بين الذوات هو انعدام للغيرية. فكيف يمكن احترام الغير في لحظة انعدام التواصل معه! فالأنا عندما تستأثر بالخطاب وبداتها، وتضع عازل أمام الذوات الأخرى/ الغير. وتقطع صلة التحاور والنقاش معه. فإنها تجرّه إلى الصراع. ومن ثمة زوال الغيرية. لذا جعل هابرماس من فلسفة التواصل البعد الحافظ للعلاقة مع الغير. انطلاقاً من إتيقا المناقشة والحوار الشفاف. وقيام نظام عالمي ديمقراطي تشاوري يحفظ حق الغير. فكانت فلسفة التواصل وفق هذه المبادئ دعوة إلى إتيقا الغيرية.

فالتواصل الذي يحقق البنداية في العالم المعيش بين الذوات المختلفة. يمكن أن يكون غيرية إتيقية على أساس التكافل والاحترام في الكرامة الشخصية. وفلسفة هابرماس جاءت كرد فعل ضد فلسفة الأنا التي تستأثر بذاتها وتقطع سبل التواصل بين الذوات. وهو بهذا ضد فلسفة نيتشه. التي تدعو إلى تمجيد القوى ضد ما أسماه أخلاق العبيد. وهذه الفلسفة ولدة النازية. لذا خلق هابرماس فلسفة مناقضة لهذا التصور من أجل تجاوز العنف في العالم. أو لنقل: مخلفات النازية. فكانت بذلك فلسفة التواصل بعداً غيرياً تحت مسمى إتيقا التواصل.

كما نجد سؤال الغيرية قد ألقى بظلاله في فلسفة تودوروف من خلال الدعوة إلى العيش المشترك. وهي دعوة صريحة إلى قبول الآخر ضمناً بكل تجلياته واختلافه وتعددده. فلم يعد العيش مع الآخر ضرورة بيولوجية، يقتضيها الوجود الإنساني. وإنما أصبحت ضرورة إتيقية تقتضيها ذات الآخر. حيث بين تودوروف أن العالم المعاصر تنقصه الضرورة الإتيقية. وخاصة بعد سيطرة الليبرالية في شقها الاقتصادي والسياسي. بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. التي تنظر إلى الغير على أنه مستهلك (زبون) فقط. وهذه

السيطرة ولدت الهيمنة، والهيمنة ولدت المركزية المقيتة التي ترجع كل شيء إليها، وتقتصر الآخر. لأنها تنظر إليه على أنه غير فعال. وأقل منزلة حضارية من الرجل الغربي صانع التقنية والحضارة في العالم.

وهذه النظرة الدونية للغير، ولدت فعل مناقض ومضاد لهذه الهيمنة. فخلقت الإرهاب والتعصب والقتل في كل مكان من العالم. وما أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، إلى دليل على هذا الاحتقار للغير. حيث أن النظرة الدونية للغير، تراه بربري يهدد الحضارة. وهذه النظرة هي سبب مآسي العالم اليوم. حيث أن علاقة (أنا - آخر) أو (أنا - عدو) هي سبب الحروب والعنف. لذا يدعو تودوروف إلى ضرورة تجاوز هذه الثنائية المقيتة. من ثنائية أن الآخر هو العدو للذات. إلى ثنائية الآخر هو الصديق للذات. وجب العيش معه واحترامه. وتغيير العلاقة من علاقة عداوة إلى علاقة أخوة وصداقة وغيرية. وهذا كله ضمن نطاق العيش المشترك. على الإنسان أن يتخلص من ذاكرته الحقودة باتجاه الغير. ذاكرة لا تبرئ الجاني، وإنما تمد جسر التواصل بين الذوات، من أجل العيش المشترك. وتصبح الغيرية معه هي فعل الخير للآخر. فالمأساة في نظر تودوروف "هي أن لا تقدم على مساعدة الغير". وهذا يحمل إلى القول، أن فلسفة العيش المشترك تحمل في طياتها بذور الغيرية كفعل. في مساعدة الغير واحترامه.

أما حضور سؤال الغيرية كفلسفة أولى، تمثل في فلسفة ليفيناس. هذا الأخير غير مجرى العلاقة مع الآخر. من علاقة أنا- هو إلى علاقة أنا- غير. لم يعد الغير يحضر معه الصراع، لقد أصبح الآخر في ضيافتي دائماً. ضيافة على أساس الاحترام والتقدير للغير، وليس على أساس الواجب الذاتي. ففلسفة ليفيناس لا تبحث في ثنائية أنا- أنت. وإنما تبحث في لحظة اللقاء مع الغير. لحظة تصبح فيها ذاتي عرية ومسؤولة اتجاهه. لحظة تعاش دون أن توصف. إن غيرية ليفيناس هي فلسفة تساعد الغير دون انتظار نتائج الفعل، (صداقة أو عداوة). إنها مسؤولة سابقة عن كل تفكير. فهي أخلاق تعامل الآخر في إنسانيته. وبالتالي هي أخلاق الأخلاق. أو بلغة أخرى هي أخلقة الأخلاق.

إن فلسفة ليفيناس هي اصطلاح بمسؤولية الذات اتجاه الغير. لم يعد هذا الغير هو المنعزل، أو العدو أو المشابه للذات. بل هو الغير المسؤول عنه كما الأنا، دون أن يكون الأنا. وهذه المسؤولية تفرضها علي ذات الغير انطلاقاً من قداسة وجهه. حيث هذا الأخير حمله ليفيناس كل معاني الإنسانية. فوجه الإنسان يحمل عبارة "لا تقتل أبداً". عبارة تنظم كل حياة الإنسانية. فالتوقف عن القتل، وممارسة العنف اتجاه الغير، هو الخط الناظم في فلسفة الغيرية. فوجه الإنسان عري أمام الذات. غني بإنسانيته. وهذا الغنى يُلزم الذات

باحترامه في قداسته واختلافه وتعددده. إن الوجه في فلسفة ليفيناس هو العلامة الدالة على الإنسانية العرية عن كل مصلحة، وبغض وكراهية، ونفاق. فوجه الآخر يلزمك احترامه وعدم المساس به. لذا فوجه الآخر حسب ليفيناس الرمز الدال عن إنسانية الإنسان، واحترام الغير بكل تجلياته.

لذا فإن سؤال الغيرية اقتضاه الراهن. نتيجة الويلات التي عاشها الإنسان، جراء فلسفة الأنا وتمجيدها والتخندق داخلها. مما حرم كل لقاء مع الغير، إلا في ظل الصراع والقتل. ولعل مآسي القرن العشرين، هي التي ألحت ضرورة فلسفة الغيرية كضامن لتجاوز العنف والكراهية. والدعوة إلى الإنسانية. وهذا الخطاب الغيري حتى يتحقق لا بد له من مآلات يرجى تحقيقه داخلها. حتى تتحول الغيرية من خطاب إلى براكسيس/ ممارسة، بين الذوات.

إن البحث في أبعاد الغيرية هو جوهر السؤال الإتيقي المعاصر. حيث تصبح الغيرية معه ممارسة بين الذوات وليس مجرد تنظير أخلاقي. أو قانون أخلاقي افعل ولا تفعل. وإنما حضوره كعلاقة بين الذوات، في ممارسات يومية تعيشها. وهذه الأبعاد لحضور سؤال الغيرية تمثل في ثلاث. أولها الديمقراطية، باعتبارها نظام عالمي يوحد بين الذوات. وثانيها المواطنة باعتبارها علاقات بين الأفراد قبل أن تكون حقوق وواجبات ينص عليها القانون. والثالثة تمثلت في غيرية شاملة تتجه نحو كل شيء، سواء الكائنات الحية (الإنسان والحيوان) أو الكائنات الجامدة (البيئة). وتصبح الغيرية مع هذه الأبعاد. الإتيقا الأكثر إيغالا في الإنسانية.

إن إتيقا الغيرية حاولت أن تكتسي مكانتها، داخل نظام الديمقراطية، من أجل تجاوز خيبات الأمل للديمقراطية المعاصرة. حيث هذه الأخيرة في شقها الليبرالي، سعت إلى تغطية الجانب الاقتصادي وإهمال القيم الإنسانية. فحولت الإنسان إلى مجرد سعة فقط، فنزعت عليه كما ذهب إلى ذلك تودوروف كل ملامح الإنسانية. فعرف العالم التنافس الاقتصادي، ولو على حساب إنسانية الإنسان. فجر على العالم كوارث لا حصر لها. مما استدعى إتيقا الغيرية كبعد لتصحيح مسار الديمقراطية. من مجرد نظام سياسي يتغنى بالشعارات الأخلاقية. إلى نظام يطبق إتيقا الغيرية كسلوك في المعاملة بين الشعوب/ الذوات. فعلى نظم العالم أن تتجه نحو إنسانية الإنسان، كقيمة عليا في حد ذاتها. واحترام الإنسان باعتباره قداسة، يحملها وجهه الإنساني كما رجح ذلك ليفيناس. على الديمقراطية أن تتجه نحو المركب وفق تعبير موران. بين السياسة والأخلاق. وليس التنظير القديم للعلاقة بينهما. وإنما أن تحضر الإتيقا كسلوك في العاملة السياسية. وهذا ما يصبو إليه خطاب الغيرية. أو ما نجمله في كلمة واحدة الديمو-غيري. وتتحول

الديمقراطية إلى علاقة بينذاتية بين الأفراد والشعوب من خلال نظام عالمي. كما قال بذلك هابرماس. هنا فقط تتحول إتيقا الغيرية كسلوك في المعاملات بين الذوات، وفق نظام ديمقراطي يراعي إنسانية الإنسان كممارسة وليس شعار فقط.

حاول فلاسفة الغيرية تجسيد إتيقا الغيرية داخل نطاق المواطنة باعتبارها علاقات بين الأفراد. قبل أن تكون حقوق وواجبات. لأن هذه الأخيرة فصل فيها القانون. فالمواطنة تتحقق باعتبارها علاقات بن الأفراد/ الذوات. بعيداً عن الخطاب السياسي المؤدلج. الذي يعطي صفة المواطنة كورقة قانونية جوفاء من قيم الإنسانية. فجعل الإنسان يتمتع بالمواطنة دون روح الإنسانية التي تجمعها بالأفراد من حوله. وهذا يحدث كثيراً في الدول الغربية. مما جعل العلاقات بين الأفراد علاقات قانونية وليس إنسانية. وفي حالة حدوث أي أزمة يجد الإنسان نفسه وحيداً لأن القيم الإنسانية قد انحارت داخل هذا المجتمع. أو لنقل قد تراجعت نتيجة هذا التأسيس الأجوف دون روح للإنسانية، والأخلاق. وهذا ما جعل الفلاسفة يسعون إلى طرح جديد للمواطنة قائم على مبادئ الغيرية (المواطنة العالمية). أي أخلاق المواطنة. أو أخلاق الأخلاق. وتمثلت في مجموعة من المبادئ أهمها: (مبدأ اجتماعي ومبدأ التضامن ومبدأ الاختلاف ومبدأ الاعتراف). وهذه المبادئ الأربعة تؤسس لمواطنة عالمية تحقق التواصل بين الذوات، في علاقات إنسانية راقية. تتجاوز الحق والواجب باعتبارهما قوانين وضعية. إلى علاقات إنسانية بينذاتية كما قال هابرماس. وهذا الطرح الجديد للمواطنة يجعل الغير يكتسي مكانته باعتباره إنسان يحمل قداسة وكرامة إنسانية. وليس مجرد قوانين تكبح السلوك الحيواني للإنسان. فالغيرية تحاول أن تقلب النظرة من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الإنساني. وأما البعد الثالث لسؤال الغيرية. فتمثل في غيرية شمولية. تتجه نحو الكائنات الحية (الإنسان والحيوان). والكائنات الجامدة (البيئة). والتحمل المسؤولية في الحاضر والمستقبل. لأنه لم يعد يتوقف الأمر على الإنسان في حالة الحضور فقط. بل طال حالة الغياب. أي الإنسان الذي لم يوجد بعد. وهذا التنظير حمله هانز جونس في فلسفته. انطلاقاً من إتيقا المسؤولية. فالإنسان مسؤول اتجاه البيئة بالمحافظة عنها. ومسؤول اتجاه الأجيال القادمة. فالإنسان الحالي عندما ينتهك الطبيعة فإنه ينتهك حق الغير الذي لم يوجد بعد من الأجيال القادمة. لذا يتحول خطاب الغيرية وفق جونس إلى غيرية شاملة تراعي كل حق للغير سواء في الحضور أو في الغياب. لأن الغيرية عندما تحقق هذه الأبعاد فإنها تحقق معها إنسانية الإنسان، التي تراجعت جراء الأنانية وخدمة الذات.

لكن الواقع الغربي اليوم. متأزم بين الخطاب والواقع. أو بين القول والفعل. فمن ناحية التنظير يظهر أن خطاب الغيرية يسعى إلى تحقيق هذه الأبعاد، وهو الضامن لحياة إنسانية راقية تراعي الغير في غيريته. ويسعى إلى إحلال السلام والأمن في العالم. لكن من ناحية الممارسة فإن الغيرية لم تتحقق كفعل داخل الأنظمة والدول الغربية. فهي من تنتهك حقوق الغير وتسلبه حتى أبسط الأشياء. مما يوحي بوجود عطب بين القول والبراكسيس في الخطاب الغربي.

وهذا التأزم جعلنا نتساءل بطريقة محيرة، عن السؤال الذي طرحناه في نهاية الفصل الثالث. والمتمثل لماذا دعاة الغيرة أغلبهم، أو إن لم نقل كلهم يهود. هل هذا مجرد صدفة تاريخية؟! أو أن للأمر قضية أخرى؟. أظن أن الأمر لا يطال الصدفة التاريخية في وقتنا. وأن سبب هذا التنظير للغيرية من طرف اليهود. هو معاناتهم جراء "محرقة النازية". إن هذه الحادثة تحفر عميقاً داخل الوعي اليهودي لهؤلاء الفلاسفة. وخاصة أننا نجد منهم من لم يتكلم صراحة على انتهاكات الصهيونية في فلسطين. حيث أن فيلسوف الغيرية ليفيناس. الذي كنا نأمل من فلسفته أن تتحول إلى شعار يحمله الأمريكان والصهاينة. لم يصرح في خطابه صراحة، ويجرم الصهيونية في عنفهم ضد الفلسطينيين. سواء كان خائف على نفسه من القتل من طرف الصهيونية. أو مساند لها باعتباره يهودياً ومتشعب بالثقافة اليهودية. فهذا الموقف في الحالتين يتعارض مع أخلاق المسؤولية التي نادى بها. وبالتالي فإن التنظير من طرف فلاسفة اليهود للغيرية كان نتيجة أزمة تاريخية عاشها اليهود (المحرقة). وليس نتيجة الدعوة إلى الإنسانية. وما صمتمهم إزاء بعض الانتهاكات من طرف الصهيونية إلى دليل على هذا الأمر. لأن اليهود اليوم ممثلاً في دولة الكيان الصهيوني، لا يحتاج شيء لأنه متفوق في كل شيء. ما عدى أن يعترف به، وهذا ما يسعى له.

لكن لنعد إلى واقعنا المتأزم حد التخمة. والمتمزق حد الأشلاء. هذا الواقع الذي يتقاتل فيه الإخوة حد القتل والتنكيل. الدمار في كل شيء داخل الوطن العربي. ولتجاوز هذه الأزمة لا بد أن نؤمن بحيلة الغيرية. أن نؤمن بهذا الخطاب. ونجسده كواقع في المعاملة بين الذوات. لعله ينتشلنا من براثن هذا العنف. فهل يمكن لخطاب الغيرية أن ينقضنا من العنف الذي وصلنا له في الوطن العربي؟. إنه سؤال لن تجيب عنه إلا الأيام القادمة. وكذا ثقافة ووعي هذه الشعوب في فهم هذا الخطاب

قائمة المصادر و المراجع

أولاً: قائمة المصادر

1: المصادر بالعربية:

1. إيمانويل ليفيناس: الزمان والآخر، تر، جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014.
2. تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة؛ خلاصة القرن العشرين، تر، نزمين عبد الله العمري، العبيكان، السعودية، ط1، 2006.
3. تزفيتان تودوروف: الحياة المشتركة؛ بحث أنثروبولوجي عام، تر، منذر عياشي، كلمة؛ المركز الثقافي العربي، أبوظبي؛ بيروت، ط1، 2009.
4. تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، تر، جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2009.
5. تزفيتان تودوروف: اللانظام العالمي الجديد؛ تأملات مواطن أوروبي، تر، محمد ميلاد، دار الحوار، سورية، ط1، 2006.
6. تزفيتان تودوروف: ميخائيل باختين المبدأ الحوارية، تر، فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996.
7. تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا؛ مسألة الآخر، تر، بشير السباعي، سيناء للنشر، القاهرة، ط1، 1992.
8. يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر، عمر مهيل، الدار العربية للعلوم؛ منشورات الاختلاف، لبنان؛ الجزائر، ط1، 2010.
9. يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، تر، جورج تامر، دار النهار، بيروت، ط1، 2002.
10. يورغن هابرماس: العلم والتقنية كأيدولوجيا، تر، حسن سقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.
11. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر، فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، (د د ط)، 1995.
12. يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر، حسن سقر، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.
13. يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر، جورج كتورة، مكتبة الشرقية، لبنان، ط1، 2006.
14. يورغن هابرماس؛ جوزف راستنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تر، حميد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2013.

1. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, 09 éd; éd essais, paris, 2010.
2. Emmanuel, *humanisme de l'autre homme*, éd essais, Paris, 1994. Levinas
3. Emmanuel Levinas, *Noms propres*, éd essais, paris, 1976.
4. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, éd essais, Paris, 1971.
5. Jurgen Habermas: *Droit et Démocratie, Entre Faits et normes*, paris, callimard, 1997.
6. Jurgen Habermas: *La science et la technique comme idiologie*, trad. J. Iadmiral, paris, 1973.
7. Hans Jonas :*pour une éthique du future*, traduit : sobine cornille, philippe ivernel, rivages poche petite bibliotheque 1998.
8. Hans Jonas: *Le principe Responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, Trad :Jean Greisch, Paris, 1995.

ثانياً: المراجع.

1/ المراجع بالعربية:

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة ، 2001.
2. أبي نصر الفارابي: *تحصيل السعادة*، قدمه وبوبه على بو ملحم، دار مكتبة الهلال، ط1، لبنان، 1995.
3. إدغار موران: *النهج؛ إنسانية البشرية الهوية البشرية*، تر، هناء صبحي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبوظبي، ط1، 2009.
4. إدغار موران: *إلى أين يسر العالم*، تر، أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009.
5. إدغار موران: *تربية المستقبل؛ المعارف الضرورية السبع لتربية المستقبل*، تر، عزيز لزرق؛ منير الحجوجي، دار توبقال؛ اليونسكو، المغرب؛ باريس، ط1، 2002.
6. إدغار موران: *ثقافة أوروبا وبربريتها*، تر، محمد الهلالي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2007.

7. إدغار موران: نحو سياسة حضارية، تر، أحمد العلمي، وزارة التعليم العالي المملكة العربية السعودية الملحق الثقافي السعودي في فرنسا؛ الدار العربية للعلوم، فرنسا؛ لبنان، ط1، 2010.
8. إدغار موران: هل نسير للهاوية؟، تر، عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012.
9. أرسطو طاليس: الخطابة، ترجمه وحققه، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات؛ ودار القلم، الكويت؛ لبنان، 1979.
10. أرسطو طاليس: السياسات، تر، أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957.
11. أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1924.
12. أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر، عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.
13. أعمال ملتقى: التواصل الثقافي ودوره في تجديد الفكر العربي، إشراف، رشيد دحدوح، الجمعية الجزائرية للدراس الفلسفية، الجزائر، ط1، 2016.
14. آلان تورين: ما الديمقراطية؟، تر، عبود كاسوحة، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2000.
15. آلان تورين: نقد الحداثة، تر، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.
16. آلان دو بوتون: عزاءات الفلسفة؛ كيف تساعدنا الفلسفة في الحياة، تر، يزن الحاج، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2016.
17. آلان دو بوتون: قلق السعي إلى المكانية، تر، محمد عبد النبي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2018.
18. آلان دونو: نظام التفاهة، تر، مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال للنشر، بيروت، ط1، 2020.
19. ألبير كامو: الإنسان المتمرد، تر، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت، ط3، 1983.
20. ألفرد إدوارد تايلور: أرسطو، تر، عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
21. أندريه جوني: ديكارتر؛ الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية التأملات - انفعالات النفس، تر، بدوي عبد الفتاح، آفاق، القاهرة، ط1، 2016.
22. أوغسطين: اعترافات، تر، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط4، 1991.
23. أوغسطين: مدينة الله، ج1، تر، يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت، ط2، 2006.
24. أوغسطين: مدينة الله، ج3، تر، يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2007.

25. أولريش بك: هذا العالم الجديد؛ رؤية مجتمع المواطنة العالمية، تر، أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ط1، 2001.
26. أولريش بيك: مجتمع المخاطرة، تر، جورج كتورة؛ إلهام الشعراي، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2009.
27. إيمانويل كانط: مشروع للسلام الدائم، تر، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
28. برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل، تصدير، أرنولد توينبي، تر، سمير عبده، دار دمشق، دمشق، ط1، 1969.
29. برنارد لويس: اكتشاف المسلمين لأوروبا، تر، ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998.
30. بريغوجين؛ إيزابيلا استنجر، نظام ينتج عن الشواش حوار جديد بين الإنسان والطبيعة، تر، طاهر بديع شاهين؛ ديمة طاهر شاهين، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2008.
31. بشير المؤدب: الغيرية، ضُحى للنشر، تونس، ط1، 2016.
32. بشير نافع، وآخرون: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2001.
33. بلوتارك فلوطرخوس: تاريخ وأباطرة وفلاسفة الإغريق، المجلد 3، تر، جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2010.
34. بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر، جورج زيناقي، منشورات الترجمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
35. بول فيرابند: العلم في مجتمع حر، تر، السيد نفاذي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
36. بيتر جران: ما بعد المركزية الغربية؛ نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر، عاطف أحمد، وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.
37. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق؛ نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، 1979.
38. جاسم بديوي: التفكير السياسي في فلسفة جاك دريدا؛ الاستراتيجيات الأدبية للتفكيك السياسي، ابن ندیم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، ط1، 2015.
39. جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، تر، عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001.

40. جان بول سارتر : جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، مصر، (د ت).
41. جان بول سارتر: الوجود والعدم؛ بحث في الأنطولوجية الظاهرية، تر، عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآدب، بيروت، ط1، 1966.
42. جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر، عبد المنعم الحنفي، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1964.
43. جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر، فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
44. جلسون إتين: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة كويت، ط3، 1996.
45. جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة؛ نصوص فلسفية غير منشورة، دار الثقافة؛ دار النشر المغربية، بيروت؛ المغرب، 1983.
46. جنفيان روديس: ديكارت والعقلانية، تر، عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت؛ باريس، ط4، 1988.
47. جوديث بتلر: الذات تصف نفسها، تر، فلاح رحيم، التنوير لطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2014.
48. جون ليشته: خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر، فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
49. جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، تر، جورج طعمه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
50. جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، تر، وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
51. جيل دولوز: المعرفة والسلطة؛ مدخل لقراءة فوكو، تر، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ الدار البيضاء، ط1، 1987.
52. جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.
53. جيل ليوفنسكي: عصر الفراغ الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، تر، حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018.

54. جيمس جوردن فينليسون: هابرماس مقدمة قصير جدا، ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء وراد، مؤسسة هندايو لتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2010.
55. حبيب الشاروني: الوجود والجدل في فلسفة ساتر، منشأة المعارف، مصر، 2001.
56. حبيب الشاروني: بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، 1963.
57. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.
58. حسين موسى: ميشال فوكو؛ الفرد والمجتمع، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.
59. حمدي ابو النور وحسن ابو النور: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير، بيروت، 2012.
60. حميد دباشي: هل يستطيع غير الأوربي التفكير، تر، عماد الأحمد، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2016.
61. حنة آرندت؛ مارتن هيدغر: رسائل حنة آرندت ومارتن هيدغر 1925-1975، تر، حميد لشهب، جداول، بيروت، ط1، 2014.
62. الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى؛ من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2015.
63. الدراجي زروخي: فنيات الخطاب الفلسفي، سلسلة الكتب الأكاديمية لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ط1، 2019.
64. دومنيك شنابر؛ وكريستيان باشوليه: ما المواطنة، تر، سونيا محمد نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.
65. رشيد بوطيب: نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف، بيروت؛ الجزائر، ط1، 2019.
66. ركح عبد العزيز: ما بعد الدولة. الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
67. روجيه غارودي: الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط؛ كيف نحضر للقرن الحادي والعشرين، تر، مروان حمو، دار الكتاب، سوريا، ط1، 1998.
68. رونيه ديكارت: انفعالات النفس، تر، جورج زيناقي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993.
69. رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى؛ تثبت أن الله موجود وأن النفس الإنسان تتميز من جسمه، تر، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت؛ باريس، ط4، 1988.

70. رونيه ديكرت: قواعد توجيه الفكر، تر، سفيان سعد الله، دار سراس، تونس، 2001.
71. رونيه ديكرت: مقال عن المنهج؛ لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، تر، محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية، القاهرة، 1930.
72. رونيه سرو: هيكل والهيكلية، تر، أودينيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
73. ريجيس جوليفيه: المذهب الوجودي من كيركجورد إلى جان بول سارتر، تر، فؤاد كامل، دار الأدب، بيروت، ط1، 1988.
74. ريمون كاريانتيه: معرفة الغير، تر، نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت؛ باريس، ط3، 1984.
75. ستيفان هابر: هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2012.
76. سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984.
77. سيدي محمد ولد يب: الدولة وإشكالية المواطنة؛ قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة العلمية، الأردن، ط1، 2011.
78. سيليفيان آغاسانسكي: نقد المركزية حدث الآخر، تر، منذر عياشي، دار نينوى، 2014.
79. شرف الدين ماجدولين: الفتنة والآخر أنساق الغيرية في السرد العربي، منشورات الاختلاف؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر؛ بيروت، ط1، 2012.
80. صالح المصباح: فلسفة الحدائث الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، جداول، بيروت، ط1، 2011.
81. صبري سعيد: الديمقراطية، نخضة مصر لطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2007.
82. صفاء عبد السلام جعفر: ميتافيزيقا الشخصية الحقيقة عند نيكولاي برديائف؛ قراءة في المفارقة الوجودية، مؤسسة حورس الدولية، الاسكندرية، 2007.
83. طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.
84. عادل مصطفى: فقه الديمقراطية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.
85. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات؛ ودار القلم، الكويت؛ بيروت، 1982.

86. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة مطبوعات؛ دار القلم، الكويت؛ بيروت، ط3، 1979.
87. عبد الرحمن منيف: الديمقراطية أولاً الديمقراطية دائماً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان.
88. عبد الرزاق الدواي: في الثقافات والخطاب عن حرب الثقافات؛ حوار الهوية الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013.
89. عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيغل التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006.
90. عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001.
91. عبد العزيز بومسهولي: مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013.
92. عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات منظور نقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.
93. عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ؛ رؤية حضارية جديدة، دار الشروق، القاهرة، 1997.
94. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
95. عبير بسيوني رضوان: أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، دار السلام لطباعة والنشر، مصر، ط1، 2012.
96. عديلة كورتينا: مواطنون في العالم نحو نظرية للمواطنة، تر علي المنفى، الهيئة المصرية العاملة للكتاب، مصر، 2010.
97. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، مصر، 2002.
98. عطية أحمد عبد الحليم: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.
99. عطية أحمد عبد الحميد: ما بعد الحداثة والأخلاق التطبيقية، 2020.
100. علي الحبيب الفريوي: مارتن هايدغر الفن والحقيقة؛ أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008.
101. علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة؛ من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أمودجًا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
102. علي عبود المحمداوي: بقايا اللوغوس؛ دراسة معاصرة في تفكيك المركزية العقلية الغربية، منشورات الاختلاف؛ منشورات ضفاف، الجزائر؛ بيروت، ط1، 2015.

103. عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، مكتبة منيمنة، بيروت، (د ت).
104. عمر مهيبيل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
105. غيضان السيد علي: الأخلاق بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، 2017.
106. الفارابي أبي نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة محمد علي صبح، القاهرة، (د ت).
107. الفارابي أبي نصر: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، 1987.
108. فاروق عبد المعطي: أوجست كونت؛ مؤسس علم الاجتماع الحديث، دار الكاتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
109. فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدغر؛ أو كيف الخروج من عصر التأويلي للعقل، جداول، بيروت، ط1، 2011.
110. فتحي المسكيني: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
111. فرانسيس فوكوياما: بناء الدولة؛ النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين، تر، مجاب الإمام، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2007.
112. فرانسيس فوكوياما: نهاية الإنسان؛ عواقب الثورة البيوتكنولوجية، تر، أحمد مستجير، سطور، ط1، 2002.
113. فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر، حسن احمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993.
114. فرانواز داستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، تر، سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.
115. فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة؛ (اليونان وروما)، م1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
116. فردريك هيغل: العقل في التاريخ، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.
117. فردريك هيغل: فينومينولوجيا الروح، تر، ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.
118. فردريك هيغل: أصول فلسفة الحق، ج1، تر، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1996.

119. فردريك هيجل: جدلية الدين والتنوير، تر، أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط1، 2014.
120. فريدريش نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، تر، حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ت).
121. فريدريش نيتشه: أفول الأصنام، تر، حسان بورقية؛ محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996.
122. فريدريش نيتشه: ما وراء الخير والشر؛ تباشير فلسفة للمستقبل، تر، جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003.
123. فريدريش نيتشه: مولد التراجيديا، تر، شاهر حسن عبيد، دار الحوار، سورية، ط1، 2008.
124. فريدريش نيتشه: هذا هو الإنسان، تر، علي المصباحي، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2006.
125. فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر، ياسمينه بريهوم، دار الأملية، قسنطينة، ط1، 2013.
126. فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب للجميع ولغير أحد، تر، علي المصباح، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2007.
127. فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب لكل ولا لأحد، تر، فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د ت).
128. فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د ت).
129. كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، منشورات الاختلاف، وآخرون، الجزائر، ط1، 2005.
130. كارل بوبر: درس القرن العشرين، تر، الزواوي بغورة؛ لخضر مذبوح، الدار العربية للعلوم؛ الاختلاف، لبنان؛ الجزائر، ط1، 2008.
131. كارلوس ليسكانو: الكاتب والآخر، ترجمة نهي أبو عرقوب، مراجعة أحمد خريسي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، ط1، 2012.
132. كامل محمد عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتاب العلمية، لبنان، ط1، 1993.
133. كتاب جماعي: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء، منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف، لبنان؛ الجزائر، ط1، 2013.

134. كتاب جماعي: القيم إلى أين، تر، زهيدة درويش جبور؛ جان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، 2005.
135. كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر، مصطفى صالح، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983.
136. كمال بومنيير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، وآخرون، الجزائر، ط1، 2010.
137. لفي بريل: فلسفة أوجست كونت، تر، محمود قاسم؛ محمد السيد؛ محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
138. مارتن هيدغر: الفلسفة الهوية والذات، تر، محمد مزيان، تقديم، محمد سبيلا، منشورات ضفاف وآخرون، بيروت، ط1، 2015.
139. مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، تر، فتحي المسكيني، مراجعة، إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.
140. مارتن هيدغر: مبدأ العلة، تر، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (دت).
141. مارتن هيدغر: مدخل إلى الميتافيزيقا، تر، عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2015.
142. مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، تر، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977.
143. مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية؛ مسار العلمنة، تر، شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
144. ماركون شيشرون: أسباب تجعلني راغبًا في الموت؛ ضمن رسائل شيشرون، تر، غادة الحلواني، سلسلة آفاق عالمية، 2011.
145. ماري آن لكوريه: الإنسان الفيلسوف، ضمن كتاب جماعي: ليفيناس من الوجود إلى الغير، إشراف، جويل هنسل، تر، على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.
146. مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر، بسام بركة، دار الفكر المعاصر؛ دار الفكر، بيروت؛ دمشق، 2002.
147. مايكل هارت؛ وأنطونيو نيفري: الجمهور الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية، تر، حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2015.

148. مجموعة مؤلفين: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن ندم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية ناشرون، وهران؛ لبنان، ط1، 2012.
149. مجموعة مؤلفين: معنى الوجودية؛ دراسة مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د ت).
150. محضير بن محمد: السياسة والديمقراطية وآسيا الجديدة، مجلد 08، دار الكتاب المصري وآخرون، القاهرة، ط1، 2004.
151. محمد الأحمدى: الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.
152. محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
153. محمد الشيخ: نقد الحداثة في فلسفة نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
154. محمد المزوغى: نيتشه هيدغر فوكو تفكيك ونقد، دار نيبور، العراق، ط1، 2014.
155. محمد آيت حمو: الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
156. محمد بكاي: أرحبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، الرافدين، لبنان، ط1، 2017.
157. محمد شوقي الزين: الذات والآخر؛ تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات ضاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، المغرب، ط1، 2012.
158. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية؛ العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
159. محمد عثمان الخشت: المجتمع المدني عند هيجل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2002.
160. محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط1، 2014.
161. محمد ممدوح عبد المجيد: فلسفة القانون بين أفلاطون وشيشرون، المكتبة المصرية، مصر، ط1، 2015.
162. مطاع صفدي: مقدمة لكتاب فوكو: الكلمات والأشياء، تر، مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.

163. منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف؛ مقارنة في مشروع عبد الله ابراهيم، ابن نديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر؛ لبنان، ط1، 2013.
164. موران إدغار: الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، تر، أحمد القصور؛ منير الحجوجي، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2004.
165. موران إدغار: المنهج؛ الأفكار مقامها حياتها عاداتها وتنظيمها، ج4، تر، جمال شحيّد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2012.
166. موسى عبد الله: المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي؛ من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية، ابن نديم للنشر والتوزيع؛ الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر؛ لبنان، ط1، 2013.
167. ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، (د ت).
168. ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، تر، إلياس مرقص، ج1، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
169. ميشال فوكو: إرادة المعرفة، تر، مطاع صفدي؛ جورج آني صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د ت).
170. ميشال فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، تر، زاوي بغورة، دار الطليعة بيروت، ط1، 2003.
171. ناجي عباس التركيبي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، دار دجلة، عمان، 2012.
172. نادية محمود مصطفى: الديمقراطية العالمية؛ من منظورات غربية ونحو منظور حضاري إسلامي في علم العلاقات الدولية، دار البشير للثقافة، مصر، ط2، 2013.
173. نبيل صموئيل؛ هاني عياد: المواطنة التحديات والطموحات في الدولة الحديثة، المكتبة الأكاديمية، مصر، ط1، 2008.
174. نسرین عبد الحمید نبیه: مبدأ المواطنة بين الجدل والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2008.
175. نعيمة الرياحي: الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر، دار الاتحاد، تونس، ط1، 2017.
176. نور الدين علوش: المدرسة الألمانية النقدية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث. دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013.
177. نيكولا مكيافيلي: الأمير، تر، أكرم مؤمن، ابن سينا، القاهرة، (د ت).

178. نيكولاس برديائف: الحلم والواقع، تر، فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.
179. نيكولاس برديائف: العزلة والمجتمع، تر، فؤاد كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960.
180. هارالد موللر: تعايش الثقافات؛ مشروع مضاد لهنتغتون، تر، إبراهيم أبو هشيش، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2005.
181. هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، تر، حسن ناظم؛ علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2007.
182. هانز هيرمان هوبا: الديمقراطية الإله الذي فشل، تر، إيمان معروف، منشورات تكوين، الكويت، ط1، 2019.
183. هيربرت ماركيزوز: العقل والثورة؛ هيكل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1970.
184. وجدي خيرى نسيم: الفلسفة وقضايا البيئة؛ أخلاق المسؤولية هانز يونس نموذجًا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2009.
185. يمى طريف الخولي: الوجودية الدينية؛ دراسة في فلسفة باولتيليش، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
186. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د، ت).
187. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، عصير الكتب للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2019.

2/ المراجع بالفرنسية

1. Aristote: Éthique à Nicomaque, Tr., J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, janvier 2014.
2. Conte Auguste: Catéchisme positiviste, librairie Garnier frères, paris Paris, introduction, P,F Pecaut, p, VII.
3. Conte Auguste: Systeme de politique positive, Edition électronique par Jean Marie Tremblay, p 127.
4. Edgar Morin: La nature de La nature, Edition de Seuil, Paris, 1977.
5. Edgar Morin: vers l'abime, Edition LHerne ,Paris,2012.
6. Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et la mal. Paris, Union, Général d édition, 1971.

7. Honneth Axel, La lutte pour la reconnaissance, tr., Pierre Rusch, les éditions du CERF, Paris 2010.
8. Morin Edgar: La method; L'humanité de l'humanité, Éditions du Seuil, Paris, 2001.

3/ المراجع بالإنجليزية

1. Dawn Oliver; *Heater Derek: the foundation of citizenship*, Harvertor Wheats leaf, London, 1994.
2. Jonas Hans: the Imperative of Responsibility, in Search of an Ethics for the Technological Age, Chicago, the University of Chicago, 1984.
3. Jonas Hans: The Phenomenon of Life, Toward a Philosophicol Biology, with a foreword by Lawrence Vogel, Evanstan, Paris, 2001
4. Heidegger Martin: Pathmarks, translated by frank A, Capuzzi, in william Mcneill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p 247.
5. James Zetzel: Cicero On the Commonwealth and On the Laws, , Cambridge university, New York, 1999.

ثالثاً: قائمة الموسوعات:

1. ابن منضور: لسان العرب، تحقيق، عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، (د ت).
2. أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، (جزءان: 1-2)، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.
3. تيرينس بول؛ ريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج للتاريخ؛ الفكر السياسي في القرن العشرين، مجلد 02، تر، مى السيد مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
4. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982
5. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة؛ الفلاسفة المناطقة المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006
6. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999.

7. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993.
8. علي الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د ت).
9. مجموعة مؤلفين: المعجم الفلسفي، تصدير ابراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1983.
10. مجموعة مؤلفين: موسوعة الأبحاث الفلسفية؛ الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، إشراف، علي عبود المحمداوي، ج2، منشورات ضفاف؛ الاختلاف، الرباط؛ الجزائر، ط1، 2013.
11. محمد سيلا: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم والفلسفة، منشورات المتوسط؛ المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، إيطاليا؛ المغرب، ط1، 2018.

رابعاً: قائمة المجالات ودوريات:

1. استغراب، العدد 10، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2018.
2. أوراق فلسفية، العدد 17، القاهرة، 2007.
3. أيس فضاء العقل والحرية: العدد2، دار الصحافة، الجزائر، 2007.
4. التربية والابستمولوجيا، العدد الثامن، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، 2015.
5. دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران1، العدد 06، دار القدس العربي للطباعة والنشر، وهران، 2016.
6. الفكر العربي المعاصر، العدد 98 / 99، 1992.
7. الفلسفة والغيرية، العدد 43، 42، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، 2007، 2008.
8. مقدمات، العدد 07، مخبر الفلسفة وتاريخها، جامعة وهران 02، الجزائر، 2018.
9. ممارسات، العدد الأول، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2013.

خامساً: قائمة الرسائل الجامعية:

- 1/ العربي ميلود: الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة وهران 2، 2010؛ 2011، ص 19.

2/ Traoré Grégoire: Technique et Nature, Chez Hanz Jonas, en vue de l'obtention du Doctorat nouveau régime, Université de Bouak, Année universitaire, 2004; 2005.

سادسًا: قائمة المواقع الإلكترونية :

1. المسكيني فتحي: الكراهية ثقب أسود يمتص كل ما هو إيجابي ويلفظه في شكل فراغ أخلاقي .
مرعب. حوار مع عيسى جابلي. 2019/05/11.
<https://www.mominoun.com>
 2. المؤلف؟؟ حوار مع إدغار موران: نعاين أوروبا هزيلة بدون روح ولا إنسانية، تر،
سعيد بوخليط.
https://gastonbachlard1.blispotcom/2020/02/plog-post_19.html.
- 3- HANS JONAS : LA QUESTION DE L'AVENIR. . 14/06/ 2020.
12: 15 3<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-3-page-523.htm>
- 4- Ernst Bloch et Hans Jonas : refondation de l'Éthique. . 14/06/ 2020.
12: 00.<http://journals.openedition.org/alter/299>

فهرس الموضوعات

أ	مقدمة.
11	الفصل الأول: الغيرية بين المفهوم والتطور الكرونولوجي.
13	المبحث الأول: تحديد مفهوم الغيرية.
14	أولاً: مفهوم الأنا
16	ثانياً: مفهوم الذات.
17	ثالثاً: مفهوم الآخر.
19	رابعاً: مفهوم الغيرية
24	المبحث الثاني: سؤال الغيرية في الخطاب الفلسفي اليوناني والروماني
24	أولاً: سؤال الغيرية في الفلسفة اليونانية (أرسطو أنموذجاً).
26	1/ الصداقة مبدأ للغيرية.
34	ثانياً: سؤال الغيرية في الفكر الروماني.
34	1/ شيشرون وظهور خطاب الغيرية.
38	استنتاج:
41	المبحث الثالث: سؤال الغيرية في العصور الوسطى (المسيحي والإسلامي).
41	أولاً: سؤال الغيرية في الفلسفة المسيحية.
41	1/ أوغسطين مكانة الغير ضمن مدينة الله.
46	ثانياً: سؤال الغيرية في الفلسفة الإسلامية.
47	1/ أبو نصر الفارابي من الغيرية إلى السعادة.
47	أ/ السعادة في ظل وجود الآخر.
52	2/ الغير في فكر ابن باجة.
53	أ/ علاقة المتوحد بالأخلاق والغير.
56	ب/ منزلة الغير في فكر ابن باجة.
58	استنتاج:
61	المبحث الرابع: الذات والغير وسؤال الغيرية في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث.
62	أولاً: أوجست كونت وتأسيس مفهوم الغيرية.
67	ثانياً: هيغل ومسألة الغير كبنية للذات.

68	1/ الذات تعي ذاتها بتوسط الآخر.
70	2/ فلسفة الاعتراف بالآخر.
80	استنتاج.
82	الفصل الثاني: فلسفة الأنا الثقب الأسود للغيرية
84	المبحث الأول: الأنا وفلسفة القوة.
85	أولاً: الأنا ومنطق إقصاء الغير (لحظة ميلاد الأنا).
93	ثانياً: الخطاب النيتشوي وتمجيد الذات من جديد.
94	1/ الإرادة (Volonté) وتأكيذ الذات.
100	2/ منطق القوة وإقصاء الغير .
103	3/ الإنسان المتفوق (الأعلى) موت الإله وتأكيذ الذات.
109	4/ أخلاق الغيرية دونية (موت الذات).
115	المبحث الثاني: الوجودية وتحقق فلسفة الأنا.
119	أولاً: الوجود والذات عند هيدغر.
120	1/ تحقق الكينونة واكتمال خطاب الأنا.
124	2/ أولوية الأنطولوجي على الأخلاقي.
131	ثانياً: الآخر هو الجحيم في فلسفة سارتر (الغير في فلسفته).
137	ثالثاً: الآخر والعزلة عند برديائف.
144	المبحث الثالث: المركزية الغربية وموت الغيرية.
145	أولاً: المركز والهامش (الأنا الغربية والغير).
147	ثانياً: منطق القوى وإقصاء الضعيف.
154	ثالثاً: نهاية التاريخ سيادة ثقافة واحدة وإلغاء الآخر.
158	رابعاً: بوادر خطاب الغيرية وتجاوز المركزية.
168	خامساً: الغيرية وقانون التربيع العكسي.
168	استنتاج.
170	الفصل الثالث: الغيرية وتجاوز فلسفة الأنا نحو تحول إتيقي جديد.

174	المبحث الأول: الغيرية في ظل فلسفة التواصل عند يورغن هابرماس
175	أولاً: التواصل والقفز من الذات إلى التذات.
177	ثانياً: الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي نحو مسوغ جديد للسيطرة.
180	ثالثاً: العيش مع الآخر داخل مكتسبات الحداثة.
184	رابعاً: أخلاقيات التواصل جسر جديد نحو الغير (نحو كونية أخلاقية)
184	1/ الحجاج: (من أجل الالتقاء بالآخر وتجاوز مجتمع المخاطرة).
187	2/ إتيقا المناقشة (نحو أخلاق بنذاتية جديدة).
195	خامساً: الغيرية والعلم (نظام الوراثة بين التهديد والاحترام).
196	استنتاج:
199	المبحث الثاني: التعايش مع الآخر (الحياة المشتركة نحو تعايش غيري) عند تزفيتان تودوروف.
199	أولاً: من الهوية إلى الغيرية (الحضارة).
201	ثانياً: زوال الإنسانية وحرب الإبادة (فناء الغير).
204	ثالثاً: البربرية ونكران الإنسانية الكاملة للآخرين (نقيض الغيرية).
207	رابعاً: الحياة المشتركة مع الغير. (نحو إتيقا غيرية).
208	أ/ الاعتراف بالآخر.
213	ب/ تعايش الثقافات.
218	استنتاج.
222	المبحث الثالث: إيمانويل ليفيناس وحضور سؤال الغيرية كفلسفة أولى.
225	أولاً: من الوجود إلى الإيتيكا (أو تجاوز هيدغر وسارتر).
231	ثانياً: فلسفة الوجه وضرورة احترام الآخر.
236	ثالثاً: المسؤولية الإيتيكية اتّجاه الغير.
244	رابعاً: غيرية للجميع ولغير أحد
246	استنتاج.

251	الفصل الرابع: أبعاد الغيرية (بين السؤال والمآل).
252	المبحث الأول: الغيرة والديمقراطية.
253	أولاً: تعريف الديمقراطية.
257	ثانياً: أزمة الديمقراطية وضرورة الغيرية.
262	ثالثاً: حقوق الإنسان غيرية مختزلة.
265	رابعاً: الديمقراطية النقية (نحو تجسيد للغيرية).
270	خامساً: ديمقراطية المركب ومواجهة المشاكل الإنسانية (السياسي - أخلاقي) المعاصرة.
282	استنتاج:
284	المبحث الثاني: الغيرية والمواطنة.
284	أولاً: مفهوم المواطنة.
286	ثانياً: المواطنة من تمجيد الذات إلى المساواة مع الغير.
289	ثالثاً: مبادئ المواطنة.
290	1/ المبدأ الاجتماعي والحياة المشتركة.
291	2/ التضامن.
292	3/ الاختلاف.
293	4/ الاعتراف.
295	رابعاً: المواطنة الكونية/ العالمية.
302	المبحث الثالث: هانز جوناكس وشمولية الغيرية.
303	أولاً: نحو غيرية البيئة.
307	ثانياً: إتيقا المسؤولية وغيرية اتجاه كائن لم يوجد بعد.
314	استنتاج.
317	الخاتمة
325	قائمة المصادر والمراجع
343	فهرس الموضوعات

ملخص الأطروحة:

بلغت أنانية الإنسان في الزمن المعاصر مداها. ولعل الحربين العالميتين خلال القرن العشرين خير دليل على هذه الأنانية المفسدة. حيث قوضت علاقة الإنسان المعاصر في تعاطيه مع الغير. واتسعت الهوة بين الأنا والغير إلى درجة قتل الآخر ورفضه بكل تجلياته. ودخل هذا الرفض تحول الغير إلى العدو والغريب. لذا سعت هذه الدراسة إلى إظهار محاولة الفلسفة المعاصرة، في إعادة تحديد مفهوم الإنسان من خلال مفهوم الغيرية. فلم يعد الإنسان ذلك الكائن العاقل فقط. وإنما تعداه إلى الإنسان الذي يحمل المسؤولية الإتيقية اتجاه الكائن الآخر. ويعطي للغير الأولية على الذات، حد القداسة. ذاك ما قال به الفيلسوف الفرنسي ليفيناس "الإنسان أكثر قداسة من أي أرض مقدسة". لذا سعت الفلسفة المعاصرة انطلاقاً من سؤال الغيرية إلى ترميم الجسر الواصل بين الأنا والغير. وتجاوز مآسي الإنسان، وكل أنواع العنف والاحتقار. لأن شعور المرء بالازدراء سبب كل مآسي البشرية. ولذا كان موضوع الدراسة يبحث عن السبب إلى المال. فكان بذلك سبب سؤال الغيرية في الفلسفة الغربية المعاصرة ضرورة إتيقية فرضها واقع الإنسان المعاصر. وتدهور القيمة الخلقية لديه. والمال تمثل أن الغيرية الملاذ الأخير للبشرية، من أجل العيش المشترك داخل كوكب واحد تحترم فيه كل الحقوق.

Résumé:

A l'époque moderne, L'égoïsme humain a atteint son ampleur. Les deux guerres mondiales du XXe siècle sont peut-être la meilleure preuve de cet égoïsme corrupteur. Où Il a sapé la relation de l'homme moderne avec les autres entraînant un large fossé entre l'ego et l'autre au point où l'autre est tué et rejeté dans toutes ses manifestations. Dans ce cas, l'autrui est devenu un ennemi et un étranger. Par conséquent, Cette étude vise à montrer la tentative de la philosophie contemporaine de redéfinir le concept d'homme à travers le concept d'altérité. L'homme n'est plus seulement un être sensée et sage. Au contraire, il le transcende à la personne qui porte la responsabilité morale envers l'autrui. Il donne la priorité aux autres sur soi, jusqu'à la sainteté. C'est ce que le philosophe français Levinas disait : « L'homme est plus sacré que n'importe quelle terre sainte. Alors, la philosophie contemporaine, fondée sur la question de l'altérité, a cherché à rétablir le pont entre le moi et l'autre et transcender les tragédies humaines, et toutes sortes de violences et de mépris. Parce que le sentiment de mépris est la cause de toute souffrance humaine. Donc, l'objet de l'étude était de chercher la cause et la conséquence. Ainsi, la raison de demander l'altérité dans la philosophie occidentale contemporaine était une nécessité éthique imposée par la réalité de l'homme contemporain et la détérioration de sa valeur morale. Enfin, l'altruisme est le dernier recours de l'humanité, pour la coexistence au sein d'une planète où tous les droits sont respectés.

Abstract:

The selfishness of humans becomes one of the major factors in the recent century. And the two world wars were a result of this spoiler selfishness, it undermined the relationship between the modern human and the others which arrived until killing and neglecting, and other becomes enemy and strange. This study aimed to show the efforts of modern philosophy to re-identify the concept of human through the concept of altruism. human brings ethical responsibility and gives priority for other until holiness. Levinas carried the slogan: "man is holier than any holy land". From the question of altruism tried the modern philosophy to make a bridge between Ego and Other and passed the tragedies of human and all the different violence and contempt. This present paper illustrates the reasons and results of the relationship between ego and other, and affirm that altruism is the sanctuary of humanity to live in peace inside one planet where human rights are respected.