

ملف

الشرق الأدنى بين الهوية والغيرية

نظّم بعض الآباء والإخوة اليسوعيين ندوةً في بكفيا (لبنان) من ١ إلى ٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، حول موضوع الهوية والغيرية في الشرق الأدنى (Identité/ Altérité)^(١).

فما المقصود بالموضوع؟ يتميز الشرق الأدنى بتعددية على مختلف الضعد: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والطائفية والدينية، والثقافية والتاريخية... مختلف الأوضاع بين بلد وبلد، بل وفي داخل البلد الواحد. وعليه، فالهوية السياسية أو الطائفية أو الثقافية... التي يتسم بها شخص مُعيّن أو جماعة معيّنة، تواجه مواجهة مستمرة الآخر المختلف، أي تواجه غيريةً مختلفة. ويُطرح بالتالي السؤال: كيف يعيش الشخص أو الجماعة هذه المواجهة بين الذات والآخر، بين هويته وغيريته؟

وقد تمّت معالجة الموضوع من خلال مُداخلات تلتها مناقشات دارت حول ثلاثة محاور:

✻ الأسس التي يعتمد عليها مفهوم الهوية/الغيرية، وذلك في أربعة

(١) نذكر بالندوات السابقة: لاهوت الأديان (١٩٩٤) - بين الإيمان والثقافة (١٩٩٦) - بين التقليد والحداثة (١٩٩٨). ونُشرت الأولى والثالثة في المشرق (٢/١٩٩٦، ١/١٩٩٩). ومن المتوقع انعقاد ندوة شاملة في الصيف المقبل تعتمّق ما توصلت إليه الندوات الأربع من خطوط عريضة.

اتجاهات: البعد النفسي، والفلسفي، والآبائي واللاهوتي.
* تطبيق الأسر. هذه على وضع الشرق الأدنى في مجالات مختلفة،
منها التاريخي والسياسي والاجتماعي في الشرق العربي بعامة وفي
لبنان بخاصة، ومنها الروحي والتربوي والفتي.
* نماذج لردات فعل الهوية إزاء الغيرية والذات تجاه الآخر، وذلك في
التعايش الحياتي بين فئات مختلفة.

ونشر في هذا العدد من مجلة المشرق بعض مداخلات الحاضرين،
علها تساهم، وإن مساهمة متواضعة، في تحديد حديث لاهوتي متناسق
يُعبّر عن واقع الشرق الأدنى في محيطه العربي المنفتح على العالم بأسره
في عصر العولمة.

الهوية/الغيرية وأسسها الفلسفية

الأب سليم دكاش اليسوعي*

من عرض الأسس الفلسفية التي تقوم عليها مسألة الهوية في حد ذاتها، إلى جانب مسألة الغيرية، وارتباطهما الجدلي، في زمن العولمة واصطدام الثقافات، والمطالب القومية والمائدة إلى الهوية، أتى بضرب من الرهان المستحيل، لا سيما وأن بعضهم يعتقدون أن الفلسفة تستطيع أن تجد حلولاً لتناقضات جذرية. قد تأتي الفلسفة، بدلاً أن تستخلص أسساً أو قواعد بناء للمسألة، ببعض مفاتيح قراءة. ففي هذا العرض، سأقتصر على التفكير الفلسفي في مسألتنا، فأضع حدًا لبحث في حقل العلوم الاجتماعية، حيث يرى الاختصاصي بعلم الإنسان كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) أن هذه المسألة هي على مفترق جميع المشاكل التي تريد تلك العلوم أن تبحث فيها^(١). ومن الواضح أن هذه المسألة نفسها تتصل بجميع المشاكل التي تتطرق إليها مختلف الأنظمة الفلسفية، حتى نصل إلى إمكانية القول بأن هذه المسألة هي حاضرة حضوراً مكثفاً في بعض المسائل الأخرى كمسألة الشخص والضمير والحكم الذاتي والحرية إلخ.

وفي بحثنا، سنطرح كذلك أسئلة على التقليد الفلسفي الغربي الذي أولى الثنائي الهوية/الغيرية أهمية تستحقانها، انطلاقاً من اهتمامها الدائم

(٥) رئيس تحرير المشرق

(١) راجع C. Lévi-Strauss, *L'Identité*, PUF, 1977.

بتوضيح العلاقات بين الذات والموضوع يوم اهتمَّ التقليد الفلسفي العربي القديم بهذه المشكلة، بوضعه مصطلحات معيَّنة، مستوحاة في نقطة الانطلاق من الفارسيَّة (هاستي، هاشتيَّة = هُوِيَّة)، تحوَّلت في العربيَّة إلى هُوَ وهُوِيَّة، وَغَيْرٌ وَغَيْرِيَّة، كما وردت عند الفارابي، ثمَّ في يوم من الأيام إلى وجود وموجود. إنَّ الصيغة الأولى والثانية تعبران، ولا شك، عن حقيقة الهويَّة والغيريَّة، وهذا ما شدَّد عليه الفارابي وغيره: فالهويَّة هي ما يدلُّ عليه الشيء كما هي، بصفتها خاصَّة وفردية. هذا وأنَّ الكلمة نفسها هي أشدُّ نوعيَّة من كلمة ماهية. والجرجاني يلخِّص الوضع في الجملة التالية: «الأمر المتعلِّق (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث إنَّه مقول في جواب ما هو يُسمَّى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمَّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هُوِيَّة...»^(٢). ويفهم من ذلك أنَّ الماهية هي أعمُّ من الهويَّة، في حين أنَّ كلمة موجود (أو كينونة) تدلُّ، بصفتها اسمًا، على ما هو الأعمُّ والأصريح، كما حين نقول: زيد مريض. وبذلك تمَّ انجياز الفلسفة العربيَّة إلى فلسفة الكائن عند أرسطو الذي يشدَّد، لا على ما يفعله الكائن، بل على ما يجعل الكائن كائنًا. ومع ذلك، فإنَّ كلمة هويَّة أُعيد إليها اعتبارها إلى حدِّ بعيد في الفكر العربيِّ المعاصر الفلسفي والاجتماعي، وأصبحت، منذ القرن التاسع عشر، موضوعًا هامًا يدلُّ على الكائن (الفردية أو الجماعية) المطابق لنفسه، استنادًا إلى ميزاته. ولقد أصبحت الهويَّة موضع فتح جديد، بقدر ما شدَّد بعض المفكرين المصريين والليبانين والسوريين على ضرورة استعادة هويَّة أضعفتها تقلبات التاريخ^(٣). ليس من غير الطبيعيِّ أن يتحدَّث رجل كحُسين فوزي عن تواصل الشخصية المصريَّة^(٤)، أو أن نرى أنَّ عقائديات جدد الأحزاب السياسيَّة الكبير، التي أنشئت بين الحربيين العالميَّين أو بعدهما، تسمى

(٢) راجع تعريفات الجرجاني، مائة «هوية».

(٣) راجع، A. Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, 1970, pp. 135-169.

(٤) راجع، A. Abdel-Malek, *La Pensée*, op.cit. p. 53.

إلى استعادة جذور من الهوية مفقودة. ولكن، بما أن هذه المسألة لا تتصل مباشرة بموضوعنا، فإنّ اليان يتنزل رأسًا إلى عرض لإشكاليات الهوية والغيرية^(٥).

أولًا - الهوية فكرة بسيطة ومتشعبة

إنّ ما في الهوية من مفارقة كبيرة وضّحته الفلسفة اليونانية في وقت مبكر جدًا. إنها المسألة الأساسية منذ أن نُقشت الكتابة السقراطية في رواق معبد دلفي: «إعرف نفسك». فإنّ معنى الهوية يدلّ، في آن واحد، على ما هو مطابق، فنصل إلى فكرة الوحدة، وعلى ما هو مختلف، فنصل إلى فكرة التفرّد. إنّ الهوية، إذا طبّقت على كائن هو «واحد وهو هو»، قيل لها عادةً هويّة عددية. وحين يدور الكلام على أفراد أحياء، يُقال لها أيضًا هويّة شخصية، وبمعنى أدقّ، في ما يختصّ بكائنات بشرية، هويّة حقوقيّة. إنّ معنى هذه الكلمة، وهو الأيسر، يُلزم كلّ واحد، على سبيل المثال، بتبرير هويته، فهي تكفل أن يكون هذا الفرد فلانًا أو فلانة، بسبب كيان ثابت معيّن، يمكن معرفته طبيعيًا واجتماعيًا. وتوصّف الهوية أيضًا بالنوعيّة، حين يدور الكلام على كائنين يتمايزان من حيث العدد والزمان والمكان، لكنهما يتّسمان بالخصائص والصفات نفسها أو يشتركان ببعضها. وإن أردنا أن نأتي بمثّل على العددية الشخصية، نقول إنّ أرسطو، المسمّى أرسطو أو المعلم الأوّل، هو اسم الفيلسوف نفسه، صاحب الهوية نفسها، وإن اختلفت التسميات. ولكن إن قلنا: «حصلنا على التريية نفسها»، فقد يدلّ ذلك على هويّة عددية، لا بل على هويّة نوعيّة تدلّ على نوعيّة التريية نفسها.

وإن ازداد هذا المفهوم تشعبًا، فإنّه يجد عندئذ وزنه الفلسفيّ الحقيقيّ، بقدر ما يجزّه فقدان شيء من أحادية المعنى المباشرة إلى

(٥) راجع الدكتور نصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفيّ، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص

مصطلحات الالتباس والقياس المُتقنة. لقد بحث الفيلسوف لايبنيز (Leibniz) في مشكلة هوية الأشياء التي لا يمكن تمييزها (الكائنات أو الأشياء التي يبدو أحدهما مجرد تكرار عددي للآخر)، فأظهر أنّ هذه الهوية لا تكون أبدًا شديدة الدقة، وشقّ طريقًا لمنط تفكيرتي يربط دائمًا، في الفعل نفسه، بين الهوية والاختلاف.

الأسئلة التقليدية عن مفارقة الهوية

في هذه المرحلة من مراحل العرض، ولكي نركّز انتباهنا على مختلف إشكاليات الهوية، يحسن بنا أن نطرح أسئلة الفلسفة في هذا الحقل، كما عرّفها الفيلسوفة الأميركية أميليا روزتي (Amélie Rorty)^(٦):

١- ما هو الذي يميّز فئة الأشخاص من أقرب الفئات المجاورة (مشكلة المقاييس لتمييز الفئات)؟

٢- ما هي المقاييس لتمييز الأشخاص العدديّ، الذين يطبّق عليهم الوصف العام نفسه (مشكلة التفريق بين الأفراد)؟

٣- ما هي المقاييس التي تمكّن من التعرف إلى الفرد نفسه في ظروف مختلفة، وأرصاف مختلفة وأوقات مختلفة؟

٤- أيّ نماذج من الميزات تمكّن من التعرف إلى شخص بصفته، في حدّ ذاته، الشخص الذي هو، حتّى، إذا تغيّرت تلك الميزات، أصبح شخصًا مختلفًا، مع أنّه لا يزال قابل التعرف إليه مرّة أخرى والتمييز، بصفته الشخص نفسه؟

أجوبة الفلسفة التحليلية والنظريتين

لا يمكن أن تكون الأجوبة على هذه الأسئلة إلّا إجمالية، ولكننا ستوقّف مطوّلًا عند فكر بول ريكور (Paul Ricœur)، علمًا بأنّ أعماله الحديثة سعت إلى تجديد إدراكنا فلسفة الهوية في تصوّر يختلف عن السابق..

Cf. art. «Identité morale», *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*, PUF, (٦)

1996, p. 692.

إنَّ الفلاسفة التحليليين أكتبوا على درس الأسئلة الأولى الثلاثة والصلة أو الصلات القائمة بينها. ولقد شدَّد هؤلاء الفلاسفة، الذين يبحثون في المسائل انطلاقًا من تحليل منطقيٍّ للغة، على سير اللغة، وهي تُعتبر نظامَ رموز، وبالتالي، فإنَّ الهوية، التي هي شخصية هنا، ليست في الواقع إلاَّ لعبة متعدِّدة للغة. وبوجه أعمّ، يستند النظريُّون السياسيُّون والاجتماعيُّون، والباحثون والمبسطون، في أغلب الأحيان، إلى ما قد يسمَّى «الهوية الجوهرية» (من دون أن يفكروا مثلاً في جواهر أفلاطون كالشجاعة أو الجمال في حدِّ ذاتهما) الخاصَّة بالأشخاص والمجموعات الثقافيَّة أو الدينيَّة والأقليات، علماً بأنَّ الكلام يدور على هوية الأشخاص، لا بل المجموعات التي يرى هؤلاء الأشخاص أنَّهم يتمون إليها. ومع ذلك، فبالرغم من الفوارق بين الأسئلة، هناك قرابة بين مفاهيم تحديد الفرد وإعادة التعرّف العامَّة من جهة، ومفاهيم التعرّف الجوهرية من جهة أخرى. فهل نجد، في هذا الإطار، وحدة لغة تمكِّن من التعرّف وإعادة التعرّف إلى أحد؟ قد يكون الجواب سلبياً، لأنَّ الوحدة تتغيَّر بعامل تأثير الزمن. ولكن، لتحديد وضع المتكلِّم في نقطة الانطلاق على الأقل، من المهمَّ أن يُعتبر هو هو. ولا بدَّ من ذلك لتأمين أدنى حدِّ من الاستقرار للخطاب. ولكن يمكن تصوُّر جماعات (عائلة أو طبقة اجتماعية أو أمة أو حركة دينية) يكون الأفراد في حضنها واثقين حين إنهم لا يطرحون على أنفسهم أسئلة لها صلة بهويات جوهرية أو لا يضعون درجات انتماء. ولكنَّ هناك عادةً تديلاً في الهوية من حين إلى حين يعود إلى أحداث خارجية. ولكن، بالنسبة إلى شخص حيٍّ، يفترض ذلك قراراً مسزولاً، لا ابتغاء فقط.

ومن جهة أخرى، فبالنسبة إلى المجموعات، تكون الهوية الجوهرية والهوية العديدة عامَّةً متطابقة ومتشابهة. أمَّا الأفراد، بصفهم كائنات بشرية، فحالتهم تختلف: فإنَّ التواصل المكانيَّ الزمانيَّ هو رئيسيٌّ ويقوم بدور أساسيٍّ منطقيًّا، بصفته شرطاً ضرورياً لتأكيد الهوية العديدة. ومع ذلك، فإنَّ الثقافات لا تعترف جميعها بهذا الشرط، علماً بأنَّ الثقافة

الغريبة تشدد على التمييز بين «كيان الإنسان هو مرة أخرى» و«كيان الأشخاص صوراً متطابقة نوعياً»، في حين تشدد ثقافات أخرى على التقليد كشرط للهوية، حتى إن استطاعت هذه الثقافات أن تباشر تأويلًا لتقاليدنا بالسلطة التي تعود إليها.

بول ريكور (Paul Ricœur) والهوية الروائية

يحاول بول ريكور أن يخرج من الإحراج «أذكر/ أفكر» بالمقابلة (cogito/anticogito)، الذي يتعثر به الفلاسفة، نحو إشكالية أشد اعتدالاً وواقعية يتم تعيينها عن طريق هوية روائية، أي هوية تتخذ شكل رواية عبر الزمن، كرواية تعبّر عن الشخص البشري، وتتعارض مع الهوية البيولوجية (تفهم كهوية جوهرية ثابتة ومحددة مرة واحدة). إن وضع الذات القانوني هو، في تلك الهوية، موضع تفكير أولاً في مبدأ ارتباط ذات يقول إنه هو هو، ثم في الآخر بصفته هو أيضاً ذاتاً. يبتدى ريكور، في مقاله «الذات كآخر»^(٧)، بالتسليم بوجود مثالي دوام زمني للفرد لا يتفصل الواحد عن الآخر، في إطار علاقة جدلية، بين الهوية المصممة بالفاظ وحدات تربيّة ثابتة (على صورة الطبع)، والمشار إليها بلنظ المثل (idem)، والهوية بصفتها أمانة للذات (ipse)، والقائمة على قدرة البقاء عبر الزمن كوعد وكلام مُنجز وأمين. كان المطلوب من ريكور أن يضع نظرية جديدة للهوية قادرة على وضع معالم فلسفة سلوكية من دون تحاشي مخاطر مثل هذا المشروع؛ لأن الصعوبات ليست نادرة وتصدر إجمالاً عن تاريخ الفلسفة القديمة والمعاصرة.

تأتي الصعوبة الأولى من نظريات العمل، بحسب التقليد الفلسفي التحليلي (أوستان وسيرل ودايدسون Austin, Searle, Davidson) الذي يشدد، كما سبق ذكره، على الكلام كعمل. إن تلك النظريات تُضعفها نزعة الخلط بين الوجهين، أي بين المشاكل المختصة بذاتية الفاعل

(٧) راجع Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, pp. 137-199.

والمشاكل المتعلقة بالـ«هو نفسه». فإنّ ذلك التقليد يخلط بين العمل القادر على قياس الاستقلال وجميع صيغ العمل أو الحدث. وما هو هامّ في نظر ريكور هو التمييز بين العمل المتوقّف على استمرار الذات (ipse)، فهو يشير إلى الأمانة للنفس، ويشهد للقدرة على إنجاز الوعد، وعلى العمل الناتج انطلاقاً من استمرار استعدادات الـ«هو نفسه». يشدّد ريكور على هذا التمييز للمحافظة على نوعيّة ثبات النفس في الوفاء بالوعد والأمانة له، وهذا ما يفرضه الآخر الذي هو نفسه.

وتأتي الصعوبة الثانية من الاتزان الجدلي، إذ إنّه ليس من السهل أن يُحفظ بين الذات والآخر. وفي ذلك، يجب تحاشي موقفين أقصيين: موقف هوسرل (Husserl) الذي يرى أنّ الآخر هو تصوّر قبائي للذات، بحيث لا يستطيع الآخر بعد ذلك أن يبذل نشاطاً بصفته عنصراً تكوينياً لهويّة الذات، وموقف ليفيناس (Lévinas) الذي، بتشديده المفرط على دور الآخر، يمنع العلاقة الجدلية أن تبذل نشاطاً بطريقة صحيحة.

وهناك صعوبة ثالثة يواجهها ريكور، وهي تتعلّق بإطار السلوكي والسياسي الذي هو أوسع من الذات والآخر. فيشير هنا إلى الانقسام الثنائي التقليدي بين سلوكيّة للحياة الصالحة المقتبسة من أرسطو، وأخلاقيّة مقياسيّة عبّر عنها عمانوئيل كانط، يُراد بها أخلاقيّة الفرق بين سلوكيّة «غائيّة» تشدّد على الدور الذي تقوم به قاعدة العمل الصالح في مجمل العادات والممارسات الملموسة، والتشديد «الخاصّ» بعلم الواجبات على مقياس الشريعة الأخلاقيّة وحده، بمعزل عن كلّ اعتبار لاندماجه الماديّ. أمّا ريكور، الذي يأخذ بعين الاعتبار عودة المواقف الخاصّة بعلم الواجبات، من دون تأصيلها في إطار اصطلاحيّ موروث من التقليد، فإنّه يدعو إلى تجاوز، بقدر ما يعجز علم الواجبات والغائيّة، كلّ واحد على حدة، عن ابتكار فلسفة للهويّة. فإنّ كلّاً من الاثنين يفترض الآخر، بقدر ما تنطوي الغائيّة وحدها على الوقوع في سجن الممارسات الخاصّة، ويقدر ما يبحث علم الواجبات بلا نهاية عن جذوره ولا يتجح. وفي الختام، يفسّر ريكور الآخر، لا بالفاظ غيريّة فقط، بل بالفاظ

تغايير، في حين يبقى الآخر هو نفسه. إن الصلة بين الذات بصفته آخر والآخر بصفته الذات لا يمكن أن نجد تمامها وإنجازها إلا في الصيغة التالية: «أن يعيش الإنسان عيشة صالحة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة»، وهذا ما يحمل على القول بأن الغائية (أعمال عادية أخلاقية) وعلم الواجبات (مقاييس عامة) هما ضروريان، ولا سيما في الأوضاع الاجتماعية المتأثرة بالنزاعات وأعمال العنف. ومعنى ذلك أن الشريعة الأخلاقية، بدل أن تكون صيغة «أنا أنكر» واضحة، يجب أن تتكوّن من ظروف مختلفة وإطارات غير متوقّعة. وبهذا المعنى نرى أن الذات، التي يجوز أن تكون مكان الآخر، تبدو مصدر مقياس حقيقي لشمولية تطلبها الفلسفة.

ثانيًا - الغير، هو نفسه والآخر

منذ البداية، تعتبر الفلسفة الاجتماعية والسياسية أن الإنسان ليس مفطوراً على أن يعيش وحده، بل هو يحتاج إلى الآخرين، لا من أجل التعاون فقط، بل ليشرك الآخرين في الشعور بالوجود. ومن الواضح أن رأي الواحد واكتشافاته وانفعالاته لا يكون لها معنى، ما لم يكن هناك الآخر ليشعر بها أو ليكون شاهداً لها. إن الحاجة إلى الاتصال هي مفروضة بصفحتها أولى الحاجات وأمتها. ومع ذلك، فإن الأوضاع النزاعية والعنيفة لا تخلو، لأن الآخر هو، بوجه من الوجه، نظيري، ولكنه يختلف عني أيضاً. ذلك بأن الغير هو هو نفسه والآخر، وهذه البنية المزدوجة هي التي تميّزه. ولهذا السبب، هناك طريقتان في تحايل الغير: فقد يُنكر كظيري، أو كمختلف عني، فالأمران على حدّ سواء دائماً. ليس الآخر غيري ولا مطابقاً لي. فإنّه، في آن واحد، أنا آخر ومختلف عني. فالآخر هو القريب، ولكنه أيضاً البعيد والأليف والغريب.

معرفة الغير

في هذا الإطار، يبدو من الطبيعي أن نعتقد بأن واجبتنا الأخلاقي

الأول هو السعي لمعرفة الآخر. أشار جان - جاك روسو إلى أن سوء التفاهم الذي يطرأ بين البشر لا يتج إلا من تجاهل ما يوحد بينهم ويجمعهم^(٨). ولكن لا يجوز أن تعتقد بأن المعرفة المتبادلة هي باب الخلاص الوحيد، فإنها مشكوك فيها لأن التفكير الفلسفي سبق أن شدّد على صعوبة النفوذ إلى داخل ضمير يشغل، إلى نفسه وإلى العالم، وجهة نظر وحيدة تنطلق منها المواقف الخاصة به. ولا تكون معرفة ممكنة على مستوى التصرفات مثلاً (ومعناها) وعلى مستوى الأسباب (ونتائجها) إلا بطريقة القياس غير المباشرة. قد يجوز هنا أن يُعترض على أنّ المعرفة الحقيقية ممكنة بطريقة مباشرة بالتعاطف أو الشفقة، لكنّ هذا التعاطف أو الشفقة تمكّنتي أن أكون مع الغير لا على مثاله. نحن هنا أمام سبيل إنكار الفارق، أي غيريته، كما قال موريس ميرلو بونتي (Merleau-Ponty)^(٩). وأخيراً، إن تهوّب الآخر من معرفتي، فلا يكون ذلك لأنّه يختلف عني، بل لأنّه، بوجه أقرب إلى الجوهر، يختلف عن نفسه، فيكون بذلك في حيرة من أمره بالنسبة إلى الآخرين وإلى نفسه. لكن من يعرف يتوقّع، بقدر ما نستطيع أن نقول بأنّ الآخر، إن فاجأ وتغيّر، لا يكون شيئاً يُكتشف في مجموعة من الأشياء، بل ذاتاً لا تُعرف هويّتها مرّة واحدة، بل تُبنى وتُستوعب بلا انقطاع.

من المعرفة إلى الاعتراف

إنّ معرفة الغير لا تواجه فقط حدّاً فعلياً (فروق الإطّار والتاريخ، والوهم...)، بل حدّاً شرعيّاً. في الواقع، من ادّعى أنّه يعرف الغير معرفة تامّة، فإنّه إمّا يُنكر أنّه يختلف عني، وأمّا ينكر أنّه يشبهني، أي إنّه مثلي، وأنّه ذات حرّة من المشاريع التي تضعها ومن المعنى الذي تضيفها على أعمالها. وبعبارة أخرى، فإنّ طرح المشكلة عبر مقولة معرفة الآخر

(٨) راجع «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», in *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1971, t. 2, pp. 206-209.

(٩) راجع Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Ed. Gallimard, pp. 414-415; Descartes, *III^{ème} méditation*, Ed. Gallimard.

أم لا يعني الاحتباس في اختيارٍ يحكم على الآخر في خاصيته وعدم التسليم بما يُبَيِّن مشكلة في صلتني بالآخر. فإنَّ الغير، في النهاية، يهدد حرّيتي في ما يختلف به عني، لا بما يُشبهني به. وفي هذا الإطار، لا تُطرح مسألة صلتني بالغير عبر مقولة المعرفة بقدر ما تُطرح عبر مقولة الاعتراف به. والدخول في معنى الاعتراف هو التسليم بأنّي لستُ الذات الوحيدة وبأنّ هناك العديد من الضمائر.

إنَّ أحد مخاطر فلسفة معيّنة هو أن نعتبر الذات وحيدة في العالم، يرشدها الده أنكره الذي يُعدّ الأمر الأكيد الوحيد الذي يقاوم الشك. لكنَّ هذا الموقف الفلسفي، أي الأناثة (المنسوبة إلى ديكارث) التي يبدو أنّها تُنقل على الذات في عزلة جذرية، لا يمكن البقاء فيها. إلّا أنّ الشك الكرتيزي هو منهجيّ وموقّت، وأنَّ كفيل تصورات ما يوجد هو المختلف تمامًا، الله، وهذا ما يعني أنّ وجود الغير لا شك فيه، ويؤدّي إلى معنى الاعتراف المتبادل الذي يبدو ضروريًا، ولكن نزاعيًا. من المعروف أنّ هيغل هو معلّم ينفي الركون إليه في هذا الحقل: فإنّه يصف أوّل زمن لذلك الاعتراف بأنّه زمن صراع المناقسة بين ضميرين يثبتان شخصيتهما في إنكارهما المتبادل، إذ إنّ كلّ واحد منهما محتبس في تأكده الذاتيّ من نفسه ويحرم نفسه بسبب ذلك من الحقيقة الموضوعيّة. وبما أنّ الحقيقة تفترض صلة بموضوع، وأنّ الضمير لا يستطيع أن يكون موضوعًا إلّا لضمير/ ذات آخر، فإنّ الاعتراف وحده من قِبَل ضمير آخر يستطيع أن يحوّل التأكد الذاتيّ إلى حقيقة، من دون أن يدرك أحد الضميرين الضمير الآخر في وجوده، بقدر ما يُكشف المظهر الخارجيّ نفسه ويُعرض على الضمير الآخر. ولكي يكشف الضمائر الباطنيّة، يحاول أن يحصل على الاعتراف به بمعزل عن مظهره، ولا يستطيع أن يقوم بذلك ما لم يظهر مستقلًا في المجازفة بحياته. والذي رضي بذلك يتخذ صورة السيّد، في حين أنّ الآخر، الذي يفضّل الحياة، يتخذ صورة العبد، ليس النزاع إلّا لحظة لا تلبث أن يتمّ تجاوزها. نجد في فلسفة هيغل السياسيّة والشرعيّة مواضيع تجاوز النزاع في حقيقة الاعتراف المتبادل، كما نراها في

المجموعة (العائلة والنقابة إلخ) وفي الدولة/الأمة. وبذلك يكون الاعتراف العمل الذي بواسطته يعترف الضمير بالغيرية كحقيقة إيجابية.

صورة من صور التجاوز: المذهب الوجودي

ذلك النزاع، يجد سارتر (Sartre) فيه الأساس التكويني لكل صلة بالغير. ففي أبواب مغلقة، لا يتردد في أن يعلن: «جهنم هي الآخرون»، بقدر ما أُجْرَد من حريتي الأصلية وأتحوّل إلى غرض، حين يقع نظر الغير عليّ. ولكن، في نظر سارتر أيضًا، إذا كان الغير تهديدًا، فهو أيضًا وسيط لا غنى عنه، أوجد به على الشكل الموضوعي واعرف نفسي. وهناك عبارة أخرى لسارتر: «إنّ الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بيني وبين نفسي، وهو الذي يحرّر من الضمير المنعزل، فالغير حتّى في غيابه، يسكن في عزلي، لأنّه هو ما يكون صلتني بنفسي وبالعالم»^(١٠).

الظواهرية ومفهوم الذاتية المتبادلة

إنّ النظر إلى الغير لأنّه الغير، لا لأنّه أداة حقيقة موضوعية لأفكاري، جاعلاً منه لا - ذات، ذلك هو إسهام الظواهرية، فإنّها تقع على صعيد اختباره لي كأخر، فإنّ مهمة الظواهرية ليست بناء مثال للموضوعية الكفيلة لحقيقة الغير، بل مهمتها هي إمّا أن نصف بدقة ما يقول لنا الاختيار فيه، وإمّا ما يقول فيه بفضل الاختيار الذي تقوم به نحن. ومع ذلك، فإنّ تحليل الغير الظاهري، في نظر هُسرل (Husserl)، لا يعمل كالاختبار الأخلاقي، بل كاختبار تجاوريّ يضع تعارضًا ساذجًا بين نظرية المعرفة والممارسة الأخلاقية.

وبحسب تلك الفلسفة، فإنّ الغير يبذل نفسه من أجلي. وبصفته يبذل نفسه من أجلي، يظهر لي كأننا آخر، وفقًا لتكوين تداعي من الشبه بنفسي، علمًا بأنّي أيضًا أنا. فإنّي أدرك الغير بحسب قياس أعيشه مع نفسي، عن

(١٠) Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Ed. Gallimard, Coll. «Tel», راجع

1943, pp. 316-317.

طريق إدراك متيز، مباشر وغير مباشر في آن واحد، لجسده وبما يعيشه على الصعيد النفسي. وبما أنّ الغير هو أنا على مثالي، يكشف لي عن نفسه كغريب. ويهب نفسه لي، فيعرض لي أولاً جسده وتصرفه، فأكون معانها المقصود بالنسبة إليّ. وبهبة نفسه، يظهر بكلّ القوّة اللغزية التي يستمدّها ممّا يعيشه على الصعيد النفسي، علمًا بأنّ ذلك يفوتني لأنّه يظهر على المستوى الجسديّ.

إنّ تلك الفلسفة تصبح دعوةً ضروريةً منّي ومن الآخر (قصديّة متبادلة) إلى اتفاق ممكن على عالمٍ مشترك. والظواهرية تبني هذا الاتفاق في الوضعية المتبادلة التي تضمن إمكانيّة الحقيقة التي تتجاوز دائرة معتقدي الخاصة وأطر الدأنا أفكر، الصارمة. إن غاب الغير، يقتصر العالم على وجهة النظر التي أكونها، فإنّه مجرد تمثيل. هذا وإن حضر الغير كخارجيّة جذريّة هو أيضًا علامة خارجيّة العالم وحضوره. وثانيًا، فإنّ وجود الغير هو الذي يضيف على العالم كثافةً وبروزًا، وهو يُعنيه بوجهات نظر ممكنة أخرى، وبأفاق مختلفة، في المكان والزمان^(١١). وأخيرًا، فقَبَر الكلام والاتصال، لا أصلٌ فقط إلى عالم آخر من المعاني، بل يتحوّل أيضًا عالمي ويتغيّر. فإنّ الحوار هو مقولة فلسفيّة بقدر ما هو تعبير حيّ عن الغير، لا بعد الآن كمجرد تصرف، بل كتشبيك، كنسيج مشترك من الاتصال بنفسي. إنّ هذا الحوار هو اختبار عالم اجتماعي وتاريخي، بالجسد بصفته تجسّدًا للضمير، وبالكلام بصفته انفتاحًا لكلّ اتصال.

الاحترام مقولة فلسفيّة؟

تجد الفلسفة الظواهرية بُعدها الأخلاقيّ في مفهومها للصلة بالآخر، في الالتزام بالاحترام. وهذا ما يصبح ضروريًا. لأنّ الآخر، بالرغم من التعاطف والتقاسم والصراع في سبيل الاعتراف، يبقى بعيدًا، لأنّه غيري.

(١١) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Ed. راجع Gallimard, p. 407.

إنّ طرح مسألة الغيرية يفترض الاحترام ويفترض أنّ الآخر هو حدّ لحقيّ الطبيعيّ في استعمال جميع الأشياء والآخرين لصالحه. لكنّ الصيغة الشهيرة «تقف حرّيتي حيث تبدأ حرّية الآخرين» تبقى سلبية، إنّ لم تُفهم كحدّ للحقّ يُقبل بحرّية، كما كتّب دلوز (Deleuze). إنّ هذا الاحترام المفروض أنّ أقدمه للآخر يتجاوز الحبّ، المفهوم كرجية في الانصيهار، التي يمتاز بها «نحن»، إلى جانب اللامبالاة كإبعاد الآخرين الذي يمتاز به «بعضهم» حيث يذوب كلّ فرق. أمّا الآخر، فليس هو الآخرين بشكل غير معرّف، بل الآخر ككائن فريد. والذاتية المتبادلة تجد هنا قوامها التام بتفضيل الصلة بين أنا وأنت. فإنّ إخضاع حبّ الذات للاحترام لا يعني إمحاء الذات، في إيثار غير مبنيّ كما يجب، ولكنّه احترام الآخر في نفسي، من دون أن أتجاهل شعار الإنجيل: «أحبب قريبك حبّك لنفسك»، بشكل قابل للرجوع.

إنّ تلك الطريقة في النظر إلى الآخر والصلة بين أنا والآخر تُشبهان النظرية التي وضعها كانط في الواجب نحو الغير، فإنّ هذا الواجب، المعبر عنه بصفته شريعة أخلاقية في الأمر «اعمل بحيث تستطيع دائماً حكماً إرادتك أن يكون لها، في الوقت نفسه، قيمة كمبدأ تشريع عام»، يفوق الإيمان والعاطفة لكي يحتلّ مكاناً في سجلّ الأخلاقية التي تأمرني باحترام مزدوج لنفسي وللآخرين. لكنّ احترام البشرية أمر شاقّ، لأنّ الكلام يدور على مهمة في الحياة اليومية، لا نحو قريب الدين الواحد فقط أو الثقافة الواحدة أو الذي يشاركني في القيم نفسها، بل نحو الذي لا يُشبهني أو هو غريب عن ثقافتني ويعيش في عالم آخر من المعاني. لكنّ الاحترام يبقى واجباً، يستند إلى اختبار البشرية، وهو احترام البعد والقرب.

بمثابة خاتمة

من الواضح أنّ تلك الاعتبارات الفلسفية المختصة ببناء الهوية أو تفكيكها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الوضع الحاليّ المتأثر بأزمة الهويات

القومية، وإعادة تركيب الهويات الدينية أو العائلية في مواجهة الحداثة، ويدور بناء الهوية المتزايد أهمية للأفراد. إن تحديد الهوية هو في قلب تفهم التغيرات الاجتماعية الحالية. نحفظ من ذلك التوجهات التالية:

- إن التوجه الأول إلى تعزيز استفهام حول الهوية يرتبط بظهور الفرد، فاعل وجوده، بقدر ما يدور الكلام على أن يعمل كل واحد بحياته رواية في إطار إخراج للذات. وهذا الارتقاء عند الفرد، مع تغيرات بحسب المجتمعات، ترافقه تبدلات عميقة في المؤسسات الاجتماعية كالعائلة والمدرسة والدولة.

- والتوجه الثاني هو أن الهوية لم تعد تُعتبر جوهراً أو نعتاً لا يتغير عند الفرد أو المجموعات، كما كانت الثقافة في الماضي، على سبيل المثال. فإن صورة الذات وتقديرها، والهويات الجماعية أو السياسية تُحضر في تفاعلات بين الأفراد والمجموعات أو عقائدها. كما سبق لنا أن قرأنا ذلك في العرض الفلسفي، فإن قاعدة المطابقة هي نفسية وتُبنى وتزوّن بلا انقطاع.

- في ما يختصّ بالهوية الشخصية، هناك رغبة في تواصل الفاعل عبر إثبات انتماء متنوع، إلى جانب إرادة فصل تلك الهوية وإعادة صياغتها، وأولية للأفعال في التعبير عن هوية (لا نَدَى الخطب في الهوية)، وإلى جانب توضيح إطار نفسي من زيادة قيمة الذات والتبرير الذاتي.

- إن الذات تشكّل المنحدر الفردي الداخلي للهوية الفردية. وبما أن علاقات بناء الهوية تُبنى في الصلة بالآخر، فإنها تنمو في المجموعات. إن المجموعة هي التي تجعل الفرد مشتركاً، والفرد يتطابق معه، ويسهم بذلك، بطريقة نسبية، في تكوين هوية المجموعات.

- إن كانت الهوية تُبنى في الصلة بمجموعات الانتماء، فإن سير التطابق الثقافي يمكن الفرد من تأمين سير ذاته والقدرة على الاكتساب في جسم رمزي أبدي بوجه كموني، كالأمة والجماعة الدينية والمجموعة

الإثنيّة... فبي، جربًا على العادة وعبرَ مؤسَّساتها، تُبقي معًا أبعاد الهوية (الجماعة والسلوكية والثقافة والعاطفة).

- من المهمّ أن نشير إلى أنّ الهوية القوميّة تشكّل خيالًا ودرعًا عقائديًا واستراتيجية سياسيّة في عدد كبير من مناطق العالم. إنّ هذه النظرية قد تكون حصريّة وفصلية.

إذا ما أردنا ربط مشكلة الهوية بالواقع مرّة أخرى، نقول ختامًا: في الحقيقة أنّ التأويل بلفظ بناء للهوية هو في أيامنا رائج في عدّة مناطق هذا العالم، وأنّ العولمة هي ظاهرة تغذي هذه النزعة. لكنّ استراتيجيات الفرد وأفعاله وتصوّراته لا يمكن أن تلخّص في مسألة الهوية. نقول بالأحرى إنّ مسألة الهوية لا بدّ لها، لتكون أصيلة، أن تفتح أبوابًا إلى المسائل الجوهرية كالحرية والديمقراطية والعدالة.

