ملفّ
الشرق الأدنى بين الهويّة والغيريّة

نظّم بعض الآباء والإخوة اليسوعيّين ندوةً في بكفيّا (لبنان) من ١ إلى ٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، حول موضوع **الهويّة والغيريّة في الشرق الأدنى** (Identité/ Altérité)[١].

فما المقصود بالموضوع؟ يتميّز الشرق الأدنى بتعدُّديّة على مختلف الصُّعد: السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، والطائفيّة والدينيّة، والثقافيّة والتاريخيّة... مختلف الأوضاع بين بلد وبلد، بل وفي داخل البلد الواحد. وعليه، فالهويّة السياسيّة أو الطائفيّة أو الثقافيّة... التي يتّسم بها شخص مُعيّن أو جماعة معيّنة، تواجه مواجهة مستمرّة الآخر المختلف، أي تواجه غيريّةً مختلفة. ويُطرح بالتالي السؤال: كيف يعيش الشخص أو الجماعة هذه المواجهة بين الذات والآخر، بين هويّته وغيريّته؟

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

* الأُسس التي يعتمد عليها مفهوم الهويّة/ الغيريّة، وذلك في أربعة

---

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

اتّجاهات: البُعد النفسيّ، والفلسفيّ، والآباتيّ واللاهوتيّ.

* تطبيق الأُسس هذه على وضع الشرق الأدنى في مجالات مختلفة، منها التاريخيّ والسياسيّ والاجتماعيّ في الشرق العربيّ بعامّة وفي لبنان بخاصّة، ومنها الروحيّ والتربويّ والفنّيّ.
* نماذج لردّات فعل الهويّة إزاء الغيريّة والذات تجاه الآخر، وذلك في التعايش الحياتيّ بين فئات مختلفة.

وننشر في هذا العدد من مجلّة المشرق بعض مُداخلات الحاضرين، علّها تساهم، وإن مساهمةً متواضعة، في تحديد حديث لاهوتيّ متناسق يُعبِّر عن واقع الشرق الأدنى في محيطه العربيّ المنفتح على العالم بأسره في عصر العولمة.

الهويّة/ الغيريّة وأسسهما الفلسفيّة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

مَن عرض الأسس الفلسفيّة التي تقوم عليها مسألة الهويّة في حدّ ذاتها، إلى جانب مسألة الغيريّة، وارتباطهما الجدليّ، في زمن العولمة واصطدام الثقافات، والمطالب القوميّة والعائدة إلى الهويّة، أتى بضرب من الرهان المستحيل، لا سيّما وأنّ بعضهم يعتقدون أنّ الفلسفة تستطيع أن تجد حلولًا لتناقضات جذريّة. قد تأتي الفلسفة، بدلَ أن تستخلص أسسًا أو قواعد بناء للمسألة، ببعض مفاتيح قراءة. ففي هذا العرض، سأقتصر على التفكير الفلسفيّ في مسألتنا، فأضع حدًّا لبحث في حقل العلوم الاجتماعيّة، حيث يرى الاختصاصيّ بعلم الإنسان كلود ليڤي ستروس (Claude Lévi-Strauss) أنّ هذه المسألة هي على مفترَق جميع المشاكل التي تريد تلك العلوم أن تبحث فيها[1]. ومن الواضح أنّ هذه المسألة نفسها تتّصل بجميع المشاكل التي تتطرّق إليها مختلف الأنظمة الفلسفيّة، حتّى نصل إلى إمكانيّة القول بأنّ هذه المسألة هي حاضرة حضورًا مكثّفًا في بعض المسائل الأخرى كمسألة الشخص والضمير والحكم الذاتيّ والحرّيّة إلخ.

وفي بحثنا، سنطرح كذلك أسئلة على التقليد الفلسفيّ الغربيّ الذي أولى الثنائيّ الهويّة/ الغيريّة أهمّيّة تستحقّانها، انطلاقًا من اهتمامهما الدائم

(*) رئيس تحرير المشرق

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

بتوضيح العلاقات بين الذات والموضوع يوم اهتمَّ التقليد الفلسفيّ العربيّ القديم بهذه المشكلة، بوضعه مصطلحات معيَّنة، مستوحاة في نقطة الانطلاق من الفارسيّة (هاشتي، هاشتيّة = هُويّة)، تحوَّلت في العربيّة إلى هُوَ وهُويّة، وغَير وغيريّة، كما وردت عند الفارابي، ثمّ في يوم من الأيّام إلى وجود وموجود. إنّ الصيغة الأولى والثانية تعبّران، ولا شكّ، عن حقيقة الهويّة والغيريّة، وهذا ما شدَّد عليه الفارابي وغيره: فالهويّة هي ما يدلّ عليه الشيء كما هي، بصفتها خاصّة وفرديّة. هذا وأنّ الكلمة نفسها هي أشدّ نوعيّة من كلمة ماهيّة. والجرجاني يلخّص الوضع في الجملة التالية: «والأمر المتعقَّل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث إنّه مقول في جواب ما هو يُسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمَّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هُويّة...»[٢]. ويُفهم من ذلك أنّ الماهيّة هي أعمّ من الهويّة، في حين أنّ كلمة موجود (أو كينونة) تدلّ، بصفتها اسمًا، على ما هو الأعمّ والأصرح، كما حين نقول: زيد مريض. وبذلك تمَّ انحياز الفلسفة العربيّة إلى فلسفة الكائن عند أرسطو الذي يشدّد، لا على ما يفعله الكائن، بل على ما يجعل الكائن كائنًا. ومع ذلك، فإنّ كلمة هويّة أُعيد إليها اعتبارها إلى حدّ بعيد في الفكر العربيّ المعاصر الفلسفيّ والاجتماعيّ، وأصبحت، منذ القرن التاسع عشر، موضوعًا هامًّا يدلّ على الكائن (الفرديّ أو الجماعيّ) المطابق لنفسه، استنادًا إلى ميزاته. ولقد أصبحت الهويّة موضع فتح جديد، بقدر ما شدَّد بعض المفكّرين المصريّين واللبنانيّين والسوريّين على ضرورة استعادة هويّة أضعفتها تقلّبات التاريخ[٣]. ليس من غير الطبيعيّ أن يتحدَّث رجل كحُسَين فَوزي عن تواصل الشخصيّة المصريّة[٤]، أو أن نرى أنّ عقائديّات عدد الأحزاب السياسيّة الكبير، التي أُنشئت بين الحربَين العالميَّتين أو بعدهما، تسعى

(٢) راجع تعريفات الجرجاني، مادّة «هويّة».

(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 الهويّة مفقودة. ولكن، بما أنّ هذه المسألة لا تتّصل مباشرة بموضوعنا، فإنّ البيان ينتقل رأسًا إلى عرض لإشكاليّات الهويّة والغيريّة(٥).

أوّلًا - الهويّة فكرة بسيطة ومتشعّبة

إنّ ما في الهويّة من مفارقة كبيرة وضّحته الفلسفة اليونانيّة في وقت مبكّر جدًّا. إنّها المسألة الأساسيّة منذ أن نُقشت الكتابة السقراطيّة في رواق معبد دِلْفي: «إعرف نفسك». فإنّ معنى الهويّة يدلّ، في آن واحد، على ما هو مطابق، فنصل إلى فكرة الوحدة، وعلى ما هو مختلف، فنصل إلى فكرة التفرّد. إنّ الهويّة، إذا طُبّقت على كائن هو «واحد وهو هو»، قيل لها عادةً هويّةٌ عدديّة. وحين يدور الكلام على أفراد أحياء، يُقال لها أيضًا هويّة شخصيّة، وبمعنى أدقّ، في ما يختصّ بكائنات بشريّة، هويّة حقوقيّة. إنّ معنى هذه الكلمة، وهو الأبسط، يُلزم كلّ واحد، على سبيل المثال، بتبرير هويّته، فهي تكفل أن يكون هذا الفرد فلانًا أو فلانًا، بسبب كيان ثابت معيَّن، يمكن معرفته طبيعيًّا واجتماعيًّا. وتوصَف الهويّة أيضًا بالنوعيّة، حين يدور الكلام على كائنَين يتمايزان من حيث العدد والزمان والمكان، لكنّهما يتّسمان بالخصائص والصفات نفسها أو يشتركان ببعضها. وإن أردنا أن نأتي بمَثَل على العدديّة الشخصيّة، نقول إنّ أرسطو، المسمّى أرسطو أو المعلّم الأوّل، هو اسم الفيلسوف نفسه، صاحب الهويّة نفسها، وإن اختلفت التسميات. ولكن إن قلنا: «حصلنا على التربية نفسها»، فقد يدلّ ذلك على هويّة عدديّة، لا بل على هويّة نوعيّة تدلّ على نوعيّة التربية نفسها.

وإن ازداد هذا المفهوم تشعّبًا، فإنّه يجد عندئذ وزنه الفلسفيّ الحقيقيّ، بقدر ما يجرّه فقدان شيء من أحاديّة المعنى المباشرة إلى

(٥) راجع الدكتور نصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفيّ، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٣٩-٢٢١.

مصطلحات الالتباس والقياس المُتقَنة. لقد بحث الفيلسوف لايبنز (Leibniz) في مشكلة هويّة الأشياء التي لا يمكن تمييزها (الكائنات أو الأشياء التي يبدو أحدهما مجرَّد تكرار عدديّ للآخر)، فأظهر أنّ هذه الهويّة لا تكون أبدًا شديدة الدقّة، وشقَّ طريقًا لنمط تفكيريّ يربط دائمًا، في الفعل نفسه، بين الهويّة والاختلاف.

الأسئلة التقليديّة عن مفارقة الهويّة

في هذه المرحلة من مراحل العرض، ولكي نركّز انتباهنا على مختلف إشكاليّات الهويّة، يحسن بنا أن نطرح أسئلة الفلسفة في هذا الحقل، كما عرّفتها الفيلسوفة الأميركيّة أميليا رورْتي (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 يطبَّق عليهم الوصف العامّ نفسه (مشكلة التفريق بين الأفراد)؟

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

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

أجوبة الفلسفة التحليليّة والنظريّين

لا يمكن أن تكون الأجوبة على هذه الأسئلة إلّا إجماليّة، ولكنّنا سنتوقّف مطوَّلًا عند فكر بول ريكور (Paul Ricœur)، علمًا بأنّ أعماله الحديثة سعت إلى تجديد إدراكنا فلسفة الهويّة في تصوّرٍ يختلف عن السابق..

(٦) Cf. art. «Identité morale», *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*, PUF, 1996, p. 692.

إنّ الفلاسفة التحليليّين أكبّوا على درس الأسئلة الأولى الثلاثة والصلة أو الصلات القائمة بينها. ولقد شدَّد هؤلاء الفلاسفة، الذين يبحثون في المسائل انطلاقًا من تحليل منطقيّ للغة، على سير اللغة، وهي تُعتبر نظامَ رموز، وبالتالي، فإنّ الهويّة، التي هي شخصيّة هنا، ليست في الواقع إلّا لعبة متعدّدة للغة. وبوجه أعمّ، يستند النظريّون السياسيّون والاجتماعيّون، والباحثون والمبسّطون، في أغلب الأحيان، إلى ما قد يسمَّى «الهويّة الجوهريّة» (من دون أن يفكّروا مثلًا في جواهر أفلاطون كالشجاعة أو الجمال في حدّ ذاتهما) الخاصّة بالأشخاص والمجموعات الثقافيّة أو الدينيّة والأقلّيّات، علمًا بأنّ الكلام يدور على هويّة الأشخاص، لا بل المجموعات التي يرى هؤلاء الأشخاص أنّهم ينتمون إليها. ومع ذلك، فبالرغم من الفوارق بين الأسئلة، هناك قرابة بين مفاهيم تحديد الفرد وإعادة التعرّف العامّة من جهة، ومفاهيم التعرّف الجوهريّة من جهة أخرى. فهل نجد، في هذا الإطار، وحدة لغة تمكّن من التعرّف وإعادة التعرّف إلى أحد؟ قد يكون الجواب سلبيًّا، لأنّ الوحدة تتغيَّر بعامل تأثير الزمن. ولكن، لتحديد وضع المتكلّم في نقطة الانطلاق على الأقلّ، من المهمّ أن يُعتبَر هو هو. ولا بدّ من ذلك لتأمين أدنى حدّ من الاستقرار للخطاب. ولكن يمكن تصوّر جماعات (عائلة أو طبقة اجتماعيّة أو أمّة أو حركة دينيّة) يكون الأفراد في حضنها واثقين حين إنّهم لا يطرحون على أنفسهم أسئلة لها صلة بهويّات جوهريّة أو لا يضعون درجات انتماء. ولكنّ هناك عادةً تبديلًا في الهويّة من حين إلى حين يعود إلى أحداث خارجيّة. ولكن، بالنسبة إلى شخص حيّ، يفترض ذلك قرارًا مسؤولًا، لا ابتغاء فقط.

ومن جهة أخرى، فبالنسبة إلى المجموعات، تكون الهويّة الجوهريّة والهويّة العدديّة عامّةً متطابقة ومتشابكة. أمّا الأفراد، بصفتهم كائنات بشريّة، فحالتهم تختلف: فإنّ التواصل المكانيّ الزمانيّ هو رئيسيّ ويقوم بدور أساسيّ منطقيًّا، بصفته شرطًا ضروريًّا لتأكيد الهويّة العدديّة. ومع ذلك، فإنّ الثقافات لا تعترف جميعها بهذا الشرط، علمًا بأنّ الثقافة

الغربيّة تشدّد على التمييز بين «كيان الإنسان هو هو مرّة أخرى» و«كيان الأشخاص صورًا متطابقة نوعيًّا»، في حين تشدّد ثقافات أخرى على التقليد كشرط للهويّة، حتّى إن استطاعت هذه الثقافات أن تباشر تأويلًا لتقاليدها بالسلطة التي تعود إليها.

بول ريكور (Paul Ricœur) والهويّة الروائيّة

يحاول بول ريكور أن يخرج من الإحراج «أفكّر/أفكّر بالمقابلة» (cogito/anticogito)، الذي يتعثّر به الفلاسفة، نحو إشكاليّة أشدّ اعتدالًا وواقعيّة يتمّ تعيينها عن طريق هويّة روائيّة، أي هويّة تتّخذ شكل رواية عبر الزمن، كرواية تعبّر عن الشخص البشريّ، وتتعارض مع الهويّة البيولوجيّة (تُفهم كهويّة جوهريّة ثابتة ومحدَّدة مرّة واحدة). إنّ وضع الذات القانونيّ هو، في تلك الهويّة، موضع تفكير أوّلًا في مبدأ ارتباط ذات يقول إنّه هو هو، ثمّ في الآخر بصفته هو أيضًا ذاتًا. يبتدئ ريكور، في مقالته «الذات كآخَر»[٧]، بالتسليم بوجود مثالي دوام زمنيّ للفرد لا ينفصل الواحد عن الآخَر، في إطار علاقة جدليّة، بين الهويّة المصمَّمة بألفاظ وحدات ترتيبيّة ثابتة (على صورة الطبع)، والمشار إليها بلفظ المِثْل (idem)، والهويّة بصفتها أمانة للذات (ipse)، والقائمة على قدرة البقاء عبر الزمن كوعد وكلام مُنجَز وأمين. كان المطلوب من ريكور أن يضع نظريّة جديدة للهويّة قادرة على وضع معالم فلسفة سلوكيّة من دون تحاشي مخاطر مثل هذا المشروع، لأنّ الصعوبات ليست نادرة وتصدر إجمالًا عن تاريخ الفلسفة القديمة والمعاصرة.

تأتي الصعوبة الأولى من نظريّات العمل، بحسب التقليد الفلسفيّ التحليليّ (أوْستان وسِيرْلْ وداڤِدسُنْ Austin, Searle, Davidson) الذي يشدّد، كما سبق ذكره، على الكلام كعمل. إنّ تلك النظريّات تُضعفها نزعة الخلط بين الوجهَين، أي بين المشاكل المختصّة بذاتيّة الفاعل

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

والمشاكل المتعلّقة 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 انطلاقًا من استمرار استعدادات الـ«هو نفسه». يشدّد ريكور على هذا التمييز للمحافظة على نوعيّة ثبات النفس في الوفاء بالوعد والأمانة له، وهذا ما يفرضه الآخَر الذي هو نفسه.

وتأتي الصعوبة الثانية من الاتّزان الجدليّ، إذ إنّه ليس من السهل أن يُحفظ بين الذات والآخر. وفي ذلك، يجب تحاشي موقفَين أقصيين: موقف هوسِرْلْ (Husserl) الذي يرى أنّ الآخر هو تصوُّر قياسيّ للذات، بحيثُ لا يستطيع الآخر بعد ذلك أن يبذل نشاطًا بصفته عنصرًا تكوينيًّا لهويّة الذات، وموقف ليڤيناس (Lévinas) الذي، بتشديده المفرط على دور الآخر، يمنع العلاقة الجدليّة أن تبذل نشاطًا بطريقة صحيحة.

وهناك صعوبة ثالثة يواجهها ريكور، وهي تتعلّق بالإطار السلوكيّ والسياسيّ الذي هو أوسع من الذات والآخَر. فيشير هنا إلى الانقسام الثنائيّ التقليديّ بين سلوكيّة للحياة الصالحة المقتبَسة من أرسطو، وأخلاقيّة مقياسيّة عبَّر عنها عمّانوئيل كانْط، 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 المادّيّ. 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 كُلًّا من الاثنَين يفترض الآخر، بقدر ما تنطوي الغائيّة وحدها على الوقوع في سجن الممارسات الخاصّة، وبقدر ما يبحث علم الواجبات بلا نهاية عن جذوره ولا يتجح.

وفي الختام، يفسّر ريكور الآخَر، لا بألفاظ غيريّة فقط، بل بألفاظ

تغايُر، في حين يبقى الآخر هو نفسه. إنّ الصلة بين الذات بصفته آخَر والآخَر بصفته الذات لا يمكن أن تجد تمامها وإنجازها إلّا في الصيغة التالية: «أن يعيش الإنسان عيشة صالحة مع الآخرين ومن أجليم في مؤسّسات عادلة»، وهذا ما يحمل على القول بأنّ الغائيّة (أعمال عاديّة أخلاقيّة) وعلم الواجبات (مقاييس عامّة) هما ضروريّان، ولا سيّما في الأوضاع الاجتماعيّة المتأثّرة بالنزاعات وأعمال العنف. ومعنى ذلك أنّ الشريعة الأخلاقيّة، بدلَ أن تكون صيغة «أنا أفكّر» واضحة، يجب أن تتكوّن من ظروف مختلفة وإطارات غير متوقّعة. وبهذا المعنى نرى أنّ الذات، التي يجوز أن تكون مكانَ الآخَر، تبدو مصدر مقياس حقيقيّ لشموليّة تطلبها الفلسفة.

ثانيًا - الغَير، هو نفسه والآخَر

منذ البداية، تعتبر الفلسفة الاجتماعيّة والسياسيّة أنّ الإنسان ليس مفطورًا على أن يعيش وحده، بل هو يحتاج إلى الآخرين، لا من أجل التعاون فقط، بل ليشارك الآخرين في الشعور بالوجود. ومن الواضح أنّ رأي الواحد واكتشافاته وانفعالاته لا يكون لها معنى، ما لم يكن هناك الآخَر ليشعر بها أو ليكون شاهدًا لها. إنّ الحاجة إلى الاتّصال هي مفروضة بصفتها أُولى الحاجات وأمسّها. ومع ذلك، فإنّ الأوضاع النزاعيّة والعنيفة لا تخلو، لأنّ الآخَر هو، بوجه من الوجوه، نظيري، ولكنّه يختلف عنّي أيضًا. ذلك بأنّ الغَير هو هو نفسه والآخَر، وهذه البنية المزدوجة هي التي تميّزه. ولهذا السبب، هناك طريقتان في تحاهل الغير: فقد يُنكَر كنظيري، أو كمختلف عنّي، فالأمران على حدّ سواء دائمًا. ليس الآخَر غيري ولا مطابقًا لي. فإنّه، في آن واحد، أنا آخَر ومختلف عنّي. فالآخَر هو القريب، ولكنّه أيضًا البعيد والأليف والغريب.

معرفة الغير

في هذا الإطار، يبدو من الطبيعيّ أن نعتقد بأنّ واجبنا الأخلاقيّ

الأوّل هو السعي لمعرفة الآخَر. أشار جان - جاك روسّو إلى أن سوء التفاهم الذي يطرأ بين البشر لا ينتج إلّا من تجاهل ما يوحّد بينهم ويجمعهم[٨]. ولكن لا يجوز أن تعتقد بأنّ المعرفة المتبادلة هي باب الخلاص الوحيد، فإنّها مشكوك فيها لأنّ التفكير الفلسفيّ سبق أن شدَّد على صعوبة النفوذ إلى داخل ضمير يشغل، إلى نفسه وإلى العالم، وجهة نظر وحيدة تنطلق منها المواقف الخاصّة به. ولا تكون معرفة ممكنة على مستوى التصرّفات مثلًا (ومعناها) وعلى مستوى الأسباب (ونتائجها) إلّا بطريقة القياس غير المباشرة. قد يجوز هنا أن يُعتَرَض على أنّ المعرفة الحقيقيّة ممكنة بطريقة مباشرة بالتعاطف أو الشفقة، لكنّ هذا التعاطف أو الشفقة تمكّنني أن أكون مع الغير لا على مثاله. نحن هنا أمام سبيل إنكار الفارق، أي غيريّته، كما قال موريس مِرْلو بُنطي (Merleau-Ponty)[٩]. وأخيرًا، إن تهرَّب الآخَر من معرفتي، فلا يكون ذلك لأنّه يختلف عنّي، بل لأنّه، بوجه أقرب إلى الجوهر، يختلف عن نفسه، فيكون بذلك في حيرة من أمره بالنسبة إلى الآخرين وإلى نفسه. لكن مَن يَعرف يتوقّع، بقدر ما تستطيع أن نقول بأنّ الآخر، إن فاجأ وتغيَّر، لا يكون شيئًا يُكتشف في مجموعة من الأشياء، بل ذاتًا لا تُعرف هويّتها مرَّة واحدة، بل تُبنى وتُستوعَب بلا انقطاع.

من المعرفة إلى الاعتراف

إنّ معرفة الغير لا تواجه فقط حدًّا فعليًّا (فرق الإطار والتاريخ، والوهم...)، بل حدًّا شرعيًّا. في الواقع، مَن ادَّعى أنّه يعرف الغير معرفة تامّة، فإنّه إمّا يُنكر أنّه يختلف عنّي، وإمّا ينكر أنّه يشبهني، أي إنّه مثلي، وأنّه ذات حرَّة من المشاريع التي تضعها ومن المعنى الذي تضفيها 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. 208-209.

(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 خاصيّته وعدم التسليم بما يُثير مشكلة في صلتي بالآخر. فإنّ الغير، في النهاية، يهدّد حرّيّتي في ما يختلف به عنّي، لا بما يُشبهني به. وفي هذا الإطار، لا تُطرَح مسألة صلتي بالغير عبر مقولة المعرفة بقدر ما تُطرح عبر مقولة الاعتراف به. والدخول في مسعى الاعتراف هو التسليم بأنّي لستُ الذات الوحيدة وبأنّ هناك العديد من الضمائر.

إنّ أحد مخاطر فلسفة معيَّنة هو أن نعتبر الذات وحيدة في العالم، يرشدها الـ«أفكّر» الذي يُعدّ الأمر الأكيد الوحيد الذي يقاوم الشكّ. لكنّ هذا الموقف الفلسفيّ، أي الأنانة (المنسوبة إلى ديكارْتْ) التي يبدو أنّها تُقفل على الذات في عزلة جذريّة، لا يمكن البقاء فيها. إلّا أنّ الشكّ الكرتيزي هو منهجيّ ومؤقّت، وأنّ كفيل تصوّرات ما يوجد هو المختلف تمامًا، الله، وهذا ما يعني أنّ وجود الغير لا شكّ فيه، ويؤدّي إلى مسعى الاعتراف المتبادل الذي يبدو ضروريًّا، ولكن نزاعيًّا. من المعروف أنّ هيغل هو معلّم ينبغي الركون إليه في هذا الحقل: فإنّه يصف أوّل زمن لذلك الاعتراف بأنّه زمن صراع المنافسة بين ضميرَين يثبّتان شخصيّتهما في إنكارهما المتبادل، إذ إنّ كلّ واحد منهما محتبس في تأكّده 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 التأكّد الذاتيّ إلى حقيقة، من دون أن يدرك أحد الضميرَين الضمير الآخر في جوهره، 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 مستقلًّا في المجازفة بحياته. والذي رضي بذلك يتّخذ صورة السيّد، في حين أنّ الآخر، الذي يفضّل الحياة، يتّخذ صورة العبد، ليس النزاع إلّا لحظةً 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/الأمّة. وبذلك يكون الاعتراف العمل الذي بواسطته يعترف الضمير بالغيريّة كحقيقة إيجابيّة.

صورة من صور التجاوز: المذهب الوجوديّ

ذلك النزاع، يجد سارتر (Sartre) فيه الأساس التكوينيّ لكلّ صلة بالغير. ففي أبواب مغلقة، لا يتردَّد في أن يُعلن: «جهنَّم هي الآخرون»، بقدر ما أُجرِّد من حرّيّتي الأصليّة 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 الموضوعيّ 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 عزلتي، لأنّه هو ما يكوّن صلتي بنفسي وبالعالم»[١٠].

الظواهريّة ومفهوم الذاتيّة المتبادلة

إنّ النظر إلى الغير لأنّه الغير، لا لأنّه أداة حقيقيّة موضوعيّة لأفكاري، جاعلًا منه لا - ذات، ذلك هو إسهام الظواهريّة، فإنّها تقع على صعيد اختباره لي كآخَر، فإنّ مهمّة الظواهريّة ليست بناء مثال للموضوعيّة الكفيلة لحقيقة الغير، بل مهمّتها هي إمّا أن نصف بدقّة ما يقول لنا الاختبار فيه، وإمّا ما يقول فيه بفضل الاختبار الذي نقوم به نحن. ومع ذلك، فإنّ تحليل الغير الظواهريّ، في نظر هسّرل (Husserl)، لا يعمل كالاختبار الأخلاقيّ، بل كاختبار تجاوزيّ يضع تعارضًا ساذجًا بين نظريّة المعرفة والممارسة الأخلاقيّة.

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

(١٠) راجع Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Ed. Gallimard, Coll. «Tel», 1943, pp. 316-317.

طريق إدراك متميِّز، مباشر وغير مباشر في آن واحد، لجسده وبما يعيشه على الصعيد النفسيّ. وبما أنّ الغير هو أنا على مثالي، يكشف لي عن نفسه كغريب. ويهب نفسه لي، فيعرض لي أوّلًا جسده وتصرّفه، فأكوّن معناهما المقصود بالنسبة إليَّ. وبهبة نفسه، يظهر بكلّ القوّة اللغزيّة التي يستمدّها ممّا يعيشه على الصعيد النفسيّ، علمًا بأنّ ذلك يفوتني لأنّه يظهر على المستوى الجسديّ.

إنّ تلك الفلسفة تصبح دعوةً ضروريّة منّي ومن الآخر (قصديّة متبادلة) إلى اتّفاق ممكن على عالَم مشترك. والظواهريّة تبني هذا الاتّفاق في الوضعيّة المتبادلة التي تضمن إمكانيّة الحقيقة التي تتجاوز دائرة معتقدي الخاصّة وأُطر الـ«أنا أفكّر» الصارمة. إن غاب الغير، يقتصر العالم على وجهة النظر التي أكوّنها، فإنّه مجرَّد تمثيل. هذا وإن حضر الغير كخارجيّة جذريّة هو أيضًا علامة خارجيّة العالم وحضوره. وثانيًا، فإنّ وجود الغير هو الذي يضفي على العالم كثافةً وبروزًا، وهو يُغنيه بوجهات نظر ممكنة أخرى، وبآفاق مختلفة، في المكان والزمان[١١]. وأخيرًا، فعَبرَ الكلام والاتّصال، لا أصلُ فقط إلى عالم آخر من المعاني، بل يتحوّل أيضًا عالمي ويتغيَّر. فإنّ الحوار هو مقولة فلسفيّة بقدر ما هو تعبير حيّ عن الغير، لا بعد الآن كمجرَّد تصرّف، بل كتشبيك، كنسيج مشترك من الاتّصال بنفسي. إنّ هذا الحوار هو اختبار عالم اجتماعيّ وتاريخيّ، بالجسد بصفته تجسّدًا للضمير، وبالكلام بصفته انفتاحًا لكلّ اتّصال.

الاحترام مقولة فلسفيّة؟

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

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

إنّ طرح مسألة الغيريّة يفترض الاحترام ويفترض أنّ الآخَر هو حدّ لحقّي الطبيعيّ في استعمال جميع الأشياء والآخَرين لصالحي. لكنّ الصيغة الشهيرة «تقف حرّيّتي حيث تبدأ حرّيّة الآخرين» تبقى سلبيّة، إن لم تُفهم كحدّ للحقّ يُقبَل بحرّيّة، كما كَتَب دلوز (Deleuze). إنّ هذا الاحترام المفروض أن أقدّمه للآخر يتجاوز الحبّ، المفهوم كرغبة في الانصهار، التي يمتاز بها «نحن»، إلى جانب اللامبالاة كإبعاد الآخَرين الذي يمتاز به «بعضهم» حيث يذوب كلّ فرق. أمّا الآخر، فليس هو الآخَرين بشكل غير معرَّف، بل الآخر ككائن فريد. والذاتيّة المتبادلة تجد هنا قوامها التامّ بتفضيل الصلة بين أنا وأنتَ. فإنّ إخضاع حبّ الذات للاحترام لا يعني إمّحاء الذات، في إيثار غير مبنيّ كما يجب، ولكنّه احترام الآخَر 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 والآخَر تُشبهان النظريّة التي وضعها كانْط في الواجب نحو الغير، فإنّ هذا الواجب، المعبَّر عنه بصفته شريعة أخلاقيّة في الأمر «اعمل بحيث تستطيع دائمًا حكمةُ إرادتك أن يكون لها، في الوقت نفسه، قيمة كمبدأ تشريع عامّ»، يفوق الإيمان والعاطفة لكي يحتلّ مكانًا في سجلّ الأخلاقيّة التي تأمرني باحترام مزدوج لنفسي وللآخرين. لكنّ احترام البشريّة أمر شاقّ، لأنّ الكلام يدور على مهمّة في الحياة اليوميّة، لا نحو قريب الدين الواحد فقط أو الثقافة الواحدة أو الذي يشاركني في القِيَم نفسها، بل نحو الذي لا يُشبهني أو هو غريب عن ثقافتي ويعيش في عالَم آخَر من المعاني. لكنّ الاحترام يبقى واجبًا، يستند إلى اختبار البشريّة، وهو احترام البُعد والقُرب.

بمثابة خاتمة

من الواضح أنّ تلك الاعتبارات الفلسفيّة المختصّة ببناء الهويّة أو تفكيكها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الوضع الحاليّ المتأثّر بأزمة الهويّات

القوميّة، وبإعادة تركيب الهويّات الدينيّة أو العائليّة في مواجهة الحداثة، ويدور بناء الهويّة المتزايد أهمّيّة للأفراد. إنّ تحديد الهويّة هو في قلب تفهّم التغيّرات الاجماليّة الحاليّة. نحتفظ من ذلك التوجّهات التالية:

- إنّ التوجّه الأوّل إلى تعزيز استفهام حول الهويّة يرتبط بظهور الفرد، فاعل وجوده، بقدر ما يدور الكلام على أن يعمل كلّ واحد بحياته رواية في إطار إخراج للذات. وهذا الارتقاء عند الفرد، مع تغييرات بحسب المجتمعات، ترافقه تبدّلات عميقة في المؤسّسات الاجتماعيّة كالعائلة والمدرسة والدولة.
- والتوجّه الثاني هو أنّ الهويّة لم تعد تُعتبَر جوهرًا أو نعتًا لا يتغيّر عند الفرد أو المجموعات، كما كانت الثقافة في الماضي، على سبيل المثال. فإنّ صورة الذات وتقديرها، والهويّات الجماعيّة أو السياسيّة تُحضَّر في تفاعلات بين الأفراد والمجموعات أو عقائدها. كما سبق لنا أن قرأنا ذلك في العرض الفلسفيّ، فإنّ قاعدة المطابقة هي نفسيّة وتُبنى وتؤوَّن بلا انقطاع.
- في ما يختصّ بالهويّة الشخصيّة، هناك رغبة في تواصل الفاعل عَبرَ إثبات انتماء متنوّع، إلى جانب إرادة فصل تلك الهويّة وإعادة صياغتها، وأوّليّة للأفعال في التعبير عن هويّة (لا نَنْمَ الخطب في الهويّة)، وإلى جانب توضيح إطار نفسي من زيادة قيمة الذات والتبرير الذاتيّ.
- إنّ الذات تشكّل المنحدر الفرديّ الداخليّ للهويّة الفرديّة. وبما أنّ علاقات بناء الهويّة تُبنى في الصلة بالآخر، فإنّها تنمو في المجموعات. إنّ المجموعة هي التي تجعل الفرد مشتركًا، والفرد يتطابق معه، ويسهم بذلك، بطريقة نسبيّة، في تكوين هويّة المجموعات.
- إن كانت الهويّة تُبنى في الصلة بمجموعات الانتماء، فإنّ سير التطابق الثقافيّ يمكّن الفرد من تأمين سير ذاته والقدرة على الاكتتاب في جسم رمزيّ أبديّ بوجه كموني، كالأمّة والجماعة الدينيّة والمجموعة

الإثنيّة... فهي، جريًا على العادة وعَبرَ مؤسّساتها، تُبقي معًا أبعاد الهويّة (الجماعة والسلوكيّة والثقافة والعاطفة).

- من المهمّ أن نشير إلى أنّ الهويّة القوميّة تشكّل خَياليًّا ودرعًا عقائديًّا واستراتيجيّة سياسيّة في عدد كبير من مناطق العالم. إنّ هذه النظريّة قد تكون حصريّة وفصليّة.

وإذا ما أردنا ربط مشكلة الهويّة بالواقع مرّة أخرى، نقول ختامًا: في الحقيقة أنّ التأويل بلفظ بناء للهويّة هو في أيّامنا رائج في عدّة مناطق هذا العالم، وأنّ العولمة هي ظاهرة تغذّي هذه النزعة. لكنّ استراتيجيّات الفرد وأفعاله وتصوّراته لا يمكن أن تلخّص في مسألة الهويّة. نقول بالأحرى إنّ مسألة الهويّة لا بدّ لها، لتكون أصيلة، أن تفتح أبوابًا إلى المسائل الجوهريّة كالحرّيّة والديمقراطيّة والعدالة.

من منشورات دار المشرق