وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم-

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة موسومة ب:

إشكالية الاعتراف و الأخر عند أكسل هونيث

إعداد الطالبــة:

الهاشمي إيمــان

إشـراف الأستاذ الدكتور:

العربي ميلـــود

أعضاء لجنة المناقشة

أد- ابراهيم أحمد	جامعة مستغانم	رئيسا
أد- العربي ميلود	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
أد- مالفي عبد القادر	جامعة مستغانم	مناقشا
أ-د عطار أحمد	جامعة تلمسان	مناقشا
أ-د مونيس بخضرة	جامعة تلمسان	مناقشا

السنة الجامعية: 2022/2021 م

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل،والامتنان العظيم، إلى الأستاذ المشرف والأب الروحي الأستاذ الدكتور العربي ميلود، الذي وافق على إشرافه على الأطروحة وعلى كل الدعم والتوجيه الذي قدمه.

كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا البحث وتقييمه.

كما أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل.

الاهداء

إلى داعمي الأول ،إلى الشخص الذي طالما ساعدني في تحقيق أحلامي ودائم التشجيع لي ، إلى الذي لم أشبع من أنفاسه ووراينا ه الثرى.. روح أبي .

إلى أمي الغالية .

إلى زوجي الكريم وإبنتي أميمة، زينب .

إلى أخواتي أحلام نور الهدى ، باتول، يسرى.

إلى أخواتي الأعزاء جميلة ، إيناس فاطمة الزهراء.

إلى صديقتي ورفيقة دربي بورزاق أمينة.

مقدمة

مـقـدمـــــة

مقدمة:

مر الفكر الإنساني عموما بتقلبات وتغيرات إيبستيمية على مدى عقود طويلة، بغية الوصول لقمة التباث والإمساك بمقاليد الفهم والمعرفة. فكانت الفلسفة أحد العلوم التي ظلت ولا زالت تبحث عن الحقيقة والقبض عنها، هيئت أساليبها وفق مايقتضيه العصر ويتطلبه سائلة عن أصل الوجود ومنبعه مع بدايات الفلسفة الإغريقية متجاوزين اللجوء الديني للذات مع التفسيرات الميتافيزيقية المصدرة من الحضارات الشرقية القديمة ، فالتفكير النهضوي وعصر الحداثة والنهوض بالذات ومحاولة السيطرة والتحكم التي أنتجت إنسانا آليا أداتيا ذوا البعد الواحد. ثم الانتقال من التفكير الكيفي إلى البرهنة الكمية شكل لنا عقلا أداتيا علميا راكعا للعقلانية، ومحاولة تعويض العقل البشري بعقل نقدي تطلعي يسطر أ ورغانون جديدا لكينونة الذات.

مع مجريات التغيرات في ملامح كرونولوجيا الفلسفة بصفة خاصة والفكر على العموم بدأت أزمة الذات القابعة في دوائر الاختصاص والمتزمتة في واقعها، لتبحث عن إنفراج إيتيقي قائم على الصيغة التذاوثية ، محطما زيف الحضارة وقيودها والحفر عن هوية الأنا وترسيخ أنطولوجيتها ومع هذا المنعرج الحساس في التفكير الإنساني المعاصر ظهرت عدة إتجاهات تندد بتجاوز كل مركزية إنية تستورد الأنانة تأكد على سيا سرة الإختلاف وتقبل الغير مع ضرورة التواصل كحل إيتيقي في نجاح العملية التذاوتية التواصلية المؤسسة على المناقشة والحوار ونبذ أشكال الإنحياز والإحتقار.

مـقـدمـــــة

يجدر بنا الإشارة أن المشروع الجاري التكلم عنه في بحثنا هذا يندرج تحت لواء النظرية النقدية في مرحلتها الثالثة مع علم من أعلامها " أكسل هونيث". و سياق بحثنا يكمن في " إشكالية الاعتراف والأخر " عنده، هذان المصطلحان المتلازمان والمتكاملان في الفلسفة المعاصرة اللذان يعبران عن أهم مشكلات العص ر و حالة اللإغتراب مع الغير وإنقطاع التواصل مع كل أنا مختلفة .

حاول هونيث إستبعاد شبح الغرابة والتباعد الاجتماعي بخلق براديغم جديد قائم على أطر ومبادئ المدرسة القائمة على التعدد وإزالة حاجز العدوانية إتجاه الغير، فاتحا بذالك عدة حوارات فلسفية مع كبار الفلاسفة والنفسانيين وعلماء الإجتماع ، مقتنعا بضرورة التواصل بين جميع الأنوات رغم الإختلافات الموجودة على أرض الواقع والمجسدة إما برمز أو إيديولوجية أو عرق ، معيدا تحيين النظرية النقدية وتكوين نسق جديد قائم على مفهوم الاعتراف والتذاوث بين جميع الذوات.

أراد من خلال كتابه " الصراع من أجل الاعتراف" توضيح الأصول والأسس المختلفة لنظرية الاعتراف وأن مطلب هذا الأخير لم يكن وليد اليوم فقط بل يمتد من الفلسفات السابقة والتفكير القديم للجنس البشري بصفة عامة، باحثا عن العلل الأولى المسببة في التباعد التذاوثي وتأطيرها وفق قواعد أخلاقية.

مـقـدمـــــة

أهمية الدراسة ودواعي الإختيار : تكمن أهمية هذا البحث المعنون ب" إشكالية الاعتراف والأخر عند أكسل هونيث" في أنه أحد أهم المواضيع المعاصرة المطروحة على الساحة الفلسفية لكونه يدرس مكونات الأنا وطبيعة علاقتها مع الغير ومحاولة تشخيص هونيث لأسباب هذا المرض كما سماه في زيادة التباعد واللاتجانس بين جميع الذوات، والبحث عن طرق وأدوات لحل هاته المآزم الإجتماعية.

يندرج موضوع البحث في إطار الفلسفة الإجتماعية والسياسية المعاصرة لطرحه موضوع الاعتراف من جانب إجتماعي سياسي ومحاولة معالجته بأساليب إيتيقية تضمن سبل العيش معا ، خاصة مع التطور الرهيب في التقنية الذي زاد من عزلة الذات وإعتبار الطرف الأخر نقيضا ودخيلا وفي بعض الأحيان عدوا. خاصة أن مايشهده العالم اليوم من عنصرية وتفرقة ومطالبة بعض الاقليات بتقرير مصيرهم ، وإعطاء الحرية في التعبيرو المعتقد والجنس فكان الاعتراف حلا فاصلا في هاته القضايا الراهنة التي تنب ذ التشيؤ وإستيلاب الذات، إعتراف يقر بالأنا كذات مستقلة لها كيانها ويتحدد وجودها بالإقرار بالأخر كذات مشاركة في العملية التفاعلية داخل مجتمع واحد.

بناءا على ما سبق سيقت الإشكالية وفق جملة من التساؤلات والإستفسارات التي إنطلقنا منها في بحثا هذا، هل الاعتراف كفيل بوضح حد للأزمات الإنسانية ؟ وهل هو فعلا براديغم جديد لتحديد الذات وعلاقتها مع الأخر؟ أم نعتبره توسيع للمشروع التواصلي؟، وهل يمكننا القول بأن الاعتراف يندرج ضمن المقولات اللإتيقية أم أنه معطى أنطولوجي؟

المنهج المستخدم في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي النقدي.

للبحث في هذه الدراسة قسمنا العمل إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، كل فصل مقسم إلى مبحثين وكل مبحث مقسم بدوره أيضا إلى مطلبين مع وضع مدخل وخلاصة لكل فصل محاولين مراعاة التسلسل والتماسك المنطقي في بنية النص، وتتمثل هاته الخطة في :

الفصل الأول المعنون ب : سؤال الاعتراف في الفكر الغربي :سياقات الإنبثاق: قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين الأول تحت عنوان السياق الإجتماعي والسياسي لمفهوم الاعتراف والذي أردنا من خلاله الاجابة عن التساؤل التالي "ماهي الظروف الإجتماعية والسياسية والتاريخية التي ساعدت على التفكير في الاعتراف؟" ، تطرقنا فيه إلى الأسباب الأولى التي جعلت الأنا تبحث عن شريك في هذا الكون من خلال نتائج الحربين المدمرتين للذات الإنسانية.

أما المبحث الثاني تكلمنا فيه عن الشق الفكري والأصول الفلسفية لمفهوم الاعتراف ، أردنا أن نضبط المفاهيم الموجودة في البحث وتعريفها لغة وإصطلاحا مع ذكرنا لطبيعة العلاقة بين الأنا والأخر مع تحديد مصطلحات البحث" الأنا،الأخر،الاعتراف"و الرجوع للمنطلق الفكري والفلسفي لمدرسة فرانكفورث ، وطريقة نشأتها وأهم أفكارها لإنتماء هونيث لها، بالإضافة تأثره الواضح المعالم بفكر هيغل الشاب خاصة في مرحلة يننا الذي ترجمه في تأسيس براديغمه الجديد، ولم يكن هيغل الفيلسوف الوحيد الذي أثر فيه بل هناك عدة روافد

فكرية شكلت فكر هونيث (نفسية، إجتماعية...الخ). مع الإشارة لمفهوم الاغتراب في بلورة هذا المفهوم.

أما الفصل الثاني الم عنون ب: فلسفة هونيث في الاعتراف، وتجاوز الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورث: بدأنا أولا بشرح مشروع هابرماس في التواصل وعلاقته بنظرية الاعتراف عند هونيث، والانتقال من براديغم التواصلي إلى البراديغم القائم على الاعتراف عبر تجاوز هونيث لبعض المفاهيم الهابرماسية والركائز الفلسفية له مع نقده وإستنكاره لأفكار بعض المؤسسين للمدرسة،وذالك بتوضيح الخطوط الرئيسية في فلسفته وأركان نظريته هذا كله في المبحث الثاني موضحين أن التشيؤ كان سببا من أسباب إحساس الذات بإحتقارها وذلها ونقصها أيضا من طرف الأخر، مع التركيز على أشكال الاعتراف الثلاث التي وضعها هونيث لكل إعتراف تذاوثي.

في الفصل الأخير المعنون ب فلسفة هونيث في الاعتراف مقاربات نقدية: حاولنا فتح قراءات مع فلاسفة حاورهم هونيث وناقش أفكارهم ، بغية الاجابة عن " حدود الاعتراف؟ وهل يمكننا تطبيقه في واقعنا.

المبحث الأول لهذا الفصل خصص لقراءات نقدية لهونيث وإستعارته لمفهوم الجسد الميرلوبونتي ،وكيف للجسد دور في معرفة الأخر والتعرف عنه، من جهة أخرى عرضنا الحوار الشيق بين هونيث ونانسي فريزر وسجالهما عن العدالة التوزيعية والأولوية في تقسيم

الخيرات.أما الشق الثاني من هذا المبحث والذي عرض واقع الكوكب من تطرف وعنصرية وإحتقار لكل شيء مختلف وصعوبة الاعتراف والتحديد الأنطولوجي للهوية الفردية في ظل هذه الظروف، هذا مايوضح لنا عن أهمية الاعتراف وحاجتنا الضرورية له، فالحرية معدومة والتنوع منبوذ لذالك فرض علينا الاعتراف للتعايش مع قضايا الراهن والانفتاح عليه مثل تقبل فكرة الثماثل الجنسي (المثلية) والحرية للأقلية ، زد على ذالك مشكلة العنف وكتم الصوت .

أما بخصوص الدراسات السابقة حول هونيث والاعتراف نجد رسالة دكتوراه لمونيس أحمد تحت عنوان " التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر، أكسل هونيث أنموذجا" تمت مناقشتها سنة 2018 بجامعة وهران. أما الدراسة الثانية كانت موسومة ب " الحقيقة والاعتراف في الفلسفة المعاصرة : مدرسة فرانكفورت نموذجا " سنة 2019 بجامعة تلمسان.

لنتفق أن أي بحث علمي من الأبحاث الجامعية والفلسفية يواجه بعض من الصعوبات في تحريره ، فمن أهم الصعوبات التي واجهناها هو الربط بين ماهو فلسفي وماهو تاريخي سياسي لتوضيح فكرة الاعتراف وإمتداداتها التاريخية وتموقعاتها الراهنية ، زيادة على ذال ك الإستعانة بمترجم متخصص لتوفر النصوص باللغة الألمانية والفرنسية .

الفصل الأول

سؤال الاعتراف في الفكر الغربي

سياقات اللاإنبثاق

مدخل:

إن الباحث في تاريخ الفلسفة وحيتياث تفاصيلها يتيقن أن فكرها هو فكر ممتد بين العصور والأجيال إما بالقطيعة أو الإستمراية مع التجديد والنحت في المفاهيم البالية، وبما أن الذات الإنسانية قد عرفت نزاعات وصراعات مختلفة لفك قيود قد أرهقتها وجعلتها حبيسة نص أو رهينة رمز، فأي محاولة للخروج عن القطيع تعد جرما وإخلالا بالاتفاقات المعهودة بين أفراد المجتمع الواحد.

هذا التخاذل وعدم الاعتراف بكل فكر متجدد جعلت من ذات الإنسانية أنا مستلبة مغتربة تنطوي على أنآها. ومع الأنا المركزية تغيرت المفاهيم وحددت الأطر الإيتيقية مع التقدم التكنولوجي، فانتقلنا من العقل الأداتي العلمي إلى العقل النقدي المضاد، وصولا للعقل التواصلي الفعال.

ومع أزمة الذات التي شهدتها أوروبا والخلط في أوراق العلم مع الجانب الروحي طرح سؤال قديم جديد عن العلاقة التي تتحكم بين الذات وغيرها من الأنوات المختلفة والمتنوعة، فغايتنا من هذا المبحث هو تحديد مفهوم الاعتراف والمصطلحات التابعة له، مع تبيان جدوره الفلسفية والإجتماعية . فقد إرتئينا أن نخصص في الفصل الأول مبحثين نتكلم فيهما عن السياقات الإجتماعية والسياسية التي تولد فيها التفكير في الاعتراف معتبرينه تمهيدا للتفكير

فيه، مع الإشارة إلى علاقة الاعتراف كمفهوم وتلك الأحداث التي كانت الدافع الأول لتعمق فيه والتقصي في تفاصيله، أما المبحث الثاني كان بمتابة ضبط للمفاهيم الرئيسية للبحث إنطلاقا من الاعتراف إلى مفهوم الأخر والغير،أما المطلب الثاني تتحدث أوراقه عن المصادر التي رجع لها أكسل هونيث في تحينه لنظرية الاعتراف مع ذكر أهم المحطات الفكرية التي أترث فيه ،وعلاقته بمدرسة فرانكفورت الذي مثلها في جيلها الثالث.

1-المبحث الأول: السياق التاريخي والاجتماعي.

أ_ المطلب الأول: الذات والأزمات الاجتماعية.

دائما ما تتواجد علامات الاستفهام في حياة الفرد ، يطرح من خلالها تساؤلاته ويزيح بها إنشغالاته الموجودة في حياته اليومية، يأخدها كمسكن للغموض الذي يسكن ذاته وملكته الفكرية ، منذ بدء العالم والإنسان يسأل ويستقصي كل ما يصعب عليه حله وكأن الكون متاهة منغمة بالألغاز والقضايا المختلفة وهو المنقد والكائن الوحيد والمالك لمفاتيح حلها.

لاطالما تمنت البشرية إمتلاك مفاتيح المعرفة المطلقة لإدراك حقيقة العالم والتعرف عليه بشكل شمولي أكثر ، فتعددت الأسئلة وإختلفت الأجوبة . منتهجا عدة طرق وأساليب منهجة بغية القبض على الحقيقة بلغة أنطولوجية ، إن البحث عن خبايا ا لأنا ومحاولة معرفة الذات بذاتها جعلها تتطرق لموضوع الأخ ر وطبيعة هاته العلاقة ال تي تمحور بينهما. وعلى أية أسس تبنى مثل هاته العلاقات الانسانية ؟ وهل هذا الانفتاح يقضي على خصوصيتنا الفردية؟ .

بدأ السؤال عن الذات وإعتبارها شيء مدرك أو ملكة واعية للأشياء وللكينونة الأنطولوجية منذ بداية التفكير في هذا الوجود، إذ إرتبط الوعي بالذات مع الوعي بهذا الوجود.

برغم إنكار جل الباحثين والمهتمين بـخصوص أن التفكير مع الغير هو تفكير ظهر مع مطلع القرن العشرين وأن الفترة المعاصرة تمثل عصر الذروة فيه ، من جهة أخرى نلاحظ

أفكار تمهد للتعبير عن الذات وتبيان العلاقة مع غيرها، من التفكير الشرقي والحضارات الشرقية وكيفية التعامل الأخلاقي المبني على الاحترام والتقدير مع كل أخر غريب، أما في الفكر الإغريقي تعلق الأمر بالتفكير الأحادي ذو البعد الواحد، ومع التفسير الأحادي للكون " فإن تبلور فكرة فلسفية يونانية اتخدت من الجانب العلمي المحسوس في فهم الوجود والموجود والأصل الواحد بداية الطريق تشكل براديغما تماهى مع الحس المشترك للعقلية اليونانية "[1]،فنلاحظ أن فكرة الذات وعلاقتها بالأخر حاضرة في الفكر الفلسفي القديم ، بدأ الأمر مع نصيحة سقراطsocrate للشعب الأثيني " اعرف نفسك بنفسك " قاطعا بذالك كل تفكير مادي وللفلسفات ذات التجليات الطبيعية . فينتقل التفكير الفلسفي عامة من التفكر الضيق والمنغلق إلى الانعتاق والانفتاح إزاء الأخر، تقوم الفلسفة السقراطية بدفع مفهوم الذات على الاهتمام بنفسها ومحاولة معرفة آناها حتى تدرك الأخر أو العالم، ومن جهة أخرى نجد أفلاطونplaton ، يزكي رأي أستاذه بل طور هذا المصطلح رابطا إياه بالأطر الأخلاقية والعقل الذي يعتبره مفتاحا لرؤية العالم ومعرفته ،فهو الوحيد القادر للوصول للمطلق والحقيقة المستنيرة " لا يقدر العقل أن ينجز وظيفته إلا إذا تحولنا إلى الوجود الحقيقي منورا من الخير" [2] تكون ولادة الذات عن طريق تتبع نور العقل فهو الباعث الوحيد القادر على ادراك

[1] محمد خليفة الخضر، الهيرمونيطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، كلمة لنشر والتوزيع، بيروت، تونس، منشورات اختلاف، الجزائر، المنشورات عفاف، بيروت، ط1،216 ص31.

[2] تشارل تايلر، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان، ط1، 2014،ص 199.

وعي العالم بحسب التفكير الأفلاطوني. فمعرفة الذات لازمة وضرورية لفهم وإستعاب هذا الكون دون إهمال الجانب الأخلاقي.

إن الفكرة الأساسية لأرسطو تكمل بأن كل ماهو مختلف هو بربري وكلمة الأخر تعني البربر،وكل من لا ينطق باللغة اليونانية ينعت بذالك وبهذا يربط أرسطو الإنتماء مع الأرض، محددا الهوية بالعرق اليوناني وكل من يخرج عن هاته الدائرة يعد هجينا وغريبا وبربريا. وفي الوقت ذاته اعتبر الصداقة من أعلى سمات الأخلاقية وأنبل الصفات الإنسانية إذ نجد مفهوم الصداقة باللغة الأرسطية قائم على السعادة للغير والانتقال من مجرد البحث عن الحياة السعيدة إلى مفهوم العناية ، وبناء علاقة مع الأخر وفق مبدأ الصداقة بمعنى "أن نعرف أنفسنا في الأخر ويعرف الأخر أيضا نفسه فينا ولا ينبغي التعامل مع هذا الغير كمقولة فقط لأنه هو ايضا كائن " [1] فيجب أن نحي ذالك الأخر دون مصلحة معينة وهدف مسطر معتبرا أننا بحاجة دائمة لأصدقاء وهاته المرحلة وصفها بالفضيلة ولا يمكن تحقيق كيونونة الأنا دون اللجوء للغير لكونه " كائن يشاطرني الوجود وليس مقولة فقط " [2] فصداقة الفضيلة من أسمى العلاقات التي يتوصل لها الإنسان، المفعل الحقيقي لها هو الحب وتقبل الغير من دون لذة أو مقابل وهذا ماايتبناه أرسطوامبينا أن " الأصدقاء يتمنون بطريقة مماثلة

[1] الرباحي نعيمة، الغيرية وتحولات الفكر المعاصر، دار الاتحاد ، تونس، ط1 ، 2017، ص195.

[2] محمود خليفة، بهادي منير، الغيرية في الفلسفة الغربية من القول إلى لبراكسيس، مقاربات فلسفية ، ص 447.

الخير لبعضهم البعض باعتبار أنهم أخيار ، وبأنهم أخيار من تلقاء نفسهم "[1] شرط الصداقة الحقة هو عدم الزيف والخداع وأن نكون خيرين، فعلى الذات أن تتمنى للغير كما تريد هي لنفسها .

نلاحظ أن أرسطو قد أحدث تباين في إختلاف أنواع الصداقات إذ قسمها إلى ثلاثة أنواع:

الصداقة المؤسسة على الذات والمصالح والمنفعة الذاتية ، ثم الصداقة المبنية على اللذة والشهوات الغريزية ، وفي الأخير الصداقة المستندة على الفضيلة والمحبة الخيرة للغير.

يعتبر أرسطو أن كلا من الصداقة المبنية على المنفعة واللذة غير ثابتتان متغيرتان لأن أصلهما وأساسهما غير ثابث، البقاء والدوام للصداقة الخيرة " صداقة الفضلاء ". لكونها مرتبطة بالروح لا بالمصالح و النزوات .

ربط أرسطو أيضا بين الصداقة والمجتمع المدني بمنطلق أن الإنسان حيوان اجتماعي مرتبط بغيره ولا يمكن أن يعيش معزولا عن الأخر. ومن الأجدر أن يتعايش مع غيره والفطرة تأكد ذالك فكل ذات تتجه نحو التعايش فهو " بطبعه حيوان مدني " [2] ، دعا أرسطو لمسألة الحب والتآلف بين الذوات والتجانس مع بعض ، فالحب صفة تجمع بين البشر وهي فطرة مغروسة في الذات الانسانية دون إستتناء.

---

[1] أرسطوا طاليس ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، تر: أحمد لطفي السيد ،مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة ، د،ط، 1924، ص 230.

[2] أرسطو طاليس، السياسات، تر: أغسطين بربرا البوليسي، اللجنة الدولية للترجمة والروائع الانسانية، بيروث ، د، ط، 1957، ص131,

إن ارتباط الفضيلة بالعقل البشري في الفلسفة الأرسطية يحيلنا مباشرة إلى فلسفة الغيرية الداعية للمحبة وتقديس الغير دون شروط ولا توابع ، المحبة الأرسطية محبة واسعة تشمل كل الفئات المكونة للمجتمع . ماهو متعارف عليه أن الحضارة اليونانية أشتهرت بتأسيسها ودعمها لفكرة " دولة المدينة " والجنس اليوناني الأصيل وهذا يجعلنا نتسائل عن معنى الغير عند أرسطو ، ومن يكون هذا الأخر؟

يحدد لنا أرسطو مفهوم الغير في نطاق المجتمع الإغريقي و " الصداقة محصورة في طبقة معينة وفي شعب خاص هم اليونان الأحرار "[1] فالحب والتآخي في الفلسفة الأرسطية بشكل خاص والحضارة اليونانية مقتصر الجنس الإغريقي وكل من هو خارج دائرة هذا العرق هو بربري ووضيع ، ولا يجب تكوين أي علاقة مع هاته الطبقة سوى علاقة السيد بعبده.

فبعد الحب والصداقة الأنانية أسميها ، المقتصرة على الذات الإغريقية وفقط .و اللاغية للاعتراف بكل ذات خارج الصور اليوناني . الأمر مختلف في الفلسفات الروحية (المدرسة الابيقورية ، الكلبية ، الرواقية ...الخ) التي اعتمدت على الجانب العرفاني في تقصيها وتحليلها للعالم . فتنطلق من أن " علاقة الذات بالعالم هي علاقة الذات بالحقيقة الموجودة في العالم لا في الذات ، كذات متأملة فحسب "[2] متجهين نحو الزهد والعزلة والرهبنة الروحانية العالية. وسنلاحظ أن هذا الفكر امتد للفكر المسيحي وحتى الإسلامي والأخذ

[1] محمد خليفة ، الغيرية في الفلسفة الغربية من القول إلى البراكسيس، مرجع سابق ،ص 449.

[2] فوزي لحمر، جمال سعادنة، الذات في الفلسفة الغربية : من الانغلاق إلى الانعتاق، مجلة اشكالات في اللغة والادب، المجلد 9،العدد 5، 2020.ص 851.

بالتصوف كمنهل لمعرفة حقيقة الذات، وهذه الأخيرة لا يمكنا بلوغ المعرفة إلا في حدود العزلة معتبرين الأخر تشويشا وعقبة لبلوغ أهداف الزهد ، الذات تنطوي وتنفر عن الأخر تتملك الحقيقة الذاتية متماشية بمنطق معياري.

يتمحور موضوع الذات وكيف مهد كل عصر لفكرة الغير والاعتراف به، سواء كان يمثل السلب أو الإيجاب، وهاجس المعرفة بين الابقاء على الذات أم الإندماج مع الغير. لكن التفكير في العصر الحديث قد تغير وجاء عصر جديد وفكر علمي دقيق، زحزحة أزاحت كل مقاليد التفكير النمطي المنبتق من الفلسفات السابقة.

كيف لثورة كوسمولوجية أن تأسس لمفهوم الاعتراف ؟ وبدأ تحرير العقل يسدل الستار عن التعاريف الروحانية وكل تفكير ميتولوجي مقيد بالروح الدينية؟

ننطلق من " الصفعة " [1] التي أهانت الوعي الغربي والمتمثلة في الثورة الكوبرنيكية التي أوقفت دوران الأرض و المركزية المنتسبة لها، وعن تلك المعتقدات الباثولوجية المنغمسة في سرداب قوة الإيمان والتعاليم المكتوبة، فقد أقدم على تعليق كل مسلمة ومصادرة كل حكم رجعي . فمنه بدأ التفكير الجدي والتفسير المدقق لعلاقة الوعي بثبات الأرض وحركتها ،ومن جهة أخرى كنقد لتفكير بطليموس القائم على مركزية الأرض المرادفة للفقه المسيحي والتفكير الأرسطي . بجانبه نستحضر أفكار غاليلو في الفلك والثورة التي أحدثها في ميدان العلم الطبيعي والمادي في القرن السابع عشر.محطما بها كل ركيزة أرسطية .

[1] محمود خليفة خضر الحياني، الهيرمونيطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق، ص 46.

يمكننا القول أن هذا التغير والثورات المتتالية في الفترة الحديثة طورت في المسار العلمي والفكري الفلسفي للإنسانية جمعاء محدتتا إزاحة في كرونولوجيا الفكر البشري والمسار الطبيعي الذي إعتادت عليه الذات

شكلت الفترة الحديثة إنقلابا على جميع الميادين الانسانية والحياة الاجتماعية والسياسية العلمية وحتى الدينية، فمع العلم بدأت الاختراعات ونقد الفلسفات القديمة فأحدثث تحولا على الصعيد العلمي مع كوبارنيك وغاليلو تم جادبية نيوتن، وهذا التغير والزعزعة في المقاليد الأرسطية غير مجرى التفكير الانساني الذي إعتمد على المسلمات الأرسطية والقطيعة الباشلارية االتي محت كل تقليد أرسطوطالي متغلل داخل العقيدة المسيحية. فكانت " نتيجة هاته القطيعة مع البراديغم الأرسطي هو الانتقال من فلسفة الطبيعة ، أي النظر إلى الطبيعة ككل نظرة قائمة على أسس فلسفية " [1] فكل المعارف اللاحقة والنظريات العلمية والفكرية تأثرت بالثورة العلمية في العصر الحديث فلولا الانتقال من المركزية الأرضية إلى مركزية الشمس لما عرفنا هذا الكم من الاختراعات والتطورات والتجديد الفكري والفلسفي المبني على النقد فيمكننا القول أن " الأسباب الذي انطلق منها عصر النهضة في مقاربتها للعلوم يعود إلى الثورة العلمية وتغير المزاج الفلسفي والمعرفي للحس المشترك أو العقل والوعي الغربي"[2]، وهذا ما سينعكس على الإنسان والبيئة المعاصرة .

[1] داود خليفة، الثورة الكوسمولوجية في العصر الحديث، مجلة التدوين ، عدد 9، ديسمبر 2017، ص 12.

[2] محمود خليفة خضر الحياني، الهيرمونيطيقا النقدية ،مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق، ص 47.

إن الحديث عن الإنسان المعاصر وما شهده من تقلبات على جميع الأصعدة والإختلال في موازين القوى ، ولهفته الدائمة والمستمرة للبحث عن حلول لتغير راهنه ومحاولاته لإكتشاف ذاته ومصير كيانه لزم عليه الأمر للبحث والتقصي عن حلول راهنية محايثة لمشكلات عصره ، لتبدأ رحلت البحث عن أدوات و أساليب التأقلم للعيش وتضميد الجروح السابقة بسبل العيش والمحبة والتسامح .

لنتفق جميعا أن خريطة العالم ككل تغيرت بعد كمية الحروب التي شهدتها البشرية والمعاناة المستمرة التي أهلكت الذات، لقد أحدثت هذه الحروب إزاحة وزحزحة لكل ذات بشرية مدركة وواعية بمجريات الكون. لم يؤثر هذا الدمار على البنى التحتية فقط بل شتت الذات الفردية جاعلا منها ذاتا بلا هوية غريبة عن مجتمعها مفتقدة لأناها .

عرف العالم حربين عالميتين بين (1914،1919، و 1939،1945)، فتشكلت بذالك نزاعا دوليا كبيرا عميقا بين دول العالم كل يطمح لتحقيق أهدافه السياسية والاقتصادية دون أخد الاعتبار بالجانب الاجتماعي والعلاقات الانسانية، وما سيترتب عن هذا القتال الدولي الكبير، نتجت عن الحرب العالمية الأولى أزيد من ثلاثة عشر مليون قتيل من المدنين ناهيك عن القتلى العسكريين وعشرات المباني المحطمة وآلاف من العائلات بلا مأوى ، لنتخيل حجم الخسائر والذهول ودهشة الشعوب من رعب الموقف .

تأزم الوضع وأصبحت البشرية أمام حرب لا تعرف نهايتها ، عنوانها هو لا اعتراف بالطرف المناهض لنا، إذ نجد التميز والعنصرية بين أزقة الحرب والتفاعل يخص حلفائنا فقط وينتهي

بإنتهاء هذا القتال . بالإضافة إلى تشريد الملاين من الأفراد وغصبهم على الهجرة من بلدهم الأم تاركين منازلهم وعملهم في أوروبا وآسيا الصغرى ، بسبب هذا النزاع الدولي الذي تسبب بخسائر كارثية من مصانع وممتلكات شخصية .

إن نتائج الحربين العالمتين كثيرة لا تعد ولا تحصى يكفي أنه من بعدها تغيرت سياسات العالم والخريطة الجيوسياسية وكان لها الأثر السلبي على الذات البشرية من تقهقر معيشي وتشرد وضياع إلى تشتت نفسي إرهاق جسدي ، لقد أثرت الحرب على الذات البشرية فاتحة جرحا عميقا في الهويات الفردية وتعدي على الخصوصية الإنسانية وعدم إحترام الأقليات والاختلافات العرقية والتنوع الثقافي دون الاكتراث للانتماء الميثولوجي .كل هاته الأسباب وغيرها جعلت من الذات تشعر بإغتراب وعدم الانتماء لهذا الحيز العمراني أو السكاني الذي تتعايش معه بلا تفاعل ولا تواصل ، ذات تهاب الأخر معتبرته جحيما ، والأخد بالانهمام بالذات والتفكير بها والتمركز حولها.

تواجدت خطابات الكراهية والتميز بين ثنايا الحروب والانقسامات الممنهجة قصد فصل الذات عن كل رموز شخصيتها فتمثل ذالك في الحرب الكورية وإنقسامها إلى شمالية وجنوبية، وإنقسام برلين عام 1946 وذالك الستار الحديدي كما سماه ونستون تشرشل على جدار برلين الذي فصلها زد على ذالك محرقة الهولوكوست والتصفية النازية بقيادة أدولف هتلر للعرق اليهودي وإبادتهم الجماعية والتقتيل الهمجي وعدم الاعتراف بهم كجنس مكون

للمجتمع الألماني بشكل أساسي. هذا ما زاد بإتساع الهوة بين الأنا وذالك الأخر معتبرينه أذى و دخيل ، ومع صعود الحزب النازي سنة 1933م، أصبح يشكل عائقا على الصعيد الأنطولوجي والايديولوجي، و دون أن ننسى إنقسام العالم إلى معسكرين الشرقي والغربي والجنوح للتسلح وتقسيم تركة الدولة العثمانية والتنافس الاقتصادي مما مهد لظهور نظام جديد يحكم ويفرض هيمنته على العالم بنظام دولي جديد ، نظام يعطي الحريات ويؤسس للحوارات المفتوحة والنقاشات المبنية وفق أطر إيتيقية. والتوجه نحو العالم الجديد المزخرف بعبارات الحرية والمتنفس الوحيد للمشروعية السياسية ،فهو الأمل لبناء نظام كوني منفتح و متقبل أفكار الغير.

إن التغيرات التي شهدها العقل الغربي في الفترة الحديثة جعلته ينتقل من الكيف إلى الكم، فيعتبر القرن الثامن عشر بمثابة عصر تنوير ساهم في السيرورة التاريخية للتفكير الإنساني ومنعرجا عقليا وتجريبيا للقفزة العلمية والفكرية الفلسفية .

إن سؤال الذات من القضايا القديمة التي تم تداولها وطرحها عبر كل العصور ومحاولة تبيان العلاقة بين الأنا كذات عارفة والأخر بإعتباره كائنا غريبا ودخيلا ، ومع التطور وتقدم الفكر الفلسفي والتأثير الحداثوي كانت الأرض الخصبة لتهيئة مفهوم تقبل الأخر المختلف والابتعاد عن كل أنا مركزية.

يمكننا القول أن هاته الأسباب والتغيرات كانت بمثابة الدافع القوي لظهور عدة مصطلحات من بينها مفهوم الغير، الأخر ، التذاوث ، والكونية ، والاعتراف. كل هاته الأحداث كانت كسياق سياسي واجتماعي وتاريخي لإعادة الحوار من جديد حول الاعتراف. فماهي السياقات الأخرى التي ساعدت في بلورة هذا المفهوم ؟؟.

المطلب الثاني: أنطولوجيا الأنا وبراديغم الأصل الواحد.

شكل عصر الأنوار الانطلاقة الفعلية للتفكير العقلاني الحر دون قيد أو سلطة ، ومنه بدأ عصر الاختراعات والانجازات والتنظير الفكري المستنير بنور اللوغس والبعيد كل البعد عن أيادي الدين والتفسيرات الميتافيزيقية التي كبلت من شأن الذات وأبعدتها عن هدفها الأساسي. كل الأبحاث والتحليلات تأكد لنا أن " فلسفة الأنوار قد قامت على العقلانية والحرية والتقدم، وهي القيم التي شكلت المشروع الحضاري والثقافي الأوروبي أو الغربي" [1] رافعة شعار سعادة الإنسان وتحريره تحت لواء المعرفة.

حطمت الحداثة كل الأصنام السابقة مزعزعة التابوه ات المحرمة ، فتحطيم الأساطير والخروج من نفق التفكير السلبي كان ميزة هاته الفترة فلا مكان غير للتفكير العقلاني والمعرفة الحرة والتقدم نحو حياة سعيدة تمنح التحرر للذات الانسانية. مع إلغاء فكرة الذات أنها مجرد تابع لعدة عوامل أقوى منها ، فهي عبارة عن كائن تابع أنطولوجيا و إبستيمولوجيا لشيء أكبر وأسمى على الذات البشرية فكان التفكير خاضعا " لفهم الكنيسة واللاهوت والنص المقدس ومدى دورهم التأويلي في الوصول إلى الحقيقة الكونية " [2] إذ كان التفكير لا يخرج من بوثقة الدين والمعرفة الفلسفية والعلمية كانت في الهامش،برغم من الانغماس الخطاب اللاهوتي بالفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ، فكان ميثاق التنوير مرفوضا في

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، منشورات الاختلاف،الجزائر، لبنا ن،ط1،2010،ص19.

[2] محمود خليف خضير الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية ، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق، ص 42.

اللاهوت المسيحي فكل شيء يتجلى في اللحظة الدينية، والذات غير مسموح لها بتفكير خارج هذا الصندوق.

هناك عدة عوامل مساعدة لميلاد فكرة الاعتراف والتسامح والمحبة وغيرها من المصطلحات التي تعزز من العلاقة الحميمية بين الذات والأخر، فحرب ثلاثين عاما التي شهدتها أوروبا بين الطوائف الدينية التي مزقتها والصراع الدموي المذهبي بين الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذوكسية جعل الفرد الأوروبي بحاجة للتسامح والغفران ونبد العنف والتعصب الديني ، فاتحا نافذة للحوار والنقاش مع الغير.

لقد كان مونتسكيو من أوائل المفكرين الفرنسيين الذين ترجموا واقعهم ممجدا دور الإنسان في خرقه للقوانين الظالمة وتغيرها وفق متطلبات عصره ، كان فكره نابعا من أرض الواقع ومحايثا للظروف المعيشية لفرنسا في تلك الفترة لقد نظر لفكر تسامحي يشدو بالأخر قبل الذات فكر متأصل بالمحبة والتسامح بين أفراد المجتمع.

مع الأوضاع التي شهدتها أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي طرح فكرة التسامح لعلها تعالج مرض الإحتقار والكراهية إزاء الأخر، تنطلق فكرته الأساسية بكون أن الذات الإنسانية حرة ولها كامل الإرادة وتمتلك كل مقومات الإدراك كي تتحكم في مصيرها وتغير القوانين التي تتعايش مع الغير بواسطتها. مؤيدا فكرة الحرية المطلقة للإنسان مع وقف أشكال التطرف والإزدراء ضده.

نجد دعائم نظريته موجودة في كتابه الموسوم ب" روح القوانين" الذي من خلاله يؤسس لنظرية في السياسة قائمة على الفكر الإصلاحي والمتجدد وأن كل المجتمعات تخضع لقوانين الطبيعة التابثة ، ومفهووم الحرية تدركه فقط الحكومات العادلة والمعتدلة في طريقة حكمها لشعبها مؤكدا أن من يسلم مقاليد الحكم لشخص واحد يكون قد وضعه في طريق الاستبداد والتسلط والغرور، فالحرية ليست أن تفعل ماتشاء ولكن أن تفعل ما ينصه عليك القانون. الحرية التي يرمي إليها مونتسكيوا هي حرية القانون ، فليس بالضرورة أن تكون مقيدا إذا فعلت روح القانون بل الخضوع له وتنفيده هو الحرية نفسها.

إن تدوين القوانين وفق أطر دستورية يجعل من المؤسسات السياسية تتماشى مع مبادئ الحريات المشار لها أنفا فهو الضمان الوحيد للمحافظة عليها ،لكن كيف مهدت فلسفة مونتسكيوا لفكرة الاعتراف عن طريق التسامح بين الذوات؟؟.

يمكننا القول أن مونتسكيوا قد أعطى أفقا واسعا للفكر الإنساني بعض ضبابية نشوئه ، ففتح الحوار والإنفتاح على الأخر وعدم التعصب والعنف هو إعتراف وإقرار بوجود ذواث مختلفة عنا وعن عقائدنا تتشارك معنا هذا العالم، فلا يمكننا التوقف عن العيش معا لمجرد الإختلاف في الوازع الديني ، التسامح الذي تكلم عنه فيلسوفنا جاء للحد من الصراعات والنزاعات الطائفية التي تقتل الأرواح بدافع الدين وتحكم هذا الأخير بكل تفاصيل الذات وعلاقتها مع ذالك الأخر. فطرح فكرة التسامح والغفران والصفح في هاته الأوضاع بغية الحد من التباعد والتنافر بين الأفراد.

هذا ما كان يصبوا إليه مونتسكيوا الذي إعتبر أن السلطة الدينية هي من توقف سيرورة النجاح والتطور السياسي والإجتماعي للدول ،فلجأ لنظرية فصل السلطات أي فصل الدين بالدولة. هاته الفكرة أثرث في العديد من الفلسفات السابقة بل هي مرجع مهم للعولمة .

إنطلاقا من فكرة أنه " ولد الإنسان حرا إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال " [1] وكل ذات متأملة متحررة مفكرة هي ذات مشوهة فاسدة،بحكم أن الإنسان ولد طبيعيا والأخيرة جعلت من البشرية والإنسانية جنس سليم.

في هذا الصدد نجد فكرة التسامح والتعايش للفيلسوف جون جاك رو سو التي تعتبر اللبنة الأولى لتأسيس حقوق الإنسان المعاصر ، فكتب رسالته في التسامح [**] عام 1689، تتضمن التسامح الديني وعدم الصراع لمجرد وقوع الاختلاف ، وأن كل ذات لها كامل الحرية والحقوق. رافضا استخدام العنف بكل أنواعه على الأفراد وفرض عليهم معتقد أو فكر معين .

[1] المرجع السابق ،ص 88.

[**]التسامح: مصطلح ديني ، ولدت كلمة التسامح في القرن السادس عشر ميلادي نتيجة الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت فقد انتهى الأمر بأن تتساهل الكاثوليك مع لبروتستانت والعكس ثم صار التسامح يرتجى اتجاه جميع الديانات، وكل المعتقدات وفي آخر المطاف في القرن التاسع عشر شمل التسامح الفكر الحر(أندري لالاند موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 1، تر، أحمد خليل ، دار عويدات،بيروت ،ط2 ،2001،ص 1460.)

والتسامح هو أن نترك لكل انسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مضادة لآرائك(جميل صليا، المعجم الفلسفي،ج1، دار الكتاب اللبناني،بيروت، 1982، ص271.

يمكننا وصف التسامح بذالك السلوك الغير عنيف وعدم تهجمنا على الأشخاص المختلفين عنا دون الإساءة لهم والتعرض لمعتقداتهم وممتلكاتهم.

يختلف عن ما يؤمنون به. فلا الجبر وإستعمال العنف والقتل هو ما سيحل المسألة فمن الضرورة الإقتداء بالمسيح ومسيرته في نشر دينه فهو لم يسلك طريق العنف ولم يأخذ سلاحا ولم ينتهج العنف منهاجا، بل سلك طريق الرحمة والمحبة والكلمة اللينة والسلام بالعهد الجديد فليس من الضروري إلحاق الأذى بالممتلكات والأرواح لمجرد إختلاف وجهات النظر فنجده يقول " إن التسامح بين أولائك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين (...)، يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحق " [1] يدعو لوك بشكل صريح للتعايش والتداخل بين أفراد المجتمع وعدم جعل الاختلافات هي سبب النزاعات والصراع، فليس من حق أي شخص السيطرة والتحكم في الغير تحت مسميات الدين أو العرق الكل يحمل نفس الحقوق وعليه بقيام جميع الواجبات المتفق والمتعاقد عليها.

يربط لوك مفهوم التسامح بالحقوق والواجبات المدنية وعدم إدراج الدين مع السلطة المدنية لانه لا يعود إليها إلا بالفتن والحروب الأهلية وسفك الدماء، من واجبنا فصل المهام بينهما وتوصيف الحدود، مع عدم الاقتراب والمساس بها "إن غاية أي مجتمع ديني هي عبادة الله وبالتالي ربحول الحياة الأبدية ولهذا ينبغي أن يتجه أي نظام إلى تحقيق هذه الغاية، وإن تكون جميع قوانين الكنيسة محكومة بهذه الغاية " [2] فالسلطة الكنسية يجب ألا تتعدى أبوابها وأن تنشغل بأمور العالم الأخر. أما السلطة المدنية عليها بمتابعة الأملاك والخيرات الدنيوية،

[1] جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1،1994، ص 22.

[2] المرجع السابق، ص30.

وللحاكم سلطة التسير بنزاهة وموضوغية دون التدخل أيضا في الجانب الديني.وهذا هو أساس العلمانية ومبادئ الدولة الحديثة فيما بعد الفصل بين الوضائف المدنية والدينية، هكذا نتجنب تسلط الكنيسة فتصبح الذات " ملكا للوطن لا ملك للكنيسة ولا يدخلوها طوعا "[1] وبهذا نكون قد سهلنا على الحاكم عملية الحكم .

وفي الوقت ذاته لا يتسامح مع من لا يؤمن بوجود الله أمثال الملحدين والكاثوليك والمسلمين " فلا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري" [2] فالأخلاق هي من صنع الرب ومن لا يؤمن به لا يكتسبها فمن يخافه يفي بوعده وفي هاته الحالة لا يكون وفي لا لشعبه ولا لحكومته. فلا تسامح مع المسلم الذي يعيش في دولة مسيحية لكنه خاضع لسلطة مفتي المسلمين واللإمبراطور العثماني ،لا يتسامح لوك مع هاته الفئات لوجود الاختلاف في المذهب أو الايديولوجيا بمعنى هذا الا تسامح سببه الجانب السياسي لا الديني.

لقد ربط لوك التسامح بالحقوق المدنية التي تضمن الفرد هو وحقوقه

ومن بين حدود التسامح عند لوك هو عدم الصفح عن الكاثوليك لمجرد أنهم يدينون بالولاء لأمير أجنبي. نلمس مفهوم التسامح عند لوك في تأكيده على المعاملة الجيدة بين المذهب السائد أو مذهب السلطة على المذاهب الأخرى مع إنتقاد لكل اضطهاد عنصري ضد الأقلية

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د،ط)، 2012، ص145.

[2] جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنة ،مرجع سابق، ص57.

الدينية. يعلمنا لوك معنى التسامح الديني والعيش في سلام برغم من أنه لم يكن تسامحه شاملا ، إن الفرد في فلسفة جون لوك حر يتمتع بكافة الحقوق في الدولة المدنية التي شيدت لهاته الأسباب، واضعا حد لوضائف الكنيسة والدولة وإعتبره الكثير من العلماء فيما بعد أنه من مهد لفكرة العلمانية التي ساعدت على إزدهار أوروبا وتطورها، رسالة في التسامح هي رسالة في السياسة العامة برغم الانتقادات الموجهة لمشروعه إلا أنه صنع الفارق وكان من الفلسفات الأولى المعبرة عن الاعتراف بالأخر بلا تميز عرقي أو ديني .

مازلنا مع فلسفة التسامح والتمهيد لفكرة التعايش والاعتراف بالأخر وتقبل إختلافه، هذه المرة مع فولتير voltairere ، ففلسفته تتمحور حول الحقوق والحريات ونبذ التعصب ، انتقل فولتير من التنظير إلى الممارسة مجسدا كل معالم التسامح والعدل على أرض الواقع.

بدأ فولتير فكره بمحاربة فكر الكنيسة ومجابهة الخرافات والأساطير بالتفكير العقلي داعما فكرة الإنسان الحر في عقيدته وفكره، وبعد المفارقات التي وجده ها فولتير في المذاهب الكنسية كتب كتابه " دراسة حول تاريخ التسامح "الذي يعتبر " مرافعة فكرية فلسفية ضد اللا تسامح أو التعصب "[1] موقفه كان واضحا وصريحا اتجاه أفكار الكنيسة وسياستها التي تدين الذات الإنسانية بالخطيئة قبل ولادتها حتى، توجه فيلسوفنا نحو تحرير العقول من التعصب الكنسي والمعتقدات البالية قصد تعقيم المجتمع من كل الافكار الشاذة والمكبلة لإنطلاقة تحرير العقل وبروزه، يمكننا ربط نشر فولتير لمبدأ التسامح بالحادثة الأشهر في تاريخ فرنسا

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ،2005، ص 6.

والتتي دافع عنها فولتير ما تسمى بحادثة (جون كالاس) سنة 1762، التي تبرز مكانة أوروبا البربرية القابعة في خرفاتها ومصدرة للعنف ولا إنتماء.

كل هذه الأحداث دعته لتنصيب نفسه محاميا وداعما لفكرة التسامح الديني وتقبل الأخر المختلف عنا دينيا والتعايش معه في وفاق. وصف فولتير بربرية أوروبا المسيحية بأنها صراع والبقاء فيه ا للأقوى والأكثر تدينا وإيمانا بحكم سيطرة الكنيسة آنذاك، فغياب التام للتحكيم المنطقي في تسير الأمور يجعل من الذات ،ذاتا غريزية حيوانية تتسابق نحو القتل وتزحف نحو إتجاه الإبادة والعنف لمجرد الإختلاف معها . هناك شعوب وحضارات عرفت التسامح وأخذته كمبدأ للعيش والإستمرارية فذكر الحضارة الرومانية القديمة والتسامح المنتشر بين أفراد شعبها بحجة أن شيشرون إنتقد كل شيء ولم يفعل به كما يفعل الأن بأبناء أوروبا.

حارب فولتير التعصب والإكراه في الدين وفكرة الإنغلاق والتعصب لأن " الانسانية لا تجني منه إلا الدمار"[1] وعليه ضل فولتير يؤمن بأن الحل يكمن في التنوير فهو الوحيد الذي يحرر العقل ويطور من الذات ومن جميع مجالات الحياة " عندئذ تخرج كل البشرية من مرحلة الظلام الحالك إلى رحاب العقل والعلم ومتنفس الحرية "[2] فهذا الصراع الديني قد أنهك كاهل

[1] فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنريث عبودي ، دار بترااللنشر والتوزيع،دمشق، سوريا، الطبعة الأولى ، 2009ص 31.

[2] وفاء برتيمة، أبعاد التسامح الإنساني في فلسفة فو لتير،مجلة علوم الإنسان والمجتمع ، العدد 26، مارس 2018،ص 507.

أوروبا ودفع الثمن كل إنسان قد خالف قوانين الكنيسة أو الأمير فتسبب في سفك الدماء والخراب في بيلاروسيا (ألمانيا)، وإنجلترا وبولندا، لماذا هذا الصراع الدامي وعدم الاعتراف باالإختلافات المفروضة والموجودة في الطبيعة التي تنوع في الثقافة الفردية والمجتمع على وجه العموم ، لماذا لا نتشبه بالجنس الياباني الذي تعايش مع الكثير من الديانات المختلفة والمتباعدة في الفحوى الديني فيقول " لقد كان اليابانيون أكثر الناس تسامحا، فقد تعايشت اثنا عشر ديانة في امبراطوريتهم "[1] وهذا مايريده فولتير التعدد في الدين دون الإكراه فيه .

يستهل فولتير نظريته بتأكيده على قوة التسامح والغفران بين الذوات والشعوب، وعلينا مجابهة كل تميز عنصري يكون سببه الدين " إن التسامح في خلاصة القول، لم يتسبب أبدا في إثارة الفتن و الحروب الأهلية " [2] التسامح الديني وتقبل الأخر بمعتقداته التي لا تتقاطع مع خلفياتنا هي ماتساعد على النهوض بالأمة . ومن أهم شعاراته التي دعا إليها أنه "قد أختلف معك في الرأي ولكنني على استعداد من أجل الدفاع عن رأيك، أنا أمقت ما تكتب ولكنني على إستعداد تام لأن أضحي بحياتي من أجل أن تستمر في الكتابة "[3] وبهذا يؤسس فولتير لأخلاق وضعية وفق تجليات الطبيعة ، أطر لقانون عام تخضع له البشرية يعاقب فيه المذنب ويكرم فيه النبيل.

[1] فولتير، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص37.

[2] المرجع السابق، ص41.

[3] كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، (د،ط)، بيروت،2002، ص37.

إن الفصل بين اللاهوت والناسوت في الفكر الفولتيري هو أساس التقدم والتطور، مع العيش السليم وبسلام مع الغير بكل محبة وتسامح، مع القطيعة التامة بالتفكير الرجعي الكنسي وخطابات الكراهية .

التسامح هو خطوة نحو التحرر والاعتراف بالاختلاف، فبرغم إختلاف منظريه في طريقة طرحه إلا أنه يتجلى في معنى واحد ألا وهو الاعتراف، نعم الاعتراف بالغير وتقبله ومحاولة العيش معا في دولة يحكمها قانون واحد ، فلا الدين ولا العرق هو من ينظم هاته الشعوب إنه التسامح والغفران مع الاعتراف بالجميل.

كما ذكرنا من قبل أن الاعتراف له عدة أوجه ومسميات كلها تهدف للتآخي والمحبة، فالظروف الدامية التي عاشها شعوب أوروبا من اضطهاد وبؤس ودمار للبنية التحتية والفوقية ،جعلت البشرية بحاجة لمقولات الإئتلاف والاعتراف ببعض وخاصة مع التقدم التقني والتكنولوجي التي شهدته أوروبا مأثرة في العالم فيما بعد ، فكيف كان هذا التطور الملحوظ في العقل البشري، والتطور الهائل في المجال التكنولوجي تمهيدا لظهور مقولة الاعتراف والتسامح والعيش معا؟

تميزت الفلسفة الحداثوية بفكر فريد من نوعه مع إختلاف في مسائلة الواقع ، وتأتي هاته التغيرات في المسار التفكير نتيجة تلك التحولات التي طالت مراكز الفهم ومقولات التفكير فأصبح " جوهر مجتمع الحداثة بوصفه الذي ينبثق بالعقل ويأخذ بالعلم ويؤمن بالتقدم

والتطور "[1] أخد العقل والعلم مكانة المنهل والمرجع للتقدم ليس على الصعيد التقني والتكنولوجي فقط بل على المجالات الأخرى للمجتمع ، وبذالك يكون العقل الحداثي قد تجاوز العقل اللاهوتي الميتافيزيقي.

إستطاع العقل الحداثوي تأويل حاضره ورصد مشكلاته محاولا فهمها ، قاصدا تغير واقعه للسيطرة والتحكم فيه، ومع بداية القرن التاسع عشر أخدت تجليات العقل الأداتي في بروز واضح وصريح في الحياة الذات البشرية خاصة مع إشراقات عصر النهضة والتطور الهائل في المجالات التكونولوجية والتقدم الامحدود في التقنيات والنظريات الجديدة الهادمة للتقليد اليوناني القديم، فكانت هاته النجاحات تدفع بالإنسان الحداثوي الذي شهد الحداثة وانبهر بها إلى صناعة صنم جديد وأسطورة خرافية أخرى يتم تقديسها والتضرع لها ، فأصبحت الذات تنغمس في عبودية تامة لصنم العقل وتخضع لتجليات التقنية وهذا العقل العلمي أو العملي .

فأسطورة العقل الأداتي بدأت مع عراب العقلانية ديكارت الذي عمل على تأسيس ذات عارفة يعود كل شيء إليها عبر الكوجيتو الديكارتي، والوعي بالأشياء الموجودة في العالم مرده الذات العارفة والعاقلة فهي التباث واليقين لكل موضوع معرفي. ساعد ذالك في بروز العقل الأداتي القائم على المبادئ التنويرية مجابها العاهات والتقاليد البالية القديمة. فأخد دور المسيطر والمتحكم لكنها " تختلف نوعيا عن السيطرة التي كانت سائدة في المجتمعات

[1] محمود خليف خضير الحياني ،الهيرمينوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق ،ص 100.

القديمة والبدائية القائمة على تقديس سلطة التقاليد والعادات والأعراف المتوارثة "[1] نقصد بها سيطرة مقننة منظمة ومحكمة من خلال الدولة والتسير في أجهزتها السياسية والأمنية والإجتماعية بشكل تقني، حتى المشكلات العادية الحاصلة في هذه القطاعات أصبحت تقنية أكثر.

تتجلى سيطرة التقنية في العلوم وتحويل التفكير من الكيف إلى الكم ، ومحاولة تشكيل نظام علمي قائم على الخطاب الرمزي والدقة العلمية التجريبية المتجاوزة لكل قيد وقواعد وقوانين طبيعية، أغرت الدقة واليقين الموجود في النتائج العلمية المجال الإنساني فانجرت العلوم الإنسانية نحو تطبيق هاته المناهل لتطبيقها في نموذجها الروحي، فأستعملت الأدوات الرياضية والمصطلحات العلمية في علم النفس والتاريخ والسلوك أيضا،إن دخول عالم الروح في المجال الرياضي والقيام بالتجارب قصد التوصل للإنصهار بين الكم والكيف جعل من العلوم الإنسانية تدخل في الأزمة ،لأنها شكلت حاجزا إبستيمولوجيا أمام الإرتقاء بشأنها وأن تكون مثلها مثل العلوم الحية، زد على ذالك أن الذات الإنسانية دخلت في موجة من التشويش والتهميش والتغيب للجانب الأخلاقي والإنساني في المجتمع التقني المتطور يرجع ذالك إلى "طغيان الجانب الإقتصادي والسياسي البيروقراطي وهيمنته على بقية مناحي الحياة

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 1998،ص 137.

الإجتماعية"[1] فانسلخت الذات وتجرد ت من المعاني الإيتيقية والإنسانية من حرية وعدالة والقيم التي ترفع من مراتب الإنسان التي أسس لها عهد التنوير.

لقد عمل العقل الغربي المسند على الأداة والتقنية لإخضاع المضمون البشري الروحي للغة الأرقام بغية السيطرة وتحويل الطبيع ة والذات الإنسانية "إلى مادة استعمالية أو تداولية خاضعة للعقل الأداتي بوصفه أداة تمارس فيه تجاربها واستنتاجاتها دون مراعاة علاقة الإنسان الحميمية بالطبيعة"[2] مع تجاوز البعد الإنساني والأخلاقي والأطر الإجتماعية للذات فتحولت لوسيلة براغماتية دوغمائية هدفها هو إشباع الحس العلمي بتزاوج العقل العلمي مع العقلية الأداتية التي بدورها ساعدت على تقدم المجتمع الغربي بإخضاعه وسيطرته على الطبيعة والأفراد.

شكلت تجليات العقلانية الزائدة مع بداية القرن التاسع عشر في قمع الأنا وتسلط التكنولوجيا العلمية فكبحت سعادة اللإنسان وقلصت حريته، فلا بد من وجود صوت ينتقد العقل الأداتي ويعيده إلى مساره الصحيح ليستكمل مشوار الأنوار، فظهرت مدارس وتوجهات إنتقدته من داخله مسقطة غروره وسيطرته.

دخلت الإنسانية في أولى مراحلها من اللاعقلانية نبدأ مع شوبنهاور ونقده للعقل بوصفه ذاتا وإتهاماته الشرسة للتصورات الميتالوجية والعقلانية في التفسير الإنساني، فالإختلاف الذي

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص 78.

[2] محمد خليف الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق،ص 67.

بينه شوبنهاور الإرادة والعقل والأهمية لدور الإرادة في الذات الإنسانية فهي الحقيقة الأولية في الوعي عكس العقل الذي إعتبره ثانويا هامشيا وتابعا لها، فالعقل مجرد أداة بيد الإرادة الإنسانية مؤكدا أن " ماهية الإنسان تتوقف على وعيه المعرفة من خلال وضع ماهية الإنسان ليس في وعيه إنما في إرادته لكون الإرادة أولية ضرورية في العالم لا يعتمد وجودها على المعرفة " [1] العقل بالمفهوم الشوبنهاوري أداة للإرادة هو والمعرفة كلاهما تابعان لها، أعطى شوبنهاور للعقل أدنى درجات المعرفة فوصفه بأنه خادم للإرادة ومجبر على تنفيد قراراتها .

بهذا يكون شوبنهاور قد شكك في مصداقية العقل بصفة عامة والعقل العملي بشكل خاص، فبحكم أنه خاضع لقوة الإرادة لا يستطيع تقديم معارف كاملة ويقينية .فيتجه للفن والجمال كنوع من التحرر.

لنتفق أن حركة التنوير إتخدت من العقل منهجا في التحليل وتقصي الواقع، ودافعا إبستيمولوجيا لرفض التفكير اللاهوتي فحررت الأنا من التقليد الكنسي والمرجع المسيحي لكن سرعان ماتم تقديس هذه الملكة الإنسانية كصنم أزلي، فانتقلنا من مرحلة التحرر إلى مرحلة النقد والتعقيب وتحطيم أفول المعرفة وأصنامها كما سماها نيتشه ، فالعلم والحقيقة هي أدوات ووسائل وجدت للحفاظ على حياة البشرية معتقدا أن الحقية ليست بالشيء الذي نبحت

[1] المرجع السابق،ص 101.

للوصول له وإكتشافه بل يجب أن يكون مخلوقا، فالحقيقة النيتشوية تكمن في القوة وهي نسبية نلاحظ اللمسة الشوبنهاورية في فكر نيتشه.

ينطلق نيتشه في تحطيم مركزية الأنا بمطرقته مع وضع جل المذاهب الفلسفية موضع الشك والتدقيق " من خلال تدميره ونقده اللاذع للثقافة الاوروبية في القرن التاسع، إذ وجدها منحطة ومنحلة وضعيفة "[1] يرجع نيتشه سبب تأخر الغرب إلى التأثير السلبي للدين والكنيسة على العقل ، فالدعوة للرحمة والشفقة هي من أضعفت الذات الإنسانية وحولتها لذات غير مبدعة في تبعية دائمة سواء من الكنيسة أو من عادات المجتمعات والشعوب.

أدرك نيتشه أنه لابد من رد الإعتبار للروح الأصلية للذات المنبثقة من وجود أصيل سماه " بالسوبرمان " فالوجود الإنساني لا يقتصر على العقل أو الوعي ولا حتى العمل إنه الوجود بالقوة فكان " إنسان نيتشه إنسان له وجود أصيل وإرادة وقدرة وقوة "[2] السوبرمان يصل للسلطة بكل الوسائل والطرق فالعادات والقوانين هي من صنع الضعفاء ومنه يفرض قانونه على العامة .

يصور لنا نيتشه أن هناك صراع دموي قائم منذ الأزل بين الذوات لنيل السلطة وإكتساب الإحترام منذ العصور اليونانية الأولى مع الألهة والتناقض الموجود بيت ابولو ودينونيوس (إله الإنسجام ضد إله العبث والفوضى)، بهذا التناقض والفوضوية وقوة الأنا يكون نيتشه قد

[1] المرجع السابق، ص 103.

[2] المرجع السابق،ص 104.

أحدث إزاحة في الفكر الفلسفي من خلالها تغيرت كل التصورات متوجهة نحو العدمية وتفاهة هذا الوجود وإنتقلنا من عصر مركزية الأنا إلى أنطولوجية الذات .

لاطالما تم الفصل بين الذات و موضوعها في العصور السابقة خاصة مع الأنا الديكارتية لكن مع التقدم والتطور التقني تم قلب الكوجيتوا من أنا أفكر إلى أنا مفكر فيه فتصبح الذات والموضوع شيئا واحدا متحدا، يعود مارتن هيدغر (MARTIN HEIDEGGER) ، للفلسفة ديكارت موجها له تهمة التباين بين الأنا والغير معتبره أساس هاته المشكلة ووقوع الذات في معضلة الأنا الوحدية ، تنطلق فلسفة الغيرية في الفكر الهيدغري بسؤال الماهية الذي يقر أن الذات الإنسانية هي " موجود قائم " [1] فالأنا كانت منصبة للبحث عن المعارف والحقائق أي بالجانب المعياري والإنساني ،لكن مع العقل الأداتي والتطور التقني التكنولوجي

أصبح الإنسان في هامش الأحداث والمتغيرات الواقعة ،فأعتبرها هيدغر أنها مكملة للميتافيزيقا ، ومن الضروري فهم التمايز بين الوجود والموجود فالأخير يمكننا قياسه وإخضاعه للدراسة والتكميم أما الثاني فهو عكسه ونسياننا لهذا الفرق الأنطولوجي هو نسيان الوجود بحد ذاته.

اللإنسان في الفلسفة الأنطولوجية هو ذات تتعرف على نفسها مع الأخر فالسؤال الماهوي يجرنا مباشرة نحو البحث عنه ، فإعتبار هذا الأخر يمثل جزءا من كينونتنا ومعه نحقق ما نرموا له ، وبتميزه بين نوعين من الوجود أولهما أصيل والثاني غير أصيل زائف ، فالأخير

[1] احمد عطية، كانت وأنطولوجيا العصر، دار الفرابي، بيروت،ط1 ، 2010، ص 203.

يمثل حالة الاغتراب الذاتي للإنسان وعدم تحديده لهدف معين للعيش به ، ذات همها الحاضر لا المستقبل، أما الوجود الأصيل هو الإنفتاح على الوجود وعلى الغير فيحدث تواصلا وتفاعلا ، دائما تبحث الذات المقذوفة في العالم عن معنى لوجودها وحقيقة كينونتها وهذا هو السبب في ربط الدازاين بالإنفتاح على الأخر. في مرحلة القذف والسقوط في العالم وداخله تجد الأنا نفسها مغتربة منفردة لوحدها لا تفقه شيئا ، فتتوجه لفعل الإنفتاح على ذاتها وعلى الغير والعالم التي تعيش فيه ، فتحدت علاقات بين الذوات كنتيجة لهذا الإنفتاح لكن كيف تكون طبيعة هاته العلاقات؟ توصل هيدغر أن في أغلب الأحيان تكون الذات في تباعية مع الأخر وذالك راجع للسيطرة والتحكم في كينونة الأنا والكينونات الأخرى ، فتصبح الذات تفكر مثل غيرها وتكون تحت حكم التقنيات التكنولوجية، ما نلاحظه أن أنطولوجية هيدغر في التذاوث قريبة من فيمينولوجية هوسرل المنطلقة من أن الوعي هو دائما وعي بشيء ما، وشعورنا دائما متجه نحو شيء ما ،فالعلاقة الكامنة بين الذات وعالمها هي علاقة ضيافة أو تضايف ولكي تتعرف الأنا عن ذاتها لابد من وجود الأخر فهو ضروري لها لوجودها. إذن الأخر لا يتمثل لنا السلب فهو لا بعدو ولا غريب بل هو ذات أخرى مغايرة مختلفة تشكل ثقافة أخرى وشخصا مختلفا.

فطرحنا لمسألة الأخر وعلاقتها بالذات كونها أنا منفصلة ومستقلة بكينونتها يجعلنا البدء في التفكير عن آليات للانتقال من فيمينولوجيا الأنا إلى فيمينولوجيا الغيرية عن طريق التذاوث والانصهار. لفتح سبل العيش معا، فالأخر هو كلمة السر لفعل التذاوث وبرغم من الأنا

الترسندنتالية الهوسرلية التي هي أنا مركزية وجوهر لكل معرفة نجده يقر بأن هناك ذوات تتعايش وتتجاور مع بعضها البعض وإختلافها هو تميزها عن الذوات الأخرى.

إن تشكل الأنا الترسندنتالية بجانب الأنا الديكارتية قد زاد من مشكلة الأنانة والإنية وإتساع الهوة بين الذات ونظيرها فيقول " عندما أريد أنا الأنا المتأمل ذاتي إلى أنا المتعالي المطلق ، فإنني أصبح بذالك وحيدا أنا ذاتي "[1] وتفرض الأنا عزلتها وتفردها عن الغير ،فالأخر مجرد موضوع وتمثل للعالم .

في نهاية المطاف يقر إدموند هوسرل أن هناك أزمة عميقة تضرب العالم الغربي بداية من العلوم إلى الجانب الإجتماعي والعقلاني للحياة الإنسانية ،وجاء نقد هوسرل على السيطرة الوضعية وأنها طالت كل مستويات الحياة بحيث " نتج عنه إقصاء لكل الأسئلة التي لها علاقة بالإنسان "[2] من حرية ومصير و غيرها من الأسئلة المصيرية ، فسبب هاته الأزمة حسب هوسرل هو سيطرة الخطاب الوضعي على العقل الغربي بتصور أداتي والمنهج الفيمينولوجي هو الحل الجدري لتجاوز هاته الأزمة بإعتبارها " بحثا عن الكلية الثابتة التي يمكن أن تساعد على تقدم العالم وكل حقائق الوجود "[3]

[1] ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة وتقديم: نازلي إسماعيل حسن، دار المعارف، مصر، (د،ط)،(د،ت)،ص 232.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 ،2012،ص 19.

[3] المرجع نفسه، ص19.

بعد التطور العلمي الهائل في شتى المجالات التي شهده العالم الغربي كان له الأثر سواء يالسلب أو الإيجاب، بغض النظر ع التحرر العقلي وفك القيود من التابع الديني وسيطرة الكنيسة ، والرفاهية و التحضر الذي شهدته شعوبها عادت هاته التقنية والسيطرة الوضعية على الذات مما زاد من تأزم العلاقات بين الأنوات وتوترها .

إن سؤال الاعتراف في الفكر الغربي له عدة سياقات مختلفة فهو وليد تساؤلات أنطولوجية أرادت تحديد هوية الأنا وتأطير العلاقات مع الغير وفق أطر تذاوثية، ولعل الأنا الديكارتية والأنا الترسندنتالية كانتا من أهم الأسباب التي أعطت للأنا سلطة التحكم والتمركز.

ومن خلال ما شرحناه سابقا تتوصل بأن الاعتراف سؤال طرح بعدة طرق وكانت له تمهيدات فلسفية وفكرية إجتماعية ساعدت في تشكله بهذا الشكل، وهذا نجده واضحا في الطرح الذي قدمه هونيث في محاولة لتحيين مفهوم الاعتراف من جديد لكن وفق أطر روحية إجتماعية غايتها معيارية. فما هو الاعتراف الذي يصبوا إليه فيلسوفنا لتأطير عالم التذاوث؟ وماهي المرجعيات الفكرية والمناهج الفلسفية التي أثرت في فكره وبلورته لهذا المفهوم؟ .

المبحث الثاني: السياق الفكري والفلسفي.

المطلب الأول: سؤال الإعتراف والآخر:

تعد نظرية الاعتراف من بين أهم النظريات الفلسفية و الاجتماعية المعاصرة التي تشهدها البشرية كونها أسست براديغما جديدا متشعب المجالات في فلسفة الحق و الحريات والأخلاق فالتربية....الخ ،وهنا يحضر فيلسوف الاعتراف اكسل هونيث الذي أعاد النظر في هذه النظرية وخاصة بعد ظهور سؤال الاعتراف من جديد في الواجهة الفلسفية وحتى الاجتماعية واعتباره مطلب ضروري في الوقت الراهن لما نشهده من توتر وصراع واختلاف وازدراء

بين الذوات المختلفة فما كان عليه سوى إعادة ت حيين ها ته النظرية وإخراجها من الابستمولوجيا الى الاثيقا وهذا ما يدفعنا أولا قبل الخوض في النظرية الهونيتية للرجوع إلى مفهوم الاعتراف وال بحث في حفرياته وأبعاده المختلفة محاولين مسائلته من المنطق الابستيمي إلى البعد الاتيقي .

أولا الاعتراف لغة :

الاعتراف Reconnaissance في اللغة الفرنسية مأخوذة من الفعل" المعرفة أو اعتراف بخطأ ما. وإعترف بوجود شيء ما" [1] أي إعتراف بحقيقة ما، وكما قلنا مش تق من فعل Reconnaitre ونجد اندري لالاند يشير إلى مصطلحين فرنسيين أولهما "Recognition بمعنى عرفان أو اعتراف" [2] يتضمن معنى الفعل للفكر الذي يجري من خلال تمثل في مفهوم ما ،أما المعنى الثاني Reconnaissance تتضمن " الاعتراف بحقيقة ما إما واجب أو حق و سبل الاعتراف و الامتنان بالجميل" [3]

[1] La rousse de poche, précis de grammaire, locution latines et étrangères, librairie Larousse, p 320.

[2] اندريلالاند موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل احمد خليل مستورات عويدات، بيروت – باريس المجلد الأول p 2001/2. ص 1118

[3] المرجع نفسه،ص 1118

كذلك إذا قسمنا كلمة Reconnaissance نجدها مقسمة إلى Re بمعنى إعادة connaissance المعرفة إذن إعادة المعرفة أو تكرار المعرفة هدا من الناحية اللغة الفرنسية أما في اللغة العربية نجد ابن منظور في لسان العرب قد أعطى ثلاثة أشكال الاعتراف

أولها بوصفه معارفه و تحديدا لهوية الشيء و يكون بها الحكم و التصور و الإدراك ثانيها الصغير المعبر عن الذاتية أي لآنية و يناسب الاعتراف بالذات و اخرها الاعتراف بما هو عملية تبادلية يلزم عنه التفاعل و التشارك بين الذوات، و الصراع منازعة لأجل حدوث الجماعة السياسية "[1] أما في اللغة العربية بصفة عامة انه "مشتق من الفعل اعترف يعترف اعترافا.... و نقول اعترف إلي، أخبرني بإسمه و شأنه و اعترف بذنبه اعترف بالجميل أقربه و أعرب عن امتنانه"[2] و في المجال السياسي و القانون: اعترفت دولة بدولة أخرى و أقامت معها علاقات دبلوماسية ،أما في القانون المدعي عليه أو المتهم صراحة أو ضمن بصحة الوقائع المنسوبة إليه "[3]

[1] ابن منظور: لسان العرب المجلد الرابع الجزء 32 ص 2898

[2] معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة الاعتراف ، www.majain.com / dictionary

[3] المرجع نفسه،ص 10.

نجد الاعتراف في الديانات اليهودية "أو في العهد القديم على أنه "تقديم ذبيحة لغفران الخطايا"[1] وخير مثال لهارون لوضعه يد التيس و إقراره جل خطاياه وخطايا بني إسرائيل.

أما الديانة المسيحية يع تبر الاعتراف سر من أسرار الكنيسة وهو عبارة عن بوح المرء بخطيئته و الإقرار بها لدى أحد رجال الكنيسة "اعترف لك بخطيئتي و لا اكتم إثمي" [2] ظنا منهم أن الاعتراف و البوح بالخطيئة يمحيها و لا يحاسب عليها إذ نجد في الكتاب المقدس "من غفرتم خطاياه نغفر له ومن أمسكتم خطاياه أمسكت" وهذا دلالة على أن الاعتراف عند المسيحية نوعان أولها هو الإقرار للذات بالخطيئة فلابد له أن يعترف بها أمام ربه وأمام الأخر الذي أخطأ بحقه وعليه أن يعترف ويفشي سره للأب الكاهن الذي أخد السلطة والقرار والحل والربط من الرب وكي يتخلص من خطيئته لا بد له أن يمر بكل تلك المراحل وأهم شيء أن يقطع كل روابط خطيئته و لا يرجع إليها .

الكلمة الأولى والأخيرة في هاته المسألة هي الكاهن فهو يلعب دور الوسيط بين الذات المخطئة و الرب عند المسيحيين ، يتكرر نفس الشيء في العهد القديم إذ نجد القد يس أوغسطين في كتاب كامل عن الاعتراف مقسم لعدة أبواب أهمه القسم العاشر الذي يتكلم

[1] القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة، عزار مرجان، الجزء الرابع، دار الثقافة للنشر،(د،ط)، (د،ب)،1990،ص 136.

[2] إنجيل يوحنا، ص 23.

عن توبته و اعترافه عن خطاياه و تأكيده على ضرورة الاعتراف بقوله : " هو أن نبحث في هدا الكتاب عنك و به نتوصل إلى الاعتراف والاعتناق إيمانك" [1]

وبالتالي الاعتراف عند المسيحية هو جزء أوله إقرار الشخص بخطايا هو ثانيهـ أن يجد الحل من الكاهن " وبالتالي يتوصل الإنسان المسيحي إلى اعتقاد راسخ أن الله قد غفر خطاياه من خلال المعرفة."[2]

أما الاعتراف و مضمونة في الشريعة و الفقه الإسلامي له تفسير أخر يختلف عند أصوليين والحنفية بين الإقرار والاعتراف فأول يخص الإقرار بالجريمة والثاني الاعتراف بالواقعة

لكن مضمونة يصب في جل المضامنين الأخرى بمعنى الإفصاح و الإخبار عن ما هو غير معروف ونجد عدة آيات قرآنية تتكلم عن الاعتراف و بمعاني مختلفة منها الآية الكريمة التي تقول : " فاعترفوا بـذنبهم " [3] بمعنى الإقرار بالذنب و الاعتراف به، وفي السياق نفسه نجد هاته الآية " فاعترفنا بـذنوبنا " [4]. هذا يتقاطع مع المعنى الأول عند المسيحيين من حيث المعنى لا المضمون و قد شرحنا ذالك أنفا.

ملاحظات ريكور في الاعتراف:

[1] زكريا إبراهيم،إعتترافات القديس أوغسطين،.2020-02-23 ,http : hekma.org

[2] القديس لورمر، تاريخ الكنيسة، مرجع سابق،ص 136.

[3] القرآن الكريم، سورة الملك، الأية 11.

[4] القرآن الكريم، سورة غافر،الأية 11.

إرتكز بول ريكور على الجانب اللغوي لمفهوم الاعتراف لاعتقاده بأن هدا المفهوم لم يدرس بعد جيدا من الناحية الفلسفية ما عدا فكرة هيغل الأولى (جدلية العبد و السيد) وهدا ما يجعلنا نتسائل لماذا لم يتناول هدا المفهوم في الساحة الفلسفية على محمل الجد واقتصر على الجانب اللغوي فقط ؟ هنا يحاول المفكر الباحث الجزائري محمد شوقي الزين الإجابة عن ذلك إذ يقول أن "هنالك تصورات حول الاجتماع البشري و قوانين الحضارة (افلاطون) وحول الأخلاق (ارسطو) و حول تقنيات الاعتراف أمام الخطيئة لطلب الغفران أوغسطين" [1] بمعنى هناك تصورات وإرشادات أولية تكون جد محتشمة سواء كانت في الشأن السياسي و الأخلاقي و حتى الديني لكنها لم تحض ى بنظرية كاملة و شاملة مثلها مثل المعرفة أو نظرية المعرفة التي لاقت رواجا و اهتماما مند عهد اليونان ه ذا ماتم تفسيره بأنه " تمت نسيان لسؤال الاعتراف في الفكر الإنساني عموما و الثقافة الغربية خصوصا " [2] لأنه لا توجد نظرية في الاعتراف بكل ما تحمله الكلمة من معنى و هدا ما جعل بول ريكور في كتابه سيرة الاعتراف على التركيز في الجانب اللغوي و الرجوع الى المعجم و القاموس الاغريقي و اللاتيني و الحفر في معنى الكلمة أولا و وإشتقاقاتها متسائلا عن غياب سيرة الاعتراف برغم أهميته و ضرورته الفلسفية و الاجتماعية في الفلسفات عبر العصور.

[1] محمد شوقي الزين الإزاحة و الاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة العربية،منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر، بيروت طبعة 2008 ص 126.

[2] المرجع نفسه ص 126.

في ضل الفراغ الذي خلفه السؤال الفلسفي حول الاعتراف نجد بول ريكور اتجه مقارنا بين معجمين أولهما القاموس اللسان الفرنسي Dictionnaire de la langue française لاميل ليري و روبار الكبير اللسان الفرنسي Grand Robert de la langue française وهذا ما يؤكد أن ريكور لم يصنع نظرية في الاعتراف ، بل يتحدث عن سيرة أو مسارات في الاعتراف وما ترجمه في كتابه الضخم " سيرة الاعتراف" و من خلال مقارنته توصل إلى "عرف و ذالك عبر حرف Re الذي يفيد فيه التكرار، و تعرف بمعنى استحضر بالفكر أحدا أو شيئا كان يعرف" [1].

كأن الاعتراف بمعناه هو معرفة تكرارية للشيء ، إعادة المعرفة من جديد و من هنا نجد connaitre من عرف إلى Reconnaitre اعترف، و من المعرفة connaissance إلى اعتراف Reconnaissance و من تعارف الى عرفان الذي يحمل معنى الامتنان و هذا ما يشير إليه ريكور بقوله " الاعتراف بما هو تعريف، ثم بعبور الذي يقضي من تعريف شيء ما (...) إلى الاعتراف كيانات مضمونة بلا نية ثم من الاعتراف بالذات إلى الاعتراف المتبادل إلى الحد المعادلة الأخيرة بين الاعتراف و العرفان التي ينفرد بها اللسان الفرنسي " [2]، يوضح ريكور أن المعجم الفرنسي نجد فيه كلمة العرفان المرادفة للاعتراف بمعنى الامتنان و أن اللغة الفرنسية هي اللغة الوحيدة التي نجد فيها هاته الكلمة في المعجم الدلالي

[1] محمد شوقي الزين،الإزاحة والإحتمال ، مرجع سابق، ص126.

[2] بول ريكور، سيرة اعتراف، ترجمة، فتحي انقرو، منشورات دار سينارا المركز الوطني للترجمة تونس 2010 ص 115

عندها هنا كإشارة منه على أغلب اللغات الأخرى لنجد كلمة اعتراف مرتبطة" بالخطيئة لربح الخلاص، قبول الغير كذاتية تفرض نفسها ...الخ" [1].

اعتراف يقابلك كل معاني السلب والتقيد والصراع، عكس الامتنان الذي يفيد التبادل التشارك الشكر، التقدير والمحبة و على حسب قول ريكول فهو "يضع الاعتراف في مستوى المشاركة وليس فقط على صعيد الانفعال " [2]

بالرجوع إلى مقارنته السابقة بين المعجمين يحد ريكور أ ن هنالك عدة تعريفلت مختلفة الى معنى واحد أولا وهو الصراع la lutte الذي نجده في النظرية الهيغيلية المشار إليها سابقا أما في معجم روبار نجد أنه يدل على "التعيين و الربط و التذكر و الحلم و الفعل" [3] ، يعود ريكور إلى موسوعة لالاند متوصلا أن الاعتراف يحمل دلالين أولهما recognition بمعنى التعرف، أما المعنى الثاني reconnaissance أي الإمتنان والعرفان " يوحي على مستوى الذاكرة بالتفرقة بين معاودة إنتاج الذكرى والاعتراف " [4] ، يتفق ريكور مع لالاند على أن هنالك رابطا يجمع بين الذاكرة والاعتراف وهذا مانلمسه في كتابه المعنون ب الذاكرة التاريخ النسيان، وقد بدأ رحلة البحث عن العلاقة بين الذاكرة والاعتراف (لماذا؟، ومن؟، وكيف؟)، لم يكن إعطاء ريكور الأولوية لسؤال ماذا عن من، مجرد إعتباطا فإذا قدمنا

[1] حمد شوقي الزين، الازاحة والإحتمال، مرجع سابق،ص 126.

[2] المرجع السابق،126.

[3] Paul Ricœur, parcours de la reconnaissance (Trois études) édition Gallimard France, 2004-p30

[4] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1750.

الأخيرة نصل بالذاكرة إلى ماتوصلت إليه الدراسات السابقة ، لك ن مع إبقائنا كما حددها ريكور نكون قد أدخلنا عنصر الجماعة التي تمثل الأنا هذا مايؤكده بقوله " إن كان علينا إدخال مفهوم الذاكرة الجماعية فنحن قلنا أن موضوع الذاكرة هو الأنا بصرفه المتكلم المفرد "[1] فميز بين الذكرى والذاكرة وكان دائم الرجوع للفكر اليوناني " فكلمة mémé معنى ذكرى، وكلمة amammésiese تعني البعث في الذكريات " [2] مما زاده يقينا على العلاقة القائمة بينهما أي الذاكرة والذكريات وممارسة الفعل « action» علاقة نسجت خيوطها منذ التفكير الأول* " فماهية الإنسان الحقيقية هي الفعل والحركة (...)، ويرتبط الاعتراف بالممارسة والفعل"[3] والاعتراف في أساسه مرتبط بالبراكسيس فيحيلنا آليا للتفكير الفلسفي والخو ض في فلسفة الحق، إن إسترجاع الذكريات ماهو إلا إنفعال ونتوصل إالى هاته النتيجة في حالة طرحنا ل لماذا؟.

إذا إنطلقنا من كيف و أردنا الحصول على إجابات لابد لنا الإستعانة بالفلسفة السبينوزية spinza، وتأكيده على " أننا نتذكر بعض الأشياء عند سماعنا أو قراءاتنا لبعض الكلمات ، فيتكون لنا أفكار مماثلة لتلك التي نتخيل بفضلها الأشياء" [4] وهذا مايطرح لنا علاقة المخيلة بالذاكرة فإذا تأثرنا بجسمين على الأقل فعندها نتخيل عن طريق النفس بعض منها فإننا في

[1] بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تلالرجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد ،بيروت،ط2009،1،ص 31,

[2] صلر غريمار، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة، هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، (د،ط)،1982، ص 23.

*أنظر محاورة أفلاطون، تيتيانوس: نموذج الشمع.

[3] محمد شوقي الزين ، الإزاحة والإحتمال، مرجع سابق،ص ص 127، 128.

[4] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة، جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ،2009،بيروت ، لبنان، ص 148.

الوقت ذاته نتذكر الأجسام الأخرى. يعود سبينوزا ويؤكد على أن هذا التخيل الذي يرفق التذكر هو " متنوع عند كل واحد بحسب الشيء الذي تأثر به الجسم في الغالب، أو الذي يتخيله النفس ويتذكره بسهولة أكثر"[1].

بالتالي طرحنا السؤال لما ذا ؟ نتوصل على أن الذاكرة هي الانفعال، و بمحاولة الإجابة عن السؤال كيف ؟ يحملنا مباشرة إلى العلاقة بين الذاكرة و المخ يلة ، لكن ماذا لو طرحنا من ؟ تحدث المماثلة و المطابقة بين الذات و الاعتراف، من التعرف على (الذكرايات) عن طريق فعل التذكر* و بالتالي " يتساوى التعرف إلى الذكرى مع الاعتراف بالذات" [2]

فالتذكر هو الاعتراف بعينه في فلسفة برغسون، بحكم أن الذاكرة هي آلية من آليات الاعتراف، أما عند بول ريكور الانطباع الأول الذي يمنحنا عن استياء ما فيه في حاضرنا يطلق عليه ريكور بمعجزة الصغرى الاعتراف ،فالذاكرة هي التعرف على الأنا من خلال استحضار الماضي أي استحضار لكل شيء غير موجود أو بالأحرى غائب بمعنى ارتباط بالغير و تمثله من جديد و نلاحظ أن بول ريكور قد ربط ذلك بما سماه "الوعد" فالأخير "هو الرابط الرمزي بين فاعلين اجتماعيين في بحثهما عن الاعتراف" [3] فهو عبارة عن مقولة رمزية نحقق عبرها الاعتراف المتبادل الذي يمثله مثل العطية أو الهدية و الشهادة التي من

[1] المرجع نفسه، ص 148.

* يرجع ريكور إلى الفلسفة البرغسونية في التعريف على الصور ، من خلال كتابه " المادة والذاكرة "، فالاعتراف آلية من الخيال ، هو ذاكرة خلاقة تتمفصل مع الحاضر الحي ، أنظر كتاب المادة والذاكرة

[2] بول ريكور ،سيرة إعتراف،مرجع سابق،ص 157.

[3] محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق،ص 130.

الضروري أن تتوفر في الوعد و يشرك معه الصدق الذي يعد مصدر لمشروعيته و مصداقية الوعد فالشاهد يعترف بوقوع الحادثة أو المشهد أمام الغير و بالتالي تتشكل لن ا بنية تداولية حوارية التي ينتج عنها الاعتراف بعد ذالك و اعترافنا و شهادتنا أخلاق لشخص ما أو "عندما شهد لشخص ما بالكفاءة العلمية أو السياسية أو الاجتماعية فإننا نعترف بقدرته على أداء واجبات الثقافية أو السياسية " [1] اعتراف و امتنان منا اتجاه الأخر و المرح و اللعب، محاولا كل ذات الكشف عن رغباتها و قدراتها الدفينة من أجل إطفاء نوع الحماس و اللطف لد يؤكد لنا أنه لا يكون ذالك إلا عن طريق "هذه الإرادة في الالتحاق تنبغي الاعتراف"[2]

وليعتبر أن الهدية هي الأكثر تفاعلا و رمزية إذ أنها تعطي الاعتراف رونقا خاصا ف يمثل الشهيد الذي يقدم نفسه فداء لوطنه، و من يتبرع بأعضائه ليهب حياة أخرى للشخص غير ه كلها هداي يجب أن نكرمها رمزيا سواء بالأوسمة، أو حتى عاطفيا فيقول " العصاد هو جوهر الوجود البشري في سعيه نحو الاعتراف" [3] فالذي ذ كر سابقا عبارة عن وسائط رمزية تتخدها الذات للغير عن الاعتراف و الامتنان بشيء ما و بالتالي الذاكرة و التذكر بالاضافة إلى الوعد تنعش قدرتنا على الاعتراف، فال ذاكرة تجعلنا نتعرف على ذواتنا من خلال استحضار العصور الماضية و قيامنا الوعد يجعلنا نعترف بالاخر عن طريق الشهادة و الرمزيات المختلفة فالاعتراف هو دلك الحقل المعرفي الرابط بين تصور اتي و تذكر غائب

[1] المرجع نفسه،ص 130.
[2] المرجع نفسه،ص 130.
[3] المرجع نفسه،ص 130.

ووعد استشر في: "الاعتراف هده المعجزة الصغرى للذاكرة السعيدة" [1] ، فمن الاعتراف بقول شيء ما الى الاعتراف عرفانا فلاعتراف بهوية و قبول شخصي و الاعتراف به و بالاخر نجد ريكور يحاول تأسيس أنطولوجية جديدة مبينة على خطا ب الاعتراف بحكم أن " الغير وجوده جوهر لكيونتنا "الغير لا تعد مجرد حواريين الأنا و الأخر حول موضوع معين، بل هي تحول أنطولوجي يطال مجمل العلاقات بين الذات و الأخر" [2] هاته العلاقة التي تقوم على المحبة و الصداقة و تقرب الغريب والانتقال من ذ الك الفهم التقليدي الى الـتذاوت و الانصهار فيمكننا القول بأنه " سوف أكون أنا ذاتي وهو ذاته نفس الذات [3]" إذ يقر بول ريكور بنظرية التذاوت رغم الاختلاف و الغرابة بين الذوات فنحن دائما بحاجة الى الاخر و الاعتراف فالاخر هو ذات مغايرة لذاتي أنا أعترف بهويتهم الخاصة و هو بالمثل نحن دائما بحاجة الآخرين، لم يعد طرح السؤال من أنا ؟ ومن أنت ؟ بل من نحن ؟ كيف ستكون ؟ وماذا سنكون عليه من الفرد انية الى ال تذاوثية ، هذا ما يؤكده لنا محمد شوقي الزين في قرائته للاعتراف في فلسفة ريكور إذ ان سؤال للاعتراف هنا انتقل من التطابق الى التماثل.

[1] بول ريكور، الذاكرة التاريخ، النسيان، مرجع سابق ص 556 .

[2] العربي ميلود،الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور، رحلة البحث عن الذات من خلال الأخر، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، سنة 2011/2010، ص 147.

[3] بول ريكور الذات عينها كأخر، ترجمة، جورج زيناني ، المنطقة العربية الترجمة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان، ط2، 2006 ص 612.

الاخر هو غريب و منهم ...الاخر هو أنا مثلا [1] "، و هدا ينفي كل الاطروحات و الكتابات التي اقرت من قبل على أن طبيعة هاته العلاقة تحكمها ال تناقر و الصراع و فكرة الحرب الكل ضد الكل و أن الاخر هو عدو مع إبعاد لكل حس أخلاقي هذا ما حاول ريكور التغير اليه و عدم اقصاء الاخر و نجد هونيت يحاول تأطير نظرية في الاعتراف قائمة على بعد الايتيقي التذاواتي فهل أكسل هونيت إلتفت لهاته الجوانب في نظريته؟ و كيف صاغها من خلال الفعل التذاوي؟

في الأنا و الغير:

إن الحديث عن مشكلة الهوية وتأقلمها مع من لا يشبهها ويختلف عنها يجعلنا نعود للبحث عن معاني الأنا والذات والغير والغوص في تفاصيل تركيبها، فالاعتراف يكون قبل كل شيء هو إعتراف الأنا بأناها ثم الاعتراف بالغير، وكيف إنتقلت العلاقة بينهما من المستوى الإبستيمولوجي إلى المستوى الأنطولوجي .

يأخد مفهوم الأنا عدة دلالات لغوية وفلسفية ، فقد تشكل عبر عدة مراحل وحقبات تغير فيها المنطلق السياسي والسوسيولوجي وبالتالي أصبحت كلمة الأنا (le moi)، مقرونة بتلك الاعتبارات ، هذا من جهة أما لغويا نجده يحدد على أنه كل ذات واعية مدركة بمعنى تطلق على الشخص، وبقايلها في اللغة ال لاتينية (ego)، فكل أنا هي شخص له مرجعياته

[1] محمد شوقي الزين، الازاحة و الاحتمال ،مرجع سابق ص 128.

ومعتقداته وخلفياته التي تكون وتحدد لنا كينونته، يكون بمقدور الشخص معرفته لهويته الخاصة ، وهو أيضا تمثلات لأفعال الشعور ومدركاته العقلية . وبالتالي تكون الأنا المعبر والمعلن عن باطن الذات وميولاتها أنا مرتبطة بوعيها معتبرة أن كل أنا مغايرة هي عدو وفي الوقت ذاته تحيل كل شيء للذات .

نأتي لمفهوم " الأخر" الذي يشكل الرابط بين الاعتراف والأنا ، دائما ما شكل هذا المفهوم النقيض لكل أنا عارفة وواعية بأناها الأنطولوجية ، فلأخر في لسان العرب عرف على أنه أحد الشيئين على وزن أفعل بمعنى الغير ويقال " هذا آخر وهذه أخرى في التذكير والتأنيث "[1] ،أما إصطلاحا هو نقيض الذات " الأنا"،هو كل كيان خرج من دائرة الذات وإستقل عنها، أما سياقها الفلسفي راجع للفكر اليوناني خاصة مع سقراط ومقولته المشهورة " إعرف نفسك بنفسك" فالذات مرتبطة بالشق المعرفي ، وهي عارفة وتدرك أناها بنفسها غالبا ما عبر عن الأخر بالجانب الأنطولوجي فهي معيار تكوين الكينونة وتفردها عن غيرها. مايؤكده لالاند بقوله " الأخر هو أحد مقولات الفكر الأساسية التي يمتنع تعريفها فهو نقيض الذات "[2]

وقد ربطت بالتمركز والأنانة في الفترة الديكارتية بحيث كل أنا هي وعي لذاتها، وهذا مازاد في إتساع الهوة والانفصال بين الذات والموضوع مانتج عنه إقصاء الأخر المختلف والمغاير. فالذات وهي تحدد من هو هذا الأخر المقابل لها تنصب ذاتها على أنها المركز والأساس في إصدار القيم والمعايير المحددة للأخر .

[1] إبن منظور، لسان العرب،ص 13.

[2] أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية ج2،ص 824.

لم يستقر مفهوم الأخر على تعريف مظبوط بداية مع التفكير اللإغريقي وأن كل جنس غير يوناني فهو أخر، وصولا لمركزية الانا ومحاولة الوصول للتذاوث البينذاتي بين الأنوات المغايرة، فسارتر إعتبره مكونا للوعي الوجودي للأنا وقد إعتبرهمرادفا لكلمة الجنون في فلسفة ميشال فوكو فيقول " أن تاريخ الجنون هو على الأرجح تاريخ الأخر " [1] فالأخر هامشي مهمش وغريبا مجهولا إن مفهوم الأخر عند فوكو يشمل كل لا مفكر فيه في الفكر نفسه وقد يكون " إختراع تريده الذات " [2] تستعمله كأداة ووسيلة لمعرفة ذاتها من خلاله، نتعامل مع الأخر كمرآة عاكسة للذات لا كشيء أو موضوع.

[1] عمر بوجليدة، الحداثة وإستبغاد الأخر، دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد التقافية، ناشرون، بيروت ، لبنان، الجزائر ، وهران، ط1، 2013، ص 42.

[2] المرجع نفسه، ص43.

المطلب الثاني: المرجعيات الفكرية والفلسفية لهونيث

عندما نريد أن نتحدث عن الأخر والصراع بين الذوات ومشكلة الإنية وكيفية التواصل م ع الغير وفق شروط وأسس ومعايير نبني من خلالها مجتمع تواصلي فعال متصالح مع نفسه متقبل لآخر قائم على الاعتراف و الثذاوت لا بد لنا أن نذكر مدرسة فرانكفوث الألمانية و الإنجاز الذي قدمته في هذا المجال بأجيالها الثالثة هاته المدرسة التي أعطت إرهاصات للعيش معا وعلى وفاق رغم الاختلافات وتناقضات فهي " تظهر و كأنها تقوم بهمة انفتاح إزاء كل ما يريد أن يكون مستقيلا كتكيف في ذاته"[1] هاته المدرسة التي مثلت الواقع الألماني و ما عاشه الشعب الجرماني بكل حذافيره ومشكلاته الاجتماعية إذ هي " نتاج ظروف الواقع

[1] يورغن هابر ماس، أخلاق والتواصل أتر أبو النور حمدي، أبو النور حسن، نور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان {د.ط}، {د.ث}، ص43

الألماني في قرن التاسع عشر" [1] تحاول هذه المدرسة أن تبسط المشاكل وهموم الشعب الألماني و إعطاء حلولا لتجاوزها فهي تنطلق من المشكلات الاجتماعية " تتخذ من ممارسة الاجتماعية موضوع بالبحث و المقاربة" [2] فمدرسة فرانكفورت هي نتيجة لمشكلات عصر وهموم شعب أراد روادها وفلاسفتها " معرفة وفهم الحياة الاجتماعية" [3] وقد مرت هذه المدرسة بعدة مراحل حتى أصبحت ما هي عليه من مرحلة البناء والتأسيس التي كانت تشبعت بالنظرية الفرويدية و الماركسية إلى فترة المنفى والهجرة، فمرحلة الترميم والانصهار داخل المجتمع وتمجيد الفرد، إذن هذه هي مدرسة فرانكفورت، وقد نلاحظ أن أكسل هونيث * استمد مفاهيم فلسفته في الاعتراف من هذه النظرية .

أولا: مرحلة التأسيس :

تكونت مدرسة فرانكفورت على يد مجموعة من العلماء الماركسيين إذ يعتبر كخروج من الأزمة وكانت كإعادة إحياء أو تفعيل البعد النقدي في الفلسفة الماركسية وهي عبارة عن حركة فكرية متشابكة التخصصات وعرفت بـ ' نظرية نقدية ' تأسست عام 1923/03/02. '

---

[1] محمود خليف صغير الحياتي، الهيرمنيوطيقة النقدية، مشروعية العقل التواصل، كلمة لنشر والتوزيع، بيروت، تونس، منشورات اختلاف، الجزائر، المنشورات عفاف، بيروت، ط1،216 ص21

[2] المرجع نفسه،ص21

[3] فيل سليتر، مدرسة فرانكفوث، نشأتها ومغزاه وجهة نظر ماركسية ،ترجمة: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص84.

* أكسل هونيث: فيلسوف ألماني ولد بمدينة ايسس عام 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون، ثم واصل دراسته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذالك التحق بمعهد ماكس بلانك ، واستقر في جامعة قوتيه بفرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية، كان في بدايته حياته متأثرا بأستاذه يورغن هابر ماس ثم عمل على تأسيس اجتماعية جديدة تقوم على براد يغم الاعتراف، من أعماله: نقد السلطة 1980، الصراع من أجل الاعتراف 1992، مجتمع الاحتقار 2002.

و هناك نشأة فكرة مؤسسة دائمة للدراسة النقدية للظواهر الاجتماعية [1] بمعنى البعد النقدي للماركسية ونقد كل ما هو مطروح على ساحة الاجتماعية، محاولين إعادة الفكر الماركسي الذي وضع جانبا وإعادة إرجاع بوصلة هذا الفكر إلى مركزه الأصلي.

بداية ترأسها جرينبرج الذي أكد على أن الماركسية هي علم اجتماعي وكان ذلك في خطاب 1924 لتنصيبه مؤكدا على أن " المفهوم المادي للتاريخ ليس و لا يستهدف أن يكون نسقا فلسفيا، ذلك أن هذا المفهوم ليس المجردات وإنما العالم المحسوس" [2] ومن روادها في جيلها الأول كل من ماكس هوركها يمر ، تيودور أدو رنو، هربت ماركيوز، فكان هدفهم أساسي هو إنشاء فلسفة نقدية " تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع(...)، قصد تحرير الإنسان المعاصر"[3] وقد ركز هؤلاء خاصة بعد تقلد هوركهايمر، رئاسة محل على إعطاء الأولية لعلم النفس الاجتماعي أي موازاة بين الإنسان والمجتمع " تعتبر صراحة عن الاتجاهات الوضعية التي عبرت عن نفسها في علوم الإنسانية" [4] وتميزت فترة التأسيس بطابعها الهاركسي " تميزت تلك مرحلة بسمة الماركسية واضحة" [5] وهذا ما أكده حسن حماد

---

[1] نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، الفارابي للنشر والتوزيع بيروت، لبنان213 ص13،

[2] توم بوتمور، مدرسة فرانكفوث ، تر: سعد هجرس ، مراجعة محمد حافظ دياب، أو للنشر والتوزيع ط2 . 2004 . ص39

[3] كمال بومنير ، قراءات الفكر نقدي لمدرسة فرانكفوث، كنوز الحكمة الأبيار الجزائر، ط1 2012 ص12

[4] يورغن هابر ماس، الأخلاق والتواصل، تر : أبو النور حمدي، أبو نور حسن، النور للطباعة والتوزيع بيروت ، لبنان ط1، ص24 .

[5] حسن حمدي، النظرية النقدية ، بيروت لبران(د،ط)، 1993، ص24.

في كتابه النظرية النقدية للمدرسة فرانكفورت ماركيوز نموذجا وقد ألقى لجير وبرج محاضرة الافتتاح للمعهد مؤكدا من خلالها تعاطفه مع الاتجاه و الفكر الماركسي إذ أنه " كرس التوجهات بحوث معهد نحو أطروحات الماركسية الأورتوذكسية"[1]

تم جاء هوركهايمر في يناير 1931 تقلد في رئاسة المعهد و معه معظم المفكرين أمثال أود رنو، ماركيوز، اريك فروم. وهنا لم تقتصر اهتمامات المدرسة على علم الاجتماع أو اقتصاد السياسي، وهذا ما أكده مارتن جاي بقوله " إذا كان من ممكن الحديث بأن المعهد قد اهتم خلال سنوات تكوينه بتحليل التي الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع البرجوازي "[2] لكن مع هوركهايمر انفتح فكر مدرسة و استقطب توجهات جديدة " فقد وجه اهتمامه بعد عام 1930 إلى بناء الفوقية الثقافية"[3]

ثانيا: مرحلة النضج أو المنفى:

بعد تدهور حالة جزر نبرج تقلد هور كها يمر رئاسة معهد فرانكفورت إذ نلاحظ اختلاف متباين بين فلسفته ومنطلقات جزربرج وتبين ذالك من خلال كلمة الافتتاح وتأكيد الأول " أن من الخطأ أن نعتقد أن الاقتصاد هو الواقع الحقيقي الوحيد"[4]

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورث، مرجع سابق ص17

[2] المرجع نفسه ص18

[3] المرجع نفسه ص18

[4] ثوم بوتور، مدرسة فرانكفورث، مرجع سابق ص18

وهذا تنفيذا لمقولة جوزر برج التي يؤكد من خلالها أن الاقتصاد مرتبط ومؤثر بالحياة الاجتماعية " كل تعبير من تعابير حياة المجتمع" [1] بمعنى أصح هو انعكاس لحالة الحياة الاقتصادية. وهذا ما يوضح لنا أن مشروع هوكهابمر وجوز برخ مختلفان بل هناك اختلافات واضحة تفصل بينهما بداية من الجيل إلى التكوين وهذا ما لمسناه في فلسفتهما. وانفتاح هوركها يمر على المعارف الأخرى أثرى رصيد المدرسة ودونت عدة من الكتب على رأسها الإنسان ذو البعد الواحد لهر برت ماركيوز وتيودور أدور نو ، وانغماسه في علم الجمال والاجتماع وفا لتر بنجامين بدراسة للمسرح الملحمي وتأليف هوركهايمر وأدو رنو لكتاب جدلية التنوير سنة1944، كانت مدرسة فرانكفورت في ذروة العطاء، لكن مع الوضع المشحون التي عرفته ألمانيا آنذاك وخاصة بعد استيلاء أدولف هتلر على الحكم في ألمانيا أغلق المعهد وصودرت مكتبته، وهاجر أعضائه إلى جنيف 1933 مؤسسين فرعًا حديدًا سمي ب" المؤسسة العالمية للبحث الاجتماعي" [2]

تعد مرحلة النفي لأمريكا الشمالية 1933-1950 مرحلة متشبعة بالفكر الهيغلي أو بالأخرى" الأفكار المميزة للنظرية الهيجيلية الجديدة " [3]إذ كانت نقطة انطلاق للمعهد من خلال نقد وتدقيق في النظرية بطريقة ممنهجة أكثر.

[1] نور الدين علواش، المدرسة الألمانية، مرجع سابق، ص 22.

[2] المرجع نفسه،ص 23.

[3] توم بوتوم، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص 40.

كما تأتي المرحلة الثالثة وهي النهوض من جديد أي ***الترميم وإعادة البناء:*** والتجدد وهناك أصبحت علاقة نظرية النقدية بالفكر الماركسي علاقة متباعدة لكن هذا لا يعني أنها انقطعت عن الفكر الأول عام 1950 بعد انهيار النازية، عاد النشاط الفكري للمدرسة لكن باسم جديد تحت اسم مدرسة فرانكفورت عوضا عن اسم القديم معهد البحوث اجتماعية، كان الخط الفلسفي لهاته المرحلة هو إعادة بناء هذه النظرية من جديد انطلاقا من بعض الأساسيات للمدرسة " إذ تعهداته المرحلة " لحظة تشكل انعطافا في المسار خصوصا مع الجيل الثاني" [1] هي عبارة عن نقد للمدرسة أو للتوجه الأول للفكر أدو رنو وهوركها يمر، مع الإبقاء للأفكار الرئيسية للنظرية النقدية وتأثيرها للواقع والفكر الاجتماعي، تلك الأفكار الرئيسية للنظرية النقدية وتأثيرها للواقع والفكر الاجتماعي، أعيد النظير فيها وعرضها مع محاولة تطويرها. " تباعدت النظرية النقدية، في تطورها الأخير عن بعض المفاهيم الأساسية لكل من أدورنو وهو ركها يمر بينها احتفظت باهتمامها الخاص بفلسفة العلوم الاجتماعية ونقد ايدولوجيا" [2]. بمعنى أنها قد تأسست على رؤية نقدية تختلف عن المرحلة الماركسية، وهنا جاء الجيل الثاني برؤى نقدية جديدة محاولين تطوير النظرية النقدية من بينهم البرخت قبلمر A. wellem، والفريد سميث A.shmitt، وكارل أوتوا أبل KARL Aouto Appelle –، أهمهم يورغن هابرماس الذي يعد المهندس الرئيسي للنظرية النقدية الجديدة " كان لهابرماس دورا كبيرا في تطوير آلية النقد من خلال كشفه عن العقل

[1] عزيز الهلالي، مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية، سبلاين حبيب نموذجا مجلة الفكر العربي المعاصر، 158-159 – مركز الانماء القومي ص146.

[2] توم بوتوم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس ، مرجع سابق ص104

التواصلي وبحثه عن المشروع الحد اثوي الذي لم يكتمل [1] – أراد هابرماس من خلال مشروعه الجديد تحطيم الصنم الجديد الذي وقع فيه المؤسسون في اختزال العقل وتحويله إلى مجرد آلة تخدم رغبات الذات الإنسانية بحيث " أن العقل يتحول في هذه الحالة إلى أدانية يصبح ملتزما نحو تحقيق الفعالية والنجاعة في أرض الواقع"[2].

ففلسفة هوركهايمر في المدرسة انفتحت على الفيرويدية والظواهرتية .Phénoménologies لقد كانت أسباب التأسيس كثيرة ومختلفة منها معرفية لها علاقة بالجانب المعرفي الأكاديمي" التجمعات والمؤسسات الثقافية والفكرية" [3] كما كان سائدا في ألمانيا يعني التجمع الفكري وهناك أسباب سياسية أظنها من الأسباب المهمة والرئيسية لتكوين هاته المدرسة وحركت اتجاهاتها نجد منها الأسباب السياسية التي فشلت " خاصة حركة روزا لوكسمبورغ ونهايتها المأسوية عام 1919م"[4] كل هاته الأسباب أعطت دفعة بطريقة غير مباشرة للمدرسة وهذا ما جعل بهوركها يمر إلى الشعب في الطرح التي تقدمه المدرسة.

بعد المشروع الأول جاء يورغن هابرماس وزملائه في الجيل الثاني بالمشروع التواصلي، كل واحد منهم على حدى ، فمن العقل الأداتي إلى العقل التواصلي الفعال كانت هاته المرحلة في الفكر النقدي للمدرسة فرانكفورت مرحلة الحسم ومرحلة التجديد والتجاوز للجيل

[1] ستتوارث سم، ترجمة جمال الجز يري، النظرية النقدية والفلسفة الألمانية في القرن العشرين، المجلس أعلى الثقافة رقم 2 طبعته الأولى 2005،ص105.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، نموذج هربرت ماركيوز، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات اخلاف، ط2001 الجزائر، ص34.

[3] نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية مرجع سابق ص24.

[4] المرجع نفسه ص13

الأول وإرهاصاته برغم التأثر بفلسفتهم، فالنظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت كانت عبارة عن مشروع اجتماعي إنساني وكما يؤكدها أبل " العقلانية الكامنة في أخلاق والتي يتم تشكيلها في العدالة والتضامن والمسؤولية ا لمشتركة[1] .سعى الجيل الجديد إلى الالتفاف والتوجيه أكثر نحو الواقع والعالم المعاش وما يحمله من مضامين ومفاهيم ومشكلات الأخر فرزها عصر التقنية والتقدم الصناعي " تحاول أن تطرح فكرا تأويليا لا يفصل بين النظرية والممارسة، أو بين الواقع والقيمة"[2].

يتبين لنا أن مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية هي عبارة عن فكر نقدي تجاوزي إن صح القول جاء كردع للفكر الغربي الذي كان سائدا آنذاك متأثر ين بـالفلسفة الهيجيلية والماركسية وغيرها من الفلسفات كالوضعية ...الخ، ربطت بين الفكر والواقع المعاش، مؤسسة بذالك فلسفة حياتية متفتحة على آخر، يجاري مجريات العصر من متغيرات سواء على الجانب التكنولوجي والعلمي، والسياسي والإنساني كذالك. وهذا ما سنراه في ممثلي الجيل الثاني وخاصة الجيل الثالث بفيلسوفها " أكسل هونيث" الذي أراد إنجاز مشروع نقدي جديد من خلاله أعاد قراءة المشاريع السابقة، ونقد العقل الأداتي للجيل الأول، والعقلية التواصلية التذاوثية للجيل الثاني ، إذ يعتبـر هذا الجيل المؤسس و الوتد الأساسي للفكر الهونيثي برغم من انتقاده لجانب من فلسفتهم، ولم ينكر أنهم من الأوائل الذين حاولوا إدماج

[1] KARLOTTO APPEL, ETHIQUE DE LA DISCUTION, TRADUCTION De l'allmand par MARK HUNYADI, Les édition de cerf, paris 1994 p10

[2] فيل سليتر مدرسة فرانكفورت– شأنها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلافت، مرجع سابق، ص58.

ألمانيا في الوسط الأوروبي والعالمي ، قد مرت النظرية النقدية بثلاث مراحل أولها مع هوركهايمر وأدو رنوا بدايات التأسيس ، ثم الجيل الثاني مع هابرماس وأكسل هونيث الممثل للجيل الثالث ، الذي انتقل من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف.

ب/المصادر المتعددة للطرح الهونيثي:

المنطلق الفلسفي:

إذا أردنا أن نتكلم عن كل ذات مقهورة ومسلوبة لحريتها وتعيش كل أنواع الاغتراب و التشيؤا والاحتقار،لابد لنا أن نستحضر أكسل هونيث فهو يمثل صوت لكل ذات مظلومة، حط من قيمتها موؤدة لكرامتها، من خلال تسليط الضوء على مبدأ الاعتراف الذي يحارب في كل طياته كل أنواع الازدراء وأمراض المجتمعات من تطرف ديني وتبعية وعنصرية. لكن هونيث في صياغته وتأسيسه لبراديغم الاعتراف كانت له خلفيات فكرية ومرجعيات فلسفية واجتماعية وحتى نفسية...الخ، أقام من خلالها نظريته في الاعتراف، ففيما ثملت هاته المرجعيات ؟ لو تمعنا جيدا في فكر هونيت وبالأخص نظريته في الاعتراف، نجد أنه برغم تأثره بفكر مدرسة فرانكفورت وبفلسفة مؤسسيها وخاصة الجيل الثاني (هابرماس) إلا أنه تعدد في مرجعياته وتأثر بفلاسفة عدة بغض النظر عن فلاسفة المدرسة.

ففلسفة هونيث النقدية كانت عبارة عن محاولة لتأسيس فلسفة اجتماعية جديدة مبنية على الواقع لا على التمثلات الميتافيزيقية مناهضا من خلال مشروعه كل فكر رجعي سالبا الذات حريتها، فالواقع الذي كان يعيشه الأخر بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، ولد جملة من المشكلات الأنطولوجية،إذ نجد فكرة إيمانويل كانط * EMMANUEL KANT للسلام

*فيلسوف ألماني وأحد أعمدة الفلسفة التنوير،كتب في المعرفة وله عدة كتب أهمها نقد العقل المحض،نقد العقل العملي نقد ملكة الحكم، مأخوذ من معجم الفلسفة (المناطقة ، المتكلمون ، الاهوتيون ،المتصوفون)لجورج طرابلشي ، دار الطباعة والنشر،بيروت–لبنان،الطبعة 3،2006،ص513

الدائم التي كانت نتيجة لتحصيل حاصل لما عاشته وعانته الذات من عبودية وتبعية للكنيسة ،وجاء عصر الأنوار الذي مجد الذات وقدس الحرية وظهرت النزعة الإنسانية والتي اهتمت بالفرد وتحقيق ذاته وفق الإمكانات الطبيعية المسخرة له ووضع على جنب فلسفة الذات والمركزية الذاتية الأنانية إذ نجد هيدغر يقول "إن ديكارت قد ادعى في الأنا أفكر(...)وضع الفلسفة في إطار جديد " [1] وهاته الأنا كانت للاهتمام الزائد بالجانب الميثولوجي في فلسفة العصور الوسطى وتحفيزها للذات الإنسانية وقد حاول ديكارت وضع الفلسفة في موضعها الأصلي لذا ارتكز على العقل في التفكير وانتهج الشك كمنطق الذي اعتبره ض "الحقيقة التي لا شك فيها "[2] إذ هونيث وروني ديكارت اشتركا في فكرة الهوية وتباتها برغم تغير الأوضاع والزمان والظروف، لأنها عين الشخص ذاته، فديكارت يربطها بالوعي والعقل الذي يمثل جوهره، فمن الفكر الديكارتي يتحدد الوجود أي أن الفكر هو مايثبت الوجود ويحققه من خلال التمركز حول الأنا المفكرة،وقد توصل روني ديكارت على هاته النتيجة من خلال شكه وقد أقام ثورته من خلاله، مشككا في كل أوضاع حقبته ا من كنيسة و تبعياتها...الخ، فشكه جدري ومنطقي من خلال "العقل أي أنه وحدة قادرة على إدراك الحقيقة" [3]، فديكارت قوض أسس المعرفة من خلال شكه إذ أنه شك في كل شئ ،في ذاته وفي العالم وفي الله وفي النفس ماعدا الشك في أمر واحد ألا وهو الشك ومن خلال ذالك ركب قاعدته الشهيرة (أنا

[1] جمال محمد إسماعيل،مارتن هيدغر ،الوجود والموجود،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،دط،2009 ص 43

المرجع نفسه ،ص 45

[3] ورنيه ديكارت،قواعد لتوجيه الفكر،ترجمة وتقديم: سفيان سعد الله،دار سراس ،تونس،[د،ط]،[د،ت]،ص82. [3]

أفكر،إذن أنا موجود) je pense donce je suis) ،وهي أساس لكل فلسفته فبوجوده أتبث وجود الله،ومن وجود الله أتبث وجود العالم الخارجي وهنا يقول "الفكر صفة من صفات النفس وهو صفة تخصني هي لوحدها لصيقة بي أنا موجود هذا أمر ثابت(...)أنا شئ يفكر"[1] فبتالي أنا أفكر إذن أنا أعي وبما أنني أعي فأنا موجود وب طريقة تراتبية وجودي هو إثبات فعلي لهويتي والأخيرة تحدد علاقتي مع الأخر، فالأنا الديكارتية مستقلة كل الاستقلالية عن الغير لأن "النفس تستطيع أن تكون لها لذاتها بمفردها"[2] .

ومن هنا تأتي فكرة هونيت على ضرورة العلاقة بين الذات كأنا عارفة وعلاقتها واعترافها بالأخر، وعلاقة هاته الذات كذات مستقلة منفردة متعددة العلاقات "تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص" [3] فهونيث يؤكد على أن إشكالية الأخر تتمحور حول إشكالية الذات ويجب إدراجها ضمنيا معا فقبل أن نطرح سؤال من هو الأخر؟ وماهي ثمتلاته ،هل هو المغاير،أم الغريب،...الخ، علينا أن نعيد السؤال على من نحن؟ أي أنا ضمن الأخر،البدء بالذات ثم الذات المغايرة. هذا مايؤكده هونيث الانتقال من الشخص إلى الشخص الكلي، بمعنى شخص يؤسس شخصه قبل أي ذات أخرى لتتشكل هويته" ارتباط الهوية الشخصية بالجماعة " [4] أي أن الأخر هو وحدة عامة ومختلفة و هذا

[1] رنيه ديكارت،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،ترجمة كمال الحاج،منشورات عويدات للطباعة والنشر،بيروت،ط20،1988،4ص ص، 20،21

[2] رنيه ديكارت،انفعالات النفس،ترجمة وتقديم:جورج زيناتي،دار المنتخب الوطني،بيروت،ط124،1

[3] أكسل هونيث ،الصراع من أجل الاعتراف،القواعد الأخلاقية للمأزم الاجتماعية،تعريب:جورج كثورة،المكتبة الشرقية،بيروت،ط1،ص111

[4] المصدر نفسه،ص 63

مايؤكده هونيث بأن "الروح تتوصل إلى اكتشاف تركيبتها من خلال الفن،الدين،العلم،الوعي الإنساني علاقة الذات الفردية مع نفسها ثم مع الذوات" [1] ، ماجعلنا نستعرض فكر وفلسفة رونيه ديكارت،فالأخير يؤكد على أن العقل جوهر تعود إليه كل الأعراض الأخرى، فالأنا تكمن في وعي الذات لذاتها،"أثر هذه الملاحظة السوسيوأخلاقية تطورت في اتجاهين الأولى: تمحورت حوا التنشئة الاجتماعية الأخلاقية والثانية حول الإدماج الأخلاق في المجتمع [2] . . وهذا ما جعل من هونيت العودة إلى هيغل gorge Wilhelm Hegel وفلسفته الاجتماعية واقتناع هونيت وتأكيده على أن هيغل "أول فيلسوف قام بدراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل" [3]،لكن تاركا جانبها النسقي ومقولاتها الميتافيزيقية و الأنطولوجية " كمفهوم الروح المطلق والإرادة الكلية والروح المغترب والعقل الكلي"[4]، فهيجل يؤكد على ضرورة إقامة العلاقات بين الذوات وفق أسس معيارية،هنا يكون له السبق في صياغته لمفهوم الاعتراف المتبادل الذي جاء به هونيت فيما بعد،وب نى به نظريته "علاقات أخلاقية على مستويات مختلفة من الحب والقانون المفروضة على مؤسسة القانون معنونة بالصراع من أجل الاعتراف " [5] وبهذا المفهوم نتوصل إلى أن العلاقة بين

---

[1] المصدر نفسه،ص67

[2] كمال بومنير،أكسل هونيت فيلسوف الاعتراف،منتدى المعارف،بيروت،لبنان،ط1،2015،ص44

[3] كمال بومنير،الحق في الاعتراف،مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيت،دار الخلدونية للطباعة والنشر،ط1،2018،ص76

[4] Axel honneth.LA société du mépris : vers me nouvel théorie critique,traduire par:olivier viorol،Alexander ، édition paris p 19l،

[5] Ibid .p19.

الذات والأخر هي علاقة اعتراف متبادلة، فضرورة الاعتراف بها رغم الاختلاف، والطبيعة تقر وتفرض على الذات إقصاء لكل ذات مغايرة لها والأخرى تفعل المثل وبين المد والجزر ،والإلغاء والحضور ،تجد الذات نفسها في مأزق أنطولوجي ، ففي كل الأحوال هي تدمر نفسها وهذا بسبب الصراع والتضاد بين الأنا والغير .فالعلاقة التي تجمعنا هي علاقة صراع،لكن هذا لايمنع من أنهما يشكلان وعيا مشتركا لأن "أول شكل يتخذه الوعي في التاريخ ليس شكل وعي مفرد بل هو وعي جماعي"[1]، فالذات لا تتعرف على حقيقة أو جوهر ذاتها إلا انطلاقا من ارتباطها وتكوينها لعلاقات لذوات أخرى ويشكل كل واحد منهما وسيلة للأخر ،ولذالك يعطي هيغل أهمية بالغة للذات إذ يعرفها على أنها "كينونة تلتمس الفعل والتحقق:[2]،وبالتالي الأنا تتحقق في المجتمع عن طريق تحقق باقي الذوات عبر الاعتراف، وللوعي دور أساسي لمعرفة الحقيقة الكامنة في الذات الأخرى أي السعي للوصول إلى اكتشاف " الأنا الذي داخله الأخر" [3]، فالوعي يمثل أعلى درجات التماهي بين معرفة الشئ ومعرفة الأنا،وقد ربط هيغل هذا الفعل بالحرية الكامنة في تكوين العلاقة مع الأخر والإنسان "لا يرتقي ولا يتطور (...)إلا في علاقته بذالك الأخر الذي يحمله في صميم وجوده" [4] وفي هذا الصدد أعجب هونيث بالطرح الهيغلي وطريقة تحليله للذات الإنسانية واقترانها بمبدأ الحرية، فطرحه مميز ومغاير ومنفتح في الآن ذاته "أن نفهم الطابع المؤسس لحرياتنا الفردية

[1] مجدي كامل،هيغل أخر الفلاسفة العظام،دار الكتاب العربي،[د،ب]،ط1،2011،ص96

[2] هيغل،فيمينولوجيا الروح،ترجمة:ناجي العولي،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،ط1،2007،ص80

[3] مجدي كامل،هيغل أخر الفلاسفة العظام، مرجع سابق،ص97

[4] المرجع نفسه،ص97

فنحن لا نعرف أين توجد هذه الحريات ولا كيف لنا أن نحققها إلا عن طريق الاعتراف المتبادل"[1] فالذات مبنية على علاقتها مع الأخر المؤسسة على اعتراف ا لأخر وبحرية باقي الذوات والحفاظ على كرامتها ومكانتها، الحقيقة التي يمكن أن نستخرجها من خلال هذا كله،أن الفرد لا يستطيع أن يشكل وعيه الخاص، والذات تسعى دائما إلى تحقيق نفسها، والاعتراف مبدأ أساسي بين الذوات المختلفة ، مايؤكده لنا هيغل بقوله "تنصب أمام الوعي بالذات كأنها حقيق مغاير للحقيق الذي له والوعي بالذات إنما يلتمس إذ يعم كونه لذاته حدس ذاته كماهية قائمة بذاتها مغايرة (...) إنما تشمل في استحالة الوعي بالذات واعيا بذاته كماهية فردية في الوعي (...)فالذات على يقين من أن ذالك الأخر في ذاته" [2] ،فهيغل يحدد ماهية الأنا من خلال انعكاسها على ذاتها بالمفهوم الاستنباطي السقراطي،ولكن مايضيفه في تلك العملية هو دور الأخر.وعدم استغناء الذات عنها،هذا مامثله هيغل في جدليته المشهورة "السيد والعبد" وبالرغم من أن طبيعة العلاقة بينهما هي علاقة صراع وتنافر إلا أن السيد لن يكون سيدا من غير تواجد عبدا له يخدمه،والعبد كذالك لن يكون عبدا إلا بوجود قوة عليا توجهه وتسيطر عليه وتأمره إذ يحددها هيغل "كشكلين متضادين للوعي،أحدهما الوعي القائم بذاته الذي يستقيم له الكون–لذاته وأما الأخر فغير قائم بذاته، تكون عنده الحياة أو الكون لأجله مغايرة الماهية، فذالك إنما هو الرئيس، هذا إنما هو

[1] Axel honneth et joseph cochen, liberté rocomnnaisanc,cain info, pp,154,155, article disponible on ligne, http: //www . carin info /revue-cites-2020م

[2] هيغل،فيمينولوجيا الروح،مرجع سابق،ص43

الخادم"[1]، وهذا لايعني لا وجود لعلاقة بينهما وإنما يتصل السيد "بتوسط الخادم من خلال الكينونة القائمة برأسها (...) كذالك يتوسط الرئيس بتوسيط الشئ عن طريق الخادم " [2]، فالشغل هو الحل الوحيد حسب هيغل لتحقيق الذات والسيطرة على عالم الأشياء، ومن خلاله يستطيع العبد أن يتعرف على أناه ويصبح السيد عبدا ،هاته الفكرة تقوم على التعارض بالدرجة الأولى بين الأنا والغير،لكن" استعاد هيغل نموذج الصراع الاجتماعي القائم بين البشر ضمن إطار نظري مختلف" [3] إذ نجد هذا الطرح تبناه كل من هونيت وهابرماس فيما بعد ويؤيده أيضا إيمانويل ليفيناس بقوله "الغير يعرف من خلال التعاطف،مثل أنا نفسه أخر،وحتى بما هو أنا_أخر"[4]،مما يجعلنا نؤكد على الثنائية ،إثبات الذات من جهة،و الانفتاح على الأخر من جهة أخرى رغم الصراع .فجدلية العبد والسيد تعبر عن اختلال موازين القوى بين الطرفين المتناقضين ومن هذا الصراع تجد الذات نفسها في اغتراب [*] وقد ربطها هيغل بمفهوم الفكر أو الروح المطلق، وجدلية هيغل تمثل الوعي المباشر أي علاقة الذات بالموضوع ،فيمر بمرحلة الانشطار والتمزق الذي يحدث على مستوى الذات ووعيها، مما ينتج الاختلاف والتضاد حتى نصل إلى الوعي المغترب أي اغتراب الوعي عن ذاته، ونلاحظ أن هونيت قد اعتمد في هذا الشق لنظرية الاعتراف ضرورة الصراع بين

[1] المرجع السابق، ص، 273

[2] المرجع نفسه،ص، 274

[3] كمال بومنير ،أكسل هونيت،فيلسوف الاعتراف،مرجع سابق،ص 44

[4] Emmanuel Levinas, le temps et lauter,p63

[*] الاغتراب: كلمة يونانية مستمدة من فعل ALIENARE، بمعنى تحويل ملكية الشئ،ما يملكه شخص أخر أو الانتزاع أو الإزالة وهذا الفعل مستمد بدوره من فعل أخر هو (Aliens) ،المعجم الفلسفي،مصطفى حسيبة،دار أسامة،عمان،ط1،ص 75

الذوات،لكن من منظور معياري لا من منظور أنطولوجي كما عهدت الفلسفات السابقة، وقد إتفق هونيت مع هيغل فيما يخص أن "الفاعلين الاجتماعيين يلجئون إلى الصراع لأنه الوسيلة الوحيدة لتحقيق مطلب الاعتراف حتى يحققوا علاقة غير متوترة مع ذواتهم" [1] ،وهذا الصراع بحد ذاته هو صراع أخلاقي بعيد كل البعد عن كل أنواع الصراعات التي عرفتها البشرية من قبل وهو اعتراف متبادل بحد ذاته هو حالة طبيعية "بكل الأحوال يسعى كل من الفريقين المتنازعين في الصراع الناشئ لإظهار سلامة شخصه" [2] لقد أخد هونيت كثيرا من فلسفة هيغل الشاب وخاصة في حلقة ي ينا،وفيما يخص أن الاعتراف هو عبارة عن تجربة إنسانية ملزمة كل ذات أن تعي ذاتها وبمحدودية حرية الذات الأخرى وفق أسس أخلاقية اجتماعية مرتبطة بها وهذا مايصرح به هونيت في كتابه الصراع من أجل الاعتراف "إن الذوات لا تستطيع التوصل لإقامة علاقة عملية فيما بينها إلا إذا تعلمت كيف تتفاهم انطلاقا من منظور أخلاقي"[3]، فيتفقان على أن مفهوم الاعتراف ليس ممكنا إلا في حالة يقوم الأخر لصالح الأول، ويقوم الأخير بالشئ نفسه .

بالإضافة إلى هيغل نجد الفلسفة الماركسية حاضرة وبقوة في فكر أكسل هونيت، لكن عن أي ماركس نتحدث هنا ؟،نجد فلسفة كارل ماركس ، في فترة شبابه وقبل توجهه للنقد في المجال الاقتصادي، وجود إرهاصات أولية للفكر وفلسفة الاعتراف لكن بصفة محتشمة إن

[1] كمال بومنير ،الحق في الاعتراف،مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيت، مرجع سابق،ص85 .

[2] أكسل هونيت،الصراع من أجل الاعتراف،مصدر سابق،ص49.

[3] المصدر نفسه،ص170.

صح القول، لقد عاد هونيت إلى الإرث الماركسي لعدة أسباب ذالك راجع لتساؤلات كثيرة عن ما آل إليه العالم الإنساني ولماذا فشل مشروع التنوير ولم يحقق ذالك المجتمع التحرري المبني على السلم والسلام، لماذا رجعنا للوراء؟ وتدهورت حال الإنسانية ووقعت في حروب عديدة على رأسها الحربين العالميتين الأولى والثانية، وفشل الثورات منها السوفيتية وانتهاء المجتمع الاشتراكي بمجتمع توتاليتاري(totalitarismes) ، ومن مجتمع كل مايلمح إليه أنه سيكون مجتمع أفضل خالي من الكراهية والعنف إلى مجتمع يحمل في طياته كل ذالك .

هاته الأسباب وغيرها دفعت بهونيث إلى الاعتماد بالفلسفة الماركسية والأخذ بها ومنها ،فهونيث صرح بأن عودته للماركسية كانت لوجود بعض النقاط المشتركة في نظريته وخاصة تلك التي تؤكد على الاعتراف،إذ نجد في فلسفة ماركس فكرة لفتت انتباه هونيت المتمثلة في "أن الشكل الوحيد للإنتاج الصحيح في المجتمعات الإنسانية سيكون نوعا من التعاون، نعترف في إطاره للأخر بمختلف تمظهراته" [1]،بمعنى اعتبار الأخر شخص أو ذاتا مستهلكة ومنتجة ومتعاونة،هذا نوع من أنواع الاعتراف المتبادل بين الذوات المختلفة.

وأن سبب عجز الذات للوصول لذروة الاعتراف المتبادل يكمن في الاقتصاد السياسي الذي يمنع من تحقيقه فا "الرأسمالية بدون ضوابط ستكبح جماع ظهور أشكال الاعتراف المتبادل "[2] نجد أكسل هونيت في حوار صحفي له أجراه سنة 2010 ترجمه الباحث والكاتب المغربي نور الدين علوش،مفاده أن يصرح ويقر بتأثره بالفلسفة الماركسية، وقد تجلى ذالك في بعض

[1] نور الدين علوش،المدرسة الألمانية النقدية،نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث،مرجع سابق،ص122

[2] المرجع نفسه،ص124

من جوانب نظريته فيقول،" في هذا السياق هناك علاقة وإن لم تكن قوية بالمرجعية الماركسية في كتاباتي "[1]، كذالك فكرة الصراع لكن بمفهوم اقتصادي سياسي مطعمة بنكهة ماركسية اشتراكية، تلخص الصراع الهونيثي، فالصراع الماركسي هو صراع بين نشاط الإنسان وإنتاجه الخاص من خلال المادية التاريخية،فالعمل الاقتصادي هو من يؤطر هذا النزاع والصراع مما " ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي، فمن سيرورة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذه السيرورة الحياتية "[2] ميزة هذا الصراع أن أساسه يقوم على التضاد والتنافر بين طبقتين إجتمعيتين،والجانب المادي هو من يحدد طبيعة تلك العلاقة "فالتنظيم الاقتصادي _السياسي هي تمنع ظهور أشكال الاعتراف " [3] ، وفكرة الاشتراكية أساسها التشارك والتشاطر في وسائل الإنتاج بمعنى الاعتراف بطريقة غير مباشرة إن صح القول، والعمل الذي يتبث على أنه ليس أداة للإنتاج فقط بل وسيلة للتعارف وتلاقي الذوات فيما بينها ،وحقلا للتعبير عن كل أنواع الذل والاحتقار فالعمل يوحد الناس ويؤكد عل فاعلية الذات "البعد الوحيد القائم على تحقيق الذات من خلال العمل "[4]،العمل هو إنتاج وعندما أكون شخصا منتجا أؤكد فرديتي على الغير وهو بالمثل وبالتالي نقع في عملية اعتراف متبادل والعمل يكون ذالك الوسيط ،والانا تكتشف

[1] المرجع نفسه،ص124

[2] كارل ماركس،فريد يريك انجليز، حول الدين،مختارات فلسفية،ترجمة: ياسين الحافظ،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،1974،ص58

[3] نور الدين علوش،المدرسة الألمانية النقدية،مرجع سابق،ص124

[4] أكسل هونيت،الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص261

ذاتها وقدرتها على التأثير في الأخر والتفاعل معه ،فقد قام كارل ماركس باختزال الصراع الهيغلي (العبد والسيد)،إلى صراع قائم على وسائل الإنتاج وأن العمل هو فعل اجتماعي.

فنستخلص أن هونيت أخد في طرحه بعين الاعتبار كل من فلسفة هيغل وماركس،وبحثهما في مفهوم الاغتراب والصراع الطبقي،متجنبا كل طرح مثالي نسقي ميتافيزيقي،فهيغل وحتى ماركس طرحا موضوع الاعتراف بطريقة غير مباشرة أخد بها فيلسوفنا كإرهاصات أولية في طرحه المغاير للاعتراف.

بالرغم من تأثر هونيت بالنسق الهيغلي والفلسفة الماركسية إلا انه اهتم كذالك بالعالم الاجتماعي البراغماتي جورج هريت ميد (George Herbert Med)،والذي ساعد على وضع الأسس الأولى للنظرية التفاعلية الرمزية إذ يعتبر المرجع الثاني للفكر الهونيثي بعد هابرماس نظرا لما تحمله فلسفته من فكر يحيل للاعتراف المؤسس على "أن الذوات البشرية تدين في هويتها لتجربة الاعتراف المتبادل" [1] إذ يعتبر هونيت ميد من أبرز المفكرين الذين تأثر بهم وبالأخص فيما يتعلق بإعادة تحيينه لفلسفة الذات الهيغيلية موضحا فكرته مفادها أن "العلاقة القائمة بين الأنا والعالم الاجتماعي من خلال تأكيد أولوية إدراك الأخر على التطور إدراك الذات،لذا لاتعي الذات نفسها إلا حينما تأخذ بعين الاعتبار فعلها الخالص [2]." بحيث أن تطور وعي الذات بدون الاعتراف بالأخر وعبر الأخر نطور وعينا ونحقق ذاتنا من خلال التفاعل واندماج الفرد داخل الفضاء العام وانخراطه في فعالياته ونشاطاته

[1] أكسل هونيت،الصراع من أجل الاعتراف،مصدر سابق،ص131

[2] كمال بومنير،أكسل هونيت،فيلسوف الاعتراف،مرجع سابق،48

وتجمعاته العمومية " وأي فرد منخرط أو مندمج في هذه الكلية يشكل القاعدة الأساسية والشرط الضروري للنمو الكامل للذات " [1]،لذا يلزم على الفرد أن يتحلى بصفات تلك المجموعات وعبرها تتشكل ذاته وتتكون هويته،ومشاركة الآخرين في حياته اليومية الاجتماعية تمثل شرطا ضروريا لتحقيق ذاتية الفرد ونتحصل في الأخير على العملية التذاوتية،لأن كسب الذات أو بنائها لهويتها وانعزالها عن الغير نيتها متعلق بمدى انسجامها وذوبانها في الأخر وفق المعايير الاجتماعية ،فميد يعتبر" التحقق الذاتي سيرورة تسمح للذات أن تنمي قدرات وسمات تجولها تعتبر تبعا لردود فعل الشركاء أنها صاحبة قيمة خاصة بالنسبة إلى محيطها الاجتماعي " [2] ،فيصبح الفرد كيانا فاعلا،ولا يكون هذا التحقق الذاتي إلا من كون الذات أخر معمم، هذا ما جعل ميد يربط الأخلاق بفكرة الأخر المعمم التي تشبه فكرة هيغل في الاعتراف المتبادل،حيث تتعرف كل ذات على نفسها وتتفرد بشخصها عن الآخرين في بعض الميزات والصفات فيحصل التبادل التذاوثي بمفهوم جورج هربت ميد.

وفي إطار ذاته نجده قدإهتم بدراسة علاقة الفرد بالجماعة في حيزها الاجتماعي من خلال النظرية التفاعلية الرمزية التي ظهرت في القرن 20 م،المتكونة من مصطلحين: أولها التفاعل،وهو ذالك التسلسل المستمر بين الذوات مع الجماعات،أما الثاني هو الرموز التي هي جملة من الإشارات المصطنعة ابتكرها البشر للتواصل فيما بينهم،فجورج هربرت ميد

[1] كمال بومنير،الحق في الاعتراف،مرجع سابق،90

[2] أكسل هونيت،الصراع من أجل الاعتراف،مصدر سابق،ص158

حصرها في اللغة ، الوعي، الذي يعبر عن الفهم والإدراك إذ يؤكد " بأن الذات في المجتمع هي حصيلة تفاعل عاملين،العامل النفسي الذي يعبر عن خصوصية الفرد وشخصه والعامل الاجتماعي الذي يجسد مؤثرات البناء الاجتماعي المحيطة بهذا الفرد. " [1]،تؤكد هاته النظرية على أن تشكل الذات تقوم على شرط التفاعل والانخراط مع الأخر في وسط الجماعات "فالطريقة التي يتم بها تشكل الذات والعقل من ناحية وتشكل ماهو اجتماعي وثقافي من ناحية أخرى."[2]، ميد يبدأ من الفرد أي من الوحدات الصغيرة كشرط لفهم الوحدات الكبيرة، وركز على سلوكيات الفرد وربط التحقق الذاتي الفردي بتجربة العمل النافع في الجماعات كاحترام النفس والعمل النافع اجتماعيا "أن الذات التي تحسن جيدا القيام بالوظيفة الموكلة إليها في إطار التقسيم الاجتماعي للعمل تجد من الاعتراف ما يكفي لتكتسب وعيا بخصوصيتها "[3]،نلاحظ هنا تلاقي مفهوم العمل والإنتاج عند ماركس الذي من خلاله تنبث للأخر وجودنا مع مفهوم العمل عند ميد المرتكز على التفاعل والمشاركة،(التأكيد على التفاعل والإنتاج للوصول للاعتراف).

إذن ما نفهمه أن ه ذه النظرية تركز على التفاعل والتواصل بين أفراد المجتمع من خلال العملية التبادلية للرموز والمعاني والمدلولات التي تساعد على تكوين الهوية إذ يقول ميد " التفاعل الإنساني هو عملية تكون إيجابية،لها أسلوبها الخاص وعلى المشاركين فيها أن

[1] إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع،دار الشروق للنشر والتوزيع،عمان،الأردن ،2007،ص116

[2] المرجع نفسه،ص116

[3] أكسل هونيت،الصراع من أجل الاعتراف،مصدر سابق،ص162

يحددوا اتجاهات سلوكهم على أساس التفسيرات دائمة للأفعال التي يقوم بها الآخرون" [1]، بمعنى تقوم هاته العملية على استجابات الفاعلين فيها من تغير أو تعديل وإلغاء مقاصدهم ورغباتهم عن طريق التميز بين الذات واحترامها،هذا مايؤكده هونيت "بأن الموضوعات التي تدرس الإنسان ليست بالضرورة تدين هويته لتجربة الاعتراف الذاتية المشتركة وتطويرها على نحو أدق استنادا إلى الافتراضات الطبيعية، مهما كانت عليه في علم النفس الاجتماعي مع جورج هربت ميد ."[2]

يتفق هونيت مع ميد في مسألة احترام الذات وتقديرها بالإضافة إلى موضوع الكرامة la dignité، التي يكتسبها الفرد عندما يضمن حقوقه، فيتم الاعتراف به كعضو من الجماعة، فيتولد لنا موقف إيجابي اتجاه الذات نفسها وتتميز وسط جماعتها " ذالك أنه يضمن الاعتراف بحقوقه الخاصة من خلال موقف الآخرين(...)،وهذا مايحقق به الفرد أيضا مكانته الاجتماعية وكرامته داخل الجماعة." [3]،بتعرف ميد لمفهوم الكرامة نستحضر مباشرة البعد الاتيقي للاعتراف الهونيثي ، وانعكاسها على مفهوم الذات وانبثاقها عبر فاعليتها مع الأخر المعمم. ، لجأ هونيت لعلم الاجتماع بصفة عامة وجورج هربت ميد بصفة خاصة لأن هذا

[1] أشواق عبد الحسن، العلاقات المجتمعية التفاعلية بين البيت والمدرسة،دراسة نظرية ،مجلة دراسات تربوية،العدد 16، 2011،ص174

[2] عمار الفتيتي،صراع من أجل الاعتراف،نحو خطاب أخلاقي في الصراعات الاجتماعية،متاح على الرابط،،.www/elfouteité.amar/hml بيوم 2020/02/23.

[3] كمال بومنير ،الحق في الاعتراف،مرجع سابق،94

[4] عمار الفتيتي،صراع من أجل الاعتراف،نحو خطاب أخلاقي في الصراعات الاجتماعية،مرجع سابق،نظر يوم 2020/02/22 .

الأخير"أسس لدراسة الصراع من أجل الاعتراف دراسة علمية،حيث يقدم الأنا على كونها مصدرا لكل أعمالنا، وقد ضلت ماهيتها دائما مشفرة واستعصى على الكل أن ي فك رموزها (...) وتكوين صورة الأنا في جوهرها بل تصفها في ظاهرها." [1]، هنا ينتج تقبل واعتراف جماعي كهدية أو مكافأة، ويكون الاعتراف المتبادل بين الأنوات داخل المحيط الجماعي هو المصدر الوحيد لشعور الأنا باحترامها وتقبلها، وفق أسس معيارية، هذا مانلمسه في نظرية أكسل هونيت وتركيزه في بناء نظريته على قاعدة احترام الذات وتقديرها وفق شروط توافقية من محبة وتضامن...الخ،متأثرا بايمانويل كانط Emmanuel Kant،وفكرة أخلاقيات الواجب والاحترام وأنه يمثل موقفا وجوديا اتجاه الأخر "الاحترام بمثابة موقف تجاه الغير. "[2]

برغم من التأثر الواضح وبشدة في فلسفة أكسل هونيت بالفكر الهيغلي والمطعم بالروح الماركسية والمشبع بالأرضية الاجتماعية،إلا أنه إهتم بشكل دقيق بالجانب النفسي للتنشئة الاجتماعية ودوره في تكوين الهوية الفردية وتحكمها في الجانب السلوكي للذات الإنسانية مما جعله يتعمق في الجانب السيكولوجي للذات الإنسانية مع سيغموند فرويد segmound Freud ودونا لدوينكوت D,winnicott [**]،وتفسيرهما للواقع المجتمعي المليء بالعبودية والاستعباد والتمزق وانسلاخ للذات الإنسانية الذي زاد في اتساع الهوة بين الأنا والأخر،

[5]كمال بومنير،الحق في الاعتراف،مرجع سابق،95

[**] ودونا لدوينكوت: (1896،1971)،طبيب إنجليزي مختص في طب الأطفال من رواد علم النفس التحليلي، عمل على دراسة تحليلية فيما يخص العلاقة بين الأم وولدها،من كتبه الطفل والأم والعالم الخارجي.

وتحليل فرويد لتلك الأمراض الموجودة في المجتمعات وتقويضه لها، ما جعل هونيت يتأثر بهذا الجانب من فلسفته إذ قال: " أعجبت بثلاثة أشياء كتبها فرويد،الأولى طريقته الرائعة في الكتابة والتي لم تكن تتشابه أو تتطابق،(...)والثانية من خلال عقله الراديكالي أو المتطرف (...)و الثالثة من خلال رأيه في نفسية الإنسان."[1] وذالك راجع أن سيغموند فرويد يؤكد على الجانب ألاشعوري الذي يسير الطبيعة الإنسانية وعلاقتها مع الغير،فالشخصية الإنسانية تتركب من ثلاثة عناصر عنده ألا وهي الهو ID، والأنا EGO، والأنا الأعلى SUPER EGO، وبرغم أن كل جزء منها له وظائفه وخصائصه التي يعمل وفقا لها الإ " أنها جميعا تتفاعل تفاعلا وثيقا(...)،فالسلوك هو في الأغلب محصل تفاعل هذه الأنظمة التلاتة ونادرا ماينفصل أحدهما بالعمل دون الأخر."[2]، فالجانب الاشعوري يتمركز في الهو وعلى حسب " فرويد الجزء الجوهري في الشعور."[3]، والذي يحظى بأكبر مكانة في الحياة النفسية للإنسان، فلاوعي هو الأخر أي الاعتراف بهذا الأخر الذي كان غريبا ومستبعدا،خاصة مع الأنا الديكارتية، إن الشعور الذي ينتاب الإنسان من أحلام وقلق ماهو إلا شعوره بالغربة فقط ، فقد ربط الغرابة أو غربة الإنسان بالجانب الشعوري للذات الإنسانية "الشعور بالغربة هو الاسم الذي أعطاه (...)، إلى الشعور المؤلم الذي ينتاب الإنسان عندما تراوده أحلام تدور

[1] نور الدين علواش،حوار فلسفي مع الفيلسوف أكسل هونيت،لايمكن أن نتصور وعي الذات بدون الأخر،متاحة على الرابط www,maaber.com ;. htp

[2] سيغموند فرويد،معالم التحليل النفسي،ترجمة:محمد عثمان نجاتي،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،ط5،1986،ص،ص13،14.

[3] مصطفى غالب، في سبيل الموسوعة النفسية، مكتبة الهلال، بيروت، [د، ط]، [د، ت]، ص81.

حول موضوع فقع العيون وقطع الرؤوس." [1] ، أي ربط الجانب السيكولوجي بما هو سوسيولوجي، أخذ هونيث من سيغموند فرويد بعض من أفكاره التي رآها تتناسق مع موضوع بحته ووضعها ضمن الأسس التي بني بها نظريته في الاعتراف فيقول:" أدركت بأن لدينا أنا وفرويد بعض المفاهيم النظرية المشتركة خاصة عندما يتحدث عن القلق والصراع." [2] .هناك نزاع قائم في النفس الذي مثلها في الجهاز النفسي، ومع ذالك يقر فرويد أن المجتمع المعاصر مريض ومصاب بالعصاب الجماعي لذالك نجد نوعين من الشخصية الموجودة في المجتمع: الأولى تسعى لإتباث وجودها عبارة عن شخصية سوية والثانية تملكية تسلطية شاذة، الشخصية الأولى منتجة مرتكزة على الجانب الأخلاقي، أما الثانية أنانية عدوانية وهاته\الأخيرة هي السائدة في مجتمعاتنا المعاصرة، حيث أصبح حب السلطة والتسلط هو المبدأ المسيطر على الأفراد والجماعات وهذا مايؤكده لنا فرويد لنا أن المجتمعات مبنية على الطبقية والطاقات منها البناءة والأخرى الهدامة مما يجعل الذات في صراع بين طاقتي الحب والكراهية،الخير والشر.

[1] هربرت ماركيوز ،العقل والثورة،هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية،ترجمة:فؤاد زكريا،الهيئة العامة،[د،ب]،[د،ط]،ص270.

[2] عمار الفتيتي،صراع من أجل الاعتراف،نحو خطاب أخلاقي في الصراعات الاجتماعية،مرجع سابق.

خلاصة:

من خلال عرضنا لمحتويات الفصل نكون قد وضحنا بأن هناك عدة سياقات ساعدت لإنبثاق مفهوم الاعتراف ، فالفلسفة والعلوم الإجتماعية والإنسانية والفكر عموما لا تستقر على موضوعات وإشكاليات ثابتة، بل إن إشكالياتها وموضوعاتها هي ذائبة التحول والتغير، بمقتضى التحول الجاري في الواقع، وقد أعطينا أمثلة عن الحضارت الشرقية بمراحلها المختلفة وصولا للتفكير اليوناني الذي سلط الضوء عن الذاتية وإقصاء كل غريب، بالإضافة

للتفكير الباتولوجي الذي جعل الأنا مؤمنة مضادة للفكر المركزي الديكارتي، أما عصر التقنية فكان له تفسيرا أخر برغم النقد الموجه له والقيد الذي فرضه على العقل البشري.

إن مفهوم الاعتراف الهونيثي لا يختلف كثيرا عن المقاربات الفلسفية أو اللغوية لتعريفه وضبطه، تأثر هونيث بالفكر الهيغلي وطرحه للجانب الإجتماعي لطبيعة العلاقة بين الذات والغير خاصة جدلية السيد والعبد التي كانت اللبنة الأولى لبناء وتحين نيوبراديغم في الاعتراف. زد على ذالك مجموعة من المصادر الرئيسية المتنوعة التي زادت من خصوبة طرحه وتنوعه وإصراره على تأطير الاعتراف وفق سياقات إجتماعية معيارية.

الفصل الثاني:

فلسفة هونيث في الاعتراف وتجاوز

الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت

مدخل:

يقوم هذا الفصل على مبحثين نريد من خلالهما عرض منطق أكسل هونيث في تحريره لنظريته في الاعتراف وبرغم تأثره بمدرسة فرانكفورت النقدية وروادها إلا أنه وجه عدة انتقادات لهم وهذا ماسنبينه في هاته الأوراق البحثية، أيضا انتقال هونيث من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف بطريقة سلسة متجاوزا بذالك تواصلية هابرماس المرتكزة على التفاعل اللغوي . ففي البحث الأول نتطرق إلى المشروع الهابرماسي في التواصل وشرحه، لضرورته في البحث فلا نستطيع المرور عليه مرور الكرام من جهة أخرى ركزنا على النقاط التي تجاوزها هونيث في النظرية النقدية والتصور الهابرماسي لتكون بداية لطرحه.

أما المبحث الثاني ننتقل من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف الذي أصبح موقفا أنطولوجيا به تتعرف الأنا عن ذاتها وتحدد هويتها وطبيعة العلاقة بين الذوات الأخرى، فكيف أصبح طلب الاعتراف ممكنا وضروريا في فترتنا المعاصرة؟ هذا ماسنحاول معرفته من خلال تقصي أسباب شعور الأنا بالاحتقار والذل والعنف داخل المجتمع بالإضافة إلى إستيلاب المجتمع الصناعي وتشيؤ الذات وغربتها عن محيطها، أما القسم الثاني تكلمنا عن أركان الاعتراف وأساسياته ومظاهره التي تنقل الذات من الإنتماء إلى حالة من التذاوث والإنسجام بغية الوصول للاعتراف المتبادل بين جميع الأفراد، فهل كل اعتراف تذاوث؟ وهل بإمكان أشكال الاعتراف التي إقترحها هونيث في نظريته كافية لتجاوز أزمة الذات؟

المبحث الأول: البعد التجاوزي لسؤال الاعتراف عند هونيث.

المطلب الأول : من إيتيقا التواصل إلى إيتيقا الاعتراف

قبل البدء والاسترسال في المشروع التواصلي الهابرماسي،لا بد لنا أن نبين الدافع الذي جعلنا نقوم بإقحام هابرماس في هذا الفصل واستعراض نظريته،نظرا لما تحمله من تأثير بالغ على نظرية الاعتراف لأكسل هونيت إذ "يعتبر أكسل هونيت أن مشروعه الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف،يندرج في إطار توسيع المشروع الهابرماسي." [1]، لذا كان من الضروري أن نمر بفلسفة يورغن هابرماس، وكيفية الانتقال من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف؟

برغم الانتقادات وبعض الملاحظات النقدية التي وجهها هونيت لجزء من فلسفته التواصلية،إلا أنه تأثر به في العديد من أفكاره وأخذ منه قي مشروعه الفلسفي الجديد،وما يؤكد على أهمية المشروع الهابرماسي هو رؤية هونيت بأن نظرية هابرماس لم تمر مرور الكرام بل كان لها الدور البالغ في بلورة فكر المدرسة من جديد مؤكدا "أن الانطلاق الجدي للتقليد الفرانكفوني لم يتحقق فعليا الإ بعد ظهور النظرية التواصلية عبر ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس. "[2]

[1] كمال بومنير،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت،الدار العربية للعلوم ناشرون،منشورات الاختلاف،بيروت،الجزائر،ط1،2010،ص117.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص85

أصدر هابرماس كتاب "الفضاء العمومي" الذي يعد نقطة البداية في مساره الفكري ومن خلاله استطاع نقد مشروع العقل الأداتي في عصر الأنوار وتحدثه عن الوضع السياسي السائد في تلك الفترة، وعن دور الإعلام بالأخص الموجه والمسيس،ومحاولة توجيه الجماهير أو المتلقي بقصد لموضوع محدد. بالإضافة إلى نقده للماركسية،كان هدف يورغن هابرماس محاولة لتأسيس فضاء عمومي حر ،مناهضا لكل عقل أداتي شمولي،مستندا للعقل النقدي .

علاوة على ذالك كان لهابرماس عدة أعمال لكن يعد كتابه العمدة "نظرية الفعل التواصلي" الذي أصدره سنة 1981،بمثابة مشروع فلسفي نقدي بحد ذاته، هذا ماسنحاول تسليط الضوء عليه ومعرفة ماذا يقصد بالعقلانية التواصلية.،لقد عالج هابرماس عدة مشكلات من بينها الحداثة والعقل الأداتي وغيرها، لكن بصورة مختلفة كليا عن أطروحات فلاسفة فرانكفورت الذي كان ينصب حول "نقد العقل ألأداتي والحداثة وتفكيك منجزاته التقنية وفضح زيفه الأيديولوجي."[1]، عكس هابرماس الذي أعطى طرحا جديدا،بوضع العقل الأداتي في دائرة أوسع من قبل ومن نقده وتفكيكه إلى محاولة إكماله في عقل تواصلي فعال،هذا العقل الذي أتى على أنقاض المشروع الحداثي باعتباره حسب هابرماس ليس إفراطا في العقلانية فقط بل عجز الأخيرة عن تحقيق فعل التواصل ذالك راجع لعدم اقتناعها وتجانسها للعقل الحداثوي،" لكي يندمج في العقل التواصلي الذي يتبلور في أبعاده ثلاثة: معرفة آلية،وأخلاق

[1] محمود خليفة خضر الحياتي،الهيرمونيطيقا النقدية،مشروعية العقل التواصلي،مرجع سابق،ص136.

عملية،وإستيطيقا عملية."[1] وبالتالي إذ لم تتعدى المعرفة الآلية على البعدين الآخرين نحصل على عقل تواصلي.وحتى ن صل عنده قام هابرماس بنقد جينالوجي لعدة من الفلسفات والمشاريع الفلسفية الكبرى منها تأويليه غادمير والفلسفة المثالية،والماركسية والرأسمالية ،مع فلسفة الوعي،دون أن ننسى نقده للعقل الأداتي ومشروع التنوير لفلاسفة مدرسة فرانكفورت السابقين.،دافع هابرماس عن المشروع الحداثي وأعتبره أنه" مشروعا لم يكتمل بعد."[2]

1- نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس إيتيقا المناقشة:

تعتبر نظرية الفعل التواصلي لهابرماس من أهم و أبرز النظريات المطروحة على الساحة الفلسفية في اللحظة الآنية.

كان هدفه الأساسي هو التميز بين العقلانيات السائدة من عقلانية أداتيه تقنية المعتمدة في مقياس تحققها على النجاح،وبين العقلانية التواصلية المستندة على عدة منطلقات منها السوسيولوجية، فنجده قد أعاد قراءة ماركس فيبر ، وفكرته عقلنة العلم الحديث والمعاصر، الذي أراد من خلالها عقلنة الإنسان عن طريق تحرير نفسه من الأداتية،أن لكل فعل إنساني قصد،سماه فيبر الفعل الاجتماعي ليستبدله هابرماس بالفعل التواصلي الذي لا يبحث عن المصلحة الخاصة بل بالتفاهم عن طريق الحوار.،ثم تأثره بالسوسيولوجي هربرت ميد وبفكرة تأثير الأخر في تشكل الأنا من خلال عملية التفاعل الاجتماعي،ونظريته التي تؤكد

[1] المرجع نفسه،ص137.

[2] يورغن هابر ماس،القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق،ص451.

على أننا نكون شخصيتنا منذ الصغر عن طريق تقمصنا للأدوار المختلفة من خلال اللعب،" فمسألة القيام بدور ما لا يتطلب معرفة الدور فقط،بل مايتوقعه الآخرون." [1]،نلاحظ اتفاق هابرماس وهونيث فيما يخص نظرية التفاعل الاجتماعي لم يي،وأخدهما بعين الاعتبار لتأسيس منهجهما في التواصل والاعتراف.

أما المنطلق الفلسفي الذي أخد به هابرماس وتأثر به هو فلسفة هيغل، وكارل ماركس،بالإضافة لكانط،وبرغم التأثر بهم إلا أنه سجل بعض النقاط كنقد لفلسفتهم،مثله مثل هونيت، فقد أكد على أن القيم المعيارية هي من نتاج الذات البشرية وليست فقط القيم الاقتصادية الموجودة في مجال العمل الاجتماعي الذي جاء به ماركس وأن "القيم الرمزية تخضع إلى فعل الإنتاج والتبادل." [2]، أما عند كانط فقد أخد منه في مشروعه مفهوم الكلية الأخلاقية بدلا عن أخلاقيات الواجب، ليأسس بذالك القائمة على أخلاقيات المناقشة.،ولم يتعدى الجانب النفسي فقد اعتمد في أبحاته كذالك على نظريات جون بياجيه ،لفهم طبيعة الصراعات والتحولات الاجتماعية من خلال "تطور مراحل الوعي الأخلاقي التي توافق مراحل أهلية التفاعل "[3]،هناك عدة مراحل أولها قبلي تكون فيها الأفعال تقدر بنتائج فقط، ثم المرحلة العرفية تكون الأفعال ممثلة للدور الجمعوي والنظام، فللمرحلة ما بعد عرفية،التي تأيد النزعة الكونية المسيطرة وكل هاته المرجعيات ساهمت في بلورة فكر هابرماس وتمثل

[1] نور الدين علواش،المدرسة الألمانية النقدية،مرجع سابق،ص75.

[2] حسن مصدق،هابر ماس ومدرسة فرانكفورت،المركز الثقافي العربي،ط1، (د،س)، د،ب)، ص109.

[3] نور الدين علواش،المدرسة الألمانية النقدية،مرجع سابق،ص83.

اللبنة الأولى في نظريته التواصلية، ومما لاشك فيه أن مدرسة فرانكفورت تمثل المنطلق الفكري والأساسي لفيلسوفنا مثله مثل هونيت،لم يتفقوا مع الجيل الأول (المؤسسين) في بعض من أفكارهم، وكان لهذا النقد هدف مثمتل في إعادة الروح للمدرسة و"إعادة بناء الهيكل النظري العام للمدرسة."[1].

نظرية الفعل التواصلي هي فكرة أراد بها هابرماس الانتقال من فلسفة الوعي لفلسفة التواصل والتفاهم،إذ أكد على أننا لانصل إلى ذالك إلا من خلال اللغة فهي الطريقة المثلى للتجاور والحوار والتواصل" الوصول إلى الفهم بشكل طبيعي متحقق من خلال اللغة وأفعال الحديث ولغة الجسد."[2] فاللغة عنده هي جسر للتحاور والتفاهم هدفها التوافق،وتمثل الوسيلة للتواصل الاجتماعي والانصهار التذاوثي، ومصدرا للاقتناع والبرهان إذ تمثل الوسيط للتفاهم المتبادل والمشاركة في الحوارات والنقاشات،" لأن الغرض من استعمال اللغة هو تحقيق التفاعل الاجتماعي بين المتخاطبين،،وفق متطلبات معيارية تضمن التفاهم والتوافق المتبادل بين الذوات."[3]، لذا فالتواصل لابد أن يكون متحررا من التسلط وخاضعا لتقيم معياري كي يتحقق في العالم المعاش وبهذا ينبثق الفعل التواصلي من الفعل إلى الممارسة أو من النظرية إلى البراكسيس.

[1] كارل أوتوا أبل،التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس،ترجمة:عمر مهيبل،منشورات الاختلاف، المغرب، لبنان، ط1 ، 2005، ص 16.

[2] كمال بومنير،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص86.

[3] محمود خليفة خضر الحياتي،الهيرمونيطيقا النقدية،مشروعية العقل التواصلي،مرجع سابق،ص142.

يقصد هابرماس بالفعل التواصلي هو ذالك التفاعل الرمزي الذي يكون بين شخصين فاعلين على الأقل هدفه "توحيد عالم فقد كل مرجعياته لنتواصل بالأدوات والتقنيات." [1] بحيث يقوم على جملة من المعايير التي تضمن عدم وجود عنف أو تطرف أو إكراه وضعف.

2- مراحل الفعل التواصلي:

نبدأ بمرحلة التفاعل الذي تتوسطه الرموز القائمة على القول والفعل والتي يتخللها الرمز التواصلي (الكلام)، ثم تأتي مرحلة الخطاب بمعنى الحوار طرح الأفكار والمشاركة في العملية التواصلية، فالمرحلة الثالثة ،مرحلة الخطاب البرهاني المرتكز الحجاج هنا تقتضي الصلاحيات التي ترتبط بين جانبين "أول أفعال اللغة المنجزة، والثانية معالجة افتراضات المعايير بحيث تكون قابلة لأن تكون شرعية أو غير شرعية." [2]،ومن خلال ما شرحناه سابقا يتبين لنا أن هابرماس قد ميز بين ثلاثة مراحل قي تكوين الفعل التواصلي،عن طريق تحول الفعل الرمزي إلى مرحلة الخطاب أو القول إن صح التعبير الذي يتحقق عن طريق المناقشة والتحاور والإنصات مرورا للبرهنة عن طريق الحجاج والإقناع،وكل ذالك يعتمد على اللغة التي تمثل عماد التواصل.

وقد اقترنت تواصلية هابرماس بأخلاقيات المناقشة لضبط فعل التواص ل ملتزمة بضرورة الانخراط في الحياة الاجتماعية، فلتواصل معاير إيتيقية تكون مبنية على أسس متنوعة بدءا

[1] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية،مرجع سابق،ص141.

[2] يورغن هابر ماس،بعد ماركس،ترجمة:محمد ميلاد،دار الحوار،سوريا،[د،ط]،ص،ص 92،93.

بالحوار والمناقشة والمشاركة للأفكار المطروحة وعن طريقها "تنظم تبادل الأفكار وإدعاءات الصلاحية من خلال المناقشة." [1] فالأخيرة ضرورية في النقاشات التداولية داخل العالم المعاش لذا وضع شروط معينة للنقاش من الصدق، والمسؤولية، والحقيقة، فالحوار لابد أن يتضمن الصدق للاستمرار في العملية التواصلية ونجاحها بين الذوات والأهم من ذالك هو تحمل المسؤولية والحقيقة التي يمثلان الهدف السامي من كل نقاش، والمناقشة التي يحدثنا عنها ميزها في الأساس بين المناقشة العملية والنظرية الأولى هي "التأمل الذاتي الفاعل للمعرفة، والثانية التأمل الذاتي للذات المتداخلة في الفعل." [2]،ومفتاح المناقشة أساسان هما "كون الادعاءات المعيارية للصلاحيات تتضمن معنى معرفيا(...)أما الثاني ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية." [3] لذا لتكوين أخلاقيات النقاش يجب أن نحقق شرطين للوصول لها، تشمل في إدعاءات المناقش عليها وثانيها أن ترتكز المناقشة على حجج وبراهين عقلية، نجد كارل أوتوا أبل متفقا مع هابرماس في هذه النقطة بأن المناقشة هي أساس وعماد النشاط التواصلي بكونها تسهل عملية النقاش والحوار والتفاهم، فالمناقشة الحجاجية ليست لعبة قوامها اللغة Jeu de langage، بل هي أساسية على "كل أنواع النشاط التي كان قد حددها هابرماس، كنشاط الخاص بالصدق أو الانضباط." [4]، فإتيقا المناقشة الهابرماسية تقوم

[1] أبو النور حمدي،أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل،دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع،2009،ص 162.

[2] حسن مصدق، نظرية النظرية النقدية التواصلية، ، مرجع سابق، ص 151.

[3] محمد نور الدين أفاية،الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ط2، 2005،ص 105.

[4] كارل أوتوا أبل،التفكير مع هابر ماس ضد هابر ماس،مرجع سابق، ص9.

علة الحوار العقلاني والمحاجة وكل تلك الأساسيات التي ذكرناها هدفها هو" إقامة الأخلاق على أساس عقلاني." [1]، وهذا مايجعلنا ننتقل من المعقولية التواصلية التي أسسها يورغن هابرماس إلى براديغم الاعتراف فكلاهما انطلقا من المجتمع في بعض من حيثياته، فالعالم المعيش الذي يمثل الفلسفة العملية لها برماس معتبرا أنه" متهيكل رمزيا" [2]،فبتالي يمثل التفاعل والتواصل والفعل التواصلي وسيطا يتم من خلاله إعادة إنتاج التفاعلات والانخراط داخل عملية التنشئة الاجتماعية. فنقع مباشرة في عملية اعتراف وتفاعل بين الذوات،(اعترافا بينذاتي)،واستعان هابرماس بالفضاء العمومي المؤطر لأساليب النقاش والمساجلة وطرح الآراء وتنوع الأفكار بين الأفراد، فهو فضاء متنوع الأبعاد مختلف الفئات والمستويات، فيه يقر هابرماس أنه عبارة عن برج مراقبة " يقوم بالدرجة الأولى بمهمة المراقبة كما يمكن أن يمنع بواسطة النقد العمومي إمكانية القيام بمشاريع غير متلائمة مع القواعد العامة. " [3] هو مجال للمناقشة وطرح مختلف القضايا السياسية...الخ، والفضاء العمومي هو وسيلة تواصلية أخرى تتكل فيها الذوات وتتحاور وتعترف يبعضها البعض، هو فضاء لبناء الديمقراطية واندماج الذات مع الأخر،(الفرد،المجتمع ككل)، وتفاعل هاته الذات وانصهارها في الحياة العامة السياسية والاجتماعية...الخ، بل هو فضاء لتبادل السلع والبضائع ويسهل عملية

[1] يورغن هابر ماس،إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،ترجمة :عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ،منشورات الاختلاف ،ط1 لبنان، الجزائر، ص 66.

[2] محسن الخوني، من التواصل إلى التفاهم والاعتراف،بين هابر ماس وهونيث،مجلة التفاهم، العدد31،ستة2011،ص202.

[3] مصطفى حنفي،هابر ماس والإرث السياسي الكانطي، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 15.

التنظيم والاستعمال السياسي وقد لعب أيضا دورا إيتقيا من خلال أخلاقيات المناقشة، فيجعلنا ننخرط في الوجود من أجل العيش المشترك وممارسة المواطنة، فالتواصل الهابرماسي يندرج ضمن النظريات الاجتماعية ذات المصلحة العملية يمثل المجتمع هو المرجع للمعاير التي تؤطر العلاقات بين الذوات المختلفة والمتنوعة إذ "تمثل المعقولية التواصلية مفتاحا لتناول المسألة الأخلاقية"[1] ، تشبع هابرماس بالايتيقة الكانطية المبنية على العقل، أما إيتيقا الحوار التي تجعل الأخر محاورا ملتزما بمعايير المحاورة ينتج التشارك كرد فعل المؤسس على البينذاتية ممزوجة بروح الإنسانية القائمة على التفاهم والتقبل والمشاركة والصداقة، فتكمن قيمة المعقولية التواصلية الهابرماسية في قدرتها على تقديم نموذج يجعل النظرية تخدم المصلحة العامة. عن طريق العقل العملي الذي يمثل أرضيتها ومنهجها للخروج من نسق الذات إلى الأخر متجاهلين لكل إنية تغرق الذات في مستنقع الأنا العليا،بل تدعو للنظر والتأسيس من جديد لنظام أو مشروع اجتماعي فلسفي سياسي في المجتمع الغربي الحديث فهي بمجمل القول" نظرية الفاعلية التواصلية بوصفها فاعلا موجه بالدرجة الأولى إلى التفاهم (...) تستهدف منطقيا البحث عن مجتمع ممكن." [2]،ونقصد بهذه الفاعلية تلك الرموز المتفق عليها بين الأفراد لتسهيل النشاط التواصلي فهي" عملية تفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فيهم الجماعة لذاتها(...)الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري بها للعمل." [3]

[1] محسن الخوني،من التواصل إلى التفاهم و الاعتراف،مرجع سابق،ص 205.

[2] أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 180.

[3] حسن مصدق،النظرية النقدية التواصلية،يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص133.

وهذا مايجعلنا نميز بين نوعين من الفعلين، الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي الحقيقي، فهابرماس يفصل بينهما بوضوح شديد ،الأول يخضع لمنطق الحوار الفردي، أما الثاني فينطلق من التفاعل "في الفعل الاستراتيجي يبلغ نوعا من التذاوث المتعالي بينما في الح الة التواصلية هو تذاوث على أساس الاعتراف المتبادل."[1]

3- *الفرق بين الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي*:

بالرغم بأن كلا من الفعلين الاستراتيجي والتواصلي منطلقهما واحد وأرضيتهما مشتركة،الذات والمجتمع، والأفراد لكن وفق ماذكرناه أنفا ومن خلال النظرية الهابرماسية نستنتج أنه أوجد بعض من الفرو قات التي تجعلنا نميز بينهما:

- الفعل الاستراتيجي هدفه النجاح بصفة عامة أما الفعل التواصلي لابد أن يقترن النجاح بالأخر القائم على الحوار والوفاق والتفاعل التذاوثي وانصهار الأنا بالذات الأخرى.
- الفعل الاستراتيجي يفتعل الأخر،بينما الفعل التواصلي يطمح إلى" تحقيق التفاهم والمشروعية."[2]
- الفعل الاستراتيجي مرجعه الأدلة العلمية والمنطق،أما التواصل معياره الصدق والحقيقة.

[1] أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق،ص184.

[2] المحمداوي علي عبود،الإشكالية السياسية للحداثة،من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق،ص 197.

نجد هيمنة طرف على الأخر في الفعل الاستراتيجي أما في الفعل التواصلي كل ذات فاعلة،غياب السيطرة والهيمنة ،وفعل التواصل أيضا هدفه إنجاح طرف الحوار والنقاش والأخذ والرد،أما الفعل الاستراتيجي هو في مجمل القول خطاب مغلق دوغمائي.

فالفاعلية التواصلية هي فاعلية أداتيه متمركزة حول التفاهم والتشارك مع الآخرين وفق نقاش وحوار تذاوتي قصد "فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع" [1]،هابرماس يريد عن طريق العقلانية التواصلية أن يحقق غايات إنسانية بدء بالفهم ووصولا بالتواصل وعكس ماهو اجتماعي تداولي والإجماع والتحرر من كل أنواع الوعي المزيف عكس الفعل الاستراتيجي المؤسس على السيطرة والنجاح والمغيب لعقلانية الذات وخدع الإنسان.

4- مستويات إيتيقا النقاش وخصائصها:

بما أن الايتيقا هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقي وتمثل الجانب النظري عكس Moral ،تعني ماهو واقعي وملموس من الممارسات وتسمى بالأخلاق العملية، ولهذه الايتيقا مستويين يكمن الأول في الجانب الأنطولوجي الممثل في عالم المعيش والمجتمع الأخر الذي يلزم علينا مراعاة المعايير والأطر المتفق عليها فيه "إذا ماراعيت معيارا ما فاتني بالتأكيد أفترض وجود عالم إجتماعي يجب مراعاته بهذه المعايير" [2]، أما المستوى الثاني هو ذالك الجانب الأكسيولوجي القيمي، الذي يعتبر أكثر شمولية وإجماع ونطلق فيه الأحكام القيمية

[1] المرجع نفسه،ص154.

[2] المرجع السابق، ص209.

من صدق وكذب وشك وريب وجمالا وقبحا، وأن يكون "الحديث بانجاز عمل يتناقض بين أركان إيتيقا المناقشة الصدق والحقيقة والصحة المنعكسة على الفعل الكلامي " [1]،يعطينا هابرماس مثالا عن الوعد بشيء غير حقيقي متناقض مع الواقع المعاش كإعطاء وعد بإهداء الشمس للأخر وهذا يولد تناقض أدائي.

فإتيقا النقاش أساسها التفاعل اللغوي لإنجاح العملية التواصلية. والإنسان يعرف ذاته من خلال ذالك الأخر ولا يحس باكتماله دون وجود الآخرين الذين يشاركونه في بناء هويته والاعتراف المتبادل بين الذوات هنا يحدث حوارا وتفاعلا وهذا مايريد هابرماس حدوثه، فضرورة إيتيقا النقاش تكمن في أنها عامة وكلية وترسندنتالية لكل أنواع الخطاب، ويلزم فيها الالتزام بعمليات التعبير التأكيد على صدق المخاطب للذات المستقبلة، وتقوم على ماتنتجه اللغة لاعتبارها أداة ووسيلة ومادة موضوعية (البعد اللغوي)، محاولة كشف الحقيقة في العالم الموضوعي خاضعة بذالك لجملة من المعايير الموضوعية من طرف المجتمع إذ يقول هابرماس "حاولت في أطر النظرية الفعل التواصلي إرساء معقولية سلوكية مفادها أن شخصا معينا،ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته(...)،أن لا يبدي اهتماما ببعض الافتراضات التداولية التي يعتقد بأنها ذات منحى عام." [2] مما يؤكد على ضرورة إيتيقا المناقشة في إنجاز العملية التواصلية.

[1] جاك مارك فيري،فلسفة التواصل،ترجمة:عمر مهيبل،الدار العربية للعلوم،منشورات الاختلاف،المركز الثقافي العربي،لبنان،الجزائر،ط1،2016،ص 152.

[2] يورغن هابر ماس،إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،مرجع سابق،ص30.

فايتيقا المناقشة (éthique de la discussion) عند هابرماس تقوم على المحاججة والعقلانية والمحاورة وفق الشروط التي بيناها سابقا " وايتيقا المناقشة أيضا لدى هابرماس تهدف إلى معرفة الإطار الإجرائي الذي تجري فيه تلك المناقشات ذات الطابع المعياري والاجرائات المتبعة." [1]

ويقصد هابرماس بالفعل التواصلي أيضا "بذالك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز (...)والتي تحدد تطلعات السلوك المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعرفتها من طرف شخصين فاعلين على الأقل." [2]،لضمان تحقيق التفاهم بين المتحاورين وبما أن الحوار أداة للقضاء على كل الحالات الباثولوجية التي تصيب المجتمعات من عنف وتطرف ودوغمائية، فهو يلعب دورا مركزيا للحد وتجنب تلك الصراعات الاجتماعية، فالحوار والانصات هو من يحدد مدى صدق الأفكار وصحتها وتقبل الذوات الأخرى لها "دون ضغط أو إكراه، إذ ليس من حق المتحاور أن يفرض مواقفه على الآخرين." [3] ويكون ذالك ضمن حدود الفضاء العمومي مع مراعاة قواعد المعقولية والصدق والتركيز على التسامح وقبول الاختلاف والاعتراف بالأخر، ولذالك اعتبر هونيث أن نظريته في الاعتراف ماهي إلا توسيع لنظرية هابرماس في التواصل، برغم من اتفاقه معه في عدة جوانب من فلسفته والأ خذ منه خاصة في "إمكانية تفسير الحياة الأخلاقية بعملية التذاوث الاجتماعي."[4]

[1] كمال بومنير،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت،مرجع سابق،ص120.

[2] المرجع نفسه،ص118.

[3] المرجع السابق،ص119.

[4] المرجع نفسه.ص123.

فايتيقا الاعتراف التي قدمها هونيث هي بديل لفكرة إيتيقا المناقشة الهابرماسية، وكلا من التواصل والاعتراف يصنفان ضمن الفلسفات العملية التي تنطلق من الذات إلى الثذاوت فلا توجد قطيعة بين المشروع الهابرماسي في التواصل ومشروع هونيث في الاعتراف.

المطلب الثاني هونيث و تجاوز النظرية النقدية:

أطر أكسل هونيث نظرية نقدية جديدة قائمة على مبدأ الإعتراف المتبادل مبنية في أساسها على فلسفة مدرسة فرانكفورت بكل أجيالها ،وبرغم تأثره الواضح بفكرها ووجود بعض الإرهاصات في مشروعه الفلسفي الجديد إلا أنه أعطى مجموعة من الملاحظات النقدية لمبادئ هاته المدرسة وبالأخص جيلها الأول "ماركس هوركهايمر، وماركيوز"و :يورغان هابرماس"في جيلها الثاني،فبرغم التأثر الواضح المعالم إلا أنه"قام بإخضاع هذه النظرية للتعديل"[1]بغرض إعادة صياغتها بروح جديدة و"سد مكامن النقص التي خلفتها" [2]،من خلال نقد وإعادة قرائته للأفكار والفلسفات المطروحة أعطى ثمثلا جديدا للمدرسة و"نموذجا للتفكير والتأمل في كل القضايا والمسائل الإجتماعية والنواحي الإقتصادية والسياسية" [3]،فما مضمون تللك الإنتقادات التي ركز عليها هونيث إتجاه النظرية النقدية؟

يتفق معضم المهتمين بفلسفة أكسل هونيث بأنه أعطى مجموعة من الملاحظات النقدية للمدرسة منطلقا منها لإعادة تأسيس نظرية نقدية جديدة،فقام بنقد أفكار الجيل الأول والثاني لرواد المدرسة وهذا مايؤكده الباحثين والمتخصصين في فلسفة المدرسة"إن رواد الجيل الأول للنظرية النقدية لم يتحررو من رواسب الوظيفانية التي ظهرت نتيجة تأثر بالنزعة الاقتصادية

[1]كمال بومنير ،أكسل هونيث،فيلسوف الإعتراف،منتدى المعارف،ط1،بيروت،2015ص15.

[2]المرجع نفسه،ص16.

[3]المرجع نفسه،ص16.

الماركسية"[1]،ومايعيب فلسفة الجيل الأول أنهم"بقو ملتزمين بالمبدأ الوضائفي الما ركسي الذي ضللهم، بحيث لم يعد هناك من مجال لنقد عملي محتمل ضمن واقع إجتماعي" [2]،بالإضافة أنهم لم يتحررو من قفص النزعة ال تشاؤمية (le pessimisme) الموجودة في جدل التنوير"من خلال تحليل الحياة الإجتماعية والعالم المعيش التي عرفت بصورة شاملة وكلية ممأسسة (institutiomalisé) فالعالم المعيش تأسس وفق معاير وأسس مرجعها الهيمنة العقلية أي العقلنة الأداتية فكل ظاهرة أو أزمة إجتماعية يرجعها رواد الجيل الأولى للعقل الأداتي وأنه سبب في محاولة الإنسان فرض سيطرته ونفوده على الطبيعة "مشروع السيطرة على الطبيعة"[3]، هذا ما نجده في كتاب جدل التنوير وفكرة الجدل السلبي (dialectique négative) "أن ثمن البقاء هو الإسهام الفعلي،وتحول الفكرة إلى السيطرة"[4].

لتأسيس نظرية نقدية جديدة كان لابد من هونيث الوقوف على بعض المنطلقات الأساسية للمدرسة ككل بغرض بعث هاته النظرية القائمة على الإعتراف الثذاوتي عن طريق "تحيينها من جديد"[5]،فقد نقد أكسل هونيث المدرسة النقدية على مستويين أساسيين هما:

[1] كمال بومنير،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع مرجع سابق،ص84.

[2] علي عبود المحمداوي،إشكالية السياسية للحداثة،من فلسفة الذات الى فلسفة الأخر ،منشورات ضفاف،كلمة للنشر والتوزيع،ط1،2005،بيروت،ص166,

[3] كمال بومنير،أكسل هونيث،فيلسوف الاعتراف ،مرجع سابق،ص31,

[4] المرجع نفسه،ص31,

[5] المرجع نفسه 16.

أ-المستوى المفاهيمي:

يقصد من هذا النقد معرفة مكامن النقص وأسباب الوهن من خلال "فحص نقدي وتقويد تلك المفاهيم والمقاربات الفلسفية التي قدمتها النظرية النقدية" [1]، لمعرفة مكامن النقص التي لم تجعل المدرسة من إحدات تطور وتغير اجتماعي، بالإضافة إلى تلك التطورات في مجال العلم والأدب والتكنولوجيا التي أوجدث فراغات.

ب_ إعادة الهيكلة:

يثمثل في محاولة إعادة بناء النظرية النقدية مع أخد الإعتبار التحولات التي طرأت على المجتمع الغربي من عولمة وخوصصة و كونية وغيرها أي "أخد بعين الإعتبار جملة التحولات التاريخية، من جهة أخرى يؤكد هونيث أن كلا من أدورنو وهوركهايمر قد تسرعا في التفسير النفسي للفرد ومختلف الظواهر الإجتماعية والثقافية.

إذ نجد مصطلح "التفاعل" و"الفعلّ غائب تماما في مشروعهما فإختزلت نظريتهما في الجانب النظري فقط يعاب عليهما أنهما لم يستعينو بالمفاهيم السوسيولوجية في هذا المشروع الفلسفي "لتمكنو من أن يروا بوضوح ماكان يجري في عالم الحياة اليومية"[2]،

[1] المرجع نفسه،ص19.

[2] ألن هاون،النظرية النقدية،مدرسة فرانكفورت،ترجمة:ثابث ديب،المركز القومي للترجمة،القاهرة،ط2010،1،ص82.

إنتقد هونيث أدورنو وهوركهايمر في مسألة العقل الأداتي بغية السيطرة على الطبيعة لذا"تميزت الحضارات الغربية منذ نشأتها الأولى بفكرة السيطرة،(...)أولها السيطرة على الطبيعة، وثانيها السيطرة على الإنسان" [1]، وبالتالي العقلانية الأداتية تحاول بسط سيطرتها على الطبيعة والإنسان معا فلم نستطع تغير الواقع فانبثق كل من مفهوم الحرية، المساواة، العدالة " فشل مشروع تحقيق مجتمع إنساني وعقلاني متحرر من كل أشكال الهيمنة" [2]، فكل الدراسات تؤكد أن العقلانية الأداتية غلقت أبواب النقاش والحوار" قد اكتسحت كل مجالات الحياة الاجتماعية ،مما أدى إلى نهاية الأمر لإنسداد كل أفق التواصل الممكنة التي يتضمنها المجتمع"[3]، فنتحصل على مجتمع شمولي ذو طابع كلي منغلق في هذا المجتمع، وهذا ماينقده هونيث في كتابات ماكس هوركهايمر وأدورنو وكتابيهما الجدل السلبي والنظرية التقليدية، والنظرية النقدية، والإنسان ذو البعد الواحد لماركيوز ،فجل هذه الكتابات تنطلق من نظريات تقيد وتتحكم في المجتمع، مجتمع أحادي البعد منطوي ومجتمع لا تمثه صلة بالعقلانية.

[1] كمال بومنير ،أكسل هونيث،فيلسوف الإعتراف،مرجع سابق،ص26.

[2] حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،النظرية النقدية التواصلية،بيروت،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،2005،(د،ط)،ص60.

[3] كمال بومنير ،قراءات في الفكر النقدي،من ماركس هوركهايمرإلى أكسل هونيث،مرجع سابق،ص85.

بعد التدقيق والوقوف على ماإنتقده هونيث لفلاسفة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت إنتقل للجيل الثاني (المشروع الهابرماسي بالخصوص)، وكارل أوتو أبل فهل من خلال هذا النقد والتمحيص يستطيع هونيث تجاوز مكامن النقص وإعطاء البديل في نظريته للإعتراف؟؟

إلتقى هونيث مع هابرماس في العديد م ن النقاط المطروحة في المشروع التواصلي وخاصة مايخص تجاوزه للأزمة التي إفتعلها مؤسسو الجيل الأول ووقوعهم في شباك العقلانية الأداتية، وإعطائه البديل المتمثل في العقلانية التواصلية المرتبطة بالواقع المعيش إذ "أنها ترتبط بالواقع الإجتماعي البراكسيس" [1]، إلا أن هذه العقلانية التواصلية تقوم على مستويين إثنين، العقلانية الأداتية تستند إلى "المعرفة التجريبية ورياضية" [2]،التي تهدف للسيطرة عن طريق التقنية وقواعدها، فمفهوم العقل الأداتي نفسه عند ماركيوز المؤسس على العقل التقني، أما المستوى الثاني يتمثل في العقلانية التواصلية COMMUNICATIONAL REASON، المتجاوزة للعقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي الذي إدعى أنه يتضمن كل شئ والعقل الأداتي الوصفي الذي يفتت ويجزئ الواقع يحول كل شئ إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه" [3]،العقل التواصلي عند هابرماس ماهو إلا بديل للخروج من مأزق العقل الأداتي الذي يجعل الإنسان متحكم فيه وتحت السيطرة هذا ما أكده في كتاباته أنه الوسيلة

[1] يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،ترجمة: أبو النور حمدي أبو النور حسن، للطباعة والنشر و التوزيع،بيروت،لبنان،ط1،ص43.

[2] كمال بومنير،أكسل هونيث،فيلسوف الاعتراف ،مرجع سابق،ص38.

[3] يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،ترجمة:أبو النورحسن،أبو النور حمدي،مرجع سابق،ص137,

للخروج" من فلسفة الذات عن طريق مخرج مهم وهو ما أسميه العقل التواصلي"[1]، الفرق بين المستويين هو أن العقل الأداتي منطق في التفكير وأسلوب لرؤية العالم، أي أن العالم الإجتماعي أصبح له طبيعة ثابتة" غير قابل للتغير"[2]، عكس العقل التواصلي المرتكز على العقلانية "بدل التركيز على العقل في شكله المجرد"[3].

لقد زكى أكسل هونيث ماجاء به رواد الجيل الثاني من هابرماس، وصولا لكارل أوتو أبل بالأخص معالجتهما لتلك الفترة التي عاشتها الأنا من غربة وفردانية، فقد تشاركا الفيلسوفان أن اللغة هي السلاح الوحيد والمنقد من الوضع الذي ألت إليه الإنسانية بحيث إستعانا" بالبرهان اللغوي والتفاعل الخطابي لمواجهة المستقبل المظلم والمسدود بالإنكباب على إرساء وتوطيد معاني البينذاثيةأو دعوات التذاوث" [4]، حاول تأطير اللغة ووضعها في قالب معين فكان هدفه هو"وضع العقل في إطار اللغة بصفة عامة"[5]، اللغة هي الوسيلة المتاحة للتفاهم والحوار والتواصل وتمثل القاعدة الأساسية للتواصل بين الذوات المختلفة وسط العالم المعيش،غير هابرماس وجهة العقل من الأداتية إلى التواصلية التفاعلية التداولية محاولا"

[1] يورغن هابرماس،القول الفلسفي للحداثة،ترجمة"فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،دمشق،(د،ط)، 1990، ص356.

[2] يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،مرجع سابق,ص135.

[3] عمر مهيبل،إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة،منشورات الدار العربية للعلوم،ط1،2005،ص361,

[4] محمد بكاي،أرخبيلات مابعد الحداثة،لرهانات الذات الإنسانية ، من سطور الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق،دار الرافدين،بيروت،ط1،2017،ص235.

[5] يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،مرجع سابق،ص140.

تنمية البعد الموضوعي والإنساني للعقل" [1]، فمن خلال تجاوزه للعقل الأداتي الذي أفرزه أدورنو وهوركهايمر أراد بناء مجموعة من العلاقات بين الذوات المختلفة والغريبة عن بعضها البعض قصد بناء علاقات إجتماعية سليمة و مـحبة قائمة على أسس التواصل والتفاعل والحوار والنقاش قصد التفاهم والتجاور، متجاوزين بذالك لكل أنواع العلاقات الاجتماعية المؤسسة"على الإكراه والهيمنة(الفعل الإستراتيجي)"[2].

أعاد ممثلو الجيل الثاني للمدرسة النقدية هيكلة البنية التحتية المبنية على أسس معيارية أخلاقية ترتكز على اللوغوس معتبرينه "ذالك العقلاني الذي يرى أنه من الممكن جعل العالم مكانا أفضل عن طريق إبراز مافيه من العقل" [3]، إختلف أكسل هونيث مع هابرماس في مشروعه الفلسفي التواصلي في جانبه اللغوي مبرهنا موقفه في عدة نقاط. فهو يعتبر أن اللغة لاتعطي تفسيرا جامعا مانعا للتجارب الأخلاقية " إستندت إلى القواعد اللغوية الصورية لعملية التواصل الناجح قد تجاهلت مايسمى بالتجارب الأخلاقية للجور الإجتماعي" [4] وإختزال مفهوم التواصل في الجانب اللغوي فقط يضعف حلقة التواصل ويضيفها بين الطبقات المختلفة في المجتمع إيجاد صعوبة في التلاحم بين الذوات، هونيث يؤكد على أن"النظرية الهابرماسية

[1] نور الدين علواش،المدرسة الألمانية النقدية،مرجع سابق،ص83,

[2] المرجع نفسه،84,

[3] جون ليشه،خمسون مفكرا أساسيا معاصرا،ترجمة:فاتن البستاني،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط2008،1،ص13.

[4] كمال بومنير،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص88.

قد عجزت عن إعادة بناء التجارب الأخلاقية للذوات وتطلعاتها الإيتيقية"[1]،لأ نها ركزت على الجانب اللغوي للتفاهم مبتعدا عن كل كره وسيطرة مستعينين بالفعل اللغوي للوصول للتفاهم التذاوتي، يعتبر هونيث ماقدمه هابرماس من براديغم تواصلي"لايتوافق مع التجارب الأخلاقية للأفراد"[2]،ولهذا يرفض هونيث رؤية يورغن هابرماس في الجانب اللغوي الذي حدده، هذا لايعني أنه يرفض هذا المشروع بأكمله لكن ما إستفز هونيث أن هابرماس"لم يأخد بعين الإعتبار وبشكل كاف دور التجربة الأخلاقية للفاعلين الإجتماعيين، وإنما إختزلها في التجربة اللغوية"[3] كوسيط الرابط بين الأفعال الإجتماعية وتأطير العملية التواصلية والتفاعل الإجتماعي، لقد جعل هابرماس من أهدافه الأساسية وفي كتاباته حول اللغة تأسيس دعوى إلى ا لوصول " لتحقيق التفاهم داخل المجتمع بيين أطراف المشاركة في العملية التواصلية"[4]،ليرجع هونيث مؤكدا إستحالة إقامةعلاقات تذاوتية إنطلاقا من اللغة أو ما يسميها هابرماس التذاوتية الكونية la pragmatique universelle،من المفروض لو قامت النظرية الهابرماسية " بدراسة وتحليل التحديات الإجتماعية والمعرفية التي تتعارض مع الجانب التطبيقي للقواعد اللغوية من دون أن تعطلها" [5]، فالتذاوتية الكونية التي أقامها هابرماس هدفها تعزيز العلاقات البينذاتية وفق أسس معيارية "فهي تهدف إلى تحديد

[1]كمال بومنير،الحق في الإعتراف،مدخل ألى قراءة فلسفة أكسل هونيث،دار الخلدونية للنشر والتوزيع،ط2008،1،ص59.

[2]كمال بومنير،قراءات في الفكر التقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص88.

[3]المرجع نفسه،ص88.

[4]مانفريك فرانك،حدود التواصل،ترجمة:عز العرب بناني،منشورات إفريقيا لشرق،الدار البيضاء،2003،ص56.

[5]كمال بومنير،أكسل هونيث فيلسوف الإعتراف،مرجع سابق،ص36.

الإفتراضات التداولية للغة وإلى إبانة شكل التأسيس البينذاتي أو العقلي للمعاير الأخلاقية المختلة"[1]، يؤكد هابرماس على أهمية الجانب الإيتيقي للعملية التواصلية القائمة على التفاهم والتشاور. يعطينا هونيث مثالا بسيطا يبين فيه ضعف ماجاء به هابرماس وبالأخص التفاعل الإجتماعي القائم على التفاهم اللغوي "التفاعلات قبل اللغوية"– Pré langagieé، " التي يعيشها الطفل مع أمه تكتسي أهمية بالغة في الحياة الإجتماعية"[2] تلك الإيماءات والأصوات والنظرات والإنفعالات، كلها توسع من دائرة اللغة وتخرج من أي إختزالات ضمنية ولا يمكننا إستبعادها، فهابرماس تغاضى عن هذا كله مهملا لغة الجسد الذي يلعب دورا مهما في عملية "لا يلعب دورا تكوينيا فقط وإنما دورا بنيويا أيضا في كل تفاعلاتنا وتغيراتنا"[3]، يتقاطع هونيث مع إيمانويل ليفيناس Emanauel Livinas، في فكرة الوجه والبنية الجسدية وما تحمله من أثر على التعرف على الأخر وإنصهار الأفاق " الوجه والعينين مرايا الروح"[4]، فتصبح الحياة الانسانية محل تواصل وبإعتبار أن الأخيرة ليست بلغة ولا نستطيع إختزالها فيها ولفيناس يؤكد أن"الأخر وجه، وهو لغة تستعصي علي الإختزال وهي تتكلم فيما وراء الحقيقة والإلحاق بالواقع"[5]،جاء إنتقاد هونيث لهابرماس في إختزاله لجملة التفاعلات

[1] يورغن هابرماس،إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيق،ترجمة:عمر مهيبل،الدار العربية للعلوم،ناشرون،بيروت،منشورات الإحتلاف،الجزائر،ط1،2010،ص27.

[2] كمال بومنير،أكسل هونيث،فيلسوف الإعتراف،مرجع سابق،ص41.

[3] كمال بومنير،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفترت،مرجع سابق،ص88.

[4] Emmanuel Livinas ,de ris,dieu qui vient a vient a l'idée,jv,rin paris,pp26

[5] رشيد بوطيب ،نقد الحرية،مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس ،تقديم: أكسل هونيث ،منشورات الاختلاف ، منشورات ضفاف،الجزائر،ط1،2019،ص18.

الإجتماعية وتضييقه لمفهوم التواصل وإلزامه باللغة، فعبارات الجسد هي لغة مستعصية فمن الضروري الإنتقال من المنحى اللغوي إلى المنحى التذاوثي البينذاتي "تتبين الحاجة إلى ضرورة الإنتقال من اللغة إلى التجربة الإجتماعية" [1]، فهذا تجاوز للنظرية الهابرماسية التي أعطت أسبقية للغة.

إختلاف هونيث وهابرماس والتباعد الواضح بين أفكارهما جعله يتوصل لنتيجة "أن فلسفة هابرماس غلبت عليها التوجه الأنجلوسكسوني مثمثلا في المنعطف اللغوي،بينما كانت توجهاته الفلسفية قريبة من الفلسفة الفرنسية مثمثلة في فوكو وسارتر وميرلوبوانتي ،فمعظم أفكار هؤلاء الفلاسفة تتقاطع مع هونيث على سبيل المثال فكرة الغيرية والأخر وإرتباطها بإشكالية الجسد ولغته والدور الذي تلعبه في العملية التواصلية.فإعتبار سارتر أن لغة الجسد هي لغة تترجم عن طريق النظرة و الفكرة التي طرحها بخصوص لغة الجسد تؤكد فكرة هونيث من خلال نظريته يؤكد لنا "أن الوجه يكلمني فهو لغة وهو طلب وأم(...)،وفي علاقتي به يتحقق الإنتقال من النظرة إلى السماع إلى الضيافة والطاعة" [2]، جل أفكار فيلسوفنا تتفق مع رواد المدرسة الفرنسية وخاصة مايتعلق بالجانب التفاعلي اللغوي "كميرلوبوانتي،كلود ليفي ستروووس...

[1] كمال بومنير ،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص89.

[2] رشيد بوطيب ،نقد الحرية،مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس،مصدر سابق،ص101

يميز هونيث في براديغم التواصل لهابرماس بين جانبين إثنين، أولهما إيجابيي يثمثل في"إعطاء هابرماس أهمية للغة قصد إمكانية فهم العالم والتجارب الإنسانية كظواهر لغوية"[1] اللغة هي جسر التواصل وفهم الأخر وقد دعى هابرماس للتخلص من فلسفة الوع ـي التي تربط بين علاقة اللغة و الفعل كعلاقة الذات والموضوع والإبتعاد عن كل فعل أداتي أو غائي والتوجه إلى فلسفة اللغة كونها متمحورة حول فكرة الفهم محققة التواصل التذاوتي بكل صوره بين الذوات المختلفة في المجتمع الواحد، فهذا التواصل لابد أن يؤسس على العقلانية لا الغائية "فإن الأفعال التواصلية لا يمكن إختزالها إلى أفعال غائية"[2].أما الجانب السلبي يثمثل في تركيزه وإعطائه الأولوية للغة في العملية التواصلية التفاعلية فهي"الأداة الوحيدة لمعرفة الوعي الإنساني"[3] ،فبإهماله للجانب العلائقي وتفضيله للجانب الصوري جعل هونيث يعتبر جل ماجاء به هابرماس من تواصلية عبارة عن إفتراضات معيارية بإعتبار أن بناء العلاقات بين الذوات أوسع بكتير بإختزالها عن طريق اللغة، لم يوفق هابرماس في هاته النقطة وأعطى الأولوية والأهمية القصوى للغة على حساب الوقائع الإجتماعية وأن إختزال العلاقات الإجتماعية في براديغم التواصل يضيق سير عملية الفهم اللغوي. سمى هونيث البعد الإيجابي بالبعد المنهجي الذي من خلاله أعلى هابرماس من شأن اللغة فالمسألة ليست

[1] محمود خليفة الخضر ،الهيرمونيطيقا النقدية،مشروعية العقل التواصلي،منشورات الإختلاف،لبنان،ط1،ص142.

[2] يورغن هابرماس،القول الفلسفي للحداثة،مرجع سابق،ص212.

[3] كمال بومنير ،الحق في الإعتراف،مرجع سابق،ص ص،62،61.

بالهينة ولايصح التقليل من أهميتها "فإمكانية فهم العالم والتجارب الإنسانية كظواهر لغوية"[1]. والجانب الثاني يتعلق بالطابع الواقعي أو الفعلي للمنعطف اللغوي الهابرماسي وإعطائه الأهمية القصوى للغة "على حساب الواقع الإجتماعي نفسه" [2] ،ما يؤدي في حصر عمليات التواصل والفهم بين الذوات في"براديغم التواصل، وفي الوقت نفسه إلى محدودية القضاء الإجتماعي"[3]. وقف هونيث على مفهوم" العالم المعاش" و"النسق"، لدى هابرماس معتبرا كنوع من أنواع"التوهم النظري" فهو عالم يقوم على النسقية له شروط سلطوية ومالية من الأحسن لو تفاداه فلا بد من"تغير وجهة نظر النقدية للتشخيص التاريخي التي قامت عليها المقاربة الهابرماسية،إذ لم تعد التوترات الموجودة بين النسق والعالم المعيش هي مركز الإهتمام والتفكير" [4] مبررا موقفه بأنه ليس من الضروري الحديث عن العالم المعيش بل علينا الذهاب للعوامل الإجتماعية التي أوصلتنا لإنتهاك المعايير التذاوتية لذا علينا تحويل الوجهة من المفاهيم إلى"التشخيص التاريخي والتحرر من الأنساق إلى البحث عن التدهور الذي أصاب العلاقات الإجتماعية للإعتراف" [5]، كان نقد هونيث لهاته النقطة بمثابة تغير جيوسياسي للعالم وما يشهده من تطورات في المنظومات الإقتصادية في ضل الكونية وعولمة، فتواصلية هابرماس لا تفي بال غرض لا بد بإستبدالها بنهج جديد يواكب ماتعرفه

[1] كمال بومنير ،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت:مرجع سابق،ص89.

[2] كمال بومنير ،أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف ، مرجع سابق،ص41.

[3] المرجع نفسه،ص40,

[4] كمال بومنير ،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،ص90.

[5] المرجع نفسه،ص42.

البشرية من تغيرات في العالم المعيش نعالج من خلاله كل المستجدات الحياتية " لابد لنالإنتقال من براديغم التواصل إلى براديغم الإعتراف [1] ، فهو يمثل الحل الأمثل لفهم عميق وشامل للتجارب الأخلاقية والإجتماعية مؤكدا هونيث ذاك بأن" العالم المعيش الأولي الخاص بالوجود الإنساني هو عالم الإعتراف لا عالم التفاهم اللغوي ة والأولوية للإعتراف لا التفاهم"[2]، الإعتراف يسبق عملية إكتساب اللغةوذالك من الناحية التكوينية. فتجاهل هابرماس لطابع الصراع ودوره الفعال والمؤثر في التشكيلاث الإجتماعية هو الذي يحدد الأطر ووتيرة العيش في الحياة الإجتماعية والأخلاقية على حد سواء ويتخطي هابرماس هاته النقطة يكون "لم يحمل على محمل الجد(...)،هذا الجانب المهم والمتعلق بالصراع أو النزاع لأن إهتماماته كانت منصبة على إبراز الطابع التواصل الذي يحكم في رأيه شبكة العلاقات الإجتماعية"[3]، وقع هابرماس في شباك اللغة مستندا القواعد اللغوية الصورية في العملية التواصلية متجاهلا " التجارب الأخلاقية للجور الإجتماعيinjustice social "[4]، مفسرا كل المظاهر الناتجة من العلاقات الإنسانية عن طريق القواعد اللغوية والتفاهم اللغوي. بحث هابرماس في مشروعه التواصلي عن سبل الإتفاق والإجماع والإنصهار بين الذوات للوصول للتذاوث بين الأنا والأخر المختلف، وقد إختزل كل المعالم الإجتماعية والأخلاقية في التجارب اللغوية ولم يبرر طبيعة الصراع والنزال الموجود منذ الأزل الذي كون طبقات

[1] كمال بومنير،الحق في الإعتراف،مرجع سابق،ص66,

[2] المرجع نفسه،ص،ص،66،67.

[3] المرجع نفسه،ص57.

[4] المرجع نفسه،ص57,

المجتمع وبإلغائه هذا الصراع الموجود في الواقع المعيش وما ي وحي إليه لإتباث الوجود ويقضي عالم اللغة كحقيقة أنطولوجية، فالعلاقات الإنسانية أوسع من وضعها في خندق اللغة، وهذا ما يثبثه لها هونيث" أن النظرية الهابرماسية قد عجزت عن إعادة بناء هذه التجارب الأخلاقية للذوات وتطلعاتها الأخلاقية(...)،التوافق العقلاني بمفهومه الهابرماسي لا يتوافق مع التجارب الأخلاقية للأفراد والمعاناة التي يعيشها هؤولاء في حياتهم اليومية" [1]، وبرغم من إعطاء هونيث كل هذه الملاحظات النقدية للمدرسة وللجيل الثاني والمشروع الهابرماسي على وجه الخصوص وإعتباره أن فلسفة كل من هابرماس وأبل هي فلسفات صورية، إلا أنه عند صياغته لبراديغمه في الإعتراف لم يستتني بعض الأفكار الجوهرية في صياغته لبراديغمه الجديد في الاعتراف.

[1] الن هاون،النظرية النقدية،مدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص،ص،96،95.

المبحث الثاني:: أكسل هونيث، قراءة في المشروع

المطلب الأول: نظرية الاعتراف مرجعياتها ومفاصلها

يعتبر براديغم الإعتراف من أهم البراديغمات التي طرحت في الفكر الفلسفي السياسي والأخلاقي خلال سنوات العشر الأخيرة، برغم من كونه مصطلح قديم تم تداوله في الفلسفات السابقة بشكل غير مباشر، فسطع في أفق الفكر مع تفاقم أزمات عالمنا المعاصر، لما يحمله من تداعيات لفك عزلة الذات وتقبل الأخر المغاير المختلف. فالإنسان الآني هو إنسان متقوقع حول ذاته يعيش اغتراب وتشيؤ داخل المجتمع الواحد، فانعكس هذا على طبيعة العلاقات الإنسانية وامتازت بالصراع والرتابة ما زاد من الإختلالات الوظيفية في المجتمعات من أزمة هوية وأمراض اجتماعية،فوجدت أصوات تعمل لإعادة حلقة الوصل بين الذوات عن طريق التواصل والتفاهم متجاوزين الأنا الترنسندتالية لتأطير حياة متناغمة بين الذوات المتضادة والمختلفة، هنا نستحضر أكسل هونيث الذي صاغ نظرية الإعتراف في كتابه المسمى"الصراع من أجل الإعتراف"سنة1992،وبجانبه كتاب"مجتمع الإحتقار"كتوضيح شامل لبراديغم هـ في الإعتراف المتبادل. ماذا يقصد هونيث بالإعتراف؟، وهل فعلا هو من يربط الذوات بعضها ببعض ويحاول فك إلغازية الأخروالإعتراف به؟

كما ذكرنا سابقا أن هونيث في محاولته لبناء نظريته في الإعتراف وفك الأزمات الإنسانية وفق أطر معيارية قام بمناقشة نقدية لمشروع هابرماس وأعتبره أنه لم يفي بالغرض ولم يحقق مقاصد التواصل ولم يعد كافيا لتفسير النزاع الإجتماعي القائم بين الذوات فكان لازم من صياغة براديغم ومنهج جديد لفهم هذا الصراع ومحاولة تفسيره للوصول للتذاوث الإنساني.

إن الحاجة للإعتراف هي من جعلت هونيث للجوء له كمبدأ وكحل له ذه المأزم الإجتماعية معتمدا على عدة جوانب نفسية، إجتماعية،..إلخ، وقد فتح عدة حوارات مع فلاسفة في مختلف المجالات وبرغم هذا كله قد تأثر بكتابات هيغل الشاب ورجع له في تأسيسه لهذا البراديغم خاصة في تأطير بنية العلاقات التذاوتية بين الذوات، وسع أكسل هونيث نموذج الصراع الإجتماعي القائم بين البشر من خلال جدلية العبد والسيد الهيغلية، وإنتقال البشرية من الصراع من أجل البقاء إلى الصراع من أجل الإعتراف كيف ذاك؟ الصراع كان صراع حرب ضروس مستميت من أجل البقاء فقط، صراع مليئ بالأنانة والفردانية محدثا قطيعة مع التحاور والتجاور مع الغير "يتصارع الأفراد فيما بينهم بإستمرار من أجل الدفاع عن مصالح متضاربة"[1]، قائم على فكرة الغريزة مقصده إشباع الرغبات والحاجيات الذاتية، صراع متناقض الإرادة، يصبح الكل يهاب الكل والإنسان ذئب للأخر فلا بد من الحفاظ على البقاء كانت هذه سمات الطبيعة كما وصفها طوماس هوبز وميكيافيلي ،البقاء للأقوى والأصلح وهي حياة قاسية وموحشة ومحدودة. حاول كل من ميكيافليي وهوبز شرح أن الحياة

[1]أكسل هونيث،الصراع من أجل الإعتراف،مصدر سابق،ص19,

الاجتماعية قامت على الصراع فإنسان ميكيافليي هو إنسان في منتهى الأنانة والمركزية المتعالية لا يتواصل مع الذوات الأخرى إلا في إطار المصلحة، إذ يعتبر ميكيافيلي من محترفي السياسة وأعطى أفكارا في بناء الدولة وكتاب الأمير من أهم الكتب المنظرة للسياسة حيث أثر بفلاسفة الأنوار واضعا أسس للسياسة معتبرا أن الصراع هو جزء لا يتجزء منها والطبيعة تحتم ذالك بالقوة وتحقق الانتصارات فكان ذالك مبررا ودافع السياسيين لتطبيقه دون الشعور بالذنب معتبرينه حقا لهم وأن الغاية تبرر الوسائل حتى ولو نتحدث عن الفضائل، فالإنسان ندا للأخر وهو ذئب له"هكذا يتحول كل من أصيب في معركة قمت بها للسيطرة على الأرض إلى عدو لك ولن تستطيع الحفاظ على صداقته" [1] الا فهذا الأخر يصبح عدوا مكروها من طرف الأنا فالحرب هي الفيصل بين الذوات وهذا مضمون فكره ويعود ويؤكد بأن الحاكم الذي يحكم شعبه بقلبه ويعاملهم بلطف يكون مصدر الخراب عكس الذي يقر بمبدأ الصراع وأن البقاء يكون للأقوى أعطانا مثالا عن مدينة إسبرطة التي أحتلت من قبل اليونانيين فهي تفسر نظريته حول قانون الصراع " ليس هناك طريقة أكيدة للإبقاء عليها سوى التخريب ومن يصبح حاكما لمدينة حرة ولا يدمرها فليتوقع أن تقضي هي عليه"[2]،يدل هذا على إلغاء كلمة الحرية والإعتراف بالأ خر البقاء يكون للذات القوية والمسيطرة ،وإلغاء لكل تعددية وتقبل بالأخر المختلف.فينتج لنا مجتمع فيه البقاء للأقوى

[1] نيكولا ميكيافيلي،الأمير،ترجمة:أكرم أمين،مكتبة السباعي للطباعة والنشر،إبن سينا للطباعة والنشر،دط،مصر،جدة،ص23,

[2] المرجع نفسه،ص36.

يتماشى وفق قانون الغاب من يكون الأسرع ويتقلد الحكم لابد أن تتوفر فيه كل هاته الصفات، المبدأ السائد هو الغاية تبرر الوسيلة فإذا غاية هذا القوي(الأمير)،هي الحفاظ على أرضه وفكرته فتزول كل القيم وفعله مبرر مهما كانت وسائله لفعل ذالك،لأن صفة الحسن والقبيح،الفضيلة والرذيلة قيمتان متغيرتان،فإن نجح الأمير في تجسيد فكره وإستمر حكمه سجل التاريخ ذالك، وإن فشل سيدون التاريخ فشله وفي كلتا الحالتين لن يسجل التاريخ وسائله يقر بنتائجه فقط، من الطبيعي وجود أشخاص يسيطرون على أشخاص,الصراع في السياسة هو جزء من طبيعتها فيلزم علينا إنتهاج طرق الترهيب والتخويف فبنظره مثل هاته الطرق لاتفشل أبدا،المراوغة بين القوة والمكر والحيلة للنجاح في هذا الصراع,نجد فلسفة ميكيافيلي على العموم تؤطر وتهيئ لفكر حداثي جديد مغاير عن ماكانت عليه الأمم والشعوب وما كان متعارف عليه" فمنذ نظرية أرسطو الكلاسيكية حتى نظريةِ الحق الطبيعي في العصر الوسيط كان ينظر إلى الإنسان بوصفه كائنا إجتماعيا بالأساس إنه حيوان سياسي(zoom politikom) فالحياة القائمة على التذاوت والمحبة والعيش معا، هكذا نؤسس للمدينة* "دولة المدينة "تنشق من الوجود من أجل الحياة إنها وجدت من أجل الحياة الخيرة"[1]،الأخلاق والعيش معا هما من يبنون دولة قوية فالتقليد الفلسفي اليوناني يؤكد على إلزامية الجماعة معطيا للبعد الجمعوي أهمية بالغة في حياة الفرد فتحقيق الذات مقترن بوجود

*أراد أرسطو قيام دولة على الفضيلة والحق والعدل،مجتمع يقف بوجه الشر يشيد بكرامة الذات،ولايكون ذالك إلا بنفريقنا بين الأنسان والحيوان،الأول يولد بسلاح الفهم والفضيلة وهذا مفارق تماما لما يؤسس له ميكيافيلي على أن الأخيرة غير ضرورية في الحياة السياسية وهي قائمة على التضاد ةالصراع,

[1]أرسطو في السياسة،ترجمة كالأب أغسطين بربارة البوليسي نالمنظمة العربية للترجمة،بيروتتلبنانط2012،1،ص115.

الأخر"فلا نستطيع أن يحقق وجوده وسعادته إلا في إطار إجتماعي أو سياسي أو بعبار ة أخرى لايمكن تصور وجود الفرد بمعزل عن مؤسسات المجتمع أو الدولة" [1] عكس ماجاء به ميكيافيلي فبفلسفته يقطع كل تلك التقاليد والأسس التي شيدت عليها الدول سابقا فهو "شكل قطيعة جدرية وبدون أي تكلف مع كل المقدمات الأنتروبولوجية في التقليد الفلسفي"[2]،هذا هو بداية الإنتقال من النسق الكلاسيكي في السياسة إلى التأسيس الفعلي للفلسفة الإجتماعية الحديثة فاتسمت بنوع من التأمل الأنطولوجي بعيد عن ماهو سرياني ومثالي، فللبقاء جماعة سياسية في مقاليد الحكم يجب عليها إتباع منهج ميكيافيلي ،السياسة هي العلم الذي يمكن البشر السيطرة على بني جنسهم فكل الوسائل والطرق الممنهجة لذالك إلا سياسة متبعة وتطبيقها يفرض حالة الا إعتراف والخصام والعدوانية بين أفراد المجتمع الواحد، فأي إرتجال لقيام أو البحث عن تغير جديد يكون مؤسس على المصلحة المتبادلة فالاعتراف بالأخر يكون وفق مصلحة مصالح متبادلة لا أكثر بحيث تتسم وتتوحد من خلال"علاقة الخوف والحذر المتبادلين" [3] إن الصراع من أجل البقاء ولد تباعيات لا متناهية من التفاعلات الإستراتيجية المعبرة عن الحالة أو الصورة الأولى للحياة الإجتماعية، هذا الصراع لا منقطع في الإستمرارية والبقاء في السلطة والعمل الإجتماعي قائم على جملة تفاعلات مضمونها الصراع الدائم بين الذوات قصد الحفاظ على الهوية الأولى.

[1] كمال بومنير ،أكسل هونيث،فيلسوف الاعتراف،مرجع سابق،ص45,

[2] كمال بومنير ،الحق في الإعتراف،مرجع سابق،ص79.

[3] أكسل هونيث،الصراع من أجل الاعتراف،مصدر سابق،ص21.

في سياق أخر نستحضر فكر طوماس هوبز برغم مرور مئة وعشرون سنة فاصلة بينه وبين ميكيافيلي نجد تقارب بين الافكار ومفهوم الحياة الطبيعية وتأسيس الدول، فهوبز ينطلق من فكرة أن الكل ضد الكل، والحرب الكل ضد الكل، فالصراع دائم وأبدي ومستمر بين الذوات من أجل الحفاظ على الأنا والإنتصار وتحقيق الغلبة الذاتية فقبل التأسيس السياسي للدولة كانت الحياة مبعثرة وعشوائية تتصف بالقتال فكل إنسان يسعى لتحقيق ذاته بطرق أنانية فالكل في حالة إرتباك وخوف من الأخر ففكرة أن الكل هو عدو الكل هي فكرة متأصلة في الذات البشرية فيتشكل الصراع الذي يمثل مطلب الاعتراف ب الأنا مما يزيد من مركزية الذات حول نفسها وإبتعادها عن الغير :سلوك يقود الأنسان للرغبة قوية ريبية منه،ولأن على الكل ذات منها أن تضل غريبة عن الذات الأخرى" [1]، فالندية موجودة والفردانية حاضرة وعدم الأمان ضروري في هاته الحالة فلم يكن الصراع والحرب إلا إختيارا ومسايرة لتلك الظروف التي إمتازت بحال الطبيعة أنذاك ولحفاظ الذات على كيانها إنتهج من الصراع حلا أنطولوجيا. يتعارض هوبز مع ارسطو في مقولة أن الإنسان كائن إجتماعي،محبا للأخر بل هو إنسان شرير فاسد تدفعه غرائزه ومصلحته وليس محبا للسلام بل خوفا من الحروب والدماء، إنه كائن أناني لا يضحي حبا يل من أجل الحفاظ على مصالحه وإستمرارها،

[1] كمال بومنير،الحق في الاعتراف،ص80.

الإنسان ذئب للانسان والواحد ضد الكل مؤكدا" أن البشرفي تناقس دائم نحو الأمجاد والكرامات"[1].

فرؤية هوبز للأخر هي رؤية سيكولوجية تنظر للأخر على أساس المصلحة وأن الجميع لديهم دوافع تهدف لحب الذات، وكل مايفعله لصالحها في المقام الأول فالذات الإنسانية هي ذات أنانية بالفطرة متهيئة دائما للحرب ومستعدة له فيعطينا مثالا عن تلك الحصون والمدافع التي يضعها الملوك تهيأ لأي طارئ" فإن الملوك وأصحاب السلطة السادية في كل الأزمنة يغار بعضهم من بعض ودائما مايصوب أحدهم سلاحه بإتجاه الأخر" [2] ، فكل ذات تبحث عن منافعها الخاصة بغية حفظ بقائه وإستقراره وتحقيق منافعه، إن الإنسان في فلسفة هوبز إنسان همجي شرير غير مدني بطبعه ينفرد من المجتمع فالمدينة حجة فقط وشعار من شعارات الأخلاق والأنانة فحين" يقوم برحلة فإنه يتسلح وحين يخلد للنوم فإنه يقفل أبوابه، وحتى يكون في بيته فإنه يغلق خزانته، وهذا مع معرفته أن هناك قانونا ومو ظفين عاملين مسلحين لينتقمو لأي أذى قد يلحق به"[3]، متيقنا بنية الأخر وأنه ذئب ومخادع وإن سمحت له الفرصة فعل هذا وأكثر،هذا هو أساس العقد الإجتماعي عند طوماس هوبز مبني على أساس الخداع والإنية معتبرا الأخر شريرا بطبعه. و أن الحالة الطبيعية هي حالة الحرب وأن

---

[1] توماس هوبز،اليقاتان،الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،ترجمة:ديانا حرب وبشرى صعب،مراجعةوتقديم،رضوان السد،دمشق،دار الفراب،ط1،2011،ص178.

[2] المرجع نفسه،ص136.

[3] المرجع نفسه،ص135.

الذات دائما في سجال وخصام وإنقسامات وصراعات مشحونة "صراع كهذا حاصل لا محالة فيما يتعلق بالسلع النادرة على الأقل مثل أكثر الأراضي المرغوب فيها أو الأزواج، ونحو ذالك يخشى الناس خشية طبيعية تامة من إحتمالية غزو الأخرين لهم"[1]، يتطور هذا الصراع من خلال الخلافات العرقية والدينية وفي إصدار الأحكام القيمية والمعيارية فنكون قد رجعنا للطبيعة الأولى وننتقل للحرب ضد الكل، هذا قبل وجود أو صنع إنسان المدينة فحالة اللا إستقرار والخوف والإرتباك هي من تدفعه لإفتعال الحروب والنزاعات برغم من وصول هاته الأنا للرقي والتطور والإزدهار فالصراع أو كما سماه المنافسة لتحقيق الكسب أوغير ذالك يستخدم الفرد العنف لسيادته على الأخر و يبسط سلطته وسيطرته عليه "فتكون الحرب هي الوسيلة للقضاء على الطرف المنافس وبذالك تكون المنافسة هي وسيلة لإشعال الحرب والصراع"[2]، العلاقة بين الأنا والأخر هي علاقة صراع أبدي وحرب دائمة ويرجع ذالك لعدم تقتنا بلأخر والتنافس على السيطرة. لكن هل هذا الصراع منتهي عند هوبز؟ ومن خلال العقد الإجتماعي نجد أن هذا الصراع ينتهي عن طريق التعاقد وبه يتم الإعتراف بسلطة الحاكم ولوصوله لها ، لديه طريقين أولهما القوة " كما يفعل أي رجل مع أولاده بهدف إخضاعهم لحكمه فيستطيع إبادتهم إن رفضوا وإما أن يقوم عبر الحرب بإخضاع الأفراد

[1] محمد الرشودي،فلسفة هوبز الأخلاقية والسياسية،مجلة الحكمة،العدد2017،2،ص7.

[2] إحسان عبد الهادي لتائب،توماس هوبز وفلسفة السياسة،مكتبة الفكر والتوعية للإتحاد الوطني،ط2012،1،ص،ص،121،122.

لمشيئته"[1] أي إستخدام القوة للوصول للحكم والوسيلة الثانية هي الشروع في تأسيس الدولة بموجب الإتفاق،أي إجماع كافة الأفراد بحيث تتنازل كل ذات عن حقها وحريتها لتكوين إجتماع مدني أو سياسي للخروج من هاته الحالة المليئة بالجحيم والصراع والأنانة وعدم التعاون وتسليم كل السلطة والنفود بيد فرد واحد يراعي مصالحهم الضائعة بسبب هذا النزاع" فالعقد السياسي في نظرية هوبس نجد تبريرها الحاسم في كونه الوحيد القادر على وضع حد نهائي لهذه الحرب المتواصلة للجميع والتي تقوم بها الرعايا جميعا لتأمين حفظ بقائهم الفردي"[2]،هذا هو الحل لإقامة توازن للجميع ووضع حد للصراع الدائم بين البشر وتلك الاثار السلبية الناجمة عنه.

فنتوصل لفكرة أن الصراع هو صراع أفراد قصد الحفاظ على البقاء، فطوماس هوبز ونيكولا ميكيافيلي إتفقا أن الصراع كان صراعا فرديا من أجل الوجود برغم الإختلافات المنهجية والعلمية لكنهما وكلا الدولة للحد من هذا النزاع. يحاول هيغل ترجمة هذا كله من خلال إسترجاعه لهذا الصراع المؤسس عن طريق الأفراد من أجل بقائهم إلى منحى أخر مؤطر بحيز من الجوانب الأخلاقية وكان مقاله المنشور سنة 1802م،الموسوم ب" بطرق المعالجة العلمية للحق الطبيعي" خير دليل على أن الصراع تعدى البقاء وفكرة الحفاظ على الكينونة بل أصبح نزاعا أخلاقيا " صراع يعبر عن عامل أخلاقي ضمن مجموع الحياة الإجتماعية" [3]

[1]طوماس هوبز،اليفاتان،مرجع سابق،ص،181.

[2]أكسل هونيث،الصراع من أجل الإعتراف،مصدر سابق،ص،24.

[3]كمال بومنير،الحق في الإعتراف، مرجع سابق،ص40.

أخد الصراع حاليا صبغة إيتيقية وبداية لتشكل معالم فلسفة إجتماعية حديثة، فالعلاقات الإيثيقية المؤسسة بين الذوات ستطغى على هذا الصراع الفردي المرتبط بحكم الدولة القوية التي ترهب رعاياها وتخدعهم وتعطي الأولوية لمصالحها فهيغل وعن طريق تشيده لفلسفة الوعي التي بدورها تعطي الأولوية الكبرى لمفهوم الغيرية والأخر مؤكدة على أن وجود الأنا لا يتحقق إلا من خلال وجود ذالك النقيض أي الغير المختلف والأنا المغايرة، فلا يمكننا تحقيق الوعي والوصول إليه إلا من خلال الإنفتاح على كل النقائض وكل ماهو مغاير ومختلف عنه ودخيل. فلكي نعي ونتعرف على ذواتنا لا بد من ضرورية الأخر فهو من يعرفنا بذاتنا" إن بنية مثل علاقة الإعتراف هذه هي بالنسبة لهيغل هي البنية عينها في كل الحالات فالذات وما أن تدرك ذاتها يعترف الأخر بها في بعض قدراتها أو صفاتها" [1]،فهي تدرك هويتها الخاصة فيه ووجوده ضرورة لابد منها فالوعي دائما ما يحتاج لوس اطة بينه وبين معرفته لنفسه.

هكذا يكون هيغل قد أسدل الستار عن معالم الفلسفة الحديثة التي إفتتحها كلا من ميكيافيلي وهوبز المنعقدة على أساس حفظ البقاء والبقاء للأقوى، وفكرة حرب الكل ضد الكل، وبنقل هيغل هذا الصراع لمستوى أخر أخلاقي يكون فيه" الصراع وسيلة أخلاقية تتيح الإنتقال من مرحلة بدائية إلى مرحلة متقدمة من العلاقات الأخلاقية" [2]، فالصراع بين الذوات يكون

[1] أكسل هونيث،الصراع من أجل الإعتراف،مصدر سابق،ص39.

[2] المصدر نفسه،ص40.

صراعا أخلاقيا مسند وفق معاير وأسس،عكس الصراع من أجل البقاء. مما جعل بهيغل الإقرار بضرورية هذا الصراع ولا يمكن تصور وتشكل الحياة البشرية بدونه، إذ أنه يتخد عدة أشكال عبر التاريخ أخرها تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد،هذا الصراع حتمي بين الطرفين يكون بعيد كل البعد عن السلبية والنزاعات المدمرة للأنا أو الغير يسعى من خلاله كل الأطراف للإعتراف فهو صراع من أجل إتباث الذات ووجودها في الطرف الأخر وتأكيد لقيمتها،بحيث يخاطر كل طرف ويجازف بإنتزاع الاعتراف بالاخر ويكون المنتصر فيه قد وصل للوعي من أجل ذاته بينما المنهزم يحقق هذا الوعي من أجل الأخر.صراع هيغل عكس ماسماه هوبز وميكيافيلي (الصراع من أجل البقاء)،فيه البقاء والإستقرار للأقوى.

الصراع الهيغيلي برغم من وجود صفة النزاع والندية فيه إلا أنه صراع تحاول الذات إتباث وجودها فيه وفق معاير ايتيقية ولا ينتهي بموت أحد الأطراف بل بسيادة السيد وخضوع العبد.وإذا مات أحد الطرفين تفقد الأنا وعييها بذاتها وفرصها بالحصول والظفر بالاعتراف، صراع هيغل ليس مميت عكس الصراع من أجل حفظ البقاء والموت خطر على تحقيق الاعتراف فيتفق هونيث مع هيغل بأن الاعتراف هو حصيلة نزاع وجدل وصراع بين طرفين متناقضين وأن الذات تكسب جوهرها بوجود ذالك الأخر.

ينطلق هيغل في صياغته لمفهوم الاعتراف من العلاقات الأنطولوجية التذاوتية بين الأفراد في المجتمع وإعترافهم ببعضهم البعض،فيصف " نشوء أول العلاقات الإجتماعية أولا

بوصفها سيرورة تحرر الذوات من إلزامات الطبيعة،وتصور الفردية"[1]،تللك العلاقات العضوية الخالصة بالمناوبية الطبيعية ولا نصل لتلك العلاقات إلا من خلال درجتين من الاعتراف المتبادل فالأول تلك العلاقات الأيروسية بين الذوات التي تتناغم وتتعايش مع بعضها البعض وشبهها هيغل بعلاقة الأهل بأولادهم فهي علاقة متبادلة وعاطفية خالية من شوائب الصراع المميت،أساسها العناية والتربية والعمل وهذا مايجعل بالشخص مستقلا معترفا بذاته ووجوده ،أما درجة الاعتراف الثانية المتمثلة في الجانب القانوني أو ماسماها "الحياة الأخلاقية الطبيعية"وماتحمله من تبادلات بين مالكين أو أشخاص وفق عقود ومبادئ قانونية وبالتالي تبادل الذوات للاعتراف فيما بينها الاعتراف يكون هنا بشكله التعاقدي القانوني،الأول هو إعتراف طبيعي والثاني اعتراف تعاقدي وظيفي.

كان قصد هيغل هو توسيع نظرية التذاوث في حيز تفاعلي مستندا لفكرة أرسطو بأن الانسان كائن جمعوي و ماهيته الحقة تتمثل في "أن يوجد من أجل الأخرين" [2]،هيغل من خلال إعادة تحيينه لمفهوم الصراع الذي صاغه ميكيافيلي وهوبز في الفلسفة الحديثة و من خلال تامله في جملة العلاقات الإنسانية توصل بأننا لا نصل لهذا الإعتراف دون أن تدرك الأنا ذاتها بنفسها وإعتراف الأخر بها وبقدراتها وإنجازاتها، بحيث تبنى العلاقات بين جميع الأطياف على مبدأ المصالحة، طرح هيغل مؤسس على أن الفعل التذاوثي مرتكز على عنصرين

[1]أكسل هونيث،الصراع من أجل الإعتراف،مصدر سابق،ص 40.

[2] أوغست كورنو،أصول الفكر الماركسي،ترجمة:مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار الأدب للنشر،بيروت،طبعة 1،1968،ص93.

أولهما إيثيقي المؤطر لعملية النزاع الإجتماعي ثم الإستقلال الذاتي،الإعتراف عند هيغل يبدأ بمعرفة الذات بنفسها فعلاقتها مع الذواث الأخرى في المجتمع ويكون على شكل تعاقدات وإلزامات حتى نصل إلى الإعتراف المتبادل " فتحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل"[1] ،محاولا بذالك توضيح شروط لنيل الإعتراف المتبادل والأخد بالجانب المعياري دون اللجوء للنزاع. يطرح هيغل سؤالا جوهريا في فلسفة الإعتراف حول ماهية الرغبة الأساسية للإنسان؟ يعبر السعادة هي الجواب البديهي لهذا السؤال، فماهي السبل لبلوغ السعادة؟ سعادة الإنسان متعلقة بإعتراف الأخر له وبكيانه وبكونه ذاتا واعية وإحساسه بالرضا "يتضح له أن هذا الأخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنتج ككائن لذاته، فكل طرف هو للأخر" [2]، فبإعتراف كل ذات بنفسها نلقى سهولة في الإعتراف المتبادل وتقبل للأخر، فهوية الفرد ووجوده مرتبط بمدى تفاعله وترابطه مع أفراد مجتمعه فإكتمال الذات مرهون بمدى إنسجامها وتقبلها وإعترافها المتبادل مع الأخر المغاير،تنفتح الذات على الأخر ولا تبقى في ذالك الحيز المنغلق فيصبح كل طرف وسيلة للأخر.

إن المطالبة بالاعتراف المتبادل لدى هيغل المرتبط بالهوية الفردية ماهو إلا صراع وتوتر أخر على الصعيد الإجتماعي، الإعتراف هو تجربة إنسانية تتصف بنوع من التضامن والتلاحم فكل ذات تعي مدى أهمية الأخر لها وفي محدودية حريتها وتكوينها" حريتها م حددة

[1] كمال بومنير،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص113.

[2] المرجع نفسه،ص112.

بحرية الذات الأخرى المشاركة لها في الحياة الإنسانية" [1]، فبناء العلاقات الإنسانية والتواصل التذاوثي يشترط الحرية والتشاركية والعيش معا،لكن في إطار نظري بعيد كل البعد عن العالم الإجتماعي والتفكير المسيطر في الفلسفات الحديثة الصراع أو النزاع يكون على تلك الدوافع والأسس الأخلاقية لا على أسس حفظ البقاء وسيطرة الأنا على الأخر،فهل فعلا هيغل كان يعي بأنه يؤسس لفلسفة أخلاقية هدفها الوصول إلى مبدأ الإعتراف؟,

لم يهدف هيغل في عرضه لفكرة الإعتراف أن يصل لدرجة تحقيق الوعي بالذات ولم يكن في نيته تأطير تلك العلاقة التفاعلية التذاوثية بين الأنوات وإنما إهتمامه إنصب على الجانب المعياري لتجسيد العلاقة التذاوثية على أرض الواقع بمعنى" إهتم هيغل،أولا وقبل كل شئ في نصوصه التي بلور فيها نموذج الصراع من أجل الإعتراف بالشروط التذاوثية للعلاقات العملية للإنسان مع ذاته" [2]، يمكننا إعتبار رؤية هيغل أنها رؤية ميتافيزيقية تصورية لأن لتكوين الأنا العملي لابد من الاعتراف المتبادل بين الذوات، فإدراك هذا الأخير مشروط بتفاعلها وإندماجها وتواصلها مع الغير، وهذا ماجعل أكسل هونبث لإعادة بناء أطروحة الإعتراف مع بعض من النكهات الهيغيلية وبرغم من أن قراءة هونيث مختلفة عن أي مفاهيم سابقة للصراع، الصراع عند هونيث ليس قائم على الكوني أو حرب الكل ضد الكل بغية حفظ الذات وبقائها وتحقيق النصرة على الغير" إنما هو صراع يكتسي طابعا عمليا لأنه

[1] كمال بومنير،الحق في الإعتراف،مرجع سابق،ص77.

[2] كمال بومنير،أكسل هونيث فيلسوف الإعتراف،مرجع سابق،ص46.

الوسيلة أو الإجراء الذي تبحث الذات من خلاله عن الإعتراف الغير بهويتها الخاصة والمتميزة "[1]، صراعه قائم على مبدأ الكونية بل يتغلب عليه الطابع الإيتيقي والعملي،هو صراع الذات من أجل إثبات هويتها وبناء وتكوين علاقات سوية غير متوترة مع نفسها ومع الأخر قصد التفاعل والمشاركة التذاوتية في الحياة الإجتماعية العامة.

ينطلق هونيث من مفهوم الصراع من أجل الاعتراف كبراديغم جديد وبديل لمجتمع الإحتقار الذي نتج عن التشيؤ، فبراديغم التواصل لم يفي بالغرض وقد إنحصر في المستوى اللغوي فقط بكونه لم ينطلق من نموذج التوافق البينذاتي للفعل التواصلي بل من مفهوم الصراع للوصول للاعتراف المتبادل، لماذا عاد هونيث للاعتراف ؟ ولماذا الاعتراف بالتحديد؟ عندما صاغ هونيث يراديغمه الجديد ركز على مقولات كانت محط نظر لفلاسفة فرانكفورت منها الإغتراب والتشيؤ إذ يعتبر تمهيدا لمناقشة مفهوم الاعتراف ،وبعودة هونيث لكتابات جورج لوكاش يكون قد حاول ربط مفهوم التشيؤ بمفهوم الاعتراف والأخير ليس إلا نتاج الإغتراب والتهميش وهشاشة الع لاقات الإنسانية الموجودة في المجتمع الواحد. فأصبحت طبيعة التعامل مع الذوات شبيهة الألات، تعامل ألي مبرمج غير إنساني والتشيؤ هو نفي للاعتراف وكما يؤكده هونيث بأنه نسيان له.

[1] كمال بومنير ،الحق في الاعتراف،مرجع سابق،ص81.

علينا أن نتفق من البداية أن التشيؤ " لا يعني شيئا أخر سوى تلك العلاقة الموجودة بين الأشخاص والتي أخدت طابعا شيئيا" [1]، فلا يوجد أي صفة للانسان وإعتباره شيئا من الأشياء،طور هذا المفهوم جورج لوكاش وقد سبق لنا توضيحه مع ديوي وهيدغر لكن ماإستوقف هونيث من تحليل لوكاش لمفهوم التشيؤ وإنطلاقه من فكرة أن البشر يتعايشون في فضاء الإنتاج فتصبح الذوات "مرغمين على التصرف إتجاه الحياة الاجتماعية كملاحظين تفصلهم عنها مسافة، بدلا من التصرف كمشاركين نشطين" [2]،وكنتيجة حتمية يصبح كل شئ قابلا للتكميم.

وبتحين هونيث لمفهوم التشيؤ من جديد كمفهوم ومقولة فلسفية إيتيقية بإمتياز، فجورج لوكاش قد أغفل بعض الوقائع الفيم يولوجية أثناء بلورته لمفهوم التشيؤ ،وهذا الأخير هو حالة كل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والكلمة تصف بدقة ماأنتجه الغرب.

ففي فلسفة هونيث وتقديمه المختلف ل هذا المفهوم لا بد لنا من تجاوز لكل المفاهيم الأحادية لمقولة التشيؤ ،الذي قدمها لوكاش والسبب لنشأة هذه الظاهرة هو التعميم للنموذج الإقتصادي الرأسمالي في الجانب الإجتماعي ، فبإمكاننا تحين هذا المفهوم من جديد لعدة إعتبارات وضعها هونيث في جملة من المستويات أولها

[1] اكسل هونيث،التشيؤ،بحث موجز في النظرية النقدية،ترجمة:كمال بومنير،دار الأمل للطباعة والنشر(د،ط)،(د،ت)،ص 33.

[2] محسن الخوني،من التواصل إلى التفاهم والإعتراف بين هابرماس وهونيث،مجلة تفاهم العدد 1،(د،ت)،ص 206,

أ/ المستوى الفني والأدبي:

يشمل هذا المستوى بعض من الكتاب والشعراء الألمان والأمريكيين مثل ريمون كارفر، RAYMONDE CAREVER، وألفريد يلسك ALFRED JELIN، الذين رأوا العالم الإجتماعي خالي من الحياة وميت وأنهم غير مستعديين لتكوين ذالك الأخر "فالعديد من الروايات والقصص قد حاولت معالجة كيفية نفاد القيم الإقتصادية السائدة إلى الحياة اليومية،(...)،من خلال إستخدام بعض الأساليب والمفردات"[1]

ب/ المستوى السوسيولوجي والأخلاقي :

يظهر هذا الجانب في الميول للافصاح والاعتراف بالمشاعر والرغبات وإظهارها عكس ما أوله لوكاش بأنه عبارة عن تعتيم وت ظليل ذاتي أما ***الجانب الإيتيقي***،الذي ما أشار كثيرا بمفهوم التشيؤ وما تتضمنه تلك العلاقات من إغتراب "الأمر هنا متعلق بالتشيؤ بمعناه المعياري حتما، بحيث يتم تعين السلوك الانساني الذي تنتهك فيه المبادئ الأخلاقية الايتيقية"[2]،الاشارة إلى معاملة الأخر كموضوعات أو أشياء وسلع وبضائع. وبرغم هذا التحليل الذي وصفه هونيث إلا أنه يؤكد على ضرورة البحث في المضامين التي يحملها التشيؤ ،لا نرتكز على التحليل فقط فالواقع وما يعرفه من تغيرات وتطورات صناعية وتقنية يلزم علينا ذالك عكس ما جاء به جورج لوكاش بضرورة وضع حد لهذا التش يؤ الذي وجه

[1] كمال بومنير،من جورج لوكاش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ،العدد الرابع،أكتوبر2013،ص849.
[2] المرجع نفسه،ص85.

الذات نحو الاستهلاك ووضعها في قالب الأداة، فتحليل لوكاش لمقولة التشيؤ إقتصر على جانب الأنطولوجي وهذا يرجع بسبب تأثره بالفكر الماركسي وكتاباته في الإغتراب وبالتالي النتيجة لا تكون دقيقة وغير كافية .

في نظر لوكاش أن الجانب الاقتصادي والرأسمالية هما العاملان الأساسيان لنش وء التشيؤ بدليل قمع الطبقة البروليتارية وحصرها في الجانب الصفقات والأرقام الاقتصادية فينتج لنا بدوره تفسيرا أحاديا لإنبتاق هذا المفهوم وإنتشارها كظاهرة إجتماعية لها بعدها النفسي.

يتبين لنا من خلال المستويات السابقة "الفنية، الاجتماعية ، الإيتيقية" أن هونيث برجوعه للتحليل الذي قدمه لوكاش وجد علاقة ضرورية بين البنية التحتية (الجانب المادي ،الإقتصادي)،والبنية الفوقية المتمثلة في الوعي بمختلف تمظهراته وأشكاله، فلا بد من ضرورة الرجوع لهذا التحليل الكلاسيكي المستنبط من الشئ . التش يؤ لا يقتصر على المعاملات الإقتصادية بل أصبح يتعدى العالم الموضوعي، إنه مرتبط بكل ماهو إنساني وبالذات والأخر دون الوقوف عند تلك الفوارق بل يأكد على التعامل الأداتي في العلاقات الإنسانية والنظر لها بصورة كمية، يبين لنا هونيث أن ربط الظاهرة الإقتصادية بالتشؤا مرتبط بخطأ إبستيمي كما أتبثه لوكاش بل أن التشيؤ " هو المفهوم الذي يسمح لنا(...)،بفهم سيرورة ما مثل من يفهم نتيجة ما" [1]إن إعادة هونيث صياغة الاعتراف من منظور إيتيقي وإعتباره أن ما قدمه لوكاش وديوي وحتى هيدغر غير مكتمل ولا يلم بالواقع بصلة جعله

[1]أكسل هونيث،التشيؤ، مصدر سابق،ص72.

يختلف معهم في تشكل التشيؤ، فتشيؤ هونيث قائم على عدة أشكال وعلاقات عكس لوكاش المقتصر على العلاقات الميكانيكية بين البنى التحتية والفوقية، فيحدد لنا هونيث أشكاله على النحو التالي" التشيؤ الذاتي، التشيؤ الموضوعي، التشيؤ التذاوثي" [1] يمثل هذا الأخير جملة العلاقات بين الذوات المختلفة،مع الغير،الأخر.أما التشيؤا الذاتي يمثل العلاقة مع الأنا تشيؤا الذات مع ذاتها نأتي للتش يؤ الموضوعي يمثل بوصف طبيعة تلك العلاقات مع العالم، وبرفض هونيث تلك الأسباب التي ذكرها لوكاش يكون قد أعطانا تفسيرا أنطولوجيا وسوسيولوجيا لمفهوم التشيؤ، موقفه تأملي إتجاه هاته الظاهرة مطعم بطابع جمالي أخلاقي مستعينا بفكر هيدغر وديوي المرتكز على فكرة الانفتاح على الأخر ونبد لكل مركزية ذاتية، محاولين إتباث الاعتراف في جملة العلاقات الانسانية، أعطى هيدغر بعدا أنطولوجيا للتشيؤ عن طريق مفهومه للعناية وتمثلاتها في تشكل العلاقات التذاوتية مع الأخر فهي تبرز وتميز الوجود الانساني للذات ، عكس مانجده عند جون ديوي فالتشيؤ له الأهمية في التفاعل التذاوثي إتجاه البيئة أو المحيط الخارجي ومع الأخر نفسه للخروج من مركزية الأنا المتقوقعة حول ذاتها.

في محاولة من هونيث لبلورة مفهوم التشيؤ نجده في كتابه الذي يحمل نفس الاسم "التشيؤ" قد إنطلق من قاعدة تأكد أسبقية الاعتراف على المعرفة مبررا موقفه بنتائج علم النفس التي قدمت بعد مجموعة من التجارب النفسية، إستند هونيث بتجارب فرويد وبياجي المنطلقة

[1] كمال بومنير،الحق في الاعتراف،مرجع سابق،ص162.

بفرضية أن الطفل يتواصل ثم يعترف بمعنى أدق أولية الاعتراف بالأخر منذ لحظة الولادة "إكتساب القدرات أو الاستعدادات المعرفية لدى الطفل أمر مرتبط جوهريا بتكوين العلاقات التواصلية الأولية بين الأشخاص بحيث يتعلم الطفل كيفية إرتباطه بالعالم الموضوعي" [1]، فالرضيع يبدأ في التواصل مبكرا مع الشخص المفضل لديه في بيئته او محيطه بدرجة إهتمام وإعتراف الأخر به. يحيلنا الى نظرية " الشهر التاسع" أو ثورة الشهر التاسع التي تقر بأن الطفل عندما يبلغ الشهر التاسع يدخل في ما يسمى لعبة الانجداب ،فيتوجه هذا الطفل إلى الاهتمام والتعلق والاعتراف بالشخص الذي أمامه يقصد هنا " الأم" فتكون المفضلة لديه في محيطه، دون أن ننسى الجانب النفسي والعاطفي الطفل ينجدب أكتر إلى المخاطبة مايطلق عليه الطريقة الرمزية "بحيث الطفل في علاقة الإنجداب بمجرد أن يعي إستقلالية الشخص المخاطب، وأثر الحوارات الأولية التي يجريها معه والتي يعتبرها النظريات الراهنة في الأساس بمثابة فضاء خال من العواطف" [2]،فالاستعدادات المعرفية لدى الطفل مرتبطة بتواصله بين الأشخاص، وبالتالي يتعلم كيفية الاندماج في العالم الموضوعي أكثر، المتكون بدوره من أشياء ثابثة فتعلق الطفل بوالدته هو تمثيل الفاعل القصدي. عند إجراء مقارنة مع أطفال التوحد (AUTISTES) ،والأطفال الأسوياء بخصوص تعلق الطفل عاطفيا ووجدانيا مع الشخص المتعلق به (نتكلم هنا عن الأم بصفة عامة)، فتوصلوا بأن أطفال التوحد لديهم شعور مغاير وحوافز مختلفة، بالارتباط بالشخص المفضل فهي من

[1] أكسل هونيث،التشيؤ،مصدر سابق،ص58.

[2] أكسل هونيث،التشيؤ،مصدر سابق،ص59.

طبيعة مغايرة وفطرية، بينما الطفل العادي لديه قدرة " التماهي العاطفي أو الوجداني مع الغير،فهو أمر ضروري لإمكانية إتخاد دور الغير والذي يؤدي بدوره إلى التطور التفكير الرمزي"[1]، يعد مؤشر على الانتقال من مرحلة التذاوث الأولى إلى المرحلة الثانية بعد النظر ينتقل إلى الايماءات والإشارات بالأصبع والأيدي وقد عبر كلا من بيتر هوسبون PETTER HOSBONN،ومايكل توماسلوا MICHEL TOMASELLO،بشأن الحالة السوية للطفل الغير مصاب بمرض التوحد فهي متعلقة باللحظة الأولى التي تتربى فيها المحبة أو كما سماها أدورنوا " اللحظة الأولية التي يتم فيها محاكاة الشخص المفضل الموجود في محيطنا" [2]، يريد هونيث إتباث أن التفاعل التواصلي له دور في تعلم الطفل مستندا على الجانب النفسي لميد ،ونظرية اللعب ،وفكرة الامركزية لهوبسيون ولوماسيليوا ،وأن هذا التواصل يخلو من الطابع الذاتي بحيث " يسمح للطفل وللمرة الأولى على الاعتقاد بأن منظوره للعلم والتعلم هو بمثابة أمر هام بالنسبة إليه" [3]،فأسلوب المخاطبة والتخاطب يوحي على وجود شكل أشكال الاعتراف ووجود الأخر العيني،يربط هونيث العلاقة المعرفية بطابع الاعتراف فحتى أتناء نمو الفكر من الناحية الزمنية يؤكد أن الاعتراف يسبق في كل الأحوال عملية المعرفة وهذا مايتفق عليه هونيث وديوي وهيدغر حتى لوكاش في نقطة أن علاقاتنا هي علاقات إبستيمية بالعالم يسبقها أولا الجانب المتعلق بالعناية ومهما توطدت

[1] المصدر نفسه،ص59.

[2] المصدر نفسه،ص61.

[3] المصدر نفسه،ص61.

علاقتنا بهذا العالم ستفشل طبيعة تلك العلاقة إذ غاب الاعتراف الاولي أو السابق كما بيناه سابقا من خلال مفهوم العناية عند هيدغر وتلك العلاقة المتشيئة، فكل من لوكاش وهيدغر وديوي يعطون أسبقية للاعتراف عن المعرفة، معطيا هونيث موقفا برهانيا يؤكد به أطروحته من خلال فكر " كافيل"، ومفهومه حول الاعتراف وعلاقته بالمعرفة من خلال نقده لفكره" إمكانية الوصول إلى معرفة مباشرة بالأحوال الذهنية للأشخاص الأخرين" [1]، فتفسير طبيعة المعرفة للوصول إلى العقل الأخر فلأن نا لا نستطيع التعرف بشكل كامل على الغير فمن المستحيل حصول ذالك فالعلاقات بين الذوات ليست بالموضوع الذي نتحصل عليه بمعلومات، نجد تقارب الرؤية بين فكري كافيل وجون بول سارتر حول الاعتراف كعلاج، فالذات الانسانية ليست مادة أو موضوع للمعرفة، فتوصل سارتر أن الذات تتحدد بصورة متبادلة عن طريق التعالي فلا يمكن الفصل والتجاوز في ذالك التماثل القائم بين الذات والذات الأخرى ليست كذات عارفة بل كذات مشاركة وفاعلة في الوجود.

قد أشار كافيل لمصطلح التعاطف الذي يتكون من خلال إرتباطنا مع الغير فيمكن أن تبوح الذات بكل مافي خلجانها من ألم وفرح وكل الحالات العاطفية المتضاربة والمتناقضة للذات الأخرى المقابلة لها، لكن لا نستطيع معرفتها وما يحس ذالك المخاطب فيستحضر هنا جملة " انا اعرف أنك تتألم"[2]،هذا تعبير عن التعاطف لا عن معنى اللغوي للكلمة بحد ذاتها فيطلق

[1] أكسل هونيث،التشيؤ،مصدر سابقً64.

[2] المصدر نفسه،ص66.

عليه سارتر " بالمشكلات الوجودية،(...)، الشعور ليس جملة شروط منطقية بل واقعة مطلقة"[1]، إن العلاقة بين الذوات هي علاقة موجود بموجود لا معرفة بمعرفة، فبإرتباطنا مع الغير نستطيع فهم الأخر وتعبيراته وهذا ما يأكد أولوية الاعتراف على المعرفة.

إعتمد هونيث في تفسيره وتحليله لمفهوم التشيؤا على معاير خارجية وباعتماده على الدراسات النفسية لكافيل والفلسفة الوجودية لسارتر توصل إلى أن السلوك الاجتماعي للذات الانسانية يتضمن ويشترط أسبقية وجود وتكوين الاعتراف على المعرفة لدى الفرد،وقد رجع هونيث لأعمال لوكاش وهيدغر فوجد أن التشيؤ مقترن بجملة من العادات الفكرية المتقوقعة حول ذاتها فيصبح الناس في عزلة عن بعضهم البعض وتفقد الذات ميزت بناء العلاقات التناوثية مع الغير فيصيبها خلل، إذ أكد هونيث من خلال تحليله لفلسفات وأفكار الفلاسفة نذكر منهم هيدغر، ديوي، لوكاش الذين كان لهم إرهاصات حول التشيا أن هذا الأخير ماهو إلا عملية أولية لنسيان الاعتراف. فبرغم الاختلافات الجوهرية إلا انهم أجمعوا على ذالك، بحث هونيث عن مصدر هذا التشيؤ الذي يصيب جملة العلاقات الانسانية فنجد أن هيدغر قد " إستند إلى الأثر المبين للصورة الأنطولوجية للعالم" [2]، فكان على لوكاش أن يستند إلى الظروف الاجتماعية في تفسيره للظاهرة فكان " لزاما عليه على الأقل الاشارة إلى وجود شبكة الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي تتضمن مواقف الاعتراف" [3]، يشير هونيث

[1] جون بول سارتر،تعالي الأنا الموجود،ترجمة: حسن حنفي،دار التنوير،(د،ب)،(د،ط)،،ص50.

[2] أكسل هونيث،التشيؤ، مصدر سابق،ص72.

[3] المصدر نفسه،ص72.

لكتاب التاريخ والوعي الطبقي للوكاش بأنه لم تكن فيه إجابات مقنعة وقوية مستشهدا بلوكاش نفسه وهذا ما جعل هونيث الذهاب بالتشيؤ لبعد أخر وتفسيره بشكل مختلف معتبره " العملية التي يتم من خلالها تجسيد المنظور المشارك في الأصل، بحيث يصبح في نهاية الأمر أداة الفكر الموضوعي"[1]،فيما يؤكد ديوي أن التشيؤ مؤسس على التباعد و للولوج إلى المعرفة لا بد من فصل التجربة السابقة والراسخة فلوكاش في وصفه للتشيؤ أنه مشاركة إجتماعية سابقة " الأساس الذي يؤهل لفهمنا يسهل أيضا لأن سير التحول هذا يجب أن يستوعب بالضرورة مجمل صيغ ظهور الحياة الاجتماعية"[2]، ولحد الأن وإستنادا لنتائج وأبحات علم النفس النمو تقر على أن الاعتراف هو حالة سلبية غير ابستيمية، فتكون طبيعة العلاقة بين المعرفة والاعتراف علاقة يسودها التوتر والتضاد والتنافر،فوضع ثماثلات وتصور إستراتيجي بين التشيؤ وما سماه بالتموضع " فإضطر لوكاش إلى القول بأن كل تجديد إجتماعي يقتضي تجسيد إعترافنا الأولي، ويضعه نتيجة ذالك بواسطة المأسسة في إطار الديمومة" [3]،وقد رأى لوكاش أن ما ذهب إليه ماركس فيبر (MAX VEBER)،في عملية عقلنة المجتمع الحداثي الأروبي وتأطيره بأطر إجتماعية لم يعطينا سوى التشيؤ فأهم ما زاد من تفاقم هاته الظاهرة وفكرة التموضع التي أنشئها لوكاش جعلته يتناقض مع موقفه فلم يكن على هونيث سوى تفادي أخطاء لوكاش وإعادة تحيين المفهوم من جديد وأن الاعتراف هو مطلب أولي سابق

[1] المصدر نفسه،ص75.

[2] جورج لوكاش،التاريخ والوعي الطبقي،مصدر سابق،ص89.

[3] أكس هونيث،التشيؤ،مصدر سابق،ص 74.

للمعرفة، إن التأكيد على خطورة التشيؤ أو التلويح به يتم التخلي عن موقف الاعتراف،وأن كل من الملاحظات المنفصلة وغير المشاركة تتعارض مع أولية الاعتراف، فهونيث لا يتفق مع أدرونوا بخصوص فكرة المعرفة لا بد من اللجوء إلى التحليل النفسي في تفسيرها، فلكل معرفة مصدر معين ومرتبط بجملة من الشروط المختلفة لتشكيل الأساس الانتفاعي في تكوين المعرفة، فكلما قلت معرفتنا زدنا تشيؤ ونرى الأخرين على أنهم موضوعات وأشياء خالية من الحواس، التشيؤ هو نسيان للاعتراف فلا يتكون لدينا مقوماته إلا بنسيان الاعتراف الأولي " فإن التشيؤ يأخذ معنى النسيان ما يسمى بالاعتراف الأولي بهؤلاء الأشخاص" [1]، فإنعقاد تلك الاتفاقيات والممارسات التي ردها لوكاش في تكوين التشيؤ بدون ضمانات للاعتراف، تزيد من قوة الأشياء المشيئة مما ينتج عنه تجاهل أولية الاعتراف، تطرق هونيث إلى المصادر الاجتماعية لظاهرة التشيؤ وأسباب تكونها فربطها بمطلب الاعتراف راجعا بذالك إلى مقولات لوكاش وديوي وهيدغر، فما هي تمثلاث هاته المصادر في تكوين هذا المصطلح ونشوئه وبروزه في عصر الحداثة؟

فما نلاحظه لقرائتنا لكتاب التشيؤ لهونيث أنه تكلم عن أبعاده على المستوى الذاتي التذاوثي أو بالأحرى الموضوعية وبما سماه نسيان الاعتراف وأنه لم يرتكز جيدا على الجانب المتعلق بعلاقة الذات مع الطبيعة وتكوين العلاقات الاجتماعية مؤكدا ذالك عن طريق تحليله للجانب الرئيسي من فكر لوكاش المرتبط بملاحظة السلوك في حياة العامل اليوم.

[1] المصدر السابق،ص85.

عكسه لوكاش الذي رد التشيؤ إلى مرد إقتصادي وأن له الأثر في طبيعة التعاملات مع الذوات المختلفة، فأصبح الكل يتعامل مع الأخر وفق منطق المنافع والمصالح وسياسة السلعة والبضاعة، فالرأسمالية جعلت من الفرد متشيئا في النسيج التفاعلي الاجتماعي" تشيؤ الناس الأخرين لا يحدث إلا إذا تم نسيان الاعتراف الأولي بهم كأشخاص وهذا ما يؤكد لنا هشاشة التكافؤا الذي أقامه لوكاش بين تبادل المنافع والتشيؤ" [1]، فوجب على الذات المشاركة في العملية التفاعلية داخل المجتمع بإعتبارها طرف أساسي في هذه العملية. فأعطى هونيث ثلاث ملاحظات فيما يخص الأسباب المتسببة لنسيان التشيؤ وإتجاه الذوات الأخرى أو ماسماه بعلم أسباب الأمراض الاجتماعية:

الملاحظة الأولى:

إشارة هونيث إلى وصف لوكاش للرأسمالية على أنها المسبب الرئيسي لتشيؤ العلاقات التذاوتية والسوق الرأسمالية جعل الذوات تتصرف بصورة ألية فأصبحت الذات تشئ ذاتها بنفسها ففكرة لوكاش تحيلنا للتكافؤا بين إزاحة الطابع الشخصي في جملة العلاقات الاجتماعية وفي عملية التشيؤ، وهذا ما عاب عليه هونيث على لوكاش معتبرا أن ما قدمه في هذه النقطة يحمل طابع شمولي وبعض من الأخطاء التصورية والتجريبية، فيحيلنا هونيث أيضا إلى صاحب كتاب فلسفة المال زيمل SIMMEL ، فكرته مرتكزة على التوسع الملحوظ في السوق وهذا مايترتب سلبا على المتفاعلين فيمكن للذات أن تفقد القدرة على

[1] أكسل هونيث،التشيؤا، مصدر سابق، ص 99.

التواصل بسبب أنها في وضع المشارك" ضمن العلاقات الاجتماعية التي فقدت طابعها الشخصي بسبب التبادل النقدي أي الخاص بالعملية أو النقد" [1] فالأخر هو شريك موتوق فيه فإذا أعطينا للتشيؤ تعريفا لا يقابله سوى كلمة نكران ونفي للأخر أي عدم الاعتراف به وهذا ما يتناقض تماما مع وصف زيميل بأن التشيؤ هو ضريبة للنجاحات التي كسبتها الرأسمالية والتوسعات التي شهدتها في مجال الحريات، وأن التشيؤ الذاتي والتذاوثي لهما علاقة وطيدة على حد قوله لوكاش، فالأول ملازم دائما وأبدا بتشيؤ الأشخاص الأخرين، و إنطلاق لوكاش من فكرة كارل ماركس في علاقة البنية التحتية بالبنية الفوقية، فالمجال الاقتصادي له دور بالغ في صناعة التقافة وبلورتها لما لها تأثير على مظاهر الحياة الاجتماعية فهي من تأسس للعلاقات التذاوثية ، والرأسمالية شملت كل مناحي الحياة من فضاء عمومي وسياسي فخلقت بدورها تشيئا وزاد نموه وتطوره بنجاح وإستمرارية، ولم يعد يقتصر على العلاقات التذاوثية بل بين الذات ونفسها، يسميه لوكاش بالطابع الشمولي للتشيؤ بنسياننا للغير وعدم مشاركته معنا وإعتباره شيئا من الأشياء أو بضاعة وسلعة هو تمن لفاتورة التوسع المؤسساتي للرأسمالية.

الملاحظة الثانية:

ينبهنا هونيث من خلال ملاحظته الثانية عن ذالك الموقف المتشئ الذي يتخده الأفراد إتجاه الأخرين ولا يكون إلا من خلال نسيانهم وقطع صلتهم بالاعتراف الأولي فيرجعها هونيث لسببين " إما أنهم مشاركون في الممارسة الاجتماعية التي تصبح فيها ملاحظة الغير غاية

[1] المصدر نفسه،ص100.

في ذاتها(...)،أو يناقدون في نشاطهم لنظام من القناعات التي ينجر عتها إنكار هذا الاعتراف الأصلي"[1]، فزوال كل وعي بالعلاقات التذاوثية الاجتماعية الأولية المبنية على أسس الاعتراف، فتكون طبيعة الممارسات أحادية القطب (فكرة لوكاش وربط التشيؤ بالرأسمالية والتبادل التجاري)، لكن لوكاش تجاهل الشق القانوني في العمليات التبادلية فالملتزم بالسند القانوني يحفظ حقوقه وهذا مايزيد من عمليات التشيؤ الاجتماعي لكنها أكثر فاعلية من الاعتراف الأولي فهو يعطي ضمانا للاعتراف وكل من يخل بالقوانين والبنود المبرمة يكون وجوده مشيئا ووجهه باردا لأنه خارج دائرة الاعتراف الأولي فيصبح وجودهم غير مرغوبا فيه ويعاملون كأشياء أو نماذج وقد أشار هونيث إلى مصطلح نمذجة الذوات كالنساء بألقاب غير لائقة وعرضهم في صور وأفلام إيباحية.

الملاحظة التالثة:

في هاته الملاحظة بجري هونيث مقاربة بين ما يسمى ب "نسيان الاعتراف" و "التشيؤ الذاتي" فنسيان الاعتراف هنا متعلق بما هو بدني أو بنيوي فلا " نستطيع القول بأنه يوجد عامل إجتماعي واحد فقط لهذين الشكلين،(...)، إن الذات لاتقصدها مباشرة الا على ن حو استتنائي وبالتالي تحدثان بكيفية مجهولة إثر المشاركة في ممارسات محددة" [2]، فنفس الممارسات توصلنا للتشيؤ فلا بد من إعتراف أولي للذات بنفسها كي لانقع في فخ التشيؤ

[1]أكسل هونيث،التشيؤ، مصدر سابق،ص104.

[2]المصدر نفسه،ص107.

الذاتي فكيف للذات أن تفعل ذالك؟ على الذات أن تعي نفسها وتفهمها وتسطر أهدافها بإعتبارها جزءا من ذاتها فعند نسيان الذات كل ذالك وتعجز عن إدراك ما تحس به وتعتبر كل ماهو نفسي لها مجرد موضوعات لا يمكن تميزها تكون في التشيؤ الذاتي، يعطينا هونيث أمثلة عن المقابلات الشخصية للحصول عن العمل وحتى عند الترشح في الانتخابات هي التي تحدد رغبات الذات فلا بد من " كل فعل إجتماعي يقتضي من الفاعل أت يتخد موقفا فيما يخص رغباته وغاياته" [1]،فهي تسمح بالاستكشاف الذاتي وتجعل الأنا تعبر عن رغباتها وميولها.

[1]المصدر نفسه،ص107.

المطلب الثاني: فلسفة الاعتراف عوائقها ومآزقها.

أسس أكسل هونيث مشروعه الفلسفي على قواعد أخلاقية مستندا بذالك لعدة مرجعيات فلسفية ونفسية وحتى الجانب الاجتماعي، قاصدا بناء مجمع إنساني متماسك متعايش مع بعضه البعض رغم حالة الاختلافات والانشقاق، مؤكدا على مبدأ تحقيق الذات الذي لا يكون دون الاعتراف المتبادل والتفاعل والتعايش مع الغير وتقبله .

أقصى هونيث كل المفاهيم السياسية السابقة الداعمة للعزلة والانفصال والحرب وأن كل غير هو دخيل وعدو، وفكرة التضاد وأن " الكل ضد الكل" والحالة التي يعرفها البشر هي حالة الحرب الدائمة وطوق النجاة هو كسر وذل الأخر، ومن منطلق التأثر بالفكر الهيغلي بشدة قام براديغمه المؤسس على التذاوث والتفاهم وفق أطر معيارية تحترم الأخر فيقول " الذوات لا تستطيع التواصل لإقامة علاقة عملية فيما بينها إلا إذا تعلمت كيف تتفاهم انطلاقا من منظور معياري لدى شركائها في التفاعل" [1] فتحقيق الاعتراف المتبادل بين جميع أطياف المجتمع هو أساس هذا الطرح ، وغرس في ذات كل فرد فكرة تقبل الأخر وتعترف بتفرده واختلافه حتى نصل لمرحلة التسامح والشكر والعرفان بالجميل، يبدأ الاعتراف من أبسط الأمور يعطينا الباحث المغربي محمد أنقار مثالا عن مثال" القلم " مبينا أنه في مسيرته الفكرية هناك أسماء كثيرة ساعدته في نجاحه وهذا دليل على عرفانه واعترافه

[1] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص170.

بالجميل وشكره وتقديره لهم " الاعتراف بالفضل وبالجميل من الأسس التي تبنى عليها القيم"[1] أو مايسمى ثقافة تقدير الأخر.

يعيد هونيث صياغة مفهوم الاعتراف وفق أطر إتيقية ، فالاعتراف يتأرجح بين الاحتقار والذل التشيؤ والاضطهاد ، وبين حالة الحب والاستقرار والاعتراف فالصراع الموجود في جدلية السيد والعبد الهيغيلية يريد تحويله إلى إئتلاف بين الذوات وتحقيق الاستقلال الذاتي المشكل للهوية، ولا يكون ذالك إلا باعتماده على النماذج الثلاث المقترحة في مشروعه فهي نماذج إنسانية تصبوا بالذات الفردية نحو الانصهار والتداخل في ومع الأخر من خلالها نحقق الاعتراف المتبادل وتكتشف الذات نفسها، فنموذج (الحب، الحق، التضامن.) أسسها هونيث برجوعه لفلسفة ميد وفكرة التفاعل بين الذوات للوصول للاعتراف ف " عملية تكوين الذات أمر يتوقف على مايسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال التفاعلية التذاوثية التي تتم بين الفرد والآخرين" [2] من خلال هاته النمادج تحدد طبيعة العلاقة وفق شروط معيارية تضمن كرامة الذات. والمشاركة في التفاعل الإيجابي وسط العالم المعيش إذ يقابل هاته النماذج الثلاث مستويات من الاحتقار قد حددها هونيث. ومن أشكال الاعتراف:

[1] محمد أحمد أنقار، ثقافة الاعتراف، مجلة دار المنظومة، المركز الدولي للأبحاث والدراسات العربية،العدد 2، 2019، ص 21.

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص 96.

1 –الحب: Lamour، يعرف هونيث الحب على أنه " مجموعة العلاقات الأولية الآيروسية والأسرية بالإضافة إلى علاقات الصداقة الموجودة بين الناس" [1] هو علاقة تفاعلية قائمة على الاعتراف المتبادل وشكل من أشكال الاعتراف الذي يؤكد من خلاله على التداخل العلائقي فيما بينهم فيكتسب الثقة ويشعر بوجوده كذات فاعلة محبوبة مطلوبة من الطرف الأخر، أعطى هونيث نموذج لهذا الحب الذي نتوصل به للاعتراف ونحققه مثل حب الأم بولدها، وتلك العلاقة الآيروسية الممثلة لأعلى معالم الاعتراف المتبادل في لحظته الأولى ، فالأم تلبي كل متطلبات هذا الكائن البيولوجية والعاطفية فيحصل على الاستقرار والحب و " الأمن العاطفي الذي يتعرف من خلاله على قيمة عواطفه ومشاعره وإمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الاجتماعي" [2] أطلق عليها هونيث بعلاقة التذاوث الأولى (intersubjectivétité primaire) ، متخطيا بذالك كل حصر جنسي لمفهوم الحب ، مبينا أنه أعظم وأوسع من ذالك ولا يقتصر على الرجل والمرأة فقط بل الحب يشمل تلك العلاقات العاطفية المتمثلة في الصداقات والروابط الأسرية " علاقة الصداقة الموجودة بين الناس"[3]، فمن علاقته المحدودة بينه وبين أمه إلى مجموعة من العلاقات الاجتماعية المختلفة والمتنوعة فتتسع دائرة انخراطه واعترافه لتشمل ذواتا أخرى، يشعر الفرد بقيمة ومكانة أناه من خلال هاته العلاقة التي تزيده ثقه بنفسه فيتوصل للاحترام الذات.

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 108.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 106.

[3] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 117.

الحب شرط أساسي للمشاركة في الحياة الاجتماعية ومفتاحا للانفتاح على الذوات وتبادل العواطف والمودة والتفاعل الروحي، فكل ذات بحاجة للطرف الأخر ، التكامل بين تقدير الذات والتبعية للأخر هو من أهم سمات هاته العلاقة ، والجسد مرتبط بهذا الشكل من الاعتراف والوجود الجسدي العيني للفرد، مثله هونيث بعلاقة الأم ورضيعها مسقطا ذالك عن طريق مجموعة من الدراسات العلمية، لتثبث في آخر الأمر أن الطفل يكتسب تقته من خلال معاملة أمه كل هذا موجود في أبحاث " جون باولي" (John bowldy) " أن الرضيع يطور منذ الأشهر الأولى في حياته قدرة فعالة على التقارب مابين شخصي) (interpersonnelle) التي تعتبر قاعدة لكل أشكال التعلق والارتباط الشخصي " [1] ما يؤكد على التنشئة الاجتماعية والتجارب التي يمر بها الطفل في علاقاته العاطفية بأنه لا يكتفي بذاته بل يحتاج للرعاية البيولوجية والعاطفية من قبل أسرته عكس النظريات السابقة التي تؤكد على أن الطفل كيان مستقل عن الأشخاص الآخرين. وكأنه منفصل تماما عن محيطه، بل العكس هو متعلق كثيرا برعاية والديه واهتمام من معه وهذا ما يصرح به النفساني الإنجليزي دونا لد وينكوت (Donald wincott) " تكوين الطفل لشخصية سليمة من الناحية النفسية أمر يتوقف في حقيقة الأمر على التحولات التي وجدت قي بنية الهيئة التفاعلية "[2] ، فالأم هي أولى نموذج للاعتراف المتبادل للطفل عن طريق الحب، وتتسع

[1] كمال بومنير، اكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 54.

[2] المرجع السابق، ص 55.

دائرته التشاركية في العلاقات الآيروسية وحرمان الطفل منها ينتج اضطرابات نفسية سلوكية غير مرضية.

يكتسب الفرد احترم الذات عبر الحب، لذا يمكننا اعتباره النواة الأساسية لحياة أخلاقية سوية يحقق الفرد ذاته من خلالها خلق روابط عاطفية متينة ، في السياق نفسه نجد ماكس شيلر (MAX SHELER)، يتحدث عن الحب والمحبة على أنهما من أدوات إدراك الأخر والاعتراف به وإخراجه من دائرة الغريب الدخيل " فالحب يساعد على خروج الأنا نحو الأخر وبالتالي نقيم علاقة شخصية دون النظر إليه باعتباره موضوعا بل ننظر إليه من " آليات ذاتنا الحرة تمتلك فردية خاصة" [1] تخرج الذات من أنانيتها وعدوانيتها والعزلة التي تقبح فيها عن طريق هذا النموذج الآيروسي بمعنى إلغاء الأنانة والأنا الوحدية المتقوقعة حول ذاتها فالمحبة الموجه للأخر هي اعتراف منه لها وشيلر يعتبرها حركة تحاول تحقيق القيم الأخلاقية وتعزيز الثقة بالنفس، برغم من وجود فروقات عدة فنستوعب أن " التعاطف نقطة انطلاق للاتحاد بيننا وبين الآخرين" [2] فيه نعبر عن معاني الاعتراف التذاوث والتداخل بين الذوات فتتجاور وتتعايش وتتشارك كذات واحدة متفاعلة مع الواقع المعيش " من خلال هذه

[1] وفاء عبد الحليم، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء، (د، ب)، ط1، ص 449.

[2] عبد الوهاب خالد، الغيرية في الفن، النظرية الاجتماعية نموذجا، ضمن (الغيرية والفن)، مجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 2-42، 2007 ، 2008، ص 62.

المشاركة يصبح الاثنان كالواحد في الأخر " [1] يؤكد هونيث على أن الحب من أهم نماذج الاعتراف المتبادل به نتقبل الغير برغم الاختلافات والتنافر بينهما.

يربط هونيث الحب بضرورة الاعتراف لتكوينه والتوصل لفلسفة القبول أو فن القبول كما سماها بين الشركيين ، فالاعتراف بالغير يكون قائم على أن تلك الذات كيان مغاير تماما عنا وغريبا مختلفا. مع مراعاة خصوصية الأنا واستقلالها " الاعتقاد بأن علاقة الحب قد تميزت فقط بحالة من الاعتراف تتسم بسمة القبول المعرفي باستقلالية الأخر " [2] ، فنتحصل على تجربة تذاوثية مبنية على الاعتراف المؤسس بالحب وإعطاء مساحة للفرد بالشعور بالطمأنينة والأمان النفسي والعاطفي ، الإفصاح والتعبير خاصيتان تكتسبهما الأنا بعد راحة بالها وانعدام خوفها من الأخر وبالتالي تكتسب الأنا احترامها لذاتها.

2- *الحق أو القانون:*

يعتبر الجانب القانوني نمودخ من نماذج الثلاثة للاعتراف في النظرية الهونيثية ، لكن هذا المجال لا يختص ولا يقوم على العواطف ولا يعتمد كثيرا على الوجود العيني الجسمي للفرد، بل ينطلق من منطق العقل ويشترط على الاعتراف من الناحية القانونية للذات الإنسانية. الاعتراف القانوني يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي وفق التبادلية في الاعتراف وعلى عكس الحب المنحصر في فئة وأشخاص معينين ، القانون ذو طابع كوني بحكم أن

[1] وفاء عبد الحليم ، القيم في فلسفة ماركس شيلر، مرجع سابق، ص 461.

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص 109.

المتفاعلين يخضعون لنفس المعايير القانونية فلنا نفس الحقوق ومتساوون في الواجبات " نستطيع القول بأن كل ذات إنسانية يمكن اعتبارها حاملة لحقوق ما " [1] فالالتزام الأخلاقي نحو الأخر ضروري وشرط من شروط التذاوث، يستحضر هونيث فكرة جورج هربرت ميد بخصوص " الأخر المعمم AUTRUI GéNERALE، فلابد من اعتراف وتقبل وجهات النظر فالأخر المعمم هم أصحاب حقوق " العلاقة التي يبدي فيها كل من الأخر والأنا احتراما متبادلا بوصفهما ذوات حقوقية ، كما للأخر معرفة بالمعايير الاجتماعية التي تشهر وسط الجماعة على التوزيع المشروع للحقوق والواجبات" [2] كل ذات تصبح حاملة للحقوق الكاملة بمجرد الاعتراف بها كعضو تفاعلي في الجماعة الواحدة بشرط أن تؤدي دورها وتتقبل في المجتمع إذ تستطيع الذات فهم أفعالها وتحترم ذاتها " الحق وفرض احترام الذات هو قانوني– سياسي باعتباره الفرد هو فرد عالمي له حقوق وواجبات ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلالية" [3] يساعد ذالك على الترابط والتعاقب بين الاعتراف القانوني واحترام الذات بحيث يساعدنا على تحقيق الاعتراف الذاتي واحترامها والتطوير من القيم من خلال سن قوانين وأحكام تضبط الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فمن خلال هذا النموذج تقيم الذات علاقة تحضى بالاهتمام الاجتماعي " يسمح لهم التعاطي

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 56.

[2] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص200.

[3] دحماني حنان، نظرية الاعتراف، كبراد يغم لتغير المجتمع، أكسل هونيث نموذجا، مجلة دراسات، العدد 6، 2017، ص 245.

الايجابي مع قدراتهم ومواهبهم أو مع بعض القيم المشتركة من هوياتهم التفافية " [1] فنتحصل على الاحترام من خلال ما يقدمه الفرد اتجاه الآخرين من أعمال ذات قيمة فتشعر الذات المغايرة بالرضا وأنه بداية للاعتراف بها وتقبلها، وفي الوقت ذاته يكون خاضعا للواجبات مكونا موقف إيجابي اتجاه ذاته بمجرد عبوره لتجربة الاعتراف المؤسسة على مفهوم الحق فينتج كرامة إنسانية للذات" بهذا يمكن أن تتقاسم مع الآخرين صفات الفاعل المسؤول عن أفعاله من الناحية الأخلاقية [2] أوجد هونيث تباين بين الاعتراف القائم على المعاير الأخلاقية والاجتماعية وبين الاعتراف المؤسس على المعاير القانونية، فالأخير يعتبر حقا مكتسب تتمتع به كل ذات داخل مجتمع الواحد، أما الأول يرتكز على التقدير والإعجاب وهذا ما يؤكده طرح كلا من هيغل وميد في الاعتراف التذاوثي "لا نستطيع أن نفهم أنفسنا أصحاب حقوق إلا إذا امتلكنا وفي الآن نفسه معرفة بما يتوجب علينا من واجبات معيارية تقوم بها اتجاه الغير[3].

يتفق هونيث مع هيغل بأن الانسان صاحب حق، و لا يمكن أن نحقق مبدأ الاعتراف إلا إذا عرفت الأنا ما لها وما يترتب عليها وأنها ذات حرة ومسؤولة في الآن ذاته مستشهدا بكتابات هيغل المتأخرة بقوله " في الدولة يعترف بالانسان ويعامل بوصفه كائنا عقلانيا وحرا

[1] المرجع السابق، ص 245.

[2] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 198.

[3] المصدر نفسه، ص 198.

وبوصفه شخصا، وكل فرد من جانبه سيجد نفسه مستحقا لهذا الاعتراف"[1] الاعتراف القانوني مرتبط بمدى الالتزام بالحق حيث أشار ميد أن الاعتراف القانوني كمفهوم لم يتشكل إلا في قالب الاعتراف المتبادل وتتسم هاته العلاقة بالاحترام والود بين الأنا وذالك الأخر " حيث أن لكليهما للواحد منهما كما للأخر معرفة بالمعاير الاجتماعية"[2] فكل ذات تكون حاملة للحقوق بمجرد وقوع الاعتراف، وانخراطها كعضو فعال في الجماعة وقبوله فيها. فيرتبط الاعتراف القانوني بالمضمون المعياري المؤمن والحافظ لكرامة الذات الإنسانية والذي يسمح بدوره بإمكانية التطور الأخلاقي وتوسيع مفهوم الاعتراف بالحقوق بمضمونه الحديث والمعاصر، نفس الفكرة التي قدمها توماس مارشال في تقسيمه لأنواع الحقوق بداية مع نشأة الحقوق المدنية(LES DROIS CIVILS) في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وتشكل الحقوق السياسية (LED DROIS POLITIQUES) أما الحقوق الاجتماعية صقلت داخل إطار مؤسساتي، مندرجا في هياكل الدولة " هكذا يدخل شكل جديد من التبادلية الشديدة الإلحاح في علاقة الاعتراف بالقانون "[3] ومن خلال اكتساب الذات لحقوقها المشروعة والتمتع بها يشعر باحترام ذاته كونه يحترم الذوات الأخرى ويقدرها ،يأخد هذا الاحترام طابعا خاصا متجه نحو المسؤولية الأخلاقية، فالحرية المعطاة للذات والشعور بالاستقلالية وإنتفاعها بحقوقها الفردية فهي الآن تعبر عن حاجاتها ومتطلباتها بشكل مقبول داخل

[1] المصدر نفسه، ص 188.

[2] المصدر نفسه/ ص 199.

[3] المصدر نفسه، ص 201.

المجتمع وهاته الأفعال تكتسي طابع العمومية ، هذا يسمى اعترافا متبادلا تحترم الأنا ذاتها والأخر ومنه تحقق كرامة وحماية المجتمع للذوات مع ضمان حقوقها واستقلاليتها.

3- ***الاعتراف عن طريق التضامن :***

يضع أكسل هونيث التضامن Solidarité إلى جانب الحق والحب كشكل ثالث من نماذج الاعتراف المتبادل الذي يسمح للأشخاص بتحقيق ذواتهم بحيث هو " أفق قيم تذاوثي يتعلم عبره كل فرد الاعتراف بأهمية قدرات الآخرين وصفاتهم" [1] الحب والقانون وحدهما لا يستطيعان تأطير مجتمع تسود فيه معالم الاحترام والتقدير والمودة والحب بل بحاجة لنموذج التضامن والحس الشعوبي لدى الجماهير .

إستخدم كلا من هيغل وميد هذا المصطلح الأخلاقي بشكل غير مباشر تحت اسم المناقبية أما الاعتراف دمجه ميد في المجال التعاوني وتقسيم العمل، فهدف كلتا النظريتين هو إيجاد أرضية مشتركة تتفاهم فيها الذوات من منطلق أخلاقي، تستطيع أن تحترم كل الذوات باعتبارهم أشخاصا مستقلين أي أنهم غايات في حد ذاتهم، تدل الأخلاق على (MORAL) كل التيارات الفلسفية التي طرحت فكرة الحياة الاجتماعية الأخلاقية أو أخلقة الحياة اليومية. أما المناقبية يقصد بها هيغل الروح المتجهة لعالم المعيش فهي " جملة الشروط التذاوثية التي نستطيع البرهنة بأنها تشكل المفترضات الضرورية للتحقيق الفردي للذات " [2] يقوم

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مصدر سابق، ص 116.

[2] المصدر نفسه،ص 300.

التقدير المتبادل على أسس مشتركة متفق عليها لتحقيقه، فتصبح الذات نفسها والأخر لذاته وفي الوقت ذاته عنصرا في المناقبية التي تشترط الوعي الإنساني ومن بناء تلك العلاقة بين الأنا المنفردة مع نفسها ومع الذوات جميعا تنتقل من الروح الذاتي إلى الروح الفعلي فالروح المطلق. الالتزام بالتضامن بين الذوات دون إزدراء و احتقار يضعنا في إطار " مجال التقدير الاجتماعي ، الضروري لاكتساب تقدير الذات ويسميه هونيث الشعور بالقيمة الذاتية" [1] تتوقف قيمة المرء وتقديره على تقدير الأخرين له وبشعوره بها تتحسن صورته إلى الايجاب مما يزيد تأكيدا أن الذات شديدة التعلق بمواقف وانطباعات الأخرين عنها بشكل كبير .

في غالب الأمر كي يحصل بعض من الأفراد على التقدير الاجتماعي والأخلاقي يطلب منهم العمل على أعمال ذات قيمة أكبر وجدية في نظر الغير، فلا تقترن العلاقات الإنسانية بالجانب القانوني فقط وإنما بحاجة ماسة إلى التقدير الاجتماعي المؤسس على العمل المنجز ذو قيمة وفعالية لدى الغير، بإعتبار تجربة الاعتراف هي " تجربة أساسية للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوثي للإمكانات والمؤهلات " [2] بداية يجب الاعتراف بإمكانيات الذات حتى يتقبله الأخر، وعلى حسب النظرية الهونيثية أن انعدام هذا الشكل من الاعتراف الاجتماعي قد يصيب الذات بأضرار نفسية وتسبب في القطيعة وتذبذب العلاقة مع الغير وفقدان الثقة بالذات، كي نتجنب ذالك لابد من المرور من التجربة

[1] محسن الخوني، من التواصل إلى التفاهم والاعتراف بين هابرماس وهونيث، مجلة تفاهم ، مرجع سابق، ص 209.
[2] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 60.

القانونية إلى بناء قاعدة مشتركة بين الذوات مبنية على التشارك في الصفات والخصائص النوعية هدفها تحقيق الانسجام والانصهار الايجابي مع هؤلاء الأشخاص.

تقاس القيمة الاجتماعية بمدى تحقيق الأهداف في المجتمع " لأن النظرة التقافية التي يكونها المجتمع حول نفسه تسهم من دون شك في بلورة المعايير التي يقوم عليها التقدير الاجتماعي للأشخاص " [1] ومنه يخلق نظام اجتماعي مؤسس ومبني على تلك الغايات المشتركة بين الذوات ضمن أطر وقيم معينة. إن تحقيق القيمة الاجتماعية مشروط بتحقيق الغايات مما يولد نوعا من التقدير الاجتماعي عن طريق أعمال وإمكانات الفرد ولهذا فصل هونيث بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي ، الأول مقترن بالجانب الحقوقي والثاني في إطار القيم الاجتماعية " أدخل منذ نهاية القرن الماضي على مفهوم الاحترام تميزا يطال شكل واف الفصل التاريخي بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي" [2] وهذا الأخير يحيلنا للقيمة والتقدير الاجتماعي ومن منطلق أن كل ذات إنسانية هي غاية بحد ذاتها، الاعتراف يكون بالذات الشخص دون مقدمات باعتبارها ذاتا وكيانا حرا يكتسب جميع الصفات الشخصية " كل تعايش بشري يفرض مسبقا علاقة قبول متبادلة أولية بين الذوات، وبدونها ماكان لأي شكل من أشكال الجماعة أن يظهر للوجود "[3] .

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص 119.

[2] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 204,

[3] المصدر السابق، ص85.

لقد أثر التغير السوسيولوجي في بعض المفاهيم أهمها مفهوم الشرف الذي سيطر سابقا في المجتمعات التقليدية، فتحول إلى مفهوم الاعتبار والمكانة الاجتماعية فأصبح التقدير الاجتماعي لا يبنى على الصفات والمميزات وإنما على المؤهلات والإمكانات الفردية، فحل مفهوم الشرف ، هذا النعت الفوقي الناظر للذات على أنها صفة أو ميزة أصبحنا الآن نركز على الجانب العملي المقنن على ما تقدمه هاته الذات وتنتجه، يكون هنا الاعتراف المتبادل بين الذوات من خلال اعتراف بمكانة الشخص وتقدير أعماله وفي الآن نفسه نجد نوع من الرضا عن النفس وتقدير الذات فيشعر المرء بقيمته.

الاعتراف هو نتاج جهد فردي يجعله منتمي في جماعته من خلال مساهمته وانجازاته المقدمة لهم ويتم الاعتراف بها من طرف الجميع فيحقق ذاته ويتوصل للاعتراف الاجتماعي فيأخذ هذا الأخير طابع علاقة التضامن لأن كل ذات ثم تقديرها من طرف الآخرين فالتضامن " يعني تلك العلاقة الفاعلية التي تهتم فيها الذوات بالمسار الشخصي للآخرين المشاركين لهم في التفاعل، لأنهم أقاموا معهم روابط التقدير الاجتماعي " [1] عند إتمام عملية التضامن يكون قد اتفق الجميع على التذاوث الاجتماعي.

الوصول للتقدير الاجتماعي يكون عن طريق الوعي التام للأفراد بمؤهلاتهم وخبراتهم وما يملكون وقناعاتهم التامة بأنهم أشخاص فاعلون في المجتمع المؤسس على أطر معيارية مشتركة، إذ أعطى هونيث جانبا أخلاقيا إيتيقيا لوجوب التضامن فيجب أولا " الاعتراف

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص121.

بالفرد بوصفه شخصا "[1] مع الالتزام بالتصرف اتجاه الجميع وفق أخلاقيات المجتمع، وجب الاعتراف بالفرد بوصفه شخصا دون أن نقلل من قيمة إنجازاته أو نحتقر صفاته. وبانخراط الذات بين الأفراد عن طريق الحب واكتسابها لحقوقها وتقديرها من الطرف الأخر يمكننا القول بأننا وصلنا للاعتراف المتبادل بين الذوات المختلفة ، فيقابل هاته النماذج ثلاثة مستويات، فالحب يولد :

1 ***الثقة بالنفس (confiance en soi)*** :

يتحقق هذا النموذج من الاعتراف المتبادل عن طريق العلاقات العاطفية الآيروسية والحب والصداقة بين أفراد المجتمع الواحد فتتسع من العلاقات الأولية إلى العلاقات العاطفية الأسرية بحيث تسهل إمكانية حدوث التذاوث بين الأفراد المتحابين ويجعل من الأمور والأفعال المفتعلة من قبله مقبولة من الطرف الثاني فيشعر بمكانته الاجتماعية فتعزز قيمته بنفسه، وهذا يذكرنا بمثال الطفل وأمه بفضل تلك العلاقة العاطفية يكتسب الثقة بالنفس التي تجعله يعبر عن رغباته الجنسية بكل حرية عبر تلك العناية والاهتمام والعاطفة القوية التي تقدمها الأم له " الحب الأمومي يخلق في كل كائن إنساني الأساس النفسي" [2] وفي حالة تعرض هاته الذات إلى الإهانة أو النكران ...الخ فإنه يفقد ثقته بنفسه وبالآخرين لعدم وجود علاقة سوية وايجابية على المستوى السيكولوجي والإيتيقي .

[1] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 206.

[2] المصدر نفسه، ص 217.

2 -احترام الذات (le respect de soi) :

يقوم هذا المستوى على احترام الذات قانونيا فمن خلال ضبط الحقوق والواجبات تضمن الأنا حقوقها المختلفة السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية ...الخ، بحيث يعمل القانون على حمايتها والسهر على توفيرها وصد كل أنواع الاحتقار والظلم " الراشد يكتسب عبر تجربة الاعتراف القانوني إمكانية تفهمه لأفعاله باعتبارها تمظهرا لاستقلاليته الذاتية التي تلاقي في الاحترام من قبل الجميع"[1] فاحترام الذات يمثل الشق القانوني من الاعتراف التذاوثي.

3 تقدير الذات (estime de soi):

يتجلى تقدير الذات في التضامن والتآزر الاجتماعي والاعتراف بالطرف المغاير اعترافا كاملا ومتبادلا، نعترف بالانجازات والمهارات وجل الأعمال والأدوار التي يقوم بها الأخر ومنه تتكون العلاقات الإنسانية الايجابية مع الأنا أولا ثم مع الغير .

تقدير الذات يأتي أولا بعد تقدير المجتمع والإحساس بقيمة ووجود الأنا وثناء المجتمع عليها يشعرها بمكانة ذاتها وأنها قد حققت شيئا ، فمن اعتراف المجتمع إلى الكيان المعترف به .يطلق عليه هونيث مستوى تحقيق الذات "" فالذوات البشرية لا تحتاج لإقامة تجربة تعلق ذات طابع عاطفي أو تجربة الاعتراف القانوني، بل يجب أن تتمتع بالتقدير الاجتماعي " [2]، يختلف هيغل وميد في الضرورة الابستيمية لهذا المستوى فهيغل استخدم مصطلح المناقبية

[1] المصدر نفسه، ص217.

[2] المصدر السابق، ص 221.

كعنصر أساسي في الحياة التذاوثية ، أما ميد قد اعتبر أن هذا الشق من الاعتراف ماهو إلا عمل تعاوني أو بالأحرى نموذج منشط عنه " ممأسس" وبطبيعة الحال من المستحيل أن تقدر الذات من طرف الغير إلا عبر وجود أو خلق أرضية مشتركة متوافق عليها من حيث الأخلاق والأهداف" إذا أن الأخر والأنا لا يمكن أن يقدر كل منهما بشكل متبادل ووصفهما شخصان متفردان إلا إذا رجعا إلى القيم نفسها وإلى الغايات نفسها " [1] المعاير المحددة من طرف الغير (المجتمع) هي من تؤطر المقاييس المسندة في التقدير الاجتماعي للذوات مما يفرض تنظيم جماعي تتشارك فيه الغايات الإيتيقية فنحقق الاعتراف المتبادل.

يساعد هذا المستوى بزيادة الثقة وتحقيق غايات الأنا داخل إطار الاعتراف المتبادل والربط بين الإنجازات والأعمال المتفاعل عليها في المجتمع وبهذا تحقق الذات استقلالها الذاتي " فيحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر الأعمال التي ينجزونها والتي لها قيمة معنية بتصور براغماتي" [2] ، يسمح التضامن بتحقيق فاعلية الأنا من أعمال لها قيمة لها تأثير على الأخر فتشعر بالتقدير دون ازدراء أو إحراج " يفتح وللمرة الأولى الأفق على المنافسات الفردية من أجل التقدير الاجتماعي دون أن يخضع الذات لتجربة الذل" [3] فأي من هاته المستويات يشكل حالة عدم اعتراف ، وينقل الذات من حالة التقدير إلى الاحتقار والتهميش .

[1] المصدر نفسه، ص 222.

[2] أكسل هونيث، التشيؤا ، مصدر سابق ، ص 14.

[3] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 238.

تجربة الاحتقار ومجتمع الذل:

أعطى أكسل هونيث ثلاث معاير إيتيقية لتحقيق الذات والاعتراف المتبادل بين الذوات المختلفة بداية من الحب باعتباره الصورة الأولية للاعتراف والتذاوث خاصة ربط الذات الفردية بالجماعة قصد تعزيز الثقة بالنفس، مرورا بالحق ذو الطابع القانوني والسياسي والاعتراف بالذات ككيان حامل لحقوق معينة لاكتساب الاحترام بالذات ، وصولا للتضامن بوصفه أنه الصورة الأكثر كمالا لنظرية الاعتراف لكون الذات أكثر انسجاما مع الأطراف الأخرى فتكسب بما يسمى تقدير الذات.

تصطدم الأنا بمجموعة من المطبات التي تحيلها للوصول للاعتراف المتبادل فتجد نفسها أمام لا اعتراف ونكران الذات الذي يتمحور بدوره على ثلاث أشكال أساسية إذا وجدت فنحن في مجتمع الاحتقار والكره والازدراء وكلمة لا اعتراف هي السائدة والبارزة فيه.

فكيف تحس الذات أنها مقهورة. يجيب هونيث أنه بمجرد الإحساس بالاهانة والمهانة وتلك المشاعر المتخبطة من غضب وفقدان للكرامة والاحباط والذل عبر تفاعله وتعاطيه مع الأخر فيكون ضحية من ضحايا الظلم الاجتماعي أو في مجتمع الاحتقار إذ " تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذ لم يتحقق الاعتراف فإن الانسان سيشعر لامحالة بالاحتقار" [1] فتندثر شخصية الذات وتزول مع تهميشها مع الإدراك

[1] AXEL HONETH, LA Société du mépris, vers un nouvelle théories critique,ipd ;p 193

التام بالانتهاك وممارسة كل أساليب الاحتقار المذكورة سابقا فينتج عن ذالك صراعا اجتماعيا أساسه الرغبة في الاعتراف والدافع العاطفي هو من يحرك هذا الصراع وبالتالي تكون ردة الفعل بالسلب مع امتزاجها بالسخط والغضب والمذلة هذا مايسميه بالأمراض الباثولوجية للمجتمع، تحرم الذات من حقها في الاعتراف " فالجرح النفسي للذات بين الإذلال الواضح الذي يتعرض له الشخص المحروم من حقوقه الأساسية والمهانة التي تطاله حين يحاول الإعلان علنا عن خسارته"[1] مايثبت أن الاعتراف لا يتم إلا في إطار الصراع والنزاع الاجتماعي عكس ما أكده هابرماس على التفاهم في المستوى الاجتماعي الخالي من الأزمات والصراعات الاجتماعية والنزاعات السياسية، مع تساوي الأطراف المتحاورة لغاية الاتفاق المشترك لإنجاح عملية التواصل بالاستناد إلى الحجج والبراهين واللغة العقلانية مبتعدا عن العنف والقهر وهذا كله عكس ما توصل إليه هونيث بربطه كل هاته المقولات بالبراكسيس.

ومن حالة لا اعتراف والنكران تتشكل لنا ثلاث نماذج أخرى منبثقة عن ذالك ، ترمز لمجتمع الاحتقار وحالة الصراع والتصادم وعدم الوفاق بين الذوات المختلفة.

[1] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 240.

أولا الاحتقار من الجانب البدني أو الجسدي:

يعتبر من أهم وأبرز مظاهر العنف التي تجعل الشخص غير متحكم في جسده متعرضا لكل أنواع المهانة والذل كالتعذيب الجسدي والضرب والاغتصاب "وهما شكلان أساسيان من الاستبعاد قد يتعرض لهما الانسان فيخرج من نمط العلاقة التي تربطه بذاته المستقلة وبجسده"[1] فالاهانة والإذلال تفقد الشخص تقته بنفسه واحترامه لذاته " حينما يتم إلحاق الأذى والضرر الجسماني والنفسي لشخص ما مثل حالة التعذيب والاختطاف والاغتصاب وهذا ما يؤدي إلى فقدان التقة في النفس" [2] فتحس الذات المعتدى عليها بأنها تتصرف ضد إرادتها وحريتها وأنها خاضعة لسلطة ما تفرض وتملي عليه أفعاله مهددة وجوده وتلغي شخصه ، هناك عدة أمثلة تضرب في هذا الشأن لازالت لحد الساعة موجودة انطلاقا من الحروب والنزاعات السياسية والإقليمية تفرض التعذيب الجسدي للفرد بمجرد اختلافه ، هذا ما فعله كل مستعمر محتل يريد فرض القوة وإظهارها على صاحب الأرض كنوع من السلطة والتحكم في الأخر، مما يعود بالسلب على الذات المعتدى عليها وإحساسها بالمذلة والألم النفسي والشعور بالعجز فتتكسر تقته بنفسه ويصاحبه الشعور بالخضوع دون مقاومة أومحاولة ، هذا الإحساس بالذل يخدش الثقة التي إكتسبتها وعززتها الذات عن طريق تجربة الحب السابقة، وبإنصدام الذات بالواقع الحقيقي وفقدانها التقة تكون ناتجة عن " تعرض الفرد إلى الازدراء

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مصدر سابق، ص 132.

[2] نور الدين علوش، فلسفة الاعتراف عند أكسل هونيث، المنظومة، (د، ب)، سبمبر2017، ص 89.

الفيسيولوجي والنفسي المتعلق بالعنف الجسدي الذي يحرمه من التصرف في جسده مايشعره بالاهانة والظلم والاستغلال"[1] من قبل الغير مايفقده تقته بنفسه أو بالأحرى قد أنتهك نفسيا هذا التعذيب لم يطل الجسد فقط بل وصل لأعماق الذات ، وكتحصيل حاصل تكره الذات نفسها والعالم المنتمية إليه فتنكر الاعتراف، إن الشعور بالتهميش وعدم التشارك البينذاتي يصعب من عملية الاندماج والتفاعل من جديد بسبب ما ترتب عنه من جرح وأن الذات غير متكافئة مع الذوات الأخرى لاختلافها عنهم وهذا ما أطلقه هونيث بأمراض المجتمع ، فالمجتمع مريض بحمى الاحتقار والإذلال والتنكير " يمكن أن نتحدث عن علم أمراض الاجتماعي حالما لم يعد الوجود الرمزي للمجتمع"[2] أما الرموز تتمثل في الاختلافات والتباين الموجود بين الأفراد والمجتمع الواحد.ناهيك عن اغتراب الأنا وعدم تساويها أما الطرف الأخر بل معاقبة بالإذلال والتعذيب ، يعرف هونيث تجربة الإذلال والاهانة على أنها غياب لنماذج الاعتراف الثلاث (الحب، الحق، القانون)، ولو أحست الأنا أنها متساوية" تماما كما هو الحال في العلاقات القانونية المتساوية وأن الأفراد ملزمون أيضا بتقديم الاعتراف لبعضهم البعض بمنطلق أنهم أحرار ومتساوون " [3] ، وعند غياب هذا الشكل من الاعتراف يظهر الاحتقار بأشكاله الثلاث وبرغم ما تتميز به هاته التجربة في الاحتقار من مقاومة

[1] عيدوني كريمة، من مسألة التحرر إلى أخلقة الاعتراف بالأخر، مجلة متون، المجلد 8، العدد 4، جانفي 2017، ص 66.

[2] AXEL HONETH.PATHOLOGIES OF REASON « ON THE LEGACY OF CRITICAL Théorie, transtated by jams ingan .Columbia university presse new York. 2009.p 36

[3] AXLE HONETH ,THE I IN WE ,STUDIES IN THE THEORY OF RECOGNITION,TRANSTALET BY, JOSEPH CASHE,POLITY PRESS,2012 ,USA,62

الذات التي تبرز بدورها الصراع الاجتماعي وتلك المواجهات من أجل الاعتراف بالذات وكيانها بين الذوات الأخرى، فالتعذيب والاغتصاب والمهانة والحط من قيمتها ووئد كرامتها يسبب بجرح يبقى أثره على المستوى البعيد، إن زحزحت الثقة تحيلنا مباشرة لفقدان الأمن الداخلي والتشبع بفكرة الفر دانية والتفرد بالأنا هو من ساعد على الحط من كرامة الذات الإنسانية الحرة جاعلة منها غير مؤمن لدى الأخر، وأصبح يشكل تهديدا لهويته وبثقته بذاته "إن الأطروحة القائلة بأن الأمراض الاجتماعية يجب أن تفهم على أنها تستجب للضعف العرقي هي في نهاية المطاف مدينة لهيغل " [1] في إشارة هونيث للفكر الهيغلي والطرح لميد لتصديرهما فكرة الفر دانية والتفرد عن طريق التنشئة الاجتماعية، فكل واحد منا بحاجة لهذا الاعتراف والكل معرض للنكران ونفي الاعتراف بذاته مبينا لنا هشاشة المجتمع في نظرية الاعتراف وبالخصوص مايتعلق بالنموذج الأول القائم على الحب وفي السياق نفسه يؤكد استل فيرارز على أن هونيث لم يذكر هاته الصفة في كتابه الأساسي " الصراع من أجل الاعتراف" مؤكدا أن تجربة الاحتقار هي تجربة قاسية " تنجر عنها صدمة نفسية سببها خيبة أمل في التطلع يعتبر تحقيقه أحد شروط تحقيق هوية الشخص المصاب" [2] تتسبب في تشويه الذات وإفساد الثقة بالأنا نفس الانطباع الذي تشاركه شارل تايلور معتبرا أن نكران الاعتراف هو جرح لهوية الفرد ويتحكم في تشكيلها، فالاعتراف هو حاجة إيتيقية حيوية ليس بالشيء العارض والأنا مرتبطة ضروريا بالأخر " أي ضمن مجموعة من المحاور الأساسية

[1] AXEL HONETH,PATHOLOGIES OF REASON ,P 34,IPID

[2] كمال بومنير، سؤال الاعتراف، مرجع سابق، ص 117.

لتحقيق التعريف الخاص بي أنا " [1] وأي نكران للاعتراف يلحق ضررا وأذى عميق بهوية الذات مايولد لنا كرها وتشيؤا واغترابا كامل المعالم في المجتمع ، إنه يضر بالتنشئة الاجتماعية مخضعا الذات للتعذيب ...الخ، ينساق من النموذج الأولي للاعتراف المبني على الحب " التذاوث الأولي" كما سماه هيغل التي تضع الذوات في قالب واحد مستقلين أحرار ، فبنكراننا لهذا الاعتراف نقوم بتهديد السلامة الحدسية والنفسية للذات ومشاركته المستقلة في جوانب الحياة الاجتماعية.

ثانيا – الاحتقار من الناحية القانونية:

إذا جزمنا أن الشكل الأول من الاحتقار مرتبط دوما بالعنف الجسدي الذي يزحزح وينفي الثقة بالذات فالشكل الثاني للازدراء يتمثل في تجارب الإهانة للأنا، هذا الشكل الثاني ينتج عندما تحرم الذات وتستعبد وتحس بتهميشها من الناحية القانونية، وتسلب منها حقوقها وتكون غير قادرة على الحصول عليها، الذات تكون حاملة لتلك الحقوق بمنطلق أنها ذات فاعلة مؤسسة وإذا سحبت منها تلغى مشاركتها داخل النسيج الاجتماعي فيتولد " الشعور أنه لا يحظى بمكانة الشريك المتفاعل والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره المشاركين له في التفاعل"[2] يدرك أنه حرم من كافة حاجياته ومطالبه القانونية المتفق عليها، فينتابه الشعور بمهانته وعدم الاعتراف بقدراته والأخذ بآرائه في المجتمع، يعود ويؤكد هونيث على مصطلح

[1] المرجع نفسه، ص 118.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورث، مرجع سابق، ص 157.

" الحقوق" للإشارة على أن هذا الفرد يشكل عضوا داخل هذا النسيج يقوم بواجباته ويتمتع بحقوقه لكن وبطريقة ما خضع للإذلال الشخصي التي كانت ذاته هي القربان للولوج للاعتراف.

إن إقصاء أي ذات من أحقية امتلاكها لحقوقها يعني إقصائها من حقوقها داخل المجتمع وإذا عدنا لكلمة " حقوق" نعني أن هذا الفرد كان عضوا فاعلا في الخريطة المؤسساتية باعتباره شخصا مشاركا ومتكافئ مع الأطراف الأخرى، أي أنه تم الاعتراف به وعند حرمانه من حقوقه يحصل النقيض ، ففي المرحلة الأولى يحس بانتمائه واستقراره وبتحمله للمسؤولية والالتزام وعند نكرانهم له يفقد الاحترام لذاته ، وأنه عضو غير متساوي مع غيره ومحروم بالمشاركة الفاعلة في الحياة اليومية بصورة ايجابية "تشعر الذات من حيث عدم التمتع بوضعية شريك التفاعل الحاصل على كامل الحقوق الأخلاقية شأن الأقران له " [1] فلا يستطيع أخد الاعتبار بحكمه الأخلاقي عكس ماكان عليه أي ذات قادرة على تكوين حكم أخلاقي متساوي مع الأخر، فتجربة الذل تلغي كل السنوات التي كونت فيها الذات نفسها والصعوبات التي واجهتها للاعتراف بها في عملية التفاعل التذاوثي ، ومن الجهة القانونية احتقار الذات يفقدها مكانة الشريك المتفاعل والمتمتع بكافة الحقوق مثل الأطراف الأخرى واللحظة التي يشعر بذالك يتعرض للإهانة ، والتهميش يرجع لأسباب إثنية أو طبقية مثلا المغتربين المهشمين والمحتقرين من قبل أصحاب الأرض، والتميز التقليدي الموجود منذ

[1] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص204.

عصور بين العرق الأبيض اتجاه الأسود هذا التميز العنصري ضد أصحاب البشرة السمراء وشعورهم باحتقارهم وازدرائهم من طرف الغير ونعتهم بأنهم غير فعالين ويشكلون عبئا على الكائنات البشرية الأخرى، دون نسيان الاهانات التي تتعرض لها النساء وتحقيرهم وتحجيم دورهم لمجرد أنهن نسوة، تختلف عن الرجل من حيث البنية وبعض من الاختلافات الفيزيولوجية . مانلاحظه عندما نتكلم عن حقوق الأفراد والجماعات لا نتحدث عن اللا مساواة في تحقيق التوزيع العادل للخيرات بل إنما من الناحية النفسية والأخلاقية وشعور هؤلاء الفئة أنهم محرومون ومهانون وموضوعين على الهامش كل هذا يؤدي إلى الاحتقار وفقدان الذات والجماعة بعدم احترامها لنفسها والتقليص من شأنها.

ثالثا: الاحتقار من الناحية الاجتماعية:

يتمثل هذا الاحتقار في الجانب الاجتماعي وفي طبيعة إصدار القيمة للأفراد بصورة سلبية مخالفة للمعايير المتفق عليها، فبعد تعرض الذات للإهانة والقهر والاحتقار العيني الجسدي ومايليه من تعذيب واغتصاب تفقد الأنا مكانتها كذات فاعلة وشريك في العملية التذاوثية " تجربة التراجع في الترتيب الاجتماعي هي في الوقت نفسه بمثابة ضياع لتقدير الذات"[1] فالغير يقدره على ماقدمه و إمتلاكه للإمكانيات المناسبة ، والحط من قيمة الذات يعود بالسلب على نفسية الفرد فتجربة الحط والجور على الأنا تترافق مع تحطيم الذات وفقدانها لتقديرها " لن يكون لديه أي فرصة ليتمكن من فهم نفسه بوصفه كائنا يقدر لصفاته ولقدراته

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 81.

المميزة" [1] علما أن هذا التقدير المتفق عليه من طرف الجماعة هو تقييم معياري على المستوى القيمي والنظر إلى ماتم فعله وتقديمه في المجتمع يحرم الكثير من الذوات للانخراط في تجربة الاعتراف، فيرى هونيث أن هذا التصرف بحد ذاته انتهاك مباشر للحقوق الأساسية المكونة للهوية الذاتية و يمس الكرامة الخاصة فتحرم الذات من حق وجودها ومعاملتها كأنا إنسانية وليس الأفعال والأقوال هي من تحدد مكانة الشخص وهيئته بل ما يجب علينا معاملتهم كبشر بدون إحتقارهم أو إهانتهم، يجب علينا أن "نحترمهم كبشر جديرين بالاحترام اللائق بهم " [2] والذات بطبعها تميل لتقديرها كنوع من الاعتراف بها وعند حدوث النكران يترتب عن ذالك الذل والإساءة، فغياب أشكال الاعتراف الثلاث يعزز من دخول الذات في تجارب الاحتقار والظلم الاجتماعي فتعد رف ض للهوية الشخصية والاعتراف.

[1] أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، مصدر سابق، ص 245.

[2] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص81.

خلاصة:

نستخلص في الأخير أن الاعتراف بمفهوم هونيث لايقوم إلا إذا طبقنا وإلتزمنا بالدوائر الثلاث التي وضعها في نظريته، كي نتوصل للتذاوث .

أعاد هونيث تحيين مبدأ الاعتراف وربطه بمبدأ الصراع بين الذواث للوصول للتواصل الاجتماعي وفك إلغازية الأخر المستبعد والمهمش ، مغيرا فكرة أن الصراع هو صراع من أجل البقاء وإثباث للوجود، فنتقلنا من الصورة النمطية المؤسسة للصراع الدامي إلى الصراع المؤطر وفق أطر إيتيقية.

الفصل الثالث:

فلسفة هونيث في الاعتراف:

مقاربات نقديـــة

مدخل:

بعد التعرف على النظرية الهونبثية وأبعادها الإجتماعية السياسية والخصائص العامة التي تميزت بها، وكيف إنتقلت من البعد الإبستيمي إلى البعد الأنطولوجي، نحاول في هذا الفصل الانتقال بالاعتراف من التنظير إلى الممارسة عبر عرض حوارات فلسفية نقدية لفيلسوفان كان لهما الأثر الواضح في مسألة الاعتراف خاصة فكرة الجسد واللامرئي من الفلسفة الميرلوبونتية، زد إلى ذالك الحوار الفلسفي الشيق مع الفيلسوفة المعاصرة نانسي فريزر حول الاعتراف وأحقيته الذي ترجم لكتاب جمع بينهما سنة 2003م.

أما المبحث الثاني الذي يناقش راهنية الاعتراف كقيمة تواصلية حاولنا من خلاله استعراض الجانب الإيتيقي للاعتراف ، فالعدل هو أساسيات الإنخراط والتفاعل مع العالم الخارجي وبرغم أن الذات شهدت عدة متغيرات سواء في المفهوم أو في الشق الإجرائي إلا أن الاعتراف المتبادل بين كل الذوات والمؤسس على قيم الحداثة والتسامح والمحبة مع ضرورة إحترام الغير مهما إختلف مع ذواتنا يعد من أهم ملامح التكوين لمجتمع سوي. أردنا من خلال المبحث الثاني طرح عدة مشكلات معاصرة ومتفرقة بشتى الجوانب الحياتية والتي تلامس كل أطياف المجتمع، بناءا على ذالك ساقنا الحديث عن العنف وحقوق المرأة ومشكلة الجندر والمثلية وغيرها من مشاكل العصر الذي يلعب فيها الاعتراف دورا بارزا للبحث عن كينونة الأنا ضمن تعدد الهويات بحكم أن الاعتراف مفهوم له وظيفة نقدية للعولمة. فما هي تمثلات راهنية الاعتراف في المجال العمومي؟

المبحث الأول: حوارات نقدية:

المطلب الأول : هونيث_ ميرلوبونتي:

أعتبر الجسد من أهم المواضيع التي طرحت ودرست في الساحة الفلسفية، منذ الفلسفات الاغريقية واعتباره يحبس النفس ويعيقها فهو قبر لها، مرورا بديكارت وتفسيره بأنهما جوهران متمايزان وظيفتهما الأساسية هي الفكر، وصولا إلى هوسرل وليفيناس والأنا الترسندنتالية التي تطرح علاقة الذات بالجسم، نأتي إلى ميرلوبونتي، وفلسفته في الجسد التي تقر بأن الأخير ليس شيئا نتعرف عليه في هذا العالم بل هو " الأصل الجدري لكل إدراك "[1]،فيمكننا إعتبار الجسد هو أساس فلسفة ميرلوبونتي وهو محور العالم وبه نكون قد توصلنا بوعينا الكامل إلى الجسد (جسدنا)، فهو يمثل العالم المعيش وبهذا التفسير يكون قد ضرب كل تفسيرات الفلسفات السابقة عرض الحائط بما فيها ثنائية الجسد والنفس، خاصة الكوجيتو الديكارتي القائم على ذالك فلا بد من وجود فكر منفصل عن الجسد، فالأخير ليس تابعا للفكر ولا يمكننا الفصل بينهما في الوقت ذاته فمها يمثلان وحدة الذات الانسانية.

نجد أيضا نظريات العلموية الوضعية le positivisme، التي حجمت من دور الجسد وقلصته واختزاله في إطار الطبيعة وأنه جزء لا يتجزء ولا ينفصل عن الروح أو النفس، التي تبقى عاجزة عن الوصول للوجود الانساني .

[1] كمال بومنير،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص127.

فقصدية هوسرل وتأكيده على أن كل حالة وعي هي بحد ذاتها وعي بشئ ما، فكل وعي يكون خارج نطاق ذواتنا فهو قصدي متوجه نحو العالم، إذ نجد ميرلوبونتي يأخد هاته الفكرة منه ويبلورها في فكرته القائلة بأن كل ذات موجودة في العالم ولا وجود لتقوقع الأنا داخل ذاتها بل دائما وأبدا الذات تعيش في هذا العالم ففيه يتعرف على نفسه ويدرك ذاته التائهة،

فلا وجود لوعي خالص بل هناك وعي مرتبط بقصد، هنالك تباعية في ذاك، وهذا لا يقر بأن ميرلوبونتي يتخد موقفا معاديا أو منافيا للعلم ونظرياته وأنه يرفض المعرفة العلمية بصفة كاملة، بل بالعكس هو يريد الوصول للمعرفة الصحيحة الكامنة في المنهج الفيمينولوجي داعيا لرجوع الأمور والأشياء إلى مرجعها الأولي يمثل الجسد "نقطة انطلاق لكل علاقة مع العالم، لأنه ليس موضوعا أو شيئا مثل باقي الأشياء الموجودة أمامنا أو بقربنا" [1]، الجسد هو بداية تواصلنا مع هذا العالم وتعرفنا عليه لذا ميز ميرلوبونتي بين نوعين من الجسد. الجسد – الموضوع le corps opjet : يخص هنا كل ماهو متعلق بالجماد وقابل للدراسة المخبرية (البيولوجيا، والفيزيولوجيا)، فلا يختلف عن الموضوعات الحسية بل هناك قوانين موضوعية تحكمه، نأتي للجسد الخاص le corps propre ، الذي يعطينا مجالا لتأسيس المعنى والتواصل والتفاعل والاندماج وفهم هذا العالم معتبرا أن " جسدنا ليس موضوعا للذات المفكرة، وانما هو جملة المعاني المعاشة" [2] ، فمن خلال الجسد تحقق الذات وجودها الفعلي في العالم لكونه المكون الأساسي والأصلي لكل عملية إدراك أو تجربة في الكون، الجسد

[1] المرجع نفسه،ص129.

[2] المرجع نفسه،ص129.

المتأصل أو الخالص هو المرتكز وما الباقي إلا إضافات وطفيليات تتشبث به، الجسد مرتبط بالذات وتتكون معاني الأشياء من خلاله وهذا ماأكده بقوله أن " جسدي المرئي والمتحرك يتشابك في نسيج العالم وتماسكه هو تماسك شيء ما (...)، فالعالم مصنوع من نسيج جسدي"[1]، وبهذا نتوصل بأن العالم متأصل من الجسد وبه تكون الأنا حاضرة، والعالم هو منبع الانفتاح والاتجاه نحو الأخر الجسد يصنع العالم من نفس نسيجه، فهو محوره برغم خضوعه للمعاير الاجتماعية المتفق عليها داخل هذا العالم ولا يمكننا إعتباره آلة، أو ما جاء به الفلاسفة السابقين إنه عنصر فريد لا يتجزء من الذات ولا من كل رمز لأن العالم بحد ذاته يمنعنا من إعطاء أي تفسير ميتافيزيقي له.

فلا نجد أي مصطلح يقابله في الفلسفات القديمة أو أي شرح وتفسير له، هو ليس روح ا ولا جوهرا وليس بمادة، إنه أساس الوجود ومنبعه إذ شبهه بعناصر الطبيعة في الفلسفة الإغريقية " الماء. الهواء، التراب، النار"، الجسد هو أساس الكون عند ميرلوبونتي ووسيط لتحقيق الذات وجودها فيه، الجسد هو عنصر الوجود إن فيمينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي قائمة على تحريره من أي قيد أو مرجعية فلسفية سابقة برغم من تأثره بفيمينولوجيا إدموند هوسرل، أصبح الجسد يقرأ بعدة دلالات ومفاهيم عكس مفهومه الأول الضيق المتصل بالنفس وأي علاقة تحكمهما أصبح الأن يمثل الجسد الفيمينولوجي ،و الجسد الإيتيقي كذالك الجسد الحي والجسد الخاص، الأخير هو تجربة الذات في عالمها المعيش الخالص فتعتبر تجربة

[1] موريس ميرلوبونتي،العين والعقل،ترجمة،حبيب الشاروني،ط1،القاهرة،(د،ت)،ص19.

أنطولوجية تفصل بين الذات وموضوعها فهو من يحدد ويعكس صور العالم وكما قلنا أنفا أنه يعتبره وسيط بين الذات والعالم الخارجي فالجسد الخالص هو الأسس والأصل. نجد هوسرل يميز بين الجسد والجسم * فكل فرد يكون داخل مجال الذات هو جسدا يشبه جسد الأنا فيتحقق التواحد ويصبح هو أنا وأنا هو،يتكلم هوسرل عن التجريب أي تجربة الأخرين كموضوعات في المجتمع ،كمواضيع نفسية أو فيزيائية،هنا تتبين القصدية الهوسرلية.

لكن لا نستطيع القبض أو الولوج لأي تجربة لأن تجربة الأخرين تنطلق من الذات نفسها، وهذا ما إنتقده جون بول سارتر لموضوع التجربة عن الأخرين إذ يعتقد بأننا نلتقي بالأخر لا نكونه. والقصدية عاجزة عن تجربة الأخر لأنها تختزله في المجال الابستيمولوجي. و سارتر الذي يقر بالأخر وبضرورة الاعتراف به ودمجه في المجتمع وعدم إعتباره غريبا بعيدا ومحاولة تقريبه وجعله صديقا حبيبا والاعتراف به. ووجود الأخر ضروري من أجل وجود الذات ومعرفتها، لكن تكون القطيعة بينهما إذا تعام لهما لبعض كشئ فقط ليس كذات أو آخر. قد إستنتج أن هناك قضيتين متناقضتين " حركة أحادية، هي التي نعرفها عن التكوين، تطلب تملك الخارج، وأخرى تبادلية بين إنسانية أو لقاء." [1]، فتكوين الذات على حسب هوسرل يتطلب ماهو خارجي وقيمة تبادلية بين الذوات وتماثلها ببعضها البعض.

*لقد ميز ادموند هوسرل بين الجسد والحسم فالأول قريب لتمثل الأنا ونستطيع تحقيق العلاقة بين الأنا والأخر وإعتبارهما ذات واحدة،تتعايش وتتجاور جنبا لجنب .

[1]رشيد بوطيب، نقد الحرية،مرجع سابق،ص46.

الجسد دائما مايرتبط بماهو خارجي فلا يمكننا تجربة الأخر أو تكوينه، فهو يمثل مركز العالم ومنبعه الأصلي ومرجع لكل معرفة تذاوثية من خلاله تبنى العلاقات الاجتماعية.

يبين ميرلوبونتي أهمية الجسد في إتصاله بالعالم الخارجي وبالذات في الوقت نفسه عن طريق تميزه بين الجسد الإنساني والجسد الحيواني، فالأول له إدراكات معينة والثاني لا يملك ملكة الإدراك الحسي ولا يعي ويشعر بك ينونته فما يقوم به إلا استجابات وردود أفعال (الاستجابة الشرطية)،فهاته الخاصية يمتاز بها الانسان فقط فهن طريق جسده يدرك أناه وكينونته ويتوجه نحو العالم بشكل قصدي، فلا يمككنا مقارنة رد فعل عن مشروط باستجابة وأفعال وانفعالات لها معاني قصدية وبهدا يتوصل ميرلوبونتي أن هذا الجسد الفيمينولوجي هو محور العالم وهاته القصدية تتحول إلى وعي بالانفعالات والمعاني المطروحة " الوعي عند بونتي ليس له وجود أخر منفصل عن وجوده الجسمي بل هو وعي جسماني ملتحم بالعالم إنه كوجيتو "[1]، نلاحظ أن فيلسوفنا إنطلق من فيمينولوجية هوسرل لكن مع إضافة الأساس الابستيمولوجي .

نأتي إلى بنية الإدراك التي تعتبر الأساس في فلسفة ميرلوبونتي مؤكدا على أن أساسها هو حسي متداول فيه مقولات التعايش والتشارك والعيش معا والادراك لهذا العالم الخارجي، فهو يحاول ربط الفيمينولوجيا بالواقع وخلق وعي مثالي مرتبط بهذا العالم المدرك وعودته للحياة الأصلية دون تأويلات تفصل الذات عن عالم الأشياء فتتكون لنا ذات هي وعي لهذا العالم

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية،دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، هيدغر، سارتر، ميرلوبونتي،دروفين،انجاردن)،دار التقافة للنشر والتوزيع،ا(د،ط) ،لقاهرة،2000،ص202.

دون تعالي أو فكر ترسندنتالي بقدر ماهي ذات مرتبطة بواقعها المعاش. مناقضة تماما للأنا الترسندنتالية التي تعتبر الأخر موضوعات وتمثلات للعالم.

يحاول ميرلوبونتي ربط الادراك الحسي بالبدن وأننا من الضروري إدراك كل ماهو خارجي عن طريق بدننا مثلا " إدراك المكعب يكون على التتابع من خلال دوراني حوله، وهكذا تتكشف لي وحدته." [1]، هنا نرتكز أكثر على خبرة الجسد للذات أي بنية الإدراك الحسي، فكيف يكون هذا الإدراك؟ يفسره ميرلوبونتي على أنه وعي وسلطة وحدث، وشعور أيضا فكل ما يكون هامشيا هو مظاهر لهاته الأشياء المدركة لا غير ولا يمكننا عزل العالم المدرك عن الذات المدركة لأنهما يكونان نفس الشئ.

فمثال المكعب يعطينا تراتبية بأن الوعي أثناء تحريكي له يكون في حالة من السكون والكمون ثم نكون في حالة من القلق والتوتر فنصل لمرحلة الانتباه أمام هذا الشئ المدرك (المكعب)، ثم أخر مرحلة وهي القصد والوصول لهذا الشئ، فالشعور أولا هو من يوصلنا للمعرفة عن طريق تجمع الخبرات والتجارب الحسية وفاعلية الذات في العالم, فكيف لي أن أتعرف عن جسدي وأراه؟ لا نستطيع القيام بذالك إلا إذا إقتنعنا أننا نتعرف عنه عن طريق سلوكياتنا ووعينا بالعالم الخارجي ونتعايش به في واقعنا ، عن طريق التواصل اللغوي فهي من أكثر الوسائل المساعدة عن ذالك، فبإعطاء موريس ميرلوبونتي الأولوية في عملية الإدراك على كل معرفة فهذا يستوجب عل ينا اللجوء للمعرفة الفيمينولوجية المرتكزة على

[1] المرجع السابق،ص207.

الجسد وعلى الرؤية الأنطولوجية المرئية فالحس يتحسس ويشعر بما يراه بشكله العيني والجسد هو من يقوم بذالك، إذن ميرلوبونتي أسس لنظرية أو لكوجيتو قائم على الجسد الفيمينولوجي* وأنه هو من يربطنا بالعالم.

وقد إستخدم ايمانويل ليفيناس الجسم بصفة عامة والوجه أو النظرة بصفة خاصة كنوع من ارتباط الجسم وتأثيره على الأخر وأنه من أساسيات تكوين العلاقات مع الغير والاعتراف بهم " فيتحرر الأنا من الغريب"[1]، وعن طريق المقابلة التي أطرها وفق شروط تختلف مع الطرح الهوسرلي فالمقابلة ضرورية لمعرفة الأخر وإعترافنا به بإعتباره لحمة وبدن فلا بد أن نقبل الأخر وجها لوجه لأن" الأخر وجه"[2]، دون إنصهار في الأفاق أو إخلال بالمسافة بين الذات وذالك الأخر، فلا توجد فروق بين الأنوات وتكون خاضعة لمبدأ المماثلة. من الضروري معرفة الدور الذي يلعبه الوجه في عملية الإدراك فهو من يعلمنا ويعرفنا على الأخر وعلى ذاتنا بالأخص، في تصور ليفيناس أن الجسد هو ما يكون ويؤسس للهوية الذاتية ويصلني مع غيري عبر كل ماهو محسوس، إن اعتراف الذات بالأخر هو جوهر الوجود فبمقابلته أتقرب منه وأكتشف هويته وقد أعي ذاتي معها وفق حوار مشروط بقيم ايتيقية " أن تتكلم هو

*ترتبط تجربة الأخر عند هوسرل بإدراك الذات لجسمها بحيث يكون إدراكا أصيلا ،والوعي هو من يجعل الواقع معاشا وموجودا فالأنا المتعالية هي من تكون العالم عكس ماجاء به ميرلوبونتي أن الجسد هو وسيط للعالم،وأخذ مفهوم القصدية من فلسفة هوسرل فهي عنده الطريق الوحيد لتحقيق البينذاتية،كما نلاحظ أن ميرلوبونتي تأثر بفكر هوسرل ثم أضاف عليه أفكارا جديدة.

[1]رشيد بوطيب، نقد الحرية،مدخل إلى فلسفة ايمانويل ليفيناس،مرجع سابق،ص47.

[2]المرجع نفسه،ص18.

في نفس الوقت، أن تتعرف على الأخر وأن تعرف بذاتك "[1]، فالكلام هو فعل عقلاني تتخذه الذات كسلاح للتعارف وإكتشاف الغير. اللغة هي من تقربنا برغم إختلافاتنا وأنها أكثر من مجرد كلمات أو أسطر نكتبها أو إنفعالات نؤولها عن طريق الجسد إنها الكينونة الخالصة فهي تحملنا للأخر وتقربنا منه. يستوقفنا هونيث بما سماه الجرائم اللغوية وأن هناك إنتهاكات في عملية التفاهم هي وراء فشل الاعتراف الاجتماعي وأن الوضع الأخلاقي ما يعطي سلبية لعلاقاتنا مع الغير ومع ذواتنا، يتجاوز هونيث هابرماس في مسألة النزاعات المأسسة على المبادئ الأخلاقية والقيم صراع يهدف إقامة علاقات متبادلة . واللغة هي ظاهرة فيمينولوجية أنطولوجية وميرلوبونتي يعتبر أن الادراك عبارة عن تعبيرات وأن هناك علاقة وطيدة تجمع بين اللغة والجسد، مفسرها ذالك بأنها هي من تجسد السلوك الرمزي بحكم إرتباطها باالإدراك فهو تعبير أولي خاضع لها.

أعطى ميرلوبونتي أهمية للجانب اللساني متأثرا بدي سوسير وإدموند هوسرل، فعتبر أن اللغة تساعد الذات بوعيها بجسدها الخاص لكونه سلوك رمزي. فالكلام هو أصد ق فعل تقوم به وأنها الحقيقة الوحيدة فهي المنبع الأصيل والصافي للتواصل مع الغير وإنشاء الحوار معه.

إن الاعتراف بالأخر ومحاباته ومجاورته وملاقاته يكون لنا علاقة طيبة معه وتصبح الذات مسؤولة عنه لأنني إكتشفت وجهه ولا يمكنني أن أدير ظهري له بذالك سأخالف المبادئ الأخلاقية التي نحاول تأسيس الاعتراف عبرها. هذا هو التفكير السليم الذي يرمي له ليفيناس

[1] EMMANUEL Lévinas,difficille liberté ?PARIS ?LE LIVER DE POCHE.BIbLIO-essais,1990,p 21

فما يكون هوية الفرد هو مسؤوليته نحو الأخر بها يحقق ذاته وفي الوقت ذاته يصبح مسؤولا عن طرف أخر، فبمقابلتي معه أكون مدينا له وواجب عليا أن أحميه ولا أتركه وحيدا وأكون قد وصلت لمرتبة الشرف والوقار لوجودي في المجتمع " التعبير عن هوية الأنا إنطلاقا من المسؤولية "[1]، هذا جانب من فلسفة ليفيناس التي تدعم سبل الاعتراف والحوار والتجاور. واعتبار أنا كل ذات غير ذاتنا هي عبارة عن لغز لابد من حله ومحاولة فهمه لكي يتطابق ويتماثل مع الذات، الأخر هو ذات تشبهني داعيا بذالك إلى التأكيد على الاندماج والتذاوث لأصبح أنا في الأخر، والأخر منصهر في أناي. وهذا ما نلاحظه في فلسفة هونيث الذي أخد من ميرلوبونتي عدة مفاهيم لبلورة نظريته في الاعتراف.

لكن السؤال الأهم هنا ماعلاقة أكسل هونيث ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ومفهوم الجسد عند موريس ميرلوبوانتي ؟،وما فائدة الجسد في نظرية الاعتراف؟.

فتح هونيث عدة حوارات فلسفية مع فلاسفة مختلفين وحرص على إدخال عدة مفاهيم لنظرية الاعتراف نجد سارتر ماركس ريكور فوكو وميرلوبونتي، دون أن ننسى تأثره الواضح بهيغل وهابرماس، وهنا مربط الفرس بين فلسفة الجسد عند ميرلوبونتي ونظرية الاعتراف عند هونبث، فالحوار العميق والطويل أو ما يسميه البع ض سجالا بين هونيث وهابرماس حول النظرية التواصلية المرتكزة أساسا على التفاعل الرمزي والتذاوث داخل الفضاء العمومي خال من أي تدخل أو إزدراء اتجاه أي دخيل أوغريب مختلف عنا، وكما هو متعارف عليه

[1] EMMANUEL Lévinas, éthique et infini ,op. cit ,p97

وقد بيناه سابقا. أن هابرماس أعطى الأولوية للغة أو ماأطلق عليه المنعطف اللغوي نظرا لأهيتها البالغة واستعمالها كوسيط للتعارف والتواصل والتفاهم مع الطرف الأخر داخل المجتع الواحد "فهي بمثابة وسيط وظيفته الربط بين الأفعال الاجتماعية بعيدا عن كل هيمنة أو سيطرة قد تهدد أفراد المجتمع" [1]، فمثلها بالإطار الذي من خلاله نحقق التفاهم المتبادل والتفاعل التذاوثي ،لقد تأثر هونيث بفلسفة هابرماس و يمكننا إعتبار النظرية التواصلية منعرجا هاما في فلسفته للاعتراف برغم من إنتقاده في بعض الحيثيات بما فيها اللغة وتقديسه لها وتحليله الأحادي للحياة الاجتماعية والعالم المعيش من خلالها. فهونيث يأكد على مكانة اللغة وأنها أساس التواصل لكن لايمكننا إختزال حياتنا الاجتماعية فيها.

زيادة على ذالك قد تجاهل هابرماس كل أنواع التجارب الاجتماعية من احتقار وذل وتعذيب وتهميش واحتقار التي تتعرض إليها الذات عند عدم الاعتراف بها كذات فاعلة في المجتمع، والتي يستطيع الفرد التعبير عنها عن طريق الملامح الجسدية والحركات وغيرها من الإيماءات، إذ يعتبرها هونيث هي أولى أشكال التذاوث فهي مرتبطة بالجسد بحكم وجود تفاعلات جسدية بين الذوات ونجاح عملية الفهم بينهم فالتذاوث منبعه هو " التواصل المرتبط بالجسد"[2].

نظرية الاعتراف عند هونيث ترتكز على تلاث أشكال أول دوائر من خلال تطبيقها نكون قد حققنا الاعتراف المتبادل الذي أطر له أكسل هونيث ألا وهي الحب، التضامن، الحق، فعند

[1] كمال بومنير ،قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص130.

[2] AXEL HONNETH, LA Soclété du Mépris ,vers une nouvell théorie critique,ipid,p164

الاعتراف بهم داخل بنية العلاقات الاجتماعية فيكون لهم نفس ال واجبات ونفس الحقوق القانونية والقدرة على إعادة هيكلة حياتهم من جديد وفق الاعتراف المتبادل ونكون بذالك قد حققنا مقاصده المتمثلة بالثقة بالنفس التي تحقق الفرد وجوده داخل المجتمع، وإحترام الذاث الذي من خلاله يشعر الذات بإحترام الغير لها واعترافه بها، ثم نأتي إلى تقدير الذات التي تسمح للأنا بالانسجام والتفاعل والتفاهم داخل هذا النسيج المختلط.

من خلال هاته النماذج الثلاث يقدم أكسل هونيث نظريته في الاعتراف مؤكدا على " ***الحب***" نظرا لأهميته البالغة وتأثيره غلى الجسد فالذات أو الأخر قد تتعرض أجسادهم للتعذيب والتنكيل والإنتهاك في أي وقت من الأوقات وللاحتقار والعنف لأتفه الأسباب والحط من قيمتهم ومعاملتهم بسوء وإشمئزاز كلها مظاهر لعدم الاعتراف بهم كذوات فاعلة وموجودة بالفعل داخل هذا العالم كما سماه ميرلوبونتي.

لم تكن الذات لها سلطة على جسدها الذي تمتلكه بل كان مباحا محتقرا للغير، نتكلم هنا عما هو أقوى وأغنى فالاحتقار كان عنوانا للعصور القديمة وحتى الحديثة حتى جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان، والاذلال له تاريخ طويل فعلى سبيل المثال كان العبد الفقير الذي يعبر أقل شئنا وشرفا من غيره الأسياد يتعرض للأعمال الشاقة فيكبل ويسجن إن أخطأ ويهان جسده وتضيع كرامته لا تحترم رغباته يعامل معاملة الانسان الألي وكأنه لا يتعب ولا تنفد بطاريته من الأعمال الشاقة فيغتصب ويعذب بأيشع الطرق ويكون خاضعا ساكتا مغلوبا على أمره فلا يحق له التحكم في جسده الذي بالأساس هو ملك له بكل حرية

واستقلالية تامة فيتحكم غيره فيه، وكما ذكر هونيث أن الثقة بالنفس وإحترام المرء لغيره ولذاته من ثمثلاث كينونة الذات في هذا العالم بشكل أنطولوجي،وما يحدث له ويعيشه من حالات التهميش والازداء التي ذكرناها سابقا يفقده الثقة بنفسه ويزعزع إحترامه لذاته " فبقدر ما كانت تجربة الاعتراف هي الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه إكتمال شخصية الفرد، فإن غياب هذا الاعتراف، أو ما يسمى بالازدراء، قد يجعل الفرد يشعر أنه مهدد بفقدان شخصيته وضياعها،وبالتالي يشعر بنوع من الذل والغضب والسخط " [1]، فينتج عن ذالك قلة الثقة ونكران الذات وإعتبارها ذاتا بلا قيمة، لأنه عايش هاته الظروف هناك عدة أمثلة وتجارب تحكى عن ذالك وأبسط مثال هو سجين في السجن الأمريكي " غوانتاناموا" الذي يتعرض سجنائه لكل أنواع التعذيب وأبشعها، عذب هذا السجين وضرب واحتقر وتعرض للاغتصاب ونكل بجسده فكيف تكون نفسيته عندما يطلق صراحة، أكيد شخص هش تقته صفر بالعالم ،لا بد من إحترام جسد الغير لما له من دور في إنجاح العملية التفاعلية بين الذات ونفسها ومع العالم الخارجي ككل، فهونيث يعتبره أساسا لكل اعتراف. إن عملية التذاوث لا تتوقف عند حدود التفاهم اللغوي بغية الوصول لتفاعل والتواصل مع الطرف الأخر والتشارك بين أفراد المجتمع الواحد كما ذهب هابرماس لكن العلاقات الاجتماعية داخل نسيج الاعتراف وكما تصورها أكسل هونيث هي أوسع من ذالك فلا تختزل لا في تواصل لغوي ولا في شكل معين، فلا نتجاهل التفاعلات البعيدة عن الجانب اللغوي وخاصة الجسد وما يلعبه من دور

[1] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص 133.

في إتمام هاته العملية " إن للجسد وظيفة أساسية ورئيسية في عملية التفاعل" [1]، نقصد هنا كل تعامل أو تفاعل إجتماعي بين الذات والغير فحركاتنا وتعبيراتنا الجسدية تتشكل وتنحت من طرف المجتمع .هنا يتقاطع فكر هونيث مع فلسفة ميرلوبونتي في الجسد فالأخير يعتبر أن العقل ليس مناقضا للعقل عكس ما تداول في الفلسفات السابقة وعن النقاط الفاصلة بينهما معتبرين أن الجسد منفصل عن النفس وهما كيانان متباعدان. الجسد هو كيان ابستيمولوجي من خلاله نتعرف على الاخر وبمقدورنا فك إلغازيته والاطلاع على ماهو مبهم غير مفهوم. والطرح الذي جاء به هونيث ماهو إلا تصويب لهذا كله فهو يركز على الجسد وايماءاته معتبره أساس التفاعل والتواصل وهو الخطوة الأولى لمعرفة الغير والتقرب منه في المجتمع، نفس تصور ميرلوبوانتي على أن له وظيفة رئيسية في العملية التفاعلية الاجتماعية بحث أعطى أهمية كبيرة للحركات الجسدية وضرورة تأويلها لبلوغ التفاهم.

وفكرة أن الجسد هو أصل العالم ومنه نتعرف على العالم يتفق معها هونيث فيعتبره أنه المنطلق الفعلي للتواصل فهو لغة بواسطتها نتعارف ونكسر حاجز أن كل أخر غريب ونعزله عن ذاتنا، إعتبر ديكارت من خلال الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود" أن هناك إنفصالية بين النفس والجسد، عالم النفس وعالم الجسد، فالأنا تعبر عن الذات أنها جسد كلي، وأن الفكر فعل ذهني أصيل ومستقل عن الجسد، وهذا ما عارضه ميرلوبونتي فليس هناك تفكير مستقل عن الجسد.

[1] AXEL HONNETH. LA SOCIété du mépris ;p166

إستنكر ميرلوبونتي وهونيث ماجاء به ديكارت بخصوص الجسد معتبرينه جزء لا يتجزء من العالم والطبيعة وعملية الفصل مستحيلة في واقع الأمر. فهو مصدر لكل علاقة تقوم بها الذات مع الأخر.

إن الطرح الهونيثي وما أسس له ميرلوبونتي يرجع لنا مكانة الجسد برغم من التشي ؤ الذي تعيشه الأنا والإستيلاب في المشاعر والأماكن وشعور الذات أن ها غريبة مستبعدة مقصاة، خصوصا عقلنة المجتمع المعاصر وإرتكازه على العقلانية الأداتية جعل الجسد مهانا يتعرض للإذلال يعرض كسلعة تباع وتشترى، خاصة مع الحداثة وإستعراض جسد المرأة كسلعة للبيع (الاشهار والعلامات التجارية)، تستخدم الجسد الممشوق للمرأة للدعاية وجسد الرجل ذو العضلات البارزة للإشهار. فتعنيف الجسد بهاته الطريقة يولد لنا إحتقارا من قبل الذات قبل الغير، تماما كما وصفه هونيث في دوائر الاعتراف الثلاث (الحب، الحق،التضامن)، فنسمي ماذكرناه أنفا بالعنف البدني وهو من أشد أنواع الاحتقار التي تفقد الذات تقتها بنفسها التي إكتسبتها عن طريق الحب الذي علمها بدوره كيفية التحكم والتعامل مع الجسد " فإن تجربة التعذيب أو الاغتصاب تتسبب لا محالة في انهيار مأساوي بمس ثقة المرء–نسبيا–في العالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه، وبالتالي بشعوره بأمنه الخاص" [1]، فالبعد الجسدي في هاته الحالة يؤثر بالسلب على علاقة الأنا بالأخرين،وشعور الفرد أنه خاضعا لإرادة الغير وتابع لهم فيحجم دوره في المجتمع فاقدا بذالك إحساسه بقيمته الذاتية وتهدد

[1]كمال بومنير،أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف،مرجع سابق،ص98.

ووجوده الأنطولوجي " فتهديد الوجود الدائم يكون الفاعل struggle for life في صراع مستمر للإفلات من التبعية (فقدان الحرية الشخصية) الاستيلابية، ليتهوى بعد ذالك ولينتصب كائنا يمسك وجوده الخاص بيده" [1]، هذا ما يدمر الشخصية الفردية وتصبخ غير مرئية لدى الاخر.

نجد الفيلسوف أوليفيي فوارول olivier voirl*، يضم صوته ا مع هونيث وكل من يعترف بالأخر وأن اللامرئية والاعتراف تشكلان حالة من البينذاتية والتفاعل والتشارك الإيجابي بين الذوات المشاركين في المجتمع فهي الركن الرابع الذي أهمله هونيث دون أن يلاحظ التغير الحاصل في المجتمعات المعاصرة " المرئ" أو المرئية منحة للانخراط التفاعلي للذات والرفع من قيمته. والتعبير الجسدي يجعل من المرء مرئيا ومتفاعلا ويفرض الاغتراف به من قبل الأخرين، الهدف هو التواصل إما عن طريق الحركات والايماءات التعبيرية والنظرة كما ذكرنا سابقا مع ليفيناس (الوجه للوجه)، إن حاجة الذات للجانب الروحاني والوجداني تجعله يلجأ للحب، وتعايشه مع المجموعة تجعل الذات في تضامن دائم،وهذا الانتماء للمجموعة يجعله حاملا للحقوق، والجانب المرئي يزيح الغموض ويعرف بلأنا. والتطور الموجود والتوسع في وسائل الاعلام فرضت علينا إقتحام الفضاء العمومي وجعله وسيطا للتفاعل " أي علاقات

[1] ايمانويل ليفيناس،من الوجود إلى الغير،ترجمة، علي بو ملحم، مرجع سابق،ص59.

* فيلسوف سويسري معاصر إنصبت اهتماماته على الفلسفة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية, وعلى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورث على وجه الخصوص ،وعلى الجيل الثالث يخاصة. كما أنه ترجم العديد من أعمال هذه المدرسة الفلسفية إلى اللغة الفرنسية.من بينها كتابين هامين لأكسل هونيثالأول بعنوان مجتمع الاحتقار عام 2006،والثاني بعنوان العالم الممزق,

الذوات الاجتماعية المتفاعلة تأويلا رمزيا، إعلاميا، وإفتراضيا. والمتمثلة في الاعتراف التشاركي العمومي"[1]، وفق الرمز الجسدي ذو الفاعلية الأكثر للتواصل والتجاور بين كل ذات وأخرى على سبيل المثال لا الحصر. وبطبيعة الحال الاعتراف مبني على قواعد معيارية تقتضي بالظهور الايجابي للذات وتفاعلها بشكل مرئي في الفضاء العمومي,

" فالشريك التفاعل المرئي مرتبطا بالاعتراف المتبادل" [2]، هذا مايبين العلاقة التلازمية بين الاعتراف كمبدأ للعيش والتشارك في عالم واحد، وبين الانسان المرئي كتفاعل للأول.

لقد إهتمت فلسفة ميرلوبونتي بمفهوم الجسد وأعتبرته منبع فهم العالم، عكس الفلسفات السابقة التي ركزت على العقل والوعي وحتى العلاقة بين الجسد والروح، وبرغم التقارب الموجود بين الفلسفات الفرنسية والوجودين بصفة عامة في فكرة الجسد وطريقة طرحها، معتبرين أن الجسد هو اللأسلوب الحقيقي الذي من خلاله نعبر عن وجودنا .

بما أن الجسد هو منبع العالم وأصله على حد تعبير ميرلوبونتي وبالمنطق الهونيثي هو مصدر من مصادر التعارف والاعتراف بالغير وهو أداة لمعرفته، أستطيع الاحساس بجسدي وكما يؤكده بونتي أنه إدراك وتعبير، فطالما كان الجسد تابعا مهمشا لا يستطيع أخد القرار بشأنه غير حر مستعبد ومستبد، فالحرية أساس العيش الانساني. كانت ومزالت معضلة اليوم " حرية الجسد" منذ العصر الحديث وصولا للفترة المعاصرة ورؤية سارتر أن الحرية مطلقة

[1] مريم ضربان، بين الحق في الاعتراف والحق في الاختلاف، مراجعة كتاب " سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة" لكمال بومنير، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الانسانية، العدد 10،صيف 2020،الجزائر،ص 8.

[2] كمال بومنير،سؤال الاعتراف، مرجع سابق،ص75.

مصدرها الاحساسات الذاتية والمشاعر،غير أن ميرلوبونتي تطرق للحرية من منظورين يتمثل الأول علاقة الجسد بالحرية والثاني علاقة السياسة بالحرية، الأخيرة تتطلب لنا الرجوع للذات وتقديم لها حرية القرار والارادة الحرة لها والمطلقة في ذالك، فتحقيق الحرية مقترن بإتصال الجسد مع الطرف الأخر في العالم. بحكم أن الجسد منفتح على العالم ومدرك للأشياء فتنتقل من الامرئية إلى المرئي عبر الرؤية* .

الاحتقار البدني والعنف الموجه له يجعل الذات مكبلة بأصفاد الإنية وكره الغير، و تجعل الذات تحس بإهانة وعدم إمتلاكها لسلطة القرار ولحريتها، وهذا مايريد هونيث توضيحه بأن هذه الأنا المرهقة تحتاج لمتنفس واسع لا مشروط من الحريات والاعتراف " الاستقلالية الفردية "[1]، فلندع الصراعات والنزاعات سواء تعلقت بالجانب الجسدي (لون البشرة، إعاقة ...الخ)، أو بالشق العرقي (الأشراف، الأسياد والعبيد ...الخ)، ولا نركز على الشكل والمظاهر فتحقيق الذات دائما ما يتحقق بالاعتراف المتبادل بين الذوات وتحقيق البينذاتية بين الأفراد والجماعات المختلفة والمتنوعة عن ذاتنا " لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من

*يمكننا القول أن ميرلوبونتي إستل نظرية الرؤية من المنهج الفيمينولوجي الهوسرليي بعتبار أنها تتعدى الوقت الأني هي رؤية مستقبلية، ولا تعرف الحدود في إدراكها لعام الأشياء. دائما ما ربطنا مفهوم الرؤية بالعين وأنها من تقدم لنا العالم الخارجي وتتم هاته العملية على مستوى الوعي الباطني ، يقر ميرلوبونتي أن العين هي من تقوم بهاته العملية دون غيرها من حواس لكونها تجسد القصدية نحو الأشياء و لا يمكننا إقصاء الرؤية عن الرائي (العالم العيني من طبيعة وأشخاص)، بطبيعة الحال تتسم العلاقة بينهما بنوع من القصدية والعين أو مانراه هو ما يحدد وجودنا في العالم ثم يأتي الجسد، فلا يمكننا القول إلا أن عملية الادراك عند ميرلوبونتي هي نتاج تجارب عينية مادية محسوسة بالاضافة إلى الادراك الجسدي، فيصبح كل شئ مرئيا واضحا.

[1]كمال بومنير،سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، مرجع سابق،ص 151.

خلال تفاعله مع الغير" [1]، جاء الاعتراف كحل عن الأ زمات الاجتماعية التي تتعرض لها الأنا المحتقرة المنهكة لكرامتها والمقصية بسبب جسدها والمسلوبة لحريتها فكان هو حاجزا منيعا للتوتر والحرب والنفي والظلم لهاته الفئات المهمشة فقط لأنها غريبة أو مختلفة عن الذوات الأخرى.

إن الحرية وحدها ما تجعل الذات لها سلطة القرار في التحكم والسيطرة على جسدها، فالعلاقة الادراكية للسلوك بين الذات والعالم تحيلنا مباشرة للحرية، إذ أعطى مستويين لها يتمثل الأول في علاقة الجسد بالحرية، أما المستوى الثاني علاقة السياسة بالحرية وتمثلاها.

بتجاوز ميرلوبونتي لفلسفة الحرية المطلقة لسارتر يكون قد خط تيارا جديدا في هذا الشأن فالقول بذالك هو خيالي خالية من التناقض والتغير، فإما أن يكون الفرد حرا أم لا ، ويمكننا من خلال أخد حريتنا أن نكون مستقلين ومنفردين برغم حاجتنا لهذا الأخر دائما مانحتاج " للاستقلالية الفردية "[2]، لتحقيق كينونتنا وإرادتنا الحرة والجسد هو الوسيط للإتصال مع جسد الغير بحكم إنفتاحه على العالم ومنه يصبح كل شئ مرئي كاشفا لنا كل إبهام وغموض.

الحرية هي من تخولنا لحب ذاتنا والإرتقاء به من هشاشته ونبذه إلى الذات العارفة والمعترف بها، هناك علاقة بين الاعتراف والحرية فهما ما يحددنا الوجود الانساني الكريم وهما شرطا من شروط التذاوث وتحقيق الإستقلالية الفردية والألفة بين الذوات المختلفة، كذالك هما

[1] كمال بومنير،الحق في الاعتراف،مرجع سابق،ص 182.

[2] كمال بومنير،سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة،ص 151.

كفيلان بوضع حد للنزاع بين الأنوات فلا يمكننا تحقيق الحرية الكاملة للذات ولجسدها وإستقلاليته دون تحقيق الاعتراف مع الذوات الأخرى، فه ذه العلاقات التي نكونها تحت ظله لها الأثر البالغ تشكيل الشخصية الفردية وإتباث وجودها داخل هذا العالم.

وهونيث متأثرا بهيغل ومفهومه للحرية قد أعطانا ثلاث نمادج للحرية، منها الحرية المتعلقة بالمستوى القانوني، والحرية على المستوى الأخلاقي، وثالثا الحرية بجانبها الايتيقي، فكل هذه المستويات تدافع وتطمح للإستقلالية الفردية وعدم تحكم الأخر، ويمككنا النظر للحياة الاجتماعية من جانبين ،الأول يسمى بالحرية التذاوثية، " المقصود بها تلك الحرية المتعلقة بالاعتراف المتبادل ضمن جملة التطلعات المصاغة بين الشركاء في التفاعل" [1]، والجانب الثاني يطلق على الحريات الموضوعية هذا نوع أخر من الحريات متعلق ب" تجربة تكامل التطلعات الأخلاقية " يضمن بذالك الحقوق والواجبات للذات،

إن تحقيق وضمان الحياة الإجتماعية للفرد مقرون بالتفاعل والاعتراف المتبادل بين الذوات والآخرين وبالتالي يتخلص الجسد من معاناته وتهميشه من الغير ويكون مسيطرا عليه دون خضوعه للآخر. ليتكون لنا عالم الوعي والإرادة مع إطلاق العنان للجسد دون شروط وقوانين.

عطفا عما عرضناه سابقا يمكننا القول أن أكسل هونيث ينطلق من الجسد كتجربة أنطولوجية للإعتراف وإحترام الذات والأخر، متقاطعا بذالك مع فكر ميرلوبونتي الذي يعتبر الجسد

[1] المرجع نفسه، ص 151.

وسيطا لإماطة المجهول عن الذات ومعرفة العالم قصد الاندماج مع الآخرين فعملية التواصل لا ترتبط بالتفاهم والجانب اللساني كما زعم هابرماس، ولا يمكننا تجاهل الحركات والإنفعالات الجسدية في العملية التواصلية.

إذن يمثل الجسد عند هونيث وميرلوبونتي بعدا أوليا وضروريا للتفاعل مع الغير ومعرفته والانصهار فيه هو أساس الاعتراف المتبادل فعلينا الاهتمام بهذا الجسد وعدم التعرض إليه وتهميشه .

المطلب الثاني: هونيث_ نانسي فريزر:

إن المشروع الفلسفي لأكسل هونيث في التواصل ماهو إلا تأسيس لنظرية اجتماعية جديدة قائمة على الاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع هدفها تحقيق والوصول لعدالة إجتماعية يتساوى فيها جميع الأطراف، وهاته المساواة تسمح للذات بتشكيل هويتها الفردية في إطار إيتيقي ودوائر أخلاقية مثمثلة في الحب،الحق، التضامن. قصد تحقيق الاستقلالية الشخصية. بحيث ينكر بشدة كل أنواع وأساليب التهميش والإزدراء للذات وإحتقارها لمجرد أنها ذات مختلفة وغير متماثلة مع غيرها. أعطى دعائم قوية لبناء عدالة مصدرها القيم والتلاحم بين الأنوات، فالحب يعد مرجعية لكل علاقة تذاوثبة والحق هو ما يحقق المساواة ثم التضامن الذي نبني من خلاله ذوات متفاعلة مع بعضها.

هذه الأشكال أو المعاير التلاث للاعتراف هي بداية لإعادة التوزيع والتقسيم للخيرات الموجودة في المجتمع.

وفي السياق نفسه نجد الفيلسوفة نانسي فريزر NANCY FRASRE* ، تطرح فكرة العدالة وإعادة توزيعها مختلفة عن طرح أكسل هونيث وقد ناقشته في ذالك موجه له عدة إنتقادات

*نانسي فريزر: فيلسوفة أمريكية (ولدت عام 1947)، تعتبر من اهم ممثلي النظرية النقدية في الولايات المتحدة الأمريكية. تأثرت أثناء مسارها الفكري والسياسي بالعديد من الفلاسفة(أدورنوا، فوكو، هبرماس على وجه الخصوص)، إنصب إهتمامها الفلسفي على القضايا السياسية والاجتماعية.وخاصة القضايا المتعلقة بالفضاء العمومي.العدالة الاجتماعية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، الحركات النسائية...،(...)، من بين أعمال فريزر الفكرية والأكاديمية: " إعادة تقويم الحركة النسائية الفرنسية 1992، الخيال الراديكالي بين إعادة التوزيع والاعتراف 2003، إعادة التوزيع أم لاعتراف...(كمال بومنير، الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، مرجع سابق،ص 27.).

بهذا الخصوص، فكيف عرفت فريزر العدالة وعلى أي أسس تقوم بها؟ وهل هي إعادة توزيع أم إعتراف؟

ينطلق هونيث من فكرة أن المجتمع الجيد هو من يسمح لأفراده تحقيق ذواتهم وكل ما يريدون وذالك من خلال إحترامهم شروط أو ما يسميه أشكال الاعتراف، بالإضافة إلى توفير " الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية "[1]، دون الخوض في تجارب الاحتقار والازدراء والتهميش للذات، وعدم انتهاك مبادئ العدالة التي تؤدي بصفة حتمية للإضرار بالذات الفردية وبحقوقها في هذا المجتمع.

إن العدالة الاجتماعية تقتضي عدم التجريح في ذات الأخر و عدم إختزاله في دائرة المقصى والذل ليست صفة تنسب له . و تعرض الذات لكل أساليب القهر تجعل منه متشيئا مغتربا بعيدا عن الأخرين غير قادر عن بناء والدخول في العلاقات الاجتماعية " عندما يتحقق العدل فيمكن القول أن هذا المجتمع يحترم الحريات، والثقافات " [2]، لابد من عدالة تسطر الحياة الاجتماعية وتجمع بين الذوات عبرها يمكننا تقبل الغير بإختلافاته وإختلالاته.

ولتكوين مجتمع خال من الذل والمهانة وتشيد فيه راية الكرامة والاحترام لابد من الإرتكاز على التفاهم والاعتراف المتبادل لتشكيل هوية الذات " لا وجود لهوية وأصالة شخصية من

[1] نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة،مرجع سابق،ص 113.

[2] فرفودة فاطمة، أكسل هونيث : براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة إجتماعية أخلاقية، مقاربات فلسفية، العدد الأول، المجلد 08، 2021،ص 127.

غير حوار، ومن دون مساهمة الآخرين، ومن دون تبادل معهم " [1]، وهذا ما يذهب له أيضا أنصار العدالة الاجتماعية، فهي ماتجمع كل أطياف المجتمع تحت لواء الاعتراف المتبادل وتفاعل الأنا مع الآخر قصد التذاوث " فهي توصلنا في هذه الأثناء إلى الوعي، بأن الاعتراف بكرامة أشخاص أو جماعات يشكل جزءا جوهريا لمفهومنا عن العدالة " [2]، ومنه تتشكل الهوية الفردية القائمة على الاستقلالية وعدم الخضوع والتباعية في كل المجالات الاجتماعية.

وتحقيق العدالة عند هونيث يتطلب الاعتراف بثلاث نماذج التي ذكرناها سابقا(حب ، حق، تضامن)، لكن في المقابل لذالك نجد نانسي فريزر ومن خلال نقدها لهونيث أن " نظرية العدالة لا ينبغي أن تختار بين نموذج الاعتراف أو نموذج إعادة التوزيع لأنهما جانبان أساسيان غير قابلين للاختزال فيما يخص العدالة الاجتماعية " [3]، وبذالك تنقد هونيث وحتى شارل تايلور اللذان يدافعان على أن الإعتراف هو شرط لكل عدالة اجتماعية.

إن الطرح الجديد الذي أتت به فريزر وتلك المناظرة الشهيرة التي أقيمت بينها وبين هونيث عام 2003، والمنشورة في كتاب معنون ب" إعادة التوزيع أو اعتراف: مناظرة سياسية فلسفية" ، ماهي إلا شرح وإثباث عن عدم الفصل بين الاعتراف وإعادة التوزيع في تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية، فالذات غير مطالبة بالاستغناء عنهما.

[1] بشير ربوح،مراجعة كتاب الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية إجتماعية لأكسل هونيث، مجلة تباين، العدد 31، (د،ط)، شتاء 2020،ص 122.

[2] المرجع نفسه،ص123.

[3] كمال بومنير، سؤال الاعتراف، مرجع سابق،ص 129.

تهتم نانسي فريزر بمجال الفضاء العمومي و مجالاته حيث فسرت الاعتراف من هذا المنطلق أي الاعتراف داخل الفضاء العمومي السياسي لتحقيق العدالة الاجتماعية، إلا أنها لم تحصره في مجال معين، فهي تعدت الفكر الهونيثي الذي حصر الاعتراف في حدود الذات ولم يفكر بمدى إرتباطها بواقعها وموضوعاته، وفريزر وسعت من مفهوم الاعتراف وبأنه مسألة تتعدى الذات " لا يمكن أن يجعل من الاعتراف مسألة تخص الفرد منفصلا عن الواقع الأصلي (السياسي_ الاقتصادي) الذي يحمل مؤسسات وكيانات اقتصادية " [1]، هناك صراع أولي موجود في المجال السياسي والاقتصادي صراع يحتاج لهيكلة الاعتراف ونماذجه للقفز نحو توزيع الخيرات بشكل عادل، هذا ماترمي إليه فريزر هو ضرورة إقحام نظرية الاعتراف في المجال السياسي الإقتصادي ، أي الانتقال من صراع الذات والتنظير للاعتراف بها إلى الصراع المؤسساتي والتوزيع العادل لها، نفس الفكرة التي دافع عنها تايلور في العدل المؤسساتي، وقد تكون فريزر قد " أدخلت تعديلات عديدة على الاعتراف الهونيثي من خلال اقتراحها لنموذج إعادة التوزيع LA REDISTRIBUTION "[2]، فالظلم والجور والتهميش ضد الذات لا يمكننا إبطاله إلا من خلال المطالبة بإعادة التوزيع وتنظيم العمل وتغير البنية التحتية.

تميز نانسي فريزر بين مفهومين للظلم الأول متعلق بالظلم الاجتماعي والاقتصادي " يتخد أشكال الاستغلال (حينما يتم الاستيلاء على ثمرات عمل المرء) أو التهميش الاقتصادي (

[1] فرفودة فاطمة، أكسل هونيث،براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة اجتماعية أخلاقية، مرجع سابق، ص128.

[2] مريم ضربان، بين الحق في الاعتراف والحق في الاختلاف، مرجع سابق،ص 399.

حينما يتم تقيد المرء بأعمال شاقة أو حينما لايتقاضى أجره كافية أو لا يحصل على وظيفة)"[1]، هذا ما يشكل لنا البنية التحتية للمجتمع نجدها تتقاطع مع فكرة جون راولز " العدالة كإنصاف" موظف ة فكرته في إختيار الأسس الأولية للتقسيم العادل للخيرات والمناصفة التشاركية في المجال الاقتصادي والسياسي. ماتريد فريزر تأسيسه هنا هو عدالة بعيد كل البعد ومنافية تماما عن حصر الاعتراف المتبادل بين الذوات في الجانب السيكولوجي والسوسيولوجي معتبر أن هونيث نقد ميتافيزيق يةِ هيغل إلا أنه وقع فيها من نماذج الاعتراف.

يمثل هذا الجانب من الظلم كل اعتداء على الجانب المادي والاقتصادي للذات والمجتمع وكل أنواع الاستغلال التي تطاله فعلى سبيل المثال نجد الدول المتقدمة تمارس هذا الظلم والاستغلال على الدول الإفريقية وتمتص كل خيراتها دون عدالة ووجه حق، كذالك العامل اليومي الذي يعمل لكسب قوت يومه يستغل من طرف صاحب الملك برغم من تقاضيه أجره فهي لا تتناسب مع ساعات العمل.

أما المفهوم الثاني للظلم ذو طابع ثقافي رمزي " هذا الظلم ناتج عن النماذج الاجتماعية للتمثل والتأويل والتواصل، حيث يأخذ أشكال السيطرة الثقافية [2]، يخص التواصل التقافي والاعتراف بالهويات المختلفة والمتنوعة ومحاولة تأويلها وعدم قطع الصلة بها " بثقافات

[1] كمال بومنير، سؤال الاعتراف، مرجع سابق، ص31.

[2] المرجع نفسه،ص 31.

أخرى غريبة أو معادية لثقافته " [1]، فإذا لم نعترف بهاته الثقافة الدخيلة عنا ونحاول فهمها والتعايش معها في عالمنا المعيش، تصبح غير مرئية INVISIBLE، في العالم الاجتماعي بسبب التسلط ونكران الاعتراف وكل الممارسات العنصرية للتمثل والتواصل البينذاتي فنقع في نفق الاحتقار والجور وتهميش كل ماهو مختلف وغريب وإعتباره دخيلا وعدوا، فغريب ميرسو* في رواية البرت كاموا " الغريب " إصطدم بنفس الأمر لمجرد أنه غريب دخيل تقافته أو أسلوبه في العيش مختلف، حتى إستهتاره وعبثه جعله يصنف دخيلا، فأحتقر من طرف الذوات الأخرى وهمش وأقصي لسبب أنه لم يستطع التواصل أو إيصال تقافته للغير والمجتمع .

إن إهتمام فريزر بقضايا الفضاء العمومي جعلها تتوقف عند بعض النقاط التي طرحها هابرماس، فهي لم تأسس نظرية في الفضاء العمومي بل لها محاولات نقدية لنظريته كونهما ينتميان لنفس الإطار الفلسفي.

وجهة نانسي فريزر عدة انتقادات أهمها عدم إهتمامه بالفضاء العمومي مابعد البورجوازي، والفضاء العمومي العابر للأوطان، فيعتبر هابرماس أول من ربط بين الديمقراطية و الفضاء العمومي مستمدا مشروعية نظريته من مدرسة فرانكفورت محللا الواقع التي عايشته ألمانيا إبان الحرب العالمية الثانية.

[1] المرجع نفسه،ص31.

* أنظر رواية الغريب لآلبرت كاموا.

إستخدم هابرماس مفهوم الأركيولوجيا العمومية كمفهوم للتوغل داخل الفضاء العمومي من الناحية التاريخية وطريقة تكونه ونشوئه ، وكيفية إرتباطه بالأوضاع الإجتماعية والاقتصادية وحتى الجانب السياسي، وأين تكمن وظيفته، هل هي في الحوار والتواصل أم بمدى فاعلية التفاعل بين الذوات داخله .

ناقشت نانسي فريزر مفهوم " الفضاء العمومي البورجوازي" عند هابرماس معتبرةا أنه يطرح مضمون العلاقة بين الدولة والفضاءات العمومية والمجتمع المدني من جمعيات وغيرها، وأن " نظرية الفضاء العمومي تمتلك قيمة مفهومية تساعدنا على فهم بعض المشكلات المعاصرة المتصلة مباشرة بالديمقراطية " [1]، إذ تأكد أن الفضاء العمومي هو " فضاء المجتمعات الحديثة" وفي الأن ذاته ترفض التعريف الهابرماسي وإشراكه للجمهور المثقف فيه المالك للعقل النقدي ، لكن فريزر ترفض ذالك بحجة أن الذوات تغيرت بمجريات العصر وفترة القرن الثامن والتاسع عشر مختلفة كل الإختلاف عن الفترة الحالية المعاصرة، من حيث النمط المعيشي والسياسي والمناخ الاقتصادي ،لكن هذا لا ينفي بأنه " ضروري للنظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الد يمقراطية "[2]، بحجة إنفصالها عن الدولة و الفضاء الواسع للتخاطب والتحاور وللتشاور أيضا ومكانا للفكر النقدي ضد هذه الدولة. لكونه فضاء يمهد لهوية تمجد الفعل التذاوثي والترحاب بالغير.

[1] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر ،مرجع ستبق، ص20.

[2] المرجع نفسه،ص20.

مالفت إنتباه فريزر في النظرية التواصلية الهابرماسية ودعوتها لتجاوزه هو " الانموذج اليبيرالي للفضاء العمومي البرجوازي " وماجاء به من أهداف أولها النظر في الشروط التي تجعل من هذا النشاط ممكنا ، فا الثاني الذي يعيد هاته الشروط في مكانها، تم معرفة مدى راهنية النموذج اليبيرالي البورجوازي، فلا بد من إستبعاد كل ما يجعل من الفضاء العمومي سوقا ومكانا للبيع والشراء لأن " الشروط الجديدة لديمقراطية الجماهير ولدولة الرعاية في نهاية القرن العشرين، أسقطت الفضاء العمومي اليرجوازي ونموذجه ال ليبيرالي في عداد النسيان. وأن شكلا جديدا للفضاء العمومي ضروري لحماية وصيانة الوظيفة النقدية لهذا الفضاء ولمأسسة الديمقراطية"[1]، فلم يعطينا هابرماس البديل فيما يخص النموذج اليبيرالي، ولم يتخطى الأنموذج القديم الذي بات لا يتماشى مع متطلبات ورؤية النظرية النقدية بحلتها المعاصرة، وأن الفضاء العمومي لم يعطينا بنهاية الأمر إقتراحا جديدا مغايرا لما عرفناه سابقا.

تنظر نانسي فريزر لنظرية هابرماس في التواصل وخاصة في ما يخص الفضاء العمومي، أنها نظرية بنيت على أسس ويستيقالية * تجاوزها التاريخ لم تعد ترصد أحداث العصر فأصبحت بعيدة كل البعد عن أهداف النظرية النقدية، فكان هذا سببا وجيها لنقد هذا الفضاء ومحاولة تبيان نقاط ضعفه .

[1] المرجع السابق، ص21.

* تستعمل نانسي فريزر هذا المصطلح نسبة لمعادة لوستاقلي سنة 1648، التي أنهت حرب ثلاثين سنة وإستخدمتها في نقدها لهابرماس لتيبان أن نظريته لا تخرج من قوقعة أطرها.

تذهب فريزر للتجمهر الشعبوي أو للجماهير التي تتجمع وتتصارع من أجل المصلحة العامة والمشتركة ففي نظرها أن هاته النقطة كانت في محلها في بداية تكون أوروبا الحديثة، لكنها في واقع الأمر غير ملائمة لواقعنا الذي نشهده " لأن الجماهير العريضة غير المرتبطة بالبرجوازية هي التي صارت تلعب اليوم أدوارا مهمة في اللعبة السياسية، هي التي تحرص على الخدمة العمومية وتطالب بها حينما تفقدها"[1]، وهناك الكثير من الأمور قد نفدتها الدولة أو وضعتها في أطر قانونية كانت قبل ذالك مجرد مطالب يتمنون تحقيقها. وتعود فريزر لتأكد أن ماجاء يه هابرماس من فضاء عمومي برجوازي ليس بذالك الفضاء المثالي الذي يطرح كل المتغيرات الحاصلة في المجتمع وما يتبث ذالك وجود فضاء مناقض تماما تعتبره بديلا، يتناول قضايا السود في الولايات المتحدة الأمريكية مابين 1980 و1920، يطرحون من خلاله أحقيتهم في الانخراط السياسي والمشاركة في الحياة الاجتماعية وفي جمعيات المجتمع المدني مثلهم مثل أفراد المجتمع البرجوازي. فالتجربة الأمريكية تستحق الذكر وهذا ما تجاهله هابرماس في فضائه العمومي البرجوازي.

يعتبر الفضاء العمومي الهابرماسي فضاء برجوازي كأنه هو الوحيد الموجود لا لوجود لأشخاص وعناصر مختلفة ومتباينة لها الحق في التواجد فيه وإستغلال كامل إمتيازاته، نجد فيه النخبة والفلاحين والنساء والطبقة العاملة والأغنياء ومتوسطي الدخل...إلخ ، إنه فضاء متنوع من الجماهير كلهم مواطنين لهم الحق في ممارسة حقوقهم. أنه جمهور عريض متنوع

[1] المرجع السابق،ص22.

عكس ما أسس له هابرماس ، إذ تتحكم فيه علاقة الصراع والتنافر لما يحمله من إختلافات عرقية ودينية وتفاوت في المستوى المعيشي...الخ، هاته هي طبيعة هذا الفضاء العمومي قائم على الصراع ولا يمكن أن يكون غير ذالك وبالتالي يفند هذا الطرح ماجاء به هابرماس وأن الفضاء االعمومي البرجوازي هو فضاء طوباوي لا يمث بالواقع بصلة.

تحاول نانسي فريزر أن تتبث بأن نظرية هابرماس حول الفضاء العمومي ليست بالنظرية العابرة للقارات ويتبين ذالك أن نظريته تقوم على مستويين " مستوى امبريقي تجريبي تاريخي مؤسستي، مستوى نقد الايديولوجيا أو المثال المعياري" [1]، تطلق عليه فضاء عمومي وطني ذالك راجع لبنائه لنظريته على افتراضات وطنية فالمجتمع الذي يتحدث يتواصل بلغة وطنية تؤسس داخل الفضاء العمومي، كذالك بنية وطنية وإعلام وطني يخص أفراد يتقاسمون نفس المصالح . فالنظرية كانت تسير وفق إيديولوجية موجهة ومحددة فالمواطنون يعيشون وفق أسس مسطرة ومنظمة للعيش المشترك، فهي تشكل نظرية وطنية غير معممة محصورة في مجتمع واحد، تتعلق بالشق السياسي المرتبط بالدولة وهذا لايدعم أسس الاعتراف المتبادل والتذاوث بين الأنوات المختلفة ولا يؤسس لكونية تشمل كل الهويات.

لقد حاولت فريزر تأسيس نظرية نقدية جديدة " والتنظير لفضاء عمومي جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي " [2]، في واقع الأمر نجد أن فريزر لا ترفض فكرة الفضاء

[1] المرجع السابق،ص 23.

[2] رشيد العلوي، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة : من هابرماس إلى نانسي فريزر،المجلة التونسية الفلسفية، (د،ط)،عدد 54-55،2014،تونس،ص 108.

العمومي البرجوازي فهو مقبول من الناحية الايتيقية، إلا انه لم يدرج هذا التنوع والجمهور العريض الذي ينطوي في هذا الفضاء، لقد أعطت فريزر بديلا عن ما قدمه هابرماس وهو الانتقال من هذا الفضاء العمومي البرجوازي إلى الفضاء العمومي العابر للأوطان، الذي يطرح مشكلات العامة عبر القارات مثلا مشكلة الهجرة والأقليات والتعدد الثقافي والمواطنة القائمة على القومية أو الوطنية.

فمن هذا المنطلق حاولت فريزر عن طريق نقدها لهابرماس تبيان الاعتراف في فلسفته ، فيتجلى الاعتراف في " ايتيقا المناقشة" ، بالإضافة للتعددية التقافية والعرقية.

برغم الانتقاد الذي وجهته فريزر لهابرماس إلا أن لهونيث النصيب الأكبر من منطلق أن جل مراجعه الفكرية مستمدة من المدرسة الهيغيلية والفكر المتعالي الترسندنتالي فهي تراه " متمركزا حول المفهوم الترسندنتالي لإيتيقا الاعتراف "[1].

تأكد فريزر على ضرورة وجود إختلافات بين الاعتراف والعدالة أو إعادة التوزيع، وه ي بالأساس ترفض كل طرح أحادي، إعطاء الأولوية للاعتراف أو إعطاء الأولوية لإعادة التوزيع. لكنها تبنت طرحا أخر هو " الطرح الثنائي البعد BIDIMENSIONNEL، للعدالة الاجتماعية وهوطرح يرتكز على مبدأ أساسي فيما يخص التشارك المتساوي للأفراد أو الجماعات ضمن مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية " [2]، ففي هاته الحالة يلزم عليهم الحصول

[1] محمد أمين بن جيلالي، مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر، تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف، مؤمنون بلا حدود، دار الدراسات والأبحاث،(د،ط)، (د،ب)، 2019،ص 11.

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق،ص168.

على الثروات والخيرات وتحقيقهم أيضا لمطلب الاعتراف، تربط فريزر الاعتراف والتساوي في المشاركة وتقاسم الخيرات بين الأفراد والجماعات واضعة بذالك شرطين لتحقيق ذالك، الشرط الأول مفاده أن يكون التوزيع بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع بشكل عادل ومنصف يضمن الاستقلالية والفردانية للذات الانسانية فلا بد من تقسيم الخيرات والثروات بإنصاف حتى يتمكنوا من الإدلاء بآرائهم ، فتتساوى الذوات ولا يكونون خاضعين للتغيرات الإقتصادية فتسميه فريزر " بالشرط الموضوعي " [1] وبه تتمكن الذات بالتفاعل بين الناس، ونتخلص من الفقر والتهميش والسيطرة على الجسد. نكون عن طريق هذا الشرط قد أزحنا الاستغلال الذي كان يمارس على الذات أقل شئنا ونرجعها لتتعايش وتعيش مع الذوات دون إحساسها بالتشيؤ والاستيلاب بينهم.

أما الشرط الثاني الذي تعتبره شرطا " تذاوثيا " لا يستغني أيضا عن مبدأ التساوي لجميع المتفاعلين في المجتمع، وضمان تكافؤ فرصهم للبحث عن الإحتواء والتقدير الجماعي دون إحراج أو تهميش وإحتقار " والحق أن هذا الشرط بقضي من دون شك على النماذج الثقافية التي تحتقر بطريقة ممنهجة بعض الأشخاص ومايتمتعون به من صفات ومميزات " [2] وبهذا نكون قد حققنا مقصد الاعتراف بأن لا نضع أي شريك في أي خانة أو نصنفه وفق شكله أو عرقه أو وضعه الاقتصادي .

[1] كمال بومنير، سؤال الاعتراف،مرجع سابق، ص35.

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص168.

تكمن الضرورة الحتمية التي طرحتها فريزر لهذين الشرطين كونهما يؤسسان لعدالة إجتماعية قائمة على توزيع الخيرات بطرق عادلة ومنصفة دون حياز أو تفضيل ذات عن أخرى، ولا يمكننا التنازل عن واحد دون الأخر فهما مكملان لبعضهما ولا يمكننا الإبقاء على واحد دون الأخر. فالشرط الموضوعي يهتم بنظرية العدالة التوزيعية والبنى الاقتصادية,

أما الشرط التذاوتي يخص جل المفاهيم التي تتقاطع مع الاعتراف وبالأخص التفاعل والإندماج بين الذواث في المجتمع، إنه يهتم بالجانب التقافي والعرقي ...الخ. وبذالك لا يمكننا تحقق عدالة اجتماعية من دون الرجوع والجمع بين النموذجين " إعادة التوزيع الموارد الاقتصادية، والاعتراف" بالنسبة لفريزر أن هذ ين الشرطين هما من يحققان العدالة دون إجحاف أو إنجياز مؤكدة رأيها بأن " إعادة التوزيع المتساوي والعادل لهذه الموارد الاقتصادية التي تمنح للأفراد قصد القضاء على الاستغلال الاقتصادي والصراع الطبقي والظلم الاجتماعي، وتحقيق مطلب الاعتراف المتساوي للهويات " [1] تقصد هنا الحركات النسوية المطالبة بتحقيق كل مطالب المرأة ومساواتها مع الرجل في جميع الأصعدة، ناهيك عن نبد الكره والعنصرية عبارة عن جمعيات تمارس حقها وتطلب الاعتراف بها بصفة قانونية داخل الفضاء العمومي .

[1] المرجع السابق،ص 169.

لقد إختلف الصراع الاجتماعي ولم يعد يقتصر على تللك الأمور الاقتصادية التي شهدناها في الفترات السابقة، ودفاعهم وإصرارهم لجلب حقوق اليد العاملة والوقوف في وجه التهميش الاقتصادي والاجتماعي.

نجد في السياق نفسه حركات عالمية طالبت بحقوقها الاجتماعية والاقتصادية المنهوبة ل أصحب الشركات وأرباب الأعمال الذين إستغلوهم ولم يدفعوا أجورهم، في المقابل وجود حركات أخرى تدعو للمطالبة بالحقوق التقافية كالاقليات والمطالب الجنسية والعرقية وغيرها.

هذا مارفضته تماما لأنه لايدعم الكوني،تتفق فريزر مع هونيث بأن التشيؤ والاحتقار والذل من أمراض المجتمع مضيفة إليه النموذجين من الظلم الذي طرحتهما سابقا، لكنها تعتبر نفسها أعطت علاجا لهما فالأول أطلقت عليه " علاج الظلم الاقتصادي" يسمح لنا بإعادة التوزيع العادل والتنظيم المتقن والتقسيم بالتساوي في العمل، بحيث تكون الهيئات الاقتصادية خاضعة لرقابة ديمقراطية،أما التاني " علاج الظلم الثقافي" يتم هذا العلاج عن طريق الاقرار بالهويات المختلفة وكل مايخص الجانب الانساني الرمزي للمجتمعات فهي تمثله بجانب الاعتراف المتبادل. هناك صفات نجدها في الاعتراف وإعادة التوزيع فالأخير هو تعبير عن اعتراف، والعكس نجدهاتقول أن " اكتمال البنية الثقافية مقاربين بذالك الاعتراف الثقافي كشكل من أشكال إعادة التوزيع "[1]، معتبرة أن هذا التميز القائم بينهما ماهو إلا تحليل فالأول متضمن في الثاني.

[1]كمال بومنير، سؤال الاعتراف، مرجع سابق ،ص32.

تعيد فريزر إعادة تحين النظرية الهونيثية بطرحها لبراديغم جديد يقوم على العدالة التوزيعية المشتقة من الاعتراف نفسه متبعة منهج المنظورات المزدوجة، الذي ميز بين نوعين من الظلم، فهي تمأسس العدالة بلمسة معرفية مختلف عن النظريات السوسيولوجية السابقة بل العدالة هنا تطرح بصفة شمولية وتقوم بعملية مسحية لكل أطياف أفراد المجتمع.

الاعتراف عند نانسي فريزر مقنن بخطى معرفية وسياسية وتقافية دون أن ننسى الجانب الاجتماعي الذي يربط العلاقات الاجتماعية وتفاعلها عند الجنسين على حد سواء، فهل يمكننا فعلا الدمج بين الاعتراف وإعادة التوزيع؟ وماهي الآليات التي نسخرها للنجاح بذالك؟

مأسسة الاعتراف :

يعتبر مفهوم الاعتراف في مجمل فلسفة فريزر مقترن بالعدالة . بحكم أن " النظريات المعيارية للعدالة التوزيعية يمكن أن تغطي بشكل كاف مشاكل الاعتراف. " [1]، والواقع يقول نفس الشيء وعدم توزيعنا العادل للخيرات والتروات وعدم الاعتراف المتبادل بين الذوات جعل منها أن تتجاوز نظرية العدالة التوزيعية ونظرية الاعتراف وطرح بديل يتحدث عن الجهات المؤسساتية للتأطير التقافي...الخ، لا تحقق العدالة الاجتماعية إلا " بمأسسة المطالب التقافية والاقتصادية ، بمعنى تدخل متغير التمثيل بوصفه أساسا ضابطا للعلاقة "[2] تحقيق العدالة الاجتماعية والاعتراف مرهون بمدى تمثيلهما في الهيئات القانونية والأنظمة

[1] محمد أمين بن جيلالي، مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر، مرجع سابق،ص 13.

[2] المرجع نفسه،ص 14.

الدستورية وفي النقابات والمجتمع المدني بصفة عامة ، بشرط أن تكون حرة لا تنتمي لأي سلطة .

إن نجاعة الطرح البديل الذي أسست له نانسي فريزر متعلق بالمساواة المشتركة مع تسيس مبدأ الاعتراف وفق أطر العدالة الديمقراطية " دمج البعد السياسي للتمثيل (LA REPRéSENTATION)، جنبا إلى جنب مع البعد الاقتصادي والبعد التقافي للاعتراف "[1]

توضع فريزر أن البعد السياسي هو من يحدد تحقيق هذا الأمر من عدمه فكل المقولات تأكد ذالك وله سلطة القرار والفاعلية في التنفيد أكنر من الجانب الاقتصادي والتقاقي ، برغم التأثير المتبادل و الواضح ب ينهم، وفقا لها يتجلى الاعتراف وإعادة التوزيع في البعد السياسي أكثر بكونه من يرسم ويوجه مطالب إعادة التوزيع.

تأكد فريزر بضرورة دمج الاعتراف وإعادة التوزيع وفق مبدأ المشاركة المتساوية (البعد الثنائي) للعدالة ، وأن الاعتراف ليس شرطا لتتحقق الذات كيانها بل يعتبر خطوة للوصول للمشاركة المتساوية. وفي السياق نفسه نجد هيرفي بورتوا * HERVé POURTOIS، قد أرجعت نبد الأقليات وتهميشها وإقصائها داحل المجتمع راجع لنكران الاعتراف، فيعتبر أنه

[1] المرجع السابق،ص15.

* فيلسوف بلجيكي معاصر، أستاذ محاضر بالجامعة الكاثوليكية بلوفين متخصص في الفلسفة السياسية تنصب إهتماماته على معالجة العديد من القضايا السياسية ،(...)، إهتم هيرفي بورتوا بمسألة الاعتراف وكتب العديد من المقالات والدؤاسات المتعلقة بهذه المسألة كما أنه ترجم إلى اللسان الفرنسي العديد من أعمال هابرماس وأكسل هونيث. من بين أعماله : أخلاقيات الاعتراف والتعددية التقافية 1993، الاعتراف الاخلاقي وتشكيل الذات 1993، (كمال بومنير، سؤال الاعتراف،مرجع سابق، ص127).

في بعض الأحيان لا يكون ذالك ظلما فالمقاربة ليست بمحلها والاعتراف يمكن أن يكون مطلبا من مطالب العدالة بحكم التشارك المتساوي والعادل بين الأفراد، لكن هذا لاينفي عدم وجود هويات مختلفة ومتنوعة لا يمكننا استبعادها لمجرد أن نعالج ماسمته بمرض الظلم وعدم الاعتراف المتبادل . " فإن مقاربة الاعتراف من خلال مفهوم المكانة الاجتماعية ينطوي على تبرير حذر لسياسات التعددية التقافية التي تستحق فائدتين، نتجنب آثار التشيؤ والانغلاق الهووي الناتجة عن المقاربات التي ارتكزت عن حماية الهويات والحفاظ عليها. ومن ناحية أخرى، فإن إدراج الاعتراف ضمن مطلب المشاركة المتساوية من شأنه أن يقلل من فرص التعارض بين المتطلبات التذاوتية والموضوعية" [1]، وبالتالي الجمع بين الاعتراف وإعادة التوزيع في الموارد الاقتصادية والخيرات بشكل عادل يحقق لنا عدالة اجتماعية تتساوى فيها الهويات والأقليات .

تعتقد فريزر أن هونيث قد تعمق في مسألة الهويات وإختلافها لكنه أغفل عن مسألة إعادة التوزيع فهنا تكمن الثغرة الفلسفية بينهما ، يتسائل هونيث عن معنى إعادة التوزيع ، ماذا نعني بإعادة التوزيع؟، وماهي الاستراتيجية التي نتبعها للدفاع عن حقوقنا الاجتماعية؟

إعادة التوزيع هي خليط من المبادئ والقيم فالأمر لا يتعلق بأن نأخذ الأموال من الأغنياء وندفعها للفقراء وإلى الطبقات المتوسطة بل بتحديد هاته القيم بإيجاد أدوات ووسائل للتوزيع العادل ، ومن بين هاته الوسائل دوائر الاعتراف المتبادل فلا نستطيع تحقيق مطلب العدالة

[1] كمل بومنير، هيرفي برتوا: الاعتراف مسألة عدالة؟ نقد مقاربة نانسي فريزر، 27/ 2021/07، http/ /couuca ,com،

التوزيعية بدون الرجوع إلى الاعتراف ، وبالأخص دائرة الحقوق القانونية التي تحمي الحريات وتضمن للأقليات وجودهم العيني وجودا ماديا أن صح القول. إن تحقيق الاعتراف االكلي للأفراد في المجتمعات هو وجه آخر للعدالة التوزيعية، حتى الاعتراف بالمجهودات المبذولة والانجازات والمشاريع المحققة هو وجه آخر من مظاهره، فهونبث يعتبر أن " إعادة التوزيع ليست إلا الواجهة لمبادئ معيارية أخرى متجذرة في مبادئ الاعتراف " [1] وبهذا يرفض أكسل هونيث الطرح الذي يفصل بين الاعتراف واإعادة التوزيع.

برغم من أن نانسي فريزر فصلت بين الاعتراف و إعادة التوزيع الثرواث والخيرات إلا أنه تقر باستحالة قيام العدالة وتحقيقها بمبدأ واحد، أما هونيث يعتبر أن المشكلة تكمن في الأدوات والوسائل لتحقيقها دون الفصل بينها وبين الاعتراف لأنهما يحملان نفس المعنى، بشرط المرور أولا بتجربة الاعتراف.

يتبين لنا من خلال قراءة المشروع الجديد لفريزر أنها أرادت تكوين براديغم كوني لا ينطوي على وحدة الذات فقط بل أكثر شمولية لا تتوقف عند الذا ت وصراعها وتعرضها للقهر والازدراء الذي أسسه له هونيث، بل يجب علينا " التعامل مع الاعتراف على أنه مسألة تتعلق بالعدالة "[2] والتوسيع من دائرة الاعتراف وعدم إعتبارها أنها خصوصية فردية .

[1] المرجع السابق،ص 126.

[2] NANCY FRASER AND AXEL HONNETH, REDISTRIBUTION OR RECOGNITION A POLITICAL– PHILOSOPHICAL EXCHANGE, TRANSLATED BY JOEL GOLB, JAMES INGRAM, AND CHRISTIAN WILKE ,VERSO, LO NDON, NEW YORK, 2003 ,P47

تختلف فريزر عن هونيث في الأساس أو المنطلق لا في الفكر العام او الهدف فكلاهما يريدان تحقيق عدالة اجتماعية والاعتراف لكن الأمر " يتعلق برؤيتهما للشروط (أو الأولويات)التي يجب توفيرها لتحقيق مطلب الاعتراف " [1]، فقد ذهب هونيث إلى البعد الايتيقي في توطيد العلاقات الانسانية وحتى في الشق السياسي كانت لهونيث نفس النظرة " العدالة مع نظرية الاعتراف مرتبطة إرتباطا وثيقا بالفكرة الأخلاقية لإدراك الذات الفردية " [2] وشروط الاعتراف الاجتماعي هي التي تشكل لنا ايتيقا سياسية متزنة ،فليست التطلعات الاقتصادية ولا الهوياتية من ترسم لنا الطريق. يتناقض هونيث مع فريزر في هذا الشأن فهي تأكد على ضرورة " التفكير في التطوير الاقتصادي عن الرأسمالية الاجتماعية " [3] تحقيق مطلب الاعتراف لا يتعلق بالذات أو بمدى فاعليتها، بل ينعكس بمدى إبراز الأهمية للمطالب الاقتصادية والثقافية . تضع فريزر الاعتراف في سياق النمذجة المؤسساتية " النماذج الممأسسة LES Institutionnalisés MODéLES، يعتبر الجانب الانساني وإتباث الذات من أهم المشكلات التي أسست عليها النظرية الهونيثية فيما يتعلق بالظلم والجور والازدراء عكس نظرية إعادة التوزيع التي تفسر الظلم من الناحية الاقتصادية والسياسية وبأنها نتيجة لها فعرفت الذات التهميش والنكران. زيادة عن إختلافهما لأسباب الجور الاجتماعي ،نظرية الاعتراف تدرجه ضمن أسباب التهميش ولا يمكننا معالجته إلا من خلال التنوع التقافي والاعتراف بالهويات مهما إختلفت، وإنعدام الشرف وتقدير الذات .

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص170.

[2] [2] Ibid,p,28

[3] Ibid,p155

أما في الطرح القائم على إعادة التوزيع يرجع ذالك إلى إعادة التوزيع العادل وإعادة بناء البنية الاقتصادية وتوزيع المداخيل وتنظيم العمل وتقسيمه بشكل عادل ومتساوي، معتبرة أن الطبقات الاجتماعية التي تحددت من الجانب الاقتصادي أو حتى الأقليات المهاجرة أو العرقية هي المتضرر الأكثر من الجور وتباعياته.

في حقيقة الأمر نلاحظ أن كلا من فريزر وهونيث تكلما عن مشكل الأقليات والهويات والجانب الإثني العرقي ، لكن لكل واحد منهم وجهة نظر ، فالأخير يقحم هاته الاختلافات والتنوع الثقافي والهوياتي في المجتمع بل ويؤكد من أهميتها في تكون عالم الاعتراف. في السياق نفسه نجد فريزر تلغي هذه الاختلافات وأن مفهوم الاعتراف يكون متضمن في مسألة العدالة التي بمقدورها حل هاته الأزمات عبر المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بدمج هذه الفئة وتشغيلهم ، وعليه عدم الاعتراف ليس إحساس الذات بنقصها أو تهميشها داخل المجتمع وإنما عدم الاعتراف في طرح فريزر يعني عدم الانخراط والمشاركة في المجتمع المدني .لأن هونيث لم يعر أي إهتمام للجانب السياسي في طرحه عن فئة الأقليات والهويات ومعاناتهم النفسية والاجتماعية .

تناول أكسل هونيث الاعتراف من منطلق سوسيولوجي خاصة منطق الصراع ورحلة الاعتراف بالذات غافلا عن البعد الاقتصادي الذي أسست فريزر طرحها عليه وإعادة التوزيع العادل، محاولة الانتقال من الذات إلى الجماعة من فكر ضيق إلى أكثر شمولية.

المبحث الثاني: راهنية فلسفة الاعتراف:

المطلب الأول: العدالة كإيتيقا كونية:

يؤسس أكسل هونيث لعدالة إجتماعية مبنية على الاعتراف المتبادل تعطي أولوية للذات وتقر بالهويات المختلفة في المجتمع الواحد، فعدالة هونيث الاجتماعية منافية تماما للنظريات السابقة خاصة العدالة التوزيعية لجون راوز القائمة على إعادة التوزيع وكأنها إنصاف لهذا المجتمع المحتقر، حيث يدرجها هونيث في الإطار الأخلاقي الايتيقي فالأخر هو وحدة عامة ومتميزة بإختلافها. ماذا نعني بالعدالة؟ هل هي بقيام الفرد بما عليه داخل المجتمع فيحدث تفاعلا بين الذوات المختلفة ننتج لنا إعترافا ،وأي خلل يقع يعد إجحافا وإحتقارا,هذا من جهة لكن جوون راووز له رأي أخر ففي كتابه "نظرية العدالة" يتسائل هل بإمكاننا بناء مجتمع كامل متكامل المعالم الأخلاقية ويكون أعضائه متفاعلين فعالين وعقلانيين وأحرارا في الوقت ذاته متساوون إنطلاقا ن مبدأ العدالة الاجتماعية؟

لبناء هذا المجتمع لا بد لنا أن نتعامل مع العدالة كعمل جماعي لا كفضيلة أخلاقية،إقحام العدالة في المؤسسات وأنها ليست بعمل فردي فقط " يجب أن تكون العدالة الأسلوبية المحضة" [1]،يعتبر راولز العدالة أسلوب حياة وفلسفة لابد من الأخد بها في المؤسسات السياسية والاجتماعية فهي نظام سياسي وإجتماعي قانونا ينظم الداخل والخارج، هي فضيلة المجتمعات فالعدالة عنده مرتبطة بالعدالة الاجتماعية المعممة على الجميع وأن الكل يقبل

[1] تحسين حمة غريب،فيلسوف العدالة جون رااولز،نظريته في العدالة،(د،ط)،2009،ص26.

ويعمل بمبادئ هذه العدالة،يشير راولز لفكرة الاحساس بالعدالة فرغبة الكل بها تسهل من تطبيقها ووجودها ويكون التعاون أمن فيما بينهم وتكون أهداف مشتركة "فالرغبة العامة بالعدالة تحد من السعي وراء غايات أخرى، ويمكن التفكير بتصور عمومي للعدالة على أنه من الدستور"[1]، أنه إتفاق بين أفراد مجتمع الواحد.

العدالة مصطلح قديم جديد كل ما نظر فيها على حدى فأرسطو أكد أن قدرة الاحساس بالعدالة وفهمها تجعل الذوات المتناحرة تتفق مع بعضها البعض على جملة من الأسس فتستطيع العيش في سلام وتعايش مع بعض، عكسه نجد طوماس هوبز الذي يعتبر أن عدم الاتفاق على تلك المعاير والأسس لبناء عدالة تشاركية يتيح لنا فرض الصراع والنزاع والظلم والعداوة بين الذوات، هذا ما يؤكد لنا أن العدالة تتشكل بمفهوم وتصور الأفراد حسب مؤسساتها وفهمها لتوزيع الحقوق والواجبات،العدالة هي تقسيم الخيرات الأولية وه ذه الأخيرة هي ما يرغب الفرد بالحصول عليهاوهذا ما يؤكده راولز" وظيفتها توزيع الخيرات الأولية الأساسية والوظائف في المجتمع بشكل عادل ومنصف"[2]، يقصد هنا بالعدالة في المؤسسات وتقسيمها العادل للخيرات بين الناس، العدالة عند راولز في الجانب القانوني هو مايحدده القانون ويسطر في الدساتير المفروضة في المجتمعات ككل فالقوانين تكون عادلة عندما تكون المؤسسات الاجتماعية عادلة بدورها، وبرغم هذا يرجع ويؤكد بدور المجتمع بسن هاته القوانين وما لها من تأثير كبير على العدالة " وليست العدالة الاجتماعية مجرد شكل من

[1]جون راولز ،نظرية في العدالة،ترجمة:ليلى الطويل،وزارة التقافة العامة السورية للكتاب،(د،ط)، 2011،ص31.

[2]تحسين حمه غريب،فيلسوف العدالة جون راولز ،مرجع سابق،ص39.

أشكال أخرى محتملة للعدالة، إن العدالة الاجتماعية تعني جوهر العدالة بمعناها الشامل والأهم"[1]، الأساس المجتمع فهو من يؤطر البنى الأولى للعدالة ويتفق على المبادئ الرئيسية للحقوق والواجبات ويحدد تقسيم المنافع الناتجة عن ه ذه الشراكة الاجتماعية فجوهر العدالة هو المجتمع بجميع أطيافه المتنوعة فهي تطبق العدالة وتبنى عليها المؤسسات الأخرى (دستور ،مؤسسات الدولة وغيرها...إلخ)، " مفهوم العدالة الذي يعني موازنة صحيحة بين المطالب المتنافسة عن تصور العدالة كمجموعة من المبادئ المرتبطة...كما وصفت العدالة على أنها جزء من المثال الاجتماعي" [2]، هدا التعريف الذي يؤكده راولز مرتبط بالبنية الأساسية للمجتمع وبأنه أساس المبادئ التي بنيت عليها العدالة التي يعتبرها إنصافا للذات الإنسانية.

العدالة كمفهوم ترتبط بالعدالة كفعل أو ممارسة، ومنه أعطانا راولز مبدئين للوصول للعدالة أولهما يتمثل في حفظ الحريات الأساسية للأفراد، ثانيا مبدأ عدم المساواة في المجال الإقتصادي والاجتماعي. كما أشرنا سابقا أن جل الأفراد متفقين حول المبادئ التي وضعوها حول العدالة بحكم أنهم أشخاص عقلاء وأحرار لهم أرائهم في المجتمع، لكن عدم وجود مساواة في المجتمع وفي تقسيم المناصب يتكون لنا حالة لا مساواة فتكون كل الخيرات وتقسيمها وفق مصالح معينة. فلا بد من حفظ الحريات لتطبيق مشروعية العدالة الاجتماعية القائمة على التوزيع المنصف، فعدم المساواة لا يعود بالنفع على الذوات إلا قلة قليلة منه

[1] جون راولز ،نظرية في العدالة،مصدر سابق،ص34.

[2] مصدر سابق،ص38.

ويقصد راولز بالخيرات بنوعين الأول خيرات طبيعية متمثلة في الصحة، الفكر...الخ، والخيرات الاجتماعية تشمل الحقوق ،الواجبات ،الحريات،الثروة، الفرص المتساوية...الخ،

يربط راولز العدالة بالمجتمع وأنه هو من يؤسس لمبادئها،هذا المجتمع المنظم الذي يجسد التعاون والديمقراطية بين أفراده فالمواطنين أحرار ومتساوون فيمكن " النظر إلى مفهوم الديمقراطي للعدالة على أنه تعيين الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين تلك صفاتهم"[1]،يقصد هنا بالمجتمع المتقبل بالأخر وأن كل واحد معترف بالذات المختلفة،وهذا المجتمع يكون منظم وذو كفاءة وبلتالي هؤلاء الأفراد لهم حس بمفهوم العدالة وتطبيقها ، لهم حقوق وعليهم واجبات. هذا المجتمع قائم على فكرة النظام التعاوني بين المواطنين المنخرطين فيه بشرط أن يكونوا أحرارا ومتساوين فيعطينا مفهوما للعدالة السياسية المؤسس على فكرتين :

الأولى المجتمع المنظم تنظيما ذو فاعلية، نتحدث هنا عن العدالة بشقها السياسي فعلى كل أعضائه تقبل هذه المبادئ معتبرين أن العدالة هي إنصاف بحقهم،أما الفكرة الثانية ربطها راولز باالبنية الأساسية للمجتمع حسن التنظيم المتعلق بالمؤسسات والأطر الاجتماعية وهذا ما يسمى العدالة كإنصاف. أراد راولز تأسيس عدالة إجتماعية قائمة على مبدأ الليبيرالية الديمقراطية من خلال مواطنين أحرار ومتساويين هم من يؤسسون للعدالة.

[1]جون راولز،العدالة كإنصاف،مرجع سابق،ص95.

على عكس جون راولز يرفع أكسل هونيث شعار "مفهوم صوري لحياة طيبة" قاصدا به المشاركة المستقلة للأفراد في عملية الاعتراف، فقد وقف هونيث موقفا وسطا بين " التراث الكانطي القائم على استقلالية الشخص والتقليد الأرسطي لنموذج الحياة الطيبة المرتبط بجماعة ذات المضمون القيمي"[1]، فيظهر لنا عدم استقلالية الذات أثناء مشاركتها في عملية الاعتراف. المرتكزة على الحب والتضامن والقانون، نلاحظ تمايز بين مفهومي الحياة الطيبة و نموذج العدل عند راولز، الأولى على المستوى المنهجي فنظريته في العدالة تقر أن تبن ى عدالة اجتماعية كونية ما سماه "بالوضع الأصلي" و"حجاب الجهل" الذي يجعل الأفراد لا يتعرفون على وضعهم الأساسي في المجتمع وصفاتهم الاجتماعية فعند إتمام بناء مبادئ هذه العدالة تخضع للتوازن التأملي الذي بدوره يوازن بين قناعات الأفراد وما تم الحصول عليه من خلال نظرية راولز ، ماجعل أكسل هونيث يتفادى ه ذه المفاهيم وانطلق من الحب والمساواة والتضامن الاجتماعي لبناء عدالة اجتماعية كبنية تحتية تتقلدها جميع الذوات، عكس راولز الذي تجاهل الصفات الاجتماعية للأفراد .أما الجانب المعياري فراولز مقتنع بتوزيع الخيرات بالتساوي وأن من يؤسس مجتمع قائم بهاته المبادئ فهو " مجتمع عادل" [2]، نظرية راولز تنطلق من فكرة الحق الطبيعي لهوبز وروسو وجون لوك خاصة فكرة العدالة كإنصاف يقال عن عدالة روالز أنها عدالة يوتوبية خيالية لا يمكن أن تتحقق فيستحيل تحقيق المساواة بين الشعوب كافة.

[1] كمال بومنير ،سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة،مرجع سابق،ص149.

[2] المرجع نفسه،ص150.

فمن جهة أخرى نجد رأي أخر يستوقف نظرية الاعتراف ، فالنظام الاجتماعي العادل متوقف على تحقيق الذوات المختلفة لحياة طيبة سعيدة من خلال تكوين علاقات جيدة مع الأخرين مبنية على الثقة والاحترام وتقدير الذات تكون طبيعة العلاقات إيجابية حترم حقوقهم فيها.

فتكون التنشئة الاجتماعية قائمة على الاعتراف بالأخر وتتساوى المشاركة داخل المجتمع الواحد، يتناقض هونيث مع راولز بأن الحياة الطيبة لا تؤسس بالطابع الشمولي وكثرة التجمعات والتجارب بل هي حياة أساسها" الذكاء والأنية" [1]، فيمكننا تصور عدالة غائية بمنظور النظرية الهونيتية.

- العدالة كاعتراف:

إن مفهوم العدالة الاجتماعية في النظرية الهونيثية قائم على مبدأ التذاوث في تشكيل بنية العلاقات الاجتماعية والمؤسسات العمومية من خلال حب وحق وتضامن،عكس ما جاء به هابرماس الذي ارتكز على الجانب اللغوي إلا أن برادبغم الاعتراف إبتعد كثيرا عن كل خطاب لغوي، فأعاد هونيث تحين الإرث النقدي عن طريق تأسيس نظرية أخلاقية قوامها الاعتراف وأن لها اتجاهين أولهما تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للتذاوث والثاني حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع.

[1] نور الدين علوش،المدرسة الألمانية النقدية،مرجع سابق،ص96.

يقصد بالجمعنة الأخلاقية للتذاوث هو إعتبار كل ذات أنها عضوا مميزا وجزءا لا يتجزء من هذا المجتمع " فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية، مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم، من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل" [1]، فلا بد من الاعتراف الاجتماعي للآخرين وفق أسس معيارية فعند غياب الاعتراف يكون الاحتقار والازدراء.

الجمعنة لا بد لها أن لا تتعدى أساسيات الاعتراف وأشكاله كي نضمن الاندماج المعياري للمجتمعات،ربط هونيث العدالة بتكوين الهوية الفردية وأسسها وفق أسس معيارية جوهرية وأنها متلازمة مع التجارب الاجتماعية وهي تساهم في تكوين وتحقيق الذات، كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية للذات.

إن سعادة الفرد ونجاحه تقاس بمدى فاعليته وتقيده بمعاير الاعتراف المتبادل بين الذواث والتي بدورها تساعد بتشكل الهوية الشخصية للفرد.

أما الاتجاه الثاني يتمثل حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع: عنوان هذا الاتجاه هو البناء الايتيقي للمجتمعات على جميع المستويات السياسية منها والاجتماعية...الخ، من خلالها نعيد بناء الهوية الشخصية للفرد وفق شروط الاعتراف المتبادل ،هناك هيمنة إجتماعية تبسط قوتها عن طريق المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل في المجتمع الواحد فه ذه المبادئ هي التي تحدد الهوية وتشكلها، فأي إيتيقا أخلاقية أو سياسية أو غيرها عليها التمسك بثلاث

[1] المرجع نفسه،ص93.

أشكال ومبادئ للاعتراف المتبادل نقصد هنا بالحب والمساواة والتفاعل في المجتمع فهذا يشكل أبعاد العدالة الاجتماعية التي يقصدها هونيث.

ماكان يرمي إليه هونيث من خلال تأسيسه لمفهوم العدالة أو المجتمع العادل هو أن يتوافق مع مبادئ نظريته في الاعتراف المتبادل، فقد ركز على الحب والمساواة والاستحقاق حيث أعطى مبادئ لعدالة إجتماعية أولها توفير العناية والاهتمام الضروري والأكيد لكل فرد في المجتمع يمارس الاعتراف قصد تشكيل هويته والحفاظ عليها من أي ضغط خارجي، نأتي للمبدأ الثاني أساسه حسن المعاملة للأفراد الذين يشكلون جماعة أو فرقة قانونية بشكل عادل ومنصف وإعطائهم المجال للتصريح عن أرائهم،أما المبدأ الثالث لتحقيق العدالة يثمثل في الاعتراف بالفئة المتقفة وإسهاماتهم في المجتمع ،هكذا يكون هونيث قد لخص مفهوم العدالة الاجتماعية في عبارة "مفهوم صوري لحياة طيبة" .

يريد هونيث إعطاء وتحديد المبادئ الأساسية للعدالة الاجتماعية لا إعطاء مجرد استدلالات معيارية،فلكي تحقق الذات إستقلاليتها وإنفرادها لا بد لها أن تتصالح مع ذاتها وتطور علاقتها بها بشكل أكثر ودية عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي والتفاعل الأخلاقي بين الذوات المتناقضة والمتنوعة،فعلاقات الاعتراف تتغير وتتبدل مع التغير الزمني والمكاني أي التطور التاريخي فتتسع دوائر الاعتراف وتصبح الذات لها الحق الشرعي في الاعتراف المتبادل داخل المجتمع، وه ذه الاستقلالية مشروطة باعتراف الذات بحقوقها ومن مساهمتها في المجتمع هكذا تكون العدالة ونسمي مجتمع الاعتراف أنه مجتمع عادلا.

يرجع هونيث للحب فهو أساس حاجة الفرد و جوهر العلاقات المعترفة ببعضها البعض،ثم نؤكد على الحق والأولوية لمبدأ المساواة، أما جانب العلاقات نرتكز على مبدأ التعويض من باب التعاون. في السياق نفسه نجد "دافيد ميلر" مخالف تماما لما جاء به هونيث في مقولاته حول العدالة الاجتماعية مبررا ذالك بأن " الذي إقترحه لا علاقة له بأي إتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة" [1]، فالهوية يمكن تشكيلها وتطويرها عن طرق التأثير العاطفي والتقدير الاجتماعي لها وممارستها لحقوقها.

وقد إختلف معه " دافيد ميلر"في المبادئ الثلاث التي أقرها هونيث للعدالة معتبرا إياها مخالفة لكل بحث إمبريقي وكل الوقائع السوسيولوجية، هونيث على ضرورة ربط أشكال الاعتراف بعضها ببعض عكس ميلر الذي يدخلها داخل مبادئ التقسيم وأنها تسمح لنا بإعادة تقسيم الخيرات، فبرغم إختلافهما إلا أنهما يتقطعان في فكرة أن أشكال الاعتراف تتدرج في مبادئ توزيع الخيرات في المجتمع.

ينطلق ميلر من فكرة مفادها أن "كل جانب يحدد الطريقة التي يعامله بها كل إنسان" [2]، هذا هو مفهوم الحديث للعدالة ،وقد ميز المساواة وأظهر لها مستويين لإستكمال صورة العدالة وتطبيق مبادئها.

[1] المرجع السابق،ص،98.

[2] المرجع نفسه،ص99.

المستوى الأعلى: يمس هذا جملة الأفراد الذين يطالبون بمبدأ الاعتراف المتبادل والتأكيد على حقوقهم وحاجاتهم ومدى مساهمتهم وفاعليتهم في المجتمع.

المستوى الأدنى: يمثل مبدأ المساواة والتعامل مع الأخر بالمثل والعدل والتساوي،فهذا الستوى قائم على الاستقلالية، والتعامل وفق مبادئ العدالة الاجتماعية.

يؤكد هونيث على مفهوم فن الفصل لجون راولز أو مايسمى بالعدالة المحايثة فكلاهما يتفقان على البعد التعددي للعدالة وإمكانية تطوير هذه المعاير للعدالة.

يؤسس لنا هونيث عدالة مبنية على أسس الاعتراف بغية تطوير بنية العلاقات الاجتماعية متجاوزا النظام الاجتماعي الحديث الذي ينطلق منه دور كايم، وهيغل..الخ، بعكسه الذي إنطلق من التفوق الأخلاقي للحداثة، فكل فرد بإمكانه أخد المزيد من الفرص في المجتمع القائم على المبادئ الجديدة لتحقيق الإستقلالية الذاتية عن طريق أشكال الاعتراف التلاث.

فيتم الاندماج الاجتماعي عبر تأسيس العلاقات الاجتماعية فيتفاعل الأفراد داخل المجتمع ويكونون كأعضاء فاعلين فيه، هذا مايؤكده هونيث على أن الأفراد جميعا لهم نفس الحقوق والفرص ذاتها في تحقيق ذواتهم عن طريق التشارك الاجتماعي داخل دائرة علاقات الاعتراف. فأشكال التلاث للاعتراف مرتبطة بالأسس المعيارية فهي تحتمل العدل أو الجور،والاعتراف يكون بشكل عقلاني وبشرعية تامة وبموافقة جميع أطياف المجتمع والاعتراف الاجتماعي قائم على معيارين الأول الترابط عن طريق الفردنة أو الاندماج

الاجتماعي فلا يمكن إكتمال تطور العلاقات الاجتماعية إلا من خلالهما. فيحيلنا هونيث لمفهوم " القيمة المائلة" وه ذه الأشكال مرتبطة بمبادئ معيارية والتي بدورها تعتمد على مبدأ الاحترام المتبادل بين الأشخاص المنخرطين والمتفاعلين والمستقلين داخل هذا المجتمع، إن تحقيق الذات داخل المجتمع مشروط باستقلاليتهم وضمان حاجاتهم الخاصة عكس ماكان متداول سابقا، فالعدالة المبنية على شروط الاعتراف تؤكد على ضرورة توسيع حلقة الحق الفردي خاصة عندما يكون مرهونا بالحب ولا يحترم مبادئ الاستقلالية والاحترام "هنا ستدخل الروح النقدية لأي تصور للعدالة" [1]، فتتسم النظرية بالطابع النقدي حول الجانب القانوني أو مايسمى الضمانات القانونية لمبدأ المساواة المتبادلة بالاضافة إلى وضع أطر تعاقدية كي نتوصل إلى الاعتراف القانوني.

اتفق هونيث مع شارل تايلور [*]،أن التغير السياسي والاجتماعي داخل الدولة اليبيرالية المعاصرة هو ضرورة الاعتراف بالأخر واحترام هويات الأفراد وكرامتهم ويجب الابتعاد قدر الإمكان عن أي احتقار أو نكران للأخر فهذا الأخير تشويه وضرر في هوية الذات، وأن أي احتقار ونكران يتنافى مع مبادئ العالم الجديد المعاصر الذي يقر بالتعددية الثقافية والتنوع والاختلاف بين الأفراد. فالتسامح والسلم والعدالة والمساواة هي مبادئ هذا المجتمع القائم

[1] المرجع السابق،ص109.

[*] شارل تايلور:CHARLES TAYLOR، فيلسوف كندي معاصر ولد عام 1931،يعتبر من أبرز الفلاسفة الذين انشغلوا بالقضايا الاجتماعية والسياسية والاجتماعية،كما أنه من أبرزهم اهتماما بموضوع الاعتراف.خاصة منذ صدور كتابه الهام الموسوم ب التعددية الثقافية،الاختلاف والديمقراطيةادرة1992،(...)،من أهم أعمال شارل تايلور: هيغل والمجتمع الحديث1979،مصادرة الأنا: تكون الهوية الجديثة1989،(كمال بومنير،سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة،دار ميم للنشر،الجزائر،الطبعة الأولى،2019،ص 37.

على أشكال الاعتراف الثلاثة، فنحن بحاجة لهذا الاعتراف الذي من خلاله تتشكل هويتنا " هويتنا تتشكل جزئيا بواسطة الاعتراف أو بغيابه أو من خلال الإدراك غير اللائق للآخرين اتجاه هويتنا"[1]،ففرضا لو تعرض فرد من أفراد هذا المجتمع لتنمر أو نظر إليه بصورة مهينة ومحتقرة فإنه يتعرض للأذى والتشويه النفسي، فعدم الاعتراف يمثل تطبيق فعلي على أرض الواقع للاضطهاد وتشويه الهوية للذات،هذا مانلاحظه في الحركات النسوية التي تقر أنهن فيما مضى حملن صورا منحطة عن أنفسهن ،نجد جوليا كريستيفا [**]، التي اهتمت بقضايا المرأة المهمشة وقضايا النسوية المحتقرة، واهتمت بالاخص بالهوية معتبرة أن هوية المرأة مرتبطة بالثورة " ثورة للتغلب على وجهات النظر التي تضعها مكانة أقل من الرجل ،ثورة للتغلب على مايعوقها عن تحقيق ذاتها" [2]، ويكون ذالك عن طريق إنجاب الأطفال فهم مصدر المتعة وبهم تحقق المرأة وجودها اللغوي والثقافي والبيولوجي، تتحدث كريستيفا عن مظاهر تشكل الصراع بين الذوات المختلفة وأن ذالك الشخص الذي نعتبره غريبا هو من جهلنا وقلة وعينا فالغريب يعيش داخلنا وقابع فينا،يجب أن تتسم علاقتنا به على أساس الحب والاعتراف المتبادل والتسامح والمساواة، "فالصراع مع الأخر يمزق الهوية الشخصية عبر مرآة النفس المعكوسة في الأخر" [3]، يجب إلغاء فكرة الاقصاء وإعتبار المرأة عضوا

[1]كمال بومنير ،سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة،مرجع سابق،ص39.

[**]جوليا كريستيفا: أستاذة علم اللغة في باريس، ولدت في بلغاريا عام 1941، من أهم مؤلفاتها:ثورة في اللغة الشعرية،الرغبة في اللغة،(...)، الشمس السوداء،غرباء في أنفسنا،(ريتشارد كيرني،جدل العقل: حوارات أخر القرن،تر: إلياس فركوح،حنان شرايخة،المركز التقافي،الدار البيضاء،ط1،2005،ص 17.

[2]عبد الله السيد عسكر،الاساءة الى المرأة، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة،(د،ط)،2003،ص 85.

[3]مازن مرسول محمد،مشكلة الوعي ووعي المشكلة،دار الفرابي بيروت،ط1،2012،ص79.

أساسيا في بناء المجتمع.هذا مرتبط بفكرة تايلور وربطه الهوية بالاعتراف فهي تجعل الأنا تدرك نفسها على أنها بشر ولها نفس الحقوق والواجبات، نحن بحاجة لاعتراف كون ي هناك روابط بين الهوية والاعتراف فالأولى تجعل الذات تعي بذاتها وبشخصها وتدرك مميزاتها كذات فاعلة في مجتمع قائم على مبادئ العدالة والاعتراف، يتوافق تايلور مع هونيث بكون الاعتراف ذو أهمية في عالمنا اليوم للتواصل وإتباث ذواتنا ويرتبط الاعتراف أيضا بالتقافة فله الدور الأساسي في فهم الأخرين " تظهر العلاقات الشخصية كمجال مفضل لاكتشاف وإتباث الذات ضمن تقافة الأصالة" [1]، فنؤسس لاعتراف مبني على الحوار المفتوح والأخد والرد والانتقاد وتقبل الأخر برغم إختلافه، فتتشكل الهوية بعيدة كل البعد عن أي خطاب اجتماعي، ينظر تا يلور للهوية الشخصية على أنها الهوية المتعلقة بالذات بحكم أنها لا تعيش منفردة بنفسها ولا تكتسب قيمة إلا بتفاعلها وارتباطها بالأخر و بمفهوم الخير فالأخلاق هي أساس لكل مجتمع واعي وعادل فلا حياة أخلاقية دون وجود الخير والأخير مشتق من الحق الذي يعطيه أولوية عن العدالة فعلينا إتخاد الخير كمبدأ لقيام العدالة، فالاعتراف هنا لايكون واجبا أو مجرد مصطلح بل ننحن بحاجة له وهو ضرورة إنسانية، فمفهوم الشرف والكرامة من أساسيات الاعتراف، مؤكدا على ضرورة استبدال مفهوم الشرف القائم على عدم المساواة بين الذوات بحكم أن الأفراد متفاوتون في المكانة والشرف ولهم إمتيازات في المجتمع وعدم التساوي في الحقوق والواجبات لا بد من حلول الكرامة مكان مفهوم الشرف بمعناه القديم، فالكرامة تقوم على المساواة بين جميع أطياف المجتمع الواحد

[1] كمال بومنير ،سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة،مرجع سابق،ص42.

والاعتراف مؤسس على ذالك. وهي تمثل الاعتراف المتبادل المرتكز على المساواة، قد أشار إلى أن الاعتراف وبرغم إمتداده في الفلسفات السابقة إلا أنه مر بنمطين من الحياة.

المستوى الاجتماعي " أصبح المبدأ الأساسي لإنصاف يتطلب منح فرص متساوية لكل فرد"[1] يقصد هنا المساواة التي تشمل العرق والثقافة وحتى الجنس، أما المستوى الشخصي يقصد هنا تلك العلاقات الشخصية بين الذوات المرتكزة على الحب والود فهي تشكل هوية الفرد وتساعده في تطويرها.

الاعتراف متعلق بالفهم الجيد والجديد للهويات فلكل ذات هوية تتميز بها عن غيرها ولابد بالاعتراف بها وبتفردها.

يتقاطع تايلر مع هونيث في قضية فرض البيض سلطتهم على مجتمع السود واحتقارهم واذلالهم لهم فوجدت أصوات تنادي بالقضاء على هـ ذه العنصرية والتميز وكما ذكرنا سابقا من له الشرف فهو الأعلى شئنا، مؤكدا لنا هونيث ذالك في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" أن فرانز فانون FRANZ FANON، حاول أن الاستعانة بنظرية الاعتراف وإسقاطها على القارة الأفريقية المستعمرة التي عانت من التهميش والاحتقار ونكران الاعتراف ففانون من مناصري العدالة الاجتماعية وسياسة العيش المشترك فقد شخص الوضع بأنه يعيش أزمة إنسانية خاصة بعد الحروب الطاحنة والدامية التي طالت البشرية و بعد الحرب العالمية الأولى والثانية التي اعتبرها تابعة لها إذ يقول بأن " القرن العشرون،على العكس

[1] المرجع السابق،ص42.

من ذالك، قرنا في أزمة، بل قرن الأزمة؟ألم يفتح أزمة الذاتية سنة 1914،واليوم ألسنا في مواجهة أزمات مترابطة؟" [1]،ماولد لنا النزاع والصراع و التنافر بين الأفراد والشعوب المختلفة إضطراب في تشكل الهويات ولدت لنا أزمة وجود بشري وذاتي أي أزمة الفرد.

يتعلق الأمر هنا ببناء أرضية جديدة للهوية الإنسانية وولادة جديدة لوعي كوني جديد، لا بد من تهيئة أرضية للعيش المشترك بين الذوات عن طريق تعزيز مفاهيم المواطنة وأن المصير هو مصير واحد مشترك للجميع، والتهديد يطال الكل دون استثناء فعدم فهمنا للأمور والأوضاع من عادات وتقاليد هو مايعيق عملية التواصل والتشارك فجهلنا لعادات معينة يعيق التعايش، إذن بالمعرفة والتعليم وإكتساب مفاتيح الفهم نستطيع أن نتصل ونتواصل بالغير وهذا ما يولد نزاعا جديدا ليس "بالصراع النهائي،بل بصراع جديد أساسي" [2] ، هذا الصراع الجديد ينتج لنا إنسانية جديدة تتقبل التغير والغير، ينتقد موران كل الأوهام والأخطاء الملازمة لمعارفنا فلا بد من تفاديها في مجال التربية والمعرفة مطلقا شعاره معرفة المعرفة قاصدا بها توجيه الأفكار وإستخدامها الجيد رابطا إياها بالوعي لمحاورة جل أفكارنا، فالمعرفة مرتبطة بالأخلاق وهي مفتاح المجتمع الواعي المتفق على التشارك والتعايش فالأخلاق تفتح أفاق الحوار والتفاهم والعيش المشترك وفق مبادئ الاعتراف المتبادل " يتحتم علينا إدراك التركيب الذي يحكم العلاقة بين الفرد ومجتمعه والانسانية ككل، فالانسانية في زماننا لم تعد

[1] إدغار موران،إلى أين يسير العالم،ترجمة:أحمد العلمي،الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1،2009،ص24.

[2] ادغار موران،إلى أين يسير العالم،مرجع سابق،ص61.

كما كانت مفهوم مجرد بل فكرة ملموسة " [1] ،والنوع البشري واحد برغم إختلافاته وتنوعه نوع واحد ووحيد في كل الكوكب وهذه الاختلافات التقافية والعرقية والفردية هي ماتزيد من تركيب في هويته فلا بد من إصلاح هاته المنظومة الحياتية والتطلع لحياة حقيقة وجادة قوامها السعادة والسلام والمحبة والاعتراف المتبادل بين جميع الهويات.

حاول فانون التحدث عن الاستبداد والقهر الموجود في القارة السمراء وهذا مايؤكده لنا هونيث في كتابه الصراع من أجل الاعتراف بأن فانون كان معاديا للاستعمار وأن الصراع الاجتماعي له الأثر البعيد في هاته الوقائع الاجتماعية،فالأخر هو كيان عام لابد لنا من الاعتراف به فتكوين الهوية عند هونيث مرتبط أولا بضرورة الاعتراف الاجتماعي والتفاعل بين أفراده،

نحن بحاجة للاعتراف وبشكل ضروري لقيام مجتمع عادل يتماشى مع المبادئ الأخلاقية مرتكز على الدوائر الثلاث التي شكلها هونيث(حب، حق، قانون)،فهي بالأساس مرتبطة بقواعد معيارية ذات قيمة مائلة[*] ، فمقياس العدالة الاجتماعية هو إرتياح الفرد داخل المجتمع واندماجه وتفاعله به وفي نفس الوقت تفرده بذاته، فالاعتراف له شروط وقواعد مرجعتها المجتمع التي تتوافق مع أشكال الثلات للاعتراف المتبادل، نستنتج بأن العدالة الاجتماعية برغم إختلاف منظريها والقول فيها إلا أنها تخضع لأسس وقواعد الاعتراف المتبادل، العدالة

[1] مسيكة خولة، مراجي رابح، فلسفة الكوني ورهانات العيش المشترك" ادغار موران أنموذجا"،أوراق فلسفية،ضمن أعمال الملتقى الدولي الكونية والخصوصية التقافية،ط1،العدد الثاني،2020،القاهرة،ص227.

[*] القيمة المائلة:يقصد هونيث بالقيمة المائلة هو أشكال الاعتراف الثلات (حب،جق ،قانون)،وإرتياطها بمبادئ معيارية تخضع للعدل أو لعدمه، قايم على الصراع الأخلاقي بين الأشكال الثلاث.

كالدرع الواقي للحقوق تدافع عن المبادئ الأخلاقية، تقوم على أسس المساواة ومعاملة جميع الذوات بالمثل حيث تسمع لجميع أعضائها بتكوين هوية فردية تتميز عن غيرها تسعى لتحقيق ذاتها،إذن شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي تشكل معيارا إيتيقيا في المجتمع من خلال أشكالها الثلاث التي بدورها تكون هوية تتجلي ضمن أخلاقيات هذا المجتمع المتساوي والعادل.

المطلب الثاني: راهنية الاعتراف كقيمة تواصلية:

الحديث عن الصراعات والنزاعات يحيلنا مباشرة لمجتمعات تنتهك فيها الحقوق وتسلب فيها الهويات، مجتمعات لا تعترف بالاختلاف ولا تتموضع معه. فنتحصل على أفراد متشيئين مغتربين عن ذاتهم ومجتمعهم غير متشاركين ومتفاعلين فيه، ذوات معنفة مقهورة ومحتقرة ،موضوعة على الهامش تتعامل مع الغير كأنه شيء أو عالة لابد من التخلص منها. معتبرين أن الانفتاح على الغير يزحزح الهوية الأصلية ويهز الثوابت الاجتماعية .

هذا ما تسميه فريز وهونيث بالاعتراف السياسي الثقافي ، ومحاولة اتباث كيان له ذه المجموعات المحتقرة والمهمشة عبر تطبيق العدل الكوني والتوحيد بين ماهو تقافي ورمزي فتكمل مشروعية الاعتراف في الإقرار بذالك والسعي للانفتاح والمساواة بين الأفراد " هذا الانفتاح الذي يعتبر مقتضى أخلاقيا للاعتراف تتضح من خلاله أفاق الانتظار الأخلاقي "[1]

فالفعل الأخلاقي في الطرح الهونيثي يثمثل في الربط بين الرمز والاعتراف . لأن الاختلافات الرمزية الموجودة في العالم المعيش تكون من أسباب هذا الصراع بين المجموعات المتنوعة ، والعدل لا يحقق إلا أذا إقترن بمعرفتنا الكاملة و إعتبار أن أشكال الاعتراف حقيقة لا بد الاعتراف بها وتطبيقها معتبرينها ناتجة عن العدالة الاجتماعية " إضافة الاعتراف بالحقيقة إلى العدل هي تحقيق للانسانية الناقصة "[2] يؤسس الاعتراف على

[1] حابل نذير، أكسل هونيث : الحقيقة وايتيقا الاعتراف ، من الاعتراف الاجتماعي الى البينذاتية كونية، أوراق فلسفية ،ضمن أأعمال الملتقى الدولي الكونية والخصوصية الثقافية، مصر، العدد 2،2020، ص48.

[2] المرجع نفسه، ص 48.

الأخلاق الذي بدوره يكون عمود العدل .فتتوسع صيرورة تكوين الهوية من المنطلق الأخلاقي إلى المنطق القانوني مع الثباث على ضرورة الاحترام المتبادل بين الأفراد ذو الاستقلالية في المجتمع .

يتجلى الاعتراف كواقع محايث للأوضاع الراهنة عن طريق استقصائه وتحليله لقضايا العصر من وجهة معيارية وقد أجمع على ذالك معظم فلاسفة جيل الاعتراف وكوكبة الاعتراف. وقد تطرقوا لجملة من المشكلات الراهنية بنظرة فلسفية وتحليل منحاز لفكرة الاعتراف المتبادل .

1. *مشكلة الحرية والعدالة من منظور إيتيقي:*

تعتبر مشكلة الحرية الفردية من بين القضايا الراهنة التي يشهدها العصر برغم من طرحها من قبل فلاسفة على غرار هيغل وهونيث أعاد تحين هـ ذه النظرية مشيرا لارتباطها بالاعتراف ، يظهر ذالك من خلال سجاله مع نانسي فريزر فربط الاعتراف بالحرية هو تأسيس لعدالة إجتماعية وفق أطر معيارية هذا من جهة ومن جهة أخرى هو قراءة في المشروع الهيغيلي وكتابه الموسوم ب" مبادئ فلسفة الحق " والحرية مرتبطة بالتحقق الفردي أو الوصول للاستقلالية الفردية وفي نظر أكسل هونيث أنها مرتبطة بسبل التواصل التي تجعلنا نتذاوث في بعضنا البعض ، والاعتراف له علاقة وثيقة لمفهوم الحرية الهيغيلية فهي مرتكزة على أن " الذات لن يكون بممكنها أن تحيا الحياة العاقلة الكريمة إلا إن هي إنعكست

على ذاتها، (...)، وآنست مؤسساتها الاجتماعية الموضوعية " [1]، بمعنى ضرورة الانخراط في المجتمع المدني .

الحرية هي مطلب إنساني والاعتراف المتبادل بين الذوات هو الخطوة الأولى نحوها، نحن بحاجة للاعتراف بكل اختلاف . نجد تأسيس عدة جمعيات ومؤسسات تنبد كل مظاهر التي تحد من الحريات فمثلا ظهور أصوات تناشد بعدم كبح العنان للفتيات وخضوعهم للسلطة الأبوية وعدم حرية إختيارهن الحرة لأبسط الأمور ، والهيمنة الذكورية في حياتهن الخاصة يرى هونيث أنه من الضروري إعطاء " طابع حقوق تعاقدية "[2] لضمان المساواة في التعامل بين الأفراد داخل الأسرة وعدم التميز لمجرد الجنس . فالذات هي ذات منفردة لها حقوقها وعليها واجبات ،ودورنا هو محاولة فهم أفعاله على أنها تعبير للحرية واستقلالية . الاعتراف القانوني يجعل من الذات تعرف الاحترام وتقدر ذاتها ومنه يعترف الغير بكل المواهب والانجازات لهاته الأنا.

من بين الانتهاكات التي تتعرض لها الذات هي التحكم في طريقة العيش وفرض أسلوب معين عليها يختلف عن ماتريده الأنا، في هذه الحالة يعد إنتهاكا للذات بكاملها ليس للحقوق والحريات فقط بل إقصاءا وفرض أوامر منافية لمبادىء الاعتراف وتجلياتها في الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي.

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص 189.

[2] نور الدين علوش ، المدرسة الألمانية النقدية، مرجع سابق ، ص108.

نجد قانون فرض الحجاب ولبس الجلباب في الدول الأوروبية ممنوعا وتعامل المحجبات على أساس هذا الزي الديني لا على أساس التفاعل والأخلاق أو أي شيء آخر" الفكرة هي التعامل حسب المعايير الأخلاقية والأطر الاجتماعية "[1] ، في ألمانيا مثلا فرض هذا القانون في العمل بحجة أنه يساعد في منع النزاعات الاجتماعية فيسبب ذالك تقيد حريتهم وكبحها فيفقدون شعورهم كمواطنون عاديون في المجتمع لأنهم لم يتم الاعتراف بهم كأي ذات برغم إختلافهم وهونيث يعتبر هذا الأخير " تحقيق الذات المستقلة " [2] يمكننا اعتباره تعبيرا عن هوية شخصية أو عن حرية ذاتية.

2. مشكلة الكوني بين الأقليات والهوية الفردية:

الكونية* مصطلح قديم جديد وقد لاقى رواجا واهتماما في الفترة الهيلينستية وقد حاول فلاسفة كثر تأطير هذا المفهوم وتجسيده على أرض الواقع، وبناء دولة تقدس الحق وتفرض الواجب على أفرادها تتجاور والانسانية عنوانها، عكس ما كان قديما تفضيل عرق على عرق آخر ،والنظر للطرف الثاني بنظرة دونية مزدرية .

مع إنفتاح الانسان مع التقافات والحظارات المختلفة انتقلت الذات من الحيز ال منغلق إلى محاولة فهم الغير وتوطيد علاقته به ، فانتقل التفكير من المنطق الفطري إلى المنطق أو

[1] FABIAN FREYNHAGEN, honneth on social pathologies : a critique, critical horizons, vol 16 ;no 02 .may 2015.p

[2] نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية، مرجع سابق، ص 116.

*ا لكونية مصطلح يدل على التشارك والعيش معا ، قائم على مبادئ العدالة والحرية وقيم حقوق الانسان، يلغي جميع الاختلافات والصراعات ، يطمح لتأسيس واقع تتعايش فيه جميع الذوات.

التفكير السياسي في هذا الصدد نجد الفيلسوف شيشرون الذي جسد معالم الكونية في إشراك الفرد في الحياة السياسية والحياة العامة، والشعب له الإرادة الكاملة في إختيار الشرعية من خلال التوافق و " الاتفاق حول رأي مشترك بصدر القانون والحقوق والرغبة في المساهمة معا بما يعود عليهم بالنفع المشترك " [1] ينظر للدولة على أنها ملك للشعب وهي مؤسسة عادلة تحكم بينهم بقيم ومبادئ متساوية هـ ذه القوانين والتشريعات لم تكن موجهة للشعب الروماني فقط بل كانت تسطر بصفة كونية ،هذا ما يؤكده بقوله أنها " لجميع الأمم الفاضلة والمستقرة " يتبين لنا أن الانسان دائما ما يبحث عن صداقة الآخرين والتقرب منهم وما جاء به شيشرون هو دعوة للتجاور وخلق عالمية كونية تتذاوت فيها الأنوات حتى وإن إختلفت ، ففكرة الكوني متأصلة ومرت عبر كل الفلسفات من الفلسفة الرواقية إلى الفترة المعاصرة .

الطبيعة بحد ذاتها تساوي بين الأفراد لأنهم يمتلكون العقل والجميع متداخل مع بعضه البعض، هذا مانطلق عليه القانون الطبيعي ، فكان بداية لسن القوانين الدولية التي تخضع لنفس المنطق في التعامل والتطبيق على أرض الواقع ، هو مستل من الأسس الأخلاقية و المبادئ القانونية مع ضمان حرية الأفراد والمعتقدات و تأسيس لهويات عابرة للقارات ،

في سياق آخر نتوقف عند مدرسة فرانكفورت وبالأخص ممثلها في الجيل الثالث هابرماس الذي دعا لبناء فضاء عمومي عام ودولة ديمقراطية تشاورية يتم التواصل في حيز كوني

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر حسن جلال العروسي،مرا عثمان خليل عثمان ، دار المعارف ، مصر، (د،ط)، (د،س)، ص 242.

كوكبي ، هذا المشروع التواصلي الهادف لتحقيق سبل الحوار والتفاهم والتشارك والنقاش بين الذوات ماهو إلا تأسيس لدولة كونية ، فالتشاورية الديمقراطية هي ديمقراطية كونية تفتح المجال للنقاش والتحاور في فضائها العمومي ، إنما مشروعه هو مشروع كوكبي بإمتياز وكل أساساته تدل على ذالك فدولة الكوني الهابرماسية تعطى فيها الأولوية للحق على الخير والقانون على السعادة ، تناقش وتتشاور فيه القضايا والمشكلات الراهنة ، من الضروري الاعتراف بالحقوق الشرعية للذوات كالحقوق السياسية والثقافية بدسترتها بشكل تعاقدي قصد حماية الهويات والأقليات المتشيئة والمهمشة داخل فضاءات معينة، يطرح لنا هابرماس مشكل الهوية بشكل عملي أكثر محاولا وضعها في قالب قانوني كوني .

تضمن الكونية في فلسفة هابرماس تفرد الذات وتميزها بإحتفاظها بهويتها الخاصة مع ضرورة الانفتاح على الغير ومجاورته وفك العزلة بين الذوات ، وه ذه الممارسة الايتيقية تقوم على الاعتراف البينذاتي . " تقوم الممارسة التواصلية على الاعتراف البينذاتي، والاتفاق الحاصل بين الذوات وتتوقف على قدرة الفرد على القيام بالحوار وعلى الكفاءة التواصلية " [1]، بناء حوارات تتعدى الحدود الجغرافية هذا هو المجتمع الكوسموبوليتي ودولة الكونية التي أسسها وأرادها هابرماس .

الكونية هي اعتراف وتجاور مع الغير وإ نتقال من منطق النزاع الى منطق التقارب والتعالق بحيث تصبح الهوية تستدعي الاعتراف " الذي يدخل كمحدد فاعل في تشكيلها في الحضور

[1] بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية عند هابرماس بين الواقعية واليوتوبية، (ضمن أعمال الملتقى الدولي ، الفلسفة النقد، ومشروع الكونية ج1، دار كنوز للانتاج والنشر والتووزيع، نوفمبر 2020.

وفي الغياب، كما يظهر كشكل من أشكال العدل وعلاج الظلم " [1] فالحالة الباثولوجية التي تعيشها المجتمعات وتتصدرها الذات تجعل من طلب الاعتراف أمرا مبررا والذات بحاجتنا له، وقد يتخد الاعتراف في معناه عدة دلالات تتموضع حسب السياق الموضوع فيه فالإقرار والمطالبة بمشروعية جماعة معينة أو الفصل في إنتماء ما هو نظال من أجل إتباث الهوية وعن طريق الاعتراف المتبادل للأخيرة نكون قد شكلنا أو أقررنا بهوية موجودة في هذا العالم لها ما لها وعليها ما عليها . والاعتراف بما أنه إقرار بشي والإفصاح عنه هوكذالك رد اعتبار للذات المحتقرة وللهويات المهمشة ، وبما أن الاعتراف قائم على فكرة تحقيق الذات بشرط الاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات فالذات تتشكل وتتبلور من خلال ذالك التفاعل مع الغير ، لا شك أن الاعتراف كمصطلح ذو دلالات أخلاقية وسياسية وحتى رمزية له مفهوم ببسط سلطته الأيروسية لنقد ونبذ كل آليات الاحتقار والتهميش والهيمنة وقهر الذواث داخل الفضاء العمومي ، ولهذا نجد أن الاعتراف هو الحل الوحيد لتفادي التوتر والحروب الإقليمية والنزاعات بين الأفراد والدول، الاعتراف حل أخلاقي للمآزم الاجتماعية .

إن مطلب الاعتراف بالهوية يقتضي اللجوء للسياسة الاجتماعية برغم من أنه خاصية فردية ويعبر عن حاجة ذاتية بكون أن هذا الاحتقار والدمار يشمل الجماعة ، فالهوية ترتبط بتلك

[1] حابل نذير ، أكسل هونيث الحقيقة وإيتيقا الاعتراف، مرجع سابق، ص 44.

الجماعات المتضررة أو ما نسميها الأقليات . فما هي هذه الأقليات وهل الصراع كفيل لإثبات وجودهم؟ مادور الاعتراف في مناهضة العنصرية؟.

عندما نستظهر مشكل الأقليات يظهر مصطلح الصراع والطبقية والنزاع في الحقوق وإثبات الأحقية في الأرض، لكن هذا الصراع ماهو إلا صراع لإثبات حقيقة ما كانت موجودة ، ثم تجاوزها ومحيها في العالم المعيش وإستبدالها بواقع آخر وغض النظر عن الترتبات المنساقة عن ذالك . فيطلب الاعتراف كضرورة حتمية لفصل في المقال ، مشكل الأقليات هو مشكل ايتيقي عريق ، فتصنف الذوات على أساس العرق أو التوجه الديني والسياسي مقابل أفراد أو جماعات ترفض تواجدهم في المجتمع معتبرتهم غير متأصلين ولا يستحقون أية حقوق، إذ يؤكد فرانك فيشباك * أن أشكال السيطرة والهيمنة واردة وموجودة بحكم وجود فئتان غير متوافقتان ولا متقاربتان (الاغلبية، الاقلية) ، والعلاقة بينهما متوترة وهناك " حالة سيطرة مجموعة اجتماعية معينة التي يمكن اعتبارها أقلية وعدم الاعتراف ، بها بحيث لا تنال تقدير الآخرين واعتبارها قاصرة"[1] فيتولد لنا الوعي بالظلم أو ماسماهـهونيث (الوعي الخاطئ) وهذا الأخير يجعلنا ندرك به ذه الأزمة والوضع الحساس التي تتعايشه ه ذه المجموعات المسيطر عليها ، ويعود فيشباك ليتحدث عن الاحتجاج والتجمعات التي تعتبر كرد فعل عن التهميش

*فرانك فيشباك : فيلسوف فرنسي معاصر ولد عام 1967، تحصل على شهادة الدكتوراه عام 1999 بعد إنجازه رسالة حول فبسفة هيغل. اهتم بالفلسفة الاجتماعية والسياسية .خاصة بموضوع الاعتراف (...)، وقف فرانك فيشباك نشاطه وفكره على تأسيس فلسفة إجتماعية جديدة بغية بغية معالجة العديد من القضايا كالاغتراب والاحتقار ونكران الاعتراف انطلاقا من معاير أشكال الحياة الانسانية موضفت في ذالك مفهوم الاعتراف كبراديغم أساسي لفهم وتحليل أشكال الحياة الانسانية، من بين أعماله: الاعتراف : فيتشه وهيغل 1999، الوجود والفعل ، بحث في أسس الانطولوجيا الحديثة للفعل 2000.

[1]كمال بومنير، سؤال الاعتراف ، مرجع سابق، ص85.

والاستياء التي تشعر به هاته الجماعات وأن أفرادها بالفعل واقعون في تجربة الاحتقار ونكران للاعتراف بهم كأفراد لهم خصوصيتهم الثقافية وهويتهم المستقلة ، فالتفاعل الاجتماعي بين الأفراد يوجب وفق منطق معياري تقيم فيه الذوات على حسب أعمالها والدور والأداء التي تقوم به داخل النسيج الاجتماعي. فالإحساس الفرد أنه " تم الاعتداء على كرامته أي تجربة عدم الاعتراف وبهذا المعنى نتحصل على مفهوم الصراع الاجتماعي الذي لم يعد يستند إلى منطق صراع مجموعة اجتماعية لحماية مصالحها " [1] التواصل يبنى على أساس الاعتراف المتبادل الذي يتقيد بما أنتجه الفرد في المجتمع فهو يمثل ذالك الرابط الاجتماعي الذي يبين الاختلافات ويجمعها جاعلا الغير يعترف بنا، فتدخل الذوات في صراع من أجل إثبات هويتها وهذا النزاع " يجعل الهوية شفافة لنفسها ضمن الفضاء العمومي الذي وصل إلى تحقيق الإجماع بفضل توسط النقاش الخالي من كل إكراه "[2] معبرا عن محاولات في الاعتراف وإثبات الهويات المهمشة والمحتقرة ، ونكران وجودهم كذوات فاعلة في المجتمع وكشركاء يقومون بأدوارهم ، لا كمنافسين وخصوم يزاحمون الجماعات الأخرى في أرضهم وسيادة كيانهم ، مع تأزم المسألة ورفض الجم اعات المسيطرة (المركزية) التي تنطوي تحت شعار " أنتم و نحن" كان لا بد من أخلقت هذا الصراع وفق معاير وأسس إيتيقية وفق قيم التسامح والتحاور، مع ضرورة الاحترام المتبادل لنكون إحتراما جماعيا تجعل من الأنا ذاتا واعية بقيم المواطنة .

[1] المرجع نفسه،ص 86.

[2] المرجع نفسه،ص 87.

يشير هونيث للمسألة اليهودية في إحدى مقابلاته الحوارية ، عن مشكل الأقليات وبالخصوص المسألة اليهودية والإضطهاذ الذي عانو منه في ألمانيا بسبب أنهم كانوا يمثلون الأقلية المغلوب على أمرها والاحتقار والذل الذي مارسته النازية عليهم والقتل والإبادة الجماعية (محرقة الهلوكوست)، كل ذالك بسبب إختلافهم وتصنيفهم وفق العرق والدين، جعلهم يهاجرون الى بلد جديد مع أمل الاعتراف بهويتهم والتعامل مع إختلافهم على أنه ميزة وجزء من التنوع التقافي الذي يتكون منه المجتمع ، العودة لسجل الذاكرة هو اعتراف وفتح أفق جديد للحوار متجاوز النقاش البينذاتي إلى الحوارت الدولية ، فإعتراف الألمان بتلك الجرائم المقامة بحق اليهود كانت " شرطا لعودتهم إلى الحياة العامة " [1] يعد هذا فتح مجال للحوار والاعتراف بالغير وتقدير الذات وإحترامها ومحاولة التحدث عن الماضي وجعله سببا في التواصل والتعارف وهذا ما يؤكد عليه هابرماس بأن " تكون لنا الجرأة في مناقشته في أجواء مفتوحة " [2] والهدف من فتح الدفاتر القديمة هو الخروج من موقف " الضحية " أو المغلوب على أمرهم والتكلم عن جرائم الماضي المسيئة للذات البشرية ماهو إلا محاولة للخروج من دور الضحية والندم والإختباء وراء ستار الأخر السالب والمسيطر والامتناع عن الاعتراف بالأحداث السابقة ونكران الغير.

[1] نور الدين علوش، المدرسة الألمانية القدية، مرجع سابق، ص116.

[2] المرجع نفسه،ص 116.

" لن تتمكن الذات من تحقيق كامل المواطنة في حياتها " [1] ونكون بالاعتراف العمومي بجرائم الماضي قد نزعنا ثوب الضحية من جلد الذات وتستطيع ممارسة فعل المواطنة داخل فضائها العمومي. فمن المفروض أن تخدم الديمقراطية الاعتراف به ذه الهويات المختلفة والتي تشكل أقليات متنازع عنها . إن الديمقراطية تحتاج هي الأخرى للأطراف فاعلين ومشاركين بوعي وحرية واستقلالية وإتخاد رأي بعيد كل البعد عن الاعتبارات الشخصية.

برغم من الاختلاف على الأقليات وسبب الصراع سواء كان سياسي اجتماعي وحتى ديني المتداول بشكل رهيب خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر والتي زادت من حدة طرح ه ذه القضايا، إن التعامل مع مسألة الأقليات وتحليلها يعد بالأمر الصعب للأنها تتناول مجالات حساسة فعلى سبيل المثال الأقليات الموجودة في شمال إفريقيا " الأمازيغ " وحراك الريف القائم في المغرب ، وما يحدث في العراق والأكراد الذين يشكلون أقلية ، وتواجد الأقليات بكثرة في لبنان من شيعة وسنة وأكراد ودرز حتى في الديانة المسيحية بين المارونين والطائفات الأخرى، فقامت حرب طائفية في لبنان سنة 1975 إلى غاية 1990 وأسفرت عن مقتل 120 ألف شخص ماتو بإسم الأقليات . في أروبا نجد النزاع عن إقليم " الباسك " الذي طالب سكانه بالانفصال عن دولة إسبانيا منذ تسعينيات القرن الماضي وأدى ذالك لمئات الجرحى وألاف القتلى وعدم الاستقرار السياسي دون أن ننسى " الروهينجا "

[1] المرجع السابق، ص117.

مسلمي بورما في ميانمار الذين يحرقون وهم أحياء وتفسك دمائهم وتباح أعراضهم، يمارس عليهم كل أنواع الاحتقار والازدراء من إغتصاب وإضطهاد ...الخ . فالصراع الديني أشد دموية من الصراع الطبقي والتقسيم الاجتماعي بين الأفراد في المجتمع الواحد. هنا نتحدث عن الهوية والمحاربة لإثباتها والاعتراف بها كأقلية في المجتمع المدني والعالم السياسي نجد أن هيئة الامم المتحدة قد إعترفت بهذه الأقليات كأفراد حاملين هويات مختلفة ودخيلة عن مجتمعاتهم ولهم كافة الحقوق المدنية والاجتماعية في ممارسة الديمقراطية والانفتاح على الأخر مع الاحتفاظ على خصوصيتهم الثقافية . في سياق الدفاع عن الحقوق الإنسانية نجد منظمات وأفراد يطرحون فكرة إستخدام هذا الحق في زيادة النزاع والصراعات الإقليمية هناك من " يدافع عن حقوق الإنسان بصور مبدئية، وبينها من يميل إلى التعاطي مع حقوق الإنسان بأغراض إستراتيجية strategic أو وسائلية " [1]، استغلال الوضع لصالح نشوء صراعات.

يجب صفاء هذه المنظمات من أي خطاب مأدلج منغمس بالهويات المزيفة ، هنا يكون الاعتراف مبررا وله داعي للتخفيف من النزاعات ، وأي نكران للاعتراف يعد انحيازا وتقوية لهاته الجماعات المهيمنة.

[1] رجا بهلول، مؤتمر معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان السنوي الرابع والعشرون " سبعة عقود على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان : ماضي ومستقبل حقوق الإنسان وفلسطين " ، مجلة تباين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، ربيع 2019، العدد 28 ، المجلد السابع، ص 145.

في السياق نفسه نجد الفيلسوف الكندي ويل كيميلكا will kymilka* ، الذي يؤسس لمشروع العيش معا والاندماج الاجتماعي داخل المجتمعات المعاصرة المتعددة للثقافات ومختلفة الهويات ولكون وجود هذا الاختلاف بين الأفراد والشعوب وما ينجر عنه من حروب ونزاعات، فلم يجد إلا التعايش معا بسلام ومحبة بدون طمس الهوية الأصلية .

يدافع كيملكا عن الأقليات الثقافية والاثنية والدينية مع أحقيتها بالتمتع بكافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ففلسفته قائمة على الاعتراف والديمقراطية التعايشية ففي نظره أن مسألة الاعتراف بالتعدد الثقافي هي موضوع الراهن قائلا " إن تجربة مساندة التعددية الثقافية الليبيرالية تجربة حديثة "[1] ولها تسميات عديدة نذكر منها سياسة الاختلاف ، سياسة الهوية ، وسياسة الاعتراف ، برغم الاختلاف في المعاني والتسميات إلا أن المعنى واحد والفكرة الجوهرية واحدة مشتركة بين جميع التسميات، يريد كيملما أن يلامس الواقع بنظريته وأن الاعتراف بالتعدد الثقافي والإقرار بالاختلاف هو البراديغم الجديد لقضايا الراهن.

التعايش هو مبدأ للحفاظ على التعدد والتنوع الثقافي ومنهج للتجاذب لا التنافر وسيف به نقطع منابع الخلافات والإختلافات والنزاعات بين الأفراد والأمم . وعنصر مهم في إدارة التشارك والتوافق بين الذوات والبحث عن التذاوث " الوحدة تتجلى في أن كل أعضاء هذه

* كيملكا فيلسوف كندي متحصل على شهادة الدكتوراه بجامعة أكسفورد. يشتغل من صب أستاذ الفلسفية ، عرف بكتاباته عن التعددية الثقافية من بين كتبه : اوديسيا التعددية الثقافية ، نظريات العدالة، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة ،(أنظر كتاب نظرية العدالة لكيميلكا ، ترجمة مارك سانت بوبري ، دار لا ديكوفرت للنشر، باريس 2003، ص 61)

[1] ويل كيميلكا، أوديسيا التعددية الثقافية، سير السياسات الجديدة في التنوع، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول ، سلسلة المعارف ، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت،(د،ط)، 2011، ص 21.

التجمعات ويشتركون في كونهم يسعون للعيش في كرامة وسلام وتحقيق طموحاتهم ومصالحهم "[1]، هذا مايرمي إليه ويليام كيملكا ، صياغة براديغما إيتيقيا نحقق من خلاله مبادئ التعايش والتجاور والعيش معا وفق أخلاقيات المواطنة الكونية.

إن قلة النزاعات والصدامات في المجتمعات السابقة راجع لتأسسه على نظرية الجنس الواحد أو ماسماه " بسيادة المواطن السوي " أو " النموذج الواحد "، يتعلق الأمر هنا بالرجل الأبيض والسلطة الممنوحة له لكونه أبيض اللون وذو عرق سامي ، وكل من يخالف هذا النموذج يكون مصيره الإقصاء والتهميش فاقدا كل حقوقه كمواطن سوي.

مع التغيرات الحاصلة ومجريات العصر والتقلبات الطارئة عليه بسب العولمة وتداعياتها والحروب والهجرة وطلب اللجوء السياسي وغيرها من الأحداث ،التي جعلت من هذا الطرح أمرا واقع لا بد من مناقشته عل طاولات الحوار ، وعليه أصبحت المجتمعات الحديثة تتداوله بشكل عادي بعد إنتشاله من شكله الطوباوي بالإضافة إلى سماع أصوات هذه الجماعات والأقليات وظهورها في المجتمع الدولي يشكل مكثف .

ومن بين المسببات التي زادت من مساحة ظهور مشكلة الأقليات هو : تراجع الأنموذج القديم وتصدعه ومع بروز نجم العولمة والانفتاح على الغير والتطور التكنولوجي بحيث أصبح الكون قرية جد صغيرة متسارعة في أحداثها وهذا ما يؤكده بقوله " لقد بدأت تختفي النماذج القديمة للدولة القومية ذات النسيج المتماثل والمنسجم، كلما ازدادت المنازعات حولها

[1] بلعز كريمة، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي، آفاق علمية، الجزائر، المجلد الأول ، العدد 3، 2019،ص 610.

وراحت تحل محلها نماذج من التعددية الثقافية " [1] . زد على ذالك كثرة الصدامات في المجتماعات والصراع على الوازع الديني فكان لابد من ظهور مايسمى بالتعدد الثقافي وحماية الأقليات للحفاظ على عقائدهم بغية التعبير عن هوياتهم وأصالة جنسهم، دون تهميش وإقصاء ، بالإضافة إلى التعرف على الأعراق والأفكار المختلفة والربط بين الدو ل بشكل دولي ورسمي وحماية الأقليات من التعنيف والظلم، تسعى التعددية الثقافية لتدويل القضية دوليا بغية التوسيع من مساحة الحريات والدفاع عن حقوق مشروعة ونشر الديمقراطية معتبرين أن " التعددية الثقافية كإطار جديد لإصلاح هذه العلاقة " [2] إصلاح ما أفسدته النظم القديمة وتشويه هاته الأقليات والقضاء عليها بشتى الطرق والأساليب.

مع ويل كيملكا تنتقل مسألة التعددية الثقافية من حقوق الإنسان إلى حقوق الأقليات بحكم الظروف والتغيرات في ملاحم تشكل العالم خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فبعدها تم تفعيل قانون يحمي الأقليات مع ضمان حقوقهم السياسية والمدنية مع إلزامية احترامهم وحسن معاملتهم دون المساس بكرامتهم أو محاولة تهميش هويتهم وإقصائهم .

إن التأسيس الكسموبوليتي كفن ومنهج للعيش المشترك ماهو إلا درع للتصدي عن النزاعات ونكران الاعتراف التي تشهده الأقليات المهمشة والمنسية ، هاته هي فلسفة كيملكا ورؤيته بأن المواطنة المتعددة الثقافات هي الحل السحري وأنزيم المحبة بين الجم اعات المسيطر عليها والمسيطرة، فديمقراطية كيملكا هي ديمقراطية قانونية لا تتبنى الإتجاه القومي المقدس

[1] المصدر السابق، ص 21.

[2] المصدر نفسه، ص 18.

للهوية القومية والانتماء الديني الاثني بل هي معاملة الأفراد كذوات حرة ومستقلة لها هويتها وتعامل معاملة سوية في إطار قانوني محض . هناك الكثير من الفلاسفة من وافقو كيملكا في طرحه أبرزهم هابرماس معتبره أنه من طور مفهوم المواطنة والديمقراطية التشاركية.

يبدوا أن هذا التعدد الثقافي الناتج عن الاعتراف والتعايش مع الجماعات والأقليات المختلفة ينعش في تقافة الشعوب ويطورها فاتحا أبواب الحوار والنقاش ملغيا بذالك كل تفاضل بين الدول والأفراد فيحصل " ارتقاء على المستوى التعايش ويسود اعتدال وتكافؤ بين الذهنيات في مختلف مستويات ويسود تسامحا " [1] ، نستطيع من خلال هذا كله الانسلاخ في الحضارات والإنتعاش للرفع من رصيدنا الحضاري والثقافي عن طريق الاحتكاك مع هذه الجماعات ونقل تقافتهم عن طريق الحوار فنولد تقافة وفكرا مشترك وثراثا ممزوج بإيديولوجيات مختلفة ومتنوعة تساعد في الارتقاء والتطور الإنساني . فالتعددية التقافية عند كيملكا تفرض غياب الإذلال والإضطهاد بين الجماعات الإثنية المختلفة ، بحيث تتحقق فيها التكامل الثقافي والإنصاف والاعتراف بالأقليات.

3. *مشكلة العنف والخصوصية الفردية :*

إن فلسفة العيش المشترك تقتضي الالتزام بمبادئها وتطبيق القوانين لتحقيق أهدافها لكن أفعال الذات غير ثابتة وتتأثر بمجريات العصر وتقلباته وبرغم من سماعنا لأصوات التعددية الثقافية المنادية لثقافة العيش المشترك ونبد العنف والتحقير والإزدراء، هناك عدة جماعات

[1] بلعز كريمة، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي، مرجع سابق ، ص609.

ثقافية تحاول إظهار هويتها على حساب الأقليات الأخرى معتبرتهم غرباء ودخلاء ، لا يمكننا الجزم بأن كل أقلية تتعرض للتهميش والاحتقار هناك أقليات تمارس العنف والترهيب وهذا ما تؤكده فريزر بوجود جماعات عنصرية إرهابية " لا تشمل جماعات سلمية فحسب، مثل النسوية أو الأقليات المهمشة، ولكن تضم أيضا مجموعات عنصرية وقومية " [1] هذه الجماعات تتعرض للتعايش وتقوي سبل العنف وتستبيحه بغية التأكيد على هويتها الخصوصية مستخدمة العنف والتهديد كأسلوب.

تتناول نانسي فريزر مشكلة العنف وتعتبره من قضايا الراهن ، من خلال دراستها للجانب السلوكي للجنسين قصد المعرفة والتحليل للبنى التقافية والاجتماعية والاقتصادية لظاهرة العنف (violence)، إذ تربطه بالإمبيرالية الثقافية وأن جوهره عشوائي وغير عقلاني وأي تصرح عنيف هو تصرف يفتقد للوعي ، هو نتاج عن كل المحاولات للسيطرة على الهامش وإخضاعهم لسلطة المركز، مع نكران الاعتراف للأقليات وتصنيفهم وفق الجندر والعرق ...الخ .

يتفق الفيلسوف الفرنسي ايمانويل رينو * EMMANAUEL RENAULT، مع نانسي فريزر في مسألة الظلم التي تعاني منه المجتمعات والتعنيف الاقتصادي والرمزي الموجه للنساء

[1] محمد أمين بن جيلالي، مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر، مرجع سابق ، ص18.

* ايمانويل رينو: فيلسوف فرنسي معاصر ولد في 1967، انتصب اهتمامه على الفلسة الاجتماعية والسياسية وانصرف إلى دراسة موضوع الاعتراف الاجتماعي . وخاصة بعد تأثره بأعمال الفيلسوف الألماني أكسل هونيث ، إلا أنه استطاع أن يشق لنفسه جطا فلسفيا متميزا وخاصة ما يتعلق بمسألة العودة إلى النصوص الأولى للاعتراف عند هيغل، من أعماله : الاحتقار الاجتماعي 2001، هيغل وفلسفة الطبيعة2003، تجربة الظلم 2004، ماركس والفلسفة 2014.

والسيطرة عليهن عن طريق ذالك " فتحررهن ممكن من خلال المستويين الاقتصادي أو الرمزي" [1] ، بالإضافة إلى ذالك نجد عدم الاعتراف بتلك الجماعات المثلية وممارسة عليهم التميز العرقي والعنف الرمزي والظلم الاقتصادي فهم قوة ثالثة لهم تفاعلهم وتأثيرهم في المجتمع وهويتهم الخاصة .

إن الإختلاف والتنوع في الهويات وقبول الأخر في حذ ذاته يعد انفتاحا على الطرف المغاير وانتعاشا في المجتمع وفتح أفاق أنطولوجية تستدعي التشارك والعيش معا. هذا ماجعل من الفيلسوفة الأمريكية جوديث بتلر ** (JUDITH BUTLER) من مناقشة مسألة الجنس الثالث أو الجندر كهوية لا بد من الاعتراف بها ، تنطلق في أساس طرحها على تقافة الغير والتمحور على لغة الذات (الجسد)، فهي تأسس حوارا فلسفيا ينطلق من الذات إلى الغير عن طريق المعرفة الجيدة للذات ، تسعى بتلر للتأكيد على هاته الهويات وأنها عضو مشارك في العملية التفاعلية داخل المجتمع، مع تسليط الضوء عن التميز والعنف الممارس على هذه الأقلية وتصنيفهم جنسيا وعدم الاعتراف بهم وأي محاولة لإتباث ذالك تقابل " بدفع غرامات اقتصادية حادة ومعاناة جسدية " [2] فأي تعبير أو إيحاءات لهاته الجماعات يقابل بالعنف والاحتقار دون الاعتراف بذواتهم وهويتهم الخاصة ، تخضع دائما مثل هاته الخطابات للسيطرة والتحكم في مصيرها فلا يمكننا التكلم أو المساس بمثل هاته الخطابات

[1] كمال بومنير، سؤال الاعتراف، مرجع سابق ،ص 69.

** جوديث بتلر: فيلسوفة أمريكية ولدت سنة 1956، من زعماء الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، إهتمت بالفلسفة السياسية والاجتماعية والدراسات الثقافية والأدبية والجنسانية من أعمالها : الذات تصف نفسها.

[2] المرجع السابق، ص 18.

لأنا مسألة طوباوية ، نجد سلافوي جيجيك يتشاطر نفس الرأي مع بتلر في مسألة الجنسانية مؤكدا أننا " نعيش في مجتمع ظل فيه التعبير الجنسي خاضعا باستمرار للتشريع والتقييد ، كما أن التماس المتعة يتعرض تكرارا للشجب بوصفه سلوكا طفوليا وأنانيا " [1] القيود بنظر بتلر تلغي شخصية الأنا ولا تساعد هلعبور نحو الاعتراف ، فالتكلم عن الجنس يعدا ممنوعا ماعدا التكلم عن الإنجاب ، فالجسد والجنس لا يقتصر على تبادلية الاعتراف بل هو تعبير عن الأراء والأفكار ،بتلر توضف الجسد في المظاهرات والهتافات كنوع من التعبير الجسدي في الفضاء العمومي .

تحاول بتلر توجيه المجتمعات المعاصرة إلى النظر للجسد كأنه آلية أنطولوجية تعبر عن الكينونة الإنسانية من خلاله نخاطب كل الايديولوجيات المختلفة ، ونعبر عن هوية الذات المغتربة دون كلام نوصل فكرنا عن طريق أفعالنا الجسدية.

الجسد هو كيان خاص يتشارك فيه الجنسان الذكر والمرأة ، برغم من تلك الإختلافات البيولوجية التي تميز كل واحد عن غيره ولتطبيق التوازن الطبيعي ، ففي أغلب الأحيان يتعرض جسد المرأة للاحتقار والعنف بنوعيه وما أخطر النوع الثاني ، فيصبح هذا الكيان المقدس سلعة تعرض للفرجة وللإعلانات والأفلام الإيباحية، فلم هذا التميز العنصري والإنحياز للجنس الذكوري برغم أن غاندي من قال في حقهن " هن القويات رغم ما يبدوا

[1] سلافوي جيجيك ، العنف في وجوهه الستة ،ترجمة: فاضل جتكر، مراجعة : فايز القنطار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،ط الأولى ، لبنان 2017، ص 36.

عليهن من غضب غير رشيد " [1] هذا التقسيم الباثولوجي الذي يفسر الهوية والذي يضعها في خانة الأمومة والمراة التي لاتفقه شيء ، ناهضت بتلر هذه الأراء وبشدة مقتنعة بفكرة أن المرأة لا تولد امرأة وإنما تصبح امرأة .

تعتبر قضايا العنف والهوية والجنس والأقليات وغيرها من المسائل المعاصرة من قضايا الراهن المطروحة في الساحة الاجتماعية والسياسية والتقافية ونتعايشها في فضائنا العمومي، يحاول فلاسفة الجيل الثالث وما بعده لأخلقة هاته الحوارات وفق أطر ايتيقية وعدالة كونية قائمة على مفهوم الاعتراف والتداخل التقافي لبناء مجتمع كوكبي .

[1] جون دوكر، أصول العنف، الدين، والتاريخ ، والإبادة، ترجمة: علي مزهر ،مراجعة حسن ناظم، سلسلة دراسات فكرية، جامعة الكوفة، ط الأولى، لبنان ، 2018، ص 203.

خلاصة:

إن راهنية الاعتراف تكمن في قيمته التواصلية التي تزيح مظاهر العنف والكراهية ، الباحثة دوما لسبل العيش معا وفق أطر معيارية تجعل الذوات تتعايش وتتجاور فيما بينها ،ومن خلال ما طرحناه سابقا نكون قد توصلنا أن نظرية الاعتراف عن هونيث تواكب الراهن وتطورات العصر من مشكلات حياتية برغم من أن أصولها راجع للعصور الفلسفية الأولى إلا أنها أتبثث ومع تحين هونيث لها في حلة جديدة أخدت الجدارة في إستئصال أورام التباعد والاتواصل بين الذوات خاصة مع مشكلة الأقليات والشعارات الجديدة المنادية بالمساواة بين الجنسين ،إضافة لمشكل الهوية وتأثيرها على الذات في تكوين شخصيتها.

وفي الأخير لا يسعنا القول إلا أن الاعتراف غير مفهوم التواصل بين الذوات طامحا في بناء مجتمع مناقبي كوكبي جامع بين كل أطياف هذا العالم.

الخاتمة

إن براديغم الاعتراف الذي قدمه "أكسل هونيث" في المدرسة النقدية يعد منعرجا جديدا لفكر يقر بالتعدد والتفاهم،ينقل مشاكل المجتمع من خلال ماتعايشه الذات محاولا إيجاد حلول لمعالجة أمراض المجتمع التي تحيل تحقيق مطلب الاعتراف ،مشيرا لتشكل فكرة الصراع عبر التاريخ البشري.

إستبدل أكسل هونيث التسائل عن كيفية التواصل والتحاور إلى سبل التعايش وفق الاعتراف المتبادل، وانطلاقا من هذا المفهوم أسس هونيث نظريته الجديدة على أنقاض الاعتراف بالمفهوم الهيغلي من خلال أسس أخلاقية مستندا لعدة مرجعيات فلسفية ، اجتماعية، ونفسية. حاول من خلالها رسم معالم عالم متعايش متقارب مع بعضه البعض تتجاور فيه الذوات عن طريق الحب وتتناغم عبر التضامن والتسامح، تحفظ حقوقها عبر قانون وضعي تشاركي، تقسم فيه التروات والخيرات الموجودة في العالم بالعدل والمساواة ، فتتذاوت الأناوات وتصبح متداخلة فيما بينها.

إن براديغم الاعتراف عند أكسل هونيث يهدف إلى إلغاء فكرة الغريب الدخيل وجعل معرفة الأخر ممكنة .

إنطلق أكسل هونيث في تحليل بنية الذات والمجتمع بمدى إحساسهم بالتشيؤ والاغتراب داخل المجتمع، فاستحضر التحليل اللوكاشي كمقاربة فلسفية مع جون ديوي ليتوصل أن

التشيؤ ماهو إلا نسيان أولي للاعتراف وهو الطريق الأولى لنكران الذات وعدم الإقرار بضرورة وجود الأخر، هذا ماخلفته التقنية والتطور التكنولوجي .

يرجع هونيث لمفهوم الاعتراف وبداية تشكله من مصطلح إبستيمي إلى مفهوم وجودي يبعث الروح للجسد بعد ضياعها في متاهة الصراع والاحتقار والذل والتنمر عليها منطلقا من صراع الأنا للبقاء إلى إصرارها على الاعتراف وحقها الأساسي للإنتماء والبوح بهويتها مهما خالفت البعض هاته هي معالم العالم الجديد الذي حاول هونيث تأسيسه تحت سقف مقولة أن الذات لا تستطيع أن تحقق شيئا بغياب الأخر، فالهوية الذاتية تحدد مع التفاعل والتداخل في ذالك الغريب الذي أعتبر على مدى عصور أنه ذالك.

نلاحظ أن فكر هونيث مبني على عدة أساسيات ومتشبع بسيل من الأفكار والمنابع الفلسفية المتنوعة التي ساعدتهـ بالإلمام بجوانب هذا المرض و، نقده لعدة نظريات ذات صلة بموضوعه مع الشرح الكافي لمصطلحات لها علاقة مباشرة بمفهوم الاعتراف ونشأته .

فالاعتراف هو مطلب إنساني نحاول من خلاله نبد العنف وإحساس الذات بعدميتها في المجتمع إلى تحقيق ذاتها وكسب احترام جميع الذوات عبر أشكال أو نماذج الاعتراف التي أقامها هونيث من (الحب، الحق، التضامن) تقابلها ثلاث مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات) لتجنب الوقوع في قاع التشيؤ والاحتقار والصراع مع الأخر الذي مع مجريات العصر انسلخ وأحدث قطيعة مع الأطراف الأخرى ، قطيعة في حلقة التواصل والتفاعل الاجتماعي بين الذوات واستبعاد مفهوم " النحن" في الواقع اليومي،

أعطى هونيث هاته النظرية كحل للإشكالات المطروحة في فترتنا المعاصرة خاصة مع تداخل مفاهيم الكوكبية والعولمة والعالم الواحد برغم من الانشقاقات الواضحة والصريحة بين الذوات سواء كانت إيديويوجية سيا سية أو حتى إثنية...الخ الأسباب تتعدد والنتيجة واحدة إحساس الذات بأنها مهمشة متشيئة تتعرض للإحتقار والتعذيب والعنف بنوعيه، فلا ملجأ غير الاعتراف .

إن المطالبة بالاعتراف هو نتاج شعور المرء بالظلم واحتقار الغير له وسلبه لحقوقه وحالة الامساواة الموجودة في العالم وقد أطر هونيث نظريته وفق معاير إيتيقية لضرورتها للتحكم في المآزم الاجتماعية بغية الوصول للاعتراف المتبادل . فالبعد الأخلاقي ضروري في صياغة الصراع المرتبط بتحقيق الهويات وإثبات كيان الجماعات والأفراد فهو يتعدى البعد النفعي القائم على المصالح والاقتصاد كما مثلها ماركس بل يتضمن سياق إنساني إجتماعي تتجسد فيه معاني المبادئ والأخلاق المتجاوزة للإهانة والإقصاء والمذلة والنكران كل هاته التجارب الأخلاقية والسلبية المفقدة للأنا ثقتها بنفسها واحترامها لذاتها.

لقد لامس هونيث بفلسفته بالاعتراف عدة أقليات وهويات بحاجة لذالك كل أنا تحس أنها مهمشة ودخيلة أمام الطرف الأخر ، وبالتالي الاعتراف يشمل جميع أطياف المجتمع. وبرغم تأثره بعدة مدارس فكرية إلا أنه توقف على بعض النقاط وقد ذكرناها سابقا وفتح في نفس الوقت حوارات فلسفية وسجالات سياسية أهمها مع نانسي فريزر حول مسألة العدالة مأسسة الاعتراف في الحياة الاقتصادية، من جهة أخرى يؤكد لنا هونيث ومن خلال راهننا أننا

بحاجة ماسة للاعتراف المتبادل ليس لأنه يضع حدا للصراعات والنزاعات بل في كونه براديغما إيتيقيا تواصليا يطمح للتذاوت البينذاتي .

تكمن راهنية الاعتراف بملامسته جل قضايا العصر وأنه الحل لتفادي أي كره وبغض ونكران للأطراف الأخرى محاولا إدخالها كشريك تفاعلي في المجتمع ، ومع سماع الأصوات المنادية للفصل في قضايا المرأة ومساواتها مع الرجل، وعدم إنكار وجود جنس ثالث وأقليات عرقية تطالب بالحرية وتندد بالاصغاء لمطالبها، كل هاته المشكلات بحاجة للاعتراف وفق أطر أخلاقية تمارس فيها الذوات حرياتها بدون نزاع وصراع إثني أو غيره.

أعاد هونيث هيكلة مفهوم الاعتراف بعد تدشين هيغل لمفهوم إجتماعي مغاير للطرح الميكيافيلي والانتقال من النزاعات المؤسسة على دوافع غريزية إلى بواعث أخلاقية فالقراءة التي أعطاها هونيث لاتعبر عن صراع كوني ولا تدعم فكرة حرب الكل ضد الكل بل صراعه ذو طابع عملي فعال فالذوات تلجأ للصراع بكونه الوسيلة الوحيدة لتحقيق مطلب الاعتراف لإلغاء التوتر والصراع المميت في العلاقات الاجتماعية ، فهل الاعتراف كبراديغم يكفل تحقيق مشروع الغيرية ؟

الفهارس

فهرس المصطلحات

Reconnaissance	الاعتراف
Mèpris	الاحتقار
Préjugé	الاحكام المسبقة
La différence	الاختلاف
l’autre	الاخر
ethique du dialogue	اخلاقيات الحوار
Néo-colonialisme	الاستعمار الجديد
Indépendance	الاستقلالية
Socialisme	الاشتراكية
Reconnaissance mutuelle	الاعتراف المتبادل
Aliénation	الاغتراب
Auto- exclusion	اقصاء الذات
Minorités	الاقليات
Maladie sociale	الامراض الاجتماعية
Maladies de la société	أمراض المجتمع
Ego	الانا
Ego transcendantale	الانا الترنسندنتالية
Egoisme	الانانة
Humanité	الانسانية
Emancipation	الانعتاق
Fermeture	الانغلاق
les lumiéres	الانوار

فهرس المصطلحات

Le navire	الإنية
Reconnaissance initiale	اولية الاعتراف
Ethique	ايتيقا
Ethique de la communication	ايتيقا التواصل
Ethique de la discussion	ايتيقا النقاش
Idéologique	الايديولوجية
l’pistémologie	ايستيمولوجيا
Le corps	البدن
praadigme	البراديغم
Praxis	البراكسيس
intersubjectivité	البينذاتية
fondamentalisme	التأساسوية
juxtaposition	التجاور
Psychanalyse	التحليل النفسي
Auto restauration	ترميم الذات
Tolérance	التسامح
Réification	التشيؤ
Solidarité	التضامن
Transcendance	التعالي
convergence	التقارب
Appréciation sociale	التقدير الاجتماعي
La technologie	التقنية
Cohésion	التلاحم
Symétrie	التماثل
Contradiction	التناقض

Indéfinin	التنكير
Eclaircissement	التنوير
La communication	التواصل
Culturel	الثثاقفية
Sur de soi	الثقة بالنفس
Révolution cosmologique	الثورة الكوسمولوجية
Dialectique	الجدلية
Genre	الجندر
Sexe	الجنس
Sexualité	الجنسانية
La modernité	الحداثة
Liberté	الحرية
Dialogue	الحوار
Dogmatisme	الدوغمائية
Ville etat	الدولة المدنية
Religion	الدين
Soi	الذات
Subjectivité	الذاتية
humiliation	الذل
Capitalisme	الراسمالية
Rétro	الرجعية
Le désir	الرغبة
Symbolique	الرمزي
Esprit	الروح

Inclusivité	الشمولية
Commun	الشيوع
L’amitié	الصداقة
Conflit	الصراع
Hospitalité	الضيافة
Sectoire	الطائفية
La nature	الطبيعة
Injustice	الظلم
Monde vivant	العالم المعيش
La justice social	العدالة الاجتماعية
Contrat social	العقد الاجتماعي
Rationalité	العقلانية
Rationalité instrumentale	العقلانية الاداتية
Rationalité communicative	العقلانية التواصلية
Science	العلم
La violence	العنف
Violence physique	العنف الجسدي
Mondialisation	العولمة
autre	الغير
Individualité	الفردانية
Espace public	الفضاء العمومي
Vertu	الفضيلة
acte de communication	الفعل التواصلي
La loi	القانون
Planétaire	الكوكبية

فهرس المصطلحات

Théologie	اللاهوت
Matérialisme historique	المادية التاريخية
Matérialisme dialectique	المادية الجدلية
Essentialisme	الماهوية
Idéal	المثالية
Amour	المحبة
Signet	المرجعية
Parrage social	المشاركة الاجتماعية
L’absolu	المطلق
La norme	المعيار
Concept	المفهوم
Propriété privée	الملكية الخاصة
Propriété publique	الملكية العامة
moralité	المناقبية
Objectivité	الموضوعية
Mythologie	الميتولوجيا
Nous	النحن
Relativité	النسبية
Théorie sociale	النظرية الاجتماعية
Théorie monétaire	النظرية النقدية
Critique	النقد
Taper	النوع
Fragilité sociale	الهشاشة الاجتماعية
Identité	الهوية

Réalité	الواقع
Existence	الوجود
La conscience	الوعي

القائمة البيبليوغرافية

القائمة البيبليوغرافية

أولا مصادر البحث باللغة العربية:

1. أكسل هونيث ،الصراع من أجل الاعتراف،القواعد الأخلاقية الاجتماعية،تعريب:جورج كثورة،المكتبة الشرقية،بيروت،ط1
2. اكسل هونيث،التشيؤا،بحث موجز في النظرية النقدية،ترجمة:كمال بومنير،دار الأمل للطباعة والنشر (د،ط)،(د،ت)،

ثانيا المصادر باللغة الأجنبية:

1. Axel honneth.LA société du mépris : vers me nouvel théorie critique,traduire par:olivier viorol،Alexander ، édition paris p 19
2. AXEL HONETH.PATHOLOGIES OF REASON « ON THE LEGACY OF CRITICAL Théorie, transtated by jams ingan .Columbia university presse new York. 2009.p 36
3. AXLE HONETH ,THE I IN WE ,STUDIES IN THE THEORY OF RECOGNITION,TRANSTALET BY, JOSEPH CASHE,POLITY PRESS,2012 ,USA,62
4. Axel honneth et joseph cochen, liberté rocomnnaisanc,cain info, pp,154,155, article disponible on ligne, http: //www . carin info /revue-cites-2020_02_23
5. NANCY FRASER AND AXEL HONNETH, REDISTRIBUTION OR RECOGNITION A POLITICAL- PHILOSOPHICAL EXCHANGE, TRANSLATED BY JOEL GOLB, JAMES INGRAM, AND CHRISTIAN WILKE ,VERSO, LO NDON, NEW YORK, 2003 ,P47

ثالثا المراجع باللغة العربية:

1. إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع،دار الشروق للنشر والتوزيع،عمان،الأردن ،
2. أبو النور حمدي،أبو النور حسن، الأخلاق والتواصل،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009.
3. إحسان عبد الهاديالتائب،توماس هوبز وفلسفة السياسة،مكتبة الفكر والتوعية للإتحاد الوطني،ط2012،1.
4. احمد عطية، كانت وأنطولوجيا العصر، دار الفرابي، بيروت،ط1 ، 2010.
5. الأخلاقية والسياسية،مجلة الحكمة،العدد2،2017.
6. إدغار موران،إلى أين يسير العالم،ترجمة:أحمد العلمي،الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1،2009.
7. ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة وتقديم: نازلي إسماعيل حسن، دار المعارف، مصر، (د،ط)،(د،ت.
8. أرسطوا طاليس ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1، تر: أحمد لطفي السيد ،مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة ، د،ط، 1924،
9. أرسطوا طاليس، السيايات، تر: أغسطين بربرا البوليسي، اللجنة الدولية للترجمة والروائع الانسانية، بيروث ، د، ط، 1957،
10. ألن هاون،النظرية النقدية،مدرسة فرانكفورت،ترجمة:ثابث ديب،المركز القومي للترجمة،القاهرة،ط2010،1.
11. أوغست كورنو،أصول الفكر الماركسي،ترجمة:مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار الأدب للنشر،بيروت،طبعة 1،1968.

12. بول ريكور الذات عينها كأخر، ترجمة، جورج زيناني ، المنطقة العربية الترجمة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان، ط2، 2006 .

13. بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تلالرجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد ،بيروت،ط1،2009.

14. بول ريكور، سيرة اعتراف، ترجمة، فتحي انقرو، منشورات دار سينارا المركز الوطني للترجمة تونس 2010.

توم بوتمور، مدرسة فرانكفوث ، تر: سعد هجرس ، مراجعة محمد حافظ دياب، أو للنشر والتوزيع ط 2 . 2004 .

15. تحسين حمة غريب،فيلسوف العدالة جون رااولز،نظريته في العدالة،(د،ط)،2009.

16. تشارل تايلر، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان، ط1، 2014،

17. توماس هوبز،اليقاتان،الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة،ترجمة:ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم، رضوان السد،دمشق،دار الفراب،ط1،2011.

18. جاك مارك فيري،فلسفة التواصل،ترجمة:عمر مهيبل،الدار العربية للعلوم،منشورات الاختلاف،المركز الثقافي العربي،لبنان،الجزائر،ط1،2016.

19. جمال محمد إسماعيل،مارتن هيدغر ،الوجود والموجود،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،دط،2009

20. جون بول سارتر،تعالي الأنا الموجود،ترجمة: حسن حنفي،دار التنوير،(د،ب)،(د،ط).

21. جون راولز،نظرية في العدالة،ترجمة:ليلى الطويل،وزارة التقافة العامة السورية للكتاب،(د،ط)،2011

22. جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1994،1،.

23. جون ليشه،خمسون مفكرا أساسيا معاصرا،ترجمة:فاتن البستاني،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1،2001.

24. حسن مصدق،هابرماس ومدرسة فرانكفورت،المركز الثقافي العربي،ط1، (د،س)، د،ب).

25. حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،النظرية النقدية التواصلية،بيروت،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،2005،(د،ط).

26. داود خليفة، الثورة الكوسمولوجية في العصر الحديث، مجلة التدوين ، عدد 9، ديسمبر 2017.

27. دوكر، أصول العنف، الدين، والتاريخ ، والإبادة، ترجمة: علي مزهر ،مراجعة حسن ناظم، سلسلة دراسات فكرية، جامعة الكوفة، ط الأولى، لبنان ، 2018.

28. رشيد بوطيب ،نقد الحرية،مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس ،تقديم: أكسل هونيث ،منشورات الاختلاف ، منشورات ضفاف،الجزائر،ط 1،2019،ص18. محمود خليفة الخضر،الهيرمونيطيقا النقدية،مشروعية العقل التواصلي،منشورات الإختلاف،لبنان،ط1،ص142.

29. رنيه ديكارت،انفعالات النفس،ترجمة وتقديم:جورج زيناتي،دار المنتخب الوطني،بيروت،ط 1.

30. رنيه ديكارت،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،ترجمة كمال الحاج،منشورات عويدات للطباعة والنشر،بيروت،ط2،1988

31. رورنيه ديكارت،قواعد لتوجيه الفكر،ترجمة وتقديم: سفيان سعد الله،دار سراس ،تونس،[د،ط]،[د،ت].

32. ريتشارد كيرني،جدل العقل: حوارات أخر القرن،تر: إلياس فركوح،حنان شرايخة،المركز الثقافي،الدار البيضاء،ط1،2005،ص 17.

33. ستتوارث سم، ترجمة جمال الجز يري، النظرية النقدية والفلسفة الألمانية في القرن العشرين، المجلس أعلى الثقافة رقم 2 طبعته الأولى 2005.

34. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية،دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، هيدغر، سارتر، ميرلوبونتي،دروفين،انجاردن)،دار الثقافة للنشر والتوزيع،ا(د،ط) ،لقاهرة، 2000، سلافوي جيجيك ، العنف في وجوهه الستة ،ترجمة: فاضل جتكر، مراجعة : فايز القنطار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،ط الأولى ، لبنان 2017

35. سيغموند فرويد،معالم التحليل النفسي،ترجمة:محمد عثمان نجاتي،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،ط1986،5، مصطفى غالب، في سبيل الموسوعة النفسية، مكتبة الهلال، بيروت، [د، ط]، [د، ت].

36. صلر غريمار، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة، هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، (د،ط)،1982،

37. عبد الله السيد عسكر،الاساءة الى المرأة، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة،(د،ط)،2003،

38. عزيز الهلالي، مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية، سبلا ين حبيب نموذجا مجلة الفكر العربي المعاصر، 158–159 – مركز الانماء القومي

39. علي عبود المحمداوي،إشكالية السياسية للحداثة،من فلسفة الذات الى فلسفة الأخر ،منشورات ضفاف،كلمة للنشر والتوزيع،ط2005،1،بيروت.

40. عمر بوجليدة، الحداثة وإستبغاد الأخر، دراسة أركيولوجية في جدل العقلانية والجنون، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد التقافية، ناشرون، بيروت ، لبنان، الجزائر ، وهران، ط1، 2013.

41. عمر مهيبل،إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة،منشورات الدار العربية للعلوم،ط2005،1.

42. فيل سليتر، مدرسة فرانكفوث، نشأتها ومغزاه وجهة نظر ماركسية ،ترجمة: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2013.

43. القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة، عزار مرجان، الجزء الرابع، دار الثقافة للنشر،(د،ط)، (د،ب)،1990.

44. كارل أوتوا أبل،التفكير مع هابرماس ضد هابرماس،ترجمة:عمر مهيبل،منشورات الاختلاف، المغرب، لبنان، ط1 ، 2005.

45. كمال بومنير ، قراءات الفكر نقدي لمدرسة فرانكفوث، كنوز الحكمة الأبيار الجزائر، ط1 . 2012

46. كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، منشورات الاختلاف،الجزائر، لبنا ن،ط2010،1.

47. كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، نموذج هربرت ماركيوز، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات اخلاف، ط2001 الجزائر،.

48. كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت،كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 ،2012 .

49. كمال بومنير،أكسل هونيت فيلسوف الاعتراف،منتدى المعارف،بيروت،لبنان،ط2015،1.

50. كمال بومنير،أكسل هونيث،فيلسوف الإعتراف،منتدى المعارف،ط1،بيروت،2015ص.

51. كمال بومنير،الحق في الاعتراف،مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيت،دار الخلدونية للطباعة والنشر،ط2018،1.

52. كمال بومنير،الحق في الإعتراف،مدخل ألى قراءة فلسفة أكسل هونيث،دار الخلدونية للنشر والتوزيع،ط2008،1.

53. كمال بومنير،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت،الدار العربية للعلوم ناشرون،منشورات الاختلاف،بيروت،الجزائر،ط2010،1.

54. كمال بومنير،امن جورج لوكاش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤا،العدد الرابع،أكتوبر2013،.

55. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، إفريقيا الشرق، (د،ط)، بيروت،2002،.

56. مازن مرسول محمد،مشكلة الوعي ووعي المشكلة،دار الفرابي بيروت،ط2012،1

57. مجدي كامل،هيغل أخر الفلاسفة العظام،دار الكتاب العربي،[د،ب]،ط2011،1.

58. محمد أمين بن جيلالي، مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر، تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف، مؤمنون بلا حدود، دار الدراسات والأبحاث،(د،ط)، (د،ب)، 2019.

59. محمد بكاي،أرخبيلات مابعد الحداثة،لرهانات الذات الإنسانية ، من سطور الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق،دار الرافدين،بيروت،ط2017،1،.

60. محمد خليفة الخضر، الهيرمونيطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، كلمة لنشر والتوزيع، بيروت، تونس، منشورات اختلاف، الجزائر، المنشورات عفاف، بيروت، ط216،1.

61. محمد شوقي الزين الإزاحة و الاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة العربية،منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر، بيروت طبعة 2008.

62. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 1998، .

63. محمد نور الدين أفاية،الحداثة والتواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ط2، 2005.

64. محمود خليف صغير الحياتي، الهيرمنيوطيقة النقدية، مشروعية العقل التواصل، كلمة لنشر والتوزيع، بيروت، تونس، منشورات اختلاف، الجزائر، المنشورات عفاف، بيروت، ط216،1 .

65. موريس ميرلوبونتي،العين والعقل،ترجمة،حبيب الشاروني،ط1 ،القاهرة،(د،ت).

66. نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، الفارابي للنشر والتوزيع،ط1، بيروت، لبنان،2013.

67. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ،2005

68. هربرت ماركيوز،العقل والثورة،هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية،ترجمة:فؤاد زكريا،الهيئة العامة،[د،ب]،[د،ط]،

69. هيغل،فيمينولوجيا الروح،ترجمة:ناجي العولي،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،ط2007،1.

وفاء عبد الحليم، القيم في فلسفة ماكس شيلر، دار الوفاء، (د، ب)، ط1،

70. ويل كيميلكا، أوديسيا التعددية الثقافية، سير السياسات الجديدة في التنوع، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول ، سلسلة المعارف ، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت،(د،ط)، 2011.

71. يورغن هابرماس، أخلاق والتواصل أتر أبو النور حمدي، أبو النور حسن، نور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان {د.ط}، {د.ث}.

72. يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، تر: أبو النور حمدي، أبو نور حسن، النور للطباعة والتوزيع بيروت، لبنان ط1،

73. يورغن هابرماس،إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة،ترجمة :عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ،منشورات الاختلاف ،ط1 لبنان، الجزائر.

74. يورغن هابرماس،بعد ماركس،ترجمة:محمد ميلاد،دار الحوار،سوريا،[د،ط].

75. يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،ترجمة: أبو النور حمدي أبو النور حسن، للطباعة والنشر و التوزيع،بيروت،لبنان،ط1.

76. يورغن هابرماس،القول الفلسفي للحداثة،ترجمة"فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،دمشق،(د،ط)،1990،.

77. يورغن هابرماس،إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيق،ترجمة:عمر مهيبل،الدار العربية للعلوم،ناشرون،بيروت،منشورات الإحتلاف،الجزائر،ط2010،1.

78. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د،ط)، 2012، .

مراجع البحث باللغة الأجنبية:

1. EMMANUEL Lévinas, difficille liberté ? PARIS ?LE LIVER DE POCHE.BIbLIO-essais,1990
2. EMMANUEL Lévines,totalité et infini, essais sur lextériorité, tra kluwer acadimic,martinus nijhoff,1971
3. Emmanuel Livinas ,de ris,dieu qui vient a vient a l'idée,jv,rin paris
4. FABIAN FREYNHAGEN, honneth on social pathologies : a critique, critical horizons, vol 16 ;No 02 .may 2015.
5. KARLOTTO APPEL, ETHIQUE DE LA DISCUTION, TRADUCTION De l'allmand par MARK HUNYADI, Les édition de cerf, paris 1994
6. paul Ricœur, parcours de la reconnaissance (Trois études) édition Gallimard France, 2004

قائمة الموسوعات والمعاجم باللغة العربية:

1. ابن منظور: لسان العرب ،دار المعارف ، تونس المجلد الرابع الجزء 32.
2. اندري لالاند موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل احمد خليل مستورات عويدات، بيروت – باريس المجلد الأول p 2/2001.

3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج1، دار الكتاب اللبناني،بيروت، 1982
4. جورج طرابيشي، معجم الفلسفة (المناطقة ، المتكلمون ، الاهوتيون ،المتصوفون) ، دار الطليعة ،بيروت–لبنان،الطبعة 3،2006
5. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، المؤسسة العربية، بيروت،ط1، 1994.
6. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2 من ش إلى ي، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1994
7. عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي،(د،ب)، ط1، 1990،
8. فؤاد كامل وآخرون الموسوعة الفلسفية المختصرة، ، دار الفرابي، بيروت، لبنان،(د،ط)، (د،ت)
9. مصطفى غالب، في سبيل الموسوعة النفسية، مكتبة الهلال، بيروت، [د، ط]، [د، ت]،

المعاجم باللغة الأجنبية:

1. La rousse de poche, précis de grammaire, locution latines et étrangères, librairie Larousse , .

المجلات والدوريات :

1. أشواق عبد الحسن، العلاقات المجتمعية التفاعلية بين البيت والمدرسة،دراسة نظرية ،مجلة دراسات تربوية،العدد16، 2011
2. بشير ربوح،مراجعة كتاب الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية إجتماعية لأكسل هونيث، مجلة تباين، العدد 31، (د،ط)، شتاء 2020.
3. بلعز كريمة، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي، آفاق علمية، الجزائر، المجلد الأول ، العدد 3، 2019.

4. بن ناصر الحاجة، الدولة الكونية عند هابرماس بين الواقعية واليوتوبية، (ضمن أعمال الملتقى الدولي ، الفلسفة النقد، ومشروع الكونية ج 1، دار كنوز للانتاج والنشر والتووزيع، نوفمبر 2020.

5. حابل نذير، أكسل هونيث : الحقيقة وايتيقا الاعتراف ، من الاعتراف الاجتماعي الى البينذاتية كونية، أوراق فلسفية ،ضمن أأعمال الملتقى الدولي الكونية والخصوصية الثقافية، مصر، العدد 2،2020

6. داود خليفة، الثورة الكوسمولوجية في العصر الحديث، مجلة التدوين ، عدد 9، ديسمبر 2017

7. دحماني حنان، نظرية الاعتراف، كبراديغم لتغير المجتمع، أكسل هونيث نموذجا، مجلة دراسات، العدد 6، 2017

8. الرباحي نعيمة، الغيرية وتحولات الفكر المعاصر، دار الاتحاد ، تونس، ط1 ، 2017،

9. رجا بهلول، مؤتمر معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان السنوي الرابع والعشرون " سبعة عقود على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان : ماضي ومستقبل حقوق الإنسان وفلسطين " ، مجلة تباين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، ربيع 2019، العدد 28 ، المجلد السابع،

10. رشيد العلوي، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة : من هابرماس إلى نانسي فريزر،المجلة التونسية الفلسفية، (د،ط)،عدد 54-2014،55،تونس.

11. عبد الوهاب خالد، الغيرية في الفن، النظرية الاجتماعية نموذجا، ضمن (الغيرية والفن)، مجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 2-42، 2007 ، 2008.

12. عزيز الهلالي، مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية، سبلا ين حبيب نموذجا مجلة الفكر العربي المعاصر، 158-159 – مركز الانماء القومي ، القاهرة، 2019.

13. عيدوني كريمة، من مسألة التحرر إلى أخلقة الاعتراف بالأخر، مجلة متون، المجلد 8، العدد 4، جانفي 2017.

14. فاطمة، أكسل هونيث : براديغم الاعتراف نحو تأسيس عدالة إجتماعية أخلاقية، مقاربات فلسفية، العدد الأول، المجلد 08، 2021،

15. فوزي لحمر، جمال سعادنة، الذات في الفلسفة الغربية : من الانغلاق إلى الانعتاق، مجلة اشكالات في اللغة والادب، المجلد 9،العدد 5، 2020.

16. محسن الخوني، من التواصل إلى التفاهم والاعتراف،بين هابرماس وهونيث،مجلة التفاهم، العدد1،ستة2011

17. محمد أحمد أنقار، ثقافة الاعتراف، مجلة دار المنظومة، المركز الدولي للأبحاث والدراسات العربية،العدد 2، 2019

18. محمد أمين بن جيلالي، مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر، تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف، مؤمنون بلا حدود، دار الدراسات والأبحاث،(د،ط)، (د،ب)، 2019

19. محمود خليفة، بهادي منير، الغيرية في الفلسفة الغربية من القول إلى لبراكسيس، مقاربات فلسفية

20. مريم ضربان، بين الحق في الاعتراف والحق في الاختلاف، مراجعة كتاب " سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة" لكمال بومنير، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الانسانية، العدد 10،صيف 2020،الجزائر

21. مسيكة خولة،مراجي رابح،فلسفة الكوني ورهانات العيش المشترك" ادغار موران أنموذجا"،أوراق فلسفية،ضمن أعمال الملتقى الدولي الكونية والخصوصية التقافية،ط 1،العدد الثاني،2020،القاهرة.

22. وفاء برتيمة، أبعاد التسامح الإنساني في فلسفة فواتير،مجلة عالوم الإنسان والمجتمعأ العدد 26، مارس 2018

المواقع الالكترونية:

- زكريا إبراهيم،إعتترافات القديس أوغسطين، .2020-02-23 ,hekma.org : http على الساعة 14:30.
- عمار الفتيتي،صراع من أجل الاعتراف،نحو خطاب أخلاقي في الصراعات الاجتماعية،متاح على الرابط،،.www/elfouteité.amar/hml بيوم 2020/02/23. على الساعة 13:45.
- كمل بومنير، هيرفي برتوا: الاعتراف مسألة عدالة؟ نقد مقاربة نانسي فريزر، 27/ 2021/07، com, couuca/ /http، على الساعة 13:08.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة الاعتراف ، www.majain.com / dictionary ، تاريخ الإطلاع 02/2020/ 18على الساعة 15:45.

- نور الدين علواش،حوار فلسفي مع الفيلسوف أكسل هونيت،لايمكن أن نتصور وعي الذات بدون الأخر،متاحة على الرابط htp .; www,maaber.com ، تاريخ الاطلاع 2020/ 02/ 18 على الساعة 20:34 .