



جامعة غليزان
RELIZANE UNIVERSITY

جامعة غليزان

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

أطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه ل. م. د

في الفلسفة

المجتمع الغربي بين الاغتراب والرغبة في الاعتراف

أكسل هونيث انموذجا

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيدة(ة): صراوي وحيدة

أهـام لـجـنـة المـنـاقـشة

اللقب والاسم	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
بن علي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة غليزان	رئيسا
خن جمال	أستاذ محاضر أ	جامعة غليزان	مشرفا ومقررا
موسى عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة	مناقشا
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 02	مناقشا
بن شرقي بن مزيان	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 02	مناقشا
بن شماني محمد	أستاذ محاضر أ	جامعة غليزان	مناقشا

السنة: 2022/2023

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

كلمة شكر

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد:

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير والعرفان لأستاذي الفاضل الذي كان من دواعي فخري واعتزازي أن يكون مشرفاً على رسالتي هذه الدكتور "خن جمال" الذي أنارت توجيهاته طريقي في إكمال هذه الدراسة ولولاه لما كان لأي جهد أن يثمر ولما كان هذا البحث الذي يرى طريقه إلى النور.

فجزاه الله عني خير الجزاء.

كما أتوجه بالشكر للسادة الأساتذة الفضلاء، السيد رئيس لجنة المناقشة والأعضاء الممتحنين كل باسمه، على قبولهم وتفضلهم بمناقشة هذا العمل وإثرائه بأفكارهم وتوجيهاتهم. وفي الختام أشكر كل من ساهم في انجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد.

الطالبة: صراوي وحيدة

إهداء

إلى والدي الكريمين "أبي وأمي" حفظهما الله وأطال في عمرهما

اللهم ارحمهما كما ربياني صغيرا.

إلى إخوتي وأخواتي.

الطالبة: صراوي وحيدة

مقدمة

مقدمة:

المجتمعات الغربية تعيش في ظل التطورات التكنولوجية والصناعية وما تتسم به من تقنيات آلية متطورة جعلتها تسيطر على تلك المجتمعات وجعلتها مسخرة في خدمتها وتحديثها وتطويرها ليتم اختزال الإنسان الغربي في بعد واحد مسلوب الإرادة يخضع لقوانين الإنتاج الصارمة، فهو مبرمج وفق تلك الآلية لا يستطيع الخروج من أسره بين الإنتاج والتوزيع هذا الواقع هو الذي تشكلت من خلاله المجتمعات الغربية المعاصرة، وهذا أول مؤشر لاغتراب الانسان وتشويؤه عن ماهيته.

ويمكن القول أن ما حققته المجتمعات الغربية من تطورات قطعت من خلالها أشواطاً نحو التنمية إلا أنها أوقعت نفسها في التسلط الرأسمالي وحولت الانسان إلى إنسان مسلوب الإرادة خاضع لمنطق السوق، ما أدى إلى انحطاط القيم الإنسانية في جميع المجالات مع زيادة سيطرة السوق والاستهلاك ما جعلها تعيش كمجتمعات مغتربة. ورغم تمكن الإنسان من تسخير الطبيعة وتوفير حاجاته ورغباته، حيث استطاع دون منازع أن يجعل من نفسه سيد الكون لكن تلك الوسائل التي استخدمها في السيطرة على الطبيعة قد سيطرت عليه وسلبته ذاته، فوجدت المجتمعات الإنسانية نفسها تعيش مشكلة ذات أبعاد متعددة أصبح فيها الإنسان المعاصر يعيش أزمة حقيقية هي مشكلة الاغتراب التي وقف أمامها عاجزا حائرا ووقعا في فخ التشيؤ، وهي بذلك نتيجة حتمية للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتتها المجتمعات الغربية. وما هذه التحويلات إلا عبودية حولت الإنسانية إلى وسائل للتسلية والاستمتاع وجعلتها حاملة لتجارب الذل والقهر والاحتقار.

الإنسان بطبعه لا يقف مكتوف الأيدي أمام ما يواجهه من تحديات وصعاب، باعتباره الكائن الوحيد القادر على إحداث تغيير في منظومة حياته بما يمتلكه من قدرات عقلية تأهله لبناء حضارة إنسانية قيمة، لهذا سوف يسعى لبناء مجتمع يسمح لأفراده من خلال توفير

مختلف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لتحقيق ذواتهم وتطوير قدراتهم دون الحاجة إلى الخضوع لتجارب الاغتراب والتشويء والاحتقار أو ما يعرف بالأمراض الاجتماعية ما يحتم عليها وجوب الخروج من هذا المأزق وإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقاً من الاعتراف المؤسس للهوية التي سلبها الاغتراب حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية والإنسانية. وفهم الوجود الإنساني والذات الإنسانية في علاقتها بما يحيط بها من مؤثرات خارجية عالم قائم بذاته يصعب استيعابه وفهم جميع ظواهره التي تتعلق بالإنسان خاصة موضوع الاغتراب الذي التصق بوجوده، وألقى بظلاله على حياة الإنسان الفكرية والنفسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية.

في خضم كل هذه الصراعات الفكرية والأيدلوجية والاختلاف في عالمنا المعاصر نجد اهتماماً كبيراً بالاعتراف بالآخر كرؤية كونية لقضايا المجتمعات الإنسانية من أجل بناء مجتمعات عالمية شاملة تجمع في طياتها سمات التقدم والتحضر من أجل العيش المشترك ونبذ الصراع وهذا ما حاولت مدرسة فرانكفورت تقديمه من خلال الطرح الذي قدمه "أكسل هونيث" "Axel Honneth" ممثل الجيل الثالث إذ قدم دراسة نقدية وتشخيصاً للأمراض الاجتماعية للمجتمع الغربي لإعادة بناءه والانتقال به من "الاجتراب" "Aliénation" و"التشويء" "Reification"، إلى "الاعتراف" حيث قدم أكسل هونيث براديجم جديد وتجديد للنظرية النقدية وذلك في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" بإعادة بناء التجربة الاجتماعية من خلال تحديد أشكال الاعتراف التداوتي ورسم مفهوم جديد للاحتقار في القواعد الأخلاقية للأزمات الاجتماعية من خلال الصراع من أجل الاعتراف. واضعاً بذلك "أكسل هونيث" الخطوط العريضة لفلسفته الاجتماعية التي طورها في السنوات الأخيرة، وهي التفكير في الحياة الاجتماعية على أنها متضاربة في جوهرها وإظهار أن هذا الصراع لا يدمرها لأن تحركها صراع من أجل الاعتراف. يأتي هذا في ثلاثة أشكال رئيسية، الحب والقانون والتضامن، والتي تشترط الاكتشاف والاختبار الذي يقوم به كل واحد كفرد (ثقة)، كشخص (احترام) وكموضوع (تقدير).

اختزل الازدراء الذي يعاني منه في ثلاثة جوانب رئيسية، فإنه يؤثر على العلاقات العملية ويكشف له عن شكل الاعتراف الذي يفتقر إليه ويعجل به إلى النضال، وهكذا تكشف فلسفة هونيث الاجتماعية عن البعد الأخلاقي للنضالات الاجتماعية.

وقد استند هونيث في بناءه لنظريته الاجتماعية على نظريات فلسفية متعددة ومختلفة منها الفلسفة الهيجلية والماركسية إضافة إلى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بأجيالها، وكذلك تأثره بالأبحاث السوسيولوجية والسيكولوجية بالأخص التفاعلية الرمزية مع "جورج هيربرت ميد" و"دونالد وينوكوث".

المتمعن في فلسفة أكسل هونيث ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت تأثر الكبير بالفكر النقدي وتقاليد المدرسة النقدية تلك المدرسة التي شكلت منعطفا حاسماً في مسيرة الفكر الأوروبي المعاصر والتي رافقت التطورات والتحولات التي شهدتها المجتمع الأوروبي في ميادين متعددة إذ كان هدفها منذ البداية بناء فلسفة اجتماعية وهذا المشروع يستمد كيان وجوده من الهيجلية والماركسية بدأً من هوركهايمر إلى وقتنا الحالي مع الجيل الرابع لمدرسة أمثل "راينر فورست" "Rainer Forst".

لكن المتتبع لفكر "أكسل هونيث" نجد ممثل الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت "يورغن هابرماس" (1929-) "Jürgen Habermas" حضوره كان بارزاً، إذ بدأ هونيث متأثراً بأستاذه ونظريته في التواصل أو الفعل التواصلي ومقاربتة التي سمحت باكتشاف العلاقات الجديدة التي أحدثها بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التذاتي مقابل العقل الأداتي. وهنا عوض براديغم الإنتاج عند "ماركس" ببراديغم التواصل عند "هابرماس"، لكن حسب "هونيث_" "هابرماس" أغفل حقيقة التفاعلات الاجتماعية ما أثر على إدراكه للتجارب الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف (اللاعتراف) بالأفراد والمجتمعات الكونية. إذ يعتقد "هونيث" أن المجتمعات المعاصرة تصارع من أجل نيل الاعتراف

والاحترام والتقدير، مما يعني أن الاعتراف ليس معطى مباشراً أو أولياً ولكنه حصيلة صراع وحركة قائمة بين المطلب والاستجابة.

والبحث الذي يخصنا بالتحليل والعرض يتعلق بممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت "أكسل هونيث" "Axel Honneth" الذي يعتمد في نظريته النقدية على الصراع من أجل الاعتراف هو صراع للبناء وليس للهدم وتغيير المجتمع، لهذه نجده قد عاد إلى شباب هيجل في مرحلة "بيننا" وإرث المدرسة النقدية وبالأخص أستاذه "يوغن هابرماس" حيث حاول ربط النظرية والممارسة من خلال نظرية التواصل التي تجاوز الجيل الأول من المدرسة النقدية والفكر الماركسي ليقدم لنا براديغم جديد (براديغم التواصل).

وانطلق أكسل هونيث مما يعانيه المجتمع الغربي من أمراض اجتماعية وما أفرزته الرأسمالية (النيوليبرالية) من تشيئ وَاغتراب للإنسان المعاصر وكفاح الأقليات والفئات المهمشة وللخروج من ذلك لأبد من نضال أفراد المجتمع للحصول على الاعتراف المتبادل والمنشود لهويتهم والمطالبة بالاعتراف الذاتي بالهوية الفردية التي تدخل على الفور توتراً أخلاقياً في الحياة الاجتماعية، وهي التي تدفع باستمرار للتقدم الاجتماعي والذي يؤدي تدريجياً إلى الحرية والتواصل.

ومن أجل الحفاظ على علاقات الاعتراف المتبادل الحقيقي، هذا لن يتم إلا بالممارسة الفعلية للاعتراف والانتقال من التنظير إلى التطبيق الفعلي للاعتراف وهذا حينما نوفر الديمقراطية الحقيقية (الممارسة السياسية) ونربي أجيالاً على روح الديمقراطية والاعتراف بالأخر رغم الاختلافات العرقية والجنسية والإيديولوجية... وإخراج العمل من المفهوم الضيق والبعد المادي إلى البعد القيمي والأخلاقي.

ومن هنا نطرح الإشكال التالي: هل يتمكن المجتمع الغربي من فك قيود الاغتراب وتحرر منه؟ هل الظروف الراهنة للمجتمع الغربي التي يعيشها من اغتراب تجعل الاعتراف هو الحل المناسب؟ وكيف يلعب الاعتراف دور في القضاء على تشيؤ وصنمية الإنسان؟

من أهم الأسئلة الفرعية التي يمكن طرحها:

- ما طبيعة الاغتراب الذي تعيشه المجتمعات الغربية؟
 - ماهي الجذور الفلسفية والفكرية لنظرية الاعتراف؟ وهل استطاع هونيث تحيين المفهوم. وفق مقتضيات الوقت الراهن؟
 - ماهي نظرة هونيث لتشيؤ؟
 - هل تمكن هونيث من نقل نظرية الاعتراف من التنظير إلى الممارسة الفعلية؟
- كل هذه التساؤلات حتمت علينا البحث على إجابات في شكل فرضيات يتطلبها البحث العلمي من بلوغ نتائج والوصول إلى الحلول، لذلك وضعنا لبحثنا الموسوم بـ " المجتمع الغربي بين الاغتراب والرغبة في الاعتراف "أكسل هونيث" انموذجا" التي تساعد في تأطير خطى البحث التي تعبر عن نتائج ما سبق ذكره من أجل البحث والمناقشة، ومنه نذكر أهم الفرضيات التي ارتأينا أنها تتناسب والطرح الذي جاءت به رسالتنا:

- الفرضية الأولى: الأزمة التي يعيشها المجتمع الغربي أزمة اغتراب.
- الفرضية الثانية: الصراع كفيل بتحقيق الاعتراف وتجاوز الاغتراب.
- الفرضية الثالثة: أزمة المجتمع الغربي أزمة أخلاقية قبل كل شيء.
- الفرضية الرابعة: الفلسفة قادرة على حل المشاكل التي تعيشها الإنسانية.

وبالنسبة لحدود الدراسة، فقد اقتصرنا على الفترة المعاصرة وما يعيشه المجتمع الغربي من اغتراب.

والنسبة لأهمية الدراسة فهي تحمل في ثناياها مجموعة من الأهداف، فالبحث العلمي يسعى من خلاله الباحث إلى إبراز حقيقة موضوع بحثه وما تم إغفاله سابقا نذكر منها:

- الوقوف على بعد مفهوم الاغتراب عبر التاريخ الفلسفي
- التعرف على فيلسوف الاعتراف أكسل هونيث Axel Honneth وإعادة بناءه لنظرية النظرية النقدية.
- تطبيق نظرية الاعتراف (من حيث الممارسة) في مختلف مجالات الحياة الإنسانية.

وللإجابة على هاته الإشكاليات، ورغبنا في البحث وتسليط الضوء على نظرية الاعتراف عند أكسل هونيث، اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي والتفسيري الذي يتناسب مع طبيعة الموضوع حيث قمنا بقراءة تحليلية لأفكار أكسل هونيث وكيف حاول إخراج المجتمع الغربي من اغترابه.

ولتوضيح كل الأفكار سابقة الذكر بالتحليل قمنا بتقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة فصول رئيسة حيث يحتوي الفصل الأول على ثلاثة مباحث بعنوان "السياق الفلسفي لفكرة الاغتراب" تم فيه العودة إلى الجذور التاريخية لفكرة الاغتراب وبالتحديد عند هيجل وماركس وفيورباخ موضحين فيه أسباب نشوء الاغتراب في المجتمعات الغربية لكل فيلسوف. أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان "تحو إعادة بناء النظرية النقدية على مفهوم الاعتراف" تناولنا فيه كورنولوجيا الاعتراف وتحيين أكسل هونيث لهذا المفهوم، وتجاوزه للفكر النقدي لمدرسة فرانكفوت سواء الجيل الأول أو الجيل الثاني من خلال براديجم الاعتراف وأثر نسيانه على المجتمع الغربي بما يعرف بالتشيؤ.

وجاء الفصل الثالث بعنوان الاعتراف والممارسة العملية حاولنا فيه تسليط الضوء على كيفية نقل الاعتراف من مجال التنظير إلى الممارسة الفعلية داخل المجتمعات الإنسانية وكيفية ربط الاعتراف بمختلف مناح الحياة سواء كانت سياسية (الديمقراطية) أو اجتماعية (التعليم) أو اقتصادية (العمل).

وفي الأخير **ختمنا** بحثنا بخاتمة كانت كحوصلة شاملة تناولت من خلالها نظرية الاعتراف والدور الذي سوف تلعبه من أجل تجاوز المجتمع الغربي لاغترابه

أما **الدوافع** التي كانت وراء اختيارنا لموضوع " المجتمع الغربي بين الاغتراب والرغبة في الاعتراف " هو ما تعيشه المجتمعات الإنسانية في الراهن من ظلم وازدراء والفلسفة وجدت من أجل فهم مشكلات الواقع الإنساني الذي سيطرت فيه التقنية والعولمة المتوحشة ومحاولة إيجاد مخرج لها فهي ليست تنظير فقط بل تسعى إلى الممارسة الفعلية.

كما أن مفهوم الاعتراف عرف في الآونة الأخيرة اهتماما بالغا من أهل الفكر والسياسة وتم إعطاؤه مكانة في النقاش العمومي كمفهوم مركزي لفهم القضايا الاجتماعية وما ترتب عنها من توترات ظهرت معالمها على المستوى الاقتصادي والسياسي بل والثقافي كذلك.

نظرية الاعتراف أحد الأطروحات المهمة في الفلسفة الاجتماعية والفكر الغربي المعاصر لمعالجتها فكرة الصراع الاجتماعي والسياسي لكونها مقاربة بديلة لمقاربات الهيمنة والغلبة، لأنها تبحث في طبيعة العلاقات التداوتية وكيفية توطيدها بنبذ الاحتقار والتشيؤ لمراعاتها الجانب الأخلاقي.

ولإنجاز هذه المذكرة لقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع التي ساعدتنا في دراسة الموضوع، ومن أبرز هذه المصادر التي اعتمدنا عليها: التشيؤ) دراسة في نظرية الاعتراف،)، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، فكرة الاشتراكية

(La lutte)، (Reification)، (Critique du pouvoir)، (la société du mépris) pour La reconnaissance) وغيرها من المصادر .

أما عن أهم المراجع والتي ساعدتنا مؤلفات بومنير كمال، الحق في الاعتراف (مدخل إلى قراءة فلسفة هونيث أكسل) والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هونيث أكسل، وقرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كذلك هونيث أكسل فيلسوف الاعتراف وغيرها من المراجع.

واعتمدنا كذلك على مجموعة من الموسوعات والمعاجم والمراجع منها المعجم الفلسفي اندريه لالاند، المعجم الفلسفي مذكور ابراهيم والموسوعة الفلسفية عبد الرحمن بدوي.

ومن خلال محاولتنا الاطلاع على الدراسات السابقة في الموضوع وجدنا

- رسالة دكتوراه " التأسيس الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي

المعاصر "أكسل هونيث" نموذجا" لـ مونييس أحمد

ولكل بحث صعوبة تخللته نذكر منها:

وبالرغم من كل ما توفر لنا من كتب حول الموضوع، إلا أنه لم يكن من السهل علينا أن نتمكن من الحصول على جل كتاباتها لأن أغلبها غير مترجم، قلة المصادر المترجمة للغة العربية ما عدا الأستاذتين كمال بومنير والزواوي بغورة من الجزائر وكذلك المغربي نور الدين علوش .

وهذا من أبرز الصعوبات التي واجهتنا وهي صعوبة توفير المصادر الأم باللغة العربية، وزد على ذلك طبيعة الموضوع التي تتطلب البحث والتوسع، وراهنيته وحدائته وقلة الدارسين له باللغة العربية.

الفصل الأول

الفصل الأول: السياق الفلسفي لفكرة الاغتراب

المبحث الأول: اغتراب الروح - هيغل

المطلب الأول: الاغتراب قبل هيغل

المطلب الثاني: فكرة الاغتراب عند هيغل

المبحث الثاني: الاغتراب الديني- فيورباخ

المطلب الأول: نقد فيورباخ لفلسفة هيغل

المطلب الثاني: ثورة خطاب الاغتراب الفيورباخي

المبحث الثالث: الاغتراب الاقتصادي - ماركس

المطلب الأول: نقد ماركس لهيغل وفيورباخ

المطلب الثاني: فكرة الاغتراب كارل ماركس

تمهيد:

إن مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانية اليوم، وتمس صميم واقعها أنه يعيش في زمن غربة فرضتها عليه تلك التغييرات الهائلة في مختلف جوانب الحياة ومكونات الوجود الاجتماعي والثقافي؛ وتعددت المدلولات التي تصف هذه التحولات حدث في المجتمع الإنساني المعاصر كقول ما بعد الحداثة، وما بعد العولمة... إلخ من المسميات التي تصف هذا العصر والتقدم الهائل الذي شمل جميع مجالات الحياة (الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية). فما أبدعه الإنسان أصبح يفوق حدود الخيال، حيث تعيش الإنسانية الثورات العلمية الهائلة التي نتجت عنها تحولات الاقتصادية الثقافية والعلمية التكنولوجية؛ أما الخطاب الفلسفي كثر الحديث فيه على النهايات (نهاية التاريخ، نهاية الأسرة، نهاية الحداثة، نهاية العولمة. وغيرها من النهايات).

وإزاء هذا التحول الإنساني الذي أفقد الإنسان توازنه الأخلاقي، وفرض سؤال الاغتراب الإنساني نفسه على الإنسانية الآن، والاعتراب شكل في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين محور اهتمام عديد من الفلاسفة، إذا ما أردنا أن نعود بفكرة الاغتراب يجب العودة إلى الجذور الفلسفية التي شكلت الحلقة الرئيسة لمفهوم الاغتراب فإننا حتما سوف نقف عند ثلاثة محطات من الفلسفات الكلاسيكية الألمانية هيغل الفيلسوف المثالي وفيورباخ وفكره المادي والأخير كارل ماركس وإبراز الأصول النظرية لهذا نتساءل: هل الاغتراب هو اغتراب لروح كما رآه هيغل؟ أم أن الدين هو الذي يجعلنا غرباء؟ وما حقيقة الدين بالنسبة لفيورباخ؟ وهل استطاع ماركس أن يتجاوز الاغتراب الهيجلي والفيورباخي؟

المبحث الأول: اغتراب الروح - هيجل

المطلب الأول: فكرة الاغتراب قبل هيجل.

تعد ظاهرة الاغتراب من الظواهر التي أثرت على الإنسان عبر العصور مما جعلها محل اهتمام متزايد باعتبارها جزءاً واضحاً من إنسانية الفرد، لها انعكاساتها على جميع مجالات حياته، فالاغتراب شعور وممارسة وواقع معيش يحتل مكانة بارزة في الدراسات الفلسفية لذلك كان من الضروري الوقوف على جذوره الفكرية التاريخية والفلسفية واللغوية فهو ليس بالمصطلح المعاصر بل تمتد جذوره الى القديم، قدم الانسان، والمرادف الأجنبي لكلمة "اغتراب" العربية هو (Alienation) في الإنجليزية، و (Aliénation) مصدرهما من الكلمة اللاتينية (Alienato) وهي اسم مشتق من الفعل اللاتيني (Alienare) والذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى آخر، أو يعني الانتزاع أو الإزالة، وهذا بدوره مشتق من فعل آخر (Alienus) أي انتماء إنسان لآخر أو التعلق به . وهذا الفعل الأخير مستمد بصفة نهائية من (Alius) الذي يعني الآخر سواء كإسماً أو كصفة¹، وللکلمة اللاتينية "اغتراب" سياقات متعددة وردت فيها ما هو ديني، قانوني نفسي، اجتماعي.

يشير مصطلح الاغتراب لغوياً إلى امتلاك الذات من قبل أخرى وفي اللغة العربية يعود الاغتراب إلى الفعل "غرب" و(واغتراب فلان تزوج إلى غير أقاربه)²، وقد عرفه "اللانند" في موسوعته (يعني بيع أو تناول عن حق إلى شخص آخر، وهو مجاز آجال المنتسب لآخر وهي لا تحمل سوى تعريف وغيبى ولفظي "Alienation" وهو الذي لا يملك ذاته)³، أي أن "اللانند" يشير إلى امتلاك الذات من قبل الآخر، ما يفسح المجال للتساؤل عما إذا كان للاغتراب بهذا

¹ ريتشارد شاخت، الاغتراب، تر: كامل يوسف حسن، دار شرقيات، القاهرة، ط 2، 1995، ص 53.

² ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار بيروت للطباعة، بيروت، ط1، 1995 ص 278.

³ لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر وطباعة، بيروت، ط1، 2012، ص 43.

المعنى بعد إيديولوجي، يسمح لنا بالقول أن الإيديولوجيا هي تقويض الذات بأفكار الآخر: أي امتلاكه عبر اعتناقه لفكرة ما.

ولقد عرضت موسوعة كيبه (Qullet) مصطلح الاغتراب على أنه (يعني الانفصال أو الغربة) أو الاضمحلال في آخر، في غير الذات وتموضعها في الخارج لتصبح غريبة عن نفسها مستقلة ممتددة، صعبة المنال تائهة خائفة في غيرها، أي أصبحت ذاتاً أخرى تجابهه وتعاونه ذاتها)¹ ما يعني أن الاغتراب بهذا المعنى قد أخذ بعداً نفسياً تغدو معه الذات جزء تابعاً للآخر تبعية كاملة عليه في وجودها. وكما جاء في الرواية الدينيّة التي تتحدث عن هبوط آدم وحواء ليغتربا في الأرض؛ ما يعني أنّ مفهوم الاغتراب يضرب جذوره في عمق تاريخ الإنسان، وأنّه مفهوم ملازم للوجود البشري منذ البدء، وليس مفهوماً جديداً. وهذا ما نجده في العهد القديم وعلى وجه الخصوص في "سفر التكوين" وهذا ما قدمه "حسن محمد حسن حماد" في كتابه "الاغتراب عند إيريك فروم" أنه جاء في العهد القديم والجديد لتعبير على معنيين² الاغتراب عن الله بانفصال الإنسان عن الله، بخطيئة آدم وقد شكل ذلك المعنى الأول.

من خلال الترجمات اللاتينية القديمة للإنجيل، لكي يثبت وجود كلمة الاغتراب فيه، كما ورد في كتاب "سيرة مصطلح الاغتراب لـ "رجب محمود" « ففي رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس يعرف بولس الرسول الوثنيين بقوله: «إِنَّهُمْ مُظْلِمُوا الْفِكْرَ وَمَتَجَبُّونَ عَنْ حَيَاةِ اللَّهِ لِسَبَبِ الْجَهْلِ الَّذِي فِيهِمْ بِسَبَبِ غِلَاطَةِ قُلُوبِهِمْ». (الاصحاح الرابع الآية 18 من الترجمة العربية) وفي هذه الآية نجد في الترجمات اللاتينية القديمة ترد إلى (مغتربون عن حياة الله)³، ويدل هذا على انقطاع الصلة بين الإنسان والله، وحدث الانفصال بينهما نتيجة لإغراق الإنسان في الشهوات والخطيئة والمعاصي.

¹ سالم بيطار، اغتراب الإنسان وحرية، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، ط1، 2001، ص 27.

² حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص44.

³ رجب محمود، سيرة مصطلح الاغتراب، دار المعارف القاهرة، ط3، 1988، ص 37-38.

أما المعنى الثاني فهو الصنمية والاعتراب عن الذات، وشكلت فكرة الصنمية فكرة جوهرية في تاريخ مفهوم الاغتراب، فالصنم ما هو إلا خلق الانسان، وفي عبادة الإنسان له انفصال للخالق عن ذاته وفقدانه لها، إذ يصبح الإنسان يعبد شيئاً صنعه بنفسه فيحول بذلك نفسه إلى شيء صنعه وله سمات خاصة به وبالتالي فبدلاً من أن يدرك ذاته كإنسان مبدع خالق، فإنه يجد نفسه خاضعاً لشيء جامد من صنع يديه¹ فالإنسان يغترب عن ذاته إلى أن يصل به الاعتقاد بأن المخلوق في الأصل هو الخالق. إذ كان في الكتاب المقدس معاني ودلالات منها «الغربة عن الله "أو" الاغتراب المفارقة بين الله والإنسان»².

أما الفكر الفلسفي فقد تناول الاغتراب منذ القدم، من خلال تقديم تصورات متعددة ومختلفة حول مفهومه، فنجد الفلاسفة اليونان يصفون الاغتراب بحرمان الإنسان من حقوقه الطبيعية والقانونية فقد رأى "افلاطون" (428ق.م - 347ق.م) " platon " أن ابتعاد الإنسان عن عالم المثل، وعيشه في عالم المحسوسات الأرضي هو اغتراب حيث ذهب إلى القول: «بأن الإنسان يغترب عندما يبتعد عن فعل الخير أو عن مثال الخير، وأن حياته في عالم أشباه المثل تمثل بحد ذاتها شكلاً من أشكال الاغتراب؛ ذلك أنّ الجسد مقبرة الروح التي تتطلع للتحرّر منه، وتسعى جاهدة للعودة إلى عالم المثل إلى حيث كانت في الأصل»³، إلى الذات التي انفصلت عنها مؤكداً مع ذلك بأن الروح عندما هبطت إلى عالم الكون " أشباه المثل " أصبحت في حالة اغتراب حتى على الصعيد المعرفي ذلك أنّ المعرفة تنكّر «فالنفس كانت قد طافت في عالم المثل قبل أن تحلّ في البدن، تعرفت هناك على الوجود الحقيقي الأصيل وأبصرت كل شيء في عالم الغيب إلا أنّها عندما اتّحدت بالجسم نسيت كل ما كانت قد عرفت»

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، المرجع السابق، ص 23.

² ريتشارد شاخت، الاغتراب، المرجع السابق، ص 54.

³ المرجع نفسه، ص 24.

قبل أن تملّ بالبدن. غير أن ذكرى أوليّة تكفي النفس - لتبعث فيها من جديد جميع الذكريات الماضية فيها جميعها»¹.

وقد ارتبط مفهوم الاغتراب في اللاهوت المسيحي الوسيط، بشكل مباشر بفكرة الخالق الخلق والمخلوقات، وفي ترجمة لوثر للكتاب المقدّس؛ والذي أوجز القول في ذلك: «جعلهم غرباء عن حياة الله لقساوة قلوبهم»².

ومع الفلسفة الحديثة وعصر النهضة الأوروبية نخص بالذكر الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" (1650-1596) "René Descartes" الذي توصف حياته بكونها "حياة فيلسوف مغترب" فالاغتراب تمثل عنده في اغتراب الذات عن نفسها بالأساس وقد ظهر في مجالات نذكر منها³:

أ- الكوجيتو الديكارتي ويبين أن الاغتراب هو اغتراب الأنا عن ذاته، وهو ما يمكن أن نطلق عليه أسم "الاغتراب الميتافيزيقي" (Aliénation Métaphysique)

ب- الاغتراب الأنطولوجي؛ حيث تردّ الحياة الانفعالية إلى آلية الأرواح الحيوانية.

ج- الاغتراب الوجودي؛ حيث تعيش الذات تجربة الانفعال في نطاق "الأنا أفكر"

أما فلاسفة العقد الاجتماعي تناولوا مسألة انتقال الإنسان من الحياة الطبيعية الى الحياة المدنية أو حالة الاجتماع البشري وذلك قبل "جورج فيليهم فريديش هيغل" (1831-1770) "Georg Willhem Friedrich Hegel"، لكن كل من "توماس هوبز" (1588-1679) "Thomas Hobbs" و"جون لوك" (1632-1704) "John Locke" تناولوا مسألة أن الإنسان تخلى تاريخياً عن حقه الطبيعي في العيش الحر من أجل السيادة منه إلى المجتمع

¹ أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط2، 1980، ص206-231.

² عبد الجبار فالح، المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص10.

³ حبيب الشاروني، الاغتراب في الذات، (مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد1، المجلد 10)، 1979، ص70.

السياسي والدولة، دون نسيان "جان جاك روسو" (1712-1778) "Jean-Jacques Rousseau"

حينما نعود إلى "هوبز" نجد يرى أن الأفراد يعيشون في الحياة الطبيعية أو الحالة الطبيعية حالهم "حرب الكل ضد الكل" أي وضع الحرب والتنازع ، وللخروج من حالة الرعب والفوضى إلى حالة الطمأنينة (الحالة المدنية)، وتأسيس مجتمع مستقر وآمن، إذ يقدم "توماس هوبز" في كتابه "التنين" الطبيعة البشرية بأنها تسعى نحو إنشاء جماعة سياسية أو مجتمع فرغبة الفرد الانانية في تحصيل "i give up" "يمكن ترجمته بالكلمات التالية: «أنا أتخلى أو أنا أتنازل فهو تعبير ينطوي على فكرة الاغتراب بالمعنى القانوني¹»، والاغتراب ورد هنا بمعنى النقل أو التبادل أو التنازل لكن ما يتم التنازل عنه هو الحق الطبيعي وذلك من أجل السلام والأمن وهذا ما جاء في كتابه "التنين" أن «إسقاط حق إنسان ما في أي شيء هو تجريد له من حريته، في أن يحول دون استفاضة شخص آخر حقه في نفس الشيء فالحق يسقط إما بالتخلي عنه أو بنقله إلى شخص آخر²»، فشرط الدخول في تعاقد أو (العقد الاجتماعي) هو التنازل عن الحقوق الطبيعية ونقلها إلى الآخر. فهو عند "توماس هوبز" فعل حر أو فعل إرادي حر كما يصفه في قوله: «إن ذلك عمل اختياري والهدف من كل الأعمال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان هو ضمان بعض الخير لنفسه³». ومن أجل قيام المجتمع يتنازل الإنسان على حقه بكل طوعية من خلال القناعة التامة بالاستفاضة من ذلك، ويؤكد أن استمرارية الاغتراب قائمة على انغلاق الفرد على نفسه، لكن بمجرد انضمام الفرد إلى المجتمع وتسليمه لنواميسه ومبادئه فينتفي كل ذلك.

نستمر مع فلاسفة العقد الاجتماعي فجون لوك لم يظهر اختلافاً كبيراً بينه وبين توماس هوبز فقيام المجتمع السياسي يكون بتخلي كل عضو من المجتمع عن القوة الطبيعية ويسلمها

¹ حبيب الشاروني، الاغتراب في الذات، المرجع السابق، ص70-71.

² زهر المساعدة، نظرية الاغتراب من المنظورين العربي والغربي، دار الخلدونية، الجزائر، ط 1، 2013، ص19-20.

³ المرجع نفسه، ص19.

إلى أيدي المجتمع وهكذا "فجون لوك" يقر الترك والتسليم والتنازل والتخلي كما رأى هوبز، فهو يشير إلى إعادة تعيين القوى الطبيعية إلى أيدي المجتمع المحلي وبذلك يتحدث عن إعادة التعيين¹.

لكن ما قدمه "جان جاك روسو" عن الاغتراب فقد حمل هذا المصطلح معنيين، المعنى الإيجابي للاغتراب ورد في كتابه "العقد الاجتماعي" وجاء باللغة الفرنسية "Aliénation" ليعبر بها على أن الفرد يقدم ذاته للجماعة لتكون تحت توجيه الإرادة العامة ويصبح جزءاً لا يتجزأ من الكل، إذ يضحى الإنسان بذاته من أجل هدف كريم هو صالح الجماعة التي ينتمي إليها² أما المعنى السلبي قدمه في نقده للحضارة (كتابات روسو النقدية للحضارة والمجتمع) وجاء ذلك في نقطتين:

النقطة الأولى: تجسد الاغتراب فيها في سلب الحضارة للإنسان لذاته وجعلته عبداً للمؤسسات الاجتماعية والنماذج السلوكية التي أنشأها فلم يعد ذاته إذ أصبح ذاتاً أخرى وتحديد تلك الذات يتم خارج إرادة الإنسان ويتحول هنا مفهوم الاغتراب إلى مفهوم التبعية "Heteronomy".

النقطة الثانية: فينطلق روسو من التفريق بين حالتين للإنسان الأولى يكون فيها الإنسان على وفاق مع ذاته (حالة ... العضوي مع الطبيعية)، وبعيداً عن الاغتراب أما الحالة الثانية يفقد فيها الإنسان التناغم العضوي "Original Hormony" مع الطبيعة لحدوث الشقاق بين ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وما يكون عليه الإنسان، وما يكون عليه بالفعل وهنا يحدث الاغتراب ومعاناة الإنسان.

لكن الفيلسوف الألماني "فريدريك شلير" (1759-1805) Friedrich von Schiller فقد وصف المغتراب في كتابه "التجربة الجمالية" كما نقله "حسن حماد" هو «إنسان

¹ رجب محمود، الاغتراب، المرجع السابق، ص 25.

² حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، المرجع السابق، ص 54.

ممزق انفصلت لديه المتعة عن العمل، والوسيلة عن الغاية، والجهد عن العائد، ففي ظل التخصص الدقيق شديد التعقيد أصبح هذا الإنسان لا يرتبط في أداء عمله إلا بجزء صغير من الكل الذي يعمل من خلاله مما جعله يتحول إلى مجرد شذرة إنسان لا قيمة لها وسط الأصوات الرتيبة التي تنبعث من تروس الآلة التي يريدها، لذا فقد هذا الإنسان روح التناغم والانسجام في حياته وبدلاً من أن يعبر عن عمله في طبيعته كإنسان أصبح مجرد صورة مشوهة للعمل الروتيني الذي يؤديه»¹. إذ قدم الاغتراب بمعنى الغربة والانفصال في ظل اللإنسانية فهو مرتبط بالتقنية والثورة الصناعية، فمنتجاته أصبحت خارجة عن سيطرته وطغيان الآلة جعلته في صورة مشوهة، ما يجعل المجتمع في حالة فوضى أخلاقية مصدرها الحضارة الغربية وما أنتجته.

وقد بلغ "فريدريك فيلهيلم يوزف شيلنج" (1854-1775) "Friedrich Wilhelm Joseph Schelling"، إلى ما يمكن تسميته بتموضع الذات (Objectivation of the self)، وقد استخدم "شيلنج" الكلمة الألمانية "Ausschiessug"²، ويذهب إلى أن شرط قيام المعرفة وأساسها وقضيتها الأساسية هو "الأنا" وهو في نظره الجوهر الوحيد والأولي في بناء كل معرفة وقد انشغل "شيلنج" بنقد مفهوم الجوهر عند "باروخ سبينوزا" (1677-1632) "Baruch Spinoza" والموناد عند "غوتفريد ليبنتز" (1716-1646) "Gottfried Wilhelm Leibniz" ومشروع "كانط" (1804-1724) "Immanuel Kant" النقدي لأنهم لم يتوسعوا في فهم حدود عمل "الأنا" ونطاق تأثيرها ومستوى خصوصيتها.

إن "شيلنج" يدعم فكرة "الأنا المطلق" كأساس للمعرفة النسقية، ذلك "الأنا" فالأنا عنده (جوهر حي ومنتج)، مكتف بذاته متعين بذات، ليوضح كيف أن الذات وفقاً لطبيعتها كحرية مطلقة

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند أيريك، المرجع السابق، أنظر sources of cultural Estrangement

Deric Rergin :pp 89-90

² المرجع نفسه ص 49.

تتضمن الأنا واللأنا، واللأنا تمثل تموضع الذات خارج عالمها ومجالها الكلي لتصير موجوداً خارجياً معبراً عن ذاته¹.

في البداية استلهم "شيلنج" من "يوهان غوتليب فيخته" (1762-1814) "Johann Gottlieb Fichte" إلا أنه بعد ذلك حاول تطوير الفلسفة الطبيعية، حيث قاده السؤال حول وحدة الموضوعات إلى وضع تصور حول فلسفة الهوية فنجده في كتابه المبادئ الأساسية لنظرية العلم فقد أرد فيخته كما يقول "برديائيف" وصفاً فيخته: « فخيته يريد تحويل العالم... ولكن ليس هناك إلا عالم واحد، هو ذلك الذي يصنعه الأنا الكلي ... وما الطبيعة إلا عائق بالإضافة إلى الأنا.»² لتصير "الذات" أو "الأنا" نقطة الانطلاق، فمنها يمكن قيام المعرفة الحقيقية حينما تتمكن من إدراك ذاتها ومحيطها والمركب منهما، أي حينما تعي الذات ذاتها ثم تكتشف خلال وعيها هذا أن إدراكها لذاتها فقط ليس هو كل الحقيقة، فتدرك على الفور نقيض الذات أو المتخارج عن الذات. ومن الذات ونقيضها ينتج مركب منهما أو يتم الكشف عن علاقتهما معا في وحدة واحدة. هنا لا يتحقق "الإيجاب الذاتي" سوى بإدراك "السلب نقيض الذات". وعبر ثلاثية الذات ونقيضها والمركب منهما تنتج لنا الطبيعة الجدلية للمعرفة عند "فيثته"، والنتيجة المثالية أيضا للفلسفة لديه. فالمعرفة الجدلية تتكون من تفكير أحادي إيجابي تدرك به الذات ذاتها، ثم تفكير أحادي سلبي تدرك به الذات نقيضها، ثم تفكير تحليلي يضبط المعرفة الكاملة من مركبهما. وهذا التفسير يكشف عن أهمية ودور السلب في اكتمال المعرفة لدى "فيثته" وقد استلهم دور وقيمة السلب من "سبينوزا"، ثم انتقلت من "فيثته" إلى "هيجل" ومن ثم إلى "ماركس" وإن كان بصورة مختلفة. لكن مع نمو المجتمعات الإنسانية وعلاقتها المعقدة وظهور الحركة الإمبريالية الاستعمارية باعتبارها تتويجا لتطور الرأسمالية الغربية التي وقفت حجرة عثر أمام حرية التفكير والتعبير لهذا تناولت الفلسفة الحديثة ظاهرة الاغتراب بعمق

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند أيريك المرجع السابق، ص 50. أنظر sources of cultural 4

Deric Rergin : Estrangement p9

² جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط3، 2006، ص 484.

وتفصيل ونخص بالذكر هيجل (F.Hegel)، ولودفيغ فيورباخ (L.Feuebach) وكارل ماركس (K.Marx). البحث في جذور الاغتراب عبر تاريخ الفكر الفلسفي سوف يدفعنا إلى ضرورة مرور بالفيلسوف الذي ساهم في التأسيس الفلسفي لمفهوم الاغتراب هيجل.

المطلب الثاني: فكرة الاغتراب عند هيجل.

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة، وجذور هذا المفهوم كما أشرنا سابقا ترجع إلى الملاحظات التي طرحها بعض الفلاسفة الإغريق كالفيلسوف "أفلاطون" (427 ق م - 347 ق م) "platon"، كما تبرز فكرة الاغتراب أيضا في "سفر التكوين" "Genèse"، وهذا المفهوم في الفكر الديني المسيحي يتمتع بحيوية عالية، واستمر هذا الموضوع يجذب إليه الكثير من الفلاسفة والمفكرين في الحضارة الغربية فبعد أن كانت تفسيراته تنطلق من الأسس الغيبية والروحانية، صارت أكثر واقعية أي تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعي في معالجة وتحليل هذا المفهوم خصوصا بعد الثورة الصناعية.

ومع الفيلسوف الألماني "جورج ولهم فريدرش هيجل" (1770-1831) "Hegel" ظهر الاغتراب بوصفه مصطلحا فلسفيا بارزا لمشكلة مهمة، وتحول هذا المفهوم إلى صلب الفلسفة ودخل الفكر الفلسفي خاصة عند الفلاسفة الكلاسيكيين أصحاب المدراس والأنساق الفلسفية، وأصبح مشكلة فلسفية مركبة من مفهوم اقتصادي واجتماعي فكري ينعكس على الواقع المعيش، وعلى حياة الإنسان بشكل مباشر ولا يمكن تجاهله، فكان محطة مهمة، بل محورية في فكره والفكر الهيجلي الذي صاغه في كتابه "فينومينولوجيا الروح" في عام 1807 حيث استخدم هذا المصطلح استخداماً منهجياً مقصوداً ومنفصلاً، معالجاً اغتراب العقل أو الروح عن عالم الأشياء على الرغم من أنه صناعة الإنسان، الذي استقل عنه وابتعد وأصبح خاضعاً لجملة من القوانين التي تحكمه وقوى لا يستطيع السيطرة عليها والتحكم فيها¹.

¹ ريتشارد شاخت، الاغتراب، المرجع السابق، ص 60.

يجد أنّ الإنسان هو بالضرورة إمّا مغترب عن ذاته أو مغترب عن مجتمعه، من حيث إنّ الإنسان عبر نموه ينتقل من الاغتراب الاجتماعي إلى الاغتراب الذاتي بحكم الضرورة.

وبما أنّ من خلق العالم عند "هيجل" هو الروح المطلق؛ فالعالم هو المتخارج عنها؛ هذا التخارج قد يكون بمعنى ما عند "هيجل" هو فعل الاغتراب نفسه الذي لا بُدّ من العودة عنه عودة كليّة إلى الروح المطلق إلى الأصل الذي انسلبت عنه، وهو ما يستوجب العمل لقهره بوصفه حالة اللاقدرة أو العجز الذي يعانیه الإنسان عندما يفقد قدرته، فتوظّف قدرته وإمكاناته لصالح غيره وبهذا يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره.

استخدم "هيجل" الاغتراب في «معنيين أولهما يعني "الانفصال" أي فقدان الوحدة مع البيئة الاجتماعية، والثاني هو "التخلي" أي محاولة قهر الاغتراب والعودة إلى الوحدة الكلية وقد عرف بأنه "أبو الاغتراب" فهو من حول المصطلح إلى مصطلح فني»¹. حيث نقله من مجرد قضية ثانوية عند سابقيه من الفلاسفة إلى فكرة مركزية حاضرة في فكره، ولإحاطة بهذا المصطلح ربطه بجدلية الفكر ومراحله الثلاثة التي يمر بها الوعي «الوعي الخالص في المنطق، الوعي في اغترابه عن ذاته في الطبيعة، والوعي حين يعود إلى ذاته، وفي المرحلة الأخيرة يتم تجاوز الاغتراب في فلسفة الروح»². أي أنه ورد عنده بمعنى مزدوج إيجابي تكون فيه الذات إيجابية والروح منتجة، وسلبي تغترب فيه الذات وتتفصل عن ذاتها وعن عالمها فقد جاء في المعجم الفلسفي لإبراهيم مذكور بأن الاغتراب عند هيجل: «وهو العالم الموضوعي الذي يمثل الروح المغتربة، غاية الفلسفة أن تقهر هذا الاغتراب عن طريق المعرفة وتقدم الوعي»³، أي (الانفصال، الانتقال، الموضوعية وانعدام القدرة والحرية والمعرفة)، وهو بذلك وحد بين الموضوعية والاعتراب وعدم القضاء على الاغتراب هو دحض للموضوعية كذلك اعتبر اغتراب الذات هو اغتراب للوعي.

¹ محمد خليفة عبد اللطيف، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، دار غريب، القاهرة، 2003، ص2.

² روجيه غارودي، فكر هيجل، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983، ص، 23.

³ إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983، ص 16.

ما يجعل له بعدين البعد الأول سلب الحرية إذ ربط حرية الفاعل باستيعابه للعقل الموضوعي وعندها تنفصل الذات عن العقل الموضوعي، أما البعد الثاني تجسد في سلب المعرفة من خلال التأليف بين الحرية والضرورة وتوصل إلى نوعين من الاغتراب¹:

- اغتراب خضوع الذات فيه منفصلة عن توجيهها الخاص وخاضعة للتوجيه العام الصادر عن العقل الموضوعي.

- اغتراب الانفصال وفيه تسلب الذات معرفتها بالعقل الموضوعي وتصبح خاضعة للتوجيه الخاص

وبذلك تناول قضية علاقة الاغتراب بسلب الحرية عندما ربط حرية الفاعل باستيعابه للعقل الموضوعي، إذ تُسلب الحرية في حالة غياب هذا الاستيعاب وعندها تنفصل الذات عن العقل الموضوعي، لهذا يعتقد هيجل أن الاغتراب نتيجة وسبب: إنه نتيجة النشاط الإبداعي الذي تقوم به الروح، إذ تجسد فكرتها خارج ذاتها، في الموضوع (تشيؤ في الموضوع، التخارج، فقدان الطابع الكلي ...)، حيث تصبح مغتربة عن ذاتها، ما يتطلب دحض الاغتراب وتجاوزه. فالفكر عنده هو مبدأ الوجود وما الفكر إلا وعي الذات لذاتها ويظهر جليا في قوله: «والروح ليست مجرد معرفة فيه ينفصل وجود الموضوع عن سيرورة معرفته، إنه لا يوجد فحسب كشيء في علاقة، إنه ليس مجرد شكل الوعي... وحينئذ يتأتى الوعي ليكون وارداً ضمناً ك لحظة في وجود (الروح)»². وما الروح المطلق إلا لروح ذاته، والله هو روح الوعي.

وكل وجود هو حقيقي فقط عندما يمارس وظيفته كذات من خلال جميع العلاقات المتناقضة التي تشكل وجوده، لأن البشر فقط هم القادرون على معرفة أنفسهم والقدرة على أن يكونوا ذاتاً مستقلة، في كل عمليات الصيرورة، لأنه وحده يملك فهما للإمكانات، فوجوده هو عملية تحقيق إمكاناته وتشكيل حياته وفقاً لمفاهيم الروح، والعمل يدور محورياً حيث يتمكن

¹ السيد علي شتا، الاغتراب وهموم الإنسان المعاصر، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، 2004، ص 7-8.

² هيجل، محاضرات فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2002، ص 173.

الإنسان من أن يقضي على وجوده الذري الفردي، ويقضي على الاغتراب بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي، ويجعل من الطبيعة مكانا مناسب لنمو الذات، من خلاله تشكل موضوعات العالم الخارجي وتصبح كأنها جزء من الذات الانسانية، لكن العمل يجعل ملكات الفرد محدودة ما يؤثر سلبا على الوعي العامل فبدل من أن يسعى الى تحقيق الذات يسلبها ذاتها ويوقعها في فخ التشيؤ.

ويظهر لنا تأثر "هيجل" بالكوجيتو الديكارتي على مستوى فهم الذات والدور الذي تلعبه في إعادة تشكيل الخطاب الفلسفي، إذ تعيد تشكيل الأنا (الذات) بموضوعات المعرفة ما جعل الأنا (الذات) الحاملة للتفكير، كما يقول عنه "بيير دو كاسيه": «كي نعقل الأنا فنحن مطالبون بأن نزيل التناقض، ولا يمكن إزالة هذا التناقض إلا بواسطة تركيب، أي يتعرف الأنا على ما يناقضه، أي على غير الأنا¹» إذ جعل الفكر هو مبدأ الوجود، وهذا الفكر هو وعي الذات لذاته (الروح، المطلق، الله)، أما الموضوع فهو يرمز إلى العالم الخارجي الذي يعرفه بـ (العقل الموضوعي)، والفكر عنده يمر بثلاثة مراحل أولها يبدأ بذاتية مجردة وذلك بإدراكه لذاته المفردة وثانيها ينتقل إلى مجال يصادف فيه ما يناقضه ويعارضه، وثالثها يخطو نحو الوحدة التي تضمه وتضم معه أصداده التي مرَّ بها سابقاً، وكل مرحلة أو لحظة من لحظات الوعي يقابلها تاريخياً أنموذجاً لمدينة أو لدولة. ففي المرحلة الأولى تكون لحظة الوعي المباشر أو الروح المباشرة تقابل اليونان القديمة، التي تحققت فيها الوحدة بين الحياة العقلية والثقافية للناس وحياتهم الاجتماعية والسياسية، حيث أدرك القوة التي ولدت في اليونان القديمة تلك القوة الخفية الي سماها "بروح الشعب" "Volkageist" وهي أمر غيبي، بل تمثل الشروط الطبيعية والاقتصادية والأخلاقية التي تحدد كلها مجتمعة تطور الأمة التاريخي²، وهذه المدينة كانت

¹ يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص 97.

² محمود رجب، مشكلة الاغتراب، مجلة الهلال، العدد 10، 1-10-1968، ص 140.

مثالا حيا للديمقراطية والحرية ومثال الوحدة والتناغم والانسجام بين الفرد والدولة من خلال احترام الحقوق والواجبات بين الطرفين، وهذه المرحلة تخلو من ظاهرة الاغتراب.

ففي هذه اللحظة الأولى لحظة الوعي يكون الانا والموضوع مماثلين لبعضهم البعض فالأنا مماثل للموضوع والموضوع بدوره مماثل للأنا وهما يشكلان معا وحدة منسجمة متكاملة لا غنى فيها للواحد عن الآخر، كما جاء على لسان "هيجل": «إنّ الوعي بالذات أول أمره قيام بسيط لذاته، متساو معها مقصي عنها كل آخر (أو غريب) فماهيته وموضوعه هما بالنسبة إليه الأنا¹» هذه الوحدة المباشرة لوعي الذات هي أولى لحظات جدلية الوعي، حيث الأنا والموضوع يشكلان الوحدة أي الذات كلية واحدة، وبذلك يقترن الله بالذات - فالله والذات هما شيء واحد - وهذا اللامتاهي (الله) وإن بدا موضوعا مفارقا للمتناهي (الذات) في لحظات التخارج ما يجعل التناهي على حد تعبير " هيجل يربط نفسه باللامتناهي²، وهي بذلك الحركة التي يتجاوز من خلالها المتناهي ذاته في الطبيعة³. ويعود مرة أخرى من جديد بما يعرف بلحظة الوعي المغترب الى ذاته «الله هو كذلك المتناهي في حين أن الأنا هو اللامتاهي، الله يعود إلى ذاته في الأنا كمتناهي ليذبيها، وليغيبها ويحفظها فيه، فهو لا يمكنه أن يكون الله إلا بعودته إلى الأنا بدون العالم الله ليس الله⁴»، ففي هذه المرحلة الأولى يجعل هيجل من الله في فلسفته فكرة مقترنة بالذات محاثة لها.

¹ هيجل، علم ظهور العقل، تر: مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 3، 2001، ص159.

² المرجع نفسه، ص 165.

³ روجيه غارودي، فكر هيجل، المرجع السابق، ص 100.

⁴ وابل نعيمة، الاغتراب عند كارل ماركس، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2013، ص13-14.

والذات سيان - الله والذات هي الله - ويؤكد ذلك بقوله: «يتجلى المتناهي كذلك لحظة أساسية بالنسبة إلى اللامتناهي، وهذا الأخير لا يمكنه أن يكون الله بمفارقتة للمتناهي...»¹ هذا اللامتناهي الذي يطلق عليه اسم الله، وإن بدا- لحظة التخارج- موضوعا مفارقا للمتناهي أي الذات.

أما المرحلة الثانية أو لحظة التمزق أو " مرحلة الانشطار"، أو ما يعرف بالروح المستلبة والتي تقابلها تاريخيا العالم الروماني الذي شكل حسبه أول أشكال الاغتراب حيث ظهر الاستلاب والعدائية وانعدمت الحرية السياسية، ويقول عن ذلك هيجل: «قرب نهاية العالم القديم احتاج الناس الذين فقدوا الشجاعة في المدينة والذين عاشوا في حال من الظلم والتمزق، إلى إجراءات تعوضهم عن بؤسهم الواقعي الذي لم يحاولوا أبدا التقليل من شدته²» و يعبر عنها هيجل في قوله: «... سوى أنّ الغير وعي بالذات كذلك، وهكذا ينتصب فردا في مواجهة فرد آخر وإنهما إذ ينتصبان على هذا النحو لا يخرج أحدهما بالقياس إلى الآخر عن كونه موضوعا بين الموضوعات، كلاهما شكلان مستقلان (أو مكتفيان)»³

ومن هذا المنطلق يحدد لنا هيجل الاغتراب في مؤلفات الشباب الدينية في قوله: « إن كل ما هو سام وجميل في طبيعتنا الإنسانية نقلناه من تلقاء أنفسنا خارج أنفسنا على موجود غريب عنا ولم نستبق لأنفسنا سوى النقائص التي تقدر عليها طبيعتنا البشرية غير أننا نكتشف من جديد الجوانب الخيرة في طبيعتنا، وسوف نمتلكها من جديد الجوانب الخيرة في طبيعتنا وسوف نمتلكها من جديد وسوف نستردها بعد ضياع⁴»، وهذا التمزق الذي يحدث على مستوى وعي الذات الذي ينتج عنه لحظتان من الوعي هما: لحظة الأنا ولحظة الموضوع اللتان تشكلان قوتين مستقلتين عن بعضهما البعض قائمتان على اختلاف والتضاد وهذه اللحظة هي

¹ روجيه غارودي، فكر هيجل، المرجع السابق، ص 100.

² محمود رجب، هيجل ومشكلة الاغتراب، المرجع السابق، ص 140.

³ هيجل، علم ظواهر العقل، المرجع السابق، ص 159.

⁴ محمود رجب، هيجل ومشكلة الاغتراب، المرجع السابق، ص 142.

الوعي الشقي (Conscience Misérable) أو لحظة الروح الممزق، حيث يحدث انفصالا للذات عن الموضوع ويعبر هيجل على ذلك في قوله: «الوعي الشقي فهذا الوعي الشقي والمنفصم في حد ذاته إنما يلزمه لما كان هذا التناقض الذي لماهيته في نظره وعيا واحدا أن يكون له دوما في أحد الوعيين الوعي المغاير أيضا. إنما هو كونه وعياً مزدوجاً من جهة أنه وعي واحد غير متجزئ؛ فهو ذاته الذي يكون مشاهدة وعي- بالذات في وعي- بالذات مغاير وهو نفسه الذي يكون كليهما¹»، وهذه اللحظة هي ما يسميها هيجل لحظة الوعي المغتراب بمعنى اغتراب الذات عن الموضوع، ما قصده هيجل بمفهوم الاغتراب فهو حقيقة أنني لا أقدم نفسي كموضوع لفعلي الشخصي، كتفكير، كشعور، كشخص محب، لكني أقدم نفسي وقدراتي في الشيء الذي أنتجه" بمعنى أشعر أن لا قيمة لنفسي، لكني أقيم نفسي فقط في الشيء الموجود الذي صنعه بيدي، وهذا ما يعرف قديماً بعبادة الأصنام (الصنمية) ثم يحدد الاغتراب بتصريحه في كتابه "فنومينولوجيا الروح" قائلاً: «إن كل ما هو سام وجميل في طبيعتنا الإنسانية نقلناه من تلقاء انفسنا خارج انفسنا على موجود غريب عنا ولم نستبق لأنفسنا سوى النقائص التي تقدر عليها طبيعتنا البشرية. غير أننا نكتشف من جديد الجوانب الخيرة في طبيعتنا وسوف نمتلكها من جديد وسوف نستردّها بعد ضياع»²، وإن الاغتراب عنده قائم على الاستعباد يمثل عنده الوضع القائم في ألمانيا كما يقول في بحث له "تكوين ألمانيا" لم تعد دولة" فقد كانت تتكون مما يقرب 300 إمارة كل إمارة منها تمارس نفوذها الإقطاعي الاستبدادي فالفلاح أصبح كالدابة سواء بسواء، يباع ويشترى كالسلعة في يد الأمراء والنبلاء مجرد ترس في دولاب الدولة³، وهذا النوع من الوثنية لا يزال موجوداً في عصرنا الحالي ويظهر في صورة " الحب حتى العبادة "وقد يكون هذا الحب موجه نحو شخص أو فكرة أو شيء، فالإنسان لا يشعر بنفسه لا خالقاً ولا مالكا بل عبدا مملوكا. وقدم مثالا آخر بالألمان إذ سلموا مقاليد

¹ هيجل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2006، ص 288.

² محمود رجب، هيجل ومشكلة الاغتراب، المرجع السابق، ص 145.

³ المرجع نفسه، ص 142.

أمورهم إلى الأمراء والنبلاء، أرباب الأرض فصاروا في أيديهم كالسلع تباع وتشتري وذهب إلى أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يكون الا باسترداد حريته وامتلاك ذاته من جديد ولذلك يؤكد محمود رجب في مؤلفات الشباب الدينية على لسان هيجل: «ما جلينا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز صفات الكمال الإنسانية، التي بعثها أسلافنا لحساب السماء»¹.

وقد وجه هيجل انتقادات لليهودية والمسيحية، ذلك أن كل منهما قدم تصورات لله على أنه موجود غريب منفصل تماما عن العالم وعلاقة تربطه بالإنسان إلا علاقة السيد بالعبد وهذه العلاقة اثرت في بعد الحضارة الغربية ككل. في حقيقة الأمر هيجل لم يكن ناقدًا للدين المسيحي، بل أخذ موقفا من بعض تعاليم الكنيسة فاللاهوت الذي درسه في "معهد توبنجن" لم يكن النقد للمسيحية الحقة، إنما للمسيحية متأثرة بأفكار عصر التنوير، أي اللاهوت عقلانيا بصباغة المذهب الطبيعي- كما يراها هيجل- تبدو ديانة ليست قاحلة فقط بل مملة، منفصلة عن روح احتياجات جليته، وقد توصل إلى ذلك من خلال مقارنة الديانة اليونانية والمسيحية فوجد المسيحية هي دين كتاب والكتاب الذي نتحدث عنه هو الكتاب المقدس نتاج جنس غريب، ليس فيه انسجام مع الروح الألماني والديانة المسيحية كما بدت له كما قدمها أساتذته كانت شيئا مفروضا من الخارج، فقد كانت -كما اعتقد- مناوئة للحرية والسعادة البشرية².

وتجدر الإشارة أن الوعي، يجد نفسه في مواجهة وعي آخر، هذا الوعي المنقسم على ذاته إلى وعيين، من جهة الأنا والموضوع من جهة أخرى (الوعي البائس)، وهو يمثل بذلك حالة الشقاء والألم التي تشوب حياة الوعي المتلبك في التناقض مع ماهيته ويشكل هذا التمزق صورة شيء له وجود موضوعي مستقل بذاته، متخارجا عن الأنا ونافيا علاقته بهذا الوسط.

¹ محمود رجب، هيجل ومشكلة الاغتراب، المرجع السابق، ص 145-146.

² فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد 7 من فيخته إلى نيته، تر: إمام عبد الفتاح إمام وحمود سيد أحمد، المركز القومي، القاهرة، ط 1، 2016، ص 213-214.

وفي هذا الصدد نجد هيجل يصرح قائلاً: «ولا يعني ذلك أن هذه الضدية المطبوعة في الشيء ذاته وإنما أن هذا الشيء القائم لذاته فصل، التي تمنع قبوعها في الوحدة المكونة للوسط الذي يضمها، وإن لزمها هذه الوحدة لزوماً جوهرياً لا يقل عن لزوم النفي. وعليه فتميز هذه الوحدة من حيث لا تقف عن كونها الوحدة وكفى، بل من حيث هي وحدة مانعة لغيرها نافية له، عملية تقع خارج هذا الوسط الذي لا يعود أيضاً محضاً أو واحدة لا اكتراث لها بما يشتغلها بل واحد بوحدة مانعة والواحد هو لحظة النفي من حيث تربطه بنفسه علاقة بسيطة ويمنع غيره: على هذا النحو يتم تعيين الشئئية في صورة الشيء...»¹ وفي اللحظة الثانية تتشكل قوة غريبة، مناقضة ومعادية للحظة الأولى، والتي هي بدورها تشكل أيضاً قوة أخرى من جانبها. إن هذا الوضع المزدوج والمتناقض الذي صارت عليه علاقة الوعي بالذات هو ما يعني اغتراب الوعي عن ذاته في فلسفة هيجل.

ينتج عنه عالم هو نتاج الروح الأزلي وجسده الفكرة المطلقة (الموضوع)، التي تخارجت عن الأنا لحظة انقسامه عن ذاته في الطبيعة، ودخلت مسرح التاريخ وتطورت فيه عبر تجليات مختلفة في الحياة الإنسانية (مؤسسات، الدولة، الدين، القانون، الفن) اتخذت لنفسها وجوداً موضوعياً مستقلاً على الذات، غريباً عنها ومناهضاً لها². وهو ما يفسر -حسب هيجل- حالات الاغتراب التي يعيشها الإنسان في هذا العالم على مستويات مختلفة، كالاغتراب السياسي الذي ينم عن تعارض العلاقة الفرد -المواطن (الإرادة الخاصة) والدولة (الإرادة العامة)

وفي ذلك حين تتحول هذه الأخيرة إلى كيان مناقض ومعاد للأولى، فتنتهك الحريات وحقوق الفردية وهذا ما يؤدي بدوره إلى خلق أنواع أخرى من الاغتراب، كالاغتراب الاجتماعي

¹ عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص 213.

² العربي محمد، فيورباخ بين الاغتراب والثورة، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس، 1981، ص 14.

والحقوقي. بالإضافة إلى هذا فهناك الاغتراب الديني الذي يجعل من الله روحا متعاليا مفارقا لذات الإنسان وعالمه*.

وهذا ما يرفضه هيجل الذي يرى أن اللامتاهي (الله) والامتاهي (الإنسان) هم الاثنان شيء واحد¹. ولعل ما يميز مسار الوعي لحظة اغترابه عن ذاته في الطبيعة هو أن التجارب المختلفة التي تنمي خبرته بها لا تقتصر فقط على الجانب النظري، إنما تتعداه لتشمل الجوانب الأخرى من الحياة كالأخلاق والقانون. الوعي المغترب إلى ذاته يكون عندئذ قد نمى معرفته الخاصة لذاته وللعالم الذي هو موضوع العلم². وبهذا يكون الله هو الحقيقة المطلقة الأولى والأخيرة بالنسبة إلى الإنسان. والسعادة لا يمكن بلوغها إلا إذا عرفنا هذا الكائن الذي هو موجود بذواتنا. وبالتالي فإن سبب الاغتراب أصله متيافيزيقي بالدرجة الأولى وإن كانت له إسقاطات في عالم الواقع.

وللخروج من الاغتراب نجد أنفسنا نقف عند ثالث وآخر لحظات ديالكتيك الوعي وهي لحظة الروح ولحظة الروح الواصل من نفسه "عهد العقل"³ وهذا ما تجسده جدلية السيد والعبد التي تقوم على صراع الأضداد مفادها أن القوتين المتخاصمتين الناجمتين عن لحظة انشطار الوعي على ذاته، تدخلان في صراع مرير من أجل الحياة وتحدي الموت وعليه فمسلك الوعيين بالذات مسلك مرسوم بحيث يمتحن كلاهما نفسه ويمتحن الآخر في صراع من أجل الموت والحياة بحيث تحاول كل قوة تأكيد ذلك بالقضاء على الأخرى وإزالتها من الوجود، ما يحدث خلال الامتحان الصعب لكلا الوعيين من أجل إثبات الذات هو أن أحدهما يقابل ببسالة على

* لقد كان (هيجل) يرى المسيحية العصور الوسطى صورة من صور الاغتراب كونها كانت تصور الاغتراب الله على أنه كائن متعالى مفارق لذات الإنسان، كذلك الأمر بالنسبة للديانة اليهودية لكن ما إن جاء عصر النهضة حتى أعيد تفسير الدين تفسيراً عقلياً وأصبح ينظر إلى الكلي الذي هو الله والخاص الذي هو الإنسان على انما شيء واحد. وعليه فالله لم يعد مفارقاً للذات الإنسانية بل محايثاً لها (تجسيد الله في المسيح)، ولكن الروح الكلي هو خالق كل شيء وهذا حسب هيجل. أنظر محمود رجب، مشكلة الاغتراب، المرجع السابق، 140-150 ص.

¹ هيجل، محاضرات في فلسفة الدين، المرجع السابق، ص 165.

² حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية 1968، ص 389.

³ روجيه غارودي، فكر هيجل، المرجع السابق، ص 110.

تحدي الموت إلى درجة المجازفة بالحياة. " فبغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ على الحرية"¹ بينما الآخر يرتبك أمام هذه التجربة، فرجع خشية أن يفقد حياته بعدما استشعر رغبة الموت إذا أحسها، قد تسرب الذوبان إلى كيانه الدفينة ودبت الرعشة في أعماقه وجميع ما رسخ فيه قد اهتز، لقد نجم عن هذا الصراع من أجل الحياة انشطار جديد على مستوى كل وعي إلى ظهور لحظتين من الوعي، للحظة الأولى يسميها هيجل (السيد) وعي خالص قائم بذاته أما اللحظة الثانية فهي (العبد) وهو وعي ليس خالصا لذاته، بالوعي حاضر لوعي آخر تابع للسيد، للحياة والعالم الأشياء فيقول: « بهذه الخبرة يقوم من ناحية وعي خالص بالذات ومن الناحية الأخرى وعي ليس خالص لذاته بل حاضر لوعي آخر، أي وعي عنصريه(أو معدنه) الكون أو قار على صورة الشئئية ... أحدهما الوعي المستقل (أو المكتفي بنفسه) الذي يؤلف قيامه لذاته ماهيته بينما الآخر الوعي التابع الذي ماهيته الحياة(العيش) أو الكون لغيره والآخر العبد²»

ما نستنتجه من هذه النظرية أنها تعبر عن حالة اختلال في موازين القوى بين الطرفين المتضادين، ومراد ذلك إلى التمزق الذي طال وحدة الوعي بالذات في أول لحظة، حيث انفصل الموضوع عن ماهيته (الأنا) ففقد طبيعته المطلقة -وعي غير خالص- بينما احتفظ الآخر بها- وعي خالص- هذا ما تطلعنا عليه نتيجة ذلك الامتحان الذي دخله الطرفان، إذا استطاع الوعي الخالص أن يؤكد ذاته كقوة مطلقة، حيث أقدم على التضحية وتحدي الموت فتولد عنده وعي آخر خالص بذاته استحق السيادة والقيادة من هو دونه شجاعة وقوة "فالسيد" في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر³ بينما فشل الوعي الغير خالص في تأكيد ذاته عندما ارتبك أمام الموت خشية أن يفقد حياته فتولد عنه وعي آخر غير خالص "العبد" تابع للوعي الآخر.

¹ هيجل، علم ظهور العقل، المرجع السابق، ص 162.

² المرجع نفسه، ص 162.

³ المرجع نفسه والصفحة.

هذه العملية يسميها، هيغل "النشاط التكويني للوعي"، تتجلى أهميتها في تجاوز حالة الخوف التي يعيشها الوعي الذليل في كونه المستقل، المهدد بالزوال بين الفينة والأخرى. بغير النشاط التكويني يبقى الخوف خوفاً داخلياً أبكماً، ولا يصير الوعي وعياً لذاتاً¹، وعليه فهي كخطوة أولى ضرورية لتخطي حالة الاغتراب.

وفي هذه المرحلة الأولى هو أن وعي (العبد) بالنسبة إلى هيغل يلعب دوراً مهماً في تحرير الإنسان المغترَب عن ذاته، وذلك لا يتحقق إلا بواسطة العمل (الشغل) وهو ما يؤكدُه بقوله: «... السيد متصل اتصالاً غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل: لأن ذلك هو رباط العبد ذلك قيده الذي أخفق في تجريده نفسه منه في تبين تبعاً لا يفترق استقلاله من استقلال الشئئية، أما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون... فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر. وبالمثل يتصل السيد اتصالاً غير مباشر رسالة بالشئ عن طريق العبد، فالعبد باعتباره وعياً بالذات بوجه عام يسلك بإزاء شئ مسلماً نافياً ويبطله لكن الشئ في الوقت نفسه شئ مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل بفعله إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك إلا تغييره بفضل العمل»²

أ. الاغتراب بمعنى الانفصال:

استخدم هيغل مصطلح الاغتراب بهذا المعنى على وجهين إيجابي وسلبي أيضاً. والوجه الأول السلبي يستخدم هيغل مفهوم الاغتراب للإشارة «إلى العلاقة انفصال أو تنافر كتلك التي قد تنشأ بين الفرد والبنية الاجتماعية أو كاغتراب للذات ينشأ بين الوضع الفعلي للمرء وبين طبيعته الجوهرية»³.

¹ هيغل، علم ظهور العقل، المرجع السابق، ص 167.

² المرجع نفسه، ص 162-163.

³ شاختر ريتشارد، الاغتراب المرجع سابق، ص 96.

أي أن الاغتراب هنا انفصال «ينطوي هو ذاته عند هيجل على معيين لاغتراب الذات يشير في المعنى الأول منها»¹. إلى أنّ الصراعات أو التناقضات أو الانقسامات قد تنشأ بين الفرد والبنية الاجتماعية، وتجعل علاقته مع تلك البنية الاجتماعية علاقة تنافر وتناحر وتناقض ما يؤدي إلى «لا بد بل قد يصل الأمر بالفرد إلى الحد الذي يعتبرها فيه شيئاً آخر غريباً عنه تماماً وخارجاً عنه معارضاً له بصورة كاملة ليغدو هو ذاته بالمحصلة. جراء ذلك مغترباً عن ذاته أو عن نفسه؛ وذلك ليس فقدان أو لمجرد غياب عنصر من عناصر الطبيعة الجوهرية في حياته، بل لفقدان تلك الكلية لفقدان تلك الطبيعة الجوهرية. البنية الاجتماعية والكلية كليهما»². ما يؤدي إلى إرجاع ذلك الفرد ذاته مبتعداً عن بيئته الاجتماعية التي كانت من قبل أو يفترض أن يكون متحداً بها، ولا يكف عن العمل لكي يرى ذاته من خلالها ومع فقدان كهذا لا يعود للفرد عند هيجل قدرة على العودة لجوهر وجوده، أو واعياً لحقيقة ذلك الوجود ولما هيته العقلية، بل مغترباً عنها «أنه من يتبنى اتجاهاً دينياً أخروبياً، ومن ينظر إلى نفسه من خلال خصوصيته فحسب يعد كلّ منهما مغترباً عن ذاته؛ ذلك أن علاقة كليهما بالبنية الاجتماعية ليست علاقة وحدة»³.

والمعنى الثاني الإيجابي يظهر في آراء هيجل إنّه أحياناً يفهم الاغتراب عن الذات بمعنى أنّ البنية الاجتماعية ليست من خلق العقل فقط ولكنها أيضاً تموضع له. وهكذا تصبح البنية الاجتماعية عبارة عن عقل في شكل متموضع مغترب عنه ما يجعل الغربة عن الذات واقعاً ناشئاً عن كيفية قيام الوجود الاجتماعي للإنسان وعن صلته بالبنية الاجتماعية فأصبحت علاقة الانسان بذاته من خلال شيء آخر، فإن هيجل يعتبرها لحظة سلب، وهو يعيش هذه اللحظة على المستويات كافة سواء كانت فردية أم مجتمعاً مدنياً أم مؤسسات، أم دولة، حيث الدولة هي الكلية التي من خلالها يكون الفرد وجود عقلي حراً وقيمة أخلاقية أيضاً «ينبغي

¹ شاخت ريتشارد، المرجع السابق، ص 97.

² جاسم عزيز، تأملات في الحضارة والاغتراب، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1978، ص143.

³ شاخت ريتشارد، المرجع السابق، ص 101.

أن يكون مفهوماً أنّ كلّ القيمة التي يملكها الكائن البشري، وكلّ ما لديه من حقيقة روحية لا يملكها إلاّ من خلال الدولة؛ لأنّ الحقيقة الروحية تنحصر في أنّ ماهية الإنسان الخاصّة؛ وهي العقل موجودة لديه موضوعياً مباشراً بالنسبة إليه في الدولة¹. وهو ما يكشف بالضرورة عن حقيقة أنّه حينما تغترب البنية الاجتماعية عن الفرد فإنّ - ذات الفرد الحقيقة المتموضعة هي التي تغترب عنه.

وأنّ ذلك الفقد الاضطراري يدفع بالضرورة الفرد والمجتمع معاً للعمل من أجل تجاوزه والسعي بكل الوسائل الممكنة من أجل قهره؛ أي قهر ذلك الاغتراب الذي يلفّ حياة الفرد ويشملها وليكشف عن أنّ «قوة الفرد تتمثل في جعل نفسه متوافقاً عن تلك البنية أي تنازله عن ذاته وعلى هذا النحو بإقرار نفسه باعتبارها البنية وقد وجدت على صعيد موضوعي»².

ب. الاغتراب بمعنى التسليم:

وفي هذا المعنى للاغتراب تتفق الرؤية الهيكلية مع ما ذهبت إليه آراء فلاسفة العقد الاجتماعي، حيث التسليم أو التنازل أو التخلّي عند هؤلاء عن الحقوق وجهاً ايجابياً فاعلاً على أساسه أقيم المجتمع المدني المنظم والكيان السياسي (الدولة) وهو الأساس الذي انتقل من خلاله الإنسان (العقد الاجتماعي) إلى الحياة الاجتماعية المدنية «فأنا في إطاعتي للقانون إنما لا أطيع سوى نفسي الجوهرية والحقيقية»³. وهو العلة الفاعلة والمبدأ الرئيسي الذي نرتقي بنتيجته في محصلة الفرد والمجتمع، الذات الفردية والذات الجمعية الكلية معاً ويغتربان ويتقدمان أي تصبح الذات ذاتاً تاريخية تملك القدرة على بناء ذاته والعالم والحضارة أيضاً.

¹ هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثاني، دار التنوير، بيروت، ط2، 1982، ص 111.

² عباس فيصل، الاغتراب "الانسان المعاصر وشقاء الوعي" دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2008، ص 160.

³ مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1985، ص 54.

وقد استخدم هيجل مصطلح الاغتراب بمعنى التسليم للإشارة هنا «إلى التسليم أو التضحية بالخصوصية والإرادة إذا ما أريد قهر الاغتراب واستعادة مرّة أخرى»¹. أي أن الانفصال هنا يرمي إلى قهر اغتراب الذات في بنيتها الاجتماعية والتوجّه والعمل لاستعادة الوحدة مرّة أخرى بين الفرد وتلك البنية الاجتماعية التي لسبب ما أو لآخر اغترب، عنها وأصبحت هي غريبة عنه، وعلاقته معها علاقة تنافر أو تناقض؛ وذلك « بالتخلي عن مفهوم ذات المرء باعتبارها أساساً وبشكل جوهري وجوداً خاصاً و مستقلاً يتشبه بخصوصيته ويؤكدّها على حساب الكلية وبالقياس إليه ينظر البنية الاجتماعية باعتبارها شيئاً غريباً آخر لصالح آخر أكثر توازناً وفقاً له كلياً و خاصاً كذلك»²، أي أنّ التسليم هنا والتخلي يقوم في الجوهر لصالح توازن آخر تتحقّق فيه خصوصيّة الفرد ذاته والكلية معاً؛ أي بنيته الفردية والاجتماعية. ومن خلال ذلك تتأكد ذاتيته وتتحد مع متطلبات الكلية-أي الدولة- لا تتنافر أو تتصارع معها، وفي هذا تسليم يكف الفرد- أي الجزئي- أن يرى في الكلية نقيضه موضوعاً للاعتراض أو نفيّاً للذات، بتأكيد لها؛ أي ينظر إليه بوصفه السبيل الصحيح الذي يحقق الوحدة الكاملة للذات الفردية مع البنية الاجتماعية الكلية «إذاً بهذه الطريقة تزول الهوة التي فصلته عن البنية الاجتماعية على أساس سليم، حيث إنّ وجدته السابقة والفورية معها لم تكون وحدةً حقيقية... ولربما تكون قد نشأت في توافق غير تأملي معها. ولكن وجدته معها وتكون مؤكدةً فحسب حينما تكون بوعيه الذاتي بجعل مضمونها بمثابة مضمون له وبتشكيل نفسه بما يتوافق معها»³.

ج. الاغتراب بمعنى التموضع:

الاجتراب بهذا المعنى يأخذ منحاً إيجابياً أيضاً عند هيجل، لكن لا يظهر بشكل علني ومباشر في تعريف ذاته؛ والذي يذهب فيه إلى القول: بأن «خلق البنية الاجتماعية يمكن أن

¹ شاخت ريتشارد، الاغتراب، المرجع السابق، ص 96.

² المرجع نفسه، ص 109.

³ المرجع نفسه، ص 110.

ينظر إليه بصورة منطقيّة باعتبارها لعقل الإنسان؛ أي باعتباره عمليّة يزودّ العقل الإنساني من خلالها ذاته بنطاق من الأشكال العقلية الموضوعية»¹. أي تحت هذا الشكل يظهر الكيفية التي على نحوها تتموضع الذات الفردية الحرّة أو الروح الذاتي، إذ يتسع كمال تحقّقه في العقل الحر، وأكمل مراحل تحقيق كمال وجودها، وتبدأ بالبحث عن النقيض لتعود وتحقّق ذاتها من خلال الدولة في مرحلة لاحقة فتتقل بذلك من الروح الذاتي على المستوى الفردي إلى الروح الموضوعي المتمثّل بالمؤسسات (الحقوق، القوانين، الأسرة، المجتمع المدني و الدولة) على المستوى الجمعي، وفي النهاية تبلغ الروح كمال تحقّقها ذلك أن « الدولة عنده هي التحقّق الموضوعي الكلي للذاتية و الموضوعية معاً»².

الاجتراب بشكل عام عند هيجل: هو اجتراب الروح؛ و هي تبلغ مع الفكرة المطلقة أكمل درجات ارتقاءها على مستوى المنطق لتغرب بعد ذلك في الطبيعة، حيثُ الفكرة المطلقة هنا «هي الكل العيني هي الحقيقة النهائية التي منها تنتقل الفكرة الفكر الخالص؛ أي من دائرة المنطق إلى دائرة الطبيعة»³. وتبلغ أكمل درجاتها في الروح المطلق، حيثُ تكون هنا قد وصلت إلى درجة وعيها لذاتها في المثلث الهيجلي الذي يتألف من (الروح الذاتي، الروح الموضوعي الروح المطلق) تجد الروح ذاتها في الفن أولاً، من حيث أنّ المضمون الروحي هنا هو المطلق الذي يرسل في الوسط الحسي يتلألاً تحت قناع الموضوعات الحسية الخارجية من خلال أقنعة العالم الحسي. وإنّه لمن الممكن أن يكون لمضمون الروح ذاك أنواع مختلفة فقد يُعتمد على تصور الجود المطلق على نحو ما ينتشر في عصر ما أو بين شعب من الشعوب فتكون التصورات الدينية الأساسية بجنس من الأجناس، وقد تشكله أية فكرة عامّة ذات طابع روحي

¹ شاخت ريتشارد، المرجع السابق، ص 114.

² هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المرجع السابق، ص 299.

³ ستيس ولتر، هيجل (المنطق وفلسفة الطبيعة)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثاني، دار التنوير، بيروت، ط2، 1982، ص 229.

ويمكن أن يكون لنشاط تلك القوى الكلية التي تسيطر على قلب البشر ويمكن أن يكون فكراً أو فكرة.

وما نصل إليه في الأخير أن مفهوم الاغتراب الهيجلي مفهوم مقترن بالفكر الخالص ويعبر عن علاقة تعارض موجودة بين الأنا ونتاجها الخاص، وجعلها مرتبطة ارتباط وثيقاً بالفكرة المطلقة أو الروح المطلق الذي هو محرك الاحداث والذي عالجه بصورة من الجانب السلبي لأنها ضرورية لإدراك حقيقة ذاتنا والعالم الذي نعيش فيه، كما جعل الروح المطلق الأبق انطولوجيا عن الشيء وما مظاهر الوجود المادي إلا صورة متجلية لها في الاغتراب بالإضافة أن التجربة الحسية ضرورية اساس لنظرية المعرفة والتي يجب ان تتوج بالشغل(مبدأ التحرر والتطور)، محرك الاحداث وتاريخ الانسانية هو الروح المطلق، واعطى لها صبغة عقلية ومنطقية وميتافيزيقية.

المبحث الثاني: الاغتراب الديني - فيورباخ

المطلب الأول: نقد فيورباخ لفلسفة هيغل.

تعد فلسفة "لودفيج فيورباخ" (1804-1872) "Ludwing Feuerbach" جزءاً من حركة الشباب الهيجلي، والتي ولدت خلال Vormärz (الفترة التي سبقت ثورة مارس 1848) وتميزت بالمعارضة الراديكالية للدولة البروسية والكنيسة، التي أحدثت انقسام فلسفي وسياسي بين الهيجليين الشباب يستند هذا الانقسام إلى التناقض الداخلي للفلسفة الهيجلية بين التطور الجدلي للتاريخ من ناحية وبالتالي فكرة السيرورة، ومن ناحية أخرى ميل "هيغل" إلى اعطاء قيمة مطلقة وغير مسبوقه للدين المسيحي والدولة البروسية. وهكذا انقسموا الهيجليين بين جهتين جهة الهيجليين اليمينين، يدعون إلى قراءة ارتوذكسية لهيغل ويدافعون عن الدولة البروسية والدين ومن جهة أخرى إلى الهيجليين اليساريين (الهيجليين الشباب) الذين لديهم قراءة أكثر انتقاداً لهيغل ويعارضون الوضع السياسي في تلك الفترة، واختاروا أن يحتفظوا على العقيدة الهيجلية وطابعها الثوري فقط. وربما كان "فيورباخ" في عصره أشهر فلاسفة اليسار الهيجليين من خلال نقده للدين جوهر المسيحية (1841) الذي حوله على الفور إلى كتاب وكان مركز جدل بين الجمهور الالمانى، كما يقول "فريدريك انجلز" عن تأثيرها على الهيجلية الارثوذكسية: «بضربة واحدة سحقت التناقض، من حيث انه بدون التقاف وضع المادية على العرش مرة اخرى ... تم كسر التعويذة. تم تفجير النظام وطرحه جانبا. يجب ان يكون المرء قد اختبر بنفسه التأثير التحرري للكتاب للحصول على فكرة عنه، كان الحماس عاما لقد أصبحنا جميعا في وقت واحد فيورباخ¹».

¹ Howard Williams .Ludwig Feuerbach's Critique of Religion and the End of Moral Philosophy
Published online by Cambridge University Press:22 August 2009, <https://www.cambridge.org>

وفي سياق تطور الفكري لودفيج فيورباخ باعتباره من الهيجلين الشباب نجد المرحلة الهيجلية ذات أهمية بالغة كونها المرحلة الأكثر أهمية والاشد خطورة والتباسا في هذا السياق فهي المرحلة التي تحول فيها من اللاهوت إلى الفلسفة، ثم من الهيجلية إلى الفلسفة الانثروبولوجية أو من الفلسفة التأملية إلى فلسفة جديدة سماها الطبيعية أو المادية، ومن المعروف أنها من أهم المراحل التي يمر بها أي فيلسوف هي التي يبدأ فيها تميزه واستقلاله الفلسفي ونقده للسابقين عليه، وهو ما يمهّد في ذات الوقت لفلسفته الخاصة التي نجد إرھاصا لها في ثنايا كتاباته النقدية. وحضور روح النقد وفي تاريخ الفلسفة بين الأفكار والمذاهب في الكشف عن الاختلافات التي تلتبس فيها علاقة التاريخ، وعلاقات الأفكار من بين هذه الانتقادات نجد نقد مفهوم الاغتراب لدى هيجل، وكيف نظر إليه فيورباخ فالاغتراب الهيجلي هو اغتراب للذات وانفصال في داخلها من هنا نشأ مفهوم التعارض الذي وقعت فيه هذه الذات التي عليها أن تتخلى عن خصوصيتها في الوقت التي تبحث فيها عن اتحادها، وبالنسبة إلى "فيورباخ" فإننا لا يمكن أن نفهم نقده إلا من خلال موقفه العام من فلسفة "هيجل" والفلسفة المثالية فسيطرة الفكر الهيجلي على الفلسفة الألمانية لحقبة طويلة حيث كان المرء أما يكون هيجليا أو بربريا أو أحمقاً وتجربيا مختلفا محتقرا¹، لقد أمن "فيورباخ" بأن كل فكر لا يتمركز حول الإنسان هو محض عبث إذ يقول: «ان كل تأمل يذهب إلى ما وراء الطبيعة والإنسان هو لهذا باطل مثل نوع الفن الذي يفضل أن يمنحنا شيئا ما أعلى من الشكل الإنساني، ولكنه يعطينا فقط تشوهات»²، كما أكد على ضرورة ارتباط الفكر بالمتطلبات الإنسانية العملية.

وهذا ما يستوجب الحديث عن علاقته بهيجل والنقاط الرئيسية التي اختلف فيها عنه في قضايا تمس صميم جوهر الفلسفة التأملية ككل، وليست معارضته لجوهر الفلسفة الهيجلية مجرد معركة مع الفلسفة المثالية، فقد كان ينظر إلى استاذة إذ يقول: «يعدا سبينوزا مفتتح

¹ حنا ديب، هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، 1994، ص 22-23

² Feuerbach Ladwig. Toward a critique of Hegel's philosophy, Published Createspace

Independent Publishing Platform, 2013, p94.

الفلسفة التأملية الحديثة، وشلنج مجددتها وهيكل تماماً». ¹ ونقده لفلسفة "هيجل" ذو أهمية كبيرة إذ جاء متميزاً من حيث العمق وهي شهادة يعلنها إنجلز في كتابه (لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) إذ يقول: «إن كلا من شتراوس وباور قد اتخذ واحداً من جانبيها (أي الهيجلية) وركزه بشكل سجالي جدلي ضد الآخر، أما فيورباخ فقد حطم النسق وتخلص منه بكل بساطة» ²، والسبب في ذلك أنه انتقد الهيجلية من داخلها بشكل يتسم بالشمول ولعل هذا ما يوضح موقف فيورباخ من هيكل وتحوله التدريجي، عن فلسفته التي وصفها "أحمد عبد الحليم عطية" بأنها: «فلسفة اجتماعية ذات صبغة مميزة لا تضي بالفرء من أجل المجموع ولا بالمجموع من أجل الفرء فمزجت بين مزايا كل من الوجودية والماركسية في نسيج محكم كان ينبغي أن يستمر» ³ ويمثل بذلك يكون فيورباخ نقطة تحول وموقفاً حاسماً وحازماً ضد المثالية التأملية والهيجلية تحديداً.

وكان "فيورباخ" أول من رأى أن فلسفة هيكل تنشطر إلى مذهب محافظ ومضمون علمي، فنجده قد نقد المنهج المثالي في فلسفة هيكل الذي يبدأ بالفكرة المطلقة، أو دياكتيك الغارق في الاختلاف والناسي للتماثل، أو في الانقطاع دون الاستمرار ⁴، ومر فكر "فيورباخ" بثلاثة مراحل أساسية (المرحلة اللاهوتية، المرحلة الهيجلية، الانثروبولوجيا) فانقل أولاً من اللاهوت إلى الفلسفة، وثانياً من الفلسفة إلى انثروبولوجيا، إذ كتب إلى أخيه عام 1825:

«... فقد انتقلت من اللاهوت إلى الفلسفة، فلا خلاص دون فلسفة، يمكن للمرء أن يرضى الآخرين فقط إذا كان يستطيع أن يرضى نفسه، ويمكن أن ينجز شيئاً ما إذا كانت لديه الثقة

¹ لودفيج فيورباخ، اطروحات مؤقتة من أجل اصلاح الفلسفة، تر: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1975، ص 67.

² Engels fierdrich. ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, part 1, Translate Austin Lewis, Progress Publishers edition Transcription: Paul Taylor, 2020, p7.

³ أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1989، ص 271.

⁴ فالح عبد الجبار، الاستلاب (هوبز، لوك، روسو، هيكل، فيورباخ، ماركس)، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط 1، 2018، ص 127.

في إنجازهِ وإذا اردتم منى أن اعود الآن ثانية إلى اللاهوت فإن هذا سيكون مثل إجبار روح خالدة أن ترجع إلى صدفتها الميتة والمهجورة...¹ هنا تبين مدى تمسك فيورباخ بالفلسفة في مقابل اللاهوت وإصراره على احداث قطيعة فكرية مع المرحلة اللاهوتية ويوضح ذلك أسباب تحوله إلى الفلسفة، فالخلاص لا يتم إلا بالفلسفة فهي وحدها قادرة على اسقاط خطايا الإنسان وتحسين مصيره.

والفارق الاساسي بين الفلسفة واللاهوت أو بين الفلسفة والدين، الفلسفة تتبع أصول الاحكام حتى مبادئها الأولى في نظرية المعرفة والوجود، أما الدين فلا يبحث عن الاقناع بقدر ما يهتم بالإلزام فلا يقدم لنا الأساس المنطقي لشرعية مطالبه، ما يجعل الفلسفة تقدم البرهان والدين لا يفعل ذلك، إنما يقدم الوعد بالفردوس والوعيد بالجحيم والفلسفة لا تفعل ذلك، وحينما أدرك فيورباخ ذلك بدا التحول الجذري والكبير في حياته نحو الفلسفة، وهذا التحول ليس نحو الهيجلية فقط، رغم تمسك فيورباخ بالفلسفة الهيجلية في البداية ولكنه لم يتمسك بها على أساس كونها (الفلسفة) بل كونها (الفلسفة حتى يثبت العكس)²، ويبرزه تحوله في مبادئ الفلسفة (1843-1844) حينما صرح قائلاً: «لا دين - هذا هو ديني، ولا فلسفة - تلك هي فلسفتي³» فأيمانه الوحيد ليس هناك فلسفة واحدة ولا مذهب واحد مغلق مثلما دعا إلى ذلك هيجل، في كتابه "نحو نقد لفلسفة هيجل" (Towards a Critique of Hegel's Philosophy)

حدث تحول في فكره إلى فلسفة الإنسان، ويعارض فيورباخ مذهب هيجل المثالي الذي يرى فيه أنه يمضي في مسار دائري مغلق نهايته، الفكرة أو الروح، ماثلة في مبتدئه، وبدايته في منتهاه. بلحظة يبدأ إيجاب، ثم ينتقل إلى لحظة سلب، ثم ينتهي إلى لحظة ايجاب، يبدأ وينتهي بالروح أما بين الحركتين فثمة النشاط البشري الواعي، ومنتجاته، الفكرية والمادية، فهي المضمون العلمي، المضمون الملموس الذي يجب انقاذه من براثن اللاهوت الهيجليين الدائرة

¹ لودفيغ فيورباخ، أطروحات مؤقتة لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، المرجع السابق، ص 107-111.

² فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، دار قباء، 1998، ص 96.

³ لودفيغ فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، تر: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1975، ص 140.

المثالية المغلقة على نفسها¹. كما اشتغل على التفسير الانثربولوجي للدين، ليكشف لنا عن رؤية "لاهوتية"، فالله في الفكر البشري دينيا سماويا كان أم وضعيا هو صناعة بشرية، لأن الله ليس سوى فهم بشري، لأنه هو الإنسان تجلى بصورة إله.

وما فعله "فيورباخ" هو إعادة طرح الاسئلة حول علاقة الإنسان بالدين فكل كتاباته التي صيرها مُنطلقات للعقل الحر الذي لا يرضي أصحابه سوى الركون لمعطيات تفكيرهم العقلاني بطابعيه سواء التجريبي أو العقلي وعلى الرغم من التباين بين الفلسفتين فقد جعلتا الإنسان محورا ومركزا للفهم والخلاص بتبنيهما لمبدأ اليقين المعرفي. وما موقف فيورباخ من الهيجلية إلا موقف من التفكير المطلق الذي يعتبره في قوله فيورباخ: «لكي يبلغ الكائن، الفكر المطلق لا يتخلص من ذاته ولا يخرج من ذاته، الكائن يبقى ما وراء، ما بعد، أجل الفلسفة المطلقة حولت إلى ما وراء اللاهوتي إلى هنا تحت، ولكنها بالمقابل حولت إلى هنا تحت، دنيا الواقعي إلى ما وراء»². وهذا ما جعله يرفض موقع الذات داخل هذه الفلسفة المثالية المطلقة التي تقوم بإخراج الذات من ذاتها من أجل الوصول إلى الفكر المطلق بتحويل كل شيء واقعي إلى ما ورائي.

والإنسان عنده طاقة خلاقية، فلا وجود لإله بمعزل عن وجود الإنسان، لإن الفهم البشري (الإنساني) لا يستقيم من دون بناء تصور انثربولوجي للذات الالهية، فلا معنى لوجود ذات مُفارقة مُطلقة (الله) لا امكانية للعقل البشري لفهم طبيعة وجوده بوصفه علة، لان الله لا يدعو سوى صورة اخرى للإنسان، كما أشرنا سابقا ، ما يجعل الوجود الإنساني صورة ليست مُغايرة للوجود الميتافيزيقي المُتعلق مع اللاهوت بوصفه صياغة مُتعالية ، لهذا وصف بأنه حاول تحرير الفلسفة من الميتافيزيكا التي أطلق عليها "النفوس الميتة" ليخرج بها للنور فتكون بمنأى

¹ فالج عبد الجبار، الاستلاب (هوبز، لوك، روسو، هيجل، فيورباخ، ماركس)، المرجع السابق، ص 130.

² فيورباخ لودفيغ، اطروحات مؤقتة من اجل اصلاح الفلسفة، المرجع السابق، ص 275.

عن ذوي "النفوس المُجسدة"¹ أو الحية فجعل من مهام الفلسفة إيقاظ الفكر، أو إيقاظ العقل من سباته. وقد شكّلت فلسفة الدين عند فيورباخ مجالاً مركباً، تداخل فيه هاجس بناء تصور جديد حول الإنسان ونقد الدين، إضافة إلى طرح أسس فلسفة جديدة للمستقبل، دون نسيان إرادة تجاوز أرث الفلسفات السابقة خصوصاً فلسفة هيغل وبذلك يكون بالفعل مؤسساً لفلسفة إنسانية جديدة، راهنت على قلب النظرة للدين، على مستوى المنهج، أو المفاهيم، أو القيم العملية.

وما يميز فعلاً فيورباخ خطابه حول الدين هي البناء المفاهيمي، الذي اعتمده وطبيعة المقاربة لإشكالاته والرهانات العملية التي حاكمته. والانفتاحات التي حققها، وأثر من خلالها فيما بعد، وخصوصاً فيما يخصّ الموقف من الدين في مجتمعات الحداثة. وقد شكّلت فلسفته المادية كضد نوعي للمثالية الهيجلية التي غلبت البعد الروحي للإنسان على بعده الانطولوجي فتجاوز بذلك نظرة هيغل للدين، فوصف فكر (هيغل) وكأنه نوع من أنواع الاستلاب أو الاغتراب الذي يعيشه الإنسان حينما ينفصل أو ينقطع عن وجوده الطبيعي في الحياة.

ووصفه الدين بأنه وعي الذات اللاوعي، فكان بحق فيلسوف النزعة الإنسانية، لأنه أدرك بأن الدين اللاهوتي سلب إنسانية الإنسان، والنصوص اللاهوتية تحط من قدر البشرية وحياتها الواقعية ليغيب فيها العقل الإنساني ويحضر فيها بكل سمو العقل اللاهوتي، فلا يوجد تباين بين الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية².

الإنسان هو "جوهر الدين" وما الإله غير صورة من صور لـ "فيض اللاهوتي"، الذي تتجلى مباحج التفلسف فيه بربط الدفاع عن إنسانية الإنسان وقدرته على أنها دفاع صورته "اللاهوتية" إن استخدام الإنسان لعقله، وقد استبدل فيورباخ النزعة اللاهوتية المفرطة في تغييب العقل الإنساني واستخدام منطق الاستبدال، استبدال الدين الميتافيزيقي اللاهوتي بدين آخر انثربولوجي

¹ لودفيغ فيورباخ، أصل الدين، تر: احمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 21.

² المرجع نفسه، ص 21-22.

إنساني، « لا هم مُشتغلين فيه سوى للكشف عن إنسانية الدين أو دين الإنسان فوعي الإنسان بالإله إنما هو وعي بذاته، واسباغ لما فيه من نزوع جواني نحو الحق الإلهي الكامن في وجوده المادي لا في الوجود المفارق، فما الإله سوى "جوهر الإنسان" الخاص ذاته، اللامحدود، ولكنه مع ذلك القابل لتحديدات لا نهاية لها»¹، وقد توصل من خلال رؤيته النقدية من جعل الوجود الواقعي صورة للوجود المثالي، أو جعلت من الإنسان صورة للإله وهنا قد غير في مثالية هيغل، حيث يقول فيورباخ: « أن الفلسفة الهيجلية، هي ذاتها تنتمي إلى العالم، ومن ثم يجب أن تصالح ذاتها مع الوضعية الأكثر تواضعا بأن تكون مجرد فلسفة خاصة»² وهنا صور لنا "فيورباخ" الإله بأنه صورة من تصورات الإنسان عن ذاته، وكأنه يُعيد لنا جدلية "وحدة الوجود" بطابعها الروحي والمادي، التي تناولها قبله سبينوزا، الذي لا تختلف كثيرا عن فلسفة هيغل التي هي سوى النظر للفكر على أنه متعالٍ.

ففكر الإنسان موضوع خارج الإنسان³، وبرجوع إلى "سبينوزا" فهو لم يكن أول من قال بوحدة الوجود؛ فهذه النظرية تضرب بجذورها في الديانات الشرقية القديمة، كما هي البراهمانية والبوذية، ثم انتقلت إلى مفكرين إغريق، مثل: "هيرقليدس"، لتحتط أخيرا في العالم الإسلامي، من خلال حركة التصوّف، التي وجدت في محيي الدين بن عربي أول منظر لها. لم يتجاوز "فيورباخ" تلك النظرة التقليدية للفلسفة بوصفها تأمل ونظر، في عوالم الإنسان، تلك هي رؤيته لها في كتابه "مبادئ فلسفة المستقبل" أن مهمة الفلسفة الحقة هي التعرف على محدود "الإنسان" في اللامحدود "الله"، بل العكس بتعبير آخر إن مهمة الفلسفة ليست نقل المنتهي ووضعه في اللانهاية بل نقل اللانهاية ووضعه في المنتهي، بمعنى جعل الله كامنا في ذات الإنسان، وحسب التصور الديني للإله، على أنه رمز للخير والعدل والجمال، تلك

¹ لودفينغ فيورباخ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، تر: نبيل فياض، دار الرافدين، ط1، 2017، ص 31.

² المرجع نفسه، 191.

³ المرجع نفسه، ص 192.

صفات ينبغي أن يبحث عنها الإنسان في ذاته لا خارجه. وهذا ما يؤكد في قوله: «فالآلهة تجسيد لرغبات الإنسان»¹.

كما اراد في كتابه "جوهر المسيحية" أن يعيد الدين إلى أسسه الانثروبولوجيا، ويعتقد أن نواة الدين تكمن في فرضية الوعي الذاتي عند الإنسان باعتباره ماهية النوع. فيقول "فيورباخ" «ترجم الدين المسيحي من لغة البيان (الصور) الشرقية إلى اللغة العادية»²، فالإنسان يسقط خارجه ميزات كينونته باعتبارها مُثلاً لا متناهية خالقا بذلك الآلهة. بعبارات أخرى إن الله الذي يتحدث عنه اللاهوتيون والذي يزعمون أنه خارج الإنسان ليس الواقع الا الإنسان نفسه. والفلسفة عنده تكون صادقة وشريفة عليها أن تعترف «بأن سر طبيعة الله ليس شيئاً آخر سوى سر الطبيعة الإنسانية»³، وأن وعي الإنسان للذات ومعرفة الله هي معرفة الإنسان، فالماهية المسقطه هذه تصبح أكثر الوهية بقدر ما يركز الإنسان فيه من الصفات الإيجابية الخاصة به.

ليصل أن وجهة نظر الله وجهة نظر الإنسان، «لإن وجود الله أو بالأحرى الاعتقاد في وجوده ليس مبنياً إلا على وجود الطبيعة، ونحن نعيش داخل الطبيعة ... وبواسطة الطبيعة فهل يجب علينا مع ذلك إلا نكون إلا منها؟ يا له من تناقض!»⁴، وبذلك يزداد الله غنى وبالقدر نفسه يزداد الإنسان فقراً، كما يصف "فيورباخ" القضايا التي ينطلق منها بأنها ليست مقدمات قبلية، ولا تأملات متخيلة، بل هي نتاج تحليل للدين.

فالفلسفة كما يراها "فيورباخ" «لا تسعى وراء الفلسفة الجديدة هي فكرة الدين المسيحي واقعية، فقد نظر فيورباخ إلى الله بوصفه انعكاس لذاتية الإنسان، أو للذات الإنسانية، فإله كالسطح الأملس الذي يعكس الذات الإنسانية للذات الإنسانية، فسيكون بهذا المعنى "مفهوم

¹ لودفينغ فيورباخ، جوهر المسيحية، تر: جورج برشين، دار الرافدين، بيروت، ط2، 2017، ص99.

² فالح عبد الجبار، الاستلاب، المرجع السابق، ص131.

³ لودفينغ فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، المرجع السابق، ص204.

⁴ لودفينغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص82.

طبيعة الإله" لا يعدو أن يكون مفهوماً عن طبيعة الإنسان»¹، وبالتالي فإن الدين ليس مجرد نظام ايديولوجي يهدف إلى تبرير الهيمنة والقمع والاستغلال، إنه انعكاس لمستوى معين من وعي الإنسانية. البشرية التي ليس لديها بعد مستوى كاف من الوعي بنفسها والطبيعة تستخدم "الله". والذي يجب فهمه جيداً إن "فيورباخ" كان ضد التصور المسيحي واليهودي للدين، وليس ضد الدين ولكنه يضع تصوراً لدين الحب وظيفته وظيفة إنسانية يكون فيه الإنسان إله نفسه بمعنى جعل كل صفات الألوهية في المحبة أصل في تكوين الذات الإنسانية، جعل قوة الحب نوعاً من القوة التي لا يمكن مضاهاتها بأي قوة أخرى لأن الحب يهزم جميع خصومه حتى لو كان الله واحداً منهم الحب دائماً منتصر.

وهذا النوع من الحب يهيمن على الجسد والروح معاً وهو لا ينفصل عن جسدنا، ولا يجوز أن يعيش خارج روحنا، فهو أساس الجسد وجوهر الروح². أراد "فيورباخ" أن يجعل الحب رابطاً بين الإنسان والآخر حتى لا يكون هناك حب إذا كان هناك وجود واحد والآخر غائب لا يقيد "فيورباخ" نفسه في هذه المرحلة ولكنه يتجاهل وجود الإنسان دون أن يكون في حالة حب أو محبوب من قبل شخص آخر. من لا يحب لا وجود له، حتى الدين ليس له فائدة ولا أهمية إذا لم يكن قائماً على الحب لأن الحب هو السبب والجوهر بمعنى آخر الحب هو السبب وراء وجود الدين. وتجاوز فكرتي الخوف والموت اللتان هيمنتا على وعي الإنسان البدائي والحديث بقيمة الدين ليستبدلها بالحب والسعادة اللذان يُحققان الشعور بالخير كله، فكرة فيورباخ عن الحب طرحها العديد من الفلاسفة والمحللون النفسيين فيما بعد «أعرف أو أريد شيئاً ما في العالم، يجب أن يكون لدي أولاً القدرة على إنشاء رابطة أو ارتباط ذي معنى بهذه الأشياء لا أعرفها أو أريدها، وفي المقابل تكون هذه القدرة على التعلق مستحيلة إذا لم تكن مرتبطة بها، أسهل طريقة لتقديم كل هذا هي استخدام مصطلح الرعاية الهايدغري: من أجل

¹ لودفينغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 40-41.

² رزان شعبان، الحب عند فيورباخ، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد 38، العدد (1)، 2016. www.journal.tishreen.edu.sy

معرفة أو إرادة شيء ما، أحتاج إلى الاهتمام به بشكل كاف، لكن هذا بدوره ممكن فقط إذا كنت اهتم ايضا»¹.

جوهر كل دين هو محبة الله للإنسان، أي الاهتمام الغامض لله بالإنسان "الحب الإلهي" متجذر في حب الفرد البشري لنفسه، ما يعرف بالنرجسية حب الله للإنسان هو حب الإنسان لنفسه الذي صنع شيئاً، ينظر إليها على أنه أعلى حقيقة موضوعية، باعتباره أعلى كائن للإنسان.

ومع ذلك، فإن هذا الشكل من الرعاية الذاتية (الحب كحب الذات) كقدرة على الارتباط الوجودي هو في جوهره أيضا القدرة على الارتباط بالكيانات الأخرى ولا سيما البشر الآخرين كما أشار "هونيث" في كتابه الأول، كان "فيورباخ" أول من جعل الارتباط بين الذات الذات الأخرى. وبعبارة أخرى، يرتبط حب الذات بحب الآخر فالقدرة على الحصول على حياة عاطفية ورعاية الآخرين. ومن المفارقات لأن هذه الرعاية للآخرين يمكن أن تؤدي إلى التضحية بالنفس، يمكن أن يؤدي إلى التضحية المتعمدة لتلك الذات بالذات، من أجل شخص آخر².

ليعلن التحول في دراسة الدين وفلسفته من الثيولوجيا إلى الانثربولوجيا³، من أجل تأكيد تصويره للدين الإنساني الذي حاول فيه تجاوز الفهم للدين «الذي يُمجد الجوهر الإنساني بوصفه جوهرًا إلهيًا لأنه يبدو مُختلفًا عن الإنسان حتى (بدى وكأنه) جوهر غير بشري، ومن ناحية أخرى (من المنظار المادي) فإنه يُمجد على عكس ذلك الجوهر الغير إنساني بوصفه جوهرًا إلهيًا لأنه يبدو مُشابهًا للإنسان، لان الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة ويعتقد أنه خالقها ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه»⁴

¹Axel Honne. Reification, A New Look at an Old Idea, Oxford: Oxford University Press, 2008, p 40-52.

² Axel Honne. Reification ,Ibidem,p52.

³ لودفيغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 62.

⁴ لودفيغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 92-110.

ويواجه "فيوبارخ" انتقاده فلسفة "هيجل" لإهماله الإنسان واهتمامه بالله خاصة في كتابه "جوهر المسيحية"، لهذا ربط الاغتراب بكل ابعاده بالدين فالذات تعيش في غربة من خلال الدين الذي سلب الذات وجودها، وهذا الاغتراب الديني هو أساس كل اغتراب (فلسفي، اجتماعي نفسي...)، وقد أوضح مفهوم الاغتراب من خلال توضيح فكرة علاقة الإنسان بالدين أو علاقته مع الله، فرحلة البحث عن المتعالي أو الله جعلته يفقد ذاته أو يكون مفصولاً عنه ومستقل خارج ذاته كما جاء في كتاب "جوهر المسيحية": «الإنسان ينفي معرفته وفكره حتى يمكنه وضعها في الآله فالإنسان لا ينكر نفسه إلا ليكتشف الإله»¹.

فيقع الإنسان في مواقف زائفة بعيدة كل البعد عن الجوهر (Substant) ويقصد بذلك استلاب ماهية الإنسان من الإنسان إلى كائن متعالي أي احالة الماهية المنتزعة إلى كائن متعال لتودع فيه فيغدو موضع التقديس والعبادة²، فالإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من الايمان أفضل ما لديه في نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته، ويصبح يعبد هذا الشيء الذي يتحكم فيه لهذا يرى فيوبارخ الدين نوع من الاغتراب الذاتي أي اغتراب الإنسان عن ذاته فأتداء محاولة معرفة ما يحيط به ينسى الإنسان جوهره وذاته.

يتحول الدين في التعبير عن ذلك العالم الوهمي الذي نسجه الإنسان والذي يستلب بواسطته الإنسان ماهيته، فالإنسان هو الذي يخلق الله وليس الله هو الذي يخلق الإنسان، فما الله في حقيقة الامر إلا صورة لإنسان وصفاته التي يحمل إسقاطها على الله وجعلها صفات إلهية وعليه الجوهر الالهي والجوهر الإنساني واحد ومتطابقان والإنسان هو الذي سلب ذاته بكائن خيالي يسمى الله، فالفكر عنده يختصره "فيوبارخ" بهذا الوصف: «أنا ضد التأمل...التأمل اللامادي، المكتفي لذاته بذاته»³

¹ لودفينغ فيوبارخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 84.

² فالج عبد الجابر، الاستيلا، (هويز، لوك، روسو، هيجل، فيوبارخ)، المرجع السابق، ص 128.

³ المرجع نفسه، ص 131.

الفكر عند "فيورباخ" بحاجة إلى الحواس حيث يؤكد أن "هيجل" قد أساء فهم الفكر وجعله مجرداً من كل واقع وأخطأ فيما رآه من حقيقة الفكر تكمن في الفكر فقط. فنجد فيورباخ تجاوز محدودية هذا الفكر بما رآه من أن كل ما يتجاوز الطبيعة والإنسان هو عبث ولا نفع فيه، وأنه حقيقة تقوم على ما اعتمدنا به الحواس من معرفة¹ إذ يؤكد فيورباخ على حاسة البصر خصوصاً وهذه نقطة الاختلاف بينه وبين "هيجل" وعن الفلسفة التأملية عموماً «إنني لا اشتق الشيء (Object) من الفكر، بل الفكر من الشيء وأعتبر الشيء وحده شيئاً له وجود خارج العقل الإنسان»² ما يجعل "فيورباخ" فيلسوف طبيعي حتى وإن اشتغل في الفكر وهو يختلف عن غيره من الفلاسفة أمثال "سبينوزا"، "كانط"، "فيخته"، "شيلنغ" و"هيجل" بل يصف فلسفته أنها تعتمد على كائن حقيقي فعلاً.

تقوم نظرية "فيورباخ" على فكرة التخلي أو الانسلاخ، استلاب الماهية (Wesen) استلاب ماهية الإنسان من الإنسان وإحالة ماهيته إلى كائن متعالٍ، والذات تتعرض للانفصال فتضيع وحدتها ضمن التعارض الذي يركز عليه هذا الاغتراب، لكن ماهي طبيعة هذا التعارض؟ الذي يبدو وكأنه يتجاوز الحالة الطبيعية للإنسان ليدخله في طبيعة جديدة ضمن النظام المطلق للتفكير الهيجلي، وعلى ما يبدو أن هذا التعارض من وجهة نظر "فيورباخ" هو تعارض بين الواقعي الحسي والفكر المجرد، وبالفعل فإن قلق فيورباخ اتجاه هذه الفكرة هو قلق حول الالسنة أي فعل إسقاط ما هو إنساني على ما هو مطلق و بمعنى آخر أنه قلق فيورباخ حول ابتعاد الإنسان عن صورته الجوهرية، أي ابتعاده عن ذاته فالتعبير النهائي الفيورباخي عن هذه الفكرة يصوغه "فيورباخ" بقوله: «فالإنسان قد خلق الله على صورته الجوهرية هو نفسه وبيديه الاثنان متباعدين عن التماثل لأن هناك تنافر بين طبيعة الإنسان الفعلية وطبيعته الجوهرية أو المثالية»³.

¹ عطية احمد عبد الحليم، فلسفة فيورباخ، المرجع السابق، ص 43.

² فالح عبد الجبار، الاستلاب، المرجع السابق، ص 131

³ المرجع نفسه، ص 94.

ها هنا لابد من الإشارة إلى أن هذا التعارض سوف يأخذ مداه الأقصى في فلسفة "ماركس" الذي يوافق فيورباخ في التأكيد على الطبيعة السلبية للإنسان المغرب عند "هيجل" ذلك إن "ماركس" كان قد أشار إلى مفهوم التعارض داخل الذات وداخل الوعي عندما يقول عن هذا الإنسان المغرب بأنه يعيش «التعارض بين ذاته ولذاته، وبين الوعي ووعي الذات بين الموضوع والذات أو بعبارة أخرى بين التفكير المجرد بين الواقع الحسي أو الحسي الواقعي»¹ ضمن هذا السياق، أي ضمن البحث في الطبيعة المغربية للإنسان يضيف "فيورباخ" مفهومًا جديدًا وهو هنا الخوف، فالخوف هنا هو الذي دفع بالإنسان إلى محاولة إضفاء الصفات الإنسانية على الإله، أي على الماورائي ليدخل الإنسان والحالة هذه في حالة النفي إنه نفي الحقيقة الجوهرية للإنسان وبالتالي العيش ضمن علاقات التخلي، أي التخلي عن الذات الإنسانية والبحث عنها في ذات مطلقة، كالذات الإلهية أو غيرها من الذوات المطلقة فعندما يتخلى الإنسان عن صفاته الجوهرية فإنه بذلك ينفي الطبيعة الجوهرية لوجوده كإنسان².

وطالما أن الأمر كذلك فإن التعارض يظهر هنا على نحو عميق مسألتين حاسمتين من وجهة نظر "فيورباخ"، ذلك أن الإنسان الهيجلي المغرب يطلب الذل كي يصل إلى التسامي إذ كيف يمكن للإنسان الدليل ضمن سياق الفلسفة الهيجلية أن يحقق التسامي؟ إلا إذا كان يعتقد أنه بذلك يمكن أن يحقق خلودًا ما، وبالفعل فإن هذا البحث والتعطش للخلود قد يجعل الإنسان الهيجلي يعيش هذا التعارض في أقصاه وتلك لحظة يكتشفها "فيورباخ" إذ يقول: «الفرد يقذف بنفسه بعيدًا فقط في مدار أن يملك الله في طريق العودة، هو أذل نفسه أمام الله وذلك فقط كي يتأثر به، وفقدانه لنفسه هي سعادته وإذلاله لنفسه هو تساميه»³.

¹ كارل ماركس، مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية، تر: محمد مستجير، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1974، ص 86.

² ريتشارد شاخ، الاغتراب، المرجع السابق، ص 97.

³ المرجع نفسه، ص 100.

بهذا يبدو لنا أن "فيورباخ" يضع يده على الطابع الديني للاغتراب عند "هيجل"، فلإنسان المغرب ينتج قوى سلب، تسلبه وحدته الذاتية وبالتالي فإنه يتخلى عن القيم الحقيقية للحياة وينتج قيما ماورائية، بهذا الشكل أيضا يقود الاغتراب الإنسان في مجاهل غابات التفكير ومنعرجات الياس في محاولته من أجل البحث عن ذاته المسلوبة، فالقيم التي يسبغها الإنسان على الإله ما هي إلا قيم انسانية كان قد تخلى عنها ضمن اغتراب "هيجل" الذي أسس بشكل واضح للتعارض كما أسس لهذه العلاقة غير المفهومة بين الخوف والسعادة، وبين الذل والتسامي يبدو لنا أن "فيورباخ" في نقده للطبيعة المغربية للإنسان هيجلي، فقد أدى هذا الاغتراب إلى نشر السموم في الوعي الإنساني، حيث الوعي هنا يتشظى في حالة مأساوية إذ يبحث الإنسان داخل وعيه عن ادراك كيان منفصل عنه من أجل أن يعي كيانه الخاص وهو ما يفعله الدين كعنصر مغرب للطبيعة الإنسانية ذلك أن جوهر الإنسان في الدين يصبح جوهرًا غريبًا ومنفصلاً عن الإنسان نفسه، وبمعنى آخر فإن الدين « يقذف بهذا الجوهر في كائن إلهي خارج عن ذاته وهو محض إنتاج من ضميره، أنه يلبس الوثن الذي صنع فضائل أو مكنات هي جوهر البشرية بالذات»¹.

كيف يمكن تجاوز المفاهيم الهيجلية حول الإنسان، من الواضح أن التجاوز غير ممكن إلا إذا تم التخلص من الهيجلي نفسه، إذ أن "فيورباخ" لم يعد يطرح وضع الإنسان في العالم من خلال المفاهيم الكلية ذلك أن البحث الكلي لن يقود إلى تعقل وجود الإنسان كظاهرة طبيعية كما أن البحث في الإنسان يجب أن يتغير، فبدلاً من الانطلاق من الطبيعة إلى الإنسان إلى الطبيعة، ولتحقيق ذلك لابد من البحث في الإنسان على أنه الوجود الاسمي أي أن الطبيعة تحقق درجة من سمو في الإنسان نفسه، وهنا يختلف "فيورباخ" عن "هيجل" لأنه عندما يبحث عن الإنسان كأساس لوجوده فإنه بذلك يتخلص من النزعة الكلية المطلقة المجردة ويبدأ في البحث بما هو حسي وبما هو ناتج عن المشاعر، « فالإنسان يحس ويشعر ويرغب ومن هنا

¹ جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، تر: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1987، ص 463.

يجب الانطلاق في البحث، اذ أن الإنسان برأي "فيورباخ" هو أسمى وجود للطبيعة، ويجب اعتبار وجود الإنسان على أنه أساسا وأتقدم فيه، إذا كنت أرغب لأن أفهم أصل تطور الطبيعة¹. عندما يركز "فيورباخ" على الحس والشعور فلأنه يرى أن الشعور دائما هو شعور وليس شعورا مطلقا وكليا فالشعور هنا هو الذي يحدد أنطولوجيا الإنسان ووجوده العيني المحسوس، ذلك أن الشعور كما يرى "فيورباخ" وكل شعور هو «في الوقت ذاته شعور بذاتي إن كينونتي الكلية في تحديد أوجد معين. لكني أشعر فقط لأن كينونتي بمجملها مركزة، اذ جاز القول، مدفوعة ومضغوطة في نقطة زمن مفردة، لأن كينونتي بمجملها موحدة في أنا واحدة وحاضرة في هذا التركيز»².

وموقف "فيورباخ" هذا من دور الشعور هو في الحقيقة موقف عملية التغريب التي يحدثها كل من الدين والفكر المطلق الذي جاء به هيجل ذلك ان المشكلة الاساسية في هذا المجال هي تلك المتعلقة بهذه المتعلقة بهذه العلاقة التي يناقشها هيجل بين ما هو فكري وما هو كينوي حيث نكتشف إن "هيجل" يربط الكينونة بالعدم و بالتالي فإن الوجود الإنساني هو وجود عدمي أيضا وبالتالى نجد أن "هيجل" يربط الكائن الموجود بالعدم وهو ما يكافح "فيورباخ" لتغييره فالمقولة التي ارتكز عليها هيجل هي مقولة وحدة الكائن والعدم «الكائن الخالص والعدم الخالص هما اذا شيء واحد، الذي هو الحقيقة ليس الكائن ولا بل واقع ان الكائن ليس يمضي بل قد مضى في العدم والعدم هو الكائن»³.

إن الفكرة الهيجلية تعود لتؤكد من جديد على اغتراب الفرد طالما أن وجوده مرتبطا بالعدمية، ومن هذا المنطلق يتحول الإنسان عن "هيجل" إلى شيء فعندما لا يعود الإنسان موجودا وجودا حقيقيا عندها سنجد أن الاستلاب والتشيؤ سيطران على وجوده، فالإنسان هنا

¹ لودفيغ فيورباخ، ماهية الدين وقضايا مؤقتة في اصلاح الفلسفة ونصوص اخرى، تر: احمد عبد الحلیم عطية، القاهرة، دار الثقافة، ط 1، 2007ص402.

² لودفيغ فيورباخ، افكار حول الموت والازلية، تر: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، ط 1، 2017، ص105.

³ هيجل، مختارات، تر: الياس مرقص، ج1، المكتبة الفلسفية، ط 1، 2016ص102.

لا معنى له أمام المطلق¹. وأكثر من ذلك فإن الكلي الهيجلي كان قد اهتم بالإدراك الإنساني أكثر مما اهتم بالشعور الإنساني، وهذا الكلي هو الذي أدى إلى موت الإنسان ولكي يشرح "هيجل" الكلي فإنه يقول: « أن الكلي هو الموضوع، ويجري التفكير فيه على إنه خالص وبسيط ولكن بعد التفكير الذي يتطور ويتحدد في ذاته، فإنه كل الفروق لا تزال غائبة ولا توجد الا بالقوة أو الإمكان»².

إن كفاح "فيورباخ" من أجل اعادة الإنسان إلى موقعه الطبيعي هو كفاح ضد ما يمكن أن يسميه ديماغوجيا "هيجل" والذي يمكن أن يكون قد وظف كل شيء بما فيه الوجود الإنساني من أجل المطلق الذي قد يتعين بمؤسسة ما، كالدولة مثلا وكيف لكائن أن يفكر فقط وأن ينفصل عن عالمه الحسي والواقعي، بهذا الشأن يبدو فيورباخ صاحب نظرة احتجاجية عندما يقول: «كائن لا يفعل سوى أن يفكر ولا يفكر إلا في التجريد لا يملك إطلاقا أي تمثيل عن الكائن، عن الوجود وعن الواقع، الكائن حد الفكر»³.

وعندما يبحث "فيورباخ" عن الكائن الهيجلي هذا الذي لا يفكر سوى بالمطلق فإنه لا يجده على الاطلاق، إذ إن الإنسان المجرد، وبالنسبة إلى "فيورباخ" فالإنسان الذي لا يفكر سوى بالمطلق، فإنه لا يجده على الإطلاق، إذ أن الإنسان الواقعي، إنسان المشاعر والحواس هو فقط إنسان فيورباخ فلا وجود لكائنات مجردة، وبالتالي لا وجود للإنسان المجرد.

وبالنسبة إلى فيورباخ فالإنسان الموجود هو انسان الذي ينتج القيم والذي يعطي قيما للأشياء وللعالم، أن انطولوجيا الإنسان سابقة على كل أنطولوجيا ومضادة لكل ما هو كلي ومجرد وهذا الأمر نجده عندما يرى "فيورباخ" إن كل قيمة هي قيمة الوعي الإنساني وليست قيمة الشيء

¹ بياربونت، ميشال ابراز واخرون، معجم الانثولوجيا الانثربولوجيا، تر: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2006، ص490.

² هيجل، محاضرات في فلسفة الدين مدخل الى فلسفة الدين، الاعمال الكاملة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة ط 1، 2001، ص227.

³ لودفيغ فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، المرجع السابق، ص102.

المجرد على هذا النحو. يصبح الإنسان أساساً لهذا الوجود ومنطلقاً للبحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة، فحول علاقة الإنسان بالقيمة يقول "فيورباخ": «إن القيمة التي أعزوها بوعي لمصدر الحياة لا تعكس إلا القيمة التي أعزوها عن وعي للحياة والنفسي، وكلما زادت قيمة الحياة زادت قيمة أولئك الذين يعطون الحياة الآلهة».¹ فلا قيمة بدون وجود الإنسان وكل قيمة هي في النهاية إنسانية وإن الأمر كذلك فإن "فيورباخ" يقر بالإنسان كأساس للأنطولوجيا والدين.

يكشف فيورباخ في سياق بحثه داخل النسق الهيجلي بشكل عام، مشكلة تصور الإنسان الذي يبدو وكأنه مجرد وجود سلبي خارج الفعلية، ومن هذا المنطلق الإنسان يظهر بمثابة روحا لا جسدا وهنا أيضا يظهر مسألة التخلي، حيث لا بد من التخلي عن الجانب الحسي الجسدي النسبي والواقعي لصالح ما هو روحي فقط، وعلى هذا الأساس يبدو الإنسان المثالي، ونعني هذا الإنسان داخل المثالية فاقدًا لبعده الإنساني الصحيح كما هو الأمر في الفهم الفيورباخي والذي تحدثنا عنه، الإنسان الذي يتحدث عنه اللاهوت نفسه، وهذه المقاربة بين المطلق واللاهوتي من قبل "فيورباخ" هي في الحقيقة خلاصة موقف "فيورباخ" نفسه من كلا الاتجاهين المثالي الهيجلي واللاهوتي، إذ يعبر "فيورباخ" عن ذلك: «الروح المطلق عند هيجل ليس إلا روحا متناهيا، فصلت عن ذاتها تماما شأنها شأن الوجود اللامتناهي للاهوت، هو ليس عدا الوجود المجرد».² وقضية المنتاهي واللامتناهي في فكر "فيورباخ" تشغل حيزا هاما في فلسفته فهو يرفض اللامتناهي وهذا الرفض هو رفض انطولوجي بالدرجة الأولى بمعنى أنه رفض مبنى على اللاتناهي نفسه بحيث يكون هذا اللاتناهي محدودا بنفسه أي باللاتناهي نفسه و"فيورباخ" يوضح ذلك عندما يقول: «كل شيء يتواجد ليس بلا نهاية وحده، حتى بما في

¹ لودفيغ فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، المرجع السابق، ص 104

² لودفيغ فيورباخ، اطروحات مؤقتة من أجل اصلاح الفلسفة، المرجع السابق، ص 194.

ذلك اللامنتاهي يتميز عن المنتاهي فقط لأن حده ليس كينونة أخرى خارجه، فاللامنتاهي يمتلك ذاته كحد له»¹.

فإن لم يكن هناك لا تناهي كما تقدمه الفلسفة المثالية الهيجلية، فإن "فيورباخ" بهذا الشكل أيضا ينظر إلى اللاهوت على غرار الفلسفة المثالية المطلقة، إذ نجد أن مشكلة اللاتناهي في الفلسفة قد جاءت من حقول اللاهوت نفسها، إذ روح المطلق الهيجلي هو شكل من اللاتناهي ويدل على ذلك بقوله: «إن الروح المطلق عند هيجل ليس إلا روحا متناهيا فصلت عن ذاتها تماما شأنها شأن الوجود اللامنتاهي للاهوت هو ليس شيئا عدا الوجود المتناهي المجرّد»²، وفي هذه المسألة يلتقي كل من المذهب الفلسفي الهيجلي الذي يبحث عن المطلق مع اللاهوت، أي أنهما يلتقيان في كونهما سلب مطلق ولا بد والحال كذلك من البحث في موقع إنسان داخل هذا السلب.

إذ نجد موضوع الإنسان داخل الفكر المطلق يتشابه مع مفهومه داخل اللاهوت، وفي هذه المسألة يكافح "فيورباخ" من أجل توضيح تأثير السلب على موقع الإنسان في هذا العالم ويركز في هذا المقام على وعي الإنسان نفسه ذلك أن المشكلة تتعلق بدور هذا الوعي الوجود الإنساني وطبيعته، إذ يشابه "فيورباخ" بين حقيقة الإنسان في الفلسفة المثالية المطلقة وبين حقيقته في اللاهوت، إذ يقول: «في اللاهوت، الإنسان هو حقيقة، واقع الله، كذلك في الفلسفة النصرانية المحدود هو حقيقة اللامحدود»³، وتوضح قضية السلب وأثرها على الإنسان عندما يناقش مفهوم الإله داخل اللاهوت نفسه، ففي العلاقة بين الإله والإنسان يمكن اكتشاف تأثير السلب على الإنسان، إذ كيف يتم إخراج الإنسان من ذاته ومن كينونته وهذا ما يفعله الإله داخل النسق اللاهوتي، والشرح الذي يقدمه "فيورباخ" حول هذه القضية يوضح انسلاخ الإنسان من إنسانيته عندما يقول: «الإله بالنسبة للمعتقد هو فقط كينونة بالنسبة للإنسان، ومن فهو كينونة

¹ لودفيغ فيورباخ، افكار حول الموت والازلية، المرجع السابق، ص 129.

² لودفيغ فيورباخ، اطروحات مؤقتة من اجل اصلاح الفلسفة، المرجع السابق، ص 194.

³ المرجع نفسه، ص 194.

تعطي الإنسان للإنسان، ومن ثم فهو كينونة تعطي الإنسان للإنسان وتعود بالإنسان إلى ذاته بالنسبة لمنجز الأعمال، الإله هو كينونة لأجل ذاته، كينونة غير ما هو بشري، ومن ثم فهي كينونة تفصل الإنسان عن ذاته وتأخذ الإنسان من الإنسان»¹.

وعندما يبحث "فيورباخ" في إمكانية حل مشكلة السلب وأثرها على الإنسان انطولوجيا ومعرفيا فإنه ينتهي إلى البحث في الإنسان الحسي العاطفي وليس فقط الإنسان المفكر ولا يجد صفة تميز الإنسان عن بقية الكائنات سوى صفة الحب التي تجعل الإنسان قادرا على تجاوز السلب المطلق واللاهوتي، فمقابل سيطرة هذا السلب على الحياة الإنسانية حيث نزع الإنسان من إنسانيته وكل ذلك بسبب ما يطلق عليه "فيورباخ" دين الحب، ويشرحه بالقول: «دين الحب، هو ذلك الذي يمكن فيه للإنسان أن يشبع روحه من خلال حبه للإنسان وحيث يمكن حل لغز حياته وحيث يجد الهدف النهائي لوجوده وقد تم إنجازه، وهذا الهدف الأخير (الحب)²».

المطلب الثاني: ثورة خطاب الاغتراب الفيورباخي

فقد كان فيورباخ بحق كما وصفه ماركس (قناة النار) كما يدل عليه اشتقاق اللغوي بالألمانية (نار: Fouré - قناة Bch) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية³. فحينما يسأل "فيورباخ" نفسه عن كيفية الإطاحة بالفلسفة المثالية الهيجلية ويكون الجواب من خلال السماح للإنسان بأن يصبح سيد نفسه. فههدف "فيورباخ" في نقده هو تفكيك جدلية أستاذه وفقا له، مما أدى إلى اغتراب الإنسان عن نفسه وعن الواقع وبالتالي فإن نقده موجه نحو مفهوم الاغتراب الهيجلي الذي سيجدد محتواه، إذ يمثل الاغتراب عند هيجل

¹ لودفيغ فيورباخ، جوهر الايمان بحسب مارتن لوث، تر: جورج برشين، مكتبة مؤمن قويس، بيروت، ط1، 2017، ص206.

² لودفيغ فيورباخ، ماهية الدين وقضايا مؤقتة لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، المرجع السابق، ص397.

³ حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، العدد1، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الاول، الكويت وزارة الاعلام، 1979، ص42.

مفهوم ايجابي، أما فيورباخ يراه افقار، يسلب الإنسان جوهره حتى ينسى ما هو عليه في الأساس. لذلك من الضروري استعادة العلاقات الحقيقية وحتى يكون لدى الإنسان معرفة حقيقية بما هو عليه وما هو قادر عليه، بدلا من ترك نفسه ينجرف بعيدا في عالم أوهام والانطلاق، ما الدين إلا تجريد الإنسان من ذاته. كما أشار "فيورباخ" في كتابه "جوهر المسيحية" (1843) حاول فيه تجاوز "هيجل" من خلال جعل الدين ومحتواه انتاجا بشريا بحتا¹.

لهذا أراد أولا أن يطرح حقيقة نقد الدين كأساس لجميع الانتقادات الأخرى، وأكد ذلك في كتابه "مبادئ فلسفة المستقبل" (1843). وبهذا المعنى يجب أن يفهم أنه لا يهاجم الدين في حد ذاته وكذلك أن لا نغفل أبدا على حقيقة نقده (مهما كان متطرفا)، فهو لا يعارض الدين ولكنه يريد تسليط الضوء على ما يعنيه وبالتالي اظهار ما يجب أن يكون عليه الدين الحقيقي دين الإنسان بالنسبة لفيورباخ، الدين ليس فقط الوسيلة التي يمكن للإنسان من خلالها الهروب من الحياة الحقيقية والمطالبة بحياة أفضل في مكان آخر وهمي. فهو بالنسبة له خطوة أساسية في وعي الإنسان. بما هو عليه ومعالجة "فيورباخ" للاغتراب أساسا على نقده للدين، حيث يعتبر الاغتراب على أنه "حالة فقدان الوجود الأصيل" أو "الغربة" ومن ثم فقد أصبحت لديه الكلمة الألمانية Entausserung التي تعني(التخارج) مرادفة لكلمة Entfremdung التي يعني(الغربة)²، لأن الدين عند "فيورباخ" هو شكل منعزل من الادراك الذاتي ووهم ينبغي التغلب عليه، من خلال تتبعه للوصول إلى مصدره وموضوعه الحقيقيين فالله عند "فيورباخ" هو مجرد وجود موضوعي للذات الإنسانية أو الطبيعة المطلقة للإنسان التي تم تحريرها من القيود الفردية الطارئة.

¹ حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، المرجع السابق، ص 42.

² حسن محمد حسن حماد، الانسان المغترب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 29.

وما وعي الله هو وعي الإنسان الذاتي، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته. من إلهه تعرف الإنسان، والعكس من الإنسان تعرف إلهه فالإثنان واحد «وعي الله هو وعي الإنسان لذاته ومعرفة الله هي معرفة الإنسان لذاته. وانطلاقاً من الإله تعرف الإنسان والعكس فمن الإنسان تعرف الله: الاثنان يشكلان واحداً. فالله يمثل فكر الإنسان وروحه، وخاصية الفكر الإنساني روحه وقلبه هذا هو إلهه: الله هو الباطني الجلي، وذات الإنسان المحددة¹» الله هو الداخل الظاهر، الذات المعبر عنها للإنسان؛ الدين هو الكشف الرسمي عن كنوز الإنسان المخفية والاعتراف بأفكاره والاعتراف العلني بأسرار محبته. وبالتالي فإن الحقيقة الباطنية للإيمان بالله هي إيمان الإنسان بلا تناهي طبيعته الخاصة وحرية المطلقة.²

وقد لا يعي الإنسان أن وعيه بالله هو وعيه بذاته. لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعي الإنسان بذاته على نحو غير مباشر، ما يجعل الفلسفة تسبق الدين وسبق الخارج الداخل الدين هو ماهية الإنسانية وهي دور طفولتها، يرى الإنسان ماهيته خارجاً عن ذاته فالدين في البداية كان وثنياً فقد عبد الإنسان ماهيته، ثم تقدم الدين وهنا وعيه بذاته تقدم أيضاً فرفض الدين السابق جعله يتخيل موضوع أسمى وأعلى منه ومن قوانين الطبيعة، ما جعله يعتقد أنه خارج الطبيعة مع أن الطبيعة هي الأساس.

ويحاول فيورباخ توضيحه هنا أن التعارض الإلهي والإنساني مجرد وهم، لأن الدين ما هو إلا علاقة الإنسان بذاته، والوجود الإلهي ليس إلا ماهية الإنسان المستقلة للإنسان الفردي الواقعي الموضوعي المجسم³، فقد خلق الإنسان على صورته الجوهرية صورة الله وبالتالي فإن تنازله هذا (Métaphysique) كما جاء في كتاب شاخنت " الاغتراب " «طبيعته الجوهرية لا تماثل طبيعته الفعلية، فانعكست الأولى على فكرة الله، وبالتالي فقد اتخذ شيئاً يجب عليه احترامه مع يأسسه من التطلع إلى الحصول على تلك الصفات. وفي تنازله هذا ينفي طبيعته

¹ وابل نعيمة، الاغتراب عند ماركس، المرجع السابق ص 31.

² باتريك ماسترس، الاحاد والاغتراب، ترجمة: هبة ناصر، ط1، بيروت، منشورات دار الاداب، 2017، ص94.

³ حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، المرجع السابق، ص 52

الجوهرية»¹، فالصفات الالهية إذن إنسانية، يجعل الإنسان الحب صفة لله لأنه يحب، ويتصوره الإنسان حكيم خياراً، لأن الإنسان يتصور الحكمة والخير أسمى ما فيه، ويعتقد أنه موجود لأنه موجود. ونفي أحدهما نفي للآخر. وهذا تمايز بين الله والإنسان لا يوجد إلا في هذا العالم، ففي العالم الآخر لا يكون للإنسان إرادة أو عقل أو حب مستقل، فالأرض أو وجود إنسان في العالم هو سبب الاغتراب. فالإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من خلال إيمانه الديني أفضل ما لديه وفي نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته، فأصبح يعبد هذا الشيء الذي يتحكم في شخصه².

وعندما يقارن الإنسان معرفته وقوته الاخلاقية بأفعال ومعرفة البشرية جمعاء، أو ضعفه بالقدرة المطلقة للطبيعة، فإنه يعتقد أنه يواجه حدوده الخاصة، مقتنعا بأنه لا يستطيع أن يدرك الحقيقة والخير والمحبة بوسائله الخاصة، فإنه يخرج هذه الصفات البشرية من نفسه وينقلها إلى كائن أعلى يسميه الله. ولكن إذا اكتشف الإنسان جوهره الخاص، فإنه مع ذلك يظل منفصلاً عنه، لأنه يعهد به إلى كائن خارج نفس. هذا التجريد، الذي يقوم عليه الدين، يضر بالصفات الإنسانية نفسها. السبب الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يتلاشى أمام الوهم الديني. لماذا نشرع في التغلب على السعادة الارضية عندما يبدو النعيم الإلهي وحده جديراً بالاهتمام عناية الالهية تجعل كل التقدم المادي عديم الفائدة، أما بالنسبة للإرادة، المهجورة في أيدي كائن أعلى، فهي تتطوي على الخضوع الكامل والاعمى. يتخلى الإنسان عن التشكيك في ضميره ويعتمد على حسن نية الآهة. لكن الحب قبل كل شيء هو الذي يغيره الدين. بدلاً من الاعتراف بنفسه في شركة مع إخوانه البشر، يضع الإنسان، المستعبد بالحب الالهية، كل قوته في خدمة إيمان أعمى يضع أحدهما ضد الآخر.

¹ ريتشارد شاخ، الاغتراب، المرجع السابق، ص 127.

² حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية ومثاهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006، ص 38.

لكن عيب الإنسان أنه يجهل حقيقة عظمته وقدرته مما يجعله يبحث عن قوة أخرى غيبية مفارقة لذاته وغريبة عنه يعز إليها كنوزه وأسراره يسميها الله، فما الدين إلا الكشف الرسمي لكنوز الإنسان الخفية، هو التصريح بأفكاره الشخصية¹. وهنا يتضح أن الله لا يسلب الإنسان بل الإنسان هو الذي يسلب ذاته في كائن انشأه من خياله يسمى الله، لذلك كان الدين في رأي "فيورباخ" عقبة أمام التقدم المادي والمعنوي في العصر الحديث.

الاغتراب الديني في نظر "فيورباخ" هو الأساس لكل الاغترابات لأنه إذا كان الاغتراب هو الانقلاب (الأنا) إلى آخر، فإن هذا الانقلاب يحدث أساساً في تحول الإنسان إلى الله² ويتبين من خلال هذا التصور أن الإنسان اغتراب عن نفسه حين اعتبر أفضل ما لديه وفي نفسه من صفات خارج ذاته، فأصبح يعيد هذا الشيء الذي يتحكم بشخصه، فالدين في نظره هو اغتراب ذاتي، وأصبح الإنسان بذلك يضع نفسه تحت سيطرة مخلوقاته التي قد تتحكم به بدل أن يتحكم بها. وأصبح الإله مثالا وصورة للكمال، بينما تحول الإنسان إلى مثال للخطيئة والشر.

ويوضح حسن حنفي أن ثمة خطان أساسيان في الفكر الديني، ينطلق منهما "فيورباخ" الأول هو اعتبار الروايات الدينية حقائق واقعية، والثاني النظر إلى قواعد الايمان بوصفها قواعد فلسفية يمكن البرهنة عليه، يؤدي الخطأ الاول إلى جعل المسلمات الدينية تتحدث بدلا من العقل ويلغي بذلك فاعلية العقل، أما الخطأ الثاني فهو يجعل من الدين أفضل من الفلسفة ولكننا إذا أخذنا الموضوع من جانب آخر سيتبين لنا أن التفكير باللامحدود هو دلالة على لا محدودية العقل والفكر، فالإله لا يمكن معرفته إلا من خلال ما هو في ذاته إلهي كما يقول فيورباخ: «فالإله مظهر من مظاهر الطبيعة الداخلية للإنسان»³

¹ وابل نعيمة، الاغتراب عند كارل ماركس، المرجع السابق، ص 32.

² حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، المرجع السابق، ص 43.

³ وابل نعيمة الاغتراب عند كارل ماركس، المرجع السابق، ص 43-44.

عدم اكتشاف الإنسان لهذه الحقيقة هو ما يجعله في لحظة من اللحظات يغترب عن ذاته وهنا يظهر الاغتراب الديني بوصفه ثيولوجيا الدين، الذي يعني اتخاذ موقف ديني مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على أنها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وأفعاله، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الإنسان متجسم في وثنين مشخص في الخارج ، في حين إن الدين الحقيقي في وصفه الصحيح وهو انثربولوجيا الدين ، موقف إنساني صحيح يرجع الذات ما سلب عنها من قبل، يعيد إلى الإنسان خصائصه (الوجود، الكمال) فالاغتراب الديني انحراف الإنسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها¹. وبالتالي الاغتراب الديني يبدأ من الثيولوجيا التي تجعل الإنسان ينحرف عن جوهر الدين الحقيقي، أي بوصف الدين انثربولوجيا لأن ألوهية الإنسان سابقة على إنسانية الله، فالإنسان هو أصل الدين، وهو غايته ومنتهاه.

مع الثيولوجيا تظهر تناقضات الدين، ويفقد الدين قدرته على الوعي بالطبيعة الإنسانية، ويتجه لمعارضة كل ما هو انساني، وتتحول معرفتنا للإله إلى خارج الذات، وتظهر التناقضات في الايمان والحب، في النظرة التأملية لله، في التثليث بالنسبة للمسيحية، في الطقوس، وحتى في وجود الله ذاته، إذ تتحول علاقة الإنسان مع الدين على علاقة منفعة، وغريبة عنه وفقا " لفيورباخ".

وفي النصوص القديمة يحاول الكشف عن الاغتراب بتحليل وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثربولوجيا مقلوبة وأن ما يظنُّه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان؛ فاللاهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله.

ويشرحها " فيورباخ" في جوهر المسيحية أنه يدين، إن الله والعقائد الدينية بشكل عام، ولكن المسيحية بشكل خاص، ليست سوى نتاج مشاعر الإنسان الخاصة، لذلك من الضروري اكتشاف اللاهوت من أجل الكشف عن أنه مجرد انثربولوجيا محجبة. يدعو إلى إقامة فلسفة

¹ حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، المرجع السابق، ص 53.

جديدة للإنسان، والتي من خلالها يتكشف دين الإنسان. وما يقوم اللاهوتي هو عملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة ثم اخراجها وتثبيتها على آخر، شخص خاص هو الله.

وهذا التحليل النفسي والوجود يكشف عن المضمون الإنساني لهذه النصوص. ويقوم بعملية تفسير جديد لها، وذلك بإعادة بناء الموقف الماضي على أساس من الموقف الحاضر؛ وبالتالي يكون فيورباخ سابقاً على "رودولف بولتمان" (1884-1976) "Rudolf Bultmann" ومارتن هايدغر (1886-1976) "Martin Heidegger" في الكشف عن الواقعة الإنسانية الحية من خلال تحليل النصوص الدينية القديمة. الأنثروبولوجيا هي سر الثيولوجيا، وتاريخ العقيدة أو تاريخ اللاهوت هو في حد ذاته نقد للعقيدة في اللاهوت.¹

ويوضح فيورباخ في كتابه "جوهر المسيحية" فكرته عن الاغتراب فيقول: «إن مذهبي بإيجاز هو كما يلي: إن اللاهوت هو أنثروبولوجيا أي أن ذلك يعلن نفسه موضوع الدين بوصفه إلهها Theos باليونانية Gott بالألمانية ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإنسان، بعبارة أخرى فإن إله الإنسان ليس إلا جوهر المتأله للإنسان»²

لقد كانت الثيولوجيا في تاريخها الطويل انثروبولوجيا، وكان موضوعها وهو الله وصفاً للواقعة الإنسانية؛ وبالتالي يكون هيجل على حق في مهمته التاريخية في الكشف عن الروح في التاريخ، ولكن ما حاوله القدماء على نحو بعدي - بناء العقيدة في التاريخ- يحاوله فيورباخ على نحو قبلي بإرجاع النصوص إلى الواقعة الإنسانية. الثيولوجيا إذن اغتراباً للأنثروبولوجيا وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الإنسان، والتفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان.³

¹ حسن حنفي حسن حنفي، دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة، 2017، ص 188.

² حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 57.

³ حسن حنفي، دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، المرجع السابق، ص 199.

وما قدمه فيورباخ هو نقد حقيقي للدين، مبينا أسباب الاغتراب الديني بوصفه نتيجة ظهرت مع إنكار الإنسان لوعيه الذاتي، وقلبه وشعوره، فهو لم يهدف إلى هدم الدين¹.

كما يؤكد "حسن حنفي"، وإنما كان ما قدمه محاولة لإعادة فهم الدين بوصفه الشعور الأول للإنسان بذاته، فعندما يختزل الإنسان ذاته ويتحول إلى موضوع أو غرض، فإنه بذلك يفقد فعاليته الأساسية والحقيقية فكما يقول فيورباخ: «الإله هو كينونة الإنسان الأكثر ذاتية (...) تغادر كينونة الإنسان من ذاتها إلى اسقاط خارجي، الإنسان يتبرأ من نفسه، [...] الله لا وجود له خارج الصفات الإنسانية التي ينقلها الكائن البشري خارج ذاته، كائن المفارق. يسميه الله، [...] لأن خاصيته الله أو تحديده ليس شيئا آخر سوى الخاصية الجوهرية للإنسان ذاته»² وشعوره الناقص بالعجز وضعفا اتجاه قدراته الخاصة جعله يتوهم ذلك العالم، فيقف إزاءها يحتقر ذاته، ولا يصدق كونه هو نفسه مصدر كل الصفات والخصائص المثلى التي بداخله فيعزيها إلى قوة الميتافيزيقية الغريبة عنه يدعوها الله، فيثبت الإنسان في الله ما ينفيه عن نفسه هو مصدر الخير والسعادة القصوى، لكن من هنا فالله وحده هو الخير، وهنا تقوم حقيقة الاغتراب الديني. بالنسبة إلى فيورباخ الذي لا يدع مجالا في فلسفته للحديث عن كائن مفارق يدعى الله إلا في خيالات وأفكار البشر.

ليتوصل إلى أن مصدر شرور البشر وتعاستهم هو الدين عند "فيورباخ"، وكما أشرنا سابقا أن "فيورباخ" ينطلق من التفسير المادي فرفض كل ما من شأنه أن يكون ذا وجود روحي بعيد عن أي انطباع حسي، لأن في هذا بحسب اعتقاده تناقض مع الحقيقة التي تقتضي أن يكون الوجود الحقيقي مرتبطا أساسا بالوجود الحسي. المنطلق أن الله كائن يفتقر لهذا المعطى ما دام لا تدركه أية حاسة من حواس البشر، فهو بالتالي غير موجود، والقول بغير ذلك مناقض للحقيقة. ويقول في ذلك «إذن، والله محدودا في الواقع المحسوس، ولكن الله لا تدركه الحواس

¹ حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، المرجع السابق، ص 44.

² فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 55-129.

لا يرى، لا يسمع، لا يحس، إذن بالنسبة إلى فهو غير موجود إذن لم أكن موجودا بالنسبة إليه، وإذا لم أفكر ولم أؤمن به، فلا وجود له بالنسبة إلي إذ أن الله لا يوجد بمقدار التفكير والايمان به.¹ هذا هو التناقض، فما يجب أن يكون ينفي بالضرورة ما هو كائن، والله الذي لا يسمع لصلواتنا ولا يرعانا ولا يعتني بنا لا يكون إليها وبالتالي تتحول الإنسانية إلى صفة الله. وهذا الصفات الإنسانية لم تكن كافية أضاف صفات ما فوق الإنسان وما فوق الطبيعة.

حاول فيورباخ كشف عن التناقض القائم في حقيقة وجود الله يلجا إلى الاستعانة بحجتين استخلصهما من خلال تفكيره في طبيعة هذا الكائن الروحي، فإذا نظرنا إلى الله نظرة تأملية خالصة، لوجدناه لا يعدو أن يكون سوى واسطة بين عالم الجنس البشري من جهة. فإذا ما أردنا أن نحلل طبيعة هذه الواسطة وتناولناها أولا من الجانب الحسي المحض أي في علاقتها بعالم الإنسان المحسوس لوجدنا مدلولها يفقد في أبعاده لكل الدلائل التي يمكن أن ينطبق معناها ومفهوم الواقع الحسي. الواقعي موضوعا مدركا حسيا وعليه، وما دامت هذه الواسطة لا تدركها الحواس، فالقول بأنها موضوع ذو وجود حسي وفي نفس الوقت لا حسي هو قول متناقض، فالموضوع لا يمكنه إلا أن يكون حسيا ولا حسيا في أن واحد فهذا الافتراض مخالف لمبادئ العقل.² إذن الاعتقاد بوجود هذا الكائن المفارق عن الطبيعة الإنسانية هو من منظور "فيورباخ" استلاب لجوهر الإنسان ذاته. وكل هذا يؤكد لنا بقوله: « ولكن الوجود الروحي ليس في حقيقة الأمر، سوى وجود تأملي وجود في الاعتقاد، إذن فوجود الله أمر يتوسط الوجود المحسوس والوجود المتأمل، وأمر وسط ملئ بالتناقضات، أو إذ أردنا: والله يعني وجودا محسوسا تنقصه مع ذلك كل محدودات المحسوس. إذن فهو وجود محسوس غير ملموس وجود يتناقض ومفهوم الواقع المحسوس، في أساسه محسوس ولكن تم نزع كل خصائص الوجود المحسوس الواقعي، حتى لا يظهر هذا الأساس، لكن وجود كهذا هو وجود متناقض.³ ويمثل الاغتراب

¹ لودفنينغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 348.

² لودفنينغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 349.

³ المرجع نفسه، ص 348-349.

الديني أساس كل اغتراب سواء فلسفي أو اجتماعي أو نفسي فاذا كان الاغتراب هو تحول الأنا إلى آخر غريب فإن هذا التحول يحدث أساسا في تحول الإنسان إلى الله قبل أن يتحول الإنسان إلى عمل أو نظام أو إلى مؤسسة أو مذهب... الخ¹ ، وما قام به "فيورباخ" هو استخدام مفهوم الاغتراب الذي أخذه عن هيجل في نقد الدين مرجعا إياه إلى أصله مادي، بالتأكيد على فكرة أنه ليس الله والذي يخلق الإنسان ومن ثم يستلبه بل الإنسان نفسه هو الذي يخلق الله بأفكاره وخياله فيستلب بذلك ذاته - ماهيته- وهكذا الدين فإن الإنسان يلغي عقله بنفسه². ما هو في حقيقته إلا الصورة الوهمية لجوهر الإنسان ذاته والمثل الذي يسقطه وخارجا عنه في عالم الزائف، مفارق له وغريب عنه، وذلك نتيجة انشطار الذي يحدث بداخله ويؤدي به إلى تصور عالمين متباينين: عالم وهمي مغترب وعالم واقعي حقيقي³.

الموقف الديني فيورباخ من الدين يمثل موقفه من الاغتراب، وهو موقف مزيف، يجعل من الله موضوعا مستقلا عن الإنسان، متجسد في وثن نفسي مفارق لاي الخارج، على حين التصور للدين هو انثربولوجي ما أشرنا إليه سابقا.

و هذا الموقف في حقيقة الامر يرد للذات الإنسانية ما سلب منها ويعيد للإنسان أسمى خصائصه الإنسانية كالكمال والوجود والقدرة مطلب بضرورة عودة الدين إلى أصله الأول من أجل القضاء على الاغتراب «إذن فكل ما كان الدين أقرب من أصوله كان أكثر صدقا واصالة»⁴، الا اذا فهم الإنسان أنه هو نفسه مصدر الدين ومن ثم مصدر كل مشاعر الحب والخير والقيم التي تنسب زيفا إلى لدين لما أدرك الإنسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق والحب والخير فإنه أسقط هذه الصفات على الإله هذه الصفات. لقد نقل الإنسان آماله إلى كائن لدرجة عالية سماه الله ووحدته العقل هي وحده الله، والارادة المؤهلة

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 57.

² المرجع نفسه، ص 148.

³ وابل نعيمة، الاغتراب عند كارل ماركس، المرجع السابق، ص 35.

⁴ حنا ديب، هيجل وفيورباخ، المرجع السابق، ص 293.

تفصل الإنسان عن الاله، لأنها في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها فإنها تبقى الإنسان في الذل والياس. « في أصل الدين لا يكون هناك اختلاف نوعي أو أساسي بين الله والإنسان ¹» ثم يأتي الحب فيضع حدا لهذا التصدع الأليم ويصلح ذات البينين بين الإنسان والله لكنه تصالح وهمي، ومع ذلك لأن الإنسان وقد كشف له الدين عن هويته بوصفه إنسانا، فإنه يسلمه لكائن خارج ذاته هو الله وهو أمر يضر بالإنسان، لأن العقل الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يحى أمام الوهم الديني، لماذا يسعى الإنسان إلى السعادة على الأرض ما دامت السعادة الحقيقية هي تلك التي وعد بها الإنسان في الآخرة؟ وفيم السعي للتقدم المادي ما دامت العناية الإلهية هي الكفيلة بكل شيء؟ والارادة وقد أسلمها الدين إلى المشيئة الالهية لن يكون أمامها سوى التتكر والاستسلام والتفويض الكمال الأعمى على الإنسان حينئذ يسأل ضميره ويكتفي بالتسليم للمشيئة الالهية. يؤكد فيورباخ أن الدين يفسد الحب، فبدلا من أن يكون مشاركة بين الإنسان وسائر بني البشر يقوم الحب الإلهي باستعباد الإنسان يقيم النزاع والكراهية ضد سائر صنوف الإيمان أي أتباع دين ضد أتباع دين آخر، وأتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد وينتهي "فيورباخ" من هذا كله إلى التأكيد أن الدين عقبة في سبيل تقدم الإنسان ماديا ومعنويا واجتماعيا ولهذا ينبغي على الإنسان أن يتحرر من سلطان الدين. وما يرده "فيورباخ" فعلا هو الغاء مصطلح الدين من فلسفته ويقترح العاطفة بدل عنه لأجل تجاوز حالة التمزق وتشاطر الوجود الإنساني إلى عالمين متباينين.

¹ لودفنيغ فيورباخ، جوهر المسيحية، المرجع السابق، ص 348-349.

ومن هنا قهر الاغتراب عند فيورباخ لن يتم إلا باسترجاع ما فقده الإنسان وإعادة تكامل شخصيته المنقسمة من خلال الديانة الإنسانية، وهو يؤكد على حقيقة أن الإنسان المغترب عن ذاته ليس له مأوى سوى موطنه الأرضي (Earthy Habitation) وذلك يتطلب عالما يشيده الإنسان من أجل أن يشعر أنه في داره.¹ لهذا يجب ان يتحول في نظر "فيورباخ" ما يسمى بالدين إلى تعبير عن تلك العلاقات العاطفية التي تجمع بين البشر والتي تفيض بينهم لأن في ذلك انسجام مع الطبيعة البشرية. وتعكس الجوهر الحقيقي للإنسان.

ما نصل إليه في الأخير أن فلسفة فيورباخ حول الاغتراب جاءت من زاوية مادية انثربولوجية جسدها الإنسان بوصفه كائنا حقيقيا ينتمي إلى عالم محسوس موضوعه الواقع، كما هو متمثل بالنسبة إلى الانطباع الحسي، وفي هذا يختلف عن هيغل الذي جعل الفكر نقطة انطلاقه في تفسيره لهذه الظاهرة. هذا ما جعل الفلسفتين تختلفان في الغايات، فإذا كان "هيغل" من خلال فينومونولوجيته يروم إلى تحقيق المصلحة بين الإنسان والهه الله. فأن "فيورباخ" يريد من خلال انثربولوجيته أن يصلح الإنسان مع ذاته " جوهره " المغتربة عن طبيعتها.

يتفق "فيورباخ" مع "هيغل" في أنه لا توجد هوة بين جوهر الألوهية والإنسان، لكنه يقلب النظري الهيجلية رأسا على عقب، إذ يرى أنه ليس الله هو الذي خلق الإنسان في هذه الصورة وعليه يصبح وجود الله بالمعنى الهيجلي باطلا في فلسفة فيورباخ فلا وجود اطلاقا لكائن مطلق يدعى الله إلا القدر. بقدر ما يصوره خيال الإنسان.

لقد حصر، فيورباخ ظاهرة الاغتراب في مجال واحد فقط هو الدين ما يؤكد لنا أن تفكيره لم يخرج أبدا من نطاق اللاهوت في حين نجد هيغل قد أسقط هذا الموضوع على مجالات متعددة وواسعة من الحياة السياسة، المجتمع، الايديولوجيا. وهذا سوف يفسح لنا المجال لرؤية جديدة مع كارل ماركس.

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص58.

المبحث الثالث: الاغتراب الاقتصادي - ماركس

المطلب الأول: نقد ماركس لهيجل وفيورباخ.

قبل البحث في نظرية الاغتراب عند "كارل ماركس" (1813-1883) "Karl Marx" لا بد لنا من تسليط الضوء على الانتقادات التي وجهها "كارل ماركس" إلى كل من "هيجل" و"فيورباخ" على اعتبار أن تاريخ الفكر الإنساني إلا حلقات متصلة بين الفلاسفة وحتى وإن كان هناك تعارض واختلاف بين تلك الأفكار.

نجد فلسفة "ماركس" قد تأثرت بغيرها من التيارات الفلسفية المختلفة، فالفكر الهيجلي واضح الحضور عند ماركس رغم انه ذلك الفيلسوف المثالي الذي أراد فهم العالم عن طريق العقل او الروح المطلق، ولم يكتفي كارل ماركس بالفلسفة المثالية بل امتد فكره ليصل إلى المذاهب المادية بتنوع مشاربها ونخص بالذكر مادية "فيورباخ"، ورغم الدور الذي لعبه كل من "هيجل" و"فيورباخ" في الفكر الماركسي لكن هذا لم يمنعه من توجيه النقد لهما نحو مثالية* "هيجل" الذي يرد الإنسان إلى مملكة العقلية، وكذلك نقده نحو المادية فيورباخ الحدسية.

ومن منطلق واجهه "ماركس" انتقادات إلى "هيجل" والفلسفة المثالية على رغم من كونها حاضرة في الفكر الماركسي، وهذا ما أكده "فلاديمير لينين" (1870-1924) "Vladimir Ilyich lenien" أنه لا يمكن فهم كتاب "رأس المال" بدون العودة إلى منطق هيغل¹، والفلسفة هيغلية نقطة تحول في التفكير الفلسفي عموماً والألماني خصوصاً، لكن الحضور لهيجل في فلسفته لا يعني الولاء التام لفكره.

* المثالية: المثالي المنسوب إلى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو ما يحقق هذه الصورة تحققاً تاماً، أي على ما يتفق مع منازعنا العقلية أو الاخلاقية أو العاطفية كلياً والمثالي هو وصف كل ما هو كامل من نوعه، نوعه نقول: التنظيم المثالي، العدالة المثالية، المواطن المثالي ما يتصف بسموه الفني أو الاخلاقي أو العقلي ربما الروحي، انظر المعجم الفلسفي جميل صليبا، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، (د ط)، 1982، ص 336.

¹ لينين، الدفاتر الفلسفية، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1983، ص 205.

ورغم ذلك ينطلق "كارل ماركس" في تشيد فلسفته الجديدة من خلال نقده المثالية ليفتح طريقا جديدة من أجل ابتعاد عن مثالية هيغل الذي يصفها الحد الاقصى الذي يمثل الفلسفة الذاتية والتصورات الميتافيزيقية، وأنه التعبير الأعلى في المخيلة التي تؤدي إلى اغتراب الإنسان¹. "فماركس" و"انجليز" من الذين تتكروا للمثالية بوضع الأطروحة الأساسية لفهم مادي متكامل للعالم ينطلق من التفسير المادي للمشكلة الاساسية في الفلسفة. ليصل إلى استنتاج علمي يوضح الدور الحاسم للإنتاج المادي في الحياة الاجتماعية ليصل ماركس إلى أولوية للوجود وثانوية للوعي فإذا كان هيغل قد أصر على أن كل ما يحصل من تغيير في العالم المادي الحقيقي إنما هو انعكاس لا إرادي لتقدم وتطور الروح، نجد ماركس يبين أن المثل الأعلى أو الأفكار عند الإنسان هي نتاج البيئة الاقتصادية المادية²، وما يجب التنويه إليه أن الاغتراب هو العامل الرئيسي الذي دفع "ماركس" إلى بناء فلسفته النقدية الاجتماعية الراضة لمثالية هيغل التي يصفها بالخيال والوهم، ونادى بالضرورة إلى الرحيل من مملكة الوهم الميتافيزيقي إذ يتعامل "ماركس" مع أفكار "هيغل" بوصفها ضربا من النصوص الشعرية يتوجب علينا من أجل فهمها وترجمتها إلى اللغة المتداولة التي هي موجودة في الواقع، فما يبحث عنه "ماركس" هو صحة الفكرة في التجربة الاعتيادية التي تعبر عما هو موجود فعلا، مقابل ما هو موجود في الفكر، التي تعبر عن شيء ما غير الواقع كما الحال عند هيغل، والمثالية تمثل عائقا أمام الإنسان يمنعه من فهم ذاته الإنسانية وتجسيدها لتتخذ شكلها الكلي وحقيقتها الملموسة.

من هنا أخذ "كارل ماركس" يرفض ويهاجم المثالية الهيجلية لأنها ترد الإنسان إلى ملكة العقل في حين "ماركس" يؤكد على أولوية العالم الخارجي عن الذات العارفة، وأن العالم هو مصدر المعرفة في مختلف أشكالها، وهكذا نجده «هاجم ماركس بنقده الفلسفة المثالية بصفة عامة، رافضا بذلك كل تأمل نظري وأعاب على البحث التجريدي الفلسفي، كاشفا عيوب

¹Calvez Jean Yves. la pensée de Karl Marx, éditions du Seuil, paris,1974,p47

² خالد فؤاد طحطح، في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص59.

التصور الهيجلي للمطلق.¹ ولتحقيق غرضه النقدي والفصل في الشكوك التي بدأت تنتابه حول صحة أفكاره، واعتراضاته على منطلقات الفلسفة الهيجيلية بدأ يظهر جليا في أواخر عام 1843 من خلال كتابات ماركس الأولى التي انتقد من خلالها تناقضات واقع المجتمع البورجوازي، كما جاء في مقالته حول المسألة اليهودية* وهذا ما يظهر في قوله: «... جميع الشروط لهذه الحياة الأنانية تبقى موجودة في المجتمع البورجوازي خارج مجال الدولة، ولكن كخصائص لهذا المجتمع. فحيثما بلغت الدولة نموها الحقيقي يعيش الإنسان حياة مزدوجة ليس فقط في الفكر، وإنما في واقع الحياة، حياة سماوية وأخرى أرضية، الحياة في المجتمع السياسي حيث يعتبر نفسه كائنا عاما والحياة في المجتمع البورجوازي، حيث يمارس حياته الخاصة، ويعتبر الآخرين وسيلة، ويحول نفسه إلى وسيلة في أيدي قوى غريبة. تقف في نفس التناقض معه وتتغلب عليه بنفس الطريقة التي يتغلب بها الدين على محدودية العالم الدنيوي.»²

ثم يوضح موقفه المناهض والعدائي لفلسفة الهيجلية والدين إذ ينادي باستبدال الفلسفة المثالية بالفلسفة المادية لأنها عجزت في مهمتها ولم تقدر على تجاوز تلك التصورات الميتافيزيقية المجردة ذلك بعد نشر كتابه "مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل" عام 1843 وهو الكتاب الذي يشمل على مبادئ الفلسفة السياسية التي تدير وفقها الدولة الألمانية، وهذا ما قال عنه "كارل ماركس": «كان أول عمل قمت به من أجل فض الشكوك التي تهاجمني جراء مراجعة نقدية لفلسفة الحق عند هيجل وعمل ظهرت مقدمته عام 1844 في الحوليات

¹ Lefebvre Henri. Marxisme, presse universitaires de France, France 1964, p366.

* كتيب كتبه كارل ماركس عام 1843، ونشر أول مرة عام 1844 في باريز تحت عنوانه الألماني Zur Judenfrage في جريدة تسمى الحوليات الألمانية الفرنسية. لكتاب رد من كارل ماركس على برونو باور الذي استنكر على اليهود الألمان مطالبتهم بالتححر بينما الشعب الألماني كله يعاني من الاستبداد. يطرح باور على اليهود ضرورة تخلصهم من يهوديتهم والإنسان بشكل عام عن الدين. ويجيبه ماركس بأن الحل لا يكمن في تخلي الناس عن الدين بل في فصل الدولة عن الدين حتى ان كانت غالبية الشعب متدينة، انظر 4-5-2021 أنظر إلى الموقع: <https://www.marxists.org>.

² كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، تر: نائلة الصالحي، منشورات الجمل، 2003، ص 21.

الفرنسية الألمانية المنشور في باريس»¹، وقد جاء في رسالة التي أرسلها "ماركس" إلى روج 1842 قائلا: «سوف أرسل للحوليات الألمانية نقدا يتعلق بنقد فلسفة الحق الطبيعي لهيجل»² ويجب أن لا ننسى أن ما أراده فعلا كارل ماركس هو استبدال نقد السماء بنقد الأرض ورأى أن الدين هو من صنع الإنسان، وأن نقده مقدمته لا نقدا اغتراب الإنسان عن ذاته الناجم عن العلاقات الاجتماعية السائدة. ويقدم لنا "عزمي بشارة" في كتابه "الدين والعلمانية" في سياق تاريخي مقتطف من النص الأصلي الألماني: «فنقد الدين مقدمة لأي نقد والإنسان الذي وجد واقع السماء الخيالي هناك حيث بحث عن الإنسان الأعلى (أو الإنسان الفائق)، عثر على انعكاس لذاته وصار غير قادر على العثور على انعكاس لذاته في الإنسان الأعلى حين يبحث عن الواقع الحقيقي³»، فالدين عند "كارل ماركس" من صنع الإنسان وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان، هو مصدر اغتراب الإنسان عن ذاته في عملية خلاص وهمي ما هو إلا بؤس الواقع.

وفي ذات السياق يوصل "ماركس" انتقاداته لهيجل جاعلا من المثالية هدفا لنقده باعتبارها أكثر المذاهب الفلسفية انتشارا ومكانة داخل الأوساط الفكرية لما يحتله "هيجل" من مكانة رفيعة جعلت فلسفته ذات صلة وثيقة بالديانة المسيحية، ونظر "هيجل" إلى الدين على أنه ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة والسلام الابدي، وكل ما يسعى إليه الإنسان «لأسعاده

¹ Karl Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, Karl, Traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Université du Québec à Chicoutimi, p62.

<http://classique.uqac.ca>

² Marx, Engels. correspondances, Tome1, traduction : Gilbert Badia, Jean Mortier, Paris, Editions sociales, 1971, p244

³ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الاول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013، ص203.

وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله ومن ثم فإن الله هو بداية كل الأشياء وخاتمة كل الأشياء»¹.

لما كان الله هو موضوع الدين؛ لهذا هو حرّ حرية مطلقة، وهو يعين ذاته؛ لأن كل الغايات الأخرى تستهدف الالتقاء في هذه الغاية القصوى، وهذا ما جعل ماركس يصف الفلسفة الهيجلية «إن فلسفة التاريخ الهيجلية، هي مجرد تعبير فلسفي عن المذهب المسيحي في صورته الألمانية الكاشف عن التناقض القائم بين العقل والمادة وبين الله والعالم [...] فلسفة التاريخ الهيجلية تصادر مسبقاً على وجود أو مطلق»²، وهذا جعل المثالية ترتبط بالدين وتتواجد بجانبه عبر التاريخ وهي انعكاس لصورة الدين وقد سابقه إلى ذلك فيورباخ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وليس الدين عند ماركس ايديولوجيا بامتياز.

وفي كتابه المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844، يوصل "ماركس" نقده لفلسفة الهيجلية بدراسة نقدية للطريقة التجريدية التي حلل بها هيجل الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع البورجوازي. وهذا ليس رفضاً مطلقاً لفلسفة هيجل، وإنما هو تعبير عن اختلاف حول منطلق التفكير لا غير. والدليل على ذلك إن "ماركس" ظل طول مشواره الفلسفي مدنياً لهيجل في الكثير من الأفكار، ومن بينها فكرة الاغتراب. التي تحمل معه - فيما بعد - أبعاداً خاصة انطلاقاً من قلبه لأساس الجدلية الهيجلية رأساً على عقب، حيث أصبح يشكل الواقع في فلسفته مبدأ الوجود بدلاً من الفكر، وهنا يطلعنا "ماركس" في قوله: «خلافاً للفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فمن الأرض إلى السماء يرقون هنا. وبتعبير آخر، لا يصح الانطلاق مما يقول البشر، يتخيلونه، يتصورونه هم أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم تفكيرهم وتصورهم، للوصول فيما بعد إلى البشر بلحمهم وعظهم. كلا

¹ ميخائيل انوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، نشره المجلس الاعلى للثقافة بالقاهرة، 2000، ص229.

² كارل ماركس مخطوطات الاقتصادية، تر: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2017، ص107-108.

بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي، فمن سيرورة الحياة الواقعية، ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الايديولوجية لهذه السيرورة الحياتية¹.

ومن المنطلق المادي عاب "ماركس" على الفلسفات المثالية بصفة عامة، وفلسفة هيغل بصفة خاصة، نقطة انطلاقتها المقلوبة للواقع والتي جعلت من حركته مجرد ترجمة لحركة الفكر ليس إلا، مانحة إياه بذلك بعدا مجردا ومشوها للحقيقة إن هيغل يعطي صراعات حقيقة يجعلها في السماء بعدا ومشوها²، وانطلاقا من هذه الرؤية المثالية المعكوسة للأشياء راح ماركس يقلب الصورة في اتجاه مغاير، حيث جعل الوعي مرتبطا بواقع الإنسان المادي، وليس العكس كما هي الحال عليه عند هيغل مبرزا في الوقت نفسه دور المادة (الوجود الاجتماعي) وتأثيرها على مختلف الأصداء و الإنتاجات الفكرية من فلسفة ماركسية بنظرة علمية.

وفي نفس السياق يقول ماركس: «إن انتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء، بصورة مباشرة وصحيحة، بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إنه لغة الحياة الواقعية إن التمثيلات والفكر. فالبشر هم الذين ينتجون تمثيلاتهم، أفكارهم، إلخ لكن البشر الواقعيين الفاعلين، كما يشترطهم تطور معين لقو أهم الإنتاجية وللعلاقات المناظرة أو المقابلة لها، بما في ذلك أوسع الأشكال التي يمكن أن تأخذها هذه العلاقات.³»

ما نقف عنده رفض "ماركس" مثالية هيغل في التفكير ولم يكن مجرد رفض أملته المعطيات الفلسفية الجديدة وإنما كان رفضا مؤسسا له ما يبرره من وجهة نظره الفلسفية فهو قد تنبه إلى نقطة مهمة وهي تناول هيغل المفرط للموضوعات من زاوية الفكر فقط منعه من تعبير عن الواقع الموضوعي تعبيرا حقيقيا، إن معرفة الحقيقة والبرهنة عليها مسألة عملية

¹ كارل ماركس، فريديك انجلز، حول الدين "مختارات فلسفية"، تر: ياسين الحافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1974، ص 58.

² Karl Marx, Engels. L'Idéologie Allemand, tra: henri Auger, Gilbert badia, jean, B audrillard et René Carlette, paris : Editions Sociales, 1968, p117.

³ كارل ماركس، فريديك انجلز، حول الدين " مختارات فلسفية، المرجع السابق ص 57-58.

بحة، مرتبطة بالواقع، وليست بمسألة نظرية مصدرها الفكر. وهذا ما يذهب إليه في قوله: «إن معرفة ما إذا كان هناك مجال للاعتراف بوجود حقيقة موضوعية بالنسبة إلى الفكر الإنساني، إنما هي مسألة عملية وليست بمسألة نظرية، فبالجانب العملي وحده يجب على الإنسان أن يبرهن على الحقيقة أي الواقع وقدرة فكره في هذا العالم وفي زمننا هذا¹»

بناء على هذا النقد الموجه إلى أسس الفلسفة الهيجلية كانت مسألة النظر إلى الأشياء من جانب نظري خالص مرفوضة بالنسبة إلى "كارل ماركس". إذ كان لا بد من تحليلها تحليلًا علميًا انطلاقًا من الواقع لا غير.

وعليه فإن ما تقدم ذكره يأخذنا إلى فكرة أن صيغة الاغتراب لم تكن برأي "ماركس" سوى تخمين مثالي مشوه للواقع، لهذا كان لا بد من إعادة بنائها على أسس أخرى تتخذ من الواقع نقطة انطلاقها وهو ما قام به من خلال محاولة تصحيحه للكثير من المفاهيم الهيجلية ذات الصلة المباشرة بمفهوم الاغتراب (الجدل، التاريخ، العمل) والتي أصبحت تحمل في فلسفته مدلولًا ماديًا لا ينفصل عن الواقع ومعطياته فهي تطلعنا عموماً على أفكار مهمة ذات علاقة بمفهومه حول الاغتراب لعل أهمها فكرة الجدلية التي يعود إليه الفضل الفلسفي الأول في اكتشافها². وأفكار أخرى (التاريخ، العمل) تشهد بعظمته كفيلسوف دفع بالفلسفة خطوات كبيرة إلى الأمام

وما حقيقة الاغتراب عنده إلا حقيقة سلبية تشوه هوية إنسان وجوهره مما يستدعي نقده مع تحويل ذلك النقد إلى ممارسة سياسية تعبيرية. وقد وجه "ماركس" لهيجل نقداً في المجال السياسي (الاجتراب السياسي) وتصور هيجل للدولة جاء في قوله: «الدولة هي الوجود الحقيقي للفكرة الأخلاقية من حيث إرادة جوهرية حيث تتجلى وتظهر وتفكر في ذاتها والدولة عقلية على نحو مطلق من حيث التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي

¹ Karl Marx ,F.Engeles ,L'Idéologie Allemande ,Ibidem. pp 31-32.

² Roger Garaudy ,Clefs pour Karl Marx, Edité par Seghers, Clefs pour,1972 · p 71 ·

بصفة خاصة بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى الوعي بكلية تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى وقيمتها العليا¹» فالدولة عنده عقلانية كلية ومطلقة، فهي تحقيق للفكرة الاخلاقية أولاً ثم الإرادة ثانياً ثم تحقق الحرية كقيمة عليا ثالثاً عندما تبلغ المرحلة الكلية. لهذا يرى ماركس أن الجوهر مزدوج عند هيجل تتعالى الدولة عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية، من جهة وتلازمها من جهة ثانية. جعل هيجل من الدولة العالم الحقيقي وعالمي الإنتاج والعائلة عالم أدنى.

وهذا ما رفضه "ماركس" في فلسفة الحقوق الهيجيلية حيث ظهر هيجل كمبشر بالملكية الدستورية ما جعلها في نظر "ماركس" دولة مغتربة عن المجتمع المدني، لأنها تفصل نفسها عنه وعن الجسم السياسي ككل، بتأثير علاقات الملكية، إنها تنفصل عن العالم الواقعي والمطلوب أن يتم إعادتها إليه، لينتقي جوهرها، من دون اختفاء جوهرها الطبقي.

وهذا ما يؤكد "ماركس" صراحة في قوله: «الحياة المدنية وليست الحياة السياسية هي رابطتهم الحقيقية. ولذلك فإن الدولة ليست هي التي توحد ذرات المجتمع المدني مع بعضهم بل حقيقة انهم ليسوا ذرات إلا في الخيال، وفي سماء وهمهم، ولكن في الحقيقة كائنات فعلية تختلف اختلافاً مروعاً عن الذرات، وبكلام آخر ليسوا أنانيين الاهيين، بل كائنات بشرية أنانية. الخرافة السياسية اليوم هي وحدها التي تتخيل أن الدولة توحد الحياة الاجتماعية، بينما الحياة المدنية هي في الواقع التي توحد الدولة»² ما جعلها تجسيدا فعليا للاغتراب ويتوجب إزالتها كقوة قمع طبقي، فهي وإن بدت في الظاهر فوق تناقضات المجتمع المدني فإنها في جوهرها طبقية بامتياز ولكنها تدعي الشمولية وتمثيل الجميع بعدالة.

فهيجل في نظره للعمل ينظر نظرة السيد من خلال جدليته الشهيرة أما ماركس فيركز اهتمامه على العامل (أو البروليتاري)، والعمل لديه خاصية تميز الإنسان عن الحيوان فهي

¹ هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر ولتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 297.

² كارل ماركس، فريدريك انجلز، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، تر: حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1، 1987، ص157.

ليست معطاة من الطبيعة بقدر كونها حصيلة لعملية تطور تاريخي، ففي حين ينتج الحيوان بحكم حاجاته الجسدية فقط، فالإنسان ينتج حتى عندما يكون متحرراً من هذه الحاجات إذا يقول ماركس في ذلك: «الحياة تشمل قبل كل شيء على المأكل والمشرب والمسكن والملبس. هكذا فإن العمل التاريخي الأول هو إنتاج الحياة المادية بالذات.»¹

بعد ما قام "ماركس" بنقد مثالية هيغيل نجده بنفس الطريقة سوف يتصل من مادية فيورباخ على الرغم من أنه ظل لفترة تلميذاً نجيباً لفيورباخ فالبعد المادي لفيورباخ كان نقطة تحول كبرى لديه تدفعه إلى إبراز الجانب المادي ومحاولة إعادة قراءة هيجل من جديد، التي أسهمت في بناء تصوراته لمفهومه حول الاغتراب، ففيورباخ - كما رأينا - في حديثه عن ظاهرة الاغتراب الديني يرد جذورها الحقيقية إلى أصل مادي، يجسده الإنسان ذاته، بوصفه كائناً حقيقياً وواقعياً. بخلاف هيجل الذي يحصرها في الفكر². هذا المنطلق المادي في تفسير الاغتراب هو ما قرب ماركس من فيورباخ وجعله يميل أكثر إلى فلسفته خلافاً لفلسفة هيجل كما يلتقيان في رد الدين إلى الواقع الإنساني، فالدين صناعة إنسانية والإنسان يجد صورته التي يريد تحقيقها في الله. وصناعة الإنسان للدين فيعود ذلك إلى الاغتراب، حيث لم يستطع الإنسان أن يحقق ذاته على أرض الواقع، من كائنٍ نوعي بالقوة إلى كائنٍ نوعي بالفعل، كما في الفكرة أرسطو، وصرح هنا "كارل ماركس": «الإنسان صانع الدين وليس الدين صانع الإنسان والحقيقة أن الدين هو وعي الإنسان بذاته وشعوره بذاته - الإنسان الذي لم يكتشف ذاته بعد أو الذي عاد ففقدتها»³

لكن ما يجب أن نشير إليه إذا كان ماركس في البداية قد قبل بفلسفة فيورباخ من حيث الأساس (المادة) فإنه سينتهي إلى رفضها وذلك لما اكتشفه فيها من تناقضات، جعلتها لا

¹ كارل ماركس، فريدريك انجلز، الايديولوجية الألمانية، تر: فؤاد ايوب، دار دمشق للنشر، 1964، ص 37.

² حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، المرجع السابق، ص 12.

³ كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، تر: زهير الحكيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1974، ص 33.

تختلف في النهاية عن مثالية هيغل التي تمجد الفكر وتغفل واقع الإنسان. وهذا ما نلمسه من خلال أطروحاته التي كتبها فيورباخ والتي تحمل في مجملها إشارة صريحة للتطابق مع فلسفة هيغل في النهاية حيث يقول في: «... يريد فيورباخ مواضيع حسية متميزة تميزا حقيقيا عن المواضيع الفكرية ولكنه لا ينظر إلى الفاعلية الإنسانية على أنها فاعلية موضوعية. لذا فقط نظر كتابه " جوهر المسيحية" إلى النشاط النظري على أنه الأمر الإنساني الحق، في حين إن الممارسة لا يعتبرها ويحددها إلا في التظاهرات المادية القذرة، ولهذا السبب لم يدرك معنى وأهمية الفاعلية " الثورية " الفاعلية العملية النقدية». ¹ فما وجده "ماركس" من نقائص في الفكر الفيورباخي يجعل يفكر في القطيعة مع فيورباخ ويوضح كارل ماركس لنا ذلك في مقولته في التي حدد فيه أسباب ابتعاده عن فلسفة فيورباخ: «إن النقص الرئيسي بالنسبة للمادية السابقة بأسرها - بما في ذلك مادية فيورباخ - هو أنها لا تدرك الموضوع والواقع والعالم الحسي الا في صورة موضوع أو حدس، ولكن ليس باعتباره نشاطاً إنسانياً ملموساً وتطبيقاً عملياً [...] إن فيورباخ لا يأخذ بعين الاعتبار أن النشاط الإنساني نفسه نشاطاً موضوعياً. ومن أجل ذلك لا يعتبر في كتابه الموسوم "جوهر المسيحية" نشاطاً إنسانياً حقاً إلا النشاط النظري في حين أنه لا يدرك الممارسة ولا يثبتها إلا في مظهرها اليهودي الديني. ومن أجل ذلك، لم يدرك أهمية النشاط الثوري والنشاط التطبيقي النقدي»².

من هنا يظهر لنا فيورباخ وإن كانت انطلاقة فلسفته مادية من حيث الأساس فإن نظريته التحليلية للأشياء انعدم فيها الجانب العملي الذي هو خاصية العالم الواقعي إن فيورباخ الذي لا يرضيه الفكر لجأ إلى التأمل الحسي ولكنه لا ينظر إلى العالم الحسي كفاعلية عملية، حسية للإنسان.³ ويبين "ماركس" في هذا السياق «إن معرفة ما إذا كان في وسع الفكر الإنساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية بل هي مسألة عملية. وينبغي على الإنسان

¹ كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، المرجع السابق، ص 54.

² المرجع نفسه، ص 102-103.

³Karl Marx, F Engels, L'Idéologie Allemande, Ibidem, p 33.

أن يثبت الحقيقة - أي واقع الفكر وقوّته وقواه - من خلال الممارسة. وبالتالي فإن مسألة مناقشة واقع الفكر أو لا واقعيّة الفكر بمعزل عن الممارسة ليست سوى مناقشة مدرسيّة¹ تنسب للزّعة المدرسيّة (Scolastique) التي سادت في العصر الوسيط الكنسي.

يوضح لنا "ماركس" أن طبيعة النشاط الإنساني لا يمكن أن يدركا منطقيًا إلا كممارسة ثوريّة من أجل تغيير الطرف الاجتماعي يقول "ماركس" في أطروحته الخامسة الموجهة كنفذ إزاء ماديّة فيورباخ، أنه «لم يرضيه التفكير المجرد فلجا إلى الحدس الحسي غير إنه لا يعتبر العالم الحسي نشاطًا إنسانيًا عمليًا ملموسًا. إن ماركس يرى أن الحياة الاجتماعيّة هي حياة عمليّة أساسًا، وأن الحلّ المنطقي لأسرار هذه الحياة لا يتمثّل في الحبّ والعاطفة بل في التّطبيق الإنساني العملي وفهم هذا التّطبيق العملي»².

وقد امتد هذا التفكير المجرد لظاهرة الاغتراب مرتبطة أساسًا بعلاقة الإنسان بعالم أفكاره، ليس بواقعه. وعليه فإن النشاط الوحيد الذي تعرفه فلسفة فيورباخ- في نظر "ماركس" - هو النشاط الذهني من حيث هو وجود متأمل، وليس نشاطًا ماديًا ملموسًا، والخطأ الذي أوقع فيورباخ نفسه فيه أنه جرد الفكر من المسار العملي المصاحب للتطور التاريخي للبشر ما جعل ماركس يشبهه بهيجل في هذا الأمر.

ويدقق "كارل ماركس" في عيوب فيورباخ فيشير في كتابه "الايدولوجية الالمانية" (اطروحات حول فيورباخ)، ويظهر هذا بالضبط في قوله: «يحيل ماهيّة الدين في ماهيّة الإنسان ولمنّ ماهيّة الإنسان ليست كيانًا مجردًا محايثًا للفرد الإنساني المعزول، لأن الماهيّة الإنسانيّة، في الواقع، تعبير عن مجمل علاقات الإنسان، ونظرًا لكون فيورباخ لم يتعاط نقد هذا الموجود الواقعي كان مضطرًا إلى أن يتجرّد من سير التاريخ وأن يعتبر الشّعور الديني شيئًا ثابتًا، موجودًا في ذاته، مفترضًا وجود فرد إنساني مجرد ومنعزل. وإن يعتبر، بالتالي

¹ كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، المرجع السابق، ص 102-103.

² المرجع نفسه، ص 105.

الجوهر الإنساني فقط بوصفه "نوعًا"، كَلِيَّةٌ داخلية خرساء، تربط أفراد أكثر بصورة طبيعية محضة. ومن أجل ذلك أصبح لا يرى أن "الشعور الديني" هو نفسه نتاج اجتماعي وإن الفرد المجرد الذي يحلّه ينتمي في الواقع إلى شكل اجتماعي محدد.¹

وإذا رجعنا إلى موضوع الاغتراب نجد فيورباخ لم يقض على الاغتراب الديني، فهو وإن انزل الله من السماء إلى الأرض، لكنه موجود في الإنسان بحد ذاته. فالإنسان الذي جعل منه فيورباخ مركز العالم لا يقل مثالية عن إله الدين ولا يقل عنه انفصالاً عن العالم.

ما أبقى فيورباخ أسيرًا لما هو مجرد، وهنا صهر فيورباخ الاثنين في بوتقة واحدة «الجوهر الديني في الجوهر الإنساني. ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريديًا ملازمًا للفرد المنعزل».² فالدين ليس مجرد صورة وهمية كما يعتقد فيورباخ تزول بمجرد تعارضها للنقد فالدين مختلف تمامًا عند "كارل ماركس" "عالم الإنسان، والدولة والمجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم لأنهما بذاتهما عالم مقلوب.

وعلى الرغم من موافقة "ماركس" رأي فيورباخ في تفسيره لظاهرة الاغتراب الديني بإرجاعها إلى أصل دنيوي، أي الإنسان بوصفه كائنًا أرضيًا "ماديًا" لكن ما يفعله هو أنه يجعل هذا الإنسان يتخارج عن ذاته ويتعالى بنفسه في عالم مثالي "الدين" انطلاقًا من عالم أفكاره "خيالية"، وليس من واقعه المادي المحسوس وهذا برأيه لدليل على أن هذا الأساس الدنيوي يحمل بداخله تناقضًا يجب فهمه، إذ يقول: «ينطلق فيورباخ من واقع أن الدين يجعل الإنسان غريبًا عن نفسه ويشطر العالم إلى عالم ديني موضوع للتمثيل، وعالم واقعي دنيوي، وإن عمله يقوم على جر العالم الديني إلى قاعدته الدنيوية، وهو لا يرى أنه، بعد إنجاز هذا العمل يبقى الأمر الرئيسي الذي ينبغي إنجازه. ذلك أن عمله يقوم على جر هذا العمل بل يبقى الأمر الرئيسي الذي ينبغي إنجازه. ذلك كون الأساس الدنيوي ينفصل عن ذاته ويقيم نفسه في السحب

¹ Karl Marx. F Engels, L'Idéologie Allemande, Ibidem, p 33

² فريدريك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، دار التقدم، موسكو، 1974، ص 68.

كمملكة مستقلة لا يمكن تفسيره فعلا، الا بالتمزق والتناقض الداخليين لهذا الأساس الديوي يجب إذن أن نفهم هذا الأساس الديوي في تناقضه¹. ويرفض أن يربط فكرة الاغتراب بعالم غير العالم المادي المحسوس، ما دام أصلها دنيويا لأن في ذلك تناقضا.

ولم يكتفي ماركس بتوجه النقد لفيورباخ واغترابه الديني فقط بل تحدث عن المسيحية فرأى فيها تجسيدا للاغتراب الديني «أرادت المسيحية أن تخلصنا من سيطرة الجسد والشهوات المثيرة لسبب اوحده هو أن جسدا ورغباتنا هي، بنظرها، أشياء غريبة عنا. لم تشأ أن تحررنا من وجهتنا الطبيعية إلا لأنها تعتبر إن طبيعتنا الخاصة ليست منا... فإن رغباتي الطبيعية وكائني الطبيعي بكامله ليسوا مني، هذا ما تعلمنا إياه المسيحية»²والذي يتحكم في الاغتراب هو المال الذي يتحكم الإنسان تحكما تاما.

يواصل "ماركس" وصفه لعيوب فيورباخ مفهوم الإنسان لدى كل من هيجل وفيورباخ ويبقى مصراً على التعريف الذي قدمه للإنسان، حينما اعتبره كحركة عملية حيّة وخلاقة تكشف عن قواه الباطنية العقلية منها والخيالية والنفسية، فيحوّله من إنسان واع بالذات إلى انسان فعّال يغيّر ذاته كلما أسهم في تغيير العالم الخارجي. وبهذا فإن المفهوم الجديد الذي أتى به ماركس في هذا السياق، سيحوّل مهمة الإنسان من تفسير العالم إلى العمل على تغييره، باعتبار المهم في العالم، من منظور "ماركس"، لا ينحصر في تأويله بل يتعدّى ذلك إلى التأثير عليه وتغييره عن طريق اضعاف الإنسان ماهيته العقلية في الواقع لتتجلى في صورة الأشياء ومختلف النشاطات المعبرة عنها. فهو يحكم من خلال تصوّره الجديد لمفهوم الإنسان، بأن مادية فيورباخ الحدسية «لا تعطي ثقلا كافياً لتأثير الإنسان في بيئته، بل العكس تماما من ذلك، أنها تتناول الإنسان معزولا عن نشاطه الاقتصادي والاجتماعي، وتنتهي إلى نظرية تأملية وجبرية للعالم لا تستطيع أن تفسّر الاندماج الفعلي للإنسان في وسطه، أو فعله في البيئة لتغييرها»³

¹ كارل ماركس، فريدريك انجلز، حول الدين، " مختارات فلسفية"، المرجع السابق، ص 55.

² فريدريك إنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، المرجع السابق، ص 68.

³ فيصل عباس، الاغتراب (الانسان المعاصر وشقاء الوعي)، المرجع السابق، ص 183

ما يحدث الاندماج الحقيقي للإنسان حسب "ماركس" هو محيطه الاجتماعي الذي يتمثل في «النشاط الإنساني الذي لا يؤخذ على أنه روحاني محض بل يؤخذ باعتباره عينياً وعملياً، باعتباره عملاً، فالعمل يلعب دور الحدّ الاوسط بين الفكرة والواقع العيني الذي عزاه هيغل للفكرة. فعن طريق العمل، أي النشاط الاقتصادي والاجتماعي، تتحقق الوحدة العميقة، الوحدة الديناميكية والحياة للعقل والمادة، للإنسان والعالم الخارجي، ويزداد اندماج الإنسان في العالم بشكل متقدّم في مجرى فعل وردّ فعل دائمين للوسط على الإنسان والإنسان على الوسط.»¹ فالدين ليس نتاج تصورات ذهنية للإنسان منفصلة عن واقعه المادي، كما رأى فيورباخ، بل إن الدين يجد أساسه في العلاقات البشرية، في المجتمع المقيد بشروط الطبقة والاستغلال والعوز والبؤس، والتغيير الاجتماعي من أجل الاستعادة الكلية للإنسان، لا يكون إلا بالثورة التي تقلب كل شيء رأساً على عقب. ويتوصل ماركس إلى أن فلسفة فيورباخ وإن كانت كما رأينا ذات انطلاقة واقعية "مادية" إلا أنها انتهت - في نظر ماركس - إلى المثالية شأنها شأن الفلسفة الهيجلية مادامت تحتفظ بالدين تحت اسم جديد هو "الأخلاق"، بعيداً عن معطيات الواقع المادي المحسوس. وهكذا فإن كان هيغل قد انطلق من الفكر ليبقى في الفكر فإن فيورباخ قد انطلق من الإنسان كموجود واقعي وحقيقي ليصل بدوره في النهاية إلى الفكر. وهذا ما يرفضه ماركس.

بناء على النتائج المتوصل إليها من خلال نقده لمفهوم الاغتراب عند هيغل وفيورباخ راح ماركس يبحث عن تفسير آخر جديد لهذه الظاهرة انطلاقاً من الإنسان لكن في علاقته بعالمه "واقعه" مبرزاً في الوقت نفسه دور الوعي بالتطور التاريخي الحقيقي للبشر. فما هو هذا التفسير الجديد الذي جاء به ماركس خلافاً لهيغل وفيورباخ؟

¹ المرجع نفسه، ص 183-184.

المطلب الثاني: فكرة الاغتراب عند كارل ماركس

معالجة ماركس للموضوع كانت نقطة تحول مهمة وجذرية، سواء في فلسفة ماركس أو في مفهوم الاغتراب ذاته. وما قدمه "ماركس" عن الاغتراب هو محتوى مغاير تماما لذلك الذي رأيناه مع كل من "هيجل" وفيورباخ. فمفهوم الاغتراب في أكثر من موضع ومتعدد في "مخطوطات باريس" و"العائلة المقدسة" و"الايدولوجيا الألمانية" أي في الفترة (1843-1847) ثم غاب عن تناوله لمدة 12 سنة، وعاود وأشار إليه من جديد في مساهمة في "نقد الاقتصاد السياسي" (1859) والجزء الأول من "رأس المال" (1867) حينما أشار إلى "فيتشية" السلع. مما يعني أن الاغتراب ظل حاضرا في لب فلسفة ماركس، ومفهوما رئيسا في تفسيره للواقع الاجتماعي، بل واحد أدوات ماركس التحليلية، وهذا ما اكده "روبرت توكر" (1918-2000). " Robert C Tucke"، حينما أشار إلى « العمل المغترب ظل من حيث المعنى العمل المأجور عند ماركس، وتطور من خلال أعماله، سواء المبكرة أو المتأخرة، وهي تتناول خمسة أبعاد على الأقل تبدو متداخلة فيما بينها وهي: اللاهوتية، والسياسية، والنفسية والاقتصادية والتكنولوجية. فكل بعد منها يقابل موضوعا ميتافيزيقيا في جوهر الإنسان يؤدي إلى عزلته. وبالنسبة لماركس فتلك الأشياء أنتجها البشر أنفسهم لكي يتمكنوا من الهيمنة على الآخرين الذين لا يملكون السلطة المباشرة للسيطرة عليهم¹ » .

لقد وضع كارل ماركس الاغتراب في إطار طبيعة العلاقة بين نشاط الإنسان والمؤسسات والأشياء التي هي نتاج إبداعه الخاص²، لكنها تتخذ لها في النهاية شكلا مستقلا تصبح تمثل بمقتضاه قوى غريبة تواجهه وتعاديه تحت أشكال وتجليات مختلفة في الحياة.

فالدوافع التي تشكل الإنسان المعاصر هي نتاج وانعكاس لطبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي، وبما أن هذا النمط هو حادث في التاريخ، فإن الدوافع -في معظمها- هي حادثه

¹ Robert C.Tucker.Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge university press, New York ,1961,p73.

² Roger Garaudy.Clefs pour Karl Marx, Ibidem ,p68.

أيضا في التاريخ ومرتبطة شرطيا بالصورة التي تتشكل بها الرأسمالية وتطبع خصائص الإنسان الثانوية، فالرغبة في تأمين البقاء على قيد الحياة هو أحد الشروط الرئيسة لوجود الإنسان ولكن الدافع للتملك ليس شرطا أساسيا له ولا خاصة من خصائص وجوده، بل اقترن حب التملك بظهور الملكية الخاصة.

هذا التمييز الدقيق كان أحد مشاغل ماركس، وفي مخطوطات باريس التي ناقش فيها الاغتراب بقدر من الاهتمام ظلت مضمرة لسنوات طويلة في تاريخ الماركسية فالفترة ما بين 1844-1932 شهدت إصدار مؤلفات كثيرة جدا عن ماركس والماركسية غاب عن معظمها البعد المعرفي الذي ورد في المخطوطات، ركز حديثه عن الطريقة التي يتم بها تحول إنتاج العمل "السلع" إلى أشياء تواجه العامل كقوى غريبة عنه حيث يقول: «ويتم الأمر على هذا النحو وفي كل الحالات التي تنتج فيها العمل سلعا على العموم، وتعتبر هذه الحقيقة بكل بساطة على أن الأشياء التي تنتجها العمل - إنتاج العمل - تصبح تواجهه كشيء غريب كقوة مستقلة عن المنتج¹».

يذهب "ماركس" في تحليله لظاهرة الاغتراب إلى اعطائها بعدا ماديا ذو جذور تاريخية، وهو ما يعرف لديه بالتفسير المادي للتاريخ (المادية التاريخية) إذ يرى أن العامل الاقتصادي أو بالأحرى المادي وحده الذي يمكنه أن يفسر لنا هذه الأخيرة بكل تجليلها المختلفة.

ما توصل إليه "ماركس" أن البناء الفوقي للمجتمع هو ناتج البناء التحتي، حيث أن البناء التحتي للمجتمع هو مجموع علاقات المجتمع الاقتصادية، والبناء الفوقي هو القوانين والأخلاق والسياسات العامة، والبناء الفوقي للمجتمع مجرد انعكاس بنائه التحتي، المرتبط عنده أساسا بالوعي وأشكاله كالدين، الأخلاق، الإيديولوجيا، السياسية ... إلخ. كما يقول "كارل ماركس": «إن إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء، بصورة مباشرة صحيحة

¹ Karl Marx. Economic and philosophic Manuscripts of 1844, 1977, p69.

<https://archive.org/details/economicphilosophicmanuscripts1844/page/n3/mode/2up>

بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، أنه لغة الحياة الواقعية.¹ إن التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية التي تعدّ الأساس الذي تبني عليه المادية التاريخية تحليلاتها للمجتمع تتكون على الدوام من بناءين أساسيين هما البناء التحتي، ويتكون من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وفيه يكمن سر التطور الإنساني للمجتمعات كافة، حيث توصف قوى الإنتاج بقابليتها للتطور المستمر، في حين تقع علاقات الإنتاج في تناقض مستمر مع قوى الإنتاج إلى أن تأخذ علاقات الإنتاج أنماطا جديدة تتوافق فيها مع قوى الإنتاج، فتدخل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية في مرحلة جديدة من مراحل التطور، لكن مجمل البناء التحتي يدخل أيضا في تناقض مع البناء الفوقي الذي يتكون من المؤسسات والنظم والمعايير والاخلاق والقيم والثقافة وغيرها من مكونات البناء الفوقي وسرعان ما تجد مكونات البناء الفوقي نفسها مرة أخرى أسيرة للتغيرات في البناء التحتي ومدعوة لأن تأخذ أنماطا جديدة تتوافق مع مرحلة التطور الجديدة.

كل التطورات التي يشهدها الإنسان على المستوى الاجتماعي، الحقوق، السياسية الايديولوجيا والنظم وغيرها، وإنما هي في الواقع نتائج حتمية لتطور القوى الاقتصادية داخل المجتمع. كما أن طريقة وأسلوب إنتاج الحياة المادية يقرران الطابع العام للحياة الاجتماعية والسياسية والروحية وغيرها إذ يقول في هذا كله: «... في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الأشخاص في علاقات محددة، ضرورية، مستقلة عن أداءهم علاقات إنتاج توافق درجة من التطور المعطى من قبل قواهم الإنتاجية المادية، مجموع علاقات الإنتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية التي تتناسب أشكال الوعي الاجتماعية المحددة... ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم...»²

¹ كارل ماركس، فريديك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، المرجع السابق، ص57

²Karl Marx. Friedrich Engels. Etudes philosophique Publi shed by Editions sociales, paris,1968, p 35.

راح "ماركس" يبحث عن الجذور الحقيقية لأصل الاغتراب في واقع المجتمعات المتقدمة في التاريخ، وأرجعه ظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج في الحياة العامة للإنسان أنها السبب الرئيسي في الاغتراب يفقد العامل إنسانيته ويصبح شيئاً، فهو مغترب في منتوجه وهو مغترب في عمليّة الانتاج ذاتها. والعمل المغرب يغرب عن الإنسان الطبيعة من جهة وذاته الخاصة من جهة آخر كما يقول "ايريك فروم" في وصفه الإنسان عند "ماركس": «الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته كنشاط خلاق في العالم، بل إن العالم الطبيعة والآخرين هو نفسه - تصبح مغتربة (Alien) بالنسبة إليه، إنها تلوه وتقف ضده كموضوعات غريبة، رغم من أنها تكون خلقه»¹، وسبب شقاء الإنسان هو الملكية الخاصة سوف تؤدي لا محالة إلى اغترابه وهنا يؤكد "كارل ماركس" مرة أخرى على الدور الذي تلعبه الملكية الخاصة في اغتراب الإنسان «وهكذا فالملكية الخاصة تستنتج من مفهوم العمل المستلب، الإنسان المستلب، العمل المغترب الحياة المغتربة الإنسان المغترب»²، وهي التي كانت سبباً رئيساً في تحويل طريقة العمل "النشاط الإنساني" من شكله الجماعي وهذا ما أدى إلى صراع قائم على المصالح بين الطبقات، والتي اعتبرها ماركس تناقضات داخلية تنجم أساساً من تأثير علاقات الإنتاج على حياة الناس والتي تؤثر على طريقة تفاعلها بالطبقات المالكة لوسائل الإنتاج تكون قادرة على استغلال الطبقات الأخرى لصالحها، ومن جهة أخرى فإن الطبقات التي يقع على كاهلها نتائج الاستغلال مهتمة بإحداث تغييرات في هذا النظام لتضع حداً للاستغلال إذ أصبح لتلك الطبقة وعي كاف لأحداث ثورة.

ما جعل فكرة الصراع الطبقي فكرة محورية في تطور التاريخ عند "ماركس" كما يراها في قوله: «اختار كارل ماركس الصراع الطبقي كعملية تعبر عن التاريخ الاجتماعي للإنسانية فليس التاريخ الاجتماعي بعد المرحلة البدائية إلا سلسلة من الصراعات الطبقيّة شملت جميع مراحل تطور نمط الإنتاج إلى إن تخفي مصادر اللامساواة والاستغلال مع ظهور النمط

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 58.

² Karl Marx. Economic and philosophic Manuscripts of 1844, Ibidem. p80

الاشتراكي ثم الشيوعي فقد تجلت عمليات الصراع الطبقي بين العبيد والسادة، ثم بين العمال البروليتاريا والرأسماليين البرجوازيين أي بين من يملكون ومن لا يملكون¹»، أي انتقال ملكية أدوات الانتاج داخل المجتمع من الطابع الجماعي إلى الطابع الفردي مما يعني في الأخير أنها أصبحت مركزة في أيدي فئات معينة من أفراد المجتمع، بعدما كانت مشاعة فيما بينهم وفي هذا يقول ماركس: «إن تقسيم العمل داخل أمة يقود أولاً إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري في العمل الزراعي. وبالتالي يؤدي إلى انفصال الريف عن المدينة والتصارع بين مصالحتها وفي مختلف هذه الفروع، تتطور تقسيمات مختلفة بين الأفراد المتعاونين في أنواع محددة من العمل²»، ما نتج عنه في الأخير من مساوئ الرأسمالية ومن بينها ظاهرة الاغتراب العمل، هذا هو عمل العامل في المجتمع الرأسمالي. يُحرم الإنسان من عمله وجوهره أولاً، يتم استغلال البروليتاري من قبل الرأسمالي الذي يمتلك المال، أما العامل فله راتبه الذي يضمن له فقط البقاء على قيد الحياة، لا يتناسب مع العمل المقدم، العامل لا يتعرف على نفسه فيه العمل يميته جسده وعقله، إنه مغترب لم يعد العمل اشباعاً للحاجة، بل وسيلة لتلبية الاحتياجات خارج العمل، حيث يقول ايريك فروم «يرى ماركس، لا يعني اغتراب العمل في ناتجه إن عمله قد أصبح موضوعاً ووجوداً خارجياً فقط، لكنه يعني أنه يوجد خارجه مستقلاً عنه كشيء غريب بالنسبة له، أنه يصبح قوة بذاتها تواجهه كشيء معاد وغريب³»، هذا كله سوف يجعل المجتمع طبقي الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، ويمثلها البرجوازيون الرأسماليون، والطبقة الغير مالكة لوسائل الإنتاج ويمثلها العمال.

وهذا التناقض بين الطبقتين يظهر في تصور الذي قدمه "كارل ماركس": « ويقدر ما تتطور البرجوازية تتطور في أحضان بروليتاريا جديدة بروليتاريا حديثة ويتطور صراع بين طبقة البروليتارية والطبقة البرجوازية ... وينشأ هذا التعارض في المصالح من الظروف

¹ ابراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق، الاردن، ط 1، 2008، ص 8

² ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية، دار الفارابي، بيروت، 1975، ص 19.

³ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 59.

الاقتصادية لحياتهم البرجوازية...¹ « فالعامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة.

إن عمله خال من اهتمام الإنساني ويقنع العامل ببيع قدرته على العمل ويتحول بذلك آلة لإنتاج الأرباح، لأنه لا يوضع نفسه بعد في إنتاجه ولا يتعرف في موضوع عمله، ولن يقر له الآخرون بأنه المنتج لنتاج عمله. وبهذا يصير ناتج عمله غريبا عنه، ويقول: "ماركس" في ذلك: «وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريبا عن ناتج عمله عن نشاطه في الحياة وعن ماهيته جنسه هي مغايرة للإنسان. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو»²، ولا يقتصر الاغتراب على العامل في عمله، بل إنه يشمل كافة عملاء عملية الإنتاج، وهذا ما يغير طبيعة العامل «كان العامل ليس سوى آلة لإنتاج القيمة الزائدة للرأسمالي ليس سوى آلة لتحويل هذه القيمة الزائدة إلى رأس مال»³، وبدلا من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج وبدلا من أن يوحد بين ذاته و بين الموضوع وبين ذاته وبين الآخرين يقع هو في فخ النزاع مع ذاته ومع المجتمع، وبدلا من أن يؤكد حرته من خلال عمله، يصير عبدا للإنتاج، وبهذا يضاف انهيار الروح إلى استهلاك البدن.

وفي المخطوطة الأولى يؤكد " ماركس " أن منتج العمل يواجه العامل (المنتج) كقوة غريبة مستلبة، مستقلة عن العمل المتشيء. إن تحقق العمل هو تشيؤه والتشيؤ استلاب، بتعبير آخر إن التحقق يفضي إلى استلاب والعبودية والاستلاب هو انتزاع الماهية البشرية للعامل كفرد من الجنس البشري، استلاب ذاته منه⁴.

¹ كارل ماركس، فريديك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، المرجع السابق، ص 57-110

² كارل ماركس، مخطوطات الاقتصادية، المرجع السابق، ص 218.

³ جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 122.

⁴ فالج عبد الجبار، الاستلاب، المرجع السابق، ص 153.

سوف ينجم عن هذا اختلال التوازن على مستوى البنيتين الاقتصادية والاجتماعية نظرا لانعدام التكافؤ المادي بين الفئات الاجتماعية المختلفة هذا ما تترجمه ظاهرة اغتراب العمل على المستوى الاقتصادي، وظاهرة الصراع الطبقي على المستوى الاجتماعي، وما حملته من انعكاسات مست الحياة العامة بمختلف ميادينها (الاجتماعية، السياسية، القانونية، الثقافية، الاقتصادية... الخ) ، وهو ما تترجمه تلك الأشكال المختلفة التي تجلت فيها ظاهرة الاغتراب.

والمجتمع المدني هو بشكل رئيسي، عالم العمل الذي يتميز بصراع طبقتين: البرجوازية (التي تملك وسائل الانتاج)؛ والبروليتاريا (التي تبيع قوة عملها)¹. و أساس عداة كل من هاتين الطبقتين هو اغتراب العمل. وهو في جوهره يشكل أساساً لطريقة الإنتاج الرأسمالية والملكية الخاصة. وإن كان ظاهرة ملازمة لكافة الأنماط المتطورة في المجتمعات الاستغلالية، حيث يسيطر الإنسان على الإنسان، فإنه يصبح في الرأسمالية تحديداً نظاما عاما للعلاقات التي يسودها القهر والاستغلال الطبقي ضد الطبقة العمالية. ونجد "ماركس" في مناقشته للرأسمالية ركز في مناقشته للإنتاج والعمل المغترب² على النقاط التالية:

النقطة الأولى: في العمل في ظل ظروف الرأسمالية يغترب الإنسان عن قواه الإبداعية الخلاقة يظهر في قول كارل ماركس: «إن العمل يكون خارجيا بالنسبة للعامل أين ينتمي إلى وجوده الجوهرى ومن ثم فهو لا يحقق ذاته في عمله إنما ينفىها»³.

وعوض أن يعمل على تطوير طاقاته سواء كان ذهنية أو جسدية من خلال العمل إنما يقوم بالعكس يدمرها فهو لا يشعر بنفسه كإنسان طالما يعمل، ومن هنا فإن العمل المغترب عمل إجباري قصري ليس غايته اشباع لحاجات الإنسانية، وإنما هو مجرد وسيلة اشباع حاجات خارجية.

¹ وابل نعيمة، الاغتراب عند ماركس، المرجع السابق، ص 98.

² حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 60.

³ المرجع نفسه، ص 59.

وقد ارجع "كارل ماركس" ذلك في كتابه "رأس المال" أن النظام الرأسمالي الحديث يتجه إلى رفع إنتاجية العمل عن طريق التحكم في أجر العامل الفردي بطريقه غير مشروعة وعلى هذا النحو فإن وسائل تطوير الإنتاج سوف تعدو إلى وسائل للتسلط واستغلال المنتجين وهذا يؤدي إلى الحط من قيمة الإنسان والهبوط إلى مستوى الشيء وفي المقابل يفقد العمل كل سحر وجانبيهة ويتحول إلى شيء لا يطاق.

النقطة الثانية: منتجات العمل تصبح موجودات مغتربة ومستقلة عن منتجها وتسيطر عليه بدل من أن يسيطر عليها وبذلك يوجد العامل من أجل أن سير الانتاج وليس العكس.¹

وفي مخطوطته الثانية من خلال تحليل التضاد بين رأس المال والعمل وعلاقة ملكية الارض برأس المال حيث يقول "ماركس": «العامل هو التجلي الذاتي للواقع أن رأس المال هو إنسان خسر نفسه كلياً مثلما أن رأس المال هو التجلي الموضوعي للواقع أن العمل هو إنسان خاسر نفسه. لكن تعاسة العامل أنه رأس مال حي»² ويرتبط الاغتراب عنده بفعل الانتاج الذي يمثل خلاصة النشاط الانتاجي أو العمل الذي يكون أيضاً مغتربا يواصل تحليله الاقتصادي للاستلاب المتمثل بالملكية الخاصة، تضاد الملكية واللاملكية، ثم في سلطة النقود كقوة استلاب كلية وغريبة قوه تدخل في العلاقات بين إنسان وآخر وتؤسس لنفسها كياناً مستقلاً ومهيماً على البشر رغم أن هذه القوة من صنع أيديهم على غرار قوة منتوج الخيال البشري فهي تسود البشر بعد أن فرغوا من صنعها وفق منطق فيورباخ.

وينهى "ماركس" معاينة سلطان النقود وأثره بهجاء من "شكسبير" (1564-1616) "William Shakesperare": «أيها الذهب الاصفر الثمين البراق... تعال أيها الصلصال الملعون يا مومس الجنس البشري»³.

¹ حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 60.

² كارل ماركس المخطوطات الاقتصادية، المرجع السابق، ص 116.

³ فالج عبد الجبار، الاستلاب، المرجع السابق، ص 153.

واغتراب العمل يتشكل بهذه الصورة «ليس له إنما لشخص آخر إنه لا ينتمي إليه ذلك لأنه في العمل لا ينتمي إلى نفسه ولكن لشخص آخر»¹ إن فكرة خضوع البشر لسلطان قوة استلاب عاتية صنعوها بأنفسهم ثم صاروا عبيدا لها ويولي ماركس في رأس المال "اهتماما كبيرا لمسألة التطور الشامل للشخصية الإنسانية.

إن الطابع المتناقض لتطور في الرأسمالية يخلق العامل المجبر على القيام بوظيفة معينة مدى الحياة، أي الإنسان ذا النشاط المشوه والمقيد. ولكي يتمكن الإنسان من التطور بشكل شامل فمن الضروري أن يتوفر شرط تبديل العمل، الذي بوسعه أن يؤدي في نهاية الأمر إلى استبدال الإنسان الجزئي بالإنسان ذو النضوج الكلي والنشاط الشامل والآفاق الواسع². فقد وصف "ماركس" تقسيم العمل بـ (العمل المغترب)، حيث يصبح العمال غير مدركين لنوع المنتج النهائي الذي يخرج من المصنع، وبهذا لا يستمدون أي نوع من الفخر من عملهم.

ويعتقد "ماركس" أن مفهوم الاغتراب في العمل له بعدان اجتماعي ونفسي. اجتماعي لأن العامل لم يعد يكتثر بالانتماء إلى جماعة معينة بل تحول إلى نظام العمل الآلي مبتعدا عن جماعته ساعياً فقط للحصول على الأجر، كما جاء في كتاب من رأس المال لـ "كارل ماركس" «أولاً، العمل هو خارج العامل مما يعني أنه ليس ملكاً له؛ العامل لا يؤكد، إذا ذاته في عمله، بل على العكس، ينفیها؛ لا يجد نفسه سعيداً في العمل ولكن تعيساً؛ لا ينمي العامل في العمل أية طاقة حرّة ماديّة أو معنويّة، ولكن يعذب فيه جسده ويخرّب فيه روحه. لذا لا يشعر العامل أنه يلزم داره إلا عندما يغادر العمل؛ عندما يعمل، لا يحس نفسه "في البيت»³.

أما البعد النفسي حسب رأي "ماركس" فكان انطلاقا من تصوّره للإنسان كونه إنسان عامل، وبالتالي عمله في منتج محدد بشكل روتيني لا يخلق له الإبداع ولا التأمل في ذاته أثناء العمل الذي هو أساس البشرية وفقا لماركس وبالتالي يبتعد العامل عن نفسه أيضا ولا

⁴حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند ايريك فروم، المرجع السابق، ص 60

²كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية، المرجع السابق، ص 115.

³ المرجع نفسه والصفحة.

يعود يفكر بالقضايا المهمة التي تعنيه ويتوصل ماركس نتائج الاغتراب في العمل¹، وهنا ينشأ ما يسميه "ماركس" عمليات التشيؤ الاغترابي (reification) والشخصنة (Personification) والصنمية (Fetichisme) وفي التشيؤ الاغترابي² وتصبح الاشياء (السلع والنقود والمؤسسات...)، كما لو أنها من خارج عالم الإنسان، فيبقى مصدرها الحقيقي مموهاً، لتشكل عالمًا مختلفًا إلى جانب عالم الإنسان الذي صنعها في عملية تاريخية، وهكذا تتجلى كوجود مستقل غريب عن عالم الإنسان لا بل تتعارض معه تتوب عنه وتقمعه، وحتى تدمره، وهي تفعل ذلك كما لو أنها تتشط باسمها الشخصي (الشخصنة) وكأنها قوة اجتماعية لها شخصية محددة توجه الإنسان وتتحكم بأعماله وأفكاره. وتصبح علاقات الناس بالأشياء وكأنهم ملك لها وليست مالكا لهم وتظهر الاشياء كما لو أنها قد قطعت كل صلة بالبشر كأنها مكتفية بذاتها.

وهذا ما جعل رأي "ماركس" مختلف تجاه استفادة جميع الافراد من الثروة الجديدة والغنى العالمي الذي تحدث عنه "آدم سميث"، حيث رأى ان قوة الانتاج هذه ستجعل رأس المال أكثر تمسكاً بقوته الاقتصادية وبطشه الرأسمالي وسيفقد العامل قيمته الإنسانية حيث سيصبح بالإمكان استبداله بأخر تحت أي ظرف كان. ما سيجرد الإنسان من قيمته الحقيقية التي يعتقد "ماركس" بكونيتها وهي - كونه انسان عامل- لا بل ستصبح سمة العامل في ظل تقسيم العمل كنوع جديد من العبودية لكنها عبودية صناعية. وبهذا حسب اعتقاد ماركس فإن الظروف الرأسمالية ستجرد الإنسان من انسانيته وستفصله عما يعرفه على أنه عضو في الجنس البشري³.

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع متبادل وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومسودين أي علاقات نزاع وصراع حينما يصبح الهدف من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك استحيل العلاقات التلقائية والاخوية وتنتفي المساواة، بينهم وهذا أيضا

¹ وابل نعيمة، الاغتراب عند ماركس، المرجع السابق، ص 112.

² عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات سيكولوجية الاغتراب، دار الغريب، القاهرة، 2003، ص 89.

³ المرجع نفسه، ص 90

يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة والناس ينطعون بإيديولوجية الطبقة السائدة، أعنى أن المستغلين يُعدون بإيديولوجيتهم طبقة المستغلين. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحدا تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المجرد من الإنسانية ننظر إليه على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والإنسان كما هو في هذا المجتمع سينظر إليه على أنه إنسان الوحيد الممكن كما ينظر إلى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة وللتفكير ومن هنا يقرر "ماركس" الوعي الإنسان وعي زائف، ويزعم أن الربح والمنافسة والصراع بين الطبقات والحروب كل هذه الامور هي ثمار المجتمع الرأسمالي وليست في طباع الإنسان.

ولا سبيل في نظره إلى التخلص من الوعي الزائف إلا إذا كفى الناس على النظر إلى العالم بمنظار أيديولوجيا الطبقة المالكة وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحيثما يتحدث "ماركس" على الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل¹، أي الإنسان الذي يعمل بوصفه فردا وكائناً اجتماعياً معاً على تحقيق ذاته وممارسة كل امكانياته اليدوية والعقلية والاجتماعية والروحية وهو يهدف خصوصا إلى تحرير الإنسان من تقسيم العمل إذ كان يرى في تقسيم العمل ما يصيب الإنسان بضمور لأن الافراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاقتران على نشاط واحد بينما الإنسان السوي يشعر بحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة. وبهذا الصدد لخص "إسحاق دويتشر" " (1907-1967) Isaac Deutscher " في كتابه "الإنسان الاشتراكي" تلك الملامح على نحو يتفق تماما مع موقف "ماركس" كما يقول: «فقد قال إن الإنسان الشامل لن يكون نتاج مجتمع طبقي تناحري عدائي ولن يكون هناك مجال لوقوعه، وهو المنتج الاجتماعي، تحت سيطرة نتاجه ومحيطه الاجتماعي بدلا من أن يكون السيد عليهم، ولن يكون ذلك الإنسان المستعبد المستلب الذي كأنه في

¹ حامد خليل، مشكلات فلسفية، دار الكتاب، دمشق، ط2، 1990، ص 197.

الماضي، فالمجتمع الاشتراكي هو وحده الذي سوف يوفر له إمكانية تلبية حاجاته المادية والروحية بطريقة آمنة لا تحف بها المخاطر، وعقلانية لا تخضع للنزوات»¹.

يتصور "ماركس" المجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حر يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذاته ويضيف "ماركس": «يعيش الإنسان في الطبيعة مما يعني أن الطبيعة جسده الذي عليه أن يبقى على اتصال مستمر وتدرجي به لكي لا يزول. وعندما نقول إن حياة الإنسان المادية والروحية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة، فنحن نريد ببساطة أن نقول إن الطبيعة على اتصال وثيق بذاتها لأن الإنسان جزء من الطبيعة»².

لكن عندما تصبح الطبيعة وسيلة استمرار فحسب، وعندما لا يحقق الإنسان ذاته فيها يحصل الطلاق بين الطبيعة والإنسان. وهذا ما نجم عن توسع النظام الرأسمالي الذي يسعى دوماً نحو الربح. فالرأسمالية تدمر البيئة الطبيعية بشكل همجي، مسببة بذلك تدهور ظروف تطوير الشخصية الإنسانية، وتدمر التبادل العضوي الصحيح بين المجتمع والطبيعة.

¹ المرجع نفسه، ص 197-198

² عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات سيكولوجية الاغتراب، المرجع السابق ص 189.

خاتمة الفصل الأول

بعد هذا التتبع التاريخي لمفهوم الاغتراب عند كل من "هيجل" و"فيورباخ" و"ماركس" الذي لم يكن مفهوما واحدا ولم يقدموا حلا واحدا أيضا.

فمفهوم الاغتراب عند هيجل جاء مقترناً اقترانا خالصا بالفكر، وهو يعبر عن علاقة تعارض بين الأنا ونتائجها الخاص وهو ليس مسألة سلبية، بل مسألة ضرورية لفهم حقيقة ذاتنا والعالم الذي يحيط بنا، وبدون هذا الامتحان تبقى الفكرة فارغة من المحتوى والفكرة المطلقة هي ذلك الكل المطلق الأسبق أنطولوجيا عن الشيء، وما مظاهر الوجود المادي إلا صورة متجلية لها في غمرة الاغتراب والعمل ضروري وهو مبدأ التطور والتحرر.

أما فيورباخ فطبيعة الاغتراب تكمن في الدين فهو سبب الاغتراب، فلإنسان يتنازل عن صفاته الذاتية لصالح الله وبذلك يتغرب عن ذاته، وبذلك حصر فيورباخ ظاهرة الاغتراب في مجال واحد وهو الدين ورأى أن السبيل لقهره وتجاوزه هو الحب إذ جعل منه طريقة عملية لتخطي تغرب الذات

في الأخير آخر نموذج للاغتراب كارل ماركس لم يقدم لنا نقد على واقع المجتمع الألماني وما يعنيه العمال أو طبقة البروليتاريا من استلاب، بل كان يسعى في تقديم مشروع إصلاحي هدفه تحرير الإنسانية جمعاء من الاستعباد فظاهرة الاغتراب استغللت في المجتمع الإنساني

ومن هنا فإن حالة الاغتراب التي وصل إليها الإنسان أيقظته وما الحضارة الإنسانية المتوجهة نحو المادية ما هي إلا حضارة متناقضة مع الطبيعة الإنسانية؛ إن لم تكن سببا جوهريا في زيادة شقاءه وبؤسه. واغترابه عن وجوده وبعده عن ذاته؛ ولهذا فإن الصراع الذي يعيشه الإنسان المعاصر للخروج من أزمتته يبحث عن تجاوز الاغتراب والتشيؤ والضياع في المجتمع الإنساني عموماً والغربي خصوصاً؛ ما استراتيجيات العمل والفعل في اتجاه بناء الإنسانية في الإنسان بعيدة عن كل أشكال القهر؟ وفي النهاية فإن الإنسانية لن تدخر جهداً في سبيل الحق والحرية

والعدالة، وتبدع أساليب نضالية جديدة، وتحاول وستحاول دائما العمل على تحسين ما بقي من إنسانية الإنسان وكرامته وهذا ما يطرحه أكسل هونيث للخروج من دائرة الاغتراب إلى الاعتراف بهذا الإنسان المغترب ومتشيء.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: نحو إعادة بناء النظرية النقدية

المبحث الأول: فلسفة الاعتراف

المطلب الأول: الجذور الفلسفية لمفهوم الاعتراف

المطلب الثاني: أكسل هونيث والتحيين الفلسفي لمفهوم الاعتراف

المبحث الثاني: من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف.

المطلب الأول: نحو تجاوز مشروع النظرية النقدية

المطلب الثاني: أكسل هونيث من فلسفة التواصل إلى فلسفة الاعتراف

المبحث الثالث: التشيؤ مرض اجتماعي

المطلب الأول: التشيؤ عند لوكاتش

المطلب الثاني: التشيؤ كنسيان اللااعتراف

تمهيد

يُمثل مفهوم الاعتراف أحد الأطروحات المهمة التي تُحاول الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، تقديمه كأحد الحلول المُمكنة أمام موجات الصراع الاجتماعي والسياسي. لذلك تتعدد المقاربات التي تناولت فلسفة الاعتراف بوصفه بديلاً نظرياً عن مقاربات الهيمنة والغلبة وحتميات التدافع الاجتماعي والإخضاع. فنقف مع مقاربة "يورغن هابرماس" (1929-...) "Jürgen Habermas" حول الفضاء العمومي، باعتباره إعادة هندسة للشرط المكاني للتواصل، وأطروحة "أكسل هونيث*" (1949-...) "Axel Honneth" في رؤيته لما آلت إليه عملية التواصل الهابرماسي باعتبارها إحدى القراءات السوسيو فلسفية لعملية معقدة وعميقة

*أكسل هونيث (Axel Honneth) وُلد في 18 يوليو/ تموز 1949 في إيسين (Essen)، فيلسوف اجتماعي ألماني، أستاذ جامعي ومدير معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة جوتة في فرانكفورت، ألمانيا، درس هونيث الفلسفة، علم الاجتماع والأدب الألماني من 1969 إلى 1974 في جامعتي بون Bonn وبوخوم Bochom. عُيّن أستاذاً مساعداً لعلم الاجتماع في جامعة برلين الحرة عام 1977، حيث تابع دراسته أيضاً وتخرّج بلبق دكتور في الفلسفة عام 1983 عن أطروحة موضوعها فوكو والنظرية النقدية، نُشرت لاحقاً في كتاب بعنوان نقد السلطة. "Kritik der Macht"، حيث قدّم أطروحة التأهيل للأستاذية عام 1990 تحت عنوان كفاح من أجل الاعتراف. "Kampf um Anerkennung" درّس في عدة جامعات قبل أن يعود نهائياً عام 1996 إلى جامعة فرانكفورت كأستاذ للفلسفة ومن ثم كمدبر لمعهد الأبحاث الاجتماعية الشهير، الوظيفة التي شغلها يورجن هابرماس وتيودور أدورنو من قبله. يُركّز هونيث في أبحاثه على الفلسفة الاجتماعية؛ وتتمحور الكثير من أعماله حول نظرية الاعتراف التي طوّرها في أطروحة التأهيل المذكورة سابقاً. كما أنه يهتم بإشكالية التشبيء في المجتمعات المعاصرة، فيحاول في كتابه التشبيء "Verdinglichung" إعادة صياغة هذا المصطلح في ضوء نظرية الاعتراف، فيُرجع كل أشكال التشبيء إلى باثولوجيا الذاتية المشتركة وليس لخصائص بنيوية في الأنظمة الاجتماعية كما نظر كارل ماركس أو جورج لوكاتش. والموضوع الأثير لديه، كما لدى هابرماس، هو إعادة بناء الأخلاق في العلاقات بين البشر، فهو يسعى مثلاً، في كتابه «باثولوجيا العقل» إلى تحديث "النظرية النقدية" المجتمعية، التي وضعتها فيما مضى «مدرسة فرانكفورت» وتطويرها باتجاه أخلاقي الطابع. كما أنه ينادي في بحثه "الحق في الحرية" "Das Recht auf Freiheit" ب"الأخلاق الديمقراطية".

هونيث هو رئيس تحرير مشارك في المجلّة الألمانية للفلسفة "Deutsche Zeitschrift für Philosophie"، الجريدة الأوروبية للفلسفة "European Journal of Philosophy" و«أبراج» "Constellations". نال عدة جوائز ثقافية منها جائزة إرنست بلوخ (2015) وجائزة برونو كرايسكي (2016). أنظر مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2013، ص 1589-1600.

من جانب إمكاناتها النظرية لكنها تُلامس من جانب قدراتها العملية، إمكانات شاسعة من جانب ما يُمكن أن تُقدمه من حلول.

نشير إلى أن ما طرحه "هابرماس" و"هونيث"، كانا نتاجا لقراءة تعود جذورها التأسيسية إلى موروث فلسفي غزير ومتعدد، يمر على الرؤية الهيكلية لعملية التداوت، وصولاً إلى نقد الليبرالية السياسية المعاصرة مع "أكسل هونيث". وبقدر عمق ما تراكم من مقاربات، وما تعدّد من رؤى، تُوضع فلسفة الاعتراف في مجملها في خانة البراديغم الجوهري، باعتباره خلاصة عملية التداوت وسيرورة بناء الذات واكتشاف عقلانية بديلة عما قدمه العقل الحداثي.

هذا العقل الموسوم بالأداتية المُفرطة التي أخضعت كل مخرجاته إلى منطق المصلحة والغاية والتي تجد في الوسيلة تبريراتها ومُسوّغاتها. من هذا المنطلق يتموضع العقل الحداثي داخل إطار من الهيمنة والإخضاع والسيطرة التي قطعت مع مشروع التحرر الأنواري وعمّقت تناقضات الإنسان ذاته كمشروع وهدف. أمام هذه الإشكاليات السوسيو سياسية التي تنخر جسد الدولة الديمقراطية الحديثة، يُستدعى مفهوم الاعتراف باعتباره حلاً للتناقضات والإشكاليات المُشار إليها، هذا مع التنبّه إلى ضرورات معالجته بما يتماشى مع ما تعيشه الدولة الحديثة من تمفصلات بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي وما هو اجتماعي، في مستوى العلاقات والأشكال الفكرية والتعبيرية الجديدة. من هذا المنطلق يتحول براديغم الاعتراف كإشكال فلسفي يتطلب التساؤل عن الجدوى من تنزيله كحل، ويفرض البحث في قدراته وراهنيته. فتتكف إشكاليتنا في التساؤل عن الحدود الممكنة لقدرات مفهوم الاعتراف على الاستجابة لشرط التحرر، باعتباره جوهر عملية سيرورة الحداثة. لذلك سوف نعتمد في هذه الدراسة على المحاولات التي قام بها "يورغن هابرماس" و"أكسل هونيث" في سياق المجهود الفكري الذي حاول مراجعته وتأصيله، سعياً نحو تنزيل فلسفة الاعتراف كحل ممكن نظرياً وعملياً لسد الثغرات الموجودة في الفكر الأوروبي والعقل الحداثي في مستوى عجزه على حل مشكلة الحداثة لهذا فما هي الجذور الفكرية لمفهوم الاعتراف؟ وهل استطاع هونيث تجاوز الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت؟ وهل تمكن الاعتراف من إخراج المجتمع الغربي من معاناة الاغتراب؟

المبحث الأول: فلسفة الاعتراف.

المطلب الأول: الجذور الفلسفية لمفهوم الاعتراف.

يفرض البحث الفلسفي في فلسفة الاعتراف، أن نحاول تأصيل المفهوم؛ بمعنى أن نتتبع- قدر الإمكان- الجذور الفلسفية التي تكشف عن بدايات تموضعه كمبحث فلسفي، وهو الآن موضوع اهتمام في مجال العلوم الاجتماعية كمسألة التعددية الثقافية والنضالات التي تقودها الأقليات التي تقع ضحية للظلم، أو التمييز الاجتماعي والجنسي إلى التوترات المتأصلة في الواقع الاجتماعي، ويبدو أن مفهوم الاعتراف قد فرض نفسه إلى حد تشكيل نموذج جديد من خلال جعله محورياً للفلسفة الاجتماعية، ولكن قبل الغوص في هذا المفهوم يجب العودة إلى المعنى العام له في المعاجم فمحاولة الدخول إلى أي مفهوم سواء كان فلسفي أو نقدي وهذا ما قدمه " الزواوي بغورة" في كتابه " الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل" من خلال ما قدمه "بول ريكور" (1913-2005) "Paul Ricoeur" من مقاربة منهجية لمفهوم الاعتراف في كتابه " مسارات الاعتراف" *

وما يهمننا فعليا هو ضبطه من الناحية الفلسفية فالملاحظ أنه متعدد الاستخدامات ففي اللغة الفرنسية ورد في مصطلحين هما (Reconnaissance) و (Confession) فمثلا في موسوعة "أندرية لالاند" ورد الاعتراف قوله: «الاعتراف Reconnaissance: فعل الاعتراف بالمعنى، بوجه خاص يجري في الذاكرة بين معاودة إنتاج الذاكرة والاعتراف بها وتحديد موضعها، الاعتراف بالحقيقة بحق بواجب»¹، فنجده مرتبط بالإقرار بالذنب وتحمل المسؤولية، وكما جاء في اعترافات القديس "سانت أغسطينوس" (354-430) "Aurelius"

* أنظر الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (دراسة في الفلسفة الاجتماعية)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2012، ص 21-30.

¹ أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص1180.

Augustinus Hipponetinus " أو القديسة تريز ياد افيللا (St.T.d'vila) وحتى

في كتابات ماتيو ألن (M.Alema) الذين يضعون الاعترافات في خدمة الإيمان ومجد الخالق.

وقد فتح "أكسل هونيث" الطريق أمام فهم واستخدام أوسع للاعتراف كما تعددت الأطروحات التي بحثت في فلسفة الاعتراف وقد تم إرجاعه إلى اتجاهين؛ الاتجاه الأول يُرجع تكوُّنها وتطورها إلى المثالية الألمانية ممثلة في "يوهان فيخته" كمؤسس، أما الاتجاه الثاني فلسفة "هيجل" يعدها اكتمالا لهذا التأسيس، ونجد مفهوم الاعتراف (Anerkennung) متجذر فيما يسمى الفلسفة المثالية، ويعود بالتحديد إلى "أفلاطون"، و"ايمانويل كانط" (1724-1804) "Immanuel Kant" وديكارت (1596-1650) "René Descartes" مثلما أشرنا سابقاً لـ"بول ريكور"

وفي مقابل هاذين الاتجاهين، تبرز قراءات أخرى تجمع مفهوم الاعتراف مع "جان جاك روسو" أول من أصّل للاعتراف كفلسفة متكاملة. لنتابع معاني الاعتراف عند روسو، ونقرأ ما كتبه حسام الدين درويش: «يمكن أن نميز بين ثلاث دلالات أساسية لكلمة الاعتراف في النصوص: الشعور بالعرفان، أو الامتتان، أو التعبير عن شعور الاعتراف أو الإقرار بحقيقة ما والتعرف إلى شيء، أو شخص ما، أو إعادة معرفته؛ فالمفهوم المركزي في فلسفة الاعتراف عند روسو هو مصطلح "الحب الشخصي"¹ وفي تناول مفهوم الحب الشخصي عند "روسو" من خلال حاجة الذات وسعيها ورغبتها في الحصول على استحسان الآخرين أو إعجابهم وتقييمهم الإيجابي.

وشكل "روسو" مساراً جديداً لفلسفة الإنسان يلخص في مقولة "يوهان غوته" (1749-1832) "Johann Wolfgang von Goethe": «مع فولتير انتهى العالم القديم، ومع

¹ حسام الدين درويش، جان جاك روسو والاعتراف، تمهيد في مشروعية دراسته فلسفياً وعربياً، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 10 المجلد الثالث، خريف 2014، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ص 15. <https://www.dohainstitute.org>

روسو فإن عالما جديدا يبدأ» ولا يلبث هونيث أن يحيلنا إلى مفهوم "كانط" عن "مفهوم الاحترام" في كتابه "ميتافيزيقا الأخلاق" يسميه كانط "بالاحترام شعورا" ناجما عن طريق عقلنا، عندما يتحدث "كانط" عن شعور ينتج عن العقل فهذا يعني «أن تكون مقتنعا جدا بقيمة أي شيء بحكم البصيرة العقلانية بحيث يتم تنفيذ شيء ما في منزل المرء العاطفي، أي في طبيعة حاجة المرء، أي تقييد جميع الميول والنوايا الأنانية»¹. بالإضافة لذلك يفسر "هونيث" مفهوم "كانط" للاحترام على أنه مقدمة لتفكير "فيخته" و"هيجل" في "الاعتراف" إذا كان "كانط" يعتقد أننا مدفوعون للخضوع للقانون الأخلاقي لأننا نواجه في إخواننا من البشر، فشيئا في العالم المحسوس حسيا يجبرنا على فكرة القيمة التي تمنع حب الذات.

يلخص "هونيث" موقفه "فيخته" في: «لا يمكن لأي منهما الاعتراف بالآخر ما لم يعترف كلاهما بالآخر: ولا يمكن لأي منهما أن يعامل الآخر ككائن حر، ما لم يعامل كلاهما الآخر بهذه الطريقة». وهنا يفهم الاعتراف وفقا لنمط المعاملة بالمثل بين الاعتراف ككائنات حرة.

ومع ذلك، ينتقد "هونيث" «نموذج فيخته للاعتراف يشير في النهاية فقط إلى الأشخاص الذين لا يمتلكون لحما ولا دما، لا تزال حجته أكثر من اللازم في العالم الكانطي بحيث لا يكون لها تأثير دائم على إدراك معنى العلاقات بين الذات»². بالنسبة له، فإن الخطوة بدأت من "فيخته" إلى "هيجل" المتمثلة في إزالة جذرية لعملية الاعتراف المتبادل «التي وصفها "فيخته" ويرفض هيجل تبني الفصل الذي بدأه "كانط" وحافظ عليه "فيخته" في عالم تجريبي ومفهوم من خلال محاولة تطوير نظامه الخاص في شكل ظواهر لروح تحقيق الذات»³.

¹ Honneth Axel. Reconnaissance (Histoire européenne d'une idée), traduit de l'allemand par pierre Rusch, Gallimard, France, 2020, p11.

² Axel Honneth. Reconnaissance (Histoire européenne d'une idée), Ibidem, p15

³ Ibid, p27.

يطلعنا "هونيث" على الأعمال الفكرية "لهيجل" التي اقترنت بموضوع الاعتراف «ليصبح موضوع الاعتراف موضوعاً مألوفاً حاضراً في الفلسفة الأوروبية. الذي اعتدنا أن نرى فيه الشخص الذي يجعل الاعتراف مفهوماً فلسفياً حقيقياً، يتصرف مع المفهوم كما لو كان مفهوماً بلا تاريخ»¹، وهذا لأنه قدم أعمق بحث في مفهوم الاعتراف حتى أصبح المرجع الرئيسي والأكثر تداولاً مع "أكسل هونيث" من خلال تجربة التداوت وديالكتيك التفاعل.

ومركزية الاعتراف عند "هيجل" أكد عليها "ألكسندر كوجيف" (1902-1986) "Alexandre Kojève" الذي رأى فيه أساس الإنسانية²، إذ سلط الضوء على هذا المفهوم بطريقة مباشرة من خلال مناقشته مع المثالية الألمانية التي ينتمي إليها هو نفسه، وبشكل أكثر تاريخية مع الفلسفات السياسية "نيكولو ميكافيلي" (1527-1469) "Niccolò Machiavelli" وهوبز.

سنحاول توضيح نظرة هيجل للاعتراف، باعتباره أول من رأى في نشاط العمل محركاً لعملية التنشئة الاجتماعية، من وجهة نظر تاريخية أو زمنية بحثية، ينبغي أن نعود إلى "فيخته" الذي نجده عنده كجزء من تفكيره القانوني والسياسي، هو أول من شرع في وضع موضوع صريح للاعتراف ووضع نظرية حقيقية. في محاولة لتحديد أسس القانون، يوضح "فيخته" أنه من الضروري البدء من الذاتية البينية، وليس من استقلالية الوعي كما يظن كانط وتشير الذاتية إلى حقيقة أنه لا توجد علاقة مع الذات دون علاقة بالآخر وبالتالي فإن العلاقة تكون أكثر أصالة من الفرد أو الموضوع وبالتالي يجب أن يكون الشخص قادراً على الاعتراف بالآخر ككائن معقول وحر، ويستند القانون على وجه التحديد إلى هذه الحاجة إلى الاعتراف.³

يبقى مفهوم "هيجل" للاعتراف متأثراً "بفيخته" في نقطتين هما:

¹ بول ريكور، سيرة الاعتراف، تر: فتحي إنقزو، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص221-224.

² بومير كمال، الحق في الاعتراف (مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث)، دار الخلدونية، الجزائر، 2018، ص76-77.

³ Axel Honneth. Reconnaissance (Histoire européenne d'une idée), Ibidem, p29.

أولها: الفكرة التي بموجبها تكون مسألة الاعتراف أساسية لتحديد طبيعة العلاقة بين الموضوعات، وبالتالي يجب أن تكون موضوع معالجة صريحة.

ثانيها: الإلهام من خلال الاقتراب من هذه المسألة منذ البداية من حيث البينية الذاتية، وهكذا يزود "فيخته" "هيجل" بفرضيات نظريته في الاعتراف.¹ ومع ذلك، فإن الأمر متروك لهيجل لإجراء تحويل حاسم لتحديد إشكالية الاعتراف كما تظهر في سياق التفكير المعاصر، وبالنسبة "لفيخته" كانت المشكلة هي فهم كيف يمكن لوعي واحد أن يتعرف على وعي آخر، أما "هيجل" فبحث في العلاقات الاجتماعية التداويية من منظور السعي إلى تحقيق الاعتراف المتبادل وبذلك يكون قد خالف الفكر الغربي القديم الذي أقام العلاقات الاجتماعية على أساس (حرب الكل ضد الكل)، كما جاء في كتاب "مسيرة الاعتراف" لـ "بول ريكور": «أنّ الاعتراف كمصطلح وكمفهوم يبدأ مع هيجل، إذ تشكل اللحظة الهيجلية للتعرف خطوة حاسمة في المسار الفلسفي للاعتراف»². وقد شكلت موضوعات الحب والصداقة والتكافل عند أرسطو طاليس (384 ق م - 322 ق م) "Aristote Thalès" الدعامة الأساسية لهيجل في طرح مفهوم الصراع من أجل الاعتراف عنده باعتبارها محور الصراع بين الذوات، حيث جمع "أرسطو" بين المفهومين (الحب، والصداقة) بحيث يقول: «إنّ الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيراً جداً، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة»³. الاعتراف عنده قائم على التساوي بين الطرفين والاعتراف بين الذوات لتحقيق الأهلية والمكانة الاجتماعية، فالاجتماعية الإنسان فرضت عليه هذا النوع من العلاقات إذ يصرح "أرسطو" في قوله: «الإنسان كائن مدني إلى حدّ أنه لا يكاد يعيش إلا محطاً بكائنات

¹بول ريكور، سيرة الاعتراف المرجع السابق، ص 223-224.

²جناة بلخن، المسار الفلسفي عند بول ريكور، ضمن مجلة يتفكرون، الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف، العدد الرابع، 2014، ص 92..

³أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نقيوماخوس، الجزء الأول، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 95.

يحبها، أما المملكة فإنها لا تقوم إلا إذا كان بأفرادها هذه الرعاية التي هي أيضا من الصداقة وهي عربون الوفاق الاجتماعي.¹

ولا يفهم من هذا أن أرسطو أقام الصداقة على مبادئ الفضيلة والمساواة بين الذات الإنسانية كافة، إذ سرعان ما تعود الطبقة الحادة فمن لهم الحق في الصداقة وحتى إن وجد تفاوت بينهم هم الأسياد أو الأحرار فقط، بينما العبيد لا حق لهم في الصداقة، وأن كانت الصداقة والعدل أقرب نموذجين للاعتراف قديماً، لتوفر الصراع فيهما في سبيل اكتشاف الآخر وتحقيق الصداقة والعدالة، هذا كله من أجل تشكّل الوعي (وعى الذات بذاتها)؛ باعتبارها سيرورة تتكوّن من خلال فعل التواصل مع ذات مغايرة تحت عنوان: الصراع، والذي يرنو إلى تحقيق الاعتراف، وذلك ما نادى به هيجل في كتابه "فينومينولوجيا الروح" كما جاء فيه: «ينبغي تفحص هذا المفهوم الخالص للعرفان أو الذي لازدواج الوعي - بالذات في وحدته من الوجه الذي تظهر سيرورته للوعي - بالذات فهذه السيرورة ستبين أولاً وجه اللاتساوي بين الطرفين أو خروج الحد الأوسط إلى الطرفين اللذين يتضادان من حيث هما كذلك، فلا يكون الواحد إلا المعترف به في حين لا يكون الآخر المعترف.»² ويظهر هذا في تحليله لجدلانية السيد و العبد (مواجهة الآخر).

وما جاء على لسان "يوغن هابرماس" في العلم والتقنية كإيديولوجيا إلا تأكيد على الدور الذي لعبه "هيجل" في تأصيل مفهوم الاعتراف: «هيجل لا يربط تأسيس الأنا بتأمل أنا منعزلة على ذاتها، وإنما يدركه من سيرورات تكوّن وتحديدًا تكوّن الوحدة التواصلية لذوات متعارضة»³ أعاد هابرماس النباش في فلسفة هيجل بحثاً عن أدوار ممكنة ومغايرة للذات، هذا المنعطف النقدي للنظرية الكلاسيكية، قام هابرماس بتوظيفه في سياق إعادة استنطاقه للعلاقات الممكنة للذات داخل حدود عالم العقلانية.

¹ ارسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نقيوماخوس، المرجع السابق، ص 94.

² هيجل، فينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، ص 270.

³ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 10.

وقد اعتمد على الرؤية الهيجلية لما يسمى بالتداوت حيث تخوض الذات صراعا من أجل الاعتراف، هذه المواجهة بين الذات والأخر تلعب فيها الذات دورا مزدوجا بالنسبة لتشكيل الذات والوعي الذاتي فهو لا يفقد ذاته لأنه يجدها في ذات أخرى، ويحل محل الآخر إذ لا يرى فيه كائنا جوهريا مختلفاً عنه بل يرى فيه عين ذاته أو يرى ذاته في الآخر، الشيء الذي يتولد عنه صراع لا يمكنه أن ينتهي بموت أحد الطرفين، لأن موت أي طرف يؤدي إلى فقدان الوعي الذاتي وفرصته في الحصول على الاعتراف. وإن كان جدل السيد والعبد الهيجلي تناقضا جدليا يفضي إلى شعور العبد بحريته وشعور الحر بعبوديته، ذلك أن روح المغامرة لدى الذات أثرت خوض غمار الخطر قد قادتها إلى تملك فيما بعد، أما العبد قادتته روح السكينة إلى أن يكون مملوكا، المالك هنا ذو وعي نبيل فيما المملوك ذو وعي دنيء، الوعي الدنيء ليس وعيا بالذات، فيما الوعي النبيل وعي بالذات بوصفها حرة. ما يشكلها لصراع في نهاية المطاف طرف مسيطر مستقل هو السيد وطرف تابع منهزم هو العبد حيث أن: «كل طرف إنما ينزع إلى موت الطرف الآخر، لكن بذلك يمثل أيضا الفعل الثاني، أي الفعل الذي تأتية الذات بنفسها لأن الأول إنما ينطوي على المجازفة بالحياة، الخاصة التي له وعليه فالعلاقة بين الوعيين بالذات إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل واحد منهما الآخر، عبر الصراع من أجل الحياة والموت ولا بد أن يمضيا في هذا الصراع.»¹ يحلل "هيجل" جدلية الصراع بين السيد والعبد، حيث يأخذ هذا الصراع أهمية محورية في علاقته بتشكيل الوعي بالذات، ما لم يعرفه السيد أن وجوده سيدا مرتبط على قوة عمل العبد، فهو سيد بفضل العبد نفسه والعبد يظل كذلك ما لم يعي أنه عبد. وعيه لعبوديته يقوده إلى الوعي بالحرية فهل هو السيد عبد والعبد حرّ؟ فنحن هنا أمام تناقض بين نوعين من الذات ونوعين من الطبقات.

لقد اعترف العبد مهزوما بسيادة السيد المنتصر، وهذا يندرج في تاريخ الاعتراف بالذات وعليه الاعتراف عند هيجل كائن في أن «كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة

¹ هيجل، فينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، 271.

في الاعتراف ومنتوقفة عليها والحديث و المخاطرة التي يظهر عن طريقها الواقع البشري، هي مخاطرة تتوقف على تلك الرغبة. وعليه فإن الحديث عن " أصل" الوعي بالذات، يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف»¹ وأدى صراعهما إلى انتصار أحدهما، يتحقق للسيد انتصاره يجب أن يقر بسيادته ويعترف العبد المنهزم بسيادته وسطوته عليه، وإذا كانت الحال هكذا فإن طرفي الجدلية عند "هيجل" متساوين في الوظيفة ومتفاوتان في المستوى، ما يجعل من الذات خادمة لذات أخرى والذات التي تعيش جدل السيادة والعبودية هي ذات خاطرت بسيادتها من أجل عبوديتها، حيث تحصل عبر عبوديتها على سيادة منقوصة على غيرها.

هذا التناقض يخلق داخل الذات ذاتين: ذات تنفر من ذات، وتتوعد ذاتا، وتنتقم من ذات، كل ذلك عبر علاقة هذه الذات بغيرها. وإن وعي الذات بالسيادة والمكانة في بنية لا تعترف بالذات على هذا النحو يعني أن الذات آثرت ألا تتوسل ممن هم يعملون على كبح حضور الذات، ومن شأنها أن تحوّلهم إلى ذوات عبودية، كما يقول هيجل: «أما كل طرف من جهة ما هو وعي فإنه يخرج فعلا على ذاته، وما يتضح له أنه هو الذي يستنسخ ككائن لذاته للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط، به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل ما هو لنفسه كما الآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال، لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسيط. والطرفان يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلاً»²، وشرط تشكل الواقع البشري كواقع معترف به ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة، هذا التناقض داخل الذات واستمراره وجودا ممزقا بين وعيين يؤدي إلى صراع داخل الذات، ويحمل الذات بين أمرين هما التفكير الدائم للخروج منه أو الاستسلام له. مما يجعل وجودها وجوداً مشتتاً بين ثلاثة أشكال من الوعي؛ وعي بالسيادة، وعي بالعبودية، ووعي بالتمزق والتخلص من هذا التناقض، فهذا السيد وإعٍ لعبوديته وعيا كاملا، وإعٍ لسيادته المنقوصة والتي يفسدها وعي

¹ ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، تر: عبد العزيز يومسهولي، الرؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2017، ص 11-16.

² هيجل، فينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، ص 270.

عبوديته. وفي المقابل هذه الذات الممزقة المشتتة واعية لسبل الخلاص من هذا التمزق والضياع، لكنها في لحظة اختيارها العبودية لم تكن قادرة على وعي التمزق مسبقاً¹.

أما وقد أصبحت وجوداً ممزقاً ومشتتاً، فإنها إما أن تظل عاجزة عن تجاوز التناقض، وإما العودة إلى سيادة غير منقوصة متخلية عن الامتيازات التي توفرها لها العبودية، وتغدو ذاتاً جديدة دون قابلية للعبودية.

ويؤدّي التمزق بين وعيين حاضرين في الذات إلى أشكالٍ من وعي الذات ووعي الآخر وبخاصة الآخر السيد، وعي التمزق الذاتي يعني وعياً بعدم الرضا عن الذات من جهة والعجز عن تجاوز هذا التمزق من جهة أخرى، ولا سيما أن الذات تدرك أن هيبته قد فقدت ولم تبق منها إلا الهيبة الممنوحة لها وما ذلك إلا زيفاً ووهماً، من قبل الذوات المساوية لها والأدنى وهذا تفاعل يؤدي كما يرى هيجل: «إنَّ فعل رفع الإقصاء قد حصل مسبقاً: فكلا الطرفين قد خرج عن ذاته. كلاهما كان يعي نفسه في الآخر، وبالتحديد بوصفه شيئاً مرفوعاً، ولكن وفي نفس الوقت كان كل منهما يرى الإيجابية إلى جانبه كلاًهما كان خارج ذاته»²، وعدم الرضا الناتج عن وعي الذات بوعي الآخر لها على أنها (ذات، عبد)، يفضي إلى وعيين مختلفين تجاه الآخر السيد والناس الذين يعون ذاتهم على أنهم أسياد.

إن الذات الممزقة بين وعيين داخليين (سيادة، عبودية)، تكنّ الحقد والكره للسيد الذي يحولها إلى عبد والتي تحاول إرضاءه إذا ما أرادت الاستمرار والعيش بهذا التمزق، إنها في الغالب تتمنى اللحظة التي تحررها من السيد، سواء جاءها التحرر منه أو من قرارها المستقل ومن جهة أخرى تحاول إرضاء الجمهور المتمتع بسيادته لأن الآخر الذي يمنح المكانة الحقيقية

¹ Jean-Philippe Deranty. La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine, Politique et Sociétés vol. 28, no 3, 2009, Montréal, p45-74.

² أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان-بيروت، ط1، 2015، نقلاً عن هيجل الفلسفة الواقعية، ص210.

مع تلذذ بممارسة السيادة على من هم في حقل العبودية له¹. وغالبا ما تصل الذات الممزقة إلى التمرد على السيد بعد موته، أو خروجها من أسر عبوديته لأسباب موضوعية، وتحاول جاهدة أن تحصل على الغفران من ذاتها الأخرى.

إنها في هذه الحال ترفع التناقض وتتخلص من التمزق ولا يبقى أمامها سوى الحصول على الاعتراف بالسيادة المتحررة من العبودية من قبل الذوات الأخرى، التي لا تنسى لحظة عبودية الذات التي تطلب الآن الغفران أو تتساها إذا ما قامت بفعل عظيم يؤكد تحررها من السيد، كما جاء في "فينومينولوجيا الروح": «ولا بد أن يمضيا في هذا الصراع، لأنه لا بدّ لهما أن يرفعا إلى مصاف الحقيقة إيقانيهما من نفسيهما أنهما لذاتيهما، في الآخر كما في ذاتيهما. وإنه لعبر لمجازفة بالحياة وحدها تختبر الحرية وتمتحن. والفرد الذي يجازف بحياته يمكن أن يعترف به كشخص، لكنه لن يكون بلغ الحقيقة التي لهذا الكون المعترف به من جهة ما هو وعي بالذات قائم بذاته. فلا بدّ إذن أن يسعى كل فرد إلى موت الآخر مثلما يجازف بحياته لأن الآخر لم يعد يقوم عنده مقام نفسه وماهيته إنما تعرض له كأخر، إن ينسخ كونه خارج نفسه»²، فتحقق الاعتراف لا يتم إلا بوجود الكينونتين في عالمين مختلفين ولكنهما مرتبطين بوجود الذات والآخر كحدين ضدين في هذه العلاقة مرتبط بوجودهما (كـمُعترف ومُعترف).

ووفق ما تقدم سابقا، فالوعي يبحث عن نفسه داخل ذات أخرى وبذلك تنشأ علاقة التواصل ومن جانب آخر، تجد الذات نفسها في الآخر، ومن هنا يولد الصراع الذي ينتهي بطرف منتصر (السيد) وطرف منهزم (العبد). ويبقى شرط الحصول على الاعتراف متوقفا على عدم موت أحد الطرفين؛ لأن ذلك يعني فقدان الوعي الذاتي لفرصته في الحصول على الاعتراف، مما يجعل الاعتراف والبقاء أو الحضور كمتلازمة شرطية أحدها غاية والآخر نتيجة.

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمأزم الاجتماعية، المصدر السابق، ص 211.

² هيجل، مينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، ص 271-272.

حسب هذا الطرح الهيجلي، يكون السيد هو ذاك الذي يدمر الاعتماد على الحياة، في حين أن العبد هو ذاك الذي يفضّل الحياة على الموت ويمتتع عن تدميرها¹. في هذا المعنى يكتب "هابرماس": «يعتمد هيجل ديالكتيك الأنا والآخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح، في حين لا تتواصل الأنا مع ذاتها بوصفه آخرها، وإنما أنا مع أخرى بوصفها آخر». ² فهي العلاقة غير محكومة بالتساوي بين الطرفين إذ يؤكد "هيجل" على التفاوت الكلي بين طرفي العملية الاعترافية، لأنه يدعو لضرورة حصول التفاوت لحصول العلاقة بين المعترفين، ما يجعل أحدهما متعالياً والآخر أقل مرتبة لضمان العلاقة (الرياسة والخادمية)، إذ جاء في قوله: «أحدهما الوعي القائم بذاته الذي يستقيم له الكون - لذاته، وأما الآخر فغير قائم بذاته، تكون عنده الحياة أو الكون لأجل مغاير الماهية، فذاك إنما هو الرئيس، وهو إنما هو الخادم»³. ما يجعل السيد هو أساس العملية التبادلية، وما العبد إلا طرفاً مكملاً يقتصر دوره على خدمة السيد معترفاً له بكل متطلبات العبودية والتبعية.

لعل الأمر يتضح أكثر من ما ورد في كتاب "اكسل هونيث" "الصراع من أجل الاعتراف" « من أفعال التي يشير إليها هيجل حرفياً ضمن مفهوم الصراع إنّ ما نراه هنا هو نشوب صراع بين شخصيتين أي بين ذاتين تتمتعان بالحقوق، إنه صراع يتناول موضوع الاعتراف بتطلعاتهما المتبادلة والتمايزة، حيث يقوم الأول بالمواجهة رغباً إبراز في ذاتيته الخاصة، فيما يدافع الآخر عن نفسه ومخرج بحسب هيجل محدد بنيوياً سلفاً وذلك لكون واحد فقط من الطرفين

¹ Axel Honneth. Reconnaissance(Histoire européenne d'une idée),Ibidem,p31.

²يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المرجع السابق، ص 10.

³Mohamed Fayçal Touat L'action historique chez Hegel et Marx : de l'esprit aux masses, Cahiers philosophiques, N:129, 2010, p 33-56 <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques>

المتقابلين هو القادر على نسب التهديد إلى كامل شخصيته إذ أنّ ضحية الاغتصاب هي وحدها التي تدافع عن كلياتها شخصياً»¹.

وما يصبو إليه "هيجل" من هذه الجدلية أنّ السيد لا إمكان له بالوجود إلا من خلال وجود العبد، وحياته متعلقة بحياة عبده، كما يصرح "هيجل" في قوله: «يحصل للرئيس كونه به من قبل وعي مغاير، لأنّ هذا الوعي المغاير إنّما يستوضع نفسه في اللحظتين لكيان متعين وفي الحالتين لا يستطيع هذا الوعي أن يسود الكينونة، فيبلغ النفي المطلق، فيما يمثّل في ذلك إذًا إنّما هي هذه اللحظة التي للعرفان من حيث ينتسخ الوعي المغاير بما هو كون لذاته فيفعل حينئذ هو ذاته ما فعل به الأول»². وما يحدث فعلاً في تلك اللحظة هو تحول العبد سيداً. ذلك أنّ العبد خاضع بحكم كينونته لسيدته ولا ينتقي بانتقائه لأن طبيعته تلك طبيعتها، ويتحول السيد عبداً لأنه خاضعاً لعبودية عبده الذي إن انتقى تنتقي كينونته بما أنه يحققها فيه ومن خلاله، وهذا في حقيقة الأمر - صراع الاعتراف - كما ورد في "سيرة الاعتراف" "لبول ريكور" حيث يقول: «أن الصياغات المتتالية للتعرف عند هيجل تفتح تاريخياً لصراع من أجل الاعتراف حافظاً على معناه إلى يوم الناس هذا، مادامت البنية المؤسسية للاعتراف لا تتفصل فيه عن الحركية السلبية للسيرورة برمتها»³.

وفي الأخير يظهر الاعتراف عند هيجل من خلال جدل السيد والعبد فكل منهما دوره في الحياة الاجتماعية .

وتجدر الإشارة إلى أن انتقاد "هونيث" أطروحة "ألكسندر كوجيف" القائلة بأن "هيجل" ينطلق من الرغبة الطبيعية في الاعتراف إذا افترض "هيجل" الحاجة إلى الاعتراف فهو بالنسبة له ليس ميلاً تجريبياً، أو حاجة حسية، أو رغبة طبيعية. بل لديه سعي في ذهنه يصل إلى عمق أكبر في الحالة العقلية للذاتية البشرية ويجب أن يعني شيئاً مثل الرغبة العقلانية في التعبير

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، المصدر السابق، ص 48.

² هيجل، مينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، ص 275.

³ بول ريكور، سيرة الاعتراف، المرجع السابق ص 271.

بموضوعية عن قدرة المرء على تقرير المصير الحر لا تنتج الحاجة إلى الاعتراف بروح المثالية الألمانية عن ميل ولكن من مصلحة في حد ذاتها، فإن الحاجة إلى الاعتراف هي «الرغبة في تحقيق قدرتنا على تقرير المصير العقلاني الذي يقوم على التنفيذ الحر على هذا الأساس، يمكن للأشخاص الذين تعلموا بسبب تنشئتهم الاجتماعية، الالتزام بالمعايير التي يقوم عليها المجال المعني[...] ضيقة جداً، أو مقيدة للغاية أو غير متكافئة للغاية. ثم فإن قوة إرادتهم العقلانية في تقرير المصير هي التي تضمن اندلاع نضالات من أجل أشكال جديدة وموسعة من الاعتراف»¹

لم يكن هيجل المشرب الوحيد الذي ساهم في بناء وتأسيس مفهوم الاعتراف عند "هونيث" إذ استناداً إلى المكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على علماء الاجتماع أمثال "جورج هربرت ميد" (1863-1931) George Herbert Mead و"دونالد وينيكوت" *، كما ورد في كتاب "أكسل هونيث" الصراع من أجل الاعتراف «ليس هناك نظرية أخرى تمكنت أن تطور بهذه الدقة المحكمة وباستثناء علم النفس الاجتماعي عند "جورج هربرت ميد"، فكرة أن الذات البشرية تدين في هويتها لتجربة الاعتراف المتبادل»²، "فأكسل هونيث" أكد على التقارب الموجود بين "هربرت ميد" و"هيجل" الشباب الذي يحاول أن يجعل الصراع من أجل الاعتراف المحور الموجه في بناء نظري الغاية منه شرح التطور الخلقى للمجتمع.

وما فعله "هونيث" هو إعادة صياغة فكرة هيجل على المستوى التجريبي وتحريها من افتراضاتها الميتافيزيقية المثالية القائمة على فكرة الحركة الموضوعية للروح، وهذه إعادة

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، المصدر السابق، ص129.

* دونالد وودزوينيكات (Donald Winnicott) (1896 - 1971) هو طبيب أطفال انجليزي ومحلل نفسي وزميل لكلية الأطباء الملكية، وكان له دورٌ مؤثّرٌ جداً في مجال علم النفس التنموي ونظرية العلاقة بالموضوع. واشتهر وينيكات بأفكاره ومفاهيمه المتعلقة بعلم النفس، مثل مصطلحي الذات الحقيقية والذات الوهمية، ومفهوم «الوالد جيد بما فيه الكفاية» والكانن الانتقالي. ألف وينيكات العديد من الكتب، من بينها "الله والواقع" أنظر موقع <https://ar.wikipedia.org>

² أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، المصدر السابق، ص131.

مستوحاة بشكل خاص من عمل "جورج هيربرت ميد" "G. H. Mead" الذي فسر العمليات التفاعلية بين الأفراد في المجتمع، وما العقل عنده إلا نتاج للاتصال الإنساني، أما الوعي بالذات والشخصية هما كذلك نتاج للقدرة الإنسانية علي الاتصال باستخدام الاشارات الفيزيقية والأصوات الرمزية، ووحدة التحليل يجب أن تكون "الفعل الاجتماعي"، وعرف الفعل الاجتماعي بأنه فعل متبادل بين فردين أو أكثر، وهو بذلك يسمح بترجمة نظرية التداوت الهيكلية إلى لغة نظرية ما بعد ميتافيزيقيا، واللغة ظهرت نتيجة للتفاعل بين الأفراد، وأول صورة لها هي الإشارات "Gestures" التي يعبر بها الإنسان عن انفعالاته، إن الحركة الصوتية خلافاً لوسائل التواصل الأخرى، تمتلك الميزة الخاصة بالتأثير على الفاعل بالطريقة نفسها وفي الوقت نفسه لدى نظيره في الوقت الذي لا ندرك فيه إلا بشكل غير كامل قيمة تعبير وجهنا، أو قيمة موقفنا الخاص تجاه الآخر، فإننا ندرك حركتنا الصوتية بأذاننا بالشكل نفسه الذي يدرك فيه نظرًا¹

وتصبح هذه الإشارات وسيلة هامة في التفاعل الرمزي حيث تكتسب معني يتفق عليه كل أعضاء المجموعة، والإشارات هي أساس اللغة كما أنها أساس النشاط العقلي والوظيفة الأساسية للإشارات هي تسهيل السلوك العقلاني وجعل التنظيم الاجتماعي الذي يتسم بالثبات شيئاً ممكناً ومن خلال التفاعل الرمزي بين الأفراد ينشأ الوعي بالذات لدي كل فرد وهذا يحدث عندما يستطيع الفرد أن يفسر عقلياً المعنى الرمزي لإشاراته، ولا يستطيع الفرد أن يشعر بذاته إلا من خلال إشارات الآخرين التي تحمل معنى رمزياً، أي أن الوعي بالذات يتم حينما يجعل الشخص ذاته موضعاً (Object) للملاحظة تماماً مثلما يجعل الآخرين موضوعات لهذه الملاحظة. والذات تتكون لدي الفرد من خلال عملية التفاعل في المجموعة فالذات لا يولد بها

* جورج هيربرت ميد (1863-1931) فيلسوف و سوسيوولوجي أمريكي معاصر. كان متأثر بالفلسفة البراغماتية وخاصة بزمليه جون ديوي اهتم بالبحث في السلوك الإنساني انطلاقاً من الشروط النفسية والاجتماعية. كان له تأثير كبير في بعض الأعمال الفلسفية والسوسيوولوجية المعاصرة (يورغن هابرماس، هانز يواس، اكسل هونيث). من أهم مؤلفاته: "محاضرات كاروس" (1930)، "فلسفة الحاضر" (1932)، "العقل، والذات والمجتمع" (1934)، "حركة الفكر في القرن التاسع عشر" (1936)، و"فلسفة القانون" (1938) أنظر موقع <https://ar.wikipedia.org>.

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، المصدر السابق، ص 136.

الشخص ولكنها تنشأ عن طريق الخبرة والناشط الاجتماعي، ويتبنى هربرت ميد فكرة "النشأة الاجتماعية" للهوية الذاتية، ويتشارك "هربرت ميد" مع العديد من فلاسفة عصره في الأمل بأن يتمكن علم النفس التجريبي من الإسهام بإنماء معرفتنا بالعمليات المعرفية الخاصة بالذهن البشري¹، وهذه الأعمال التطبيقية قادرة على فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنوية لعملية الاعتراف، والمجتمع لديه يمثل نسق ديناميكي من التنشئة الاجتماعية والذي في داخله تتشكل الذات الاجتماعية من خلال التفاعل واللغة أهم أدواته. ضمن هذا السياق يقول جورج هربرت ميد: «لا يمكن أن يحكم على الطفل ما إذا كان سلوكه خيراً أم شراً إلا إذا كانت ردود أفعاله نفسها بواسطة تلك الكلمات والألفاظ التي تعلمها من والديه»².

وهو نموذج نسق يركز على الوحدات الصغرى، وتبعاً لذلك فالحقيقة الاجتماعية هي دائماً في حالة صنع، وتلك استجابة لنشاط الأفراد المبدع التلقائي في تطوير أشكال جديدة من التنشئة الاجتماعية والذوات الاجتماعية.

إذ يعتقد "جورج هربرت ميد" أن الآخرين يمكن أن يلعبوا دوراً مهماً في نظرتنا لأنفسنا ومع ذلك فقد اختلفوا في الكيفية التي اعتقدوا بها أن هذا قد يحدث، ويرى "ميد" أن هذه العملية كانت محدودة إلى حد ما، فبعض الأشخاص فقط هم من يمكنهم التأثير على إدراكنا للذات وخلال فترات معينة من الحياة فقط، والطريقة التي يؤثر بها الآخرون علينا تتغير عبر مراحل الحياة على سبيل المثال، الرضيع أو الأطفال الصغار جداً، لم يتأثر بالآخرين بأي شكل من الأشكال بدلاً من ذلك، يرون أنفسهم على أنهم محورا لعالمهم الخاص، وبالتالي لا يهتمون حقاً بما يعتقد الآخرون عنهم.

¹أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية المصدر السابق، ص 132.

²بومير كمال، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، لبنان، ط1، 2015، ص 49، نقلاً عن

G.H. Mead L'esprit le soi et la société. traduit de L'Anglais par Caseneuve (Paris:

PUF,1963)P.132

وفي الوقت نفسه يفكرون أيضاً إلى القدرة على أخذ تصور شخص آخر عنهم، وهذا مشابه جداً لما قدمه بياجي واستخدامه التفاعلية الرمزية في مراحل نمو الطفل¹، لكن ميد يعتقد أيضاً أنه كلما كبرنا، بدأت معتقداتنا حول كيفية نظر الآخرين تصبح ذات أهمية لدينا، ويكون هذا من خلال ثلاثة مراحل متميزة: المرحلة الإعدادية ومرحلة اللعب (Paly) ومرحلة اللعبة (Game).

وبهذا نكون قد حددنا بعد المشارب الفكرية لمفهوم الاعتراف التي نهل منها "أكسل هونيث" من تأسيس لنظريته نظرية الاعتراف.

المطلب الثاني: أكسل هونيث والتحيين الفلسفي لمفهوم الاعتراف.

يحاول "هونيث" تطوير نظرية النقدية للمجتمع على أساس اعتبارات هيكلية القادرة على شرح عمليات التغيير الاجتماعي. بالنسبة "أكسل هونيث"، الاعتراف هو أصغر قاسم مشترك بين جميع التفاعلات الاجتماعية فكل الناس يحتاجون إليه من أجل بناء علاقات شخصية تمنحهم اعتراف ويسعى الأفراد إلى توسيع تدريجي لعلاقات الاعتراف المتبادل² من أجل إثبات أنفسهم كأفراد ضمن النطاق الاجتماعي. في هذا المسعى تكمن أهمية الصراع من أجل الاعتراف، تلك القوة الدافعة للتغيير الاجتماعي. بالفعل تم مع "هيجل" وضع مستويات مختلفة للاعتراف، والذي بدوره مرتبط بالمجالات الاجتماعية. مع كل مرحلة من هذه المراحل، يزداد الفرد استقلالية، وكذلك علاقة الذاتية تكون إيجابية فيما يلي، سيتم فحص أنماط الاعتراف الثلاثة التي يحددها هونيث بالحب، والعدالة(الحق) والتضامن.

الحب: حدد مفهومه في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" قائلاً: «الحب يفهم منه هنا كل العلاقات الأولية التي تتمظهر في أشكال العلاقات الإيروسية والودية، والعائلية التي تؤسس

¹سعيد التل، في مبادئ التربية، دار الشروق، عمان، 1994، ص 175.

²Axel Honneth. Reconnaissance (Histoire européenne d'une idée), Ibidem, p12.

لروابط قوية بين عدد محدد من الأشخاص»¹، أي أنه يجمع فردا ما بمجموعة ما من خلال علاقة تفاعلية للاعتراف المتبادل مشكلا رابطاً قوياً، يشعره بقيمته مما يكسبه ثقة في ذاته ودونها لن يتمكن من المشاركة في الحياة العامة. وفي هذا الصدد يقول "أكسل هونيث": «فإن عملية تكوين الفرد تقتضي أن يتماهى الطفل أولاً مع الشخص المتعلق به، بحيث يتم الاعتراف به بالمعنى العاطفي أو الوجداني للكلمة حتى يتمكن من اتخاذ منظوره، قصد الوصول إلى معرفة الواقع الموضوعي²» فالحب هو اعتراف تداوتي وهذه العلاقة تتميز بالخصوصية ولا يمكن أن تشمل عددا كبيرا من المتفاعلين أثناء التفاعل كعلاقة الأم بابنها. التداوت الأولى كعلاقة الحب بين الأطفال وأمهم، تشكل أولى مستويات الاعتراف المتبادل³

وهكذا تشكل الأسرة اللبنة الاجتماعية الأولى التي تتكون فيها شخصية الفرد وشرط قيامها بدورها أن تؤسس على العاطفة والمحبة وهذا ما أكدته الدراسات النفسية التي اعتبرت الحب علاقة تفاعلية قائمة دون شك على الاعتراف المتبادل بين أفرادها إذ تعتبر الأسرة السوية المنسجمة أساسا للصحة النفسية، كما تعتبر العلاقة بين الطفل وأمه أو من يشغل مقامها بشكل دائم أهم أركان ذلك الأساس حيث أن الأم تعتبر أول شخص يقيم معه الطفل علاقة وهذه العلاقة تبني عليها باقي المداخل في حياته. إن الطفل الذي يجد إشباعا ورعاية يتولد لديه إحساس بالطمأنينة المريحة أنه بخير عالمه آمن وليس باردا غير مبال به أو مكانا متعاليا يجب عليه حماية نفسه الإشباع العاطفي (الحب) يجعل الطفل ينعم بحياة آمنة بعيدة عن المشقات لأن كل طفل يبحث عن إشباع حاجته إلى الحب والحاجة إلى الحب والعاطفة

¹ Axel Honneth. La lutte pour La reconnaissance ,traduit de l'allemand par :pierre Rusch Les Editions du CERF.paris,2010,p17.

² أكسل هونيث، التشيؤ (دراسة في نظرية الاعتراف)، تر: كمال بومنير، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012، ص 59.

³ بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

والطمأنينة حاجة أساسية وهي تقوى وتزداد يوماً بعد يوم وقد بين رينيه سبيتز* مفاعيل الحرمان باختباره بشكل منتظم لُرُصِعَ نشؤوا في دار حضانة نموذجية وقارنهم برضاع آخرين تمت العناية بهم من طرف أمهاتهم إذ أكد أن الحرمان العاطفي يكون ذا آثار خطيرة، وهذا حتى وإن تم تلبية جميع احتياجاته الجسدية، كذلك ما قدمه "جون بولبي" (1907-1999) John Bowlby " في نظرية التعلق*، وقد ساعدته "ماري أينسورث" (1913-1999) Mary Ainsworth " في تقديمها حيث يقر أن الحرمان العاطفي وخاصة الأمومي يتمثل في: «عدم وجود شخص واحد مخصص لرعاية الطفل بصفة دائمة وبطريقة سليمة حيث يشعر الطفل بالأمان والطمأنينة والثقة، وغالبا ما تكون الأم هذا الشخص»¹

كما يوضح أن التعلق يمثل حاجة الطفل إلى الشعور بالأمان والاطمئنان، فهو لا يستطيع أن يفعل هذا الأمر ما لم يتأكد من وجود قاعدة آمنة يرجع إليها حينما يشعر بأنه خائف أو مهدد أو محتاج إلى حماية، لهذا يتعلق بالشخص الذي يمنحه هذا الأمان، والتعلق في الحياة المبكرة التي تؤثر على النمو خلال فترة الحياة. ويمكن وصفه بعلاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه هذا ما يجعله يصل إلى الثقة في ذاته اجتماعيا

الحق: هو الشكل الثاني لتحقيق الاعتراف المتبادل بين الذات ويتحصل فيه الفرد على الاحترام وهو ناجم عن العلاقات القانونية وحاصل تفعيل الحقوق السياسية والمدنية «يكون من

* روبرت سبيتز (René Spitz) (22 مايو 1932 - 25 ديسمبر 2015)، حاصل على درجة البكالوريوس في علم النفس من جامعة كورنيل عام 1953 ودكتوراه في الطب من كلية الطب بجامعة نيويورك عام 1957. أكمل إقامته في الطب النفسي في معهد ولاية نيويورك للطب النفسي في عام 1961 وتخرج من مركز جامعة كولومبيا للتدريب والبحث النفسيين في عام 1966. قام بتطوير استبيان اضطراب المزاج ، وهو أسلوب فحص يستخدم لتشخيص الاضطراب ثنائي القطب. شارك أيضًا في تطوير استبيان صحة المريض "PRIME-MD" والذي يمكن إدارته ذاتيًا لمعرفة ما إذا كان الشخص يعاني من مرض عقل، أهم أعماله (قضايا حرجة في التشخيص النفسي عام 1978، كت علاج الاضطرابات العقلية عام 1982 علم النفس المرضي عام 1983) أنظر موقع <http://tele-ens.univ-oeb.dz>

¹ Bowlby john, Jeremy Holmes. A secure base, parent-child attachment and healthy human development, Basic Books, Newyork,1988. p121.

خلال ما تم من أعمال قيمة في نظر الآخرين (يكون على المستوى القانوني فهذا النوع من الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي¹ » من منطلق أن الفرد هو فرد عالمي له حقوق وواجبات، ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلاليتها. من هنا فالارتباط ضروري بين الاعتراف القانوني والاحترام للذات. وهذا ليس كل شيء، فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الإيجابي مع قدراتهم ومواهبهم أو مع بعض القيم المستلهمة من هوياتهم الثقافية، في هذا المعيار كل جماعة قانونية حديثة، فإن شرعيتها تتأسس حول فكرة إتفاق عقلائي بين أفراد متساوين في الحقوق، يفترض المسؤولية الأخلاقية لجميع أعضائها² وهذا يجعل الحق مفهوما كونيا فالإمكانية الأخلاقية المحايثة للحق يمكن أن تشهد تقدم عبر الصراعات الأخلاقية هذا من جهة ومن جهة أخرى يقر "أكسل هونيث" بإمكانية تحقيق تقدم آخر على مستوى الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسساتي، وضياعه يؤدي إلى التهميش والظلم.

التضامن: أو ما يعرف بـ " التقدير الاجتماعي " المرتبط بتقدير الذات أي الشعور بقيمة الذات، في هذا يقول أكسل هونيث: «تجربة الاعتراف عامل تأسيس للكيان الإنسان ي لتحقيق علاقة ناجحة مع الذات، هذا يحتاج إلى الاعتراف التذاتي لهذه الكفاءات أما إذا غاب هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي أو تعرض إلى خلل في تطوره أدى إلى مشاعر سلبية كالهوان أو الغضب»³ فالأفراد يشكلون ذواتهم بالتضامن الاجتماعي ويتجسد ذلك بالاعتراف المتبادل. غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقف - داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية على وجود علاقات التقدير المتماثل داخل الذوات التي حققت استقلالها

¹ كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، ص 109.

² Axel Honneth. La lutte pour La reconnaissance, Ibidem, p139.

³ Ibid,p166.

الذاتي، والحال أن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه أو ما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع¹.

ما يولد تقييم الذات وضياعه يؤدي إلى التشيؤ والانعزال، وتفاعل الحب والحق والتضامن يحافظ على الكرامة الإنسانية ويؤدي إلى تحقيق الذات في البناء الاجتماعي وتجسيدها وتجسيد إتيقيا لفلسفة الاعتراف أي الانتقال من مستوى التنظير الفلسفي إلى الممارسة الواقعية والفعالية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة فقد حاول "أكسل هونيث" فهم التجارب الإنسانية المعاشية من توضيح العلاقة بين الفرد والمجتمع من خلال شعور الفرد بالاحتقار من قبل الغير، وقد أبرز الاحتقار كمرض يصيب المجتمعات المعاصرة أسبابه الاغتراب والتشيؤ وغيرها من الأمراض الاجتماعية.

ويفتح لنا "هونيث" رؤية جديدة للاعتراف تبرز من خلال الطابع الصراعى لما هو اجتماعي فالأمراض التي تظهر في المجتمع الغربى حدثت نتيجة لاستلاب الذات خلال علاقتها مع الآخر ما ألحق بها ضرراً نفسياً وأعاق شروط تشكلها، فالهوية التي تبنى في ظل عدم احترام نسقي لها يعمل على إخضاعها لسلطة تجردها من حقها في نفسها وفي حفظ كرامتها التي ينبغي أن تتمتع بها، فعدم احترام الذات أو احتقارها ليس انفعالا حزينا تجاه رأي حول دناءة أو ضالة شيء ما، إنما هو ديناميكية اجتماعية معقدة عقلانية تطال الذات الناتجة عن مرض اجتماعي والنتيجة المباشرة له إلحاق ضرر معياري بالهوية الشخصية للفرد وبالسنن الاجتماعية التي تمكن البشر من أن يصبحوا أفرادا، لدرجة دفعهم إلى المقاومة والمواجهة الاجتماعية أو لنزاعات الاعتراف²، ما ينتج عنه الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار والصراع الاجتماعي عند هونيث هو السبيل إلى تغيير الأوضاع المعاشية و المتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد مشكلا بذلك علاقات سلبية

¹ أكسل هونيث، التشيؤ (دراسة في نظرية الاعتراف)، المصدر السابق، ص12.

² فتحي المسكيني، مجتمع الاحتقار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2021، تاريخ الدخول 12-03-22

تقاس عبرها وفقاً لـ "هونيث" الكيفية التي خلخلت العلاقة مع الذات من خلال تقسيمه الثلاثي للاحتقار وأشكال الذل أو نفي الاعتراف¹ وتجارب الاحتقار الاجتماعي ثلاثة أشكال.

أول هذه الأشكال احتقار الجانب البدني أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف الذي يحرم الشخص من إمكانية التصرف أو التحكم في جسده وفق إرادته وحرية، وهو شعور يقوّض -لا محالة- علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأن خصوصية هذا الشكل من الإساءة والاعتداء البدني أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، لا تنحصر في ما تسببه من ألم بدني أو مادي فقط، وإنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المعتدى عليه بأنه كان خاضعاً لإرادة الشخص المعتدي، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. كما أورد "كمال بومنير" في كتابه "أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف" « ويشمل أشكال سوء المعاملة التي يحرم فيها المرء من التصرف الحر في جسده»² واستعان كذلك "أكسل هونيث" بالفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" (1926-1984) "Micheln Foucault" في مسألة السجين في كتابه (المراقبة والعقاب) إذ يحضر فيه ثلاثة مظاهر: (الإقصاء، الإكراه، والإنسانية) ما يظهر في السجون من خلال التعذيب كوسيلة وأداة للسلطة الملكية، وسؤال "ميشال فوكو" لماذا يتم التنكيل بالمجرمين بتلك الطريقة؟ التعذيب العلني كطقس سياسي، والقانون يعتبر رمزا لإرادة الملك لكل من يخالفه، وهذه الطريقة في التعذيب ما هي إلا إثبات رمزي للسلطة الملكية ومن يتجرأ ويمس سلطة الملك ينكل به فالسلطة سمتها اللامحدودية، وتلك فظاعتها، وهذا ما يعرف "بكرنفال الفظاعة"، وأصبح العذاب فن الحياة وألم الجسد يقتزن بالجريمة، وكل نقش على جسد المسجون يعبر عن جريمته³، إذ يتحول المسجون إلى الإنسان الغائب الفاقد لوجوده، كما يقول "ميشال فوكو": «التعذيب

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص 239.

² كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، المرجع السابق، ص 97.

³ داوبيردريفوس، بول راينوف، ميشال فوكو مسيرة فلسفية، تر: مطاع الصفيدي، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 132.

الموقع على جسد المجرم هو فعل انتقامي وفن»¹، وهنا الذات تخضع للإذلال والمهانة والاحتقار وأن ذلك المسجون أصبح لا مرئياً بالمعنى الاجتماعي من خلال جملة من الإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية قامت بإقصائه ورفض الاعتراف به لإن هذا الأخير فعل اجتماعي قيمى»²، فاحترام الآخر ووجوده لا يتجسد إلا بتجاوز حب الذات، إذا طغى حب الذات، فإن الآخر يضحى شيئاً لا مرئياً، فحينها لا ترى الذات سوى نفسها ويرى "أكسل هونيث"، انطلاقاً من النظرة الكانطية في الذات التي تعترف بالآخر تجاوزاً للمركزية الأنوية لأننا أمام ذات تتحقق أصلاً كاعتراف لا كذاتوية. إن عدم رؤية الآخر فعل إرادي، وهو بالتالي فعل عنف.

الشكل الثاني للاحتقار؛ فهو مرتبط بحرماننا من بعض حقوقنا المشروعة. «فعندما لا يتحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمناً أنّ المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يُعترف بها لأعضاء المجتمع الآخرين»³. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام وبالمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعياً وأخلاقياً. إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، يدفعهم إلى الشعور بأنّ وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل وبعدم تساويهم مع الغير⁴ ما يؤثر فعلاً على المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية مع الآخرين. فشراف وكرامة الفرد هي ما يترجم درجة التقدير الاجتماعي المنسوبة إلى الطريقة التي تتحقق داخل أفق المجتمع الثقافي إذا كانت تراتبية القيم الاجتماعية قد قامت على أساس الحكم على أنماط الحياة أو القناعات من حيث كمالها أو نقصانها، فهي بذلك تحرم الأفراد

¹ ميشال فوكو، المراقبة، (ولادة السجن)، تر: علي مقلد، مطاوع الصفيدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، ص 56.

² نور الدين علوش، مجتمع الاحتقار، نحو نظرية نقدية جديدة، ملتقى ابن خلدون للعلوم الفلسفة والأدب

موقع: <https://moltakaebn5aldoun.blogspot.com> تاريخ الدخول 6-7-22

³ Axel Honneth. La lutte pour La reconnaissance, Ibidem, p163.

⁴ كمال بومنيير، قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة، الجزائر، 2012، ص 124.

المعنيين من قيمة اجتماعية¹، هكذا تلعب أشكال الذل على أنواعها فيما يخص سلامة الفرد النفسية الدور السلبي نفسه الذي تلعبه الأمراض العضوية في إعادة تكوين جسده، وما يعنيه ذلك من أن سياسة الاحتقار التي تواجه الأفراد في المجتمع المعاصر تحتاج إلى علاج ووقاية دائمة من كل ما يؤدي إليها، لأن الأفراد الذين يتعرضون باستمرار لسلسلة احتقارات تقلل من قيمته الأخلاقية وتقديره الشخصي لمكانته الاجتماعية قد يصنفون خارج التراتبية الاجتماعية كمستبعدين، ولهذا فنحن بحاجة إلى الاعتراف بما هو قوة أخلاقية تعزز تطور المجتمع وتقدمه.

أما فيما يتعلق بالشكل الثالث، فهو يتمثل حسب "هونيث" «في الحكم سلباً على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو بعض الجماعات، ويتخذ من نموذج الإساءة أو التعدي على كرامة الغير والتي لا تليق، في واقع الأمر، بمقامهم الاجتماعي ولا بقيمتهم الأخلاقية وهذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري، وله صلة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع»² فالحاجة الدائمة لتقدير والاحترام تشعر الفرد بالانتماء الفعلي للمجتمع وهذه الأشكال الثلاثة في حال غيابها سوف تؤدي لا محالة إلى الاعتراف وإن كان "هونيث" أسس للاعتراف من خلال ثلاثة مجالات (الحب والقانون والتضامن).

¹ Axel Honneth. La lutte pour La reconnaissance, Ibidem, p245.

² Ibidem, P 165 .

كما يحدد لنا " هونيث " بيئة علاقات الاعتراف الاجتماعية¹ من خلال الجدول الآتي:

تقدير اجتماعي	اعتبار معرفي	اهتمام شخصي	حالة الاعتراف
قدرات وصفات	مسؤولية أخلاقية	عواطف وحاجات	بعد شخصي
جماعة القيم (التضامن)	علاقات قانونية (الحقوق)	علاقات أولية (الحب، الصداقة)	أشكال الاعتراف
فردنة مساواة	تعميم تحيين	القدرة على التطور	
تقدير الذات	احترام الذات	الثقة بالذات	علاقة عملية بالذات
الإهانة والشتيمة	حرمان من الحقوق واقصاء	سوء معاملة وعنف	أشكال الذل
"الشرف" والكرامة	اندماج اجتماعي	اندماج طبيعي	أشكال الهوية المهددة

في حين "تشارلز تايلور" (1931-) "Chalers Margrave Taylor" قدم رؤية جديدة لممارسة الاعتراف تسمح بظهور مواطنة جديدة أما الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر (1947) " Nancy Fraser " عملت على التأليف والتركييب بين عدل التوزيع المعني بالثروات والخيرات وعدل الاعتراف الذي يهتم بالجوانب الرمزية للإنسان ويسمح بتحقيق منزلة قانونية للمواطن مما يحتم علينا التطرق إلى الاعتراف عند تايلور ونانسي فريزر.

¹ أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص 238.

يرى "تشارلز تايلور" * المجتمعات التي تشهد تعددا ثقافيا يحتل فيها الاعتراف أهمية قصوى ويصبح مطلبا ضروريا من تدبير تلك التعددية الثقافية والهويات الفرعية (العرق، واللغة والدين والقومية) وما تطرحه من اختلافات ثقافية داخل المجتمعات، مقدم من خلال سياسات الاعتراف ويضمن الاعتراف بالآخر نظرا لم عانته من الاضطهاد والتغيب والإنكار ناتجة عن سيرورات رافقت إقامة الدولة القومية الحديثة¹، ويزداد الاعتراف أهمية حينما يرتبط بالهوية ما يجعل الاعتراف مكون أساسي للهوية، لا يقصد هنا "تايلور" الهوية الذات فقط، بل ضرورة استحضار الغير فما هو إلا مرآة عاكسة لصورة الذات لهذا نحن بحاجة إلى اعتراف الآخرين بها سيما أن تشكل الهوية مرتبط باعتراف الآخر بها أولا وبنظرتها لذاتها ثانيا فتكون إما كارهة لنفسها أو لهويتها طبقا للصور القاصرة والسلبية للذات التي يعكسها المحيطون لتسبب نوعا من القهر جراء صور غير حقيقية أو مشوهة محطة للشأن²، عليه فإن اللاعتراف أو الاعتراف غير اللائق (la non- reconnaissance) هو نوع من أنواع الظلم والاضطهاد والقمع للآخر وصورة مشوهة و مختزلة عنه والتشوه الذاتي.

قدم لنا "تايلور" أمثلة عن ذلك (المرأة المنبوذة مثلا في المجتمعات الأبوية) (Les sociétés patriarcales) تحمل صورة مشوهة تحمل مشاعر الدونية وبصورة مستمرة، لا تتمكن الضحية من تحرير نفسها حتى وإن تجاوزت العقبات من التخلص من مشاعر النقص والدونية الذي يشعرها بالعجز عن الانسجام والتعايش مع الواقع الجديد. وبناء على ما سبق

*تشارلز تايلور (1931-)، تحصل على درجة البكالوريوس مع مرتبة الشرف من الدرجة الأولى في الفلسفة والسياسة والاقتصاد في عام 1955، ثم حصل كطالب دراسات عليا على درجة دكتوراه في الفلسفة في عام 1961. تأثر تايلور بمارتن هايدجر وهانس جورج غادامير. عمل أستاذاً للنظرية الاجتماعية والسياسية في جامعة أكسفورد وأصبح زميلاً في كلية آل سولز. في جامعة مكغيل في مونتريال؛ حيث أصبح الآن أستاذاً فخرياً. تم تعيينه سنة 2007 رئيساً بالاشتراك مع عالم الاجتماع جيرار بوشار في اللجنة الاستشارية "لجنة بوشار- تايلور". تحصل على عديد الجوائز تقديراً لأعماله ومسيرته العلمية ومنها جائزة كيوتو وجائزة تمبلتون (Prix Templeton) من أبرز أعماله -Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge Harvard University Press,

1989 site intranet. <http://www.philopress.ne>

¹ مهند مصطفى سياسة الاعتراف الحرية، مجلة تبين، العدد 2016/17، ص 5، ص 79.

² دومنيك شنايبر، وكريستيان باشوليه، ما المواطنة، تر: سونيا محمود نجا، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص 362.

الاعتراف عند تايلور «ليس مجرد سلوك مهذب تجاه الناس، إنما هو حاجة إنسانية حيوية»¹ ما جعل الاعتراف عنده ضرورة وليس اختيار والاعتراف لا يندرج ضمن الأخلاق بل ينبغي ربطه بمجال الحقوق، كما أكد على مبدأ الاحترام بين الناس واحترام الثقافة وانتماء الآخر².

حاول "تشارلز تايلور" بناء تصور أصيل حول مفهوم الاعتراف من خلال تنقيب على الجذور التاريخية والفلسفية والثيولوجيا وتتبع مسار نشأته وتطوره في سياق الفكر الغربي وارجاعه إلى:

- من الشرف إلى الكرامة: حيث يستعرض كيف تمت خلخلة " الشرف " ليتم تجاوزه بشكل تدريجي عبر التاريخ وحل محله مفهوم الكرامة، وإذا كان مفهوم الشرف مبنياً على اللامساواة فهو يقتصر على طبقة النبلاء أي فئة اجتماعية دون الفئات الأخرى، فإن مفهوم الكرامة على عكس من ذلك يتأسس على مبدأ المساواة الكونية طبقاً لما يسميه تايلور بـ(الكرامة المستحقة لكل كائن بشري)، أو كما يصفه بكرامة المواطن³ وهنا تم الخروج من زمن الشرف إلى زمن الكرامة، و يتحول الحديث هنا عن الإنسان المساهم والفاعل في الدولة الديمقراطية التي تساوي وتعترف بحقوق الجميع، ما جعل الاعتراف عنده يكون في ظل الديمقراطية.

- من الدونية إلى الاحترام : حيث يرتبط مفهوم الاحترام بانهايار المجتمع التراتبي القديم، لأن الحضارة الحديثة وسعت من مفهوم الاحترام ليشمل جميع الناس⁴ وينطلق التصور أخلاقي للاعتراف عنده تايلور بتحديد معايير للاعتراف المتبادل فأشار في كتاب له بعنوان "منابع تشكل الهوية الحديثة" إلى أن الأخلاق ليست مجرد إجراءات عادلة ومنصفة من أجل توزيع

¹ عبد الحميد خميس، الهوية والاعتراف في فلسفة تشارلز تايلور، تقديم عبد الحق دادى، مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، الأردن، 2021، ص 125.

² سيلين سباكتر، تشارلز تايلور (حكاية الذات والنشأة والاطروحة الفلسفية)،مجلة الاستغراب،2016، ص 236. موقع:

<https://istighrab.iicss.iq/?id>

³ عبد الحميد لخميس، الهوية والاعتراف، المرجع السابق، ص 130-131.

⁴ المرجع نفسه، ص 131.

الخيرات أو حل النزاعات، وليست مجرد أخلاق كحد أدنى يتطلب فيها الواجب عدم إيذاء الآخرين واحترام حقوقهم الأساسية إنما تحمل بعد أكبر في نظر تايلور يتمثل بإعطاء معنى للحياة وللتضامن والحرية... إلخ، التي يمكن أن تكون أخلاقيات للخير العام المشترك ذي الطابع الاجتماعي مساهم بدوره في صياغة وتشكيل الهويات التي تتضمن بالضرورة منظورا أو رؤية للحياة الإنسانية لا بد للفرد من التحلي بها في وسطه الذي يعيش فيه ويؤكد تايلور هنا «علينا أن نعرف ونعترف بواقع وحقيقة انتمائنا إلى تراث أخلاقي قائم وموجود أصلا¹»، يمنح معنى لحياة الإنسان، ويسهم بتشكيل هوية الفرد ضمن محيطه الاجتماعي والثقافي.

- من التبعية إلى الأصالة: بروز مفهوم الذات مع ديكرت في الفلسفة الحديثة وما ترتب عن ذلك من مفاهيم أخرى (الأنا، الحرية، الإرادة، واستقلال الذاتي ...)
 - من الكوجيتو المنغلق إلى الجدل المفتوح: الملاحظ أن فلاسفة الاعتراف عادوا إلى فلسفة هيجل وبأخص جدلية السيد والعبد، ومن المعروف أن التصور الهيجلي في السيد والعبد جاء كتصور مضاد للكوجيتو الديكرتي، ويقدم تايلور تأويلا جديداً لجدل السيد والعبد.
- في الاعتراف عند نانسي فريزر* قدمت لنا نموذج آخر من الاعتراف حيث أصبح "النضال من أجل الاعتراف" في وقت قصير الشكل النموذجي للصراع السياسي في نهاية القرن العشرين. مطالب "الاعتراف بالاختلاف" يغذي نضالات المجموعات التي يتم تعبئتها تحت راية العرق والجنس. مفهوم الاعتراف هو الأساس لإعادة تعريف مبادئ العدالة تعتبر

¹الزواوي بغوره، الاعتراف مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، المرجع السابق، ص 88.

*نانسي فريزر فيلسوفة امريكية معاصرة ولدت في عام 1947 بمدينة بالتيمور في الولايات المتحدة الامريكية، تشغل منصب استاذ بالمدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك، اهتمت بدراسة الفلسفة والعلوم السياسية التي شغلت الجيل الثالث للنظرية النقدية مدرسة فرانكفورت امثال اكسيل هونيث وجوديث بتلر وسيلا بن حبيب وهابرماس ويشكل موضوع العدالة والحق والنظرية النسوية والفضاء العمومي محور كتاباتها العديدة وتشكل كتبها الاساسية الثلاثة اسس تصورها (العدالة الاجتماعية -الاعتراف -اعادة التوزيع) 2011"ديناميةالنساء 2013"و جدالا نسائية مطارحات فلسفية بالاشتراك مع سيلبي ابن حبيب وجوديث بتلر و دورسيلا كورنل 1994، ولم تحظ هذه المؤلفات بالترجمة الى اللغة العربية أنظر : جميلة بن حنفي نظرية الاعتراف بين أكسل هونيث ونانسي فريزر، مجلة الباحث، العدد 9، 12-2018.

"نانسي فريزر" أنه من المسلم به أن العدالة تنطوي على إعادة التوزيع والاعتراف ف كتابها (ما هي العدالة الاجتماعية؟)، 2004، تسعى إلى إعادة التفكير في العدالة الاجتماعية على أساس مفهوم المشاركة المتساوية. تنادي بالنضال من أجل الحفاظ على الاختلاف للعالم والتغيرات فيه مجالات نزاعات اجتماعية والجماعات المضطهدة والمظلومة المطالبة بحقوقها باسم الاعتراف، فكانت مصدرا لاهتمام فريزر كمناضلة من أجل التحرر والدفاع عن حقوق المرأة والسود والعمال، أو الطبقة المسحوقة والأقليات في الحرية والمساواة سعت إلى توسيع مفهوم العدالة بتوزيع الثروة والسلطة لاعتقادها بوجود علاقة متداخلة بين الاقتصاد والثقافة، متخذةً بذلك من أطروحات "أكسيل هونيث" و"جوديث بتلر" (1956 -) "Judith Butler"، و"بول ريكور" مادة توفيقية بين أسس الاعتراف. فالآن تقود مزاعم الاعتراف بالاختلاف العديد من صراعات العالم الاجتماعية؛ من معسكرات السيادة الوطنية ودون الوطنية إلى المعارك حول التعددية الثقافية والحركات النشطة الجديدة لحقوق الإنسان الدولية التي تسعى إلى الترويج لكلا من الاحترام العالمي للإنسانية المشتركة وتقدير التمايز الثقافي.

لقد أصبحت تلك المطالب سائدة داخل الحركات الاجتماعية كالنسوية التي كانت سابقًا في طليعة المطالبين بإعادة توزيع الثروات. بلا شك، تغطي مثل تلك النضالات نطاقًا واسعًا من الطموحات، بداية من الانعتاقية المستحقة إلى المرفوضة مطلقًا (تقع على أغلب الاحتمالات في مكان ما بين ذاك وذاك).

على الرغم من ذلك، فالرجوع إلى القواعد المشتركة يستحق الاعتبار. لماذا اليوم، بعد سقوط النموذج السوفيتي الشيوعي ومع توسع العولمة، تأخذ العديد من الصراعات هذه الصيغة؟ لماذا تدير العديد من الحركات مطالبها تحت مصطلح الاعتراف؟¹ ويشكل التوزيع غير العادل عقبة أمام تكافؤ المشاركة في الحياة الاجتماعية، وبالتالي شكل من أشكال التبعية

¹نانسي فريزر، إعادة التفكير في الاعتراف، تر: محمد السادات مراجعة: إسلام عبد المجيد، (مجلة the new leftre

view، 2000)، موقع: <https://boringbooks.net>

الاجتماعية والظلم بدءاً من التمييز بين شكلين من أشكال عدم المساواة، فإنه يكشف عن معضلة إعادة التوزيع والاعتراف.

ما يؤدي إلى المفهوم الأول للظلم: الظلم الاجتماعي والاقتصادي، هو نتاج الهيكل الاقتصادي للمجتمع ويمكن أن يتخذ أشكال الاستغلال (رؤية ثمار عمل المرء يستحوذ عليها الآخرون)، والتهميش الاقتصادي، والوظائف الشاقة أو ذات الأجور المنخفضة أو الحرمان فلا اعتراف لوحده قادر على رفع الظلم، وتحقيق عدالة اجتماعية منصفة، ولا اقتصاد لوحده قادر على حماية المساواة الاقتصادية، بل إننا بحاجة إلى عدالة من أجل تحقيقها بنسق موحد جامع لتركيبية متكاملة بين إعادة توزيع واعتراف معاً¹، فهما عنصران مترابطان يقضي الأول على التبعية الاقتصادية، بينما يقضي الاعتراف على التبعية الثقافية.

المفهوم الثاني للظلم: الظلم ثقافي أو رمزي. على هذا النحو، فإن الظلم هو نتاج النماذج الاجتماعية للتمثيل والتفسير والتواصل، ويأخذ أشكال الهيمنة الثقافية.

الاعتراف ليس مجرد مجاملة للناس إنه حاجة حيوية لعلاج الظلم الاقتصادي هو من خلال شكل من أشكال إعادة الهيكلة الاقتصادية. وقد يشمل ذلك إعادة توزيع الدخل وإعادة تنظيم تقسيم العمل، وإخضاع قرارات الاستثمار للسيطرة الديمقراطية أو تحويل الهياكل الاقتصادية الأساسية. علاج الظلم الثقافي، من جانبها، يكمن في التغيير الثقافي أو الرمزي. ويمكن أن يتخذ ذلك شكل إعادة تقييم للهويات والمنتجات الثقافية المحترقة للفئات التي تتعرض للتمييز.

من الأفضل معالجة موضوع الاعتراف من منظور العدالة الاجتماعية لا من جهة تحقيق الذات لأن نكران الاعتراف Le déni de reconnaissance هو ضرر أو أذى مرتبط

¹ عزيز الهاللي، من الاعتراف الى التبرير حوار نقدي بين نانسي فريزر واكسيل هونيث وراينر فورست، مجلة ثقافات 2017، موقع: <https://thaqafat.com>

بالوضع (الاجتماعي) أو المكانة التي يشغلها المرء على مستوى العلاقات الاجتماعية وليس على المستوى السيكولوجي فقط. والحق أنه حينما يتم نكران الاعتراف من هذه الناحية فإنّ هذا لا يعني أن يكون المرء ضحية للمواقف والمعتقدات الاحتقارية التي تنقص من قيمته أو مواقف الغير المعادية له فقط، وإنما -وبالإضافة إلى ذلك - أن يُحرم من المشاركة في الحياة الاجتماعية بالتساوي مع الآخرين وفقا للنماذج المأسسة للقيم الثقافية التي تعتبر بعض الناس غير جديرين بالاحترام أو التقدير¹.

النماذج المرتبطة بالاحتقار الاجتماعي تصبح من دون شك عائقا يحول دون تساوي الناس في المشاركة. وتحقيق المناصفة التشاركية قائم شرطين أساسيين وهما²:

الشرط الأول: يجب توزيع الثروات المادية بكيفية تضمن للمشاركين الاستقلالية وإمكانية التعبير عن آرائهم.

الشرط الثاني: فهو شرطا تداوتيا "Intersubjectif"، فهو يفترض أنّ النماذج المأسسة للتأويل والتثمين تعبّر في حقيقة الأمر عن احترام متساوٍ لجميع المشاركين، وتضمن تكافؤ الفرص في البحث عن تحقيق التقدير الاجتماعي أيضا.

¹ نانسي فريزر، الاعتراف وإعادة التوزيع الاقتصادي، تر: كمال بومير، انظر:

Nancy Fraser. Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution, Traduit par Estelle Ferrarese, Paris, éditions la Découverte, 2005 pp 51- 52 <https://couua.com>

² المرجع نفسه، ص 51-52.

المبحث الثاني: من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف.

المطلب الأول: نحو تجاوز مشروع النظرية النقدية.

تعد مدرسة فرانكفورت النقدية (Frankfurter Schule) من أهم المدارس الفلسفية في ألمانيا في العشرينيات من القرن الماضي، وكانت وليدة ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وهي العوامل المؤسسة لها، ولقد حددت تلك العوامل المنطلقات الفكرية للمدرسة، فالمشروع الفكري الذي قدمته هذه المدرسة لم يأت من فراغ بل تطور نتيجة ملاسبات موضوعية مثلتها شروط مادية، وإنتاج نظري مواكب لتلك الشروط، ومعبر عن قضاياها¹، ولتوفر تلك الوقائع المادية بعينها أثر على مشروع المدرسة نقدي، من بينها اندلاع الحرب العالمية الأولى، وقيام الثورة البلشفية، وإخفاق الثورة في ألمانيا، وعدم نجاح الحركات الاشتراكية الراديكالية في أوروبا الغربية، وظهور الستالينية في الإتحاد السوفياتي، والنظم الشمولية الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا، وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية والإيديولوجية، خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي مر بها العالم في الثلاثينيات²، فهيمنة الرأسمالية الليبرالية على المجتمع الغربي وجعلته خاضعاً لأيديولوجيتها، أدى لظهور الحركة الشيوعية والاتجاه الاشتراكي، فوجد المجتمع الأوروبي نفسه بين الليبرالية والاشتراكية، ما دفع المدرسة النقدية في مجابهة وتحدي للفكر الليبرالي (الرأسمالية)، والجمود الذي جاء به الاتجاه الشيوعي³ فقد أكدت في وقت مبكر، أن المجتمع الرأسمالي الصناعي مجتمع مغترب والإنسان فيه مجرد شيء، من هنا وجدت هذه المدرسة نفسها تضطلع بمهمة رئيسية، هي الرغبة في صوغ أساس لنظرية أكثر قدرة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية المستجدة والتعامل معها

¹ بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1998، ص 19.

² المرجع نفسه، نفس الصفحة.

³ الجابري علي حسين، محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين (دراسة لعلاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القلبية)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع دمشق، 2009، ص13.

بواسطة ممارسة نمط من النقد منهجا لها، وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية وتحديد الأمراض الاجتماعية للمجتمع الغربي كالتشويء والاغتراب والاحتقار وغيرها.

يتضح إذن مما سبق أن ظهور مدرسة فرانكفورت كان وليد ظروف قاهرة ترتب عنه مدرسة فرانكفورت التي هي من أبرز المدارس الفلسفية والاجتماعية الغربية المعاصرة.

وهي في الأصل تنتمي إلى معهد الدراسات الاجتماعية الذي تأسس بجامعة فرانكفورت في نوفمبر 1923 وافتتح رسميا في يونيو 1924 النواة التنظيمية الأولى لمدرسة فرانكفورت¹ ويرجع الفضل في تأسيس هذا المعهد إلى "فليكس ويل" (1898-1975) "Félix José Weil" "فريدريش بولوك" (1894-1970) "F. pollok"، و"ماكس هوركهايمر" (1895-1973) "Max Horkheimer"، وتولى تسيير المعهد "كارل جرونبرغ" (1891-1972) "Karl Grünberg" الذي وجه أعمال المعهد في البداية المفكر السياسي نحو الدراسات الماركسية للإسهام في الانتقال من النظام الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي، وظهر في المحاضرة التي ألقاها جرونبرج في افتتاحه للمعهد حيث أظهر نوعا من التعاطف مع المنظور الماركسي وصرح بمعارضته للنظام الاجتماعي الاقتصادي القائم وبانتمائه إلى الفكري الماركسي، إلا أنه لم ينس أن يؤكد على أن التوجه الماركسي لا يجب أن يفهم بأي معنى سياسي حزبي، ولكن فقط بالمعنى العلمي الأكاديمي².

وقد انتهت المرحلة الأولى من تاريخ هذه المدرسة عام 1929 بتولي "ماكس هوركهايمر" رئاسة المعهد، وبدأت المرحلة الثانية من مراحل مدرسة فرانكفورت، والتي يطلق عليها مرحلة النضج فقد أصبح لمعهد فرانكفورت طابع جديد، بحيث لم يعد اهتمامه منصبا على العمل

¹ آسون بول لوران، مدرسة فرانكفورت: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1999، ص 7.

² حماد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت «ماركيوز نموذجا» دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، ط 1، 2003، ص 100-101.

لتحقيق النظام الاشتراكي وإنما أنصب لبلورة فلسفة اجتماعية ماركسية قصد رؤية شاملة للوضع الذي تعيش فيه المجتمعات الغربية المعاصرة، وفي مقدمتها ألمانيا.¹

واهتم في البداية بتحليل البنايات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع القائم، ويظهر هذا الاهتمام بالجانب الفلسفي النقدي عنده في مقاله الافتتاحي للمعهد الذي كان عنوانه "الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الأبحاث الاجتماعية. لقد سعى "هوركهايمر" في إنشاء وتأسيس فلسفة اجتماعية (philosophie sociale) * ونقدية منفتحة على العلوم الأخرى² وما أراده فعلا هوركهايمر هو الانفتاح المعهد على مختلف العلوم كالعلوم السيكولوجية خاصة الفرويدية والظاهرية (Phenomenology) ومزیداً من الاهتمام بالجوانب الثقافية والأيدولوجية. ولعل ما شهدته تلك المرحلة التاريخية من تحولات سياسية مفاجئة شكلت عائق أمام مفكري مدرسة فرانكفورت الذين اضطروا أغلبهم على مغادرة ألمانيا والهجرة إلى بلدان أخرى³ ويبقى التشكل الفعلي لمدرسة النقدية كان على يد "ماكس هوركهايمر" "ثيودور أدورنو" (Theodor Adorno) (1903-1968) "Adorno Theodor" هيربرت ماركوز (1898-1972) "Herbert Marcuse" لقد طور "هوركهايمر" و"أدورنو" النظرية النقدية من خلال اتجاه اجتماعي فلسفي، يهدف إلى تحرير الإنسان وقدم نقداً للرأسمالية، فعلى الإنسان الوصول إلى مرحلة النضج من خلال العقل النقدي وتحريره من الاغتراب الذي دفعه إليه المجتمع من خلال الخطاب العقلاني والتأمل الذاتي، إذ يمكنه أن يحرر نفسه من الظروف الاجتماعية وتحقيق هوية إنسانية متصالحة مع نفسها. وانتقال مدرسة فرانكفورت في عهد "ماكس هوركهايمر" من أفكار ثورية ماركسية إلى التركيز على الفلسفة، بدلاً من الاهتمام بالتاريخ والاقتصاد إذ جعلت

¹ كمال بومنير، الحق في الاعتراف (مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث)، دار الخلدونية، الجزائر، 2018، ص 18.
*الفلسفة الاجتماعية: Philosophie sociale هي الحياة الاجتماعية ككل هي الهدف للفلسفة الاجتماعية، يتعلق الأمر قبل كل شيء بنقد المجتمع وتعامل مع الأمراض الاجتماعية من خلا تحليل النقدي وطرح أسئلة حول المجتمعات والتعايش والعلاقات الشخصية. بهذا المعنى، في حقيقة الأمر هي تقاطع بين الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية وفلسفة القانون والدولة، وكذلك فلسفة التاريخ والثقافة. أنظر الموقع: <https://www.philosophie.ch>

² هاو آلن، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، تر: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 41

³ كمال بومنير، الحق في الاعتراف، المرجع السابق، ص 18.

لها هدفاً محدداً وهو هدم وتقويض الثقافة البورجوازية الرأسمالية الاستهلاكية، ولقد أشار "توم بوتومور" (1920-1992) Thomas Bottomore " إلى هذه العوامل في حديثه عن المنطلقات الفكرية للمدرسة قائلًا: «يتعلق الأمر هنا بعدم مجيء المشروع العلمي الذي قدمته هذه المدرسة من فراغ، حيث ظهر هذا المشروع وتطور نتيجة ملاسبات موضوعية، مثلتها شروط مادية، وإنتاج نظري مواكب لتلك الشروط، ومعبر عن قضاياها»¹

وما كانت تطمح إليه النظرية النقدية هو تغيير المجتمع بنقده وهذا الأمر ليس فعلاً سلبياً، بل هو فعل إيجابي في منظور مدرسة فرانكفورت أما بالنسبة للنظرية هذه التسمية مستوحاة من عنوان كتاب "هوركهايمر" "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" وقدم فيه مجمل التصورات مدرسة فرانكفورت سواء النظرية منها أو التطبيقية، فالنظرية النقدية هي تجاوز للنظريات الوضعية التي كانت ترفض التأميلية الانعكاسية منها في التعامل مع الموضوع المرصود ومن جهة أخرى، فقد استهدفت النظرية النقدية تنوير الإنسان فكراً، وتغييره تغيير إيجابياً،² والكاشف على تناقض داخل النسيج الاجتماعي التناقضات، والعمل على تجاوزها وإحداث التغيير الاجتماعي الذي يُمكن الإنسان من الانعتاق والتحرر من مختلف القيود المفروضة عليه، كما يقول هوركهايمر: «النظرية التي يصوغها الفكر النقدي لا تعمل في خدمة واقع معطى سلفاً، بل تميط اللثام عن وجهه الخفي فقط. ومهما كانت الدقة التي تحاول بها، في كل لحظة، الكشف عما تتطوي عليه النظرية من خطأ وتعظيم، ومهما كان الجزء الذي قد يؤدي إليه ارتكاب أي خطأ، فإن التوجه العام لهذه المحاولة، بدءاً بالنشاط الفكري الذي يقتضيها، لا يمكن أن يؤكد مجرد الحس السليم ولا أن يقوم على العادة حتى لو بدت»³ وما تهدف النظرية النقدية حسب "توم بوتومور" في كتابه "مدرسة فرانكفورت" سوى الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها وحددتها، وهنا يتوجه "هوركهايمر"

¹ بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 20.

² علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماس، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 1987، ص 62.

³ هوركهايمر ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر: مصطفى الناي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ط 1، 1990، ص، 42-41.

كما فعل "ماركس"، إلى تحقيق الانفصال عن المثالية الألمانية، ومناقشتها في ضوء المصالح الاجتماعية التي أنتجتها.

كما يجب أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي. فهي لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأً إطلاقياً، أو أنها تعكس أي مبدأً إطلاقياً خارج صيرورة الواقع. والمقياس الوحيد الذي تلتزم به هو كونها تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية في تنظيم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة. وعليها أيضاً محاربة كل الأشكال اللامعقولة (العقلانية المزيفة) التي ليست سوى أدوات لاستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة، وهو ما دعاه "هوركهايمر" بالعقل الأدوات¹، إن الهدف الأساس في نظره للنظرية النقدية للمجتمع هي إعادة بنائه ويصبح خالي من ضروب الاستغلال في العلاقات بين الناس.

ما شهد المجتمع الغربي من سيطرة الحركة التنويرية وتقييد العقل الأوروبي وتضييق الخناق على الإنسان، إذ بدلاً من إحداث تنوير فعلي للعقل الأوروبي حدث العكس وهذا ما أكدته المدرسة النقدية التي أردت مسألة الفكر التنويري وذلك في الكتاب المشترك بين هوركهايمر و أدورنو (جدل التنوير) حيث جاء فيه « يشكل (الفكر التنويري) أزمة العقل الغربي وهي التي دفعت بالتساؤل في نص جدل التنوير عن أسباب تراجع هذا العقل وظهوره في شكل جديد ينبئ بالأفول والتهوي، في الوقت الذي تعززت فيه الهيمنة الرأسمالية و تصاعد الامتداد السلطوي و الأيديولوجي، ليحول العقل من مهمة النظر الفكري إلى الوجود وسيلة هيمنة وقمع»²، ولم يكتفياً بذلك بل وجهها النقد أيضاً للعقل العلمي الوضعي الذي يقدم حقائق زائفة عن الوضع البشري، وانتقد العلم والتقنية، وكان أدورنو يرى أن التقنية سبب في استلاب الإنسان واستغلاله، وأنها وهم إيديولوجي زائف ليس إلا.

¹ توم بوتومو، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 206-207.

² المحمداوي علي عبود وإسماعيل مهانة وآخرون، مدرسة فرانكفورت النقدية (جدل التحرير والتواصل والاعتراف)، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران - الجزائر، ط 1، 2012، ص 68.

كما انتقد الثقافة الجماهيرية الساذجة التي تساعد على انتشار الإيديولوجيا الواهمة وما يلخص ذلك تساؤل "أدورنو" في مقدمة "جدل التنوير" «كيف أن الإنسانية التي تدل أن تلتزم بشروط إنسانية حقة سرعان ما راحت تغرق في شكل جديد البربرية¹»

هذه التناقضات التي عرفتتها المجتمعات الغربية بفضل حركة التنوير من اغتراب وتشيز جعلت "أدورنو" يعلن ثورته على العقل الغربي بلا هوادة، هذا العقل الذي خان مبادئه التنويرية، عقلا شموليا واستئصاليا. وهذا ما أكده "المحمداوي" في كتاب "مدرسة فرانكفورت النقدية" «إذا كان عمل (جدل التنوير) حسب ما يذهب إليه أدورنو عمل فلسفي، فإن ممارسة الفلسفة مرتبط هنا وبصورة كلية بمدى فهم التصور للراهنية انطلاقا من تفكيرها، انطلاقا من تفكير ما صرنا عليه، أو مما نحن سائرون نحوه. وبالتحديد تفكير ما آلت إليه الإنسانية من بربرية. تفكير آلام ومعاناة الإنسانية المعاصرة التي كان العقل التنويري من أهم أسبابها. وعليه كان لزاما التوجه نحو تدمير العقل نفسه.»²

وفي نفس الاتجاه النقدي يستمر "ماركوز" في نقده للرأسمالية المعاصرة والمجتمع الشيوعي ويؤكد على انتشار أشكال جديدة من القمع الاجتماعي في كلا المجتمعين.

وأن المجتمع الصناعي المتقدم قد خلق حاجات زائفة أدت إلى تنامي النزعة الاستهلاكية مما خلق شكل من أشكال السيطرة الاجتماعية على الأفراد في المجتمع، فالاستهلاك المفرط يدفع الأفراد إلى العمل أكثر مما هو مطلوب لتغطية حاجاتهم، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل امتد إلى فقدان الفرد إنسانيته ويصبح أداة في آلة التصنيع والاستهلاك وقد أدى هذا الوضع إلى خلق كونا أحادي البعد للفكر والسلوك يضعف فيه الاستعداد إلى التفكير النقدي والمعارضة. وهذا ما قدمه "ماركوز" في "كتاب الإنسان ذو البعد الواحد" (One Dimensional Man) وقد أثارت أفكار "ماركوز" بين الحركات الطلابية «استجابة سريعة

¹ هوركاريمر ماكس وتيودور أدورنو، جدل التنوير، المرجع السابق، ص 13

² المحمداوي علي عبود وإسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 109.

لدى حركة الطلبة الأمريكية في أواخر الستينيات بمعارضتها للنظام، ولدى حركات طلابية أخرى في دول أوروبية شتى إلى حد ما. لكن الحركات الاجتماعية في ذلك الوقت كانت جميعها واقعة تحت تأثير تحليلات متنوعة عن البنية الطبقية المتغيرة، وعن مغزى التكنوقراطية والبيروقراطية، التي قدم علماء الاجتماع إسهامات ملحوظة بصدها¹.

وهذا مجمل ما قدمه أبرز رواد الجيل الأول لهذه المدرسة في نقدهم للمشروع التنويري والكشف عن جوانب الخلل فيه، وخاصة بعد تحول عقلانية الأنوار إلى عقلانية أداتية، أفرزت في نهاية الأمر مظاهر السيطرة والتشويء وأشكال الاغتراب الجديدة، التي عرفتھا المجتمعات الغربية المعاصرة، لذلك سعوا جاهدين لإنقاذ الإنسان ولإيجاد نظام اجتماعي أفضل يحقق حريته وسعادته، وهذا عن طريق بلورة فلسفة اجتماعية نقدية²، وما تاريخ الفكر البشري إلا صفحات تطوى صفحاتها لكي تكتب صفحة جديدة، وهذا ما حدث مع مدرسة فرانكفورت وجيلها الثاني مع هابرماس الذي أكد على أن التفاعل الاجتماعي هو أيضا بعد أساسي من أبعاد الممارسة الإنسانية، وليس الإنتاج وحده، وفلسفته تقوم على مفهوم التواصل، وعلى أسبقية اللغة، وأولويتها على العمل. وحقيقة العقل الاتصالي هو تلك الفاعلية التي تتجاوز العقل المتمركز حول الذات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداةي الوضعي الذي يفتت الواقع ويجزئه، ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه³، أي مع هابرماس تم انتقال من العقلنة الأداةية إلى العقلنة التواصلية وبناء نظريته التي عمقت وأكملت البرنامج النقدي ومشروعه المتشعب لمفكري مدرسة فرانكفورت. فكره قد مر بمرحلتين:

¹ توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 83.

² كمال بومنيير وآخرون، ثيودور أدورنو من النقد إلى الاستيقا (مقاربات فلسفية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2017، ص 11.

³ توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 160.

المرحلة الأولى: (التحليلية والإبستمولوجية) ظهرت في أعماله التقنية والعلم كإيديولوجيا والرأي العام كذلك المعرفة والمصلحة التي تبنى فيها منها نقديا متأثرا بفلسفة "كانط" و"ماركس" المرحلة الثانية:(التأسيسية) كانت في كتابه نظرية الفعل التواصلي بجزئيه، الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي والخطاب الفلسفي للحدث وهي الأعمال التي تحول "هابرماس" من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذات.¹ وينبغي التذكير أن "يورغن هابرماس" يدافع دفاعا قويا على ما بعد الحداثة في كتابه "الخطاب الفلسفي للحدث" في عام 1985، حيث سعى إلى إظهار أن الانتقال من أشكال العقل أحادية المركز إلى نموذج التواصل بين الذات وما عنده إلا «الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة»² وقد صارت مشروعا إنسانيا لازال مستمرا ويتوجب استكمالها.

إنَّ أهم الانتقادات التي وجهها "هونيث" إلى النظرية النقدية خاصة أفكار الجيل الأول لهذه المدرسة يمكن طرحها في جملة من النقاط وهي:

"هونيث" في مقابلة حول هوركهايمر صرح بـ«لن أقول إنني أشعر بأنني ملزم تجاه ماكس هوركهايمر، أعتقد أنه لا يوجد سبب وجيه للشعور بالالتزام تجاه شخص هوركهايمر، أشعر بالالتزام تجاه التقليد الذي تمثله هذه المؤسسة (المدرسة النقدية)³»، فالوفاء الوحيد الذي يلتزم به "هونيث" هو تقاليد مدرسة فرانكفورت، فعلى رغم من النظرة التقديرية التي كان يحض بها هوركهايمر في ذلك الوقت، وأدورنو كان موضوع عبادة حقيقية في أواخر 1970، ومصدر لجميع أنواع الفلسفة الاجتماعية تقريبا، فرسالة الدكتوراة "لأكسل هونيث" كان موضوعها (جدل

¹ أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، المرجع السابق، ص 93.

² علي عبود المحمداوي وإسماعيل مهنا، مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 300.

³ Honneth Axel. Héritage et renouvellement de la Théorie critique, Groupe International D'études Sur La Théorie Critique, Presses Universitaires de France, traduit: Lucinda Taylor Callie, 2006., p 125-158.

التنوير) ما جعله يرفض بشدة جدلية العقل لأنه تم استخدامها كمصدر مقدس لنظرية اجتماعية محملة بمحتوى تجريبي ونظري. على الرغم من أن "نظرية هابرماس" عن المجتمع أفضل بكثير من "نظرية أدورنو" من وجهة نظر الأساسيات، لهذا جاء كتابه "نقد السلطة" بمثابة تفرغ تحرري سمح له لأول مرة بالتخلص من هذه الدوغماتية.¹ وجاء في كتاب "كمال بومنير" "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت": «أن رواد الجيل الأول للنظرية النقدية لم يتحرروا من الرواسب الوظيفية التي ظهرت نتيجة تأثير النزعة الاقتصادية الماركسية التي سادت في تلك الحقبة التاريخية والتي مثلت عائقاً حقيقياً لهم في ادراك طبيعة الحياة الاجتماعية بهم من خصوصيات [...] ومن ثم لم يهتم "هوركهايمر" و"أدورنو" بالقدر الكافي بالنشاط الاجتماعي الذي يمكن أن يسمح بظهور "قناعات أخلاقية" ذات توجهات معيارية في تلك الحياة الاجتماعية²» أي ظهور "الفكر الماركسي" في الجيل مهيمناً على رواد المدرسة النقدية بصورة كلية من صعوبة الخروج من بوتقة الفكر الماركسي حيث «يجد هونيث هوركهايمر ورفاقه الجيل الأول قد بقوا ملتزمين بالمبدأ الوظيفي الماركسي الذي ظل لهم كافتراض حلقة من الهيمنة الرأسمالية والإدارة الثقافية التي كانت منغلقة على نفسها بحيث لم يعد هنالك مجال لنقد عملي محتمل ضمن الواقع الاجتماعي³»

عدم تمكن "هوركهايمر" و"أدورنو" من تحرير نفسها من الفكر الماركسي وما أثر على فهمها الحياة الاجتماعية وما قدماه من تفسير للحياة الاجتماعية و لثقافية كان وليد الأسس الاقتصادية ما جعل الجيل الأول للنظرية النقدية غير قادر على تشخيص الأمراض الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع الأوروبي ما جعل رؤيتها أحادية لم تستطع رؤية الواقع الاجتماعي حيث الجيل الأول مع "أدورنو" هوركهايمر" في الواقع الاجتماعي⁴ إذ تم تجاهل

¹ Axel Honneth. Héritage et renouvellement de la Théorie critique, Ibidem, p125-158 .

² كمال بومنير، قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 103.

³ المحمداوي علي عبدو وإسماعيل مهناة، مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 51.

⁴ بومنير كمال، أكسل هونيث، فلسيوف الاعتراف، المرجع السابق، ص 29-39.

مفهوم التفاعل الاجتماعي رغم أهميته فالهدف الأول لمدرسة فرانكفورت هو بناء النظرية الاجتماعية التي تهتم بجميع مجالات الحياة الأخرى (النفسية والأخلاقية ... إلخ)

بالإضافة إلى ما جاء في كتاب "مجتمع الاحتقار" " لأكسل هونيث" من خلال نظرة عامة حول فكر الجيل الأول «بأنه من الصعب إيجاد وحدة منهجية بخصوص تعدد أشكال النظرية النقدية، غير أنّ النزعة(النفسيوية) لهذه النظرية يمكن أن تكون منطلق الحديث عن إمكانية وجود تقارب بينهما، فكلهم اتفقوا على الطابع النفوي للوضع الاجتماعي الذي عملوا على تغييره (...). ويرى أيضا أن كل المصطلحات التي وظّفها رواد النظرية النقدية الأوائل كانت عبارة عن مصطلحات نظرية»¹

ونجد أدونو وهوركهايمر يرجعان أسباب الهيمنة الموجودة في عصرهما إلى العقلانية الأداة التي سيطرت على مختلف مجالات الحرية وفرضت سلطانها على المجتمعات الغربية ولم يتمكنوا من إخراج أنفسهم من المتشائم التي جاءت في كتابهم جدل التنوير²

ويرجع بنا مرة أخرى "أكسل هونيث" إلى كتاب "جدل التنوير" أعتقد إذا يصفه بالنصوص الأدبية من كثرة المبالغة الموجودة فيها المبالغات التي تحتوي على تصورات غير قابلة للتصور عقلانيا ولا يمكن فصلها عن الفهم العقلاني الذي لدينا عن أنفسنا والعالم ، بل يجب أن تكون من النوع الذي يمكننا فهمها وإعادة بنائها أيضا كتصورات محتملة في فهمنا الحالي للعالم وأنفسنا³ رغم وجود نماذج أخرى في الفلسفة والنظريات الفلسفة استخدامات البلاغة ضمن بناءها الداخلي النص بأخص النص الجدلي و يقدم "هونيث" مثلا "هوبز" قدم بطريقة رائعة في كتابه " Leviathan "، الوسائل البلاغية لتعزيز حججه بطبيعة الحال فإن بعض التشكيلات التصورية للنظرية الجديدة للمجتمع هي أيضا أشكال بلاغية⁴.

¹ بومير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هور كهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، 139.

² كمال بومير، الحق في الاعتراف، مدخل في قراءة فلسفة أكسل هونيث، دار الخلدونية، الجزائر، ط1، 2018، ص40-41.

³ Axel Honneth. Héritage et renouvellement de la Théorie critique ,Ibidem, p125-158

⁴ Ibid, p125-158 .

وبعد أن وجه انتقاداته للجيل الأول وكشف عن مكان النقص الذي لاحظته في فكر الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت انتقل إلى الجيل الثاني مع أستاذه ليحدد النقائص التي جعلته يتجاوز النظرية التواصلية وبناء نظرية جديدة وهي نظرية الاعتراف ويمكن حصرها في النقاط التالية: على الرغم من تأثر "هونيث" بنظرية الفعل التواصلية وإرشاداته بأستاذه "هابرماس" إلا أن له تحفظات على نظرية الفعل التواصلية فهذا راجع إلى أن النموذج التواصلية عاجز عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة كلية فالتواصل اللغوي لا يمثل إلا جانباً من جوانب عدة للتفاعل الاجتماعي لهذا من الضروري توسيع النموذج التواصلية حتى تتمكن من تعميق فهمنا للتجربة الأخلاقية التي يمر بها الأفراد من خلال البحث في الجوانب الغير لغوية للتواصل الاجتماعي بصورة أعمق من نموذج التوافق اللغوي وما يرتبط به من أشكال التفاعل كالحركات والأفعال الجسدية¹.

ويوضح عجز البراديغم التواصلية في قوله: «أن هذا البراديغم الجديد لا يسمح بإبراز مكانه وأهمية طابع الصراع أو النزاع الذي يعيشه المجتمع الحالي الذي لا زالت آليات السيطرة أو الهيمنة متحكمة فيه إلى حد بعيد... إن نظرية "هابرماس" التي استندت على القواعد اللغوية الصورية لعملية التواصل الناجح قد تجاهلت ما يسمى بالتجارب الأخلاقية للجور الاجتماعي»²، تجاهل "هابرماس" لما يسميه "هونيث" الطابع التنازع أو الصراع الموجود، أو السائد في بنية المجتمع والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه لكن "هابرماس" ركز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلية، ويجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات والنزاعات والصراعات الاجتماعية وذلك لأنه يتعذر علينا الوصول إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية، إلا كونها مجال الصراعات والنزاعات الاجتماعية وهذا الجانب الأساسي هو بالذات ما تجاهلته النظرية النقدية و"يورغن هابرماس"، أيضاً فأكسل هونيث يرفض اختزال الفعل التواصلية في النموذج التواصلية اللغوي فقط لهذا عمل على توسيع مفهوم

¹ بومير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، ص 123.

² بومير كمال، قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 88.

التفاعل التواصلي من خلال أفعال تدل على الاعتراف بالغير وهذه الأفعال تأخذ أشكال متعددة وعلامات ومؤشرات اعتراف الغير بمكانتنا وقيمتنا الاجتماعية وهي مرتبطة بالأفعال الإدراكية وغير الإدراكية معا من أجل توسيع معايير التفاعل الاجتماعي لتشمل أنماط أخرى غير لغوية أي لم تعد تتحدد بواسطة الرموز والمعاني اللغوية المشتركة بين الأفراد وإنما بمؤشرات الاعتراف المتبادل¹. لهذا نادى "هونيث" إلى ضرورة تأويل العمل التواصلي وفق نموذج الصراع من أجل الاعتراف بدلا من العمل على نموذج التفاهم البيذاتي من أجل أن تتضح معالم العقل الاخلاقي ويرسم طريقه عبر الواقع الاجتماعي الذي ينظم الاعتراف ضمن قائمة وضرورات اعتراف غير ملبأة.²

نظرية التواصل اللغوي عاجزة عن تفسير دور التجربة الأخلاقية للمساهمين الاجتماعيين في النقاش واختزلتها في التجربة اللغوية « نظرية هابرماس عجزت عن إعادة بناء التجارب الأخلاقية للذوات وتطلعاتها الأخلاقية»³، لكن هذا الموقف لا يعني الرفض التام لمفهوم التواصل كما وضعه "هابرماس" إنما "هونيث" يرفض اختزال هذا المفهوم في النموذج التواصلي اللغوي فهذا النموذج له وجهان وجه إيجابي وآخر سلبي هذا الأخير يظهر في « إعطاء هابرماس الأولوية والأهمية القصوى للغة على حساب الواقع الاجتماعي نفسه الذي يؤدي حتما إلى اختزال براديعم التواصل لأن العلاقات الاجتماعية أوسع بكثير من ما يتم تمثيله عن طريق عمليات الفهم اللغوي»⁴، أما الوجه الايجابي يكمن في إعطاء "هابرماس" أهمية اللغة قصد إمكانية فهم العالم والتجارب الإنسانية كالظواهر اللغوية التي هي مسألة منهجية لا يمكن تجاهلها أو التقليل من قيمتها.

الاختلاف في التوجهات الفلسفية بين "هابرماس" و"هونيث" يظهر فيما صرح به "هونيث" «فلسفة التواصل غلب عليها التوجه الأنجلوساكسوني ممثلة في المنعطف اللغوي

¹ كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق 124-125.

² Axel Honneth, La Société du Mépris, paris, Editions la découverte, 2006, p 36 .

³ كمال بومنير، قرارات في الفكر النقدي، لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 88.

⁴ المرجع نفسه، ص 89.

بينما كان توجهاتي الفلسفية قريبة من الفلسفة الفرنسية الممثلة في ميشال فوكو وسارتر ميرلوبنتي وبورديو وكلود ليفي ستراوس¹ وهذا يدل على أنه أخذ مفهوم التواصل غير اللغوي من الفلسفة الفرنسية وبالأخص إشكالية الجسد من أعمال ميرلوبنتي.

ووفقا للمنهج "هونيث" تصبح مهمة الفلسفة الاجتماعية تعريف، وتحليل لمسار تطور المجتمع التي تبدو تطورات مجهضة، أو اختلالات لأي أمراض تخص ما هو اجتماعي² كمفهوم الاعتراف الذي لعب دورا أساسيا في صلب الفلسفة العملية والفلاسفة منذ القديم كما جاء في كتاب "هونيث" أنه تم إتفاق بأن «الطيبين من الناس هم فقط أولئك الذين يفعلون الخير فينالون في المدينة التقدير والاحترام»³ هو معنى من معاني الاعتراف الذي لم يرقى ليصبح مفهوما مركزيا الا مع "هيجل" في شبابه الذي جعله أساسا للنسق الإيتيقي.

لقد لخص لنا "حسن مصدق" في كتابه "النظرية النقدية التواصلية" رؤية "هونيث" للفلسفة التواصلية في قوله «يرى هونيث أن الصورية التي يتم التبشير بها من طرف وهمية لأن التدرع بالافتراضات المعيارية يستنتج منه مبدأ الكونية الذي يعرض الأخلاق المناقشة في حقيقة التصور الذي يتجلى في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي واعي بوصفه حاليا الممثل الأسمى للعقل العمل البشري»⁴

هذه إذن أهم الانتقادات التي وجهها هونيث لمدرسة النقدية للجيل الأول مع "هوركهايمر" و "أدورنو" والجيل الثاني مع فلاسفة التواصل اللغوي وبالأخص هابرماس لتكون أرضية صلبة للتمهيد إلى تأسيس براديغم جديد في الفلسفة يتجاوز به براديغم التواصل "هابرماس".

¹ Axel Honneth. La Société du Mépris, Ibidem ,p39.

² Ibid,p40.

³ Axel Honneth. Reconnaissance ,Ibidem, p36.

⁴ مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية (يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 1 ، 2005، ص 167.

المطلب الثاني: من إتيقا التواصل إلى إتيقا الاعتراف

أصبح الاعتراف مفهوما أساسيا في عصرنا، أحيته النظرية السياسية، ويبدو فكرة مركزية اليوم لتحليل الصراعات حول الهوية والاختلاف، فمفهوم الاعتراف له أهمية قصوى لتشكيل الهوية الإنسانية والنهوض لإحداث تغيير اجتماعي. وتتمثل مهمة براديجم جديد في تقديم مفهوم الاعتراف الاجتماعي الموصوف في نظرية "أكسل هونيث" للاعتراف كأساس لتشكيل الهوية البشرية أو وصف لتوحيد الهوية البشرية كمنتج لعمليات التعرف بين الأشخاص.

أحدث "أكسل هونيث" منعطفا جديدا في مسار نظرية الاعتراف من خلال كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" حيث استطاع أن ينقل هذه النظرية من "براديجم التواصل" إلى "براديجم الاعتراف" وقد قام قبل ذلك كما أشرنا سابقا بمراجعة النظرية النقدية سواء النظرية النقدية الأولى مع "هوركهايمر و"أدورنو"، ثم النظرية النقدية الثانية مع "هابرماس" وكان غرضه من ذلك تطوير وتجديد النظرية النقدية من خلال إعادة النظر في مبادئها وأهدافها ومفاهيمها كما جاء في النظرية النقدية من "ماكس هوركهايمر" إلى "أكسل هونيث" لكمال بومنير « إعادة تأسيس النظرية النقدية من حيث مفاهيمها ومنطقاتها بغرض تحيينها من جديد»¹ ولتأسيس مشروع الفلسفي أنتج لنا العديد من الأعمال لعل أبرزها الصراع من أجل الاعتراف (1992) ونقد السلطة (1985) ومجتمع الاحتقار نحو نظرية نقدية جديدة (2002)، التشيؤ (2005)، حق الحرية (2014).

لكن يبقى كتابه الصراع من أجل الاعتراف هو أبرز عمل من خلاله أعاد إحياء النموذج الهيجلي للاعتراف وذلك في كتابه الشهير فينومينولوجيا من خلال الصراع بين العبد والسيد أي الصراع بين الذات وهذه الجدلية تقدم لنا حتمية رغبة الإنسان في انتزاع الاعتراف من الغير هذه الرغبة هي رغب إرادتين بشريتين متصارعتان إحداهما تمتاز بالقوة وهي إرادة السيد المنتصر في الصراع أما الثانية العبد المنهزم في الصراع، لم يجعل الذات الراغبة أن تدخل

¹ كمال بومنير، قرارات في الفكر النقدي، المرجع السابق، ص 73.

في مغامرة من أجل الاعتراف¹. الذي أسسه من خلاله المبادئ الأولية التي يقوم عليها هذا النموذج وأعاد بلورتها وفق معطيات الراهنة هذا الأمر مكانه من بناء نظرية جديدة والتي تتماشى والمقتضيات الحديثة. ويعد مفهوم الاعتراف (la reconnaissance) من المفاهيم المركزية المعاصرة في الدراسات الفلسفية والسياسية والأخلاقية.

لقد أشرنا سابقاً أنا "هونيث" لا يمثل النموذج الوحيد للاعتراف فقد تناوله الفيلسوف الكندي "تشارلز تايلور" (1931-) "Charles Margrave Taylor" بعنوان كتابه "سياسة الاعتراف" وكذلك "بول ريكو" في مسارات الاعتراف، ولا ننسى كذلك الفيلسوف الأمريكية "نانسي فريز"، و"جوديث بتلر" (1956-) "Judith Butler" ما يجعل مفهوم الاعتراف ليس مفهوم يعود لـ"هونيث" ولا معاصراً بل وقف عنده الكثير من الفلاسفة والباحثين كما أشرنا لذلك سابقاً ولا بد من الإشارة هنا أن الاختلاف في استعمال وتحليل مفهوم الاعتراف الذي يختلف من فيلسوف لآخر.

وفي هذا الإطار يمكننا أن نذكر ثلاث اتجاهات أساسية هي الاتجاه الأول يمثلته "شارلز تايلور" الذي أعطاه دلالة ثقافية ويوظفه لتحقيق مطالب سياسية كالاعتراف بما يسمى "الأقليات الثقافية والأثنية" أما الاتجاه الثاني فتمثله "نانسي فريز" والتي وظفته في تحليل مشكلة العدالة الاجتماعية وآليات تطبيقها أما الاتجاه الثالث فهو يخص رائد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت "أكسل هونيث" الذي أصبح معه مفهوماً ومبدأً أساسياً في النظرية النقدية وأعطاه دلالة وبعداً آخر أخلاقياً الذي سوف ينشئ منه براديجم جديداً فما حقيقته يا ترى؟

يقع الاعتراف في صميم مشروع هونيث الذي يهدف لشرح العلاقات الشخصية من منطلق أن البشر لا يكتسبون مهاراتهم بمعزل عن الآخرين، بل من خلال النظرة، أو الاعتراف بالآخر، يفترض هونيث أن العمل البشري، وخاصة الحركات الاجتماعية والسياسية، يتلقى دافعه الرئيسي من الحاجة إلى الاعتراف. يمثل عدم تلبية هذه الحاجة الدافع الرئيسي للمطالب

¹ Axel Honneth. Ce Que Social Veut Dire (Les pathologies de la raison) Traduit de l'allemand par pierre Rush, Gallimard, 2015, p57-58.

السياسية به، ليس فقط في العصر الحديث، ولكن عبر تاريخ¹ ومفهوم الاعتراف في حقيقة الأمر مفهوم جوهرى والمحور الأساسى في فلسفة الاجتماعية والأخلاقية لأكسل هونيث فقد أسس من خلاله مقاربة جديدة داخل مدرسة فرانكفورت النقدية ومثلت بذلك نفس جديد لتجديد وتطوير النظرية النقدية.²

ونجد "هونيث" استثمر ذلك الموروث الفلسفى الضارب في التاريخ، والذي يَخُصُّ الفلسفة بدور محدد يتمثل في تشخيص أعطاب المجتمع وعِلِّله، يعني كلَّ ما يُمكنُ أن يُضعِفِ أو يُدْمِرُ الشروط الكفيلة بعيش حياة ناجحة، وهنيئة ومتمثل في الفلسفة الاجتماعية، خلق هذا التيار الفكرى نمطا جديدا من أنماط التحقيق الفلسفى، حيث أن الانشغال الأول والأساسى للفيلسوف، لم يعد تحديد الفوارق، وإبراز أشكال الظلم الاجتماعى، بل أصبح دوره هو تحديث المعايير الأخلاقية لحياة ناجحة وأكثر إنسانية.³ ولهذا يمكن لبراديجم الجديد أن يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة من أجل تحيين النظرية النقدية حتى تتلائم مع تطلعات المجتمعات الإنسانية المعاصرة لهذا عليها القيام بالمهام التالية حسب "هونيث":

مهمة وصفية: تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية المرضية Pathologique على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية، تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة.⁴

مهمة معيارية: تقوم على تحديد ومعرفة ماهية معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة.

¹ Axel Honneth. La lutte pour la reconnaissance ,Ibidem ,p 123.

² كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، ص 103.

³ أليكساندرا لينيل لافاستين، في نقد مخاطر الفردانية الليبرالية، تر:خالد جبور، 2020، الموقع: <https://couua.com>

⁴ كمال بومنير، قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 104.

إن هاتين المهمتين تشكلان - في منظور هونيث - وحدة متكاملة بين الطابع الوصفي والطابع المعياري من الناحية النظرية، بحيث تظهر هذه الأخيرة كمنظرة نقدية للمجتمع.¹

فمن خلال كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" قام بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقاً من أشكال الاعتراف التداوتي التي يعتبرها مؤسسة لهوية الفرد، لهذا حاول وضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن أجل أن يستطيع الأفراد تحقيق ذاتهم وهويتهم ضمن علاقات تداوتية، ولكن ذلك مرهون بتحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف وهي الحب والحق والتضامن²، ويلعب مفهوم النزاع أو الصراع دوراً أساسياً في حركة التطور الاجتماعي، وفي حقيقة الأمر تلك النزاعات هي الإطاب الاعتراف.

لكن الصراع عند "هونيث" ليس ممثل لمفهوم الصراع في الفكر الفلسفي الغربي (مكيافيلي وهوبز)، القائم على فكرة الصراع المستमित والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، داخل ما يسمى الصراع من أجل البقاء³، بل هو صراع من أجل الاعتراف المتبادل بين الذات، الذي لا يقصي طرفاً ما على حساب طرف آخر، فمن خلال الاعتراف المتبادل؛ الطرفان يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافاً متبادلاً، قد يتخذ هذا الاعتراف شكل الحب الذي يسمح للفرد بتحقيق الأمن العاطفي، كما قد يتخذ شكل الحق، الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، وقد يتمظهر من خلال التضامن الاجتماعي داخل نسيج العلاقات الاجتماعية. وفي مقابل أشكال الاعتراف السالف ذكرها نجد أشكال الاحتقار الاجتماعي، والتي تتمظهر في شكل أول، يتمثل في الاحتقار الجسدي والذي تجسده كل مظاهر العنف والاعتصاب والتعذيب... الخ، وشكل ثاني يتمثل في الحرمان من الحقوق التي يفقد الفرد شعوره بالانتماء السوسيولوجي، وشكل ثالث

¹ كمال بومنير، قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 104.

² كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، المرجع السابق، ص 108.

³ المحمداوي علي عبود وإسماعيل مهناة وآخرون، مدرسة فرانكفورت النقدية (جدل التحرير والتواصل والاعتراف)، المرجع السابق، ص 285.

يتمثل في الاحتقار القيمي المعياري المرتبط بالتقدير والاحترام الشخصي داخل المجال التفاعلي. وأي انتهاك للشروط المعيارية للتفاعل يجب أن يكون لها تداعيات فورية على المشاعر الأخلاقية. وهذا ما لخصه هونيث في كتابه مجتمع الاحتقار «إن تجربة الاعتراف الاجتماعية هي حالة يعتمد عليها تطور الهوية الشخصية ككل، وغياب هذا الاعتراف وبعبارة أخرى الازدراء يكون مصحوب بالشعور بالتهديد بفقدان شخصيته.¹»

تحتوي نظرية "هونيث" الاجتماعية على مفهومين مركزيين يشيران بشكل وثيق إلى بعضهما البعض هما الاعتراف والحرية الاجتماعية. وجذورهما هيكلية «إن الاعتراف بالثقة بالنفس أن كل منهما هو نفسه بالنسبة للآخر²» ما يجعل جوهر عمل هونيث «إعادة بناء عملية التكوين الأخلاقي للجنس البشري كعملية تكون فيها أخلاقية، والتي يتم استثمارها في علاقات الاتصال بين الموضوعات³» يتبنى "هونيث" هذه الفكرة ويضعها في تقليد النظرية النقدية، التي تهدف إلى التحليل النقدي للمجتمع البرجوازي الرأسمالي؛ لكشف آليات الهيمنة والقمع، وبقيامه بذلك، يعيد صياغة هذا التقليد من وجهة نظر واسعة للاعتراف. ويصبح الاعتراف بالشخص الآخر شرطاً للاعتراف وبنفسه يمكن أيضاً تمثيله بـ "آخر معمم"، أي سلطة أو مؤسسة اجتماعية معينة، على سبيل المثال سلطة أو شركة في ظل هذا الاعتراف الأولي، تظهر المجتمعات الحديثة أخيراً كصلة بين ثلاث مجالات متباينة للاعتراف:

أولاً: مجال الاعتراف بالحب ويشير هذا إلى جميع العلاقات الأولية ذات الروابط العاطفية القوية بين عدد قليل من الأشخاص، مثل العلاقات بين الوالدين والطفل، أو العلاقات المثيرة بين شخصين أو الصداقات، في هذا المجال من الاعتراف، ويجب على الناس تطوير الثقة بالنفس العاطفية، وتعلم تبني وجهات نظر أخرى من حيث التنشئة الاجتماعية وأن يكونوا قادرين على التعويض عن تجارب التجاهل

¹Axel Honneth, La société du mépris, Ibidem, p 193

² Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance, Ibidem, p167 .

³ Ibid ,p107.

ثانياً: مجال الاعتراف بالقانون وتعتمد على الشرعية الأخلاقية للقانون الحديث على قدرة الأشخاص الاعتباريين المعنيين، الذين يجب بالتالي اعتبارهم قادرين أخلاقياً على التمييز وعلى هذا النحو يمكنهم تطوير احترام الذات في هذا المجال.

ثالثاً: مجال الاعتراف بالاقتصاد في النظام الاقتصادي البرجوازي الرأسمالي، يعمل مبدأ الأداء معيار للاعتراف. المطالبة بمنح الدخل والوصول والترتب والمكاتب فقط وفقاً لمعايير المعرفة والقدرة، (المال) هو الوسيلة الرمزية لذلك.

من تجربة الاعتراف بالموهب والقدرات الفردية، تنمو العلاقة الذاتية واحترام الذات ففي مجال الاعتراف بالحب، يمكن اكتساب العلاقة الذاتية للثقة بالنفس، أما مجال القانون فهو قائم على احترام الذات، وبالتالي يمكن للناس اكتشاف الأمراض الاجتماعية إذا حدث خلل في هذه المجالات. وإن تم إنكار الاعتراف في المجالات الثلاثة المذكورة كانت هناك تجارب معاناة من الظلم، والتجاهل، والإهانة، والتمييز، والإقصاء، ونتيجة الحتمية لذلك هو صراع من أجل الاعتراف «إنها الدوافع الأخلاقية ونضالات الفئات الاجتماعية، ومحاولتها الجماعية لفرض أشكال موسعة من الاعتراف مؤسسيا وثقافيا، حيث يحدث التغيير الموجه معياريا للمجتمعات في الممارسة.¹» الهدف منه هو الحصول على حياة جيدة في مجتمع معقول، وبلوغ ذلك من خلال التوسيع التدريجي لعلاقات الاعتراف، والمعايير الفردية (زيادة الاعتراف بأنماط الحياة الفردية) والإدماج الاجتماعي (الاندماج المتساوي في المجال القانوني).

فنظرية "هونيث" في الاعتراف تمكنت من تحديد وإظهار الأمراض الاجتماعية، التي تفهم على أنها حجب منهجي للاعتراف الشرعي في مجالات الاعتراف الثلاثة. وهكذا، في مجال الحب، تؤدي تجارب سوء المعاملة إلى ضعف الثقة بالنفس، وفي المجال القانوني يؤدي الحرمان من الحقوق وعدم المساواة في المعاملة والاستبعاد إلى إضعاف احترام الذات كشخص يتمتع بالأهلية الديمقراطية على سبيل المثال، يناضل المهاجرين أو طالبي اللجوء أو المهاجرين

¹Axel Honneth. Lutte pour la reconnaissance, Ibidem, p146.

غير الشرعيين من أجل القبول القانوني على الهوامش الخارجية والداخلية للمجتمعات القانونية القائمة دون أن يكون لديهم وضع قانوني محمي بما فيه الكفاية.

أخيراً، في المجال الاقتصادي، أدت تجارب مثل الفقر أو البطالة طويلة الأجل إلى ضعف احترام الذات وعموماً، يبدو أن جزءاً كبيراً من المجتمع محروم حالياً من أي إمكانية للوصول على الإطلاق إلى المجالات المحترمة للاقتصاد التجاري والنظام القانوني¹. وفي كتاب "هونيث" (حق الحرية: الخطوط العريضة للأخلاق الديمقراطية) يطور المفهوم المركزي الثاني لنظريته الاجتماعية الحرية الاجتماعية بتحديث هذا النهج بشكل نقدي² فالحرية من حيث الاستقلالية الفردية هي أعلى قيمة في المجتمع الحديث، لأنها أهم عامل في نظامنا المؤسسي وبالتالي يربط الفرد بشكل منهجي بالمجتمع؛ وعليه يجب أن تكون جميع القيم الأخرى مرتبطة بهذه القيمة القصوى ويستند هذا المبدأ التوجيهي إلى أربع منطلقات³ هي:

1. إعادة الإنتاج الاجتماعي للمجتمعات وتحديد القيم والمثل العليا.
 2. تسمية الممارسات والمؤسسات التي تحقق شريعة القيم ذات القيمة التوجيهية للحرية بالعدل.
 3. يجب تحديدها وفقاً لطريقة إعادة البناء المعياري، أي إظهار القيم في نشأتها التاريخية وبهذه الطريقة، يمكن تحديد الإمكانيات العملية المؤسسية التي لا تزال غير محققة بشكل كاف وبالتالي يمكن انتقاد النظام الحالي بشكل معياري.
- ونجد "أكسل هونيث" قد حدد ثلاثة مفاهيم للحرية يمكننا التحدث عن مفهوم سلبي وعاكسي واجتماعي للحرية يعبر عن تمايز المفهوم بسبب تعقيد المجتمع الحديث.

¹ Axel Honneth, La société du mépris, Ibidem, p. 196-195

² Axel Honneth. Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique, Traduit par Pierre Rusch, Frédéric Joly Éditeur Editions Gallimard, paris, 2015, p 234 .

³ Ibid, p 300.

ربط الحرية السلبية بفلسفة العقد الاجتماعي مع توماس هوبز، فأعطى للحرية معنى هو انعدام القسر، أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي)، وكلّ فعلٍ يتمّ وفقاً لدوافع، حتّى لو كان الدافع هو الخوف من الموت، يُعدّ حرّاً الحالة الطبيعية وهي الحالة التي تخيل أن الناس يكونون عليها قبل قيام المجتمع المنظم، هي حالة الحرية بلا قيود والتي لا بد أن تنتهي إلى صراع يهدد البشرية بالفناء. كما نجد أيضاً مفهوم الحرية السلبية هذا في فلسفة "جان بول سارتر" (1905-1980) "Jean-Paul Sartre" الوجودية الإنسان محكوم بالحرية والحرية عنده مساوية لمسؤولية، إن الاستقلالية وتحقيق الذات وفقاً لفكرة العقلانية هي أبعاد مهمة لهذا المفهوم، الذي ينسى مع ذلك البعد المؤسسي للحرية الذي نجده في المفهوم الاجتماعي للحرية. يتجاوز مفهوم الحرية هذه المفاهيم الفردية الحرية عن "هابرماس" ويعود إلى مفهوم الحرية في فلسفة هيجل الحق. والاعتراف المتبادل في المؤسسات الاجتماعية هو جزء مهم من فكرة الحرية¹ هذا ما يسميه هيجل المؤسسات المتبادلة للاعتراف المتبادل.

في هذا السياق، فإن الجانب المركزي لحجة "هونيث" هو مفهوم "هيجل" للاعتراف بالحرية باعتبارها ضرورية لمؤسسات الحرية في المجتمع الحديث التي تتحقق ليس فقط في الدولة، ولكن أيضاً في المجتمع المدني. يشكو "هونيث" من هذا المفهوم السلبي للحرية لأنه لا يمكن فهم المواطنين على أنهم مؤلفوا ومنشئوا مبادئهم القانونية الخاصة، لأنه لا توجد وجهة عالية المستوى يمكن من خلالها الاهتمام بالتعاون مع الآخرين.

¹ Axel Honneth, Le droit de la liberté Esquisse d'une éthicité démocratique ,Ibidem ,p86

أما المفهوم الثاني للحرية الانعكاسية وفقا لهذا المفهوم القانوني فيكون الموضوع حرا «ينجح في الارتباط بنفسه بطريقة لا يمكن أن يسترشد بها في أفعاله إلا من خلال نواياه الخاصة»¹ وهكذا يميز روسو المعرفة الأخلاقية عن الرغبة الخالصة. بعد ذلك يستمد "يوهان جوتفريد هيردر" (1744-1803) "Johann Gottfried Herder" من هذا اكتشاف مشاعر ورغبات الفرد الأصيلة لغرض تحقيق الذات. من ناحية أخرى، يطور "كانط" تشريعا ذاتيا عقلانيا في قوله: من هذا. ووفقا "هابرماس"، فإن تقرير المصير هذا يتيح للموضوع الفرصة لرفض بعض أشكال العمل بالإشارة إلى أسباب مبررة عالميا². ومع ذلك، يرى "هونيث" أن المفهوم الانعكاسي للحرية يفتقر إلى التبرير النظري لافتراضاته الاجتماعية والمؤسسية المسبقة.

الحرية الاجتماعية: وفقا لهيجل، من ناحية أخرى، ليس فقط الواقع الداخلي والذاتي، ولكن أيضا الخارجي والموضوعي والمؤسسي يقوم على الحرية، لذلك فإن نظرية هيجل للعدالة تصطدم بتمثيل للعلاقات الأخلاقية، نحو إعادة بناء معيارية لهذا النظام حيث يتمكن فيه الرعايا من تحقيق حريتهم الاجتماعية في ظل تجربة الاعتراف المتبادل، هكذا يتم إلغاء الحرية السلبية والانعكاسية في الحرية الاجتماعية، تماما كما يتم دمج القانون الدفاعي والإجرائي المرتبط به في قانون الأخلاق كحالات تنظيمية.

لهذا يجب أولا منح الفرصة للمشاركة في مؤسسات الاعتراف وأن يكون لجميع أعضاء المجتمع بمختلف جوانب حريتهم الذاتية وبالتالي ثقافة الحرية من خلال التفاعل بين القانون والسياسة والمجال الاجتماعي العام.

¹ Axel Honneth, Le droit de la liberté Esquisse d'une éthicité démocratique , Ibidem, p 56.

² Ibid, p60

المبحث الثالث: التشيؤ مرض اجتماعي.

المطلب الأول: التشيؤ عند لوكاتش.

ما يعرفه العالم من تغيرات اللافتة على مختلف الأصعدة وحتى على المستوى الإنساني في عصر حداثة، أن الإنسان كان يعتقد أن بإمكانه السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة، ويرى نفسه مركزاً لهذا العالم، لكن خابت آماله في عصر الحداثة وما بعدها. حينما أدرك أنه ليس بإمكانه أن يسيطر لا على ذاته ولا على الطبيعة، فهو ليس مركزاً لهذا العالم بل أصبح هو في حد ذاته يسعى لإيجاد معنى لحياته لأنه وقع في فخ التشيؤ. وهذه المقولة حازت على اهتمام الفلاسفة بدءاً من "كارل ماكس" و"جورج لوكاتش" (1885-1971) " György Lukács"، "مارتن هايدغر" و"جان بول سارتر" وكذلك مدرسة فرانكفورت (اكسل هونيث) وغيرهم.

نعثر على مقولة "التشيؤ" في بعض المعاجم تدل على «تحويل كل ما هو حركي ديناميكي إلى شيء، أو إعطاء الشيء لكل ما هو روحي معنوي وعقلي أي تحويله إلى جماد وإلى شيء ساكن وثابت¹»

أما من الناحية الاصطلاحية فإن التشيؤ يستخدم لوصف شكل متطرف من أشكال الاغتراب الناجم عن تقديس المادة وهو ما أسماه "كارل ماركس" بالفيتشية "التشيؤ" "Réification" مشتق من الشيء "Chose" الذي هو كل ما تقع عليه أبصارنا سواء أكان منفرداً كشيء واحد أو يكون شيئاً وفيه عدة أشياء «الشيء بالمعنى الواسع يدل على كل

¹ صباح قارة، المقاربة المفاهيمية لمقولة التشيؤ وأصولها المعرفية، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، المجلد 5، العدد 9، برلين ألمانيا، جوان، 2021، ص 363.

شأن كل ما يكون على هذه الحال أو تلك، الأشياء التي تحدث في العالم والوقائع والأحداث»¹ من هذه الدلالة نستنتج أن للشيء معنيين معنى ضيق عندما يكون الشيء أمامنا إذا أصدرناه في أحكامنا على ما هو موجود أمامنا نلمسه ونحسه، ويكون للشيء معنى شامل أي نصدره كحكم على كل شأن فيعم معناه كقولنا عن الأحداث أشياء والمواقف أشياء.

بالإضافة إلى هذين الدالتين هناك دلالة فلسفية محضة تطرق إليها "إيمانويل كانط" ذات معنى أشمل وأوسع «الشيء بذاته Chose en Soi أي الشيء المطلق المستقل عن الظواهر الطبيعية وعن صورها الموجودة بالفعل»² ويعرف الشيء أيضا أنه «أمر طبيعي أو معنوي وبهذا المعنى تدل كلمة شيء على كل ما يمكن أن نفكر به، وهي بالتالي كما يقول إخوان صفا أعم لفظا من الألفاظ، وفي علم الأخلاق الشيء يتعارض مع الشخص حيث الشيء يمتلك والشخص يملك وحيث الشيء لا قيمة أخلاقية مطلقة»³.

ونجد كذلك الصياغة الكلاسيكية لمقولة التشيؤ في كتاب تاريخ الوعي الطبقي لـ"جورج لوكاتش"، والتشيؤ Réification «هو أن يتحول الإنسان إلى شيء، وتتمركز أحلامه حول الأشياء، لا يتجاوز السطح المادي وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء. وعندما يتشيؤ الإنسان فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه الذي هو نتاج جهده وعمله وإبداعه باعتبارهما قوى غريبة عنه وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنساني، فيصبح الإنسان مفعولا به لا فاعلاً لا يمتلك من أمره شيئاً»⁴، والتشيؤ ذو معنى مادي حسي أكثر منه معنوي، حالة مترجمة لفقدان الإنسان مركزتيه وجوهره، حالة تعبر عن طغيان المادة والمصالح الاقتصادية (قانون العرض والطلب)، «في تشيؤ الأشخاص بمعنى النظر إلى الشخص باعتباره شيئاً من المال، القوة أو من خلال بعض ما يملكه حيث أصبح الإنسان يسعر بقدر ما يمتلك

¹ مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2012، ص 37

² المرجع نفسه والصفحة.

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 712-713.

⁴ عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز العربي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط1، 1994، ص 24.

وهكذا يمكن النظر إلى الفتاة باعتبارها جسداً والأب باعتباره مصدراً للمال والأبن باعتباره شيئاً تملكه الأم»¹. ومن تشيؤ الإنسان إلى تشيؤ المفاهيم الأخلاقية والقيم الروحية والمبادئ الإنسانية وينزل إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء، علاقات آلية غير شخصية ومعاملة الناس باعتبارها موضعاً للتبادل أي حوصلة البشر باعتبارهم أشياء، وحينما يتشيؤ الإنسان يكون ذو بعد واحد.

وتجد الإشارة أنه قبل ظهور التشيؤ كمصطلح أكاديمي عرفت البشرية إرهاصات له في عهد الوثنية أو الصنمية، حيث الإنسان في بحث دائم لملء الفراغ الروحي، إذ لجأ الإنسان لصناعة (الإله، الوثن، الشيء)، ثم يقوم بعبادته وتقديم القرбан له فينزل إلى مستوى ذلك الشيء المعبود ويضفي على نفسه خصائص ذلك الإله المصنوع (الشيء). كما نجده في نظام الرق القديم أو العبودية، لما كان الإنسان يباع ويشترى في الأسواق مثله مثل باقي الأشياء وبفعل تلك العملية يتحول الإنسان إلى سلعة (شيء) وتغيب هويته وذاته وتهمش قدراته الإنسانية ويختزل في قدراته الجسمانية والعضلية، وعليه تتحدد قيمته بالنظر إلى جهده المبذول وإتقانه لأعماله فقط.

إن تاريخ مقولة التشيؤ خاصة في العصر الحديث والمعاصر إنما تمثل سلسلة متتابعة كل حلقة فيها أخذت من الحلقة السابقة لها، يعد النصف الأخير من القرن 16 وبداية القرن 17 موعد انطلاق العقل الأوروبي بعد فترة ركود وسبات بامتياز «... انهيار الإمبراطورية الرومانية حتى انبعثت حركات النهضة والتنوير، مستلهمة عوام وفسفات حضارات سبقتها فأخضعت أوروبا تراث الحضارات السابقة للنقد، وأسقطت كل ما هو عائق وأحييت روائع قيمها وتراثها القديم حتى يتسنى لها إنتاج حضارتها هي ومواصلة حركة التاريخ.»² فتظهر

¹ عبد الوهاب المسيري، فتحي تريكي، الحداثة وما بعد الحداثة دار الوعي للنشر والتوزيع، روية الجزائر، ط2، 2012، ص 345.

² عباس فيصل، الفلسفة والانسان جدلية العلاقة بين الانسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 1996، ص 115.

وجهة نظر "هيجل" حول مقولة التشيؤ في الملكية، التي تحول العلاقات بين البشر إلى علاقات بين أشياء. إذ الشخص الذي تسيطر عليه ملكيته لا يكون إنسانا إلا بفضل ملكيته وتغلغل عملية التشيؤ في تحليلات هيجل، لما يستمد من قانون التعاقدات والالتزامات من قانون الملكية، وبما أن حرية الشخص تمارس في المجال الخارجي للأشياء ففي استطاعت الشخص أن يتعامل مع ذاته بوصفه موضوعا خارجيا، وبإمكانه أن يجعل ذاته مغتربة عنه ومشيدة بمحض إرادته ويبيع إنجازاته وخدماته وعمله، وفي الحال تضيع مواهبه الذهنية وعمله وفنّه وأمور دينه كالمواعظ والصلوات وكذلك الاختراعات وما شاكلها، فتصبح كلها موضوعات للتعاقد، حالها كحال السلع التي تخضع للبيع والشراء¹، ما يجعل الحرية تحول الشخص إلى الشيء لهذا توصل هيجل إلى الحقيقة نفسها التي دفعت بماركس إلى المطالبة بـ « أن المسألة ليست تحرير العمل بل إلغاؤه ولا يمكن أن تكون المسألة هي تحرير العمل ، لأن العمل أصبح بالفعل حرا ، فالعمل الحر هو الإنجاز الذي حققه المجتمع الرأسمالي ولن يكون في استطاعت الشيوعية أن تشفى (أمراض) البورجوازي وتداوى جراح العامل البروليتاري إلا بإزالة، علتها وهي العمل»². لقد بدأت الحضارة الجديدة بإنجازاتها العقلية والفكرية والثورة العلمية والتقنية فكانت الإنجازات العظيمة والاختراعات الباهرة وهذا كله في سبيل الإنسان.

في حين يرى "كارل ماركس" أن مقولة التشيؤ وردت تحت تسمية أخرى " فيتشية السلعة " Fitichisme of commoditie³ وتصوره أن شكل العمل في المستقبل سيكون مختلفا عن شكله السائد إلى حد أنه تردد في استخدام نفس لفظ العمل، للتعبير عن العملية المادية للمجتمعين الرأسمالي والشيوعي معاً.

¹ صباح قارة، المقاربة المفاهيمية لمقولة التشيؤ وأصولها المعرفية، المرجع السابق، ص 365.

² ماركوز هيربت، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د ط)، 1970، ص 285.

³Cluley ,R. Dunne, S. From Commodity Fetishism to Commodity Narcissism, Marketing Theory volume 15, No1. sage pub .co .journals permissions .nav, 2012.

<https://journal.sagepub.com>

فهو يستخدم لفظ "العمل" للدلالة على ما تعنيه به الرأسمالية حالياً في نهاية المطاف، ذلك النشاط الذي يخلق فائض قيمة في إنتاج السلع، فالنظام الرأسمالي المسؤول عن تشيؤ المجتمع لأن السلع تصبح الوسيط بين أفراد المجتمع، وقيمة هذه السلع التي ينتجها الأفراد هي التي تحدد مركزهم الاجتماعي ومستوى معيشتهم وتشبع رغباتهم وتحقق حريتهم. أما قدرات وطاقات الأفراد فتغيب ومعها تغيب إنسانية الإنسان.

فكارل ماركس كان مؤمناً بأن الطبقة العاملة تزداد فقراً بينما كان المجتمع البرجوازي يزداد ثراءً، وكان الفقر الروحي للبروليتاريا يزداد كذلك، لقد كانت في طريقها إلى ألا تعدو أن تكون أحد مَلَحَقَات لآلة، فقد قُوِّضَت فريضة الغالبية العظمى من البشرية وإبداعها. وتدعو مقتضيات الإنتاج الرأسمالي إلى رؤية البروليتاريا على أنها واحدة من تكاليف الإنتاج فحسب ويجب مراعاة بقائها عند أقل حدٍّ ممكن. كذلك تتطلب زيادة الأرباح إلى الحد الأقصى تقسيم العمل، بحيث ينفصل كل فرد من الطبقة العاملة عن العمال الآخرين الذين يعملون على خط التجميع؛ مما يحول دون تعلمه مهاماً أخرى، وتطويره لقدراته، ووضعه تصوراً للمنتج النهائي كما جاء في كتاب "فكرة الاشتراكية" لهونيث: «بعد أن أصبح العمال مع عائلاتهم... عرضة لتعسف أصحاب الفباركة الخاصة أو ملاك الأراضي... قد أُجبروا العمال للعيش في عز مستمر وفي شقاء يهدد حياتهم»¹. وملاحظ أن التقسيم نفسه للعمل على الدولة المعاصرة. تعرّف معادلات رياضية الربحية والكفاءة دون النظر للسياق التاريخي ودون إدراك الصراعات البنائية بين المصالح الطبقية؛ ومن ثم يُنزع عن المجتمع طابعه التاريخي وقابليته للاستبدال والتغير²

وفي خضم ذلك يتحول الأشخاص إلى أشياء. إن الرأسمالية تجرّد البشر من إنسانيتهم على نحو متزايد. إنها تُعامل الأفراد المشاركين في عملية إنتاج السلع (البروليتاريا) كشيءٍ

¹ أكسل هونيث، فكرة الاشتراكية، تر: جورج كنورة، المكتبة الشرقية، بيروت- لبنان، ط 1، 2018، ص 26.

²Jean-Jacques Cadet. Travail aliéné chez Karl Marx, Journée des doctorants de l'ED 31, Saint-Denis, France 2017. site internet: <https://hal.archives-ouvertes.fr>

بينما تحول الشيء الحقيقي الذي يقوم عليه النشاط الإنتاجي (رأس المال) إلى ذاتٍ مصنّعة للحياة الحديثة. ولا يمكن أن يصبح قلب هذا العالم ممكناً إلا بإنهاء ما أطلق عليه كتاب «رأس المال» مصطلح «صنمية السلعة»¹.

طرح "كارل ماركس" فكرة التشيؤ ولكن بمصطلح آخر قبل "لوكاتش" و"هونيث"، حيث وردت الفكرة في كتاب رأس المال "صنمية السلعة" وهي «تلك الحالة الناتجة عن تطور الصناعة وزيادة الإنتاج وتوسع الأسواق وبهذا فلسفة علمية حاول ماركس فهم صنمية السلعة فالماركسية التي تقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعية والمجتمع»² وتمثل مصطلح "صنمية السلعة" عند "كارل ماركس" أحد المفاهيم المركزية عنده، حيث يصبح الإنسان كينونة شيئية متجردا من كينونته الروحية والقيم الأخلاقية والإنسانية «... عبادة ظواهر الطبيعية وأشياءها أما صنمية السلعة فتنشأ من حقيقة أن روابط الإنتاج خصوصا في الرأسمالية تظهر من خلال تبادل الأشياء، السلع في السوق فتأخذ العلاقات الاجتماعية طبيعة العلاقات بين السلع، ويصبح الناس واقعين تحت سيطرة الأشياء أو السلع.»³ ما جعل العالم يتحول إلى عالم أدوات ومنافع ومصالح، لقد ذاب الإنسان وضمحل في عالم لم يعد هو السيد فيه بعد طغيان التقنية وهيمنتها حيث سلبت من الإنسان إنسانيته «لقد استقلت التقنية فعلا من يد الإنسان وأصبحت قوة كامنة في ذاتها»⁴ ما انعكس حتى على الجانب الفكري والفلسفي وظهرت مصطلحات ترتبط أساسا بالتقنية والآلة كمصطلح العقل الأدواتي أو العقل الذاتي أو التقني أو الشكلي «الذي هو العقل الملتزم على المستوى الشكلي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة

¹ 1 Jean-Jacques Cadet. Travail aliéné chez Karl Marx, Journée des doctorants de l'ED 31, Saint-Denis, France 2017. site internet: <https://hal.archives-ouvertes.fr>

² بولتزر جورج، جي بيس موريس كافيني، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: بركات شعبان، الجزء الأول، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، (د ط)، (د س)، ص 14-15.

³ جان بوديار، المصطلح والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 246.

⁴ ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هايدغر، منشورات الاختلاف، ط1، 2006، ص 114.

الغايات سواء كانت إنسانية أو معادية للإنسان»¹. العقل ينظر للإنسان نظرة مادية وهو شيء من الأشياء فقط.

كما يوجد مصطلح آخر وظفه هو مصطلح القفص الحديدي مصطلح استعمله "ماكس فيبر" (1864-1920) "Max Weber" لوصف وضع الإنسان في المجتمع الحديث حيث يصبح الإنسان سجين العالم أو السلع خاضعا لقوانينها.² فالعقلنة الغربية -بنظره- هي عقلنة نوعية خاصة بالحضارة الغربية، كما وصفها "ماكس فيبر" «إذا كان تطوّر العقلانية الاقتصادية مرتبطاً بالتقنية وبالقانون العقلين؛ فهو مرتبط أيضاً بالقدرات والكفاءة التي يتمتع بها الإنسان ليتبنّى بعض أشكال السلوك العقلاني العملي»³ هذه التقنية جوهر التحولات التي تحدث دخل المجتمع.

بتوظيفه لمفهوم العقلنة عمل "ماكس فيبر" على البحث عن انعكاسات المعرفة العلمية والتقنية على مؤسسات المجتمع التي دخلت عصر التحديث، وعملية العقلنة هذه لا يمكن فهمها عند "فيبر" إلا بالرجوع إلى ما يسميه "بنزع الهالة السحرية عن العالم" ويقصد بهذا المصطلح تجريد هذا العالم من أشكال القداسة والانسلاخ من المواقف والتمثال السحرية والغيبية التي عرفتھا المجتمعات الأوروبية قبل دخولها مرحلة الرشد المتمثلة في الحداثة⁴.

وهنا يمكننا القول إن العلم في نظر ماكس فيبر هو الذي عقلن العالم وخلصه من السحر والخرافة والغيبيات وإن فكرة العقلنة قد نبعث من الثورة التي أحدثتها النهضة العلمية الحديثة. والعقلانية في نظره كمنهج في التفكير تخص الغرب وحده أو عبارة أخرى هي ظاهرة غربية فهو يرى بأن كل حضارة تنصب في حضارة الغرب تقوم بوظيفة النقل لا بمهمة

¹ عبد الوهاب الميسري موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط1، 1999، 255.

² المرجع نفسه 270.

³ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط)، دون تاريخ، ص12.

⁴ بومنير كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص76-

الاستيعاب والتتظير باستثناء الحضارة اليونانية التي تمكنت من بناء الأسس الرياضية وذلك لأن الهندسة في الهند لم تعرف البرهنة العقلانية كما أنها تجهل بدورها المنهج التجريبي الذي هو ناتج عصر النهضة الأوروبية، ويبرهن على ذلك بقوله «إن البحث العميق لدى المؤرخين الصينيين كان يعوزه منهج توقيديد... كل السياسات الآسيوية كانت تفتقر إلى طريقة منهجية يمكن مقارنتها بطريقة أرسطو، وكانت تعوزهم بشكل خاص المفاهيم العقلانية، إن الأشكال الفكرية الدقيقة في منهجيتها الضرورية لكل عقيدة شرعية عقلانية، الخاصة بالقانون الروماني وخلفه، القانون الغربي، هي أشكال غير موجودة أبداً خارج أوروبا...¹» وتظهر العقلنة التي تميّز بها الرأسمالية الحديثة الغربية في التنظيم العقلاني الرأسمالي الدقيق للعمل الحرّ، والذي لا يمكن اعتباره الخاصية الوحيدة للرأسمالية الغربية؛ إذ ما من ريب في أنّ ذلك لم يكن ممكناً من دون عاملين آخرين، هما: فصل العمل المنزلي عن المؤسسة، والمحاسبة العقلانية.

كما ارتبط بالرأسمالية وفق "ماكس فيبر" بتحويل كل شيء إلى سلعة، وتطور الملكيات القابلة للتبادل، والبورصة التي هي "عقلنة المضاربة"، لهذا يرى ضرورة فهم الرأسمالية «والمطلوب فهمه قبل كل شيء هو الرأسمالية الحديثة كما نعرفها منذ نحو ثلاثة قرون²» أنّ "ماكس فيبر" يوضح رؤيته للرأسمالية «أنّ الرأسمالية لا تتعلق بالرغبة في الكسب ولا بالبحث عن الربح، ولا بالسعي الحثيث وراء جمع المال؛ ذلك أنّ رواد المقاهي، والأطباء والفنانين والجنود، واللصوص، بل حتى العاهرات والإسكافيين والمتسولين... الخ؛ كلّ هؤلاء قد يكونون مسكونين بهذه الرغبة الجامحة أو بهذا التعطش الكبير للكسب، بل إنّ حمى الكسب والنهم والنهب لدى إسكافيّ من نابولي قد تكون أكثر قوة بكثير ممّا هي لدى إنجليزي (بروتستانتية) يعيش في ظروف مشابهة؛ فالحاجة للكسب غير المحدود لا تتطوي أبداً على مقومات الرأسمالية ولا حتى على روحها³، فالرأسمالية تسعى دائماً للربح ويتم عبر عقلانية.

¹ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع السابق، ص 6.

² جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988، ص85.

³ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع السابق، ص7.

بالإضافة إلى مصطلح التشيؤ يوجد مصطلح التسليع (Commdification) ومصطلح الوثن (Fétichismes) وهو الشيء المادي سواء أكان طبيعياً، هي أفكار ومفاهيم كانت وليدة التقدم العلمي وهيمنة التقنية في الحضارة المعاصرة على الحياة الإنسانية.¹

وهذه نظرة شاملة لمسيرة مصطلح التشيؤ قبل عام 1923 إذ أصبح علامة فارقة في الفكر الغربي "التشيؤ" ما حدث في جمهورية فايمار* أثناء الأزمة الاقتصادية، ولم تعد قادرة على سداد ديونها لفرنسا وكثرت الإضرابات العامة، أصبح كتاب لوكاتش "تاريخ والوعي الطبقي" كتاباً مقدساً لجيل كامل من المفكرين والأجيال القادمة بما فيهم "أكسل هونيث" الذي أعطى من خلاله رؤية جديدة لمفهوم التشيؤ.

استند "لوكاتش" على "ماركس" في افتتاحية كتابه "تاريخ الوعي الطبقي" بأن التشيؤ لا يدلي بشيء آخر سوى العلاقات الموجودة بين الأفراد والتي أخذت شكلاً شبيهاً، ومن خلالها الموجود الذي لا يأخذ أي صفة خاصة للأشياء، كالإنسان على سبيل المثال، إن الخوض في مفهوم التشيؤ يظل مناسباً حتى اليوم. يؤول بنا الرجوع صوب التحليل الكلاسيكي فإذا أردنا أن نفهم كاتباً ما فعلينا أن ندرس القرائن التاريخية والاجتماعية لعصره.²

لم يتوان "جورج لوكاتش" عن الطرح الذي قدمه "كارل ماركس" حول قضية التشيؤ؛ إذ اعتمد على ما جاء به "ماركس" أن الإنتاج في المجتمعات البدائية كان يهدف إلى إشباع الحاجات

¹ سالم ياقوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1999، ص 82.
* جمهورية فايمار: هي الحكومة الألمانية بين عامي 1919 و1933، وامتدت هذه الفترة من نهاية الحرب العالمية الأولى حتى قيام النازية، سُميت هذه الجمهورية تيمناً باسم بلدة فايمار حيث شكّل مجلس الجمعية الوطنية حكومة ألمانيا الجديدة بعد تنازل فيلهلم الثاني عن الحكم. لم تنجح ألمانيا في النهوض والتعافي بعد الحرب العالمية الأولى، إذ كان اقتصادها مترنحاً، ودخلت في فوضى اجتماعية بعد سلسلة من التمردات قادها الجنود الألمان، وفقد القيصر فيلهلم الثاني دعم الجيش والشعب الألماني، ما أجبره على التخلي عن العرش في نوفمبر 1918 الموقع <https://e3arabi.com/sociology>.

² رمضان بسطاويسي محمد غانم، علم الجمال عند جورج لوكاتش، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1991، ص 20.

لذلك كانت قيمة السلعة تكمن في استعمالها، وليس في قيمة المبادلة، ولكن الصيغة التجارية تغيرت وأصبحت صيغة سيطرة حقيقية مع الرأسمالية المعاصرة¹.

تغير مسار أهمية السلعة خلق خلا في المعاملات الإنسانية وأدى إلى التشيؤ الذي جعل النشاط الإنساني الخاص شيئاً موضوعياً مستقلاً عنه وسيطر عليه بقوانين خاصة غريبة عن الإنسان وتتم هذه السيطرة على المستويين الذاتي والموضوعي.

فعلى الصعيد الموضوعي يظهر العمل كظاهرة غريبة، كعالم أشياء مكتملة، وصلات بين أشياء فقط، يصبح العمل في ظل هذه الظروف كأنها مستقلاً، إنه مجرد نفسه من عالم الواقع وتبقى السلعة فقط في العالم الملموس. أي أن كل شيء قابل للحساب والذي يعارض بشكل جذري أشكال الإنتاج "العضوية" التي كان العمل بالنسبة لها شرطاً لإمكانية تحقيق الإنسان وليس حساباً بسيطاً. يستمد "لوكاتش" من تحليله التمييز المفاهيمي بين الإنتاج العضوي والإنتاج الرأسمالي، والذي يمكن تمييزه ببساطة شديدة بالقول إن الإنسان، بالنسبة للأول، يسود على العمل، بينما بالنسبة للأخير، يسود العمل على الإنسان.

في الإنتاج العضوي، ما يهم هو فهم العملية الشاملة لإنتاج شيء ما، بمعنى فهم روح الكائن المنتج²، بينما في الإنتاج الرأسمالي، فقط الإنتاج وسرعة التنفيذ والكفاءة هي التي تهم. لم يعد من الضروري فهم الكائن المراد إنتاجه ولكن المهمة المجزأة التي يتعين إنجازها في وضع تكراري، وهذا يؤدي وفقاً لوكاتش، إلى توليد علاقة متبادلة للإنسان وأعماله التي نجدها في مختلف التقاليد الفلسفية بما في ذلك التراث الهيجلي والماركسي. ثم تنشأ مشكلة التشيؤ نتيجة ارتباط مصير الكائن والموضوع، فهما مرتبطين، أي مصير الذات والمجتمع مرتبطان أيضاً فإن العلاقة بين المؤسسة والموضوع هي نفس العلاقة التي يحافظ عليها المجتمع ككل والتي لها النتيجة النهائية المتمثلة في أن مصير العامل يمكن أن يبدو مشابهاً لمصير المجتمع

¹ جورج لوكاتش، تاريخ والوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص 81.

² المرجع نفسه، ص 110.

بأسره لأن العامل هو الكيان الذي تمارس عليه إعادة البناء بأكبر قدر من القوة، كذلك لا وجود صلة بين الشيء وصاحبه الذي يقوم بصنعه. وعلى الصعيد الذاتي فإن نشاط الإنسان في الاقتصاد والتجارة يكتسي طابعاً موضوعياً، بوصفه سلعة خاضعة للموضوعية غريبة عن الناس، لذلك على العامل أن يقوم بحركات عمله باستقلال عن الناس مثل أي مال معه لإشباع حاجات معينة¹.

وعليه فقد أصبح العمل نتاج جهد البشر شيئاً تجارياً يباع ويشترى، إذ أن قوة العمل تأخذ للعامل ذاته بشكل سلعة تخصه، ومن ناحية أخرى تعمم الصيغة التجارية المنتجات العمل. والنظام الرأسمالي حسب "ماركس" نظام يسلب العمل طابعه الإنساني ويحط ويعمل على بخرس الجهد الإنساني بما فيه من التفاصيل الإنسانية ويختزله حتى يساويه بالسلعة أو الشيء، أي أنه يقوم بتئيئشه.

والرأسمالية المعاصرة، التي لا تكتفي بتحويل صلات الإنتاج حسب حاجاته، بل تنهب القيمة الزائدة في الإنتاج ذاته، لهذا يقول لوكاتش «لقد احتضنت "القوانين الطبيعية" الإنتاج الرأسمالي وجميع المظاهر الحيوية للمجتمع (...)» - ولأول مرة في التاريخ - يخضع المجتمع بأسره (أو على الأقل يميل إلى أن يخضع) لعملية اقتصادية تشكل وحدة، وأن مصير جميع أعضاء المجتمع تحركه قوانين تشكل وحدة.²، والرأسمالية أول من أنتج بنية اقتصادية موحدة لكل المجتمع، وهذه البنية الموحدة هي التي أحدثت مشكلات إذا كانت مقولة التشيؤ، كما يعتقد لوكاتش أن مشكلة مجتمعية تعود إلى الوعي، فمن الضروري إيجاد استجابة مجتمعية للمشكلة وليس استجابة فردية كما تصورها الفلسفة النقدية.

بل ضرورة تحويل بنية المجتمع، بالنسبة إلى لوكاتش، هذا الوعي هو التحدي المتمثل في الخروج من التشيؤ، فإن البروليتاريا هي الطبقة التي تمارس عليها التشيؤ بعنف شديد.

¹ جورج لوكاتش، تاريخ والوعي الطبقي، المرجع السابق، ص 83

² المرجع نفسه، ص 111.

والآن، إذا كان تشخيص لوكاتش صحيحا، أي إذا كانت البنية العمالية للمجتمع تعمل على رفض التشيؤ، وإذا أصبحت البروليتاريا واعية، فإن النضالات التي بدأتها سيكون لها تأثير على المجتمع ككل، وصراعات المصالح الطبقة للمجتمع الرأسمالي العالم.

فإن البروليتاريا يجبرها نظام الإنتاج على العيش في المجال العملي كسلعة قابلة للتداول. منطق الإطاحة بالبنية المعاد تشكيلها للمجتمع هو كما يلي: «البروليتاري، في النظام الرأسمالي، يستخدم جسده كشيء يضعه في السوق، مثل أي سلعة. ومع ذلك، إذا رأى نفسه ككائن للنظام، فسيكون لديه نظرة انعكاسية على نفسه وقد يفكر في عكس هذه العملية كطريقة للتعبير عن حريته»¹. يصر لوكاتش عدة مرات على الطابع غير المؤكد لهذا التطور بمعنى أن البروليتاريا لديها كل الأوراق في متناول يدها للإطاحة بالتشيؤ التي تقع عليها، لكن الأمر متروك لها وحدها لتحقيق ذلك، وفي هذا تعتمد على إرادة البروليتاريا في التغلب على حريتها. كلما جاءت البروليتاريا لتفكيك البنية الرأسمالية، ستكون هناك تداعيات على المجتمع بأسره كما يرى لوكاتش: «إن التطور الاقتصادي الموضوعي لا يمكن إلا أن يخلق موقع البروليتاريا في عملية الإنتاج، وهو الموقف الذي يحدد وجهة نظرها. لا يمكن إلا أن يضع في أيدي البروليتاريا إمكانية ضرورة تغيير المجتمع. لكن هذا التحول نفسه لا يمكن أن يكون سوى العمل الحر للبروليتاريا نفسها»². وبالتالي فإن الأطروحة التي دافع عنها لوكاتش تتمثل في التأكيد على أن البروليتاريا كطبقة مجتمعية هي الوحيدة القادرة على عكس بنية المجتمع.

ففي كتابه " تاريخ الوعي الطبقي 1923 " حيث ربط بين كل من "كارل ماركس" و"هيجل"، فاسترد "لوكاتش" البعد هيجلي في ماركس³، فعرضه لمفهوم التشيؤ يكون أكثر من مجرد فينومينولوجيا تغيرات المواقف المفروضة على الأفراد عند شروعهم في تبادل البضائع

¹ Axel Honneth. La Réification (petite de théorie critique), traduction : Stéphane Haber, éditeur Gallimand, paris,2007, P73.

² جورج لوكاتش، تاريخ والوعي الطبقي، المرجع السابق ص266.

³ هونيث أكسل، التشيؤ (دراسة في نظرية الاعتراف)، تر: كمال بومنيير، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012، ص 34.

بحيث نرى في أول الأمر أن اهتمامه اقتصر على الظواهر التي وصفها "ماركس" من قبل واصفا إياها بتعبيره "صنمية البضاعة"، لكن بعد كل هذا يبدأ بالتحرك من الارتباط الضيق بالمجال الاقتصادي لينتقل بمفهوم التشيؤ نحو سعيد الحياة اليومية في المرحلة الرأسمالية «ظاهرة حسب لوكاتش تتضمن كل التحولات المتعلقة بالعلاقة مع العالم الموضوعي، أي المجتمع و الذات»¹. ففي دراسته "للتشيؤ والوعي الطبقي" والتي دفعت جيلا كاملا إلى تحليل الحياة السائدة في العصر باعتبارها نتيجة للتشيؤ الاجتماعي، وموازة مع ذلك فقد اكتفى المنظرون الاجتماعيون والفلاسفة، بعد هذا بتقديم التشخيصات فيما يتعلق بالنقائص التي عرفتھا العدالة والديمقراطية. والتي بدورها تشير إلى وجود أمراض اجتماعية. إن «المجتمع ذاته ما هو إلا مجموعة من الذوات بكل حمولاتها، من الأهواء والمتناقضات، إلا أن هذا الميل الطبيعي إلى الآخر أو "المشاركة الوجدانية" أو التعاطف على حد تعبير الفيلسوف الفينومولوجي شلير لم يمنع إنسان الحضارة المعاصرة وبالأخص إنسان المجتمعات الصناعية الأكثر تطورا من السقوط في براثن الزيف والتخاذل»²

إذا كان التشيؤ هو حالة يصبح الإنسان ذو كينونة شنيئة أو هو تأليه المادة وتشيؤ الإنسان فإن الأسنة على النقيض تماما هذا المفهوم تنادي بالعودة إلى القيم الإنسانية وإعطاء الأولوية للإنسان باعتباره مركز القيم وصانع السيادة، «أن لوكاتش يتمسك بالفهم الأنطولوجي اليومي للتشيؤ، حيث يزعم في الصفحة الأولى من بحثه استناد إلى كارل ماركس، بأن التشيؤ لا يعني شيئا آخر غير أن العلاقات بين الأشخاص تتخذ طابعا شنيئا»³. وهنا يتضح أن "لوكاتش" قام بإخراج هذا المفهوم من سياقه الفلسفي ودلالته الاقتصادية إلى النطاق الاجتماعي والأنثروبولوجي، للحكم على طبيعة العلاقات الإنسانية وحالها أما في إطار وصفه للظاهرة في

¹ جورج لختهايم، جورج لوكاتش، تر: ماهر الكيالي يوسف شويري، مراجعة وتقديم أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1982، ص 74.

² عمر مهيبيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز العربي، المغرب، ط1، 2005

³ المحمداوي علي عبود وآخرون، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، المرجع السابق ص 663.

المجتمع فهو عبارة عن «رباط أو صلة بين الأشخاص يأخذ طابع شيء».¹ إن التشيؤ عدو الإنسانية فهو يتزايد بتزايد الرأسمالية وغزوها وكذا العولمة التي طغت على كافة أقطاب العالم وكذا التقنية التي أصبحت غير خاضعة لأمر الإنسان بل هي من تملي عليه و تحدد طريقة عيشه، من هذا اضمحلت القيم وتراجع الإنسان وتقرم وسط عالم الأشياء وتفيد بقوانين الاقتصاد والإنتاج وهذا ما يؤكد ماركيز في قوله : «... إن المواد التي ينبغي أن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها ويصبح وعي الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي»² وعلاقات مشيئة من خلال النظر إلى الشركاء من بني الإنسان باعتبارهم أشياء تحقق من خلالها أو بهم صفقة تجارية يمكن الاستفادة منها أو الانتفاع بها.

إن التشيؤ هو نتيجة لتطور الإنتاج وزيادته وشيوع الصيغ التجارية وزيادة السلعة التي تجاوزت حدود الاستهلاك، وهنا تمتزج الظواهر الاجتماعية بالعلاقات الاقتصادية، ولفهم ظاهرة ما وجب الفصل بينهما «فيتم فصل الظواهر الاجتماعية بعناية عن أسسها الاقتصادية»³ فهذا الجو هو مدعاة وتمجيد للأناية والفردية والانعزالية وحب الذات وهنا يتولد التنافس والصراع وتصادم المصالح والجنوح للعنف. «فيدخل الشر من كل الأجناس وفي كل مكان في حلبة العنف بل يتحولون إلى حلبات عنف»⁴، وهذا كله تعبير عن خروج الإنسان من فضاء الروح ودخولها إلى ضيق السلعة والاقتصاد أو تأليه المادة وتشيء الإنسان ومبادئه.

¹ جورج لوكانش، التاريخ والوعي الطبقي، المرجع السابق، ص 79-80.

² ماركوز هيربرتر، العقل والثورة تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 267.

³ جورج لوكانش، تحطيم العقل، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1983، ص 28.

⁴ جان بوديان، إدغار مورن، عنف عالم، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط 1، 2005، ص 10.

«أصبح الكائن البشري سلعة من سوق الشخصيات ولا تختلف معايير التقييم وفي سوق الشخصيات عن نظيرتها في سوق السلع في واحدة تعرض السلع للبيع وفي الأخرى تعرض الشخصيات»¹ ففي التشيؤ قوة هائلة على إقصاء إنسانية الإنسان التي ظلت تميزه وتنفرد به كينونته ووجوده، وتنفيه إلى عالم الشيء أو عالم السلعة والمادة.

لقد تشكك لوكاتش في مراحل لاحقة بمفهوم التشيؤ والاعتراب معتبرا إياه مفردا في كليته وسلبيته وهيكلية ورأى أنه ما دام التشيؤ مشتملا على إضفاء الطابع الموضوعي على الأشياء فإن على المرء ألا يمضي في تشككه على النهاية، فقدرة البشر على إضفاء الطابع الموضوعي على الأشياء والتلاعب بها ليست مقتصرة على الرأسمالية، بل هي جزء من قدرة كونية شاملة تمكنا من حيازة بعض السيطرة على حياتنا²، إنها عملية التشيؤ التي تؤثر على أربعة أبعاد للعلاقات الاجتماعية، والسماوات التي تم إنشاؤها اجتماعيا للأشياء (في المقام الأول ميزاتها كسلع) والعلاقات بين الأشخاص، وعلاقاتهم بأنفسهم، وأخيرا العلاقات بين الأفراد والمجتمع ككل³. تشكل الأبعاد الموضوعية والذاتية لهيمنة الشكل السلعي المعقد لتشيؤ لأن خصائص الأشياء والموضوعات والعلاقات الاجتماعية تصبح "شبيهة بالشيء" بطريقة معينة. تصبح لهذه الخصائص ميزات مستقلة وقابلة للقياس الكمي وفقدان السيطرة على الأبعاد النوعية لعلاقاتهم الاجتماعية، يصبح الناس مفككين ومعزولين.

هذه نظرية "لوكاتش" التي جعلت التشيؤ كمرض اجتماعي سوف يكون لها تأثير كبير على مدرسة فرانكفورت «استخدام الجيل الأول لمفهوم التشيؤ على نحو وفر لهم أداة ماضية إلى أبعد الحدود في تفحص تقلبات الحياة في مجتمع استهلاكي الحديث»⁴

¹ إيرك فروم، الانسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، علم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989، ص193.

² آلن هاوي النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت تر: ثائر ديب، دار العين للنشر، ط1، 2010، ص105.

³ Stahl, Titus. Reification as second-order pathology, German Journal of Philosophy, 59

(5)2011p 731-746.

⁴ آلن هاو النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 105.

والأجيال اللاحقة من المدرسة النقدية لها برماس¹ و"أكسل هونيث" الذي خصص له كتاب لشرح التشيؤ. بالاعتماد على نظرية التشيؤ، يرسم "لوكاتش" نظرية الترشيح الاجتماعي التي تتجاوز مجرد وصف العلاقات الاقتصادية ونحو نظرية التغيير الثقافي. فهيمنة التسلع في المجال الاقتصادي تؤدي بالضرورة إلى هيمنة الحساب العقلاني في المجتمع ككل. وإجبار السياسة والقانون على التكيف مع متطلبات التبادل الرأسمالي، والشكل السلعي يحول هذه المجالات إلى نمط من الحساب العقلاني، مما يساعد على تفسير صعود الدولة البيروقراطية وهيمنة القانون الوضعي الذي يستمر في تغيير الأفراد من المجتمع.

وما التشيؤ إلا ظاهرة يجب التصدي لها وذلك بكشفها وكشف أبعادها لئتم تجاوزها والمحافظة على إنسانية الإنسان وعلى كل عاقل أن يكون واعي بمدى خطورة أن يتجرد الإنسان من إنسانيته في ظل ظاهرة التشيؤ أي عالم متشيء. إن التشيؤ لا يعني شيئاً آخر سوى تلك العلاقة القائمة بين الأشخاص والتي تتخذ طابعاً شيئياً.

المطلب الثاني: التشيؤ كنسيان للاعتراف.

يتفق جل المشتغلين على "ظاهرة التشيؤ" أن هناك تقارب ضمني بين كل من لوكاتش وهايدغر وديوي، توافق يظهر من خلال مفهوم "المشاركة"* وكذلك يتجلى هذا التوافق من خلال التقارب الفكري الحاصل بين كتابي لوكاتش "التاريخ والوعي الحقيقي" وكذا هايدغر "الكينونة والزمان" ف كلا الفيلسوفين متفق على مناهضة الفكر الرأسمالي ما استدعى حاجة ماسة في الكيفية التي

¹Habermas, J. The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Translation. McCarthy (trans.), Boston: Beacon Press 1985,p355-365 .

* المشاركة: التقاسم والاستخدام المشترك للمورد أو المساحة بمعناها البسيط فإنها تشير إلى الاستخدام المشترك أو تبادل سلعة محدودة بطبيعتها. مثل المراعي المشتركة وهي أيضا عملية تقسيم وتوزيع وبصرف النظر عن حالات واضحة، والتي يمكن أن نلاحظها في النشاط البشري، يمكن أن نجد أيضا أمثلة كثيرة من ذلك تحدث في الطبيعة، فعلى سبيل المثال عندما يتغذى الكائن الحي أو يستنشق الأوكسجين فإن أعضاؤه الداخلية مصممة لتقسم وتوزع الطاقة المأخوذة لتزود أجزاء جسمه المحتاجة لتلك الطاقة. انظر جميل صليب، المعجم الفلسفي، ص 375

من خلالها تتغلب الفلسفة الحديثة والمعاصرة على نقائص يتعذر فحواها وكيفية استيعاب وسيطرة الذات العارفة لمواضيع مشيئة نوعا ما.

فالذات والموضوع، مصطلحان يشكلان قلب الفلسفة الهيدغرية وموضوعها بامتياز انتقد "هايدغر" من خلال الفلسفة الحديثة وهذا من خلال اتباع سير علاقتهما الثنائية «لقد كان مؤلف (الكيونة والزمان) مقتنعا تماما على غرار لوكاتش، بأسبقية الفكرة القائمة على إمكانية فهم الواقع بصورة محايدة، التي يمكن أن تفسر لنا " اللاتبصر الانطولوجي" الذي حجب عنا بنيات الوجود الإنساني»¹. ففي مقولة "الدازين Dasein" استند هايدغر إلى تحليل وجودي فينومولوجي. يصبو من خلاله إلى إثبات أن العالم مفتوح، هذا ما سمح لنا بالقول إن لوكاتش وهيدغر متفقان بخصوص مشروع قلب أو هدم التصور التقليدي الذي يضع الذات المحايدة في مقابل العالم، أضف إلى ذلك أنهما قد أسهما في اقتراح بديل لذلك.²

في نفس السياق يحلينا الدّازين حسب "فرانسوا داستور" (1942 -) Françoise Dastur «المقصود الآن هو ابراز المعنى الزماني لنقطة البداية للتحليل الوجوداني الذي يميزه هايدغر ك (اللاتمايزية اليومية) للدّازين لا -تمايزية بالنسبة لنمطي الوجود "الأصيل" و "اللا أصيل"، والتي يجب مع ذلك أن تفهم كالتريفة "الإيجابية" التي يوجهها، فالدازين هو في ذاته "للوهلة الأولى وعلى الأغلب" وهي التي تكون وجوده في -أل-إعتدال. أن المهمة التي يجب إنجازها تتكون بعدها من جعل الزماناتية النوعية ل "اللا أصالة" في الدّازين مرئية»³ وعلى غرار موضوع الدّازين، نجد مفهوم "العناية"* وهو الذي عمل عليه هايدغر في تحليله

¹ أكسل هونيث، التشيؤ " بحث موجز في النظرية النقدية"، المصدر السابق، ص 44.

² المصدر السابق، نفس الصفحة.

³ فرانسواز دستور، هيدغر والسؤال الزمان، تر: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1، 1993، ص 84.
* العناية الإلهية هي الوسيلة التي تحكم من خلالها الله كل شيء في الكون. وعقيدة العناية الإلهية تؤكد أن الله لديه السيطرة التامة على كل شيء. وهذا يشمل هذا الكون ككل والعالم المادي وشؤون الأمم وميلاد البشر ومصائرهم ونجاح البشر وفشلهم. حيث يتعارض هذا المصطلح مع فكرة أن الصدفة واللاقدر يحكم الكون. أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 111.

للعلاقات العملية مع العالم، يقترب من خلاله كثيرا إلى تحاليل لوكاتشول موضوعه الممارسة المشاركة.

يمكن تصورهما أو افتراضهما بأنها أداة قلب للتصور المتعلق بالذات والموضوع «إذ بمجرد أن ندخل في علاقة علمية بالعالم، لا تصبح الذات في مقابل العالم، وكأن هذا الأخير مجرد شيء نكتفي بمعرفته، بل هو يرتبط تبعا للمصالح الوجدانية التي تجعله يفتح على هذا العالم وفق دلالية خاصة»¹. ومن بين نقاط الالتقاء بين هؤلاء هو ما يوضحه لنا "هونيث" في قوله : «لا شك أن كل هذه الأفكار المستوحاة من مجال علم النفس النمو تتدرج في إطار آخر غير إطار الأفكار التي دفعتني إلى القول بوجود نوع من التقارب والتقاطعات بين لوكاتش وهايدغر وديوي²» في "كتاب لوكاتش" التاريخ و الوعي الطبقي" وعمل هايدغر "الكيونة والزمان" تقاطعات من شأنها إيضاح نوع من الاختلاف في التفكير لدى كل منهما ففي الوقت الذي كان يسعى فيه مؤلف "الكيونة والزمان" إلى برهنة أن اللغة الذهنية لأنطولوجيا التقليدية لم تتح إلا تشويه لنظرتنا للعناية باعتباره طابعا حدثيا، يتعلق بالحدث وجودنا اليومي فقد توجه تفكير لوكاتش مقابل ذلك إلى مقدمات هايدغر وذلك تبعا لفكرة مفادها أن التشيؤ المتزايد في النظام الرأسمالي قد قضى في واقع الأمر على إمكانيه الانتعاش "المشارك" الممارسة والمليمة. بالنسبة للعالم المتشيؤ لا يتم إلغاء الشكل الغير المتشيؤ عن مجال الممارسة، وإنما يتم استبعاده فقط من دائرة الوعي عند لوكاتش أم هايدغر فالعلاقات المتشيئية ليست سوى تفسيراً خاطئاً أو نمطاً من الغطاء الأنطولوجي الذي يتستر في نوع الوجود المعاش حقيقة. وفي نفس الوقت يتفقان (لوكاتش وهايدغر) على تماثل العلاقات المشيئة قد بدأ يخفي، أو يحجب الواقع الممارساتي الذي من خلاله أصبحت تتضح هنا بمعنى الانخراط بعناية أو مشاركة الفاعل، ويرى "أكسل هونيث" في كتابه التشيؤ في قوله : « لم يكن في حقيقة الأمر يقصد به التشيؤ مجرد خطأ متعلق بهذه المقولة أو نوع من الخلل الأخلاقي وإنما كان بالأحرى

¹ أكسل هونيث التشيؤ، المصدر السابق، ص 45.

² المصدر نفسه، ص 46.

يقصد العادة الفاسدة أو قل ذلك الشكل من الممارسة التي غلب عليها فاسد الطابع النمطي»¹ كما تناول هذا التقارب بينهم " هونيث" في دراساته التي تتعلق بأسبقية الاعتراف عن المعرفة حيث توصل إلى وجود تقارب بين "لوكاتش" "هايدغر" و "ديوي" وإن اختلفوا في عده أمو» لا شك أن كل هذه الأفكار المستوحاة من مجال علم النفس النمو تندرج في إطار اخر غير اطار الأفكار التي دفعتني إلى القول بوجود نوع من التقارب بين لوكاتش، وهايدغر، وديوي»²

إن مقولة التشيؤ أخذت اليوم أشكالاً وصوراً أخرى، في مختلف أشكال الحياة والإنسانية وذلك بعد نقشي الطابع الأداة الذي طغى على مختلف ميادين الحياة المعاصرة، فقد أدلى "لوكاتش" بأن تعميم النموذج الانتاجي والتجاري للاقتصاد الرأسمالي، كان سبباً رئيسياً لتفسير نشوء ظاهره التشيؤ على المستوى الاجتماعي من خلال العلاقة بين الجانبين المادي أو الاقتصادي "البنية التحتية" ومختلف أنماط الوعي أي البنية الفوقية، ولهذا عمل "هونيث" على تجاوز التفسير الأحادي والوصفي، الذي قدمه جورج "لوكاتش" من خلال دراسة نقدية لمفهوم التشيؤ الذي كشف عن أبعاد أخرى للتشيؤ ضمن رؤى أنطولوجية واجتماعية وأخلاقية. والتي تتمثل في التشيؤ الذاتي (العلاقة مع الذات)، التشيؤ الموضوعي (العلاقة مع الآخرين) وهذا في خضم الرؤى الأنطولوجية والاجتماعية وكذلك الأخلاقية.

فكان استناد "هونيث" إلى تحليلات "مارتن هايدغر" وجون ديوي (1859-1952)

"John Dewey" لزوماً من أجل فهم أعمق للظاهرة وذلك بعد اتساع رقع الطابع الأداة في مختلف ميادين الحياة المعاصرة إذ يقول: «في الوقت الذي قررت فيه أن أجعل "التشيؤ"، بعد لوكاتش، موضوع كتاب، كنت مصمماً على التمسك قدر الإمكان بالفكرة. لم أكن أريد أن تستخدم كلمة "التشيؤ"، كما هو الحال في كثير من الأحيان اليوم، فقط للإشارة إلى موقف أو عمل "يستغل" فيه المرء الآخرين الاستغلال يعني استخدام أشخاص آخرين لأغراض فردية

¹ Axel Honneth. La Réification (petite de théorie critique),Ibidem, p 48.

²Axel Honneth. Reification, Ibide, p 41

بحثة، دون تجاهل الخصائص التي تميزهم كبشر»¹. أو مما يجعلنا لا ندرك في الآخرين الصفات التي تجعلهم أعضاء في الجنس البشري.

وينطلق "هونيث" في مقاربتة حول التشيء من قاعدة مؤداها أسبقية الاعتراف على المعرفة يقول: « بقدر ما كانت تجربة الاعتراف هي الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال هوية الشخصية للفرد، فإن غياب هذا الاعتراف أو ما يسمى بالازدراء قد يجعل الفرد يشعر بأنه مهدد بفقدان شخصيته وضياعتها وبالتالي يشعر بنوع من الذل والغضب والسخط»².

مع العلم أنه يحافظ على حدوس " لوكاتش " ضمن ما يسمى بنظرية الاعتراف. موظفا في ذلك منظورا نفسياً وهو ما سمح له بالعودة من جديد إلى الأطروحة القائلة بأن قابلية اتخاذ منظور الغير من الناحية العقلية هو أمر متجذر بالتأكيد في تفاعل سابق تظهر عليه سمات نوع من القلق الوجودي وهو الأمر الذي سأنبته في البداية من وجهة نظر تكوينية. ونحن نتفاعل مع بعض الظواهر التي تحدث في عالمنا الملموس مع تضمين وجودي خاص جدا لأننا نتبنى موقفا معينا تجاهها نقبل فيه الآخر على أنه مكمل لأنفسنا.

ترجع الدراسة التي استدل بها "هونيث" على أسبقية الاعتراف على المعرفة إلى أن الاستعدادات المعرفية لدى الطفل ترتبط ارتباطا مباشرا بتكوين العلاقات التواصلية بين الاشخاص، بحيث يتعلم الطفل كيفية ارتباطه بالعالم الموضوعي الذي يتألف من مجموعة الاشياء الثابتة، هذا ما يفسر لنا تعلق الطفل بالشخص المفضل لديه من خلال تتبعه بالنظرات واهتمامه ببعض الاشياء الخاصة، ومرحلة الشهر التاسع هي نقطة بدء الانجذاب لديه. ففي هذه المرحلة يتوجه الطفل نحو الشخص المفضل لديه (الأم) في محيطه بمثابة الفاعل القصدي بناءً على هذا توصل هونيث إلى نقطة مؤداه أن الميل إلى النزعة المعرفية وهيمن على معظم المحاولات التي تمت فيما يتعلق بتفسير مصادر النشاط الذهني، وهنا يدخل الطفل في مرحلة

¹ Axel Honneth. Reification, Ibidem, p49

² Ibid, p67.

الانجذاب بمجرد أن يعي استقلال الشخص المخاطب¹. ومقارنة بالأطفال مرضى التوحد الذين لديهم الحوافز من الطبيعة مغايرة وفطرية لدى الطفل في أغلب الأحيان، والتي تعتبر عائقا أمام عملية نمو شعوره بالارتباط بالشخص المفضل لديه في محيطه، وبالمقابل كما أكد ذلك على سبيل المثال "بتر هوبسون" (1949-) "Peter Hobson" أو "مايكل توما سيلو" (1950) "Michael tomasello perrosoft"، بخصوص حالة الطفل غير الطبيعية مصاب "بالتوحدAutism*" فإن التماهي العاطفي أو الوجداني مع الغير له أمر ضروري بإمكانه اتخاذ منظور الغير والذي يؤدي بدوره إلى تطور التفكير الرمزي². وهنا ينتقل من مرحلة التذات الأولى إلى مرحلة التذات الثانية، أي عملية التتبع بالنظر فيشير بأصبعه أو أي وسيلة أخرى أو حتى إيماءات، من هذه المقاربة يمكن تفسير التوحد أو فيما يسمى بالعجز المعرفي المرتبط بالاضطرابات الذهنية واللغوية. أما "هوبسون" و"توما سيلو" فقد فسروا ذلك بغياب قابلية رد الفعل لدى الطفل اتجاه الحضور العاطفي أو الوجداني للأشخاص المفضلين أي الوالدين.

ويضرب لنا "هونيث" مثلا آخر على "أورنو تيودور" في كتابه "صغائر الأخلاق والجدل السلبي حيث أن الأمر يتعلق باللامركزية وبالصورة "الأولية للمحبة" إن هذه الحركة الإيجابية أو ما عبر عنه أورنو بلغة التحليل النفسي، بتوظيف الليبدو للشيء الذي سيسمح للطفل باتخاذ منظور الغير، بحيث يكون بوسعه الوصول إلى تصور أوسع للواقع الذي يحيط به والذي يخلو فيه من الطابع الذاتي.

وفي ذات السياق حاول "هونيث" تبيان أن علاقتنا المعرفية بالعالم ترتبط من الناحية التصويرية بموقف الاعتراف مخصصا في ذلك أفكار "لستانلي كافيل" (1926-2018)

¹ Axel Honneth. Reification, Ibidem, p61.

* مرض التوحد أو الذاتية هو أحد الاضطرابات التابعة لمجموعة من اضطرابات التطور المسماة باللغة الطبية اضطرابات في الطيف الذاتوي (Autisme Spectrum Disorders – ASD)، يظهر في سن الرضاعة قبل بلوغ الطفل سن الثلاث سنوات على الأغلب. أنظر لوفاء علي الشامي، خفايا التوحد (أشكاله، أسبابه، وتشخيصه)، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، الرياض، ط1، 2004، ص12-14.

² أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص53.

Stanley Cavell" بخصوص العلاقة القائمة بين المعارف والاعتراف وإن كان "كافيل" قد توصل سابقا إلى مفهوم الاعتراف من خلال نقده للفكرة القائلة بإمكانية الوصول إلى المعرفة المباشرة بالأحوال الذهنية للأشخاص الآخرين أي لما يسمى بالذهنيات الأخرى¹

رفض "لوكاتش" اعتبار تزايد الموضوعية في عملية التطور الاجتماعي ذات قيمة، كما أن "هابرماس" أكد التزامه بالمسلك الوظيفي في كتابه نظرية الفعل التواصلي فالتشيو لديه العملية التي تنفذ من خلالها أنماط السلوك الاستراتيجية التأملية الدوائر الاجتماعية التي تكون فيها الافتراضات التواصلية مهددة² ما جعل "هونيث" يعتمد على المعايير الخارجية لمعرفة الدوائر الاجتماعية الخاصة التي تتطلب الاعتراف والمواقف الموضوعية من الناحية الوظيفية، مع توضيحه للأضرار الناجمة عن هكذا استراتيجية تصويرية أو تأملية.

من الواضح أن عدم احترام المعايير المستمدة من المبادئ للاعتراف المتبادل يلحق جرحا أخلاقيا في هذه الحالة، لا نعترف بالشخص وفقا للأخلاق الذاتية للعلاقات المتبادلة. ويمكن أن نضيف أنه يمكن للرعايا أن يسعوا، بطريقة مشروعة أخلاقيا، إلى توسيع نطاق أخلاقية الاعتراف وفقا للمبادئ التي يقوم عليها. هذا هو النضال من أجل الاعتراف³

وقد ذكرنا سابقا أنه اعتمد في دراسته للتشيو على نظريات علم النفس النمو عند كل من "كافيل" و"جان بول سارتر"، وقد تأكد لديه أن السلوك الاجتماعي للإنسان قائم على أسبقية. تكوينية للاعتراف على المعرفة، فالدراسات النفسية التي اعتمد عليها "هونيث" أكدت أن التماهي الوجداني مع الآخر العين هو بمثابة افتراض لكل فكر.

إن "كافيل" لم يهتم بعلاقتنا مع العالم نظرا لمصالحه الخاصة فهو لم يدرسها دراسة معمقة لكنه أعطى الأولوية للاعتراف وهذا ما يجعله يرجع إلى مفهوم التشيو آخذاً بعين

¹ أكسل هونيث، التشيو، المصدر السابق، ص 60.

² المصدر نفسه، ص 83

³ Axel Honneth .Reification, Ibidem, p59

الاعتبار ما توصل إليه "لوكاتش" في الحدوس الأصلية، فبالتشيو يتم إلغاء هذا الاعتراف الأولي الذي نختبر به حقيقة أن كل إنسان هو الأنا المتغيرة في الواقع، سواء أحببنا ذلك أم لا، فإننا نفترض مسبقاً أن الآخرين لديهم علاقة مع أنفسهم، مثل علاقتنا مع أنفسنا، موجهة عاطفياً وفقاً لتحقيق الأهداف الشخصية.

ومفهوم "التشيو" لدى "لوكاتش" يشمل التحولات المتعلقة بالعلاقة مع العالم الموضوعي أي المجتمع والذات ولكن دون تركيز الاهتمام على الاختلافات والفوارق القائمة¹ فقد توصل لوكاتش إلى أن التشيو يمثل الطبيعة الثانية للإنسان في ظل سيطرة النظام الرأسمالي وأن كل الذات المشاركة في نمط حياة هذا النظام يجب أن تتعود على إدراك ذاتها والعالم المحيط بها أيضاً وفق موضوع الشيء نفسه وهنا تمت إزالة الاعتراف المسبق، ولم نعد نهتم وجودياً بوجود الآخرين، بل نتعامل معه فقط ككائن ميت، كشيء بسيط، وهذا قمع للاعتراف الأولي.

وبالعودة لـ "هونيث" نجد أنه يؤكد «بأن مفهوم التشيو لا يتعلق فقط بمجرد خطأ خاص بهذه المقولة أو بمخالفة مبادئ أخلاقية ما، وبخلاف ما تقتضيه خطأ المقولة، فإن هذا المفهوم يستند إلى ما هو غير ابستيمي، أي إلى أفعال أو عمليات أو أمور متعلقة بنمط السلوك وهذا بخلاف ما يقتضيه الخطأ المتعلق بالمستوى الأخلاقي»²

فقد أوضحت المقارنة التي قام "أكسل هونيث" بين "لوكاتش" و"هايدغر" أن "لوكاتش" يريد أن يكشف كيف يفقد الأشخاص شكلاً من أشكال العلاقة مع العالم الذي يشكل مع ذلك كل المجتمع. إن جوهر محاولته، الذي يكمن في فكرة، أن نوعاً من الممارسة أحادية الجانب للغاية هي سبب التشيو، أما هايدغر، الذي يعتبر تطور تمثيلاتنا الأنطولوجية الأساسية مسؤولاً عنه بطريقة غامضة إلى حد ما، في نهاية عملية التحول المجهول، عن هيمنة مخطط "الحضور القائم" يشرح لوكاتش الانتشار الاجتماعي للتشيو من خلال القيود الحقيقية الكامنة

¹ أكسل هونيث، التشيو، المصدر السابق، ص 31-32.

² المصدر نفسه، ص 72.

في صعود التجريد الذي تنطوي عليه المشاركة الدائمة في لعبة التبادل الرأسمالي للسلع. حيث يوضح عن ذلك في قوله: «لم يكن المحتوى نفسه بقدر ما كان شكل هذه الحجة هو الذي أفتعني في وقت مبكر جدا. بقدر ما وجدت أنه من غير المحتمل أن يكون مجرد نشاط تبادل السلع مسؤولا بشكل مباشر عن تعميم موقف التشيؤ بدا لي واعدة بمحاولة فهم كيف ينتج التشيؤ عن ممارسة معينة تمارس بشكل دائم وروتيني. وبالتالي فإن الاستنتاج الذي أعتقد أنه يمكنني استخلاصه من قراءتي لـ "لوكاتش" يتكون في فرضية، عامة وغامضة تماما، حول مسببات التشيؤ: يمكن للموضوعات "نسيان الاعتراف الأولي"¹.

"لوكاتش" كان يعني بالتشيؤ تلك العادة الفكرية أو ذلك المنظور المتصلب الذي يأخذ شكل العادة ليوضح فقدان الناس القدرة على الارتباط بالأشخاص وحوادث العالم من خلال المشاركة الملزمة. وكلما تم التوصل إلى مثل هذه النتيجة تحولت الذوات نفسها إلى مجموعة من الملاحظين السلبيين بحيث يظهر لهم العالم الاجتماعي والفيزيائي الذي يحيط بهم بل وعلمهم الداخلي أيضا في مجموعة، من الكائنات الشيئية². فكلما حاول لوكاتش إعادة تحيين مفهوم التشيؤ من جديد يتعثر وإن كان هايدغر استند إلى الأثر المشوه للصور الأنطولوجية للعالم كان على لوكاتش أن يستند إلى الظروف الاجتماعية أو إلى شبكة الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي تتضمن مواقف الاعتراف لنقف أمام هذا الانسداد في تفسير عملية التشيؤ كعملية اجتماعية والذي أشار إليه "هونيث" في كتابه "التشيؤ" إذ يرى أن لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي لم يقدم لنا في نهاية الأمر سوى إجابة واحدة فقط لا غير ولكنها لم تكن مقنعة ما دفع "لوكاتش" إلى رفضها لاحقا³. وهذا ما سمح لـ "هونيث" بتمثيل التشيؤ بالكيفية التالية إن العملية التي يتم من خلالها تحديد المنظور المشترك في الأصل بحيث يصبح في نهاية الأمر أداة الفكر الموضوعي ويشير إلى ما أكده "جون ديوي" بأن

¹Axel Honneth. Réification, Ibidem, p90.

² أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 72.

³ المصدر نفسه، ص 72-73.

التشيؤ يقوم على أساس هذا التباعد بحيث ولكي نصل إلى المعرفة يجب أن نفصل عن التجربة النوعية للتفاعل التي تكون فيها معرفتنا راسخة قبل كل شيء فإذا تطابق التشيؤ مع تموضع فكرنا تصبح في نهاية الأمر عملية اجتماعية.

ما جعل "هونيث" يصل إلى أن الإقرار بحالة الاعتراف أمر ضروري بالنسبة للمعرفة المتعلقة بالعالم أو بالأشخاص وبالتالي ليس من المعقول القول - مثلما كان يرى لوكاتش - بوجود توتر أو تنافر بين المنظور الاعتراف والمعرفة في حد ذاتها إن المفهوم الموضوعي لوضع الأشياء أو الأشخاص هي النتيجة التي يترتب عنها الاعتراف الأولي وليس ما يعارض هذا الاعتراف.¹

التماثل الذي افترضه "لوكاتش" حول التشيؤ والتموضع يكتسي طابعا إشكاليا بخصوص عمليات التطور الاجتماعي وحتى نتمكن من إدراك المطلوب ضرورة ربط التجديد الاجتماعي بتحديد اعترافنا الأولي.

وحسب "لوكاتش" أن ما قدمهم "ماكس فيبر" حينما تناول عقلنة اجتماعية للحدثة الأوروبية كان سببا للتشيع الشامل للعالم الاجتماعي وتجدر الإشارة إلى أن المشاركة المتلازمة ونظرا لوظيفتها التأسيسية للحياة الاجتماعية بصفه عامة لا ينبغي أن تتلاشى فيها كليا صورة المجتمع الذي فصله وهنا حسب نلمس نوع من التناقض من قبل لوكاتش مصدره التماهي الذي أقامه بين التشيؤ والتموضع وهذا ما أعطى دافعا لتصور مفهوم عملية التشيؤ بطريقة مغايرة ما يجعل مفهوم التشيؤ الذي قدمه "لوكاتش" مفهوماً ليس مركبا ولا مجردا حينما يطابق في نهاية الأمر هذه العملية باستبدال الاعتراف بالمعرفة الموضوعية للأشياء والأشخاص. ويؤكد هونيث أن تقادي الخطأ الذي ارتكبه "لوكاتش" يعتمد على المعايير الخارجية للمعرفة وما هي الدوائر الاجتماعية الخاصة التي تتطلب حالة الاعتراف والموقف الموضوعي من الناحية الوظيفية هذا، ومن خلال التزامه بالمسلك الوظيفي. ثم يحيلنا كتاب نظرية الفعل

¹ أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 76.

التواصل ليورغن هابرماس إلى مفهوم آخر للتشيؤ فهو بمثابة عملية تنفذ من خلالها أنماط السلوك الاستراتيجية التأملية الدوائر الاجتماعية التي تكون فيها الافتراضات التواصلية مهددة¹ ما حاول أكسل هونيث تقديمه هو قراءة جديدة لمفهوم التشيؤ من خلال نقد المقاربة اللوكاتشية من خلال إعادة النظر في الطابع الميكانيكي للعلاقة الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، هذا كله من أجل إيجاد أبعاد جديدة للتشيؤ.

ضمن هذا السياق يرى هونيث أن هناك مؤشرات تدفعنا إلى القول بإمكانية إعادة تحيين مفهوم التشيؤ في السنوات الأخيرة، قصد تشخيص أمراض وأزمات المجتمعات المعاصرة وهذا ما يظهر على المستويات التالية:²

- المستوى الفني والأدبي:

يتجلى التشيؤ في الأعمال الأدبية من خلال الروايات والقصص التي اتخذت من القيم الاقتصادية السائدة في حياتنا اليومية موضوعاً لها مع إضافة نوع من العبق الجمالي من خلال استخدام بعض الأساليب والمفردات لها، وقد اقترح أصحاب هذه الأعمال الأدبية رؤية العالم الاجتماعي بالصورة التي يعامل أولئك الذين يعيشون فيها أنفسهم والغير كموضوعات "ميتة" وخالية من الاحساس بحيث لا يظهرون فيه أي استعداد ليكونوا أشخاص مختلفين، وهذا ما نجده لدى بعض الكتّاب الأمريكيين ومن أمثال "ريمون كارفلر" (1938-1988) "Raymond Carver" كذلك الروائي "هارولد برودك" (1930-1996) "Harold Brodkey"، و"ميشيل هولبيك" (1958) (Miche Houellebecq)

- المستوى السوسولوجي:

¹أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 75.

² كمال بومنير، من غيورغ لوكاتش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، مجلة هرمس، المجلد 2، العدد 4، جامعة القاهرة مركز اللغات والترجمة 84.

نجد في ميدان علم الاجتماع الثقافي وعلم النفس الاجتماعي كثيراً من الدراسات التي تؤكد أن الذوات أصبحت تميل أكثر فأكثر إلى إظهار بعض المشاعر والرغبات، لكن بصورة تظهر نوع من الانتهازية إلى حد التظاهر بمعايشتها فعليا وكأن الأمر متعلق بعناصر حقيقية من شخصيتهم¹. إن هذا الشكل التضليلي الذاتي الذي يتسم بالطابع العاطفي وهذا ما ينطبق على هذا المثال الصحافة عندما اعتبرها "جورج لوكاتش" بمثابة "تعهير" للتجارب المعيشة و" للقناعات " والتي أعدها أعلى مراتب التشيؤ².

- المستوى الاليتيقي أو الأخلاقي:

لقد تضاعفت اليوم -في مجال الاليتيقي والفلسفة الأخلاقية- المحاولات التي ترمي من الناحية النظرية إلى محاولة فهم الظواهر التي سبق تناولها "لوكاتش" في دراسته لظاهرة التشيؤ، إذ يقول لوكاتش: « وتنفصل هذه الأشياء عن الإنسان، بعمل الإنسان، فتعكس القضية الأصلية، فبدلاً من أن يتحكم الإنسان في الأشياء المحيطة ب مثل المصانع، والبنوك، تتغير هذه الأشياء وتتحكم في حياة البشر، وبدلاً مما كان يفعله الإنسان في العصور القديمة حيث كان يحاول تعديل الطبيعة من حوله لتتنفق مع حاجاته، أصبح الإنسان يحاول أن يوائم نفسه مع الأشياء المحيطة به، ومن ثم أصبحت الأشياء هي التي تصوغ حياة الإنسان وليس العكس»³. لهذا أصبح المفهوم يستعمل اليوم بصورة واضحة.

في حين نجد "اليزابيث أندرسون" " Elisabeth Anderson " لم تستخدم مفهوم التشيؤ لكنها تطرقت إلى تحليل الظواهر المماثلة له كالاغتراب الاقتصادي السائد في حياتنا المعاصرة⁴. ضمن هذا السياق الأخلاقي يمكننا القول بأن الأمر هنا متعلق بالتشيؤ بمعناه المعياري حتماً، بحيث يتم تعيين السلوك الإنساني الذي ينتهك فيه السلوك المبادئ الأخلاقية

¹ أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 28.

² كمال بومير، من غيورغ لوكاتش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، المرجع السابق، ص 85.

³ لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، المرجع السابق، ص 77.

⁴ أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 30.

(الايثيقية)، حينما يتم معاملة الذوات الأخرى بغرض النظر عن صفاتها الإنسانية كموضوعات خالية من كل حساسية أو حياة أي اعتبارها مجرد "أشياء" أو "بضائع".

أما الظواهر الإمبريقية التي تستند إليها هذه التعريفات، فهي في حقيقة الأمر مطابقة لمختلف النزاعات التي تبدأ بالطلبات المتزايدة للأمهام الحوامل إلى الحد الذي يتم فيه إضفاء الطابع السلعي على علاقات المحبة، إلى غاية التطور المذهل لصناعة الجنس¹.

- على مستوى الأبحاث المتخصصة في فيزيولوجيا الدماغ وتأثيراتها الاجتماعية:

ما يحدث اليوم على الساحة العلمية من نقاشات في هذا المجال " سلوك الإنسان " نتاج مثيرات تسبقه حيث تكون فيه الاستجابة بمجرد ظهور المثير أي انعكاس أو رد فعل منه ما هو طبيعي يولد به الكائن مثل إفراز اللعاب عند الأكل أو مكتسب من خلال العمليات الشرطية ينشأ من وضع الشخص في نفس الموقف أكثر من مرة ويطلق عليه سلوك تكيفي، أو التعلم الترابطي الذي يسهل تطوره كما في حالة أبعاد البالغين لأيديهم وأجسادهم لحمايتها من ملامسة النار في حركات تلقائية، و إن المقاربة الطبيعية المحضة تعكس موقفاً متشبيهاً من طرف الباحث نفسه، هذا كله جعل أكسل هونيث يتساءل: ألا يمكن القول بأن هذا التفسير المتعلق بالمؤثرات والأفعال الإنسانية الخاصة بتحليل الترابط بين الخلايا العصبية في الدماغ مجرد تفسير لا يأخذ بعين الاعتبار جملة المعارف المكتسبة من التجربة العادية؟ ثم ألا يمكن القول أيضاً أنه يتم اليوم دراسة الإنسان وكأنه جهاز آلي خالي من تجربة أي شيء إذا صح القول².

لذلك، وعلى غرار ما يحدث أثناء الإجراء الإيثيقي، يتم الاستناد إلى مفهوم التشيؤ قصد وصف اختراق المبادئ الأخلاقية نفسها. وبما أنّ دراسة فيزيولوجية الجهاز العصبي للإنسان لا تأخذ - بحسب الظاهر - بعين الاعتبار مميزاته أو خصائصه الشخصية، فقد اعتبر ذلك شكلاً من أشكال " التشيؤ " ³، وقد خالف "هونيث" "لوكاتش" في رؤيته للتشيؤ حيث يرى ضرورة البحث

¹ كمال بومنير، من غيورغ لوكاتش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، المرجع السابق، ص 86.

² المرجع نفسه والصفحة.

³ أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 22.

عن مضامين التشيؤ أولاً ونادى إلى عدم الاكتفاء بالتحليل، وهذا يعود إلى الأوضاع المستحدثة والجديدة التي عرفتتها المجتمعات المعاصرة.

كم أن ما قدمه "لوكاتش" من تحليل لظاهرة التشيؤ لم يكن كافياً للوصول إلى فهم دقيق للوقائع التي فهمها في كثير من الأحيان بصورة سليمة من الناحية الفينومولوجية. فقد تمسك بالفهم الأنطولوجي بالاعتماد على ماركس إذ جعله سوى تلك العلاقة الموجودة بين الأشخاص والتي أخذت طابع شيء.

لهذا كله رأى "هونيث" أن مقولة "لوكاتش" عن التشيؤ أحادية البعد يغلب عليها الاقتصادي وغاب عنده المفهوم في المجالات الحياة المختلفة، ثم أنه طبق مفهومي "الشيء" والشيئية على جميع الظواهر التي يمكن أن تعتبرها الذات عوامل اقتصادية نافعة ضمن محيطها أو في نفسها، سواء تعلق الأمر بالموضوعات أو بالأشخاص أو الكفاءات والمشاعر الخاصة بالذات بحيث الكل يتحول إلى شيء أو يصبح موضوعاً بمجرد ما يتم إدراك هذه العناصر من خلال ما تقدمه من نفع فيما يخص الصفقات الاقتصادية والتعاملات.¹

أدركت حقيقة أنه فقط في المواقف الاستثنائية، عندما تصل الاجتماعية إلى نقطة الصفر، يمكننا التحدث عن تلك اللحظات التي يتم فيها إلغاء الاعتراف البدائي. بطبيعة الحال، فإن الأشكال الوهمية للتشيؤ التي يعامل فيها الناس كما لو كانوا مجرد أشياء كان لها مكان متزايد في العمل البشري. بعض طرائق الحياة الإنسانية، والقسوة التي تنشأ أحياناً في العلاقات الشخصية، تشير أيضاً إلى وجود حالات يبدو فيها الآخرون ليسوا أكثر من كائن يمكن التلاعب به حسب الرغبة. ومع ذلك، تحت سطح هذه الأنواع من التجديد، يظل الاختلاف الأنطولوجي الموجود بين الشخص والشيء موجوداً دائماً في وعي شركاء التفاعل.²

¹ أكسل هونيث، التشيؤ، المصدر السابق، ص 23.

² Axel Honneth. Réification, Ibidem, p250

من ناحية أخرى، في حالات "التشيؤ" الحقيقية، يجب محو هذا الاختلاف بدقة من الوعي: حقيقة أنه مع الآخرين كائن يمتلك خصائص بشرية محددة وبالتالي لا يمكن معاملته كشيء لا يتم إغاؤه فقط في الخيال، ولكن في الواقع نفسه. ومن المؤكد أن الوضع يختلف إذا اتفقت الأطراف المتعاقدة على الاتجار بالأشخاص الذين لا يتمتعون بأي وضع قانوني وبالتالي يعاملون على أنهم مجرد بضائع. في مثل هذه الأشكال الحديثة من الرق، مثل تلك التي تشجعها تجارة الجنس (الدعارة القسرية، وما إلى ذلك)، ومع ذلك، إذا سألت عما أثار اهتمامي في الأصل بموضوع التشيؤ"، فسيتعين على الإجابة بأنه من الواجب تفسير المذابح "الصناعية" الخاصة بالشمولية في القرن الماضي.

حتى اليوم، من الصعب فهم هذه الروايات التي تظهر لنا عن الحروب والجرائم، على ما يبدو دون إظهار أي مشاعر خاصة، مئات النساء والأطفال اليهود في ألمانيا النازية. مع العلم أن هذه الممارسات المرعبة وجدت في جميع عمليات الإبادة الجماعية التي ميزت نهاية القرن العشرين¹. إذا كنا، كرجال، مرتبطين ببعضنا البعض من خلال الاعتراف وهو أمر غير مشكوك فيه بالنسبة لي - فإن وجود هذه المذابح يوجهنا بسؤال: كيف نفسر "نسيان" الاعتراف²؟

¹ Axel Honneth, Conférence d'Axel Honneth : Abolir les injustices l'empotre sur les crimes,11-06-2019, 14-05-2021. 22-28m.site internet. <http://www.youtube.com>

² Axel Honneth. Réification, Ibidem, p259

خاتمة الفصل الثاني:

التحولات التي عرفها العالم المعاصر سواء كانت فكرية أو سياسية وكذلك تاريخية لهذا بذل هونيث كل جهده من أجل إعادة بناء وتحيين النظرية النقدية، فكان منفتح على أفكار وأعمال الكثير من الفلاسفة (هيجل وماركس ولوكاتش، ديوي...) وكذلك علماء الاجتماع (جورج هربرت ميد وبيير بورديو، إميل دوركايم)، ولا نسى علماء النفس أمثال (فرويد ودونالد وينيكوت) ومراجعته أعمال النظرية النقدية مع الجيل الأول (ماركس هوركهايم، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) ثم الجيل الثاني (يورغن هابرماس).

هذا كله جعل هونيث يسعى لبناء فلسفة اجتماعية جديدة قائمة على الاعتراف Reconnaissance وأشكال الاعتراف التداوتي الذي يسمح بتحقيق الذات لوجودها داخل النسيج الاجتماعي من خلال التبادلات التفاعلية الذي يتم بفضل التفاعلات التداوتية التي تقام بين الفرد والآخرين.

ينادي هونيث إلى ضرورة الصراع من أجل الاعتراف ليؤسس بذلك براديجم جديد تجاوز من خلال براديجم التواصل لهابرماس "براديجم الاعتراف".

ما مر به المجتمع الغربي من أمراض اجتماعية نخص بالذكر التشيؤ الذي حول البشر إلى أشياء وسلع، خاصة بعد تفشي الطابع الأداتي الذي سيطر على الحياة المعاصرة دفع هونيث نقد مقارنة لوكاتشية وبحث في أبعاد التشيؤ (التشيؤ الذاتي العلاقة الذات)، (التشيؤ الموضوعي العلاقة مع العالم)، (التشيؤ التداوتي العلاقة مع الآخرين).

الفصل الثالث

الفصل الثالث: الاعتراف والممارسة العملية

المبحث الأول: الاعتراف والديمقراطية

المطلب الأول: من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية التشاركية.

المطلب الثاني: الديمقراطية الراديكالية.

المبحث الثاني: الاعتراف والمجال التعليمي

المطلب الأول: من الاعتراف إلى ديمقراطية التعليم.

المطلب الثاني: من الاعتراف إلى الحرية في التعليم.

المبحث الثالث: الاعتراف والمجال الاقتصادي

المطلب الأول: العمل الفاعل.

المطلب الثاني: العمل والمساهمة.

تمهيد:

ليس المهم أن يكون الإنسان ساعياً نحو التغيير وحسب، وإن كان ذلك مطلباً ملحاً في حياة الإنسان، لكن الأهم من كل ذلك أن يكون هذا الإنسان واعياً لمعنى التغيير. إذا كان التغيير، أي تغيير يقودنا من حالة إلى حالة مشابهة أو أسوأ، فبالأحرى ألا نسعى إليه أصلاً إن مفهوم التغيير لو وضعناه في ميزان المفهوم العام لوجدناه يحمل في طياته وجوهه روح الانتقال من حال إلى حال، وهذا من طبيعة هذا الكون، فلا الأرض تبقى على حالها منذ أن خلقت ولا الطبيعة بقيت على حالها منذ أن وجدت، بل إن من طبيعة هذا العالم التغير والتبدل والإنسان كونه جزء لا يتجزأ من هذا العالم أو الوجود، فلا بد عليه أن يلتزم بهذا القانون الطبيعي. لعل من أهم ما يميز المجتمع الإنساني عن غيره هو ما يقع فيه من تغير دائم ومستمر سواء ما تعلق بمرجعياته السلوكية التي تتغير من جيل لآخر ومن فترة لأخرى أم بواقعه الذي يشمل شتى نظم وعلاقات الحياة الاجتماعية، وذلك نتيجة التفاعل الحاصل بين أفراد المجتمع الواحد ثم بين المجتمع ككل وبين باقي المجتمعات الأخرى.

وهذا ما تهدف إليه الفلسفة الاجتماعية التي طورها "هونيث"، خليفة "هابرماس" في مدرسة فرانكفورت، في السنوات الأخيرة هو التفكير في الحياة الاجتماعية على أنها صراعية في جوهرها وإظهار أن هذا الصراع لا يدمرها لأنه يحركها صراع من أجل الاعتراف. يأتي هذا في ثلاثة أشكال رئيسية، الحب والقانون والتضامن، والتي تشترط الاكتشاف والاختبار الذي يقوم به كل فرد (الثقة)، كشخص (الاحترام) وكموضوع (التقدير) نظرية الاعتراف تسعى إلى فهم صيرورة الحياة اليومية من خلال إخراج الإنسان من دائرة الاغتراب والتشيؤ لهذا تسعى إلى رد الاعتبار للإنسان وعلى تكريس الاعتراف في مجالات الحياة المختلفة كالمجال السياسي وبناء مجتمع ديمقراطي، كيف تمكنت "نظرية الاعتراف" من أن تلقي الضوء على الديمقراطية؟ والمجال التعليمي لتربية النشء على روح الديمقراطية والحرية؟ لهذا لماذا لم تعد الفلسفة السياسية تتعامل مع الموضوع التعليمي؟ ولا ننسى المجال الاقتصادي (العمل) كيف عالج الاعتراف مشاكل العمل؟

المبحث الأول: الاعتراف والديمقراطية

المطلب الأول: من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية التشاركية

تلقي الديمقراطية انتشارا واسعا في عصرنا خاصة من الشعوب التي عانت من الأنظمة الشمولية في العالم، وكانت تعني حكم الشعب بالشعب (Démocratie) لكنها كمفهوم يحمل الكثير من الغموض والاختلاف بين الفلاسفة، فكل فيلسوف له تصوره الخاص يعود إلى إيديولوجية معينة أو آليات معرفية ومنهجية تخصه، وكما جاء في الموسوعة الفلسفية لأندريه لالاند (André Lalande) 1876-1963 «حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة بلا تمييز على أساس المولد والثروة أو القدرة»¹، وظهر مصطلح الديمقراطية عند اليونان* (الإغريق) كنظام الحكم بأثينا وقد اشتقت هذه الكلمة من مصطلحي "démos" والتي تعني الشعب و" kération " والتي يقصد بها السلطة والحكم وبالتالي وضع الأثينيين مصطلح الديمقراطية ليعبروا به عما يعرف بحكم الشعب. لقد جاء في القاموس الفلسفي "جميل صليبا" أنه نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد أو لطبقة واحدة منهم ولهذا النظام له ثلاثة أركان:

- الأول: سيادة الشعب.
- الثاني: المساواة والعدل.
- الثالث: الحرية الفكرية الكرامة الإنسانية.²

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 259.

* ظهرت كلمة الديمقراطية، لأول مرة في التاريخ عند المؤرخ اليوناني "توسيديس 400-461 ق م، الذي قال عن ديمقراطية أثينا بأنها ديمقراطية نموذجية، أنظر وجدان كاظم التميمي، الديمقراطية رؤية فلسفية، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، (د ط)، 2013، ص 17.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 569.

لهذا نجد الباحثين في الديمقراطية وضعوا لها أربعة تعريفات رئيسية: الدستورية (Constitutionnel) الجوهرية (Substantive) والإجرائية (Procédural) أو ذات التوجه العملي¹. فالدستورية «تركز على قوانين التي يضع نظام الحكم حول الأنشطة السياسية ومنه نستعرض التاريخ ونميز فروقاً بين أنظمة الحكم الأقلية ذات المنافع الخاصة وأنظمة الحكم الجمهوري وعدة أنظمة أخرى، عبر المقابلة بين تنظيماتها القانونية، بالإضافة أنه فيها يمكن التمييز بين ملكيات دستورية وتنظيمات برلمانية ... في حين مقارنة الحقوق تركز على الظروف الحياتية والسياسية التي يسعى نظام الحكم ما إلى تعزيزها مثلاً(رخاء الناس وحریتهم...)²» أما المقاربة الإجرائية فتحدد ما إذ كان نظام الحكم يمكن وصفه بالديمقراطي أو لا، والمقاربة الأخيرة ذات التوجه العملي فهي تعين حد أدنى لعمليات وجب أن تعمل باستمرار لكي يمكن وصفها بالديمقراطية.

وحيثما نعود إلى "الثورة الفرنسية" فقد جعلت منها حق الشعب المطلق، في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه، وعلى هذا فإن إرادة الشعب التي انبثقت عن النظام الديمقراطي تعني أن الإرادة الحرة لا تتقيد مطلقاً بقيود خارجية، فهي سيدها نفسها، ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها³، وقبل الحديث عن الدور الذي لعبته الثورات التنويرية في تكريس الديمقراطية في المجتمع الغربي يجدر الإشارة إلى فلاسفة العقد الاجتماعي.

فظهورها كمبدأ سياسي فلسفي كان على يد مفكرين القرن الثامن عشر أمثال "جون لوك" في إنجلترا و"جان جاك روسو" و"شارل لوي دي سيكوندا" المعروف بـ"مونتيسكيو" (1755-1689) " Montesquieu " في فرنسا، وكانت غاية المذهب الفلسفي الديمقراطي

¹ تيللي تشارلز، الديمقراطية، تر: محمد فاضل طباط، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 22.

² المرجع نفسه، ص 22-23.

³ أحمد طلعت، الوجه الآخر للديمقراطية، الطريق للنشر والتوزيع، الجزائر، 1990، ص25.

القضاء على الحكم الاستبدادي المطلق الذي ساد في أوروبا آنذاك، وبالذات في إنجلترا وفرنسا كإين السيادة لا ترجع للملك بل للشعب الذي يمثل مجموعة السلطة السيادية العليا¹

في حين نجد "جون لوك" في نظريته السياسية التجريبية متأثر بالثورة الإنجليزية الثانية سنة 1689م، وما شهدته أوروبا من تغيرات في عصر "جون لوك" «ليس من العسير أن نلمس روح جون لوك فكل مؤلفاته واضحة وبارزة، في جميع كتبه ترمي في الحقيقة الأمر إلى غرض أساسي واحد، هو مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة البالية، والنداء بضرورة حرية العقل في النظر إلى الحقائق وتكوين الأحكام. ذلك الغرض الأساسي الذي كان يقصد إليه لوك.»² ما يهمنا هنا تصويره لمسألة السلطة وعلاقة الحكام بالمحكومين من خلال نظريته في العقد الاجتماعي.

وقد رفض "لوك" الطرح الفلسفي الفكري الذي ينصر ويدعم الفكر المستبد والمطلق الذي لا يجعل من العقل مرجعا مؤسسا له، ولا من واقع التجربة إثباتا له أو نفيًا وأنا نخص "نظرية الحق الإلهي" التي تضمن للملك الحكم والاستبداد بالرأي لأنه مفوض من طرف الرب على تسيير شؤون الشعب³، ويتفق "جون لوك" مع "فلاسفة العقد الاجتماعي" على البناء التعاقدية للمجتمع المدني، حيث ينطلق "لوك" من توصيف الحالة الطبيعية التي ينشأ في إطارها الأفراد قبل أن يتأطروا سياسيًا، فهم يعيشون حالة طبيعية ينعمون فيها بالحرية والمساواة أي يتمتعون بمجموعة من الحقوق والحريات الطبيعية؛ والعقل الطبيعي يلعب دوراً في تعليم الناس أنه لا يحق للفرد أن يلحق الضرر بغيره طالما أنهم جميعاً متساوون ومستقلون، والملكية حسب "جون لوك" تكون ملكية مشتركة ولكل فرد الحق بالتمتع بالحقوق الطبيعية وأن يحصل على أسباب عيشه مما توفره له الطبيعة كما يقول "جون لوك" «الجميع متساوون مستقلون وليس لأحد أن

¹ محمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007، ص 179.

² محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجلة التأليف والنشر، ط 1، 1936، ص 197.

³ جمال خن، زيان محمد، إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الحديث، "جون لوك أنموذجاً"، المجلد 10، العدد 2، الجزائر، 2021، ص 67.

يسئ إلى أخيه في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته فالناس جميعاً عاملون في هذا الكون الذي صنعه الخالق وأتى بهم إلى خصمه لأنه شاء ذلك، أتى بهم لكي يعملوا من أجله فهو مالكمم الذي يوجههم كيفما شاء.¹

لكن الملكية الفردية (الخاصة) أدت إلى الصراعات والنزاعات بين الناس بسبب غياب الشروط الضرورية لحماية الملكية من اعتداء الغير مثلاً غياب قانون محدد وقائم وغياب قاض له كفاءة وغير منحا في تطبيقه للقانون، ثم غياب سلطة للتسيير وتنفيذ القوانين ذات قوة إكراهية لازمة لذلك. ومن أجل تجاوز هذا الوضع والحفاظ على الحقوق وضمان الحريات الفردية والجماعية بشكل مستمر ومتواصل، من أجل هذا يتخلى الأفراد عن وضع يفترق لكثير من الأمن ولو كان وضعاً حراً ليؤسسوا المجتمع المدني.² فالحالة الطبيعية عند "لوك" هي حالة حرية ومساواة، وليست حالة حرب الجميع ضد الجميع، كما رأى "توماس هوبز"؛ فلإنسان بطبيعته يسعى دائماً إلى حب البقاء والمحافظة على ذاته عن طريق فكرة الصراع مع الآخرين وهذا ما أقره هوبز في كتابه "التنين" «أن العلاقات بين الأفراد قائمة على أساس المنافسة التي تجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب فيستخدمون العنف ليكونوا سادة على الآخرين، وعدم الثقة من أجل الأمن والمجد من أجل السمعة.³» ويفهم من ذلك أن الطبيعة منحت قدرات فطرية ودوافع غريزية للإنسان حتى يتمكن من العيش حسب طبيعته و يلبي حاجاته كما يريد وفق قوته، وفي هذه الحالة لا توجد قوانين أو تشريعات وضوابط و يكون فيها حراً مطلقاً يخضع للأناية الفردية .

ما يجعل السياسية حسب "هوبز" تتعلق بقوة الدولة وليس بشكلها ومسألة حرية الأفراد ترجع إلى سيادة وسلطة القانون الوضعي ومنه فالراحة المادية أو الاقتصادية للشعب لا ترجع

¹ جون لوك، الحكومة المدنية، تر: محمد شوقي الكيالي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، (د س)، ص 15.

² شوفالبييه جاك، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط 1، 1985، 382.

³ توماس هوبز، اللفيان، تر: دنايا حبيب حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2011، ص 134.

إلى شكل الدولة أو نظام الحكم ولكن ترجع بالأساس إلى مدى الطاعة وتوافق الأفراد¹ ما المحكومين تحت وطأة الحاكم بشكل كلي، فالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية حيث الانتقال من الحق الطبيعي، إلى ما يمليه القانون الطبيعي، ومن شروط الانتقال التنازل عن حريته المطلقة وأنانيته الكلية ليخضع للقانون.

إن "هوبز" أراد أن يعطي للديمقراطية أسبقية منطقية: حيث أنها تكون الشكل الأصل للدولة لأنه يجب افتراض بأن "الكل" اتخذ قرار إنشاء الدولة "الدولة" والكل رفض "عقد الطاعة المطلقة" ينجر عنه الانتقال من الديمقراطية الأصلية إلى الأنظمة الأخرى، فنظرية "الترخيص" تجعلها غير مجدية وذلك بوضع فعل التمثيل، وليس شكله، وهو الذي يؤلف وحدة الجانب السياسي²، ويؤكد "هوبز" على أن طريقة خلق مجتمع على هذا الأساس يؤدي لظهور دولة ديمقراطية ورفاهية.

لكن "هوبز" ينظر للمجتمع نظرة أهم من نظرتة للدولة، إذ يرى أن مجرد الاتفاق على العقد المبرم لإقامة المجتمع يظهر هناك جماعات ليست من خلق السلطة العليا، ولكنها مدعمة من طرفها وتسمح لها بالظهور، وعلى التجمعات أو التنظيمات السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها عليها أن تكون قادرة على التطور والنمو في ظل الوضع السياسي القائم والتي تمكن أفرادها من الحصول على أهداف مادية ومعنوية وثقافية كما يشاءون.³ أساس هذه المنظمات العقد المبرم وهي العنصر الأساسي عند هوبز في تكوين العلاقات الاجتماعية. وعليه يمكننا القول أن القوة هي الردع الوحيد للتحكم في الطبيعة الإنسانية الشريرة، لهذا من ضرورة الخضوع

¹حسان أبركان، إشكالية أخلة الديمقراطية، بين المبدأ والممارسة عند تشومسكي نعوم (رسالة دكتوراه، جامعة باتنة 2017). ص20.

² المرجع نفسه، ص 20-21.

³ أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الاردان، 1996، ص98.

الكلي والمطلق كما جاء في كتابه "التنين" فقال: «إن الناس لا يستمتعون برفقة الآخرين ما لم تكن هناك قوة قادرة على ترهيبهم»¹.

لكن الذي استطاع فعلا الاقتراب من مفهوم الديمقراطية هو "جان جاك رسو"، الذي وجه نقدا لاذعا للعلاقات الطبقية والنظام الاستبدادي، وفي الوقت نفسه أيد الديمقراطية البرجوازية والحريات المدنية والمساواة بين الناس ولاتهم أي فروقات بينهم، لكن تأسيس مجتمع على التفاوت والاختلاف أدى إلى انتشار الفساد والظلم والجور، ووضعت التشريعات لصالح الأقوياء والأغنياء من أجل استبعاد الضعفاء وسلبهم ملكيتهم وقد وصفه في قوله «لم نجد ما هو أقل من الحقيقة في قيام الطغيان عن رضا... العبارة التالية التي جاءت في مرسوم مشهور نُشر في سنة 1667 باسم لويس الرابع عشر، وعن أمره منه، وهي: "دعنا نقول، إذ نكون ولي الأمر غير خاضع لقوانين دولته؛ وذلك لأن العكس من حقائق الأمم التي هوجمت ملقاً أحياناً، ولكن مع دفاع الأمراء الصالحين عنها دائماً وذلك كألوهية حافظة لدولهم، وما أكثر ما يطابق الصواب أن يقال مع أفلاطون الحكيم: إن السعادة المملكة الكاملة في إطاعة لأمرهم و إطاعة الأمير للقانون، وفي كون القانون قوياً قاصداً خير الناس! (رسالة في حقوق الملكة البالغة النصرانية في مختلف دول مملكة إسبانية 1667، الطبعة الملكية).»²

وهذا الأمر يؤدي حتما إلى الصراع والحروب وحينما يتم استقرار التاريخ يتضح أن تاريخ البشرية مليء بالدماء والإبادة، حيث يوضح ذلك في كتابه " أصل التفاوت بين الناس" في قوله: «ثم ظهرت الحروب القومية والمعارك والمقاتل والآثار التي أعشت الطبيعة وصدمت العقل وجميع هذه المبتسرات الفظيعة التي تضع شرف سفك دماء الإنسانية في رتبة فضائل»³ وهذا الوضع المأساوي جعل الإنسان يبحث عن حل لتجاوز هذا الأمر، ووضع معيار جيد لقانون الحكم يكون مشروعاً وشرعياً في نفس الوقت فوجد القوانين والنواميس هو بناء مجتمع

¹ توماس هوبز، اللفيثان، المرجع السابق، ص 133.

² جان جاك رسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعتر مؤسسة الهندواي، القاهرة، (د ط)، 2013، ص 73-72.

³ المرجع نفسه، ص 80.

إنساني يخلو من المفسد وهذا ما بحث عنه روسو ونادى بضرورة الاتفاق بين الحاكم والمحكومين من وضع القوانين وديساتير، وهنا يصرح "روسو": «أريد أن أبحث عن النظام المدني هل يمكن أن هناك بعض الأسس الإرادية الشرعية والحقيقية والثابتة باعتبار البشر كما هم كائنون وباعتبارها كما يمكنها أن تكون. وسوف أسعى في هذا البحث إلى أن أقرن دائما بين ما يسمح به الحق وما تقتضي به المصلحة، من أجل ألا تحصل تفرقة أبدا بين العدالة والمنفعة.»¹

فينبغي الإشارة أيضا لما أكد عليه "روسو" على إلزامية مجادلة الحكومة وإن لم يفعل ذلك فهو شعب لا يسعى ولا يستحق ما حققه من مكاسب باسم الديمقراطية، فالمواطن له حق المشاركة الفعلية والفعالة في إدارة الدولة وعضو في الجماعة السياسية في ظل سيادة الشعب الذي يتمتع بالحقوق المدنية والاجتماعية، إذ يصرح روسو: «تنازل الإنسان عن حريته يعني عن صفة الإنسان فيه، ولا تعويض يمكن لمن يتنازل عن كل شيء وتنازل كهذا يناقض مع طبيعة الإنسان ونزع كل حرية من إرادة الإنسان هو نزع كل أدب من أعماله»²

وعليه يمكن القول إن الديمقراطية هو حكم الشعب بواسطة الشعب للشعب لهذا نجد أن "روسو" قد استبدل قاعدة الإجماع بقاعدة الأغلبية، وقاعدة الإجماع تطبيقها يمكن تجسيده في الواقع ويكون ضماناً لاحترام الحريات الفردية وتسيير شؤون الدولة.

وكما أشرنا سابقا أن لكل عصر رؤيته للديمقراطية فما قدمه "جون راولز" (1921-2001) John Rawls " رؤية جديدة في كتابه نظرية العدالة الذي أحدث ثورة في العالم الغربي وأثر كذلك على الفكر السياسي وشكلت منعرجا في عالم الفلسفة لذا وصف "يورغن هابرماس" كتاب "راولز" بأنه: «شكل تغير أساسا في خلق التوازن والنقاش إلى المسائل المرتبطة بالفلسفة العملية وفلسفة الحق ليس فقط بالنسبة للفلاسفة ولكن كذلك بالنسبة للحقوقيين

¹ جمال براقوي، العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، (مجلة رفوف، جامعة أدرار، الجزائر، المجلد 10، العدد 1 جانفي 2022)، ص 867.

² جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: عادل زعيتير، مؤسسة الهندواي، القاهرة، (د ط)، 2013، ص 32.

والاقتصاديين كما عدد مشكلات العملية وفلسفة القانون لتحتل المرتبة الأولى في الدراسات العملية¹، وهذا التصريح "هابرماس" يؤكد تأثره عليه وفلسفته السياسية ومحاولة بنائه لنظام سياسي يسعى إلى تحقيق تواصل لا محدود بين مختلف الفئات الاجتماعية لتكريس العدالة والحفاظ عن حقوق الإنسان... الخ

وهذا ما جاء في كتابه "بين الحقائق والمعايير والدولة الدستورية والديمقراطية" التي لها علاقة تواصلية خطابية ودعا بذلك الديمقراطية التشاورية أو التشاركية مرتبطة بأخلاقيات المناقشة كما جاء في كتاب "عبد الرزاق بلعقروز" "تحولات الفكر الفلسفي المعاصر" «لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد كل المرجعيات، لتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه»²، وهذه الديمقراطية كبديل لديمقراطية الليبرالية، والتي تندرج في إطار نقدي للأنظمة الشمولية مثل النازية والفاشية، ويكون بذلك سائر في فلك حنة أرندت وفي المجال (الفلسفة السياسية) لكن مع احتفاظه ببعض الاختلافات المنهجية .

وبخصوص السياق التاريخي والسياسي الذي دفع هابرماس لهذا براديجم الجديد الديمقراطية التشاورية، فقد جاء في مطلع التسعينات، حيث تم تجاوز الصراع التقليدي بين القطبين المعسكر الاشتراكي والمعسكر الليبرالي، وانتهيار جدار برلين سنة 1989، كذلك التقلبات العالمية في الثمانينيات وبداية التسعينيات، وكتابه كان متنفساً لأفكاره "الحق والديمقراطية" وتقديمه للفلسفة التداولية "Pragmatique"، يهدف من ورائها "هابرماس" إلى جماعة تواصلية مبنية على سلطة الحجة لا على حجة السلطة، فمن الطبيعي من خلال تلك التحولات والتقلبات أن يقدم دراسة نقدية جديدة.

¹Stéphane- Courtois. Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondation alisme des droits ou démocratie délibérative ? politique et sociétés ,volume22, Nouméro 2, 2003 le site Internet <https://www.erudit.org>

²عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر (أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل)، منتدى المعارف، بيروت، ط2، 2019، ص 87.

ويعد مفهوم "التشاور" "Délibération" مقولة مركزية لديه كمفاهيم أخرى مثل "التحاجج" "Argumentation"، "التفاهم" "Entente"، "الإجماع" "Consensus"، تعطي هذه المفاهيم للفرد الحق في النقد داخل فضاء عمومي يسوده جو ديمقراطي يمارس المشاركون في عملية التواصل، ومبدأ تكافؤ الفرص مكفول للجميع من أجل المشاركة في تشكيل الرأي العام والإرادة السياسية معا تعبران عن المصلحة العامة، والتي هي في نهاية المطاف إلى السيادة الشعبي. وقد حدد لها تعريفاً لتمييزها عن الديمقراطيات الأخرى «نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقات بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة فيصنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة»¹، فهي لا تدافع عن مصالح فئة ضيقة ما أو جماعة ما وإنما هي تسعى لمصالح عامة للمجتمع ككل. والفضاء العمومي الديمقراطي هو مسرح الديمقراطية التشاورية التي تستند على منطق الحجاج والتشاور والمناقشة دون التسلط للرأي.

لهذا نجده يقدم تعريفاً للديمقراطية يختلف عن المفهوم اليوناني الكلاسيكي* (حكم الشعب لنفسه بنفسه) حتى إن كان الشعب هو صاحب السيادة وفي مشاركته الحكم لكن هابرماس لا يشترط أن يكون المنتخب من أصل البلد الذي ينتمي إليه مرده التواصل لا مشروط ولانهائي الكوني بين الأفراد، الواقع المتغير يفرض رؤية جديدة للديمقراطية «حجم المجتمعات الحديثة وتعقيدها وتنوعها التام يجعل الديمقراطية المباشرة غير ملائمة ببساطة بوصفها نموذجاً عاماً»²، ما يريده "هابرماس" ليس الدفاع عن المصالح الشخصية، كما هو حال فلاسفة العقد الاجتماعي ونخص بالذكر "جان جاك روسو" وإنما الدفاع عن المصالح العامة في كليتها، وذلك

¹ عبد الوهاب الكيالي وآخرون: الموسوعة السياسية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ص 751.
* الديمقراطية اليونانية تأخذ بعين الاعتبار الأصل اليوناني فكل مواطن له الحق في الانتخاب أن يكون ذكر بلغ السن العشرين وأن يكون من مولود لأبوين أثينيين وفي حالات استثنائية كان الأثينيين يوافقون على حق المواطنة للأجانب أنظر محمد عبد المعز نصر، نظريات والنظم السياسية، دار النظم العربية، بيروت لبنان ط1، 1981، ص163.
² ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد، ط1، 2006، ص 285.

لإقناع المواطنين برأيه بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية (نظرية أخلاقية المناقشة*) ومسألة الدفاع عن المصالح العامة لن تتم إلا بفعل مشاركة واسعة لأكبر شريحة من المشاركين، وذلك لتجاوز التصور النخبوي للديمقراطية الذي كان سائداً في القرن 18، وأيضاً لتجاوز فلسفة الوعي.

وفي الحقيقة الديمقراطية التشارورية انطلقت من نقدها لكل من "الديمقراطية الليبرالية" و"المذهب الجمهوري"، فالأولى تركت المجال لممارسة الحرية والبحث عنها فهي حق مقدس وعززتها الحرية الاقتصادية القائمة على للتنافس الحر وتشجيع الفردانية والملكية الخاصة وتجعل المسؤولية منصب ممثلي الشعب وأعضاء البرلمان وهنا تفصل بين المجتمع والسلطة السياسية فالسياسة التشارورية حسب هابرماس لا تتبع النظام الاقتصادي بل تقوم أساساً على الجمع بين السلطة و الجماعة في عالم معقلن وهو الفضاء العمومي «تأتي هذه القوة من التفاعلات بين تشكيل الإرادة المؤسسية في سيادة القانون والأماكن العامة التي تعبئها الثقافة»¹ أما الثاني "الجمهوري" فالمواطن محدد بالحقوق الجماعية التي تعبر عن كل فرد كما يقول "هابرماس" في (الحق والديمقراطية بين الحقائق والمعايير) «فالمذهب الجمهوري يقوم على تصور كلي للجماعة لا يتماشى مع التعددية والاختلاف المميزين لمختلف المجتمعات»² على اعتبار الديمقراطية التشارورية نموذجاً ثالثاً لمعقولية العملية السياسية مما يقتضي ذلك تفادي أخطاء المذهبين الليبرالي والجمهوري ومنه فهي تعتمد على ثلاثة ركائز أساسية :

*يقترح هابرماس في نظرية أخلاقية المناقشة مبادئ إجرائية توجه المناقشة الحقيقية بين الأشخاص لذا صاغ في هذا المجال مبدئين : الأول يسميه مبدأ المناقشة يقوم على معايير ترضي كل الأطراف المعنية بالحوار باعتبارهم ذوات فاعلين و يمكنهم ادعاء الصلاحية، أما الثاني المبدأ الكوني فيقوم على كل حوار يجب أن يستوفي الشرط الذي بموجبه يقبل كل الأشخاص النتائج و الآثار الجانبية الناجمة عن قبول الجميع بالعمل عن طيب خاطر من أجل مراعاة الكونية، أنظر جمال خن، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، مجلة اللوغوس، العدد 5، 2015، ص 47

¹ Jürgen Habermas. Droit et Démocratie entre faits et normes, tar: Rainer Rochlitzet ,Christina Bouchinhommeed Galimard,1997,p326.

²Ibid,p321.

- نظرية الفعل التواصلي العقلاني التي تعتبر الفعل التواصلي هو علاقة تفاعل بين ذاتيين أو أكثر داخل مجال العالم المعيش ولذلك من حق أي فرد له المقدرة على الفعل، على الحوار والكلام أن يشارك في التجربة التواصلية، على أن يعلن الاعتراف بمزاعم أو مطالب الصدق المتفق عليه بين الذات¹، يحدد "هابرماس". مفهوم العقلانية بقوله: «إن ما نسميه (عقلانية) هو أولاً الاستعداد الذي تُبرهن عليه نوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ²». وإذا كانت الحادثة قد انتهت بما يسميه "هابرماس" بالتمايز بين العلم والأخلاق والفن، فإن قصر مفهوم العقل على فلسفات الوعي مؤكداً أنه- أي الوعي- يمثل جانباً واحداً فقط من النشاط العقلي، وأراد وضع العقل في إطار أشمل؛ لهذا قام بإدخال البعد التواصلي في مفهومه الجديد عن العقلانية.

وهذا البعد هو الذي يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها، وهذه التفاعلات التي تنظم عبر اللغة، وتواصل ما بين المواطنين وبلورة القوانين التي تتحكم فيها، وأساس التواصل الحرية بين مختلف فئات المجتمع وهي بذلك تهدف إلى بناء وعي حر يؤدي إلى تقوية العلاقة ما بين الفرد والمواطن والمجتمع. فمبدأ المناقشة السياسية كمبدأ ديمقراطي هو أساس الديمقراطية التشاورية.

- اهتم "هابرماس" بسؤال الأخلاق (نظرية التواصل الأخلاقي) ليس في بعده الميتافيزيقي، بل في بعده التواصلي واصطلح عليها ما يسمى "أخلاقيات النقاش"، حيث يقول عنها: «أنها تستمد جوهر الأخلاق العالمية من الافتراضات العامة المسبقة للجدل، هي استراتيجية واعدة: الخطاب هو نوع أكثر صرامة من التواصل، يتجاوز أي شكل معين من أشكال الحياة. يعمم الخطاب ويجرد ويوسع الافتراضات المسبقة للإجراءات التواصلية المرتبطة

¹ عطيات أبو السعود، حصاد فلسفة للقرن العشرين، منشأة المعارف، ص 97.

² هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، ترجمة د. فاطمة الجبوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص 482.

بالسياق من خلال توسيع نطاقها لتشمل جميع الموضوعات»¹، فالمعايير الأخلاقية هي تلك التي يقبلها أعضاء الجماعة التواصلية المعنيون بها بحيث تراعي مصالحهم المشتركة أنتج كانط مفهوماً حديثاً للأخلاق على أساس عقلاني وجعل العقل معياراً لها إذ لم يعد يعتمد على المفاهيم العقائدية للأخلاق الموروثة من السلطات الدينية أو غيرها من السلطات الوضعية، أي أن العقل المشرع لا يعتمد إلا على نفسه، وسؤال أخلاق كانطي أصبح حاضراً في الفكر الغربي، وهذا مفهوم حديث للأخلاق سعى فيه "كانط" إلى المساواة بين السلطة الأخلاقية وحرية الإرادة مع عالمية المبادئ التي توجه العمل الفردي أي تصرف فقط بناء على هذا المبدأ الذي يمكنك من خلاله أن يكون قانوناً عالمياً، ولا ننسى حضور الفكر الهيجلي عنده إذ يقول عن ذلك: « تأخذ توجهها لتفسير بين ذاتي من نظرية هيجل للاعتراف ولكن دون تكبد تكلفة الانحلال التاريخي للأخلاق في الحياة الأخلاقية»²، لهذا حاول الجمع بين مثالية "كانط" واجتماعية "هيجل"، أما أخلاقه فهي تقوم على نظرية التواصل وما وضعت إلا للتعبير عن حياة الإنسان المعاصر وتطلعاته إلى أخلاق إنسانية اجتماعية تؤسس لديمقراطية (الحياة السياسية).

لذا نجد "هابرماس" يلزم الذوات المتحاوره بالقواعد الصورية من أجل الوصول إلى اجماع عقلاني حيث قارن بين النظرية المحاجة وبين الأمر المطلق لكانط وتوصل إلى هذه العلاقة وهذه النظرية استعملها هابرماس من أجل تأسيس مبدأ الاستدلال في الأخلاق³ ويمكن وصف هذه الأخلاق بالصورية بكونها تتجه نحو التفكير في مقومات الأخلاق فموضوعها قواعد السلوك التي تشكل القيم وكذلك الأحكام الأخلاقية وقد أشار "هابرماس" إلى بعض القواعد كمثل لكل من هو قادر على الكلام والفعل نصيب من النقاش، وللكل

¹ Jürgen Habermas, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle* (Traduction et introduction par Christian Bouchin-dhomme) Cerf, paris, 1986, p202.

² Jürgen Habermas. *Vérité et justification* tr. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2001, p1.

³ جمال خن، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 49.

الحق في إثارة أي إشكال أو اعتراض على أي تأكيد কিفما كان كما لا يحق منع أي من كان من النقاش، وهذا ما وصفه بـ «يجمع هابرماس الأخلاق النظرية ومبدأ الاتصال، فالعقل الاتصالي هو الذي يسود مقارنة هابرماس، وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب الذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية¹»، والمعايير التي نادى بها "هابرماس" مبنية على الاعتراف المتبادل متأة من علاقة تفاعلية تربط بين شخصين على الأقل داخل العالم المعيش، فهابرماس يجمع بين وجهة الأخلاقية ومبدأ مناقشة بوصفه مبدأ مكمل لمبدأ الكونية فإن نظريته تتطلق من سياق العالم المعيش الذي يشكل اطار لتفاعلات متوسطة باللغة²

- المجال العام (الفضاء العام) هو ذلك الميدان الذي يفسح المجال للمواطنين بأن يعبروا عن آرائهم بكل حرية وبدون تقييد، وهذا ما يؤدي إلى إقامة تواصل عقلائي، إذ يتم فيه مناقشة الأمور والقضايا السياسية التي كانت في الماضي تخص الدولة فقط، هو بذلك شريك ومكمل للدولة في النظام الديمقراطي وليس في مقابلها. كما يشهد صراعاً بين قوى المجتمع ولا عدالة فيه بين الفئات الاجتماعية، والمجال العام يختلف من مجتمع إلى آخر فهو في تطور مستمر حسب سياقه وظروفه التاريخية، وبالتالي المجال العام هو أساس المشاركة الديمقراطية في المجتمع المعاصر وهو الذي يؤدي إلى خلق حياة سياسية واجتماعية ومواطنة

وضرورة التأكيد على أنه مجال يختلف عن مجال البرلمان الذي هو جزء مهم من مؤسسات الدولة ويدين بالولاء للسلطة السياسية، فهو مختلف لأنه مجال خالص للمواطنين ويدين بالولاء للشعب.

¹ أبو النور حسن، أنور النور حمدي، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المكتبة الفلسفية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2012، ص 244.

² جمال خن، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 49.

من هذه المنطلقات النظرية، أسس "هابرماس" لنظريته حول الديمقراطية التداولية حيث يشكل الحوار والنقاش في هاته الديمقراطية مصدرا لمشروعية القانون، فلا يمكن للمعيار القانوني أن يستمر كقانون شرعي إلا في حالة خروج المواطنين من وضعهم كمواضيع للقانون ليأخذوا وضع المشاركين في الاتفاق حول صياغة قواعد الحياة المشتركة، إن المجتمع السياسي في نظرية هابرماس للديمقراطية المواطنون يشاركون في كل الخطاب السياسية سواء بواسطة ممثلين، أم بصورة مباشرة، ما يجعل المشاركة فعلية وليست شكلية لم تعد عملية تصويت فقط، ان السياسة التداولية تعتمد على تواصل مؤسساتي وتقوم بالجمع بين سياسة حوارية وسياسة أدائية عبر وساطة تدبيرات مشورية وكيانات تعقلية . تحدث جملة من الاجراءات والتسويغات وتجعل من تشكيل الرأي العام مؤسسة قائمة الذات. وتعطي للإرادة الجماعية المشتركة قوة المشروعية التي تستحقها¹. وهنا يكون الخطاب يعكس الفعل السياسي للإفراد كمارسين لحقوقهم في المشاركة ضمن إطار سياسة تداولية. فقوة "نظرية الديمقراطية التداولية" عند "هابرماس" تكمن في جانبها العملي بحيث لا تقدم حولا جاهزة يمكن تطبيقها على أرض الواقع، بل تقدم إجراءات هي بمثابة شروط يمكن الانطلاق منها لإيجاد الحلول الممكنة، فالجانب الإجرائي الذي تتأسس عليه هاته الديمقراطية تجعلها نموذجا دون مضامين مسبقة. فوحدها المشاركة والمناقشة المفتوحة في الفضاء العمومي تحدد طبيعة المضامين المطلوب تبنيها لإيجاد حلول ملائمة لقضايا موضوع التشاور .

والمهم بالنسبة إلى "هابرماس" هو أن تمنح هذه الديمقراطية إمكانية بناء مجتمعات حديثة مؤسسة على مشاركة الفاعلين المعنيين دون إقصاء، لأن هذا النموذج لا يتوقف عند حدود الفضاء العمومي القوي (البرلمان)، بل تُجاوزه إلى الفضاء العمومي الضعيف الذي يتشكل من شبكات المجتمع المدني، فهي نموذج بديل للديمقراطية التمثيلية التي تعد النموذج المقتدى به ومن شأن هذه المشاركة أن تعيد للمواطن تمتعه بحقوقه الإيجابية التي تخول له الحق في المشاركة في إدارة الشأن العام وتشكيل الإرادة السياسية والرأي العام.

¹ Jürgen Habermas, intégration républicaine, traduit : Rainer Rochlitzet, Edition Fayard, Paris, 1998,p257 .

وفي الأخير يمكن القول إن الديمقراطية التداولية عند "هابرماس" قد ظهرت كرد فعل على كل من النموذج الليبرالي وكذا النموذج الجمهوري، لتأسس نموذجاً جديداً قائم على التشاور والنقاش كمبدأ أساسي للديمقراطية، فهي رؤية سياسية قابلة للتحقق في المجتمعات الليبرالية ذات التقاليد الديمقراطية، وإن كانت رؤية لا تخلو من الأبعاد المثالية الطوباوية، مثلها في ذلك مثل أي نظرية فلسفية أخرى في مجال الفلسفة السياسية، هذه الرؤية سوف يحاول هونيث تغييرها.

المطلب الثاني: الديمقراطية الراديكالية.

التطور في مجال الفلسفة السياسية ليس من قبيل الصدفة فهو مرتبط بالتحولات التي حدثت في المجتمعات الإنسانية وانهيار الشيوعية كنظام وكإيديولوجية، وأصبحت الانقسامات بين الفئات الاجتماعية أكثر تعقيداً، كما أوجد أنواع جديدة من الصراعات الاجتماعية والمطالب الاجتماعية، أصبح موضوع الأخلاق حاضراً في كل الخطابات من عالم الأعمال إلى عالم الرياضة والفلسفة السياسية لا تخلو من التأثيرات على الموضوعات التي تتناولها والذي يهمنها هو المخاطر الأخلاقية الكامنة وراء الصراعات الاجتماعية والسياسية المعاصرة التي تتعلق بالمعنى الاجتماعي للممارسات السياسة التي تلعب دوراً في مواجهة كل هذه النضالات الاجتماعية من أجل الاعتراف، فلا يمكن للسياسة أن تكتفي بالمقاربات التكنوقراطية أو الإدارية؛ ويجب عليها أيضاً أن تستجيب لمساعي هوية مختلف مجتمعاتها؛ يجب أن تعترف بالمواطنين كجهات فاعلة، يجب أن يأخذ القانون الاجتماعي في الاعتبار حاجة الأفراد إلى أن يكونوا جديرين بالاحترام وحدد هونيث للديمقراطية الراديكالية ثلاثة أبعاد* هي: البعد النفسي

*يمكن القول إن هونيث يجادل من أجل التمييز التدريجي بين هذه الأبعاد المختلفة وبالتالي بين المجال العام والخاص، يرى أنه من المشروع أن يكون لدى المجتمع إمكانية انتقاد ممارسات معينة في الحياة الخاصة. ويرجع ذلك إلى حاجة أفراد المجتمع إلى أن يكونوا قادرين على الانسحاب بحرية من عضوية المجموعة (ما يسمى بخيار الخروج) وأن الأفراد يجب أن يكونوا أحراراً في طلب المساعدة من أحد الأبعاد الأخرى في حالة عدم الاحترام، أنظر Axel Honneth, Société du Mépris, Ibidem ,p 158-258.

والبعد السياسي وكذلك البعد الاجتماعي المرتبط بنماذج الاعتراف الثلاثة (الحب والحق والتضامن).

البعد النفسي: في النظرية الديمقراطية الراديكالية يتوافق هذا البعد مع نموذج الحب مثلا علاقات بين الأطفال والآباء أو الأزواج أو غيرها من العلاقات الوثيقة بين البالغين، بما في ذلك الصداقة. ضمن هذا البعد النفسي، يكون الفاعل فرد والذي يفترض مسبقا التطور الأخلاقي النفسي.¹ وهنا، يؤكد هونيث التركيز على التواصل الاجتماعي الذي يحفز الشخص على اتخاذ إجراء سياسي من خلال العلاقات الوثيقة مع الآخرين. وهذا راجع للمشاركة في الحياة السياسية التي تتطلب جانبا أخلاقيا ودافعا لاتخاذ إجراء، والشعور بمسؤولية فعالة قبل أن يتمكن من المشاركة.

ويذهب "هونيث" إلى تأكيد وجود صلة وثيقة بين السياسة وعلم النفس، ومع ذلك فإن فكره السياسي يرتكز أكثر على علم النفس الأخلاقي فالنضال من أجل الاعتراف الديمقراطي في البعد السياسي والسوسيولوجي، يعتمد دائما على دوافع الفرد النفسية، ويؤكد أن تجربة التعاون وحل المشكلات بين أفراد المجتمع هي واحدة من أهم مصادر التحفيز للمشاركة السياسية.² على سبيل المثال تعاون الوالدين في تربية أطفالهم (من الانحراف النفسي) والتعاون بين أفراد المجتمع في العمل التطوعي في المجتمع المحلي (في الأبعاد الاجتماعية).

وكل ممارسة ديمقراطية تشكل نوعا من التعاون التأملي، أو الاجتماعي، كطريقة للعيش معا وحل جماعي للمشاكل مع وكلاء آخرين مدفوعين بمثل أخلاقي وهذا ما أكده "ديوي" و"هونيث"؛ في مقالته "الديمقراطية كتعاون انعكاسي: جون ديوي ونظرية الديمقراطية الراديكالية" «وفقا لذلك فكل فرد من أفراد المجتمع هو دائما طرف متأثر بالفعل وبالتالي مشارك ديمقراطي متفاعل، ومع ذلك، فإن الدافع السياسي لاتخاذ إجراء لا يعتمد فقط على التعاون المتبادل

¹Axel Honneth, Lutte pour la reconnaissance ,Ibidem,p71-90.

¹Honneth Axel ,M.M.Farrell. Democracy's Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today ,Source :Political Theory, Vol.26,No.6 (Dec,1998),p 763-783

ولكنه يعتمد أيضا على عامل شخصي، وهو ما يشير إليه "هونيث" على أنه الحرية الداخلية للشخص¹. وهذا النوع من الحرية يؤدي إلى معاناة شخصية (الاحتقار أي عدم الاعتراف) وتظهر في ثلاث صور (الانتهاك الجسدي، وفقدان الحقوق، والتدهور الاجتماعي)، كما يصفها بالأمراض الاجتماعية، ولها عواقب على علاقة الفرد بنفسه عن طريق تقليل ثقة الشخص بنفسه واحترامه لذاته، كما تحد من فعالية الفرد في المشاركة في الديمقراطية². على سبيل المثال إذا كان الشخص لا يستطيع الوثوق به أو بنفسه، فإن احتمال أن يكون هذا الشخص غير قادر على الوثوق بالآخرين ستتضاءل بالمقابل، قدرته على التعاون مع الآخرين في العمليات الديمقراطية. يمكن أن تكون تجربة عدم الاحترام السياسي أيضا مصدرا للتحفيز في إثارة مشاعر الظلم " Unrechtsbewußtsein"، ما يسبب سخطاً على الظلم السياسي³.

البعد السياسي: يحمل تقارباً مع المجال القانوني لنظرية الاعتراف، ويركز هذا البعد على المواطنة، وحرية وحقوق متبادلة للأشخاص القانونيين⁴. وفي الديمقراطية الراديكالية توجد علاقة متبادلة بين الدولة الدستورية والديمقراطية التي تلعب دوراً مزدوجاً. ويمكن تحديدها كما يلي:

أولاً: حماية الحريات والحقوق التي توفرها الدولة الدستورية، وهذا يعني أن المواطنين سيحصلون على استقلاليتهم (الحرية السلبية*) وتضمن عدم التدخل في حياتهم الشخصية وهذا الاعتراف

¹Honneth. Ce Que Social Veut Dire (Les pathologies de la raison) Traduit de l'allemand par pierre Rush, Gallimard, 2015, p211-221.

²Ibid, p 146.

³Honneth Axel. The Fragmented World of the Social Essays in Social and Political Philosophy. State University of New York Press, 1995, p,233.

⁴ أكسل هونيث الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص 114-117
*الحرية السلبية هي عبارة عن غياب العوائق والحوجز والقيود الخارجية امام الفرد، حيث يكون المرء متحرراً سلبياً بمقدار الافعال المتاحة له. أنظر ماريا كسميرلي، مفهومان للحرية: الحرية الإيجابية والحرية السلبية

القانوني داخل دولة دستورية يوفر جملة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولا ننسى الحقوق المدنية والسياسية.

ومن خلال الحصول على الاعتراف القانوني يمنح كل مواطن وضعاً قانونياً مع حقوقه الإنسانية مما يضمن احترامه كشخص مسؤول أخلاقياً.¹

ثانياً: العلاقة المتبادلة بين الدولة الدستورية والديمقراطية هي تأمين مبدأ ديمقراطي، وحماية أفراد الاستقلال العام للمجتمع، أو الحرية الإيجابية*. إنها، بعبارة أخرى، فرصة متساوية وفعلية للمشاركة في تكوين الرأي العام وإدارة شؤونهم السياسية وتكون الدولة ملزمة بحماية وتوفير حقوق الإنسان وضمان الحد الأدنى من خطط الرعاية الاجتماعية.

في إطار الديمقراطية الراديكالية، لا يمكن فهم الدولة على أنها دولة دستورية فقط. بل كدولة رفاهية ويقر هونيث أنه لا يمكن تأمين المشاركة السياسية الحقيقية التي تمثل جوهر الديمقراطية الراديكالية إلا من خلال إعادة التوزيع.² يجب على المجتمع أن يضمن درجة كافية من توزيع وإعادة توزيع الموارد الاقتصادية. ومن دون إعادة توزيع اقتصادي، من المحتمل أن ينتهي أمر الديمقراطية وتصبح الدولة تحت سيطرة أصحاب السلطة والمال ويغيب الهدف الاجتماعي المشترك. وتتحول عدم المساواة الاقتصادية إلى قيد خاصة في الفضاء العمومي ويكون بذلك تحت سيطرة أصحاب السلطة والمال، مع إمكانية أن يتطور هذا الأمر إلى ازدياد شخصي أو جماعي للنظام السياسي.

وهذا بدوره يضعف وضع الأفراد والجماعات المهمشة بالفعل، وقد يساهم في تعزيز الخطاب المهيمن أو قوة رمزية، ما يؤثر على التبادل السياسي للآراء. وهذا ما يخلق لنا

¹أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق، ص 119.

*الحرية الايجابية هي امكانية الفعل - او حقيقة الفعل- بطريقة يستطيع معها الفرد السيطرة على حياته وادراك أهدافه الجوهرية. أنظر ماريا كسميرلي، مفهومان للحرية: الحرية الإيجابية و الحرية السلبية، الموقع:

<https://ar.innerself.com.html>

²Axel Honneth, "Democracy as Reflexive Cooperation", Ibidem, p254.

جماعات مهمشة سياسيا ليس لديهم القدرة على مشاركة في تنظيم سياسي. لأن ذلك يتطلب موارد اقتصادية والجماعات المهمشة لا تستطيع توفيرها، ما يثر على عمليات صنع القرار الديمقراطي الذي يحتاج إلى الدعم المادي، لهذا يجب أن تفهم الديمقراطية من خلال البعد الاقتصادي، لضمان المشاركة السياسية من خلال التكافؤ في المشاركة الديمقراطية الحقيقية.

البعد السوسيولوجي: يشير إلى المجتمع والثقافة والقيم المشتركة التي تعتبر كأساس ما قبل سياسي للديمقراطية¹، يمثل ذلك ثقافة المجتمع الديمقراطي في إنشاء ساحة مشتركة لنضالات الاعتراف "الثقافية"، أو بالأحرى ذات الدوافع الأخلاقية²، وحسبه توجد علاقة بين الأخلاق والثقافة، ومصدر المعايير السياسية داخل المجتمع، وهنا يؤكد "هونيث" أن المبادئ العالمية ليست الأساس بل على العكس الذي يهتم المعايير الاجتماعية التي يتم الطعن فيها أو تعمل على توجيه الإجراءات. يمكن فهم المفهوم الأخلاقي المذكور أعلاه للنضال من أجل الاعتراف من الناحية السياسية، عن طريق تحليل ما يجعل من الممكن للأفراد والجماعات المهمشة التنظيم توجيهها لانتقاد للمجتمع الديمقراطي والتأثير عليه وإصلاحه. ويؤكد "هونيث" على التعاون الانعكاسي هو شرط قيام المجتمع الديمقراطي، ليقوم أفراد المجتمع بحل المهام المشتركة والعلاقات العامة من خلال تقسيم عملي ومؤسسي للعمل³.

يجب أن تفهم الديمقراطية كتعاون عند هونيث فهي مثالية اجتماعية أو أخلاقية والمشاركة السياسية مكفولة بحكم أنك عضو في المجتمع، وجميع الأعضاء الاجتماعيين المتأثرين بالمجتمع (العمليات السياسية) تنص هذه الحالة الاجتماعية الأنطولوجية على أن المصلحة الذاتية العقلانية لأفراد المجتمع يمكن توجيهها من خلال التعاون الانعكاسي للديمقراطية مع التوفيق بين المصلحة الذاتية ومصالح الصالح العام⁴. بشرط أن يكون جميع المواطنين

¹Axel Honneth, Democracy as Reflexive Cooperation –,Ibidem, p765–76.

²Axel Honneth, La critique du pouvoir, Ibidem, p 303.

³Axel Honneth, Democracy as Reflexive Cooperation ,Ibidem 220, 227, 232, 234

⁴Odin Lysaker. Axel Honneth's Radical Democracy, Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social, Institutional Agonism Theory,2017. www.Academia.edu

الاجتماعيين أحرارا في التواصل. وامتلاك الحرية المشتركة، أو الحرية الاجتماعية، يستلزم أن المواطنين قد مروا بعملية تنشئة اجتماعية متبادلة وقائمة على الاعتراف¹. أدت تجربة الاعتراف هذه إلى فهم كل فرد حريته الفردية مشروطة بقيام الجميع بالحد من مصلحتهم الذاتية في تلبية الحاجة الأساسية المقابلة لإعادة تأهيل الآخرين، والممارسة الديمقراطية تتطلب أن تمتلك الأطراف المتفاعلة قيم مشتركة، وفي الحقيقة ماهي إلا الأعراف الاجتماعية التي يمكن مشاركتها من قبل جميع أفراد المجتمع، ما يشكل إطارا مرجعياً معيارياً، يجب مشاركته من أجل مشاركة الديمقراطية داخل المجتمع.

الديمقراطية الراديكالية التي نادى لها "هونيث" من ناحية التأسيس الفلسفي تعود إلى كانط وقوله بالجمهورية الدستورية من أجل تحقيق السلام الدائم «فيما يتعلق بوصف ما يشكل بنية مثل هذا الصراع ، يختلف المفهوم الذي تم تطويره هنا اختلافا كبيرا عن جميع المقدمات الكانطية: ليس الواجب والميل هما اللذان يواجهان بعضهما البعض عادة، بل الالتزامات المختلفة ، التي تمتلك دون استثناء طابعا أخلاقيا بمعنى التعبير عن أشكال مختلفة من الاعتراف في كل حالة»²، إذ يرتبط مفهوم الاعتراف الفردي ارتباطا وثيقا بمفهوم تحقيق الذات في المجتمع وخاصة السياسة، يحمل الاعتراف محتوى ذا طبيعة متنوعة، فهو يسعى لتحقيق الاعتراف الفردي داخل المجال الاجتماعي. وهذا لن يتم إلا بالتخلي على فكرة الهيمنة والسيطرة واستخدام القوة وحينما يحدث ذلك يتمكن المواطنون من المشاركة في الإرادة السياسية³. وهذا لن يتم إلا من خلال الديمقراطية كما يقول: «الديمقراطية هي الأفق الإنساني الذي لا يمكن تجاوزه»⁴، إذ كثر الحديث بعد سقوط الإمبراطورية السوفياتية كما وصفها "هونيث" في مقالة

¹Axel Honneth, Democracy as Reflexive Cooperation, Ibidem, p770.

²انمار محمود مجيد، سناء كاظم كاطع، الديمقراطية الراديكالية عند أكسل هونيث،(مجلة العلوم السياسية، بغداد- العراق، العدد 63، 2022)،ص331.

³Axel Honneth. Disrespect : The Normative Foundations of Critical Theory ,Polity Press, uk2014,p.114.

⁴الزواوي بغورة، الديمقراطية الليبرالية وموقف نظرية الاعتراف، 2020الموقع: <https://www.democratsudan.com>

"الديمقراطية كتعاون انعكاسي جون ديوي ونظرية الديمقراطية اليوم" والنقاش الغربي حول الطائفية والدور الذي يلعبه الاعتراف وكذلك ربط الديمقراطية الراديكالية بالنظرية النقدية (نظرية الاعتراف).

ما يجعلنا نتساءل هل فعلا نجحت الديمقراطية الليبرالية بمشاركة الأفراد في الإرادة السياسية أم اقتصر دورها في التصويت الدوري فقط؟

واقصر "هونيث" على ذكر في مقالته سابقة الذكر ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية وهو انموذج الليبرالية، وأنموذج الجمهورية (المرتبطة مع حنا أرندت)، وأنموذج الإجرائية أو المنهجية الديمقراطية، في حين أن أنموذج الجمهورية والإجرائية التي يصفها "هونيث" بأنها نماذج من ديمقراطية راديكالية تظهر هذه الاختلافات بين النموذجين (الجمهوري والإجرائي) بوضوح في مفاهيم القانون فيهما.

في حين أن الديمقراطية الجمهورية السياسية بطبيعتها لديها فهم للقواعد القانونية باعتبارها أداة اجتماعية التي يحاول المجتمع السياسي من خلالها الحفاظ على هويته، في حين الإجرائية ترى الحقوق الأساسية نوعاً من الأمان لاستمرار وجود التفاعل بين المجال العام الديمقراطي والإدارة السياسية. بالنسبة للأولى، القانون هو التعبير المتبلور عن الفهم الذاتي الخاص للمواطنين المتضامنين، بالنسبة للأخيرة يمثل تدابير احترازية تقرها الدولة ولكنها شرعية أخلاقية لحماية الإجراء الديمقراطي في كامل تعقيده¹.

وعليه يمكننا أن نقول الديمقراطية الجمهورية تقدم وصفاً للمجتمع السياسي الذي يتشابه فيه الحكم الذاتي بشكل متكامل مع المشاركة في النشاط الجماعي للتعبير عن الصالح العام. أما الإجرائية تعطي الحل الإجرائي العقلاني للمشاكل السياسية التي يتم فيها تأكيد التكافؤ بين الاستقلالية الخاصة والعامة والحفاظ عليها.

¹ انمار محمود مجيد، سناء كاظم كاطع، الديمقراطية الراديكالية عند أكسل هونيث، المرجع السابق، ص 334-340.

ومع ذلك، فإن كل نموذج لديه أيضا بعض نقاط الضعف، ومن خلال التركيز عليها يمكننا البدء في فهم قضية هونيث للديمقراطية كتعاون انعكاسي.

فيما يتعلق بالنموذج الجمهوري، يلاحظ هونيث مشكلتين الأولى هي النقد الذي غالبا ما يوجهه الليبراليون السياسيون أمثال "جون روالز" بأن الديمقراطية الجمهورية الكلاسيكية تجعل المجال السياسي نموذجاً للحياة الجيدة، وهو لا يتوافق مع التعددية القيمية المميزة للمجتمعات الحديثة. وبعبارة أخرى، فأنها تفضل النشاط السياسي باعتباره أعلى شكل من أشكال النشاط البشري، ما يجعل الشكل من الديمقراطية لا يتسامح مع تلك المفاهيم الشاملة التي لا تعطي الأولوية للنشاط السياسي، لكن للمشكلة الثانية فهي كما يراها "هونيث" «ليس من الواضح تماما وفقا لأي معيار يجب قياس الشكل المؤسسي لتشكيل الرأي بين الأشخاص بدقة لأنه غاية في حد ذاته»¹.

بالنسبة للنموذج الإجرائي، كما وضعه "هابرماس"، يشير هونيث أيضا إلى مشكلة «فكرة المجال العام الديمقراطي الذي يعيش على افتراضات اجتماعية مسبقة لا يمكن تأمينها إلا خارج هذه الفكرة نفسها»²، على اعتبار النموذج الإجرائي يؤمن الشروط القانونية للمشاركة في تكوين الرأي العام، فانه «لا يمكن أن يعمل إلا على أساس ضمني لإشراك جميع أفراد المجتمع في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي»³ ما يجعل الإجرائية غير قادرة على معالجة كيفية تشكيل العادات الديمقراطية.

وقد اعترف هابرماس بذلك في "الحقيقة والقاعدة" «أنا لحقوق الأساسية اللازمة لتأمين الاستخدام العام للحرية التواصلية تجعل ممارسة حرية التواصل ممكنة فقط فهي لا تضمن ممارسة هذه الحقوق»⁴، وهذا ما جعل التناقض بين نموذجين يسيطر على النقاش السياسي

¹Honneth, Democracy as Reflexive Cooperation, Ibidem,763-764.

²Ibid, p765

³Ibid, p764

⁴ Ibid, p763-764

الفلسفي في السنوات الأخيرة وأكد على وجود بدائل متعددة لديمقراطية كالنموذج الذي قدمه "جون ديوي" الذي تستند على فكرة دمج المواطنين في مجتمع ذاتي، على اعتبار أنه بديل لفهم الديمقراطية الليبرالية كما ورد في مقالة "هونيث" الديمقراطية كتعاون انعكاس " : « يدعي بأن نظرية جون ديوي الديمقراطية الناضجة تجمع بين عنصرين: أولاً: نظرية بين ذاتية للتنشئة الاجتماعية التي تربط تحقيق الذات بالعضوية في المجتمع. ثانياً: حجة معرفية للديمقراطية تؤكد القيمة العقلانية للإجراءات الديمقراطية لحل المشكلات»¹.

ويقول في ذلك "هونيث" عن التنشئة الاجتماعية لـ"جون ديوي": «لا يمكن للبشر تطوير سوى القدرات والاحتياجات فقط كعادات عمل مستقرة حظيت بموافقة وتقدير مجموعتهم، ويزداد الرضا الذي يتمتع به الشخص في تحقيق نبضات العمل إلى الدرجة التي يمكن أن تؤكد بها اعتراف شركائه في التفاعل»². في حين أن "هونيث" في نظرية الاعتراف يفهم الصراع السياسي إعادة إنتاج أو تطوير المؤسسات الديمقراطية ما يجعل الصراع هدفاً في حد ذاته.

وعلى هذا الأساس يفهم أن "الديمقراطية الراديكالية" تساهم في تحقيق المساواة في الحقوق والحريات السياسية، لا سيما أن هذه الرؤية الراديكالية ترمي إلى أخذ الديمقراطية الليبرالية على محمل الجد أكثر ما تقوم به الليبرالية³. وذلك لعدم تحقيق الشروط التحفيزية لأي نظام ديمقراطي إلا عندما يفهم المواطنون أنهم جمعياً مساهمين في الحياة السياسية، وهذا يتطلب توزيعاً عادلاً للعمل. إلى أن يتم توفير بيئة تعليمية للمواطنين جمعياً مما يحفزهم على

¹David Owen. Self-government and democracy as reflexive co-operation Reflections on Honneth's social and political idea (Publisher: Cambridge University Press, Print publication year: 2007). www.Academia.edu

²Axel Honneth, Democracy as Reflexive Cooperation, Ibidem, p78-663.

³ Lysaker, Odin. "Institutional Agonism: Axel Honneth Radical Democracy" Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory 18.No.1(Feb) 2017

<https://hal.science/hal-01528561v1/document>

فهم السياسة الرسمية (النشاط التعاوني). والتقسيم العادل للعمل يوفر للأفراد الفرصة لتطوير ذواتهم وتقديرها عن طريق مساهماتهم في حل المشكلات الجماعية .

والديمقراطية التي يقدمها "هونيث" يستدعى توضيح الإجراءات في اتخاذ القرار الديمقراطي، بالشرح المفصل للتشجيع على المشاركة السياسية¹. وموقف الديمقراطية الراديكالية تدافع عن الفهم التواصلي للحرية إذ لا يمكن للأفراد تحقيق استقلالهم إلا عن طريق التفاعل في المجال العام، مما يجعل التصويت الدوري غير كافٍ، على عكس الديمقراطية الليبرالية التي تمجد الحرية ما يجعل التصويت الدوري كاف لأن الأفراد شاركوا في العملية السياسية عن طريق الانتخاب. أما الديمقراطية الجمهورية والإجرائية فلا يتوفر فيهما الاقناع من مشاركة الأفراد في المداولات العامة، فما دعت إليه "حنة أرندت" في جمهوريتها فهو « أخلاقي أكثر من اللازم إذ أنها تقترض مسبقاً فضائل سياسية شديدة للمواطنين وتقترض المشاركة السياسية التي يجب أن تكون الهدف المركزي في حياة المواطنين جمعياً، وهو أمر لا يمكن التوفيق بينه وبين التعددية الأخلاقية في المجتمعات الحديثة»².

في حين "هابرماس" المهتم فقط بالجانب السياسي للديمقراطية، وهو ما يعيق فهم الطريقة التي تعتمد بها المداولة السياسية على المساواة الاجتماعية الاقتصادية، فالديمقراطية الإجرائية لهابرماس لا يمكن فصلها عن رؤيته للمجتمع الحديث فالحركات الاجتماعية تظهر كأشكال من المقاومة. ما يجعل "هونيث" في تقديم مشروعه الديمقراطي تقديماً بديلاً لجمهورية الأخلاقية

¹ 50. Zurn, Christopher. "Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory". European Journal of Philosophy 13.No.1(2005March)
www.umb.edu/christopher.zurn/Christopher_F._Zurn/Research_Articles_files/CZ-EJP-HonnethDil.pdf.

²Arentshorst ,Hans "Towards a reconstructive approach in political philosophy: Rosanvallon and Honneth on the pathologies of today's democracy". Thesis Eleven 134, no. 1 (June2016)
<https://doi.org/10.1177/0725513616646019>

بشكل مفرط والإجرائية الفارغة الغير متماسكة عن طريق اللجوء إلى رؤية جون ديوي للديمقراطية.

الديمقراطية ليست فقط في الغايات التي تدعي حتى الديكتاتوريات اليوم أنها تختص بـ: أمن الأفراد وتكافؤ الفرص لتنمية شخصيتهم. وهذا يعني أيضا إعطاء الأولوية المطلقة للوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق هذه الغايات. وتتمثل الوسائل التي تستند إليها في النشاط التطوعي للأفراد، بدلا من أي إكراه؛ في الموافقة، بدلا من العنف؛ في قوة منظمة ذكية، على عكس المنظمة المفروضة من الخارج ومن الأعلى، والمبدأ الأساسي للديمقراطية هو أن غايات الحرية والفردية للجميع لا يمكن تحقيقها إلا بوسائل تتسق مع تلك الغايات¹. فجون ديوي يرى الديمقراطية متجسدة في الديمقراطية الأمريكية وذلك في قوله: «الديمقراطية الحقيقية ليست سوى أمريكا مكتملة في شكلها البراغماتي الذي يعطي في الحياة السامية أهمية بالغة في إطار المحافظة على المؤسسات الليبرالية كضمان للديمقراطية وهذا لا يتحقق إلا بحضور الدافع التحرري والتأكيد على الاستقلال الإنسان ودور الدولة الليبرالية في توفر الأمن وكل ما يضمن الحياة الكريمة في جو من الحريات»²

ويرجع بنا "هونيث" إلى فكرة التواصل وهي بدورها متعلقة بالحرية، وأخذ نموذج التعاون الاجتماعي، مع التأكيد على الحرية الفردية وهنا يأخذنا إلى فهم "جون ديوي" للحرية الفردية على أنها إدراك ذاتي للفرد ضمن تقسم العمل التعاوني وفهم المداولة الديمقراطية باعتبارها لحظة لحل المشكلات وانعكاساتها على المجتمع التعاوني، ومشاركة تساهم في إقحام الذات في المجتمع والذوبان حتى يتسنى لها كبح كل شعور بالفردية التي تدفع بصاحبها إلى إرادة السيطرة وبالتالي جمود في العلاقات الاجتماعية يقابله ضياع للقيم الديمقراطية والحل يكمن في سيطرة الطبيعة التي تحل محل سيطرة الإنسان على الإنسان ومحاولة البحث عن حريات

¹Axel Honneth, Democracy as Reflexive Cooperation, Ibidem, p765.

²Richard Rorty. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge: Harvard University Press, 1998, p17.

جماعية تشاركية¹، إذ تفترض فكرة الديمقراطية هذه أن تقسيم العمل في مجتمع منظم بطريقة عادلة ومنصفة بحيث يستطيع كل عضو أن يفهم نفسه كجزء من الكل التعاوني، عندئذ يتمكن الأفراد من فهم عملهم كمساهمة مجدية في مجتمع تعاوني يمكنهم على أن يتبينوا قيمة المداولات الديمقراطية كأفضل وسيلة لحل المشكلات الجماعية بعقلانية.² لاسيما أن رؤية "ديوي" تؤكد على «أن أكبر تهديد للحرية هو شعب خامل، وأن المناقشة العامة هي واجب سياسي³». ومع ذلك، فإن هذا الاعتراف الذي أنتجه القانون لا يزال غير كاف ويمكن أن يتطور إلا حيث يسود أسس هذا النوع من الاعتراف الذي يسميه هونيث "التقدير الاجتماعي". ولذلك يبدو أن هذه الأمور مطلوبة لإجراء مداولات ديمقراطية حقيقية. هذا هو معنى الأطروحة التي وضعها هونيث نفسه وطورها في مقال حديث دون ربطها صراحة بنظريته في الاعتراف من خلال إعادة قراءة "ديوي"، يعتمز "هونيث" إظهار أن الحل الخطابي للمشاكل السياسية يفترض مسبقا الاعتراف المسبق بالخطابية في إطار التعاون الاجتماعي. يجب الاعتراف بأن إجراءات التداول الجماعي هي «الأداة المعرفية التي يسعى المجتمع من خلالها، ومن خلال الوسائل التجريبية، إلى استكشاف ومعالجة وحل مشاكله المناسبة لتنسيق العمل الاجتماعي⁴»

لكن هذا التبرير المعرفي والبحث لشكل من أشكال الديمقراطية التداولية لا يكفي لإعطائه قيمة أخلاقية في نظر المواطنين. ويبدو من الصعب تطوير الوعي بهذه القيمة في المجتمعات المعقدة حيث يبدو من المستحيل إشراك جميع المواطنين مباشرة في الإجراءات الديمقراطية. هذا هو السبب في أن تطوير الإجراءات الديمقراطية يفترض مسبقا شكلا من

¹ جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة مرسى قنديل وزكي نجيب محمود، مكتبة الانجلومصرية، مصر، 1957، ص 103.

² Arentshorst, Hans. "Towards a reconstructive approach in political philosophy: Rosanvallon and Honneth on the pathologies of today's democracy". Thesis Eleven 134, no. 1 (June 2016): 42-55. le site Intranet: <https://doi.org/10.1177/0725513616646019>

³ Dewey, John. Liberalism and Social Action. Maryland: National Book Network 1963, p61.

⁴ Axel Honneth, «La démocratie, coopération réflexive: John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie » Ibidem, p175.

أشكال التكامل الاجتماعي الخطابى من خلال الوعي الجماعى للارتباط ما قبل السياسى لجميع المواطنين. ولا يمكن ضمان ذلك التماهى مع أمة تحتوى دائما على عنصر الاستبعاد التعسفى المرتبط بالظروف التاريخية. بل أنه يقوم على الوعي بالحاجة إلى المشاركة التعاونية وبالتالي لا يمكن أن ينشأ إلا من خلال شكل عادل ومنصف للتقسيم الاجتماعى للعمل (بالمعنى الواسع). فى غياب العدالة، ليس فقط فى أجر العمل، ولكن أيضا فى توزيعه، لا يمكن ظهور وعى التعاون الاجتماعى الذى يسمح لكل فرد من أفراد المجتمع بتأسيس توجهاته فى الإجراءات الديمقراطية، لأنه فى هذا التعبير يكمن إدراك فائدتها كأداة للحل العقلانى للمشاكل المشتركة¹، وهذا يعنى، أن ممارسة المداولات العامة نفسها ممكنة فقط من خلال وجود مساحة من الاعتراف الخطابى فى مجال اجتماعى، والسياسة التداولية تشرط استعادة الاعتراف أين يسود الإذلال والازدراء والاستخفاف الاجتماعى، وهذا ليس شرطا كافيا. لأنه لا يفترض مسبقا ضمان الحقوق الأساسية فحسب، بل يفترض قبل كل شيء شكلا من أشكال التعاون الاجتماعى، أى نشاطا يستفيد منه جميع الفاعلين أيضا. فيولد إحساسا بالتعاون واحترام الذات لأولئك الذين يشاركون، ولهذا السبب، يعطى سببا للتداول العام.

إن استعادت فكرة الإصلاح الراديكالى فى المناقشات الأخيرة حول التغيير الاجتماعى من أجل تغيير جوهرى الذى يشترط التحسن التدريجى، لأنها تشير إلى سلسلة من الإصلاحات يمكن أن تغير الهياكل الأساسية للوضع الراهن بمرور الوقت. ويرى عدم نجاح هذه الإصلاحات فى المجتمعات الغربية لأنها دون صراعات راديكالية (الصراع الهيجلى) فنظامنا الاجتماعى الحالى يتميز بأمراض الاستبعاد والاضطهاد، هذا صراع اجتماعى يرتكز على صراع من أجل الاعتراف الذى يعطيه معنى أخلاقيا. وفى الواقع هو على المحك فى الصراع الاجتماعى ليس فقط للوصول إلى السلطة أو الموارد ولكن الوضع والصورة التى يتم تعيينها علنا لشخص أو مجموعة. عندما تحفز الهياكل الاجتماعية أو النماذج الثقافية المعمول بها

¹Axel Honneth, «La démocratie, coopération réflexive: John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie» Ibidem, pp. 769-778.

صوراً ووضعاً مستهلكاً لمجموعات معينة، فإن هذا يمكن أن يسبب لأولئك الضحايا صعوبة أو حتى استحالة، لبناء علاقة إيجابية مع الذات. وهذا يثير مشكلة أخلاقية بقدر ما تتعلق الأسئلة الأخلاقية، وفقاً لهونيث، بالآليات التي يجب وضعها لحماية ضعف الفرد في قدرته على تطوير علاقة إيجابية مع نفسه¹، هذا التغيير ممكن في الحياة السياسية يؤكد "هونيث" إذ تم وضع القيود الهيكلية للرأسمالية من أجل التغلب عليها لكي تزدهر الديمقراطية الراديكالية، لأنه لا يوجد تقسيم بين رغبات وخيارات المواطنين والمؤسسات التي تشكل حياتهم فضلاً على أن الصورة التطورية للمجتمع التي تحد بشده من أفق التغيير لأن الإطاحة بالمؤسسات ينتهك بشكل مباشر الاجماع الشبه ديموقراطي الذي نعتد عليه.

وعلى هذا الاساس يؤكد هو نفسه أن الاجراءات محاولة ربط الديمقراطية الراديكالية مع الفهم الليبرالي للسياسة هو بالاساس ربط الديمقراطية الجمهورية مع الديمقراطية الإجرائية معياراً الديمقراطية هدفهما المشترك اعطاء تشكيل الإرادة الديمقراطية دوراً أكبر من المعتاد في الليبرالية السياسية بدلاً من قصر النشاط التشاركي للمواطنين على وظيفة إضفاء الشرعية الدائمة على ممارسة الدولة لسلطة فان النشاط التشاركي يجب أن يكون مسألة دائمة مجسداً في المجال العام الديمقراطي ويجب أن يفهم على أنه مصدر كل القرارات السياسية وهذا راجع إن الإرادة المشتركة يتم التعبير عنها دائماً بشكل أو بآخر بأنها مجرد حقيقه للتعاون الاجتماعي إذ يجب تحديد جهاز الدولة² لأن حق المواطنين في التواصل إلى اتفاق عن طريق المداولات العامة حول المبادئ التي ستنفذها الحكومة وهو حق مكفول في دستور هذه البلدان كان المقصود تحسين القدرة على حل المشكلات السياسية، ولكن أيضاً وبصفة خاصة تهيئة الأوضاع التواصلية التي بموجبها يمكن للمواطنين توضيح وتحقيق نواياهم السياسية بطريقة غير قصرية.

¹Axel Honneth. la Reconnaissance ,Ibidem pp. 272–278

²Honneth, Axel, « La démocratie, coopération réflexive : John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie », Ibidem, p. 169–178.

المبحث الثاني: الاعتراف والمجال التعليمي.

المطلب الأول: من الاعتراف إلى ديمقراطية التعليم.

الحديث عن موضوع التعليم باعتباره إشكالية في الواقع المعاش للمجتمعات الإنسانية فهو يشكل موضوعاً جامعاً لقضايا حيوية راهنة ليس فقط بالنسبة للمدرسة ومهامها التربوية ولكن أيضاً بالنسبة للمجتمع. لهذا فتح "أكسل هونيث" طريقاً أمام العلوم التربوية، وطرق البحث على المستوى الاجتماعي والنفسي فيها، ونظرية الاعتراف دعتنا إلى التفكير باستمرار في المشروع الحداثي وتناقضات الحاضر الذي يتسم بتراجع أفكار التعليم، في وضع تهيمن عليه قيم الليبرالية. جعلت الاعتراف أو علم الأمراض الاجتماعية أو تجربة الازدراء من الممكن أن تعطي المقاومة الودافع لتحديث مبدأ التحرر الكانطي ومع ذلك، لم يتناول "هونيث" الموضوع التعليمي مباشرة في كتبه حتى المحاضرة التي ألقاها حول هذا الموضوع في مؤتمر (الجمعية الألمانية لعلوم التربية) (Erzie Gesellsch Deutsche) (senschaft hungswis affür)

التي يدعو فيها إلى التفكير في التعليم وأثر الديمقراطية والحرية فيه، وضرورة الدمج بين التعليم والسياسية وروح النقد وجعل المهمة أساسية للجيل الجديد والنضوج من أجل ممارسة السياسية والديمقراطية في مناخ يرعي الحريات سواء الفردية أو الجماعية¹. عندما تناول "هونيث" مسألة التعليم، حاول تقريبها من مجال النظرية السياسية وليس من النظرية النقدية أو حتى من الفلسفة الاجتماعية، والتعليم لم يكون موضوعاً مركزياً في الفلسفة السياسية المعاصرة.

¹ Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1), Taken from a book, Jonas Jakobsen and Odin Lysaker Recognition and Freedom Axel Honneth's, Publisher: Brill, Boston, Massachusetts (USA), 2015,p 17-31.

ورغم أن الجميع (فاعلون وخبراء وباحثون) حول فكرة أن المدرسة هي واحدة من أهم المؤسسات في بيئة المجتمع تسهر على تنمية وتنشئة الفرد طفلاً أو مراهقاً أو حتى راشداً كان وبصرف النظر عن طبيعتها السوسولوجيا اعتبار لما قد تشكله بوصفها أداة لإعادة الانتاج الاجتماعي وللتنمية والتقدم.

بالنسبة للمجتمع المعاصر الغربي فهو يضع المؤسسة التعليمية كهدف من أجل تأطير وتطوير الأفراد، وذلك من حيث السعي لتكليفهم من خلال نماذج تقدم نفسها كعملة للجمع بين الشخص والمجتمع، وهذا يضمن فعل الانخراط والمشاركة في السيرورة الجماعية ولعل هذا من أهمية العلميات التي تؤديها المؤسسات التعليمية والسبيل في ذلك لتحقيق الديمقراطية في التعليم، ولا بد من التذكير بأن الديمقراطية ليست مجرد مسألة مشاركة، بل إنها ترتبط أيضاً بطرائق ومظاهر هذه المشاركة لكن واقع الحال هو الانفصال بين الفلسفة السياسية وفلسفة التعليم، وغياب الخطاب التعليمي في الخطاب الفلسفي السياسي أمر غير مقبول في التقليد الفلسفي، صحيح أن الصلة بين فلسفة التعليم والفلسفة السياسية كانت تأسيسية « لقد حرص الخطاب الفلسفي للحدثة على أنه لا يكاد يوجد منظر للديمقراطية مهم ومشهور لم يكتب مساهمة منهجية في نظرية التعليم»¹، والوجود الأصلي للعلاقة الضمنية بين التعليم والديمقراطية كان مع "أفلاطون" في كتابه "الجمهورية"، وما يشغله هو البحث في الكيفية التي يكون فيها حاكم المدينة عادلاً وفاضلاً، وهذا لا يتحقق إلا من خلال الرؤية الأنطولوجية والأخلاقية، كما أن العدالة لا تحقق إلا بأسلوب معين في التربية والتعليم²، وينبغي الإشارة إلى نظامه التعليمي كان نظام محافظ، لهذا نجده في جمهوريته المثالية قد أشار إلى أنه لا يمكن أن تستقر إلا بنظام تربوي يحافظ على طبيعتها وراثتها، وهذا النهج التعليمي يخص

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy (chapter1), Taken from a book, Jonas Jakobsen and Odin Lysaker, Recognition and Freedom Axel Honneth's, p17-31.

² أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب، القاهرة، (د ط)، 2010، ص 125.

فئة مختارة ومنتقاة لتربية فئة مختارة من المواطنين¹، والتربية والتعليم يعالجان الأحوال الفاسدة والتعليم يبدأ من الصغر يبصر الناس بما يجب عليهم، إذ نجده يبسط لتحقيق العدالة بنظامين أحدهما النظام الاجتماعي والثاني نظام التعليم المشترك الذي تقوم به الدولة، حيث حسب "أفلاطون" لا يمكننا تحقيق النظام الاجتماعي إلا باتباع نظام خاص من التعليم².

أما "جان جاك روسو" فكتاباتة حول التربية والتعليم، نجدها تدرج ضمن تقليد عريق جعل من التربية والتعليم قضية فلسفية كبرى، في كتابه "إميل" (L'Emile) وأول ما يبدأ فيه هو نقد التصورات الفلسفية السابقة حيث يرى: « سبقني إلى ذلك ألف إنسان ولست أحب أن أحشو كتابا بأمور يعلمها الناس كافة. بيد أن أحد لم يجشم نفسه عناء الدعوة إلى ما هو خير منها³»، كما ورد في النصوص الأخرى مثل "Projet pour L'éducation de Monsieur de Sainte Marie" أو جزء من كتابه "le gouvernement de Pologne" ، إذ يولد ضعيفاً ومحروماً من كل شيء فإنه يحتاج إلى القوة والعقل والمعونة، وكل ما يكون الإنسان محروماً منه منذ ولادته يحتاج إلى التربية⁴، والغرض من ذلك كله تكوين إنسان متكامل يستطيع التغلب على مشاكل الحياة و بناء مواطن صالح و مفهوم "المواطن الصالح" هو الحل الوسط بين النظرية التعليمية والنظرية السياسية، لأن "المواطن الصالح" هو أصل التعليم ومقصده في الحركة التاريخية للتنوير. والعملية الديمقراطية والعملية التعليمية عمليتان متوازيتان، كما حصر دور التعليم في زرع مبادئ الفضيلة والحقيقة، فالتربية السلبية تقتصر على معاونة الطفل تربية نفسه بنفسه وتجنب كل ما يضيق عليه ويقيده، وهي نابعة من طبيعة الطفل، وهي عملية ذاتية عنده، إذ على النشء أن ينشأ بطريقة حرة وهي الأصلح لمجتمعه، وينشأ الطفل مع شعور

¹ أحمد المناوي، جمهورية أفلاطون، المرجع السابق، ص 42.

² أحمد فؤاد الأهواني، نوايغ الفكر الغربي، أفلاطون، دار المعارف، مصر، ط 4، 1991، ص 126.

³ جان جاك روسو، إميل تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958، ص 17.

⁴ وجدان كاظم عبد الحميد التميمي، مفهوم التربية من وجهة نظر الفلاسفة، مجلة كلية التربية، المجلد 2 العدد1، 2010، ص 65.

اجتماعي، وهذا يتحقق في المراحل الأربعة للتربية والتعليم (الحياة الطبيعية، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية).

هذه التربية والتعليم عند "روسو" أو "هونيث" يبدو أنهما متأثران بالمشروع الكانطي في التربية والتعليم فكانت كان مدرساً يعرف ما عليه وما ينبغي أن يعمل لتلامذته. لهذا بدل أن يقدم لهم عقلاً جاهزاً كان همه الأول أن يثير لديهم الروح الفعلية النقدية، لذا ركز على الجانب الأخلاقي «يجب أن يتعلم الناس أن يكونوا ذوي سيادة كما يجب أن يتعلم الطفل أن يكون مستقلاً»¹، كما تحدث أيضاً عن علم أصول التدريس باعتباره توطئاً للنظرية الديمقراطية، فمقارن بين فن الحكم وفن التعليم. رغم تراجعه عن فكرة أن التعليم يمكن أن يكون له دوراً في تشكيل كليات ديمقراطية.

وكذلك حضور مدرسة فرانكفورت في الفكر "هونيث" يستدعي التعرّيج على المدرسة النقدية إذ نجد أنه تم التفكير في مشروع تعليم من خلال الفلسفة النقدية الذي طورتها في القرن العشرين، وتقوم التربية النقدية على عدة مبادئ من أهمها: أن التربية عملية سياسية وأخلاقية وأنه عملية غير محايدة وأن التعليم أداة للمقاومة ومناهضة للهيمنة، ووسيلة للوعي الناقد وممارسة للحرية، وللأمل والتغيير الإيجابي، وقد طرحت التربية النقدية عدة مفاهيم جديدة مثل: السيطرة، والمقاومة، والأمل والتغيير الإيجابي، والمعلم المقاوم، والمعلم الناقد. وتسعى المدرسة النقدية إلى إيجاد ممارسات تعليمية تساهم، ليس فقط في تغيير التعليم والتعلم، وإنما في تغيير المجتمع أيضاً، وأن التعليم وفق الأطر النقدية يعد وسيلة سياسية لتكوين مجتمع ديمقراطي عن طريق ممارسات تعليمية قادرة على إنتاج المواطنين الذين يتصفون بالنقد

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's , p17-31.

وموسوعية المعرفة، ولديهم القدرة على اتخاذ الأحكام الأخلاقية ويتصرفون وفق قواعد المسؤولية الاجتماعية¹.

أما الفيلسوفة الثورية "حنة أرندت" علقت في مقالتها حول "أزمة التربية في العالم" عام 1954 حيث كان العالم لا يزال يحاول الخروج من أزماته السياسية والإنسانية وما أفرزته الحرب العالمية الثانية، وما نتج عنه من مشكلات متعددة أثرت في النظام التعليمي وأدت إلى تهميشه. لكن الوضع في الولايات المتحدة كان استثنائياً في ذلك الوقت، حيث لم تكن مشكلة التعليم مشكلة تربوية وإنما السياسية، وهنا تحاول "أرندت" نقل الواقع الأمريكي «أن أمريكا بلاد المهجر ومن الواضح أن صهر الجماعات المتعددة الأجناس المنطوية على صعوبات جسيمة، والذي لا ينجح نجاحاً كاملاً أبداً، لكنه ينجح باستمرار نجاحاً كبيراً غير مرتقب، لا يتم تحقيقه إلا عن طريق تعليم أطفال المهاجرين في المدارس وتربيتهم وتحويلهم إلى أميركياً²»، وما ثبت تدخل الفلسفة السياسية لتأطير المجال التعليمي. فالعالم الجديد أصبح يستهوي الجميع تحولت أمريكا إلى أرض الميعاد، وهذا ما حفزهم على توجيه عناية فائقة تجاه التعليم واعتبره قضية عامة، فهي ترى أن خلق نظام سياسي جديد يبدأ عن طريق التربية، حيث تقول في كتابها "بين الماضي والمستقبل": «من شاء أن يخلق نظاماً سياسياً جديداً من طريق التربية، لا من طريق القوة والإجبار ولا عن طريق الإقناع، فلا بد له أن يصل إلى نتيجة أفلاطونية تنفي جميع المتقدمين في السن من الدولة المزعم تأسيسها، ولكن الأطفال أنفسهم الذين يراد تربيتهم ليصبحوا مواطنين في غد يوطوبوي، يحرمون في الواقع من دورهم المقبل في الكيان السياسي لأن أي جديد يقترحه الكبار هو في نظر الجدد أقدم منهم بحكم الضرورة، وإنه لمن طبيعة الوجود الإنساني أن كل جيل جديد يصبح عالماً قديماً، ولذلك فإن تهيئة جيل جديد لا يعني

¹مصطفى أحمد شحاته أحمد، واقع مبادئ التربية النقدية في التعليم قبل الجامعي، (المجلة التربوية، جامعة المنيا، العدد 87، مصر، 2020)، ص 2252-2253.

²حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل (سنة بحوث في الفكر السياسي)، تر: عبد الرحمن بشناق، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، 2004، ص 239.

سوى أن الغرض هو حرمان الجدد من فرصتهم في العالم الجديد¹، بالتأكيد فإن ذلك يعني تلقين الجدد أسلوب تفكير محدد وإعطائهم رؤية أحادية حول العالم والحياة وكيفية عيشها (أمركة أطفال المهاجرين).

ما نجده أن "أرندت" ركزت على فكرة الاختلاف بين التعليم الحديث والقديم، والدور الذي يلعبه علم النفس في ترقية وتطوير التعليم ويظهر في قولها: «أصول التدريس قد تطورت بتأثير علم النفس الحديث ومبادئ البرغماتية فأصبحت بمثابة علم للتدريس بصورة عامة بحيث استقل تمام الاستقلال عن المادة المراد تدريسها، وكان يعتقد بأن المعلم هو الشخص الذي يستطيع أن يعلم أي شيء. فهو قد تدرب على التدريس لا على التضلع في موضوع معين.»² وتوضح "أرندت" وظيفة المدرسة الحقيقية في قولها: «تعلم الأطفال عن حقيقة العالم، لا تدريسهم فن الحياة. وبما أن العالم قديم، ودائماً أقدم من الأطفال أنفسهم، فإن التعليم يتوجه دائماً نحو الماضي»³

كما تناولت دور المربي في التعليم وجعلت مهمته هي التوسط بين العالم القديم والعالم الجديد، حيث ينبغي أن يكون الماضي دائماً مهما بالنسبة للمربي. وفي آخر مقالتها قالت لنا "أرندت": «التربية هي النقطة التي نقرر عندها هل نحب العالم حياً يكفي لأن نتحمل مسؤوليته والتربية أيضاً هي التي نقرر عندها، هل نحب أطفالنا حياً يمنعنا من أن نطردهم من عالمنا وأن ندعهم وشأنهم، كما هذا الأمر يمنعنا في الوقت نفسه من أن ننزع من أيديهم فرصتهم لمباشرة شيء جديد، شيء لا نستطيع التنبؤ به، بل يجعلنا نعدّهم سلفاً لمهمة تجديد عالم مشترك بيننا وبينهم»⁴.

¹ حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المرجع السابق، ص 241-242.

² حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المرجع السابق، ص 247.

³ المرجع نفسه، ص 262.

⁴ المرجع نفسه، ص 260.

وتأصيل الديمقراطية على المستوى الشخصي ليست فطرية، فإن اكتسابها يتطلب تأهيل الأطفال على ممارسة المواطنة وإفساح المجال المدرسي لهم بشكل دائم حتى يتعودوا ويكونوا قادرين على المحافظة عليها وتعزيزها في المستقبل. لهذا يبحث "هونيث" أولاً عن أسباب لطلاق بين علم أصول التدريس والفلسفة السياسية¹. ولماذا يتجاهل خطاب الفلسفة السياسية المعاصرة الموضوع التربوي؟ ولماذا فلسفة سياسية لا تجعل التعليم موضوعاً مركزياً؟ وهنا "هونيث" يضع تفسيراً لهذه الفجوة الموجودة بينهما التي تتمثل في التفسير المعرفي والتفسير الإيديولوجية كمايلي:

- التفسير المعرفي (الفرضية المعرفية):

وضع "هونيث" هذه الفرضية المعرفية من منطلق عدم تعامل الفلسفة السياسية مع الموضوع التربوي، قد يكون ذلك لسبب داخلي بحث خاص بالفلسفة أو الخطاب النظري: لأن موضوع التعليم أصبح موضوعاً لعلوم التربية، ولم يعد موضوعاً للفلسفة أو للنظرية السياسية. وبالتالي نظرية التربية الديمقراطية قد حررت نفسها من خطاب الفلسفة، تماماً كما أصبحت العلوم الاجتماعية بشكل عام. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لهونيث «رغم تحرر التربية من الفلسفة في القرن التاسع عشر إذ لا يمكن التخلي عن التعليم لمجال متخصص بقدر ما لا يمكن فصلها عن السياسية والديمقراطية»²، وهذا راجع لأن الفلسفة تتعامل مع الموضوعات السياسية وتعليم موضوع رئيسي في الخطاب الفلسفي، فكيف يمكن تجاهل هذا الأمر. بالتالي فإن حقيقة أن الفلسفة السياسية قد أهملت التعليم ولا يمكننا تفسير ذلك، والقول أنها تركت

¹ Axel Honneth.[Education et liberté, un chapitre négligé de la théorie de la justice],conférence donnée au 23^e congrès de la Société allemande pour les sciences de l'éducation, Osnabrück, 12 mars 2012. Vidéo en ligne: <http://lernfunk.de>

²Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's ,Ibidem, p17-31.

التعليم لعلم معين (علم التعليم إن صح القول)، أمر لا يمكن قبوله، لهذا السؤال الذي يطرح "هونيث" لماذا لا يمكن للفلسفة السياسية ونظرية الديمقراطية بشكل عام أن تتعد عن هذا السؤال المركزي (التعليم)؟ والموجود أصلاً في الفلسفة السياسية كما أشرنا سابقاً لذلك؟

- التفسير الايديولوجي (الفرضية) الايديولوجية:

إذا كان الموضوع التربوي قد اختفى من الخطاب السياسي الفلسفي وهذا يعود إلى أنه موضوع نظري ومعرفي لذلك تم وصفها بالأيديولوجية لأنها لا ترتبط بالتقسيم الأكاديمي، فهي جزء من محتوى الفلسفة السياسية. وهذه الأيديولوجية تختلف من "يمينية" أو "يسارية". فالأيديولوجيا يمينية ترى أن النظريات الديمقراطية لا تنظر إلى التعليم، وهذا راجع لأنهم لا يعتبرون المدرسة التعليم العام، على أنه إنتاج أصيل أو إعادة إنتاج للروح الديمقراطية لهذا نجد طرح "هونيث" لمسألة التعليم تتوافق مع الأطروحة "أرنست فولغانغ بوكنفوردي" (1930-2019) Ernst Wolfgang Böckenförde * لسياسة الديمقراطية- مثل فكر القانون بشكل عام- لن تجد الشروط لتجديدها في ذاتها سوف تجدها في الهيئات الأخلاقية أو الدينية المنتمية إلى المجتمع المدني وبالتالي، لن يكون نظام المدارس الحكومية المكان المناسب لإتمام زرع هذه القيم. وهذا هو السبب في حرمانها من القدرة على إنتاج أو نقل السلوك الديمقراطي. حيث يمكن تعلم القيم الديمقراطية، مثل التسامح، وما إلى ذلك، في ما يسمى (بالمجتمعات ما قبل السياسية). وفي ظل هذه الظروف، يتم الإصرار على أطروحة حياد الدولة، وذلك تحديداً لأن هذه الأخيرة تقتصر إلى إمكانية تقرير المصير الأخلاقي¹. ومعارضو فكرة التعليم الحكومي الديمقراطي يرفضون "الطابع الحزبي للتعليم المدرسي".

* أرنست فولغانغ بوكنفوردي (1930-2019) رجل قانون ودستوري ألماني، كان أستاذاً للقانون في جامعة فرايبورغ وقاضياً في المحكمة الدستورية الألمانية le site Internet: <https://journals.openedition.org>

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's ,Ibidem , p17-31.

يتمثل هذا الخيار الليبرالي الديني في الحد من تدخل الدولة إلى "الحد الأدنى المدني" في مجال التعليم. وينبغي ألا يكون المعلمون بعد الآن وكلاء في خدمة الدولة، بل في خدمة الأسر والمجتمعات المحلية. وإن ظلت المدرسة تسير من قبل الدولة، فسيكون ذلك لخدمة مصالح الأسرة والمجتمع. والأسرة والمجتمع المدني سيكونان حاملين للروح الديمقراطية وتصبح الدولة هي الجهة التي تقدم خدمات الأبوة والأمومة. وهذا ما يندد به علم اجتماع "فرانسوا دوبيت" "François Dubet" * فيما يتعلق بتراجع المؤسسة. ويطالب الآباء بإيلاء اهتمام أكبر لتنمية أبنائهم، الذي يعتبر أولاً وقبل كل شيء طفلاً، وتكييف أكبر للنظام المدرسي مع الوضع المهني والواقع الوظيفي والاقتصادي. وهذا يتماشى مع شكل معين من أشكال الممارسة السياسية التي تهدف إلى وضع مركز التعلم المدرسي ومسألة المنافسة الاقتصادية، وليس مسألة التدريب على الحياة الديمقراطية.

وتقرض الرؤى ما قبل السياسية، سواء كانت دينية أو اقتصادية، من نطاق المجتمع المدني والأسرة من أجل التشكيك في الدولة بوصفها حاملة الفكرة الديمقراطية والمدرسة بوصفها المكان الذي تتحقق فيه هذه الفكرة. وفي حوار تم إجراؤه "فرانسوا دوبيت" يتحدث فيه عن فشل تقديس المدرسة في فرنسا وهل يعود ذلك لجذور اجتماعية وثقافية يجيب: «تم بناء المدرسة الجمهورية كبديل للكنيسة. لم تكن منظمة مكلفة ببساطة بتعليم الأطفال، ولكن أبعد من ذلك، بتشكيل مواطني الجمهورية بنفس الطريقة التي أرادت بها الكنيسة "إنتاج" المسيحيين. منذ ذلك الحين عرفت أشكالاً من التقديس. وهكذا كانت شهادة الدراسات بمثابة معمودية جمهورية، والباكالوريا كطقوس للدخول إلى الثقافة. أما بالنسبة لعدم وجود شهادة، فقد كان مصدراً للإهانة، مثل المدنس في نظر الكنيسة.»¹

*فرانسوا دوبيت François Dubet، 23 مايو 1946 في بيريجو، هو عالم اجتماع فرنسي، ومدير سابق للدراسات في كلية الدراسات المتقدمة في العلوم الاجتماعية (EHESS). كان أستاذاً في جامعة بورديو الثانية حتى تقاعده في عام 2013. وهو مؤلف دراسات مكرسة لتهميش الأحداث والمدرسة والمؤسسات. الموقع

<https://www.ehess.fr/fr/personne/fran%C3%A7ois-dubet>

¹François Dubet, L'école est en péril, 13-05-2013 le site Internet : <https://www.latribune.fr>

ومع ذلك، يقر "هونيث"، أنه من الضروري، من أجل التفكير في التعليم الديمقراطي، فكما تم الحصر والتضييق على الدولة تضييق الديمقراطية والأخلاق. يوجه "هونيث" نقده لهذه الفرضية- التي يمكن تسميتها "يمينية" والتي ليس من المجدي ملاحظتها، حتى لو كان ذلك فقط لوضع النقاش في سياق الفلسفة الفرنسية المعاصرة¹.

تشرح هذه الفرضية أيضا لماذا يجب فصل النظرية السياسية والنظرية التربوية، ولماذا لا يمكن للدولة أن تكون مكان إنتاج أو إعادة إنتاج الروح الديمقراطية، لكنها تفعل ذلك لأسباب مختلفة تماما عن فرضية "أرنست فولفكانغ بوكنفورد" (1959) "Wolfgang Ernst" "اليمينية". وهنا يدرك "هونيث" أن التعليم المدرسي يمكن أن يساهم أيضا في إنكار القيم الديمقراطية والامتثال الأخلاقي والخضوع الخانع للسلطة وهذا ما تكلم عنه "لوي بيير ألتوسير" (1918-1990) "Pierre Althusser Louis" الذي وصف التعليم كذراع أيديولوجي، وذلك في مقالة "الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة". يهاجم "ألتوسير" في ذلك المقال فكرة حياد التعليم؛ فالتعليم، ممثلاً في (المدرسة)، هو جهاز أيديولوجي تستخدمه الدولة للترويج لسياساتها، وإعادة إنتاج العلاقات السائدة للإنتاج كما جاء في مقالته: «فكل شخص في المجتمع يؤدي دوره في حدود أيديولوجيا معينة الملامح²» .

وحدد "ألتوسير" الأجهزة الأيديولوجية للدولة (الجهاز الأيديولوجي المدرسي السياسي النقابي، الثقافي، الديني، الإعلامي ... إلخ)، إذ تعمل كل تلك الأجهزة الأيديولوجية على إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، وقد حلت المدرسة محل الجهاز الديني.

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's ,Ibidem, p17-31.

²لويس ألتوسير، الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة، تر: عائدة لطفي، مراجعة وتقديم أمينة رشيد، مجلة الفكر، العدد 105، جوان 1970، ص 67.

كما يقول: «فقد حلت المدرسة المعاصرة محل الكنيسة في الماضي، ... في تكوين إنسان المستقبل»¹. وبهذا أصبح لها مكانة روحية وأخلاقية، تستقبل التلاميذ لعدة ساعات يومياً؛ وهي بذلك معمل لتكوين إنسان المستقبل (تكوين القيم السلوكية، والأخلاقية، والروحية، والمهارات التقنية المطلوبة). وهذه المهمة لا تقوم بها المدرسة لوحدها بل بمساعدة عدة أجهزة أيديولوجية وقمعية أخرى لضمان سيطرة الدولة، وإعادة إنتاج العلاقات من جديد.

وعمل المؤسسات التعليمية حسب "التوسير" هو تلقين التلاميذ المهارات التقنية اللازمة للمساعدة في إعادة إنتاج الكفاءات اللازمة من قوى العمل، التي تضمن بقاء النظام الرأسمالي فالمدرسة هي ذلك المصدر الرئيسي، بعد الأسرة، لتعليم القيم، وما هي في الواقع إلا قيم المجتمع الرأسمالي القائم على الطبقية؛ إعادة الإنتاج تقوم على إعادة إنتاج الكفاءات المهنية اللازمة، وإعادة إنتاج الأخلاقيات والقيم، والتي تؤمن الخضوع للأيديولوجيا السائدة.

وبهذا يكون تعلم ليس فقط المحتويات ولكن أيضا في قواعد الطاعة على أساس تقسيم العمل وقواعد القيادة للمستغلين. وبالتالي المدرسة التي تديرها الدولة ليست مكانا للتحرر أو التعلم الديمقراطي، بل هي مكان السياسة الاستبدادية والخضوع لمطالب الرأسمالية وعدم المساواة. إنها ليست مجرد مسألة النظر في حقيقة أن المدرسة قد تخطئ في غرضها ولا تدرك مفهومها من خلال أن تصبح استبدادية، ولكن القمع والامتثال هما من مكونات مفهومها. لا تحدث الفلسفة السياسية فرقا هنا في مسألة التعليم، لكنها لا تعتبر التعليم وخاصة التعليم المدرسي في إطار الدولة ديمقراطيا، كوسيلة لتحرير الإنسان في المجتمع.

ويؤكد "هونيث" أن التعليم (الديمقراطي) ضروري لتأسيس الديمقراطية والحفاظ عليها؛ مع توفر عقلية ديمقراطية وسياسة للتعليم (الديمقراطي) ليتم تأسيسها وإبقائها على قيد الحياة، ومهمة التعليم هي تعلم القيم والسلوك الديمقراطي، ومهمة السياسة هي المساهمة في إنتاج أو

¹لويس ألتوسير، الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة، المرجع السابق، ص 69.

"تجديد" نمط العمل الديمقراطي من خلال التعليم. لذلك التعليم منتدى سياسي حيث تتشكل الإرادة، حيث يتعلم المرء الحكم الذاتي.¹

ينبغي علينا الإشارة أن "هونيث" يرى أن الديمقراطية لا يجب أن تفهم كمفهوم الديمقراطية في شكل سياسي للحكومة، يتعلق بهيكل البرلمان أو يتعلق بالقانون، وهي ليست حقاً مجرداً ولكنها علاقة اجتماعية بين الأفراد، وشكلاً من أشكال "الحياة الأخلاقية". هكذا فإن الروح الديمقراطية تربط بين الذات وغيرها من الذات، أي بين الفرد والمجتمع. ما الديمقراطية إلا طريقة للعيش معاً، وطريقة للعمل وحالة ذهنية، وهذا ما يوفره التنظيم والتعليم في النظام المدرسي، ما يعارض الديمقراطية هو الامتثال الأخلاقي "الخضوع للسلطة"² بالنسبة لـ "هونيث" يمكن اعتبار الروح الديمقراطية (السياسية) الحالة الأخلاقية والثقافية للسياسة، وما هذه إلا وظيفة التعليم في تدريب الأجيال الجديدة على السلوك الديمقراطي، وهذا يتطلب آباء ومعلمين هم أنفسهم مواطنين، والذين تلقوا تعليماً كانت إحدى نتائجه الرئيسية على وجه التحديد أن نلزم أنفسنا أيضاً بسياسة ديمقراطية، وبشكل أكثر دقة بسياسة تعليمية. يجب أن تنتج الديمقراطية الحياة ظروفها للبقاء الثقافي والأخلاقي من خلال التعليم «يجب أن يكون الإنسان قد مر بعملية الحرية حتى يتمكن من أن يكون عضواً في شعب يتمتع بالحكم الذاتي، وعلى العكس من ذلك، يمكن للمواطنين المستقلين فقط إضفاء الطابع المؤسسي على التعليم العام الذي يجعل من الممكن لأطفالهم معرفة حكم الأغلبية»³. وفكرة رفض الرابطة بين السياسية والتعليم فكرة محدثة - مرفوضة في وقتنا الحاضر فقط - إذ تميل الفكرة الحديثة للديمقراطية وفكرة التعليم الديمقراطي إلى التخلي عنها في الخطاب والممارسة العملية.

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, Ibidem p17-31.

²Ibid, p17-31

³Ibid, p p17-31.

ومن شأن ظاهرة السخط على المدارس أن تنضم إلى ظاهرة السخط على الديمقراطية نفسها، والحادثة بشكل عام، والسياسة بشكل خاص، وهذا ما يسمى "ما بعد الديمقراطية*"، من خلال إعادة إحياء العلاقة بين التعليم والسياسة، وبتجديد التقاليد الحديثة كشرط لكل من الديمقراطية والتعليم. بالنظر إلى الوضع السياسي والأكاديمي الحالي، أو بشكل أكثر دقة الوضع الفلسفي الحالي، يقترح "هونيث"، في خطوة ثانية، تجديد التقليد الديمقراطي للدولة والجمهورية من خلال التذكير بمبادئ ثلاثة فلاسفة الذين ميزوا التقليد الحديث للتعليم الديمقراطي: "كانط"، "دوركايم"، و"ديوي".

بالنسبة له على الرغم من أن هؤلاء المؤلفين ينتمون إلى آفاق تاريخية غير متجانسة ومناطق جغرافية ومجالات نظرية مختلفة (المثالية الألمانية وعلم الاجتماع الفرنسي والبراغماتية الأمريكية) إلا أنهم يجتمعون في مفهوم مشترك للتعليم الديمقراطي. وعلى وجه التحديد فكرة التعليم الديمقراطي التي تحتاج إلى تجديد، لتنتقل من جيل إلى آخر، ليتم إحيائها في الظروف التي يبدو أنها لم تعد موجودة فيها. ويمكن إيجاز ما قدمه هونيث في المفهوم الحديث للتعليم الديمقراطي في النقاط التالية¹ : - والمدرسون ليسوا مساعدين للأسر، بل مساعدين للدولة والتعليم العام يتمتع بامتياز على حساب التعليم المنزلي، لأنه يكشف عن فضائل وقدرات الطفل ويتجنب خطر الأخطاء العائلية والتحيزات.

- التعليم يعد الفرد من أجل أن يصبح مواطناً وعضواً في المجتمع ومواطناً في العالم.

- يسمح للفرد بتطوير شكل من أشكال احترام الذات كشرط لعمله في مجال السياسة وفي عالم العمل، (إمكانية الاعتراف الاجتماعي، وأن يكون صالحاً أخلاقياً واقتصادياً، أي إعطائه

*يشير مصطلح ما بعد الديمقراطية إلى الدولة الخاضعة للقواعد الديمقراطية، إلا أن تطبيق هذه القواعد يقل تدريجياً، أنظر Joanna Cook, Nicholas J. Long, Henrietta L Moore. The State We're In: Reflecting on Democracy's Troubles, Berghahn Books, 2019.p 20

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, Ibidem, p17-31.

"قيمة" فينظر الآخرين) وبالتالي، فإن تحضيره للعمل وللحياة المهنية، وبذلك يسمح النظام التعليمي بتعلم الذهنية الديمقراطية.

- يسمح التعليم الديمقراطي بممارسة الحقوق السياسية، والتي بدورها تمكن الفرد من وجود في المجتمع. ما يبرر التعليم العام والإلزامي، كما أن الدولة لديها السلطة والدور لتدريب المواطنين.

- وهذا التعليم الديمقراطي لا يتخذ بالضرورة شكل مضامين ديمقراطية، بل سلوكيات، عادات هي موضوع التعليم أثناء الدراسة. وبهذا المعنى يقوم التعليم الديمقراطي على ثقافة الجماعة وكذلك على تنمية الفرد.

حيث يرى "هونيث" «يمكن الاعتراض على أن مبادئ التعليم الجمهوري المفهومة على هذا النحو، حتى لو كانت صالحة في حد ذاتها، فهي لم تعد تتكيف مع الوضع المعاصر وأن وضع العالم بشكل عام والنظام المدرسي بشكل خاص قد تغيراً جذرياً منذ زمن "دوركهايم" و"ديوي"، ناهيك عن عهد "كانط" و"روسو".... أما ظروف عصرنا تفرض تجديد فكرة التعليم الديمقراطي»¹. العنصران اللذان يميزهما لمنهج التعليم الديمقراطي الجديد هما العلاقة بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات للتدريس، من ناحية، ومسألة التعددية الثقافية في الفضاء المدرسي، من ناحية أخرى. لأن إحدى خصائص العقود الأخيرة هي هيمنة التعددية الثقافية التي نسبت أيضاً فكر الديمقراطية بجعلها فكرة واحدة من بين الأفكار الأخرى، وبالتالي تفرض على الدولة أن تكون أكثر من ذلك. الحياد باسم الديمقراطية ينظر إليه على أنه "التعددية". يعارض "هونيث" هذا المفهوم بحجة أن المدرسة هي بالضبط مكان تعلم العيش معا بشكل ديمقراطي، والذي يجب أن يضعها في قلب النظرية السياسية.

¹ Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's ,Ibidem, p17-31.

ومع ذلك، فإن دفاع "هونيث" عن العالمية الديمقراطية يقتصر على حالة "سيادة القانون الغربي"، بغض النظر عن الطريقة التي تطرحها مسألة التعليم والديمقراطية في أجزاء أخرى من العالم، حيث تطرح مع ذلك مسألة ما إذا كان هذا النموذج عالمي أم خاص، فضلاً عن أساليب اعمال الحق في التعليم أو عدم إعماله، وهي أساليب تنعكس وتتعاكس لاحقاً في الدول التي تحكمها سيادة القانون الغربي¹.

الخصوصية الأخرى للوقت الراهن هي "الثورة الرقمية لوسائل الاتصال وتحديد موقع المؤسسة فيما يتعلق بهذه التقنيات الجديدة واستخداماتها، والحاجة إلى إدخالهم في الفضاء المدرسي والحاجة القوية بنفس القدر لعلاقة نقدية ومحددة معهم، أي التعلم الديمقراطي، على عكس الاستخدام الأسري أو التجاري السائد في المجتمع. هذه هي النقطة التي يعود إليها هونيث عندما يثير مسألة دستور الديمقراطية في المجتمع المدني وفي الفضاء العام ويدرس الوظيفة المزدوجة للتححر والاعتراب الناجم عن التقنيات الجديدة. تتماشى هذه المشكلة مع الاهتمامات الأصلية لمدرسة فرانكفورت فيما يتعلق بازواجية وسائل الاتصال الجماهيري الحديثة، والتي تساهم في تشكيل الحالة الذهنية الديمقراطية في الفضاء العام وتعمل كوسيط متميز للسياسيين الأكثر استبداداً².

يشير "هونيث" إلى نقد ديوي للصحافة لخضوعها لمبدأ الإعلان والتسليع، وهو مبدأ يعارضه النظام المدرسي والجامعي على وجه التحديد. بالنسبة له، فإن كل من تعددية الثقافية والتكنولوجيا، هما طريقتان لتعميق الفكرة الديمقراطية وإعادة التفكير فيها. على هذا النحو، فهي ليست شروطاً ولا عقبات أمام السياسة الديمقراطية، فهي مجرد مسألة يتم النظر فيها بشكل نقدي. وما قاله "أدورنو" ذات مرة عن الوسيلة الإذاعية أو التلفزيونية في تطبيقها المحتمل

¹ Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, Ibidem,17-31 .

²Ibid, p17-31.

للأغراض التربوية والتعليمية وكذلك الاستبدادية سيكون قابلاً للتطبيق تماماً في مجال الاتصالات الإلكترونية.

المطلب الثاني: من الاعتراف إلى الحرية في التعليم.

يقترح "هونيث" العودة إلى التعليم الكلاسيكي، ليس بالمعنى السلوكي أو القضائي أو الهرمي للمصطلح إنما بناء على علاقة تفاعل بين المعلم والمتعلم، ولكن بالأحرى بالمعنى الأساسي بهدف البحث عن الأسس والركائز الأخلاقية التي يمكن أن توجه الأخلاق والعادات فيفتح الباب أمام تفكير مهم في المعنى الذي نعطيه الآن للتعليم.

علاوة على ذلك، يدعونا "هونيث"، مثل كثيرين من قبله، إلى اعتبار التعليم وسيلة للتحرك كوسيلة للوصول إلى الفضيلة، ولكن ليس فضيلة تستند إلى مثال متسامي، بل كمثال دياكتيكي وتطوري كما جاء أرسطو وتبنته أخلاق هيوم المؤقتة. هذا هو المثل الأعلى الجدلي أو الحوارية الذي ذكره فيشته وهيجل، أو النظرية النقدية، بما في ذلك هابرماس الذي جعل العمل التواصلي قلباً لأخلاقيات المناقشة الخاصة به¹.

وما يريده هونيث للتعليم هو المفهوم التحرري، ليس بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي للمصطلح، بهدف خدمة رأس المال الكبير، ولكن بالمعنى الأخلاقي للمصطلح، يحتاج إلى إعادته إلى الواجهة. وهذا من شأنه أن يساهم في إعادة تجديد المناهج الدراسية والسياسات العامة المحيطة بالتعليم، وبالتالي إعادة إرساء أسس التعليم. لماذا لا نرى ظهور مجتمع لا يكون فيه هذا الحساب النفعي بين التحصيل العلمي ونوع الوظيفة التي تم الحصول عليها أو العمل المنجز بديها؟

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, P17-31.

وهونيث يرشدنا أن العديد من المواطنين لا يرون فائدة من مواصلة حياتهم الأكاديمية بما يتجاوز المستوى اللازم للوظيفة التي يطمحون إليها. إنَّ السلطة السياسية ستستفيد من كونها صوتا لمفهوم جديد للتعليم ووضعه في صميم مختلف السياسات العامة، مما يسمح بنقل النهج العلاجي إلى نهج وقائي، فالمجتمع الأفضل تشكيلا ليس مجتمعا أكثر ديمقراطية فحسب بل قادرا على تجنب العديد من المزالق والحد من حجم المشاكل الاجتماعية التي يواجهها لهذا يفسر هذا البحث عن الحرية ، فبعد تقديم التعليم، في شكله المدني الأكثر انسجاما مع النموذج الجدلي للسيد والعبء، يقترح "هونيث" الآن تعليما يدفع نحو التحسين الفردي، لكن لا شيء يمنعه من تحقيق ذلك، بمجرد منحه تعليما جيدا، لتحرير نفسه من روابط المجتمع، وهذا أحد الأسباب التي تجعل مهمة "هونيث" مهمة للغاية للتوفيق بين فلسفة التعليم والفلسفة السياسية¹.

وإذا أرادت الديمقراطية أن تضمن استدامتها، يجب أن تهيئ هي نفسها الظروف اللازمة لتجديدها. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الحاجة إلى الديمقراطية لإعادة إنتاج الظروف الأخلاقية والثقافية والسياسية التي يمكن أن تضمن سلامتها واستدامتها يبدو أنها تفلت من العالم كثيرا.

على الدولة تضمن التعليم الجيد، الذي يؤهل الفرد كمواطن قادر على المشاركة الديمقراطية. وهذا ما قدمه في مؤتمره الذي أخذ منه مقالته حول التعليم² ، في حين يجب تدريب المواطن على وما يريده فعلا، ويرى "هونيث" ضرورة التوفيق بين السياسة والتعليم ويؤكد على دور الأطفال وقدرتهم على الحفاظ على الديمقراطية على الرغم أن هذا الأمر لا يحدث ضمن الثقافة التعليمية المؤسسية، بل من خلال المجتمع، والتعليم الذي توفره الدولة، أي

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, p17–31.

²Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth. L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique, Formation et profession, Volume 29, numéro 2, 2021, p. 1–11 <https://www.erudit.org/fr/revues/fp/2021-v29-n2-fp06343/1081277ar>

المدارس الابتدائية ورياض الأطفال، غير فعال في تكوين عادات ومواقف ديمقراطية. لأن المواقف الأخلاقية تسهل صنع القرار السياسي الجماعي مثلا التسامح والتعاطف والاهتمام بالصالح العام. التي لا يتم اكتسابها من خلال التعليم المدرسي، مهما كان تصميمه جيدا ولكن من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية الأخلاقية، «داخل مجتمعات ما قبل السياسة. [...]» تعتبر جميع الجهود التي تبذلها الدولة لضمان تعليم ديمقراطي عام غير مجدي، حيث من المفترض أن تكون غير قادرة على توليد الفضائل الأخلاقية (التسامح والتعاطف والاهتمام بالصالح العام) التي يعد وجودها أمرا حيويا للأداء المستدام لأي ديمقراطية. [...] لا يمكن أن تبدو هذه الأسئلة [المتعلقة بعلم أصول التدريس] غير مجدية إلا إذا اعتقد المرء أن التصرفات الديمقراطية لا تكتسب من خلال العمليات التعليمية التي توفرها الدولة، ولكن في البيئات ما قبل السياسية التي توفرها المجتمعات التقليدية»¹.

وهذه القيم الأساسية لا يتم نقلها من خلال النقل المؤسسي للمعرفة أو تطوير المهارات الأكاديمية. ومع ذلك، فإن هذا لا يمنع حقيقة أن البيئة التعليمية هي أرض خصبة لتطوير الأعراف الديمقراطية، في حين أن هذا المدرسة لا يزال المكان الأكثر ملائمة للتنشئة الاجتماعية الخاصة بالأطفال، على المعلمين وقادة المدارس أن يظلوا أكثر حرصاً لما ينقله المعلمون لتلاميذ. وهذه الطريقة في تصور التفاعلات بين التلاميذ تتفق تماما مع مفهوم "هونيث" الشامل لمفهومه عن الأخلاق الديمقراطية. ويتم نقل الأخلاق من خلال أخايد العيش معا والالتزام الجماعي. ومع ذلك، يظل التناغم دائم مع هذه الأهمية التي يوليها أيضا للحاجة إلى خلق تقدم اجتماعي معين من خلال التبادلات الجماعية. مع يحمله المعلمون في داخلهم اتجاه هذه المسؤولية وما سيتم مشاركته بين التلاميذ.

بالنسبة للفيلسوف الألماني "هونيث" التعليم، هو الناقل الأول للديمقراطية، وما يعاني منه التعليم تعاني منه الديمقراطية، في حين أن كلاهما جزء من تيار محافظ يدعو إلى احترام

¹Chritophe Bouton Guiaume Blanc, Capitalisme et démocrate. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth, Éditions Le Bord de l'eau, 2015, p 18-19

القواعد، مما يقضي على وظيفتهما الأساسية وهي التحرر والتوليد الذاتي. ويكافح كل من التعليم والديمقراطية لإعادة احياء أنفسهما¹.

من المسلم به أن التعليم لم يصل أبداً إلى المستوى الذي قدمه "إيفيان إيليتش" * في كتابه "مجتمع بلا مدرسة"، إذ يعتقد أنه من الأفضل التخلص من المدرسة، والسبب يعود إلى أنها تعلمهم نوع من الخلط بين كيفية الحصول على المعرفة وبين المادة التعليمية، وهذا يعني أن المتعلم أصبح تحت نفوذها لا يعرف كيف يميز بين التعلم (فن الحياة/العيش) والتعليم وأن التربية هي الانتقال من مستوى إلى مستوى آخر، وأن الكفاءة أو ما يرادفها تقاس بالشهادة المحصلة عليها من المدارس.

ولكن هناك تمييز كبير يؤكد عليه هونيث يجب إجراؤه بين النماذج التعليمية لدول الرفاهية الليبرالية (كندا والولايات المتحدة وأستراليا) ودول الرفاهية الأكثر محافظة (ألمانيا وفرنسا، من بين آخرين). وفيما يتعلق بأوروبا، فإن التقسيم الطبقي لفئات الطلاب أمر مثير للقلق، في حين أن حركة الطلاب محدودة إلى حد كبير، إن لم يكن من المستبعد².

وبالإضافة إلى ذلك، فإن أهمية المعرفة الشاملة بالبنية الاجتماعية - التاريخية التي شاركت في تنمية هذه الأمم لها أهمية كبيرة.

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, Ibidem, p17-30.

*إيفان إيليتش Ivan Illich(4سبتمبر 2 - 1926 ديسمبر 2002) فيلسوفاً كروائياً نمساوياً، وكاهناً رومانياً كاثوليكياً، وناقداً لمؤسسات الحضارة الغربية الحديثة، اهتم بالأساليب المعاصرة في التعليم والطب والعمل واستخدام الطاقة والنقل والتنمية الاقتصادية. وكان الكتاب الذي لفت أنظار العامة نحو إيفان إيليتش هو «مجتمع بلا مدارس» الذي نشر عام 1971. احتوى الكتاب نقداً رائداً لإلزامية التعليم، إذ ناقش إيليتش فيه أن البنية المستبدة للنظام المدرسي غير قابلة لإعادة الهيكلة بل يجب أن تفكك في سبيل تحرير الإنسانية من الآثار المدمرة لإضفاء الطابع المؤسسي على جميع جوانب حياتنا. أنظر إلى الموقع

https://fr.wikipedia.org/wiki/Ivan_Illich:

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, Ibidem, p17-31.

هذا هو الحال قليلا جدا في أمريكا، في حين أن معظم الطلاب، بالإضافة إلى أنهم غالبا ما يكونوا غير مدركين إلى حد كبير إلى أين يذهبون، ليس لديهم سوى فكرة غامضة عن المكان الذي يأتون منه.

إن النيوليبرالية، في تفكيكها المستمر، وكذلك برفضها لأي شكل من أشكال التسامي لا تميل بأي حال من الأحوال إلى تعزيز الفهم التاريخي لمستقبل أمم الأمريكتين. بل على العكس من ذلك، فإنه يميل إلى تعزيز شكل معين من أشكال النسبية بدلا من توليد عرقية ديمقراطية تستند حقا إلى توازن مدروس يقترح التعبير عن وجهات نظر مختلفة من نفس التاريخ. لذلك من الأسهل، إذا أخذنا في الاعتبار بشكل أقل الكون الذي نحن جزء منه وإذا كان الثقل التاريخي أقل عظمة، أو أقل شعورا، للتوصل إلى شكل معين من أشكال توافق الآراء، ولكنه يستند في النهاية إلى العديد من العموميات.

وبهذا المعنى، يصوغ "هونيث" نقدا لهذا الوسط الثابت نسبيا للتعليم، والذي يعيد إنتاج نفس الحدود التي كانت محسوسة في مثل هذا التشيء للحرية¹، في حين أنه تمكنه من الاستفادة من تطور مستقر وآمن، استنادا إلى تعليم كلاسيكي ورؤية تبدو أحيانا وكأنها سمة من سمات المسارات المختلفة للورثة بالمعنى الذي فهمه "بيير بورديو" (1930-2002) "Pierre Bourdieu" عالم اجتماع فرنسي، أحد الفاعلين الأساسيين بالحياة الثقافية والفكرية بفرنسا، وأحد ... الأشخاص إذا ما وجدوا في ظروف اجتماعية مختلفة فأنهم سوف يكتسبون تبعا لذلك استعدادات مختلفة وذلك حسب وضعهم التاريخي وموقعهم في نسق اجتماعي معين حيث يؤكد "بورديو" في هذا السياق أن أفراد ينتمون لنفس الطبقة تبقى أكثر تشابها من أفراد

¹Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth. L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique, p. 1-11

طبقة أخرى، لأن ممارسات الأفراد تؤطرها مجموعة من الشروط الموضوعية خارجة عن إرادتهم ووعيهم¹.

عمل "بيير بورديو" من خلال تحليله السوسيولوجي إلى الوصول إلى مبدأ أساسي هو التفاوت في النجاح الدراسي للأطفال المنحدرين من طبقات اجتماعية مختلفة، فالأصل الاجتماعي يعتبر المميز الأساسي الذي يتحكم في النجاح المدرسي. فبخصوص الرأس المال اللساني مثلا، نلاحظ عدم تكافؤ بين أفراد الطبقات العليا والدنيا، مما يزيد من حظوظ أفراد الطبقات العليا في النجاح الدراسي، وهنا يقول "بورديو" أن: «التوزيع اللامتكافئ للرأس مال الإنساني ذو المردودية النسبية، بين مختلف الطبقات الاجتماعية يشكل إحدى التوسطات الخفية والتي تتأسس خلالها العلاقة بين الأصل الاجتماعي و النجاح المدرسي»². فالمدسة حسب "بورديو" تعمل على تهميش لغة الطبقات الشعبية التي لا تتوافق مع لغة المدرسة ووحده الانتقاء الذي يأخذ بعين الاعتبار الفروقات الفردية في اللغة وفق الأصل الاجتماعي يمكن من توضيح المتغيرات المرتبطة بالقدرات اللسانية بدلالة الطبقة الاجتماعية الأصلية و خصوصا العلاقة بين الرأس مال الثقافي الموروث ودرجة النجاح.

ويصرح "بورديو" التربية لا تنتج عن المجتمع ككل، والثقافة ليست واحدة وموحدة، بل هناك ثقافات متعددة ومتصارعة، بتعدد القوى الاجتماعية الموجودة في المجتمع، لأن المجتمعات الحديثة مجتمعات طبقية، « فإذا كانت النظريات التقليدية، تقصل الإنتاج الثقافي من وظيفته التي تتجلى في إعادة الإنتاج الاجتماعي (...) وكما نجده عند "دوركهايم" الذي يرى أن الثقافة موحدة في المجتمع، إذ يماثل بين وضع الثقافة في المجتمعات التقليدية و المجتمعات

¹Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth. L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique, Formation et profession, p. 1-11

²Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron, la reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement, édition de minuit ,paris, 1980, p 144.

²Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth. L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique ,Ibidem.P1-11.

الحديثة، فالرأسمال الثقافي عادة في المجتمعات التقليدية يكون غير منقسم، إذ يمثل ملكية مشتركة بين أعضاء القبيلة، وفي المجتمعات الحديثة نجد انقساماً ثقافياً، باعتبارها مجتمعات طبقية، هنا يقدم "وركاييم التصورات" الإيثولوجية الخاصة بالمجتمعات التقليدية ويطبقها على الظواهر النوعية للمجتمعات المعاصر¹ في حين أننا نجد داخل المجتمع الواحد ثقافات متعددة لتقوم المدرسة بعملية انتقاء ثقافة بنية اجتماعية معينة، وغالباً ما تكون ثقافة الطبقة المهيمنة لتكرس الاستغلال والسلطة التعسفية لهذه الطبقة داخل الحقل التربوي، وتصبح الثقافة المدرسية بذلك أقرب إلى ثقافة النخبة، ليتمكن أبناء الطبقات البرجوازية من الاستفادة من المواد المقررة لأن رأسمالهم الثقافي يجعلهم متفوقين داخل المدرسة على أبناء الطبقات الدنيا.

يرى "هونيث" أيضاً أن البيئة التعليمية تظل، في هذا الصدد، مكاناً لتدريب النشاط الجماعي وتشكل شكلاً من أشكال المساواة وتسمح لمن هم أقل حظاً بالتطلع إلى ظروف منصفة لتحقيق الذات «إن التعليم يمكن أن يغذي القدرة على المشاركة في المداولات العامة، حتى خارج سياقات الطفولة المبكرة المحددة وفي المجتمعات الأخلاقية التقليدية، لا ينبغي التضحية به، ولا ينبغي تحدي الدولة الدستورية بسبب القدرة على غرس الغايات الديمقراطية في المؤسسات التعليمية التي تنشئها. [...] من منظور إيجابي، يمكن القول أنه من بين مهام الدولة الدستورية الديمقراطية، تتمثل في توفير فرص تعليمية تسمح أيضاً لكل مواطن في المستقبل بالمشاركة في إضفاء الشرعية العامة على خياراته دون خوف أو خجل»²

وهكذا، بإلهام من "كانط" و"ديوي" و"روسو"، يوضح "هونيث" كيف يمكن بالتأكيد تحقيق الديمقراطية من خلال مشاركة المواطنين، لذلك يجب أن يشارك التعليم في هذا التحول للمواطن لجعله مواطناً صالحاً قادراً على الانخراط في هذه الديمقراطية التي تجعل من الممكن بعد ذلك

¹ Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth. L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique ,Ibidem.P1-11.

²Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth. L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique, Ibidem,p1-11.

إعادة تعريف نظام التعليم. هذا هو السبب، في الواقع، الذي جعل "هونيث" يدعو إلى أهمية تدريب المواطنين على الثقافة الديمقراطية، في سن مبكرة، من أجل تعبئة قدراتهم، وإلا يصبح من الصعب عليهم لاحقاً تحمل المسؤولية دورهم والتزامهم وإدارة ثقافتهم أو معرفتهم.

من بين الوظائف الثلاث التي قد ينسبها النهج المعاصر إلى التعليم في المدارس الابتدائية والثانوية توفير المؤهلات لمهنة ما، والتعويض عن العجز التعليمي بسبب الخلفيات العائلية أو الاجتماعية، من أجل الاستعداد لدور المواطن، فإن اكتساب نوع معين من المعرفة أقل أهمية من اكتساب عادات عملية معينة، وأنواع السلوكية التي تسمح لك بالتصرف بثقة عالية بالنفس في مجتمع تعاوني¹. الفكرة السائدة على نطاق واسع اليوم بأن الغرض الأساسي من المدرسة هو تطوير الاستقلالية الفردية، تتبع نماذجهم التعليمية من فكرة أن الطلاب بحاجة إلى تطوير الشعور الحقيقي بما يعنيه معاملة الطلاب الآخرين كشركاء متساوين في عملية مشتركة للتعلم. «يجب على المدرسة العامة أن تزرع في كل جيل الترتيبات العملية الضرورية لإمكانية صنع القرار الديمقراطي وأن تهدف إلى تعويد أولئك الذين تسعى جاهدة لتعليمهم على ثقافة الارتباط [...] من خلال اقتراح ممارسة جماعية تشجع المبادرة الأخلاقية والقدرة على تبني وجهة نظر الآخرين [...]»².

وهكذا، يحدد "هونيث" منذ البداية تحديين للتعليم المعاصر، وهما معرفة التطورات الجديدة، والتكيف بشكل الطابع غير المتجانس الذي هو حتى الآن جزء من الثقافات الغربية. ومع ذلك، فإن قوة التعليم الديمقراطي تساعد علاقات الاعتراف، ويطرح "هونيث" سؤاله: لكنه لا يجيب دائماً على [...] سؤال: ما هي العواقب التي يجب أن تترتب على تطور التعددية الثقافية وانعكاسها على المحتوى الذي يتم تدريسه؟ [...] لكي يصبح هؤلاء الطلاب المشاركين مسؤولين وفي حياة في مجال عام غير متجانس ومختلط للغاية، سيتعين عليهم التعامل مع

¹Chritophe Bouton, Guillaume Blanc, Capitalisme et démocrate. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth, Ibidem, p25-28.

²Ibid, P25-28

التاريخ والأدب والجغرافيا ومعظم التخصصات الأخرى من منظور خارج المركز، والذي نسعى جاهدين لتدريسه في عدد من التخصصات الأكاديمية.¹

Chritophe Bouton, Guiaume Blanc, Capitalisme et démocrate. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth, Ibidem, p 35-31

المبحث الثالث: الاعتراف والمجال الاقتصادي

المطلب الأول: العمل الفاعل.

يقصد بالعمل ذلك الفعل الإنساني بالطبيعة لإنتاج قيم نافعة، وهو إكراه حيوي مفروض على الإنسان، لأنه يجب عليه أن يعمل لتلبية حاجاته المختلفة وتوفير مصادر الحماية له والتي تختلف من وقتٍ إلى آخر، وتعتبر الإرادة والوعي عنصران أساسيان لتحقيق مفهوم العمل، حيث إنّ الإنسان يفكر بشكل مسبق في كيفية إنجازه وهذا ما يعبر عنه بالوعي، ويعتمد إلى تحقيقه على أرض الواقع وهذه هي الإرادة، وبالتالي فإنّ الإنسان يعي عمله ويحدد غايات معينة تكون هي الهدف لإنجازه.

ومن النتائج الرئيسية له تطوير ملكات الإنسان وقدرته الإبداعية وما لها من انعكاسات على قيم المجتمع والعلاقات الإنسانية، حيث يتحقق مفهوم النفع الذاتي والنفع المجتمعي المادي كما يتحقق النفع الأخلاقي في المجتمعات. وكما ورد في كتاب "الجمهورية" " أفلاطون " إنّ تعدد حاجات الإنسان لا يمكن أن يحققها وحده فيفرض عليه العيش داخل جماعة من البشر ولتحقيق ذلك على كلّ فرد إنجاز الأنشطة المترتبة عليه. وفق تخصّص كلّ فرد من أفراد المجتمع في نشاط من هذه الأنشطة، حيث يخصّص لها كامل وقته وهذا هو ما يسمّى بالتقسيم الاجتماعي للعمل، كما جاء في كتابه " الجمهورية": « يعمل كل من هؤلاء (...) ما يلزم للجميع من منتوجه، فيعد الفلاح مثلاً وهو أحدهم، ما يحتاج إليه أربعة أشخاص من الطعام، فيقضي في إعداد طعامهم أربعة أضعاف الوقت اللازم له لإعداد طعامه، ثم يقاسم إخوانه الثلاثة منتوجه، أم أنه يهملهم ويعمل ما يسد حاجته فيقضي ربع وقته في إعداد ربع مقدار الطعام

ويقضي الثلاثة الأرباع الباقية من وقته في إعداد مسكنه وكسوته وحذائه، ولا يتعب نفسه في مبادلة إخوانه الحاجات بل يعمل ما يحتاج إليه بذاته لذاته¹»

بينما يرى "أرسطو" أنّ الشغل المجتمعي يؤدّي إلى توفير أسباب السعادة لأفراد المجتمع، وهذه الأسباب ذات طبيعة مادية ومعنوية، حيث إنّ الطبيعة تميل إلى إيجاد التمايز بين البشر فتجعل بعضهم قليل الذكاء وبعضهم أقوىاء البنية وهكذا، ينتج عن ذلك أن البشر في تمايزهم واختلاف قدراتهم يؤدون وظائف مختلفة تصل إلى البناء المجتمعي، حيث يصرح أفلاطون «إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان، لهذا لا يكدر عليهم أحدهم صفو حريتهم، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة، لهذا فهم عاجزون عن التسلط على جيرانهم، أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة ولهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد. وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين: الشجاعة والذكاء. كما أن بلده متوسط الموقع، لهذا هو يحتفظ بالحرية ولو أتاحت له الفرصة لتسلط على الجميع²»

ومن هنا كان هذا العمل كان موضوعاً للاشتغال الفلسفي منذ اليونان، لكن نظرة الفلسفة اليونانية القديمة إلى العمل كانت نظرة احتقار واشمئزاز. وقد ظلت هذه النظرة الفلسفية السلبية للعمل حاضرة عند كل الفلاسفة الذين أتوا بعد "أرسو" إلى حدود القرن الثامن عشر. ولم تتغير الوضعية بشكل جذري إلا مع الفيلسوف الألماني "هيجل" الذي أعطى لمفهوم "العمل" بعداً آخر وذلك في كتابه "فينومينولوجيا الروح" «وهنا يهتم بإظهار الكيفية التي ينتقل بها الفرد من مجرد الشعور بالوجود Sentiment de soi إلى الإحساس بالذات Conscience de soi، أي إلى الاعتراف به كإنسان أو الانتقال من درجة الحيوانية إلى درجة الإنسانية»³.

¹ أفلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، دار التراث، بيروت، 1969، ص 60.

² أرسطو، كتاب السياسة، تر: بارتملي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة مص، (د ط)، (د س) ص 203

³ هيجل، فينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، ص 156.

فالفارق بين الإنسان والحيوان، حسب "هيجل" هو أن الحيوان يرغب في الحفاظ على وجوده، أما الإنسان فإنه لا يكتفي بأن يكون مجرد كائن حي، بل يريد أن يكون بالأساس إنساناً وأن يعترف به كذلك من طرف أشخاص آخرين.

ومن أجل تحقيق ذلك، فإن الإنسان على استعداد للقيام بأي شيء، بل إنه يذهب إلى حد نفي ذاته والمخاطرة بها. إنه يخاطر بذاته لكي يثبت أنه موجود (جدلية السيد والعبد) فالإنسان يعتقد أن هنالك مجموعة من القيم تتجاوز قيمة الحياة نفسها، وعلى رأس هذه القيم توجد الحرية.

فهو يرى أن المخاطرة بالحياة هي التي تعطينا الشعور بالحرية، والمواجهة بين الطرفين (السيد والعبد) لا يجب أن تصل إلى حد الموت، لأن موت أحدهما يعني اختفاء الاعتراف بالذات الأخرى، أي ضرورة الحصول على الاعتراف من طرف الآخرين دون قتلهم. وهذا لن يتم إلا باستعباد آخرين، ويتحول الاستعباد في نظره إلى أنه ليس نفيًا للآخر، بل حافظ عليه، وحفاظ على اعترافه¹.

وهنا عودة مرة أخرى لنظرة أرسطية (العبودية) وخلافاً لما يمكن أن نتوقعه، يضيف "هيجل" إن السيد في علاقته مع العبد لا يشعر بالرضى عن وضعه، لأن الاعتراف بإنسانيته يأتي من طرف شخص لا يعترف هو بإنسانيته. إضافة إلى ذلك فإن السيد يكتفي بالاستهلاك وبالتالي يقضي على نتيجة عمل العبد. أما العبد فعلى العكس، يجعل تحكمه في الأشياء مساهماً في الخلق، ويتمكن بذلك من السيطرة على الطبيعة وأنسنتها وذلك عن طريق العمل، ويحقق وجوده الإنساني الحقيقي². وهذا الوجود هو الوجود التاريخي، والطبيعة الحقيقية للإنسان هي الثقافة "la culture"، أي قدرته على خلق طبيعة ثانية داخل الطبيعة، إن الإنسان هو ما يفعل في الطبيعة وما يفعل بذاته، ليتحول العمل عنده إلى أداة التحرير الوحيدة للإنسان، وعلاقات

¹ هيجل، فينومينولوجيا الروح، المرجع السابق، ص 158.

² المرجع نفسه، ص 163.

الإنسان بالطبيعة ليست علاقات معرفية فقط، ولكنها أيضا علاقات تحويل وتغير متبادلة، ما يجعله نشاط اجتماعي ينجزه الناس بعضهم لصالح بعض من أجل التلبية المتبادلة لحاجياتهم ويكون العمل بذلك اللحمة الحقيقية للعلاقات الاجتماعية.¹

أما "ماركس" جعل العمل يحتل مكانا مركزيا واعتباره نظرية للتحرر الإنساني في شكله الأصلي، حيث يستخدم مصطلح "العمل الاجتماعي" لوصف شكل إعادة إنتاج الوجود الإنساني لأنه عمل تعاوني، ونشاط واع، متأمل ومقصود فالإنسان يتمثل ويتخيل في بداية ما ينوي القيام به. وقدرته هاته على تمثل أهدافه وتنظيم حركاته وأعماله طبقا لهذه الأهداف. وما دام عمل الإنسان ليس شيئا غريزيا فإنه يركز على الاهتمام والإرادة. ويركز "ماركس" بقوة على هذه النقطة، فالعمل في نظره ليس عفويا ولا طبيعيا، وهو لا يتطلب مجهودات عضلية فقط من أجل تحويل الطبيعة، ولكن استعدادا سيكولوجيا أيضا، حيث يقتضي الحفاظ على الإرادة الإنسانية، وحين يعمل الإنسان فإنه يتحقق ويتموضع "objectivise" في قدراته الخاصة ومن ثمة فإن العمل ليس فقط تحويلا للطبيعة ولكن أيضا تحويلا لطبيعة الإنسان نفسه ويعترف "ماركس" بكل موضوعية بالمرجعية الهيجلية لهذه الفكرة المحورية في تحليله لعمل الإنسان.²

في سياق هذه النظرة الفلسفية للعمل نجد كثيراً من الفلاسفة الذين أعطوه بالغ الاهتمام أمثال "ماكس شيلر" ماكس شيلر (1874-1928) "Max Scheler"، الذي اهتم بالوضع النقدي والمعياري الممنوح للعمل الاجتماعي من قبل النظرية الليبرالية والاشتراكية منذ القرن الخامس عشر. وكان يأمل في تحقيق تقارب في هذا المجال بين الفلسفة والاقتصاد السياسي، بهدف تمهيد الطريق لتجديد منهجي للمفهوم المسيحي التقليدي للعمل. يعتمد "شيلر" على التحليل المفاهيمي المنهجي لإظهار أن العمل يمثل نوع من الإجراءات الضروري، والتحكم في تنظيمه يكون خارجيا، وهذا نوع الإجرائي المسمى بالعمل ليس من حيث المبدأ نشاطا محدد ذاتيا

¹Marie Christine, Demourgues, Le travail humain, Ed. Hater, Paris, 1979, p20.

²كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية 1844، المرجع السابق، ص 132.

مفتوحا للمبادرة، بل هو العمل الشاق والعمل الجاد¹. وغالبا ما يساوي بين العمل والمعاناة وبذل الجهود، وهي بذلك فكرة شعبية قديمة المعبر عنها في الكتاب المقدس والتي تعمل هي النتيجة الملعونة للخطيئة الأصلية²، إذ بذلك يحاول إعادة التأسيس والتقدير المسيحي التقليدي للعمل.

في حين نجد "حنة أرنت" حاولت إعادة مفهوم أرسطو للواجهة من جديد " التطبيق العملي" من خلال نهج مفاهيمي وتاريخي، التذكير بتشابك أنماط العمل البشري في أشكال التفاعل بوسائط اللغوية، والتي من خلالها يمكن للعالم البشري فقط البقاء على قيد الحياة كبنية العامة والسياسية. أنشأت أرندت أيضا الجهاز المفاهيمي لنظريتها في العمل، بحيث لا يمكن فهم نشاط العمل إلا في الشكل الاجتماعي الذي ظهر في وقت الإنتاج الصناعي الآلي. فهو عملية التكاثر العضوي للجنس البشري التي يحصل الإنسان من خلالها مباشرة على المنتجات الضرورية للحياة، إذ خلق من مواد العالم الطبيعي بيئة مستدامة ولكنها مصطنعة، كما جاء في مقالتها "حالة الإنسان الحديث" «عمل أيدينا، على عكس عمل أجسادنا- الإنسان الذي يفعل، الذي "يعمل" على عكس عمال الحيوانات الذين يكدحون-الإنسان يستوعب ويصنع مجموعة لا حصر لها من الأشياء التي يشكل مجموعها حيلة بشرية»³. وهنا العمل الحقيقي لديدها يكون خالي من كل اتصال بالأشياء لم تكثف " حنة أرندت " بتناول المفهوم أرسطي للعمل بل خصصت الفصل الثالث من كتابها "الوضع البشري" برد على "كارس ماركس" ونقده ويظهر ذلك في قولها: « سنقوم في الفصل التالي بنقد كارل ماركس وهذا غير ملائم في زمن قرّر فيه كتاب كانوا يتعايشون مع افتراض واضح أو خفي من ثورة الأفكار والحدس الماركسي أن يصبحوا مناهضين محترفين لماركس»⁴. كما تختلف معه في نظريته الرأسمالية، كما تقول: «

¹Axel Honneth ,Gernet I .Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société, Travailler 2007, p36. le site Internet:

<https://www.cairn.info>

²Axel Honneth. Gernet I ,Travail et agir instrumental ,Ibibem,p37

³Ibib, p36-37.

⁴حنة أرندت، الوضع البشري، تر: هادية العريقي، جداول، بيروت- لبنان، (د ط)، (د س)، ص 99.

ليست الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هي بالضبط ما يميز الرأسمالية، بل "الاستيلاء" أو حركة زيادة الملكية التي هي جوهرية لها. الرأسمالية هي منطق "التوسع من أجل التوسع"¹ وما تراه "أرندت" ضرورة التمييز بين النشاط* والعمل فالاستخدام الشائع لهما أنهما مترادفين، لكن في الأصل اللغوي يوجد اختلاف بينهما، لكن هذه النظرة انقلبت في العصر الحديث من احتقار كما ترى "أرندت" «عمل أجسادنا وأثر أيدينا»² إلى رافعة للإنسان، وقد تم طرح تصورات أخرى تخص العمل (العمل المنتج والعمل غير منتج، العمل المؤهل والعمل غير المؤهل، عمل يدوي وعمل غير يدوي)، فالتصور الأول تناوله بالتحليل كل من "أدم سميث"³ (1790 - 1723) "Adam Smith" و"كارل ماركس" أي ربط العمل بإنتاجيته فقط. وترى "أرندت" أن تراجع اللغة بوصفها تمثيلاً للوجود، في حين يتقدم الإنسان ببنية العمل بوصفه اختصار للإنسان الحديث، ويتراجع النشاط الحياتي و يتحول البشر من الموظفين العاملين مع وجود قناعة راسخة لديهم أن الحياة لا تمضي بلا هذا النشاط. كما تقول "أرندت": «إذ أن الإرادة وحدها تستطيع أن تفرض الفعل ... ويختلف هدف العمل ويتوقف على الظروف المتغيرة في هذه الدنيا، ومعرفة الهدف ليست مسألة تتعلق بالحرية ولكنها مسألة تفكير صحيح أو خاطئ»³ وهذا الأمر يجعل "أرندت" تتوصل إلى ثلاث صيغ تتمايز فيما بينها وهي نشاطات الإنسان الأساسية التي يمارسها وكل نشاط له دوره في حياة الإنسان التي تتمثل في

¹Marlyse Pouchol, Arendt et le travail : la divergence avec Marx,2011. Le site internet

<https://books.openedition.org>

*أنظر الوضع البشري "حنة أرندت" ص 100، وهكذا فإن الإنسان اليوناني يميز بين ergazesthai واللاتيني يميز بين laborare و facerre أو fabrlicai الذي يملك نفس الجذر اللغوي، و الفرنسي يميز بين travailler و ouvrier و الألماني يميز بين arberlten و werken. و في كل هذه الحالات فإن المطابقة "العمل" لها دلالة، دون خلط، على الألم و البؤس. إن الكلمة الألمانية "Arbeit" طبقت في البداية فقط على عمل الحقل الذي ينفذه أفتان لا على أثر الحرفي، الذي يسمى werk و لقد عوضت الكلمة الفرنسية travailler الأقدم laboureur وهي مشتقة من tripallogie وهو نوع من التعذيب.

²حنة أرندت، الوضع البشري، المرجع السابق، ص 107.

*أدم سميث(5 يونيو 1723 - 17 يوليو 1790) فيلسوف أسكتلاندي ومن رواد الاقتصاد السياسي. اشتهر بكتابه الكلاسيكين: نظرية العواطف الأخلاقية (1759)، والتحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم (1776)

³حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، تر: عبد الرحمان شناق، دار نهضة، مصر، ط1، 1974، ص 156.

(العمل والصنع (الأثر) والفعل)، إذ ترى في الأول (العمل) النشاط البشري بتكوينه البيولوجي المعرض للفناء، ومن ثم فإن العمل يتسم بطابعه الذي لا ينتهي، كما كونه ممارسة غير حرة لأنها خاضعة لمتطلبات الحاجة والضرورة، وكل ما تقوم به يفنى باستهلاكه عند سد الحاجة فمن يمارس نشاطاً لأجل أن يوجه ثمرته لسد حاجته ودون أن تبقى تلك الثمرة بعد سد الحاجة فهذا الشخص "يعمل"¹ في حين أن الحرفة أو الصنع (الأثر)، فهي أنشطة قائمة على صناعة وابتكار أشياء هدفها تسهيل حياة الإنسان أو هي فعل انتماء للعالم، كما تقول: « إنَّ العصر الحديث بشكل عامّ وكارل ماركس بالذات إن استطعنا القول، قد أُجبر بواسطة الإنتاجية الواقعية، للنوع الإنساني الغربي، ونزع بفعل نزعة لا تقاوم تقريباً إلى اعتبار كلّ عمل بمثابة أثر وإلى الحديث عن الحيوان العامل في عبارات توافق الإنسان الصانع أكثر، مع أمل دائم في بقاء خطوة واحدة فقط لإقصاء العمل نهائياً والضرورة معاً² فالطبيعة تمثل الوسائل والأدوات التي يحتاجها البشر لصنع الأثر (الدور وأيضاً الأعمال الفنية، وكل ما يدوم في التاريخ البشري ويُلبى الحاجيات الفسيولوجية).

وحقيقة الإنسان أنه "إنسان صانع"، أي يصنع وينشئ وينجز، ما يجعله سيّداً على الطبيعة، سيّداً على كل ما يمكنه أن يصير وسيلة، أي كل ما يمكنه أن يعدو أداة في خدمته وخدمة نجاته وبقائه، ولكي يكون ما يعني دائماً بالعالم أن يكون ما ترى "أرندت": «إن الصناعة البشرية يجب أن تكون مكاناً للفعل والخطاب لأن الأنشطة ليست فقط غير نافعة لضرورات الحياة بشكل تام، بل هي تختلف تماماً عن أنشطة الصناعة التي تصنع العالم نفسه وكل ما يحتويه بواسطتها. إننا لا نحتاج هنا لاختيار بين أفلاطون وبروتاغوراس ولا نقرّر إذا ما كان الإنسان أو الرّب هو الذي ينبغي أن يكون مقياس كلّ الأشياء؛ إن ما هو أكيد هو أنّ المقياس

¹ عزة عبد الله عبد المعبود إسماعيل، نقد الحداثة حنا أرندت من منظور اثروبولوجي مجلة البحث العلمي في الآداب، الجزء

2، عدد 2020، مصر القاهرة، ص 193

² حنة أرندت، الوضع البشري، المرجع السابق، ص 109. أنظر (الجزء الثالث من رأس المال: الفصل 48 عالم الحرية يبدأ

في الواقع حيث يتوقف العمل فقط (Zürich, 1933, p873) Max – Engels Gesamtausgabe , part II

لا يمكن أن يكون إلا ضرورة مسيرة للحياة البيولوجية والعمل، ولا الأدوات النفعية للصناعة والاستعمال»¹.

بالنسبة لـ "أرندت" العمل يبقى الإنسان كائنًا في الطبيعة مدعًا لضرورة نجاته "Sa survie" ونتاجه يفنى بالاستهلاك كالزرعة مثلًا بالمقابل وبسبب الأثر يصنع الإنسان إنسانيته الخالصة إذ يُنتج الإنسان عالمًا إنسانيًا، منفصلًا عن الطبيعة. فالأثر بالكفاءة التي تسمح له أن يتجاوز الأجيال ولا يختفي -عكس منتوجات العمل- بعد صنعه.

ومادام ما صنعه الإنسان بقي بعد استخدامه فهو حرفة أو صناعة، وهكذا يوفر الصنع عالمًا مصطنعًا من الأشياء والتي تتميز بشيء من الدوام، وهذا ما جعل "أرندت" تهاجم الحداثة لأنها جعلتنا «الأثر إلى عمل إذ أن منتوجات العمل هي موجهة نحو الاستهلاك في حين أن المنتوجات التي يقع خلقها عن طريق الأثر (المنجز) تكون موجهة نحو الاستعمال والفرق بين الاستهلاك والاستعمال هو بالتحديد فارق زمني وهو يرسم الهوة التي تفصل بين ما يمر وما يدوم وبين ما يتغير وما يستمر»². الإشكال الذي يعرفه العصر الحديث يقع في كون العمل الذي بفعله ينغزل البشر ولا يقومون بإنتاج مشترك، صار قيمة من القيم الجوهرية ومنه بتنا نحكم على الحياة والأنشطة البشرية بشكلٍ عام، لهذا بالنسبة لحنة أرندت قد بات الإنسان فعليًا يُعدّ حيوانًا عاملاً "Homo Laborans"، حيوان لا يعيش ولا يحيا إلا من أجل العمل.

وأخيرا النشاط الثلاث (الفعل)، حيث تقول: «الناس وليس الإنسان يعيشون ويسكنون الأرض»³، ما يجعل الفعل ذلك النشاط الجماعي المشترك بين البشر دون الحاجة إلى وساطة المادة أو الأشياء. كما أن تمييز الفعل بأولوية الكلام مؤكدة على: «أنه لا يوجد نشاط بشري

¹ حنة أرندت، الوضع البشري، المرجع السابق، ص 195.

² Hannah Arendt . " What is Freedom ? " in " The portable Hannah Arendt " edited by with an Introduction by peter Baehr, penguin Books, 2000 , pp- 439-440 .

³ عزة عبد الله عبد المعبود إسماعيل، المرجع السابق، ص194.

يحتاج إلى الكلام مثلما يحتاج إليه الفعل»¹ وتضيف أيضا في قولها: «بالفعل وبالكلام يظهر البشر من هم ويكشفون فعلا، هوياتهم الشخصية الفردية وهكذا يحققون ظهورهم في العالم البشري»². فالإنسان يمكنه عيش بدون عمل، وبدون إنتاج أعمال مفيدة، لكنه لا يستطيع الإنسان أن يعيش حياة بشرية حقيقية بدون فعل وكلمة. والحياة البشرية هي عمل، أي البداية الاختراع البدء في الحركة، وبالتالي فهي تنتج ما هو غير متوقع، مفاجئ³.

أما "لوكاتش" في كتابه " تاريخ الوعي الطبقي يصب اهتمامه كما أشرنا سابقا في تحليل ظاهرة التشيؤ التي ينتجها المجتمع في هيمنة الرأسمالية التي حولت الإنسان إلى شيء يمكن أن يباع و يشتري، فالعامل نفسه سلعة بيد الرأسمالي، فالرأسمالية جعلت ما هو إنساني غير إنساني أي مجرد شيء، وهذا ما يحول قوة العمل إلى مجرد سلعة، مشكلا بذلك عالم له قوانينه ولا سبيل إلى تغييره أو تجاوزه هذا كله باسم العقلنة و سيرورة العمل، رغم ذلك يقدم لنا "لوكاتش" الحل لخروج من طغيان الايديولوجية الرأسمالية، وهو الوعي الطبقي للبروليتاريا، التي تعاني من استيلا ب مزدوج أولا في عملها وفي ايديولوجيتها، فالصلة الاجتماعية للمنتجين بمعمل العمل، تصبح كما يقول " لوكاتش " : «كصلة اجتماعية خارجة عنهم، صلة بين أشياء، وبهذا الوضع الخطأ تصبح نتاجات العمل سلعا، وأشياء فوق الإحساس مع كونها محسوسة أو أشياء اجتماعية...»⁴. والطبقة العاملة تملك الأدوات الثورية لوضع حد للتشيؤ، ونتيجة الحتمية لذلك وهو الممارسة الفعلية والواقعية لذلك الوعي «هكذا ليس فكر البروليتاريا أولا سوى نظرية للممارسة... تتحول إلى نظرية عملية تغلب الواقع»⁵. في حين نظرة "مدرسة فرانكفورت" تذهب إلى طرح مغاير تماما، في بحثها على مضامين التشيؤ أولا، وعدم الاكتفاء بالتحليل، وهذا يرجع أساسا إلى الأوضاع المستحدثة والجديدة التي عرفتھا المجتمعات المعاصرة وخاصة

¹ حنة أرندت، الوضع البشري، المرجع السابق، ص 201

² المرجع نفسه، نفس الصفحة.

³ Hannah Arendt. Condition de l'homme moder 1985,site internet: www.livrescolaire.fr

⁴ جورج لوكاتش، التاريخ الوعي الطبقي، المرجع السابق ص 82.

⁵ المرجع نفسه، ص 178

الرأسمالية التي وصلت في تطورها التاريخي إلى شكل جديد، الذي أطلق عليه الرأسمالية الاحتكارية* هذا من جهة، ومن جهة ثانياً يؤكد فلاسفة مدرسة فرانكفورت على ضرورة ربط ظاهرة التشيؤ بالعقلانية الأداة التي ارتبطت بالسيطرة وأشكالها المختلفة والمظهر الأقوى الذي يتجلى فيه قوة هذه العقلانية هو السيطرة على إنسان تقليص مساحات حريته وآماله في تحقيق السعادة المرجوة. من بين هؤلاء الفلاسفة نجد "هريبرت ماركوز" الذي كانت نظريته للعمل على النقيض من لوكاتش إذ أعطى "ماركيوز" العمل في نصوصه الأولى التي تميزت بأنطولوجيا "هايدغر" الوجودية، أهمية البنية الأساسية للتاريخ البشري، مع إعادة تفسير مفهوم العمل، وضرورة أن يكون متبوعاً بمشروع الثورة تكون فيها البروليتاريا قادرة على القيام بدور العمل التاريخي¹، وهذا ما يجب على الطبقة العاملة القيام به و هو إحداث ثورة تختلف على الثورة الماركسية «تتحقق الثورة في التصور الماركسي بعد استلاء الطبقة العاملة على السلطة و اضمحلال الاضطهاد المميز للمجتمع الرأسمالي»²، أما الثورة العمالية العالمية عنده «فالثورة البروليتارية تلغي مع تصفية جميع الطبقات البروليتارية كطبقة وتخلق بالتالي عاملاً جديداً للتقدم، ألا وهم جامعة البشر الأحرار الذين ينظمون مجتمعهم وفق إمكانيات الوجود الإنساني لأعضائه كافة»³

وما هدف هذه الثورة تحقيق التحرر وتغيير الأوضاع السائدة والقضاء على الظلم وتحقيق رغبات الطبقة العاملة التي طحنتها الرأسمالية ، فقد عمل "ماركيوز" على نقد المجتمع

* الرأسمالية الاحتكارية (Monopoly Capitalism) هيكل السوق الذي يتميز بوجود بائع واحد يبيع منتجاً فريداً لا مثيل له. أي وضعية السوق التي لا يوجد فيها منافسة بالنسبة للعرض (البيع) وفي التحليل الاقتصادي " التقليدي" يتم التعامل مع حالة الرأسمالية الاحتكارية على أنها النقيض التام للمنافسة الكاملة، فعندما يوجد بائع واحد في السوق يدل ذلك على غياب المنافسة، إذ لا يواجه البائع أي منافسة لأنه البائع الوحيد للمنتج بدون بديل، لهذا تجعل الخصائص المرتبطة بسوق الاحتكار هو المتحكم في السوق و السعر. أنظر محمد بشير عطية، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1985، ص 17-19.

¹أكسل هونيث، فكرة الاشتراكية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت- لبنان، ط 1، 2015، ص 58-59.

² محمد الجوة، مفهوم القمع عند ماركوز وفرويد، تر: فتحي الرفيق، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1999، ص 163.

³ هريبرت ماركوز، الماركسية السوفياتية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1965، ص 11.

الصناعي وتبين عيوبه و مساوئه «المجتمع الصناعي بأساليبه وآلياته التقنية يسيطر على الإنسان بنفس أساليب الإرادة المحكمة التي تسيطر على عملية الإنتاج وتترتب على هذه السيطرة أنواعاً من الاغتراب العقلي والثقافي»¹، حينما نتكلم عن العلاقة بين العمل الاجتماعي والتحرر الاجتماعي وهنا علق "أكسل هونيث" على ذلك: «على لوكاتش أن يأخذ هذا الفعل شكل إعادة لحركته الخاصة بالعقل، وفقاً للمنطق الهيجلي... ويجمع كل العناصر الخاصة للعمل الاجتماعي لإعطاء شكل للفكر المشترك للبروليتاريا»²، وهنا نكتشف أن التشيؤ يطغى على جميع العلاقات في الرأسمالية.

في حين يتجول "هابرماس" ممثل "مدرسة فرانكفورت" في جيلها الثاني، عبر حقول نقدية مختلفة، التي أثرت على مشروع الفلسفي النقدي، فالتراث النقدي الألماني كان حاضراً عنده الممتد من "كانط" حتى مدرسة فرانكفورت، مما أسهم في غنى نظريته النقدية وفي سياق هذه التطورات للنظرية النقدية تحتل إعادة بناء هابرماس للمادية التاريخية لتكون لها مكانة مهمة بشكل خاص وليتم توسيع النموذج الماركسي التقليدي القائم حصرياً على العمل البشري على الطبيعة، ليشمل عمليات الفهم الذاتي، والموضوع الأساسي لنظرية "هابرماس" الاجتماعية متجذر في نفس التجربة المعاصرة لـ "حنة أرندت" للعمل في "حالة الإنسان الحديث"، إذ أكد هونيث على التغير في المجتمعات المعاصرة «إن التمييز بين التقدم التكنولوجي والتحرر الاجتماعي هو أمر نموذجي في مجتمعات الرأسمالية التي تفنقر للتواصل الاجتماعي والذي تم استبداله بمنظمة للعمل العقلاني»³ وأثر "ماركس" بشكل جلي وواضح داخل النسق الفلسفي لـ "هابرماس"، حيث يمارس حضوره على "مدرسة فرانكفورت" (جميع الأجيال) منذ لحظة

¹توفيق شابو، النزعة النقدية الثقافية عند مدرسة فرانكفورت: براديجمات: الإنسان- الثقافة- الفن. مجلة اللغة العربية وآدابها. جامعة البليدة 2: المجلد 5، العدد 1، 2017، ص 53.

² Axel Honneth. Gernet I. Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société, Travailler 2007/2, N° 18, p. 17-58. Site internet

<http://www.cairn.info/article.php>

³ Ibid, p17-58

التأسيس الأولى، معتبراً «أن الماركسية ليست إيديولوجية أو اعتقاداً سياسياً بل هي طاقة للنقد فمع ماركس نستطيع أن نفصل بين النظرية والتطبيق»¹، حاول "هابرماس" التأسيس لنظرية تبنى على مضامين التواصل الذي ينقلب فيه على التصور المادي لعلاقات الإنتاج عند "ماركس" ويعمل على استنهاض الوعي وتحريره، لهذا يركز "هابرماس" على إعادة بناء للمادية التاريخية وليس العمل على تفسيرها، من خلال تفكيك النظرية وتركيبها مرة أخرى في شكل جديد حتى يحقق هدفها الذي وضعته لنفسها.

وفق معايير جديدة من أجل بلوغ الهدف الذي رسمته خاصةً أن هذه المرجعيات تكون حول نقاطٍ عدة خاصةً وأن النظرية لم تستنفذ طاقتها التحفيزية بعد² وسوف يتم تسهيل هذه المهمة في إعادة البناء المادية التاريخية من خلال التمييز بين العمل والتفاعل، وبشكل أكثر دقة بين النشاط الآلي والتواصل، وهنا يفضح "هابرماس" التمييز الماركسي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج من التمييز بين أشكال الأدوات وأشكال التواصل للعمل، كما يوضح ذلك "هونيث": «تحدد قواعد العمل غير القابلة للاختزال بشكل متبادل والتي توجه العمل الفعال على الطبيعة، من ناحية والفهم التواصلي بين الموضوعات من ناحية أخرى»³، فما قام به "ماركس" بتقديم علاقات الإنتاج وقواه كمفاهيم اقتصادية تحصر كل فاعلية إنسانية ضمن الفعل الأداتي (العمل) ما يجعل قيمة الإنسان عنده متجسدة في العمل، وهو بذلك ينفي وجود أبعاد أخرى للعمل كالبعد الأخلاقي، الديني... إلخ «لقد أكد ماركس في نقد الفصل الأخير من فينومينولوجيا الروح لهيجل بأنه يقف إلى جانب الاقتصاد الوطني الحديث، لأنه أدرك العمل بوصفه جوهر الإنسان الذي تأكدت جدارته»⁴.

¹ Habermas :théorie et pratique, trad par :G.raulet, et payot. Paris,1963, p230.

² هابرماس يورغن، بعد ماركس، المرجع السابق، ص21.

³ Axel Honneth Gernet I.Travail et agir instrumental,Ibidem,p17-58

⁴ يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، 2003، ص40.

كما نادى باستبدال مقولة العمل وقوى الإنتاج بمقولة التفاعل وفق معرفة تأملية تهدف إلى تشكيل وعي الفرد، فالعمل في تصور "هابرماس" هو عمل تواصلية يمكن بموجبه تقييم درجة الحرية التي تمتلكها الهياكل الاجتماعية من خلال أشكال تفاعلها التواصلي.

فما رأه "هابرماس" أن "ماركس" عظم من دور العمل والتقنية وهذا ما أحدث خلال في التوازن بين المستوى الاجتماعي والاقتصادي، هذه التقنية حسب "هابرماس" تحمل في طياتها أبعاد حقيقية غير مسرح بها وهي الخلفيات الإيديولوجية التي تجعل من الفرد آلة في قبضة آلة وتلغي دوره الحقيقي في المجتمع¹

المطلب الثاني: العمل والمساهمة.

هذه المكانة للعمل جعلت الفلسفة الاجتماعية توليه بالغ الاهتمام، فالهدف من الفلسفة الاجتماعية التي طورها "هونيث" في السنوات الأخيرة، خليفة "هابرماس" في فرانكفورت هو التفكير في الحياة الاجتماعية على أنها متضاربة في جوهرها وإظهار أن هذا الصراع لا يدمرها لأن هو الذي يحرك هذا صراع من أجل الاعتراف. الذي يأتي كما أشرنا سابقاً في ثلاثة أشكال رئيسية، الحب والقانون والتضامن، والتي تشترط الاكتشاف والاختبار الذي يقوم به كل واحد كفرد (ثقة)، كشخص (احترام) وكموضوع (تقدير) وهذا ما يكشف البعد الأخلاقي للنضالات الاجتماعية في فلسفة "هونيث". ما جعله يولي اهتماماً كبيراً للعمل، سواء كنموذج للتعاون أو كوسيلة لتحقيق الذات. ولأنها تربط بين التقدير الاجتماعي واحترام الذات، وبشكل أعم تربط نشاط العمل بالتنظيم الاجتماعي ككل، فإن نظريته في الاعتراف تسلط الضوء على مطالب الاعتراف بالمهن "الأساسية"، تماماً كما توفر عناصر لفهم أزمة معنى العمل التي ظهرت خلال وباء كوفيد-19، التي سوف نتناولها لاحقاً.

فجده يسعى إلى ربط المنفعة الاجتماعية بمفهوم الإنجاز والتركيز على إعادة إنتاج القيم والمثل العليا بدلاً من التركيز على إعادة الإنتاج المادي. إذ لا يفوت نظرية اعتراف

¹ علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، من هوركهيمر إلى هابرماس، المرجع السابق، 146.

التساؤل حول المساهمة التي يقدمه العمل للمجتمع، وهل هي نتيجة للعمل الشاق؟ -كما يصفه هونيث- فالأزمة الصحية المرتبطة ب Covid-19 ألقت ضوءاً جديداً على معنى العمل وفائدته الاجتماعية. وقد حظيت بعض المهن التي عادة ما تكون غير مرئية، باعتراف خاص وتقدير "لأهميتها"؛ قد وضعت العمل في بعد آخر؛ ربما يكون العمال قد عانوا من الانفصال بين كيفية تفسيرهم لنشاطهم، وشعورهم بالفائدة أو عدم القيمة، والاعتراف الاجتماعي بقيمة هذا العمل. كل هذه الظواهر أعادت إلى الواجهة مسألة الاعتراف بالعمل وكذلك الاعتراف من خلال العمل، التي وضعها "أكسل هونيث" في الفلسفة الاجتماعية، كما فعل "يورغن هابرماس" «حينما وضع مفهوم التواصل، وتجاهل العمل إلى حد كبير من خلال اختزاله في عمل فعال فإن "نموذج الفعل التواصلي" يحل محل التركيز الماركسي على الإنتاج والعمل الاجتماعي ويعلق آماله في العمل التحرري والتقدم الاجتماعي على الإمكانيات العقلانية الكامنة في "التفاعل الاجتماعي"، إذا لم تتحقق توقعاتنا المعيارية، تنشأ بعض المطالب الأخلاقية التي تكشف عن أشكال الهيمنة في العمل في الأشكال الحالية للعمل التواصلي¹».

لكن بالمقارنة مع هوركهامير كما يرى "هونيث" «رأى أن علاقات الإنتاج الرأسمالية تضع حدوداً غير مبررة على تنمية القدرة البشرية على العمل، أما "هابرماس" فيرى أن العلاقات الاجتماعية للتواصل تضع قيوداً غير عادلة على الإمكانيات التحررية للفهم بين الذات² من خلال القول بأن هناك دافعاً معيارياً في قلب التواصل البشري، وأن هذا الدافع المعياري يتم التعبير عنه في القواعد اللغوية الضمنية للتواصل.

ما جعل "هونيث" يعيد التفكير في مفهوم "هابرماس" للمجتمعات الرأسمالية المعاصرة، من حيث المجالات المستقلة والمتعارضة للنظام وعالم الحياة وما يسميه "هونيث" (الخيالات التكميلية)، مما يؤدي إلى افتراض «وجود منظمات عمل خالية من المعايير ووجود مجالات

¹ Axel Honneth .Gernet I.Travail et agir instrumental,ibidem,p17-58

² Axel Honneth. Les fondements normatifs de la théorie critique.Cambridge : Polity Press Irrespect 2007,p 69.

اتصال خالية من السلطة»¹، ويعارض "هونيث" مفهوم العمل الاستراتيجي "الخالي من المعايير" بحجة أنه «لا يمكن توضيح الهياكل التنظيمية للتنظيم والإدارة بشكل عام إلا كتجسيد مؤسسي لكل من المبادئ الهادفة - العقلانية والسياسية - العملية»² ينتقد مفهوم "التواصل الخالي من السلطة" من خلال التشكيك في افتراض "هابرماس" المسبق للفصل المعرفي بين الإجراءات الموجهة نحو النجاح والإجراءات الموجهة نحو الفهم وخيال عالم الحياة الاجتماعية الذي يتم إعادة إنتاجه بشكل مستقل عن التأثيرات الاستراتيجية.

والنقد الذي واجهه "هونيث" لهابرماس، من نواحي كثيرة، دفعه مرة أخرى نحو "ماركس" بشكل خاص فميل هابرماس إلى اختزال العمل إلى عمل فعال وبالتالي التخلي عن "مفهوم نقدي للعمل" لهذا سوف يعمل "هونيث" إلى التحرك في اتجاه آخر يسعى إلى تحديد الافتراضات الأخلاقية المسبقة للعمل في جميع التفاعلات الاجتماعية (أي الاجتماعية والنظامية على حد سواء).

وقد وضع "هونيث" في نظرية الاعتراف مكاناً للعمل في سياق نظرية اجتماعية شاملة مفادها أن التقدير الاجتماعي الذي يتلقاه المشاركون في عملية العمل هو شرط إمكانية احترام الذات أو الشعور بقيمة الفرد. وهذا التعبير بالتحديد هو الذي أعادته الأزمة إلى الواجهة، داعياً بصفة خاصة إلى التفكير بشكل أعمق في المساهمات في الأداء الأساسي للمجتمع التي تشكل جزءاً من عمل شاق وضروري. وهنا نتساءل عما إذا كانت الزاوية التي يتعامل منها "أكسل هونيث" مع العمل - زاوية التعاون في إطار نظرية إعادة الإنتاج الاجتماعي، أو إعادة إنتاج

¹Honneth Axel. Critique du pouvoir "Michel Foucault et école de Francfort, élaboration d'une théorie critique de la société", traduit de l'allemand par Marianne Dautrey et Olivier, la découverte, 1991., p 289.

² Honneth Axel. Critique du pouvoir Ibidem, pp 289-299.

المبادئ والقيم - قدرة على فهم هذا الجانب الهام من المنفعة الاجتماعية، كما تقول " حنة أرندت"، «يعمل على الحفاظ على العالم و"الاعتناء به"»¹.

وهذا كله جعل "هونيث" يعيد بناء نهج العمل بالكامل من خلال نظرية الاعتراف لتطوير نظريته وفكرته الرئيسية حول التقدير الاجتماعي، وضع العمل في قلب الفلسفة الاجتماعية. ووفقا له، فإن الخبرة العملية أساسية للاندماج الاجتماعي الخاص بالأفراد، وخاصة لما يسمى التكامل "المعياري" بدلا من التكامل النظامي. نقطة البداية في نهجه هي نقده لـ"هابرماس" فإن العمل ليس جزءا من "النظام"، ولكنه مجال معياري يسمح بالتكامل الاجتماعي فالعمل، كما "مقولة الحداثة" لهابرماس، وهو ليس معارضا للتفاعل²؛ بل هو التفكير في مصطلحات التواصل، كما يحتوي المجال المعياري للسوق على وعد الحرية الاجتماعية وفقا لقانون الحرية³، وهو عمل يمكن القول إنه يوسع إلى حد ما "نظرية الاعتراف". ومن ثم فإن "أكسل هونيث" بدراسة العمل (ومعه السوق والمجال الاقتصادي)، ينوي التفكير فيه كنشاط معياري ومورد غير قابل للاختزال. من خلال صياغة مفهوم للعمل بشكل معياري يهدف إلى دمج الحاجة وإلى رؤية أداء المرء وصفاته المعترف بها⁴ "العمل والاعتراف"، لا يزال مشروعه من إدراج فئة العمل الاجتماعي، التي أعيد تعريفها، في مجتمع الاحتقار⁵، لإعادة تأسيس نقد "جوهرى" للعلاقات الاجتماعية من فكرة العمل.

¹ Hannah Arendt , " La Crise de la culture " récénsion rédigée par Patricia Nicolas. dygest. Date de publication 2020 Date d'entrée 10/11/2022) <https://www.dygest.co/hannah-arendt/la-crise-de-la-culture>.

² يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، المرجع السابق، ص 193-211.

³ Axel Honneth · "The I in the We": Studies in the Theory of Recognition, Polity Press Cambridge, 2013, p123.

⁴ Honneth Axel · Physiognomy of the Capitalist Form of Life : A Sketch of Adorno's Social Theory, Constellaions An International journal of and Critical and Democratic Theory, volume 12, No 1, 2005, UK

⁵ Axel Honneth. La société du mépris ,Ibidem, p259.

يُكشف الاعتراف في ثلاث مجالات ينظر إليها "أكسل هونيث" ديناميكيا، وهي مجالات الحب والقانون والتضامن. العمل يوجد في صميم المجال الثالث. إذا كان الطفل يكتسب من خلال العلاقات العاطفية الثقة بالنفس التي تسمح له باعتبار نفسه كائنا محتاجا، ومن خلال العلاقات القانونية يكتسب الشخص احترام لذاته وهذا ما يسمح له باعتبار نفسه مسؤولا عن أفعاله، فمن خلال علاقات التضامن وداخل التقسيم الاجتماعي للعمل يحقق الفرد احترام الذات. مما يسمح له بتصوير نفسه كفرد مفيد اجتماعيا، ويعيدنا "هونيث" مرة أخرى «علاقة الاعتراف بالعمل بالتصور الهيجلي، التي كان لا بد فيها من تأكيد على الخصوصية الفردية للموضوع»¹، أو ما قدمه علم النفس الاجتماعي مع "لجورج هربرت ميد" عندما يأخذ في الاعتبار دوافع الإنسان لتمييزه عن جميع شركائه في التفاعل وجعله على دراية بتفردته.

ومن ثم فهي مسألة فهم الذات ليس كذات مسؤولة أخلاقيا، ولكن كشخصية فريدة لا يمكن الاستغناء عنها²، يرتبط هذا الإدراك الفردي للذات بتجربة العمل المفيد اجتماعيا، كما يقول "هونيث": «إذا كان المرء يمتلك تفوقا حقيقيا، فذلك لأنه يعتمد على أداء وظائف محددة. مثلا جراح جيد أو محام جيد، ويمكن للمرء أن يفخر بهذا التفوق الذي يستفيد منه، عندما يستخدم الفرد تفوقه في المجتمع نفسه الذي هو جزء منه، فإنه يفقد تلك الأناية»³. فالشخص الذي يؤدي "بشكل جيد" الوظيفة الموكلة إليه في إطار التقسيم الاجتماعي للعمل يجد درجة من الاعتراف كافية لجعله على دراية بخصوصيته. ما أخذه "هونيث" من "جورج هربرت ميد" هو فكرة أن علاقة الاعتراف المتبادل هي التي تؤكد الفردية ولا يمكن العثور عليها في المتطلبات الأخلاقية المشتركة، ولكن في نظام شفاف للتقسيم الوظيفي للعمل.

¹ Axel Honneth, Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie, traduit par P. Rusch et O. Voirol, La Découverte, Paris, 104p.

² Axel Honneth. La lutte pour la reconnaissance ,Ibidem, p105.

³ Ibid, p107.

وكما جاء في كتابه مع "نانسي فريزر" إذ يفترض "هونيث" وجود زيادة في صحة القواعد والمبادئ - فالمبادئ الصالحة تسمح للمجتمعات بالتحرك نحو مزيد من التكامل الاجتماعي وما يفعله النضال من أجل الاعتراف ليس تجدد المعايير القائمة، بل هو محرك التحولات الاجتماعية¹.

وتجدر الإشارة أن مفهوم "المساهمة" الذي كثيرا ما يترجم إلى "الأداء"، الذي يشير إلى لما يريده الأفراد أن يروه معترفاً به وأن الأزمة الأخيرة تدعونا إلى إعادة النظر فيه. بعيداً عن المساهمة الفردية من خلال قدرات محددة، بل المساهمة الاجتماعية (الأداء الاجتماعي) وإعادة الإنتاج الاجتماعي الذي يكمن وراءه.

لقد حدد هونيث ثلاث مجالات للاعتراف وجعل مجال التضامن يحكمه "مبدأ الأداء" أو "المساهمة في العمل" (Leistungsprinzip). ووفقاً له، فإن مبدأ الأداء يجعل من الممكن تحديد مستوى الأجر وفقاً لقيمة مساهمة كل شخص، تماماً كما يحكم مبدأ الاهتمام بالاحتياجات المحددة للفرد في تفرده بالمجال العاطفي أو "مجال الحب"، ومبدأ الاحترام المتساوي لاستقلال الأشخاص بحكم العلاقات القانونية أو "مجال القانون". وتجدر الإشارة إلى أنه ليس المبدأ الوحيد الذي يحكم ميدان العمل، إذ يجب أيضاً العودة إلى شرعية عمليات السوق والتزامها ببعض القواعد القانونية².

إن السياق التاريخي لهذا المبدأ يقود "أكسل هونيث" إلى تسليط الضوء على الفور على التناقضات وحتى الطابع الأيديولوجي للأداء. ويكتب في حوار مع نانسي فريزر: « هذا المجال الثالث من الاعتراف ... يتم تنظيمه منذ البداية وفقاً لتسلسل هرمي بطريقة أيديولوجية لا لبس

¹ Nancy Fraser, Honneth Axel. Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange, traduit par Joel Golb, James Ingram et Christiane Wilke, Verso, Londres et New York, 2003, p58.

² Nancy Fraser, Honneth Axel, Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange, Ibidem, p51

فيها في الواقع، يتم تعريف مدى اعتبار شيء ما "أداء"، كمساهمة تعاونية، فيما يتعلق بمعيار القيمة الذي تتمثل مرجعيته المعيارية في النشاط الاقتصادي للإنسان البرجوازي المستقل عن الطبقة الوسطى ومن ثم، فإن ما يعرف بأنه "عمل"، مع بعض المنفعة القابلة للقياس الكمي للمجتمع، هو نتيجة لتحديد قيمة خاصة بالمجموعة التي تكون قطاعات النشاط بأكملها الضرورية أيضا لإعادة الإنتاج الاجتماعي (مثل العمل المنزلي) وضحاياها».¹

هذا المبدأ هو المورد المعياري الوحيد الذي يوفره المجتمع الرأسمالي البرجوازي لتبرير التوزيع غير المتكافئ للغاية لفرص الحياة والسلع أخلاقيا. إنه يوفر خلفية للشرعية المعيارية التي يجب أن توفر أسبابا منطقية لتبرير الاستيلاء المميز على موارد معينة مثل الأموال أو أوراق الاعتماد وغيرها². بيد أن ما يعرض هذا المبدأ للخطر هو موافقة السوق، كجزء من عملية زيادة التسليح، فقيمة ومكانة أداء الأشخاص غير مستقرة إلى حد كبير، وهم يشككون في القيمة الحقيقية لمساهماتهم وأدائهم³. يصبح مبدأ الأداء "وسيلة ليس فقط لتقويض عناصر الرفاه الاجتماعي المتحررة من الكفاءة.

في كتابه "قانون الحرية" يشير إلى مبدأ الأداء، حيث يترجمه إلى "مبدأ الجدارة" ويشرح على سبيل المثال، ضعف الاعتراف الاجتماعي بمجموعات معينة مثل العمال «حيث يقاس هذا الاعتراف "بالتفسيرات المهيمنة الراسخة تاريخيا لمبدأ الجدارة، والتي بموجبها تزداد القيمة الاجتماعية للنشاط المهني حيث يبدو أنه ينطوي على حصة أكبر من المبادرة الفكرية والقدرة على التخطيط، بحيث تظل المهن المتصلة بإدارة الأعمال والتعليم العالي، من حيث الاعتراف الاجتماعي، بمقارنة بالمهن الخدماتية، وهذا ينطبق على جميع المهن اليدوية في الصناعة»⁴.

¹ Ibid, p141.

² Axel Honneth, La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique, La Découverte, Paris, p. 275-303.

³ Ibid, p301

⁴ Axel Honneth. Le droit de la liberté, Ibidem, p374.

ترجع الصعوبات المرتبطة بمبدأ الأداء "المساهمة" في نظرية الاعتراف جزئياً إلى حقيقة أن "أكسل هونيث" يستخدم هذا المبدأ استخداماً تاريخياً ووصفياً ومعيارياً، حيث يركز في الأول على التفرد الفردي وخصوصية الصفات التي يكشفها الأداء، والثاني يؤكد على فائدة المجتمع وينشر النضال من أجل الاعتراف، التفسير الأول اعتمد فيه تفسير "جورج هيربرت ميد" على تفرد قدرات ومواهب الفرد المعترف به في التقدير الاجتماعي، وعلى شخصيته التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ تم طرحه في حوار مع "نانسي فريزر" عندما يشير "أكسل هونيث" إلى أن الظروف الاجتماعية لتحقيق الذات للأفراد مضمونة فقط عندما «يتمكن الأشخاص من تجربة الاعتراف الذاتي باحتياجاتهم الخاصة واستقلاليتهم الشخصية وقدراتهم الخاصة»¹.

ويتكلم أيضاً "هونيث" في حوار، على المنفعة الاجتماعية والتقدير الاجتماعي وإذا قدم الأفراد أو الجماعات الاجتماعية أنشطة وقدرات وهذا يعني وفقاً لمبدأ الأداء «المطالبة بقدر أكبر من التقدير الاجتماعي وفي الوقت نفسه إعادة توزيع الموارد (المادية)»². هذه التفسيرات جعلت "هونيث" موضع الكثير من النقد، بدءاً من "نانسي فريزر" التي ترى بأن المجتمعات الرأسمالية البرجوازية ووفقاً لها، لا يمكننا النظر إلى السوق من حيث الاعتراف وبتحديد، أجر العمل لا يحدده، "مبدأ الأداء"، ولكن العوامل السياسية والاقتصادية التي تعطي الأولوية لتعظيم أرباح الشركات، والتي لا تسمح برؤية أحادية للاعتراف³، ومبدأ الأداء بالنسبة إليه ما هو إلا مدى مساهمة كل فرد في إعادة الإنتاج الاجتماعي، ويعني بذلك إعادة الإنتاج الاجتماعي المعياري بدلاً من المادي.

مثلاً "دايفيد إميل دوركايم" (1858-1917) "David Émile Durkheim" جعل الأولوية لإعادة إنتاج القيم بدلاً من الإنتاج المادي، إذ يقدم في كتابه (تقسيم العمل

¹ Nancy Fraser, Honneth. Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange, Ibibem, p141 .

² Ibib, p144-145.

³ Ibib, p142.

الاجتماعي)، أنه يترتب عن عدم تقسيم العمل صراعاً شديداً من أجل البقاء والاستمرار، فكثرة العدد تفرض على الأفراد ضرورة التخصص المهني مما يقلل من شدة الصراع ويتيح فرصة أوسع للحصول على وسائل الحياة. وأن تقسيم العمل وما يترتب عنه من تباين بين الأفراد يؤدي وظيفة إيجابية اتجاه المجتمع، حيث يعمل على تدعيم نوع من التماسك المتبادل بين أفراد المجتمع، وينعكس هذا التساند المتبادل على العقلانية الإنسانية والأخلاقيات، كما أنه يبرز في ظاهرة التضامن العضوي ذاتياً. وكلما ازداد هذا التضامن رسوخاً قلت أهمية الضمير الجمعي، وهكذا يستبدل القانون الجنائي القائم على اجراءات رادعة بقانون مدني وإداري يهدف إلى حفظ حقوق الآخرين بدلاً من العقوبة¹، وعن الوظيفة الإيجابية لتقسيم العمل يرى "دوركايم" أن تقسيم العمل وما يترتب عنه من تباين بين الأفراد يعمل على تدعيم نوع من التماسك المتبادل في المجتمع وينعكس هذا الاعتماد المتبادل بين الأفراد على الناحية الأخلاقية التي تبرز ظاهرة التضامن العضوي، والوظيفة الأساسية لتقسيم العمل هي خلق شعور التضامن والتماسك والترابط بين الأفراد، وحاجتهم إلى التعاون مع الآخرين، ويأتي تضامن الأفراد وتماسكهم في المجتمعات بوصفها نتاجاً لتباينهم، وهذا ما يسمح بتزايد القانون التعاوني²

أما "تالكوت بارسونز" (1917-1973) "Talcott Parson" يرى أن المجتمع عبارة عن الكلّ فهو بمثابة بناء وهذا البناء هو الذي يمثّل مجموعة من العلاقات الثابتة نسبياً بين الأفراد والمجتمع نسق اجتماعي متماسك من داخله، وكلّ جزء أو مكوّن من مكوناته يُنجز وظيفة محددة، وأي خلل أو عطب أو تغيير في وظيفة من وظائف أيّ من مكوناته ينجم عنه تغيير في باقي أجزاء النسق.³

¹ عبد العزيز بن علي الغريب، نظريات علم الاجتماع، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية، 2009، ص 157 .

² جينيفر م. ليتمان، تفكيك دوركايم (نقد ما بعد بعد بنوي)، ت: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي لمتريجة، القاهرة - مصر، ط 1، ص 21-22

³ حميدة نبيل، البنائية الوظيفية و دراسة الواقع و المكانة، مجلة البحوث و الدراسات الجزء 1، الجزائر سكيكدة، 2010، ص 9.

وكان رد "هونيث" عليهما في "كتاب الحق في الحرية" كما يلي «لا يحلان ببساطة المواد التي يستمدانها من دراساتها للمجتمعات الحديثة من حيث القيود المادية أو تقنيات إعادة الإنتاج الاجتماعي. بدلا من ذلك، يركزون اهتمامهم على تلك المجالات أو الأنظمة الفرعية التي تسهم بطريقة مهمة بشكل خاص في تأمين وتجسيد القيم المؤسسة السائدة للحدث. [هم] يستكشفون عملية التمثيل الغذائي للتكاثر الاجتماعي من أجل تحديد كيفية الحفاظ على القيم والمثل العليا المحددة جيدا، المقبولة اجتماعيا بالفعل»¹ ويتحدث "هونيث" عما حدث مع جائحة كوفيد في المقال "دروس الأخلاقية المستخلصة من كوفيد 19"، «(الممرضات، ومقدمي الرعاية، ورجال الإطفاء، وجامعي القمامة، وسائقي الحافلات والمترو، وأطباء المستشفيات، وصرافي السوبرماركت) الذين استمروا أو اضطروا إلى مواصلة عملهم على الرغم من الخطر المتزايد للعدوى، من أجل توفير احتياجاتنا الأساسية»². وهنا يظهر البعد الأساسي للعمل المرتبط بعمل المجتمع، يجب أن يضع في قلب النظرية مسألة مساهمة الأفراد في التكاثر المادي. وتم هنا نقل العمل إلى بعد آخر من الحيوي إلى الاجتماعي.

من خلال نظرية الاعتراف يحل "أكسل هونيث" مساهمة الأفراد في المجتمع من زاوية تقييم خصوصية الأفراد، ولكن أيضا من خلال منظور مفهوم محدد للمجتمع بشكل عام - ومجال التضامن بشكل خاص - كقوة معيارية للتكامل الاجتماعي، على جانب العالم المعاش وليس من جانب النظام أو القيد المادي. ولا يزال هذا الجانب الأخير، الذي أبرزته الأزمة الصحية الأخيرة مع فكرة الأداء، بمعنى الارتباط الأساسي بالبقاء على قيد الحياة وتوفير المواد والاحتياجات الأولية، وهنا عودة من جديد إلى فكرة النضال من أجل الاعتراف، فمسألة الاحتياجات يشملها المجال الأول من الاعتراف: في إطار العلاقات العاطفية يتم أخذ الفرد في الاعتبار على أنه من الحاجة. ومن المؤكد أن تلبية الاحتياجات الاجتماعية، في صميم

¹ Honneth, A. Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique, Ibibem ,p23 .

² Axel Honneth., « Leçons morales tirées de la crise du Covid », paru sur AOC le mardi 22 juin 2021 site internet <https://aoc.media/opinion/2021/06/22/lecons-morales-tirees-de-la-crise-du-covid/>.

المجال الثالث، وهو مجال التضامن، يجعل التعاون الاجتماعي ضرورياً؛ ولكن يبقى تفكير في المساهمة في المجتمع من حيث الأداء (الأداء الذي يؤديه العامل).

ولذلك يمكن للمرء أن يتساءل عن مدى توافق مبدأ الأداء مع رؤية أكثر لمساواة في عالم العمل وهذه فكرة قدمها جان فيليب ديرانتي*، وهو المتخصص في الفلسفة الاجتماعية والسياسية، وخاصة في فلسفة العمل، ويحاول التوافق بين الأداء والمساواة ويجادل بأن الأداء المحدد لا يجب أن يؤدي بالضرورة إلى أجور متباينة. إذ يقول: «ربما ترتبط بفكرة المساهمة الموزعة توزيعاً عادلاً في إعادة الإنتاج الاجتماعي الأساسي».¹ وملاحظ أن نظرية الاعتراف تتسند على مسألة المساواة في المجال القانوني وليس إلى مجال العمل، كما جاء في حوار "أكسل هونيث" و"نانسي فريزر" أن عدم قابلية مجال العمل للاختزال في مبدأ الاحترام القانوني (الذي يحكمه أيضاً)، حيث يسعى "أكسل هونيث" جاهداً إلى إدراج ما تعتبره "نانسي فريزر" عدالة إعادة التوزيع (والتي تتوافق مع شكل من أشكال المساواة المادية في قضيتها) في ظل نموذج مختلف للاعتراف، سواء كاعتراف قانوني أو كاعتراف بوضع العامل.

ولكن المساهمة في الأداء الأساسي، كما يفعل العمال الذين استشهد بهم "هونيث"، تعني الإخلال بالتسلسل الهرمي للقيم، والتأكيد على مبدأ المساواة على الأقل - وهو أبعد ما يكون عن أن يكون فعالاً - في الخوف من المساهمات غير المنتظمة في الاحتياجات الأساسية. يمكن أن يكون هذا هو القوة الدافعة وراء التحول في نظرية الاعتراف.

* درس المشكلات العمل أكسل هونيث أنموذج، كمحاولة لإظهار كيف يحاول حل هذه الصعوبات من خلال نهج انعكاسي عميق، أنظر

Jean- Philippe, Deranty ,Jeremy Simth. Axel Honneth critical essays, Publisher Brill, Boston, 2011, p59-88.

¹ Jean-Philippe Duranty. Defending Equal Pay for All Against Objections from the Achievement Principle, 2021,p1-10. <https://www.academia.edu>

أكسل هونيث يدرك الرهانات السياسية للعمل، مع فكرة أن نوعية صنع القرار الديمقراطي تعتمد على حالة التقسيم الاجتماعي للعمل، وخاصة على إمكانية أن يعتبر الأفراد أنفسهم أعضاء قيمين في سياق التعاون هذا. من خلال القيام بذلك، يعترف إعطاء مكان لأنواع الأنشطة التي تبدو "ضرورية" ينتقد اختزال مجال العمل إلى «العمل الصناعي المؤلم جسديا المأجور، الذي يتم من خلاله تحويل المواد الخام إلى منتجات نهائية بمساعدة قوة الآلات، والتي تستبعد أعمال الخدمة والمهن الزراعية، في مختلف أشكال التنظيم، وكذلك بقايا العمل الرقيق، الذي خلق استغلاله الشروط المسبقة للتصنيع الرأسمالي، وزيادة الوظائف المكتبية بسرعة، وأخيرا جميع الأعمال البدنية والنفسية داخل المنزل والأسرة»¹، ويعترف "هونيث" إعادة إدماج مجالات النشاط هذه التي استبعدت حتى الآن (العمل المنزلي، والخدمات) توسيعه أيضا ليشمل أي شكل من أشكال النشاط الخاص.

وهكذا يعرف العمل الاجتماعي بأنه النشاط الضروري لإعادة الإنتاج المادي والثقافي للمجتمع في وقت معين، وبالتالي يساهم في خلق قيمة بالمعنى الواسع. وهو هذا الاهتمام بالأنشطة الأساسية لم يؤد إلى إعادة صياغة نظرية الاعتراف القائمة على مفهوم إعادة الإنتاج الاجتماعي الذي من شأنه أن يمنحها مكانا مهيمنًا²، ولا إلى توضيح ما يمكن أن تكون عليه المنفعة الاجتماعية خارج نطاق عقوبة السوق. لأنه يبدو من الواضح أن السلم الاجتماعي يلعب بالفعل دورا في المشاركة السياسية أو عدم المشاركة.

إذ يرى "هونيث" أن هناك أسباب بسيطة جدا لذلك، بدأ من حقيقة أن الفلاسفة نادرا ما يتعاملون مع عالم العمل الكلاسيكي. بالإضافة إلى ذلك، فإن قطاعات معينة من عالم العمل - وخاصة تلك التي تنطوي على مجهود بدني مكثف - ممثلة تمثيلا ضعيفا في الوعي العام.

¹Honneth Axel. Education and the Democratic Public Sphere: A Neglected Chapter of Political Philosophy(chapter1),Taken from a book ,Jonas Jakobsen and Odin Lysaker ,Recognition and Freedom Axel Honneth's, Ibidem , p.17-31.

² Bhattacharya Tihit . Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression, Londres, Pluto Press,2017.

ولكن هناك أيضا سببان داخليان لنظرية الديمقراطية نفسها. أولاً، كثيراً ما يفهم سوق العمل على أنه مجال لا يبدو فيه أي تدخل سياسي ممكناً. مساحته معقدة للغاية، تحكمها قوانينها الخاصة. تلعب هذه الفكرة دوراً في نظريات "يورغن هابرماس" و"جون رولز". ومن وجهة نظرهم، فإن سوق العمل شر لا بد منه. شر، لأنه يسبب مشاكل لا حصر لها، بدءاً من العمل المتكرر والشاذ. غير أنه ضروري لأننا لن نعمل إلا قليلاً جداً بدون قاعدة العرض والطلب على سبيل المثال، من أجل تزويد مؤسسة خيرية بموظفين أكفاء، من الضروري استخدام الحوافز المالية. باختصار، سوق العمل يشبه المنطقة الرمادية، التي لا يمكن اختراقها فلسفياً حقاً¹.

السبب الثاني يعود لنظريات الديمقراطية هو أننا اعتدنا على مناقشة مسائل العدالة مع وضع مبدأ المساواة الاجتماعية فإذا نظرت إلى عالم العمل، فإن فكرة المساواة هذه تبدو بعيدة بعض الشيء. وبطبيعة الحال، لا بد من إدانة التمييز - فقد كان "رولز" و"هابرماس" يفتان ذلك دائماً. ولكن عندما يتعلق الأمر بالتفكير في العمل على أنه شاذ أو مرهق، فإن مبدأ المساواة لم يعد مفيداً².

لقد وضعت نظرية هونيث جانبا إلى حد كبير مسألة المساهمة الاجتماعية في إعادة الإنتاج الاجتماعي الأساسي هذا من ناحية لأن المساهمة الاجتماعية تعتبر منفعة قائمة على نشر كفاءة فردية. وتصور "أكسل هونيث" « لمشاركة الديمقراطية للأفراد تعتمد على مشاركتهم في التقسيم الاجتماعي للعمل، قد يتساءل المرء كيف يمكن للمرء أن يفسر الانعكاس الذي يؤدي إلى أولئك الذين يشغلون مناصب أساسية للأداء الاجتماعي ويمارسون هذا العمل الشاق

¹ Axel Honneth ,Gernet I .Travail et agir instrumental,Ibidem,p17-58

² Jütten, T. Is the Market a Sphere of Social Freedom? Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory, vol. 16, n°2 ,2015.

https://www.academia.edu/8553376/Is_the_Market_a_Sphere_of_Social_Freedom

والضروري، يمكن أن يشعروا بأنهم مستبعدون من الحياة الديمقراطية. وترى التحليلات النسوية من خلال نظرية الاعتراف دمج أعمال الرعاية وعمل المرأة في مفهوم العمل¹.

تمثل نظرية الاعتراف إطاراً مفيداً للغاية لفهم التحولات الأخيرة في العمل، وعلى وجه الخصوص لإلقاء الضوء على مطالب الاعتراف التي ظهرت خلال أزمة Covid-19 من خلال طرح الأسئلة حول معنى العمل. لكن هذه الأسئلة تؤدي بدورها إلى التفكير من حيث "الأداء" (Leistung) لمشاركة الجميع فيما يسميه "جورج فيلهلم فريدريش هيغل" نظام الاحتياجات" في نهاية المطاف إلى ترك طرق أخرى أكثر مساواة جانباً للتعامل مع المساهمة الاجتماعية. ويتعزز هذا النسيان من خلال مفهوم إعادة الإنتاج الاجتماعي كإعادة إنتاج للقيم، بعبارة أرندية، أي "معالجة محددة" حيث ينصب التركيز على معايير التعاون بدلاً من التركيز على البعد القسري للنظام، بحيث يأخذ كل ما يتعلق بإعادة الإنتاج المادي للاجتماعية مقعداً خلفياً. تكشف الأزمة عن صعوبة الفلسفة الاجتماعية في التشكيك في الطبيعة الطارئة وغير العقلانية لتوزيع المهن الاجتماعية. ويجب أن يؤدي انتقاد هذا التوزيع إلى زيادة التركيز على نوع من المهام غير المجزية ولكن التي لا غنى عنها والتي تحتاج إلى الاعتراف بها ودفعتها وتوزيعها بطريقة جديدة. في هذه النقطة - أي المكان الممنوح للعمل في مجتمع حر - يتم تحدي نظرية الاعتراف

¹ Jütten, Timo. « Is the Market a Sphere of Social Freedom? », Ibidem ,p187-203.

خاتمة الفصل الثالث:

يشهد الفكر الفلسفي نشاطاً في مسائله وأفكاره ومساراته، خاصة مع التحولات التي مسّت نماذج الفهم ومقولات التفكير، لتتجاوز المعرفة إلى البحث في القيم، واستطاعت أن تعيد النظر في الكثير من القضايا التي لم يسبق لها معالجتها.

البشرية تعيش اليوم الكثير من الصراعات والنزاعات على مستويات مختلفة، إذ بات من الضروري على المجتمع الإنساني إيجاد حلول، وهذا ما قدمه هونيث من نظرية الاعتراف كنموذج معرفي وقيمي وأخلاقي يرمي إلى إعادة صياغة علاقتنا التداوتية سواء على المستوى الاجتماعي بين الذات والآخرين أو على المستوى الذاتي أي (بين الذات ونفسها) أو الذهاب إلى أبعد من ذلك حتى تشمل مستوى علاقتنا الإنسانية على مختلف مستوياتها.

لم تكن الفلسفة يوماً ترفاً أو عملاً فكرياً مجرداً، أو بعيداً كل البعد عن الواقع الإنساني وإنما هي نتاج قلق من الحياة الراهنة ومتطلباتها. لهذا كانت مهمة "هونيث" أو فلسفة الاعتراف تقديم النقد الواعي وتقديم رؤية واضحة عن المجتمع الغربي وتعريف قيمه وأخلاقه. لأن ما قدمه القرن الواحد والعشرون يبدو اليوم مشوهاً. وهذا التشوه إنما يعكس في الحقيقة استلاب الإنسان واستغلاله وانتشار القهر والظلم.

ونظرية الاعتراف لهونيث تهدف إلى أن تكون وسيلة وليس غاية لذاتها تربط النظرية بالممارسة العملية. هذا ما حاول فعلاً القيام به حينما ربط نظرية الاعتراف بثلاثة مجالات أساسية المجال السياسي (الديمقراطية) والمجال الاجتماعي (التعليم) والمجال الاقتصادي (العمل).

الخاتمة

جلبت لنا الحضارة الغربية التطور الحضاري والتقدم العلمي والتكنولوجي، وغزو الفضاء والتقدم المذهل في الطب، كما جسدت لنا مفهوم الديمقراطية التمثيلية التي فيها كل الأشخاص متساويين ولهم حقوق متساوية أمام القانون ما حرر عددا لا يحصى من الأنظمة الاستبدادية هذه هي الصورة المشرفة للمجتمع الغربي.

ومع ذلك، المجتمع الغربي جلب لنا أيضا استعباد السود، واستغلال ثقافات السكان الأصليين والهيمنة العالمية التي تقلل من الرفاهية العامة للبشرية. ما جعل المجتمع الغربي "نظاما أبويا" يضطهد النساء والأقليات والجماعات الهامشية بشكل منهجي مع التمسك بقيم "الرجل الأبيض".

ما جعله يعاني من أمراض اجتماعية تعصف بوجوده، وإذ ما أردنا تغيير المجتمع الغربي من خلال نظرية الاعتراف لأكسل هونيث Axel Honneth لا بد من الرجوع إلى أهم مشكلة زعزعت كيانه في عصر الحداثة، ألا وهي الاغتراب خاصة شعور الفرد بالاغتراب وغربته وسط اسرته ومجتمعه، وفكرة الاغتراب تناولتها الفلسفة الكلاسيكية الألمانية مع هيجل (اغتراب الروح)، وفيورباخ (اغتراب ديني) وكارل ماركس (اغتراب اقتصادي) الذي قدمه في شكل مقارنة قريبة من واقع الإنسان. ما قدمت الحداثة حول الاغتراب شكل نقطة انطلاق لأكسل هونيث لمعالجة مشاكل المجتمع الغربي بالصراع والنضال من أجل الاعتراف.

لا يمكن الحديث عن نظرية الاعتراف دون المرور بالاغتراب وتناول أهم النظريات والآراء الفلسفية التي لها اتصال مباشر مع الاعتراف، وإما كعلاقة سببية كالاغتراب والاحتقار أو نتيجة له مثل التشيؤ والصراع.

أصبح هونيث معروف في الفكر الفلسفي المعاصر بأمرين هما نظرية الاعتراف، إذ يتحل مفهوم الاعتراف وجود جوهر في فلسفته، ما جعلها واحدة من أكثر النظريات الاجتماعية المعاصرة، ومن ناحية أخرى، لخلافته هابرماس، ومواصلة وإثراء التراث النقدي لمدرسة

فرانكفورت من الجيل الأول مع هوركهايمر وأدورنو في الثلاثينيات إلى الجيل الثاني ممثل في هابرماس، حيث حددت لنفسها المدرسة النقدية مهمة تطوير النظرية النقدية للمجتمع المعاصر والتي أرجعت امراض المجتمعات الرأسمالية المرتبطة بالعقلانية والتقنية والأداتية.

لكن مسار هونيث كان مختلفا حيث أسس النظرية النقدية الجديدة مع أخذه بإرث مدرسة فرانكفورت التي لها حضور فاعل في مشروعه الفلسفي وفلسفته الاجتماعية حيث تجاوز براديجم التواصل إلى براديجم الاعتراف من أجل تأسيس نظرية معيارية للمجتمع، وإعادة تحيين النظرية النقدية وضخ دماء جديدة فيها وجعلها تتماشى مع المجتمع الغربي وما يشهده من تطورات والسيطرة للعولمة والأداتية، ومراض اجتماعية التي افرازتها النيوليبرالية.

سعى هونيث إلى تجاوز مفهوم التشيؤ عند جورج لوكاتش بإعطائه صورة جديدة ذات صباغة أخلاقية واجتماعية وأنطولوجية، واعتباره شكل من أشكال " نسيان الاعتراف"

(Oubi de la reconnaissance) موضحا أن النواة الأولى للتشيؤ هي نسيان الاعتراف الأولي فالاعتراف له الأولوية على المعرفة وتلك الأولوية ليست تكوينية فقط بل تصويرية أيضا.

ركز هونيث اهتمامه على تحقق الذات المرهون بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، فصورة الفرد عن ذاته هي مجرد انعكاس لتفاعله مع الغير، جاعلاً ثلاث أشكال للتفاعل الاجتماعي وأشكال الاعتراف هي (الحب، الحق، التضامن) تقابلها ثلاثة مستويات لتحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات)، لهذا من الضروري الانخراط في "النضال من أجل الاعتراف". سعى هونيث إلى إعادة إدماج بنيوي لمختلف التجارب الأخلاقية المعاشة وأشكال الصراعات الاجتماعية ضمن ما يعرف بالنموذج المعياري للاعتراف المتبادل ولا ننسى أن تكوين الذات متوقف عن تلك التبادلات التفاعلية.

يؤكد هونيث أنه من خلال الاعتراف سوف يتمكن المجتمع (افراده) بتحليل نقدي لآليات الهيمنة والاستغلال والتشيؤ وطرق التهميش الاجتماعي والسياسي والأخلاقي التي يعيشها أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي الذي كان مكان خصب كما يراه هونيث لتشكل أشكال الاحتقار

وتجارب الازدراء وغيرها من أشكال التهميش الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان المعولم، ما يجعل الاعتراف مفهوم مركزي كي تتفادى المجتمعات الغربية أو الإنسانية عموماً شبح الحروب والاضطهاد والعنف.

وعمد أكسل هونيث، على تطوير نظريته (الاعتراف) منذ صدور كتابه "الصراع من أجل الاعتراف"، ولاسيما توسيع مفهوم "الاعتراف" ليشمل مفهوم "الحرية الاجتماعية"، ومفهوم تحرري وإنساني للعمل فالتطور الفعلي في تنظيم العمل الصناعي قد قوض جميع المحاولات الرامية إلى تحسين نوعية العمل، كما عمل على تطوير مفهوم الديمقراطية متجذر في المفهوم الهيجلي للأخلاق، مع تحديد ملامح نموذج للنقد الاجتماعي والعلاقة التي يفترضها بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية (التعليم) والقانون.

وما يطمح إليه هونيث ليس التنظير الفلسفي بل الممارسة الفعلية والواقعية للاعتراف من خلال الصراع من أجل الاعتراف هو صراع يختلف عن الصراع الهيجلي القائم على فكرة الهيمنة وبحلة جدلية بين السيد و العبد، فالاعتراف الهونيثي اعتراف متبادل لا يقبل الاختزال إلى الصراع من أجل الاعتراف فقط، فهو حاجة إنسانية ملحة وحيوية، ذلك ليس قضية نظرية أو مفهوماً مجرداً أو ميتافيزيقي مفارق للواقع الإنساني، ويشير إلى تجربة متعالية، بل ينشأ عن التفاعلات البيئذاتية والعلاقات الفعلية بين الذوات وكل الذوات، ولا نفهم من ذلك الذوات القادرة على الفعل وحدها.

ما قدمه "هونيث" في مفهوم الاعتراف، يُمكن أن يكون من الآليات الرئيسة لحل تناقضات المجتمعات المعاصرة، شرط أن يكون مساوقاً للتغيرات والأشكال الجديدة منها. وفي جانب آخر، تتوقف راهنيه المفهوم، على مدى استجابته لشروط إدارة الصراع من جهة، وفهم ارتداداتها من جهة أخرى. ولعل القراءات المتعددة لهذا المفهوم، وتطويعه لفائدة حسم صراعات اللاعدالة واللاتكافؤ، يسمح بتوسيع مجالات استعماله وتنزيله في خط المواجهة الأول ضد الهيمنة والسيطرة ومحاولات الاخضاع.

قائمة المصادر

والمراجع

المصادر بالعربية

1. هونيث أكسل، التشيؤ (دراسة في نظرية الاعتراف)، تر: كمال بومنير، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012.
2. هونيث أكسل، الصراع من أجل الاعتراف القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان بيروت، ط1، 2015.
3. هونيث أكسل، فكرة الاشتراكية، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 2018.

المصادر باللغة الأجنبية:

1. Honneth Axel · "The I in the We": Studies in the Theory of Recognition, Polity Press Cambridge, 2013.
2. Honneth Axel. Critique du pouvoir "Michel Foucault et école de Francfort, élaboration d'une théorie critique de la société", traduit de l'allemand par Marianne Dautrey et olivier ,la découverte,1991.
3. Honneth Axel. La lutte pour La reconnaissance ,traduit de l'allemand par :pierre Rusch Les Editions du CERF.paris,2010.
4. Honneth Axel. La Réification (petite de théorie critique), traduction : Stéphane Haber, éditeur Gallimand, paris,2007.
5. Honneth Axel. Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique, traduit par F. Joly et P. Rusch, Gallimard, Paris,2015.

6. Honneth Axel. Les fondements normatifs de la théorie critique. Cambridge : Polity Press Irrespect 2007.
7. Honneth Axel. Reconnaissance (Histoire européenne d'une idée), traduit de l'allemand par pierre Rusch, Gallimard, France, 2020.
8. Honneth Axel. Reification. A New Look at an Old Idea. Oxford: Oxford University Press, 2008.
9. Honneth Axel. The Fragmented World of the Social Essays in Social and Political Philosophy. State University of New York Press, 1995.
10. Honneth, La Société du Mépris, Paris, Editions la découverte, 2006.
11. Honneth, Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie, traduit par P. Rusch et O. Voirol, La Découverte, 2013, Paris.
12. Honneth. Ce Que Social Veut Dire (Les pathologies de la raison) Traduit de l'allemand par pierre Rush, Gallimard, 2015.
13. Honneth. Disrespect : The Normative Foundations of Critical Theory , Polity Press, uk 2014.
14. Nancy Fraser, Honneth Axel. Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange, traduit par Joel Golb,

قائمة المراجع:

1. ابراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق، الاردن، ط 2008،1.
2. أبو السعود عطيات، حصاد فلسفة القرن العشرين، منشأة المعارف، مصر. 2003.
3. أحمد ابراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هايدغر، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.
4. أحمد ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الاردن، 1996.
5. أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1989.
6. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نقيوماخوس، الجزء الأول، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
7. أرسطو، كتاب السياسة، تر: بارتملي سانتهلر، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة مصر.، (د ط)، (د س)
8. أرندت حنة، الوضع البشري، تر: هادية العريقي، جداول، بيروت-لبنان، (د ط)، (د س).
9. أرندت حنة، بين الماضي والمستقبل (سنة بحوث في الفكر السياسي)، تر: عبد الرحمن بشناق، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان، 2004.
10. أرندت حنة، بين الماضي والمستقبل، تر: عبد الرحمان شناق، دار نهضة، مصر، ط1، 1974.
11. آسون بول لوران، مدرسة فرانكفورت: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1999.
12. افلاطون، الجمهورية، تر: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط2، 1980.

13. ألتوسير لويس، الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة، تر: عايدة لطفي، مراجعة و تقديم أمينة رشيد، مجلة الفكر، العدد 105، جوان 1970.
14. ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، تر: عبد العزيز يومسهولي، الرؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2017.
15. أنجلز فريدريك، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، دار التقدم، موسكو، 1974.
16. بركات حلیم، الاغتراب في الثقافة العربية ومataهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2006.
17. بسطاويسي رمضان، غانم محمد، علم الجمال عند جورج لوكاتش، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1991.
18. بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الاول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013.
19. بلعقروز عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر (أسئلة المفهوم والمعنى و التواصل)، منتدى المعارف، بيروت، ط2، 2019.
20. بوديار جان، المصطلح والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2008.
21. بوديان جان، إدغار مورن، عنف عالم، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط1 2005.
22. بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999.
23. بولتزر جورج، جي بيس موريس كافيني، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: بركات شعبان، الجزء الأول، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، (د ط)، (د س).

24. بومنير كمال وآخرون، ثيودور أدورنو من النقد إلى الاستطيقا (مقاربات فلسفية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2017.
25. بومنير كمال، الحق في الاعتراف، مدخل في قراءة فلسفة هونيث أكسل، دار الخلدونية، الجزائر، ط1، 2018.
26. بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هونيث أكسل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
27. بومنير كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
28. بومنير كمال، قرارات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة، الجزائر، 2012.
29. بومنير كمال، هونيث أكسل فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، لبنان، ط1، 2015.
30. بيطار سالم، اغتراب الانسان وحرية، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، ط1، 2001.
31. التل سعيد، في مبادئ التربية، دار الشروق، عمان، 1994.
32. توشار جان، تاريخ الفكر السياسي، تر: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1987.
33. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1998.
34. تيللي تشارلز، الديمقراطية، تر: محمد فاضل طباح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
35. الجابري علي حسين، محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين (دراسة لعلاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القلبية)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع دمشق، 2009.
36. جاسم عزيز، تأملات في الحضارة والاغتراب، دار الاندلس، بيروت، ط1، 1978.
37. جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، تر: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985.

38. جان جاك رسو، أصل التفاوت بين الناس، تر: عادل زعتر مؤسسة الهدواي، القاهرة، (د ط)، 2013.
39. جان جاك رسو، إميل تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958.
40. جان جاك رسو، العقد الاجتماعي، تر: عادل زعتر، مؤسسة الهدواي، القاهرة د ط، 2013.
41. الجوة محمد، مفهوم القمع عند ماركوز وفرويد، تر: فتحي الرفيق، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1999.
42. جورج زينات، الفلسفة في مسارها، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2002.
43. جورج لختهايم، جورج لوكاتش، تر: ماهر الكيالي يوسف شويري، مراجعة وتقديم أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1982.
44. جورج لوكاتش، التاريخ الوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 2، 1982.
45. جورج لوكاتش، تحطيم العقل، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1983.
46. جوليان فروند، سوسولوجيا ماكس فيبر، تر: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988.
47. جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة مرسي قنديل وزكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو مصرية، مصر، 1957.
48. جون لوك، الحكومة المدينة، تر: محمد شوقي الكيالي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، دس.

49. جينفيرم. ليمان، تفكيك دوركايم (نقد ما بعد بعد بنيوي)، ت: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي لمتجمة، القاهرة مصر، ط 1، 2013.
50. حسن أبو النور، أنور النور حمدي، يورعن هابرماس الأخلاق والتواصل، المكتبة الفلسفية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2012.
51. حسن حنفي، دراسات فلسفية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة، 2017.
52. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية 1968.
53. حسن خليفة فريال، نقد فلسفة هيغل، دار قباء، 1998.
54. حسن محمد حسن حماد، الاغتراب، عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995.
55. حسن محمد حسن حماد، الانسان المغترب عند ايريك فروم، القاهرة، دار الحكمة، 2005.
56. حماد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت «ماركيوز نموذجاً» دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، ط 1، 2003.
57. خليفة عبد اللطيف محمد، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، دار غريب، القاهرة، 2003.
58. خليل حامد، مشكلات فلسفية، دار الكتاب، دمشق، ط 2، 1990.
59. خميس عبد الحميد، الهوية والاعتراف في فلسفة تشارلز تايلور، تقديم عبد الحق دادي، مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، الأردن، 2021.
60. داوبير دريفوس، بول رابينوف، ميشال فوكو مسيرة فلسفية، تر: مطاع الصفدي، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
61. ديب حنا، هيغل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1994.

62. الديدي عبد الفتاح، فلسفة هيجل، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1970.
63. رفعت عبد الوهاب محمد، النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007.
64. ريكور بول، سيرة الاعتراف، تر: فتحي إنقزو، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.
65. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة مجلة التأليف والنشر، ط 1، 1936.
66. الزواوي بغورة، الاعتراف مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012.
67. شاخت ريتشارد، الاغتراب، تر: كامل يوسف حسن، دار شرقيات، القاهرة، ط 2، 1995.
68. شنايبر دومنيك، وكريستيان باشوليه، ما المواطنة، تر: سونيا محمود نجا، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.
69. طاهر علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هبرماس، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 1987 هو.
70. طلعت أحمد، الوجه الآخر للديمقراطية، الطريق للنشر والتوزيع، الجزائر، 1990.
71. عباس فيصل، الاغتراب (الانسان المعاصر وشقاء الوعي)، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 2008.
72. عباس فيصل، الفلسفة والانسان جدلية العلاقة بين الانسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 1996.
73. عبد العزيز بن علي الغريب، نظريات علم الاجتماع، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض -المملكة العربية السعودية، 2009.
74. عبد الوهاب المسيري، فتحي تريكي، الحداثة وما بعد الحداثة دار الوعي للنشر والتوزيع، روية الجزائر، ط2، 2012.
75. العربي محمد، فيورباخ بين الاغتراب والثورة، دار التقدم للنشر والتوزيع، تونس، 1981.

76. علي السيد شتا، الاغتراب وهموم الانسان المعاصر، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، (د ط)، 2004
77. غارودي روجيه، فكر هيجل، تر: الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983.
78. فالج عبد الجبار، الاستلاب (هوبز، لوك، روسو، هيجل، فيورباخ، ماركس)، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2018.
79. فالج عبد الجبار، المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991.
80. فرانسواز دستور، هيدغر والسؤال الزمان، تر: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1993.
81. فروم إيرك، الانسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، علم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989.
82. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد 7 من فيخته إلى نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام وحمود سيد أحمد، المركز القومي، القاهرة، ط1، 2016.
83. فؤاد الأهواني أحمد، نوابغ الفكر الغربي، أفلاطون، دار المعارف، مصر، ط4، 1991.
84. فؤاد طحطح خالد، في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
85. فوكو ميشال، المراقبة، (ولادة السجن)، تر: علي مقلد، مطاوع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999.
86. فيبير ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط)، (د س).
87. فيوبارخ لودفيغ، مبادئ فلسفة المستقبل، تر: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1975.

88. فيورباخ لودفيغ، اطروحات مؤقتة من اجل اصلاح الفلسفة، تر: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1975.
89. فيورباخ لودفيغ، افكار حول الموت والازلية، تر: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017.
90. فيورباخ لودفيغ، جوهر الايمان بحسب مارتن لوتر: جورج برشين، مكتبة مؤمن قویش، بيروت، ط1، 2017.
91. فيورباخ لودفيغ، ماهية الدين وقضايا مؤقتة في اصلاح الفلسفة ونصوص اخرى، تر: أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة، ط1، 2007.
92. فيورباخ لودفيغ، أصل الدين، تر: احمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1. 2011.
93. فيورباخ لودفيغ، جوهر المسيحية، تر: جورج برشين، دار الرافدين، بيروت، ط2، 2017.
94. فيورباخ لودفيغ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص اخرى، تر: نبيل فياض، دار الرافدين، ط1، 2017.
95. كوبلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد 7 من فيخته الى نيتشه، تر: امام عبد الفتاح امام وحمود سيد احمد، المركز القومي، القاهرة، ط1، 2016.
96. لينين، الدفاتر الفلسفية، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1983.
97. ماركس كارل ، فريدريك انجلز، الايديولوجية الالمانية، تر: فؤاد ايوب، دار دمشق للنشر، 1964.
98. ماركس كارل، حول المسألة اليهودية، تر: نائلة الصالحي، منشورات الجمل، 2003
99. ماركس كارل، فريدريك انجلز، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، تر: حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، 1987.

100. ماركس كارل، فريديك انجلز، حول الدين، تر: زهير الحكيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1974.
101. ماركس كارل، فريديك انجلز، حول الدين "مختارات فلسفية"، تر: ياسين الحافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1974.
102. ماركس كارل، مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية، تر: محمد مستجير، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1974.
103. ماركس كارل، مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية، توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2017.
104. ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية، دار الفارابي ، بيروت، 1975.
105. ماركوز هربرت ، الماركسية السوفياتية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1965.
106. ماركوز هربرت، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، (د ط)، 1970.
107. ماسترس باتريك، الاحاد والاعتراب، ترجمة: هبة ناصر، ط1، بيروت، منشورات دار الاداب، 2017.
108. مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1985.
109. محمد عبد المعز نصر، نظريات والنظم السياسية، دار النظم العربية، بيروت لبنان ط1، 1981، ص163.
110. المحمداوي علي عبود وإسماعيل مهناة وآخرون، مدرسة فرانكفورت النقدية (جدل التحرير والتواصل والاعتراف)، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران (الجزائر)، ط 1، 2012.
111. محمود رجب، سيرة مصطلح الاعتراب، دار المعارف القاهرة، ط3، 1988.

112. المساعدة لزهرة، نظرية الاغتراب من المنظورين العربي والغربي، دار الخلدونية، الجزائر، ط 1، 2013.
113. المسيري عبد الوهاب، تريكي فتحي، الحادثة وما بعد الحادثة دار الوعي للنشر والتوزيع، روية الجزائر، ط2، 2012.
114. مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية (يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب، ط 1 ، 2005.
115. المنيوي أحمد، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب، القاهرة، د ط، 2010
116. مهيبيل عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز العربي، المغرب، ط1، 2005.
117. هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.
118. هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحادثة، تر: فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، د ط، 1995..
119. هاو آلن، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، تر: تائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
120. هايدغر مارتن، السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسذنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2012.
121. هوبز توماس، اللفيانثان، تر: دنايا حبيب حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.
122. هوركهامير ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر: مصطفى الناوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ط 1، 1990.
123. هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: امام عبد الفتاح أمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

124. هيجل، فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006.
125. هيجل، علم ظهور العقل، تر: مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 3، 2001.
126. هيجل، محاضرات فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2002.
127. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، تر: امام عبد الفتاح امام، المجلد الثاني، دار التنوير، بيروت، ط2، 1982.
128. هيجل، محاضرات في فلسفة الدين مدخل الى فلسفة الدين، الاعمال الكاملة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2001.
129. هيجل، مختارات، تر: الياس مرقص، ج1، المكتبة الفلسفية، ط1، 2016.
130. هيلد ديفيد، نماذج الديمقراطية، تر: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد، ط1، 2006.
131. وابل نعيمة، الاغتراب عند كارل ماركس، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2013.
132. ولتر ستيس، هيجل (المنطق وفلسفة الطبيعة)، تر: امام عبد الفتاح امام، المجلد الثاني، دار التنوير، بيروت، ط2، 1982.
133. ولد القاسم يعقوب، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004.
134. ياقوت سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1999.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Bhattacharya Tihit. Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression, Londres, Pluto Press, 2017 .
2. Bowlby John, Jeremy Holmes. A secure base, parent–child attachment and healthy human development, Basic Books, Newyork,1988.
3. Calvez Jean Yves. la pensée de Karl Marx, éditions du Seuil , paris,1974
4. Christophe Bouton, Guillaume Blanc, Capitalisme et démocrate. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth, Éditions Le Bord de l'eau, 2015.
5. Dewey, John. Liberalism and Social Action. Maryland: National Book ,Network 1963.
6. Engels fierdrich . ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy, part 1,Translate Austin Lewis, Progress Publishers edition Transcription: Paul Taylor,2020.
7. Feuerbach Ladwig. Toward a critique of Hegel's philosophy , Published Createspace Independent Publishing Platform,2013.
8. Habermas :théorie et pratique, trad par :G.raulet, et payot, éditeur payot, Paris,2006.
9. Habermas Jürgen , intégration républicaine, traduit : Rainer Rochlitzet, Edition Fayard, Paris, 1998.
10. Habermas Jürgen. Droit et Démocratie entre faits et normes, tar: Rainer Rochlitzet Christina Bouchindhomme, Galimard,1997
11. Habermas, J. The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Translation. McCarthy (trans.), Boston: Beacon Press1985.
12. Hannah Arendt . " The portable Hannah Arendt " " What is Freedom ? " edited by with an Introduction by peter Baehr, penguin Books, 2000.

13. Joanna Cook, Nicholas J. Long, Henrietta L. Moore .The State We're
In: Reflecting on Democracy's Troubles ,Berghahn Books.2019
14. Jürgen Habermas, Morale et communication : conscience morale et
activité communicationnelle (Traduction et introduction par Christian
Bouchin-dhomme) Cerf, paris, 1986.
15. Jürgen Habermas. Vérité et justification tr. Rainer Rochlitz et
Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2001
16. Jürgen Habermas, intégration républicaine, traduit : Rainer
Rochlitzet, Edition Fayard, Paris, 1998.
17. Jürgen Habermas. Droit et Démocratie entre faits et normes, tar:
Rainer Rochlitzet Christina Bouchindhomme, Galimard,1997.
18. Karl Marx .Economic and philosophic Manuscripts of 1844, 1977.
[https://archive.org/details/economicphilosophicmanuscripts1844/page/
n3/mode/2up](https://archive.org/details/economicphilosophicmanuscripts1844/page/n3/mode/2up)
19. Karl Marx .Contribution à la critique de l'économie politique, Karl,
Traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Université
du Québec à Chicoutimi <http://classique.uqac.ca>
20. Karl Marx, Engels. L'Ideologie Allemand, tra : Henri Auger Gilbert
badia, jean, B audrillard et René Carlette, paris : Editions Sociales
1968.
21. Karl Marx. Friedrich Engels. Etudes philosophique Publi shed by
Editions sociales,paris,1968.
22. Lefebvre Henri. Marxisme, presse universitaires de France, France
1964.
23. Marie Christine, Demourgues, Le travail humain, Editeur Hatier,
Paris, 1979.

24. Marlyse Pouchol, Arendt et le travail : la divergence avec Marx,2011.
Le site internet <https://books.openedition.org> m
25. Marx, Engels. correspondances,Tome1,traduction :Gilbert Badia,
Jean Mortier, Paris, Editions sociales,1971.
26. Nancy Fraser. Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et
redistribution.Traduit par Estelle Ferrarese, Paris, éditions la
Découverte, 2011.
27. Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron, la reproduction, éléments
pour une théorie du système d'enseignement, édition de minuit, paris,
1980.
28. Richard Rorty. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-
Century America. Cambridge: Harvard University Presse, 1998.
29. Robert C.Tucker. Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge
university press, New York ,1961.
30. Jean- Philippe, Deranty ,Jeremy Simth. Axel Honneth critical essays,
Publisher Brill, Boston, 2011, p59-88.

موسوعات ومعاجم

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار بيروت للطباعة، بيروت، ط1، 1995.
2. بياربونت، ميشال ابراز وآخرون، معجم الانثولوجيا، تر: مصباح الصمد، مجد المؤسسة
الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2006.
3. بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط
2003.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتب اللبناني، (د ط)، 1982.
5. عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز العربي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان،
ط1، 1994.

6. عبد الوهاب الميسري موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط1، 1999
7. الكيالي عبد الوهاب وآخرون: الموسوعة السياسية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، (د ط)، (د س).
8. لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، م1، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس، ط1، 2012.
9. محمد بشير عطية، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1985.
10. مذكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط) ، 1983.
11. ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة ، نشره المجلس الاعلى للثقافة بالقاهرة، 2000.

مجلات:

1. برقايوي جمال، العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو، (مجلة رفوف، جامعة أدرار، الجزائر، المجلد 10، العدد 1 جانفي 2022).
2. بلخن جناة، المسار الفلسفي عند بول ريكور، ضمن مجلة يتفكرون، الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف، العدد الرابع، 2014.
3. بومنير كمال، من غيورغ لوكاتش إلى هونيث أكسل نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، مجلة هرمس، المجلد 02، العدد 4، 2013، جامعة القاهرة مركز اللغات والترجمة.
- <https://search.emarefa.net/detail/BIM-703372>
4. جميلة بن حنيفي نظرية الاعتراف بين أكسل هونيث ونانسي فريزر، مجلة الباحث، العدد 9، 2018-12.

5. حسام الدين درويش، جان جاك روسو والاعتراف، تمهيد في مشروعية دراسته فلسفيا وعربيا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 10 المجلد الثالث، خريف 2014، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات. <https://www.dohainstitute.org>.
6. حميدة نبيل، البنائية الوظيفية ودراسة الواقع والمكانة، مجلة البحوث والدراسات الجزء 1، الجزائر سكيكدة، 2010.
7. حنفي حسن، الاغتراب الديني عند فيورباخ، العدد 1، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الاول، الكويت وزارة الاعلام، 1979.
8. خن جمال، الخطاب والحجاج في أخلاقيات المناقشة عند يورغن هابرماس، مجلة اللوغوس، العدد 5، 2015.
9. خن جمال، زيان محمد، إشكالية المواطنة في الفكر السياسي الحديث، " جون لوك أنموذجا"، المجلد 10، العدد 2، الجزائر، 2021.
10. رجب محمود، هيجل مشكلة الاغتراب، مجلة الهلال، العدد 10، 1-10-1968.
11. سيلين سباكتر، تشارلز تايلور (حكاية الذات والنشأة والاطروحة الفلسفية)، مجلة الاستغراب، 2016. موقع: <https://istighrab.iicss.iq/?id>
12. شابو توفيق، النزعة النقدية الثقافية عند مدرسة فرانكفورت: براديغمات: الإنسان الثقافة الفن. مجلة اللغة العربية وآدابها. جامعة البليدة 2: المجلد 5، العدد 1، 2017.
13. الشاروني حبيب، الاغتراب في الذات، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد 1، المجلد 10، 1979.
14. عبد الله عبد المعبود إسماعيل عزة، نقد الحداثة حنا أرندت من منظور أنثروبولوجي مجلة البحث العلمي في الآداب، الجزء 2، مصر القاهرة، 2020.
15. فريزر نانسي إعادة التفكير في الاعتراف، تر: محمد السادات مراجعة: إسلام عبد المجيد، مجلة (the new leftreview)، 2000، <https://boringbooks.net>

16. فريزر نانسي، الاعتراف وإعادة التوزيع الاقتصادي، تر: كمال بومنيير، 2005

<https://www.couua.com>

17. قارة صباح، المقاربة المفاهيمية لمقولة التشيؤ وأصولها المعرفية، مجلة الدراسات الثقافية

واللغوية والفنية، المجلد 5، العدد 9، برلين ألمانيا، جوان، 2021.

18. كاظم عبد الحميد التميمي وجدان، مفهوم التربية من وجهة نظر الفلاسفة، مجلة كلية

التربية، المجلد 2 العدد 1، 2010.

19. محمود مجيد انمار، سناء كاظم كاطع، الديمقراطية الراديكالية عند هونيث أكسل، (مجلة

العلوم السياسية، بغداد العراق، العدد 63)، 2022.

20. مصطفى أحمد شحاته أحمد، واقع مبادئ التربية النقدية في التعليم قبل الجامعي، (المجلة

التربية، جامعة المنيا، العدد 87، مصر، 2020).

21. مصطفى مهند، سياسة الاعتراف والحرية، مجلة تبين، العدد 17/2016.

22. الهلالي عزيز، من الاعتراف الى التبرير حوار نقدي بين نانسي فريزر واكسيل هونيث

وارينر فورست، مجلة ثقافات، 2017، <https://thaqafat.com>

23. Arentshorst ,Hans "Towards a reconstructive approach in political philosophy: Rosanvallon and Honneth on the pathologies of today's democracy". Thesis Eleven 134, no. 1 (June 2016)

<https://doi.org/10.1177/0725513616646019>

24. Cluley ,R. Dunne, S. From Commodity Fetishism to Commodity Narcissism, Marketing Theory volume 15, No1 .sage pub.co

.journals permissions .nav, 2012. <https://journal.sagepub.com>

25. David Owen. Self-government and democracy as reflexive co-operation Reflections on Honneth's social and political idea

(Publisher: Cambridge University Press ,Print publication year: 2007). www.Academia.edu

26. François Dubet, L'école est en péril,13-05-2013 le site Internet : <https://www.latribune.fr>
27. Hannah Arendt ," La Crise de la culture " récénsion rédigée par Patricia Nicolas. dygest. Date de publication)2020Date d'entrée10/11/2022) <https://www.dygest.co/hannah-arendt/la-crise-de-la-culture>.
28. Hannah Arendt. Condition de l'homme moder 1985: www.livrescolaire.fr
29. Honneth Axel ,Gernet I .Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société, Travailler 2007 <https://www.cairn.info>
30. Honneth Axel ,M.M.Farrell. Democracy's Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today ,Source :Political Theory, Vol.26,No.6(Dec,1998)
31. Honneth Axel. Héritage et renouvellement de la Théorie critique, Groupe International D'études Sur La Théorie Critique, Presses Universitaires de France, traduit: Lucinda Taylor Callie,2006.
32. Honneth Axel.« Leçons morales tirées de la crise du Covid », paru sur AOC le mardi 22 juin2021. site internet

<https://aoc.media/opinion/2021/06/22/lecons-morales-tirees-de-la-crise-du-covid>.

33. Honneth Axel . Physiognomy of the Capitalist Form of Life : A Sketch of Adorno's Social Theory, Constellaions An International journal of and Critical and Democratic Theory, volume 12, No 1,2005,UK
34. Howard Williams .Ludwig Feuerbach's Critique of Religion and the End of Moral Philosophy Published online by Cambridge University Press:22 August 2009,
<https://www.erudit.org/fr/revues/ps/2009-v28-n3-ps3587/039004ar.pdf>
35. Jean-Jacques Cadet. Travail aliéné chez Karl Marx ,Journée des doctorants de l'ED 31, Saint-Denis, France2017.
<https://hal.archives-ouvertes.fr>
36. Jean-Philippe Deranty. La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine, Politique et Sociétés, vol. 28, no 3, 2009.
37. Jean-Philippe Duranty. Defending Equal Pay for All Against Objections from the Achievement Principle, 2021, p1-10.
<https://www.academia.edu>
38. Jütten, T. Is the Market a Sphere of Social Freedom? Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory, vol. 16, n°2 ,2015.

https://www.academia.edu/8553376/Is_the_Market_a_Sphere_of_Social_Freedom

39. Lysaker, Odin. "Institutional Agonism: Axel Honneth Radical Democracy" *Critical Horizons A Journal of Philosophy and Social Theory* 18.No.1(Feb) 2017 <https://hal.science/hal-01528561v1/document>
40. Mohamed Fayçal Touat L'action historique chez Hegel et Marx : de l'esprit aux masses, *Cahiers philosophiques*, N:129, 2010.
<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques>
41. Roger Garaudy ,*Clefs pour Karl Marx*, Edité par Seghers ,paris ,1972.
42. Stahl ,Titus. Reification as second-order pathology ,*German Journal of Philosophy*, 59 (5),2011
43. Stéphane- Courtois .*Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondation alisme des droits ou démocratie délibérative ? politique et sociétés* ,volume22, Nouméro 2, 2003 le site Internet <https://www.erudit.org>
44. Zurn, Christopher. "Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory". *European Journal of Philosophy* 13.No.1(2005March)
www.umb.edu/christopher.zurn/Christopher_F._Zurn/Research_Articles_files/CZ-EJP-HonnethDil.pdf

45. Stéphane Trudel, Stéphane Martineau .Axel Honneth.

L'éducation en démocratie :un chapitre négligé de la philosophie politique, Formation et profession, Volume 29, numéro 2, 2021, p. 1-11 <https://www.erudit.org/fr/revues/fp/2021-v29-n2-fp06343/1081277ar>

ملتقيات:

1. علوش نور الدين، مجتمع الاحتقار، نحو نظرية نقدية جديدة، ملتقى ابن خلدون للعلوم الفلسفة والأدب <https://moltakaebn5aldoun.blogspot.com>

مواقع إلكترونية:

1. لينيل لافاستين أليكساندرا، في نقد مخاطر الفردانية الليبرالية، تر:خالد جبور، 2020، <https://couua.com>

2. مكاريوس الانبا، تأليه الأشياء وتشيء للأشخاص www.chritpai.com.

3. الزواوي بغورة، الديمقراطية الليبرالية وموقف نظرية الاعتراف، 2020 <https://www.democratsudan.com>

4. المسكيني فتحي، مجتمع الاحتقار، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2021، <https://www.mominoun.com>

5. Axel Honneth, Conférence d'Axel Honneth : Abolir les injustices l'empotre sur les crimes,11-06-2019, 14-05-2021. 22-28m.site internet. <http://www.youtube.com>

6. Axel Honneth.[Education et liberté, un chapitre négligé de la théorie de la justice],conférence donnée au 23econgrès de la Société allemande pour les sciences de l'éducation, Osnabrück, 12 mars 2012. Vidéo en ligne: <http://lernfunk.de>

7. ماريا كسميرلي، مفهومان للحرية: الحرية الإيجابية والحرية السلبية، الموقع:

<https://ar.innerself.com.html>

8. Axel Honneth. Education and Democrat [Education and the Democratic Public Space: A Neglected Chapter of Political Philosophy], Journal for Education <https://brill.com>

المذكرات :

حسان أبركان، إشكالية أخلقة الديمقراطية، بين المبدأ والممارسة عند تشومسكي نعوم (رسالة دكتوراة، جامعة باتنة 2017).

فهرس المحتويات

	شكر وتقدير	
	إهداء	
أ	مقدمة	
14	السياق الفلسفي لفكرة الاغتراب	الفصل الأول:
17	اغتراب الروح - هيغل	المبحث الاول:
17	فكرة الاغتراب قبل هيغل	المطلب الاول:
25	فكرة الاغتراب عند هيغل	المطلب الثاني:
42	الاجتراب الديني - فيورباخ	المبحث الثاني:
42	نقد فيورباخ لفلسفة هيغل	المطلب الأول:
60	ثورة خطاب الاغتراب الفيورباخي	المطلب الثاني:
72	الاجتراب الاقتصادي - ماركس	المبحث الثالث:
72	نقد ماركس لهيغل وفيورباخ	المطلب الأول:
86	فكرة الاغتراب عند كارل ماركس	المطلب الثاني:
98	خاتمة الفصل الأول	خاتمة الفصل الأول:
100	نحو إعادة بناء النظرية النقدية	الفصل الثاني:
104	فلسفة الاعتراف	المبحث الاول:
104	الجزور الفلسفية لمفهوم الاعتراف	المطلب الأول:
119	أكسل هونيث والتحيين الفلسفي لمفهوم الاعتراف	المطلب الثاني:
134	من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف	المبحث الثاني:
134	نحو تجاوز مشروع النظرية النقدية	المطلب الأول:
147	من إيتقا التواصل إلى إيتقا الاعتراف	المطلب الثاني:

156	التشيؤ مرض اجتماعي	المبحث الثالث:
156	التشيؤ عند لوكاتش	المطلب الأول:
171	التشيؤ كنسيان للاعتراف	المطلب الثاني:
186	خاتمة الفصل الثاني	خاتمة الفصل الثاني
187	الاعتراف والممارسة العملية	الفصل الثالث:
190	الاعتراف والديمقراطية	المبحث الأول:
190	من الديمقراطية الليبرالية إلى الديمقراطية التشاورية	المطلب الأول:
204	الديمقراطية الراديكالية	المطلب الثاني:
218	الاعتراف والمجال التعليمي	المبحث الثاني:
218	من الاعتراف إلى الديمقراطية التعليم	المطلب الأول:
233	من الاعتراف إلى الحرية في التعليم	المطلب الثاني:
242	الاعتراف والمجال الاقتصادي	المبحث الثالث:
242	العمل الفاعل	المطلب الأول:
254	العمل والمساهمة	المطلب الثاني:
268	خاتمة الفصل الثالث	خاتمة الفصل الثالث:
270	خاتمة	خاتمة:
275	قائمة الصادر والمراجع	قائمة الصادر والمراجع
301		فهرس المحتويات

المجتمع الغربي بين الاغتراب والرغبة في الاعتراف "اكسل هونيث انموذجا

ملخص:

وانطلاقا مما يعيشه المجتمع الغربي من أمراض التي تؤثر على تحقيق الذات نتاج عن قمع العولمة والرأسمالية المتوحشة أصبحت شروط تحقيق الذات نادرة أن لم نقل منعدمة، وهذه الأمراض تظهر في شكل اغتراب (استلاب)، أي اغتراب ذواتنا عن نفسها، نتيجة سيطرة العقل الأداتي، فهونيت نادى بضرورة الانتقال إلى الصراع من الاعتراف لتحقيق الذات، إلى الاعتراف المتبادل من خلال ثلاثة مستويات للاعتراف: المستوى الأول: الحب، المستوى الثاني: القانوني - السياسي، المستوى الثالث: التقدير الاجتماعي واختلال هذه المستويات الثلاثة يؤدي إلى الاغتراب والاحتقار

المجتمع الجيد هو المجتمع الذي يسمح لأفراده من خلال توفير الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية بتحقيق ذواتهم واستقلاليتهم. كما أن المجتمع الذي يسمح لأفراده بتحقيق أحلامهم بدون المرور بتجربة الاحتقار أو الإقصاء أو بعبارة أخرى فالمجتمع الجيد هو الذي يضمن لأفراده شروط الحياة الجيدة

الكلمات المفتاحية: الاغتراب، الاعتراف، المجتمع، الذات، الصراع

« La société occidentale entre aliénation et désir de reconnaissance Axel Honneth modèle »

Résumé

Sur la base de ce que la société occidentale vit des maladies qui affectent la réalisation de soi à la suite de la suppression de la mondialisation et du capitalisme sauvage, les conditions de la réalisation de soi sont devenues rares, voire inexistantes, et ces maladies apparaissent sous la forme de l'aliénation, c'est-à-dire l'aliénation de nous-mêmes par rapport à nous-mêmes, du fait du contrôle du mental instrumental La lutte pour la reconnaissance pour la réalisation de soi, à la reconnaissance mutuelle à travers trois niveaux de reconnaissance : le premier niveau : l'amour, le second niveau : juridico-politique, le troisième niveau : appréciation sociale, et le déséquilibre de ces trois niveaux conduit à l'aliénation Une bonne société est une société qui permet à ses membres, par la mise à disposition de conditions culturelles, économiques et sociales, de se réaliser et de réaliser leur indépendance. Qui garantit à ses membres de bonnes conditions de vie .

Mots clés : aliénation, reconnaissance, société, soi, lutte.

« Weste society between alienation and the desire for recognition Axel Honneth model »

summary

Based on what Western society is experiencing from diseases that affect self-realization as a result of the suppression of globalization and savage capitalism, the conditions for self-realization have become rare or even non-existent, and these diseases appear in the form of alienation, that is, the alienation of ourselves from ourselves, due to the control of the instrumental mind The struggle for recognition for self-realization, to recognition mutual recognition through three levels of recognition: the first level: love, the second level: legal-political, the third level: social appreciation, and the imbalance of these three levels leads to alienation A good society is a society that allows its members, through the provision of cultural, economic and social conditions, to achieve self-fulfillment and independence. Which guarantees its members good living conditions.

Keywords: alienation, recognition, society, self, struggle.