

الغيرية الأنثروبولوجية

تهافت في المنهج وإبهام في نظرية المعرفة

محمد باقر كجك^[**]

الملخص

أثار إيمانويل ليفانيس (١٩٠٦-١٩٩٥) في فلسفته عن الغيرية، العديد من الأسئلة التي ترتبط مجدداً، بالهموم الفلسفية التقليدية، أيّ البحث عن المعرفة انطلاقاً من محورية الذات. تخيف المعرفة التي تولدها الذات، عبر التجريد الذي يقوم به العقل النظري، طائفة من الفلاسفة الإنسانيين، باعتبار أنّ الصبغة المطلقة والكلّانية التي تتمتع بها الفلسفة العقلية تحمل في أعماقها قدرة إنتاج حدود إقصائية أو إغائية أو تصنيفية للآخر. بينما، يعتقد ليفانيس والفلاسفة الإنسانيون والغيريون الجدد، أنّ الخروج من مربع الذات إلى مربع الغير، وإنتاج معرفة تشاركية، تجعل تقبل المنتجات المعرفية للآخر والأنا، أكثر مقبولة؛ لأنها لا تصدر عن الذات المتعالية. هذا الهمّ المعرفي لليفانيس، قد يظهر بدواً أنّه يعالج مشكلة الإقصاء التي تقوم بها أغلب الفلسفات، بل حتّى المعارف الصادرة عن تعالي الذات (الذات البشرية، وغير البشرية)، إلا أنّ عقبات منهجية، وابستمولوجية، تُظهر أنّ المعرفة التي تقدّمها الفلسفة الغيرية المعاصرة، هي معرفة ذات اتجاه مبهم حتى على مستوى أدوات المعرفة. إنّ مقارنة سؤال الغيرية من وجهة نظر فلسفية وأنثروبولوجية، بل وإثنوغرافية، والبحث عن نقطة التلاقي بينهما، هي أمر ضروري؛ إذ تشتد الحاجة أكثر فأكثر إلى اتجاه إنساني ذي أسس فلسفية عقلانية وبناء إنساني يأخذ بعين الاعتبار التداعيات الجادة للفلسفات على واقع حياة الإنسان وعلاقته مع نفسه والآخر.

كلمات مفتاحية: الفلسفة العقلية، الأنثروبولوجيا، الغيرية، الذات، الآخر، إثنوغرافية السيرة الذاتية.

١. الغيرية كسؤال فلسفي

يشكل السؤال الفلسفي الدائم حول حقيقة المعرفة، وأدوات الوصول إليها، وكيفية التثبت منها، الهاجس الدائم للمشتغلين في الفلسفة منذ البدايات المعروفة للفلسفة إلى يومنا هذا. لقد سعت

** - أستاذ جامعيّ وباحث في الأنثروبولوجيا التربوية في مركز الأبحاث والدراسات التربوية - بيروت.

الفلسفة الأرسطية والمشائية إلى البحث عن حجر الزاوية في نظرية المعرفة الفلسفية، والتي يمكن من خلالها إكمال بناء المعرفة، وذلك عبر محاولة الكشف عن علاقة «الذات المدركة» بالـ «مدرک». يشهد على الحراك ما حصل في الفلسفة اليونانية القديمة، أي في مرحلة الفلاسفة القدماء ما قبل سقراط (٤٧٠ ق.م - ٣٩٩ ق.م)، ثم أفلاطون (٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م) ومن بعده أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)، وهو ما أظهرته تصورات الفلاسفة القدماء لهذه العلاقة الإدراكية والمعرفية من البحث في الوجود الخارجي بهدف الكشف عن الحقيقة دون البحث عن صدق ومدى صحّة أدوات المعرفة، واعتمدوا على العقل كوسيط وحيد بين الذات وما تدركه هذه الذات في الخارج^[١].

مع مجيء السوفسطائيين، الذين رفضوا سطوة العقل، وقالوا بالنسبية المعرفية، واستحالية اليقين في ظلّ الخداع والخطأ دائميّ الوقوع في أدوات المعرفة، تحرك الفلاسفة الثلاثة (سقراط وأفلاطون وأرسطو) إلى القيام بمواجهتهم، دفعوا بالبحث العقليّ مجدداً إلى الواجهة، مبتنياً على ثلاثة مرتكزات^[٢]:

- الدفاع عن محورية العقل، ومعياريته، وكليته، وخلوه من اشتباهات الحس.
- تقسيم المعرفة بين المعقولات اليقينية، والمعقولات الظنية.
- البحث عن مرجعية العقل وإمكانية التصديق بنتائجه.

هذا ما دفع أفلاطون للحديث عن عالم المثال كمرجعية للتثبت من المدركات الكلية للعقل النظري. بينما أكد أرسطو أنّ المعرفة العقلية مرجعها هذا العالم الحقيقي، وأنّ إمكانية التثبت منها تقوم على مباني القياس الأرسطيّ وصوره المنتجة، وكذلك على عمليات الاستقراء.

وإذا أمعنا النظر في المبنى الثاني والثالث، لوجدنا أنّ هذا الاشتغال الفلسفيّ، كان يبحث عن إمكانية «حدوث» المعرفة، وهي كما سنجدها بشكل متطورّ فيما بعد عند نظرية الرجل المعلق (أو الطائر) عند ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م)^[٣] (ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، الفصل الأوّل)، ستتجه أكثر إلى الذات في سبيل إيجاد أرضية عقلية تجريدية لا يمكن أن تشوبها شائبة شك، قبل الوصول إلى مرحلة استعمال المعقولات أو المدركات الظنية التي هي في الغالب

[١]- خبيت، الفلسفة الاغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، ص ١٩٠

[٢]- بت دحمان، نظرية المعرفة عند أرسطو، ص ٥٠٣.

[٣]- بجمع عبد العزيز خيرة براهين ابن سينا على وجود النفس ضمن أربعة براهين: ١- برهان الأنا المستمر. ٢- برهان أن المائل في الوعي.

٣- برهان أنا الفاعل الجامع. ٤- برهان الأنا المعلق.

نتيجة استعمال الحسن^[١]. ومع ذلك، فإنّ فرز مكان للمعقولات الظنيّة في الفلسفة الأرسطيّة، بل والأفلاطونيّة، وكذلك البحث عن كيفية التصديق بنتائج العقل النظريّ، يشكّل بوابة عريضة للبحث في موضوع الغيريّة، من جوانب عدّة كما سيأتي.

لقد انطوت المباحث الفلسفيّة الكلاسيكيّة في المدرسة العقليّة على مساءلة قضيّة الإدراك من باب الذّات المدركة، بشكل أساس. إنّ مباحث علم النّفس الفلسفيّ، المنطوية على همّ التعرف على النّفس، والاستدلال على وجودها، وأقسامها، وكيف تدرك، والقوّة المدركة، وتقسيم المدرك، والبحث المفصّل حول النّفس الناطقة وكيفية حضور الذّات في الذّات، وإدراك الذّات للصور البسيطة، والتجرّد عن المادّة، والتفصيل حول قوى النّفس، وعلاقتها بالبدن وغير ذلك.. تؤكّد أنّ همّ الفلاسفة، وخصوصاً الفلاسفة المسلمين، وبالأخصّ الشيخ الرئيس ابن سينا، كان متمحوراً حول البحث عن جوهر الإنسان، ككائن متميز بقوته الناطقة في علاقته مع ذاته، ومن ثمّ مع محيطه (من خلال قواه الإدراكيّة المجرّدة، والحسيّة)، وفي رؤيته الكونيّة ومصيره أيضاً (خصوصاً في مباحث المعاد في الفلسفة الإسلاميّة). كما تظهر هذه المباحث أنّ اهتمامهم كان منصباً أيضاً على «محموريّة الذّات» في الإدراك، ولم يكن ثمة مباحث مستقلّة لتناول قضيّة الذّات والغير (وهذا غير مبحث الواجب لغيره وأمثاله)، من حيثيّة إدراكيّة تشاركيّة إن صحّ التعبير.

يمكن فهم هذا الاشتغال المعرفيّ داخل الذّات من زاوية محاولة الفلاسفة الكلاسيكيين الارتكاز إلى القوى المدركة داخل الذّات، بصورتها الأوّليّة البدهيّة، والتي يمكن أن تولّد أولى صور المعرفة اليقينيّة التي لا ينتابها شكّ. فالعقل عند ابن سينا على سبيل المثال، يمكنه: «بقوّة الذّاتيّة أن يبرهن على وجود النّفس، وأقوى برهان يأتيها به برهان الحدس والمحاكمة كما يسمّيه، إنّنا نرى أجسامنا تتغذّى وتنمو وتحركّ، ونعرف من الاختبار أنّ هذه الصفات ليست من خاصّات الأجسام، فنذكر بالحدس أنّ فينا مبدأ تصدر عنه هذه المعلولات، وهو ما نطلق عليه اسم نفس»^[٢]. ويقول في كتاب الإشارات ص ١٢٣: «بماذا تدرك حينئذٍ ذاتك، وما المدرك من ذاتك؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك أم عقلك، وقوّة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوّة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذٍ إلى وسط؛ فإنّه لا وسط، فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوّة أخرى».

[١]- خيرة، مفهوم النّفس عند ابن سينا إرهاب الصياغة لنظريّة في علم النّفس، ص ٥١.

[٢]- شرح الإشارات، ص ١٢٢.

إنّ هذا السعي لإثبات وجود الذات و«النفس» من خلال إثبات تجرّدها، استمرّ أيضاً من خلال الفلسفة الإسلاميّة مروراً بصدرا، وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا، إلى الفلسفة المعاصرة؛ إذ نجد على سبيل المثال، أنّ ديكارت وعلى خلاف ابن سينا الذي أراد إثبات ثنائيّة الروح والمادّة، إلّا أنّ ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) في كتابه (تأمّلات في الفلسفة الأولى) أراد ثنائيّة العقل والجسد، من خلال الموقف الديكارتيّ الخاصّ بالكوجيتو. وهو موقف ينتمي إلى اتجاه محوريّة الذات في المعرفة.

لقد شكّل القرنان التاسع عشر والعشرين، بعد ابتعاد العديد من التيارات الفلسفيّة عن التيار العقلانيّ الديكارتيّ والمباحث الانطولوجيّة الكلاسيكيّة، إلى تيارات جديدة في الفلسفة المعاصرة من قبيل المدرسة الظاهراتيّة لهوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م)، والتي مهّدت لظهور الفلسفات التطبيقية ذات الاهتمامات والانشغالات الإنسانيّة فيما بعد. حاولت هذه التيارات الفلسفيّة أن تنطلق من «برادغم» جديد يتمحور حول قاعدة أنطولوجيّة غير تقليديّة؛ إذ تتواطأ هذه التيارات (مع اختلافاتها في أدوات الإدراك وأنماطه) على التسليم بهذا الوجود وإمكان تعقّله، ولكنّها تقع في معضلة إستيمولوجيّة أخرى تتعلّق بكيفيّة الشرح والتبرير العقلانيّ لفهم الإنسان لذاته: هل هي معرفة ذاتيّة، غيريّة، بينذاتيّة؟ وكيف يمكن تبرير ذلك؟ وهل هي معرفة قبليّة، أم عقلانيّة، أم أنّها ذات طبيعة بناييّة؟ أم أنّها قضيّة شكوكيّة، بمعنى أنّها معرفة مفتوحة لا يمكن أن تكون مضبوطة بحدود معرفيّة، لصبغتها التجريبيّة؟ إلخ.

من الباحثين من يربطون انشغال الفلسفات الحديثة بما يسمّونه بقضيّة انسداد المعرفة التي انتجتها مركزيّة الذات في المعرفة الإنسانيّة^[١]. ويعتبر هؤلاء أنّ انتقال هوسرل إلى اعتبار العلاقة التي تجمع «الذات» مع «الآخر» في كتابه «أزمة العلوم الأوروبيّة»، هي البداية لتجاوز الموقف الديكارتيّ في المعرفة الذاتيّة (أي التي مرجعها الذات). إذ يؤكّد هوسرل على أنّ الوعي لا يمكن أن يتحدّد أو يوجد بانفراديّة الذات، وإنّما داخل «البينذاتيّة»، ومن خلال نقطتين ذكرهما بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥م): «أولاً: التعاطي مع الآخر، كجزء من غيريّتنا الداخليّة كما الخارجيّة؛ ثانياً: الإقرار بأنّ وجود العالم مرتهن بوجود ذاتٍ تعيه وتقولها، والعكس صحيح».

والذي نريده من هذا التقديم، هو التأكيد على حدوث انزياح إبستيمولوجيّ في الفلسفة، جعل من البحث عن الإدراك والمعرفة أمراً ذا نزعة خارج-ذاتيّة، وهو -كما يبدو- نتيجةٌ لتحوّلات

[١]- يمينه، إشكاليّة الغيريّة وسؤال الاعتراف في الفلسفة الغربيّة المعاصرة مقاربات فلسفيّة، ص ٥٥.

اجتماعية وتاريخية عصفت بأغلب المجتمعات البشرية في القرن الثامن والتاسع عشر ووصولاً إلى القرن العشرين. فإذا كان هذا حال البحث عن المعرفة وأدواتها الإدراكية داخل الفلسفة، فما هو الحال داخل الأنثروبولوجيا؟ بمعنى ما هو موقف الأنثروبولوجيا من سؤال الغريبة؟

٢. الغريبة كسؤال إنثروبولوجي

يقع السؤال عن «المعرفة» بين الفلسفة والأنثروبولوجيا، في مأزق الاستيمولوجيا بين نزعتها التجريدية والتجريبية، ولربما يصحّ اختصار شرح هذه الفروقات، بين الذي ينظر من الخارج إلى كوب مليء بالماء، وبين من يرى الماء والكوب وهو يعيش داخله.

إنّ الذي قدّمه «الوجود الإنساني»، باشماله على كمّ كبير جدّاً من التعقيدات والاختلافات والتنوع الجسديّ والمادّي والثقافيّ، من إغراء الباحثين الأنثروبولوجيين لقيامهم بالأبحاث الميدانية والعقلية الموسّعة، والتي شهدت طفراتٍ كميّة وسّعت من مستويات معرفة الإنسان بنفسه من خلال معرفة أكثر موضوعية وقرباً من وجوده. هذا الإغراء، وبعد تراكم المشاهدات والمشاركات الميدانية والبحثية لحياة الإنسان القديم والحديث، تحوّل إلى إثارات إنثولوجية ورمزية وشبه-تجريدية ارتقت بالسؤال الأنثروبولوجي الذي يتعاطى مع جسد الإنسان كمساحة معرفية حصريّة (الجسد الإنساني بوصفه المنتج والمنتج المعرفي والثقافي والمادّي)، إلى مساحة جديدة من الأسئلة كالسؤال عن ذاتيات المعرفة ومحاكمتها ضمن طروحات فلسفية مغايرة كالتالي قدّمها ايمانويل ليفانس في موضوع «الغريبة».

إنّ اعتناء الأنثروبولوجيا بالمنتجات الثقافية والمادية للبشرية، وقيامها بتصنيفها، وتحليلها، وفكّ شبكاتهما والعلاقات القائمة ضمنها، وقراءة كلّ هذه الظواهر رمزياً، أدّى إلى مساءلة جديدة للمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه. فهل هذه التصوّرات هي ذاتية، بمعنى أنّها مبنية على منهج الفلسفة العقلية سابقة الذكر؟ أم أنّ هذه المسبقات العقلية والمنطقية هي نتيجة تفاعل عضويّ وبيولوجي مع الطبيعة والموجودات التي فيها، بحيثُ يشكّل هذا التفاعل وما ينتج عنه من تعقيدات ردّات الفعل، مجموعة التصوّرات المترابطة، التي تسمّى بالمعرفة.

ابتنت رؤية ليفانس على هذا الجدال المعرفي، بين مساءلة ذاتيات المعرفة وبين التأكيد على غريبة المعرفة. قام ليفانس سنة ١٩٣٤ بنشر مقال بعنوان *l'évasion* جادل فيه فكرة إنتاج المعرفة من قبل الذات التي تمّ سحقتها من قبل الممارسات اللإنسانية التي تستبعد الذات من أجل خدمة

النسق ووسطوته، وأنّ هذا الأمر جاء نتيجة تمحور الذات ونظرة الإنسان إلى غيره من خلال العدسة المعرفية الذاتية، وهذا ما لمسّه ليفانس في الذات المتعالية الأورومركزية التي لم تأخذ في الحسبان مساهمة الآخر في تكوين العدسة التي ينبغي أن تنظر فيها إلى ذاتها وإلى الوجود.

ثمّة رأي في هذا الإطار يقول إنّ ليفانس يرى أنّ «خطأ الإنسانية الغربية المهيمنة الأول أنّها جعلت الذات هي دائماً التي تحدّد الغير، ولم تنظر إلى الغير على أنّه هو الذي يحدّد الذات، الخطأ الثاني هو أنّها اعتبرت الوجود من أجل الله واعتبرت الله من أجل الوجود، بينما الله منفصل عن الرغبة بشكل لامتناه، إنّ آخر الوجود أو الوجود الآخر «المنفصل»، ثم ينقل البحث إلى محورية العلم الطبيعيّ مقابل التفلسف في تكوّن المعرفة، فيقول: «إنّ الفلسفة هي علم الوجود أو أنطولوجيا لا يعزب عنها شيء أي هي نظرية للكليّة Totalité، أمّا العلم فهو أثر للعقل ومرتبطة بالتقنية ويظهر كتفعيل لمعرفة مهيمنة على الطبيعة». يقول ليفانس «الأنا ليس الكائن الذي يبقى في وجوده هو عينه، بل الكائن الذي يركز وجوده على التماهي وعلى البحث عن هويته من خلال كلّ ما يحدث له»^[١]. وبسبب هذه النزعة الأنثروبولوجية في المعرفة، بدأ ليفانس يتحسّس الاستشكال الفلسفيّ والمعرفي، وهو مسألة علاقة «الانية بـ الغيرية» من قبيل الأسئلة التالية، مثلاً: ما هي علاقة الأنية بـ الغيرية؟ ومن يحدّد الآخر؟ هل المطابق هو الذي يحدّد الآخر أم الآخر هو الذي يجعل من المطابق مطابقاً لذاته؟ كيف يكون المرء ذاته ويصبح أنا؟ هل عن طريق الوعي أم عن طريق الإرادة؟ هل عن طريق القول أم عن طريق الفعل؟ كيف تطرح هذه الذات ذاتها؟ هل بالانفصال عن العالم والانطواء على ذاتها أم بالانخراط في العالم والانفتاح على الآخر؟ ما هو الآخر؟ ولماذا أصبح الآن مشكلاً فلسفياً بامتياز؟ هل هو عدوّ للذات أم هو عين الذات كآخر؟ من أين ينبع إحساس الذات بالضياع في العالم وباللأحماية من الآخر؟ وماذا تفعل للتغلّب على هذا الخطر المتأتّي من الآخر؟ كيف يمكن للذات أن تجد مكاناً ما تحت الشمس وتنجز كيائها من دون أن تعرّض حياة الآخر إلى الخطر؟ ما هو الطريق الجديد الذي انخرط فيه ليفانس وساعده على حلّ معضلة الأنية والغيرية؟ ألا ينبغي أن تتوقّف على اعتبار الآخر مجرد شيء ونبدأ في معاملته كشخص ينتمي مثلنا إلى دائرة النوع البشري؟ هل يقدر الحوار على إزالة سوء التفاهم بين الأنا والآخر، أم يجب أن نتعدّى ذلك نحو المقابلة rencontre والتلاقي وجه لوجه؟ ماذا تضيف المقابلة إلى الحوار؟^[٢]

وكما هو واضح، فإنّ المنعطف الفكريّ الذي عمل على إحداثه ليفانس، يعدّ محاولة على نحو

[١]- ليفانس، بعض التأمّلات في فلسفة الهتلرية، ص ١٠٢.

[٢]- الخويلدي، الأنا وجهاً لوجه مع الآخر، مجلّة الحكمة، ٢٠١٥.

التباين المنهجي في التعامل الموضوع نفسه (الذات)، خصوصاً في افتراقه عن المدرسة العقلية. لقد ناقش ليفانس (بوصفه فيلسوف الغيرية) منطف الحداثة «الذي أحدثه ديكرت لأنه عندما صرّح: أنا أفكر، فإنه ربط الوجود بالتفكير، ولكنه فصل الذات عن الواقع المعاش وعن الحياة اليومية». يشر الكوجيتو الديكارتية حفيظة ليفانس؛ إذ يعتبر أنّ ديكرت حصر حدوث الوعي في مأوى، وقالبٍ شيعي، فالوعي والمفكر به يحدثان في «الجسد»؛ ولذلك فإنّ محورّية الجسد في التفكير، وكونه هو «حدث» الوعي و«حدث» الوجود، يجعل من علاقة الإنسان بالواقع علاقةً أكثر جسدية من كونها «متعلقة» و«مجردة» عن المادة. وعلى هذا النحو «يجري الجسد انقلاباً في علاقة الإنسان بالواقع وفي عالم الذات-بينية Inter-subjectivity طالما أنّ الوعي يكون عالم الذات عن طريق الجسد دون أن يقوم بتجريده أو يغادره. يقول ليفانس في هذا الصدد:

«يميل الجسد دائماً وأبداً إلى أن يكون أكثر من كومة من المادة؛ إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيراً وأقل قليلاً من مجموعة أجزائه... الوجه والعيون بوصفها مرايا الروح هي أعضاء التعبير بامتياز. لكن روحانية الجسد لا تقطن في قدرته على التعبير عن الداخل. والجسد لا يعبر عن الحدث أنه هو نفسه هذا الحدث». (الخويلدي، ٢٠٠٦) لذلك، وباعتبار أنّ ليفانس، حاول أن يجمع عملية صناعة الوعي في رابطة وسطية وضرورية تجمع الذات والجسد جبراً، فإنّ الذات عنده «ليست خارج العالم بل هي متجذرة فيه عن طريق الجسد».

ومن هنا، بدأت رحلة التعرّف على الذات في ممرّها الجسديّ الضروري، من خلال كلّ ما «يصدر» عنها على نحو الحصر؛ إذ إنّ الصادر عن هذا الظهور الجسداني للذات، هو «المعرفة» بعيداً عن أيّ نقاش تجريديّ. لقد قلب ليفانس الميتافيزيقيا القديمة، إلى ميتافيزيقا أنثروبولوجية، تؤمن بالمجرد بقدر ما ينتجه وعي الذات في إطارها الجسداني، مهما بلغ مدى هذه الميتافيزيقا، لكن على أن تكون دوماً بشرط.

٣. السؤال المعرفي عن الغيرية بين الفلسفة والأنثروبولوجيا

إذن، هل الغيرية هي سؤال فلسفي حصرًا؟ أم أنّها سؤال أنثروبولوجي حصرًا؟

يمكن باختصار، أن نعتبر، ولدواعٍ عديدة، أنّ إلغاء السؤال الفلسفي، سيموه أدوات المعرفة والإدراك بشكل لا يمكن ضبطها منهجياً ولا ابستمولوجياً، وأنّ إلغاء المجرد الفلسفي، هو إلغاء لقسم واسع من المعرفة الإنسانية، وكذلك القاعدة الضرورية لإثبات السرديات الميتافيزيقية. وأنّ

إلقاء اللوم بوجود هذا الدمار والخراب الإنسانيّ على الميتافيزيقا - كما فعل ليفانس - أمر مبالغ به دون دليل. وسيكون العالم، كما هو منظورٌ إليه أنثروبولوجيًا، تحت مساءلة قدرته على إنتاج معرفة لها حدود منهجية وابستمولوجية واضحة ويمكن ضبطها والبناء عليها؟

يبدو لي، أنّ الحاجة المتزايدة، في ظلّ انفتاح الثقافات على بعضها وازدياد ضغط العلاقات الدوليّة والثقافية والسياسية وغيرها، إلى معرفة ذات زوايا غير حادة، ومبنية على فهم الآخر وتقبله، ومشاركته في صناعة معرفة وسطية وموضع قبول بين الذات وذات الآخر، دفعت ليفانس وبقية الفلاسفة الإنسانيين إلى المناداة بترك الميتافيزيقيا والفلسفة العقلية التقليدية، إلى معرفة فلسفية أنثروبولوجية (والأنثروبولوجيا هي علمُ الآخر).

إذن، وبناء على ما مرّ، يمكن القول إنّ سؤال الذات والغيرية، هو سؤال مشترك، ويمكن للمنهجين، -على ما بينهما فارق منهجيّ وابستمولوجي كبير - أن يقدمًا معًا معرفة أكثر حيوية واتزانًا؟ هذا بنفسه سؤال مهمّ أيضًا.

لقد شكّلت محورية الأنا- والآخر، البرادايغم الرئيس في أمّهات الأعمال الأنثروبولوجية منذ انطلاقتها الأكاديمية الأولى في القرن التاسع عشر إلى عهد قريب، حيث بدأت الدراسات البيمنهجية في نقد هذه المحورية التي أنتجتها الأورومركزية في بدايات العمل الأنثروبولوجي، خصوصًا مع تأثرها بالمدرسة التطورية.

لا يمكن أن نتجاوز تأثير المدرسة التطورية، على قضية الغيرية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا؛ إذ إن المدرسة التطورية كانت من جملة المدارس الفكرية التي عملت على تفسير وتحليل وتصنيف حياة الإنسان في مساره التاريخي وأبعاده المادية والثقافية، ولتحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية المرتبطة به، وقد كان من أبرز روادها (هربرت سبنسر، ولويس هنري مورجان، وإدوارد تايلر، وجيمس فريزر وصولاً إلى دوركهايم في بداياته المعرفية). ومع أنّ ثمة شكوكًا في استلهام المدرسة التطورية لأعمال داروين في كتابه «أصل الأنواع»، إلا أنّ ثمة اتجاهًا يقول إنّ هذه المدرسة تمتدّ في جذورها إلى أوغست كونت ومنتسكيو وباسكال (وعدد من الفلاسفة وفلاسفة الاجتماع الذين كانوا يعتقدون بأن المجتمعات البشرية تتطور باتجاه التقدم الدائم وتنتقل من البساطة البدائية إلى التعقيد الحضاري، خلافًا للرواية التوراتية كبرادايغم سيطر على العقل الفلسفي والتاريخاني الأوروبي) ومن ثمّ إلى باخوفن في كتابه الشهير «حقّ الأمّ» وكتاب هنري مين «القانون القديم» اللذين كانا يدرسان تطوّر الأسرة وما يرافقها من تنظيم سياسي وقانوني واجتماعي وديني. لقد نشأ

هذا المسار الأكاديمي من الأثروبولوجيا «المكتبية» أي التي لا تستند إلى أبحاث ميدانية وحقلية يقوم به الباحث نفسه، بل إلى ما يجتمع عنده من معطيات من الحملات الاستعمارية والاستكشافية في أنحاء الكرة الأرضية، فيقوم بتحليلها واستخراج النظريات منها.

لقد وقف الباحث التطوري من كمية المعطيات الكبيرة التي تدفقت إلى أوروبا موقف المتعجب، خصوصاً المشاهدات الميدانية للرحالة والمستكشفين و«المستعمرين» للمناطق التي لم تكن أوروبا تعرفها من قبل، أو كانت تعرفها لكن ضمن سياقات معرفية أخرى، ووقع في مأزق تحديد موقفه من هذه الجماعات والشعوب، والتي بسبب ما أحدثته النهضة الصناعية في أوروبا، ومن ثم التوسع الاستعماري المرتكز إلى قوة النهضة الصناعية ومعارفها، أصبح هذا المأزق معقداً من عدة نواحٍ، بالنسبة للتطوريين من جهة، ولبقية الأثروبولوجيين كذلك:

٤. محورية الأورومركزية وتأثيرها في المعرفة الغربية

لقد شهدت أوروبا أبان الموجة الاستعمارية وطغيانها، نوعاً من التضخم في الذات، الذي أفضى بها إلى اعتبار أنّ التقدم والتطور الذي وصل إليه الإنسان الأوروبي (وربما تأثراً بالمدرسة التطورية الداروينية) يمثل المسار التطوري الذي ينبغي أن تسير الإنسانية باتجاهه. لذلك بدأنا نجد تصنيفات لتطور المجتمعات البشرية، قائمة على افتراض الباحث الأثروبولوجي التطوري أو الفيلسوف وعالم الاجتماع التطوري لمجموعة من الأنماط السلوكية والاستجابات البيولوجية الأولية و«البسيطة» لتحديات الطبيعة، والتي لا تلبث وأن تتعقد في أنماط متطورة شيئاً فشيئاً، في مسارات تطورية «جبرية» ذات قوانين يمكن التنبؤ بها وتوقعها، وبالتالي تؤدي هذه المسارات إلى أنماط مألوفة من الاجتماع البشري الآخذ في التعقيد. يستفيد الباحث التطوري من تخيله وافتراضاته إلى إجراء مقارنة تاريخية، من أجل دراسة الظاهرة التي تحتم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، بحيث تؤدي هذه الحتمية التاريخية إلى وصول أي جماعة بشرية تطورية إلى ما وصلت إليه الجماعة الأوروبية كذات متعالية في سلم التطور البشري.

لقد اختلف التطوريون فيما بينهم في سلم التصنيفات، فهل بدأ البشر من مرحلة قطف الثمار، إلى مرحلة القنص، فتربية الماشية، ثم الزراعة، إلى الصناعة إلخ. وكذلك، في تفكيك القوانين وأنماط الروابط السببية الحاكمة على تتابع هذه التصنيفات، بين ما ذهب إليه ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) في تحليله لعلاقات قوى الإنتاج والفرز الطبقي للمجتمعات البشرية وبناءً عليه تصوّره الحتمي للشوعية كنمط إنتاج تطوري نهائي للبشرية، أو ما قدمه غيره من الأثروبولوجيين

المكتبيين، كلويس هنري مورغان (١٦٣٥-١٦٨٨)، الذي اعتبر أنّ المراحل التطوريّة للحضارة تتألف من هذه المتواليّة الحتميّة: مراحل التوحّش الدنيا والوسطى والعليا، ومرحلتا البربريّة الدنيا والمتوسطة، ثمّ مرحلة الحضارة التي لا تزال ممتدّة إلى يومنا هذا (عبر الوسط الأوروبيّ طبعاً). وبطبيعة الحال، فقد قادت هذه النزعة التطوريّة الأوروبيّة التي سادت الوسط المعرفيّ في العالم الحديث حينها، الدول المستعمرة، إلى مزيد من السيطرة والتوسّع على حساب الأمم والشعوب والثقافات الأخرى، وتبرير ذلك، لأنّه يشكّل أولاً المسار الحتمي للتطور، وثانياً، لأنّه يشكّل فرصةً لبقية الأمم من أجل طيّ المراحل التطوريّة للحاق بالركب المتقدّم لأوروبا^[١]. وبسبب المدد الاستعماريّ، والموارد البشريّة والماديّة والطبيعيّة الهائلة التي استفادت منها قوى الاستعمار، أمكن لها إعادة إنتاج الحتميّة التطوريّة من خلال أدوات كالانتداب، والهيمنة المعرفيّة، والسيطرة العسكريّة والتكنولوجيّة، واستخدام الدعاية المكثّفة للإقناع بهذا التفوق. لذلك، ظهرت تيارات فكريّة عديدة، مبنية على هذه الرؤية الفوقانيّة (حتى العرفيّة والإثنيّة منها)، وأثرت في تأسيس البنية المعرفيّة والابتسولوجيّة للنظرة نحو الذات والآخر.

يمكن عدّ مشكلة التصوّر الماديّ على أنّه محور عمليّات التطوّر للبشر، وقد أسهمت هذه المشكلة في اعوجاج البعد الإنسانيّ في الحياة البشريّة. لقد قامت المدرسة التطوريّة، وبأكثر من طريقة، باعتبار تعقيد الحياة الماديّة والتكنولوجيّة للبشر البنية التطوريّة الأكثر وضوحاً. وقد ساهم هذا الأمر، بالتقليل من شأن تعقيد الظواهر الثقافيّة المكثّفة التي امتازت بها الحضارات «القديمة». ففي كتابه «أبحاث في التاريخ المبكر للبشريّة وتطوّر المدنيّة» في عام ١٨٦٩ والذي أعقبه كتابه «المجتمع البدائيّ» في عام ١٨٧١، قام تايلور (١٨٣٢-١٩١٧) بقراءة للديانات البدائيّة، وكيف ساهمت سيادة السحر والطقوس الروحيّة ضمن نظريّته عن (الأرواحيّة) ومن دراسته الميدانيّة لقبائل الهنود الأميركيّين من شعب البويبلو بجنوب غربي الولايات المتحدة، أنّ جميع العقائد الدينيّة ظهرت نتيجة للتفسير الخاطيء لبعض الظواهر التي يتعرّض لها الإنسان مثل الأحلام والأمراض والنوم والموت. ويرى أنّ ظاهرة الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقاديّ لدى الإنسان، فالأحلام هي التي أوحى للإنسان بفكرة الروح والجسد ذلك أنّ البدائيّ يتخيّل نفسه متنقلاً من مكان إلى آخر وهو نائم، بل وقد يرى نفسه وهو يؤدّي أعمالاً يعجز عن القيام بها وهو في حالة اليقظة. ومن ثمّ نشأت لديه اعتقادات بأنّ الروح تفارق الجسد أثناء النوم، مبتعدة إلى عوالم أخرى، ثمّ تعود مرتدّة إليه عند اليقظة. ويعني عدم رجوع الروح إلى الجسد

[١]- ليتون، الأثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ص ٦٥.

الموت. واكتشف تايلور أنّ تلك الأفكار ارتبطت بالطقوس والعادات كما ارتبطت أيضاً بعبادة تقديم القرابين لأرواح الأجداد. ومن هنا طرح مصطلحه الأنيمية (الأرواحية) أي الاعتقاد بوجود الأرواح والآلهة والجنّ والشياطين وغيرها من الصور اللامنظورة التي عدّها تايلور الأصل الثقافيّ للمعتقدات الدينية على اختلاف أنواعها والتي تطوّرت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنية» (خرازي، ٢٠٠٨). ثمّ يؤكّد تايلور، ونتيجة لاعتقاده بالوحدة النفسية العالمية للبشر أنّ محور الحياة الثقافية حول الطقوس السحرية التي تبني على معارف ممنوعة وسريّة ولا يمكن إدراكها، والتي تستبطن في داخلها انغلاقاً ذهنياً يواجه الإنسان «البدائي»، وبالتالي تمنعه من العقلانية التي تميّز الإنسان «المتطوّر». وهذه العقلانية في فهم رواسب «الخرافة» والطقوس الدينية هي التي تظلّ حاضرة بشكل غامض في الثقافة الإنسانية الكلية، والتي لا يمكن إلاّ للأنثروبولوجيا أن تفكّكها، وتدرس تاريخها، وتعيد إنتاجها وفهمها بشكل عقلائيّ، كي يمكن للإنسان أن ينسجم مجدداً في المسار التطوّريّ للبشرية.

هذا «الانتهام» بالانغلاق لعقل «البدائي» اعتماداً على نوع من المعرفة التي كونها البدائيّ عن نفسه والعالم وظواهره المختلفة، هو اتهامٌ فيه تعالٍ ونزعةٍ إلغائية، قائمة على اعتبار المعرفة «العلمانية» أو «الأوروبية» الحديثة، هي معرفة أعلى؛ ولذلك ينبغي «تحرير» هذا العقل «البدائي» من عدسة الخرافة التي يرى فيها ذاته والعالم. وهذه، هي عملية الإلغاء بشكلها الأقصى المبنية على موقف ثقافيّ عقلائيّ وواعٍ. لقد سوّغت هذه الرؤية المتعالية ثقافياً، بظهور تيارات تعتنق التفوق الثقافيّ، والعرقّي، وفلسفة القوة، والاستعمار الوحشيّ، خصوصاً مع «وجود» الدليل الماديّ والتاريخي على تفوق الذات/الأوروبية.

وإن كان للمدرسة التطوّرية، هذا السهم الكبير من التأسيس للموقف المعرفيّ والإدراكيّ من الذات والآخر، فإنّ المدرسة الانتشارية، والمدرسة الوظيفية، تمّ الاستفادة منهما، أحياناً، في صناعة عدسات إدراكية مماثلة.

٥. النسبية الثقافية وتطوير المعرفة الغريبة

لقد استطاعت الأنثروبولوجيا، وبفضل الموقف الحاسم للمدرسة الوظيفية، ومن ثمّ البنيوية، وبقية المدارس التي قامت بالقطع المعرفيّ مع المدرسة التطوّرية، أن تنبثق عن براديجم جديد يتمحور حول النسبية الثقافية، والتخليّ عن التصنيفات الحادة للمدرسة التطوّرية؛ إذ يؤكّد هذا البراديجم، الذي اقترحه الأنثروبولوجيّ فرانز بواس (١٨٥٨-١٩٤٢)، على ضرورة قيام تيار فكريّ

يتكون من فهم القواعد الثقافية المختلفة عن قواعدها لوضع أنفسنا في مكان الآخر. وبالتالي ومن أجل شرح ودراسة وتحليل كل ثقافة، يجب أخذ خصوصياتها وتاريخها في الاعتبار، بعيداً عن المحاكمة الأخلاقية أو القيمة التي سادت في النظرية التطورية. (رابور، ٢٠١٩)

صحيح أن بواس نظر لذلك، إلا أن الاتجاهات الوظيفية التي نشأت في عهد دوركهايم، وأكملها ابن أخته العالم مارسيل موس بإخلاص، ومالينوفسكي، وثم تأكدت عند ايفنز بريشارد - وإن كان من وجهة نظر مباينة -، كما ظهرت بقوة في مدرسة النسبوية الثقافية الأميركية على يد الباحثين من أمثال مدرسة الأنماط والشخصية مرغريت ميد وبنديكت روث، وصولاً إلى المدرسة البنيوية على يد ليفي شتراوس.. أكدت هذه الاتجاهات على قضية محورية لا تزال عوالم الأنثروبولوجيا تدور حولها إلى يومنا الحالي: احترام ثقافات الشعوب، دون تقويمها وأخذ موقف منها، وعدم محاكمة أي ثقافة بناءً لأي مرجعية ثقافية أخرى مهما كانت. (بايقين، ٢٠٢٠).

لقد دفع هذا المنظور الجديد في الأنثروبولوجيا الباحثين إلى البحث عن الهوية الثقافية لكل شعب، وفهمها من خلال لغتها وأدواتها الثقافية الخاصة بها، بأكثر قدر ممكن من الموضوعية والاعتدال المناسب عن الحقل. ومن ثمّ الكشف عن البنى الرمزية والخيالية، والروابط التي تنسجها كل جماعة داخلها وخارجها، والتي تشكل في مجموعها نمط حياة هذه الجماعة ووجهة نظرها نحو نفسها والكون. هذه العودة القسرية عن التطورية، إلى واقع الاعتراف بالنسبية الثقافية (مع وجود انتقادات لها أيضاً)^[١]، أسس لرفض التمييز بين الأعراق، والأديان، والقوميات، واللغات، والأيدولوجيات، ودعا إلى التعامل مع الواقعة الإنسانية على أنها قضية تجريبية، ينبغي وبالقدر الأكبر من الأدوات المتاحة، فهمها بموضوعية.

إذن، وبعد التخلي عن الأورومركزية، في هذا البراديم الجديد، أتيح للعقل الأنثروبولوجي مساحات مستجدة، ان يتحرر من مركزية الـ«أنا» في فهم الإنسان، خصوصاً مع التيار الثقافي والرمزي المتصاعد في فهم الوجود الإنساني، ودراسة حضوره الحالي والتاريخي، وتفكيكه كنص رمزي ثري يحتاج لأدوات فهم هرمنيوطيقية وفيمينولوجية. يقول غيرتز إن نظرية «الأنثروبولوجيا التأويلية» «كانت امتداداً لاهتمامي بأنظمة المعاني والعقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معينة تبني وجودها من ضمن شروطها». ويحاجج بأن

[١]- راجع كتاب:

اريكسن، توماس (٢٠١٢) مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريولية توماس هيلاند إريكسن، ترجمة محيي الدين عبد الغني، المركز القومي للترجمة.

الثقافة هي التي تضفي المعنى على العالم في أعين أصحابه، فالثقافة تُقرأ كما يُقرأ النصّ. والثقافة، بما هي نصّ، تتألف من الرموز، التي هي نواقل للمعنى^[1].

وشكّل هذا الانعطاف داخل المنهج، فرصةً وتحديًا ابتسولوجيًا جديدًا، أمام أدوات المعرفة التي تستعين بها الأنثروبولوجيا في فهم الإنسان، فبعد التخلّي عن محورية الذات، خرجت أسئلة من قبيل: هل يمكن تحديد ما هي الذات، وما هو الآخر؟ ما هي وسيلة الفهم: هل هي اللغة؟ أم العقل؟ أم نوعٌ جديد من المعرفة البيندائية؟ وما هو العقل في المنظور الأنثروبولوجي؟ وإلى أيّ مدى يمكن ادّعاء الموضوعية في فهم الذات والآخر/الذات أو الآخر؟ وهل باتت التأويلية هي قدر الإنسان في فهم ذاته؟ وكيف يتشكّل المعنى عن الذات؟

٦. التأسيس لأدوات الإدراك

يتأكد الإشكال في نوع المعرفة التي تسمح الأنثروبولوجيا بتكوينها عن الذات والآخر، في التزامها المدرسة الوضعية والتجريبية في البحث، بل تلتزم الحد الأقصى من البعد عن الفلسفة العقلية. لقد جرّ هذا الأمر على المعرفة التي تنتجها الأنثروبولوجيا، سمات مثل عدم ثبات المعرفة، وعدم ثبات أدوات إنتاجها، وأنّ نتائجها هي دومًا مؤقتة.

يشرح ليستل هذا الأمر في طيّ عرضه لفلسفة ليفانوس، من خلال تمثيل هذا المأزق بمثال المرأة، حيث يعتبر أنّ معرفة الذات على بنية الخبرة الحسية، هي معرفة لا يمكن أن تنتج معرفة قابلة لإعادة الإنتاج، لأنّ تجسيدها في قضايا تمتلك صفة الثبات والديمومة (كمثل القضايا الكلية الفلسفية) أمرٌ لا يمكن أن يكون عبر تجربة حسية. يذكر ليستل تحت عنوان "Not to be reproduced - on" (the structure of sensory experience) هذه التجربة في إدراك الذات فيقول: «عندما ننظر إلى المرأة، فإنّ ما ينعكس علينا هو المشهد الذي يراه الآخرون منّا من ناحية، كما أننا نرى أنفسنا في المرأة كأشياء من ناحية أخرى، ومع ذلك فإنّ هذا التجسيد للذات يقدم نفسه على أنه غير مكتمل»، فهو في النهاية معطى حسيّ تجريبيّ! «بينما أرى نفسي كآخر، فأنا لا أرى نفسي حقًا كما يراني الآخرون. المرأة لا تعكس نظراتي الحية؛ لأنّها مرتبطة بالأشياء وغيرها في العالم؛ إنّه يظهر لي فقط في موقف محدد للغاية، أنا أنظر إلى نفسي». إن المرأة تشكّل تجربة الذات في استخدامها للرؤية، أي الرؤية البصرية المباشرة للآخر نحو جسدي، إضافة إلى رؤية الجسد الخاص بي، فهي تنقل

[1]- Leistle, Anthropology and Alterity Responding to the Other, p.71.

انطباعاتٍ حسّيةٍ يتمّ التقاطها من المرأة. فالمرأة هي الوسط المعرفيّ الذي تحدث فيه المعرفة المشتركة بين نظرتي لنفسي، ونظرة الآخر إلى نفسي، ونظرتي إلى معرفة الآخر بي. هذه المعرفة، لا تساوي الذات تمامًا، وإنما هي تقاربها من وجه، وتختلف عنها من وجوه أخرى.. إلا أنّها المعرفة المتحصّلة عنيّ.

هذا الانقسام الذي يمرّ عبر الوجود المادّي للفرد يعني أن الذات في جوهرها يتخلّلها الآخر، رغم أنّ الإدراك الحسّيّ لتموضع الذات في حيّز الوجود الجسديّ، يؤدّي إلى الاعتراف بأنّ الرؤية (والتجربة الحسّية بشكل عامّ) هي في الأساس غير مكتملة ومفتوحة. إنّهُ ينبثق من نقطة عمياء، جسد المرء ووجهة نظره، ويمكنه أن يمنحنا احتفاظاً جزئياً بالشيء الذي يتعلّق به فقط. وهذا النحو من الإدراك، يتعلّق بمحدوديّة أجسادنا وتحركها في الحيّز المكانيّ وأبعاده الزمكانيّة. وهذا العالم المادّي المدرك، هو عالمٌ منغلّقٌ على الإدراك الحسّيّ، ويخدعه، أو يسدّ عليه كلّ ما هو وراء الحسّ. ومع ذلك، فإنّ هذه المعرفة التي يحصلها المرء عبر جسده عن ذاته وعن العالم، تقدّم له مجموعة من الخصائص البنيويّة للمعرفة التي يتمّ إنتاجها عبر طريق طويل «إلى أنماط الخبرة الاجتماعيّة والثقافيّة، والممارسات والمؤسّسات التي يدرسها عادة علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع».

ومن جهةٍ أخرى، يؤكّد ليفانس، على أنّ النظام الإدراكيّ الحسّيّ الذي يقوم على محوريّة الجسد، ولأنّه غير شموليّ، يظلّ يتعامل مع الظواهر المقابلة له، عبر التجربة التي تستدعي عمليّات «الاختيّر والدمج والاستبعاد»، إذ إنّ هناك دومًا ما هو «غريب» عن «ذاتنا»، هذا الغريب، يمكنه أن ينشئ معنا الاتصال والاستجابة، والسؤال والجواب، والحوار، والمساهمة في إخبارنا عن أنفسنا. وبالتالي يسهم في تكويننا كـ «أشخاص»، أي أنّه يقوم في تشخيص -بمعنى وضع الحدود والمشخصات- لذواتنا، ليدخل هذا التشخيص الذي يقوم به الغريب عنيّ، ضمن تصوّراتنا عن أنفسنا والعالم. إنّها عمليّة معقّدة، ومكانم التأويل فيها كثيرة، ومتبادلة لكنّها، كما يقول ليفانس، هي المعرفة التي «ينتجها البشر أنفسهم».

إنّ الانتقال من محوريّة الذات الأوروبيّة، إلى محوريّة الآخر على يد مالينوفسكي، لم تخفّف من اغتراب المعرفة التي ولّدتها الأنثروبولوجيا. يقول ليستلي «إذا عرفنا الأنثروبولوجيا على أنّها علم الآخر ثقافيّاً، فستكون على قدم المساواة في أهمّيّتها مع مفهوم الثقافة، علاوة على ذلك، يبدو أنّ الأنثروبولوجيا كعلم كرّست نفسها في البداية لإعادة فهم الآخر على أنّه الآخر. فيما يلي مقولة

مالينوفسكي الشهيرة «للهدف النهائي للإثنوغرافي»: «هذا الهدف، باختصار، هو فهم وجهة نظر المواطن الأصلي وعلاقته بالحياة وتحقيق رؤيته لعالمه» (Malinowski 1984: 25) هذه المعرفة التي تشتت فيها معرفة الآخر، وتزداد وتكتنف الشكوك التي تثيرها حول نفسك وحول الآخرين، بأنك قد «لا تفهم» أو قد لا تصل إلى الفهم التام، إلا إذا أصبح الباحث الميداني انعكاساً ذاتياً خالصاً، وخالياً من «التحيز الثقافي»، و«التحليل النفسي».

٧. الاثنوغرافيا والغريبة

إنّ التماس الذي أحدثته الحركة الاستعمارية مع «الغير» كان تماساً قائماً على النفرة منه والاستعلاء عليه و«استغرابه» والتعامل معه كغريب عن الإنسان المعاصر والمألوف، وحينما بدأت الأعمال الإثنوغرافية الأولى، كانت تجرى بروح محاولة فهم الشاكلة الأولى التي كان عليها البشر، من أجل التعرف على الذات، وكيفية تطورها. هكذا يقترح بانديان أنّ هذا «التحيز الذي كان كامناً بل واضحاً في الأدبيات الإثنوغرافية يتجلى في المبدأ الأنثروبولوجي الأولي هو عملية «اختراع الإنسان الآخر» من أجل تطوير معرفة أكثر بالبشرية. هذا «الآخر الأنثروبولوجي» هو أساساً «معرفي». يعتمد على فكرة الاختلافات المدركة وهي عملية معرفية تتضمن الملاحظة وجمع البيانات والتنظير».

تقترح تقنيات البحث الإثنوغرافي مجموعة من الأدوات البحثية، ننتخب منها الملاحظة بالمشاركة، لجمع المعطيات الحقلية والميدانية. يحاول الإثنوغرافي إزالة مسافة الاستغراب، بينه وبين الجماعة، بالدخول إلى فضائهم الخاص. يتعلم اللغة ويحكيها، كي يلج إلى فضائهم الثقافي قدر الإمكان؛ إذ تشكل لغة أي جماعة بشرية، مخزونها الخاص من الفهم ومحاولات التعبير عن الذات وعن التصورات، وهي التي تساهم في صناعة الطقوس (طقوس العبور، الزواج، الموت إلخ)، وتعبّر عن العلاقات القرابية، وشكل السطوة السياسية المتبعة في الجماعة، وتصوراتهم عن «الغريب».

إنّ ثقافة الجماعة في أحد شقوقها، تقدم فكرتهم عن الآخر «الغريب» عنهم، وهذه الفكرة بالدقة هي التي تغري الأنثروبولوجي (على مذهب مالينوفسكي الدائر حول فحص الاختلافات الثقافية) باقتحام المساحة الخاصة للجماعة، كي يتعرف على نفسه من خلال فكرة الآخرين عنه. يمكن، للإنسان أن يتصور ذاته كما يحب، لكن أن يتعرف على ذاته في مرآة الآخرين، هي المعرفة المكتملة لما يملك، بل ربما تكون المعرفة الأكثر عملياً؛ لذلك تنتخب الإثنوغرافية تقنية الملاحظة بالمشاركة، كي تنتفي الغرابة بين الجماعة والباحث، يعني بين الذات والآخر، ويقترّب من فرصة

التعرّف على ذاته داخل الذات الغيرية. تشكّل هذه المساحة الإثنوغرافية، المساحة الأكثر واقعية، بين العلوم المختلفة، من أجل مقارنة قضية المعرفة الغيرية والذاتية. صحيح أنّها تظلّ مع هامش خطأ في التأويل والفهم، أو الإغراق في الخفاء الذي قد تمارسه الجماعة قبال الوافد الغريب -مهما اندمج معهم-، إلا أنّها تبقى في الحيز الأبعد عن التحكّم والإسقاط والمحاكمة. هي معرفة بصناعة يظهر فيها الحسّ الإنسانيّ أكثر .

يقول ساروكاي منبهاً في توضيح المحذور الذي قد يعتري العمل الميدانيّ في الاثنوغرافيا: «إنّ عملية «الغريب» الأثروبولوجي الساعي إلى تعريف المواطن الأصليّ جعلت منه أجنبيّاً محليّاً مع الحفاظ على استقلالية الذات الغربية. في هذا السيناريو، يستولي الأجنبيّ الذي يغزو أراضي المواطن الأصليّ على روح المواطن الأصليّ من خلال تكوينه كآخر. إن طبيعة الآخر في هذه الحالة واضحة: إنه ليس نفساً للآخرين. لقد عانى الآخرون الأثروبولوجيون الأوّلون من عنفه بشكل دائم بسبب عنف إعادة تشكيل الذات الأصلية.. هذا هو الاختلاف في الذات الإثنوغرافية التي ينتج عن هذا النوع من الدراسة الإثنوغرافية وليس الذات الأصلية. ويقترن بهذا إبعاد الذاتية في التمسك بادعاء معرفي للملاحظة الأثروبولوجية، الأمر الذي يزيد من مخاطر فقدان «جوهر» الذات الأصلية. يشتمل هذا النشاط في معظم أساسياته على تجسيد للسكان الأصليين والذي ينتهي في هذه العملية بتجسيد الملاحظ المحايد نفسه»، حيث «يتمّ فهم الآخر بشكل مختلف. من خلال محاكاة الآخر لدى المواطن الأصليّ، يبني المراقب نفسه على أنّه «ليس الآخر»، على الرغم من معارضته لبناء الآخر على أنّه ليس ذاتاً»^[1].

بناء الذات على أنها «غير الأخرى» لا يساوي العنف على مفهوم الآخر. وتستمر الذات الملاحظة في البقاء على أنّها «ليست غير الأخرى». وهذا الإصرار على نفي الغرابة، ومحاولة التآلف، بحثاً عن معرفة الذات والغير، قد تصبح أكثر حدة من خلال ممارسة الباحث - من حيث لا يعلم لارتكابه الدائم لفعل التأويل، إلا إذا كان ملتزماً بالدعوة الأخلاقية في التعرّف على الآخر، أو على الذات من خلال الآخر. هكذا يرى ليفيناس، أنّ العنف يبدأ حينما تتمّ عدم استجابة الدعوة الأخلاقية للآخر، بمعنى مسؤولية الذات التي تقوم بالمراقبة تجاه الآخر، وهي تتجلى في تجنّب محاولة المحاكاة الكاملة في التعرّف على الآخر، بما أنّ المحاكاة هي أسّ معرفي موجود في كافّة أشكال المعارف والعلوم.

[1]- Sarukkai, The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, p. 1407.

السيرة الذاتية كأسلوبٍ مُشاكلٍ للعمل الإثنوغرافي

يقترح ساروكاي الاستفادة من السيرة الذاتية (Autoethnography)، في العمل الإثنوغرافي، من أجل قراءة الذات من قبل الذات نفسها، لكن بأدوات البحث الإثنوغرافي ومقولاتها. يقول ساروكاي: «السيرة الذاتية للفرد يجب أن تكون أداة إثنوغرافية صالحة»، وهو ذاته السؤال الذي يطرحه سرينيفاس؛ إذ يقول «لماذا لا يستطيع عالم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع حياته كحقل إثنوغرافي ويدرسها؟»^[1].

تتمحور الدراسة في الإثنوغرافية الذاتية حول ذات الباحث باعتبارها جزءاً أساسياً في بنية الكتابة السردية والقصص الشخصية. توضح إليس (٢٠٠٤) بأن الإثنوغرافية الذاتية، «باعتبارها شكلاً من أشكال البحث الإثنوغرافي»، هي كلُّ أكبر من جزئيه اللذين يكوّنه: الذاتي (Auto) والثقافي (ethno)، ومختلفٌ عنهما في آن واحد. وهذا صحيح إلى حدٍ كبير؛ إذ يتحوّل الباحث إلى غريبٍ وآخر ضمن ذاته، كي يحاول قراءته بأكبر قدر ممكن من الاستغراب.

قد يشير هذا الأمر إشكالاً حول الموضوعية اللازمة؛ إذ إنّ آفة الذاتية في العلوم، هي من الأمور التي يحاول الباحث تجنّبها، فكيف يمكن للإثنوغرافي هنا أن يعتمد عليها في معرفته لذاته؟ الأمر كلّه يتمحور حول «الأدلة» التي يقدمها على دعاويه، حسبما يقرّر أليغسون^[2].

إنّ صلب العمل الإثنوغرافي والأنثروبولوجي، يتمحور حول إعادة بناء الأحداث من الماضي إلى الحاضر -مهما أمكن- وبأسلوبٍ مقارن، كي يتسنى للباحث الخلوص إلى نتائج أكثر جامعية وشمولية في رؤيته لموضوع البحث. وكذلك الأمر في إثنوغرافيا السيرة الذاتية، فإنّ إعادة بناء الذات من أجل معرفتها، هو عبارة عن تسجيل ورصد وتحليل الأحداث المرتبطة بالذات من الماضي وإلى اللحظة الآتية.

يشرح ساروكاي هذا الأمر فيقول: «تصبح السيرة الذاتية مجموعة من بقايا الذات وتشكّل مؤقتاً. السيرة الذاتية ليست أكثر من نقش للآخر داخل الذات. تصبح الذات التي سكنت نفسها هي الأخرى بمجرد أن تتجاوز اللحظة الحية. وهكذا فإنّ تذكّر الحياة يعطي سلسلة من الصور للآخر والتي ترتبط باستمرار بالحاضر الذات الحية، وهكذا فإنّ أنثروبولوجيا الآخر في الذات هي عبارة عن إعادة خلق للآخر الذي يسكن الذات»^[3].

[1]- Sarukkai, The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, p. 1407.

[2]- Ellingson, Autoethnography as constructionist project, p. 445.

[3]- Sarukkai, p.1408.

إن بناء الآخر في الذات، من خلال إعادة قراءة الأحداث المتصلة به (وهي تمرّ حتمًا بالوجود الجسديّ له)، تجعل الإنسان في مقابلة مع «آخره»، وهذا أمرٌ ليس لديه مماثل في الأنطولوجيا. إنّ هذا الانقلاب نحو الداخل من أجل إيجاد الآخر الذي يفترض أن يكون أقرب منّي من أيّ شيء آخر (لأنّه لا فاصلة مكانية بيني وبينه) يمكن أن يجعل المعرفة المتولّدة عنه، مشكوكة ومشبوهة أكثر من غيرها، بمعنى أنّها ستكون مائلة إلى قراءة نفسانية أكثر منها أنثروبولوجية، مع حضور أكبر للخيال.

هل يمكن اعتبار أيّ قيمة لمعرفة الذات الناتجة عن السيرة الذاتية؟

إذا قبلنا بالآخر الفيزيائيّ، وقلنا إنه لا يمكننا فعلاً الاحاطة به أنطولوجيًا، إذا تبقى هناك مساحة للخيال، المساحة الفارغة التي يملؤها الخيال بالتأويل، والتفسير، والإنتاج المتنوّع للمعنى. هذا الأمر، ينطبق أيضًا على المساحات الفارغة حول إدراك الآخر في الذات. وهو، كما يعتبر بعض الباحثين، أمر يشكّل غنى إنسانيًا لا بدّ منه.

وهذا الخيال، أي المساحة المملوءة بين الذات والموضوع (الآخر الفيزيائيّ في الحالة، والآخر الذاتيّ في الحالة الثانية)، قد يكون الثروة الإنسانية البعيدة عن المحاكمة الأنطولوجية والأيدولوجية. يمكن للخيال، أن يعيد إنتاج المسافات بين الذوات، وبين الذات والآخر، ويخفّف من عبء الجدل الفلسفيّ حول الذات والموضوع، ويستهلك في هذه العملية، الخبرات الحسية بأنواعها، فضلًا عن منتجات الرأسمال الثقافيّ والرمزيّ والماديّ، ليكون في الإمكان المساهمة في صناعة معرفةٍ تجاور الفلسفة في تجريدها والخبرة الإنسانية في ماديتها القح.

الخاتمة

تؤكد هذه المطالعة للأسس الاستيمولوجية والمعرفية لقضية الغريبة من زاوية منهجية ومعرفية، أنّ انزياح الطرح المعرفي/الأنثروبولوجي الذي يبني عليه ليفانس رؤيته نحو الذات-الآخر، عن اختصاص هذه القضية التجريدية والتحليلية بالفلسفة العقلية، سبب ل طرح ليفانس مجموعة من الإبهامات المعرفية وارتكازه على قاعدة معرفية قلقة.. إنّ غياب التصور العقلي المجرد والكلباني عن هوية وحقيقة النفس البشرية، من جهة، واعتماده على المعطيات المتنوعة جداً للتجربة الثقافية للبشر والممتدة على مدى آلاف السنوات كبنية أساس للتأويل والفهم لظاهرة الذات والآخر، سيسبب مزيداً من تشظي نوع المعرفة التي يمكن تحصيلها حول قضية الغريبة. لا يمكن بحال من الأحوال، الادعاء أنّ الحسّ الإنسانيّ المسالم كفيلاً بمعالجة الزوايا الحادة للمعرفة الذاتية والغريبة التي يكونها الإنسان؛ إذ سيكون السؤال الدائم: ما هو الأساس المعرفي لهذا الحسّ؟ هل يركز إلى إطار معرفي ثابت كي يتم الاحتكام إليه في أيّ مطبّ استيمولوجي؟ أم هو يعود إلى التجربة البشرية الأنثروبولوجية؟ وهي تجربة ذات معطيات متغيرة بشكل لحظويّ.

هذا النقاش في عمق أدوات الإدراك، وصناعة التصورات ومفهمة الغريبة، يخالف بشكل حاسم توجه ليفانس في فلسفته الغريبة، ويعيد البوصلة إلى المدرسة العقلية والتجريدية كמידان أكيد وأولٍ لهكذا نوع من النقاش، مع التأكيد على ضرورة أنسنة النواتج المعرفية العقلية حول فهم الذات والآخر، من خلال احترام الجهد والتجربة الإنسانية التي يقدمها البشر.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١. ابن سينا، ٢٠٠٨، شرح الإشارات، دار المعارف، مصر.
٢. باقادر، أبو بكر أحمد، ٢٠١٧، الأنثروبولوجيا: حقل علمي واحد وأربع مدارس، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
٣. بت دحمان، حاج، ٢٠١٦، نظرية المعرفة عند أرسطو، جامعة أحمد زبانه، الجزائر، العدد ٨٠ المجلد ٣٥،
٤. خبيت، محمد حسن همدي، ٢٠١٥، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن.
٥. خرازي، عزيزة، ٢٠٠٨، الاتجاهات النظرية الحديثة في سوسيولوجيا التنمية، الحوار المتمدّن، العدد: ٢١٧٥.
٦. الخويلدي، الأنا وجهاً لوجه مع الآخر، مجلّة الحكمة، ٢٠١٥.
٧. خيرة، عبد العزيز، ٢٠١٦، مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاب الصياغة لنظرية في علم النفس، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة.
٨. سامة، النور عبد الرحمان، د. أبو بكر. شلابي، ٢٠٠٢، (الأنثروبولوجيا العامة: فروعها واتجاهاتها النظرية وطرق بحثها) المركز القومي للدراسات والأبحاث، طرابلس.
٩. لكلك، جيرار، ١٩٩٠، الأنثروبولوجيا والاستعمار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
١٠. ليفيناس، ١٩٩٦، بعض التأمّلات في فلسفة الهتلريّة. شواطئ الجيب، ليتل ليبراري.
١١. ليتون، ١٩٦٨، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث. المكتبة العصرية، بيروت.
١٢. محمد بايقين، مؤمنون بلا حدود، الهوية والغيرية وقضايا التداخل الثقافي، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، يناير ٢٠٢٠
١٣. يمينة، بورزاق، ٢٠٢١، إشكالية الغيرية وسؤال الاعتراف في الفلسفة الغربية المعاصرة مقاربات فلسفية، مجلّة مقاربات فلسفية، المجلد ٨، العدد ٢.

المصادر الأجنبية

1. Ellingson, Laura. L., & Ellis, Carolyn. (2008). Autoethnography as
2. constructionist project. In J. A. Holstein & J. F. Gubrium (Eds.), Handbook of constructionist research). New York: Guilford Press.
3. Ellis, C. (2004). The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography. Walnut Creek, CA: AltaMira Press
4. Leistle, Bernhard (1997), Otherness as a paradigm in anthropology
5. Leistle, Bernhard (2017) Anthropology and Alterity Responding to the Other, Routledge, New York.
6. Sarukkai, Sundar (1998) The 'Other' in Anthropology and Philosophy, Economic and Political Weekly, Vol. 32, No. 24 (Jun. 14- 20, 1997).