

الجمهورية التونسية
وزارة التربية

كتاب الفلسفة

لتلاميذ السنة الرابعة من التعليم الثانوي

الشعب العلميّة

تأليف

عبد الوهاب البراهمي
متفقد

أحمد الحلو
متفقد

عادل الحرار
متفقد أول

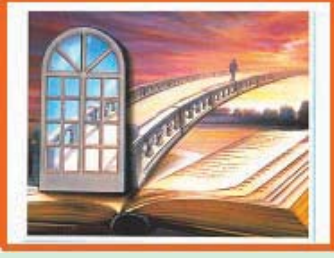
محمد صالح اليعقوبي
أستاذ أول

سعاد بن علي
أستاذة مبرزة

تقييم

محمد بن ساسي
أستاذ تعليم عال

المركز الوطني البيداغوجي



التقديم

" ليست الفلسفة معبدا، إنها ورشة " : هكذا شاء كانغيلام أن يقدم لنا الفلسفة، وهكذا رأيت لجنة تأليف هذا الممتن الفلسفي أن تكون معك من عمال هذه الورشة، حيث التمرس على التفكير والتدرب على أساليبه والشجاعة على بناء الأحكام والأقلام على اتخاذ القرار. لا تطعم لجنة التأليف، من وراء هذا الممتن، إلى تنبيته مخزونك المعرفي فقط، بل مطلوبها أن تمنحك فرصة إعادة التفكير فيه واستجابت ما ترسب منه لديك حين تواجه المشكلات الفلسفية بما هي مشكلات الإنسان ذاته، في حدود حضوره العيني كما في أفق توفقه إلى الاحتمال، وفي تفرده كما في انفتاحه على الآخرين. إن طلب هذا الممتن أن ينشئ فضاء مشتركا تعيشه مع الآخرين لحظة تجاذب الأفكار وتباعدها، ولحظة يصير الضر صنوا للضر عسى أن تضاهي متعة الاقتراب منهم متعة الاختلاف معهم.

تضع لجنة التأليف هذا الممتن بين يديك وتقول لك: إن التفكير على طريقة الفلاسفة ممكن، واستلاك القدرة على الفعل ممكن، وإعادة النظر في القناعات الخاصة ممكن، والاستقلال في الرأي ممكن... وإن الغنم من وراء كل ذلك لا يعادله غنم.

وحتى يصير الممكن غنيا، ندعوك إلى تتبع خارطة الكتاب، ترشدك إلى كيفية التعامل معه بما يجعل تنقلاتك بين نوافذه يسيرة وإقامتك في فضاءاته مريحة.

المؤلفون

النوافذ

1 مدخل إلى التفكير

2

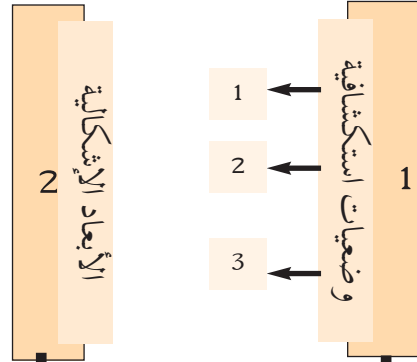
2

سندات التفكير
في المسألة

أواصل التفكير في المسألة

أبدأ في التفكير في المسألة

عنوان	1	- ينبهني إلى مبحث النص
تمهيد	2	- يرشديني إلى مستوى المعالجة. - يحدد لي خصوصية الفضاء الإشكالي للمعالجة. - ينبهني إلى منزلة السند من المسألة العامة.
نص لأحد الفلاسفة	3	- يعرض فيه الفيلسوف وجهة نظره المخصوصة من المشكل العام. - أستأنس به للتقدم في معالجة المشكل.
تعريف بالكاتب	4	- معرفتي بالكاتب تساعدني على تنزيل مقارنته في لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة وتنبهني إلى السياق الفكري الذي تتحرك فيه هذه المقاربة.
هوامش	5	- توضّح لي ما استغلق في النص من عبارات. - تعرفني بالأعلام والمواقع المذكورة.
مهام	6	- أفكر مع الفيلسوف: كشفا لأطروحته وتعقبا لمسار حججه وتعقلا للضمنيات والمسلمات. - أفكر ضد الفيلسوف: نقدا للمواقف وتجاوزا لحدود الفكرة - أفكر مع نفسي: أراجع تمثلاتي وأستحضر معيشي



أحوّل تأملاتي إلى أسئلة * أرتبها منطقيا * أميز بين مستويات طرحها * أختزلها في مشاكل فلسفية * أقوم بصياغتها مشددا على التمفصل بينها * أدرك رهان التفكير فيها * أنهيا إلى التفكير فيها.	أستحضر تمثلاتي * أمتحنها * أفكر معها * أفكر ضدها * أربكها * أدرك مواطن الوهن فيها... * أستعد لمراجعتها
---	--

معارف - تمثيلات - تطبيقات - صور - سندات - تمارين - مطالعات - قواعد

أرتقي ذاتياً من وضع الالامبالاة إلى موقف واع يسند اختياراتاتي ففكر وسلوكا ويحملي على الإبداع ويقيني التسطیح الفكري والوجداني والاستسلام إلى الجهود الأدنى...

5

نص مطول

4

كيفية للتفكير

أترس على فن الكتابة الفلسفية

- أتابع من خلاله تفكير الفيلسوف: طرحا للمشكل، وصياغة للإبتكالية، ومعالجة حجاجية للمسألة.
- أتبع التوجهات المنهجية استكشافا لشروط الكتابة وقيمتها.
- أتدرب من خلاله على قراءة النصوص الفلسفية المطوّلة.

6

مختصرات

- أجد فيها قواعد وتنبهات منهجية بها أوجه في التفكير.
- أجز الأشرطة الختلة حتى أتدرب على التفكير.
- أدمم مكسباتي المنهجية.
- أستعدّ لأجياز امتحان البكالوريا.

- أستعيد فيها أهم المضامين التي عالجتها.
- أستحضر العنم الذي حصلته من معالجة المسألة.
- أحدد ما يترس لموقف أتباه عن رؤية دون الانغلاق عن المواقف الأخرى.

3

دعائم التفكير

أعمق التفكير في المسألة

بحث وتحقيق

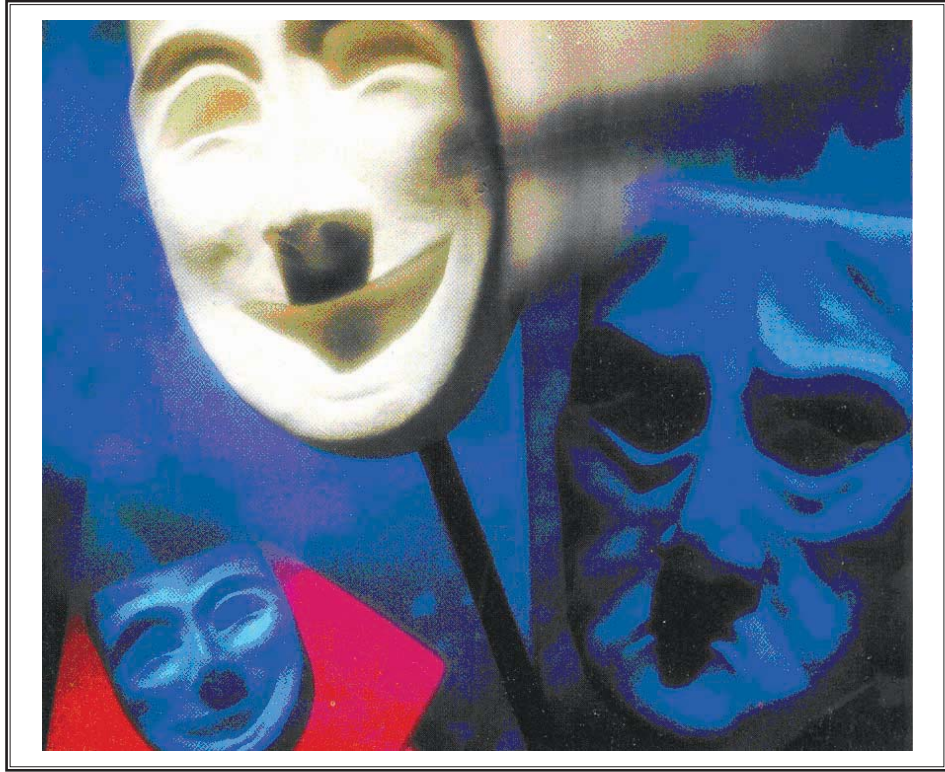
- أترس على طرق البحث.
- أمتن قدرتي على التأليف.
- أفتح نوافذ جديدة للتفكير.
- أغي تفكيري النقدي.
- أتعلم تسبب المواقف.
- أتدرب على التفكير بنفسي.
- أكتسب الشجاعة على اتخاذ المواقف.
- أحص نفسي من التسرع.
- أستمرها في كتابتي الفلسفية.

سياقات فكرية

- أقدم لي شروحات توضح السياقات الفكرية المتعلقة بالمسألة.
- أتمكن من التعرف على ضميمات المواقف الفلسفية الواردة في السندات.
- أستأنس بها عند إجاز المهام.
- أتعرفني على لحظات هامة من تاريخ الفلسفة.
- أتمكن من ثقافة فلسفية متينة.
- أستمرها في كتابتي الفلسفية.

تحديدات مفهومية

- أقترح تحديد بعض المفاهيم في أهم سياقاتها.
- تبرز بعض ما استغلني في النصوص.
- أتمكن من التعمق في التحليل.
- أتبني إلى المعاني القرية والحافة.
- أخصني من الخاط بين معاني مقاربات.
- أترشدني إلى مستويات معالجة المعاني.
- أستمرها في كتابتي الفلسفية.



1

الإنية والغيرية

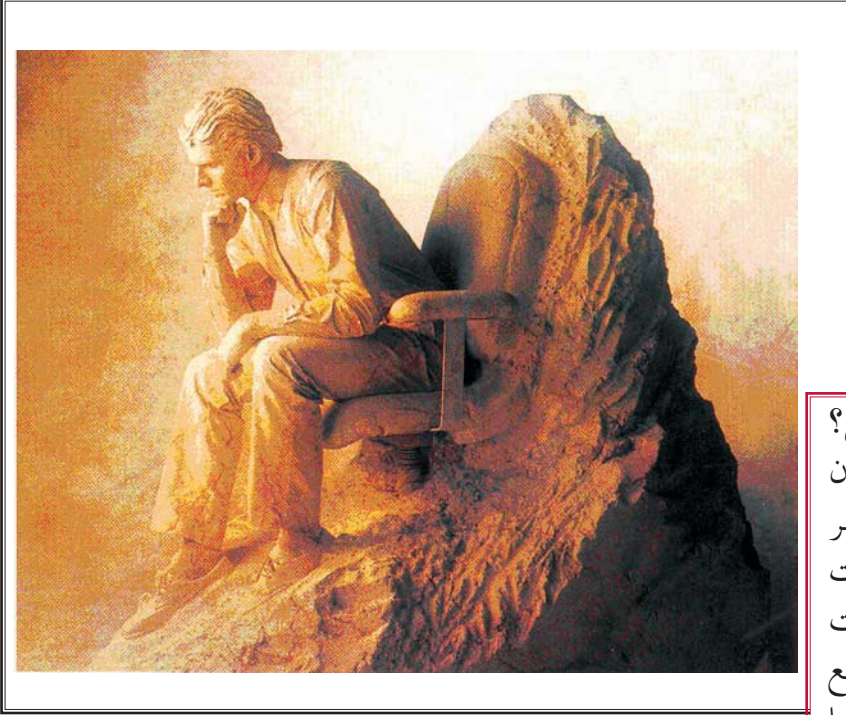
التاريخ
الجسد
الذات
اللاوعي
الوعي

يا أحبّاء الإنسانية وأحبّاء ما هو أقدس الأشياء
لديها! اقبلوا ما يبدو لكم أنه الأكثر جدارة
بالاعتقاد، وذلك بعد تمحيص صادق، سواء
تعلّق الأمر بوقائع أو بمبادئ تعود إلى العقل.
لكن لا تنكروا على العقل ما يجعله الخير
الأسمى على وجه البسيطة، أي امتيازه بأنّه
المحكّ الأخير للحقيقة، وإلا كنتم غير جديرين
بهذه الحرّية، وفقدتموها بالتأكيد وحملتم،
زيادة على ذلك، عبء هذه النكبة لتلك
الطائفة الكبيرة من الأبرياء الذين لولا ذلك
لكانوا على استعداد لممارسة حرّيتهم بشكل
قانوني، ومن ثمّ بشكل نهائيّ أيضاً من أجل
خير هذا العالم.

▲ امنوال كانط

ما التوجه في التفكير؟

مدخل إلى التفكير في المسألة



" من أنا؟ هل أعرف نفسي؟
وصلوا إلى القمر يفتحون
صفحة جديدة في سفر
التكوين الإنساني. سرت
قليلا، تعلمت قليلا. امتلكت
ثروة كالبحر، وأنا الآن واضع
يدي على أرض يجري فيها
الذهب أنهارا. حاولت أن
أخرج من بدائتي الزراعية إلى
عالم الصناعة والآلة. حاولت
أن أدخل العالم الحديث... "

▲ أدونيس

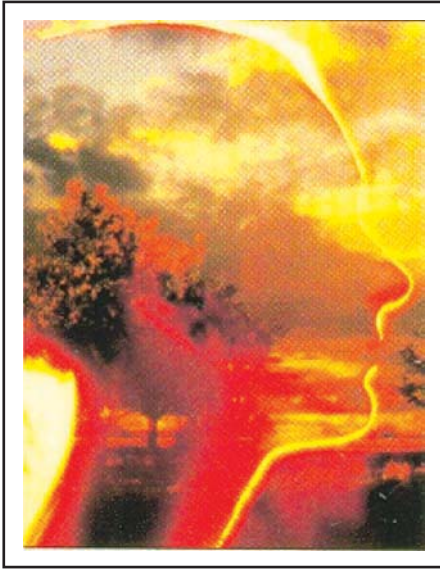
فاتحة لنهاية القرن

... وأقترح جواباً عن السؤال " ما الإنسان؟":

أستحضر

تمثلاتي...

أتابع التفكير: أقرأ النص بتأن، أتأمل الصورة، وأفكر...



إن السؤال عن الإنسان: من هو؟ هو السؤال الأول، والأساسي في الفلسفة. فكيف يمكننا الجواب عن هذا السؤال؟ نستطيع أن نجد حدّ الإنسان في الإنسان نفسه أي في كل فرد، فهل هذا الحدّ حدّ صحيح؟ إننا نستطيع أن نجد في كل "فرد" (جزئيّ) ما هو كلّ "فرد" (بصفة عامّة)، ولكن ما يهّمنا ليس الإنسان الجزئيّ وإن كان المقصود بذلك ما هو كل إنسان جزئيّ في كلّ آن... إذا أمعنا النظر في ذلك رأينا أننا عندما نسأل: من الإنسان؟ فنحن إنما نريد أن نقول: ماذا يمكن أن يصير الإنسان؟ أي هل يستطيع الإنسان أن يسيطر على مصيره الخاص؟ هل يستطيع أن "يصنع" وأن يخلق حياته؟ لنقل إذن إن الإنسان حركة أفعاله بالضبط. وإذا فكّرنا في الأمر رأينا أن سؤالنا من الإنسان؟ ليس سؤالاً "مجرداً" و"موضوعياً" وإنما هو سؤال متولّد من تفكيرنا في ذواتنا وفي الآخرين، ومما نريد أن نعرف، تبعاً لتغيّرات تفكيرنا، ومما شهدناه، ومما نحن، ومما يمكننا أن نصير، وذلك لنعرف في الحقيقة، وضمن أية حدود، نحن صانعو "ذواتنا" وصانعو حياتنا ومصيرنا. وهذا (كلّه) نريد أن نعرفه "اليوم" في شروط متوفرة لنا في الحياة "الحاضرة".

أنطونيو غرامشي

من كتاب "غرامشي: دراسات مختارة"

منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1972. ص 184 - 185

▲ أتأمل هذه الصورة، أتأولها وأتنتبث إن كانت تعكس التساؤلات التي طرحها غرامشي.
 ◀ **غرامشي**: (1891-1937) مفكر إيطالي، ماركسي النزعة، حوكم في عهد الفاشية (1926) وأودع السجن حيث توفي.

المهام :

- ما الذي يجعل السؤال عن الإنسان يحوز هذه المكانة في الفلسفة؟
- هل يمثل هذا السؤال جزءا من اهتماماتي؟ أعلّل جوابي؟
- أحدّد الدلالات المختلفة التي يمكن أن يحملها السؤال عن الإنسان؟ أمتضاربة هي أم متكاملة؟
- إذا كان السؤال: " ما الإنسان؟ " ليس سؤالا مجردا وموضوعيا " فهل يمكن أن أبحث له عن جواب مجرد وموضوعي؟
- إذا كان هذا السؤال قديما في الفلسفة فما الذي يرر إعادة طرحه اليوم؟ أحرر فقرة أبحث فيها عن راهنية هذا السؤال.
- في ضوء المهام التي أنجزتها، هل حافظ جوابي الذي اقترحتة في البداية على وجاهته أم أحتاج إلى مراجعته؟ أعلّل جوابي.



أقرأ النص واتبع الحوار الدائر بين الطاغيّة وأبيكتات:

ما الذي يربك أغلبية الناس وي رهبهم إذن؟ أيكون الطاغيّة وحرصه؟ ولماذا؟
أبعد من ذلك بكثير: لا يمكن لرجل حرّ بالطبيعة أن يضطرب أو أن يُحظر
عليه من قبل شخص آخر إلا بإرادته؛ إن آراءه الخاصّة هي التي تربكه. حين
يقول طاغيّة:

" سأقيّد رجلك "، يجيب من يعلّق قيمة على رجله: "لا، رحماك!"، أمّا من
تكون إرادته عزيزة عليه فيردّ: "قيدها. إن كنت ترى فائدة في ذلك".

– ألا يزعجك هذا؟

– لا يزعجني أبدا.

– سأبين لك أنني السيّد!

– وكيف لك أن تفعل ذلك؟ والإله زوس (1) تركني حرّاً. أعتقد أنّه

سيقبل أن يستحيل ابنه إلى عبوديّة؟ أنت سيّد هذه الجثّة التي هيّ جسمي، خذها".

أبيكتات، محاورات، من كتاب "الرواقيون"

(1) زوس Zeus

إله الآلهة في الميثولوجيا
الإغريقيّة. يتّصف بالصرامة
والعدل.

Epictète, *Entretiens*, in Les Stoïciens, La Pléiade, Gallimard. p. 853

الكاتب :

أبيكتات EPICTETE (50 - 130) : كنية لأحد الفلاسفة الرواقيين، وتعني في اللغة الإغريقيّة العبد أو
الخادم. يكمن جوهر مذهبه الأخلاقي في دعوته إلى الحرّيّة الداخليّة، إذ يعتبر أن السيّد سيّد أهوائه وآرائه
والعبد عبد أهوائه وآرائه، لذلك أقرّ بحرّيّة الإنسان المطلقة سواء كان على العرش أو مقيداً بالأغلال.
وتكمن السعادة لديه في الـ "أتاراكسيا" Ataraxie وهي سكينّة النفس الناشئة عن العيش وفق مبادئ العقل
أي في توافق مع قوانين الطبيعة. وتعبّر فلسفته عن الاحتجاج السلبي للمقهورين ضدّ العبوديّة.

أتقمّص دور أبيكتات...

- لِمَ لا يزعجني أن يقيّد هذا الطاغية رجلي؟
- لِمَ يستحيل عليه أن يكون سيّدا عليّ؟
- كيف لي أن أبدّد أوهامه حول ما تكونه ذاتيّتي؟
- يعتقدي عبدا وأنا الحرّ، كيف لي أن أقنعه بهذا؟
- يعتقد نفسه سيّدا وهو العبد، كيف لي أن أقنعه بهذا؟

أتقمّص دور الطاغية...

- ما الذي برّر قولي: " سأقيّد رجلك ".
- لِمَ عليّ أن أنتزع من هذا العبد اعترافه بي سيّدا؟
- لِمَ يقتضي هذا الانتزاع تعذيب الجسد؟
- لقد قهرتني لامبالاة هذا العبد. ماذا عليّ أن أفعل حتى أحطّم قدرته على التحمّل، وهو العبد؟
- لِمَ لا أجد حرجا أخلاقيا في ممارسة التعذيب؟

أستعيد موقعي وأفكر من جديد...

- أستخلص وجه التعارض بين صورتيّ الإنسان لدى الطاغية وأبيكتات؟
- أيّ الصورتين تعكس تمثلي لذاتي؟
- كيف لي أن أبني صورة أراها جديرة بإنسانية الإنسان؟
- أصوغ بعض الأسئلة التي تمكّنتني من التقدّم في اتجاه بناء صورة كليّة للإنسان يرتضيها معي الطاغية وأبيكتات في آن.

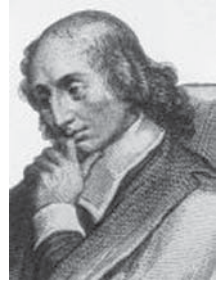
أحبّ الكثيرين من حولي، لكن ما الذي أحبّه فيهم؟

.....

أستحضر
 تمثلاتي...

أتابع التفكير: أقرأ النص قراءة متأنية وأفكر في مضمونه

إذا مررت أمام إنسان يقف بالنافذة لمشاهدة المارة فهل أستطيع القول إنه وقف هناك حتى يراني؟ كلا، لأنه لا يفكر فيّ أنا بالذات. ولكن الذي يحبّ شخصا لجماله أيحبه حقاً؟ كلا، لأنّ الجُدري الذي يقتل الجمال دون قتل المصاب به، يجعله يكفّ عن محبّته.



وإذا أحبّني الناس لسداد رأبي أو لحدة ذاكرتي، فهل أحبّوني أنا بالذات؟ كلا، لأنّي قد أفقد هاتين الخصلتين دون أن أفقد

كياني ذاته. فأين هيّ إذن هذه الأنا إن لم تكن في الجسم ولا في النفس؟ وكيف لنا أن نحبّ الجسم أو النفس إن لم يكن لأجل هذه الصفات التي تتقومّ بها الأنا إطلاقاً بما أنّها صفات قابلة للزوال؟ فهل يمكن أن نحبّ في شخص أيّا كانت صفاته جوهر نفسه على نحو مجرد؟ إن هذا لغير ممكن ولن يكون عادلاً، فلا نحب شخصاً البتّة، بل نحبّ صفات ما لا غير. ليس علينا إذن أن نهزأ بالذين يسعون إلى نيل الشرف بفضل ما يُسند إليهم من ألقاب ومراتب، ذلك أننا لا نحبّ أحداً إلّا من أجل صفات مستعارة.

باسكال، خواطر، فقرة 323

Blaise Pascal, *Pensées*, in *œuvres*, Le Seuil, p. 591

باسكال (1623-1662)

عالم وفيلسوف فرنسي. اهتمّ بالبحث العلمي منذ حداثة سنّه (16 سنة). اخترع آلة حسابية وهو في السنّ 19 من عمره (1642).

المهام :

- " الصفات والخصال ": إلام يُحيل هذان المعنيان؟
- أية علاقة لهما بتجربة الحب؟
- أية منزلة لهما في تحديد حقيقة الذات الإنسانية؟
- هل تفترض تجربة الحب تصوّراً ضمنياً للإنسان؟
- أعود إلى تمثلاتي الأولى وأكشف عمّ تفترضه من تصوّر للإنسان.
- فيم يُربك موقف باسكال تصوّري للإنسان؟ وفي أيّ اتجاه يمكن إعادة تأسيس هذا التصّور؟
- أعبر عن هذا الاتجاه في صيغة أسئلة.



" أين هيّ إذن هذه الأنا إن لم تكن
في الجسم ولا في النفس؟ "
باسكال

الأبعاد الاشكالية للسألة

؟

أستعيد تأملاتي السابقة تأسيساً للمتابعة وأُنجز المهام التالية:

" مَنْ أكون ؟ " ما قيمة هذا السؤال ؟

1

.....

.....

.....

ما هي أهمّ الأسئلة التي يمكن أن أ طرحها في علاقة...

2

مع الغير؟

- 1-.....؟
- 2-.....؟
- 3-.....؟
- 4-.....؟
- 5-.....؟

مع ذاتي؟

- 1-.....؟
- 2-.....؟
- 3-.....؟
- 4-.....؟
- 5-.....؟

أنتبه، في صياغة الأسئلة، إلى معاني: التاريخ، الجسد، الذات، اللاوعي، الوعي.

3

أشتغل على الأسئلة: أوّلف بينها، أميّز بين مستويات طرحها وأصوغها في مشكلات فلسفية:

- 1-.....
- 2-.....
- 3-.....

أنتبه، في صياغة المشكلات، إلى التمثيل المنطقي بينها، راهنتها، وانهمامي بها...

4

أحدد رهاناتي من التفكير في هذه المشكلات

- 1-.....
- 2-.....
- 3-.....

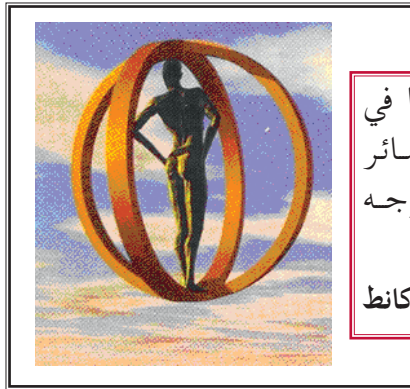
نافذة سدرات للتفكير في المسألة



" علينا أن نتعلّم من جديد أن نبصر، أن نتصوّر، أن نفكّر وأن نفعّل. نحن لا نعرف الدّرب ولكننا نعرف أنه يُنحت بفعل المسير .. "

▲ ادغار موران

البدء الجديد



" إن قدرة الإنسان على امتلاك الأنا في تمثله تسمو به غاية السمو فوق سائر الكائنات الحيّة الأخرى على وجه الأرض، وبذلك يكون شخصا ".

كانط

الوعي ميزة إنسانية

التمهيد :

يبدو أن مطلب تعريف الإنسان مطلب عسير نظرا لطبيعته المتلبسة والملغزة ، و لعلّ في هذا العسر ما يدفعنا إلى مقارنته بما ليس هو عسانا نمسك بما ينير سبيل البدء في تعريفه.

ما هو الفرق الأساسي بين الإنسان والحيوان؟ إن أبسط الأجوبة عن هذا السؤال وأعمّها وهو أيضاً أكثرها شيوعاً: إنه الوعي. لكنّ الوعي بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك أن الوعي المحمول على معنى شعور بالذات وقدرة على التمييز بين الأشياء الحسيّة وإدراك الأشياء الخارجيّة وحتى الحكم عليها انطلاقاً من خصائص حسيّة محدّدة، لا يمكن إنكاره على الحيوان. غير أن الوعي بالمعنى الأدق لا يوجد إلا لدى كائن اتخذ من نوعه الخاص ومن ماهيته الخاصّة موضوعاً. فالحيوان هو



– بلا شك – موضوع لذاته من حيث هو فرد (ولهذا السبب يملك شعوراً بالذات)، لا من حيث هو نوع (ولهذا السبب ينقصه الوعي) (1). فحيث ما يوجد وعي توجد القدرة على العلم. فالعلم هو الوعي بالأنواع. نكون في الحياة على صلة بأفراد وفي العلم بأنواع. والحال هذه، وحده الكائن الذي اتخذ نوعه الخاص وماهيته الخاصّة موضوعاً يكون قادراً على أن يحوّل أشياء وكائنات مغايرة له إلى موضوعات بحسب دلالتها الخاصّة. لهذا السبب، ليس للحيوان إلا حياة بسيطة في حين للإنسان حياة مزدوجة: لدى الحيوان لا تكوّن الحياة الداخليّة والحياة الخارجيّة إلا شيئاً واحداً، وعلى العكس من ذلك للإنسان حياة داخليّة وحياة خارجيّة. إن حياة الإنسان الداخليّة هي تلك التي يقيمها مع نوعه ومع ماهيته. فالإنسان يفكر، أي يخاطب غيره ويتكلّم إلى نفسه. لا يمكن للحيوان أن ينجز أية وظيفة نوعيّة بمعزل عن فرد آخر خارج عنه؛ وعلى العكس من ذلك، يمكن للإنسان، ودون حضور شخص آخر، أن ينجز الوظيفة النوعيّة للفكر والكلام، ذلك أن التفكير والكلام وظيفتان نوعيتان حقيقتان. فالإنسان هو بالنسبة إلى نفسه أنا وأنت في آن. فإذا كان بإمكانه أن يحتلّ موقع الآخر فذاك، تحديداً، لكون موضوعه، ليس فرديته، بل نوعه، وماهيته.

فويرباخ، ماهية المسيحية.

Ludwing FEUERBACH, L'Essence du Christianisme, ch 1, Gallimard, 1960

الكاتب

فويرباخ: (1804 - 1872)

فيلسوف مادي ألماني، وقع فصله من الجامعة بسبب كتابه "أفكار حول الموت والخلود" (1830). وقد تطورت آراؤه حول الموقف من الدين من أفكار الشبان إلى المادية، وقد أثر إعلانه المادية ودفاعه عنها تأثيراً عظيماً على معاصريه. وكتب أنغلز عن أثر كتاباته "كان الحماس عاماً وصرنا جميعاً فيويرباخيين دفعة واحدة" .. وكان نقد فويرباخ لتصور هيغل المثالي لجوهر الإنسان وردّه الإنسان إلى وعي الذات النقطة المبدئية في تطور فكر فيويرباخ الفلسفي كما ظهر في مؤلفه "في نقد الفلسفة

الهيغلية" (1839) ،غير أنه لم يتابع السير على خط مادّي متماسك إذ كان يعتبر الإنسان فردا مجردا، كائنا بيولوجيا محضاً، وظل فيورباخ صاحب مواقف مثالية، وهي مثالية بدت واضحة بشكل خاص في فهمه للتاريخ وللأخلاق، فقد كان يعتبر الدين اغتراباً وتحققاً موضوعياً للسمات الإنسانية التي كان يعزو إليها جوهرها خارقاً للطبيعة في كتابه " **جوهر المسيحية** " (1841). فالإنسان يزودج ويتأمل جوهره في الله، وهكذا يكون الدين وعي الذات اللاواعي لدى الإنسان. وذهب إلى أن التربية هي الملاذ للتحرر من الدين " **أسس فلسفة المستقبل** " (1843)، أما فيما يتعلق بالأخلاق " **الموضوعات الجارية لإصلاح الفلسفة** " (1842) فقد حدد مبادئه الأخلاقية اعتماداً على سعي الإنسان الغريزي إلى السعادة، وكان يعتقد أن تحقيقها ممكن شريطة أن يحدّ كل فرد وبطريقة عقلية من مطالبه وأن يحب الآخرين، والأخلاق التي بناها فيورباخ مجردة وأبدية.

الهامش

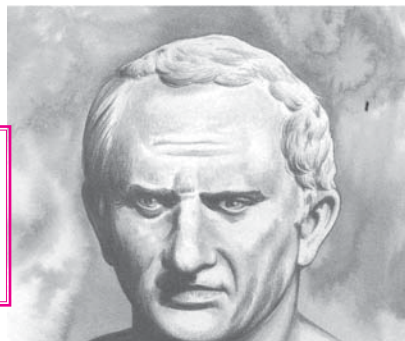
1- لاحظ التقارب الاشتقاقي في اللسان الفرنسي بين " science " " conscience "

المهام

- بأيّ معنى يتحدّث فيورباخ عن وعي لدى الحيوان؟
- هل من تماثل بين الوعي لدى الحيوان والوعي لدى الإنسان؟ أعلّل جوابي.
- أستخلص دلالة " الوعي الإنساني " وتمظهراته.
- كيف أفهم قول الكاتب " فالإنسان هو بالنسبة إلى نفسه أنا وأنت في آن " ؟
- هل من وجهة في القول بالوعي محدّدا نوعياً للإنسان؟
- هل تساعدني مقارنة الكاتب لتفكيك علاقة الكثرة بالوحدة حين تتعلّق بالشأن الإنساني؟
- أستحضر دلالة " للكلّي " وأتبين في ضوءها قيمة الوعي بالنسبة إلى الإنسان. أحرّر فقرة في الغرض.



" ما الفرق الأساسي بين الإنسان والحيوان؟ " فيورباخ



الذاتُ نفسُ

التهبير :

اقترن التفكير في الإنسان بالتفكير فيما ليس هو، وكأنه شرط الذات للمرور إلى ذاتها. قد يتحوّل حينها الوعي بالذات إلى ضرب من استلهاام للمطلق يمحى فيه طلبا للإثبات.

... وقد كان تبين له (1) أنه أدركه (2) بذاته، ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الوجود المطلق الواجب الوجود.



فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسّمة التي يدركها بحواسه، ويحيط بها أديمه، هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكّر في تلك الذات الشريفة، التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود، ونظر في ذاته تلك الشريفة، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحلّ، أو هي دائمة البقاء؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنّما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى، مثل الماء إذا صار هواء، والهواء إذا صار ماء، والنبات إذا صار ترابا ورمادا، والتراب إذا صار نباتاً، فهذا هو معنى الفساد. وأمّا الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم، وهو منزّه بالجملة عن الجسمانية، فلا يُتصوّر فساده البتّة.

ابن طفيل. حي بن يقظان؛ منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت، ط2. ص 178 - 179

الكاتب

ابن طفيل: (500 - 581 هـ)؛ (1102 - 1185)

هو أبو بكر بن محمد بن طفيل القيسي، فيلسوف أندلسي اشتغل بالطبّ وعمل وزيراً لدى الخليفة أبي يعقوب يوسف ثاني خلفاء الموحدين في مراكش. استمدّ بن طفيل شهرته من جهده الشخصي في طلب العلم واستخرج جلّ علمه من الكتب حتّى غدا من أعلام العصر المعدودين. كان سبباً في شرح ابن رشد لفلسفة أرسطو وقد ساعده على تأليف كتاب "الكليات في الطب" تميّز بآرائه في الفلك وقيل إنّ كان طبيياً بارعاً. ضمّن آراءه الفلسفية كتابه المشهور "حي بن يقظان" المصنّف الوحيد الذي عرف عنه لقلّة إنتاجه على غزارة علمه، وفيه بسط مبادئ الفلسفة المشرقية وبين اختلافه عن فلاسفة الإسلام في مسائل عديدة، مما جعله فيلسوفاً متفرداً.

الهامش

1- "حي بن يقظان" هو بطل القصة الخيالية التي وضعها ابن طفيل.
2- يعود الضمير إلى "واجب الوجود" ويعني الله أو "الموجود الشريف"، ويُسمى واجب الوجود لأن وجوده يكون من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً (الجرجاني، التعريفات). وهو "الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره"، ويقابله "ممكن الوجود"، وهو "الذي متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض عنه محال" (ابن سينا، رسالة الحدود).

المهام

- أيهما يشترط الآخر: إدراك الذات أم إدراك "واجب الوجود"؟
- كيف أفهم هذا التشريط؟
- ما طبيعة الذات عند ابن طفيل؟
- ما حقيقة الجسم منظورا إليه من جهة النفس؟
- ماذا يترتب عن القول بفساد الجسم حين يتعلّق الأمر بحقيقة الإنسان؟
- بأي معنى يُقال عن الجسم إنه غيريّة؟
- هل أجد في تمثّلاتي ما يتقارب مع أطروحة ابن طفيل؟ أحرر فقرة في الغرض.



"إنّ الفساد والاضمحلال
إنّما هو من صفات
الأجسام..."

ابن طفيل

في إنبات الإنبيّة

التمهيد :

تخبرنا التجربة اليوميّة عن وجود ما نحتله في العالم، لكنّ تعيين هذا الوجود وإدراكه عقلا يقتضي فيما يقتضي رجوع النفس إلى ذاتها تفحصاً في إنبتها بما يجعل الذات مليئة بذاتها لا تهزّها عوارض.

تنبيه: إرجع إلى نفسك وتأمل - إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة - هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك. ما عندي إن هذا يكون للمستبصر. حتى النائم في نومه؛ والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا من ثبوت إنبتها.



تنبيه: بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك؟ وما المدرك من ذاتك؟ أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك، فأبسط تدرك أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط. فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى، وإلى وسط (...). تنبيه: أتحصل أن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك؟ لا، فإنك إن انسلخت عنه، وتبدل عليك، كنت أنت أنت. أو هو ما تدركه بلمسك. وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك؟ لا فإن حالها حال ما سلف (...). فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت. فمدركك ليس من عداد ما تدرك حساً بوجه من الوجوه (...).

وهمّ وتنبيه: ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي. فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركة، أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور، جعلناك بمعزل عن ذلك. وإما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك، إن أثبتته فعلاً مطلقاً، فيجب أن تثبت منه فعلاً مطلقاً، لا خاصاً، هو ذاتك بعينها. وإن أثبتته فعلاً لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك، من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقل من أن يكون معه، لا به، فذاتك مثبتة لا به.

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني (الطبيعيات). طبعة سليمان دنيا 1957. ص 320

الكاتب

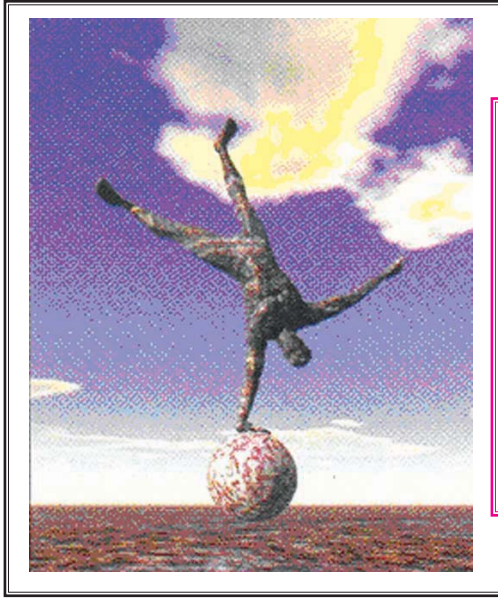
ابن سينا: (370 - 429 هـ)؛ (980 - 1037 م)

هو أبو علي الحسن بن سينا، فيلسوف وطبيب من أصل فارسي. تربى في بيت له "اشتغال بخدمة الدولة"، وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه وحصل بنفسه علماً غزيراً حينما أذن له الأمير نوح بن منصور بالدخول في دار كتبه. كان ابن سينا فيلسوفاً موسوعياً غزيراً الإنتاج تلقى في تآليفه جميع المذاهب. فقد مزج بمهارة بين آراء تنوعت مصادرها من إسلامية إلى فارسية، إلى آراء اليونانيين وخاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين... غير أنه في كل هذا متفرد بحكمته المشرقية أو نظريته في التصوف "فلسفة خاصة به" كما يؤكد ذلك بنفسه في كتابه "منطق المشركين". كان لابن سينا أثره العميق في الثقافة الإنسانية خاصة بما صنّفه في مجال الطب "القانون في الطب"

والذي ظل مرجعا للأطباء طيلة قرون. لابن سينا كتاب جامع وموسوعة فلسفية سماها "الشفاء" وله أيضا كتاب "النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" ورسائل عديدة (رسالة الطير، رسالة القدر، رسالة في النفس الناطقة...) ومختصرات كتبها في مواضيع شتى.

المسهام

- على أيّ وجه تُدرك الذات ذاتها؟
- ما دلالة صورة "الإنسان المعلق" في سياق حجاج الكاتب على ثبوت الإنيّة؟
- هل يستلزم تأكيد الإنيّة توسط الجسم؟
- ما قيمة التمييز بين "الفعل المطلق" و"الفعل الخاص" في إثبات الإنيّة؟
- كيف أفهم هذه العبارة "إنّ فعلك... هو ذاتك عينها"؟
- أيّ معنى للإنيّة يمكن أن أستخلصه من النصّ؟
- هل لي أن أمتحن وجهة رؤية ابن سينا في ضوء تمثلي لذاتي؟



"... وفرض أنّها على
جملة من الوضع
والهيئة بحيث لا
تُبصر أجزاءها، ولا
تتلامس أعضاؤها بل
هي منفردة ومعلقة
لحظةً ما في هواء
طلق..."

ابن سينا

في يقين الكوجيتو

التهبير :

بدأت الحداثة بإعلان تصوّر جديد للعالم لم يعد للإنسان، في صورته القديمة، قادرا على التوافق معه. وقد كان على الفلسفة أن تضطلع بمهمة بناء تصوّر جديد للإنسان يؤسس لذات تجد يقينها في ذاتها وتطلب التوافق مع العالم بالسيادة عليه.

أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود مادمت أفكّر، فقد يحصل أنني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا. لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحا: وإذن فما أنا على التدقيق إلاّ شيء مفكّر، أي روح أو ذهن أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل. فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقا (...).



ولكن أيّ شيء أنا إذن؟ أنا شيء مفكّر. وما الشيء المفكّر؟ إنه شيء يشكّ، ويتصوّر، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيّل أيضا ويحسّ. حقا إنه ليس بالأمر اليسير أن تكون كلّ هذه الأشياء من خصائص طبيعتي. ولكن لم لا تكون من خصائصها؟ أليست أنا ذلك الشخص نفسه الذي يشكّ الآن في كلّ شيء على التقريب، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصوّرها ويؤكد أنّها وحدها الصحيحة، وينكر سائر ما عداها، ويريد ويرغب في أن يعرف غيرها، ويأبى أن ينخدع، ويتخيّل أشياء كثيرة، على الرغم منه أحيانا، ويحسّ منها الكثير أيضا، بواسطة أعضاء الجسم؟ فهل يوجد من بين كلّ هذا ما يعادل في صحته اليقين بأنّي كائن وبأنّي موجود، حتى لو كنت دائما دائما وكان من منحني الوجود يبذل كلّ ما في وسعه من مهارة لإضلالني؟ وهل هنالك أيضا صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكري أو يمكن القول بأنّها منفصلة عني؟ فيديهيّ كلّ البدهاة أنني أنا الذي أشكّ وأنا الذي أفهم وأنا الذي أرغب. ولا حاجة هنا إلى إضافة شيء آخر لزيادة إيضاحه. ومن المحقّق أنّ لديّ القدرة أيضا على التخيل: لأنّه على الرغم من أنّ من الممكن - كما افترضت فيما سبق - أنّه لا شيء ممّا أتخيّل بحقيقيّ؛ فإنّ هذه القدرة على التخيل لا تعرّي عن الوجود فيّ، ولا تنفكّ جزءا من فكري، وأنا أخيرا الشخص عينه الذي يحسّ، أي الذي يدرك أشياء معيّنة بواسطة الحواس، ما دمت في الواقع أرى ضوءا وأسمع دويّا وأحسّ حرارة. ولكن قد يُقال لي إنّ هذه مظاهر زائفة والحقيقة أنني نائم. فليكن الأمر كذلك فمن المحقّق على الأقلّ أنّه يلوح لي أنني أرى ضوءا وأسمع دويّا وأحسّ حرارة. وهذا لا يمكن أن يكون زائفا وهو على التدقيق ما يمكن أن يُسمّى فيّ بالإحساس، وهو بهذا التحديد لا يعدّ شيئا آخر غير التفكير. من هذا بدأت أعرف أيّ شيء أنا، بقدر من الوضوح والتميّز يزيد قليلا عمّا كنت أعرف من قبل.

ديكارت، التأمّلات، التأمّل الثاني؛ ترجمة عثمان أمين

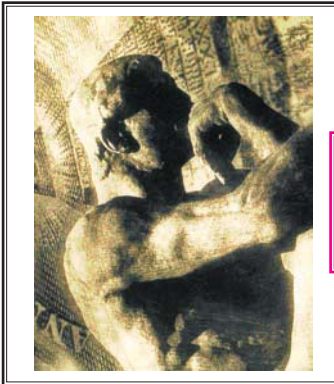
DESCARTES, *Méditations, Méditation seconde*, in *œuvres et Lettres*, éd.Gallimard, pp 772 - 872

روني ديكارت: (1596 - 1650)

فيلسوف وعالم (في الفيزياء والرياضيات) فرنسي يُعدّ رائد الحداثة ومؤسس العلم الحديث، حصل على الإجازة في الحقوق (1616) ليتفرّغ للبحوث العلميّة والفلسفيّة بداية من سنة 1618 " مادام لا شيء يستطيع أن يعوّض الرغبة الجامحة في تعلم كيفية التمييز بين الصّواب والخطأ من أجل أن ننظر بوضوح أثناء الممارسة والفعل وأن نمشي بخطى ثابتة كما يقول. اهتمّ بالكشف عن قواعد سداد العقل في أحكامه (" قواعد لتوجيه العقل "؛ كُتب سنة 1628 ونُشر سنة 1701). تواصل اهتمامه بالجانب المنهجي في "مقالة الطريقة" (1637) الذي كُتب بالفرنسيّة، على غير عادة الفلاسفة، رغبة منه في توسيع دائرة الفكر الفلسفي. رسم ديكارت في هذا الكتاب قواعد التفكير السليم بدءاً من البداهة وانتهاءً إلى المراجعة مروراً بالتحليل والتركيب. وانتهى في "تأمّلات ميتافيزيقية" (1641) إلى التأكيد على أن العقل ليس عليه إلا أن يعوّل على نفسه لبلوغ الحقيقة في خصوص الوعي بالذات وعلاقة النفس بالجسد محدداً منزلة الإله من خلال ما يسميه بـ "الضمان الإلهي". وفي سنة 1644 صدر كتابه "مبادئ الفلسفة" الذي عرض فيه للعموم نسقه الفلسفي ثمّ في 1649 "انفعالات النفس" الذي طوّر فيه نظريّة في التحكّم في انفعالات النفس على قاعدة تصوّر لعلاقة النفس بالجسد. أمّا في "رسالة في الإنسان" (1662) فقد سعى ديكارت إلى تحطيم المفاهيم الأساسيّة للفيزياء القديمة وسحب الآليّة على الظواهر البيولوجية بما في ذلك الجسم الإنساني. وفي "رسائله مع الأميرة اليزابيت" (من 1643 إلى 1649) تعرّض إلى أغلب القضايا التي اهتمّ بها (النفس، الجسد، الاختيار الحرّ، الإلهيات...).

المسهام

- أيّة علاقة يقيمها الكاتب بين الوجود والتفكير؟
- كيف أفهم الطابع اليقيني للكوجيتو؟
- أرصد الحجج التي تؤكّد جوهرية الوعي.
- أحدّد خصائص طبيعة الأنا.
- أحدّد منزلة كلّ من الفكر والجسم في تحديد دلالة الإنيّة.
- أستخلص دلالة الغيريّة في فلسفة ديكارت.



"أنا أفكر إذن أنا موجود".
ديكارت

تحقق الوعي

التهبير :

إنّ القول بماهيّة ثابتة للإنسان من شأنه أن يجعل ما لحقّ الوعي من تبدلات مستغلّقا على الفهم. ولعلّ الانتباه إلى قيمة التاريخ وفعله ما يبدّد بعض ما التبس، خاصّة إذا اعتبرناه مقومًا للوعي لا مجرد وحدة قياس.

الإنسان كائنٌ وهبٌ وعيا ويفكرٌ، بمعنى أنّه، بما هو عليه ومهما كانت طريقة وجوده، يمثّل كائنا لذاته. إنّ أشياء الطبيعة لا توجد إلّا على نحو مباشر وبطريقة واحدة، في حين يكون للإنسان، لأنّه روح، وجود مزدوج؛ فهو يوجد من جهة وجود أشياء الطبيعة، لكنه من جهة أخرى يوجد أيضا لذاته، يتأمّل ذاته، يتمثلها لنفسه، ويتفكّر بها، وهو ليس فكرا إلّا بهذا النشاط الذي يقوم كائنا لذاته.



يكتسب الإنسان هذا الوعي بالذات بطريقتين: أوّلا، ونظريًا، لكونه يجب أن ينشئ على ذاته للوعي بكلّ الحركات، بخفايا القلب البشري وميولاته وبوجه عام يتأمّل ذاته، ويتمثّل ما يخصّه به الفكر كماهيّة. وأخيرا يتعرّف على ذاته حصرا فيما يستخرجه من عمقه الخاص كما في المعطيات التي يتلقاها من الخارج.

ثانيا، يتكون الإنسان بما هو كائن لذاته بفعل نشاطه العملي وذلك لأنّه مدفوع لاكتشاف ذاته والتعرّف عليها فيما هو معطى مباشر وفيما يُعرّض عليه من الخارج. وهو يتوصّل إلى ذلك بتغيير الأشياء الخارجيّة التي يطبعها بخاتم داخلية والتي لا يعثر فيها إلّا على تحديدها الخاصّة. ويتصرّف الإنسان على هذا النحو بأمر من حريته بما هو ذات، وينزع عن العالم الخارجي طابع الغرابة المتوحّشة التي تسمه ولا يتمتّع بالأشياء إلّا لأنّه يعثر فيها على شكل خارجي لحقيقته الخاصّة.

إن هذه الحاجة إلى تغيير الأشياء الخارجيّة منقوشة قبلا في ميولات الطفل الأولى. فالولد الصّغير الذي يرمي بأحجار في السيل ويعجب بالدوائر التي تتكوّن في الماء، يعجب في الواقع بأثر يتمتّع فيه بمشهد حصّله من نشاطه الخاص.

هيغل، علم الجمال
HEGEL, Esthétique, PUF, p 21

الكاتب

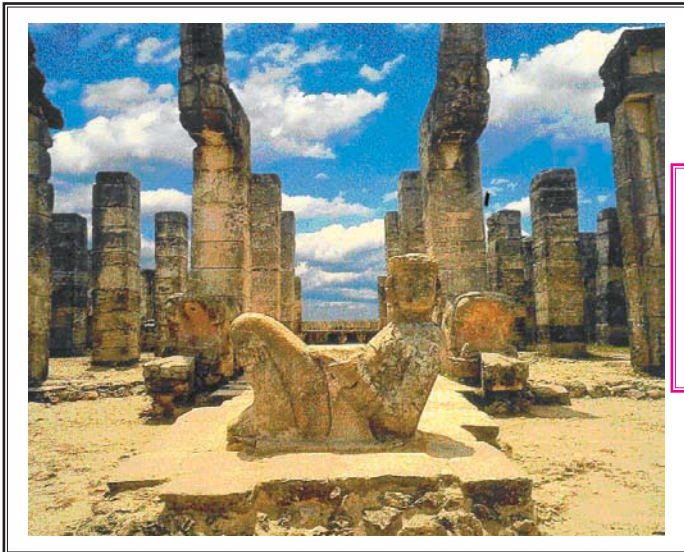
فريدريك هيغل: (1770 - 1831)

فيلسوف ألماني من أهمّ فلاسفة القرن التاسع عشر وأكثرهم تأثيرا في الفكر المعاصر. اشتغل بالتدريس منذ سنة 1801 بجامعة "يانا" Iena. اهتمّ في "فينومينولوجيا الرّوح" (1807) بتاريخ الوعي بما هو تاريخ النفس وقد أصبحت وعيا، واصفا المراحل التي قطعتها ومحدّدا الصور المختلفة التي اتخذتها والتي تحققت بفضل التفكير. وفي الأجزاء الثلاثة من "علم المنطق" (1812 - 1816) يتخطّى هيغل المنطق الرياضي في اتجاه منطق شامل لكلّ تفكير ممكن ولكل صورة من صور الفكر، متجاوزا بذلك التعارض القديم بين صورة التفكير ومادّته.

صدر له سنة 1817 كتاب "موسوعة العلوم الفلسفية"، وفيه رسم لقرائه الخيط الناظم لدروسه الفلسفية. وسعى، من جهة أخرى، إلى التوحيد بين وجهين في السلوك الإنساني فصلت بينهما الفلسفة الكانطية: الحق الذي يُلزم الإرادة من خارج والواجب الذي تلتزم به الإرادة من الداخل. وقد أراد بهذا التوحيد الجمع بين الموضوعي والذاتي ضمن ما يسميه بالأخلاقية الموضوعية ("مبادئ فلسفة الحق"؛ 1821). وفي "علم الجمال" (1832) عرّف الفن بما هو وحدة بين الواقعي والمجرد واعتبره تجاوزاً للطبيعة والمنطق في آن. واهتم كذلك بالدين وبيّن أنه تماماً كالفلسفة يطمح إلى التعبير عن المطلق لكنه يفعل ذلك لا باعتماد التأمل المفهومي شأن الفلسفة بل بواسطة التمثلات والمشاعر ("دروس في فلسفة الدين"؛ 1832). أمّا في "دروس في تاريخ الفلسفة" (1833 - 1836) فقد عرض إمكانية التفكير في تاريخ الفلسفة عبر إجلاء الوحدة من الكثرة (كثرة الأنساق الفلسفية) معتبراً الفلسفة أرقى صور الوعي الذي يتمكّن من تجاوز التحقق في الدين والفن. والثابت لدى هيغل أن تاريخ الإنسانية بأكمله هو تعبير عن صيرورة تحقق الفكر ("دروس في فلسفة التاريخ"؛ 1837).

المهام

- بأيّ معنى يقول الكاتب عن الوجود الإنساني إنه "وجود مزدوج"؟
- يتحدّث الكاتب عن طريقتين يكتسب بهما الإنسان الوعي بالذات: ما دلّلتهما؟
- هل من تناقض بين القول بأن الإنسان كائن وُهب وعيا وبين القول بأنه يكتسب هذا الوعي؟
- أستخلص قيمة التاريخ في تشكّل الوعي.
- أية علاقة يقيمها الكاتب بين الحرية ونزع الغرابة عن العالم والتمتّع بالأشياء؟ أستثمر مثال الولد الصغير في بلورة جوابي.
- أيّ معنى للإنية يمكن استخلاصه من النصّ؟ أتبيّن وجوه الجدّة فيه.
- هل الحرية في علاقتها بالوعي شرط أم رهان؟ أحرّر فقرة في الغرض.

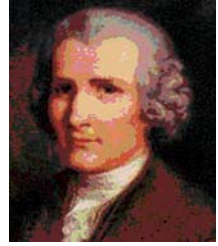


"لا يتمتّع (الإنسان) بالأشياء إلاّ لأنّه يعثر فيها على شكل خارجي لحقيقته الخاصة".
هيغل

التوق إلى الاكتمال

التهيير :

اقتضى تحديد الإنسانيّ في الإنسان تمييزه عن الحيوان. وكثيرا ما قام الوعي بأداء هذا الدور. لكننا إذا طلبنا مزيد الدقة والتعمق في تحديد الإنسانيّ تبينت لنا محدودية أدائه، فما يضطرنا إلى التفكير في أفق يتجلى فيه الإنسانيّ على نحو أكثر إشراقا.



لما كانت الصعوبات المحيطة بكلّ هذه المسائل (1) تفسح المجال نوعا ما إلى الجدل فيما يتعلّق بالفرق بين الإنسان والحيوان، فإنّه توجد صفة أخرى جدّ خصوصيّة تميّزهما عن بعضهما بعضا بحيث لا يمكن الاعتراض عليها: إنها ملكة التوق إلى الاكتمال؛ وبمساعدة الظروف، تُطوّر هذه الملكة تباعا كلّ الملكات الأخرى، وتكمن لدينا في النوع بقدر ما تكمن في الفرد في حين يصبح الحيوان بعد بعض أشهر ما سيكون عليه طوال حياته وسيكون نوعه بعد ألف سنة ما كان عليه في السنة الأولى من الألف سنة هذه. لم كان الإنسان وحده معرّضا لأن يصير غيبيا؟ ألن يعود الإنسان هكذا إلى حالته البدائيّة، وفي حين أنّ الدابة التي لم تكتسب شيئا والتي بالمثل ليس لها ما تخسره، تظل دوما على غريزتها، ألن ينحدر الإنسان إلى مرتبة أدنى من مرتبة الدابة نفسها حين يفقد بفعل الشيخوخة أو بسبب عوارض أخرى كل ما اكتسبه عن طريق توقه إلى الاكتمال؟ سيكون من المؤسف بالنسبة إلينا، أن نلزم على الاعتراف بأنّ هذه الملكة المميّزة للإنسان، واللامحدودة تقريبا هي مصدر كل شقائه وأنّها تنزعه، مع مر الزمان من ذلك الوضع الأصلي حيث يمكن أن يكون قد قضى أيّاما هادئة وبريئة، وأنّها هي التي جعلت منه بعد مدّة طويلة إنسانا مستبدا بذاته وبالطبيعة حين أظهرت مع مرّ العصور صوابه وأخطائه، وذائله وفضائله.

ج. ج. روسو؛ مقالة حول أصل اللامساواة بين البشر وأسسها.

J. J. ROUSSEAU,

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755

الكاتب

ج. ج. روسو : (1712 - 1778)

كاتب وفيلسوف فرنسي من أصل سويسري، عاش في عصر التنوير وكانت له علاقات متينة بالموسوعيين ومع ذلك ناهض تطوّر العلوم وتراكم الثروات خاصّة في كتاباته الأولى ("مقالة في العلوم والفنون"؛ 1751 - "مقالة في أصل اللامساواة بين البشر وأسسها"؛ 1755). أمّا كتاباته اللاحقة فقد جاءت أكثر تفاقولا. وفي "في العقد الاجتماعي" (كُتب سنة 1762 أي قبل عشرين سنة من قيام الثورة الفرنسيّة) يتجاوز روسو الفلاسفة القائلين بالحق الطبيعي رافضا أن تكون الحرّية الثمن الذي يدفعه المواطن مقابل الأمن. فالحرّية لا يمكن أن تكون موضوع مبادلة لأنّ التفريط فيها هو بمثابة التفريط في إنسانيّة الإنسان. واستخلص أن الإرادة العامّة هي الأساس الشرعي لكل دولة مدنيّة. أما في "إميل أو في

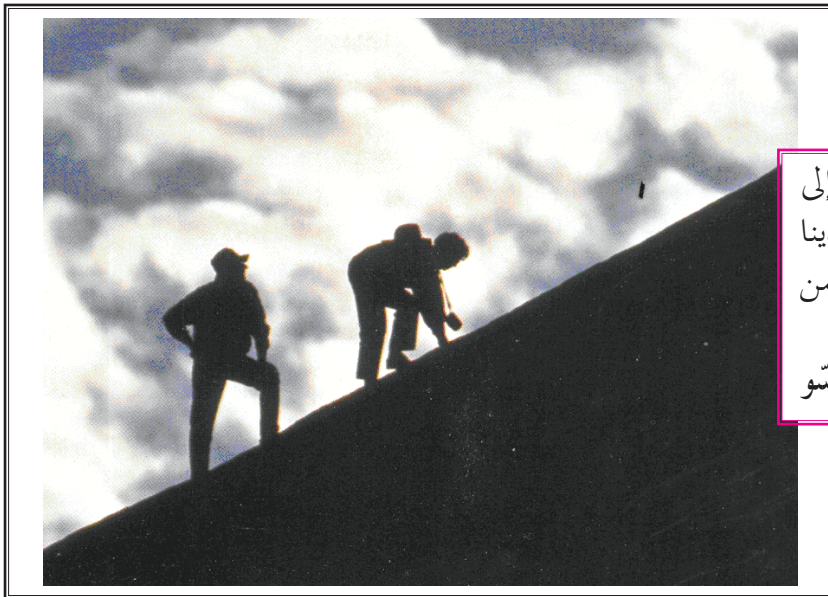
التربية" (1762) فقد عرض روسو نظرية معاصرة في التربية جاء فيها أن المجتمع يمثل عاملا مؤثرا في تكوين شخصية الفرد ودعا إلى تمكين الطفل من الإسهام الفعلي في بناء تكوُّنه الشخصي. وكانت لروسو كتابات عديدة ذات توجه قبل رومنطقي منها "هيلويز الجديدة" (1761) و"الاعترافات".

الهامش

1- "المسائل": ويُقصد بها مجموع القضايا التي دار حولها جدل يتعلّق بما يميّز الإنسان عن الحيوان وما يميّز إنسانا عن آخر.

المهام

- عن أية ملكة إنسانية يتحدّث الكاتب؟ وما قيمتها؟
- أية قيمة للمقارنة التي يقيّمها الكاتب بين الإنسان والحيوان؟
- في أي معنى يكون "توق الإنسان إلى الاكتمال" أساسا لجدارته؟
- هل من تناقض بين التوق إلى الاكتمال والوضع البائس الذي يمكن أن يكون عليه الإنسان؟
- أية صورة للأنية يمكن تحديدها في ضوء توق الإنسان إلى الاكتمال؟
- هل أرى في محيطي ما يُعدُّ من تجليات هذه الملكة؟ أحرر فقرة في الغرض؟



"... إنها ملكة التوق إلى
الاكتمال... وتكمن لدينا
في النوع بقدر ما تكمن
في الفرد".
روسو

التاريخ ذاكرة الوعي

التهبير :

إذا كانت الحداثة، في بداية تشكلها، قد اقتضت أن يكون الإنسان " مملكة داخل مملكة " فإنّ الوعي بقيمة التاريخ في تحديد ما هو إنسانيّ في الإنسان أفضى إلى الوعي بتاريخية الإنسان وتاريخية وعيه، إذ لا معنى لإنسان لا يتأثر بالتاريخ ولا يؤثر فيه، وكأنّ تاريخ الوعي يتمهى مع الوعي بالتاريخ.

يقوم التاريخ بالنسبة إلى النوع الإنساني مقام العقل بالنسبة إلى الفرد. فبفضل عقله، لا يكون الإنسان سجين الحدود الضيقة للحاضر المرئي كما هو حال الحيوان؛ إنه يعرف أيضا الماضي في أبعد امتداده اللامتناهي بما هو أصل الحاضر الذي ينشد إليه: إن هذه المعرفة هي وحدها التي تزوّده بتعقل الحاضر على نحو أوضح وتمكّنه حتّى من استشراف المستقبل. على العكس من ذلك، فإنّ الحيوان، الذي تخلو معرفته من التفكير وتكون محدودة بالحدس ومن ثمّ بالحاضر، يهيم بين البشر حتى حين يجري تدجينه ويظل جاهلا، فاتر الهمّة، غيبًا، منزوع السلاح وعبدًا. وبالمثل، فإنّ شعبا، لا يعرف تاريخه الخاص يكون محدودا بحاضر الجيل الرّاهن: لا يفهم طبيعته ولا وجوده الخاص، وفي الاستحالة التي هو عليها لا يمكنه ردهما إلى ماض يفسّرهما؛ ويكون أقلّ قدرة على استشراف المستقبل. وحده التاريخ يمنح شعبا وعيا تاما بذاته. يمكن للتاريخ أن يُنظر إليه، إذن، بما هو وعي متعقل للنوع الإنساني؛ إنه يمثل بالنسبة إلى الإنسانية ما يمثله الوعي الذي يسنده العقل بالنسبة إلى الفرد، وعي تأملي ومتناسك. ذلك الوعي بحُكم غيابه على الحيوان يظلّ سجين حقل الحاضر الحدسي الضيق. (...) تلك هي القيمة الحقيقية للتاريخ، وإنّ فائدة عامة بهذه الدرجة ومهيمنة يوحى بها التاريخ لهي مرتبة عن كونه يمثل شأنًا شخصيًا بالنسبة إلى الجنس البشري. إنّ استعمال العقل الفردي يفترض، على سبيل الشرط الضروري للغة؛ والكتابة لا تقلّ ضرورة لنشاط عقل الإنسانية هذا: إذ بالكتابة وحدها يبدأ الوجود الفعلي لهذا العقل مثلما أن العقل الفردي لا يبدأ إلاّ بالكلام. فعلا، إن الكتابة تصلح لاستعادة الوحدة داخل هذا الوعي الخاص بالجنس البشري الذي تحطّم وتجزأ باستمرار بفعل الموت: إنها تخوّل للحفيد أن يستعيد التفكير الذي صمّمه الجد وأن يستنفذه. إنها تتدارك انحلال الجنس البشري إلى عدد لا متناه من الأفراد الزائلين وبهذه الطريقة تتصدّى للزمن الذي ينقضي بسرعة في هروب لا يُقاوم يصاحبه فيه، رفيقه النسيان.

أ. شوبنهاور. العالم بما هو إرادة وتمثّل

Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*,
supplément au livre III, éd. PUF, 1978 pp. 1185 - 1186

شوبنهاور : (1788 - 1860)

فيلسوف ألماني من عائلة ثرية، اهتم بالفلسفة وكان تلميذا لفيخته، كان للقاءه بفلسفة كانط (1810) من ناحية، والبوذية من ناحية أخرى (1814)، أثر كبير على تكوينه الفلسفي، كما عُرف بنقده اللاذع لهيغل الذي قال عنه " كاتب لأشياء سخيفة ومفسد للأدمغة ". لم يعرف تدريسه في برلين النجاح (فقد اختار التدريس في نفس توقيت دروس هيغل) فانقطع عنه سنة 1833 لكتابة " الإرادة في الطبيعة " (1836). ثم أصدر كتاب " المشكلان الأساسيان للإيتيقا " (1841)، وكان عليه أن ينتظر نهاية حياته ليعرف النجاح مع صدور كتابه الأخير " تكملة وحذف " (1851) والذي تضمن تأملاته في تاريخ الفلسفة والأخلاق. ضد الأنساق الفلسفية، أراد شوبنهاور أن يكون صاحب فكر متفرد، يعتبر أن جوهر العالم يقوم على إرادة الحياة بما هي إرادة كلية وعمياء (" العالم كإرادة وتمثل " ، 1818). من الكانطية احتفظ شوبنهاور بفكرة أن العالم كما يظهر لنا ليس سوى تمثلات، ولكنه جعل من التمثل واقعا في ذاته قابلا للمعرفة في العالم ويسميه إرادة. فالإرادة هي المعرفة الماقبلية للعالم، والعالم هو المعرفة المابعدية للإرادة. إن فكرة الإرادة الحرة والعمياء واللاعقلانية قادتته إلى ضرب من اليأس. وباختزاله الفعل الأخلاقي للإنسان في مبدأي الأنانية والشفقة يكون شوبنهاور قد عرّف الإنسان لا كذات واعية بأفعالها، وإنما كمسرح لانفعالات لاواعية، وهو مبحث اهتم به الفكر الفلسفي المعاصر خاصة مع نيتشه وأفضى إلى قطيعة مع الفكر الفلسفي التقليدي. أثرت كتاباته خاصة في فاغنار ونيتشه.

المهام

- أحلل وجوه التماثل التي يقيمها الكاتب بين منزلة العقل بالنسبة إلى الفرد ومنزلة التاريخ بالنسبة إلى النوع الإنساني وأتبيّن دلالاتها.
- في أي معنى أفهم التمييز الذي يُقيمه الكاتب بين الإنسان والحيوان؟
- " وحده التاريخ يمنح شعبا وعيا تامًا بذاته ": أتبيّن قيمة التاريخ في تحقق الإنيّة.
- أتبيّن منزلة الكلام بالنسبة إلى وحدة الوعي لدى الفرد ومنزلة الكتابة بالنسبة إلى وحدة الوعي الخاص بالجنس البشري.
- كيف يكون الوعي تاريخيًا من ناحية ويتصدّى للزمن من ناحية أخرى؟



" يقوم التاريخ بالنسبة إلى النوع الإنساني مقام العقل بالنسبة إلى الفرد ".

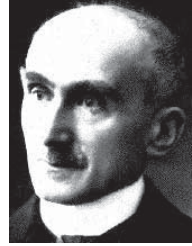
شوبنهاور

الوعي والديمومة

التهبير :

لأن الحيوان لا يملك وعيا، فإنه لا يقدر على تجاوز أفق لحظته ولا ينشد إلى ماضٍ ولا يستشرف مستقبلا. ولأن ما يقع تحت حواسه لا يترك له أثرا لكونه ممتلئا بغريزته، فإنه لا يملك ذاكرة، ولأنه كذلك كان حيوانا. ومتى قابلناه بالإنسان أمكن لنا أن نتبين بوضوح دور الذاكرة في تشكّل وعي الإنسان. ولأنه كذلك كان إنسانا.

ما الوعي؟ إنكم تتصوّرون بالتأكيد أنني لن أعرف شيئا على قدر كبير من التعيّن، ومن الحضور الدائم في تجربة كلّ واحد منّا. لكن، دون أن أسند إلى الوعي تعريفا يكون أقلّ وضوحا من الوعي نفسه، يمكنني أن أميزه بسمته الأكثر بروزا: يعني الوعي أوّلا الذاكرة. ويمكن للذاكرة أن تفتقد اتساعها؛ قد لا تشمل إلا جزءا ضئيلا من الماضي ويمكن ألا تحتفظ إلا بما يحدث للتوّ. لكن الذاكرة حاضرة في هذه الحالة وتلك: دون هذا لن يوجد وعي. إن وعيا لا يحتفظ بشيء من ماضيه ولا ينفكّ ينسى نفسه سيتلاشى وسينبعث في كلّ لحظة (...). كلّ وعي هو إذن ذاكرة بمعنى احتفاظ بالماضي وتراكم له في الحاضر.



لكن كلّ وعي هو استباق للمستقبل. انتبهوا إلى الاتجاه الذي يتخذه فكركم في أية لحظة: ستجدون أنه يهتمّ بما هو كائن، ولكن من جهة ما سيكون على وجه الخصوص. الانتباه انتظار، ولا وجود لوعي دون ضرب من الانتباه إلى الحياة. فالمستقبل مائل هناك أمامنا؛ يدعونا أو بالأحرى يجذبنا إليه: هذا الانجذاب غير المنقطع الذي يجعلنا نتقدّم على درب الزمن هو أيضا ما يجعلنا نعمل باستمرار. فكلّ فعل هو انفتاح على المستقبل.

الاحتفاظ بما لم يعد موجودا واستباق ما لم يوجد بعد، تلك هي، إذن، وظيفة الوعي الأولى. لن يكون هنالك حاضر بالنسبة إلى الوعي إذا اختزل الحاضر في اللحظة الرياضيّة، تلك اللحظة ليست سوى الحدّ النظري المحض الذي يفصل الماضي عن المستقبل. يمكن عند الاقتضاء أن تُتصوّر ولكن لا يمكن إدراكها أبدا، وحين نعتقد الإمساك بها على حين غرّة تكون بعيدة عنا بعدا. ما ندركه فعلا هو نوع من كثافة الديمومة (1) التي تتألّف من قسمين: ماضينا المباشر ومستقبلنا وشيك الوقوع. على هذا الماضي استندنا وإلى ذاك المستقبل نتّجه. أن نستند وأن نتّجه، تلك هيّ ميزة كائن الوعي. لنقل إذن إن شئتم، إن الوعي همزة وصل بين ما كان وما سيكون، وجسر يصل الماضي بالحاضر.

هنري برغسون، الطاقة الروحيّة

Henri BERGSON, *L'Energie spirituelle*, Alcan p 5.

من أبرز الفلاسفة الفرنسيين في بداية القرن العشرين، تحصّل على جائزة نوبل للآداب (1928) جاءت فلسفته ردًا على الثوابت ذات الأصول الكانطية والوضعية التي هيمنت على الميتافيزيقا في القرن التاسع عشر. ففي أطروحته "مقالة في المعطيات المباشرة للوعي" (1889) يؤكّد برغسون أنّ العلم لا يمكنه تفسير الوعي والحياة الباطنية لأنها من طبيعة غير مادية، فالعالم الباطني للوعي يتميّز بالديمومة والصيورة والحرية، أي بطابع كيفي، في حين أنّ عالم المادة الخارجي يتميّز بالعطالة والمكان وبصفات كمية وبالخضوع للقوانين. لم يتخلّ برغسون عن هذه الأفكار بل عمل على تطويرها في "المادة والذاكرة" (1896) حيث بيّن أنّ العقل لا يُختزّل في مجرّد نشاط للدماغ الذي ليس إحصيا للذكاء العملي أو هو "عضو الانتباه إلى الحياة العملية، في حين أنّ الأنشطة النفسية العليا مثل الذاكرة، تؤكّد اختراق العقل للمادة. لذلك يؤكّد برغسون في "التطوّر الخلاق" (1907) أنّ الحياة قوّة روحية، وثبة حيوية حرّة ومبدعة تنفذ إلى المادة والروح على حدّ السواء. وتبعاً لذلك ينقد العقل والذكاء المفهومي، إذ لا يرى في الذكاء سوى أداة عملية تمكّن من تمثيل الواقع تمثلاً آلياً وكمياً (العلم) والسيطرة عليه (التقنية)، في مقابل الحدس بما هو امتداد للوثبة الحيوية والذي يمكن من النفاذ إلى الحقيقة على نحو مباشر. وانتهى في "الديمومة والتزامن" (1922) إلى التمييز بين الزمن الرياضي والزمن النفسي. كما كانت لبرغسون اهتمامات أخلاقية ضمّنها كتابه "منبع الأخلاق والدين" (1932) الذي ميّز فيه بين الأخلاق المغلقة (أخلاق الإلزام) والأخلاق المفتوحة (أخلاق نداء الإنسانية).

للهاش

1- "الديمومة La durée" انظر نافذة دعائم للتفكير؛ تحديدات وتمييزات مفهومية: الزمان.



"الاحتفاظ بما لم يعد موجودا
واستباق ما لم يوجد بعد، تلك هي
إذن وظيفة الوعي الأولى"
برغسون

للهاهم

- أية صلة يقيمها الكاتب بين الوعي وتجربة الحياة؟
- ما هي وظيفة الوعي؟ هل في الوعي ما يؤسس لهذه الوظيفة؟
- "ما ندرکه فعلا هو نوع من كثافة الديمومة": كيف أفهم هذا القول؟ وأية علاقة ممكنة بين تحقّق الإنيّة والزمن؟
- أمتحن تصوّر برغسون بالتساؤل عمّا إذا كنت قادرا على استحضار كلّ ما خزنته ذاكرتي؟
- إذا كان "كلّ وعي ذاكرة" فكيف أفهم حينئذ النسيان؟

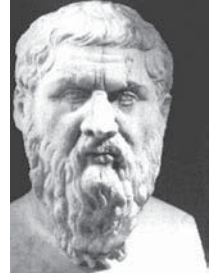
الجسد الوضيع

للتمهيد :

إذا صحَّ أن الإنسان كائن وعي وتفكير ألا تهتَزَّ عندنا هذه القناعة ونحن نشاهد وقائع الجهل والرذيلة تنتشر من حولنا؟ قد نحتاج في حلِّ هذه المفارقة إلى اتهام كيان نجعله غريبا عنا وطارئا علينا.

متى كانت لنا أجساد وما دامت أنفسنا متورّطة مع هذا الشيء الخبيث، فإننا لن نحصل على مطلوبنا بالقدر الكافي والحال أن ما نطلبه هو الحقيقة كما قلنا. ثم إن الجسد لا يجلب في الواقع، آلاف المتاعب بموجب ضرورات الحياة فحسب، ولكن قد تطرأ أيضا بعض الأمراض، وهي تمثل بالنسبة إلينا عقبات جديدة تعترض سعينا إلى الحقيقة. من يملؤنا بهذا القدر بألوان الحب والرغبات والخوف وشتى الخيالات والترهات التي لا تُحصى غير الجسد، فلا تأتينا منه، بالفعل، أية فكرة سليمة ولو مرّة واحدة. أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك، ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه، فامتلاك الخيرات هو السبب الأصلي لجميع الحروب، وإذا كنّا مدفوعين إلى تحصيل الخيرات، فإن ذلك بسبب الجسد الذي يجعل منا عبيدا في خدمته. بسبب كلِّ هذا نحن نتكاسل في التفلسف. ولكن ممّا يعقّد الأمر أكثر، أننا إذ نصل في النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكي نتّجه، آنذاك، إلى موضوع ما من التفكير، فإن أبحاثنا يسودها الاضطراب من جديد ومن كلّ جهة، بسبب هذا التخيل الذي يجعل من آذاننا وقراء، ويبعث فينا اضطرابا ويشيع قلقا، إلى درجة تجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة، وبالعكس قد أثبتنا أننا إذا أردنا أن نعرف شيئا ما، معرفة خالصة، يجب علينا أن نفصل عنه، وأن ننظر إلى الأشياء في ذاتها وبالتفلس ذاتها، وحينئذ، فيما يلوح، نحصل على الشيء الذي نعلن أننا نحبه، وهو الفكر، وذلك عندما نموت، كما تفيد به هذه الحجّة، وليس أبدا خلال حياتنا... إن أولئك الذين يشغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي، يتدرّبون على الموت، وأن فكرة الموت أقلّ رهبة لديهم من لدى بقيّة الناس.

أفلاطون، محاوراة الفيديون.



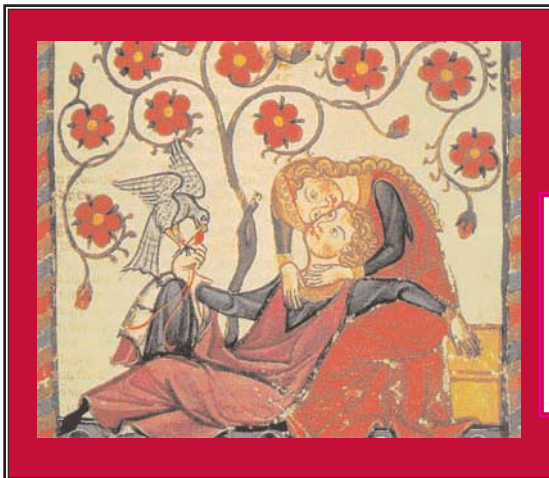
PLATON; *Le Phédon*, 66 b - 66 e. éd, Les Belles Lettres, 1963

أفلاطون: (427 - 348 ق. م)

كنية لفيلسوف يوناني هو أرسطوكلاس. ولد في أسرة أرستقراطية وتلمذ في البداية على السفسطائيين وكرايتيل قبل أن يتعرّف على سقراط وعمره عشرون سنة ويتعلّق به حتى إعدامه. كان لإعدام سقراط التأثير البالغ على شخصيّة أفلاطون ورأى فيه شاهداً على فساد الدولة فاهتمّ بالشأن السياسي وكتب فيه أهمّ محاوراته: "الجمهورية" (385 - 370 ق م) بحث فيها عن ماهيّة العدالة وعن أسس جمهورية فاضلة أو "دولة عادلة"، كما عرض فيها نظريته في المعرفة من خلال "أمثولة الكهف" الشهيرة (الكتاب السابع من الجمهورية). وعمّق نظرياته السياسية في محاورات أخرى ("القوانين" و "السياسي"). ونعثر في "الثياتيتوس" و "المينون" و "المأدبة" و "فيدروس" على جوانب من نظرية أفلاطون في المعرفة التي تقوم على مبدأ "التذكّر" الذي يقتضي "التوليد" ضمن جدل صاعد تسلك فيه النفس طريق العلم بدءاً بالظنّ مروراً بالرياضيات وصولاً إلى أعلى درجات المعرفة وهي المعرفة الحدسيّة للمعقولات. كتب أفلاطون ثمان وعشرين كتاباً على مدى أربعين سنة في شكل محاورات جعل فيها سقراط محاوراً دائماً وتخصّص كلّ محاورة بموضوع يُصاغ في مستهلّ كل محاورة في شكل سؤال: ما العدالة؟ (الجمهورية)، ما العلم؟ (ثياتيتوس). بعد تجربة فاشلة إلى جانب طاغية سراقسطة من أجل بناء دولة عادلة تجسّم نظريته في "حكم الفيلسوف"، استقرّ أفلاطون في أثينا لينشأ "أكاديمية" للعلوم يدرّس فيها فلسفته دون أن يكفّ عن محاولاته في تحقيق حلمه السياسي قرب "دونيس الشاب".

المسهام

- بأيّ معنى أفهم "تورّط النفس بالجسد"؟
- كيف يكون الجسد عقبة أمام سعينا إلى الحقيقة والفضيلة؟
- أستخلص منزلة الجسد من خلال موقف الكاتب، مبيّنا علاقته بإثبات الإنيّة.
- كيف أفهم دعوة الكاتب إلى "الموت"؟
- هل أجد في موقف الكاتب وجهة أستأنس بها في تعقّل جسدي؟



" انظر إلى الحروب والفتن
والمعارك، ليس لها من
باعث غير الجسد ومطالبه."
أفلاطون

الجسم امتداد

التمهيد :

إنّ الانفعالات التي نعيشها تترك تفكيرنا حين نصرّ على تغييب الجسم وحسّه، حتى التيس علينا نصيب كلّ من النفس والجسم فيما نحسّ. حاجتنا إلى رفع هذا الالتباس قد لا تتحقّق إلاّ بمعاودة التفكير بالجسم من جهة العلاقة التي تصله بالنفس .

افترض، في البداية، أننا نحسن جيّدا تمييز النفس عن الجسم بواسطة الصفات الايجابية والخواص التي تتوافق مع هذين الجوهرين. ليس الجسم سوى امتداد بالطول والعرض والعمق؛ وهذه الخواص كلّها لا تكون إلا في السكون والحركة وفي عدد لا متناه من الأشكال المختلفة. لأنّه من الواضح: أولاً، أن فكرة الامتداد تمثل جوهرًا ما دام يمكننا أن نفكر في الامتداد دون التفكير في شيء آخر؛ ولا يمكن ثانياً، لهذه الفكرة أن تُمثل سوى علاقات مسافة أو علاقات متعاقبة أو مستمرة، أي حركات وأشكال، ذلك أننا لا يمكن أن نرى في الامتداد إلا ما يثويه. فلنفترض الامتداد منقسماً إلى هكذا أجزاء نتخيلها كما نشاء، في حالة سكون أو حركة، بعضها إزاء بعض، فإننا سندرك بوضوح العلاقات التي ستقوم بين هذه الأجزاء؛ ولكننا لن نتصوّر أبداً أن هذه العلاقات ستكون علاقات بهجة، لذّة، ألم، حرارة، مذاق، لون ولا أيّ من الصفات المحسوسة الأخرى، رغم أننا نحس هذه الصفات حين يتعرض جسمنا لبعض التغيّرات. أحسّ مثلاً بالألم حين تخزني شوكة من الإصبع: لكن الثقب الذي تُحدثه فيه ليس الألم؛ فالثقب في الإصبع، ويمكن أن ندركه بوضوح: فالألم في النفس لأنها هي التي تحسّه بعمق، والتي بسببه تغيّرت على نحو جدّ مزعج. لا ينبغي إذن أن نخص الجسم إلا بالصفات التي ذكرتها آنفاً. وعلى النقيض من ذلك فإنّ النفس هي هذا الأنا الذي يفكر، يحس ويريد: إنها الجوهر الذي يحتوي كل المتغيّرات التي لي بها إحساس داخلي، والتي لا يمكن أن تستمرّ إلا في النفس التي تحسّها. هكذا لا ينبغي أن نسد إلى النفس أيّة خاصية مختلفة عن أفكارها المتنوعة.



مالبرانش، في البحث عن الحقيقة

Nicolas De MALEBRANCHE ,

De la recherche de la vérité; Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade; 1979; pp 90 - 91

مالبرانش: (1638 - 1715)

فيلسوف فرنسي، تابع دراسة الفلسفة (1654-1656) ثم دراسة علم اللاهوت (1656-1659)، ليصبح رجل دين (1660) وأنهى بقيّة حياته في كنيسة. مثلت قراءته لمؤلفات ديكارت منطلق كتاباته الفلسفية والعلمية التي توجت بنشر كتابه "في البحث عن الحقيقة" (1674) وركز فيه على طبيعة الأفكار من ناحية وعلى كيفية استخدام الإنسان لعقله لتجنب الخطأ. والخطأ في تصوره هو أن نحكم بأن حقيقة الأشياء تكمن فيما تدركه الحواس وفيما تتمثله الخيلة، قائلاً إن مهمة الحواس ليست الإدراك. كما نشر كتاب "بحث في الأخلاق" (1683) وهو مرجع لقيادة السلوك حيث حدد واجبات الإنسان بما هو فرد وعضو في عائلة وفي مجتمع وفي دولة. أصدر أيضاً كتاباً بعنوان "محاورات حول الميتافيزيقا والدين" (1688) وتضمّن نفس الأفكار التي وردت في مؤلفه "البحث عن الحقيقة" (حقيقة الأفكار وموضوعات العقل المباشرة ومسألة وحدة النفس والجسم وقوانينها) غير أنه تميّز بطريقة عرضه (الحوار) ومثّل تيودور مالبرانش ليقدمّ العون لمحاوريه حتى يكتشفوا الحقيقة. عمل مالبرانش في كتاباته على التوفيق بين فيزياء معلمه ديكارت وميتافيزيقا القديس أوغسطين حتى قيل عنه إنه تبنى الديكارتية ثم كيّفها لتكون متوافقة مع الدين.

المسهام

- أيّ دلالة للتمييز بين النفس والجسم في ضوء حديث الكاتب عن "جوهرين"؟
- ما المقصود "بالامتداد"؟
- الانفعالات: هل تردّ إلى الجسم أم إلى النفس؟ أعلّل إجابتي.
- هل يمكن أن نميّز بوضوح بين الإحساس والتفكير؟
- أيّة رؤية للإنية يستبطنها تعريف الجسم بما هو امتداد؟
- أقارن بين تحديد الإنسان في منظور الكاتب وبين ما اكتسبته من تحديدات أخرى.



"ليس الجسم سوى امتداد بالطول والعرض والعمق".
مالبرانش

في وحدة النفس والجسد

للتمهيد :

يبدو أنّ تفكيرنا في الإنسان قد انبنى على جهل بالجسد ومستطاعه، جهل ولّد أوهاما رسمت صورة تجد أساسها النظري في تصوّر ثنائي للإنسان. وقد لا تتبدّد هذه الأوهام إلا بإعادة التفكير في الجسد والنفس معا.

إنّ الإنسان يتكوّن من نفس وجسم والجسم البشري موجود كما نحسّ به. ومن ذلك نفهم فقط أنّ النفس البشريّة متّحدة بالجسم، بل أيضا ما ينبغي أن يعني باتّحاد النفس والجسم. بيد أنّه يتعدّد علينا الحصول على فكرة تامّة، أي متميّزة عن هذا الاتّحاد إن لم نعرف قبل ذلك طبيعة جسمنا (...). وفعلا، تُوجد فكرة كلّ شيء في الله (1) - الذي هو علّة هذا الشيء - على غرار وجود فكرة جسم الإنسان. وبهذه الصورة ينطبق بالضرورة ما قلناه عن فكرة جسم الإنسان، على فكرة أيّ شيء من الأشياء. غير أنّه لا يمكن أن ننكر أنّ الأفكار تختلف بعضها عن بعض باختلاف الموضوعات ذاتها، وأن بعضها يكون أسمى من الآخر ويفوقه واقعيّة بقدر ما يكون موضوعه أسمى من موضوعه وأكثر منه واقعيّة. بذلك يقتضي تحديد ما يميّز النفس البشريّة عن بقية النفوس وما يجعلها تتفوّق أن نعرف طبيعة موضوعها، أي طبيعة جسم الإنسان (...). بيد أنّي أقول بصفة عامّة إنّ كلّما كان بعض الأجسام قادرا بالمقارنة مع الأجسام الأخرى، على الفعل والانفعال بطرق كثيرة معا. وكلّما كانت أفعال بعض الأجسام تابعة له وحده وكانت الأجسام التي تساعد على الفعل أقلّ عددا، كانت لنفسه قدرة أكثر على المعرفة المتميّزة. ومن هنا يمكننا معرفة سموّ نفس ما على بقية النفوس، وفهم ما يجعلنا لا نعرف جسمنا إلا بصورة مبهمّة جدّا.

سبينوزا؛ علم الأخلاق، الجزء الثاني، حاشية القضيّة 13. ص 103 - 104

ترجمة جلال الدين سعيد.

SPINOZA, *Traité de la nature humaine*, 1737; L1 .ed. Aubier- Montaigne t1; 1973; pp 342 -343

الكاتب

سبينوزا: (1632 - 1677)

"بنيدكت" أو "باروخ" سبينوزا فيلسوف هولاندي أبواه من أصل اسباني وُلد بأمستردام، وتربّى ليتحدث الإسبانية، والبرتغالية، والعبرية. صار فيلسوفا فذا وذلك بشهادة هيغل الذي قال فيه "لا وجود للفلسفة دون سبينوزا". بعد نقده للاهوت تحوّل عنه لدراسة العلوم الإنسانية. تلقى عن طيب مبدأ وحدة الوجود. طرد من مقر إقامته بأمستردام من قبل الطائفة اليهودية على خلفية رفضه التخلي عن مبدأ وحدة الوجود وأقام مع أحد أصدقائه في ضواحي المدينة أين غيّر اسمه العبري "باروخ" إلى ما يقابله باللاتينية

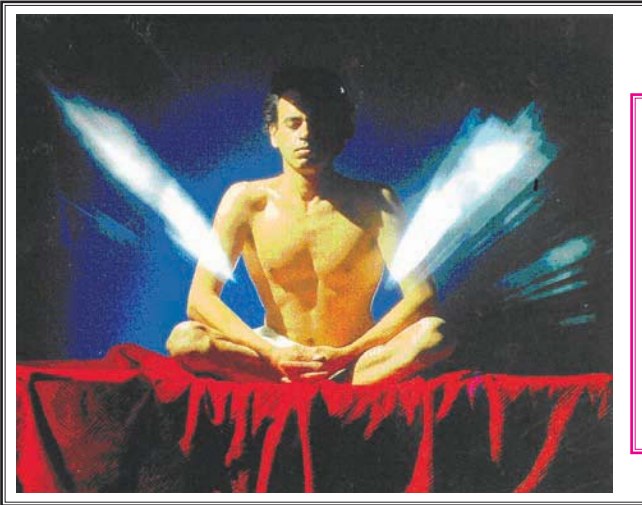
" بنيدكت " هناك بدأ يكتب ويناقش وشيئا فشيئا ذاع صيته، فعرض عليه الإقامة بفرنسا، ثم منصب أستاذ الفلسفة بجامعة " هيدلبورغ " لكنه كان يؤثر العيش في هدوء ويخشى على حرите وتفكيره أن يتأثرا بالسلطان والمنصب. كان ميالا للحياة البسيطة بطبعه وتأثير فلسفته، حتى لقبوه بالقديس المدني. من أهم مؤلفاته " المبادئ الفلسفية لديكارت " (1660)، فكان سببا في مزيد انتشار صيته، أراد كذلك أن يكتب شيئا يقدم به منهجه من طراز " المنطق الجديد " ليكون، و" مقال في المنهج " لديكارت، و" البحث عن الحقيقة " للميرانش، فكتب " رسالة في إصلاح الذهن " لكنه لم يكملها فنشرت ناقصة بعد وفاته. أما " رسالة في اللاهوت والسياسة " فقد أعلن فيه رأيه في الدين والاجتماع ونشره سنة (1670) رغم نصح أصدقائه بعدم نشره. أما جماع كتبه فقد كان " الأخلاق " (1675-1677) كان يطلع أصدقاؤه على ما ينجزه من فصول. سار فيه على منوال هندسي يليق بمذهب وحدة الوجود، وينزل فيه من الواحد إلى الكثرة، ومن الكل إلى الأجزاء. وإذا كان الجزء الذي يتناول الأخلاق لا يفوق خمس الكتاب إلا انه أطلق عليه اسم " الأخلاق " ليدل على اتجاهه الأخلاقي ويرمز بالاسم إلى العمل كغاية لكل نظر. واختياره المنهج الاستدلالي الهندسي ليس تقليدا للفلاسفة الذين كتبوا في المنهج بل لأنه يؤمن بأن صدق القضية لا يظهر إلا إذا عرضت بوصفها جزءا من نظام استدلالي عام.

الرهامش

1- الله: الله والطبيعة في فلسفة سبينوزا شيء واحد، فالله هو الطبيعة منظور إليه من جهة الامتداد والطبيعة هي الله منظور إليها من جهة الفكر. وهو جوهر لامتناه يتأسس على فكرة وحدة الوجود التي يقول بها سبينوزا.

المرام

- أي معنى للقول باتحاد النفس والجسم ؟
- لماذا تمثل معرفة طبيعة الجسم شرط إدراك واضح لهذا الاتحاد ؟
- أستخلص دلالة الجسم عند سبينوزا.
- هل تمكّني رؤية الكاتب من وعي أعمق لتصوّري لإيّتي ؟



" لا يعرف أحد
تركيبه الجسم
بقدر كبير من
الدقة بحيث
يمكن له أن يُفسّر
كل وظائفه ".
سبينوزا

الجسد تجسيد للحرية

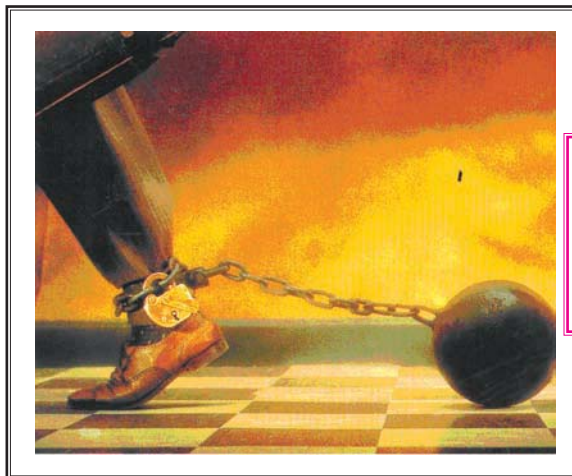
التهبير :

قد يكون من الممكن الزعم بأن الوعي حينما يباشر نفسه لا يحتاج إلى الجسد وسيطا ولكن حينما يتعلّق الأمر بعلاقة الذات بالآخرين قد يبدو من العسير تمثّل الوعي أساسا لهذه العلاقة دون توسّط الجسم.

بمقدار ما يكون الجسد موجودا مباشرة فإنه لا يكون مطابقا للروح. فإذا أريد له أن يكون عضوا طبيعيا ووسيلة حيّة للروح، فلا بدّ أن تمتلكه الروح أولا؛ ولكنني في نظر الآخرين، من حيث الماهية، كائن حرّ في جسدي، وإن ظلّ امتلاكه له مباشرا. لأنني حيّ، بوصفي كائنا حرّا يحيا داخل جسدي، فإنّ هذا الموجود الحيّ ينبغي ألاّ يُساء استخدامه فيعامل معاملة الدواب. وطالما كنت حيا فإن نفسي (مفهوم النفس، أو إن شئنا استخدام مصطلح أعلى: الكيان الحر) وجسدي ليسا منفصلين لأنّ جسدي هو تجسيد لحرّيّتي فبواسطة هذا الجسم أشعر وأحس. ومن ثمّ فليس سوى استدلال فاسد ذلك الذي يفرّق بين النفس والجسد بحيث يُقال إنّ " الشيء في ذاته " وهو النفس لا يمكن أن يُمسّ أو يناله أذى حينما تُساء معاملة البدن؛ وحينما يخضع الوجود الجسد للشخصيّة لإمرة شخص آخر (1). فقد يكون في استطاعتي أن أتوقع داخل ذاتي وأنسحب من وجودي البدني وأجعل جسدي شيئا خارجيا عني، وأنظر إلى المشاعر الجزئية على أنها خارج عني، بل إنني يمكن أن أكون حرّا حتّى ولو كنت مقيدا بالأغلال. لكنّ تلك هي إرادتي الخاصّة، أمّا بالنسبة إلى الآخرين فأنا أوجد داخل جسدي؛ وكوني حرّا، من وجهة نظر الآخرين، يتحدّ مع كوني حرّا في وجودي المتعيّن، فالأذى الذي يوجّه إلى جسدي هو أذى موجه إلىّ أيضا.

هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 158 - 159

ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلّد 1، دار التنوير، لبنان، ط 2، 1983



" يمكن أن أكون حرّا حتّى وإن كنت مقيدا بالأغلال ".
هيجل

الهامشي

1- شخص آخر: يشير هيغل إلى بحث مارتان لوثر عنوانه "في الحرية المسيحية" والذي ذهب فيه إلى القول بأن "الروح لا تتأثر ولا تُمسّ عندما تساء معاملة البدن، أو عندما يخضع شخص لقوّة شخص آخر". (عن المترجم)

الهوام

- آية علاقة يراها الكاتب بين الرّوح والجسم؟
- بأيّ معنى أفهم قول الكاتب أنا "كائن يحيا داخل جسدي"؟
- لماذا اعتبر الكاتب الاستدلال الذي "يفرّق بين النفس والجسم" استدلالا فاسدا؟
- على أيّ وجه يكون الجسد تعينا للوجود الحر؟
- هل تتحدّد إنيتي من خلال الصورة التي أحملها عن ذاتي أم من خلال الصورة التي يرسمها الآخر عني؟
- أتبيّن منزلة الآخر في تحديد الإنيّة.
- أستحضر موقف أبيكتات من الطاغية (الوضعية الاستكشافية الثانية) وأقارنه بموقف هيغل. أحرر فقرة في الغرض.



"فالأذى الذي يُوجّه إلى جسدي هو أذى موجه إليّ أيضا".

هيغل

مركزية الذات

التهبير :

مثّلت " مركزية الذات " سمة الحداثة لما تضمنته من تأكيد لمنزلة جديدة للإنسان تلائم وضعه الجديد في العالم. ومع هذا لا تحمل هذه العبارة دلالة واحدة خاصّة حين أصبح الآخر شريكنا الدائم في الوجود.

أن يكون المرء ذاتا، لا يعني أن يكون واعيا ولا يعني أيضا أن يكون له وجدان ومشاعر، مع أن تطوّر الذاتية الإنسانية يحصل، بدهاءة، بواسطة الوجدان والمشاعر. أن يكون المرء ذاتا، معناه أن يحتلّ المركز داخل عالمه الخاص وبملاّ موقع " الأنا ". إنّه من البديهي أن يكون كلّ واحد منا قادرا على قول " أنا "، كلّ الناس قادرون على قول " أنا " لكنّ لا أحد يستطيع قول " أنا " إلا لذاته ولا أحد يمكنه قولها للآخر حتى لو كان توأمه وجنيسه (1) الذي يشبهه تماما، فكل واحد يقول " أنا " يقولها لذاته لا لتوأمه.



أن يكون المرء قادرا على قول " أنا " وأن يكون ذاتا معناه أن يحتلّ موقعا وموضعا حيث يكون في مركز عالمه حتى يتمكّن من النظر فيه والنظر في ذاته. هذا ما نسميه مركزية الذات (2). طبعا، إن تعقد الفردية هو على درجة تجعلنا، حين نضع أنفسنا في مركز عالمنا، نضع معها أيضا أهلنا أي آباءنا وأطفالنا ومواطني مدينتنا ونكون قادرين حتى على التضحية بحياتنا من أجلهم. إن مركزية ذواتنا يمكن أن توجد منضوية ضمن ذاتية مشتركة أكثر اتساعا. يجب أن يكون تصوّرنا للذات معقّدا.

أن يكون المرء ذاتا هو أن يكون مستقلاّ وتابعا في الوقت ذاته. أن يكون فردا عابرا ورفافا ومختارا، أي أن يكون كلّ شيء تقريبا بالنسبة إلى ذاته ولا شيء تقريبا بالنسبة إلى الكون.

ادغار موران، مقدمة للتفكير المركّب

Edgar MORIN; Introduction à la pensée complexe, éd Seuil, 2005, pp 88 - 89

الكاتب

موران: (1921)

فيلسوف فرنسي معاصر عُرف بنشاطه السياسي: مناصرة السلام ومناهضة إعادة تسليح ألمانيا ثم اشتراكه فيما بعد في جمعية مناهضي حرب الجزائر. وبمساعدة جورج فريدمان انظم إلى " المركز الوطني للبحوث الاجتماعية " (1951)، حيث تمكن من تطوير أبحاثه وإثرائها. كان شغوفًا بالصحافة فأسس مجلة " الحجج " (1956) ثمّ " مركز بحوث الاتصالات الجماهيرية " مع رولان بارت. كما دفعه شغفه بالسينما (التي تمثّل عنده البعد اللاعقلاني في المجتمع التقني) إلى الاهتمام بدراسة أساطير الزمن الراهن التي وجد فيها ما يسميه بإيديولوجيا العصر (" النجوم " ، 1957). وكعالم اجتماع خيّر موران متابعة الأحداث

والتي رأى في تناولها ما يؤسس لعلم اجتماع الحاضر، فركّز اهتمامه على " أزمة الحضارة " الناشئة عن التصنيع الأعمى الذي أدّى إلى انقلاب القيم وضياع الإنسان. من ذلك أنه قام بتحليل أحداث ماي 1968 ونشر دراسته في جريدة " كاليفورنيا " (1970). لكنّ طرافة أعماله ستتأكد بالخصوص في سعيه إلى تأسيس أنثروبولوجيا تجذورها في البيولوجي وظّف فيها معطيات علميّة مختلفة من البيولوجيا وعلم الإحاثة وعلم الاجتماع الحيواني والعلوم الإنسانيّة قصد بناء خطاب حول الإنسان يراعي تعقده (" وحدة الإنسان "، 1974). إن هذه الأبحاث ستعيّن إضافته الاستيمولوجيّة الأساسيّة وتتمثل في مفهوم " نموذج المركّب " الذي أورده في " العلم والضمير " (1982) حيث بيّن أن العلوم، على اختلاف مواضيعها، تواجه اليوم " المركّب " مما يضطرّها إلى وصل الموضوع بمحيطه وربطه بمن يلاحظه وتناوله باعتباره نظاما ومعالجة التناقضات التي تسكنه. هذه القضايا سيعيد تناولها بأكثر عمق في كتابه " المنهج " (1977 - 1991) حيث ينبّه إلى كون الواقع مركّبا على اعتبار أن الإنسان هو في آن كائن بيولوجي وفاعل اجتماعي وأن في الطبيعة ينشأ النظام من الفوضى كما تنشأ الفوضى من النظام.

الهامش

- 1- جنيسه: المقصود به توأما حقيقيا ناتجا عن انقسام بويضة واحدة.
- 2- لا تُفهم عبارة " مركزية الذات " على المعنى الديكارتي للدلالة على وحدة الذات، وإنما تُفهم في إطار تصور موران " للمركّب ".

الهام

- أحدّد التعريف الذي يستبعده الكاتب للذاتيّة.
- ماذا يعني أن يكون المرء ذاتا في نظر الكاتب؟
- أيّ دلالة لمركزية الذات يقدمها الكاتب؟ هل تفيد تناقضا بين الفردي والكوني؟
- " أن يكون المرء ذاتا هو أن يكون مستقلا في ذات الوقت الذي يكون فيه تابعا " : هل من سبيل لحلّ هذه المفارقة؟
- هل يدفعني موقف الكاتب إلى مراجعة نمط حضوره في العالم؟



" أن يكون المرء ذاتا معناه أن يحتلّ موقعا " .

موران

تجربة الجسد

التهجير :

انتظم القول في الإنسان ضمن أفق يؤسس الوجود على الفكر ولا يُنزل الجسد في أفضل الأحوال سوى منزلة موضوع يواصل عيش الغربة التي فرضناها عليه. لم يبدد هذا الأفق كلّ ما استغلق علينا في شأن فهمنا لحقيقة ذواتنا ما دمنا نشعر في معيشتنا اليومي بعلاقة حميمية تصلنا بجسدنا.



لقد تعودنا بموجب التقليد الديكارتي على التخلص من الموضوع: فالموقف التأملي يطهر في آن واحد الفكرة الشائعة عن الجسد وعن النفس وذلك بتعريف الجسد كمجموع أجزاء دون باطن والنفس ككائن مائل تماما أمام ذاته دون مسافة فاصلة. إن هذه التعريفات المتلازمة تقيم الوضوح فينا وخارجنا: شفافية موضوع بلا انشاءات وشفافية ذات ليست شيئا آخر سوى ما تفكر فيه على أنه كيانه.

فالموضوع موضوع من جهة إلى أخرى والوعي وعي من جهة إلى أخرى. يوجد معنيان، ومعنيان فقط، لكلمة وجد: يوجد من جهة ما نحن شيء أو يوجد من جهة ما نحن وعي. على النقيض من ذلك تكشف لنا تجربة الجسد الخاص نمط وجود ملتبس. فإذا ما حاولت أن أفكر فيه بما هو ضمير الغائب مثل حزمة سيرورات - كما لو كان "رؤية" و"قوة محرّكة" و"جنسانية" - يتبين لي أنّ هذه الوظائف لا يمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها وبالعالَم الخارجي بعلاقات سببية، فهي كلّها مستعادة ومنخرطة ضمن مأساة فريدة على نحو غامض. فالجسد ليس إذن موضوعا. ولذات السبب، لا يكون وعيي به فكرا، بمعنى أنني لا أستطيع تفكيكه وإعادة تركيبه لأكون عنه فكرة واضحة. تظل وحدته دوما ضمنية وملتبسة. فهو باستمرار شيء آخر غير ما هو، هو دوما جنسانية وفي اللحظة نفسها حرّية، مُتجدّر في الطبيعة في نفس اللحظة التي يجري فيها تحويله بفعل الثقافة، غير منغلق على ذاته بالمرّة وغير متجاوز البتّة. وسواء تعلّق الأمر بجسد الآخرين أو بجسدي الخاص فليس لديّ من سبيل لمعرفة الجسد الإنساني غير أن أعيشه أي أن أستعيد لحسابي المأساة التي تشقّه وأن أتطابق معه. إنني إذن جسدي على الأقل ضمن الحدّ الذي أحصل فيه على مكسب ما والعكس بالعكس يكون جسدي بمثابة ذات طبيعية، مخطّطا مؤقتا لكلّ كياني. هكذا تتعارض تجربة الجسد الخاص مع الحركة التأملية التي تتخلّص الموضوع من الذات والذات من الموضوع، والتي لا تمنحنا إلا فكر الجسد أو الجسد في الفكرة، لا تجربة الجسد أو الجسد على حقيقته.

مرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك

M. MERLEAU- PONTY ,Phénoménologie de la perception , éd. Gallimard, pp.230-231

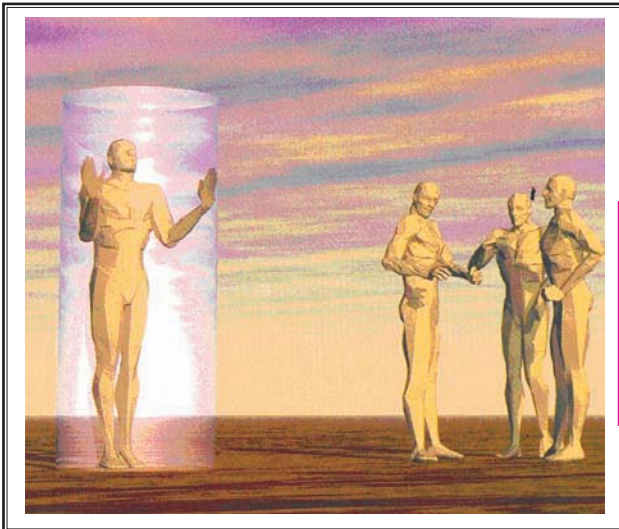
موريس مرلوبونتي (1908-1961)

فيلسوف فرنسي معاصر وواحد من أهم فلاسفة الفينومينولوجيا، اشتغل أستاذا بالمعاهد والجامعات. توفي مبكراً ورغم ذلك ترك موروثاً فلسفياً هاماً تشهد به أهم مؤلفاته التي نذكر منها "فينومينولوجيا الإدراك" (1945) وفيه قدّم تصوّره عن فينومينولوجيا وجودية تؤكد أولوية "أنا موجود" على "أنا أفكر" وذلك وجه من استعادة مطلب هوسرل المتمثل في "العودة إلى الأشياء" الذي يعني مع مرلوبونتي العودة إلى العالم قبل معرفته وإلى الذات بما هي حضور في العالم، وهو بذلك يراجع الكوجيتو الديكارتي مراجعة مكنته من التأكيد على أنّ الوجود في العالم هو وجود جسدي. أمّا كتابه "العلامات" (1960) فتمثل رؤية جديدة للتاريخ والسياسة كما عايشها. وفي كتابه "العين والعقل" (1964) اهتم بمسألة الفنّ عامّة والرسم خاصّة مبيناً أنّ الرسم يعبر عن علاقاتنا بالوجود الذي يصيّر الأثر الفنّي مرثياً، دون أن يفهم ذلك على أنّ الفنّ محاكاة لشيء ما لأنّ الفنّ ليس شيئاً آخر غير التجلّي وما به يحصل التعبير عن دروب الصمت. أمّا في كتابه "المرئي واللامرئي" (1964) فقد فتح السبيل إلى أنطولوجيا أصيلة تجاوز فيها ثنائية الذات - الموضوع مركزاً على وصف انفتاحنا على العالم، ويعدّ مفهوم الجسد الخاص مركزياً في هذا المؤلّف بما هو تجاوز للتقابل بين الجسد الموضوعي والجسد الظاهراتي.

لمزيد التعمّق انظر نافذة دعائم للتفكير، سياقات فكرية: الفينومينولوجيا.

المهام

- أستحضر التحديد الديكارتي للجسد.
- أحدّد، انطلاقاً من النصّ، دلالاتي "الجسد الموضوع" و"الجسد الخاص".
- كيف أفهم قول الكاتب "تكشف تجربة الجسد الخاص نمط وجود ملتبس"؟
- أيّ فارق بين "الجسد في الفكرة" و"الجسد على حقيقته"؟
- الجسد "مخطط مؤقت لكلّ كيان": أمتحن هذه الفكرة في ضوء فهمي لجسدي؟ أحرر فقرة في الغرض.



"تكشف لنا تجربة الجسد الخاص نمط وجود ملتبس".
مرلوبونتي

الجسد إحساس بالهوية

التهبير :

أعتبر الجسد ولوقت طويل عرضا يتبع النفس ويثقل كاهلها ولكن رغم هوانه عندها، فقد ظلّ قوة تقاوم احتقارها ويفاجئها باستمرار بغرابته من جهة ما هو جسميّة حتى كان الاعتراف به هويّة للذات ما نزال نطلبها فلا ندرکها. فماذا يعني أن نكون أجسادا؟

ما الذي يعنيه، بحسب التأويل القديم، أن يكون لنا جسد؟ يعني أن نتحمّله كموضوع من العالم الخارجي، يُثقل كاهل سقراط (1) كما تثقل كاهله سلاسل داخل سجن أثينا. إن الجسد يسجنه تماما كالقبر الذي ينتظره. الجسد هو العائق. يحطّم وثبة الفكر الحرّة، ويعيده إلى الشّروط الأرضيّة، ولكن بما هو عائق يتعيّن تخطّيه.



إنّ الإحساس بغرابة الجسد الأبديّة في علاقته بنا، هوّ الذي غدّى المسيحيّة كما غدّى الليبراليّة الحديثة. لقد تواصل هذا الإحساس، عبر كلّ تغيّرات الآداب الخلقية ورغم الانحطاط الذي تكبّده، منذ عصر النهضة (2)، المثل الأعلى الزّهدي. ولئن خلط الماديون بين الأنا والجسد فقد كان ذلك مقابل نفي الفكر، فهم ينزّلون الجسد في الطبيعة ولا يمنحونه أيّة مرتبة استثنائية في الكون. لكن الجسد ليس ذلك الدخيل الأبدي فحسب، فالتأويل الكلاسيكي يحطّ الإحساس بالهويّة القائم بيننا وبين جسدنا والذي تزيده بعض الظروف حدّة. ليس الجسد الأقرب إلينا من باقي أشياء العالم فقط ولا هو الأكثر ألفة، فهو لا يتحكّم في حياتنا النفسيّة ومزاجنا ونشاطنا فحسب. فما وراء هذه البيّنات الساذجة يوجد الإحساس بالهويّة. ألا نثبت ذواتنا في هذه الحرارة الفريدة التي تنبثق من جسدنا قبل تفتح الأنا الذي سيدعي التميّز عن الجسد؟ ألا تصمد روابط الدم أمام كل اختبار قبل تفتّق الذكاء بكثير؟ ففي مؤسّسة رياضيّة خطيرة وفي تمرين جريء تبلغ فيه الحركات درجة إتقان تكاد تكون خياليّة تنذر بالموت، ينبغي أن تزول كلّ ثنائية بين الأنا والجسد.

إيمانويل ليفيناس، تأملات حول فلسفة هتلر

Emmanuel LEVINAS; *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*

الكاتب

إيمانويل ليفيناس: (1905)

فيلسوف فرنسي من أصل ليتواني، تأثر بهوسرل وكتب عنه "نظريّة الحدس في فينومينولوجيا هوسرل" (1930). فساهم في نشر فكره بفرنسا. احتفظ من فلسفة هوسرل بمنهج التحليلات القصديّة كما تأثر بهيدغر ثم اتخذ منه مسافة نقدية ليتفرد، في ضوء تجربته مع النازيّة، بأفكاره في الإيتيقا التي يقدمها على الأنطولوجيا خلافا لهيدغر. والفكرة المحوريّة لفلسفته تدور حول مقولة الآخر من حيث هو تجربة أساسية ينتفي خارجها كلّ معنى. فالآخر أو "وجه الآخر" يمثّل أمرا لا مردّد له لشخصي ولكنونتي، يحملني

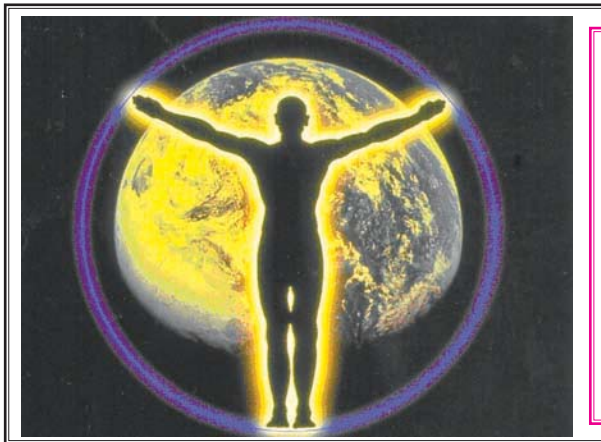
على احترامه وبدونه لا أعرف منزلتي. من أهمّ كتاباته الأخرى: "اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدغر" (1949) وقد استحضّر فيه الجذور الفينومينولوجية لفلسفة الوجود كالقول بالعودة إلى الأشياء - هوسرل - والانتباه لمعنى فعل الوجود - هيدغر - . "الشمولية واللاتناهي" (1961) وفيه ينقد الشمولية من جهة طلبها المعرفة المطلقة كما تظهر خاصّة مع فلسفة هيغل، ويؤكد أن التجربة الأساسية للإنسان إنما تكمن في العلاقة البنديائية، ويعدّ هذا الكتاب دفاعاً على الذاتية المؤسّسة على فكرة اللاتناهي من جهة علاقة الأنا بالآخر. وفي "إنسانية الإنسان الآخر" (1972) يقترح ليفيناس إنشاء إتيقا جديدة للإنسان قوامها تبادل المسؤولية بين الأنا والآخر. وفي "الإتيقا واللاتناهي" (1982) يستعرض مسيرته الفلسفية التي انتهت به إلى اعتبار الإتيقا الفلسفة الأولى عن جدارة.

الملاحظات

- 1- سقراط : فيلسوف يوناني (399-469 ق م)، تتلمذ عليه أفلاطون الذي جعله الشخصية الأساسية لمحاوراته. عرف باستعماله أسلوب الحوار وطريقة التوليد. أُعدم بسبب آرائه.
- 2- عصر النهضة : هو عصر بداية الحداثة الأوروبية الذي انطلق مع الإصلاح الديني وتعزّز مع نشأة العلم الحديث.

المهام

- أستحضر مثالا من تاريخ الفلسفة عن التأويل القديم للجسد.
- في ضوء الإحالة الواردة في النص على سقراط، أحدد دلالة تشبيه الجسد بالسجن.
- متى يصبح إحساسنا بالجسد إحساسا حاداً؟
- أيّ دور للجسد في الإحساس بالهوية؟
- أستخرج الحجج التي ساقها الكاتب للتأكيد على ضرورة زوال الثنائية بين الأنا والجسد.
- أيّ دلالة للإنية في ضوء دعوة الكاتب إلى ضرورة زوال الثنائية؟
- هل يتوافق شعوري بهويتي مع ما ذهب إليه الكاتب؟



"ففي مؤسّسة رياضية خطيرة وفي تمرين جري تبلغ فيه الحركات درجة إتقان تكاد تكون خيالية تنذر بالموت، ينبغي أن تزول كلّ ثنائية بين الأنا والجسد".
ليفيناس

تجربة الخجل

التهبير :

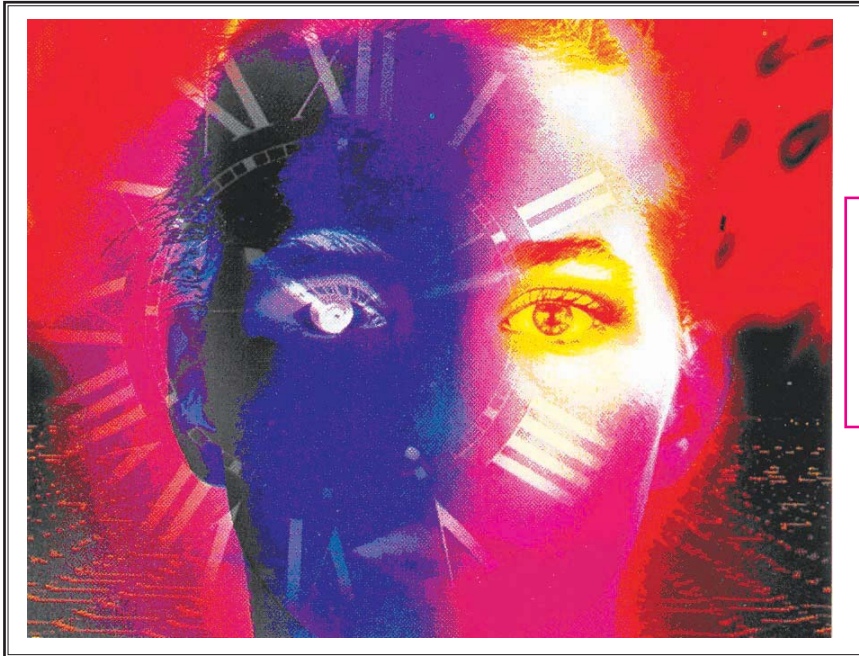
إذا كانت " نظرة كلب إليّ لا تحرجني " (مرلوبونتي) فإن نظرة الآخر إليّ تربكني مادام يشاركني الوجود ويحملني على الاعتراف به في الوقت الذي أعمل فيه على تأكيد ذاتيّتي .

إن الخجل في بنيته الأصليّة هو خجل أمام أحد الأشخاص: ما أن أقوم بحركة خرقاء أو مبتذلة حتى تلتصق بي، ليس لي أن أحكم عليها أو أن أدينها، عليّ أن أعيشها بكلّ بساطة (...). لكن ها أني أرفع رأسي فجأة: كان يوجد شخص ما هناك وقد لمخني. أدرك على الفور فظاظة حركتي فيعتبرني الخجل (...). أخجل من نفسي كما أظهر للآخرين. وبظهور الآخرين هذا، أجدني مستعدًا على أن أحكم على نفسي ذاتها كما لو كنت أحكم على شيء ذلك لأنني أظهر للآخرين بما أنا شيء. لكن، ومع ذلك، فإن هذا الشيء الذي ظهر للآخرين ليس صورة مزيفة في فكر. فعلا، إن هذه الصورة ستسندُ كليًا إلى الآخرين ولن " تؤثر " فيّ. قد أشعر بانزعاج أمامها أو بغضب تماما كما لو كنت أمام صورة رديئة لشخصي تنسب إليّ بشاعة ما وملمحا وضيعا هو ليس لي؛ لكن لن تجري إثارتي [بهذا] حتّى النخاع ذلك أن الخجل هو بالطبيعة اعتراف. اعتراف بأنّي أكون كما يراني الآخرون.



ج. ب. سارتر، الوجود والعدم

SARTRE; L'Être et le Néant, 3e partie, I, 1, éd. Gallimard. pp 265 - 266



" إن الخجل هو بالطبيعة اعتراف. اعتراف بأنّي أكون كما يراني الآخرون ".

سارتر

جان بول سارتر: (1905 - 1980)

فيلسوف وكاتب فرنسي، وجودي النزعة، ويُعدّ من أهم فلاسفة القرن العشرين. تأثر بفلسفة هوسرل وهيدغر وكذلك بتوجهات كيركغارد. اهتم في البداية بتحليل النفسي الفينومولوجي كما ورد في كتاباته: " الخيال " (1936)، و" تعالي الأنا " (1937) و" مخطط لنظرية في الإحساس " (1939) و" الخيال " (1940). حيث يتجلى تأثر سارتر بالفينومينولوجيا التي قادتته إلى تأسيس تصور للإنسان بلوره في " الوجود والعدم " (1943)، ويُعدّ هذا الأثر أهم كتابات سارتر الفلسفية أكد فيه أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد لذاته وهو كائن حرّ ومسؤول وعليه أن يختار طريقه بحرية. سنة 1944 تخلى سارتر عن التدريس لإدارة مجلة " الأزمنة الحديثة "، مع صديقه سيمون دي بوفوار والفيلسوف الفينومينولوجي مرلوبونتي، وقد عُرفت هذه المجلة بطابعها السياسي حيث اتخذت من مقاومة كل أشكال الاغتراب هدفا لها، انطلقا من سنة 1950 اقترب سارتر من الحزب الشيوعي حيث اعتبر " رفيق درب " نقدي، فأصدر " نقد العقل الجدلي " (1960) بيّن فيه علاقة الوجودية بالماركسية. وإذا كانت الماركسية تنطلق من المجتمع كبنية جدلية مغلقة فإن سارتر يقدم في هذا المؤلف نظرية تعترف بتعدد المجتمع ونظامه ولكنه يبيّن هذا النظام انطلقا من الذاتية. بعد رفضه جائزة نوبل صدر له مؤلف عن فلوبيير " أحرق العائلة " (1971). 1972. 1973) والذي تميز بخطاب تأويلي حيث بدا سارتر قريبا من التحليل النفسي لكنه على خلاف التحليل النفسي الذي يسلم بوجود لاوعي يستعصي على الذات، يدافع التحليل النفسي الوجودي عن اقتران الحدث النفسي بالوعي الذي يعبر دوما على اختيار الذات. توفي سارتر سنة 1980 بعد أن عاش حياة ملتزمة نموذجية، إذ وقف ضدّ حرب الجزائر وأدان التوسّع السوفياتي في شرق أوروبا كما سُجن بألمانيا. رفض تسلم جائزة نوبل (1964). تختزل كتاباته الثقافة الراهنة في مختلف أبعادها إذ تتقاطع في كتاباته عناصر مختلفة: وجودية، فينومينولوجية، تحليلية وماركسية. كما ترك عديد الكتابات غير المنشورة وبصورة خاصة الجزء الثاني من مؤلف الوجود والعدم والذي ضمنه تصوره للمسألة الأخلاقية، والجزء الثاني من نقد العقل الجدلي والذي لم يُنشر بعد. صدر له أيضا في المجال الفلسفي: " الوجودية مذهب إنساني " (1946)، " وضعيات " (في عشرة أجزاء من سنة 1947 إلى سنة 1976). وفي المجال الأدبي صدر له: " الغثيان " (1938)؛ " الذباب " (1943)؛ " الأيدي القذرة " (1948)؛ " ما الأدب؟ " (1948)؛ " الكلمات " (1964)...

المهام

- عمّ تخبرني تجربة الخجل؟
- ما منزلة الآخر في تحديد كينونتي؟
- هل تصيّرني علاقتي مع الآخر إلى شيء بالضرورة؟
- هل من تطابق بين إحساسي بذاتي وبين الصورة التي يحملها الآخر عني؟
- هل من تماثل بين " تجربة الحب " (باسكال، الوضعية الاستكشافية الثالثة) وبين " تجربة الخجل " كما يعرضها سارتر؟ أحرر فقرة في هذا الغرض.



"أخجل من نفسي كما
أظهر للآخرين".
سارتر

هل الأنا وهم؟

التهبير :

يستمد الأنا يقينه بذاته من الفكر بما هو جوهر سمته الثبات و الديمومة حتى صار بدهة لا يرقى إليها الشك، لكن لو جاز أن نمتحن الأنا على قاعدة التجربة أو الانطباعات الحسية، مجال التعاقب والتحول، لانحلت حينها فكرة البدهة وحل الارتياح محلّ اليقين.

ثمّة من الفلاسفة من يتخيّل أنّنا نعي في كلّ لحظة وعيا حميميّا بما نسّميه " أنا " ، وأننا نحسّ بوجود تلك الذات واستمرارها في الوجود، وأننا، ببدهة تفوق كلّ برهنة، على يقين من هويتها وبساطتها في آن. ويقول هؤلاء، إن أقوى الإحساسات وأعنف الأهواء، بدل أن تلهينا عن هذه النظرة، تؤكدها بشدّة وتجعلنا نعتقد في تأثيرها على الأنا بواسطة ما يصاحبه من آلام أو لذات (...). كل هذه التأكيدات الإيجابية، هي، مع الأسف، متناقضة مع التجربة ذاتها التي نستند إليها، فلا نجد أية فكرة عن الأنا على نحو ما سبق أن شرحناها هنا. فإلى أيّ انطباع يمكن أن تُرجع هذه الفكرة؟



تستحيل الإجابة عن هذا السؤال دون الوقوع في تناقض أو حُلف بيّنين، ومع ذلك فلا محيد عن الإجابة عنه لو أننا أردنا أن تكون فكرة الأنا واضحة ومعقولة.

لا بدّ من وجود انطباع تتولّد عنه كلّ فكرة واقعيّة. لكن الأنا أو الشخص ليس انطباعاً، بل هو ما يُفترض أن تردّ إليه مختلف انطباعاتنا وأفكارنا. فإذا وُلد انطباعٌ ما فكرة الأنا، فإنّه يجب على هذا الانطباع أن يبقى هو نفسه طوال وجودنا. ذلك أنّه يُفترض في الأنا أن يوجد على هذه الطريقة. لا وجود، والحال هذه، لانطباع ثابت ولا متغيّر، فالألم واللذة والأهواء والاحساسات تتعاقب ولا توجد كلّها إطلاقاً في الوقت نفسه. فلا يمكن أن تنتج فكرة الأنا عن أيّ من هذه الانطباعات ولا عن غيرها، وبالنتيجة لا وجود لمثل تلك الفكرة.

وبالنسبة إليّ، فإنّي أجدني، كلّما نفذت إلى أعماق ما أسميته " أنا " ، أقع دائماً على هذا الإدراك الحسي المخصوص أو ذاك: إدراك حسي للحرارة أو للبرودة، للنور أو للظلمة، للمحبّة أو للكراهيّة، للألم أو للذة. فليس بمقدوري أبداً أن أصل إلى الإحاطة بذاتي بدون إدراك حسيّ ما، وليس بمقدوري أبداً أن ألاحظ شيئاً آخر غير الإدراك الحسيّ. وعندما يحدث أن تنقطع إدراكاتنا الحسيّة، مثلما يقع بفعل سبات عميق، فإنّي طيلة هذه الحالة، لا يكون لديّ إحساس بذاتي، ومن الممكن بحق القول عندئذٍ إنّي لا أوجد. وإذا ما ألغيت كل إدراكاتي الحسيّة بفعل الموت، وأصبحت بعد تحلل جسمي، لا أقدر لا على التفكير، ولا على الإحساس، ولا على الرؤية ولا على المحبّة ولا على الكراهيّة، فإنّي أكون قد انعدمت كلياً. ولا أتصوّر ما يُمكن أن يُطلب فوق كلّ ذلك لكي أعتبر بحقّ عدما.

د. هيوم، رسالة في الطبيعة البشريّة

D. HUME *Traité de la nature humaine*, 1737; L 1, éd. Aubier- Montaigne t1; 1973; pp 342 -343

دافيد هيوم (1711 - 1776)

فيلسوف انكليزي، ولد في إدمبرة ويعدّ أحد وجوه المذهب الخبري. وكانت فلسفته نقدية تتجه نحو نقد العقلانية كما تفهم لدى ديكارت خاصة. ضمّن هيوم كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" (1739 - 1740) أهم أفكاره واعتبره "محاولة لتطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الأخلاقية". فقد وضع في هذا المؤلف أسس "علم بالإنسان" موضوعه الطبيعة البشرية وبسط فيه أيضا آراءه في "أصل الأفكار" والإدراكات ليساهم بقول متفرد في أهم انشغالات الخبرين من قبله، وذلك بالإقرار بأن الأفكار ليست إلا نسخ للانطباعات الحسية، مما يعني رفض القول بالأفكار المجردة والفطرية وفكرة الهوية الخالصة وذلك على أساس ما يجمع عليه سائر الخبرين بأن التجربة هي مصدر المعرفة الوحيد. أما في خصوص معرفتنا بالطبيعة فلا تتعدى الوقائع الجزئية مما ينتج عنه ريبية بشأن العلم والميتافيزيقا. وفي مؤلف عن الدين "محاورات حول التاريخ الطبيعي للدين" (1779) عالج هيوم مسألة الاعتقاد الديني بروحه الربية رافعا لبسا شائعا بين "الدين الوضعي" و"الدين الطبيعي". لهيوم مصنفات فلسفية أخرى أهمها "محاولات فلسفية في الذهن البشري" أو "بحث في الذهن البشري" (1748)...

المهام

- أستحضر التصورات التي يعتمز الكاتب دحضها من خلال عينة سبق أن درستها؟
- أحلل دلالة التناقض الذي يواجه به الكاتب خصومه.
- ما الذي يشرّع للكاتب رفض اعتبار الأنا فكرة أو انطبعا؟
- إذا أنكرت أن يكون الفكر قوام وجودي، فما الذي يشهد على وجودي؟ أستأنس بالنص لفكّ هذا الحرج؟
- هل يستوجب تصوّر الكاتب مراجعة لدلالة الإنيّة؟



"فلا تستطيع فكرة الأنا أن تنتج عن أيّ من هذه الانطباعات ولا من غيرها، وبالنتيجة لا وجود لمثل تلك الفكرة".

هيوم

هل الوعي كيان مستقل؟

التهبير :

إذا كان الموقف التأملي قد أولى الوعي منزلة الجوهر والمبدأ والمحدد ماهية الإنسان فإن معاينة واقع الإنسان تدفعنا إلى التظنن على الوعي حين نكتشف شروط تكوّنه والارتياح في صورة للإنسان تتحدّد باستقلال عن نشاطه المادي.

إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي هو قبل كل شيء مرتبط مباشرة وعميق بالنشاط المادي وبالعلاقات الناس المادية، إنه لغة الحياة الواقعية. فالتمثلات والتفكير وعلاقات البشر الذهنية تظهر هنا أيضا كإنتاج مباشر لسلوكهم المادي. ويجري الأمر على نفس النحو في خصوص الإنتاج الفكري كما يتجلى في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقا الخ... لشعب بأكمله. فالبشر هم منتجو تمثلاتهم وأفكارهم الخ... لكنهم البشر الواقعيون، الفاعلون كما هم مشروطين بتطور محدد لقواهم الإنتاجية وبالعلاقات التي تناسبها بما فيها الأشكال الأكثر اتساعا التي يمكن أن تتخذها هذه العلاقات. فالوعي لا يمكن أن يكون أبدا شيئا آخر غير الكائن الواعي، وكيان البشر إنما هو سيرورة الحياة الواقعية. وإذا كان الناس، وعلاقاتهم، يظهرون لنا، في كلّ ايدولوجيا (1)، على رؤوسهم كما في آلة تصوير معتمة، فإن هذه الظاهرة ناشئة عن سيرورة حياتهم التاريخية، تماما كانقلاب الأشياء على شبكية العين الناشئة عن سيرورة وضعها المادي المباشر. فبخلاف الفلسفة الألمانية (2) التي تنزل من السماء إلى الأرض، نصعد هنا من الأرض إلى السماء. ومعنى آخر، نحن لا نطلق مما يقوله البشر أو يتخيلونه، ويتمثلونه، ولا أبدا مما هم عليه في أقوال الآخري، وفكره ومخيلته وتمثلاته حتى نصل لاحقا إلى البشر لحما ودما. كلاً، إننا نطلق من البشر في نشاطهم الواقعي، وانطلاقاً من سيرورة حياتهم الواقعية ندرك أيضا تطور انعكاسات هذه السيرورة الحيوية وأصداءها الايدولوجية. وحتى الرؤى الخادعة الكامنة في دماغ الإنسان، هي إعلاءات ناتجة ضرورة عن سيرورة حياتهم المادية التي يمكن ملاحظتها تجريبيا والتي تقوم على أسس مادية. من هذا المنطلق، تفقد في الحال الأخلاق والدين والميتافيزيقا وكلّ مظاهر الايدولوجيا وكذلك أشكال الوعي التي تناسبها، كل مظهر استقلال. فلا تاريخ لها ولا تطور؛ وعلى النقيض من ذلك فإن البشر بتطوير إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية يغيرون، مع هذا الواقع الذي يخصهم، فكرهم، وإنتاجات فكرهم في آن. فليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة بل إن الحياة هي التي تحدّد الوعي.

كارل ماركس وف. انغلز، الايدولوجيا الألمانية

Karl MARX et F. ENGELS; *L'Idéologie allemande*, éd. sociales

ماركس: (1818 - 1883)

فيلسوف ألماني من عائلة ثرية، درس القانون والفلسفة وانتمى إلى حلقة الهيجليين اليساريين مما يدل على أن الفكر الماركسي تطوّر كنتاج لنقد الإرث الهيجلي . بدأ ماركس في كتابه " نقد فلسفة الحق عند هيجل" (1844) إلى قلب الجدل الهيجلي بإبراز أن أشكال الوعي هي نتاج العلاقات والشروط المادية للبشر. عرف النفي منذ سنة 1845 إذ نفي إلى باريس ومنها إلى بروكسال ثم إلى لندن حيث توفي سنة 1883. أنتج، استنادا إلى أطروحات فيورباخ، تصورا ماديا للتاريخ طوّره بمعية رفيقه أنغلز في نقد الفلسفة الألمانية (" الإيديولوجيا الألمانية "، 1846) وحدّد فيه الأسس الفلسفية للماركسية وللمادية التاريخية وبلور نظريته في الملكية الخاصة والصراع الطبقي. في حين تعلق الأمر في "بؤس الفلسفة" (1847) بنقد فلسفة البؤس لبرودون. كما أصدر مع أنغلز " بيان الحزب الشيوعي" (1848) لخص فيه الأطروحات الأساسية للماركسية في لغة مبسطة (العمل المأجور - رأس المال - التبادل الحر - تاريخ المجتمع - تاريخ الصراع الطبقي). يُعدُّ " رأس المال" أهم أثر لماركس (الكتاب الأول منه نشر في حياته 1867 أما الكتاب الثاني والثالث فقد نشرهما أنغلز سنتي 1885 و1894) نقد فيه الاقتصاديين الإنجليزيين (سميث وريكاردو) وحدد فيه دلالة الربح وفائض القيمة مؤكدا على مظاهر استغلال العمل وواقع اغترابه الذي رصده ماركس في كل المجالات: الاقتصادي والديني والسياسي والإيديولوجي. غير أن الاغتراب الاقتصادي اعتبر الصورة الجوهرية للاغتراب مادام يمسّ الشروط المادية للوجود ولذلك أكد ماركس أن تحليل التحولات التاريخية ينبغي أن يكون بالأساس تحليلا للبنى التحتية (علاقات وأدوات وقوى الإنتاج) التي تحدد البنية الفوقية (أشكال الوعي المختلفة). كتب أيضا و في نفس القضايا: " العمل المأجور ورأس المال" (1848)؛ " أسس نقد الاقتصاد السياسي" (1857 - 1858)؛ " مخطوطات 1848"؛ ومع رفيقه أنغلز كتب أيضا " العائلة المقدسة" (1845). وانتهى في معظم كتاباته إلى التأكيد على أن الصراع الاجتماعي الراهن بين طبقة الرأسماليين والطبقة العاملة (البروليتاريا) سيفضي إلى ثورة عارمة تقود الطبقة العاملة إلى السلطة لتأسيس المجتمع الشيوعي الذي ينتهي فيه الصراع الطبقي بانتفاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتحلّ الحرية محلّ الاستعباد والاعتراب.

فيرديريك أنغلز (1820 - 1895)

فيلسوف وعالم اقتصاد ألماني، التقى بماركس سنة 1844 وأسس معه الأميّة الأولى (1864). ساهم معه في تأليف بعض الكتب، كما كانت له مؤلفاته الخاصة ونذكر منها " ضدّ دوهرينغ" (1878) الذي بيّن فيه دور العنف في التاريخ واعتبره عاملا رئيسيا في تحقيق التوافق بين البنية الفوقية السياسية والبنية التحتية الاقتصادية؛ وكذلك " أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" (1884) الذي قرأ فيه المعطيات الأنثروبولوجية المتوفرة في عصره قراءة تستند إلى مبادئ الماركسية.

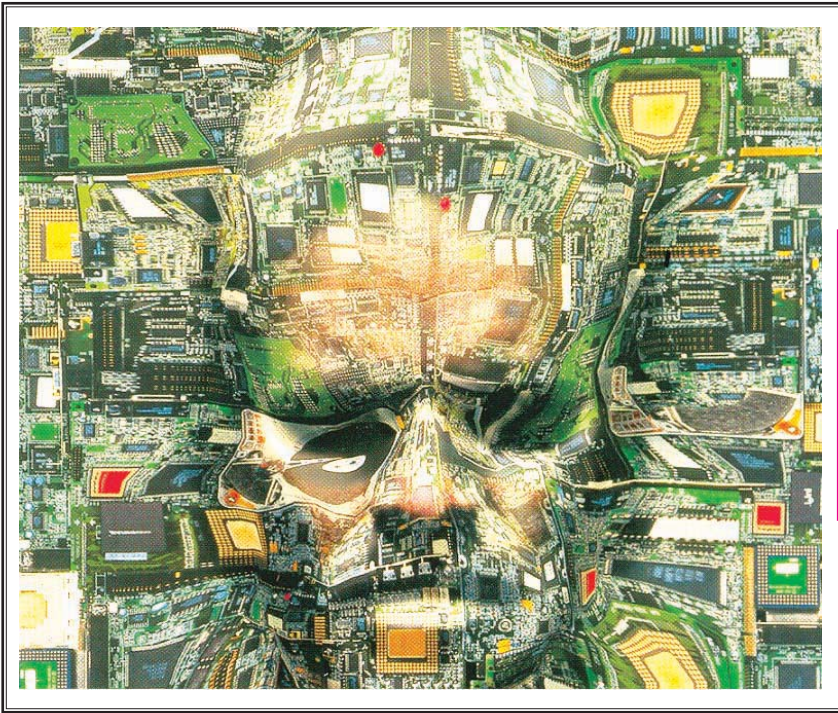


لمزيد التعمق انظر نافذة دعائم للتفكير، سياقات فكرية: فلسفة التاريخ.

- 1- الأيديولوجيا: هي منظومة من الأفكار تدعي الحياد ولكنها بالنسبة إلى ماركس تترجم في الحقيقة واقعا اقتصاديا واجتماعيا. وتستعمل في هذا السياق للدلالة على الوعي الزائف بهذا الواقع.
- 2- الفلسفة الألمانية: المقصود بها فلسفة هيغل التي تؤكد على أولوية الوعي بما هو محدد للوجود الواقعي.

المراسلات

- ما المقصود بـ "علاقات الناس المادية" وبأي معنى تمثل أساس إنتاج الوعي؟
- ما معنى أن يكون كيان البشر سيرورة الحياة الواقعية؟
- كيف أفهم هذه المماثلة التي يقيمها الكاتب بين الأيديولوجيا وشبكية العين؟
- فيم تختلف نظرية ماركس عن السائد في الفلسفة الألمانية؟
- ما دلالة استعمال الكاتب لمفهوم "الدماغ"؟
- "ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي": هل يدفعونا هذا القول إلى مراجعة مشكل العلاقة بين الإنيّة والغيريّة في تحديد الإنسان؟



"ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي".
ماركس

الوعي نتاج التواصل

للتمهيد :

على افتراض أن حضور الوعي سمة وجودنا المميّزة فإنّ مشكل الوعي لا يُختزل في حضوره من عدمه وإنما يتّصل أساسا بأصله وقيمة هذا الأصل وكيفية تقييمه: أساس للوجود أو عرض من أعراضه، مبدأ أو نتاج، حقيقة وجود أو وهم فلاسفة.

نستطيع في الواقع أن نفكر، أن نشعر، أن نريد، أن نعاود التذكّر، نستطيع كذلك أن "نفعل" بكلّ ما في الكلمة من معنى: ومع ذلك، ليس كلّ هذا في حاجة إلى "الدخول في وعينا" (كما نقول بطريقة مجازيّة). بكلّ تأكيد، الحياة كلّها ممكنة دون حاجة إلى أن تكون محلّ تفكير: وهكذا بالنسبة إلينا يمضي الجزء الأكبر من الحياة دون هذا التفكير - بما في ذلك حياتنا المفكّرة والمحسوسة والمريدة - مهما يكن هذا فظًا في مسامع فيلسوف قديم. لماذا لا بدّ من الوعي ما دام الوعي زائدا عمّا هو أساسي؟ - لمن أراد أن ينصت للجواب الذي سأعطيه هنا، وكذلك لما يتضمّنه من فرضيّة خرقاء، إن رهافة الوعي وقوّته تبدوان لي دائما من جهة ما هما تابعان لملكة التواصل لدى إنسان (أو لدى حيوان)، وتبدو هذه الملكة نفسها تابعا لحاجة التواصل: لا أقصد إطلاقا من هذا أن الرجل المتفرد، البارح في فنّ التواصل والتعبير عن حاجياته، قد وجد نفسه في حاجة أكثر إلى مساعدة أشباهه. هذا ما يبدو لي بالمقابل أنه حالة أجناس بكاملها، حالة أجيال متعاقبة: هناك حيث أكرهت الضّرورة والحاجة الناس لمدة طويلة على أن يتواصلوا، وعلى أن يتفاهموا بسرعة وبدقّة، وهناك يكمن أخيرا فائض من قوّة وفنّ التواصل، هناك كنز، تجمّع شيئا فشيئا، ينتظر الوارث الذي سيستعمله بإسراف (- الذين يزعمون أنّهم فنانون هم أولئك الورثة؛ وكذلك الخطباء والدعاة والكتّاب، كل الرجال الذين هم آخر حلقات سلسلة طويلة، الذين "ولدوا متأخّرين" بأفضل معاني الكلمة، والذين هم بطبيعتهم مبدّرون). عندما تُقبّل هذه الملاحظة على أنّها صحيحة سيتاح لي أن أستمرّ في سياق افتراضي، إنّ الوعي لم يتطوّر بصفة عامّة، إلا تحت ضغط الحاجة إلى التواصل - ولم يكن الوعي منذ البداية، ضروريًا ونافعًا إلا داخل علاقات الإنسان بالإنسان، خاصّة بين الذي يصدر الأوامر والذي يطيع، وتبعًا لدرجة هذا النفع كان الوعي يتطوّر. فالوعي ليس إجمالًا إلا شبكة من الروابط بين الناس، - ولم يتطوّر إلا باعتباراه كذلك: فلو عاش الإنسان منعزلا، مثل وحش كاسر، لربّما استطاع أن يستغني عنه.

فريدريك نيتشه، المعرفة المرحّة

ترجمة حسان بورقية - محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 2000، ص 216 - 217 (مع مراجعة لجنة التأليف)
Friedrich NIETZSCHE; *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1982, pp 252 - 253

فيلسوف ألماني، من أسرة من القساوسة، لكنه كان شديد الإلحاد. تأثر بشينهاور لتشاؤمه ولكنه انقلب عليه ليعتنق فلسفة الحياة. عُيِّن سنة 1869 أستاذا في جامعة "بال" ليدرس الفيلولوجيا ولم يكن قد حصل على الدكتوراه، ولكنه سرعان ما قطع مع مسيرته الجامعية لأسباب صحية، والتي انتهت به بعد عطاء غزير في الكتابة إلى الجنون. وتعد كتاباته أحد أهم الكتابات في تاريخ الفلسفة، التي أحدثت قلبا جذريا لمفاهيم كانت سائدة في الفكر الفلسفي وبصورة خاصة ما تعلق منها بالأخلاق. "ولادة التراجيديا" (1872) أول كتاب له ضمنه أهم محاور اهتماماته الفلسفية، إذ يتناول التراجيديا الإغريقية ليؤكد مجد الإغريق لأنهم واجهوا مآسي الحياة ولم يهربوا منها بإنكار إرادتهم مثلما فعل "بوذا". ويتناول في كتابه "المعرفة المرححة" (1882) مسائل تتصل بهدف الحياة والعلم، ومعنى الخلق الفني، وأصل المنطق، كما يعرض تصورا لحياة جديدة أكثر نبلا وقوة. ويعد كتابه "هكذا حدث زرادشت" (1885) الأكثر شهرة وأبلغ ما كتب في مجال الفلسفة والذي تميز فيه نيتشه بأسلوب كتابة استثنائي ويتعلق الكتاب بالنبي "زرادشت" [لسان حال نيتشه] يتوجه بالخطاب إلى الناس لتنويرهم وإنقاذهم، والناس ليسوا سوى معاصري نيتشه الضعفاء، الذين لا طموح لهم، والذين يخشون مغامرات العقل الكبرى، وقد عُذ كتاب "ما وراء الخير والشر" (1886) التأسيس النيتشوي لأخلاق جديدة والتي تتجاوز التصورات القديمة للأخلاق وللخير والشر، ويتضمن الكتاب نقدا لادعا للمسيحية التي لا ترى في الأخلاق سوى نфия للحياة وإعدادا لها، ويتواصل نظره الأخلاقي في كتابه "جنيا لوجيا الأخلاق" (1887) والذي بحث فيه نيتشه عن أصل القيم الأخلاقية التي تعلن الزهد في الحياة وتنكر الغرائز والتي جعلت من العبيد أسيادا، ليقدم بذلك نقدا جنيا لوجيا للدين وللقيم الحضارية السائدة، ويميز في هذا المجال بين ثقافة الأقوياء أو السادة التي ترد إلى القوى الفعالة والتي تعبر عن نفسها في إرادة الاقتدار وثقافة العبيد والضعفاء التي ترد إلى القوى الإرتكاسية وتعبر عن نفسها في إرادة الانحطاط والعدم، ليشر بالإنسان الأسمى، المقابل الأرضي للإله.

المهام



"فالوعي ليس إجمالا
إلا شبكة من الروابط
بين الناس".

نيتشه

■ ما دلالة التفكير عند نيتشه؟ ولم لا تحتاجه الحياة حتى تكون ممكنة؟

■ فيم يخرج موقف نيتشه الفيلسوف الحديث؟

■ من يتبع الآخر: الوعي أم التواصل؟ أعلّل جوابي استنادا على حجج

الكاتب.

■ أي تعريف للوعي ينتهي إليه الكاتب؟

■ في ضوء أطروحة الكاتب وحججه: أية منزلة بقيت للوعي في تحديد

الإنية؟

الاعتراف الإيديولوجي

التهبير :

نعيش تجربتنا مع الآخر بعفوية من خلال ممارسة يومية سمّتها العفوية دون أن ننتبه إلى حقيقة هذه الممارسة وطبيعة الوعي الذي يتشكّل بفعلها، وحين نساألها نكتشف أن ما خفي كان أعظم

لدينا جميعا أصدقاء، حين يطرقون بابنا وحين نسألهم من وراء الباب المغلق " من بالباب؟ " يجيبوننا (لأنّ ذلك بديهيّ) " أنا بالباب! ". وبالفعل ندرك أنها "هي" أو "هو". وحين نفتح الباب نتأكد أنها حقاً هي من كان بالباب. لنضرب مثلاً آخر، حين نتعرّف في الشارع على شخص ما من معارفنا، نخبره بأننا تعرفنا عليه (وعرفنا أنه تعرّف علينا) بقولنا صباح الخير أيّها الصديق العزيز! مع الشدّ على يده (ممارسة طقوسية مادية تعبّر عن الاعتراف الإيديولوجي في الحياة اليومية بفرنسا على الأقلّ: في الخارج توجد طقوس أخرى).



بواسطة هذه الملاحظة الأولى ودعائمها العينية، أريد فقط التأكيد إن أنت والأنا كانا من قبل دوما ذاتين، وبصفتنا تلك نمارس دون انقطاع طقوس الاعتراف الإيديولوجي التي تؤكد أننا ذوات بأتم معنى الكلمة، ذوات واقعية فردية متميزة و طبعاً لا يمكن أن تعوّض. إن الكتابة التي ينصرف إليها اهتمامي الآن، والقراءة التي تعكفون عليها الآن، هما، على هذا النحو من طقوس الاعتراف الإيديولوجي بما فيها من "بداهة" يمكن بواسطتها أن تفرض عليك " حقيقة " أفكاري أو خطئها. لكنّ الاعتراف بأننا ذوات، وبأننا نتحرّك ضمن الطقوس العملية للحياة اليومية الأكثر بساطة (أن أصافحك، أن أناديك باسمك، أن أعرف، حتّى وأنا أجهل اسمك، أن لك اسم خاص تُعرف به كذات متفرّدة الخ...) إن هذا الاعتراف يمنحنا فقط " الوعي " بممارستنا الموصولة (الأبدية) للاعتراف الإيديولوجي.

لويس ألتوسير، الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية

Louis ALTHUSSER; *Idéologie et appareils idéologiques de l'Etat*, in Position, Editions sociales, pp. 111 - 113

الكاتب

ألتوسير: (1918 - 1990)

ولد بالجزائر، نال التبريز في الفلسفة سنة 1948. اشتغل بالتدريس إلى حدود سنة 1980. قضى سنواته العشر الأخيرة بمصححة نفسية حيث توفي سنة 1990. انتمى ألتوسير إلى الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1948 وعُدّ قارئاً مجدداً للماركسية في كتابه من "أجل ماركس" (1960 - 1965) وكتابه "قراءة رأس المال" (1965) - أهم مؤلفاته على الصعيد السياسي والفلسفي - . ركز في أعماله هذه لا على الدور الذي على الفلسفة أن تضطلع به فقط، وإنما على بيان أن الفلسفة الماركسية، وبصورة خاصة نظرية التاريخ،

تحتاج إلى إعادة تشكيل في قسم كبير منها، حيث يتوسل التوسير مفاهيم البنية والسببية البنيوية، إذ توجد في نظره بنية خاصة للعلم، والمجتمع في كليته يتكون من بني متعددة وجب إدراك العلاقات القائمة بينها. كما نشر التوسير مؤلفين لتوضيح كتاباته " الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية " و " عناصر نقد ذاتي " (1974) الأول استعاد دروسا قدمها سنة 1967 وفيها يعرف الفلسفة في مقابل العلم وعمل على بيان كيف أن ممارسة العلماء تتضمن فلسفة عفوية. أما في كتابه الثاني فقد قدم قراءة نقدية لأطروحات كتابيه من أجل ماركس وقراءة رأس المال. كما جمع التوسير مختلف مقالاته في مؤلف بعنوان " مواقف " (1976).

المسهام

- " الاعتراف ": وضعيّة نعيشها، أيّ معنى لها في علاقة بالآخر وما هيّ تجلياتها من خلال الأمثلة الواردة في النصّ؟
- ما دلالة ممارستنا لطقوس الاعتراف الايديولوجي؟ وهل تمنحنا هذه الممارسة وعيا بذواتنا؟
- ما الفارق بين أن نحقق الوعي بالاعتراف الايديولوجي وبين أن نتمكّن من معرفة آليّة هذا الاعتراف؟
- فيم يغيّر هذا الموقف لألتوسير من فكرة الغيريّة التي تكوّنت لديّ؟



المصافحة " ممارسة طقوسيّة
ماديّة تعبّر عن الاعتراف
الايديولوجي في الحياة
اليوميّة ".
ألتوسير

الجسد في لعبة السلطة

للتهمير :

قد يتبادر إلى الأذهان أن عصر إقصاء الجسد وتهميشه قد ولى، فصورة الجسد أو الجسد بما هو صورة تملأ المكان، ولكنها صورة بقدر ما توحى بالاحتفاء به وإنعاشه تضمّر استبعاده واستعباده سبيلا للسيطرة على الإنسان وتدجينه.

إن تاريخ ميكروفيزياء السلطة العقابية هذه يصبح إذن جينيالوجيا (1) أو قطعة من جينيالوجيا النفس المعاصرة. وبدلا من أن نرى في هذه النفس بقايا متجددة النشاط من ايديولوجيا، نتعرّف فيها بالأحرى على التلازم الراهن لنوع من تكنولوجيا السلطة على الجسد. يجب ألا يُقال إن النفس وهم، أو هي أثر ايديولوجي. وإنما هي موجودة فعلا، فهي واقع ويتم إنتاجها على الدوام، حول الجسد وعلى سطحه وفي داخله بفعل وظيفة سلطة تُمارس على أولئك الذين تتم معاقبتهم. وبصورة أعم على أولئك الذين تتم مراقبتهم وتطويرهم وإصلاحهم، على المجانين والأطفال والتلاميذ والمستعمرين، على الذين يُبْتَنُون إلى جهاز إنتاج ويُراقبون طوال وجودهم. فالحقيقة التاريخية لهذه النفس التي خلافا عن الروح كما تمثلها اللاهوت المسيحي، لا تولد آتمة وقابلة للعقاب، وإنما تولد بالأحرى من إجراءات العقاب والمراقبة والقصاص والإكراه. هذه النفس الواقعية وغير الجسميّة ليست جوهرًا على الإطلاق، إنها العنصر الذي تتمفصل فيه آثار من السلطة ومرجعية معرفة ما، إنها التشابك الذي بواسطته تُفضي علاقات السلطة إلى معرفة ممكنة، وهذه المعرفة تقود آثار السلطة وتدعمها. على هذا الواقع - المرجع تم إنشاء مفاهيم متنوعة وتم تفصيل حقول تحليل: نفس، ذاتية، شخصيّة، وعي الخ...؛ وعليها شُيِّدت تقنيات وخطابات علميّة، وانطلاقا منها تُمنّت مطالب النزعة الإنسانيّة الأخلاقيّة. لكن لا ينبغي أن نقع في الخطأ بهذا الصدد: إذ لم يجر استبدال النفس، وهم اللاهوتيين (2)، بإنسان واقعي، بموضوع معرفة وتفكير فلسفي أو بتدخل تقني. فالإنسان الذي حدّثونا عنه والذي يُطلب تحريره هو في ذاته أثر من آثار استعباد أعمق منه بكثير. إن "نفسا" تسكنه وتدفعه إلى الوجود والتي هي بذاتها قطعة من التحكم الذي تمارسه السلطة على الجسد. فالنفس هي نتاج التشريح السياسي وأداته؛ النفس سجن الجسد.



م. فوكو، المراقبة والمعاقبة

M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, éd. Gallimard 1975, pp. 32 - 33

فيلسوف فرنسي، مارس تفكيراً فلسفياً قريباً من الاستمولوجيا لكن تحكمه خلفية تاريخية تعنى بتاريخ الفكر وتكونه. تكشف كتاباته الأولى: "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" (1961)، "ولادة المصحح" (1963)، "الكلمات والأشياء" (1966)، "حفريات المعرفة" (1969)، عن انشغال ثابت: تكوّن العلوم الإنسانية والدور الذي تقوم به الممارسات السلطوية. اعتبر كتاب "الكلمات والأشياء" الكتاب الذي منح فوكو الشهرة، فعلاوة على ما تضمنه من نقد لمفهوم الإنسان وصورته في العلوم الإنسانية، تميّز بالتطرق إلى تاريخ الأفكار الذي يسميه فوكو بالاستمولوجيا. والأرضية التي تتجذّر فيها إمكانات التفكير هذه يسميها فوكو "الابستيمي" والذي يصفها بعرض الضوابط المفهومية المستخدمة في كل خطاب. ولعل قيمة هذه المعالجة تكمن في الاهتمام بشبكة العلاقات التي تشكل الحياة الإنسانية، فما يبيّن فوكو في كتاباته هو انبثاق السلطة اللامتناهي في المجتمعات المعاصرة، وولادة الانضباط الذي يحدد الأفعال ويفصلها وفي نفس الوقت يوئد المعرفة ("المراقبة والمعاقبة"، 1975). أمّا كتابه "إرادة المعرفة" (1976) فيمثل الجزء الأول من مؤلف ضخّم لتاريخ الجنسانية، والذي حال موته دون إتمامه، ويتضمن أطروحة جدّ مجددة مفادها أن الغرب لم يكتب الجنسانية فحسب وإنما جعل منها موضوع علم، لينتهي بوضع التحليل النفسي ضمن منطوق إرادة المعرفة هذه وإرادة المراقبة ما دام منطوق الجنسانية لا يتم التفكير فيه إلا انطلاقاً من تقنيات السلطة. هكذا يبدو أن فوكو يحتل في الفلسفة المعاصرة منزلة جد هامة، إذ يعد أول مفكر منح للفلسفة مواضيع جديدة.

الهامش

- 1- الجينياولوجيا: أو النسيابية وهي البحث في قيمة الأصل وأصل القيمة، وهو منهج اعتمده نيتشه في نقده للفلسفات الميتافيزيقية.
- 2- اللاهوتيون: إشارة إلى أصحاب الفكر الديني في نظرهم إلى الإنسان بما هو نفس وتحديداهم للنفس بما هي روح إلهي.

الهام

- أستحضر تصوّري لدلالة السلطة وأمتحنه من خلال النظر في مفهوم السلطة كما يرد في النصّ.
- أتبيّن دلالة النفس كما وردت في النص وأنتبه إلى طرافة مقارنة الكاتب.
- أحدد علاقة التلازم بين مفهوم النفس وما يسميه الكاتب "تكنولوجيا السلطة على الجسد".
- أتبيّن العلاقة التي يقيمها الكاتب بين المعرفة والسلطة وأستحضر أمثلة من معيشي توضّح هذه العلاقة.
- قيل "الجسد قير النفس" ويقول فوكو "النفس سجن الجسد": أقارن بين الموقفين وأكشف عن ضمنيات كليهما. ماذا أستخلص؟

استثمار الجسد

التهبير :

يمثل الجسد اليوم المشهد الأكثر حضوراً في ثقافة الإشهار والاستهلاك، مما يؤثّر على ضرب من الاعتراف به وكأنّه غدا جزءاً من الأنظمة الرمزية لا من جهة كونه فضاء حرية وحقل معنى بل من جهة كونه قلعة استبعاد وفضاء استثمار.

يوجد، ضمن مجموع الأسلحة التي يعتمدها الاستهلاك، ما هو أجمل وأثمن وأكثر إبهاراً منها كلها، شيء مثقل بدلالات تفوق حتى تلك التي تخصّ السيارة وهو مع ذلك يختزلها جميعاً: إنه الجسد. إن "إعادة اكتشافه"، تحت تأثير الدعوة إلى التحرر البدني والجنسي، بعد مرور عصور طويلة من الطهريّة الصارمة، وحضوره القويّ (سيّما الجسد الأنثوي، وهذا ما يتوجّب تعليقه) في الإشهار والموضة وثقافة الجموع كما تتجلى في الشعائر الصحيّة والغذائية والعلاجية التي نحيطه بها، وكذلك هوس الشباب بالأناقة والرجولة / الأنوثة، والعناية وأنواع الحمية، والممارسات القربانية المشدودة إليه، و أسطورة اللذة التي تلفه. كلّ هذا يشهد اليوم على أن الجسد أصبح موضوع خلاص وحلّ محلّ النفس بالتمام في هذه الوظيفة الأخلاقية والإيديولوجية.



توجد دعاية تذكرنا بلا انقطاع، على طريقة التراتيل الدينية، بأننا لا نمتلك إلا جسداً وعلينا إنقاذه. لقد انصبّ الاهتمام، طيلة قرون، على إقناع الناس بأن لا أجساد لهم (وهو أمر لم يقتنعوا به على وجه اليقين أبداً)، ونصرّ اليوم بانتظام على إقناعهم بأجسادهم. ثمّة هنا شيء غريب. ألا يكون الجسد البداة عينها؟ يبدو الأمر على خلاف ذلك: إن منزلة الجسد هو أنه حدث ثقافة. غير أن نمط تنظيم العلاقة بالجسد، في أيّ ثقافة كانت، يعكس نمط تنظيم العلاقة بالأشياء ونمط العلاقات الاجتماعية. ففي مجتمع رأسمالي، تنطبق المنزلة العامة للملكية الخاصة على الجسد وكذا على الممارسة الاجتماعية والتمثل الذهني الذي نحمله عنها. وفي السياق التقليدي، لا نجد لدى القروي، على سبيل المثال، استثماراً نرجسياً (1) لجسده، ولا إدراكاً متضحاً له بل نعثر لديه على رؤية أدائية / سحرية حمله عليها سير العمل والعلاقة بالطبيعة. إن ما نريد بيانه هو أن هياكل الإنتاج / الاستهلاك الراهنة تحمل الذات على ممارسة مزدوجة مقترنة بتمثل مفكّك (لكن جدّ مترابط) لجسدها الخاص: تلك المتعلقة بالجسد بما هو رأس مال وتلك المتعلقة بالجسد بما هو وثن (أو موضوع استهلاك). وفي كلتي الحالتين ما يتعيّن أخذه بعين الاعتبار أن الجسد بعيد عن أن يكون مقصياً أو منسياً فهو مُستثمر (حسب دلالاتي لفظ الاستثمار: الاقتصادية والنفسية).

ج. بودريار، مجتمع الاستهلاك

Jean BAUDRILLARD, *Société de consommation*, Folio - Essais 1975, p.201

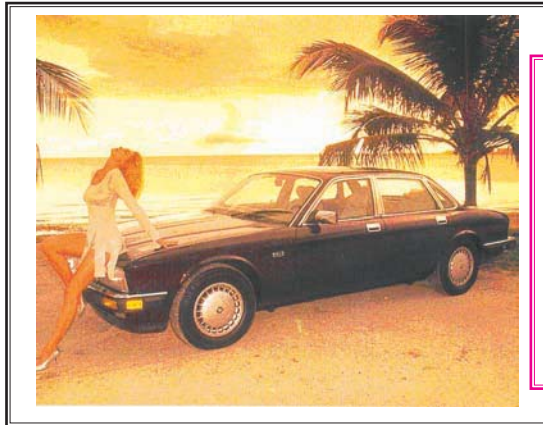
عالم اجتماع فرنسي اكتست كتاباته طابعا فلسفياً بارزا حاول فيها تشريح المجتمعات المعاصرة بما هي مجتمعات استهلاكية. في "نظام الأشياء" (1968) تناول بالدراسة علاقة الإنسان بالأشياء مبيّنا أن للشيء بنية خاصة لوظيفتها دلالة مستقلة عن استعمالنا للشئ نفسه، ويتساءل في سياق ذلك كيف يمكن لنظام منسجم تكنولوجياً أن يفقد هذا الانسجام في الواقع؟ واصل تأملاته هذه في "من أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة" (1972) ليبنى نظرية في الشئ - العلامة، نقد من خلالها منطق الطبقة وبرهن على تكوّن إيديولوجيا الحاجيات وما يتّصل بها من تعظيم يبلغ حد التقديس، وهي إيديولوجيا بصدد التوسّع حتّى أنّها تشمل الآثار الفنية. وفي "مجتمع الاستهلاك" (1975) تحدّث عن آليات الترويج في الاستهلاك ويخصّ الجسد بالمشهد الأكثر إبهاراً من كل الوسائل التي يعتمدها الترويج للاستهلاك. وانتهى في "التبادل الرمزي والموت" (1976) إلى التأكيد أنه لم يعد هنالك من تبادل رمزي بين التشكيلات الاجتماعية الراهنة إلاّ في شكله التسلطي.

الهامش

1- النرجسية: لفظ مشتق من نرجس وهو عند اليونان اسم لفتى جميل الصورة أعجب بجمال صورته المنعكسة على صفحة الماء فعشقها وأراد معانقتها فغرق. وتُحمل النرجسية في أيّامنا على من يغرق في عشق ذاته. والمقصود في النص أن علاقة القروي بجسده ليست علاقة إعجاب وتعشّق بل ينظر إلى جسده على أنه مجرد أداة تصله بالطبيعة أثناء عمله.

الهامش

- ما الذي يجعل من الجسد أثمن أسلحة الاستهلاك؟ أذكر أمثلة على ذلك.
- ما الذي يعنيه الكاتب بأن "منزلة الجسد هي أنّه حدث ثقافة"؟
- ما الفرق بين الاستثمار النرجسي والاستثمار الأدوات للجسد؟
- هل في استثمار الجسد في الدعاية للاستهلاك علامة تحرر أو استلاب؟
- أرصد تأثير ثقافة الإشهار على رؤيتي لذاتي. أحرر فقرة في الغرض.



"توجد دعاية تذكرنا بلا انقطاع، على طريقة التراتيل الدينية، بأننا لا نمتلك إلاّ جسداً وعلينا إنقاذه".

ج. بودريار

سألة الكوجيتو

التهبير :

لعل أهمية تجربة الشك الديكارتية لا تكمن فيما توصلت إليه من نتائج وأهمها الكوجيتو فقط، وإنما كذلك في مد الفكر الفلسفي بآلية للتظن على كل ما يقدم كبداية، فإذا بالشك يغزو الحصن الذي لم يطله الشك الديكارتى لينقل الشك في الأشياء إلى الشك في الذات نفسها وليستحيل ما كان واضحا غامضا وما عد يقينا مستشكلا يستوجب النظر والنقد والمساءلة.

(...) لا يقود قول " أنا أفكر " إلى بداية " أنا موجود "؛ فما إن ظهر الـ " أنا أفكر " في كل ذلك العمق، حيث هو شبه حاضر، والذي يحركه ولكن على نمط غفوة الحياة ملتبس، حتى أضحى مستحيلا إتباعه بإقرار " أنا موجود "؛ وبالفعل، أيمكنني القول إنني أكون هذا الكلام الذي أنطق به وحيث يتسلل داخله فكري، حتى يجد فيه نظام كل إمكانياته الخاصة، بينما هو غير موجود إلا في ثقل ترسبات لن يتمكن فكري من استحضارها بكاملها؟ أيمكنني القول إنني أكون هذا العمل الذي أقوم به بيدي ولكنه يفلت مني، ليس فقط بعد أن أفرغ منه بل حتى قبل أن أبدأه؟ أيمكنني القول إنني هذه الحياة التي أحسها في داخلي، والتي تغرقني في الزمن السحيق الذي تجرّه وراءها وترفعني لحظة إلى ذروتها، وتغرقني في الوقت ذاته في الزمن الداهم الذي يُنذر بموتي؟ أيمكنني أن أقول إنني كل هذا، وإنني لست كل هذا على السواء؛ فلا يؤدي الكوجيتو إلى تأكيد الوجود، ولكنه حقا يفتح على سلسلة التساؤلات حيث يتعلّق الأمر بمسألة الكائن: ما يجب أن أكون، أنا الذي يفكر وأنا الذي أكون فكري، كي أكون ما لا أفكر وكي يكون فكري ما لست أنا؟ ما هو، في النهاية، هذا الكائن الذي يتلأأ أو بالأحرى يومض ومضا متقطعا من خلال انفتاح الكوجيتو، ومع ذلك ليس هذا الكائن معطى من قبل هذا الكوجيتو أو من خلاله تماما؟ ما هي في النهاية العلاقة والانتماء الصعب ما بين الوجود والفكر؟ ما هي كينونة الإنسان، كيف يمكن لهذا الكائن، الذي يُستطاعُ لسهولة وصفه بأن " لديه فكري " وأنه ربّما هو الوحيد الذي يمتلكه، أن يكون على علاقة أساسية لا تمحي مع اللامفكر؟ وهكذا ينشأ نوع من التفكير، بعيد كل البعد عن الديكارتية وعن التحليل الكانطي (1)، بحيث يصبح موضوع السؤال لأول مرة هو كينونة الإنسان، وفق ذلك البعد الذي يجعل الفكر يتوجّه إلى اللامفكر ويتمفصل عليه.

ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق بإدارة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، 1990-1989،

ص 268-269 (مراجعة لجنة التأليف)

Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, pp 335-336

الكاتب

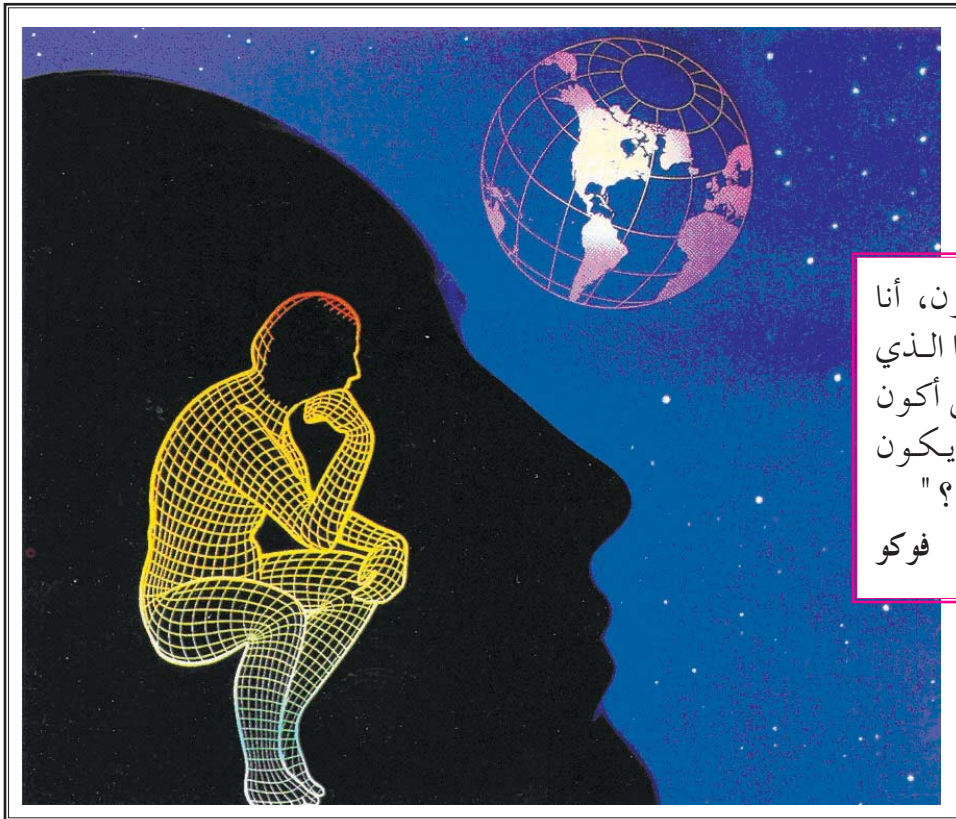
فوكو: أنظر التعريف الوارد بالسند 21

الهامش

1- التحليل الكانطي: يؤكّد كانط على أنّ الأنا يمكنه أن يعرف فيما يفكّر، كيف يفكّر ولكنه لا يستطيع أن يعرف ماهيّة ذاته بذاته إذ أنّ الذات في تصوّره لا تدرك إلاّ من خلال تمثّلاتها.

الهام

- أستحضر الكوجيتو الديكارتي وأتبين العلاقة التي يقيمها بين الفكر والوجود.
- لماذا يعتبر الكاتب أن الـ "أنا أفكّر" لا يمكن أن يُتبع بـ "أنا موجود"؟
- إذا كان الكوجيتو لا يؤدّي بداهة إلى تأكيد الكوجيتو فالأمّ يؤدّي حسب الكاتب؟
- ماذا يعني القول بأنّ الكوجيتو يجعل الفكر يتّجه إلى اللامفكّر فيه ويتمفصل عليه؟
- هل يمثل التشكيك في علاقة الفكر بالوجود تشكيكا في الذاتيّة؟
- أستخلص ملامح الإنسان كما يرسمها فوكو.



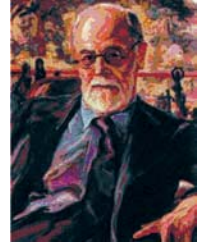
" ما يجب أن أكون، أنا
الذي يفكّر وأنا الذي
أكون فكري، كي أكون
ما لا أفكّر وكي يكون
فكري ما لست أنا؟ "
فوكو

بنية الجهان النفسي

التهيير :

تعزّز التظنن على الوعي ببيان لا إجرائيته بشأن أفعال ظلت ، تحت وطأته مستعصية على الفهم و ظلّ معها الإنسان لغزا يتمم عن الانكشاف ما لم نعترف بما يسعى الوعي إلى إخفائه و التستر عليه اعترافا يشي بتحوّل الخفي إلى أساس والظاهر إلى عارض.

هل من حاجة لأن نشرح أنّ الأنا هو جزء من الهو طرأ عليه تعديل وتحوير بحكم مجاورته للعالم الخارجي وتأثره به، على نحو يمكنه معه أن يستقبل التنبهات وأن يتقي شرّها عند الاقتضاء، مثله في ذلك مثل الطبقة اللحاوية التي تحيط بها جزئية المادة الحية نفسها؟ لقد أصبحت الصلة بالعالم الخارجي ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى الأنا، فوظيفته هي أن يمثل هذا العالم لدى الهو لما في ذلك من منفعة كبيرة لهذا الأخير. وبالفعل لولا الأنا لتحطم الهو المندفع اندفاعا أعمى نحو الإشباع الغريزي، على صخرة هذه القوة الخارجية الأعظم منه. ويقع على عاتق الأنا - بحكم وظيفته - أن يراقب العالم الخارجي وأن يكون عنه صورة صحيحة، وأن يحفظ هذه الصورة مع مجموع ذكرياته الإدراكية. ويتعين عليه بحكم احتكاكه بالواقع أن يستبعد كل ما من شأنه أن يضخم المصادر الداخلية للتنبه. وبأمر من الهو يضع الأنا تحت إشرافه منافذ الاستطاعة الحركية، ولكنه يجعل بين الرغبة والفعل فاصلا زمنيا ضروريا لبلورة التفكير، فيستغل في هذه الأثناء الذكريات المترسبة والمتبقية من الخبرة، وعلى هذا النحو يخلع الأنا مبدأ اللذة - الذي يهيمن هيمنة مطلقة على السيرورات في الهو - عن العرش الذي كان يتربّع عليه، ويستبدله بمبدأ الواقع الذي هو أقدر من مبدأ اللذة على ضمان الأمن والنجاح.



أضف إلى ذلك أنه بفضل النسق الإدراكي، تقوم بين الأنا والزمن تلك العلاقة التي يصعب وصفها، فمما لا شك فيه أن طريقة عمل هذا النسق هي المصدر الذي تنشأ عنه فكرة الزمن. غير أن ما يميّز الأنا عن الهو هو نزوع الأوّل إلى التاليف بين مضامينه وإلى اختزال سيروراته النفسية وتوحيد نخطها، وهذا ما يعجز عنه الهو عجزا مطلقا. (...)

إن الأنا ينمو ويتطور بدءاً من إدراك الغريزة وانتهاءً بالسيطرة عليها، لكنه لا يصل إلى هذه السيطرة إلا إذا استطاع إدراج ممثل الغريزة في سياق أكبر ودججه في تنظيم أشمل، وإن شئنا استخدام تعابير اللغة الدارجة قلنا إن الأنا يمثل في الحياة النفسية العقل والفتنة، بينما يمثل الهو الأهواء المنفلتة من عقالها (...).

ومن الممكن تشبيه علاقة الأنا بالهو بعلاقة الفارس بمطيته. فالحصان يقدم الطاقة اللازمة للتحرك، ومهمة الفارس أن يحدد الهدف المطلوب بلوغه وأن يوجه حركة الحيوان القوي نحو هذا الهدف. على أن العلاقة بين الأنا والهو ليست دائماً بالمثل، إذ غالباً ما يضطرّ الفارس إلى أن يتّجه حيثما يطيب لمطيته أن تقوده (...).

ثمّة قول سائر يزجر الإنسان عن خدمة سيّدين في آن واحد. والأمر أدهى وأسوأ بكثير بالنسبة إلى الأنا، إذ أنه مضطرّ إلى خدمة ثلاثة من السادة العتاد، وهو يبذل قصارى جهده للتوفيق بين مطالبهم. وهذه المطالب متناقضة دوماً، وكثيراً ما يبدو التوفيق بينها مستحيلاً. هؤلاء المستبدون الثلاثة هم العالم الخارجي والأنا الأعلى والهو.

فرويد، محاضرات جديدة في التحليل النفسي

Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, éd. Gallimard, 1984, pp 104 - 107

فرويد: (1856 – 1939)

طبيب نفسي نمساوي ومؤسس التحليل النفسي، عاش في فيينا منذ سنه الرابعة ولم يتركها إلا مع الاحتلال النازي حين هاجر إلى لندن حيث توفي. درس الطب واختص في أمراض الجهاز العصبي. بدأ حياته العملية في مخبر كباحث في علم أنسجة الجهاز العصبي، ولكن حاجته للمال ألزمته ترك المخبر للقيام بفحوص طبية حيث التقى لأول مرة مع من يُعدّون مرضى عقليين. قام بتربصات في فرنسا مكنته شيئاً فشيئاً من تلمس سبل جديدة لمعالجة المرضى العقليين والتي ستكون سبباً في ظهور التحليل النفسي (في حدود سن الأربعين). قدّم تصوّراً جديداً للإنسان باكتشافه للاوعي ودور العامل الجنسي في تكوّن الشخصية أثار من حوله ضجة كبيرة. كان انتاجه غزيراً وكتب عدة مؤلفات، نذكر منها: " مخطط من أجل علم نفس علمي " (1895. ظل غير مكتمل)؛ " بحث في الهستيريا " (بالتعاون مع عالم الأعصاب جوزيف بروير 1895)؛ " تفسير الأحلام " (1900)؛ " الحلم وتفسيره " (1901)؛ " الأمراض النفسية في الحياة اليومية " (1901)، " ثلاث مقالات حول النظرية الجنسية " (1905)؛ " خمسة دروس في التحليل النفسي " (1909)؛ " الطوظم والحرام " (1913)؛ " مقدمة إلى التحليل النفسي " (1917)؛ " مستقبل وهم " (1927)؛ " قلق في الحضارة " (1929)؛ " موسى والتوحيد " (1939).

لمزيد التعمّق انظر نافذة دعائم التفكير؛ سياقات فكرية: التحليل النفسي.

المهام



.....

.....

.....

.....



أعلّق على الصورة مستأنساً بالنصّ.

- أتتبع النص وأحدد مكوّنات الجهاز النفسي.
- أتبيّن كيفيات تكوّن منظّمت الجهاز النفسي
- ممّيزاً بين ما هو معطى وما هو مكتسب؟
- أيّة علاقة يقيمها الكاتب بين الأنا والزمن؟
- أعتد المماثلة التي استخدمها الكاتب في النص
- لأتبيّن طبيعة العلاقة بين الهو والأنا.
- ماذا يترتب على نجاح الأنا أو إخفاقه في مهمّته؟
- كيف يمكنّ هذا التصوّر للحياة النفسية من فهم
- بعض مظاهر السلوك الإنساني التي بقيت
- مستعصية على الفهم؟
- أستخلص مفهوم اللاوعي وأتبيّن منزلته؟ أحرّر
- فقرة في الغرض.
- لم مثل اكتشاف اللاوعي حرجاً لفلسفات
- الوعي؟

سيادة الأنا ؟

التهبير :

من النفس بما هي جوهر بسيط إلى الجهاز النفسي بما هو بنية ديناميكية: صور تنهاوى وأخرى تبعث ترجّ يقيننا بدواتنا ونخرج ما خلناه علامة حرية ومؤثر إرادة، وتحدّر من ضياع سيادة كانت لنا على أفعالنا لم نعد ندري إن كنا ننسبها إلى أنفسنا على وجه التوهّم أم على وجه التملك...

"حين يحاول الـ " هو " أن يفرض على كائن بشري مطلباً غريزياً ذا طابع إيروسى (1) أو عدواني، فإن ردّ الفعل الأكثر بساطة والأكثر طبيعية للأنا، الذي يضع نفسه تحت تصرّف الجهازين التفكيرى والعصلي، هو أن يلبي ذلك المطلب بفعل من الأفعال. هذه التلبية الغريزية يحس بها الأنا متعة ولذة، في حين أن عدم التلبية سيؤلّد لديه، بلا ريب، الكرب والكدر. ولكن قد يحدث أن يمتنع الأنا عن هذه التلبية بسبب عائق من العوائق الخارجيّة، كأن يدرك أنّ الفعل المشار إليه سينجم عنه خطر جسيم عليه. إن مثل هذا الامتناع وهذا التخلّي عن الغريزة، هو انصياح كما قلنا، لمبدأ الواقع، ليس بأي حال من الأحوال مصدر لذة بالنسبة إلى الإنسان. وقد يتسبّب ذلك في توتر دائم ناشئ عن الكدر حين لا يكون ممكناً التخفيض في قوّة النزوع ذاتها بواسطة تحويل الطاقة باتجاه آخر. ولكن قد يحدث أن يتمّ النكوص لدوافع يمكننا أن نصفها بأنّها داخلية. ففي أثناء تطوّر الفرد يجري استبطان لقسم من قوى العالم الخارجى الكابحة، وتتواجد في الأنا سلطة معارضة للقسم الآخر، تراقب وتنتقد وتحظر. هذه السلطة هي التي نطلق عليها اسم " الأنا الأعلى ". وابتداءً من هذه اللحظة يغدو الأنا مكرهاً، قبل الإقدام على إشباع الغرائز، على أن يحسب حساباً لا للأخطار الخارجيّة فحسب، بل أيضاً لمتطلبات الأنا الأعلى، وبذلك تتضاعف بواعثه على الامتناع عن الإشباع. ولكن بينما لا ينجم سوى الكدر من الامتناع الرجوع إلى أسباب خارجيّة، يكون للامتناع الناشئ عن أسباب داخلية، انصياحاً لمتطلبات الأنا الأعلى، مفعول اقتصادى مغاير. فإلى جانب الكدر المحتم المشار إليه آنفاً، يضمن ربها وكسباً في اللذة، نوعاً من الإشباع التعويضى. فالأنا يحسّ بنشوة وحماسة، ويعد إنكاره للدافع الغريزى الجنسى عملاً من الأعمال التي تستأهل التقدير. فالأنا الأعلى هو وارث الأهل (والمرين) الذين راقبوا وأشرفوا على أعمال الفرد وحركاته في السنوات الأولى من حياته، وهو كذلك ممثّلهم. ويستمرّ الأنا الأعلى في أداء وظائف هؤلاء الأهل والمرين، من دون أن يغيّر فيها شيئاً تقريباً، فيضع الأنا الأعلى تحت وصايته ممارساً عليه ضغطاً دائماً دائماً. وبظلّ الهمّ الأوّل للأنا، كما في أيام الطفولة، ألا يخسر محبة ذلك المعلم الذي إذا ما أثنى عليه أفعم قلبه طمأنينة ورضى، وإذا ما انحنى عليه باللائمة والتفريع أنبه ضميره وبكته. وحين يضحى الأنا بتلبية غريزية ما على مذبح الأنا الأعلى، فإنه ينتظر منه بالمقابل المزيد من الحب. وإحساس الأنا بأنه استحقّ هذا الحب عن جدارة يتحوّل إلى اعتزاز وافتخار. ولا بدّ أنّ العلاقة بين الخوف من أن لا يعود الأنا محبوباً وبين مطالب الغريزة الجنسيّة كانت هي في عصر لم يكن قد جرى فيه بعد استبطان



السلطة وتحويلها إلى أنا أعلى. ولقد كان شعور بالأمان والرضى يخالغ المرء في كل مرة يعدل فيها، بدافع حبه لوالديه عن تلبية الغريزة. ولم يكن في الإمكان أن يكتسب هذا الشعور الطيب طابعه النرجسي الخاص إلا يوم تصبح السلطة نفسها جزءا من الأنا.

فرويد. موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة. بيروت. الطبعة الخامسة 2004. ص 161 - 261. (مع مراجعة اللجنة).

FREUD; *Moise et le Monothéisme*, éd, Gallimard

الكاتب

راجع التعريف بفرويد في السند عدد 24

الهامش

1- إيروسي: راجع نافذة دعائم للتفكير، سياقات فكرية: التحليل النفسي.

الهام

- أستحضر مكونات الجهاز النفسي وأحدد دلالة اللذة متبينا دورها في حياتنا النفسية.
- هل تقوم الحياة النفسية على الانسجام أم على الصراع؟ أعلل جوابي.
- يميز فرويد بين امتناع راجع إلى أسباب خارجية وآخر ناشئ عن أسباب داخلية: أتبين الفارق بينهما وأحدد أثر كل منهما على الحياة النفسية.
- ما دلالة الإشباع التعويضي؟ أستحضر أمثلة عن تجلياته؟
- كيف تولد التضحية بالغرائز مشاعر الاعتزاز والافتخار؟
- أستخلص مهمة الأنا مبينا معنى أن "تصبح السلطة نفسها جزءا من الأنا".
- هل يفضي هذا التحليل إلى إنكار سيادة الأنا على أفعاله؟
- هل يمكن النظر إلى اللاوعي بما هو أنا عميق؟



أتأمل هذه الصورة
وأ تأولها مستأنسا بما
ورد في النص.

الآخر بما هو بنية

التهبير :

قد تقتضي لحظة العبور إلى الآخر تحويله إلى موضوع نميته في شيعيته أو إلى ذات هي بمثابة الحد الذي تُنهكنا مواجهته حدثا مغايرا نكرهه على الانسحاب عنّا، وكأنّ العالم لا يحتضننا إلاّ لئيهينا. لكنّ تجربتنا مع الآخر تغيّر وجه حضوره حين تجعله يعبر إلينا من وراء " ممكن " في تعبيرية تحويلنا حين تحويله.

نستطيع أن نحدّد من هو الآخر، إذا ما قارنا تأثيرات حضوره الأولى بتأثيرات غيابه. يكمن خطأ النظريات الفلسفية في اختزالها الآخر تارة في موضوع مخصوص وطورا في ذات أخرى (...). (1). غير أنّ الآخر ليس موضوعا في حقل إدراكي، وليس ذاتا تدركني: إنه في البدء بنية الحقل الإدراكي (...). لكن ما طبيعة هذه البنية؟ إنها بنية [عالم] ممكن. فوجه مذعور، هو تعبير عن عالم ممكن مرعب، أو هو تعبير عن شيء ما مرعب في العالم، لم أدركه بعد. علينا أن نفهم أنّ الممكن ليس هنا مقولة مجردة تفيّد شيئا ما غير موجود: العالم الممكن المعبر عنه موجود فعلا، ولكن لا يوجد (في الوقت الراهن) خارج من يعبر عنه. فالوجه المذعور لا يشبه الشيء المرعب، ولكن ينطوي عليه، يحتويه مثل شيء مغاير، في شكل التواء يضع المعبر عنه في المعبر، وحين أمسك بدوري ولحسابي بحقيقة ما عبر عنه الآخر، فإنني لن أفعل سوى تفسير الآخر وتحليل العالم الممكن المطابق وتجسيده (...). وإجمالا إنّ الآخر بما هو بنية، إنّما هو تعبير عن عالم ممكن، حيث لا وجود للذات المعبرة خارج من يجعلها تمارس فعل التعبير.

جيل دولوز، منطق المعنى

Gilles DELEUZE; *Logique du sens*; éd minuit, 1997, pp 356-357 Gilles

الكاتب

جيل دولوز (1925 - 1995)

فيلسوف فرنسي، بدأ مسيرته الجامعية سنة 1957 بالسوربون حيث درّس تاريخ الفلسفة ثمّ خلف ميشال فوكو بجامعة باريس 8 إلى حدود سنة 1987. اشتهر خاصة بدروسه في الجامعة الشعبية حيث يتدافع رسامون وموسيقيون وغيرهم لمتابعة محاضراته. وعلى غرار ميشال فوكو، عُرف دولوز برفضه للفكر الهيغلي الذي يحكي الاختلاف اعتمادا على الجدل، إذ في مقابل الجدل الهيغلي ينتصر دولوز في " المعادة والاختلاف " (1968)، وضمن أفق نظر نيتشوي، إلى الإرادة الخلاقة، إرادة خلق أشكال وقيم أصيلة ووسائط جديدة للخطاب الفلسفي، كما يؤكد وهمية الأنا أو الذات التي اتخذتها الفلسفة المثالية مركزا، وبالقطع مع الموقف المركزي لا يظهر سوى حقل غير مسمّى [مجهول/ غير معروف] لا أثر فيه للذات وحيث تسود كثرة لا تقبل الاختزال، بحيث يمكن للإنسان أن يكون أي شيء ما عدا أن يكون شخصا ولذلك يدعو دولوز إلى تحطيم الأنا وإذابتها لنتمكن الإنسان من أن يتكلم فينا دون هو أو أنا

ودون نعوت لتتجلى الكثرة والاختلافات نسيجاً كامناً فينا. أمّا في "منطق المعنى" (1969) فقد تناول دولوز مشكل اللغة والعبارة والمعنى ملاحظاً أن ما يؤاخذ على بعض النظريات الفلسفية هو اختزالها للآخر تارة في موضوع خصوصي وطوراً في ذات أخرى، في حين أن الآخر أو الغير ليس ذاتاً مغايرة لذاتي أو موضوعاً لذاتي وإنما هو اقتحام لعالم ممكن في حقل محايت بحيث يدفعني الآخر بمجرد حضوره على حدس تجارب جديدة، وعلى نقلي إلى المواقع التي يسكنها. وفي كتابه "ضدّ أوديب" (1972)، والذي ألفه بمعى فيليكس غاتاري، يؤكد دولوز على الطابع الإيجابي للرجبة، إذ يرفض اختزال معنى الرجبة في الصراع الدائر بين "الأب والأم والطفل" ويعتبر أن اللاوعي ليس مسرحاً بل مصنعا أو آلة وظيفتها الأساسية هي الإنتاج. أمّا في كتاب "ما الفلسفة؟" فقد أكد فيه كل من دولوز وغاتاري أن الفلسفة هي إبداع للمفاهيم، وهذا ما يميزها عن العلم والمنطق الذي يشتغل بالدوال وعن الفن الذي يشتغل بالتمثلات والانفعالات المفهوم هو ما يمنع الفلسفة من أن تكون مجرد رأي أو نقاش أو ثرثرة.

الهامش

1- يشير الكاتب هنا إلى ما ذهب إليه ج. ب، سارتر في " الوجود والعدم " حين جمع بين الحدين فرد الآخر إلى مجرد موضوع لنظرتنا في نفس السياق الذي تتحوّل فيه ذاتنا إلى موضوع أمام نظرة الآخر إلينا.

المهام

- أحدد معنى النظر إلى الآخر بما هو موضوع.
- أحدد معنى النظر إلى الآخر بما هو ذات أخرى.
- أتبين مكنم الخطأ في النظر إلى الآخر بما هو موضوع أو بما هو ذات.
- بأي معنى يكون الآخر بنية الحقل الإدراكي؟ أستثمر المثال الوارد في النص للإجابة.
- ما دلالة عبارة "العالم الممكن" وكيف تمكّن من معالجة علاقة الذات بالآخر؟
- أحلل عناصر "التعبير" وأتبيّن قيمتها في علاقة مع العالم الممكن.
- أي تصوّر للغيرية يمكن استخلاصه من النص؟
- هل يمكنني تصور الكاتب من مراجعة طبيعة العلاقة بين الإنية والغيرية؟ أحرر فقرة في الغرض.



"غير أن الآخر ليس موضوعاً في حقل إدراكي، وليس ذاتاً تدركني: إنه في البدء بنية الحقل الإدراكي".
دولوز

في اللاوعي

للتهمير :

من " أنا أفكر أنا موجود " إلى " أفكر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكر " تنقلب الآفاق لتعلن إزاحة قلعة الإنسان ذاتا وإحلاله بنية لاشعورية قوامها رمزية لغوية مفتوحة على القول والتأويل.

اللاوعي هو هذا الفصل من تاريخي الذي تم محوه أو الذي تحتله أكذوبة: إنه الفصل الذي خضع للرقابة. لكن الحقيقة يمكن العثور عليها من جديد، وفي أغلب الأحيان تكون قد كتبت في موضع آخر، أي:

– في الآثار (1) التذكارية: وهذه يمثلها جسدي أي نواة العُصاب الهستيرية حيث يُظهر عارض الهستيريا بنية لغة ما وتتفكك رموزه كنفش ما أن يتم تحصيله حتى يتحطم دون أن تترتب خسارة فادحة؛

– في وثائق الأرشيف (2) أيضا، وهي ذكريات طفولتي غير القابلة للاختراق مثلها تماما حين لا أعرف مأتاها؛
– في التطور الدلالي (3): وهذا يستجيب مخزون معجم الكلمات الذي يخصني ومدلولاتها، كما يستجيب لأسلوب عيشي وطبيعي؛

– في العادات أيضا، أقصد الملاحم التي تروي تاريخي في صورة بطولية.
– وأخيرا في البقايا التي تحفظها بالضرورة التوترات والتي حتمها وصل الفصل المزور بالفصول التي تحيط به، والتي سيصحح تأويلي معناها.

ج. لاكان، كتابات

Jacques LACAN, *Ecrits*, vol.1, 1996, éd. du Seuil, coll. Points. pp. 136 - 137



" اللاوعي هو هذا الفصل من تاريخي الذي تم محوه أو الذي تحتله أكذوبة " .

لاكان

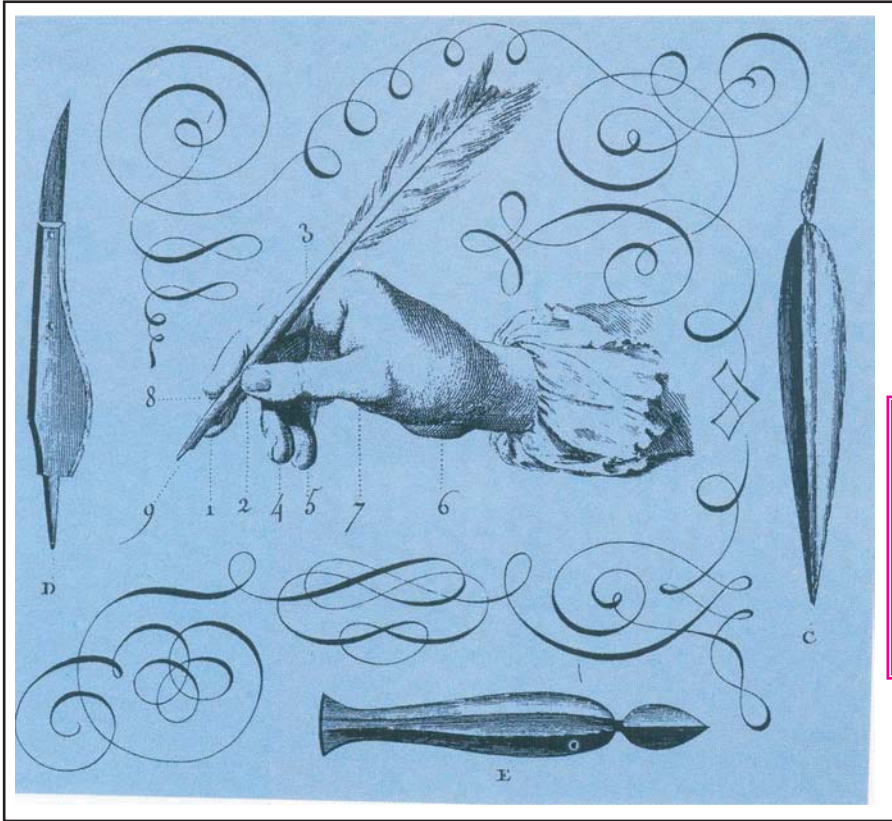
وُلد بباريس في عائلة كاثوليكية برجوازية. نال درجة الدكتوراه بأطروحة حول "في الذهان العصابي وعلاقاته بالشخصية". سطع نجمه في أوساط التحليل النفسي عبر المنتديات والحلقات الدراسية التي شارك فيها. حصل على العضوية في جمعية التحليل النفسي بباريس (1934) وشارك في أشغال المؤتمر العالمي السادس عشر للتحليل النفسي. اهتم لاكان، في دعوته العودة إلى فرويد بعد أن تزعزت مكانته، بتصحيح الانحراف الحاصل في الأوساط التحليلية بفعل تأويل نظريات فرويد التأويل الذي حوّلها إلى هيكل مهزوز المضمون. بذلك أعطى بعدا جديدا للتحليل النفسي يعمق ما ذهب إليه فرويد مستأنسا بمعطيات علمية ألسنية وبنوية ورياضية. صدر له مؤلف تحت عنوان "كتابات" (Ecrits 1966) تضمّن أعماله الأساسية، منها "مرحلة المرأة وتكوّن الأنا" الذي بيّن فيه أن الإنسان ليس سيّد نظام دال وأن النظام الذي يكوّنه الأنا ينزاح لفائدة عالم يفلت منه، والشعار الذي رفعه لاكان هو "العودة إلى فرويد" وتمثّلت الفكرة الأساسية لعمله في الفكرتين التاليتين المتلازمتين: اللاوعي هو "خطاب الآخر" و"اللاوعي مبني كلغة". على هذا الأساس تطور خاصة ثلاث عبارات: الرغبة هي رغبة الآخر، النظام الخاص الذي يتطور ضمنه كل كائن إنساني تحدده اللغة التي تمثل للفرد دينا يحتاج إلى التسديد، والرغبة هي محرك الحياة وحجر الزاوية للاوعي ولا يمكن أن يوجد إلا بعقدة الإخفاء.

المهولاش

- 1- "الآثار": تحيلنا إلى ما يسميه لاكان "بمرحلة المرأة" le stade du miroir. مثل هذا المفهوم إضافة حقيقية بالنسبة إلى التحليل النفسي حيث يرى لاكان أن هذه المرحلة، التي تمتد منذ ولادة الطفل حتى الشهر الثامن عشر، تتضمن بدورها ثلاث مراحل هي:
 - أ- يتصرف الطفل وكأن صورته التي تنعكس على المرأة تمثل شخصا آخر حقيقي.
 - ب- بعد ذلك يكف عن التعامل مع هذه الصورة كوجود حقيقي فلن يبحث عن الشخص الذي يتخفى وراء المرأة، وهو إلى هنا يتصرف كالقرد.
 - ج- في المرحلة الثالثة سيميز الطفل الإنساني باعترافه أن هذا الآخر ليس إلا صورته. كل هذه المراحل تعلن عن المسار التطوري الذي تتعرف من خلاله الذات على هويتها.
- 2- "وثائق الأرشيف": يكتسبها الطفل خلال اللحظة الثالثة من مرحلة المرأة حيث يبدأ بالتعرف على الأشياء من حوله و الأشخاص "بتبادل النظرات".
- 3- "التطور الدلالي": يعيد لاكان التفكير في التصور الفرويدي للمرحلة الأوديبية ويرى أن التماهي مع الأم لا يمثل إلا اللحظة الأولى من المرحلة الأوديبية، فالطفل يتماهى مع رغبة الأم في القضيب (لا يقصد به لاكان هنا العضو الجنسي بل دلالاته المجازية التي ترمز إلى الأب)، وفي لحظة ثانية يتدخل الأب ليحرم الطفل من تماهيه مع الأم ويحرم الأم من القضيب. هذه اللحظة تتمثل في الخضوع لقانون الأب. اللحظة الأوديبية الثالثة يتماهى فيها الطفل مع الأب وهنا يدخل في نظام الرمز أي في نظام اللغة. إن الدور الأساسي للأب ليس الحماية بل الكلام الذي يعني القانون، فعن طريق اللغة تنشأ المنظومة الرمزية للطفل.

المهام

- أتبيّن دلالة اللاوعي كما حددها الكاتب؟
- فيم تميّز هذه الدلالة بالمقارنة مع التحليل الفرويدي؟ أبنّي جدولاً مقارناً.
- ما دلالة قول الكاتب " الحقيقة يمكن العثور عليها من جديد. وفي أغلب الأحيان تكون قد كتبت في موضع آخر "؟ أستحضر بعض هذه المواضيع وأستخلص دلالاتها الرمزيّة.
- من يكون " الآخر " حسب دلالة اللاوعي الواردة في النصّ؟
- إذا كانت تجلّيات اللاوعي رمزيّة فأبّي منزلة للتأويل في كشفها؟



" الحقيقة يمكن العثور عليها من جديد وفي أغلب الأحيان تكون قد كتبت في موضع آخر ".
لاكان

التهبير :

مثل القول باللاوعي إهانة لموروث الإنسان عن نفسه أيقضت فيه مطلب معرفة ذاته من جديد، مطلباً لا يخرجه تداخل النفسي والجسدي و يعدّ لفضاء يتاح فيه القول و التأويل على التأويل .

" للوقائع النفسية معنى " هكذا كتب فرويد (1) في واحد من أقدم مؤلفاته. وهذا يعني أن أيّ تصرّف لدى الإنسان ليس مجرد نتيجة لأواليّة جسميّة ما، وأنّه لا يوجد، في السلوك، نواة روحانيّة ومحيط يعمل بالآية، وأنّ حركاتنا كلّها تشارك على طريقتها في تلك الفعاليّة الفريدة للتفسير والدلالة التي هي نحن بالذات. على أيّ حال، فإنّ فرويد، بردهّ البنى الفوقيّة إلى بنى تحتيّة غريزيّة، أجهد نفسه ليبين أنّه لا يوجد، في الحياة الإنسانيّة، ما هو "دنيء" ولا ما هو "منحط". لا يمكن إذن أن نذهب بعيداً في اعتماد تفسير يستند على " ما هو منحط ". وعلى أي حال، فإنّ فرويد بتفسيره التصرّف بضرب من الجبريّة الموروثة عن الطفولة، يبين أنّ في الطفولة توجد حياة راشدة سابقة لأوانها من ذلك، مثلاً، نعثر في تصرفات الطفل التي يتحكّم فيها بعمليات البول والبراز (sphinctériennes) قدرة جنينيّة على الاختيار في علاقاته مع الآخرين بين الجود أو البخل. وعلى أي حال، فإنّه بتفسيره النفسي بالجسدي، يكشف دلالة الجسد النفسيّة كما يكشف منطق الحفّيّ أو الكامن (...). مع التحليل النفسي ينفذ الفكر في الجسد مثلما يحصل بالعكس أن ينفذ الجسد في الفكر.



م. مرلوبونتي، العلامات

M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, éd. Gallimard 1960, pp. 290

الكاتب

راجع التعريف بمرلوبونتي الوارد بالسند 14

الهامش

1- إشارة إلى كتاب فرويد " خمسة دروس في التحليل النفسي " (1909) حيث كشف في درسه الأوّل أنّ الأعراض المرضيّة تزول بمجرد الوعي بمعناها.

الهوام

- ماذا استخلص الكاتب من قول فرويد " للوقائع النفسية معنى " ؟
- أتبيّن دلالة ردّ البنى الفوقيّة إلى بنى تحتيّة غريزيّة.
- أستحضر المثال الوارد في النصّ وأتبيّن كيف تخبرُ الطفولة عن حضور جنيني للرشد.
- أتبيّن الدرس الذي استخلصه الكاتب من تفسير فرويد للنفسي بالجسدي.
- أستحضر أمثلة أستدلّ بها على هذا التداخل بين النفسي والجسدي.
- ألا يفرض القول في الإنسان إلى تأويليّة تضيق فيها حقيقة الإنسان؟ أحرر فقرة في الغرض.

الإنسان مشروع

للتمهيد :

إن كان الدرس الفرويدي قد دفعنا إلى مراجعة صورة الإنسان كما توارثناها فحطم نرجسيته وجنون عظمته، فإن ما نخشاه هو أن نفهم هذا الدرس على أنه يحل الخضوع محل الحرية واللاوعي محل الوعي والجنون محل العقل والهشاشة محل المسؤولية. لكن مادام الإنسان هو من إبداع الإنسان فإنه لا معنى لإنسان خارج الصورة التي يرتضيها لنفسه.

يعرّف الإنسان بمشروعه. هذا الكائن المادّي يتجاوز دائما الوضعية التي يوجد فيها. فهو يكشف عن وضعيته ويحددها بالتعالي عليها لكي يتموضع بواسطة العمل والفعل والحركة. ولا يجب أن نخلط بين المشروع وبين الإرادة التي هي جوهر مجرد وإن كان المشروع قد يتخذ صورة إرادية في بعض الظروف. إن الوعي المباشر مع الآخر المغاير للذات (...) وهذا الإنتاج الدائم للذات بالعمل والممارسة هو بنيتنا الخاصّة: وإذا لم يكن [المشروع] إرادة، فهو ليس حاجة أو هوى كذلك. إلا أنّ حاجتنا مثل أهوائنا، وأكثر أفكارنا تجريدا ترجع إلى هذه البنية، فهي دائما خارجة عن ذاتها نحو (...)، ذلك ما نسميه الوجود، ولا نعني بذلك جوهرنا ثابتا مرتكزا على ذاته بل نعني به عدم استقرار مستمر واقتلاعا لكامل الجسم خارج ذاته. وبما أنّ هذه الوثبة نحو التموضع تتخذ صوراً متعدّدة بحسب الأفراد، وبما أنّها تدفعنا نحو مجال من الإمكانيات نحقق البعض منها دون البعض الآخر، فإننا نسميها كذلك اختياراً أو حرية. غير أنّه يُرتكب خطأ جسيماً إذا ما وقع اتهامنا بأننا ندخل هنا اللامعقول أو نخلق " بداية أولى " لا علاقة لها بالعالم أو أننا نمح الإنسان حرية " صنيّة ". وفي الواقع، إنّه لا يمكن أن يصدر هذا الاعتراض إلاّ من فلسفة آليّة: ومن يوجّه إلينا هذا الاعتراض، يريد اختزال الممارسة (البراكسيس) (1) والخلق والاختراع في إعادة إنتاج المعطيات الأوّليّة لحياتنا، إنّه يريد تفسير الأثر والفعل أو الموقف بعوامل إشراطها، وإنّ رغبتة في التفسير تخفي إرادة جعل المركب ممثلاً للبيسط، ونفي خصوصيات البنيات، وإرجاع التغيّر إلى الهوية، وهو ما يمثّل من جديد سقوطاً في الحتمية العلمويّة (2). وعلى العكس من ذلك، ترفض الطريقة الجدليّة فكرة الاختزال وتقوم بطرح معاكس: إنّها تتجاوز مع المحافظة؛ غير أنّ أطراف التناقض - التي وقع تجاوزها - غير قادرة لا على بيان التجاوز ذاته ولا على التأليف اللاحق: إنّ هذا الأخير، على العكس من ذلك، هو الذي يبيّن هذه الأطراف ويسمح بفهمها. إنّ التناقض الأساسي بالنسبة إلينا ليس إلاّ أحد العوامل التي تحدّد مجال الإمكانيات وتهيكلها. إنّ الاختيار هو ما يجب مساءلته إذا ما أردنا تفسيرها (أي إمكانيات الحياة) في تفاصيلها والكشف عن تفرّدها وفهم كيف كانت مُعاشة. إنّ أثر الفرد أو فعله هو الذي يكشف لنا عن سير إشراطه ف " فولتير " (3) باختياره الكتابة، يكشف لنا عن معنى خوفه الطفولي من الموت، وليس العكس هو الصحيح. (...) إنّ الإنسان بالنسبة إلى ذاته وإلى الآخرين كائن دالٌّ، لأنّه لا يمكننا فهم أدنى حركة دون تجاوز الحاضر الخالص وتفسيرها بالمستقبل. إنّ الإنسان بالإضافة إلى ذلك هو خالق العلامات بقدر ما يستخدم - وهو دائماً يستبق ذاته - بعض الأشياء لتسمية أشياء



أخرى غائبة أو مستقبلية، إلا أن هذه العملية وتلك ترجعان إلى التجاوز البسيط والخالص...
ينشئ الإنسان علامات لأنه دال في حقيقته بالذات، وهو دال لأنه تجاوز جدلي لكل ما هو مجرد معطى.
وما نسميه حرية هو عدم القدرة على إرجاع النظام الثقافي إلى النظام الطبيعي.
سارتر، نقد العقل الجدلي

SARTRE; *Critique de la raison dialectique*, éd. Gallimard, 1960. pp 95 - 96

الكاتب

سارتر: انظر التعريف الوارد بالسند 16

المهولاشي

- 1- البراكسيس (Praxis): مصطلح ماركسي يفيد الطاقة الإنسانية العملية والاجتماعية.
- 2- العلموية: توجه يرد إلى غوبلو (Goblot 1858-1935) ويعتبر أن العلم وحده نموذج الحقيقة والمعرفة وكل ما سواه جهل.
- 3- فولتير: Voltaire (1694-1778) أديب وفيلسوف فرنسي وأحد أهم ممثلي فلسفة التنوير.

المهام

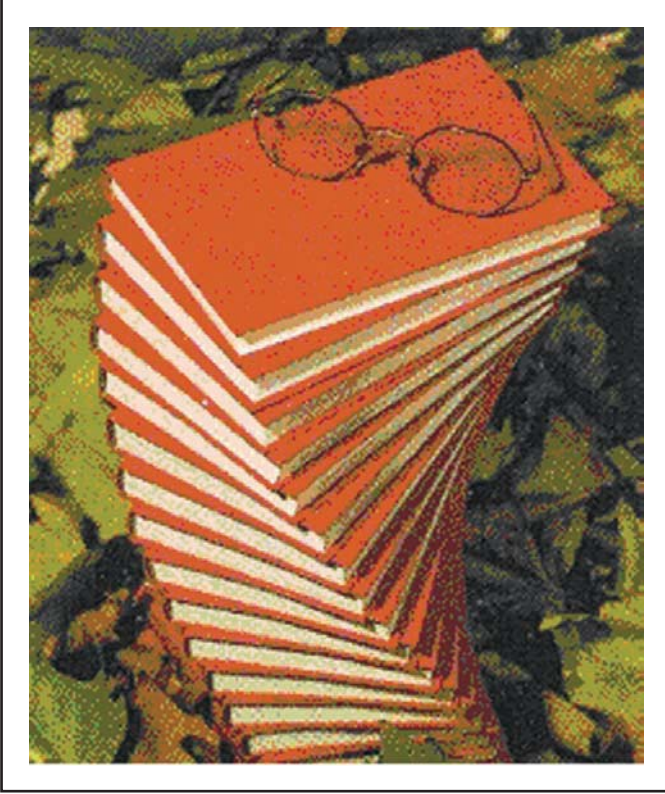
- هل يعد الإنسان لعبة الأحداث والصدفة؟
- أتبيّن دلالة الوجود التي يقدمها سارتر.
- أي موقف يدحضه الكاتب في النص؟
- ماهية الإنسان، هل هي من طبعه أم من إبداعه؟
- ما دلالة أن يكون الإنسان مشروعاً؟
- هل تنتفي مسؤولية الإنسان عن أفعاله في بعض الوضعيات التي يعيشها؟
- أقرن بين صورة الإنسان كما قدمها سارتر وصورة الإنسان كما يكشفها اللقاء بالتحليل النفسي؟ أيّ موقع احتله ضمن هاتين الصورتين؟ أحرّر فقرة في الغرض.



" إن الإنسان بالنسبة إلى ذاته وإلى الآخرين كائن دالٌ ".

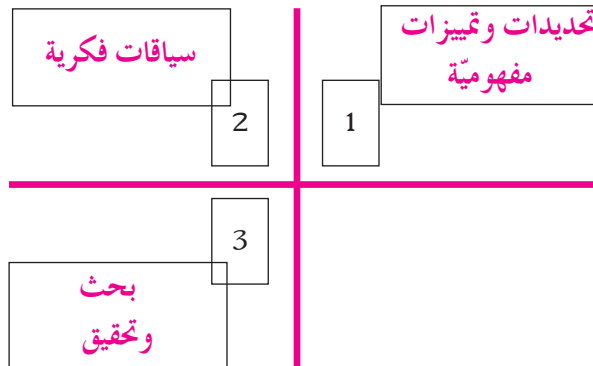
سارتر

نافذة وعائم التفكير في المسألة



"إذا كان من الممكن أن نظلّ أفلاطونيين أو ديكارتيين أو كانطيين، فذلك لأنه يحقّ لنا أن نفكر بأنّ مفاهيمهم يمكنها أن تستعيد فعاليتها عبر مشكلاتنا وأنّ تلهمنا المفاهيم التي ينبغي إبداعها. وما هي أحسن طريقة لإتباع كبار الفلاسفة، هل هي في ترديد ما قالوه أم فعل ما فعلوه، أي إبداع مفاهيم لمشكلات تتغير باستمرار؟"

▲ جيل دولوز - فيلكس غاتاري
ما الفلسفة؟



نافذة دعائم للتفكير في المسألة

تحديدات و تهييزات مفهومية:

1- التآويل Interpretation

اللفظ العربي " التآويل " بالعبارات الفرنسية:

Interprétation - compréhension - herméneutique
وذلك على أساس معنى " فهم النص انطلاقا من مقاصده وعلى أساس ما يريد قوله " (بول ريكور، صراع التآويل). غير أننا نتميز اليوم مفهوميًا بين " التآويل " و " التفسير ". فإذا كان التفسير يعني " أن نبين الصلّات القارة بين عدد من الوقائع وأن نستنتج من ذلك أن الظواهر المدروسة متولّدة عنها. ذلك هو منهج الفيزيائي " (ج. غ. غرانجي، العقل، ص 61)، فإنّ التآويل أو الفهم هو " أن نتج من جديد/ على نحو حدسي، عاطفة أو انطبعا أو انفعالا " (المصدر نفسه). إنّ تحديد التآويل أو الفهم بما هو " حدس لمعنى " يتوافق مع دلالة التآويل كمنهج في العلوم الإنسانيّة، والمعنى الذي صاغه رائد " التآويليّة " المعاصرة المؤرّخ والفيلسوف الألماني ولهايم دلتاي. وهذا يدلّ على أن دلالة التآويل مفهومًا تختلف باختلاف السياقات النظرية والحضارية وتحوّلات التجربة التاريخية في سيرورة مفهوم التآويل وكذلك باختلاف العلاقة مع النص ومنتجه وظروف إنتاجه. ولعلّ من أهمّ المنعرجات التاريخية في مسار مفهوم التآويل، المنعطف الفرويدي، الذي منح التآويل - في سياق التحليل النفسي - دلالة المنهج الذي يتوسّل به المحلل النفسي فهم معنى الوقائع النفسية السويّة وغير السويّة. فالتآويل عند فرويد يعني عامة " التعبير في كلمات عن علاقة قائمة في الذات بين انفعال تحسّه في الحاضر وبين تجربة عاشتها في الماضي ". وهذا يفترض أولاً أن تكون للذات هذه القدرة على الانفعال، غير أن هذا ليس له من معنى دقيق إلاّ إذا تأسّس على نظرية تسلّم بالعلاقة بين الماضي والحاضر في معيش هذه

■ **لغة:** التآويل مصدر من " آل أولاً ومآل أي رجع عنه وارتدّ. ويُقال أول الكلام تآويلا أي قدره وفسّره " (لسان العرب، ابن منظور، ج 3 ص 32). والتآويل بهذا المعنى الاشتقاقي هو " المرجع والمصير " كما جاء على لسان أبي القاسم النحوي.

■ **فلسفيًا:** التآويل عمليّة معرفيّة أو منهج يتمثّل في استيلاء المعنى الأصلي أو استرداده واسترجاعه من حيث هو معنى مفترض وجوده في القول أو الفعل غير أنه متخفيّ وغير مائل للذات المؤوّلّة، يتوارى خلف ظاهر النص أو موضوع التآويل، يطلبه المؤوّل أو يتمثّله ليحقّقه بما هو معنى. وقد ورد في " تعريفات المغاري " أنّ التآويل " ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً أو فعلاً ". أو هو " حمل الظاهر على المحتمل المرجوع " (جمع الجوامع، السبكي). أما عند اللاهوتيين فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية. فإذا كانت الشريعة، كما يقول بعضهم، مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق كان لابد من إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية بطريق التآويل. فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان. والتآويل هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنهما.

يحمل إذن مفهوم التآويل على معنى " الفهم " و " القراءة " من حيث هو عمليّة تفكيك déchiffre للرمز بحثاً عمّا يحمله من معنى. نرادف عادة

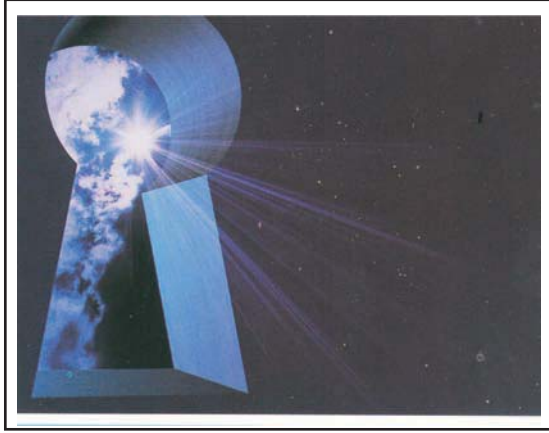
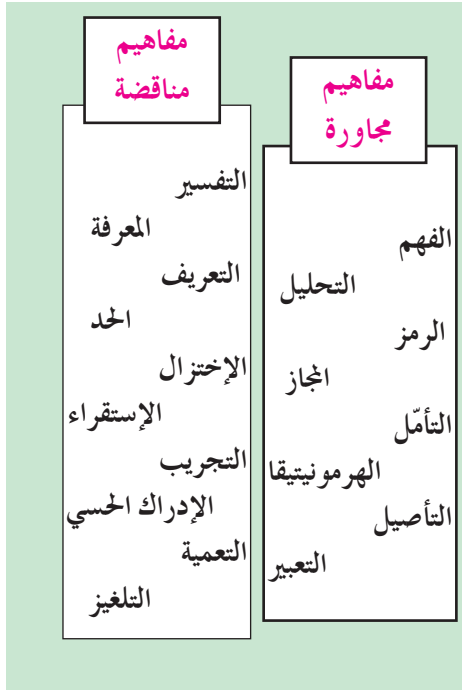
إن التأويل بهذا المعنى ينتهي بنا إلى القول بأنه لا يوجد موضوع ما من موضوعات التأويل إلا وقد أول من قبل " بحيث تكون العلاقة التي تقوم في عملية التأويل علاقة عنف بقدر ما تكون علاقة توضيح وكشف، وبالفعل، فإن التأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل. إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ، وبعنف، على تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقبله وينزل عليه ضربات عنيفة، وبهذا التحديد لا يوجد مدلول أصلي والكلمات ذاتها ليست إلا تأويلات، وهي قبل أن تصبح علامات تكون قد قامت، خلال تاريخها بتأويلات، ونتيجة لذلك، لسنا مدعويين إلى خوض عملية التأويل لأنه تُوجدُ علامات أولية غامضة، وغنم لوجود تأويلات، ولأن كل ما ينطق ويتكلم يخفي من ورائه نسيجا من التأويلات... بهذا المعنى يمكننا القول إن التأويل يوجد في أعماق اللغة وأساسها وقبلها وليست هي ما انفلت فيما بعد خلف الكلمات لكي يزرحها عن مكانها ويهزها، بل ما ولد هذه الكلمات وجعلها تشع بنور لا يستقر على حال... فالعلامات إذن تأويلات تحاول أن تبرر ذاتها وليس العكس."

إن الحديث عن التأويل في الفلسفة المعاصرة وبحسب قراءة فوكو يقتضي استحضر السمتين التاليتين:

■ أولاهما "أن التأويل يكون دوماً للمجهول الذي قام بالتأويل، فنحن لا نؤول المعنى الذي يوجد في المدلول وإنما نؤول هذا الذي قام بالتأويل، إذ ليس مبدأ التأويل إلا المؤول".

■ أما السمة الثانية فتتمثل في "أن التأويل يكون دوماً تأويلاً لذاته، وهو لا يملك إلا أن يؤول ذاته على الدوام. فمقابل زمن العلامات بما هو زمن الأجل المحدود، ومقابل زمن الجدل بما هو زمن رغم كل شيء زمن خطي، لدينا زمن التأويل الذي هو زمن دائري، فهو مرغم أن يمر من الموقع

الذات. ويمكن لنا أن ندرك طرفة هذا الفهم الفرويدي للتأويل من خلال تأويله للحلم على أساس القول بازدواجية بنية الحلم (ظاهر وباطن) وكون تأويله يعني فك رموزه (ظاهر الحلم) وكشف المعنى الباطن (الذي يُرد إلى تجربة ماضية للحلم). إن تأويل الحلم معناه ربط الصلة بين ما نراه في الحلم وبين تجربة سابقة. إن لهذا التحديد الفرويدي للتأويل أثره العميق في الفهم الفلسفي المعاصر للتأويل وفي وجوه ممارسته على النص وعلى المنتجات الرمزية عامة في سياق ما أضحى يسميه فوكو اليوم بـ "التأويلية". وقد أكد أن كل من ماركس ونيتشه وفرويد وغيروا طبيعة الدليل وبدلوا الكيفية التي كان يؤول بها. ففي القديم، " كانت الدلائل والعلامات تتوزع بكيفية متجانسة في مكان هو ذاته متجانس، كما أن هذا التوزيع كان يتم حسب جميع اتجاهات ذلك المكان، فدلائل الأرض وآياتها كانت تحيل على السماء، ولكنها كانت ترد في الوقت نفسه إلى عالم ما تحت الأرض، كانت تحيل من الإنسان إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى النبات والعكس بالعكس. وابتداء من القرن التاسع عشر، أي مع ماركس ونيتشه وفرويد أصبحت الدلائل والعلامات تتدرج في مكان متفاوت الأجزاء وحسب بعد يمكننا أن نطلق عليه بعد الأعماق، شريطة ألا نفهم من هذا، البعد الباطني وإنما هو بعد العمق الخارجي... بحيث يكون على المؤول أن ينزل نحو أسفل الخط العمودي ليبين أن هذا العمق الباطني هو، خلافاً لما يعنيه ويدعيه،... ليس سوى السطح وقد انثنى وطرأ عليه ما طرأ، وكما اتخذ العالم تحت أنظارنا شكلاً أكثر عمقا فإننا سنتبين أن جميع الأشياء التي كانت تشكل أعماق الإنسان لم تكن إلا سطحا"، كما أن التأويل لم يعد كشفاً لحقيقة وإنما أصبح مهمة لا نهاية لها. فالتأويل لا يكتمل ويكون قابلاً للفحص على الدوام، " فمهما أغرقنا في التأويل تظل النقطة النهائية للتأويل دوماً نقطة تقريبية."



الذي مر منه من قبل، الأمر الذي ينتج عنه أن الخطر الوحيد الذي يتهدد التأويل هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي حقيقي كما لو كانت آثارا منسجمة بارزة واضحة منسقة. وعلى العكس من ذلك، فإن ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات وهو ما يفترض الإقرار بأن التأويل في دلالاته المعاصرة لا يفترض معنى متخف كامنا في الأصل وإنما يتحرك التأويل في فضاء بلا عمق".

■ قيل في (التأويل):

المرجاني: التأويل في الشرع "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت. إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا."

ابن رشد: التأويل "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي".

ليبنز: التأويل مرادف للاستقراء وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى، وهي الله وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا. والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء.

ريكور: "التأويل فهم النص انطلاقا من مقاصده وعلى أساس ما يريد قوله".

ديلتاي: "نسمي تأويلا فن فهم التجليات المكتوبة عن الحياة"

نيشيه: "المعرفة تؤوّل، تدخل معنى ولا تفسّر."

فرويد: "التأويل هو إيجاد معنى كامن."

على نحو مباشر بصفاته النوعية وفي اتصاله المستمر، ويكون من التعسف تفتيته إلى لحظات منفصلة. إن ما يؤكده برغسون هو أن الزمن المعيش من قبل الوعي متميز تماما عن زمن الفيزيائيين. هذه الفكرة ستؤسس لرؤية فينومينولوجية للزمن. فالفينومينولوجيا المعاصرة تصل الزمن بنشاط الوعي. فالزمن الذي تعيشه الذات ليس الزمن الذي يمكن تقسيمه إلى ثوان ودقائق وساعات، ولا هو حصيلة تتابع للحظات منفصلة، ولا هو أيضا شيء قابل للملاحظة الموضوعية، إنه نمو الديمومة التي تكون شيئا واحدا مع الوجود، لذلك توجد في الحقيقة أزمنة مختلفة بعدد الموجودين. تحتاج الفينومينولوجيا هذه الدلالة للزمن محاولة منها لتأسيس الحرية من خلال فكرة المشروع (سارتر) أو لتبرير قلق الإنسان بما هو كائن صائر إلى الموت (هيدغر ونيشه). لقد لاحظ هيدغر في "الكيونة والزمن" (1927) أن الإنسان إذا كان قد قُذِف به في الوجود دون إرادة منه فإنه يعود إليه أن يضفي معنى على الكيونة التي يرى أنه جدير بها. ففي المعاناة وفهم الذات تعيين للإنسان أن يصبح ذاته إذ أن وجوده يمتد في كل لحظة إلى الموت الذي لا يخضع له كائن سواه، وهنا يعيش الإنسان زمنيته أو بالأحرى محدودية زمنيته.

■ ويتصل مفهوم الزمن بالديمومة على اعتبار أن الديمومة تعني، اصطلاحا، الجزء من الزمن المتناهي المنظور إليه في كليته. كما تطلق الديمومة على الزمن المحدود في مقابل الدهر أو هي جزء من الزمن المطلق فتكون حينئذ زمان فعل أو زمانا فاصلا بين فعلين. وقد تعني، فلسفيا، الزمن النفسي الداخلي كما هو معطى مباشرة في الوجدان، أي الزمن المعيش أو المشخص بخلاف الزمن الرياضي المنقسم إلى وحدات متساوية.

الزمان، الديمومة، الصيرورة: ثلاثة معاني مترابطة الدلالة حتى أن الواحد منها يستوجب استحضار المعنيين الآخرين:

■ **لغة:** الزمان والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره (لسان العرب، ابن منظور).

■ **في أساطير اليونان:** "كرونوس" Cronos هو الإله الذي يتمم الأشياء ويقودها إلى منتهاها.

■ **اصطلاحا:** تغيير متواصل به يغدو الحاضر ماضيا، أو حقبة تمتد من حدث سابق إلى حدث لاحق، أو الوقت كثيره وقليله وهو المدة الواقعة بين حدثين.

■ **فلسفيا:** هو بنية لا محدودة مماثلة للمكان الذي يمكن أن تجري فيه الأحداث حيث يسجل كل منها تاريخا، لكنّه قد يكون هو بذاته معطى بكامله للفكر وبلا تجربة سواء كان موجودا بذاته (نيوتن وكلارك) أو لم يكن موجودا إلا في الفكر (لينيتز وكانط).

فالزمان هو الفترة التي تجري بين حدثين أو هو تغيير مستمر يجري وفقا لمسار خطي يتحوّل بمقتضاه الحاضر إلى ماض والمستقبل إلى حاضر. يجعل كانط من الزمان وسيطا ويُعدّ، مع المكان، شرطا كونيا لكل معرفة. لكن هذه الدلالة لا تتوافق مع الوجه الاستعمالي للزمن ذلك أن قيس الزمن يتحدّد بالمكان أي المسافة التي يقطعها متحرك ما حركة منتظمة. لكن التطورات اللاحقة في مجال العلوم والمنطق المعاصر بينت أنه ليس بالإمكان التفكير في الزمن بمعزل عن نمط العيش، وذلك يعني أننا لا يمكن أن نعتبر الزمن إلا ضمن إطار تاريخي وحضاري. هذا ما دفع برغسون إلى اعتبار الزمن الذي يتم قيسه زمنا هجيناً بالمقارنة مع الزمن الحقيقي الذي يتطابق مع الديمومة والمعيش والذي يدركه الوعي

المكان مجرد شيء نسبي، كالزّمان تماما. فالمكان هو نظام تواجد الأشياء، والزمان هو نظام تعاقبها.

كانط: " ليست فكرة الزمان معطى حسيا، بل الحواس تفترضها، لأنّ ما تدركه هذه الحواس لا يمكن تصوّر آنيته أو تعاقبه إلا بفكرة الزمان؛ وليس التعاقب هو ما يوئد فكرة الزّمان، بل هو ما يفترضها."

باشلار: " للزّمان واقع واحد، هو واقع الآن؛ بمعنى أنّ الزمان واقع منحصر في الآن ومعلّق بين عدمين اثنين."

■ **قيل في الديرموتة:**

برغسون: " الديرموتة هي أساس استمرار ما لم يعد موجودا فيما هو موجود."

سينوزا: " الديرموتة هي الاستمرار اللا محدود للوجود."

برانشفيك: " إنّ الزمان هو مقياس الديرموتة."

ليبنز: " الديرموتة هيّ نظام التعاقب بين الإدراكات الحقيقية والواقعية."

■ **قيل في الديرموتة:**

هيغل: " الصيرورة هي الفكرة العينية الأولى، وبالتالي فهي أول مفهوم، بينما الوجود والعدم من المجرّدات الجوفاء."

برغسون: " يتمثل الوجود بالنسبة إلى الكائن الواعي في التغيّر، ويتمثل التغيّر في النضج، والنضج في خلق ذاته باستمرار."

" إنّ الديرموتة هي سمة التعاقب بالذات كما هو محسوس مباشر في الوجدان، أما الزمن فهو الفكرة الرياضية التي نكوّنها عن الزمان لكي نعقل ونتواصل مع أقراننا من خلال ترجمة الزمن إلى صور مكانية" (برغسون).



■ ويتصل مفهوم الزمن بالصيرورة أيضا. وتفيد الصيرورة معاني التغيّر والتحرّك والتحوّل، ويمكن تعريفها، اصطلاحا، بما هي انتقال الشيء من حالة إلى أخرى وهو انتقال متزمن بالضرورة. كما تدلّ الصيرورة، فلسفيا، على التبدّل بما هو انتقال من صورة إلى أخرى أو من حال إلى حال. كما تحيل الصيرورة على حال متوسطة بين الوجود والعدم، وتُفهم على أنّها نتاج صراع بين أضداد وهو المبدأ الذي يفسّر ظاهرة الحركة (هيغل). والفارق بين الصيرورة والمصير أنّ الصيرورة حركة وانتقال وتغيّر في حين أنّ المصير منتهى الأمر وعاقبته.

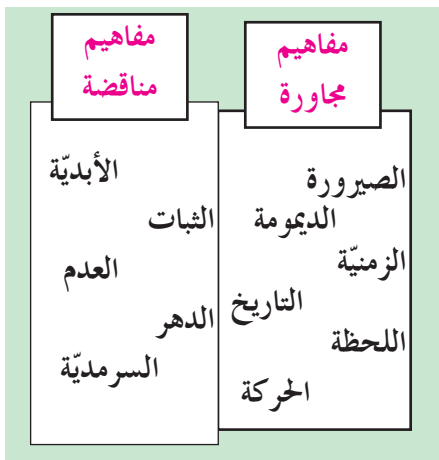
■ **قيل في الزّمان:**

أرسطو: " الزّمان مقدار حركة الفلك الأعظم وذلك لأنّ الزمان متفاوت زيادة ونقصانا. فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة."

الجرجاني: " الزّمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين عبارة عن متجدّد معلوم يُقدّر به آخر موهوم."

الرازي: " إنّ للزمان كالحركة معنيين: أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج."

ليبنز: " أمّا أنا فلقد بيّنت أكثر من مرّة أنّي أعتبر



كالقيام والعود للإنسان، فهما لا يدخلان في تقويم ماهيته. كما أن العرض نقيض الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض، لأنه لا قيام له إلا بالجسم. وكل ما يعرض في الجوهر من لون، وطعم، وذوق، ولمس، وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

وتتميز الديكارتية بين الجوهر الأول والجوهر الثاني. فالجوهر الأول هو الكائن المفرد من حيث هو موضوع مباشر لما يحمل عليه من الصفات إيجابا أو سلبا، والجوهر الثاني هو الذي يمكن أن يكون موضوعا لقضية ما، كالإنسان، والفرس، والحديد، وغيرها من الكليات، فهي لا تسمى جواهر إلا على سبيل المماثلة، ولا يطلق عليها اسم الجواهر الشواني إلا بالقياس إلى الجوهر الأول.

كما يفهم الجوهر أيضا على ما هو قائم بذاته والمدرک لذاته. وقوام هذا المعنى أمران: الأول قولنا إن وجود الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر، والثاني أن الجوهر لا يحتاج إلى وسيط لكي يُدرک، وهو ما يقتضي امتناع تعدد الجواهر كما في مذهب الواحدة السبينوزية.

كما يعد الجوهر، في الكانطية، أولى مقولات الإضافة، وهو تصور قبلي ناشئ عن صورة الحكم المطلق من حيث هو إسناد محمول إلى موضوع أو رفعه عنه. وأولى مقولات الإضافة إنما تنشأ عن إيضاح النسبة بين الموضوع والمحمول، وهي النسبة بين الجوهر والعرض، وصورتها دوام كمية المادة. والتجربة وحدها هي التي تفسح لنا المجال لتطبيق مقولة الجوهر في المجالات التي تمكننا من الكشف عن دوام بعض الأشياء القائمة بالذهن.

أما الظواهريون فإنهم يبطلون معنى الجوهر ويعتبرون الموضوع الذي تحمل عليه الصفات

■ **لغة:** جوهر الشيء حقيقته أو ماهيته أو قوامه، وجوهر الخطاب لبه أو فحواه.

■ **فلسفياً:** يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان أو قديما، ويقابله العرض؛ ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها **الماهية** التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.

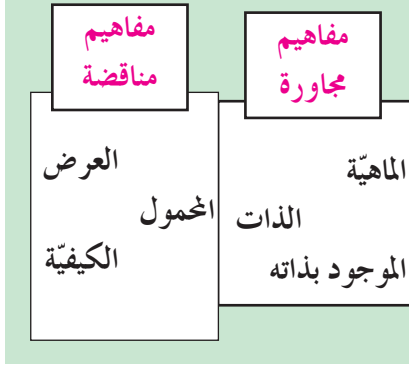
الجوهر إذن هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود في موضوع، أي في محل مقوم لما حل فيه. فإن كان الجوهر حالا في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلا لجوهر آخر كان **هيولى**، وإن كان مركبا منهما كان **جسما**، وإن لم يكن كذلك، أي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما كان **نفسا أو عقلا**.

العرض، من عرض الشيء ظهر وبدا ولم يدم. والعرب تُطلق لفظ العرض على عدة معان: فهو يدل على الأمر الذي يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه، أو على ما يثبت ولا يدوم أو على ما يتصل بغيره ويقوم به أو على ما يكثر ويقل من متاع الدنيا.

العرض فلسفيا هو ما لا يقوم بذاته وهو الحال في موضوع، ويعد العرض اسما مشتركا، إذ يقال لكل موجود في محل، ولكل موجود في موضوع، كما يقال على المعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملا غير مقوم، أو على معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر مفارق له.

يُقال العرض إذن على ما ليس الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته،

لينيتز: "الموناد: جوهر بسيط تشتمل عليه المركبات، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ.. وحيث لا تكون أجزاء لا يكون الامتداد و لا الشكل و لا الانقسام ممكنا."



* تعزيز التعميق

www.mapageweb.umontreal.ca/grondini/pdf/heidegger
www.psy-desir.com/biblio/spip.php?
www.diocese-poitiers.com/fr/documents/t-loi.html
www.amazon.fr/Hermeneutique-science-interpretations-interpretation
www.philagora.net/philofac/ricoeur.htm
www.centresevres.com/XHTML/cours_detail
www.maphilo.net/interpretation-cours.html

www.ac-reunion.fr/pedagogie/philofac
www.amazon.fr/temps-Elements-dune-philosophie-vivre/
www.philagora.net/philofac/ricoeur.htm
www.emagister.fr/cours_philosophie_temps
www.ac-toulouse.fr/philosophie/revphi/tempsphilofac
www.philofac.com/cours/cours-temps.html
www.philosophie.ac-versailles.fr/enseignement/Ex-Bergson-temps.pdf

www.cerphi.net/lec/subst.htm
www.metaphilo.lautre.net/wphilofac3.htm
www.cosmovisions.com/philosophie.20.htm
www.philofac.com/philofac/ricoeur.htm
www.fabula.org/actualites/article.94961.php
www.philosophie-en-ligne.com/page.19.htm



التأويل

الزمن

الجوهر

قائما بهذه الصفات وحدها، لا بشيء آخر غيرها.

ومبدأ الجوهر هو القول أن لكل صفة جوهرًا يحملها. ومبدأ دوام الجوهر هو القول أن وراء كل تغير شيئًا ثابتًا لا تزيد كميته في الطبيعة و لا تنقص. **والجوهرية** مذهب من يقول بوجود الجوهر أي الشيء القائم بنفسه وهي ضد الظاهرية. والجوهري هو المنسوب إلى الجوهر أو المقوم له، كما في قولنا **الصورة الجوهرية**، وللصورة الجوهرية معنيان: أحدهما الطبيعة المشتركة بين أفراد النوع الواحد من جهة ما هو قائم بنفسه، مستقل عن الأفراد المدرجين فيه، وهذه الصورة إما أن تكون تامة كالصورة التي للإنسان، أو غير تامة كالصورة التي للجنين قبل حدوث النفس الناطقة فيه. أما المعنى الثاني فيتصل بطبيعة الأشياء المفردة من حيث أنها ذات وحدة حقيقية مؤلفة من مجموع الخواص المعقولة. والجوهرية أيضا اسم مجرد دال على كيفية وجود الجوهر من حيث هو جوهر.

■ قيل في الجوهر والعرض:

أرسطو: "إنه الكائن الفردي، بقدر ما يكون مباشرة وبامتياز الذات التي تنسب إليها أو تنفي عنها عدّة محمولات، ولا تكون هي عينها محمولًا لأي ذات أو فاعل".

الخوارزمي: "العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته، كالبياض، والسواد، والحرارة، والبرودة وغير ذلك".

ابن سينا: "الجوهر... هو كل ذات وجوده ليس في موضوع".

"كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض".

ديكارت: "هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه، من دون أن يتغير".

نافذة دعائم للتفكير في المسألة

سياقات فكرية

1- التحليل النفسي Psychanalyse

* التعريف

لغة، أخذت عبارة "تحليل نفسي" عن الكلمة اليونانية: **Psuch** وتعني "النفس" والكلمة **Analusis** وتعني "التحليل". يُعدّ من أهم اكتشافات القرن العشرين في مجال العلوم الإنسانية ولقي معارضة عنيفة من أوساط عديدة لما تضمّنه من جدّة تتعارض مع ما هو سائد حتى لدى العلماء. لا يعتبر التحليل النفسي علما نظريا ولا هو من المذاهب الفلسفية، بل هو طريقة اعتمدها فرويد (1856 - 1939) لعلاج أمراض نفسية مستعصية كالعصاب والذهان وما يصاحبها من أعراض هيسستيرية. فمن حيث النشأة، ظهرت هذه الطريقة في مجال الطب وتبلورت انطلاقا من معاينة فرويد لحالات مرضية اقتضى علاجها الاهتمام بدراسة الظواهر **اللاواعية** أي التي تفلت من الوعي.

فرويد: "إن ما يمثل خصوصية التحليل النفسي، بما هو علم، ليس المادة التي يشتغل عليها بقدر التقية التي يستعملها... إن هدفه الوحيد وإسهامه الوحيد يتمثلان في كشف اللاوعي في الحياة النفسية". (مقدمة للتحليل النفسي، ج 3، ص 416 المكتبة العلمية).

"نحن نسمي تحليلا نفسيا العمل الذي يقود العناصر النفسية المكبوتة إلى وعي المريض".

(تقنية التحليل النفسي، في فرويد، التحليل النفسي: نصوص مختارة، ص 10.)

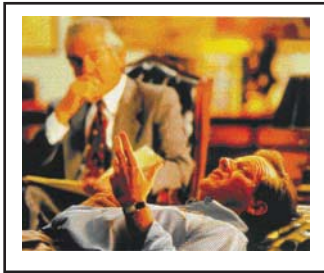
لكن التطورات النظرية اللاحقة التي عرفها التحليل النفسي تدفعنا إلى أن نميّز فيه بين أربعة مستويات:

1- تقنية تقصي جملة من الظواهر المختلفة (كلام، حركات، أحلام...) التي يمكن أن تحدث بفعل إملاءات اللاوعي. تُعتمد في هذا السياق تقنية **التداعي الحر للأفكار** الذي تمارسه الذات فتكشف بذلك عن البنى النفسية للاشعور.

2- طريقة في العلاج النفسي تستهدف شفاء العصابي وذلك بفعل عودة ما تم كبته سابقا في **اللاوعي** إلى الوعي. إن أساس هذه الطريقة في العلاج هو **الوعي باللاوعي**.

3- نقصد بالتحليل النفسي مجموع النظرية النفسية والنفسية المرضية وما تضمّنه من معطيات نظرية أساسية تم تحصيلها من طرائق التقصي والعلاج المستعملة.

4- يتجاوز التحليل النفسي المجال المرضي إلى اقتراح تصور عام للإنسان يتعارض إن كثيرا أو قليلا مع "**فلسفات الوعي**" التي تعتبر الإنسان



طبيب نفسي في حصّة علاج

"كائن وعي". يتقاطع التحليل النفسي إذن مع الفلسفة ويتحول إلى شاغل من مشاغلها لكونه، مثل الفلسفة، يهتم بوجه من وجوه الوجود الإنساني ويقترح تفسيرا وتأويلا للإنسان ذاته أو لإبداعاته المختلفة كما تتجلى في الدين والفن والانفعالات والأخلاق... يبين لنا التحليل النفسي، من هذه الجهة، أن الإنسان بعيد عن أن يكون سيّدا.

* الجهاز المفهومي

وريث عقدة أوديب إذ يُبطن في وعي الطفل سلطة الأب وأوامره. وهو الحكم في خصوص إشباع النزوعات. فالأنا لا يستجيب إلى النزوع إلا بعد استشارة الأنا الأعلى وموافقته.



■ **الجنسانية: Sexualité** مثل هذا المفهوم تحولا كبيرا في إدراك الحياة الجنسية لدى الإنسان. والمدخل إلى تعقل هذا المفهوم هو التمييز بين "الجنس" و"التناسل". فالجنس بالنسبة إلى فرويد هو الصورة الأساسية لنزوع الحياة. فالحياة الجنسية تبدأ مبكرا في تاريخ الفرد ومنذ الولادة وتتخذ تعبيرات مختلفة ومستقلة عن الأعضاء التناسلية ذلك أن كل مواضع الجسم يمكن أن تكون مصدر لذّة. تمر الحياة الجنسية طيلة الطفولة بمراحل عديدة تتسم بضرب من توازن نسبي ومؤقت بين ضغط النزوعات ومواقف الوسط العائلي والاجتماعي. ويحدد تعاقب هذه المراحل، بما يتضمنه من تجارب تتراوح بين التوفيق السعيد والإحباط البائس، بنية لاشعور الفرد وهي بنية معرضة لاهتزازات يمكن أن تأخذ أشكالا عنيفة تصل إلى المرض النفسي.

■ **النزوع: Pulsion** هو سيرورة ديناميكية أو طاقة عارمة توجه الجهاز العضوي نحو هدف ما. يجد النزوع جذوره في الإثارة الجنسية. بمعناها الواسع وهو من أصل جسمي وينجم عن تركيبته الفيزيولوجية ويتجلى في الجانب الغريزي في الإنسان. هدفه التخلص من حالة الإثارة التي عليها الجسم وذلك بالعثور على موضوع يحقق له الإشباع. ويميّز فرويد بين صنفين من النزوعات: يتكوّن الصنف الأوّل من نزوعات الحياة "الإيروس" (Eros) ويشمل الليبدو وغريزة

■ **اللاوعي: L'inconscient** المفهوم المركزي في النظرية الفرويدية. يقدمه فرويد افتراضا إجرائيا يسمح بتفسير جملة من الظواهر النفسية. يشير إلى الركن الذي يضم النزوات والتمثلات والهوامات الخارجة تماما عن وعي الفرد والتي تلعب دورا أساسيا في تحديد أفكاره ومواقفه وتصورات. ويبرز في عدّة مظاهر أهمّها الأفعال الفاشلة وزلات اللسان والقلم والحلم.

يرى فرويد في اللاوعي نظاما نفسيا يتكون مما لا يمكن أن يلحق بالوعي لأنه نتاج كبت، أي نتاج سيرورة دفاعية نفسية يقوم بها الأنا حين يتخلى عن إشباع النزوعات والرغبات.

■ الجهاز النفسي: L'appareil psychique

هو البديل الفرويدي لمفهوم "النفس" الذي كان سائدا في الفلسفة وفي غيرها من التصورات. ويحيل إلى بنية ديناميكية تميز فيها بين نظام واع وآخر غير واع. ويضمّ في نظر فرويد حسب التوبوغرافيا التي اعتمدها بداية من سنة 1920 ثلاثة أركان:

1- **الهو: Le ça** وهو أقدم الأركان ويحمل كل ما يأتي مع الإنسان عند الولادة ويمثل القطب النزوعي غير الواعي لدى الفرد ويضم كل الغرائز الفطرية المترتبة عن تكويننا البيولوجي كما يلتحق به بعد ذلك كل ما سيتم كبتة.

2- **الأنا: Le moi** الركن الذي يضمن الوظيفة الواعية وما تقتضيه من توفيق بين متطلبات الهو ومقتضيات الأنا الأعلى.

3- **الأنا الأعلى: Le sur moi** هو بمثابة الوعي الاجتماعي للفرد ويتكون لديه بفعل استبطانه، في سن الطفولة، سلطة الوالدين وهو الضامن لتوازن الشخصية وانسجامها مع المحيط لكونه المسؤول على الكبت بفعل ما يمارسه من رقابة على النزوعات الوافدة من اللاوعي. يعتبره فرويد

التي عاشتها إلى اللاوعي لأنها تقدّر أن إشباعها يتعارض مع القيم الأخلاقية. هو ركن أساسي يتأسس عليه التحليل النفسي ويُدركه كآلية دفاعية ويعتبره فرويد أصل العصاب والذهان ومختلف اضطرابات الشخصية النفسية. ومن مهام التحليل النفسي أن يحرّر المريض من تلك الاضطرابات عبر استعادة الميولات المكبوتة إلى مجال الوعي. فالمكبوت يظلّ فاعلا ويمكن أن يتجلّى من جديد بعد أن تُجرى عليه تحويلات. (الأحلام، الأعراض المرضية تمثل تجلّ للمكبوت).

■ **التصعيد أو الإعلاء: Sublimation** يشير إلى العملية التي يقوم الأنا بمقتضاها بنقل الدوافع (خاصة منها الجنسية) ويغيّر مجراها تحت ضغط الكبت ويحوّلها إلى أنشطة غير جنسية مقبولة اجتماعيًا نخصّ بالذكر منها الأنشطة الفنية. إنّه تحويل لما يُعتبر ميولات حقيرة إلى مشاعر سامية.

■ **عقدة أوديب: Complexe d'Oedipe** تشير لدى فرويد إلى العلاقة الثلاثية التي تجمع الطفل (بين الثالثة والخامسة من عمره) بوالديه وما تضمّنه من رغبات متناقضة يمكن اختزالها في المحبة والكرهية: رغبة في موت الطرف من نفس جنس الطفل لأنّه يمثل خصما له ورغبة جنسية (بالمعنى النفسي) في الطرف المعاكس. هذا هو الوجه الإيجابي في عقد أوديب أما وجهها السلبي فيتحدّد في الميولات العاطفية المعاكسة. تمثّل هذه العقدة جزءا هاما من تاريخ لاوعي الشخص، وأقولها يعلن عن بداية مرحلة جديدة (قبيل البلوغ). كما تعدّ لدى فرويد بمثابة الولادة الجديدة للطفل، هي ولادة اجتماعية يتعلّم فيها الطفل المحرمات واحترام القوانين. وفي رأي فرويد تعتبر عقدة أوديب عقدة كونية تتحكّم في تكوّن شخصية كلّ أفراد النوع الإنساني وهو ما يعترض عليه بعض المفكرين ويرونها لا تتوافق إلا

حبّ البقاء. أما الصنف الثاني فيشمل نزوعات الموت "تاناتوس" (Thanatos) التي تتّجه، في مسارها الأولي، إلى داخل الذات لتدميرها لتتقلّب، في مسارها اللاحق في اتجاه الخارج، نزوعا عنيفا ومدمرا.

■ **الرغبة – الحاجة: Désir - Besoin**: الرغبة ميل واع بموضوعه وحركة تدفعنا نحو واقع نقدّر أنّه يمثل مصدر إشباع. وتتميّز عن الحاجة بما هي مجرد دافع فيزيولوجي يحدث لدى الشاعر به توترا داخليا. فالحاجة تحيل إلى ما ينقص الكائن حتّى يضمن حياته العضوية. تتجلّى نفسيا في حالة ألم تصاحب الحرمان ممّا يُعدّ ضروريا للحياة.



■ **الليبدو: Libido**: مفهوم استعمله فرويد للتعبير عن ديناميكية الحياة النفسية خاصة منها اللاشعورية، عن النزوع الجنسي. إنّه بمثابة الطاقة التي تتجه نحو تحقيق اللذة.

■ **مبدأ اللذة – مبدأ الواقع: principe de plaisir**
principe de réalité مبدأ اللذة هو في التحليل النفسي أحد المبدئين الأساسيين اللذان يحدّدان النشاط النفسي ويهدف إلى تجنّب ما يمكن أن يحدث ألما والحصول على اللذة بالتخفيض من كمية التوتّرات. فاللذة حالة انفعالية لطيفة تنشأ عن إشباع الرغبات. أمّا مبدأ الواقع فقد بدأ فرويد باعتماده بداية من سنة 1911 وتكمن وظيفته في تغيير مجرى مبدأ اللذة وذلك بتعديل مسار البحث عن الإشباع احتراماً لمقتضيات الوسط العائلي والاجتماعي.

■ **الكبت Refoulement**: ظاهرة نفسية لا شعورية تقوم بها الأنا دافعة بعض الميولات أو الأحداث

مع ثقافة مماثلة لتلك التي عاشها فرويد في المجتمع النمساوي.

■ **الحلم: Le rêve:** يعود إلى التحليل النفسي أن قدّم دلالة إنسانية للحلم واعتبره الطريق الملكي الذي يقود إلى اللاوعي لأنه يمثل الإشباع الخيالي أثناء النوم للربغبات المكبوتة. ففي الحلم تجد الرغبة الإشباع الرمزي والمقنّع. ففي رأي فرويد تتسرّب الرّغبات المكبوتة وتعبّر عن نفسها بعد أن تتقنّع لتفلت من رقابة الأنا أثناء النوم، وتصبح مقبولة لديها (إذا كان هذا التقنّع غير كاف أو في طريقه إلى الانتهاء كما في حالة الكوايبس، يوقظ الوعي التائم وهذا معنى القول بأنّ الحلم حارس النوم). وجب إذن أن نميز بين محتوى الحلم الظاهر ومحتواه الكامن. فوراء المحتوى الظاهر للحلم (يكون في الغالب غير منسجم) يعمل التحليل النفسي على إدراك المنطق العميق والخفيّ (المحتوى الكامن للحلم). لهذا يكون الحلم في الغالب رمزيًا وترميزه في غاية من التعقيد. ويهدف تحليل الأحلام وتفسيرها إلى الكشف عن المضمون الكامن وتخليصه من السياج السميك الذي يلفّه به المحتوى الظاهر.

* تنبيهات

يجب ألاّ نخلط بين التحليل النفسي الفرويدي والتحليل النفسي الوجودي *Psychanalyse existentielle* كما بلوره سارتر (Sartre 1905-1980) والذي يحتل فيه الوعي، لا اللاوعي، المكانة الأولى.



جان بول سارتر

■ **التحليل النفسي الوجودي** عبارة استخدمها سارتر للتعبير عن طريقته الخاصة في إجلاء ما يسمّيه "المشروع الحرّ" *Libre projet* "الخيار الأصيل" *Choix originel* الذي يصبح المرء بفضل "شخصا"

Personne. "إن هذا المشروع الحرّ هو الفضاء الذي تتوحّد فيه خياراتنا المختلفة الجزئية. فالتحليل النفسي الوجودي طريقة مخصوصة لإنارة، وبصورة جدّ موضوعيّة، الخيار الذاتي الذي به يجعل كل فرد من نفسه شخصا، أي يعلن من خلاله لذات شخصه عن الكيان الذي هو عليه." (سارتر، الوجود والعدم، ج 4، فصل 2، فقرة 10، ص 634، قاليمار)

■ شهد التحليل النفسي تطورات لاحقة راجع فيها بعض المفكرين جملة من مسلمات الموقف الفرويدي ونذكر في هذا الصدد ما قدمته المدرسة الفرويدو ماركسية *Freudo-marxisme* وهي اتجاه تبلور خاصة مع **ماركوس Marcus** (1898-1979) و **رايش Reich** (1897-1957) ونشأ عن التقارب بين ماركس وفرويد في صلة بالحضارة والثقافة. وأهم ما نذكره في هذا الصدد هو قول هذا الاتجاه بأن الصراع بين نزوعات الهو والأنا والأنا الأعلى يعكس في الحقيقة الصراعات التي تدور بين رغبات الفرد وضغوطات المجتمع القمعي.

* لمزيد التعمق

■ **فرويد:**

– خمسة دروس في التحليل النفسي؛ تعريب رضا بن رجب و عبد الرزاق الحليوي، منشورات الجديد. تونس. 1979.

– موسى والتوحيد؛ تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط. الخامسة. 2004.

– مستقبل وهم؛ تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط. أولى. 1974.

– الأنا والهدا؛ تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط. أولى. 1983.

■ كارل غوستاف يونغ:



- جدلية الأنا واللاوعي؛ تعريب نبيل محسن، دار الحوار سورية، ط. أولى 1997. عدنان حب الله:
- التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان؛ مركز الإنماء القومي.

إنكار وجود العالم وإنما "وضع العالم بين هالين"، خارج المدارات أي خارج الموقف العامي وأحكام الفلاسفة عن العالم، وهو تعليق سيحرر قدرة الأنا على إضفاء المعنى الذي يكون بدوره أساس وعي الأنا بذاته.

2- ليس تفكيراً محضاً مغلقاً على ذاته، ولا يكون عالماً آخر مفارق للعالم الذي علقنا عليه الحكم، فالوعي مع هوسرل ليس منقطعاً عن العالم، لأن الوعي ليس جوهرًا بل هو سيلان، ولأن العالم هو موضوع الوعي.

3- يتميز بالتعالى لا عن العالم بل نحو العالم، أي نحو معنى العالم، ليعلن الوعي علاقة بالعالم تأخذ في آن واحد معنى المفارقة والمحايدة أو الكمون:



* معنى المفارقة: إذ أن للعالم وجود موضوعي مستقل ومفارق "للأنا الصرف".
* معنى المحايدة: طالما أن رموز هذا العالم تظل بلا معنى دون الوعي.

4- يتميز بالقصدية، التي تعني أن أقصد شيئاً ما، أن أتوجه إلى شيء ما، أن أستهدفه، وهذه السمة الأساسية تنسحب على كل أفعال ومعاشات الوعي، لذلك تفيد القصدية كل فعل معيش يتوجه إلى شيء ما، فإذا بالإدراك إدراك لشيء ما والتذكر تذكر لشيء ما...، لكن تجدر الملاحظة أن هذا الشيء، ليس بالضرورة مادياً بوسعنا الإشارة إليه بالإصبع، فهذا الشيء قد يكون موضوعاً معنوياً يختلف في كينونته عن كينونة الأشياء المادية، مثل الحب والكرهية، الشغف والنفور الخ...



هوسرل مـرلـوبونـتي هـيدـغر رـيـكـور

2- الفينومينولوجيا Phénoménologie

* التعريف

يجمع الباحثون على أن أول من استعمل لفظ الفينومينولوجيا هو الألماني لامبرت Lambert (1728 - 1777) سنة 1764 ومن بعده كانط Kant (1724-1804) ثم هيغل Hegel (1770-1831)؛ لكن أول من استعمل اللفظ للدلالة على منهج فكري واضح المعالم هو الفيلسوف ادوموند هوسرل Husserl (1859-1938)؛ وتتركب الفينومينولوجيا من لفظين: "فينومو" وتعني "الظاهر" ثم "لوغوس" وتعني العقل أو العلم. بما يفضى لاعتبار الفينومينولوجيا "علم الظهور أو الظاهرانية" وتعني في المعنى الفلسفي "العودة إلى الأشياء ذاتها والكشف عن ماهيتها وبنية وجودها".

لقد تمّ تأويل الفينومينولوجيا مع هوسرل باعتبارها مذهباً "متعالي" (ترنسندنالي) وهو ما أثار الجدل بينه وبين فلاسفة الفينومينولوجيا اللاحقين من أمثال هيدغر، مـرلـوبونـتي، رـيـكـور وليفيناس... الذين يعتبرونها منهج بحث يهتمّ بالكشف عن بنية الوعي ويركز لا على موضوع الإدراك بل على فعل الإدراك ذاته.

يُعدّ الوعي بالنسبة إلى هوسرل دوماً "وعياً بشيء ما" وهو بذلك لا يتحقق بالتعالى عن العالم، وإنما عبر تجربة معيشة في العالم. ويفيد هذا التحديد الفينومينولوجي للوعي أنه:

1- يقتضي تعليق الحكم على العالم، الذي لا يفيد

ولعلّ ما يميز مفهوم هوسرل للقصدية هو اعتباره أنّ شيء فعل الوعي كامن في بنية هذا الفعل بحيث تبرز من خلال هذا الكمون البنيوي الوحدة العضوية التي تشد الفعل ماهويا إلى شيء. فلا يكون الفعل بدون شيء، ولا يكون أو يبقى الشيء بدون فعله، لتفيد بذلك القصدية وحدة الأنا أفكر وموضوع التفكير، إذ يتحدد **الوعي** ضرورة. بموضوعه مادامت **الذات** حاضرة على الدوام في العالم، ولا يمكن تمثلها بمعزل عنه، وموضوع وعيها هو أشياء العالم. إن الوعي وفق هذا القول لا يكون من الداخل، أو من الخارج، وإنما يقوم على جدلية الداخل/الخارج، لذلك لا يعلن الوعي علاقة الإنسان بالعالم فحسب وإنما عن تضاييف أو علاقة أشبه بالتورط يمكن معها القول "أنا العالم" وهو ما يعني إعادة الاعتبار للعالم بحضور الأنا فيه ورد العالم إلى الأنا، ويكون بذلك كل وعي خاصا، ليدرك كل كوجيتو موضوعه بطريقته الخاصة في الإدراك وحسب تجربته المعيشة في العالم. تنشغل الفينومينولوجيا إذن بحضور الإنسان في العالم؛ فالمرء قبل أن يكون أمام العالم بأدواته العلميّة فإنه في العالم من خلال تجربة حميميّة تخصّه، لذلك تصبح مهمّة الفيلسوف أن يحلّل هذه الألفة بيننا وبين العالم بطرح أسئلة من قبيل: ما معنى الكائن في الوجود؟ ما معنى أن نكون أمام الآخر؟... وهذا يعني أنّ الفينومينولوجيا تطرح مسألة "المعنى" كمسألة جوهرية على اعتبار أن كلّ ما يوجد إنّما يوجد بالنسبة إليّ، وأنه ليس ثمّة عالم دون رؤية تصلنا به ولا وجود لكيثونة إنسانيّة دون رؤية للعالم وتطلّع إليه. لكن لا يجوز اختزال الفينومينولوجيا في مجموعة مواقف أو في نسق، إذ توجد فينومينولوجيات بقدر ما يوجد فينومينولوجيين. ومع هذا فقد وجدت هذه الطريقة ثراءها الكبير في فرنسا بداية من سنة 1930 مع أعمال سارتر وخاصة مرلوبونتي. فإذا

كان الإنسان هو من يضفي المعنى على العالم بالنسبة إلى سارتر فإن مرلوبونتي بحث عن المعنى في عمق الجسد. والجسد أولا هو جسد معيش، ولئن عجزت بقية الفلسفات (الخيرية والعقلية) على بيان كنه الإدراك فلأنها تجاهلت طبيعة الجسد، ونسيت الجسد الخاص وغيبته. إذ ينبغي النظر إلى الجسد بما هو **جسد خاص**، فالجسد الذي يتحدث عنه العلم وبقية الفلسفات الموضوعية هو جسد ثانوي، ليس له وجود وإنما هو فقط جسد مفكر فيه. **فالجسد الموضوع** هو جسد في ذاته، ولا يمكن أن يكون جسد أي كان. لذلك ففي مستوى الإدراك تكون الذات هي الجسد أو **ذاتا متجسدة**، يمكننا معها القول أنا جسدي أو لي جسد واع، حيث يكون الجسد الخاص بالنسبة إلى كل واحد منا طريقة خاصة للإقامة في العالم أو سكنه. لذلك يؤكد مرلوبونتي: "لسنا فكرا وجسدا لسنا وعيا قبالة العالم بل نحن فكر متجسد، كيان في العالم". إن هذا المعنى الجديد للذاتية الواعية، تولد فكرة جديدة عن العالم والموضوع المدرك، فنظرية الجسد الخاص هي ضمنيا نظرية في الإدراك للعالم الحسي: فما سيقوله مرلوبونتي عن العالم متضمن بعد في اكتشافه للجسد الخاص: إذ يستحيل إلى عالم ذاتي أو إلى عالم يتحدد ذاتيا، إذ لا يمكن تعريف الذات على أنها علاقة أو حضور في العالم دون أن يكون العالم ذاته علاقة مع الذات، وإذا كان إدراك الجسد هو في نفس الوقت إدراك للعالم، فإن إدراك العالم ينبغي أن يكون الوجه الآخر لإدراك الجسد، فالجسد الخاص يكون في العالم مثل القلب في الجسم العضوي، يحفظ بشكل دائم حياة المشهد المشاهد، يحركه ويغذيه ويكون معه "نسقا دائريا"، ولعل معنى المكان يسمح لنا بفهم هذا الضرب من العلاقة الدائرية بين العالم والجسد الخاص إذ يبين مرلوبونتي كيف أن المكان

الموضوعي والحركة الموضوعية تتأسس على نمط وجودنا في العالم وكيف أنها لا تفهم إلا في علاقة بحضورنا في العالم، إذ لا يوجد في العالم مأخوذاً في ذاته "هنا" و"هناك" أو تضاريس "أو حركة أو مواقع متغيرة. فالعالم الذي نعرفه هو العالم الذي نسكنه بجسدنا، مما يعني أن الجسد يسكن المشهد وأن المكان يتحدد انطلاقاً من حضور جسدي في العالم، ليكون الجسد الظاهراتي هو منبع المكان، والأشياء لا توجد في المكان إلا لأنها حاضرة أمام جسدي وبحسب منظوريته، ذلك أن الأشياء توجد بالجسد وفي الجسد ومن خلاله. ومثلما هو الشأن مع برغسون وسارتر، فالإدراك ليس وظيفة معرفية وإنما صورة لما يمكن أن أفعل وتعبيرية عن فعل ممكن.

إن الجسد الخاص يختلف عن بقية الأجسام لأنه جسد معيش فهو جسد " يرى نفسه رائياً ويلمس نفسه لامساً فهو مرئي ومحسوس بالنسبة إلى نفسه"، وهو ذات لا عن طريق الفكر وإنما عن طريق توحد من يرى بما يراه من يلمس بما يلمس، وهو جسد غير قابل للاستكشاف إلا بعيشه لأنه وحدة ضمنية وغامضة، هذه الوحدة لا تعبر عن تآلف حاصل عملية تجميع أجزاء الجسم. بما هو عضوية وليس نتاج فعل توحيد لروح آتية من موقع آخر وإنما توحيدية جسدية يعبر عنها مرلوبونتي. بمنظورية الجسد الخاص التي تفيد التصور الجسدي الذي لا يعني المعرفة وإنما هو مرادف للتأويل أو القراءة والفهم وهي حاصل تجربة الجسد في العالم، التي تؤكد أن الجسد أداة إدراك العالم، فيما أن جسدي حاضر بالنسبة إلي على الدوام وعلى صلة بالأشياء فهو الذي يضفي على العالم معنى، هذا العالم الذي يتغير لا في ذاته وإنما حسب جسدي، فليس الوعي إذن فعلاً منفصلاً عن الجسد بل لا بد للوعي أن يكون حاصل الجسد " فلما كان جرح

يصيب العين كاف للقضاء على البصر كان معنى ذلك أننا نبصر من خلال الجسد، ولما كان مرض ما كاف لتغيير عالم الظواهر كان معنى ذلك أن الجسد هو بمثابة الشاشة بيننا وبين العالم"، لتكشف بذلك منظورية الجسد عن حركة توحيدية بين الذات والموضوع بين الأنا والعالم، هذه التوحيدية ليست فعلاً لوعي أو ذات مفكرة، بل هي توحيدية جسدية لا تعبر فقط عن وحدة الجسد بل كذلك عن وحدة الجسد ووحدة الموضوع، هي طريقة للتعبير عن التواصل النسيجي داخل الجسد وبينه وبين الأجساد الأخرى، هذا التشابك يظهر الجسد الخاص وحدة أنطولوجية مزدوجة: وحدة النفس والجسم ووحدة هذه الوحدة مع العالم، وهو نسيج يجعل من الجسد الخاص موطناً للمعنى وليبدو بذلك الجسد " المنظومة الرمزية العامة للعالم". وقد مكّن كل من ريكور وليفياناس الفينومينولوجيا من اتخاذ أبعاد أوسع حين اتجهت معهما صوب الإيتيقا والسلوك الأخلاقي من خلال مساءلة علاقة الذات بالآخر، فالإنسان ليس قائماً وحده في العالم، بل هو ذات ضمن ذوات أخرى، وهو متحقق في فضاء إنساني وإذا كان سبينوزا قد أكد أنه " ليس أجدى للإنسان من الإنسان " يمكننا القول مع الفينومينولوجيا أنه " ليس أجدى للذات من الذات " مادامت كل ذاتية هي بينذاتية.

* (الجهاز المفهومي)

■ **القصدية:** إن قصد الشيء هو التوجه إليه، فالوعي يتجه صوب شيء ما، التمثل تمثل لشيء ما، التذكر تذكر لشيء ما، الحب حب لشيء ما، والإدراك إدراك لشيء ما.

■ **العيان المقولي:** هو في استعمال هوسرل إدراك للشيء من حيث هو ذاته حاضر للوعي، والعيان عنده يختلف عن كانط، فهو ليس مجرد عيان

أساس التمتع ينسله من داخله وينشره على محيطه المادي ويوصله إلى الذوات الأخرى المتجسدة ليغدو فضاء تعبيريا، بل مصدر كل الفضاءات وحركة التعبير ذاتها.

* تنبيهات

هناك فينومينولوجيات متعددة نذكر منها:

■ **الفينومينولوجيا الوصفية**: وتهتم بالوعي التجريبي قصد إظهار موضوعية المعرفة حتى تكاد تلتحق "بالوضعية". وجب عدم الخلط في هذا السياق بين الأنا التجريبي والأنا المتعالي.

■ **الفينومينولوجيا المتعالية**: لم يعد يعينها موضوع الإدراك (الطاولة مثلا)، بل فعل الإدراك ذاته. لذلك تكون الفينومينولوجيا منهج بحث يمكن من الكشف عن بنية الوعي.

■ **الفينومينولوجيا الما بعد هوسرل** لا تتنكر للأستاذ هوسرل لكنها تفكر معه كنص وتدفعه لإدراك أهداف المطلب واستيفاء الإنزياح عن الموروث تأصيلا لوعي إنساني في العالم متصلح مع ذاته، مع جسده ومع الآخر إنسانا أو ثقافة وحضارة...

ويتفرع هذا الاتجاه بدوره إلى اتجاهات فرعية. ينشغل هيدغر مثلا بما يمكن أن يقدمه الجهد الفينومينولوجي لحل مشكلة الوجود عبر محاسبة تاريخ الميتافيزيقا. أما بالنسبة إلى مارلوبونتي فالأمر بالنسبة إليه يتعلّق بالجهد الذي نستعيد به العالم في حيويته وكثافته فيحونا بضرب من الألفة أو العشق بعد انفصال.

* لمزيد التعمق

سوزان بشلار: منطق هوسرل: دراسة حول المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي. باريس 1957.

غاستون بيرجي: الكوجيطو في فلسفة هوسرل، باريس.

إيمانويل ليفيناس: نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل، باريس 1930، الطبعة الثانية 1963.

حسي بل هو عيان مقولي، والمقولي شرط ضروري لحصول العيان الحسي بحيث لا يتقدم عليه شيء، ويرى هوسرل أن القبلي هو المعنى العام وهو من صلب موضوع الإدراك وليس خارجا عنه، فالقبلي حامل لمضمون وليس مجرد شكل عقلي يضيفه الوعي على مضمون غريب.

■ **العالم**: في الفينومينولوجيا هو أفق مفتوح يحضر فيه الإنسان بجسده وفكره مبدعا وفاعلا وعلاقتنا به هي علاقة تلازم وتضاييف وألفة... وأحيانا أخرى يحضر العالم في أذهاننا حضور الرمز والدلالة.

■ **الآخر**: في عرف الفينومينولوجيا ضروري للوعي بالذات، فهو ليس عدوا للأنا ولا هو غريب عنه "الآخر يولد مني كما يولد الآخر الأول من قطعة من ضلع آدم". في الفينومينولوجيا الآخر ذات، الآخر إنسان، الآخر ثقافة وحضارة، نلتقي به على صعيد التواصل.

■ **الجسد الخاص**: الجسد الذاتي والمعيش، يقال في مقابل الجسم بما هو موضوع إذ يتميز بجملة خصائص تجعله يتميز عن بقية الموضوعات ليكون بمثابة الموضوع الخاص بل لا يعد موضوعا بل هو الذات، وهو المعنى متجسدا في العالم المعيش وهو ما به نستطيع معايشة العالم وفهمه وإضفاء المعنى عليه ليصبح العالم امتدادا لجسدي إلى حد يمكن معه القول "من جسدي يبدأ العالم".

■ **المنظورية**: التصور الجسدي، الذي لا يفيد المعرفة وإنما نسق المعاني الذي تضفيه تجربة الجسد المعيشة على العالم، أو هي تعبيرية الجسد. كما يفيد النسيج العلائقي بين الجسد والعالم وبين الجسد والأجساد الأخرى، نسيج ينغرس فيه المعنى الذي تتقاسمه الأجساد وعلى حدود هذه العلاقة يولد المعنى ليكون بذلك الجسد الخاص موطننا وأويليا مادام حاملا لمقاصد ورموز، فهو

* التعريف

تعنى الوجودية تأمل الوجود الإنساني، وإبراز قيمة الوجود الفردي. فيما أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته، فإن الوجود هو الواقع اليقيني الأول للفلسفة؛ فالذات تعي نفسها في الوجود كفاعلة ومركز للشعور والوجدان، بهذا تكون الوجودية نقيضا لكلّ الفلسفات القائلة بالوجود شكلا للجوهر. فقد نشأت ردا على المنظومات الفلسفية المجردة، فهي حين تتخذ من الإنسان وواقعه محورا لها تعمل على عكس المنطق الهيغلي الشامل، وعندما تتكلم عن الحرية لا تربطها بالضرورة وترفض اعتبار الإنسان الفرد نتاج تجريد. بل الوجودية تفهم الإنسان بما هو "جماع" معاناة العلاقات المعاشة في الوجود.

للووجودية جذور اجتماعية وتاريخية (الحربين العالميتين، وأزمة الثلاثينيات الاقتصادية) حيث ساد شعور بالقلق على مصير الإنسان الفرد. وقد حملت الوجودية أثار تلك الهزات والمآسي التي لحقت الإنسان. لقد تكشفت أخايد عميقة من خلال ما كتبه هؤلاء الوجوديون ويمكن أن نورد أمثلة على ذلك: "فالنازية" فرضت على هيدغر ضربا من الانطواء. والاحتلال "النازي" لفرنسا ألحق جون بول سارتر بصفوف المقاومة حتى انتهى به الأمر إلى السجن. ومن جهة أخرى أفزع الخطر النووي كارل يسيرس واعتبره مهددا للوجود الإنساني. وهكذا كان هاجس الوجوديين: الخوف، والقلق على الإنسان ومصيره ضمن مشهد عام مليء بالتحويلات ومحفوف بالمخاطر.

توجد في صلب الوجودية اتجاهات مختلفة نذكر منها:

■ وجودية كيركغارد (1813-1855) وترتكز على مناهضة غياب الإنسان الفرد في المنظومات الفلسفية خاصة منها المنظومة الهيغلية قائلا بالوجود، وجود الذات الإنسانية المفروض على الإنسان فرضا لأنه أصلا في صلب وجوده. ورأى الفيلسوف أن الإنسان غير قادر على حمل الوجود ما لم يستعن بالإيمان، والإيمان لا يرفع القلق والشك المقوضين ليقين الوجود ما لم يصل الفرد إلى الوجود الحقيقي بما هو تأسيس للعلاقة المفروضة عليه، وهي علاقة ذات بعدين:

1- علاقة بالآله الخالق والمخلص.

2- علاقة الذات بالوعي وجهدها في طريق الخلاص.



هذه الوجودية المؤمنة لم تمنح كيركغارد من معارضة تغلغل المسيحية في الدولة. فالمسيحية عنده مُمكن خاص بكل إنسان: فالآله موجود في الذاتية ومن أجل الذاتية الخاصة.

■ الوجودية السارترية: اهتم سارتر بتحديد منزلة الإنسان في الوجود بتمييزه عن الأشياء المصنوعة كما رفض النظر إليه مخلوقا الهيا على اعتبار أن وجوده سابق لماهية.

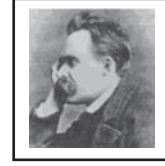
يصبح الإنسان عندئذ مشروع وجود، مثقل بالحرية، والاختيار والمسؤولية.

■ وجودية نيتشه: (1844 - 1900) Nietzsche على عكس كيركغارد لا يتجه نيتشه نحو الإيمان بل نحو ضرب من العدمية، أي نحو ما يسميه إرادة القوة التي تتجاوز الواقع. وتعني الإرادة الفردية

نستخلص انطلاقاً من هذه النماذج أن الوجودية وجوديات لكنها تتقاطع عند العودة إلى السؤال حول الإنسان، لا بما هو وعي أو وعى الوعي فقط وإنما من جهة المعاناة والعلاقات التي يعيشها في الوجود، وقد يصح القول "إن الوجودية هي فلسفة الإنسان قبل أن تكون فلسفة إنسانية".

أصبحت الوجودية جزءاً مهماً من التراث الإنساني وساهم انتشارها في تبدل تصورات الناس للحياة ولمنزلتهم فيها وغدّت لديهم الإحساس بالحرية والدفاع عنها. كما كان لها تأثير مهم على ميادين معرفية مختلفة كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم التربية... وكذلك كان تأثيرها عظيماً في المجال الأدبي كالرواية والقصة والشعر والمسرح والفنون الأخرى حتى صار دارجاً الحديث عن أدب وجودي مفعم بالأنفاس السارترية، والنيتشوية وغيرها... بل تحدث البعض عن الوجودية بما هي مدرسة ومنهج من مناهج النقد الأدبي به تُقرأ القصة ويُقرأ الشعر. إن هذا التأثير تجاوز الثقافة الغربية وامتد إلى الثقافة العربية فزخر عالم الرواية العربية بروح التفكير الوجودي وظهر ذلك جلياً لدى عديد الأدباء نذكر منهم جبران حين بدأ متأثراً بفلسفة القوة عند نيتشه (كتاب العواصف) فأشاد بقدرته الإنسان على الفعل. ونستحضر أيضاً أدب الأستاذ محمود المسعدى الذي كشف عن تجربة وجودية عاشها غيلان في "السد" وعاشها أبو هريرة في "حدث أبو هريرة قال" وحين نعود إلى الأدب المصري مع توفيق الحكيم ونجيب محفوظ، لن نجد كبير عناء للعثور على نزعات وجودية عبر عنها مثلاً الحمزاوي (بطل رواية "الشحاذ" لمُحفوظ). أضف إلى ذلك ما تأثت به الشعر العربي من إضاءات وجودية فكان حمالاً قضايا توزعت بين إرادة الحياة والقدرة على الفعل حيناً والقلق والعجز والفشل أحياناً أخرى مثلما يظهر في قصائد أبي القاسم الشابي ومن بعده أدونيس وبدر شاكر السياب.

التي لا قانون لها سوى قانون الرغبة والقوة. والإنسان الحر هو وحده المقدس ولا دخل للإله في صنع الحقيقة. كما يرى نيتشه في المسيحية عدواً للفكر والإنسان في آن. ويذهب في هذا السياق إلى حدّ اعتبار الفلاسفة والمفكرين ذوي الميولات الدينية أنصاف قساوسة.



■ وجودية هيدغر: (1889 - 1976) Heidegger
إذا كان الوجود يعني "الملقى به حولنا في مكان ما" وإذا كان مقصوراً على الإنسان بما هو وجود - في - العالم في واقعته ومع الآخرين، فإن هيدغر يفصل الوجود ويصنّفه إلى ثلاثة ضروب:
1- الوجود المتعين، أي الوجود هنا أو هناك ويقصره على وجود الإنسان من زاوية وجوده أي الدازاين Dasein. 2- الملقى به حولنا، أي الحضور المباشر ويتمثل كل ما يمكن أن يلتقي به المرء مصادفة. 3- الوجود البشري من حيث هو تحديد للكينونة ويخصّ به الوجود المتعين وحده.



فالوجود الإنساني هو إذن وجود فردي بالأساس لكنّه لا يُدرك على أنه ذاتية أو وعي أو حرية بل يدرك ذاته كعيش شخصي وفرادي ويدرك على أنه "قدرة على أن يكون". هكذا تضع وجودية هيدغر الإنسان أمام خيارين: إما أن يمسك بالحياة الذاتية الأصيلة وإما أن يفشل؛ ربح أو خسارة للوجود الحقيقي: يكون مع ذاته وفي ذاته أو ينخرط ويتهاوى بين يدي القوى الأخرى في الحياة اليومية. (عن الموسوعة الفلسفية العربية؛ المجلد الثاني، القسم الثاني، مقال غانم الهنا: الوجودية، ص 1509 - 1510)

* الجهاز المفهومي

■ **الحرية:** هي حالة الكائن الفاعل الذي يعرف ما يريد ولماذا يريد، والذي لا يتصرف إلا وفق ما حددته إرادته، وهو ما يفيد أن الحرية تقترن باستقلالية الإرادة، بحيث تحيل الحرية على حالة الوجود الفردي المتعين أو حالة الفرد الذي لا يعيش عبودية ولا يخضع للضرورة غير ضرورة الحرية.

■ **المسؤولية:** تفيد التزام الفرد الإرادي بفعل ما أراده، وما يتعين عليه بحسب قيمة الفعل وطبيعته وأن يتحمل ما يتعلق به من لوم أو تقريظ، لذلك تقتضي المسؤولية وعي الإنسان بأفعاله، وتحمل تبعاتها، والإقرار بأنها نابعة منه ومن قراراته الحرة.

■ **الوضع:** هو موقف أو حد يكتشفه الوعي بما لا يمكن الرجوع عنه ويكون غير قابل للتسوية خلافا للمواقف الظرفية والتي يمكن التحكم فيها ويكون اكتشاف الوضع مشروطا بالمشاركة فيه، لذلك يفيد الوضع الحد الأول الذي تعيشه الذات وتلتزم به بما هو حصر وعمق في آن.

■ **الإنسان:** هو المحور الذي تدور حوله الفلسفة الوجودية إنه الإنسان في وجوده الذاتي والاجتماعي والأخلاقي... هذا الإنسان الذي لا ينفك يطرح الأسئلة حول العالم، الإله، التاريخ، المعرفة، الموت... وهو يطرح هذه الأسئلة تجاه هذه الموضوعات بقدر علاقتها به.

■ **الوجود:** يقال بمعان متعددة لكن ما يعيننا هنا هو المعنى الوجودي له. فسارتر يعتبر الإنسان كائنا بين العدم الذي هو أصله ومصدره والوجود الذي يعيش فيه وهو مقابل للحقيقة المجردة والنظرية. وهو في ذات الوقت سبب القلق والغثيان. وغير بعيد عن ذلك يعتبره هيدغر قائما على الإحساس بالقلق والضيق المترتبين عن إدراك أن الكينونة معدة للموت باعتبارها في أفق الزمنية.

* تنبيهات

لا تناهض الوجودية الفكر أو تدعو إلى التخلي عنه بل ما ترفضه هو أن نرد الواقع إلى الفكر المجرد وإقرار الوحدة بين الفكر والوجود على أنهما شيء واحد (رفض المماثلة الهيغلية الواقع هو العقل والعقل هو الواقع). الوجوديون إذن لا ينكرون العقل بل ينكرون تعاليه على معاناة العلاقات المعاشة في الوجود، ولقد كان ك. يسبرس حريصا على ربط الفكر بمجموع الوجود البشري، واعتبر هيدغر أن التفكير هو استجابة الإنسان للوجود ومعاشته.

* لمزيد التعمق

■ **بول فولكويه:** الوجودية؛ ترجمة جميل جبر، بيروت، 1983.

■ **ريجيس أوليفيه:** المذاهب الوجودية من كياركيغارد إلى جون بول سارتر؛ ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، 1952.

■ **هنري لوفيفر:** الوجودية؛ باريس 1964.



* التعريف

Hegel) الذي يُعد أول مؤسس لفلسفة التاريخ بمعنى أنه كان أول من أدخل الفكر في التاريخ والتاريخ في الفكر، حيث أخضع هيغل الطبيعة والإنسانية والأحداث لمنطق يمثل الواقع في كليته. ويحدد هيغل التاريخ على أنه **صيورة وعي الروح**، وكل ما هو حقيقي هو في الآخر تجل لهذا الروح. كما أن المنطق هو التعبير عن حركته المبدعة وهي **حركة جدلية** ذات لحظات ثلاثة: **الإثبات والنفي ونفي النفي**. ولعلّ الإضافة النوعية التي تُحسب لهيغل في فهم التاريخ وحركته تكمن في إقراره بأن **التناقض** هو محرك التاريخ العقلي والواقعي، لذلك لم تعد مهمة الفلسفة نفي التناقض بل تعقله وفهمه. فالتناقض بالنسبة إلى هيغل حكم وجود الأشياء وعلاقتها وهو الذي يجعلها تخضع للحركة والضرورة، وهو ما يحيل على مفهوم **الجدل**، من ناحية، الذي يعتبره هيغل القانون الذي يحكم تطور الأشياء وتطور الفكر نفسه وعلى **المنهج الجدلي**، من ناحية أخرى، الذي يقر بجدلية **الأضداد** بحيث يحمل كل شيء نقيضه في ذاته ليكون في كل إثبات نفي وفي كل نفي إثبات وبذلك فإن حركة التاريخ لا تكتمل إلا ببلوغ **المطلق**.



هيغل

وعلى نقيض فلسفات التاريخ المبنية على المنظومات الفكرية المجردة تقوم فلسفة التاريخ عند كارل ماركس (1818 - 1883) Marx على **تفسير مادي جدلي للتاريخ الإنساني**: فعلاقات الإنتاج هي أساس الواقع وأساس فهم بنية المجتمع وأشكال تطورها وصيغ وجودها المادي

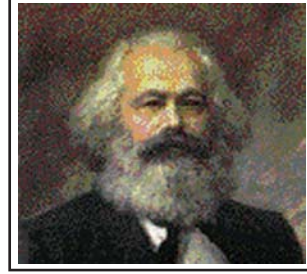
تطرح **فلسفة التاريخ** السؤال حول جوهر التاريخ ومعناه في كليته، وتواجه في الإجابة عن السؤال صعوبات جمّة تتمثل في تفسير بدء التاريخ ومرماه ودور الإنسان فيه. يعود مصدر هذه الصعوبات إلى تحديد ماهية ما يكشف عنه المؤرخ وواقعيّة ما يقوله، ووجاهة الفرضيات التي يضعها الفيلسوف.

لم تعرف فلسفة التاريخ حضورها الفعلي إلا مع أفول المجتمع الإقطاعي وتضاؤل تأثير الفكر الديني ومع التقدم العلمي والتكنولوجي وبالتالي الاجتماعي الذي حدث في عصر النهضة وحركة التنوير في أوروبا. فقد نظر مفكرو هذه الحقبة إلى التاريخ على أنه تاريخ الإنسان والإنسانية كما تتجلى في الواقع الاجتماعي والمادي. فقد ذهب فولتير (وهو أول من استخدم **مصطلح فلسفة التاريخ** واعتبرها قسما من الفلسفة مستقلا بذاته) إلى **"إن محور التاريخ هو الإنسان وكل وجوده الكوسمو سياسي"**.

تفهم فلسفة التاريخ التاريخ من جهة ما هو كمال للتطور الطبيعي الذي بدأ مع الطبيعة ووصل إلى الإنسان وهو مسار يتجه نحو الأفضل، إذ يُنظر إلى الإنسان بما هو جوهر هذا التطور تبعا لما أنجزه في الطبيعة واعتبارا لخصوصية كل شعب وحضارة؛ فالشعوب في تطورها لا تنقطع عن بعضها البعض بل تمثل حلقات تكمل عضويا الواحدة الأخرى، إذ في كمالها وتكاملها يتحقق كمال الطبيعة الإنسانية. وفكرة الإنسانية هذه هي التي توضح حركة مصير الشعوب التي ستصل بتطور جميع حلقاتها، طبقا لمعطيات كل شعب، إلى انسجام الإنسانية ووحدها.

اقتترنت فلسفة التاريخ بهيغل (1770 - 1831)

والسياسي ماضيا وحاضرا ومستقبلا. وليس التاريخ في منظور الماركسية إلا مجموعة وقائع هي من صنع الإنسان وهي صانعة له، كما أن الوجود الاجتماعي والمادي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي كما يحدد مراحل تطوره طالما أن البنية التحتية هي التي تحدد البنية الفوقية.



ماركس

إن حركة التاريخ لا تفهم إلا في إطار التناقض والصراع: صراع الإنسان مع الطبيعة وصراع الإنسان مع الإنسان، وهو صراع لا يفهم إلا بما هو صراع طبقي. لقد ربط ماركس الاقتصاد السياسي بالفلسفة ووجد في العلاقات بين الإنسان والطبيعة، أي في عملية الإنتاج وما ينجم عنها من أوضاع تحدد الطبقات الاجتماعية وعلاقاتها ببعضها البعض، موضوع الجدل الحقيقي وأساسه التي كان هيغل قد نسبها إلى الفكر. فليست هذه العلاقات مقولات وقوانين من نتاج الفكر بل هي نتاج حركة التاريخ نفسه، وتظهر على حقيقتها في حياة المجتمعات وتطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج والصراع الطبقي. وكل فلسفة للتاريخ لا تتخذ هذه الحركة وهذا الواقع موضوعا لها تكون نظرية غير واقعية أي تكون وعيا زائفا أو إيديولوجيا. لقد فتح ماركس بهذا القول "قارة التاريخ وشكل بذلك حدثا نظريا وسياسيا لا مثيل له في التاريخ الإنساني" (ألتوسير)، وذلك بإدخال مفاهيم جديدة مثل القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج وأنماط الإنتاج وصراع الطبقات والبنية التحتية والبنية الفوقية وهو ما مكنه من التأكيد

على أن التاريخ هو العلم الأمثل للإنسان، إذ ليس هناك طبيعة إنسانية بل مجموع علاقات اجتماعية وهو ما يجعل حركة التاريخ هي مسار خلق الإنسان لنفسه. وانطلاقا من ذلك تكون فلسفة التاريخ بمثابة دراسة للممارسة الاجتماعية التي تسمح للفرد بأن يكتمل تدريجيا بفعل تأثيره بنتائج أعماله. تفهم الماركسية إذن صيرورة التاريخ بما هو نتاج للصراع الطبقي والتناقض الذي يحكم علاقة الطبقات، فالناس، في النظرية الماركسية، بدأ تاريخ وجودهم الإنساني لما شرعوا في إنتاج ظروف حياتهم المادية. ويقسم ماركس تاريخ البشرية إلى خمس مراحل متعاقبة هي: المشاعية البدائية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية وأخيرا المرحلة الشيوعية، ويمثل ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج العامل المحدد للصراع. وفي رأي ماركس سيتواصل هذا الصراع بتواصل وجود الملكية الخاصة، ولذلك فإن التناقض الذي يحكم العلاقات صلب المجتمع الرأسمالي، وهو صراع دائر بين الطبقة الرأسمالية وطبقة العمال، سيفرز حتما الانتقال إلى النظام الشيوعي حيث يتم إلغاء الملكية الخاصة ويحل محلها نظام الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ليحل عندها المجتمع اللاطبيحي حيث تتوفر الشروط الموضوعية لتحقيق إنسانية الإنسان. ومهما كانت وجهة توقعات ماركس يمكن أن نقول أن فلسفته كانت محاولة لرصد قوانين التطور الاجتماعي.

إن المبحث التاريخي الحالي يولي اهتماما متزايدا بظروف العيش الملموسة للمجتمعات وهو ناتج عن انتشار مدارس مدينة في تصوراتها لتأثير الفلسفة الماركسية وقد تأكد هذا التأثير الواسع والمتعدد الأشكال في أعمال متنوعة مثل أعمال لوفافر (Lefebvre 1991-1901) وبلوخ (1885-1977) وحتى عند من أعلن اختلافه الصارخ مع الماركسية مثل فرناند بروديل (Braudel 1985-1902)

فلسفة التاريخ في التراث العربي

يرتبط الحديث عن التاريخ في الفكر العربي بابن خلدون (1332 - 1406) من خلال كتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر. والتاريخ في نظر ابن خلدون هو في حقيقته "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من أحوال". يكشف هذا القول بالإضافة الخلدونية في قراءة التاريخ أو إعادة كتابته.



ابن خلدون

نقد في مستوى أول الأساس الذي قام عليه التاريخ العربي، وأنشأ مفهوماً آخر غير المفهوم المتواتر، وهو ما يلخصه قوله: "حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني".

فالتاريخ في مفهومه التقليدي "خبر عن حدث"، لأن التاريخ الإسلامي حدثي مادامت ولادته قد ارتبطت بالإخبار عن فترة الإسلام الأولى ولذلك كان التاريخ أساساً تاريخاً للحديث الذي يعتمد على منهج الإسناد.

ونقد ابن خلدون للإسناد بما هو منهج، واستبعاده من مجال علم التاريخ، يعني إلغاء التمييز بين تاريخ مقدس وآخر عادي، إذ لا يبقى في النهاية سوى التاريخ العادي بما هو تاريخ البشر أنفسهم. لذلك لا ينظر ابن خلدون لواقعة النبوة على أنها حدث مقدس فوق تاريخي، بل واقعة تاريخية، مادامت النبوة هي أيضاً دعوة سياسية، أي دعوة إلى قلب موازين القوى السياسية قلباً عميقاً، وتغيير أوضاع الناس تغييراً جذرياً، وكل

دعوة من هذا القبيل لا بد أن تستند على قوة اجتماعية قبلية يسميها ابن خلدون عصبية: "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه" [المقدمة ص582]. لذلك كان الرسول من قريش، أقوى العصبيات العربية آنذاك.

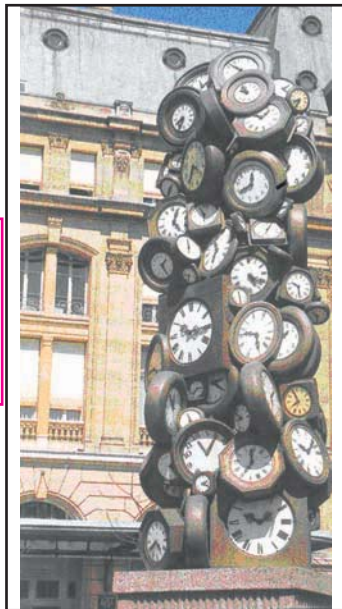
ومفهوم العصبية مكن ابن خلدون من فهم التاريخ بصورة مغايرة لما كان عليه الفهم، فإذا نظر البعض إلى ما يعرف بالفتنة الكبرى على أنها آفة نزلت بالمسلمين، فإنها وفق المنطق التاريخي الخلدوني أمر عادي، وكان لا بد أن تقع بمقتضى صراع القوى قبلية آنذاك "ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية، وهي مقتضى العصبية...". فالفتنة إذن واقعة تاريخية اقتضاها صراع عصبيات القبائل التي تبنت الإسلام وتصارعت على السلطة لأن أية عصبية إنما تطلب الملك وتسعى بطبيعتها إلى تأسيس نظام الملك. والملك في نظر ابن خلدون هو "التغلب والحكم بالقهر" و"الملك على الحقيقة لمن يستبعد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعث، ويحمي الثغور". فالسلطة في حقيقتها قمعية إلا أنها لا تظهر عادة بوجهها السافر هذا، بل تخفيه لتظهر بمظهر آخر، منه تستمد الشرعية. وحسب ابن خلدون فإن طور ضعف الدولة هو الذي يزداد فيه قمعها السافر، وكأنها تريد إخفاء ضعفها بمزيد من القمع. ويجعل ابن خلدون تزايد مطالب الترف عند الحاكم السبب في فساد السلطة. وبذلك يرى ابن خلدون أن للدولة والحضارة أعماراً كما الإنسان تماماً إذ يقول في هذا السياق "إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما أن للشخص عمراً محسوساً".

لقد فتح ابن خلدون بنقده للمنهج التقليدي أفقاً معرفياً جديداً، وهو إعادة تأسيس الكتابة التاريخية، ولعل أهمية هذه العملية النقدية لا

تاريخ الإنسان إذ أن جميع الأديان تؤمن بقدره حددت بداية التاريخ، كما تصورت الحضارات القديمة التاريخ حلبة صراع بين الآلهة، وظهرت صيغ الفهم الموحد للطبيعة والإنسان والآلهة في الصراع بالقول. بمبدأ التناقض بين السماء والأرض من ناحية وليفهم التاريخ. بما هو تعاقب أحداث يتحكم فيه القدر، ولقد قسّم القديس اغسطين تاريخ الإنسانية إلى ملكوتين: ملكوت الله وملكوت الشيطان وهما في صراع دائم، هو صراع الخير والشر.

* لمزيد التعمق

- **هور كايمر:** بداية فلسفة التاريخ البورجوازية ؛ ترجمة محمد علي اليوسفي.
- **جان هيوليت :** مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل.
- **غاستون بوتول :** ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية.
- **ريمون آرون :** أبعاد الوعي التاريخي.
- **فرانسوا شاتليه :** معرفة التاريخ.
- **ميشال فوكو :** أركيولوجيا المعرفة.



لك أن تختار الزمن الذي تراه جديرا بك.

تكمّن فحسب في نقد التصور المتداول للتاريخ، وإنما أساسا في إعادة بناء العلاقة مع الماضي على أسس من النقد وتجديد التصور، مما يحرر المستقبل من أن يظل سجين الحنين إلى الماضي، ولعل الإضافة الخلدونية الهامة تكمن أيضا في اعتبار المجتمع والتاريخ ميدانا للبحث والنظر الموضوعيين، مادام العمران له طبائع أو يحتكم إلى قوانين. بما هو مجتمع وتاريخ، وهو ما يعني أن تغيير المجتمع ينبغي أن يعتمد معرفة موضوعية بقوى الواقع التاريخي والاجتماعي.

* الجبهاز المفهومي

- **التاريخ :** معرفة الأحوال المختلفة والمتتالية التي كان عليها في الماضي موضوع من موضوعات المعرفة كأن يكون هذا الموضوع شعبا ما أو مؤسسة ما أو نوعا من الأنواع الحية أو علما....
- **التاريخية :** صفة لكل ما هو تاريخي، متميز عن الخرافي أو الخيالي كما أنها من جهة أخرى ميزة الإنسان الذي يعيش التاريخ ويعيه باعتباره كائنا تاريخيا.
- **الحركة:** التغير الذي يحصل في العالم، إذ لا توجد مادة دون حركة.
- **الجدلية:** هيغليا هي حركة الفكر التي تثبت المسألة أو القضية وتنقضها ثم تتجاوز الإثبات والنقض إلى تأليف يضمهما ويتعداهما أما ماركسيا فإنها تحيل على الصراع الذي يحكم الواقع المادي. (الجدلية المادية)
- **الصيرورة:** انتقال الشيء من حالة إلى أخرى أو من زمان إلى زمان.

* تنبيهات

- ضرورة التمييز بين فلسفة التاريخ والتأريخ أي دراسة الماضي.
- ضرورة التمييز بين فلسفة التاريخ والقراءات الدينية واللاهوتية والأسطورية للتاريخ التي تعتبر أن الإيمان والوحي هما الواقعة الأساسية في

نافذة دعائم للتفكير في المسألة

بحث وتحقيق

؟

مدرسة الظنة

L'école du soupçon

أولاً

1- أقرأ النصّ بتأنّ و أثبتت في معانيه:

إنّ اللقاء بالتحليل النفسي يرجّ رجّة هائلة من تكوّن في الفيومينولوجيا والفلسفة الوجوديّة وفي سياق التجديد في الدراسات الهيكلية وفي البحوث ذات المنحى اللغوي إذ لا يتعلّق الأمر بالمساس بهذا الموضوع أو ذاك من مواضيع التفكير الفلسفي وإعادة النظر فيها. بل إن كلّ المشروع الفلسفي هو المستهدف من ذلك. فالفيلسوف المعاصر يلتقي بفرويد غير بعيد عن نيتشه ولا عن ماركس. فيقف ثلاثتهم أمامه أقطاب الظنّة وكاشفي الأفتنة. وينشأ مشكل جديد وهو مشكل زيف الوعي ومشكل الوعي بما هو زيف.

بول ريكور، سجال التأويلات . P.Ricoeur - Le conflit des interprétations

2- أنطلق في البحث وأنجز المهام التالية:

- 1- من يكون بول ريكور؟
- 2- ما هي أهمّ ملامح عصره: اجتماعيا، سياسيا، فلسفيا وعلميا (أحدّد خاصّة وضع علوم الإنسان)؟
- 3- أستحضر مكتسباتي من الدروس التي تابعتها لأحدّد:
 - أ- أهمّ ملامح المدارس الفكرية التي ذكرها بول ريكور.
 - ب- دلالة " المشروع الفلسفي " الذي يجمع بينها.
- 4- أتوقّف عند كلمتي " لقاء " و " رجّة " وأحدّد دلالتهما.
- 5- أفكّر في " المشكل الفلسفي " وأقوم بصياغته بدقّة ووضوح.
- 6- أفكّر في " راهنية المشكل " وأحدّد " الرهان " من معالجته.
- 7- هل يمثل المشكل الفلسفي المطروح جزءا من اهتماماتي؟ لماذا؟

وضعية انطلاق

أتعاون مع أحد زملائي أو إحدى زميلاتني في ضبط هذه المعينات وأتبادل معه أو معها الوثائق.

أستأنس بالنوافذ السابقة وأضبط قائمة المصادر:

أستأنس بالنوافذ السابقة وأضبط قائمة المراجع:

أجمع بعض المعلومات من العناوين المذكورة في النوافذ السابقة:

مصادر

مراجع

عناوين

معينات

فرويد

إنّ تجربتنا اليومية الأكثر شخصيّة تضعنا أمام أفكار ترد علينا دون أن نعرف مصدرها وأمام حصيلة تفكير تظلّ آليات إنتاجها خفيّة عنّا. إنّ كلّ هذه الأفعال الواعيّة تبقى غير منسجمة وغير قابلة للفهم إن نحن واصلنا العناد في ادّعاء أنه بواسطة الوعي يحسن إدراك كلّ ما يجري داخلنا من وقائع نفسيّة.



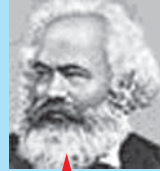
نيتشه

أن نساءل مباشرة الذات عن الذات وعن الظلال التي يدركها الفكر عن نفسه، لهو تمش محفوف بالمخاطر: فقد يكون مفيداً وهاماً لنشاط الذات أن تقدّم تأويلاً خاطئاً عن نفسها.



ماركس

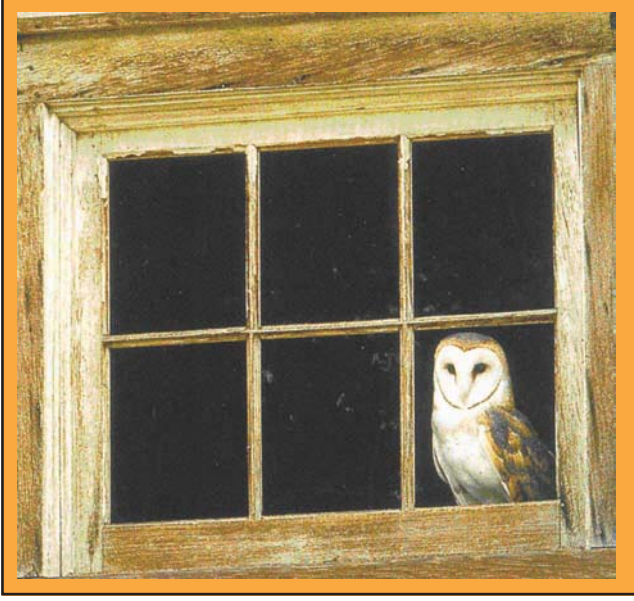
في الحياة العاديّة، أيّ دكّانيّ يعرف جيّداً كيف يميّز بين ما يدعيه كلّ واحد حول وجوده ووجوده الفعليّ، إلّا أنّ تاريخنا لم يبلغ بعد هذه المعرفة المتداولّة. فبالنسبة إلى كلّ حقبة، يعتقد التاريخ في صدق ما تقوله هذه الحقبة المعنيّة حول نفسها والأوهام التي تنسجها حول ذاتها.



فلاسفة الظنّة

2- أنجز المهام التالية مستعيناً بالوثائق التي جمعتها:

- ما المقصود بفلسفات الوعي وما هي أهمّ مرتكزات تصوّرها للإنسان؟
- ما دلالة الوهم في سياق نص ماركس؟ أستحضر بعض الأوهام التي يشير إليها النص. أيّ معنى يحملها "التظنن"؟ ماذا يغيّر في تصوّرنّا للإنسان؟
- ما دلالة "الظلال" في نص نيتشه؟ أستحضر بعض ما يعدّ "تأويلاً خاطئاً" في نظره؟ ماذا يغيّر هذا الموقف من تصوّرنّا للإنسان؟
- ما الذي يجمع ماركس بنيتشه؟ ما الذي يبعدهما عن فلسفات الوعي؟
- ما دلالة عجز الوعي عن الفهم في نظر فرويد؟ أستحضر بعض الوقائع النفسيّة للتدليل على هذا العجز. ماذا يغيّر هذا الموقف من تصوّرنّا للإنسان؟
- ما الذي يجمع ماركس ونيتشه بفرويد؟ أتبيّن التحوّل الذي أحدثه هؤلاء في تصوّرنّا للإنسان.



"... وحتّى تقوم اللّغة بصرف الأسماء على كل ما ينتشر في الوجود، لا بد أن يعثر على كلمة وحيدة [...] إذ أنّ الوجود يتحدث في كل مكان وفي كل لحظة ومن خلال كل لغة. وليس العسر في أن نعثر في الذّهن، على الكلمة التي تتوافق والوجود وإنما العسر في شدّ هذه الكلمة إلى انضباط تفكير حقيقي".



هيدغر

توضيح

الضمنيّة هي ما يفترضه الموقف دون أن يعلن عنه، وهي التي تؤسس وجاهته. يحتاج الفكر النقدي إلى الكشف عنها للتأكد من صدقها لأنّه بإثبات وهنها ينهار الموقف ذاته.

المهارة المستهدفة

الكشف عن ضمنيات موقف ونقدها.

السند

تخصّص جريدة يومية ركنا لتفسير الأحلام. في أحد أعدادها روت قارئة حلما عاشته أثناء نومها وتساءلت عن تأويله.

الحلم :

" رأيت في المنام ذئبا يلاحقني في مكان معزول، وفجأة ظهر أشخاص ساعدوني على التخلص منه. فما تأويل ذلك؟ "

التفسير :

" الذئب في المنام للأنتى عدوّ أو شخص مشاكس وعنيد، لذا وجب الحذر، واتخاذ الإجراءات الضرورية لمواجهة، والحيلولة دون تأثيره عليك. ويدلّ الحلم أيضا على نجاةك من بعض المشاكل والعقبات التي ستصادفك في حياتك العاطفية والعائلية.

المهام:

يُضمّر هذا التفسير تصوّرا مخصوصا للحلم، المطلوب:
- ما دلالة الحلم في تصوّر المفسّر؟
- أستحضر مكتسباتي من التحليل النفسي وأحكم على وجهة هذا التفسير.

توضيح

تقتضي هذه المهارة:
- استبعاد دلالة سابقة (سائدة مثلا)
- اختيار مرجعية نظرية لاعتمادها في التحديد.
- إبراز الطابع الإجرائي للمفهوم على اعتبار أن دلالاته تسمح بحلّ مشكل ما.

المهارة المستهدفة

تحديد دلالة مفهوم.

ما دلالة الجسد الخاص؟

التمشيات:

أستحضر دلالة شائعة للجسد.

أبحث عن بعض المؤثرات وأبين بها هشاشة هذه الدلالة.

أختار مرجعية نظرية وأحدّد من خلالها دلالة الجسد الخاص. أراعي في ذلك التوافق مع المؤثرات التي أترتها في التمشي الثاني.

أبين إجرائية هذه الدلالة من خلال بيان ما تستطيعه لمعالجة مشكل ما.

3 تمرين

المهارة المستهدفة

إجلاء حجّة والنظر في وجاهتها.

توضيح

- الحجّة هي ما يُؤتى به لإثبات ما تمسّ الحاجة إلى إثباته.
- المماثلة هي معادلة علائقية نستخلص بواسطتها مساواة أو تشابها، لا بين حدود العلاقة بل بين العلاقات ذاتها.

السند

... لنعتبر بأنّ الموت لا يأتي إطلاقاً بسبب هفوة من النفس، ولكن فقط بسبب فساد أحد الأجزاء الرئيسية للجسم، ولنقرّر بعد ذلك بأنّ جسم إنسان حيّ يختلف عن جسم إنسان ميّت، مثلما تختلف ساعة أو آية آلة أو توماتيكية (أي كلّ آلة أخرى تتحرّك من تلقاء ذاتها) حين تكون معبّاة وتحتوي في ذاتها المبدأ الجسمي المادي للحركات التي صنعت من أجلها، وكذلك كلّ ما يلزم لعملها، وهذه الساعة أو الآلة نفسها حين تُكسر ويتوقف مبدأ حركتها عن العمل.

المهام:

- أحدد الأطروحة التي يدافع عنها الكاتب باعتبارها تمثل مرمى الحجاج.
- يعتمد الكاتب مماثلة في حججه: أضبط حدودها، أبرز طبيعة العلاقة بين الحدود وأبين ما يُعدّ معادلة بين مختلف هذه الحدود.
- أثبتت من وجهة هذه الحجّة.

ديكارت انفعالات النفس

المهمّة:

المهارة المستهدفة

القدرة على التأليف

هل من تطابق بين وعيي بذاتي وحقيقة ذاتي؟
أجيب عن هذا السؤال في فقرة لا تتجاوز
العشرين سطرا متبعا في ذلك التمشيات المصاحبة.

مرحلة بناء المشكل

- أبين ما يبرر معالجة هذا السؤال.
- أشير إلى أهميّة السؤال.
- أستخلص مشكلا فلسفيا أصوغه بوضوح.

مرحلة بلورة الجواب

- أبين دلالة القول بالتطابق بين... (مع تحديد المفاهيم)
- أستدل عليه (تقديم حجة على الأقل)
- أعترض عليه ببيان حدود وجهته (من خلال الكشف عن ضمنية أو استتباع أو تناقض مع الواقع).
- أقترح بديلا وأوضّحه.
- أستدل على وجهته.

مرحلة الاستخلاص

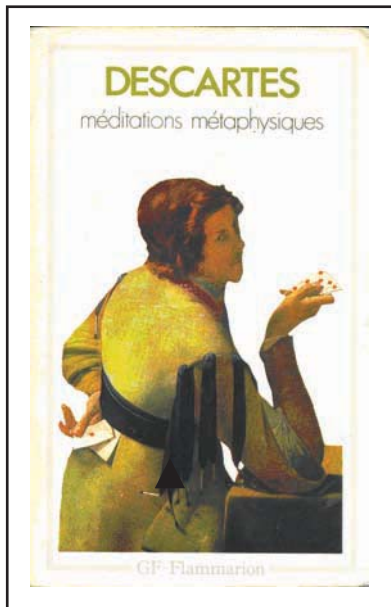
- أستخلص الموقف النهائي.
- أشير إلى قيمته.

نانزة نص مطّول



"إنَّ أرخميدس لم يكن يطلب إلاّ نقطة ثابتة غير متحرّكة، لكي ينقل الكرة الأرضيّة من مكانها إلى مكان آخر. وكذلك يحقّ لي أن أعلّق أكبر الآمال، إن أسعدني الحظّ، فوجدت شيئاً يقينيّاً لا شكّ فيه."

ديكارت



التأمّلات الميتافيزيقية ▲
ديكارت (1650 - 1596) ►
René DESCARTES



التأملات الميتافيزيقية

التأمل الثاني

ديكارت

في طبيعة النفس الإنسانية: وإن معرفتها أيسر من معرفة الجسم

- 1- تمهيد: تحديد دواعي التأمل الثاني. (يشير ديكارت إلى التأمل الأول والذي ضمنه البحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع شك.)
- إن التأمل الذي عكفت عليه أمس (1) غمر نفسي بشكوك كثيرة لم يعد في مقدوري أن أنساها، ولا أن أجد إلى دفعها سبيلاً فكأنني سقطت على حين غرة في ماء عميق جداً، فهالني الأمر هو لا شديداً، فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم حتى أطفو على سطح الماء.
- لكنني سأبذل جهدي للمضي في الطريق الذي سلكته أمس متجنباً كل ما يمكن أن يحتمل أدني شك، كما لو كنت متحققاً من بطلانه. وسأمضي في هذا الطريق قدماً حتى أهتدي إلى شيء يقيني، فإن لم يتيسر لي ذلك لبثت على حالي على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس في العالم شيء يقيني.
- 10 إن أرخميدس (2) لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة، لكي ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر. وكذلك يحق لي أن أعلّق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجدت شيئاً يقينياً لا شك فيه.
- أفترض إذن أن جميع الأشياء التي أراها باطلة، وأميل إلى الاعتقاد بأن شيئاً لم يكن قط من كل ما تصوّره لي ذاكرتي المليئة أغاليط، وأحسب أنني خلّو من أيّ حسّ، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي. وإذن فأني شيء يمكن في تقديرنا أن يكون صحيحاً؛ لعلّ شيئاً واحداً هو الصحيح: وهو أنه لا شيء في العالم يقيني.
- 20 ولكن ما يدريني لعله يوجد شيء آخر لا نستطيع الشك فيه ويختلف عن الأشياء التي حكمت منذ قليل أنها غير يقينية، لا يستطيع أن يخالجننا أدنى شك بشأنها. أليس يوجد إله ما أو أي قوة أخرى توحى إلى نفسي هذه الخواطر؟ ليس هذا ضرورياً، فلعلّي قادر على إحداثها من نفسي. إذن ألت أنا شيئاً ما على الأقل؟ ولكنني قد أنكرت فيما تقدّم أن يكون لي أيّ حسّ ولا أيّ جسم، إلا أنني متردّد،
- 25 أسائل نفسي ماذا ينتج عن كل هذا؟ هل أنا متوقّف على الجسم وعلى الحواس بحيث لا أكون موجوداً بدونها؟ ولكنني اقتنعت من قبل بأنه لا يوجد شيء في العالم على الإطلاق، لا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فعليّ أن اقتنع إذن أنني لست موجوداً

تقديم الموقف أو الأطروحة: تأكيد يقين وجود الذات. البرهنة على الأطروحة: استبعاد فرضية الشيطان الماكر بما هو اعتراض على يقينية وجود الأنا.

الانتقال من إثبات وجود الأنا إلى التساؤل عن ماهية الأنا. (ألاحظ أن المطلب الديكارتي يتمثل في بلوغ اليقين ومعياره البدهة التي تتسم بالوضوح والتميز بحيث لا يحتمل الشك)

تحذير منهجي: أنتبه إلى مخاطر الإنزياح عن المشكل الأساسي للخوض في مسائل جانبيه (أحذر من متاهات السؤال)

تحديد زاوية النظر في الإنسان من جهة طبيعته بما هو إنسان أي من جهة الجسم والنفس

التفكير في الإنسان من جهة الجسم / الجثة

تعريف الجسم بما هو امتداد

30 كذلك؟ قطعاً لا، أنا موجود بلا ريب، إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت فقط في شيء. ولكن يوجد مصل ما شديد البأس شديد المكر، يبذل كل ما أوتي من مهارة لإضلالني على الدوام. ليس من شك إذن في أنني موجود متى أضلني، فليضلني ما شاء إنه عاجز أبداً أن يجعلني لاشيء، مادمت أفكر أنني شيء، بحيث ينبغي، وقد فكرت ملياً ودققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية: أنا كائن، أنا موجود، قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما تصوّرتها في ذهني.

35 ولكنني لا أعرف بوضوح كاف أي شيء أنا، أنا الذي على يقين بأنني موجود، بحيث يجب عليّ منذ الآن أن أحذر جيداً من أن يشبه الأمر عليّ فأخذ بتسرّع شيئاً آخر عليّ أنه أنا نفسي، فأضلّ عن الحق، حتى في تلك المعرفة التي أرى أنها أكثر معارفي التي حصّلتها سابقاً يقيناً وبدهة.

40 ومن أجل ذلك سأعيد النظر من جديد فيما كنت أظنني إياه قبل الشروع في هذه الخواطر الأخيرة. وسأستبعد من آرائي القديمة كل ما يمكن أن يتأثر بأسباب الشك التي أوردتها الآن، لكي لا يبقى إلا ما لا يقبل الشك. وإذن فماذا كنت أظنني من قبل؟ كنت أظنني إنساناً بلا شك. ولكن ما الإنسان؟ أقول إنه حيوان عاقل؟ كلا بالتأكيد: لأنّ هذا يقتضي بعدئذ أن أبحث عن ماهية الحيوان وعن ماهية العاقل. فأنزلت بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً. وأنا لا أريد أن أضيع

50 ما تبقى من الوقت القليل والفراغ في توضيح مثل هذه الصعوبات. ولكنني أوثر أن أنظر هنا في الخواطر التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدّها إلا من طبيعتي وحدها، حين عكفت على النظر في وجودي. حسبت أولاً أن لي وجهاً ويدين وذراعين وكل ذلك

55 الجهاز المركّب من العظم واللحم على نحو ما يبدو في جثة، وهو ما كنت أدلّ عليه باسم الجسم، وحسبت أيضاً أن من شأنني أن أتغذى وأن أمشي وأن أحسّ وأن أفكر. وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وإن كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس، أو إن وقفت للتفكير فيها، فقد كنت أتصوّرها شيئاً نادراً جداً، شيئاً لطيفاً

60 شبيهاً بالريح أو باللهب أو بالتسليم الرقيق جداً قد انساب وانتشر في أعضاء جسمي الغليظة أمّا فيما يخصّ الجسم فما شككت أبداً في طبيعته، بل كنت أحسب أنني أعرفه معرفة جدّ متميزة، ولو أردت

65 أن أشرحه طبقاً للمعاني التي كانت بذهني حينئذ لوصفته على هذا النحو: أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يُحدّ بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزاً بحيث يُقصى عنه أي جسم آخر، وما يمكن أن يُحسّ إمّا باللمس أو بالبصر أو بالسمع أو بالذوق أو

بالشم، وما يمكن أن يُحرَّك على أنحاء شتى لا من ذاته بل بشيء خارج عنه يمسه فيترك أثره فيه. لأنني ما اعتقدت أبداً أن القدرة على التحرك من الذات وكذا القدرة على الإحساس والتفكير أمور تخص طبيعة الجسم، بل بالعكس كان يُدهشني أن أرى مثل هذه الملكات واقعة لبعض الأجسام.

استبعاد أن تكون الأنا جسماً.

ولكن أنا من أكون، الآن وقد افترضت وجود كائن ما شديد البأس أو لعله شديد المكر والدهاء يبذل كل ما في وسعه من قوة ومهارة لإضلائي؟ فهل أستطيع أن أوكد أنني أملك صفة واحدة من جميع الصفات التي نسبتها من قبل إلى طبيعة الجسم؟ أفكر في الأمر ملياً، وأجيل هذه الصفات وأديرها في ذهني فلا أجد منها شيئاً يصح أن أقول إنه من خواص نفسي. ولا حاجة إلى التمهّل لإحصائها، فلننتقل إذن إلى صفات النفس ولننظر هل ثمة منها ما هي موجودة في ولنتساءل عمّ إذا كنت أملك إحداها. أولها أن أتغذى وأن أمشي.

استعادة السؤال عن حقيقة الأنا والانتقال من التفكير في الإنسان من جهة الجسم إلى التفكير في الإنسان من جهة النفس وصفاتها

ولكن إذا صحّ أن لا جسم لي، صحّ أيضاً أن لا قوة لي على المشي ولا على التغذي. وصفة أخرى من صفات النفس هي الإحساس، لكن الإحساس مستحيل كذلك دون الجسم: يُضاف إلى هذا أنني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى أنني أحسست في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أنني لم أحسها في الواقع. وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير. وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده

استخلاص تميز النفس عن الجسم بصفة الفكر وتأكيد يقينية وجود الأنا

لا ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود مادمت أفكر، فقد يحصل أنني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتا. لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحاً: وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي

تحويل الاستنتاج إلى مشكل لمواصلة التفكير في ماهية الأنا. (أنتبه إلى تطابق الفكر والوجود)

روح أو ذهن أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل. فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقاً، ولكن أي شيء؟ لقد قلت إنني شيء يفكر. وأسأل الآن: هل أنا شيء غير ما ذكرت؟ سأستحث خيالي لعلي أتبين إن كنت أكثر من كائن مفكر. وبين أنني لست تلك المجموعة من الأعضاء التي تُسمى بالجسم الإنساني؛ لست هواء رقيقاً منبثاً منتشراً في جميع تلك الأعضاء، ولست ريحاً ولا نسمة ولا بخاراً ولا شيئاً من كل ما أستطيع أن أتخيل وأتصور، لأنني قد افترضت أن هذه ليست موجودة، ولأنني أجد، مع بقاء هذا الافتراض، أنني على يقين بأنني شيء ما.

اعتماد الدحض كأسلوب للحجاج

ولكن، ما يدريني، فقد تكون هذه الأشياء عينها التي أفترض أنها غير موجودة لجهلي بها غير مختلفة حقاً عن نفسي التي أعرف. لست أدري، ولا أجادل الآن في هذا، وحسي ألا أحكم إلا على الأشياء المعروفة لدي. أنا عرفت أنني موجود، يبقى أن أبحث عما أكونه، أنا العارف أنني موجود. لكن من المحقق جداً أن معرفة وجودي، بمعناه

اعتماد ديكارت على منهج فرضي استنتاجي مما يؤكد تأثيره بالمنهج الرياضي.

انتبه إلى تمييز المعرفة بالأنا و الوعي بالأنا

الدقيق، لا تتوقف على أي شيء من الأشياء التي أستطيع أن أتوهمها
 105 في خيالي. بل إن في لفظي التوهم والتخيل ما ينبهني إلى غلطي: لأنني
 أكون في الواقع متوهمًا حين أتخيل أنني شيء ما، إذ التخيل عبارة عن
 تأمل لصورة شيء جسماني، ولكنني سبق أن علمت بيقين أنني
 موجود وأن تلك الصور وكل الأشياء التي نردها إلى طبيعة الجسم
 ليست سوى مجرد أحلام و تخيلات. ويتبين لي من هذا أنني حين
 110 أقول: سأستحث خيالي لأعرف ماهيتي معرفة أوضح، لا أكون أكثر
 صوابًا مني حين أقول: أنا الآن مستيقظ وأدرك بالبصر شيئًا واقعيًا
 وحقيقيًا، ولكن بما أنني لا أراه بعد بوضوح كاف فسأنام قصدا لكي
 تمثله لي أحلامي بمزيد من الوضوح والبداهة. وإذن لا شيء، من كل
 ما تستطيع مخيلتي أن تحيطني به، أعرفه كتلك المعرفة التي لدي عن
 115 نفسي وأن هناك حاجة إلى تنشيط الذهن و صرفه عن هذا الأسلوب
 في التصور لتمكينه من أن يعرف طبيعته معرفة متميزة حق التميز.
 ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا شيء مفكر. وما الشيء المفكر؟ إنه شيء
 يشك، ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل أيضا
 ويحس. حقا إنه ليس بالأمر اليسير أن تكون كل هذه الأشياء من
 120 خصائص طبيعتي. ولكن لم لا تكون من خصائصها؟ ألسنت أنا ذلك
 الشخص نفسه الذي يشك الآن في كل شيء على التقريب، وهو مع
 ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها الصحيحة،
 وينكر سائر ما عداها، ويريد ويرغب في أن يعرف غيرها، ويأبى أن
 ينخدع، ويتخيل أشياء كثيرة، على الرغم منه أحيانا، ويحس منها
 125 الكثير أيضا، بواسطة أعضاء الجسم؟ فهل يوجد من بين كل هذا ما
 يعادل في صحته اليقين بأنني كائن وبأنني موجود، حتى لو كنت نائما
 دائما وكان من منحنى الوجود يبذل كل ما في وسعه من مهارة
 لإضلالني؟ وهل هنالك أيضا صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من
 فكري أو يمكن القول بأنها منفصلة عني؟ فبديهي كل البداهة أنني أنا
 130 الذي أشك وأنا الذي أفهم وأنا الذي أرغب. ولا حاجة هنا إلى
 إضافة شيء آخر لزيادة إيضاحه. ومن المحقق أن لدي القدرة أيضا على
 التخيل: لأنه على الرغم من أنه من الممكن - كما افترضت فيما سبق
 - أنه لا شيء مما أتخيل بحقيقي؛ فإن هذه القدرة على التخيل لا
 تعرّي عن الوجود في، ولا تنفك جزءا من فكري، وأنا أخيرا
 135 الشخص عينه الذي يحس، أي الذي يدرك أشياء معينة بواسطة
 الحواس، ما دمت في الواقع أرى ضوءا وأسمع دويًا وأحس حرارة.
 ولكن قد يُقال لي إن هذه مظاهر زائفة والحقيقة أنني نائم. فليكن
 الأمر كذلك فمن المحقق على الأقل أنه يلوح لي أنني أرى ضوءا وأسمع
 دويًا وأحس حرارة. وهذا لا يمكن أن يكون زائفا وهو على التدقيق
 140 ما يمكن أن يُسمى في بالإحساس، وهو بهذا التحديد لا يعد شيئًا آخر

أنتبه إلى النتيجة التي ينتهي إليها ديكارت
 والمتمثلة في تحديد ماهية الأنا شيئا مفكرا

تحديد دلالة الأنا أفكر بما هو وعي

استخلاص بداهة الأنا أفكر

غير التفكير. من هنا بدأت أعرف أي شيء أنا، بقدر من الوضوح والتمييز يزيد قليلا عما كنت أعرف من قبل.

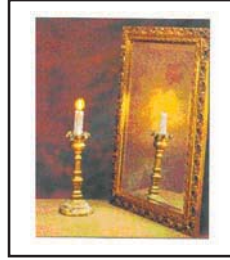
ولكن مازال يلوح لي، ولا أستطيع أن أصرف نفسي عن الاعتقاد بأن الأشياء الجسميّة التي تتكوّن صورها بواسطة الفكر، والتي تقع تحت الحواس، والتي تُختبر بالحواس، معروفة بقدر من التمييز يزيد

كثيرا عن ذلك الجزء من نفسي الذي لا أدري ما هو والذي لا يقع تحت الخيال، وإن يكن في الحقيقة غريبا جدا أن أقول إنني أعرف وأفهم أشياء يلوح لي وجودها موضع شكّ وليست معروفة عندي

ولا مختصّة بي، معرفة وفهما أكثر تميّزا من معرفتي للأشياء التي أكون مقتنعا بصحّتها وتكون هي معروفة لديّ ومختصّة بطبيعتي،

وبالإجمال أكثر ممّا أعرف وممّا أفهم نفسي. ولكنني تبيّنت جليّة الأمر: إن نفسي جوابة يطيب لها أن تضلّ السبيل، ولا تطيق بعد أن تُحبس في حدود الحقيقة فلنُطلق لها العنان مرّة أخرى، ولنمنحها جميع أنواع الحرّيّة، ولنسمح لها باختيار ما يبدو لها من الموضوعات

في الخارج، حتّى إذا هممنا بعد ذلك بأن نجذب عنانها برفق وفي الوقت المناسب، ووجهناها إلى النّظر في وجودها وفي الخصائص التي تجدها في ذاتها، كانت حين ذاك أيسر ضبطا وأيسر قيادا.



لننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميّزا مما عداها، أعني الأجسام التي نلمسها ونراها؟ لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموما، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، و لكن لنقتصر منها على جسم معين فننظر فيه.

لنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل التي أخذت لتوها من الخلية: فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذي كان فيها، ومازالت بها بقية من أريج الزهور التي اقتطفت منها؛ لونها وشكلها

وحجمها أشياء ظاهرة للعيان؛ وهي جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد، وإذا نقرت عليها خرج منها صوت. وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة.

ولكن هاهي ذي قد اقتربت من النار وأنا أتكلم: فماذا أشاهد؟ يتلاشى ما تبقى من طعمها وتذهب رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها، ويزيد حجمها و تصبح من السوائل، وتسخن حتى يكاد

أنتبه إلى أن الإحساس ليس شيئا آخر غير التفكير (لا يحيل الإحساس على الجسم وإنما على النفس)

في إثبات أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم

اعتماد حجة بالخلف: النظر في طبيعة معرفتنا للأجسام (قطعة الشمع مثلا) لتأكيد أن إدراك حقيقتها لا يرد إلى معطيات التجربة وإنما إلى الذهن. الإدراك ثمة من ثغات الذهن

يصعب لمسها، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت. أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بد من التسليم بأنها باقية؛ ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكما مخالفا. وإذن فما هو الشيء الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التميز؟ لا شيء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية. ربما كان الأمر ما أرى الآن، أعني أن الشمعة ليست هي تلك الحلاوة التي في العسل، ولا ذلك الأريج الزكي الذي يفوح من الأزهار، ولا ذلك البياض، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت وإنما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوسا في هذه الصور وهي الآن محسوسة في صور أخرى. ولكن ما هو على التدقيق الشيء الذي أتخيله حين أتصورها على هذا النحو؟ لننظر في الأمر بامعان، ولنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة لئلا يبقى بعد ذلك. لا يبقى حقا إلا شيء ممتد لين متحرك. ولكن ما معنى اللين والمتحرك؟ أليس معناه أنني أتخيل أن قطعة الشمع لكونها مستديرة قابلة لأن تصير مربعة وأن تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث؟ ليس الأمر كذلك قطعا لأنني أتصور أنها تقبل من هذه التغيرات عددا كثيرا لا يحصى، وهو ما لا أستطيع أن أستعرضه بخيالي وإذن فتصوري للشمعة ليس ثمرة لملكة الخيلة.

والآن ما هو ذلك الامتداد؟ أليس هو غير معروف أيضا؟ لأنه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد أكثر عند غليانها، ويزيد أكثر فأكثر أيضا بزيادة حرارتها؟ فإنا لا أتصور ماهية الشمعة تصورا واضحا مطابقا للحقيقة إن لم أفترض أن هذه القطعة التي نحن بصددنا قابلة لأنحاء شتى من الامتداد لم تخطر على خيالي. وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع، وإنما الذي يدركها ذهني وحده. أتحدث عن قطعة الشمع هذه بعينها، لأن الأمر فيما يتعلق بالشمع عامة أكثر بداهة. ولكن ما هي قطعة الشمع هذه التي لا يمكن إدراكها إلا بالفكر أو الذهن؟ إنها يقينا هي بعينها القطعة التي أراها وألمسها وأتخيلها وهي ذاتها التي عرفتتها منذ البدء. ولكن ما يتعين ملاحظته أن إدراكها، أو الفعل الذي ندركها به، ليس إبصارا قط ولا لمسا ولا تخيلا، وهو ليس شيئا من ذلك على الإطلاق، وإن كان قد بدا أنه كذلك من قبل. وإنما هو لمحة من لمحات الذهن، قد تكون ناقصة ومبهمه، كما كانت من قبل، أو واضحة ومتميزة كما هي الآن، وفقا لدرجة انتباهي إلى العناصر التي تشتمل عليها والتي تتألف منها.

الإدراك لمحة من لمحات الذهن

إني مهما أعجب فلن أجاوز العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعي. لأني وإن كنت أجيل

210 ذلك كله في ذهني، دون أن أتكلم، إذ أن الكلام يحول دون تقديمي،
وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعني ذلك أننا نقول: إننا "نرى" الشمعة
بعينها إذا كانت أمامنا، ولا نقول إننا "نحكم" بأنها هي بعينها لأن
لها لون الشمعة وشكلها: لذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار
العينين لا بلمحة الذهن وحدها، لو لا أنني أنظر من النافذة فأشاهد
بالمصادفة رجالا يسرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند
215 رؤيتهم إنني أرى رجالا بعينهم، كما أقول إنني أرى الشمعة بعينها،
ومع ذلك ألا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء
لآلات صناعية تحركها لوالب لكنني أحكم بأنهم أناس حقيقة، وإذن
فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه
بعيني.

220 يجب على من يريد الارتقاء بمعرفته عن المعرفة العامية أن يتورع
عن أن يلتمس في صيغ الكلام التي ابتدعها العامة مظانا للشبهات
ومواطن للشك. وأنا أؤثر أن أضرب عن ذلك صفحا، وأنظر هل
كان تصوري لماهية الشمعة حين أدركتها أولا وظننت أنني اعرفها
بطريق الحواس الخارجية، أو على الأقل بالحس المشترك كما يقولون،
225 أي بالقوة الواهمة (المخيلة)، تصورا أكثر بداهة وكمالا من تصوري
لها الآن بعد أن بذلت عناية أوفر في الفحص عن ماهيتها وعن السبيل
إلى معرفتها. حقا يكون من السخف أن يوضع هذا الأمر موضع
شك. إذ ما الذي كان متميزا في إدراكي الأول؟ وماذا كان فيه ما لا
نستطيع أن نجده في حس أقل الحيوانات؟ ولكن حين أميز الشمعة عن
230 صورها الخارجية، وحين أتأملها عارية، كما لو كنت جردتها من
ثيابها، فمن المحقق، وإن يقع حكمي في بعض الخطأ، لا أستطيع أن
أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنساني.

ولكن ما عساي أن أقول أخيرا عن هذا الذهن أي عن نفسي،
مادمت لا أسلم حتى الساعة في نفسي بشيء سوى الذهن؟ ماذا
235 أعلن، ماذا أقول عن نفسي؟ أنا الذي يخيل إلي أنني أتصور بمثل هذا
الوضوح والتميز قطعة الشمع هذه؟ ألا أعرف نفسي، لا بمزيد من
الحق واليقين فحسب، بل بقسط أوفر من التميز والوضوح أيضا؟
لأني إذا كنت أحكم بأن الشمعة كائنة أو موجودة لكوني أراها، يلزم
عن ذلك بداهة أن أكون أو أن أوجد لكوني أراها، ذلك أنه قد لا
240 يكون شمعا فعلا هذا الذي أراه، كما يمكن ألا يكون لي عينان أبصر
بهما شيئا، لكن لا يمكنني، أنا الذي أفكر، أن لا أكون شيئا، حين
أرى أو أظن أنني أرى [والأمران عندي سيان]، وكذلك إذا حكمت
بوجود الشمعة بسبب لمسي إياها لزم الأمر نفسه، أي أن أكون
موجودا، وإذا حكمت بوجودها أخذا بما يسوقني إليه خيالي أو أي
245 علة أخرى كائنة ما كانت، فإني أستنتج دائما النتيجة عينها. وما

إقرار أن معرفة الأنا أيسر وأكثر وضوحا
وتميزا من معرفة الجسم

لاحظته الآن هنا عن الشمعة يجري حكمه على كل الأشياء الأخرى الواقعة في عالم الأعيان خارج نفسي.

وفوق ذلك إذا كان مفهوم الشمعة أو إدراكها (يبدو) أوضح

وأكثر تميزا بعد أن أكتشفت، لا بفضل البصر أو اللمس وحدهما، بل

بفضل كثير من العلل الأخرى، فبأي قسط أوفر من البدهة والتميز 250

والوضوح ينبغي أن أسلم بأني أعرف نفسي الآن، مادامت جميع

الدلائل التي تعيننا على أن نعرف وأن نتصور طبيعة الشمعة أو طبيعة

أي جسم آخر كائنا ما كان، تثبت من باب أولى طبيعة نفسي إثباتا

أحسن وأقوى؟ يضاف إلى هذا أن في النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة

قد تعين على إيضاح طبيعتها. بحيث أن الأشياء التي تعتمد على 255

الجسم، كتلك التي أشرت إليها هنا، لا تستحق أن يقام لها وزن

بالقياس إليها.

ولكن هاأنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد فمادام قد

تبين لي الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو

بالخيلة بل بالذهن وحده، وأنا لا نعرفها لكونها ترى وتلمس بل 260

لكوننا ندرکها بالفكر، فإني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي

أيسر وأوضح معرفة من نفسي. ولكن لما كان من العسير أن نتخلص

بمثل هذه السرعة من رأي ألفناه منذ أمد طويل فيجمل بي أن أقف في

هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون في طول تأملي ما يجعل هذه

المعرفة الجديدة أعمق انطبعا في ذاكرتي. 265

إثبات أن معرفة العالم متوقفة على معرفة
الأنا دون أن تكون معرفة الأنا متوقفة
على معرفة العالم

أنتبه إلى أهمية التأني تلافيا للسقوط في
إصدار أحكام متسرعة، وهو ما حرص
عليه فيلسوفنا.

ديكارت، التأملات الميتافيزيقية، التأمل الثاني

ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974، ص 85-111

(مع مراجعة لجنة التأليف)



مختصرات

ما الإنسان؟ من أكون؟ من أنا؟ أسئلة ما كانت تخامرني قبل اليوم، وإن طرحت عليّ فلم أكن على بينة من درجة تعقيدها وأهميتها الحيوية، قد أكون سمعت أقاويل عن النفس والجسد والجسم، عن الوعي واللاوعي عن التاريخ وأحداثه ولكن لم أكن أتّين صلتها العميقة بذاتيتي فإذا بها قوام وجودي وشرط إنيتي منظور إليها من جهة علاقتها بالغيرية.

تبينت أن مقارنة الإنسان من خلال مقارنته بالآخر (الحيوان) أفضى بي إلى إدراك أن الوعي هو السمة التي يتميز بها الإنسان، سواء حمل الوعي على معنى الجوهر المتعالي عن الجسد أو على معنى الوعي المتجسد أو على معنى المتحقق تاريخياً.

تمكنت من بيان أن الجسد يحمل على معاني عدة فقد يفهم بما هو عرض أنطولوجي ليكون بمثابة الغريب أو جوهر ممتد أو موضوع فيزيائي وبيولوجي ليكون مجرد ملكية ولكنه قد يفهم أيضاً بما هو جسد خاص ليكون ما به أباشر العالم وما به يتحقق وجودي.

أدركت أن لا معنى لوعي إنساني خارج التاريخ وفعالياته وأحداثه، فلا وعي دون إنشداد للماضي ودون تطلع للمستقبل، كما لا معنى للوعي خارج فضاء الفعل الاجتماعي والنشاط المادي للبشر، فالوعي ليس منغلقاً على ذاته لا يؤثر في التاريخ ولا يتأثر به، إذ ينكشف كل لحظة ضمن مظهر جديد يؤثر على حضور منتج فتبينت أن لا روح للتاريخ إذا كان مجرداً من مضامينه الاجتماعية والحيوية.

بما أن "الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المشاكل التي تكون قادرة على حلها"، وبما أن الوعي يتسم بالتاريخية، تبينت أن التفكير في الوعي لم يخل من تظن، تظن استحبال معه الوعي من بدهة إلى إشكال ومن حقيقة إلى وهم ومن جوهر إلى عرض ومن مبدأ إلى نتاج نحتاج فعلاً تأويلياً لبيان أصله وآليات تكوينه وحقيقته وقيمه.

أدركت أن التظن على الوعي هو تظن على الذاتية، ليس فقط على القول بالذات المفكرة، وإنما أيضاً على القول بالذات المتجسدة، إذ أن الحضارة المعاصرة رغم ما تبدو عليه من احتفاء بالجسد فإنها لم تعترف به إلا لاستثماره وكأن الجسد بقدر ما يبدو حقل المعنى يخترقه اللا معنى وبقدر ما يبدو فضاء حرية يكون قلعة للاستعباد، فهو جدلية المعنى واللامعنى الاستبعاد والاستعباد.

عرفت أن مسيرة الإنسان على درب البحث عن مقومات وجوده أفضت إلى انفتاحات تهاوت فيها مفاهيم وانبعثت أخرى، فتبينت أن الانتقال من النفس إلى الجهاز النفسي اكتشاف مبین، ينفذ إلى أعماق الإنسان، إلى مجال النسيان اللانهائي، إلى فصول أخرى من تاريخه كنا نخالها تلاشت فإذا بها محفوظة ضمن ذاكرة سحيقة هي اللاوعي الذي تبينت ديناميكته وقدرته على الفعل فينا ونقش علاماته على وجودنا، وأدركت أن اللاوعي بما هو بنية رمزية لا يمكن نسيانه أو تغييره إذا ما رمنا أن نقرّب صورة الإنسان إلى وعينا وحتى لا نظل نسكن بيت العنكبوت ونتخذ من الأوهام حقائق.

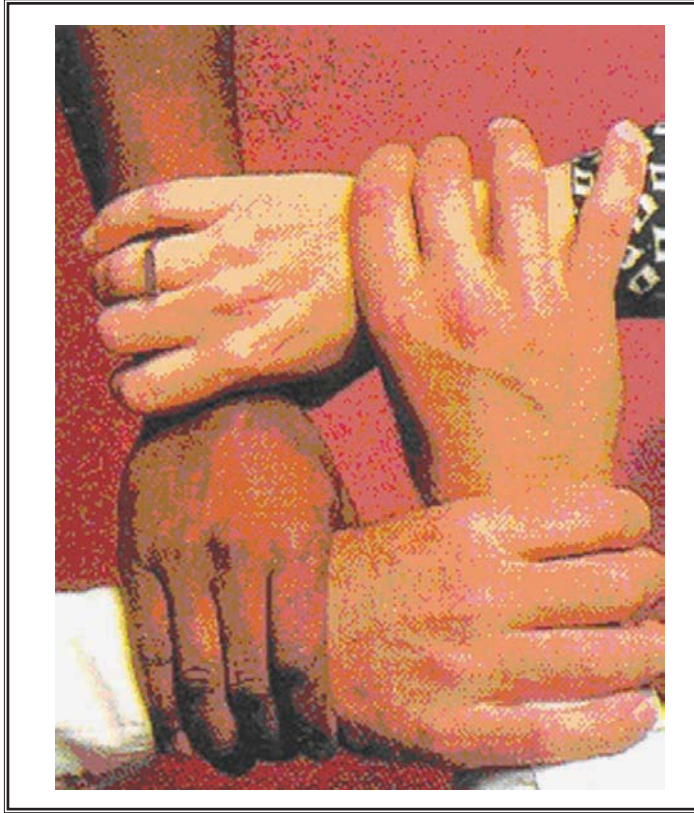
أدركت أن القول باللاوعي لا ينبغي أن يحمل على معنى نفي الوعي وإنكار حرية الإنسان وإرادته ومسؤوليته طالما أن الوعي غدا مهمة بعد أن كنا نعتقده معطى، أصبح صيرورة أو سيلانا بعد أن خلناه ساكنا.

تبينت أن سؤال الإنسان عن إنسيته، لا ينفصل عن السؤال عن الغيرية. إذا تمكنت من بيان أن اسم الغيرية وسؤالها يسكنان كياننا ويخترقان وجودنا بصورة متوترة، إذ قد تكون الغيرية اختلافا أو انفصالا أو سلبا ولا تدخل أفق الإنسية إلا نفيًا وعدمًا ولكنها قد تكون كذلك ما أحججه لتأكيد أنيتي وإثبات وجودي.

انتهيت إلى أن الغيرية بما فيها من صدام وعنّف وما قد تنتجه من إعراف أو إحترام أو مشاركة تؤكّد حاجة الأنا إلى الأنت أو اللاّ أنا في لعبة اثبات الوجود وتحقيق الكينونة.

تلك هي بعض ملامح رحلة الإنسان وهو يخوض تجربة التعرف على ما به يكون إنسانا، تجربة إذ يكتفي فيها بالوقوف عند السطح يتناسى أن السطح محصلة العمق، وحين ينشد إلى العمق يدرك أن العمق ليس سوى سرّا سطحيًا جدا.

للإنساني بين الكثرة والوحدة



2

الخصوصية والكونية

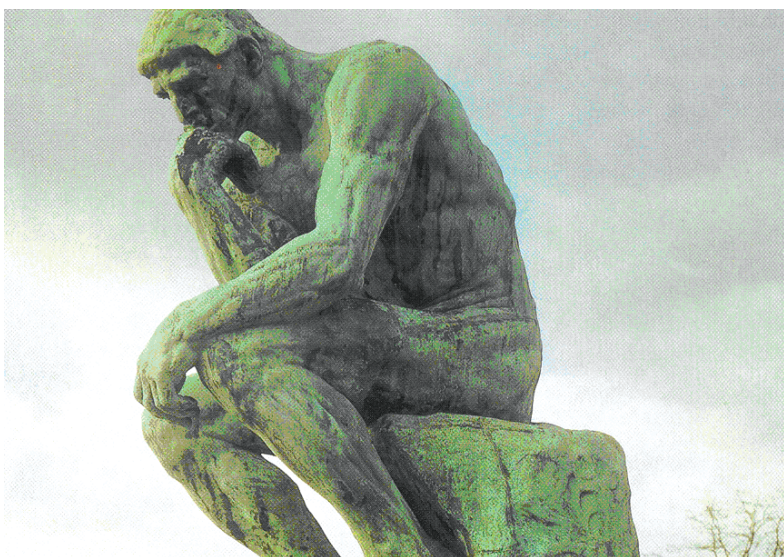
الآخر
الاختلاف
التواصل
الصورة
المقدس
الهوية

إنّ " الاعتراف بالاختلافات
- الاعتراف المتبادل بالآخر
في غيريته - يمكن أن يصبح
أيضا علامة لهويّة مشتركة "

▲ يورغن هابرمس

ليباراسيون 31-5-2003

مدخل إلى التفكير في المسألة



إنّ " كلّ هذا الذي يسمونه العالم الثالث يؤرقه التطلع إلى اللحاق بالعالم الصناعي، من بعض الزوايا على الأقل، وإلى الأخذ بإحدى صورتيه أو بمزيج منهما. فما الذي يعنيه ذلك بالضبط؟ وإلى أي مدى ينبغي الذهاب في هذا اللحاق الملتزم ليستطاع بلوغ ذلك الازدهار المطلوب؟ وهل ينبغي لشعوب العالم الثالث أن تذهب حتى إلى التضحية بقيمتها العزيزة عليها، تلك التي خلقت خصوصيتها وفرديتها وهويتها؟ وهل كانت تلك القيم هي ذاتها منشأ التخلف الذي أصبح الآن بادياً للعيان؟ وكلّها أم بعضها فحسب؟"

▲ مكسيم رودنسون

الإسلام والرأسمالية

... وأجيب عن هذا السؤال " هل يفضي الاختلاف بين الحضارات إلى الصدام؟
أعلل جوابي. ".....

أستحضر
تمثلاتي...

أتابع التفكير: أقرأ النص بتأن، وأفكر...

سينسر: - هل زرت أنكثرة قبل هذه المرة؟

الإمام: - نعم... زرتها منذ عشرين سنة.

سينسر: - كيف وجدت الفرق بين الأنكليز اليوم والآنكليز منذ عشرين سنة؟

الإمام: - إنني زرت هذه البلاد في المرة الأولى لغرض سياسي خاص، وهو البحث مع رجال السياسة في مسألة مصر والسودان عقب الاحتلال البريطاني، وأقمت أياماً قليلة لم يتعد عملي فيما جئت لأجله، وقد ألمت بها الآن منذ أيام فلم أدرس حالة الناس... وإنما يجب أن أخذ عنك ذلك.

سينسر: - إن الأنكليز يرجعون القهقري، فهم الآن دون ما كانوا عليه منذ عشرين سنة.

الإمام: - فيم هذه القهقري، وما سببها؟

سينسر: - يرجعون القهقري في الأخلاق والفضيلة وسببه تقدّم الأفكار المادية التي أفسدت أخلاق اللاتين من قبلنا، ثم سرت إلينا عدواها، فهي تفسد أخلاق قومنا، وهكذا سائر شعوب أوروبا.
الإمام: - الرجاء في حكمة أمثالكم من الحكماء واجتهادهم أن ينصروا الحق والفضيلة على الأفكار المادية.

سينسر: - إنّه لا أمل في ذلك لأنّ هذا التيار المادي لا بدّ أن يأخذ مدّه غاية حدّه في أوروبا. إنّ الحق عند أهل أوروبا الآن للقوّة.

الإمام: - هكذا يعتقد الشرقيون، مظاهر القوّة هي التي حملت الشرقيين على تقليد الأوربيين فيما لا يفيد من غير تدقيق في معرفة منابعها.

سينسر: - مُحجّي الحقّ من عقول أهل أوروبا بالمرّة، وسترى الأمم يختبئ بعضها ببعض ليتبين أيّها الأقوى ليسود العالم. أو فيكون سلطان العالم. أو فيكون سلطان العالم... ما يقول علماء الإسلام في الخالق، هل هو داخل العالم أو خارجه؟

الإمام: - إن علماء الأثر يقولون: إن الله تعالى فوق كلّ شيء، بائن من العالم، والمتكلمون يقولون: إنّه لا داخل العالم ولا خارجه، والصوفيّة القائلين بوحدة الوجود يقولون: إن كلّ شيء في العالم مظهر من مظاهر وجوده. إننا نعتقد بأن الله موجود غير مشخص.

سينسر: - (بعد أن ظهر عليه السرور) إن الفكرة صعبة الفهم..! إنّه من الواضح على كلّ حال أنّكم من المتعمقين في التفكير تعمقنا نحن معاشر الأوربيين.

محمد عبده

الأعمال الكاملة؛ ص 492 - 394.

سينسر (1820 - 1903) Herbert SPENCER

فيلسوف أنكليزي اهتم بعلوم الطبيعة. كانت له نزعة تطوريّة بلورها في مؤلفاته: الثبات الاجتماعي (1850)؛ مبادئ علم النفس (1855)؛ مبادئ البيولوجيا (1864)؛ مبادئ علم الاجتماع (1877 - 1896)

محمد عبده : (1848 - 1905)

مفكر مصري، عمل رئيساً لتحرير جريدة "الوقائع المصرية" الرسمية (1880). أسهم مع جمال الدين الأفغاني في تأسيس "الحزب الوطني الحر". شارك في الثورة العربية ونفي إلى بيروت (1882) ثم التحق بالأفغاني بباريس (1883) حيث أدارا معا جمعية "العروة الوثقى" وأصدرا جريدة باسمها. عاد إلى بيروت (1885) وأسس جمعية للتقريب بين الأديان. أعيد إلى مصر (1889) حيث اعتزل العمل السياسي وانصرف إلى شؤون التربية والتعليم وإصلاح شؤون الأزهر. عُيّن مفتيا للديار المصرية (1905) واستقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجا على عرقلة الخديوي عباس لحركة إصلاح التعليم فيه.

المهام :

- ينتمي الرجلان إلى زمان واحد وإلى حضارتين مختلفتين: أحدد ملامح هذه العناصر الثلاثة.
- أحدد صورة الحضارة الأوروبية في ذهن سبنسر وفي ذهن محمد عبده. هل من تطابق بين الصورتين؟
- أحدد صورة الحضارة العربية في ذهن سبنسر وفي ذهن محمد عبده. هل من تطابق بين الصورتين؟
- كيف يتعقل الرجلان العلاقة بين الحضارتين؟
- أستخلص القواسم المشتركة بين الرجلين.
- هل يفضي اختلاف الحضارات بالضرورة إلى رفض التواصل بينها أم يبقى الاعتراف المتبادل ممكنا؟
- أستعيد تمثلاتي السابقة وأمتحن وجهتها في ضوء المهام التي أنجزتها. أحرر فقرة في الغرض وأقارنها بالفقرة التي سبق أن حررتها.

...وأجيب عن هذا السؤال " هل يعي العنصري بعنصريته"؟ أعلّل جوابي:

أستحضر
تمثلاتي...

أتابع هذا المشهد من الفلم... وأفكر:



"مغامرات الحاخام
يعقوب" لجرار
أوري، من أهم
أفلام لويس دي
فيناس. هذا الفلم
الكوميدي
شاهده الملايين
من الناس، تضمّن
نقدا لاذعا لكل
أشكال العنصرية.

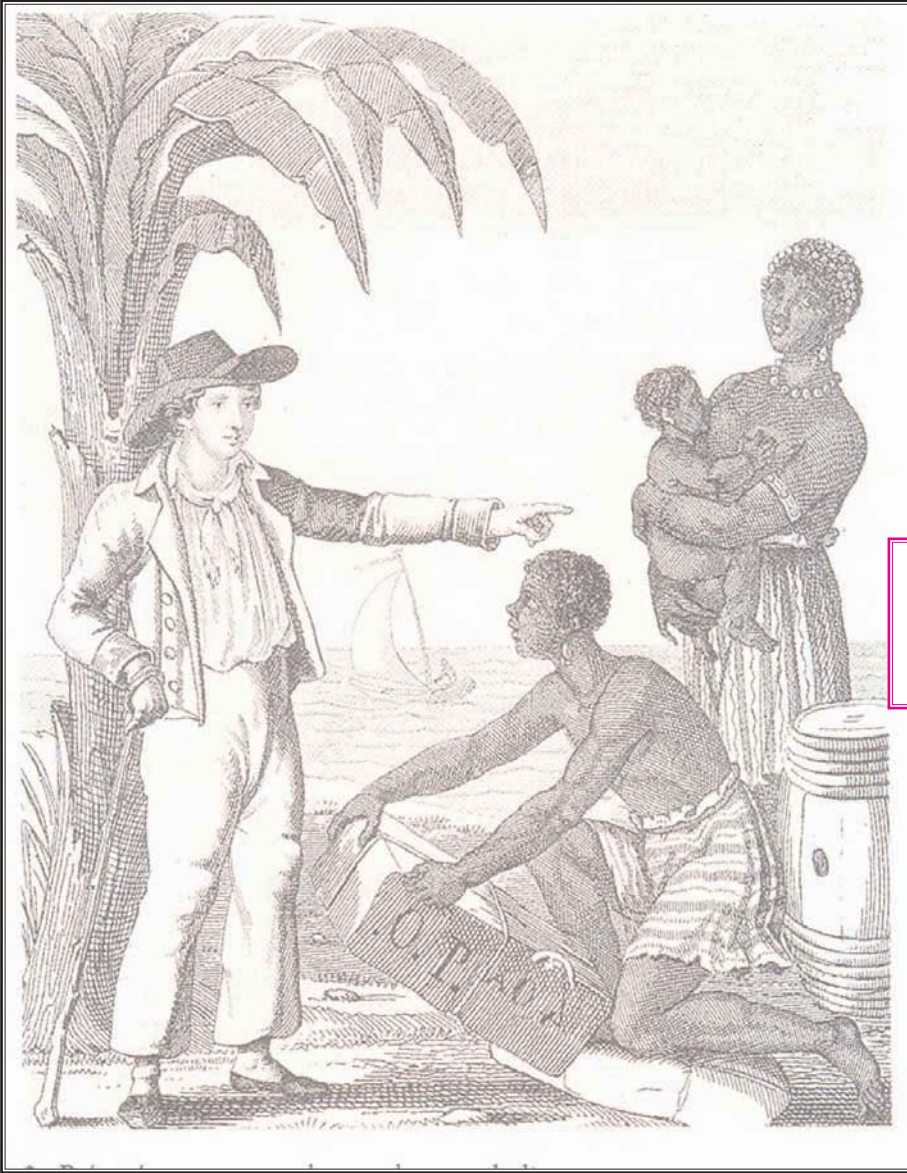
الفرنسي: لا تقلق...
حرس المرور: ألا تكف عن
العراك...
ب: ماذا هناك؟ ماذا يجري أيضا؟
حرس المرور: ألا ترى! إنه موكب
عرس
ب: بالفعل، أنا أيضا أزوّج ابنتي،
اتركني أمر... هل رأيت العروس؟
حرس المرور: نعم.
ب: إنها سوداء؟ ليست حتى قهوة
بالحليب: إنها سوداء...
حرس المرور: وبعد؟
ب: إنه رجل أبيض وهي سوداء.
[...]
س: على كلّ حال، لن يحدث هذا
لسيدي...
ب: ماذا؟
س: أن تتزوج ابنة سيدي أسودا.
ب: ماذا يعني هذا؟
س: أن سيدي عنصري بعض
الشيء.
ب: عنصري! أنا، عنصري!
سلمان! عنصري! لا أبدا! شكرا
لله، ابنتي انتوانات تتزوج فرنسي،
ناصر البياض... [...]

فكتور بيفار (لويس دي فيناس) صناعي
ثري في طريقه إلى حفل زفاف ابنته صحبة
سائقه. كان في عجلة من أمره مما اضطرّه إلى
مجاورة قافلة السيارات منتهكا الخط المتواصل.
أتابع الحوار الذي دار بينه وبين سلمان:

ب: ماذا يفعل في هذا الصف الثالث؟
هل رأيت: إنه أنكليزي، أنكليزي! أنا لا
أحبّ الأنكليز. وأنت هل تحبهم؟
س: بلى، أحبهم.
ب: أنا لا أحبهم. انظر هذا سويسري،
هذا ألماني.
س: نعم، وبعد؟
ب: لم نعد بفرنسا، هنا. ها نحن الآن
خلف بلجيكي.
س: لماذا؟ حتى البلجيكين لا تحبهم؟
ب: إنهم يلوّثوننا... سأجاوزها!
(تضعه الصدفة إلى جانب سيارة يقودها
فرنسي) انظر، سلمان، انظر: إنها سيارة
نظيفة ونقيّة وصامتة ولا تطلق دخانا...
إنه فرنسي...
الفرنسي: (بعنف) يا هذا، ألا يمكنك أن
تبقى في الصفّ مثل كلّ الناس! يا معتوه،
يا غبي، يا مخدوع، يا أحمق!
ب: هل سمعت؟ هكذا هم الفرنسيون.

المهام :

- عمّ يكشف سلوك بيفار؟ أتبين الصورة التي يحملها عن ذاته وعن الآخرين.
- ينكر بيفار أن يكون عنصرياً: أعلل موقفه.
- هل سبق أن قمت بسلوك يشبه سلوك بيفار؟ أستحضره، وأتصوّر وقعه على الآخرين.
- هل سبق أن كنت ضحيةً لمثل هذا التصرف؟ أستحضر الواقعة وأصف شعوري وقتها؟
- أحدّد بعض الأسباب التي تفسّر العنصرية. لمّ يجب أن نتطهّر منها؟ وكيف يكون ذلك ممكناً؟



"عنصري! أنا، عنصري!
سلمان! عنصري! لا
أبدا!"

... وأجيب عن هذا السؤال "هل توجد شعوب همجية؟" أعلل جوابي مستندا إلى

بعض الأمثلة من عاداتهم:

.....

.....

أستحضر
تمثلاتي...

أتابع التفكير: أقرأ النص وأفكر...

لا يثيرني تعدد الأحوال من أمة إلى أخرى إلا من جهة ما فيه من متعة التنوع. فلكل سلوك مبرره، [...] عندما كنت خارج فرنسا، وطلب مني - على سبيل المجاملة - إذا ما كنت أريد أن يُقدّم لي الطعام والشراب على الطريقة الفرنسية، سخرت من ذلك وكنت دوما ارتمي على موائد الغرباء الأكثر ازدحاما. إني لأخجل من رؤية رجالنا متحمسين لهذا الطبع الأحمق مشمئزين من الطبايع المناقضة لطبائعهم: يبدو لهم أنهم خارج بيئتهم حينما يكونوا خارج قريتهم. وحيثما اتجهوا تشبّثوا بأحوالهم ونفروا من الغرباء. وإذا ما عثروا على مواطن لهم في المجر، احتفلوا بهذه المغامرة: ها هم قد انضم بعضهم إلى بعض واجتمعوا على ذمّ كثير من الآداب الهمجية التي يشاهدونها. لم لا تكون همجية، مادامت ليست فرنسية؟



ميشال إيكام دو مونتانيو
" المقالات " الكتاب 3 الفصل 9
Michel Eyquem de MONTAIGNE
Les Essais, L III, chp. 9

ميشال إيكام دو مونتانيو (1592-1533)
أخلاقي فرنسي شهير وكاتب ممتاز ولد في قصر مونتانيو في أسرة كاثوليكية وقد عرف باعتداله وتسامحه.

المهام :

- ما الذي يميّز موقف الكاتب من الغرباء عن موقف غيره من الفرنسيين؟
- هل تواصل هذا النفور من الغرباء في زماننا الرّاهن؟ أسرد بعض الوقائع.
- لو كنت مكان الكاتب هل أتصرّف إزاء الغرباء تصرّفه إزاءهم؟
- أتخيّل نفسي في بلد أجنبي ووجدت من الناس نفورا: كيف أعيش هذا الوضع؟ وهل أبرّر تصرفهم تجاهي؟
- هل في تنوع أحوال الأمم نعمة أم نقمة؟
- أستخلص القيمة الأخلاقية لموقف الكاتب وأراجع في ضوئها تمثلاتي السابقة.

" البربري هو من يعتقد في وجود البربرية ".
كلود ليفي ستراوس



الأبعاد الـشكاليّة للهِسألَة

؟

أستعيد تأملاتي السابقة تأسيساً للمتابعة وأنجز المهام التالية:

1 ما قيمة التساؤل عن الخصوصية والكونية؟

1

.....
.....
.....

2 ما هي أهم الأسئلة التي يمكن أن أطرحها في خصوص....

2

علاقتها بالحضارات الأخرى؟

1-.....؟
2-.....؟
3-.....؟
4-.....؟
5-.....؟

الحضارة التي أنتمي إليها؟

1-.....؟
2-.....؟
3-.....؟
4-.....؟
5-.....؟

أنتبه، في صياغة الأسئلة، إلى معاني: الآخر - الاختلاف - التواصل - الصورة - المقدس - الهوية.

3 أشتغل على الأسئلة: أوّلف بينها، أميز بين مستويات طرحها وأصوغها في مشكلات فلسفية:

3

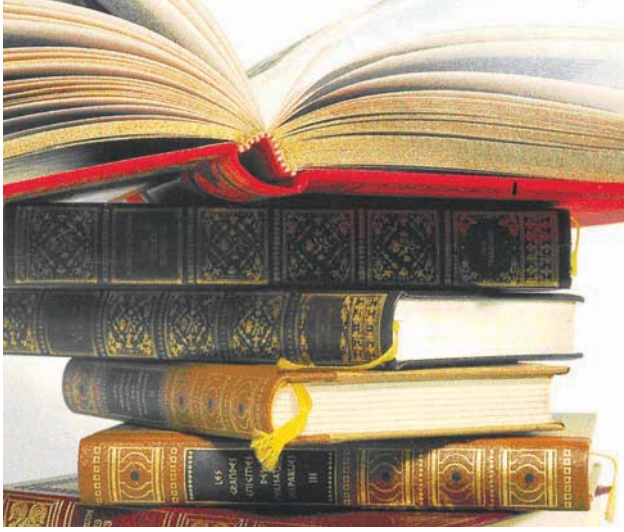
1-.....
2-.....
3-.....

أنتبه، في صياغة المشكلات، إلى التفصيل المنطقي بينها، راهنتها، وانهمامي بها...

4 أحدد رهانتي من التفكير في هذه المشكلات

4

1-.....
2-.....
3-.....



نافذة سدرات للتفكير في المسألة

" اتحاد انسجامي يجعل كلّ الأجزاء التي تبدو لنا متعارضة، تساهم في الخير العام للمجتمع، كما يساهم تنافر الأصوات، في الموسيقى، في الاتفاق الكلي،.. إنه الانسجام الذي تنجم عنه السعادة، التي هي السلام الحقيقي. إن هذا الحال هو كحال أجزاء هذا الكون المرتبطة أبديا بفعل بعضها، وبردّ فعل بعضها الآخر."

▲ مونتسكيو
روح القوانين



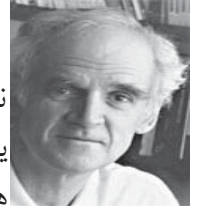
"ذات يوم خرجت أوروبا البشرية من أوروبا الجغرافية واستولت تدريجيا على سائر البسيطة. ليس في هذا الأمر ما يدعو إلى الدهشة إذ سبقت شعوب أوروبا في هذا الميدان شعوب كثيرة في القارات الأخرى."

عبد الله العروي

مسألة الهوية

التهجير :

يكون الإنسان بهويته يحملها قدرا مقدوفا إليه بحكم انتماء حدث بغلبة الظرف وقرار اللحظة. ويحدث للمرء أن يتيه عن ذاته حين لا يرتضي انتماء لا يكون قد اختاره بقراره فينقلب الانتماء غربة تدعو إلى استحداث موقع جديد يضيف المعنى على هوية أصبحت من إنشائه.



إن الطريقة الأمثل لفهم هذا (1) تتمثل بلا شك في فحص المشكل الذي عادة ما نطرحه اليوم. بما هو سؤال حول الهوية. نحن نتحدث عنه بهذه العبارات لأن البشر يضعون تلقائيا هذا السؤال في صيغة : "من أنا؟". لكن المرء لا يستطيع أن يجيب عن هكذا سؤال ضرورة بذكر اسمه أو نسبه. إن إجابتنا تمثل اعترافا بما يعدّ هاما بالأساس بالنسبة إلينا. أن أعرف من أكون يعني أن أعرف الموقع الذي أحتله. تتحدد هويتي عبر الالتزامات وضروب تحقق الذات التي تعين الإطار أو الأفق الذي أستطيع فيه محاولة الحكم حالة بحالة على ما يكون خيرا أو صالحا، على ما يجدر فعله وما أقبله أو ما أعترض عليه. وبعبارة أخرى تكون هويتي الأفق الذي بداخله يمكنني أن أتخذ موقفا.

يمكن للبشر أن يدركوا أن هويتهم تتحدد في جانب منها من خلال التزام معين، أخلاقي أو روحي: كأن يكونوا مثلا كاثوليكين أو فوضيين (2). ويستطيعون تحديد هويتهم أيضا في جانب آخر بواسطة الأمة أو التراث الذي ينتمون إليه: فيكونون أرمن أو كباكيين. إن ما يفهم من هذا ليس فقط كونهم متعلقين شديد التعلق بهذا المنظور الروحي أو بهذا السياق الثقافي وإنما لأنها تمنحهم هذا الإطار الذي بداخله يستطيعون تحديد موقفهم إزاء ما هو خير وجدير ورائع وصالح. وعلى سبيل حجة مضادة، يُحمل هذا على القول بأنه لو حدث وخسروا التزامهم أو محددات هويتهم، سيكونون تائهين بشكل ما؛ ولن يتمكنوا قطّ من التعرف، أمام حصار الأسئلة، على ما ستعنيه الأشياء في نظرهم.

وبطبيعة الحال يحدث لبعض الأشخاص أن يعرفوا وضعاً مماثلاً. وهذا ما نسميه "أزمة هوية" أي شكلا حادا من الضياع غالبا ما يصفه الناس بالقول إنهم ما عادوا يعرفون قطّ من يكونون، إلا أنه قد يفهم أيضا بما هو فقدان جذري لليقين نسبة إلى وضعهم. ويعوزهم إطار أو أفق يمكن للأشياء أن تتخذ فيه دلالة ثابتة ويمكن فيه لبعض إمكانات الحياة أن تُدرك بما هي كذلك، حسنة أو دالة، سيئة أو جوفاء. يصبح معنى كل هذه الإمكانيات ضبابيا، غير ثابت أو غير محدد. وها هنا يتعلق الأمر بتجربة مؤلمة ومرعبة.

تشارلز تايلور، منابع الأنا: تكوين الهوية المعاصرة

Charles TAYLOR; *Les sources du Moi, La formation de l'identité moderne*, éd. Seuil, 1998, p46.

الهامش

- 1- يشير الكاتب إلى أطروحته التي أعلن عنها في فقرة سابقة والقائلة بأنه يستحيل على الإنسان أن يتجاوز الأطر المحددة للسلوك من زاوية إيتيقية. ويعني "الإطار" Le cadre أن الإنسان يستطيع أن يرقى إلى حياة أفضل تجعله يستحق الاحترام، وأن حياته أو انتماءه مقدس لا يجب اختراقه.
- 2- الفوضويون: نسبة إلى الفوضوية وهي توجه فلسفي للقضاء على الدولة والملكية الخاصة. من أعلامها: برودون (1809 - 1865) Proudhon وباكونين (1814 - 1876) Bakounine.

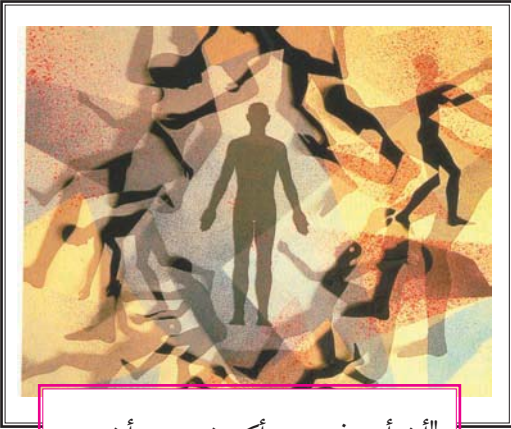
الكاتب

تشارلز تايلور : 1931

فيلسوف أمريكي معاصر ولد سنة 1931 درّس الفلسفة وعلوم السياسة بجامعة ماك جيل بمونتريال بكندا بعد أن درّس لعدة سنوات الفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد. يعتبر واحدا من أهم مؤرخي شمال أمريكا لتعدد الثقافات. يقوم بتأملات تاريخية وفلسفية يراهن من خلالها على تحقيق الاعتراف بكل المجموعات الإثنية والجماعات الدينية والجمعيات النسوية والأقليات السياسية والثقافية التي تتعايش في المجتمع نفسه. ويرى أنه على الديمقراطية أن تضمن الحقوق، وحسن عيش المواطن ويبحث عن الثقافة التي تلائم كل الناس و تتلاءم مع مستقبل الديمقراطية. أهم كتاباته: **قلق الحداثة - تعدد الثقافات: الاختلاف والديمقراطية** (1994)؛ **منابع الأنا** (1998) ...

الهام

- ضمن أيّ سجلّ يُطرح السؤال عن الهوية؟
- ما هيّ محدّدات الهوية في نظر الكاتب؟
- أستخلص إن كانت الهوية مجرد انتماء.
- في أيّ معنى يتحدث الكاتب عن " أزمة هوية " ؟
- أتبيّن دلالة " الإطار " لدى الكاتب وأحدّد دوره في إضفاء المعنى على هويتنا.
- " أزمة الهوية " : أزمة الأنا أم أزمة النحن؟ أمتحن جوابي في ضوء واقعا الراهن. أحرّر فقرة في الغرض.



"أن أعرف من أكون يعني أن أعرف الموقع الذي أحتله".

تايلور

الهوية المركبة

التهبير :

قدر الثقافات أن يظلّ لقاء بعضها ببعض متأرجحا بين وصل وفصل، لقاء بقدر ما نحتمي بحدوثه نخشى عواقبه، وبقدر ما تبدو حيويته نتنكر لضرورته، دفاعا عن ثقافة هوية يتهددها الفصل وخشية على هوية ثقافية قد تفتت حين يفتتها الوصل.

إنّ العقول العاجزة عن تصوّر وحدة الكثرة وكثرة الواحد لا تقدر على الرّفع من شأن الوحدة التي تولّد التجانس أو الرّفع من شأن الكثرة التي تنغلق على نفسها. غير أنّ الأمر المزدوج والمركّب يلزمننا بالمحافظة على تنوع الثقافات وتطوير الوحدة الثقافية للإنسانية. إن اللقاءات التي تتلاقح فيها الأفكار والثقافات والأعراق تكون مبدعة للتنوّع والتجديد. وينبغي أن تتطوّر الوحدة والتلاقح والتنوّع ضدّ التجانس والانغلاق كما ينبغي أن تحلّ إعادة الوصل محلّ الفصل وأن تدعو إلى تعايش حكيم - حكمة العيش معا - .

ليس التلاقح إبداعا جديدا للتنوّع انطلاقا من اللقاء فحسب، إذ يصبح نتاجا ومنتجا لإعادة الوصل والوحدة في سيرورة الكوكب، إنّه يدخل المركّب في قلب الهوية المتلاقحة (ثقافية أو عرقية). من الأكيد أنّ كل واحد يمكنه... وينبغي عليه تنمية هويته متعدّدة المابع والتي تسمح لأن تدمج داخلها الهوية العائلية والهوية الجهوية والهوية الأثنية والهوية الوطنية والهوية الدينية أو الفلسفية والهوية القارية والهوية الأرضية، إلا أن هذا الذي جرى تلقّحه يمكن أن يعثر في جذور هويته المتعدّدة قطبا عائليا مزدوجا وقطبا إثنيا مزدوجا، وطنيا وحتى قاريا يسمح له أن يشكل في ذاته هوية مركبة إنسانية تماما.



ادغار موران، سياسة حضارة

E. MORIN; *Une politique de civilisation*, éd. E. Erléa, 1997, p 118

الكاتب

ادغار موران: انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 13 (الإثنية والغيرية)

المهام

- أتبين معنى كثرة الواحد ووحدة الكثرة، أستحضر بعض الأمثلة من واقع الثقافات لتوضيح ذلك.
- هل يمكن هذا المعنى من تجاوز التناقض بين الوحدة والكثرة؟
- هل من تناقض بين الدعوة إلى المحافظة على تنوع الثقافات وتطوير الوحدة الثقافية الإنسانية؟
- ماذا تعني " حكمة العيش معا "؟ ما هي شروط تحقيقها؟
- أحدد طبيعة اللقاء بين الحضارات وأتبين معنى أن يكون هذا اللقاء مبدعا.
- أنتبه إلى مستويات الهوية التي يتحدّث عنها الكاتب وأستحضر أمثلة عنها.
- أقرن بين الهوية الثقافية متعدّدة المابع وبين الهوية الثقافية المتلاقحة وأتبين الفارق بينهما.
- أستخلص دلالة الهوية المركبة وأحرر فقرة في الغرض.

العقل الكوني

التهبير :

التنوع مشهد كثيرا ما أخرج العقل الإنساني الذي درج على منطق الواحد فجرى السعي إلى فهمه بشده إلى كوني يحويه وكان الاختلاف مجرد عرض يراه البصر ولا تراه البصيرة.

أتبين، مثلا، أن أربعة هي حاصل اثنين ضارب اثنين، وأنه يجب على المرء تفضيل صديقه على كلبه؛ كما أنني متيقن أنه ما من شخص في العالم يمكنه ألا يرى ذلك مثلي تماما. ومع هذا، فإنني لا أرى البتة هذه الحقائق في فكر الآخرين، وبالمثل فإن الآخرين لا يرونها البتة في فكري. إنه من الضروري إذن أن نقر بوجود عقل كوني يثيرني وينير كل العقول الموجودة. ذلك أن العقل الذي أستشير، إذا لم يكن هو نفسه الذي يجيب الصينيين، فإنه من البديهي ألا أكون متأكدا تماما، وبالقدر الذي عليه أنا الآن، أن الصينيين يرون ذات الحقائق التي أراها. هكذا فإن العقل الذي نستشير حين نتأمل في أعماق أنفسنا هو عقل كوني. أقول: حين نتأمل في أعماق أنفسنا لأنني لا أتحدث عن العقل الذي يتبعه الإنسان وهو تحت وطأة الانفعال. للإنسان مبرراته حين يفضل حياة حصانه على حياة الخوذي، ولكنها مبرراته الخاصة التي يستنكف منها كل إنسان عاقل. إنها مبررات خرقاء في صميمها، ذلك أنها لا تتوافق مع العقل الأسمى أو العقل الكوني الذي يهتدي به الناس جميعا.

مالبراناش، إضاءات حول البحث عن الحقيقة

Nicolas MALEBRANCHE : *Eclaircissements sur la recherche de la vérité*, éd. Gallimard, 1979, pp 902 - 903

الكاتب

مالبراناش: انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 10 (الإيتية والغريية)

الهام

- يستهلّ الكاتب النص بتقديم مثالين من مجالين مختلفين: أحدهما المجالين وأتبين قيمة هذا الخيار.
- للكاتب يقين كامل في صدق الأحكام التي قدّمها: كيف فسّر ذلك؟
- ينتمي الكاتب إلى حضارة تختلف عن الحضارة الصينية: كيف يفسّر صدق الأحكام نفسها في الحضارتين؟
- أستخلص دلالة "العقل الكوني" وأحدّد قيمته.
- إذا كان "العقل الكوني" يوحد بين الناس فما الذي يفرّقهم؟
- في ضوء أطروحة الكاتب، كيف يمكن أن أفسّر "الاختلاف"؟
- هل أستخلص من ذلك رفض الكاتب للاختلاف؟

الأرض وطن للجميع

التهبير :

رغم أن وجود الإنسان في العالم وجود عرضي، إذ ليس ثمة ما يبرر أصلاً أن يكون الإنسان على هيئة محددة أو مكان محدد، ورغم أن الإنسان يسلم تبعاً لذلك بالاختلاف والتنوع أمراً واقعاً، فإنه مع ذلك يجد عسراً كبيراً في التعايش وفي قبول الاختلاف والاعتراف به حقاً لآخر. ما الذي يمنعه عن ذلك وهو "الموجود - مع - الآخرين" لا يسكن وحده العالم؟ هل من ضرورة أن نذكره أن الكون يسع الجميع؟

لا يتعلق الأمر هنا بحب البشر، وإنما بالحق (1). فحُسن الضيافة يعني هنا، الحق الذي للأجنبي حينما يصل بلداً غير بلده، ألا يعامل معاملة العدو. ويمكن لنا أن نرفض استقباله إذا ما لم نعرض بذلك حياته للخطر؛ ولكن يجب علينا ألاّ نبدي له كراهية مادام مسالماً في مقامه. ولا يتعلق الأمر بتاتا بحقّ قد يدّعيه الأجنبي (لأنّ ذلك يقتضي وجود اتفاقية خاصة يُقبل بفضلها بكلّ حفاوة ليصبح لفترة ضيف البيت)، ولكن يتعلق الأمر بحقّ الزيارة، حق منح نفسه الانتماء إلى المجتمع وهو حقّ لكل البشر. بمقتضى حق الملكية المشتركة لسطح الأرض التي، بحكم كرويتها، لا تسمح للبشر أن ينتشروا فوقها إلى ما لا نهاية له، وهم مجبرون في نهاية الأمر على أن يتحمّل بعضهم بعضاً جنباً إلى جنب، ففي الأصل ليس لأي إنسان حقّ أكثر من غيره في التمتع بمنافع الأرض (...). إلاّ أن حقّ الضيافة أي إمكانية أن يُقبل الإنسان في أرض أجنبية لا يتسع نطاقه إلى أبعد من الشروط التي تسمح بمحاولة إقامة علاقة بالسكان الأصليين. وعلى هذا النحو تتمكن قارات متباعدة من إقامة علاقات سلمية تأخذ في النهاية طابع القوانين العامة وتسمح للجنس البشري أن يقترب شيئاً فشيئاً من دستور كوني.

إيمانويل كانط، من أجل سلام دائم، الفصل 2، ص 59 - 60 - 61

ترجمة علاءة البوعزيزي وعبد العزيز زمزم (مع تصريف لجنة التأليف)

Emmanuel KANT, Pour la paix perpétuelle, 2 eme section. éd. PUL, 1985, pp 64- 65



"لا يتعلق الأمر هنا بحب البشر، وإنما بالحق... وهو حقّ لكل البشر. بمقتضى حق الملكية المشتركة لسطح الأرض".

كانط

فيلسوف ألماني وأستاذ بجامعة كونسبرغ. تُعرف فلسفته بالفلسفة النقدية، فقد تضمّنت نقدا للعقل في قدرته المعرفية من خلال سؤاله النقدي "ماذا يمكنني أن أعرف؟" ضمن مشروع يهدف إلى التشريع للعلم ورسم مجاله (التجربة) وتحديد أدواته (الفاهمة أو الذهن) متجاوزا في آن العقلانية الكلاسيكية والخبرية. كما أرجع كانط العقل إلى مهمته الحقيقية: الأخلاقية، على اعتبار أن الإنسان قادر على التصرف وفقا لفكرة الواجب وذلك من خلال طرحه للسؤال النقدي الثاني "ماذا يجب عليّ أن أفعل؟" فيفتح بذلك الإيمان: الإيمان بالحرية وخلود النفس والإله، وقد بلور هذا الإيمان من خلال سؤاله النقدي الثالث "ماذا يجوز لي أن آمل؟". هذه الأسئلة الثلاثة استكملها كانط ببحث في الحكم الجمالي وردها جميعا إلى سؤال انثروبولوجي جامع "ما الإنسان؟" أكد من خلاله الطابع الترنسندنتالي للإنسان الذي لا يرد إلى الخبري والذي بموجب شخصه ترفعه كرامته فوق قوانين الطبيعة، يشهد بهذا إحساسه بالجمال الذي يفلت من الأنانية ويكون إحساسا بالجمال في حد ذاته دون اعتبارات نفعية. من أهم ما ألف كانط: "نقد العقل الخالص" (1781) وفيه وضع أسس فلسفته النقدية مجيبا عن السؤال النقدي الأول؛ "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (1785) وهو عبارة عن مقدمة لمشروع نقد الأخلاق أنجزه كانط بعد ثلاث سنوات في "نقد العقل العملي" (1788) وأجاب فيه عن السؤال النقدي الثاني؛ ثم "نقد ملكة الحكم" (1790) وفيه وصل بين فكرة الحتمية في المعرفة وفكرة الحرية وذلك بالنظر في طبيعة الحكم الجمالي. كما كتب "الدين في حدود العقل" (1793) و "رسالة من أجل سلام دائم" (1795)

- أي معنى لعلاقة الإنسان بالإنسان منظورا إليها من جهة الحق؟
- ما هو حق الأجنبي علينا؟ ما الذي يؤسس هذا الحق؟ ما هي حدوده؟
- هل من واجب للأجنبي تجاه أعضاء المجتمع الذي يقيم فيه؟
- هل يكون للأجنبي حق الاندماج في المجتمع؟ ما الذي يشرع لهذا الحق؟
- كيف أفهم قول الكاتب: "في الأصل ليس لأي إنسان حق أكثر من غيره في التمتع بمنافع الأرض؟" ماذا يعني "الأصل" هنا؟
- ما الذي يستتبع هذا القول بشأن معنى المواطنة؟
- أي معنى لدستور كوني وما قيمته في إقامة سلام دائم بين الشعوب؟
- أستحضر ما أعرفه عن منزلة المهاجرين في البلدان الغربية: هل أجد فيها ما يتوافق مع أطروحة الكاتب؟

في الاندماج

التهبير :

تحاصرنا الحرب من كل صوب لترسم لوحة قائمة لوجود إنساني توهم مصلحته في غلبة الآخر لا في السير معه، وحين تصير الغلبة ذاتها وهما تغذيه مشاعر بطل سحرها يستيقظ فينا أمل ترعاه إرادة التوحد ويوجهه مطلب الاندماج.

لا يوجد الصراع بين قوى الاندماج وقوى التفكيك داخل العلاقات بين المجتمعات والأمم والأعراق والأديان فحسب، بل يوجد في رحم كل مجتمع وفي باطن كل فرد. ثمّة تدفق عالمي لقوى عمياء، وردود أفعال إيجابية، وجنون انتحاري، و لكن ثمّة أيضا عولمة مطلب السلم والديمقراطية والحرية والتسامح... فهذا ليس صراعا بين مدّ حضاري ومدّ همجي، إنه صراع بين أمل جماعي في النجاة وبين خطر موت جماعي. نحن أمام حرب هائلة بين التضامن والهمجية. إنه صراع هذا القرن الذي أوشك على النهاية، دون أن يتعلّق الأمر بضرورة الصراع الأخير الذي سيخرجنا من العصر الحديدي للكوكب. نحن نعيش تاريخا غير ثابت، وغير يقيني، ولم يُحسم فيه بعد أيّ شيء. وعلينا أن نعي بالمغامرة الجنونية التي تقودنا نحو التفكك، كما علينا أن نبحت عن سبل توجيهها بغاية إثارة التحول الضروري من الناحية الحيويّة.



إدغار موران، سياسة حضارة

Edgar MORIN; *Une politique de civilisation*, Arléa 1997, p 13 - 14

الكاتب

إدغار موران: انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 13 (الإنيّة والغيريّة)

المسهام



"علينا أن نعي بالمغامرة الجنونية التي تقودنا نحو التفكك"

موران

- عن أيّ صراع يتحدّث الكاتب في النص؟ أحدّد مستوياته مدعّمًا إجابتي بأمثلة.
- ما هو الصراع الحقيقي الذي على البشر الانخراط فيه؟
- هل من وجهة لفكرة صراع بين أمم متحضّرة وأخرى همجيّة؟
- ما هيّ مسؤوليّة البشر تجاه قوى التفكك؟
- بأيّ معنى يتوافق مطلب عولمة السلم والديمقراطيّة، كما يتحدّث عنها الكاتب، مع الإرادة الإنسانيّة في تجاوز خطر التفكك؟
- في ضوء أطروحة الكاتب هل أقف في صفّ قوى الاندماج أم في صفّ قوى التفكك؟

العيش من أجل الآخرين

التمهيد :

من حاجة الإنسان بما هو كائن اجتماعي أن يثبت خصوصيته وأن يطلب اكتمال فرديته. غير أنه غالباً ما يُفرط في السعي وراء مطلوبه فتغلبه أنانيته ويخفي عليه أنه مدين للآخرين بأكثر من فضل، وأنه لا سبيل لخلاص دَيْنه إلا بالعيش من أجل الآخرين.

لا يمكن للإنسان الأكثر مهارة والأفضل نشاطاً أن يرد إلا جزءاً ضئيلاً مما يتقبل. إنه يستمر - كما في طفولته - رهين الإنسانية في غذائه وحمائته وتطوره إلخ... وحدها تغيرت خدماتها على نحو تكون فيه غير قابلة للتقدير بتميز. فبدل أن يتلقى الإنسان منها كل شيء بواسطة والديه، فإنها تنقل إليه منافعها عبر عوامل متعددة غير مباشرة، لن يعرف أبداً أغلبها. إذن يصير العيش من أجل الآخرين لدى كل واحد منا، الواجب المتصل الذي ينتج بدقة عن هذا الأمر الذي يتعذر الاعتراض عليه: العيش بالآخرين. تلك هي، وبدون أي تحمس متعاطف، النتيجة الضرورية الناشئة عن تقدير دقيق للواقع الذي تم تناوله فلسفياً في كليته (...).



وبالإضافة إلى أن انسجامنا الأخلاقي يرتكز حصراً على حب الغير (1)، يمكن له وحده أن يمدنا أيضاً بالقوة الأكبر للحياة. إن هذه الكائنات المنحطة التي لا تتطلع اليوم إلا للعيش، قد يستهويها التراجع عن أنانيته الفضة، لو أنها تذوقت مرة وبالقدر الكافي ما تسميه (2) لذات التفاني. يفهم من هذا إذن أن العيش من أجل الآخرين يوفر الوسيلة الوحيدة لتنمية كل الوجود الإنساني بحرية: وذلك بسحبها في آن على الحاضر الأكثر اتساعاً وعلى الماضي الموهل في القدم وحتى على المستقبل الأقصى. إن الغرائز الجذابة تحوي وحدها اندفاعاً غير قابل للتغير، لأن كل فرد يجد نفسه فيها قد عاضده كل الآخرين والذين، بالمقابل، يقيدون ميولاته الشخصية.

أ. كونت، العقيدة الوضعية، المحاوراة التاسعة

Auguste COMTE; *Catéchisme positiviste*, Neuvième entretien

الكاتب

أوغيست كونت (1798-1857)

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي مؤسس علم الاجتماع. درس في أفضل المدارس الفرنسية ليصبح عام 1817 سكرتيراً لـ"سان سيمون". غير أن الصلة انقطعت بينهما إثر خلاف حول نشر سان سيمون في كتابه "العقيدة الصناعية" (الجزء الأول من كتاب أ. كونت "نظام السياسة الوضعية" دون الإشارة إلى اسم كونت). وفي عام 1826 ألقى كونت "دروساً في الفلسفة الوضعية" جمعت في كتاب بذات العنوان. وقد كان للقائه بكلوتيلد دوفو أثره العميق في شخصه. فبعد موتها تعلقت همة كونت بإنشاء "دين للإنسانية" تمارس طقوسه تحت عنوان الوفاء لكلوتيلد. وفي عام 1848 أنشأ كونت "الجمعية الوضعية" التي

ما زالت موجودة إلى حد الآن. وكان يحلم بنشر المذهب الوضعي في أرجاء المعمورة، غير أن الأجل وافاه في باريس يوم 5 ديسمبر 1857. ويبدو أن لحلمه هذا أثرا في وضوح كتاباته وفي تحديد ضروب اهتماماته التي جعلت من مفاهيم التقدم والنظام وحب الغير مفاهيم محورية في فلسفته. لأجل هذا كان أهم كتبه " **دروس في الفلسفة الوضعية**" (1830-1842) والذي يضم ستة أجزاء، عرض فيه كونت مبادئ الإصلاح الذهني الضروري لإنشاء مجتمع جديد. وقد برز فيه جهد كونت في الربط بين علوم خمس أساسية في نظره هي الرياضيات وعلم الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع الذي يجب أن يتوج هذه العلوم ويمنحها قيمة، لأن المقصد حسب كونت هو في نهاية الأمر اقتراح مجموع قيم مشتركة لكل الفئات الاجتماعية تخول للجميع التقدم. ثم كان كتابه " **بحث فلسفي في علم الفلك الشعبي**" (1844) وهو عبارة عن درس في علم الفلك قدمه كونت للعمال في بلدية المقاطعة الثالثة لباريس طيلة سبعة عشرة عاما (1830-1848) ليؤكد من خلال هذا الكتاب عزمه على ألا يكون مجرد مفكر بل أيضا رجل ممارسة أو مناضلا يساهم فعليا في تجديد المجتمع. أما كتابه " **نظام السياسة الوضعية**" (1851-1854) فهو مؤلف يترجم الحاجة إلى دين لتوحيد الارادات الفردية وإنشاء دولة الإنسانية المستقبلية، ولهذا كان عنوانه الثاني " **بحث في علم الاجتماع المكون لدين الإنسانية**". وليس هذا الدين سوى " **الوضعية**" التي تعوض الدين اللاهوتي الذي يعد البشرية بمملكة اللاهوت بدين وضعي وهيمنة مفهوم الإنسانية. وهذا ما قاد كونت إلى إنشاء علم سادس رفيع هو علم الأخلاق الذي يسمح بمسك الأساس الذاتي للدين. إن أعمال أ. كونت في مجملها أعمال رجل التعليم ورجل الممارسة في الآن نفسه، الذي كان يؤمن بأن المعرفة الجديرة بأن تنقل هي التي تسمح لنا بحياة أفضل. من هنا نفهم لماذا كان أوغيست كونت عالما ومصالحا في ذات الوقت.



" أن العيش من أجل الآخرين يوفر الوسيلة الوحيدة لتنمية كل الوجود الإنساني بحرية".
كونت

الهامش ١

- 1- حب الغير **altruisme** : عبارة استحدثتها أوغست كونت وتبناها سينسر ليشيع استعمالها بعد ذلك في الكتابات الفلسفية. وهي تعني من منظور أخلاقي، " نظرية في الخير تركز على مبدأ نفع الآخر الشبيه " (لالاند) وذلك على أساس " الحب مبدأً والنظام قاعدةً والتقدم هدفاً " (كونت). وتختزل حسب كتاب " العقيدة الوضعية " - منظوراً إليها من جهة نفسية بما هي شعور بحب الغير لعلاقة به أو لتجاوز الأنانية - في عبارات كونت " التعلق بالغير " و" الاحترام " و" الطيبة". يُقابل " حب الغير " بالأنانية وربما بالنعفية التي تجعل من النفع المادي مبدأ أخلاقياً.
- 2- إشارة إلى امرأة يتوجه إليها الكاتب بالخطاب.

الهامش ٢

- على أي وجه يكون المرء في وجوده الاجتماعي مديناً للمجموعة التي ينتمي إليها؟
- على أي أساس يكون " العيش من أجل الآخرين " واجباً؟ أهدد دلالة هذا الواجب وسجله.
- هل يتعارض هذا الواجب مع الحق في الخصوصية والفردية؟
- أي معنى نقيض تستدعيه عبارة " العيش من أجل الآخرين "؟
- ما دلالة قول الكاتب: " العيش من أجل الآخرين يوفر الوسيلة الوحيدة لتنمية الوجود الإنساني بحرية؟ "
- أبحث عن وجهة لهذا المطلب " العيش من أجل الآخرين " في واقع الإنسان المعاصر.
- هل يجب أن أكف عن اعتبار الآخر خصماً وعدواً؟

تقريب الاختلاف

التهبير :

إنّ ما يوصلنا عن الآخرين هو بالذات ما يصلنا بهم، وبدل طلب التماثل معهم يجدر تأكيد التمايز عنهم وحين تسمح الإنسانية لنفسها تأسيس مستقبلها على حساب ما هو أصيل في كلّ ثقافة فإنّها تتنكر بذلك لماضيها وتضيق مستقبلها، وفي الحالتين نخشى أن تتيه عن ذاتها.

وربّما كانت إحدى نتائج البحث الأنثروبولوجي (1) العديدة أنّ العقل الإنساني، برغم الفروقات الثقافية بين مختلف أجزاء البشرية، هو ذاته هنا وهناك، وأنّه يمتلك الطاقات ذاتها. يخيل إلى أنّ هذا الأمر مقبول من الجميع. ولا أظنّ أنّ الثقافات حاولت التماثل فيما بينها نسقياً ومنهجياً. لم تكن البشرية في حقيقة الأمر تستوطن الأرض بوفرة عدديّة عالية طيلة الآلاف من السنين، لهذا كان من الطبيعي فقط أنّها طورت سمات خاصة بها فاختلفت فيما بينها. لم يكن هذا أمراً مقصوداً بل هو بالأحرى نتيجة بسيطة للظروف التي ظلت



سائدة لزمن طويل.

ولا أريدكم الآن أن تفهموا هذه العملية على أنّها ضارّة أو هيّ جملة فروقات يجب التغلّب عليها. هذه فروقات ولودة مبدعة في الحقيقة، ومن خلالها بالذات تمّ إحراز التقدّم. يهدّدنا الآن ما نستطيع تسميته بإفراط الاتصال، أي الميل في نقطة محددة من العالم إلى معرفة دقيقة بكل ما يجري في الأجزاء الأخرى من العالم. ولكي تكون الثقافة هذه ذاتها حقاً، ولكي تنتج شيئاً ما، لا بدّ للثقافة وأبنائها من التمسك بيقين أصالتهم وبتفوقهم على الآخرين بدرجة ما، ويمكن للثقافة أن تنتج كل شيء في ظل شروط الحد الأدنى من الاتصال. نحن الآن مهددون باحتمال تحولنا إلى مجرد مستهلكين قادرين على استهلاك أيّ شيء من أيّة نقطة في العالم ومن أيّة ثقافة، والتمن دائماً فقداننا لأصالتنا بأكملها.

كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى

ترجمة صبحي حديدي

دار الحوار، الطبعة الأولى، 1985، ص 19

للهاشي

1- الأنثروبولوجي: أنظر نافذة دعائم للتفكير، سياقات فكرية: أنثروبولوجيا

فيلسوف وعالم بالأجناس البشرية وواحد من الوجوه الأبرز في الانتولوجيا وفي الفكر المعاصر. اقترن اسمه بالبنوية التي عرفت رواجاً في أوساط الفلاسفة والمفكرين في فرنسا بداية من سنة 1960 وهو أول من طبق المنهج البنيوي على علم إنساني هو الانتولوجيا. ولد ببروكسال وأنهى دروسه بباريس حتى نال مركز أستاذ للفلسفة. كرس وقته في البداية للتعليم ثم سافر إلى البرازيل ليحتل مركز أستاذ علم الاجتماع في جامعة ساو باولو (1935). قاد هناك عدة بعثات علمية في الماتو غروسو Matto Grosso وفي منطقة الأمازون الشمالية. كما اشتغل أستاذاً بمدرسة نيويورك للأبحاث الاجتماعية (من 1942 إلى 1945) قبل أن يعين مديراً للدراسات في المدرسة العلمية للدراسات العالمية (1950). من أهم مؤلفاته: "البنوية الأولى للقراءة" (1949) وفيه يستعيد ما سبق أن بيّنه في أطروحته ليثبت أن المحارم بنية يمكن إلحاقها بكلّ المجتمعات على تنوعها؛ أما "مدارات حزينة" (1955) فقد كان بمثابة سيرة ذاتية عرض فيها ملاحظاته المتعلقة ببعض القبائل التي زارها ودرسها؛ وفي "الأنثروبولوجيا البنيوية" (1958-1974) ميّز بين التاريخ والأنثروبولوجيا ثم بين الأنثروبولوجيا والألسنية مبيناً أهمية مفهوم "البنية الاجتماعية" الذي لا يحيل إلى واقع خبري وإنما إلى نماذج تُبنى انطلاقاً منه. وينتهي الكتاب بمقالة "العرق والتاريخ"؛ وفي "التفكير المتوحّش" (1962) يبيّن أن المتوحّش ليس مدفوعاً بالحاجة فقط وأثبت أن لدى الشعوب البدائية شعفاً ما بالمعرفة الموضوعية. كما اهتم بالطابع السحري والرمزي للتفكير المتوحّش مبيناً أنه تفكير يتضمّن منطقاً ما؛ ويتساءل في "الطوطمية اليوم" (1962) عن دلالة التنظيمات الاجتماعية التي تكوّنت حول الطوطم. ويبيّن أن هذه التنظيمات تفصح عن عقلية منطقية على عكس ما ذهب إليه فرويد حين ربطها بتفكير عصابي مرضي...

- ما دلالة القول بأنّ العقل الإنساني هو ذاته هنا وهناك؟
- إذا كان العقل واحداً فكيف يفسّر الكاتب الاختلاف؟
- اعتبر الكاتب الفروقات عامل تقدّم: أفسّر هذا الموقف وأستحضر بعض الأمثلة أستدلّ بها على ذلك.
- لم اعتبر الكاتب "إفراط الاتصال" عامل تهديد؟ أحدد المفهوم، وأستحضر أمثلة على ذلك.
- ما دلالة التمسك بالأصالة؟ وهل تعني هذه الدعوة انغلاق الثقافات على نفسها؟
- تحدّث الكاتب عن وجوب تمسك الثقافة بتفوقها: ألا يشرّع هذا الموقف لهيمنة ثقافة على أخرى؟
- فيم يساعدي موقف الكاتب حين أتصوّر الثقافة التي أنتمي إليها في علاقتها مع الثقافات الأخرى؟ أحرر فقرة في الغرض.

التسامح

التهبير :

كل ثقافة تملك في ذاتها ما تعتبره خيرا أسمى ويغريها هذا الامتلاك على تعميم هذا الخير وفرضه. وعلى نبل المقصد، كان لا بدّ للإنسانية أن تحصّن نفسها من هذا الإغراء بالاعتراف للآخر بحقه في الاختلاف والاستمرار فيه.

أصبح مفهوم التسامح اليوم، وهو إرث آخر منبثق من التاريخ الديني (1)، أكثر اتساعا. وهو ينطلق من معاناة على أرض الواقع تتمثل في هذا التنوع الهائل بين البشر والمجتمعات، ويطرح الفصل بين الاختلافات التي يمكن أن تكون موضع تسامح وتلك التي لا يمكن إبداء التسامح إزاءها. فما لا يتسامح فيه في إطار الدولة يعاقب عليه القانون: مثل الجرائم والجُنح، أي العنف الموظف في خدمة التعصّب. فيما يترك المجال رحبا للاختلافات التي يمكن التسامح إزاءها، فلا الأفراد ولا الجماعات مضطرة للموافقة على طرائق تفكير الآخرين وسلوكياتهم، لكنهم أيضا لا يملكون الحق في منع الآخرين من الاستمرار في خياراتهم، ولا في اضطهادهم. تقدّم أوروبا حشدا هائلا من الاختلافات، فبالإضافة إلى تعددية اللغات، توجد التعددية في الأعراف والتقاليد، وفي أسلوب تنظيم الوقت، والمكان العام أو الخاص، والتجمعات، والمهن، والأحزاب. لكن صغر حجم الدول فيها، جعل نشوء العلاقات فيما بينها أمرا حتميا. فبعد أن خاضت حروبا فيما بينها طيلة قرون سادها الحقد والازدراء المتبادل، انتهى الأمر بالشعوب الأوروبية إلى العيش معا في اتحاد. لم تتلاش الاختلافات، كما بسحر ساحر، لكنها لم تعد مصدرا للعداوة بل صار يمكن تمييز وجودها بحدّ ذاته.



تزفيتان تودوروف، اللانظام العالمي الجديد

ترجمة وليد السويركي، أزمنة، عمان. ص 88 - 98

الهامش

1- التاريخ الديني: إشارة إلى الحروب الدينية التي دارت في القرن السادس عشر.

الكاتب

تزفيتان تودوروف (1939)

فيلسوف ومؤرخ وُلد ببلغاريا ولجأ إلى فرنسا سنة 1963. اشتغل مديرا للبحوث بالمركز الوطني للبحوث الاجتماعية. كتب ما يناهز 25 كتابا أهمها: "ذاكرة الشر" تعرّض فيه إلى تاريخ أوروبا في القرن العشرين. بما هو تاريخ لا يفصل عن النظم الكليانية؛ "إغراء الخير" وفسّر فيه سقوط الاتحاد السوفياتي واعتبره موتا طبيعية لا هزيمة عسكرية، كما قارن بين مآل الشيوعيين ومآل النازيين؛ و"بحث في القرن" وفيه قارن بين نتائج الديمقراطية ونتائج الكليانية معتبرا أن الفارق بينهما لا يظهر إلا على مستوى السياسة

الداخلية، أمّا في السياسة الخارجية فإنّ " الأطفال المسحوقين لا يفرّقون بين قنابل كلبانية وقنابل ديمقراطية؛ وفي "اللائحة العالمي الجديد" (2003) فقد تعرّض إلى الاحتلال الأمريكي للعراق مبرزا أسبابه الحقيقية ضمن رؤية تؤسس لعلاقات دولية عادلة. كما أشرف على خمسة كتب جماعية.

المهام

- كيف أفهم ردّ الكاتب " التسامح " إلى " التاريخ الديني " ؟
- أتابع النص وأستخلص دلالة " التسامح " .
- هل من حدود للتسامح؟
- كيف نقل " التسامح " الشعوب الأوروبية من الحرب إلى الاتحاد.
- هل الاختلافات بين الثقافات عامل صراع أم عامل ثراء؟
- أتأمل العالم من حولي: هل التسامح سمة غالبية على العلاقات بين الشعوب؟ أعلل جوابي باعتماد بعض الوقائع.
- هل في الدعوة إلى " التسامح " ما يهدّد خصوصية الحضارات؟



"أصبح مفهوم التسامح اليوم... أكثر اتساعاً".
تودوروف

الهمجية

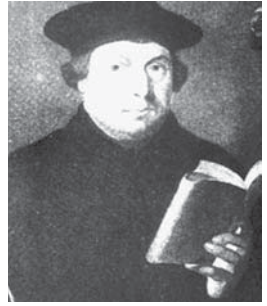
التمهيد :

إن نزوع البشر إلى الهيمنة لا يفضي ضرورة إلى علاقة استعلاء بينهم مادام بإمكانهم - وهم ذوو العقل - أن يقبلوا اختلافهم وأن يتحرروا بالنقد من أوهامهم بشأن الآخر، والكفّ عن اعتباره متوحّشا غير جدير بالانتماء إلى الإنساني.

لم أجد في كل ما قدّم لي همجية أو توحشا عند هذه الأمة (1) ألهم إلا إذا كان كل واحد يسمي همجيا ما لا يتفق مع عوائده. كذلك الشأن بالنسبة إلى الحقيقة والعقل، يبدو أننا لا نملك بوصلة أخرى تهدينا إليهما غير مثال البلد الذي نعيش فيه وآرائه وعوائده، حيث يوجد دوما الدين الكامل والنظم الكاملة وحسن التصرف الكامل في جميع الأشياء. أمّا هؤلاء فإنهم متوحّشون، مثلما نسمي متوحشة الثمار التي أنتجتها الطبيعة بذاتها وبفضل نموها العادي: وفي الحقيقة ينبغي أن نسمي بالأحرى متوحشين هؤلاء الذين شوهناهم بحيلنا وحِدنا بهم عن المسار العام للنظام. في هؤلاء تكمن الفضائل والخصائص الحية والنشطة والحقيقية والأكثر نفعاً وطبيعية، وهي التي هجّناها فيهم فلم نقم إلا بملاءمتها مع متعة ذوقنا الفاسد. وإذا وُجدت، مع ذلك، التكهة الخالصة وكانت الرقة رفيعة كما نبتغيها، وبحسب شهوة مواطنينا فإننا نعثر عليها في مختلف ثمار تلك الأصقاع المفتقرة للثقافة.

هكذا تبدو لي إذن هذه الأمم همجية لأنها لم تحصل من الفكر الإنساني إلا على قدر نزر من الآداب ولكونها لصيقة سذاجتها الأصلية.

[...] لا يحقّ لنا إذن أن نسميهم همجين إلا قياساً على قواعد العقل لا قياساً علينا نحن، نحن الذين نفوقهم في كل أشكال الهمجية.



مونتانيو: المقالات

Michel Eyquem de MONTAIGNE; *Essais*, L1, éd. Seuil, 1867, pp. 99 - 101

الهامش

1- يتحدث الكاتب هنا عن سلوكيات الأقوام البدائية بأمريكا الجنوبية وأخلاقياتهم.

الكاتب

ميشال إيكام دو مونتانيو (1533-1592)

أخلاقي فرنسي شهير وكاتب متميز ولد في قصر مونتانيو في أسرة كاثوليكية وقد عُرف باعتداله وتسامحه. نشر سنة 1569 ترجمة لكتاب "اللاهوت الطبيعي" لـ: ريموند سبيوند، وشرع في تأليف "المقالات" التي هي أقرب إلى المحاولات سنة 1572 وواصل كتابتها حتى وفاته سنة 1592. تتألف المقالات من 107 فصلاً، يتجلى فيها موقفه الفكري القائم على الشك. فقد استعرض مذاهب القدامى ورأى أنّ

أحراها بالقبول هو مذهب البيرونيين وهم أتباع ييرون مؤسس مدرسة الشك في اليونان، فهم حسب رأيه من كشف حقيقة الإنسان ومن بيّن ضعفه وعجزه.

المرام

- ما دلالة " الهمجي " ؟
- علامَ يتأسس الحكم على الآخرين بالهمجية؟
- في أي معنى يكون التواصل مع الآخر تهجيناً؟ أبيض استتبعات ذلك موظفاً مثال إنتاج الطبيعة للثمار.
- بأي معنى يذهب الكاتب إلى اعتبار الهمجية تُقاس في ضوء قواعد العقل؟ وهل من وجهة في ذلك؟
- هل أقبل أن يصنفي أحدهم بالهمجي؟
- أيّ حرج أخلاقي يتتبعني لو حدث أن حكمت على الآخر بكونه همجياً؟
- هل يفضي الاعتزاز بالانتماء الحضاري بالضرورة إلى القول بدونية الآخر؟



" لا يحقّ لنا إذن أن نسميهم همجين إلاّ قياساً على قواعد العقل لا قياساً علينا نحن، نحن الذين نفوقهم في كل أشكال الهمجية".

مونتانيو

في المفاضلة بين الأمم

10 السنر :

للتمهيد :

حين يصيب الافتتان أمة يجري مقامها على سائر الأمم فينقلب الآخر وضعاً في تسلله إلى منزلة تعود إليه بحكم الظرف لا بموجب الحق. وحين يبطل عنها الافتتان يصير الآخر صنوا في القيمة والمقام لا يغرُّه طبعه ولا يُحقره جنسه.

قال الوزير (1): حدّ الوصف في التزيين والتقييح مختلف الدلائل على ما يُعتقد صوابه وخطؤه، وهذه مسألة - أعنى تفضيل أمة على أمة - من أمّهات ما تدارأ الناس عليه. وتدافعوا فيه، ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام في هذا الباب إلى صلح متين واتفاق ظاهر. فقلت: ... كل أمة لها زمان على ضدها، وهذا بين مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر (2)، لما غلب وساس وملك ورأس وفتق ورتق ورسم وأمر، وحثّ وزجر ومحا وسطرّ وفعل وأخبر، وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنو شروان (3) وجدت هذه الأحوال بأعيانها وإن كانت في غلغف غير غلف الأول، ومعارض المتقدم، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أيّ الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق.



وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأجد وأسخي وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق - وهذا الاعتبار ينساق من شيء عام لجميع الأمم إلى شيء شامل لأمة أمة، إلى شيء حاو لطائفة طائفة، إلى شيء غالب على قبيلة قبيلة، إلى شيء معتاد في بيت بيت، إلى شيء خاص بشخص شخص وإنسان إنسان. وهذا التحوّل من أمة إلى أمة يشير إلى فيض جود الله تعالى على جميع بريته وخليقته بحسب استجابتهم لقبوله، واستعدادهم على تناول الدهر في نيل ذلك من فضله. ومن رقى إلى هذه الربوة بعين لا قذى بها، أبصر الحق عياناً بلا مرية، وأخبر عنه بلا فريّة. ومتى صدق نظرك في مبادئ الأحوال وأوائل الأمور وضح لك هذا كله كالنهار إذا متع واستنار كالقمر إذا طلع، ولم يبق حينئذ ريب في عرفان الحق وحصول الصواب، إلا ما يلتاث بالهوى ويسمج بالتعصب، ويجلب اللجاج ويخرج إلى المحك، فهناك يطيح المعنى ويضلُّ المراد... وهذا شيء يجده كل من كان صحيح البنية بريئاً من الآفة متنزهاً عن الهوى والعصبية محباً للإنصاف والخصومة متحريراً للحق في الحكومة غير مسترق بالتقليد ولا مخدوع بالإلف ولا مسخر بالعادة. وإنّي لأعجب كثيراً ممن يرجع إلى فضل واسع وعلم جامع وعقل سديد وأدب كثير إذا أبى هذا الذي وصفته وأنكر ما ذكرته.

أبو حيان التوحيدي؛ الإمتاع والمؤانسة - الليلة السادسة.

الجزء الأول: دار مكتبة الحياة - بيروت. ص 73-78

الهلوسات

- 1- الوزير: هو ابن سعدان الذي سامره التوحيدي طيلة أربعين ليلة.
- 2- الإسكندر: إشارة إلى إسكندر مقدونيا التي بلغت في عهده أوج قوتها.
- 3- كسرى أنوشروان: ملك الفرس وقد بلغت الحضارة الفارسية في عهده عزتها ورفيها.

الكاتب

أبو حيان التوحيدي (نحو 924/312-1023/414)

هو أبو علي بن محمد بن العباس الملقب بالتوحيدي، إمّا لأن جدّه كان يبيع تمر " التوحيد " أو لأنّه هو نفسه كان يقول بالتوحيد. ويُدرجه كتابه " الإشارات الإلهية " ضمن الصوفية إلا أن كتبه الأخرى وخاصة " المقابسات " تدرجه ضمن زنادقة الإسلام المشهورين من أمثال الراوندي (توفي سنة 245هـ) وأبي العلاء المعري (973/363-1057/449). و" المقابسات " عبارة عن مجادلات فلسفية بين شخصيات عصره وأولهم أبو سليمان المنطقي. ويجمع في كتابه " الإمتاع والمؤانسة " سبعا وثلاثين مجلسا من مجالس هذه الشخصيات. ويروى عنه أنه كان شكس الخلق مترفعا، فعاش في فقر حتى أنه أقدم على حرق كتبه من شدة غيظه من أحواله، ومات منسيا.

المرام

- أصوغ مطلب الوزير في سؤال دقيق.
- أصنّف الحجاج التي يسوقها الكاتب لدحض موقف القائلين بالمفاضلة بين الأمم.
- هل في اختلاف الأمم ما يشرّع المفاضلة بينها؟
- أستنتج رهان الكاتب من وراء رفضه المفاضلة بين الأمم؟
- هل أجد في هذا النص القديم راهنية ما؟



" كل أمة لها زمان على
ضدّها ".

التوحيدي

الثقافة ماهية الحضارة

للتمهيد :

إذا سلمنا بأن الإنسان كائن حضاري، فإن هذه الحضارية قد تجعل منه مغتربا بين ماضٍ يفلت منه وبين مستقبل قد لا يتحكم فيه، اغتراب قد يولد تأرجحه بين انشداد لما هو كائن يصله بجذوره وتطلع لما يجب أن يكون استجابة لنداء الإنسانية فيه، تأرجح بين هوية ثقافية بريدها ثابتة وتاريخ سمته الحركة، وبين الثبات والحركة، قد توفقت فينا أزمة صلة الإنسان بهويته الوعي بأزمة الثقافة الكونية.

تتجلى، الثقافة بما هي إرادة حضارة، وعيا يستعيد جهد استزادة التحضر والذي يظهر في الوقت نفسه طلبا لتجاوز كل حضارة قائمة. وتحدد الحضارة أفق الكون الإنساني في مكان وزمان معينين، وتطلب الثقافة، فيما وراء هذا الأفق القريب وفيما وراء تعدد حضارات الأمس واليوم، الأفق الأبعد لإقرار الإنساني في كليته. هكذا يفهم أن ثمة جدلية حضارات، لعبة أضداد وتقدم محايث لحركة التاريخ الكلي. ليس في وسع أية حضارة أن تثبت وإلى الأبد بنية معينة للسيادة الإنسانية، وأن تثبت توازنا مرضيا بصورة نهائية للقيم المتحققة. ليست الثقافة بما هي ماهية الحضارة، أمرا معطى وإنما هي ما يجب أن يكون، وهي نداء باطني من أجل أنسنة الكون والإنسان، إذ للحضارة قصد كوني.



جورج غوسدورف، رسالة في الوجود الأخلاقي

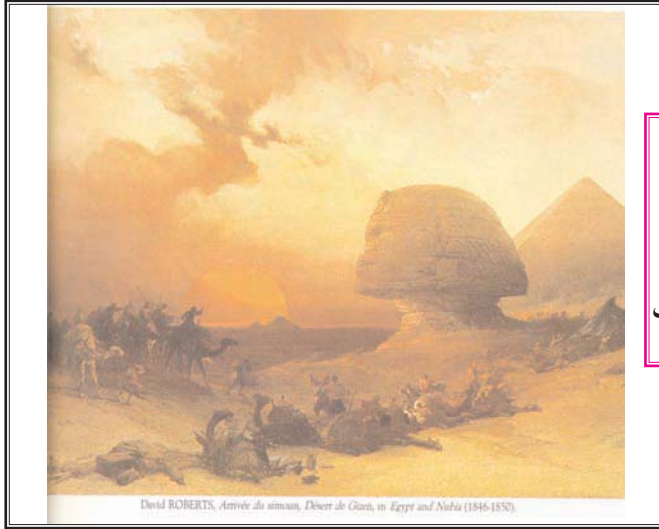
G.GUSDORF; *Traité de L'existence Morale* - éd . Armand colin p 372

الكاتب

جورج غوسدورف (1912)

فيلسوف ومؤرخ فرنسي للأفكار، تحصل على شهادة الدكتوراه في الآداب وصار أستاذا في جامعة ستراسبوغ بعد أطروحته اكتشاف الذات والتجربة الإنسانية للتضحية " (1948) نشر " رسالة في الوجود الأخلاقي " (1949) و " الأسطورة والميتافيزيقا " (1953) و " رسالة في الميتافيزيقا " و " مدخل إلى العلوم الإنسانية " (1960) ثم " علوم الإنسان والفكر الغربي " وقد صدر في عدة مجلدات بين 1966 و 1973. عمل غوسدورف في مختلف كتاباته على إعادة الاعتبار للميثولوجيا التي تعد في نظره " ميتافيزيقا أولى " إذ رأى في الوجدان الأسطوري إغناء وتوسيعا للعقل، مؤكدا أن المطلوب ليس إضاعة العقل بل إنقاذه بالرجوع إلى الإنسان المتكامل، وفي الوقت الذي يدعو فيه إلى إحياء الأساطير لأنها تنطق بمادة الواقع الإنساني وتحتوي القيم في حالتها البدائية يطبق هذا الموقف في مجال الأخلاق لأن الإنسان في نظره يواجه مواقف درامية لا مشكلات منطقية، لا بد له فيها أن يتحمل مسؤولية حريته الخاصة في مواجهة كافة مخاطر الوجود، ومقابل ذلك فإن هذه الحرية تسلب إذا ما ارتضى الإنسان بمعيار ميتافيزيقا ما أو بقانون لإيمان أو ديانة ما أو بانضباطية حزب ما.

- يميز الكاتب بين " الحضارة " و " الثقافة " : أبحث عن أساس هذا التمييز .
- ما دلالة تعريف الكاتب الثقافة بما هي " ما يجب أن يكون " ؟
- هل يتعارض الإقرار بتعدد الحضارات مع القول بتاريخ كلي؟
- هل يتحدد " الإنساني " بشكل نهائي؟ أحرر فقرة أبرز فيها استباعات جوابي .
- هل تساعدني أطروحة الكاتب على الفصل بين ما يعود إلى الثقافة وما يعود إلى الحضارة حين أتأمل وجودي الاجتماعي؟



" تحدد الحضارة أفق
الكون الإنساني في
مكان وزمان معينين ".
غوسدورف

وظيفة الصورة

التهجير :

ينشد الإنسان إلى الصورة لسحر فيها، تفتنه فتعكس صورته الحضارية ويفتنها إذ يطوّعها حتى يكون بها كائن ثقافة ويتوسلها ليحقق عبرها تواصلا مع ما قد يستعصي على التواصل.

إن الصورة في الأصل والوظيفة وسيط بين الأحياء والأموات، بين البشر والآلهة، بين جماعة والكون، بين مجتمع ذوات مرئية ومجتمع قوى لا مرئية تتحكم فيها. وليست هذه الصورة غاية في حدّ ذاتها وإنما وسيلة تنجيم ودفاع وسحر ومداواة واحتفال. إنها تدمج المدينة في النظام الطبيعي أو الفرد في المراتبية الكونية. إنها "روح العالم" أو "انسجام الكون". باختصار: وسيلة حقيقية للبقاء. إن فضيلتها الميتافيزيقية التي بها تنقل القوى الإلهية أو الفوق طبيعية، تجعلها نافعة وإجرائية. إنها ليست ترفا. فلا يمكن لنا أن نقابل الآثار الفنية بما هي موضوعات حاملة للمعنى بالأدوات اليومية النافعة أيّا كانت. إن الصورة وسيلة بشر لا وسائل لهم. ولطالما كان الشيء المزوّق نفعا ضروريا من ضرورات الحياة.

روجيس دو براي، حياة الصورة وموتها

Régis DEBRAY; *Vie et mort de l'imgé*, éd Gillimard collection Folio, 1992, p43

الكاتب

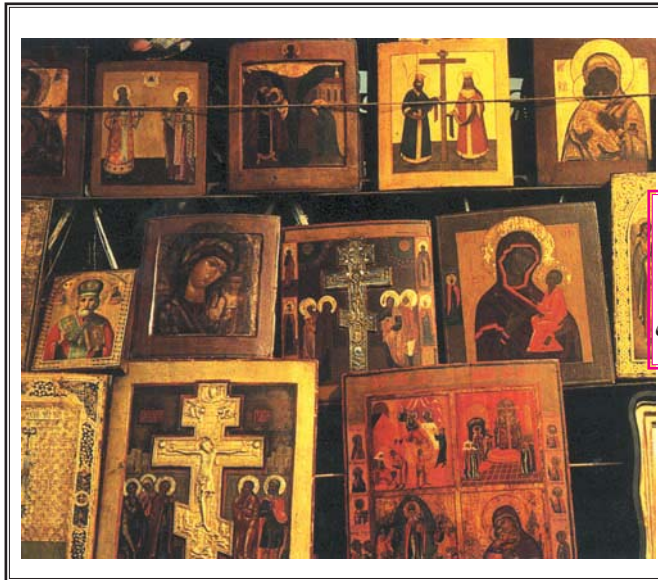
ريجيس دو بريه (1941)

رجل سياسة وفيلسوف وأديب فرنسي، ولد بباريس تخرج من دار المعلمين العليا، حاصل على التبريز في الفلسفة، متأثر بالفيلسوف ألتوسير. فضل الممارسة الثورية على التدريس بالجامعة، فالتحق بكاسترو في كوبا وتشي قيغارا في بوليفيا. سُجن سنة 1967 ولم يخرج من السجن إلا سنة 1970 بفضل حركة تضامن عالمية. دخل الشيلي لاجئا سياسيا وأصبح صديقا لألندي Allende الذي كان ينادي بسياسة الوحدة الشعبية. عند عودته إلى فرنسا واصل نشاط الكتابة ثم انضم إلى الحزب الإشتراكي سنة 1974 وعندما منحت له جائزة لقاء روايته "الثلج يحرق" (1977) تبرع بقيمتها إلى الرابطة الاشتراكية الثورية. صاحب فرانسوا ميتران الذي كان صديقه في رحلات كثيرة إلى أمريكا اللاتينية وشارك في إتحاد الدراسات حول الحريات الذي أسسه قادة إشتراكيين. التحق بالثوريين في نيكاراغوا وأصبح في ماي 1981 مكلفا بمهمة إلى جانب الكتابة العامة لرئاسة الجمهورية. كتاباته عديدة ومتنوعة فلم تكن روايته موضوع الجائزة الوحيدة سببا في شهرته، إذ نجد أيضا "يوميات بوجوازي صغير بين نارين" و"أربعة حيطان" (1976) وقد وردت تأملاته السياسية في "ثورة الثورة". أما كتابه "حياة الصورة وموتها" (1992) فقد بين فيه أن للصورة دوما تأثيرا على البشر، لكن العين الغربية لها تاريخها ولكل عصر نظرتة المحملة بلاوعيه. ونظرنا كانت سحرية قبل أن تكون فنية وأصبحت اليوم إقتصادية. و في

رأيه لا توجد صورة في ذاتها فوضعها وقدراتها تختلف حسب إرادة الثورات التقنية والاعتقادات الجماعية. إنه منطوق هذا التطور المذهل هو ما يجعلنا الكاتب نتبع خطاه منذ رسوم الكهوف حتى شاشة الحاسوب. ويتمش منهجي يجمع بين المقاربات المادية والروحية لعالم الفن ويكشف دو براي أن ميلاد الصورة لم يكن إلا قوسين وضعاً بشكل سريع بين زمن الأصنام وزمن "الموتى". إن إعادة النظر في الشفرات اللامرئية للمرئي تبدد في كل الحالات بعض الأساطير المستعصية مثل أسطورة "تاريخ الفن" أو "حضارة الصورة" لتفسح المجال لعالم الفيديو مع القفزة الحاسمة من السينما إلى التلفزيون ثم الثورة الرقمية التي تجعلنا نقول وداعاً "حضارة المشهد". من كتاباته أيضاً: "نقد الأسلحة" (1974)، "السلطة الفكرية بفرنسا" (1975)، "نقد العقل السياسي" (1981)...

المهام

- عن أي صورة يتحدث الكاتب؟
- أحدد وظيفة الصورة وأبين مجالات هذه الوظيفة.
- بأي معنى تكون الصورة وسيلة بقاء؟ ما الذي يمكن إستنتاجه؟
- هل في القول بأن "الصورة وسيلة بشر لا وسائل لهم" ما يفيد إمكان الإستغناء عن الصورة ووظيفتها في الحياة؟
- هل تجد في النصّ ما يبرّر القول بأن حضارتنا اليوم أصبحت حضارة صورة؟
- أستحضر صورة علقت بذهني وأتأولها في ضوء الوظائف التي ساقها الكاتب.
- هل تتحاور اليوم الحضارات بالصورة أم بها تتصادم؟ أعلل جوابي باعتماد بعض الوقائع.



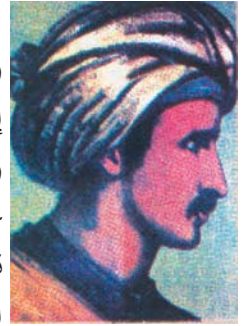
"إن الصورة وسيلة بشر
لا وسائل لهم".
دو براي

صورة الإفرنج

التهبير :

قد لا يكون الآخر غير الصورة التي نحملها عنه، وسواء كانت هذه الصورة صادقة أو كاذبة فإنّ مفعولها الإدراكي يظلّ هو هو في حالة الاندفاع إليه لأمر نطلبه أو في حالة الإعراض عنه لشأن نرفضه. ومهما كان الوضع تبقى هذه الصورة التي نحملها عنه نقطة للإطلال عليه.

اعلم أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل، ودقة الفهم، وغوص ذهنهم في العويصات، وليسوا مثل النصارى القبطية في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة، وليسوا أسرا لتقليد أصلا، بل يحبّون دائما معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه، حتى أنّ عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة، كلّ إنسان على قدر حاله، فليست العوام بهذه البلاد من قبيل الأنعام كعوام أكثر البلاد المتبربرة، وسائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب، حتى الصنائع الدنيئة، فيحتاج الصنائعي بالضرورة لمعرفة القراءة والكتابة لإتقان صنعته، وكل صاحب فنّ من الفنون يحب أن يتدع في فنّه شيئا لم يسبق به، أو يكمل ما ابتدعه غيره، ومما يعينهم على ذلك زيادة عن الكسب حبّ الرياء والسّمة ودوام الذكر. ومن خصالهم محبة الغرباء، والميل إلى معاشرتهم، خصوصا إذا كان الغريب متجملا بالثياب النفيسة، وإنّما يحملهم على ذلك الرغبة والتشوق إلى السؤال عن أحوال البلاد وعوائد أهلها ليظفروا بمقصدهم في الحضر والسفر، وقد جرت عادة النفوس إلى الطمع من الدنيا بما لا تظفر به.



ومن خصالهم أيضا صرف الأموال في حظوظ النفس والشهوات الشيطانية واللهو واللعب، فإنّهم مسرفون غاية السرف، ثم إنّ الرجال عندهم عبيد النساء، وتحت إمرهم، سواء كنّ جميلات أم لا، قال بعضهم: إنّ النساء عند الهملّ معدات للذبح، وعند بلاد الشرق كأمتعة البيوت، وعند الإفرنج كالصغار المدلّعين.

ولا يظن الإفرنج بنسائهم ظنا سيّئا أصلا، مع أن هفواتهن كثيرة معهم، فإنّ الإنسان منهم، ولو من أعيانهم، قد يثبت له فجور زوجته فيهجرها بالكلية، وينفصل عنها مدّة العمر، فلا يعتبر الآخرون بذلك، مع أنّه ينبغي الاحتراس منهن. ومن خصالهم الرديئة قلّة عفاف كثير من نسائهم، كما تقدّم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة.

رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص 89 - 95

الكاتب

رفاعة رافع الطهطاوي (1216هـ/1801 - 1290هـ/1873)

من رواد النهضة العلمية في مصر محمد علي. وُلد في مدينة طهطا في صعيد مصر من أسرة وجيهة، تولّى التدريس بالأزهر، توثقت صلته بشيخها العلامة حسن العطار. بعد عامين من التدريس اشتغل

إماما وواعظا في الجيش الذي أسسه محمد علي لتحقيق طموحه في تكوين إمبراطورية تراث الدولة العثمانية. يبدأ المنعطف الكبير في سيرة رفاعه مع سفره سنة 1826 إلى فرنسا ضمن بعثة لدراسة العلوم الحديثة. وتجدر الإشارة إلى أن الرجل كان شديد التعطش للمعرفة، شديد الملاحظة محبا للإطلاع على الثقافات الأخرى، فاستوعب بفضل ذلك جوانب كثيرة من الثقافة الأجنبية، من تفاصيل الحياة اليومية إلى النظام التربوي والسياسي إلى المعارف والعلوم. اطلع الطهطاوي على نصوص أفذاذ من الفرنسيين أمثال "منتسكيو"، "روسو"، "فولتير" رغم ما قيل فيه: "إنه لم يحسن النفاذ إليهم". من أهم مؤلفاته "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (1834) وترجم إلى الألمانية تحت عنوان "مسلم يكتشف أوروبا" يتحدث فيه عن الانطباعات التي تركتها في نفسه إقامته في باريس من (1826 إلى 1831)، فبعدها كان العرب لا يعثون بأوروبا طيلة قرون خلت، جاء الكتاب ليقدم أول وصف عربي حديث لبلد أوروبي؛ ينقل رفاعه الطهطاوي في الكثير من المواضيع ويفعل تحمسه للعلوم، والنظام التربوي وما حققه الفرنسيون من نجاحات علمية، صورة مثالية عن فرنسا مفادها أن "كل الفرنسيين يجيدون القراءة والكتابة ويمتلكون مكتبة ويتمتعون بروح البحث العلمي". كما الحال لدى الكثيرين من معاصريه، لم يهدأ حماس الطهطاوي أبدا للفكر التقدمي ولمنجزات أوروبا العلمية التي لا بد من مواكبتها للسير على درب التطور مع احترامه لثقافته الخاصة ولكل خصوصية وإدراكه أنه من الأجدر ألا يؤخذ كل شيء عن أوروبا.

المهام

- أحدّد ملامح الصورة التي يرسمها الطهطاوي عن الباريسيين.
- ما هي الخصال التي يستحسنها الكاتب لدى الباريسيين؟
- ما هي الخصال التي يتحفّظ عليها الكاتب؟
- أستفيد من المقارنات التي يقيمها الطهطاوي في شأن المرأة منظورا إليها بعين مثقف عربي.
- هل تعبّر أحكام الكاتب عن موقف موضوعي أم موقف ذاتي؟
- هل الانبهار بحضارة الآخر علامة اغتراب أم علامة تواصل؟
- "من خصالهم محبة الغرباء والميل إلى معاشرتهم": أمتحن راهنية هذا الموقف.

التهجير :

لا يعدو " الآخر " أن يكون إلا صورة ذهنية تكرس غيرية ندافع من خلالها عن تفوق ننسبه إلى ذاتنا حرصا على موقع أو تشبثا بامتياز. لكن يحدث أن يعبر " الآخر " عن هوية مغتربة تتعرف فيها الذات على صورتها الدونية فيغدو التعرف اعترافا لا يربكه خجل.

في الوقت الذي بدأت فيه النساء تأخذن نصيبهنّ في تشكيل العالم، كان هذا العالم لا يزال عالما ملكا للرجال: إنهم لا يشكّون في ذلك، وهنّ بالكاد يخامرهنّ الشك. فرفض النساء وضعهنّ بما هنّ آخر ورفضهنّ مشاركة الرجل يعني بالنسبة إليهنّ التخلّي عن كلّ الامتيازات التي يمكن أن يمنحها لهنّ التحالف مع الطبقة العليا. فالرجل السيّد هو من يرفع ماديا المرأة التابعة وهو من يتكفل بتبرير وجودها: فحمايتها من الخطر الاقتصادي تفلت المرأة التابعة من خطر ميتافيزيقي لحرية يفترض فيها أن تمكّنها من إبداع غاياتها دون عون. وبالفعل، فيلج جانب توق كلّ فرد إلى تأكيد نفسه بما هوّ ذات، وهو توق إيتيقي، يوجد أيضا في داخله ميل للتصلّب من حرّيته وللتشكّل في صورة شيء: إنه لدرب مشؤوم لأنّه سلبيّ، مغترب وضائع، يكون الفرد إذن فريسة إرادات خارجيّة، مقطوعا عن تعاليه ومحروما من كلّ قيمة. ولكنّه درب سهل: بهذا يتلافى المرء القلق وضغط وجود عليه أن يضطلع به اضطلاعا أصيلا. فالرجل الذي يشكّل المرأة باعتبارها آخر يعثر عندها على ضروب من التواطئ عميقة. وهكذا، فإنّ المرأة لا تؤكّد نفسها بما هي ذات لأنّها لا تملك الوسائل العينية ولأنّها تقرّ بالرابطة الضرورية التي تصلها بالرجل دون أن تفترض رابطة تقابلها ولأنّها كثيرا ما تسرّ بدورها بما هي آخر.

سيمون دو بوفوار، الجنس الثاني - المقدمة

Simone de BEAUVOIR; *Le deuxième sexe - Introduction*, éd, Gallimard, 1949 pp 22 - 32

الكاتب

سيمون دو بوفوار (1908-1986)

كاتبة وأديبة فرنسيّة من أهمّ نساء عصرها، وجوديّة النزعة تبلور إنتاجها الفكري ضمن ثلاثة أجناس رئيسيّة: الرواية، السيرة الذاتية (1958 - 1981) ودراسات متنوّعة الأغراض. عُرفت بصداقتها المتميّزة مع الفيلسوف جون بول سارتر وكان لكتاباتها صدى عميق في الأوساط الفكرية الفرنسيّة وخارجها نظرا لمقارباتها الطريفة لأهمّ مشكلات العصر وخصوصا تلك المتعلقة بقضايا المرأة حتى قيل عنها "إنّها رائدة الحركة النسويّة في عصرها". من أهمّ مؤلفاتها " **من أجل أخلاق الغموض** " (1947) وفيه دافعت عن الوجوديّة ضدّ اتهامها بالقصور عن بناء أخلاق. اعتبرت الفعل الإنساني عملا خلاقا لأن الوجود الإنساني يحتل منتصف المسافة بين عبثيّة بلا أخلاق وبين أخلاق مكتملة لا تترك مكانا للحرية وهذا

معنى " الغموض " بالنسبة إليها. أمّا في " الجنس الثاني " (1949) فقد خصّصته لبيان تهافت القول " بطبيعة أنثوية " واعتبرت أنّ اغتراب المرأة حدث ثقافي تدعّم تحت تأثير مجموع الأساطير التي تشرّع لاستغلالها. انتهت إلى الجزم بأنّ العمل هو وسيلة المرأة للخروج من الدور السلبي الذي سجت فيه. اهتمت أيضا بفئات اجتماعية أخرى فكتبت " الشيخوخة " (1970) لتكشف عن اغتراب المسنين في المجتمعات المعاصرة. من مؤلفاتها الأخرى: " الضيفة " (1943)، " ذكريات فتاة مهذّبة " (1958)، " قوّة العمر " (1960)، " قوّة الأشياء " (1963)، " موت لطيف جدّا " (1964)...

المرام

- ما هي ملامح الصورة التي ترسمها الكاتبة عن المرأة؟
- تبعيّة المرأة للرجل: طبع أم تطّبع؟
- ما دلالة " الآخر " في النصّ؟
- كيف تفسّر الكاتبة هيمنة الرجل على المرأة؟ وهل للمرأة نصيب في تكريس هذه الهيمنة؟
- تحدّثت الكاتبة عن درب مشؤوم وسهل في آن: ما دلالة ذلك؟
- هل يمكن أن أمثال بين علاقة " الرجل السيّد " بـ " المرأة التابعة " وبين علاقة " حضارة سيّدة " بـ " حضارة تابعة "؟ أبنّي جدولا أقارن فيه بين العلاقتين.
- هل تحافظ أطروحة الكاتبة على وجاهتها حين يتعلّق الأمر بالمرأة العربيّة؟ علّل جوابي في فقرة أصوغها في الغرض.



" فالرجل الذي يشكّل المرأة باعتبارها آخر يعثر عندها على ضروب من التواطئ عميقة ".
دو بوفوار

التمهيد :

يعيد المرء تشكيل هويته عبر مسافة يضطرّ إلى قطعها: مكانا، في اتجاه وصل بالآخر يُدرك بالاختلاف معه خصوصيته، وزمانا، في اتجاه أصل يستدعيه دون أن يكرّر ذاته معه. فستهويه لذّة التعرّف على إبداعات هوية لا يحرّجها عدم الاستقرار ولا يربكها الاختلاف.



من الموت تنبعث الحياة جديدة. توصل الشرقيون إلى هذه الفكرة، ولعلّها أعظم أفكارهم، والفكرة الأسمى في فلسفتهم الميتافيزيقية. يعبر التناسق عن هذه الفكرة فيما يتعلّق بالوجود الفردي. ونعرف أيضا رمز طائر الفينيق (1)، رمز الحياة الطبيعية الذي يعدّ لنفسه بشكل أبديّ محرّقة الخاصة ويفنى على نحو تنبعث من رماده بشكل أبدي حياة جديدة، مجدّدة للشباب ومنعشة. غير أنّ هذه الصّورة ليست سوى صورة شرقية تتوافق مع حياة الجسد أكثر من توافقتها مع حياة الرّوح. أمّا الغرب فيقدّم فكرة أخرى. فالرّوح لا يظهر من جديد فقط على هيئة شباب متجدّد وإنما أيضا أكثر قوّة وأشدّ وضوحا. وبالتأكيد أنّه يواجه نفسه، يُفنى الشكل الذي أعطاه لنفسه ويرتقي إلى شكل جديد. لكنّه حين ينزع هكذا غلاف وجوده الشهواني لا يتبنّى غلافا آخر فقط. فتنبعث من رماد الشكل السابق روح أكثر نقاوة (...). ليس تجدد شبابه مجردّ عود إلى الشكل السابق إنّما هو تطهير لنفسه وتحويل لها. فحين يحلّ مشاكله يخلق نفسه من جديد ويضاعف بذلك كتلة المادّة التي يشتغل عليها. هكذا ينتشر الروح في التاريخ في كثرة من الأشكال لا تنضب وحيث يتمتّع بذاته. غير أنّ عمله يكتفّ نشاطه ويفنيه من جديد. إنّ كلّ إبداع وجد فيه متعته يتعارض معه من جديد مثل مادّة جديدة تفرض أن تكون موضوع عمل. وما كان أثره يتحوّل هكذا إلى مواد ينبغي على عمله أن يحوّلها إلى أثر جديد. هكذا يؤكّد الروح قواه في كلّ الاتجاهات بواسطة تعدّد انتاجات الرّوح وإبداعاته ندرك حقيقتها.

هيغل، العقل في التاريخ

HEGEL ; *La raison dans l'Histoire*, 10/18, pp 54-55

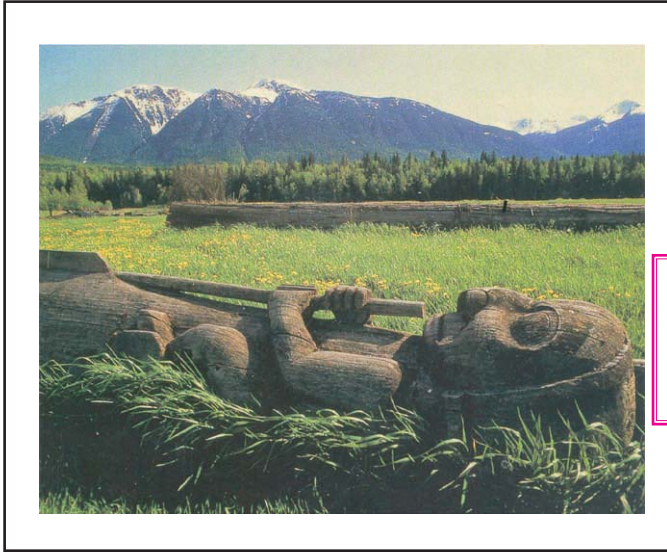
الهامش

1- طائر الفينيق Phénix ويُعرف كذلك بالعنقاء وهو طائر خرافي زعم أنّه يعمّر خمسة قرون وبعد أن يحرق نفسه ينبعث من رماده أتمّ شبابا وجمالا.

الكاتب

هيغل: انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 5 (الإنية والغيرية)

- أرصد الفكرة التي اعتبرها الكاتب إبداعاً شقيقاً وأتبيّن دلالتها.
- أحدّد الدلالة الرمزية لطائر الفينق وأتبيّن صلتها بالفكر الشرقي.
- أية فكرة يعتبرها الكاتب مميّزة للغرب؟ أتبيّن وجوه تميّزها عن فكرة الشرقيين.
- هل يمكنني أن أعرّ على قاسم مشترك من وراء هذا الاختلاف؟
- أستخلص الصورة التي يقدّمها الكاتب عن الحضارة الشرقية؟
- ما دلالة العودة إلى الماضي في تحديد الهوية؟
- هل يتعارض القول بخصوصية شرقية وأخرى غربية مع القول بتاريخ كوني؟
- هل في تقصّي هيغل لخصوصية الحضارة الشرقية ما يشهد على قيام حوار حضاري؟



" من الموت تنبعث
الحياة جديدة "
هيغل

الإقتداء بالغالب

التهبير :

إن ارتباط الناس بعضهم ببعض بحكم حاجة أو ما سواها، لا يخلو من دفع وتنازع يفسره اختلاف قواهم وقدراتهم وتباين وجودهم نوعا ودرجة. وإذا كان لقلّة منهم حظ الغلبة، فإن للآخرين ولع الإقتداء.

والسبب في ذلك أن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الإقتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله. وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والإقتداء حظ كبير. كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة (1) فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملبسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله. وتأمل في هذا سر قولهم "العامّة على دين الملك"، فإنه من بابيه إذ الملك غالب لمن تحت يده والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلمهم. والله العليم الحكيم. وبه سبحانه وتعالى التوفيق.

ابن خلدون "المقدمة" دار العودة 1981 ص 116-117

الهامش

1- الجلالقة : هم سكان جليقية وهي - كما جاء في "معجم البلدان" للحموي "ناحية قرب ساحل البحر المحيط من ناحية شمال الأندلس في أقصاه من جهة الغرب. وصل إليها موسى بن نصير لما فتح الأندلس وقال ابن ماکولا "الجليقي نسبة إلى بلد من بلاد الروم المتاخمة للأندلس يقال جليقية. ومنها عبد الرحمان بن مروان الجليقي من الخارجين بالأندلس في أيام بني أمية" (معجم البلدان الحموي ص 157).

عبد الرحمان ابن خلدون (1332-1406)

مؤرخ وفيلسوف عربي ولد بتونس. اشتغل بمهمّات سياسية في الأندلس وأفريقية قبل أن ينكب على العلم والتعليم بتونس ثم بمصر حيث توفي. تميز فكر ابن خلدون بأصالته وعمقه وثرائه. فقد كان سابقا لزمانه من جهة تنظيم المعرفة العلمية المتصلة بالتاريخ من خلال استقرائه للبنى الاجتماعية للمجتمع العربي. يمكن اعتبار ابن خلدون من روّاد "علم اجتماع الحضرة" و"الاقتصاد السياسي" و"علم اجتماع المعرفة". عالج كل هذه المسائل في إطار علم مبتكر سماه "علم العمران البشري" ويعني به العلم بالحياة الاجتماعية للبشر واتحاد الناس في مجتمع وما يستتبع ذلك من مظاهر النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الخ... ضمّن "مقدمة" كتابه الشهير "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وهو أضخم كتاب تاريخي لابن خلدون، الأسس النظرية لعلم التاريخ. وله بالإضافة إلى ذلك "كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا"، و"شفاء السائل"، و"الباب الخصل".

(أنظر لمزيد التوسع نافذة سياقات فكرية : فلسفة التاريخ بمسألة "الإينية والغيرية").

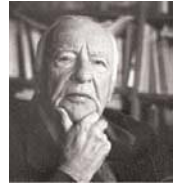
- حدد من خلال النص أسباب إقتداء المغلوب بالغالب.
- يشير النص إلى بعض مظاهر التقليد، أستخرجها وأحدد دلالة التقليد ومنزلته.
- يمثل التقليد مظهرا من مظاهر العلاقة مع الآخر : هل يمكن اعتباره شكلا من المشاقفة ؟
- ابحث عن راهنية لهذا النص في ضوء واقع علاقتنا مع الآخر الثقافي : الغرب.
- هل يمكن في رأيك أن نعتبر إقتداءنا بالغرب سبيلا لنهضة حضارية ؟
- هل من سبيل للانفتاح على الآخر دون الذوبان فيه ؟ أحرر فقرة في الغرض.

اللغة ومطلب التفاهم

التهبير :

لقاء الإنسان بالإنسان مناسبة لممارسة طقوس الاعتراف المتبادل، وإذا كانت اللغة ما به يتحقق هذا الاعتراف عبر إحلال التوافق محل التنافر فإن هذا اللقاء قد تكون سمته التوتر في ظل غياب لغة مشتركة مما يجعل من التواصل الحضاري إشكالا وما يدفع إلى استئناف التفكير في اللغة بما يجعلها أرضية لقاء لا يكون قاتلا للجميع.

ليس التفاهم مجرد فعل بسيط، وليس نشاطا قصديا على غرار صناعة العلامات مثلا، العلامات التي تسمح لي بإبلاغ طلباتي للآخرين. بخلاف ذلك، فإن التفاهم بما هو كذلك، ليس في حاجة أبدا إلى وسيلة بالمعنى الخاص للكلمة. إنه سيروية حية تعبر من خلالها جماعة حية عن نفسها. بهذا التحديد، لا يختلف التفاهم الإنساني في الحوار عن التفاهم الذي تقيمه الحيوانات فيما بينها. بيد أنه من الضروري أن نصور اللغة الإنسانية بما هي سيروية حياة خصوصية وفريدة، ينكشف في إطارها عالم عن طريق التفاهم المؤسس على اللغة. إن هذا التفاهم يضع موضوعه أمام من هم مدعوون إلى التفاهم، وذلك بطريقة يودع فيها موضوع الخلاف في الوسط بين الأطراف المعنية. العالم هو إذن الأرض المشتركة التي لا أحد يطأها والتي يعترف بها الجميع، الأرض التي تصل كل هؤلاء الذين يتبادلون الكلام. إن كل أشكال تجمع الحياة هي بالنسبة إلى الإنسان أشكال تجمع لغوي، أكثر من ذلك إنها تشكل اللغة، لأن اللغة إنما هي بالماهية، لغة حوار، إذ بسماحها للتفاهم تشكل واقعها الخاص. ولهذا السبب فإنها لا تُردُّ إلى مجرد وسيلة بسيطة في خدمة التفاهم.



هانس جورج غادامار، مناهج وحقائق

H. G. GADAMER ; *Méthodes et Vérités*; Paragraphe 450, p 470

الكاتب

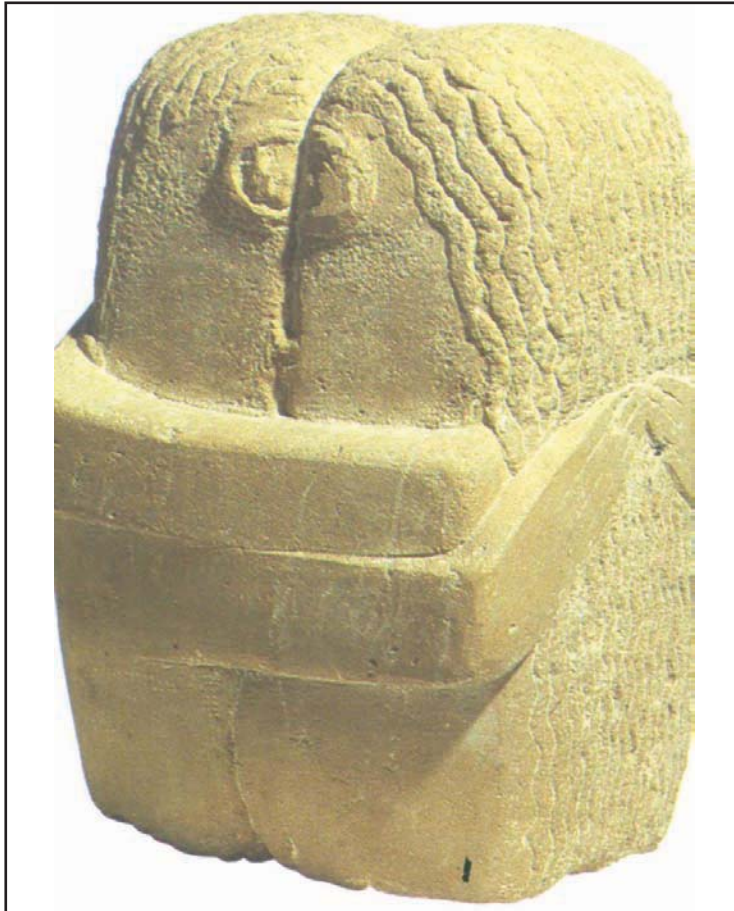
هانس جورج غادامار (1900-2002)

فيلسوف ألماني، درس الأدب وتاريخ الفنون والفلسفة، تناولت أطروحة الدكتوراه التي قدّمها سنة 1922 فلسفة أفلاطون، وانطلاقا من 1923 درس الفلسفة على هوسرل ثم هيدغر كما درس الفيلولوجيا التقليدية وتحصل على الدكتوراه التأهيلية سنة 1929 عن أطروحة موضوعها الفلسفة الإغريقية تحت إشراف هيدغر. أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة لايبزيغ (1938) ثم جامعة فرانكفورت (1947) وبعد سنتين خلف منصب كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ. تبدو آثار غادامار وحدة لا يمكن الفصل بينها، إذ تمثل قراءة متواصلة للإرث الفلسفي، ويتخذ غادامار من التجربة الإنسانية في معناها الواسع نقطة انطلاق والتي تنتقل عبر اللغة وتحتاج تأويلا، لذلك تعرف فلسفته بالتأويل أو الهرمينوطيقا والتي ضمّنها مؤلفه الأساسي "مناهج وحقائق" الذي عرف ثلاث طبعات منقحة ومضافة (1960-1965-

والذي يبين فيه أن التفكير المنهجي في مجال الأخلاق لا يمكن أن يكون مقنعا، فلئن لم يرفض الاستفادة من الموضوعية في علوم التاريخ والفن فإنه يلاحظ أن اعتمادها مبدأ لن ينتج سوى معنى خاطئ عن الذات، لذلك أكد أن لا معنى للحياد في تجربة الحياة. وتنزل فلسفة غادامار ضمن التقليد التأويلي الألماني الذي من بين أعلامه ويليام ديلتاي (1833-1911) كما تنزل ضمن التقليد الفلسفي الفيثومولوجي والوجودي.

المهام

- أتبين معنى التفاهم الوارد في النص.
- أي فارق يمكن بيانه بين التفاهم الإنساني والتفاهم الحيواني؟
- أحدد منزلة اللغة في تحقيق التوافق بين البشر.
- كيف أفهم قول الكاتب "إن كل أشكال تجمع الحياة هي بالنسبة إلى الإنسان تجمع لغوي"؟
- أستخلص وظيفة اللغة ومنزلتها في الوجود، وأفهم معنى قول الكاتب "اللغة هي بالماهية لغة حوار".
- هل يمكن للإنسان أن يحقق التواصل خارج دائرة اللغة؟
- كيف يكون التواصل ممكنا بين ثقافات لا تمتلك لغة مشتركة؟ أحرر فقرة في الغرض.



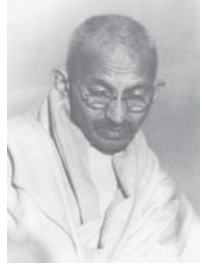
الحوار إقصاء للعنف

التهميد :

قد لا يدهشنا تعريف الإنسان بالعقل، لكن بين تعريفه وواقعه هوة ترح صورة الإنسان التي نقشت في أذهاننا وخلناها أبدية، صورة ارتقت به عن الحيوانية ولكن بريقها يخفت حين يواجهنا حدث العنف الملازم لوجوده، بريق قد لا نستطيع استعادته إلا بمواجهة العنف وشروطه، مواجهة الإنساني لليأس من الإنساني.

ما علة الفوضى الرّاهنة؟ إنها الاستغلال، ولا أقول استغلال الأمم الأكثر ضعفا

من قبل الأكثر قوة، إنما هو استغلال الأمم الشقيقة بعضها لبعض (...). لو كان الأمر بيدي، لدمّرت نظامنا الراهن. وكنت على استعداد لاستخدام الأسلحة الأكثر فتكا، لو كنت على يقين بأنها تأتي على هذا النظام. كلاً! إن اللجوء إلى هذه الأسلحة لا يفضي إلا إلى تأييد النظام لو أننا نجحنا في إقصاء أولئك الذين يسهرون الآن على تكريسه. إن من يبحث عن تدمير البشر بدل تدمير الوسائل ينتهون إلى تبنيها.



وبتصديقهم الزعم بان الوسائل تمّحي بامحاء أصحابها، يصيرون أفضع من البشر الذين يريدون القضاء عليهم. إنهم لا يعرفون أين يوجد أصل الشر.

إن تبني مبدأ اللاعنف يحملنا على الانزياح عن كل أشكال الاستغلال (...). وإنّ اعتراضني على الحرب ليس معناه رغبتني في منع أولئك الذين يريدون المشاركة فيها. ولكنني أحاول ترشيدهم. أجتهد في بسط تصوراتي وأترك لهم حرية القرار فيما بعد.

أريد القول لمن ينقذني، شاركني آلام، لا الهند فقط، بل آلام العالم كلّه، سواء نتجت عن الحرب أم لا. إذ لا يمكنني ألا أبا لي بهذه الجزرة التي تمتد في كل اتجاه. إنه من غير اللائق على البشر بالخصوص أن يستسلموا إلى هذه المذبحة المعممة التي هي الحرب. وإنني لا أشك في أنه ليس ثمة حل آخر لمشاكلنا.

غاندي، كل الناس أخوة

GANDHI ; *Tous les hommes sont frères*, éd, Folio, 1969, pp 163-166

الكاتب

غاندي: (1869-1979)

هو مهندس كرمشاند غاندي الملقب بـ "المهاثما" أي صاحب النفس العظيمة أو القديس، وهو زعيم روحي وسياسي هندي مشهور. درس القانون في بريطانيا وحصل سنة 1891 على إجازة جامعية تخوّل له ممارسة مهنة المحاماة. أسس غاندي ما عرف في عالم السياسة بـ "المقاومة السلمية" أو فلسفة اللاعنف (الساتيارها) - وهي مجموعة مبادئ تقوم على أسس دينية وسياسية واقتصادية في آن واحد، ملخصها الشجاعة والحقيقة واللاعنف؛ وتهدف إلى إلحاق الهزيمة بالاحتل عن طريق تكوين قوة قادرة على مواجهته باللاعنف أولاً، ثم بالعنف، إذا لم يوجد خيار آخر. وقد أوضح غاندي أن اللاعنف لا يعتبر

عجزاً أو ضعفاً ذلك أن "الامتناع عن المعاقبة لا يُعدّ تسامحاً إلا إذا كانت القدرة على المعاقبة قائمة فعليا"، وعدم المعاقبة لا يعني في رأيه عدم اللجوء إلى العنف مطلقاً، "إنني قد أُلجأ إلى العنف ألف مرة إذا كان البديل إبادة عرق بشري بأكمله".

المسهام

- أتبين ما يقصده الكاتب بـ"الفوضى الراهنة"، وأحدد أسبابها في نظره.
- أي خيار ينتهجه الكاتب لمجابهة هذه "الفوضى"، وما هي حججه في رفضها؟
- أحدد مغزى الدعوة إلى اللاعنّف وأكشف مرتكزاتها.
- هل يقصي منطق اللاعنّف منطق العنف مطلقاً؟
- يقول الكاتب "من غير اللائق على البشر ممارسة العنف"، هل يفهم من هذا أن لا قيمة للعنف مطلقاً؟
- إلى أي مدى يمكن لمنطق اللاعنّف القضاء على العنف؟
- هل أجد في سيرة غاندي تأسيساً لعلاقات جديدة بين الحضارات؟



"إنه من غير اللائق على البشر بالخصوص أن يستسلموا إلى هذه المذبحة المعممة التي هي الحرب".

غاندي

التمهيد :

إن اللقاء بالآخرين أمر عسير، ولكنه دوماً ممكن، ما دام الإنسان متكلمًا يقدر على أن يجعل من اللغة أرض تفاهم مشترك. غير أن ثراء تجربة الإنسان في الوجود وتنوعها وحاجة الإنسان أن يكون فرداً فذاً، تجعل من التواصل مع الآخر أوسع أفقا من أن يكون تواسلاً لغوياً يجمع بلا شك ولكن تجميع القطيع.

لا يكفي أن نستعمل الكلمات نفسها حتى نتفاهم؛ يجب أيضا استعمال الكلمات نفسها للإشارة إلى النوع نفسه من التجارب الداخلية، يجب أخيرا أن نشترك في تجارب معينة. لأجل هذا يتفاهم أفراد شعب واحد فيما بينهم بشكل أفضل من أولئك الذين ينتمون لشعوب مختلفة؛ حتى لو كان هؤلاء يستعملون اللسان نفسه؛ أو بالأحرى، عندما يتعايش الناس طويلا في ظروف مماثلة، وفي المناخ نفسه، على الأرض نفسها، وتعرضوا للمخاطر نفسها، وكانت لهم الحاجات نفسها، ويقومون بالعمل نفسه، يتولد عن هذا شيء ما يتفاهم: شعب. يتردد كثيرا على كل الأنفس ذات العدد من التجارب ويتفوق على تجارب تتكرر لئلا: استنادا إليها يمكن أن نتفاهم بسرعة، وبسرعة مطردة التزايد - تاريخ اللغة هو تاريخ سيرة الاختصار - . وبموجب هذا الفهم السريع يتزايد اتحادنا ... ولنفترض الآن أن الضرورة لم تقرب دوما إلا أناسا يستطيعون الإشارة بعلامات متماثلة إلى حاجات وتجارب متماثلة، فإن ما يترتب على ذلك عموما هو أن من بين كل القوى التي حددت الإنسان إلى حد الآن، كانت الأقوى من بينها، السهولة التي تعبر بها ضرورة ما عن نفسها، الشيء الذي يعني عدم الاشتراك إلا في تجارب ساذجة وعادية. وقد كان الناس الأكثر تشابها فيما بينهم، والعاديون جدا، أفضل حال وما يزالون؛ أما النخبة، والبشر الأكثر رهافة والأكثر تفردا، والأعسر فهما، فعالبا ما يلبثون وحيدين؛ يتعرضون في وحدتهم لحوادث، ونادرا ما يخلفون ذرية ما. ويلزم استنهاض قوى مضادة هائلة للتصدّي لهذه السيرة الطبيعية، المفرطة في طبيعتها، لهذا التقدم الذي يصير الناس متشابهين بتزايد، وسدجا، وغنمين وسوقيين!

فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر

Friedrich NIETZSCHE ; Par - de là le bien et le mal, Coll. Boutique, §267, 1993

الكاتب

نيتشه : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 19 (الإنية والغيرية).

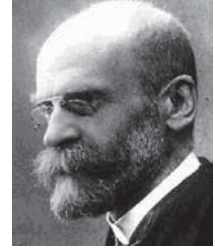
المسهام

- أحدّد منزلة اللغة في التواصل بين البشر.
- ما هي حسب الكاتب الشروط التي تجعل من تفاهم البشر ممكنا وأوسع ما يكون؟
- هل يحول اختلاف البشر وتنوعهم دون تفاهمهم؟
- كيف تفهم القول بأن "تاريخ اللغة هو تاريخ الاختصار"؟
- يعتبر الكاتب أن أقوى القوى التي حددت الإنسان هي الضرورة الحياتية وهي في تقديره شرط تفاهم أوسع، كيف أفهم هذا الرأي؟ وهل أتفق معه على ذلك؟
- ما حظ النخبة والأفراد "المتميزين" من تجربة التواصل مع الآخرين؟

التمهيد :

بين الثقافة والمقدس علاقة قرابة ونسب تغذيّه بقدر ما تتغذى به وتحميه بقدر ما تحتمي به، ليكون المقدس ما يوجه الوجود الثقافي توجيها يتراوح بين الانغلاق والانفتاح، وبين الصدام والحوار، ليجعل، من إمكان التواصل بين الثقافات، إشكالا.

تقدّم كل المعتقدات الدينية المعروفة، سواء كانت بسيطة أو مركبة الخاصة المشتركة نفسها : إذ تفترض ترتيبا للأشياء الواقعية أو المثالية ذلك الذي يُصنّف فيه البشر إلى صنفين، ونوعين متقابلين، يشار إليهما عامّة بمصطلحين متمايزين والذين يترجمان بشكل جيّد كلمتي المدنس والمقدس. إن تقسيم العالم إلى مجالين يشمل الأول كلّ ما هو مقدّس، والآخر كلّ ما هو مدنس، ذاك هو الخط المميّز للفكر الديني؛ فالمعتقدات والأساطير والأقوال المأثورة والخرافات هي إمّا تمثلات



أو أنساق تمثلات تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسة وعن الفضائل وعن السلطات التي تمنح إليها، وعن تاريخها وعن علاقاتها فيما بينها وعلاقتها والأشياء المدنسة. لكن، لا ينبغي أن يفهم من الأشياء المقدّسة مجرد تلك الكائنات الشخصية التي نسميها آلهة أو أرواحا؛ فالصخرة والينبوع والحصاة وقطعة الخشب والمنزل، وفي كلمة، أي شيء كائن ما كان، يمكن أن يكون مقدسا. فالطقس يمكن أن يكون له هذه الخاصية؛ فلا يوجد أي طقس لا يكون له درجة من القداسة. توجد كلمات وأقوال وصيغ لا يمكن أن تقال إلا على لسان شخصيات مقدّسة؛ وثمة إشارات وحركات لا يمكن أن تنجز من قبل الجميع. فإذا كان للقربان الفيدي (1) مثل تلك النجاعة، بل كان يعدّ حسب الميثولوجيا علّة الآلهة، فلأنّه، أبعد من أن يكون مجرد وسيلة لكسب حظوتها، قد امتلك فضيلة ماثلة للكائنات الأكثر قدسيّة. إنّ حلقة الأشياء المقدّسة لا يمكن تحديدها مرّة واحدة وإلى الأبد؛ فامتدادها متغيّر للغاية بحسب الأديان. إليكم كيف تكون البوذية (2) دينا : فهي إن لم تكن تقر بوجود آلهة فإنّها تقبل بوجود الأشياء المقدّسة، مثل الحقائق المقدّسة الأربعة (3) والممارسات التي تتولّد عنها [...]

إنّ المعتقدات الدينية الخالصة تكون دوما مشتركة بين مجموعة محددة تجهر بها وتمارس طقوسها المترابطة، وهي ليست مقبولة فحسب على نحو فردي، من جميع أعضاء هذه المجموعة، وإنّما تعتبر ملك المجموعة وما يحقق وحدتها.

إميل دوركايم ، الأشكال الأولية للحياة الدينية

Emile DURKHEIM ; *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* ;éd. Le livre de poche ; 1991 ; p 92-93 et 103-109

الهوامش

1- القربان الفيدي : نسبة إلى الفيديا التي تمثل الشكل الأصلي للديانة الهندوسية والتي تعني المعرفة، أنتجت بين القرنين العاشر والخامس قبل الميلاد وتؤكد على المكانة الأولية للبحث في الإله كما تفسر علل وجود العالم والسلوك الإنساني وأهدافهما، والفيدياس هي النصوص المقدّسة لهذه الديانة.

2- **البوذية**: ديانة نشأت في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، ويعد سيّد هارتا مؤسسها والذي يطلق عليه اسم بوذا الذي لا يعني الإله وإنما الرجل المستنير والذي أنكر وجود الإله الخالق كما أنكر ديانة الفيدا، وتبشر البوذية بالخلاص من الألم عن طريق استبعاد الرغبة وتحقيق التنوير الذي يُعرف باسم النيرفانا.

3- **الحقائق المقدسة الأربعة**: هي في البوذية 1- وجود الألم في هذه الحياة. 2- ردّ الألم إلى الرغبة. 3- القدرة على التحكم في الرغبة والتخلص من الألم. 4- الخلاص ويكمن في الانسحاب من الحياة أو ما يسمى بالانعتاق الجميل.

الكاتب

إميل دوركايم : (1858-1917)

عالم اجتماع فرنسي درس العلوم الاجتماعية بألمانيا، ثم عيّن أستاذا في جامعة بوردو (1887)، قدّم أطروحة الدكتوراه حول "تقسيم العمل الاجتماعي" (1893) كشف فيها عن قانون تطور المجتمعات من التكافل الآلي الذي يميز المجتمعات التقليدية وحيث يشترك الأفراد في الأحاسيس كما في المعتقدات إلى التكافل العضوي خاصة المجتمعات الحديثة حيث يرتبط الأفراد فيما بينهم نتاج تكامل وظائفهم وأدوارهم ضمن النسق الاجتماعي. ثم نشر كتابه "قواعد منهج علم الاجتماع" (1895) الذي أكد فيه على طبيعة علم الاجتماع وطبيعة منهجه مبرزا ضرورة التعامل مع الظواهر الاجتماعية كما يتعامل عالم الفيزياء مع الظواهر الفيزيائية طالما ينبغي النظر إلى الظواهر الاجتماعية "وكأنها أشياء". كما نشر كتابه عن "الانتحار" (1897) وفيه أخضع ظاهرة الانتحار إلى الدراسة العلمية التي بينت أن الانتحار يتحدد ويختلف بما هو ظاهرة بحسب الوسط الاجتماعي، أما في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (1912) فقد أبرز الطابع الكوني للحياة الدينية وفسر التمييز بين المقدس والمدنس بإرجاعه إلى المجتمع بما هو قوة تتجاوز الأفراد وتمارس عليهم سلطة أخلاقية تفرض الاحترام وتُردّ إلى ما يسميه دوركايم "بالضمير الجمعي" والذي يُعدّ أساس ظاهرة التقديس.

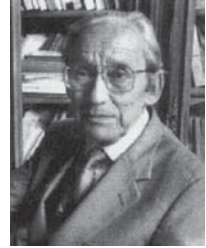
المسهام

- أتبين الخاصية المشتركة بين كل المعتقدات الدينية.
- أحدد دلالة المقدس وأتبيّن الرؤية الضمنية التي يقوم عليها القول بالقداسة.
- إذا كان المقدس خاصية مشتركة بين كل الثقافات ويختلف في تظاهراته باختلافها، فهل يعد عاملا مدعما للوحدة الثقافية أم عامل تكريس للتنوع والاختلاف؟
- هل يمكنني أن أفاضل بين الأديان؟
- هل يعد الدين أساس الصدام بين الحضارات أم أساس الحوار بينها؟ أقدم أمثلة أدمع بها إجابتي.
- هل يمكن للدين أن يكون قوام التواصل الحضاري؟

التمهيد :

يؤكد المقدس، بما هو أفق ممكن للوجود، حضوره وفعاليته في العالم الإنساني بوجوه متعددة. وإذا كان هذا الحضور يتعين في شكل رمزي أو تعبير ثقافية، تحيل إلى مفارق "يندمج في فلك انتمائنا"، فإنه يمثل مجال رمزية ملتبسة تزرع العقل بالغازها ولكنها تغريه بخوض مغامرة فهم ما لا يفترض الفهم.

الإيمان هو مجال الرمزي تنحط فيه وظيفة الأفق (1) إلى وظيفة الموضوع باستمرار، فتمنح هكذا الوجود للأوثان بما هي أشكال دينية لهذا الوهم عينه (2)، الوهم الذي يُؤلّد في الميتافيزيقا مفاهيم الكائن الأسمى والجوهر الأول والفكر المطلق. إن الوثن هو تحويل الأفق إلى شيء وهو انهيار العلامة في موضوع فوق - طبيعي وفوق - ثقافي.



ومذ ذاك الوقت لم نكف أبدا عن تفضيل الإيمان الديني أي الإيمان بالآخر - الكلّي الذي يدنو، على الإيمان بالموضوع الديني الذي ينضاف إلى موضوعات ثقافتنا وبهذه الوسيلة يندمج في فلك انتمائنا. إن المقدس من جهة كونه يعني فصلا ووضعاً على حدة هو حيز هذا الصراع. ويمكن أن يكون المقدس علامة ما لا نملك، علامة الآخر - الكلّي ؛ وربما كان أيضا فلك تلك الموضوعات المفصولة داخل عالمنا الإنساني الثقافي بالذات، وبجانب فلك المدنس. ويمكن أن يكون المقدس السند الدال على ما نسميه بنية الأفق، الخاص بالآخر - الكلّي الذي يدنو أو الواقع الوثني الذي نضعه في ثقافتنا على حدة، مولدا هكذا الاغتراب الديني. وبلا شك هو [أي الآخر الكلّي] ملتبس ولا مفر منه: ذلك أن الآخر - الكلّي إذا ما دنا، يكون دنوّه في علامات المقدس ؛ غير أن الرمز سرعان ما ينزع إلى الوثن فينقسم الموضوع الثقافي إلى قسمين: قسم يصبح مدنسا والقسم الآخر مقدسا داخل الفلك الإنساني بالذات (...). لأجل هذا يجب أن يموت الوثن دوما لكي يحيا الرمز.

بول ريكور، في التأويل - الجزء الثاني

Paul RICŒUR ; *De l'interprétation*, 2ème partie, éd. Seuil, 1965, p 510

الهامش

1- الأفق : يعني به بول ريكور "مجازا لما يقترب (من عالمنا) دون أن يصير موضوع ملكية" (في التأويل بول ريكور). وفي النص هو "الآخر الكلّي" أي الآخر المطلق (الإله مثلا)، الذي يقترب من عالمنا من خلال "علامات المقدس".

2- الوهم : يحيل هنا إلى ما نؤمن به بما هو آخر فوق إنساني، متعال، ونموضعه أي نحوله إلى موضوع، رمزا كان أو شيئا. ويمثل "المقدس الديني" شكلا من أشكال الوهم المتعددة التي تكون ما يسميه بول ريكور "فلك الوهم" sphère de l'illusion .

بول ريكور : (1913-2005)

فيلسوف فرنسي ولد بفالنس وعاش يتيم الأب والأم. درس الفلسفة في معهد "ران" على يد "رولان دالبياز". وفي بحر سنوات 1930، تابع دراسته للفلسفة بصحبة "غابريال مارسال" و"إيمانويل مونيي". وبعد عودته من الأسر في "بوميراني" (1940-1945)، عين أستاذا في جامعة "ستراسبورغ" (1948-1956) ثم أستاذا بالسربون. درّس الفلسفة بعد ذلك في جامعة "نانتار" من (1956-1970) حيث أصبح عميدا لكلية الآداب في فترة ما بين (1969-1970)، ثم أصبح مدرسا بجامعة شيكاغو. يمثل بول ريكور وجهها بارزا للفلسفة المعاصرة ذا صيت عالمي، صاحب فلسفة أصيلة بدأ مسارها منذ 1950 تحت عنوان "فلسفة الإرادة". وبعد خمس سنوات من العمل الدؤوب أفضى هذا المسار إلى التحول إلى "فلسفة عمل" ذات صلة عضوية بالفلسفة الأخلاقية والسياسية. تنزل فلسفة بول ريكور عند الشراح في سياق الفينومينولوجيا والتأويلية في آن واحد؛ وذلك لاهتماماته الخاصة بمسألة الرمز وتأويله. ففي كتابه "في التأويل؛ مقالة في فكر فرويد" (1965) والذي صدر في جزأين، اعتنى بول ريكور بتأويل فلسفي لعلم النفس التحليلي الذي أنشأه فرويد باحثا عن "دسامة الخطاب الفرويدي وراثته" على حدّ عبارته. وذلك في إطار عنايته بمسألة العلاقة بين "تأويلية الرمز وفلسفة التأمل العملية". وفي كتابه "صراع التأويل؛ مقالات في التأويلية" - في جزأين - (1969) وضح الصلة بين التأويلية والفينومينولوجيا بل جدّد الفينومينولوجيا بالتقائها بالتأويلية وذلك من خلال الاشتغال على مفهومي "الوجود" و"البنية" ومفهومي "الوعي واللاوعي" في علاقة بالفن منظور إليه من جهة علم النفس التحليلي، ليخلص إلى تأويل رمز "الشر" وتأويل الأسطورة والمقدس الخ... أمّا كتابه "انجاز الحي" (1975) فقد عالج فيه مسألة المعنى وثناياها المتعددة. وفي كتاب "الزمن والحكاية" والذي صدر في ثلاثة أجزاء ما بين (1983 و 1984 و 1985) بسط بول ريكور بحثا مهماً موضوعه التاريخ من جهة تصوره وكتابته وما يتخفى في الحكاية، وتطور مفاهيم الحدث والمؤامرة.. وقد تناول بول ريكور هذا المبحث في كتابه "التاريخ والحقيقة" (1955) حيث عني بمسائل التاريخ والحقيقة القائمة في الفعل التاريخي، في القول والفعل وممارسة السلطة وفي العمل الخ..

المسهام

- ما هي دلالة المقدّس في النص؟
- كيف يتحوّل المقدّس إلى موضوع ثقافي؟
- أبيض المنزل الثقافية للمقدّس ووظيفته.
- ما دلالة انحطاط المقدّس إلى وثن وما استتبعات ذلك؟
- ما الذي يرر ثنائية "المقدّس" و"المدنّس"؟
- هل تتحرر من عنف المقدّس حينما نقدره رمزا لا وثنا؟

التمهيد :

يحقّ لحضارة ما أن تفخر بما يمثل هويّة لها، ويحقّ لها أن ترفع هذا الذي يمثل خصوصيّة فيها إلى مرتبة المثل الأعلى، لكن ماذا يحصل لو حدث أن فكّرت هذه الحضارة في ظروف تشكل هذا الذي يُعدُّ أصيلا فيها وانتهت إلى دوافع تكوّنه ومقاصد التشبّث به ؟

إنّ دوافعنا كثيرة، بل أكثر من اللازم، لكي ندرج في التراث الروحي لحضارة من الحضارات مثلها العليا، أي أحكامها بصدد ما يسمو على كلّ شيء آخر، وما يرجى تحقيقه أكثر من أيّ شيء آخر. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه المثل العليا هي التي تحدّد، ولا بدّ، أشكال نشاط الجماعة الثقافية، لكن التسلسل الحقيقي للعوامل يجب أن يكون كالتالي: إن المثل العليا تحتذي بأشكال النشاط الأولى التي تأدت بها مواهب فطريّة وظروف خارجيّة لحضارة بعينها، ثمّ تشبّثت هذه الأشكال الأولى في صورة مثل أعلى حتى تكون قدرة تُقتدى. وشعور الرضا والارتياح الذي يمنحه مثل من المثل العليا للمشاركين في حضارة معيّنة هو من طبيعة نرجسيّة، والأساس الذي يقوم عليه هو الاعتزاز بما تمّ تحقيقه بنجاح. وحتى يأخذ ذلك الشعور بالرضا والارتياح كامل أبعاده، تقوم كل حضارة بمقارنة نفسها بالثقافات الأخرى التي نذرت نفسها لمهام أخرى وشادت لنفسها مثالا عليا أخرى. وبفضل هذه الفوارق والاختلافات تدعي كلّ حضارة لنفسها حقّ ازدياد الثقافات الأخرى. هكذا تصبح المثل العليا الثقافية علّة شقاق وعداوة وبغضاء بين الجماعات الثقافية المختلفة، وكذلك بين الأمم علي ما هو ظاهر للعيان.



إنّ الشعور النرجسي بالرضا والارتياح المتولّد من المثل الأعلى الثقافي هو بالأصل واحدة من القوى التي توازن وتعوض على أجمع نحو من العداة للحضارة داخل الجماعة الثقافية بالذات. وليست الطبقات صاحبة الامتيازات، الطبقات التي تتمتع بمحاسن تلك الثقافة، هي وحدها التي تستطيع المشاركة فيها، وإنما أيضا المضطهدون، إذ يعوّضهم الحق في احتقار أولئك الذين لا ينتمون إلى حضارتهم عن الإجحاف الذي يكابدون منه داخل جماعتهم بالذات. فقد يكون المرء من بؤساء العامّة، فريسة لضروب الفرائض والخدمة العسكريّة، ولكنه بالمقابل مواطن روماني، له نصيبه من مهمة السيطرة على الأمم الأخرى وإملاء القوانين والشرائع عليها. بيد أن تقمّص المضطهدين هذا لشخصيّة الطبقة التي تسوسهم وتستغلهم ليس سوى جزء من كل أو مجموع أكبر. ومن الممكن للمضطهدين، علاوة على ذلك، أن يكونوا على ارتباط عاطفي بأولئك الذين يضطهدونهم، وأن يروا في سادتهم بالرغم من كراهيتهم لهم مثلهم الأعلى. ولو لم تكن مثل هذه العلاقات، الباعثة على الرضا والارتياح في صميم الأمر، موجودة، لما كان أمكن لنا أن نفهم كيف استطاع عدد كبير من الحضارات أن يدوم ويعمّر طويلا بالرغم من عداة الجموع الذي له ما يبرّره ويسوّغه.

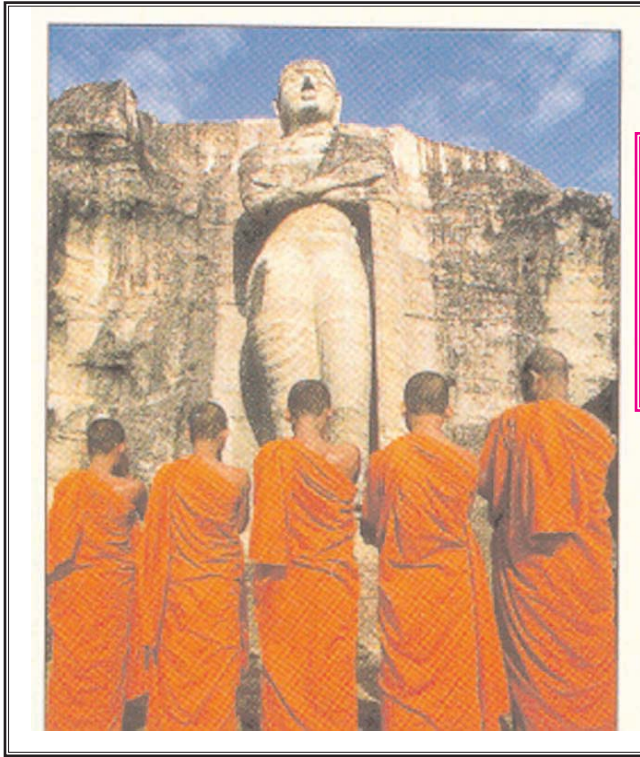
فرويد، مستقبل وهم.

ترجمة جورج طرايشي

دار الطليعة بيروت؛ الطبعة الأولى 1974. ص 18 - 91

المهام

- ما دلالة "المثل العليا" وما نسبتها إلى حضارة شعب ما ؟
- أستحضر بعضا من هذه المثل التي تخصّ الحضارة التي أنتمي إليها وأبرز قيمتها.
- أستحضر ما أعرفه عن التحليل النفسي وأفسّر تحليل الكاتب لتكوّن المثل العليا.
- أية علاقة يقيمها الكاتب بين النرجسية والمثل العليا ؟
- كيف تتحوّل "المثل العليا" من عامل وفاق إلى عامل شقاق ؟ هل في ذلك تناقض ؟
- أي دور تقوم به "المثل العليا" في علاقة الطبقات داخل ثقافة واحدة ؟
- كيف يفسّر فرويد دوام بعض الحضارات رغم مشاعر العداة إزاءها ؟
- هل تدفعني تصورات فرويد إلى إعادة النظر في المثل العليا التي أنشدّ إليها ؟ أعلل جوابي وأحرر فقرة في الغرض.

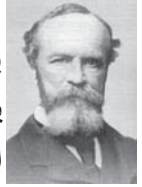


"وشعور الرضا والارتياح الذي يمنحه مثل من المثل العليا للمشاركين في حضارة معينة هو من طبيعة نرجسية".
فرويد

التهبير :

يبدو قبول الاختلاف مستعصيا على أذهان البشر خاصة حين يغدو العنصر المميز لهذه الجماعة أو تلك مقدّسا ومثلا أعلى. قد يحتاج العقل الإنساني إلى إبتيقا جديدة تتسع لاختلاف تبقيه اختلافا.

هل ينبغي أن نسلّم بأن يكون العنصر الديني (1) متّحدا مع عناصر التفكير الأخرى
بالكيفية نفسها عند جميع الناس ؟ أقول أكثر من ذلك : هل علينا أن نسلّم بأن العنصر الديني
يجب أن يكون هو نفسه في حياة كل الناس ؟ وبعبارة أخرى أقول : هل يجب أن نأسف لتعدد
الملل والعقائد والنحل الدينية: أجيّب بجرأة كلا ! فأنا لا أستطيع تصوّر أنّ كائنات على هذا
القدر من الاختلاف من جهة قدراتها وظروفها كما هو شأن الكائنات البشريّة، أن تضطلع بالواجب
الروحي نفسه [...]



فالإلهي لا يدلّ على خاصيّة متفرّدة، إنه جملة خصائص يمكن لكلّ واحدة منها أن تستخدم مثلا أعلى
لأشخاص مختلفين. إن كل واحد من هذه المواقف المحدّدة ليس إلّا كلمة في سجلّ أمنيات الإنسانيّة حيث
لا يتمّ تفكيك معناها التام إلّا بتعاون جميع الناس. يجب أن نقبل إذن أن يكون شخص ما في حاجة إلى
" إله حرب " وآخر لإله سلم، أب سماوي أو رب بيت. ينبغي الاعتراف أنّ المثل الأعلى، مثله مثل الحياة،
لا يشكّل أبدا كلاً مكتملا ؛ إنّ مثلنا العليا هي عبارة عن أجزاء تتكامل دون أن يكون في إمكاننا استبدال
واحد بآخر.

وليام جيمس؛ التجربة الدينيّة - مقالة في علم النفس الوصفي

William JAMES ; *L'expérience religieuse - Essai psychologique descriptive*, Alcan 1908, pp 406 - 407

الهامشي

1- العنصر الديني : يخلصه هنا جيمس من كل التصورات اللاهوتية التي تربطه بالنسق الديني
وبالمؤسّسات الكنسيّة وينظر إليه من جهة ما هو "شعور" أي عنصر نفسي محدّد. ملتقيا بذلك مع جملة
من التصورات الأخرى التي تصفه بالشعور بالتبعية (دوركهايم) أو بالشعور بالخوف (مارك أورال،
ولوكراس) أو بالحياة الجنسية (فرويد)..

الكاتب

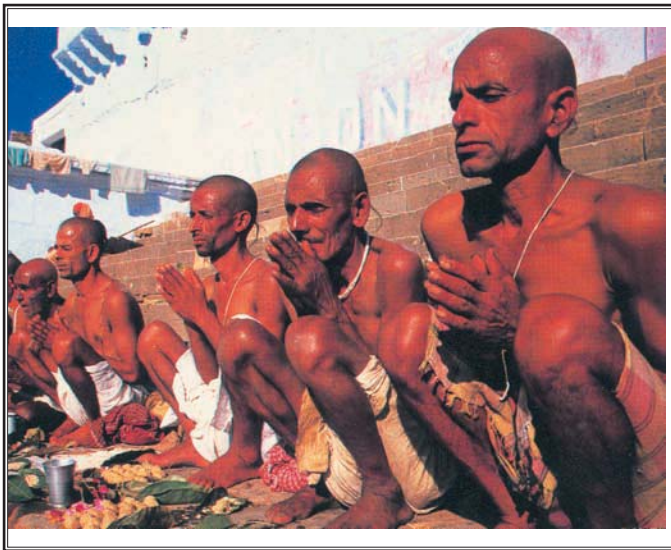
وليام جيمس: (1842-1910)

فيلسوف أمريكي من عائلة إرلندية ثرية درس الطب و التشريح و الفيزيولوجيا ثم اتجه بعد ذلك إلى علم
النفس. أسس محبرا سنة 1876 للفيزيوسيكولوجيا قام فيه بدراسة العلاقة بين الفيزيولوجيا وعلم النفس.
وقد رأى بعض الباحثين أن هذا الخبير هو مهّد المدرسة السلوكية. إهتمامه بعلم النفس لم يصرفه عن
الفلسفة فقد شغل الكرسي الشرفي للفلسفة بجامعة هافارد سنة 1895. ثم الكرسي الشرفي لعلم النفس
(1899). أسس جيمس تيارا فلسفيا أصبح مذهبا غذى الفلسفة الأمريكية هذا المذهب هو الذرائعية

le pragmatisme التي تعتبر أن كل شيء واقعي يتحدد في العقل. بمعناه الواقعي. تأثر ببيرس الذي كان أول من استعمل كلمة "براغما" التي أراد من خلالها أن يحيي الواقعية في العلم بواسطة المنطق الرياضي. لكن جيمس تجاوزه بعد أن عاب عليه فكره التشخيصي والإحيائي وأقام مذهبه البراغماتي أو الذرائعي على مبدأين أساسيين هما: 1- القيمة العملية هي معيار صدق الفكرة. 2- موضوع الظاهرة ليس إلا مجموع الأفكار التي يمكن أن نكوّنها من خلال النتائج العملية أو التطبيقية خلال فعلها أو من خلال مظاهرها. بناء على ذلك يتصور جيمس أن حقيقة فكرة ما ليست كامنة فيها وليست ثابتة أو جامدة بل تحصل وتصبح حقيقة بفعل الأحداث، فالحدث هو معيار اختبار حقيقة الفكرة وما دامت الفكرة غير مختبرة فهي مرشحة لأن تكون حقيقية في المستقبل. يطبق جيمس هذا العقل المحرر على كل المجالات. من أهم مؤلفاته: "تنوع التجارب الدينية" (1902)، "مبادئ علم النفس" (1890)، "الذرائعية" (1907).

المسهام

- أنظر في الأسئلة التي يطرحها الكاتب في بداية النص وأستخلص مدارها.
- ما الذي يؤسّس الاختلاف الديني بين البشر؟
- ما دلالة تنوع صورة "الإلهي" في نظر الكاتب؟
- هل يكون هذا التنوع مصدر صدام أم مصدر وفاق؟
- هل بلغت الإنسانية اليوم درجة الاعتراف المتبادل بالاختلاف الديني؟ أستند في جوابي على بعض الوقائع.



" فالإلهي لا يدلّ على خاصيّة متفرّدة، إنه جملة خصائص يمكن لكلّ واحدة منها أن تستخدم مثلاً أعلى لأشخاص مختلفين".
جيمس

داء التعصب

التهجير :

التعصب، هذا الداء اللذيذ، حين يصيب النفس يصيرها قوة عمياء شاغلها الوحيد أن تؤكد نفسها على حساب الآخرين. أما إذا جرى التلاعب بها لخدمة غرض وتحقيق مصلحة فإنها ستززع الدمار من حولها. يحسن إذن تحصين النفس من مثل هذا الداء تحصينا لا بد أن يضطلع به فكر فلسفي ضمن مشروع ينقذ الإنسان من الإنسان رهانا على الإنسان.

يمثل التعصب بالنسبة إلى التشاؤم ما تمثله العدوى بالنسبة إلى الحمى وما يمثله الغيظ بالنسبة إلى الغضب. إن ذاك المفتتن، صاحب رؤى، الذي يأخذ أحلامه مأخذ الحقائق وخيالاته مأخذ النبوءات هو متعصب مترهبين يعدُّ الناس بآمال كثيرة. وسريعا يمكنه أن يقتل حبا في الإله...



ويعدُّ تعصب بورجوازيي باريس أهمّ مثال عن التعصب إذ سارعوا إلى قتل مواطنيهم، الذين انقطعوا عن الذهاب إلى الصلاة، وذبحهم وإقائهم من الشبائيك (1) وتقطيعهم إلى أجزاء ليلة القديس بارتيليمي (2). ولا دواء لهذا الوباء الجائح غير الفكر الفلسفي، الذي، بفعل انتشاره شيئا فشيئا، يلطف في النهاية طبائع الناس ويتقي منافذ الشر، لأنه، يجب الفرار في انتظار تطهر الهواء. لا تكفي القوانين ولا الدين لمواجهة طاعون الأنفس هذا؛ فالدين بعيد على أن يكون عنصر خلاص للأنفس فهو ينقلب إلى سم في الأنفس المتعفنة. أما القوانين فهي أيضا أكثر عجزا في مواجهة منافذ الغيظ هذه: فكما لو كنت تقرأ قرار مجلس على مجنون. فهؤلاء الأشخاص على ثقة أن الروح المقدس النافذ فيهم يعلو على القوانين، وأن حماسهم هو القانون الوحيد الذي عليهم الإنصات إليه. بم نجيب إنسانا يقول لك أنه يفضل طاعة الإله على طاعة البشر وهو بالنتيجة واثق من جدارته بدخول الجنة بذبحك؟ [...] إنهم المحتالون من يقود المتعصبين دوما ومن يضع خنجرا بين أيديهم. إنهم يشبهون شيخ الجبل هذا الذي يطعم الحمقى ملذات الجنة ويعدهم خلود هذه الملذات التي حصلوا منها بفضل على مذاق أولي بشرط أن يتكفلوا بقتل كل هؤلاء الذين سيذكر لهم أسماءهم. لم توجد إلا ديانة واحدة لم يلوّثها التعصب، إنها ديانة مثقفي الصين. لم تكن طوائف الفلاسفة في مأمن من هذا الطاعون فحسب، بل كانت الدواء. ذلك أن طمأنة النفس هو مفعول الفلسفة والتعصب مناقض للطمأنينة.

فولتير؛ المعجم الفلسفي، التعصب 1764

VOLTAIRE ; Dictionnaire philosophique, 1764, Article : Le Fanatisme.

الرهاسات

1- لعل فولتير يقصد هنا حادثة قتل الأدميرال دي كوليني L'amiral de Coligny القائد التاريخي للبروتستانت الذي دخل عليه متعصبون من الكاثوليك صبيحة يوم 18 أوت 1572 وقتلوه ثم ألقوا بجثته من الشباك حتى دهستها أقدام الثائرين من الكاثوليك.

2- ليلة القديس سانت بارتليمي La nuit de saint-Barthélemy : تسمية للمذبحة الدينية البروتستانتية التي جرت بباريس إبان حكم شارل التاسع وذلك بين ليلتي 23 و 24 أوت بباريس والليالي التالية بضواحيها. خلفت المذبحة أكثر من ثلاث مائة ألف ضحية بروتستانتية و تواصلت حتى الأيام الأولى من شهر أكتوبر من السنة نفسها مخلفة ما بين ألفين و خمسة آلاف ضحية ويذكر المؤرخون أن الملكة كاترين دو ميديسيس هي المخططة للفتنة بين الكاثوليك والبروتستانت والمحرضة عليها.

الكاتب

فولتير : (1694-1778)

كاتب ومفكر فرنسي شهير من الفلاسفة الموسوعيين ولد بباريس، درس بكلية لوي لوقران التي كانت تابعة لليسوعيين كما توجه تحت إصرار والده إلى دراسة القانون. عُرف بهجائه اللاذع الذي تسبب في سجنه مرات عديدة بالباستيل. المرة الأولى بسبب هجائه للوصي على العرش دوق أورليان فنفي عدة أشهر وغادر السجن سنة 1716. لكنه عاد إليه عندما هجاه ثانية واتهمه بأبشع الجرائم. وخلال إقامته تلك أعد مسرحيته "أوديب" التي لاقت نجاحا هائلا. ورغم إلحاقه بالبلاط فقد سجن مرة أخرى عندما هجا الفارس روهان شابو ولم يفرج عنه إلا بشرط مغادرته لفرنسا : فالتحق بأنكلترا حيث تنوع تكوينه المعرفي والأدبي بعد أن أطلع على الأدب الانكليزي وقرأ مؤلفات لوك وفلسفة نيوتن الطبيعية. عند عودته إلى فرنسا عُيّن رسميا مؤرخا للملك وأنتخب عضوا في الأكاديمية الفرنسية للعلوم. له كتابات عديدة فلسفية ودينية وتاريخية وله مقالات في الموسوعة الفرنسية التي كان يشرف على تحريرها دالمبير. لكن إيقاف صدور الموسوعة من طرف الحكومة الفرنسية بعد أن أدانت محكمة برلمان باريس قصيدة له عن الدين الطبيعي، مما أثار هذا سخطه فشرع يكتب وينشر ضد التعصب الديني وضد الدين بوجه عام. وقد عرف بدفاعه عن ضحايا التعصب الديني بفرنسا. له كذلك "المعجم الفلسفي" (1764) و"رسالة في التسامح" (1763) و له "موعظة الخمس" (1749) الذي نقد فيه الكتاب المقدس.

التمرين

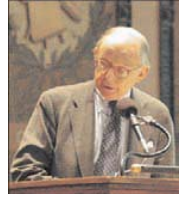
- أرسم، في ضوء النصّ، ملامح المتعصّب.
- لم اعتبر الكاتب التعصّب داء؟ أحلّ المماثلات التي قدّمها الكاتب، وأوظّفها في جوابي.
- ماذا يترتب على التعصّب؟
- كيف يبرّر المتعصّب تصرفاته؟
- التعصّب خاصيّة تسم الفرد وحده أم الجماعة أيضا؟ ماذا يترتب على ذلك؟
- أي دور يمكن أن يقوم به الفكر الفلسفي لمواجهة التعصّب؟ كيف يؤسّس الكاتب هذا الدور؟
- هل ترى أنّ الإنسانيّة اليوم في مأمن من التعصّب؟

الحضارة العالمية

للتمهيد :

قد يرى البعض أن من الحداثة فرضَ الحداثة على الآخرين ما دامت تمثل الخير الأسمى الذي يجب تعميمه. لكننا نعرف أن كثيرا ما تشكّل المثل النبيلة سلاحا خطايا يبرر السيطرة وبسط النفوذ. إنّ إغراء الكلمات كان في الغالب ينبوع أمل لا يتحقق إلا في صورة خيبة نستيقظ معها على كوني وقد صار غربيا وعلى عالمي وقد صار هجينا، وبين الغفلة واليقظة يستعيد الإنسان سؤاله الدائم عن هويته وهوية الآخرين.

مفهوم "الحضارة العالمية" إنتاج مميز للحضارة الغربية. في القرن التاسع عشر كانت فكرة "عبء الرجل الأبيض" (1) تساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية. وفي نهاية القرن العشرين كان مفهوم "الحضارة العالمية" يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية "العالمية" هي إيديولوجيا لمواجهة الثقافات غير الغربية. وكما هي الحال عادة مع المهمشين أو المتحولين وبين المتحمسين لفكرة الحضارة الغربية يوجد المهاجرون بأفكارهم إلى الغرب... والذين يقدم لهم هذا المفهوم إجابة مريحة عن السؤال الرئيسي : من أنا؟ وقد أطلق أحد المثقفين العرب على هؤلاء المهاجرين اصطلاح "زوج الرجل الأبيض"، كما أن فكرة الحضارة العالمية لا تجد سوى القليل من التأييد في الحضارات الأخرى. فما يراه الغرب عالميا أو كونيا، يراه غير الغربيين "غربيا" وما يرحب به الغربيون تكاملا كونيا حميدا مثل انتشار الإعلام على مستوى العالم، يستنكره غير الغربيين ويعتبرونه استعمارا غربيا شائنا. وبقدر ما يرى غير الغربيين العالم وحدة واحدة يرونه خطرا...



يحدّد الناس هويتهم بما هم ليسوا عليه. وحيث أن التطور في وسائل الاتصال والتجارة والانتقال يزيد من العلاقات المتبادلة والمتداخلة بين الحضارات، فإنّ الناس يصفون وثاقة أكبر على هوياتهم الحضارية. أروبيان أحدهما ألماني والآخر فرنسي سيحدد كلّ منهما الآخر بـ"ألماني" و"فرنسي"، أروبيان أحدهما ألماني والآخر فرنسي يتعاملان مع عربيين أحدهما سعودي والآخر مصري سوف يحددون أنفسهم بـ"أوروبيين" و"عرب". الهجرة من شمال إفريقيا إلى فرنسا تولّد عداوة بين الفرنسيين، وفي الوقت نفسه قبولاً متزايدا بهجرة البولنديين الأروبيين الكاثوليك.

صامويل هنتجتون، صدام الحضارات

ترجمة طلعت الشايب شركة سطور، المعادي - القاهرة، ص 203

للمناقشة

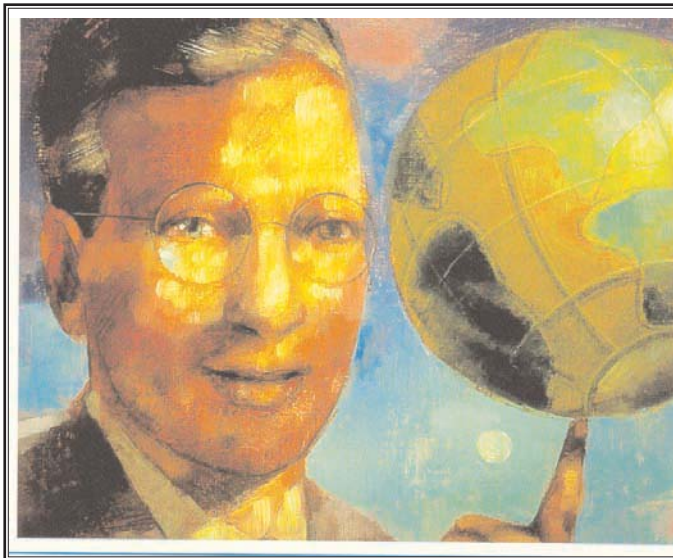
1- عبء الرجل الأبيض : إشارة إلى ثقل القيم التنويرية في القرن التاسع عشر، وكذلك الثقل المعرفي على أثر الثورات التي أنجزها الفكر الغربي، وتمتع بمنتجاتها الإنسان الغربي وقد رأت البرجوازية الصناعية في الاستعمار بعدا إنسانويا ورهانا أنثروبولوجيا يهدف إلى تحرير بعض الشعوب من بربريتها وإكسابها عقلا غربيا متفتحا.

صامويل هنتنجتون: (1927)

مفكر أمريكي وأستاذ العلوم السياسية بجامعة "هارفارد"، ينتمي إلى الاتجاه المحافظ في الولايات المتحدة الأمريكية، يعتبره البعض من خطّط لما يسمى "بعلم المستقبلات". ألف عديد الكتب والمقالات. أهم المقالات "صدام الحضارات" ونشرتها مجلة **foreign affairs** سنة 1993 وقد أثار هذا البحث نقاشا واسعا في الأوساط الجامعية، وكذلك في الدوائر السياسية، داخل أمريكا وخارجها، وقد ازداد النقاش اتساعا وحدة بعد أن شرح هنتنجتون نظريته في كتاب بالعنوان نفسه "**صدام الحضارات**" ويعتبر فيه أن الفروق الكبرى بين الشعوب لم تعد في هذا القرن قائمة على اعتبارات سياسية أو مذاهب إيديولوجية أو مصالح سياسية بل هي منسوبة بصورة متزايدة على اهتمامات ثقافية بالمعنى الواسع، وتشمل اللغة والتاريخ والدين. ويعتبر أن الفروق الحضارية هي التي تشكل من هنا فصاعدا أكبر المخاطر على السلام في العالم. أما مؤلفه "**من نحن؟ الهوية القومية و صدام الثقافات**" فقد اهتم فيه بأسس الهوية وخاصة الهوية الأمريكية في مواجهة واسعة مع المهاجرين ومع الهويات الأخرى.

المسهام

- أحدّد دلالة مفهوم "الحضارة العالمية" وأتبين وظيفته الإيديولوجية.
- "الحضارة العالمية" إنتاج مميز للحضارة الغربية: أكشف عن دلالة هذا القول وأستخلص تبعاته.
- أتبين الفارق بين طبيعة السيطرة والنفوذ في القرن 19 ومثيلتها في أواخر القرن 20.
- هل يمثّل مفهوم "الحضارة العالمية" استعادة لمفهوم "المركزية الثقافية"؟
- ماذا يعني القول بـ "يحدّد الناس هويتهم بما هم ليسوا عليه"؟
- هل يمثّل مفهوم "الحضارة العالمية" مجالاً للحوار الحضاري أم مجالاً للصدام؟



فكرة "عبء الرجل الأبيض" تساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية.

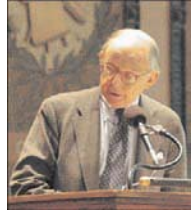
هنتنجتون

السياسي والثقافي

التهبير :

يفيق السياسي على وقع جغرافية ثقافية جديدة تتجاذب فيها قوى وتباعد أخرى، ولندارك ذهبه لا يملك إلا أن ينثني على حدّها تابعا بعد أن كان متبوعا. إن إعادة ترتيب البيت السياسي قد يستلزم تحالفات جديدة لا تفضي إلى تغيير الأصدقاء فحسب بل إلى تغيير ما نحن عليه في انتظار أمل نرغب أن نكون عليه.

يعاد الآن تشكيل السياسة الكونية على امتداد الخطوط الثقافية. وتتقارب الشعوب ذات الثقافات المتشابهة، وتتباعد الشعوب ذات الثقافات المختلفة. وتفسح الانحيازات التي تعتمد على الإيديولوجيا والعلاقات مع القوى الكبرى الطريق لتلك التي تعتمد على الثقافة والحضارة. ويعاد رسم الحدود السياسية لكي تتوافق مع الحدود الثقافية : العرقية والدينية والحضارية. وتحلّ المجتمعات الثقافية محلّ تكتلات الحرب الباردة (1)، وتصبح خطوط التقسيم بين الحضارات خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية.



كان يمكن أن تكون هناك دولة غير منحازة أثناء الحرب الباردة، كما كان عدد كبير بالفعل، أو كان بإمكانها، كما فعل كثيرون - أن تغير انحيازها من جانب إلى آخر. وكان يمكن لقادة تلك الدول أن يختاروا على ضوء إدراكهم لمصالحهم الأمنية وحساباتهم لموازن القوى وخياراتهم الإيديولوجية. في العالم الجديد، أصبحت الهوية الثقافية العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها. وبينما كانت دولة ما تستطيع أن تتجنب الانحياز أثناء الحرب الباردة، دون أن تفقد هويتها. وحلّ سؤال: "من أنت؟" محلّ سؤال: "إلى أي جانب أنت؟" وعلى كل دولة أن تجد إجابة، إجابة تحدّد هويتها الثقافية، ومكانتها في السياسة العالمية، كما تحدد أصدقاءها وأعداءها.

صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات

ترجمة طلعت الشايب

شركة سطور، المعادي - القاهرة، ص 203

الهامش

1- الحرب الباردة : فترة التسابق نحو التسلّح بين المعسكرين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، وقد شهدت هذه الحقبة توازن قوى، وعرفت كذلك بانحيازات لهذا الطرف أو ذاك أو كذلك بعدم الانحياز أصلا. وانتهت الحرب الباردة بانهيار المعسكر الشرقي واستأثرت الولايات المتحدة بإعادة صنع النظام العالمي الجديد.

الكاتب

صامويل هنتنجتون : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند 25

الحسام

- على أي أساس يعاد تشكيل السياسة الكونية؟
- ما الذي ينجم عن اعتبار الثقافة والحضارة العامل المحدد للعلاقات السياسية بين الدول؟ أتبين خطورة الصراع بين الثقافات في السياسة العالمية.
- إلى أي مدى يمكن الإقرار بتغير موازين القوى في السياسة الكونية؟ أتبين خلفيات صنع السياسة الكونية على أسس حضارية وثقافية.
- "من سؤال إلى أي جانب أنت؟ إلى سؤال من أنت؟" ما دلالة هذا التحوّل؟ أحرر فقرة أتبين فيها دلالة السؤالين وأبحث لنفسني عن موقع أشغله.
- هل توافق الكاتب على اعتبار العامل الثقافي والحضاري العامل الحاسم في إعادة تشكيل السياسة الكونية؟



وحلّ سؤال: "من أنت؟" محلّ سؤال :
"إلى أي جانب أنت؟"

هنتجتون

التهبير :

التواصل بين الحضارات: حدث دائم يرسم جغرافية الثقافة من خلال جدلية الفعل وردّ الفعل بما يضمن تضمينا لصورة الذات حين ترى في ضوء صورة الآخر: قد تصير صورة الذات ظلًا أو تنقسم إلى كيانين فتكون بلا خصوصية تشدّها إلى أصل وبلا مشروع تقبل به على كونيّة ترى في مستقبل.

وإعادة النظر تعني قبل إعادة النظر في العالم أو في الحياة، إعادة النظر في الذات، في الإنسان. فليست المسألة أن تتغيّر الحياة العربيّة شكليا. المسألة هي أن يتغيّر الإنسان العربي من داخل (...).



إننا نعيش النتائج الفاجعة لاهتمامنا، طوال السنوات الخمسين الأخيرة، بتغيير الحياة من خارج، وإهمال الإنسان من داخل.

ولقد تغيّرت الحياة العربية، من خارج، اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا. وهي تنقل، على نحو سريع، الأشكال المدنيّة، الأوربيّة والأمريكية، وتمارس وسائل العلم التطبيقية، صناعة وزراعة وعيشا يوميا. لكن الإنسان في بنيته العقلية العميقة لم يتغيّر. يبدو، في تزامن تلك الوسائل والأشكال، مأخوذاً مبهورا لا يعرف إلا أن يزيد نقله سرعة وكثرة، ظنا منه أنه يستعيز بالكم عن الكيف، وبالشكل عن الجوهر. البنية العميقة للمجتمع، بالتالي، باقية لم تتغيّر. شخصيته من داخل لا تزال كما كانت منذ خمسة عشر قرنا. كأن الفرد فيه أثر تاريخي من القرن الخامس، يلبس الإنسان، يأكل، ينام، يتحرّك، بمعجزة ما، في القرن العشرين.

يستخدم الثياب التي يخلعها العالم في مسيرته الإبداعية - ثياب العرق والتعب والكشوف والتغيّر، ويظنّ العربي إذ يستخدم هذه الثياب، أنه يتساوى مع العالم المدع. ولئن أتاحت له أن يجتاز ما بينهما من مسافة الشكل فإنها لا تتيح له اجتياز مسافة الجوهر - مسافة الإبداع الحضاري. هكذا لا يبدو العربي غريبا عن شرقه فحسب، وإنما يبدو إلى ذلك غريبا عن العالم أيضا. إنه وجود مؤجّل. وفيما هو مستمرّ، ناقلا مقلدا، يبدو غصنا مصطنعا في شجرة الحضارة المعاصرة... بثمار مصطنعة يوئى بها من هنا وهناك وتلصق عليه، ويراد لها، في أحيان كثيرة، التصديق بأنّها طبيعيّة تتدلّى من غصن طبيعي. إن بين العربي كجوهر نفسي، والعربي كحياة يومية، مسافة طويلة، يملؤها الفراغ والتفتت. إن العربي المعاصر يحيا في كيانين: ذاته المغرقة في القدم، وحياته المتهاككة على أشكال المدنيّة الحديثة.

علي أحمد سعيد (أدونيس)، فاتحة لنهاية القرن

دار العودة، بيروت ط الأولى 1980، ص 24 - 25

الكاتب

علي أحمد سعيد - أدونيس (1930)

شاعر ومفكر سوري، عُرف بكنية أدونيس، سُجن بسوريا (1955) لنشاطه السياسي وبعد خروجه أقام بيروت وفيها أسس مجلة "الشعر" (1957). درّس الآداب العربيّة بالجامعة اللبنانيّة (1970 - 1985) هاجر إلى باريس (1980) ودرّس بجامعة السربون. من أهمّ ما ألّف :

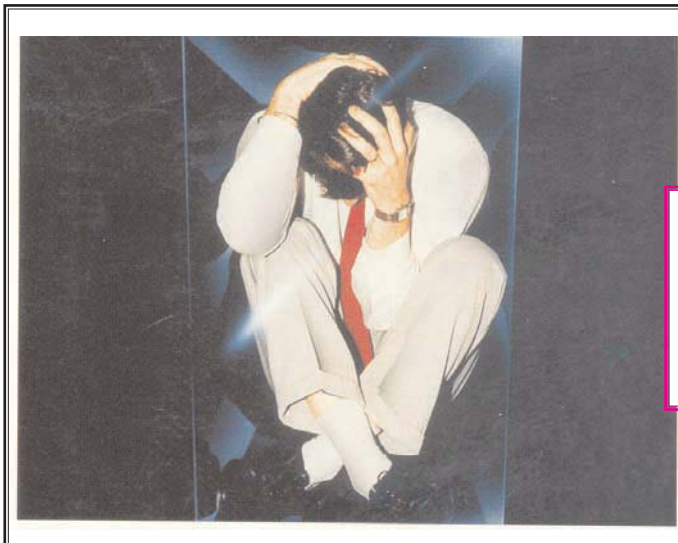
- مجموعات شعرية : الأعمال الشعرية الكاملة (مجلدان)؛ مفرد بصيغة الجمع (1977)؛ كتاب القصائد الخمس تليها المطابقات والأوائل (1979)

- دراسات : مقدمة للشعر العربي (1971)؛ زمن الشعر (1972)؛ الثابت والمتحول (1974) - ثلاثة أجزاء؛ فاتحة لنهاية القرن (1980)...

- الترجمة : ترجمات للمسرح العالمي...

المسهام

- يتحدّث الكاتب عن "فاجعة" : ما دلالتها وما مضمونها ؟
- أرصد ملامح التغيّر الذي لحق الحياة العربيّة وأستحضر أمثلة أخرى من معيشي.
- أحدّد قيمة التغيير في علاقة مع "الشكل" و"الجوهر".
- لم اعتبر الكاتب أنّ العربي يعيش في القرن العشرين بمعجزة ؟
- يقيم الكاتب ماثلة بين الإنسان العربي والغصن في شجرة الحضارة : أتعرّف على عناصرها وأحدّد قيمتها الحجاجيّة.
- "العربي المعاصر يحيا في كيانين" : أمتحن هذا الموقف في ضوء وعيي بذاتي. أحرر فقرة في الغرض.



"هكذا لا يبدو العربي غريبا عن شرقه فحسب، وإنما يبدو إلى ذلك غريبا عن العالم أيضا. إنّه وجود مؤجّل".
(أدونيس)

العالمي والكوني

التهبير :

العولمة : عنوان موت شيء ما خدمة لمصلحة ما، لكن حين ينتشر الموت قد يأتي على الإنسان نفسه. لذلك يحتاج الموت إلى ستار يؤمن مروره السلمي حتى يصير مقبولاً من الجميع كضرب من الحياة. وإذا كان ستاره وصلاً خادعاً بين العالمي والكوني فإن الوعي بالموت بما هو موت قد لا يكون ممكناً إلا بقلب الوصل إلى فصل.

يوجد بين لفظتي "العالمي" و"الكوني" (1) تشابه خادع. إن الكونية هي كونية حقوق الإنسان، والحريات والثقافة والديمقراطية. أما العولمة فهي عولمة التقنيات، والسوق والسياحة والإعلام. تبدو العولمة ذات اتجاه لا محيد عنه، في حين أن الكوني في طريقه إلى التلاشي. على الأقل على النحو الذي تكون فيه من خلال نظام قيم على صعيد الحداثة الغربية، لا نظير له في أي ثقافة أخرى.



كل ثقافة تتعمم تفقد خصوصيتها وتموت. هكذا كان أمر كل الثقافات التي دمرناها بدمجنا إياها بالقوة؛ وكذلك بثقافتنا التي في تطلعها إلى الكوني. الفرق أن الثقافات الأخرى ماتت في خصوصيتها، وهو موت طبيعي، في حين أننا نموت من فقدان كل خصوصية، ومن استئصال كل قيمنا، وهو موت عنيف.

نعتقد أن المصير المثالي لكل قيمة يكمن في ارتقائها إلى الكوني، دون أن نقدر الخطر المميت الذي يؤلفه هذا الترقى : إنه ليس ترق بقدر ما هو بالأحرى تخفيف إلى درجة الصفر من القيمة. في عصر التنوير، كان التعميم يتم بإسراف، حسب تقدم صاعد - أما اليوم فهو يتم بالغياب، بالهروب إلى الأمام نحو أصغر قاسم مشترك. هكذا بالنسبة إلى حقوق الإنسان، والديمقراطية والحريّة: فانساعها يتطابق مع أضعف تعريفاتها.

الواقع أن الكوني يهلك بالعولمة. وعولمة التبادلات تضع نهاية لكونية القيم. إنها انتصار الفكر الوحيد على الفكر الكوني. إن ما يتعولم، هو السوق أولاً وفرة التبادلات وكلّ المنتجات وتدقق المال المستمر. وثقافياً، اختلاط كلّ العلامات وكلّ القيم أي البورنوغرافيا. لأن الانتشار العالمي لكلّ شيء ولأيّ شيء على امتداد الشبكات، هو البورنوغرافيا : لا حاجة على الإطلاق للفجور الجنسي، ويكفي هذا الجماع التفاعلي. وفي نهاية هذه العملية، لا يعود ثمة اختلاف بين العالمي والكوني فالكوني نفسه تعولم، والديمقراطية وحقوق الإنسان تعبر الحدود كأني نتاج عالمي، كالنفط أو كرووس الأموال.

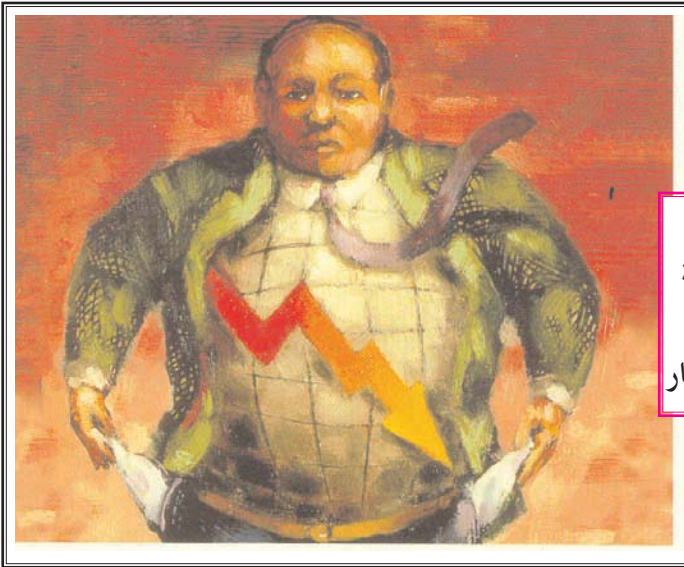
إن ما يحدث مع العبور الكوني إلى العالمي، هو في آن واحد تجانس وتبعثر إلى ما لا نهاية. ليس المحلي هو الذي يخلف المركزي، بل المتفكك. ليس ما يُزاح عن المركز هو من يخلف المركزي، بل المنحرف عن المركز. والتمييز والاستبعاد ليسا نتيجة طارئة، بل هما في منطق العولمة نفسه.

جان بودريار، السلطة الجهنمية

ترجمة د. بدر الدين عرودكي (ورد بمجلة "الفكر العربي المعاصر"، عدد 134 - 531، شتاء 2006، تحت عنوان "عنف العالمي" ص 42)

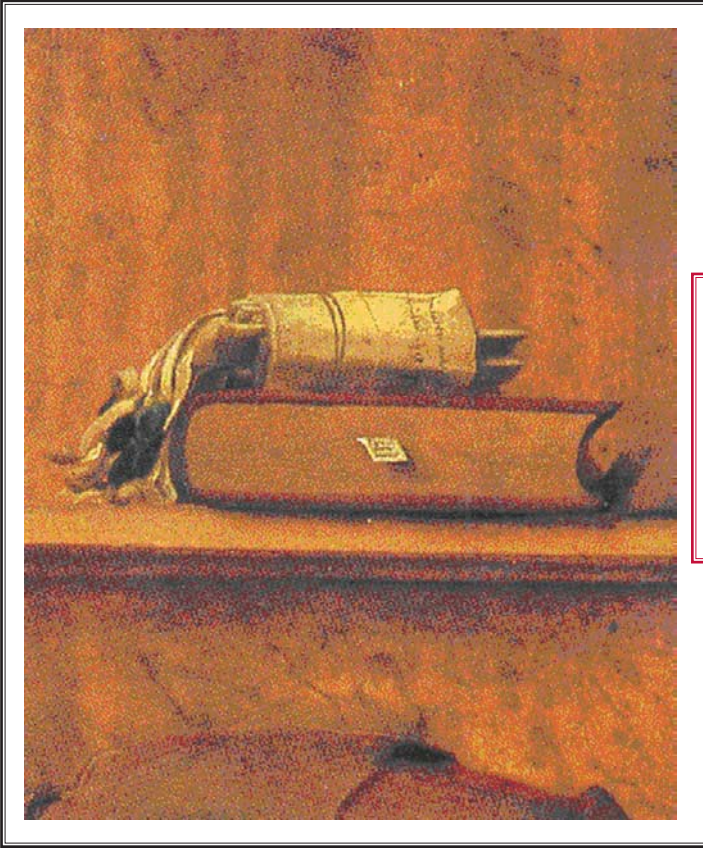
بودريار : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 22 (الإنية والغيرية)

- كيف يميّز الكاتب بين "العالمي" و"الكوني"؟ وهل من وجهة في هذا التمييز؟
- يميّز الكاتب بين ضربين من موت الثقافات: أتبيّن الفارق بينهما.
- كيف يكون ارتقاء القيم إلى مصاف الكونية موتاً لها؟
- ماذا يحدث بعبور الكوني إلى العالمي؟
- أستخلص مخاطر العولمة مقدّماً بعض الأمثلة.
- لم اعتبر الكاتب مخاطر العولمة ناشئة عن منطق العولمة نفسه؟ ماذا أستفيد من هذا التأكيد؟
- هل من إمكانية لتدارك هذه المخاطر؟ أحرّر فقرة في الغرض.



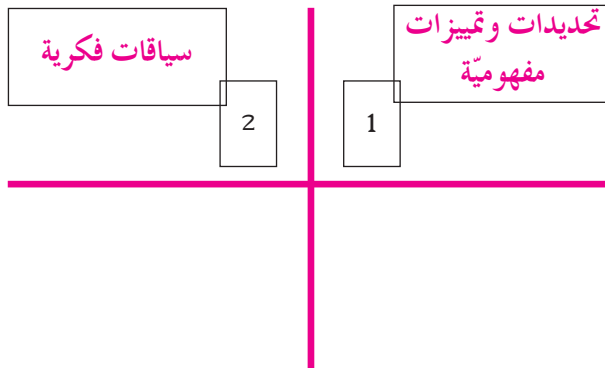
"الواقع أنّ الكوني يهلك بالعولمة. وعولمة التبادلات تضع نهاية لكونية القيم".

بودريار



"امتلك الكوني خطّه التاريخي، أمّا اليوم وهو يواجه من جهة أخرى انحراف أو تمرد الخصوصيّات، فإنّ مفاهيم الحرّيّة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان باتت باهتة بما أنّها لم تعد إلاّ أشباح كونيّ مندثر"

▲ جان بودريار
السلطة الجهنميّة



نافذة دعائم للتفكير في المسألة

(1908). إن هذه الدلالة الأثروبولوجية تقطع مع الفكرة السائدة التي تُقصر الثقافة على فئة من الناس يمتازون بفكر ثاقب وسعة إطلاع كما تقطع مع الرؤى التي تقصرها على مجتمعات دون أخرى فتميز بين شعوب متوحشة وبربرية وأخرى مثقفة أو متحضرة.



الثقافة هي إذن نمط عيش مجتمع ما وتشمل أسلوب حياة الشعب ومحيطه الفكري ونظرته إلى الحياة، وتكون نابعة من ظروفه واحتياجاته وبيئته الجغرافية. نسمي إذن ثقافة هذا الكلّ السائد لدى مجموعة بشرية ويضمّ اللغة، والمعمار وأنواع المآكل وطرق إعدادها وكيفية تناولها والملابس، والأمثال والحكايات الشعبية وتصور أهلها للكون والحياة كما تضمّ الحرف وطرائق الصناعة والزراعة والتجارة، وباختصار ممارسة الناس بشتى أشكالها وما يختفي وراء الممارسة من علوم ومعارف.

يتسع أيضا مفهوم **الثقافة** فيشمل المأثورات الشعبية والتقاليد المتوارثة، وما يتغنى به الناس وما يعزفون من موسيقى وما يستخدمون من آلات للعزف. وإذا شئنا التعميم لقلنا إن الثقافة هي كلّ العلاقات المبتكرة التي تصل الناس بالطبيعة وتصل الناس بعضهم ببعض.

■ **تطور المفهوم** : عرف مفهوم الثقافة تطورات لحقت مضمونه. فبعد أن كان يدلّ على الفلاحة أصبح في عهد النهضة الأوروبية يشير إلى الفنون والآداب. فجرى الحديث عن ثقافة الفنون الجميلة وعن ثقافة الآداب الإنسانية، واعتبرها

تحديدات و تمييزات مفهومية :

1- الثقافة - الحضارة Culture - Civilisation

■ **لغة** : للثقافة في لسان العرب لابن منظور دلالات مختلفة، نذكر منها ما يحيل على معنى التقييم والتسوية، كأن يقال **ثقّف** الرمح قومه وسواه. وما يحيل على معنى الحذق والفتنة والذكاء، كأن نقول عن رجل إنه **ثقّف** أي حاذق وفهم. كما تدلّ الكلمة على معنى الأدوات من ذلك **الثقاف** وهو حديدة يُقوم بها الشيء المعوج. وفي معنى قريب من التقييم والتسوية نجد الكلمة الفرنسية Culture وتدلّ في أصلها اللاتيني على تسوية الأرض أي **الفلاحة** قبل أن تأخذ معاني أخرى نذكرها فيما سيلحق.

■ **فلسفياً** : استخدم تايلور (1869-1945) في كتابه "الثقافة البدائية" مفهوم **الثقافة** مرادفا لمفهوم **الحضارة** لأنه في مجال الحياة البدائية تتطابق الثقافة والحضارة. وكان يعتبر الثقافة أو الحضارة، مجالا متشابكا يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والممارسات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بما هو عضو في جماعة. وبهذا المعنى تكون لكل مجتمع ثقافته وحضارته. أمّا إذا اعتبرنا أنّ للثقافة أطوارا وتاريخا ومراحل نفهم عندئذ لم ذهب البعض إلى استعمال مفهوم الحضارة للدلالة على الأطوار المتأخرة من الثقافة.

و **الثقافة** هي أيضا نقيض **الطبيعة** لأنها تشمل كلّ ما اكتسبه الإنسان من محيطه الاجتماعي. لذلك يكون الإنسان الكائن المثقّف الوحيد من بين الكائنات التي تعمّر الكون، وفيه تتداخل العناصر الطبيعية والعناصر الثقافية حتى أن الفصل بينها لا يكون ممكنا إلا على الصعيد المنهجي كما لاحظ ذلك كلود ليفي ستروس

الفيلسوف الأنثليزي ج. لوك (1632 - 1704) تهذيباً للعقل أو للإنسان. وعلى هذا الأساس ارتبطت الثقافة بالإنسانيات من آداب ولغة ومنطق وفلسفة وفنون دون العلوم. وفي القرن التاسع عشر أعاد الألمان النظر في هذه الدلالة، واعتبر فون هردر "أن ثقافة الشعب هي دم وجوده". تطوّرت هذه الدلالة مع نيتشه (1844-1900) ودلتاي (1833-1911) وغيرهما من جهة القيم التي تتضمنها الثقافة والتميز بين ما هو موضوعي وما هو شخصي ودورهما في سياق التحول الثقافي. ولقد نظر المعاصرون من الأنثليزي في القيمة العملية للثقافة فاعتبروها محاولة للوصول إلى الكمال الشامل عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الإنساني، ممّا يؤدي إلى رقيّ البشرية. وهكذا يبدو أن المفهوم قد استقر منذ نصف قرن على المعنى الذي تكون فيه تهديبا للطبع ومحاوله لبلوغ الكمال وأنها جماع المعارف الإنسانية، حيث تشمل كل شيء في حياة الشعب : ما يتعلق بدينه وبطريقة حياته وطريقة تفكيره ونظرته إلى الحياة. وعلى هذا الأساس تكون الثقافة ما به يتميز الإنسان عن الحيوان لأنه لا يظل قانعا بما لديه من غرائز، بل يسعى باستمرار إلى اكتساب المهارات وتحصيل الصفات المعنوية والفكرية والثقافية. وهذا ما يؤكد البعد الديناميكي للثقافة على اعتبار أنها في تغير مستمر رغم تشبث المنتسبين إليها بالفهم وعوائدهم التي درجوا عليها.

ومع هذا الوضوح فإن مفهوم الثقافة يثير إخراجات عديدة من جهة اتصاله بمفهوم الحضارة من ناحية ومن جهة العلاقات التي تصل الثقافات فيما بينها من ناحية أخرى.

■ **الحضارة** : من الحضرة، وتفيد التمدين؛ وهي، في المفهوم العام، ثمرة جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء كانت هذه الثمرة

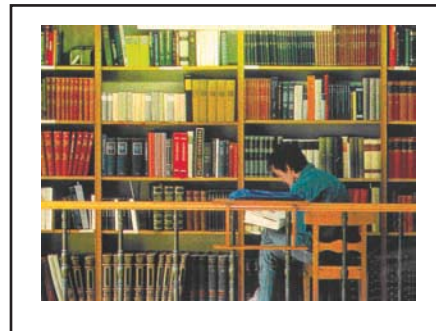
مادية أم معنوية. وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ لأن التاريخ هو الزمن، والثمرات الحضارية تحتاج إلى زمن لكي تظهر وتتطور، لأنها جزء من التاريخ. ولا تتبين القيمة الحقيقية لأي ثمرة حضارية إلا إذا جربها الإنسان في الاستعمال وعرف فائدتها وتعلم كيف يصنعها ومتى أراد. فالحضارة والتاريخ مرتبطان أحدهما بالآخر اشد الارتباط حتى أننا لا يمكن أن نتحدث عن الحضارة إلا في سياق معرفة بالتاريخ. فالحضارة هي إذن ظاهرة إنسانية عامة وكونية رغم خصوصية حضارة هذه الأمة أو تلك. ومعنى هذا أن كل أجناس البشر متحضرة بدرجة ما وبشكل ما، عكس ما يذهب إليه البعض من أن أجناسا مخصوصة متحضرة وأخرى أقرب إلى التوحش لا تستطيع أن ترقى إلى صنع الحضارة. والذي يحدث هو أن تمر على شعب من الشعوب ظروف تدفع به إلى التحرك والتقدم في الحضارة، كما يحصل أن تصادف شعبا ما ظروف لا تتلاءم مع تقدم حضارته فتعيقها. فالحضارات معرضة من حيث المبدأ للازدهار والنكوص. لكن هل للحضارة مقياس؟ أي هل توجد معايير نحكم بمقتضاها على إنسان أو جماعة بأنه- أو أنها- متحضر؟ كلا؛ لا توجد جماعة لا نصيب لها من التحضر والمسألة مسألة فرق في الدرجة لا غير. فكيف نستطيع تحديد تلك الدرجة؟

إذا كانت الحضارة، كما أسلفنا، ثمرة جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته ماديا أو معنويا، فإن مقياس الحضارة مرتبط بحجم هذا التحسن وكميته على الصعيدين المادي والفكري. وقد يجري أن نقدم الرفاه المعنوي على الرفاه المادي لأن مطلب الإنسان وغايته القصوى هو شعوره بالأمان والاطمئنان وبناء علاقات مع المجموعة التي ينتمي إليها قوامها التفاهم والتعاون

والمحبة. أخذ هذا التمييز بين بعدي الحضارة دلالة مخصوصة لدى ماركس (1818-1883) من خلال التمييز في المجتمع، بين بنيته التحتية وبنيته الفوقية أي بين نظام الحياة المادية في المجتمع وبين نظام المعاني والقيم فيه، ويجعل النظام الأول أساسا للنظام الثاني على خلاف النظريات المثالية التي تنكر الأساس المادي للثقافة وتعتبرها النتائج الروحي للنخبة. بين مما سبق أن بين الثقافة والحضارة قرابة متينة تصل حد التطابق. وقد سعى بعض المفكرين



إلى التمييز بينهما من ذلك أن ماكس فيبر (1864-1920) يستخدم مفهوم الثقافة للدلالة على القيم، والحضارة للإشارة إلى الجانب التنظيمي المادي، واعتبر الحضارة نتاجا للتقدم العلمي والتكنولوجي، وقال عنها إنها تراكمية. أما الثقافة فهي، على عكس ذلك، تشمل المعاني والقيم التي يضيفها الإنسان على الطبيعة أو أنها التأويل الإنساني في صورة معاني وقيم كما تتجلى في الفلسفة والدين والفن.



■ صرام الحضارات / حوالم الحضارات : إن الملاحظة البسيطة والمباشرة تؤكد تنوع الحضارات واختلافها على الصعيدين الجغرافي والتاريخي. وإذا كان الاختلاف حقا تستلزمه الحياة الإنسانية، والتشاقف ضمن الجدل بين الخصوصية والكونية مطلوبا وحميدا لما فيه من إثراء للحضارات والثقافات المحلية، فإن مفهوم الاختلاف قد شهد انزياحات وانحرافات خطيرة على الإنسانية، ولعل جوهر هذه الانحرافات يكمن في التحول من الحق في الاختلاف وما يمكن أن تغنم منه الحضارات والثقافات كل في تربتها إلى تعمد الخلاف بما يبعث على الصدام أو افتعاله وإشعال فتيله خدمة لمصالح رتب لها أصحابها. الحق أن صدام الحضارات ليس جديدا تماما وإنما هو ضارب في التاريخ من خلال الحروب التي حدثت والتي كانت تتعمد تدمير حضارات بعينها رغبة في بسط النفوذ بالقوة والعنف تكريسا لثقافة العنصرية لغرض الاستيلاء على ثروات الآخر المادية والمعنوية. هذا الفتيل يزداد اشتعالا حينما ويخفت حينما آخر بحسب ما يفرزه التاريخ من تحالفات وصراعات. هذا الانحراف الخطير من حق الاختلاف إلى إرادة تعمد الخلاف والصدام نراه اليوم في أعنف وجوهه، رتب له مهندسون بحسب مخططات تغطي على الصراع الحقيقي وعلى النوايا الحقيقية. فما إشعال صدام الحضارات اليوم إلا ستارا يخفي إرادة النهب والسيطرة. صحيح أن أحداثا مثل نهاية الحرب الباردة وانهيار جدار برلين والتبشير بالعملة (عملة الثقافة - عملة الاستهلاك - عملة الاتصال....) كانت توحى بخير وفير على الإنسانية، لكن سرعان ما بدت خطوط العالم تتوضح شيئا فشيئا من خلال مخططات النمذجة وحمولات طمس الهوية الثقافية والحضارية

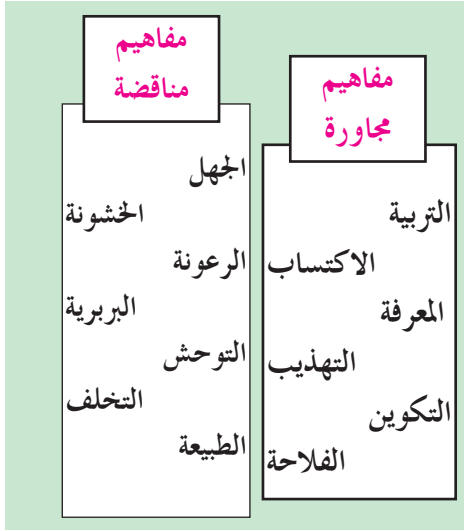
وفي اتجاه مناقض، يعتبر بعض المفكرين أن أطروحة **صراع الحضارات** لا وجود لها في العلاقات الدولية الفعلية بل توجد فقط في فكر أشخاص متورطين في التطرف ويعملون بشتى الوسائل اللاأخلاقية لإذكاء روح العدا بين الحضارات باستغلال الاختلاف في الخصوصيات الثقافية والتاريخية واللغوية والدينية لإشعال نار الفتنة. من هنا بات ضروريا على الإنسانية وعلى الضمائر الحية والمتيقظة أن تظن إلى ما يحاك من دسائس ضد الإنسانية بافتعال صدام الحضارات أو تعمد الدفع بهذا الاتجاه استجابة لمصالح تكشفت تفاصيلها. لأجل كل هذا تعالت الكثير من الأصوات منددة بما يروج من أن الأمر يتعلق بصدام حضارات، فأقيمت الندوات والمؤتمرات في كل أصقاع العالم تحت عناوين مختلفة: لقاء الثقافات، **حوار الحضارات**، حوار الأديان... وهي كلها جهود تصدى لما يهدد الحضارات الإنسانية وتنظر فيما يدعم التقارب بين الثقافات ويعزز هويتها ويرقى بها إلى كونية الإنسان. **فالحوار** يسمح بإدماج البعد الكوني في صلب الهوية.

يقتضى **حوار الحضارات** أن يتعاش **الأنا** مع **الآخر**، فالأنا أيا كان وأينما كان لا بد أن يكون **الآخر** وأن **الآخر** أيا كان وأينما كان عليه أن يكون **الأنا**، إذ لا بد من تبادل هذه الأدوار لأنه لا مناص للاختلاف مع الآخر والاشتراك معه، اختلاف معه اعترافا بخصوصيته الثقافية والحضارية، واشتراك معه على أرضية تواصل يغتني منه الطرفان. ذلك هو معنى الحوار واللقاء بين **الخصوصية والكونية**.



المدعومة بحملات الإعلام التي تديرها جماعات الضغط تكريسا لنوايا النيل من مقومات **الهوية الثقافية والحضارية**. وقد احتدّ هذا الصدام مع ظهور مشاريع "النظام العالمي الجديد" التي تهدف إلى إعادة تنظيم العلاقات الدولية خدمة لمصالح البعض وسيادتهم على حساب البعض الآخر. في هذا الاتجاه ذهب صامويل هنتجتون إلى أن في العالم اليوم لن توجد علاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة وعلاقات وثيقة، بل غالبا ما ستكون عدائية. ويعتبر أن العلاقات ستكون أكثر عرضة للصراع والصدام من غيرها. أما على المستوى الضيق، فيعتبر إن أشدّ خطوط التقسيم الحضاري عنفا هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس، والهندوس والأفارقة، والمسيحيين الغربيين. وعلى المستوى العام فإن التقسيم السائد هو بين الغرب والآخرين. لذلك تشهد العلاقات بين الحضارات ضربا من التوتر سببه سعى بعض الأطراف إلى إخضاع المنتمين إلى حضارات أخرى متقدمة أو مختلفة أو متدنية، عن طريق الحروب، أو الغزو بشكليته العسكري والثقافي... ولا شك أن حالات من التضارب والعداء بين الحضارات، تعود إلى اختلاف البلدان والأجناس واللغات والأديان. لكن الغالب على الصراع اليوم ومحاولات تأجيج التصادم الحضاري بأساليب مخطط لها يخفى صراع المصالح والمطامع.





■ قيل في الثقافة :

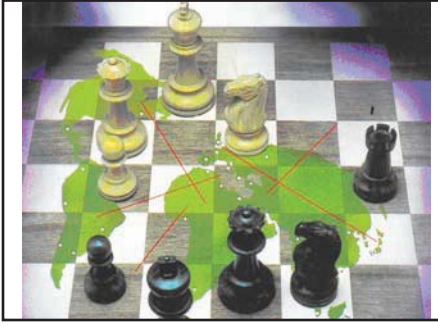
رالف لنتون: "الثقافة هي المظهر الخارجي للسلوك المكتسب ولنتائجه، السلوك الذي يشترك في العناصر المؤلفة له أفراد مجتمع ما ويتناقلونه"

كلود ليفي شتراوس: "تنمو الحضارة في دائرة النفعي، وتنمو الثقافة في دائرة القيمي"

"لا توجد ولا يمكن أن توجد حضارة عالمية بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن الحضارة تفترض تواجد ثقافات متنوعة للغاية، بل هي تتمثل في هذا التواجد نفسه. ولا يمكن للحضارة العالمية أن تكون إلا تحالفاً، على الصعيد العالمي، بين ثقافات تحافظ كل واحدة منها على طابعها الخاص"

هريو: "الثقافة هي ما يتبقى عندما ننسى كل شيء"
ليفي برييل: "الثقافة هي الطريقة التي بها يكسر النسق"

نيثشه: "لا يمكن أن تنشأ ثقافة سامية إلا داخل مجتمع ينقسم إلى فئتين: واحدة تشتغل وأخرى متفرغة وقادرة حقا على التفرغ"
مالرو: "لا تنقرض ثقافة ما إلا بفعل ضعفها الخاص"



■ **لفتة:** العولمة كلمة من أصل لاتيني "موندوس" Mundus وتعني الكون.

■ **اصطلاحا:** تفيد العولمة سيرورة انفتاح الاقتصاد المحلي لكل دولة - أمة على السوق العالمي أو الكوكبي إذ يستعمل مصطلح العولمة في الغالب في المجال الاقتصادي رغم أنها تتعلق بمختلف الأنشطة الإنسانية، الصناعة والخدمات والتجارة والسياسة كما تهتم الاتصال والتبادل بين سكان الأرض أو العالم الذي أصبح يُعرف "بالقرية الكوكبية" وبين مختلف الحضارات مما أنتج صعوبة انغلاق بلد ما على سوقه الداخلية.

نشير إلى العولمة أيضا بلفظ الشمولية Globalisation ولئن كانت بين المصطلحين علاقة قرابة فإن هذا التقارب لا ينفي إمكان تأوله على نحو مختلف فمصطلح الشمولية يفيد التوسع المفترض للنشاط الاقتصادي على مختلف الأنشطة الإنسانية كما يعلن ارتباطه بالكرة الأرضية في حين أن مصطلح العولمة يفيد توسع التبادل على صعيد الكوكب سواء كان ثقافيا أو سياسيا أو اقتصاديا وفي هذا الإطار يمكن لمصطلح العالم أن يفيد المكان القريب من الأرض الذي يمكن تخطيه عن طريق الوسائل المتطورة لغزو الفضاء كما يمكن أن يحمل على معان خاصة بكل ثقافة مثل العالم العربي أو الصيني. كما يمكننا أن ندرك الاختلاف بين المصطلحين بحيث تبدو الشمولية مرحلة لاحقة للعولمة والتي تقوم على تفكيك الهويات القومية وإزالة الحدود في صلب شبكات التبادل العالمية.

إن مصطلح العولمة يؤكد ارتباط هذه السيرورة أساسا بالعولمة الاقتصادية وتنمية تبادل البضائع والخدمات التي شهدت اتساعا انطلاقا من سنة 1980 عبر إنشاء أسواق مالية على الصعيد العالمي.

■ **فلسفيا:** يعد مفهوم العولمة مفهوما خلافيا إذ يمكننا أن نميز بين تصورين مختلفين بل ومتناقضين الأول يمكن تسميته **موحدا** والثاني **صداميا:** حسب الدلالة الأولى تفيد العولمة معنى العالم المتحد والموحد والذي يكون قرية كوكبية، عالم دون حدود جغرافية أو إيديولوجية أو اقتصادية. يشترك في هذا التصور القوى المهيمنة وعلى رأسها الولايات المتحدة وأغلب أكبر الشركات متعددة الجنسية وبحسب هذا التصور فإن مفتاح التنمية الأفضل يكمن في إزالة العوائق بشكل كلي وسريع أمام الحركة الحرة للرأس المال والبضائع والخدمات، إذ يمنح الليبراليون الجدد امتيازات لتحرير التجارة والاستثمار على كل عامل آخر كما يعتقدون في أن حرية التبادل والاستثمار لا تنتج إلا أفضل الثروات العالمية وأفضل تخصص لكل أمة وأفضل تقسيم عالمي للعمل وأقوى نمو اقتصادي عالمي. يمثل هذا المعنى جوهر مقارنة تبناها منظمات ومؤسسات دولية مثل منظمة التجارة العالمية أو صندوق النقد الدولي والتي تعرف بإيديولوجيا العولمة والتي وقع تفصيل مبادئها في عشر وصايا تعرف باتفاق واشنطن والذي عُده بمثابة "إنجيل جديد" لصندوق النقد الدولي والبنك العالمي. يقر هذا التصور بأن العولمة هي مرحلة حتمية تسمح لدول العالم الثالث أن تصبح دولا مصنعة ومتطورة عوض أن تظل مجرد دول مصدرة للمواد الأولية، كما تمكن العولمة الإنسان، عن طريق التبادل البيثقافي، من فتح آفاقه. ويعتبر المدافعون عن العولمة من

الأسواق المالية من ناحية ومزيد من الهيمنة يمكن تسميته بالتواصل الإحصاعي؛ ذلك فإن التأكيد على الطابع الحر والاعتباطي لقوانين السوق يجعل مجتمع اليوم يسقط في المنطق الاقتصادي الخالص بشكل يكون أكثر خضوعاً للإحتكارات فيستحيل النشاط الاقتصادي في صيروراته المختلفة (إنتاجاً وتوزيعاً وإستهلاكاً) أسير قوى رأس المال العالمي وتعبيراته السياسية والاجتماعية والثقافية بحيث تستحيل معها العولمة إلى **عولمة الإنتاج**، أي أن العولمة تنقلنا من **عولمة التبادل** إلى عولمة الإنتاج وهو ما يعني أن هذه العملية لا يمكن أن تكون إلا مقتصرة على بلدان الاحتكارات والدولة التي تمثلها.

إن العولمة وفق هذا التحديد لا تعني ظهور مؤسسات فوق الدولة أو فوق قومية ولا تفيد أيضاً ظهور الدولة العالمية والمواطن العالمي إذ أننا لا نحيا نقصاً في الدولة - الأمة أو تراجع حضورها وإنما نعيش إفراطاً في الدولة وانحيازها التام لصالح سلطة رأس المال الذي أصبح أكثر تنظيمًا وأكثر عنفاً وعلى هذا الأساس فإن العولمة تكشف، بهذا المعنى، عن وجهها اللإنساني بما أنها لا تفهم ضمن هذه المقاربة إلا بما هي عنوان أزمة رأس المال وسبيل حل أزمته على حساب الإنسان وهو ما يمكن بيانه من خلال مظاهر عدة من بينها:

1- التناقض الذي يحكم رأس المال بين سعيه نحو الربح وبين الاتجاه المستمر لمعدل الربح نحو الانخفاض، وهو ما يعني التناقض بين القدرة على الإنتاج وعدم القدرة على التصريف مما يفسر التوجه المتزايد نحو التسليح والاستثمار الضخم في مجالات الدعاية والإعلام ومختلف وسائل الاتصال وازدياد هيمنة رأس المال مما يجعل من الرأسمالية التشكيلة الأشد عنفاً.

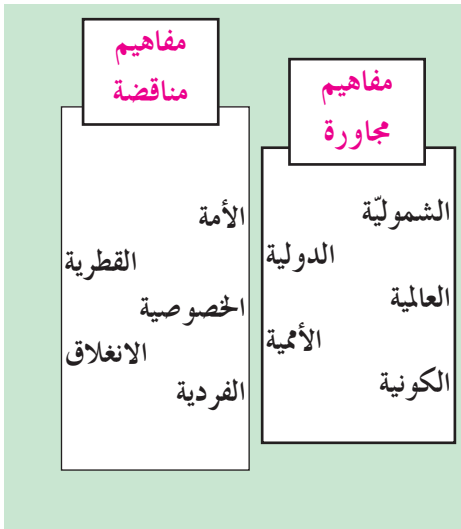
2- عودة الفاشية بما هي "عقد هيمنة" التي تعمل قوى رأس المال بمقتضاه على محاولة حل أزمته بما

الليبراليين الجدد أنها تمثل ضرورة تاريخية غير قابلة للتراجع وهو ما ولد اقتران الحديث عن العولمة بالحديث عن النهايات، نهاية التاريخ ونهاية الإنسان الأخير وعن الانتصار النهائي للرأسمالية وعن انتفاء الصراعات الإيديولوجية والاقتصادية والسياسية. وتعريف العولمة على أنها توحد العالم يعني فيما يعنيه تشابك الثقافات والتكنولوجيا والاقتصاد واندماجها في الاقتصاد العالمي وهو ما أنتج الحديث عن ثقافة أو حضارة عالمية، وعن حكومة عالمية واقتصاد عالمي بل وأيضاً عن **مواطن عالمي**.

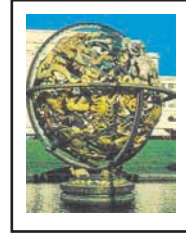


ومقابل هذه المقاربة، نجد التصور **الصدامي** للعولمة الذي لا يرى فيها إلا منبع المشاكل التي نواجهها راهنا فيقترب الحديث عن العولمة باتساع الهوة بين الفقر والثروة وليكون النظام الذي تبشر به العولمة هو "إمبراطورية الفوضى" بلغة سمير أمين. لا تمثل العولمة في هذه المقاربة تحولاً نوعياً في العلاقات الإنسانية ولا في علاقات رأس المال، كما لا تبدو العولمة حلاً للإنسانية وإنما هي حلٌّ لأزمة رأس المال، وهو حل لا يعني سوى استعادة التنازلات التي قدمتها القوى الإمبريالية في القرن الماضي سواء في الداخل أو في الخارج بفعل تطور قوى المقاومة: الحركة النقابية والسياسية في الشمال وحركات التحرر الوطني في الجنوب وتشكل دولة العمال في الشرق. ولا تقوم العولمة تبعاً لذلك إلا على تفكيك ثلاثي الأبعاد: دولة الرفاه في الشمال ودولة العمال في الشرق ودولة التنمية في الجنوب، تفكيكا يقترن بمزيد السيطرة والتحكم في كل الأنشطة المالية والتجارية والثقافية والإعلامية. ولاشك أن النموذج الأساسي الذي يحكم العولمة في هذه الرؤية هو

ماركس وانغلز : " باستغلالها السوق العالمي، فقد جعلت البورجوازية الإنتاج والاستهلاك عالميا في كل البلدان ".
دومينيك ميديا : " تحول العولمة العالم إلى حلبة صراع تتصادم فيها مجتمعات ذرية في حرب لا يمكن أن تظل مجرد حرب تجارية ".
أطلس العالم الديبلوماسي : " منظور إليها من إفريقيا تبدو " العولمة السعيدة " ما تكونه في الحقيقة : احتيال كارثي " .



يتوافق مع مصالحها ولعل مختلف الأحداث التي يكشف عنها الواقع من تراجع لكمية العمل واستمرار انخفاض معدل النمو وهيمنة منطق الحرب هو ما يؤشر على هذه العودة.
3- العولمة المتأزمة لا تجد من مضمون أفضل من الدين حتى تجعل من أزمتها أزمة الإنسانية ككل، فإذا كانت الدول الرأسمالية وإلى وقت قريب تتغنى بلائقيتها وفي الآن نفسه تغذي استثمار الدين بما هو برنامج إيديولوجي وسياسي في المستعمرات وأشباهها درءا للخطر الشيوعي فهي اليوم بصدد تحويل الدين من دين سياسي إلى دين لاهوتي أي تحويل مشاكل الأرض إلى مشاكل السماء مما يؤكد عودة اللامعقول.



هكذا تبدو صورة العولمة حدية ونزاعية بل كارثية أحيانا تستحيل معها الصور المبشرة بصور مهددة بخطر داهم أو بوضعية مأساوية تتداخل فيها علامات الموت والولادة على حد عبارة ادغار موران.

■ **قيل في العولمة :**

ادغار موران : " لا نعلم إلى حد الآن ما إذا كانت العولمة تمثل الأمل الأخير أم هي سوء الطالع الأخير بالنسبة إلى الإنسانية " .

رموناي إغناسيو : " تظهر العولمة اليوم رؤية للعالم... تتحكم وتسير كل الأنشطة المالية والتجارية والثقافية والإعلامية " .

لوك فارّي : " أسوأ من سلطة خفية، إننا نكتشف مع العولمة غيابا خالصا للسلطة " .

جاك لوغوف : " ليست العولمة رعبا ولا سعادة " .

جوزاف ستيجلitz : " ليس المشكل في العولمة، وإنما في الطريقة التي بها تدار العولمة " .

■ **لغة:** التمثيلات جمع تمثيل. جاء في لسان العرب: مثل له الشيء "صوره حتى كأنه ينظر إليه، وامثله هو تصوّره". وفي معنى قريب من هذا يستعمل الخوارزمي اللفظ في كتابه مفاتيح العلوم للتدليل على التخيل والتصوير، فيقال "تصورت الشيء إذا عمدت تصويره في نفسي وثمرته كذلك".

■ **اصطلاحاً:** في المعنى العام نقول تمثيل شيئاً أي استحضره من خلال صورة ذهنية أو فكرة. كما يمكن أن يقال التمثيل أيضاً عن فكرة مجردة أو شيء لا مادي، فالطقوس الدينية مثلاً غايتها استحضار القوى الغيبية أو جعلها حاضرة. أما على المستوى النفسي فيحيل التمثيل على معنى عملية نفسية تتشكل خلالها الصور والأفكار استجابة لعنصر خارجي.

■ **فلسفياً:** يتضمّن التمثيل عند أفلاطون مثلاً، فكرة الاسترجاع والتذكر لمعارف سابقة نمتلكها عن هذا الشيء أو ذاك، وهو معنى يخالف المعاني التي نجدها عند فلاسفة آخرين كديكارت أو كانط. فديكارت مثلاً يعتبر التمثيل استحضار الفكر لمحتوى يحدده الحس المشترك. وفي فلسفة كانط يبقى التمثيل مرتبطاً بالذهن، حتى وإن كان موضوعه خارجياً. ويؤسس التمثيل خاصية مشتركة وموحدة بين نمطي المعرفة المتأتية من الحس وتلك المتأتية من الذهن.

إن هذه التحديدات على أهميتها تبقى عامّة ويمكن أن ينشأ عنها خلط بين مفهومي التمثيل والتصوّر. وحتى تتبين الرؤية يجدر النظر إلى هذا المفهوم من جهة إجرائيته في حقول معرفية مختلفة. من ذلك:

■ **الحقل الالبيستولوجي:**

يطرح مفهوم التمثيل في نظرية المعرفة إخراجاً

أساسياً يتعلّق بالكيفية التي نستطيع معها إدراك العالم الخارجي. إن فكرة التمثيل في هذا السياق تقوم على مجاز مضاعف: هو مجاز المسرح ومجاز الدبلوماسية أو اللباقة. يتضمّن المجاز الأول معنى الاستحضار لأن التمثيل يعرض أمام المشاهد بشكل واقعي وضعا دالاً من خلال تعبيرات جسمانية وحركات تقدم الحياة والقدر ومسار الأشياء فيما يمكن مشاهدته للكشف عمّا لا يمكن مشاهدته. المجاز الثاني يحيل إلى فكرة البديل. فالتمثيل يكون هنا نوعاً من تمكص الدور بفضلته يمثل شخص شخصاً آخر فيفعل مكانه وباسمه مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المحامي الذي يمثل المتهم. المجازان مرتبطان، إذ عندما يكون القدر حاضراً في تراجيديا، فإن حضوره لا يتشخص وإنما يكشف عنه من خلال الأفعال والتعبيرات والأقوال التي لا حقيقة لها في حد ذاتها ويكون دورها أداتياً بحيث لا تكتسب معناها إلا من تلك الأوضاع المتخيلة التي تعبّر عن فعل القدر، وفي الوقت نفسه تساعد هذه الحركات والأقوال والأفعال على إعطاء القدر حضوراً واقعياً. وبالمثل فإن الحضور التمثيلي (بدلاً من) لا يكون له جدواه إلا لكونه حضوراً واقعياً. يوجد إذن في التمثيل افتراض مسبق لنوعين من الحضور: حضور فعلي ومباشر لشخص أو لشيء أو لفعل، وحضور غير مباشر يتحقق بوساطة الحضور الأول وهو لا ينتمي إلى مجال الانطباعات المباشرة، ومع ذلك يكون محددًا للتمثيل الأول لأن هذا الأخير لا يُمارس لذاته بل يمارس كأداة تعبّر ويمنح الواقعية للحضور الثاني. وهكذا يمكن الواقع الممثل من الدخول إلى حيّز الفهم رغم محافظته المتواصلة على المسافة التي تفصله عن الفهم. هذا التحديد المفهومي للتمثيل يساعدنا على فهم ظاهرة المعرفة. فأن نعرف شيئاً هو أن نتمثله أي أن نستبطنه ونجعل منه ملكاً لنا وبذلك نجعل منه حضوراً قوياً واندماجاً فينا مع محافظتنا على وجوده الواقعي المستقل، وعلى لامبالته إزاء التمشي الذي اتبعناه لنحقق من خلاله معرفته. في عملية المعرفة يوجد عنصر من العالم

وقد أكد مارسال موس (1872-1950) بدوره على الدور الحميمي للسلوك والتمثل الجمعي. يتضمن التمثل الجمعي كل القواعد المنظمة للسلوك من بينها تلك التي تتعلق بقواعد التهذيب واللغة والأذواق والممارسة. أمّا فيما يتعلق بالتعبير الرمزي، فإنه في كل التمثلات الجماعية لا يتعلق بتمثل موحد لشيء واحد ولكن بتمثلات انتقائية بشكل اعتباطي تعطي دلالة لتمثلات أخرى أو توجه السلوكيات. هنا يكون الدين التعبير الرمزي الأكثر امتيازاً عن الواقعة الاجتماعية. فكل مجتمع ينتج تمثلات مشحونة بالمقدس، فمن خلال الآلهة يكون للبشر وعي انتماء فيكون الدين بما يقدمه من تمثلات لُحمة وروابط اجتماعيا وثيقا.

يذهب كل من دوركهيم وموس إلى اعتبار أنّ كل التمثلات وكل المقولات المنطقية ذات مصدر اجتماعي. فبالإضافة إلى التمثلات الدينية والسحرية والأسطورية والرمزية وغيرها يضمّ موس ودوركهيم مقولتي الزمان والمكان. فبعد أن كنّا نعتقد أنّهما مقولتان قبليتان صرنا نوّكّد منشأهما الاجتماعي كما هو حال النوع والعدد والسبب... إن التمثلات في الحقل الاجتماعي هي إذن نظم تفكير تتكون بشكل تدريجي وانتقائي إزاء معطيات الواقع، ويتم ذلك عبر إخراجها عن سياقها الأصلي وتحويلها إلى صور تتشكل بعدها في مقولات ويجري توظيفها لفهم العالم وإضفاء معنى عليه. من هنا يكون **التمثل** بناء من التصورات الذهنية (أساطير، ديانات، أفكار، مفاهيم...) تبني عالما جديدا داخل العالم الذي نعيش فيه. دور هذا **التمثل المبني** للعالم هو توفير مؤشرات مريحة للفرد أو الأفراد الذين يحملون هذا **التمثل**. ومن ثمّ يتحول **التمثل** إلى سند تفسيري أو منظومة مرجعية لنظام القيم. وما يميز هذا التصور أو التمثل هو أنه متطور ومتغير من عصر إلى آخر.

تستحضره الذات الإنسانية بشكل حميمي دون أن يكفّر مع ذلك عن الحفاظ على مسافة حقيقية لا يمكن للمعرفة أن تتخطاها. حينئذ تبدو المعرفة نوعا من مضاعفة العالم؛ في هذه المضاعفة وبواسطتها يُنتج العالم للوعي بالمعنى نفسه الذي تحدثنا عنه في المجاز الأول: كيفية إعادة إنتاج القدر في المشهد التمثيلي من خلال الحركات والأقوال التي تكشف عن حضوره. إن عملية **التمثل** في كل هذا تعني استحضر الأشياء أو عناصر منها مستعارة من الواقع المدرك حسيًا، لكن هذا الاستحضر يتم بعملية إعادة إنتاج عن طريق الصورة دون امتلاك لحقيقة ذلك الشيء.

■ الحقل الاجتماعي :

يحيل مفهوم **التمثل** عند دوركهيم (1858-1917) على الوعي الجمعي، لذا فهو يحمل معنى الفهم والاعتقادات والقيم والرموز... التي تنشأ عن التفاعل الاجتماعي الذي يفرض على عناصر المجموعة والتي يكون لها معنى موحد وتفرز ردود أفعال متشابهة.

يقسم دوركهيم الوقائع إلى ثلاثة نظم: المورفولوجي؛ الذي يتعلق بنوعية السكن والتوزيع الديموغرافي للمجموعة السكانية، والممارساتي ويتعلق بالنشاط الاقتصادي مثل كيفية تقسيم العمل وأخيرا طريقة التفكير والإحساس. وكما أن المورفولوجي يفسر الممارسات فإن هذه الأخيرة تفسر التمثلات الجماعية، التي تشرّع بدورها الممارسات وتضمن ترابط الجماعة. هذه التمثلات الجماعية تعبّر دوماً، وحسب درجات مختلفة عن حالة المجموعة؛ فهي تترجم بنيتها الراهنة وتترجم الطريقة التي من خلالها ترد المجموعة الفعل تجاه حدث ما أو خطر ما.



يمكن أن نعرف **التمثل** بكونه انخراطا ذهنيا ووجدانيا داخل نظام من الصور والأفكار والقيم التي تتكون عند الإنسان بشكل نام ومتطور و ما يجعله كذلك هو عملية تأويل الواقع الباطني وذلك حتى يتمكن الإنسان من الفهم ويحيا ويفعل.

■ المحقل النفسي :

مع علم نفس الطفل يتأكد لدينا أن الفرد لا يتلقى الآراء من حوله كما لو كان مسلوب الإرادة بالتمام. فقد بين جون بياجيه (1896-1980) منذ 1926 أن **التمثل** عند الطفل "ليس إدراكا تقبلياً" ولكنّه نشاط معقد. إنه سيرورة جدلية لاستبطان الواقع والتوافق معه. **التمثل** هو إذن بناء تدريجي، يتغير طيلة مراحل تطور الطفل بحيث تتوضح له الأفكار شيئاً فشيئاً. كما يؤكد علم النفس الاجتماعي على التأويل المتجدد للوقائع عند كل فرد. فالمرء يتأول ما يلحظه في ضوء ما يعرفه قبلاً، أي بواسطة دمج ما يلاحظه ضمن بنية المقولات التي يمتلكها من قبل. أمّا علم النفس التحليلي فيستعمل مفهوم **التمثل** في دلالة قريبة من الاستعمال الفلسفي الكلاسيكي: أن تتمثل شيئاً أو شخصاً هو أن نستحضره أو نتصوره تصوّراً ذهنياً. ومع هذا نعرث على استعمال ثان ينحرف فيه التمثيل ليصبح عصائياً أو هستيرياً.

يضمّ اللاوعي النزوات والهوامات الخارجة تماماً عن وعي الفرد والتي تلعب دوراً أساسياً في تحديد أفكاره ومواقفه وتصوراته وبالتالي تمثلاته. فهو نظام نفسي يتكون مما لا يمكن أن يلحق بالوعي لأنه نتاج كبت، أي نتاج سيرورة دفاعية نفسية يقوم بها الأنا حين يتخلى عن إشباع النزوات والرغبات. هذه العلاقة الوثيقة بين التمثلات والوهم تجعل إمكانية التخلص منه عسيرة.

■ قيل في التمثلات :

بلوتارك: " التمثل انفعال... يحدث داخل النفس ويعبر عنها في الوقت نفسه الذي يعبر فيه عما أثارها".

ليبنز: " لا يمكن الشك قط في إمكان تمثيل كهذا لعدة أشياء في شيء واحد، طالما أن نفسنا تقدم لنا مثلاً على ذلك. لكن هذا التمثيل يكون مصحوباً بوعي النفس العاقلة، وعندئذ يسمى التمثيل فكراً".

بوساي: " تخيل المثلث يعني تمثله واحداً، ذا قياس واحد".

تين: " يبدو أن الطبيعة قد اضطلعت بمهمة تأسيس ممثلين لأحداثها فينا، وأنها توصلت إلى ذلك بأقصر السبل... بواسطة هذه المطابقة".

رونفييه: " التمثيل هو الصورة العامة للمعرفة كلها".

ألان: " ليست الأشياء ماثلة أمامنا، بل نحن نستحضرها، أو بالأحرى إننا نتمثلها".

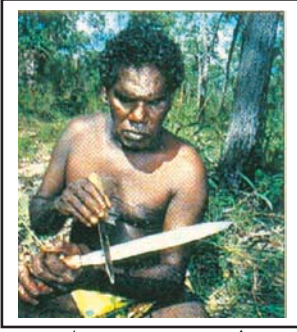
دولاكروا: " إن الإنسان لا يدرك ولا يعرف، ولا يدرك ذاته ولا يعرفها إلا بقدر إنشائه للغة؛ ولا يكتسي التمثيل قيمة موضوعية إلا بقدر ما يطبع بطابع اللغة".

كارل ماركس: " إن ما يميز أكسل مهندس عن أبرع نحلة هو انه يتمثل قبل أن ينجز".

ريبو: " في طور التجريدات العليا لا يظهر أي تمثّل حسي".

مفاهيم مناقضة	مفاهيم مجاورة
المعرفة	التصوّر
الحقيقة	التخيل
الفكرة	المحاكاة
العلم	المطابقة
النظرية	المجاز
	التشبيه
	الاستعارة

نافذة دعائم للتفكير في المسألة



سياقات فكرية

1- الأنثروبولوجيا Anthropologie

■ التعريف

الأنثروبولوجيا عامة هي دراسة الإنسان أو العلم الذي يدرس الإنسان كما يدلّ على ذلك اشتقاق المصطلح: أنثروبوس ويعني إنسان ولوغوس ويعني دراسة أو علم. وللأنثروبولوجيا معنيان أحدهما فلسفي والآخر علمي. أمّا عن المعنى الفلسفي، فيمكننا استحضار التحديد الكانطي الذي عرف الأنثروبولوجيا بما هي المجال الذي ترد إليه كل مجالات الفلسفة (كتاب المنطق) إذ أن الإنسان هو محور البحث الفلسفي. والأنثروبولوجيا هي الدراسة الموجهة للنظر فيما يتعلق به من جوانب فكرية ومعرفية (شروط المعرفة وحدودها : الميتافيزيقا) وجوانب عملية تتعلق بأفعاله (مبادئها وغاياتها : الأخلاق) وجوانب نفسية (الذوق الفني والعقيدة : الإستيتيقا والدين). إن الحديث عن مقارنة أنثروبولوجية في الفلسفة يحمل على معنى الفلسفة التي تنطلق من خصائص الإنسان ومن طبيعته في مقابل مقارنة ميتافيزيقية مثلا تنطلق من مبادئ تخص الوجود عامة. أما بالمعنى العلمي فتعني الأنثروبولوجيا الدراسة العلمية للإنسان والتي يمكن أن تشمل دراسة اجتماعه ولغته وعاداته وتقاليده وتاريخه القديم وأجناسه لذلك يمكن القول إن الأنثروبولوجيا بالمعنى العلمي هي "دراسة المجموعات الإنسانية منظور إليها في كليتها، في خصائصها وفي علاقتها بالطبيعة" (معجم لالاند).

تتأسس الأنثروبولوجيا على البحث في أنثولوجيا المجتمعات والشعوب التي حافظت على ثقافة خصوصية وأصيلة، فالأنثروبولوجيا

يؤلف المعطيات التي تساعده على دراسة الجنس البشري بغاية إثبات وحدة العقل الإنساني وكونيته رغم مظاهر التنوع والتعدد الثقافي. يتحدد موضوع الأنثروبولوجيا إجمالاً بما هو مجموع الأعمال الإنسانية التي تسائل الإنسان ذاته، لذلك تعرف بأنها علم الإنسان، فانطلاقاً من أواخر القرن الثامن عشر بدأ يتشكل علم يتخذ من الإنسان موضوعاً له، إذ لأول مرة يستخدم الإنسان المناهج المعتمدة في دراسة الطبيعة لدراسة الإنسان. كما اتخذت الأنثروبولوجيا في بدايتها من المجتمعات التي تسمى "بدائية" موضوعاً لها أي المجتمعات التي عرفت باختلافها عن الحضارة الأوروبية والأمريكية الشمالية.

تحيلنا نشأة الأنثروبولوجيا على ضربين من الاهتمامات :

1- شغف الغربيين بالمجتمعات التي لا يفهمونها أي المتوحشة أو البدائية التي واجهوها بحكم التوسّع الاستعماري. أفضى التصوّر إلى قيام موقف تفاضلي إتخذ من الثقافة الغربية معياراً ونموذجاً وعُرف هذا الموقف بالمركزية الثقافية أو الأثنية.

2- تصور عام للعلم الذي يفترض ثنائية الملاحظ وموضوع ملاحظته وهي ثنائية تتأسس على فكرة المسافة، والمسافة التي تم اتخاذها هي مسافة جغرافية بما أن الأمر يتعلق بدراسة مجتمعات بعيدة جغرافياً ومختلفة حضارياً، لذلك كان موضوع

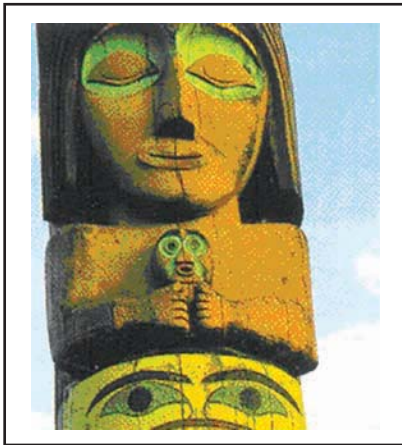
الأنثروبولوجيا في بدايتها " الشعوب التي لا تنتمي إلى الحضارة الغربية".

اهتمّ البحث الأنثروبولوجي في منشئه بوضع حدود الإنسانية بالإجابة عن سؤال "هل يعد المتوحش إنساناً؟" وما هي الشعوب الأكثر إنسانية أي الأكثر تحضراً؟ لذلك ظلت **الأنثروبولوجيا** ولفترة طويلة اختصاصاً يتمثل هدفه في متابعة التعدد الثقافي في المجتمعات البعيدة عن الغرب (شعوب الأمازون مثلاً) وبتجميع بعض آثارها (مثل الأقنعة والأسلحة...) عبر بعثات عرقية (تبحث في الأعراق) ومن خلال معاينة واقع هذه المجتمعات ودراسة ما يميزها من طقوس وعادات (مثل الأكل والكلام والتنظيم والصيد والأعياد والصلوات...). وهذا يعني أن المهمة في البداية اقتصرت على ضبط وتحديد جملة معطيات عرقية تسمح بدراسة التاريخ الطبيعي للإنسان والذي يفيد الدراسة المقارنة بين الإنسان والحيوان ودراسة تنوع السلالات البشرية والخصائص الوراثية للشعوب علاوة على دراسة مقارنة بين الإناث والذكور وبيان الصفات المشتركة والعمليات البيولوجية وصلتها بتحديد الوظائف أو الأدوار الاجتماعية لكل نوع. والملاحظ أن ما يسميه الأمريكيون **أنثروبولوجيا ثقافية** يصطلح الفرنسيون على تسميته **بالأنثولوجيا** في حين يطلق عليه الإنفليز تسمية **الأنثروبولوجيا الاجتماعية** التي تدرس السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل **نظم اجتماعية** كالعائلة ونسق القرابة والتنظيم السياسي والإجراءات القانونية والعبادات الدينية وهو ما يساعد على وضع نماذج نظرية تفسّر بنيتها ووظائفها ودورها في استمرارية الحياة الاجتماعية وتماسكها وهذا ما أنتج بدوره تخصصات فرعية مثل **أنثروبولوجيا القرابة والدين...**

مع بداية القرن العشرين بدأت الأنثروبولوجيا في إعادة النظر في منهجها بعد أن بدأ موضوعها التقليدي في التلاشي مع أفول ما يسمى بالمتوحشين، إذ شهدت المجتمعات البدائية تحولات بفعل حملات الاستعمار إلى حد

أصبحنا معه نتحدث عن "إبادة عرقية" حسب تعبير كلود ليفي ستراوس وهو ما أنتج تجاوز التمييز بين **متحضر ومتوحش**، ومع "موت البدائي" (استعارة لعبارة بول مارسياي) أعادت الأنثروبولوجيا التساؤل عن موضوعها فاستعاضت عن الإنسان البدائي بالمشابه للبدائي مثل القروي هذا المتوحش الذي يعيش داخل المجتمعات الأوروبية، ولم تعرف الأنثروبولوجيا تغيراً في موضوعها فقط وإنما أيضاً في منهجها إذ تجاوزت المنهج التجريبي الخبري لتعتمد المنهج النبوي. ودون الدخول في التفاصيل فإن الأنثروبولوجيا أصبحت تسائل حاضر المجتمعات لتتخرط ضمن عالم العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تشكل حقولاً مختلفة (التاريخ - الاجتماع - الاقتصاد السياسي...) لذلك يفهم موضوع **الأنثروبولوجيا** اليوم على أنه دراسة الإنسان المشكل ضمن محيط ثقافي. وتؤكد الأنثروبولوجيا أن الإنسان يوجد دوماً عبر **الرموز**، إذ أن كل وجود اجتماعي إنما يحيطه **عالم رمزي** لذلك فإن الواقع نفسه الملاحظ يمكن أن يحمل معنى مختلف بحسب الثقافات التي تنتجه وبهذا المعنى فإن موضوع الأنثروبولوجيا لا يتحدد بحسب المكان الجغرافي، والثقافي أو التاريخي الخاص وإنما بحسب طريقة نظر تنصب على:

- 1- دراسة الإنسان في كليته.
- 2- دراسة الإنسان في كل المجتمعات بما فيها المجتمعات الأوروبية ودراسة كل العادات وفي كل الحالات وفي كل الحقب.





* تنبيهات

تُميّز في الأنثروبولوجيا، بما هي علم إنساني، بين اتجاهات مختلفة طبقاً للمناهج التي اعتمدها الأنثروبولوجيون في دراسة الظواهر الإنسانية التي اهتموا بها. ونذكر من أهم هذه الاتجاهات:

- **الاتجاه التطوري**: تمحور اهتمام علماء الأنثروبولوجيا ضمن هذا الاتجاه على الدراسة الوصفية والتحليلية المقارنة للثقافات وتركز حول ما يعرف تاريخياً باسم التطورية الثقافية التي اهتمت بالبحث عن الأصول التاريخية للسمات الثقافية، حيث ساد الاعتقاد أن الثقافة هي نتاج تراكم النشاط الإنساني عبر الزمن وأن **التقدم** هو الغاية الأساسية من التطور الإنساني، ويرى التطوريون أن المجتمعات الإنسانية تتغير كلها وفق قانون ثابت للتطور يقوم على التقدم من مرحلة دنيا إلى أخرى أرقى حتى تصل إلى قمة الحضارة كما هي متجسدة في الحضارة الأوروبية. علاوة على فكرة التقدم تقوم نظرية التطور على أساس أنه لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا في علاقة بالتاريخ الذي يمكن من خلاله فقط فهم الحياة الإنسانية والوصول إلى القوانين التي تحكم مسارها، فتاريخ البشر واحد على أساس وحدة الفكر الإنساني أما التمايز بين الثقافات فهو وليد ظروف تاريخية معينة. ويقدم هذا الاتجاه نظرية عن التطور الثقافي للمجتمعات الإنسانية تستند إلى فكرة **التقدم المطرد** للشعوب والثقافات وانتقالها من حالة **الهمجية** أو البدائية التي تبدو مجسدة في المجتمعات غير الأوروبية إلى حالة **التحضر** والمدنية المماثلة لأوضاع الثقافة

* الجهاز المفهومي

- **الثقافة**: نمط عيش مجتمع ما في زمن ما.
- **الحضارة**: المظهر الثقافي لمجتمع ما. (راجع: تحديدات مفهومية)
- **التوحش**: ما يقابل التحضر ويشير إلى نمط عيش الشعوب البدائية.
- **التشاقف**: يشير إلى ضرب من التواصل الثقافي بين ثقافتين أو أكثر ويفضي إلى تغيير في الأنماط الثقافية السائدة في إحدى الثقافتين أو فيهما معاً، كما يفيد إذن السمات الثقافية التي تأخذها الجماعات من بعضها البعض وكيفية حدوثه وأسبابه وأسسه.
- **المركزية الثقافية**: القول بتفوق ثقافة ما واعتبارها مركزاً ونموذجاً ومعياراً به نحكم على مدى تحضر الشعوب الأخرى. أصبح هذا المفهوم يشير إلى ضرب من العنصرية لدى القائلين بخصوصية الثقافات والرافضين للتفاضل بينها.
- **العرق**: يشير إلى السلالة بالمعنى البيولوجي، رتبة تأتي مباشرة تحت الجنس، كأن نُميّز في الجنس البشري بين عرق أبيض وعرق أصفر. من المفكرين من اعتقد صلة بين التفوق الحضاري والعرق. وفي هذا ضرب من العنصرية أيضاً.
- **البنية**: تدلّ على كلِّ متكوّن من ظواهر متضامنة بحيث تتوقف الواحدة منها على البقية ولا يمكن لها أن تكون على ما هي عليه إلا بفضل علاقتها بهذا الكلِّ.
- **الإنثنولوجيا**: الدراسة التفسيرية للظواهر التي تدرسها الأنثروبولوجيا.
- **الإنثنوغرافيا**: تدلّ على الدراسة الوصفية لآداب الحياة والتقاليد والأعراف.



والمجتمعات الأوروبية. من بين أعلام هذا الاتجاه يمكن ذكر إدوارد تايلور وفرايزر ولويس مورغان. عرف هذا الاتجاه نقدا لاذعا على المستوى الأكاديمي إذ يضمن تحيزا للثقافة الأوروبية ويفترض أن المجتمع الأوروبي يمثل قمة التقدم ومركز الثقافة ومعيار الحكم على بقية الحضارات والحال أن لكل مجتمع أسلوبا معيناً في الحياة يتوافق مع البيئة ونظم القيم الأمر الذي يجعل أسلوب الحياة ونوعيتها مسألة نسبية وبالتالي ليس كل ما هو غير أوروبي بدائياً أو همجياً أو متوحشاً بل اتهم أيضاً بأن في الاعتقاد بأفضلية حضارة على أخرى ما دعم استعمار الشعوب وأضفى عليه ضرباً من الشرعية.



■ **الاتجاه التاريخي التجزيئي** : برز هذا الاتجاه محاولة لتجاوز الفكر التطوري في تفسير عمليات التغيير الحضاري لتاريخ الإنسان، ويفترض هذا الاتجاه أن **الاتصال** بين الشعوب المختلفة هو الذي ولد ضرباً من **الاحتكاك الثقافي** نتج عنه انتشار لبعض السمات الحضارية أو كلها الأمر الذي يمكن أن يفسر واقع التباين الحضاري للشعوب من ناحية ويعلن رفضاً لحتمية تطور المجتمعات كلها وفق قانون ثابت، إذ يتبنى دعاة هذا الاتجاه موقفاً رافضاً لفكرة وجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي مقابل إقرارهم بأن أية ثقافة إنما هي حصيلة نمو تاريخي معين حيث تمكن دراسة الشكل والتوزيع الجغرافي لمصدر السمات الثقافية وهجرتها واستعارتها عن طريق الاتصال

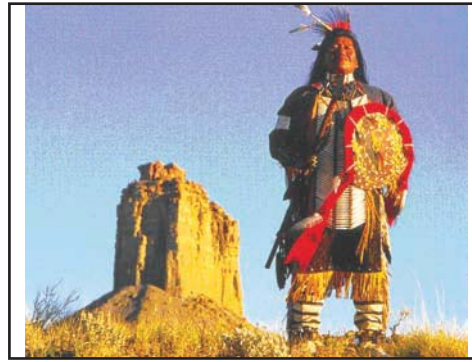
بين الشعوب من بيان كيفية نشأة وتطور السمات الثقافية وبالتالي معرفة وتفسير ظاهرة تغير المجتمعات الإنسانية وتطور نظمها. ومن بين أهم تبعات هذا الاتجاه النظر إلى الثقافات الإنسانية باعتبارها تمثل كيانات مستقلة من حيث النشأة والتطور ومن حيث السمات الرئيسية التي تميزها عن غيرها وبذلك يرجع الفضل إلى هذا الاتجاه في إقرار فكرة تعدد الثقافات وتنوعها والقول **بالنسبية الثقافية** التي أصبحت مفهوماً رئيسياً في الفكر الأنثروبولوجي وتطوره بما هو أساس الدعوة بقبول الاختلاف واحترام تنوع الشعوب ومحاولة دراستها لبيان أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات مما يحقق فهماً أفضل للهوية الإنسانية. ويعد وليام سميث (1868-1959) وفرانز بواز من أعلام هذا الاتجاه.

■ **الاتجاه البنائي - الوظيفي**: عُدَّ هذا الاتجاه لا تطورياً ولا تاريخياً، لتركيزه على دراسة الثقافات كل على حدة في واقعها وزمانها الحالي. ورفض الوظيفيين المنهج التاريخي يضمن في نظرهم علمية دراسة الثقافات الإنسانية، إذ أن العلم لا يهتم بتاريخ الظاهرة قدر تركيزه على الكشف عن العلاقات القائمة بالفعل بين عناصرها وعلاقتها ببقية الظواهر. ما تجدر الإشارة إليه أن الاتجاه البنائي الوظيفي يستند على ضرب من **المماثلة** بين المجتمعات الإنسانية والكائنات البشرية إذ تعد الثقافة بمثابة كيان كلي وظيفي يماثل الكائن الحي بحيث لا يمكن فهم دور أو وظيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم وبالتالي تمكن دراسة الدور أو الوظيفة التي يؤديها كل عنصر ثقافي من اكتشاف ماهيته وضرورته. إن مفهوم **الوظيفة** يحمل على معنى الدور أو الإسهام الذي يقوم به كل نظام اجتماعي في حياة المجتمع ككل ولذلك لا يمكن فهم وظيفة أي نظام اجتماعي في مجتمع ما بسيطاً كان أو مركباً إلا في ضوء علاقة وظيفة هذا النظام

قد تسمح بفهم أفضل للثقافة. لذلك ركز أصحاب هذا الاتجاه في دراسة مختلف الثقافات البدائية على العلاقات القائمة بين **الصيغ الثقافية** العامة و**مظاهر الشخصية** كما تنعكس عند الأفراد في تلك المجتمعات، وبينما بدأ الاتجاه الوظيفي من الفرد للنظر إلى الثقافة بدأ هذا الاتجاه من الصيغ الثقافية معتبرا أن السلوك الفردي مجرد **توافق** مع التعاليم والمثل والنظم الثقافية الموجودة بالفعل. ومكّن هذا الاتجاه من معالجة المقومات النفسية الرئيسية وتفسيرها وهي التي تميز شعبا دون آخر أو ثقافة دون أخرى. هكذا بلور هذا الاتجاه مفهوما مركزيا هو **الشخصية** الذي يشير إلى مجموع الخصائص السلوكية التي يبدو أنها تتطابق مع النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة. وتعد مارغريت ميد ووالف لنتون من أهم رواد هذا الاتجاه.

■ **الاتجاه البنيوي** : ارتبطت البنيوية بصفتها اتجاهها أنثروبولوجيا بكلود ليفي ستراوس، ومفهوم **البنية** يحمل في نظره طابع النسق أو النظام إذ تتألف البنية من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحولا في باقي العناصر الأخرى. ويؤكد ليفي ستراوس أن غاية دراسة الظواهر أو النظم الاجتماعية هي الوصول إلى العلاقات القائمة بينها والتي لا يمكن بلوغها إلا بتجاوز ظاهرها والبحث عن دلالتها العميقة، كما لا ينبغي النظر إلى الظواهر على أنها موضوعات منعزلة لا بدّ من تفسير كل ظاهرة على حدة واستنادا إلى تاريخها الجزئي والخاص بل ينبغي مقارنة الظواهر بعضها ببعض والبحث عن أوجه التباين والتشابه بينها وإقامة ضرب من الحوار بينها بحيث تنبثق من خلال هذه المحاور الرسالة الحقيقية المشتركة التي تحملها هذه الظواهر بصفتها الدلالة الأساسية الكفيلة بتفسير الكثرة المعقدة من الظواهر. والحقيقة أن البنيوية ليست فلسفة أو نظرية وإنما هي منهج هدفه

مع وظيفة النظم الأخرى ولهذا ينظر دعاة هذا الاتجاه إلى **النظام الاجتماعي**. بما هو مفهوم أساسي في تحليل الثقافة البدائية إلى عناصر جزئية تيسر الدراسة الوظيفية وفهم الطريقة التي تسير على أساسها الحياة الاجتماعية والتي تؤمن تماسك المجتمع واستمراره. وما ينبغي التأكيد عليه ضمن هذه الرؤية أن ثقافة أي مجتمع إنما تنشأ وتتطور في إطار إشباع الحاجات والتي تم حصرها في التغذية والإنجاب والأمان وكذلك الحركة والنمو لتنشأ النظم الاجتماعية لتحقيق هذه الحاجات (الأسرة نظام يحقق إشباع الحاجة الجنسية ووظيفة الإنجاب والتربية مثلا) وفي إطار هذا التنظيم المادي والروحي للمجتمع يمكن للأفراد أن ينشئوا ثقافة خاصة وأسلوبا معيناً للحياة يضمن لهم إشباع حاجاتهم الأساسية. ويعد مالينوفسكي (1881-1955) من أعلام هذا الاتجاه.

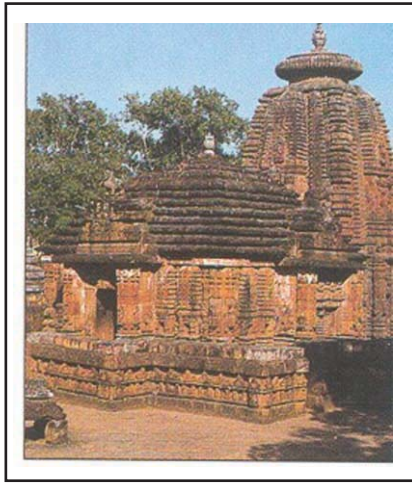


■ **الاتجاه التاريخي النفسي** : رأى أصحاب هذا الاتجاه إمكانية فهم الثقافة عن طريق التاريخ إلى جانب الاستعانة ببعض مفاهيم علم النفس وطرقه التحليلية. **فالتاريخ** لا يعني فقط دراسة تتابع الظواهر والأحداث في الزمن وإنما يمكن أن يستخدم منهجا في دراسة الوقائع والأحداث الجارية في مجتمع معين يأخذ بعين الاعتبار عاملي الزمان والمكان، وبما أن الثقافة مسألة تجمع بين التجربة التي اكتسبت عبر الزمان والتجربة السيكلوجية فإن الاستعانة بمفاهيم علم النفس

أو غير مباشر إذ التبادل في حالة الزواج يشبه التبادل القائم في اللغة بين الكلمات سواء كان قوامه رمزياً أو لفظياً وبالتالي فالعلاقات الاجتماعية في نظام معين لا بد أن تفهم في إطار عمليات التبادل والاتصال وأن يتم ذلك عن طريق دراسة العمليات العقلية لفكر الإنسان والبنى التي تشكلها.

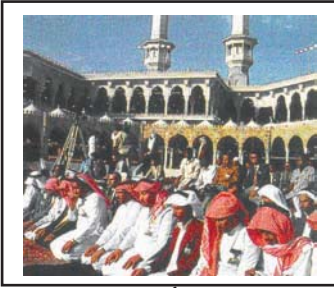
* لمزيد التعقيب

- م. موس : الطبيعة ووظيفة القربان.
- ك. ل. ستراوس : العرق والتاريخ.
- ليفي برون : العقلية البدائية.



الكشف عن العمليات العقلية والإدراكية للأفراد داخل المجتمعات الإنسانية يسمح بتفسير تعدد الثقافات واختلافها. ويؤكد كلود ليفي ستراوس أن هذه العمليات تنشأ داخل العقل الإنساني حيث يتعلمها الفرد منذ الصغر عن طريق اللغة التي تكون بدورها ما أطلق عليه البنى العقلية التي تشكل الثقافات، فالبنى الشكلية للتركيب اللغوي بغض النظر عن تركيب أية لغة وبغض النظر عن كل الدلالات اللغوية الخاصة يمكن أن تتخذ نموذجا يقتدي به الباحث في مختلف العلوم الإنسانية وهو ما يعني أن على الباحث أن يبدأ باستخلاص القوانين والقواعد التي تحكم توجه الأفراد وتضبط سلوكهم من خلال دراسة العمليات العقلية التي عند الأفراد بشأن ثقافتهم ثم الكشف عن العلاقات الاجتماعية القائمة داخل المجتمع أو في إطار البناء الثقافي. ولقد حدد ستراوس ثلاثة أنواع من أنظمة الاتصال بين الأفراد والجماعات والمتمثلة في: تواصل **الوسائل** (اللغة) وتواصل **المنافع** (الاقتصاد) والتواصل **الجنسي** (الزواج)، وفي إطار فكرة التواصل أكد ليفي ستراوس في كتابه البنى الأساسية للقراءة أن البنية الأساسية لكل نظم القراءة إنما تقوم على أساس التبادل أي كان الشكل الذي يتخذه، أي سواء كان عاما أو خاصا ملموسا أو رمزيا مباشرا

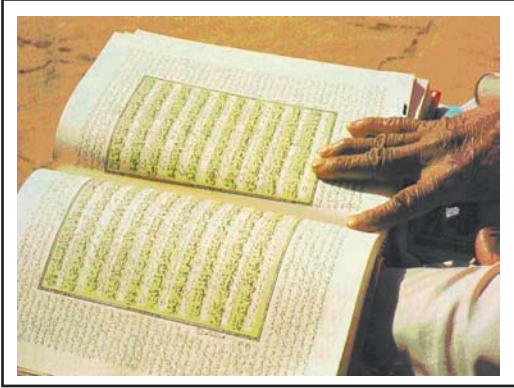
عميق في خلق الشروط الموضوعية لقبول الشرق وثقافته في الأوساط الفنيّة والأدبية في فرنسا وغيرها. ويمكن اعتبار يوهان جاكوب ريسكه (1716-1774) مؤسساً للدراسات العربية العلمية أو أول مستشرق من حيث أنه "حاول تحرير اللغة العربية من بنيتها المقدسة ونظر إلى التاريخ الإسلامي نظرة المؤرخ محاولاً ربطه بالتاريخ العالمي" (موسوعة العالم الإسلامي).



وبعد قرن من ذلك أصبحت الدراسات الإسلامية حقلاً علمياً مستقلاً، وذلك بفضل إنجازات جيل من العلماء الأوروبيين المتأثرين بالمدارس التاريخية، من هؤلاء نذكر انياس غولدنزهر (1850-1921) الذي بحث في الحديث، وكريستيان ستوك هورغرنبيه (1857-1936) وله أبحاث في الفقه، يوليوس فيلهوزن (1844-1918) بحث في التاريخ الإسلامي، وتيودور نولدكه (1836-1930) أسهم في البحث بتاريخ القرآن. ثم انضم لاحقاً كل من ولهل بروتلد (1869-1930) بأبحاثه عن تاريخ أوساط آسيا، وهلموت رير (1892-1971) بأبحاثه عن آداب الشعوب الإسلامية. وقد تعددت أسماء المستشرقين بعد ذلك من البلدان الإسلامية وفي أمريكا الشمالية ومؤخراً في اليابان وأستراليا وجنوب إفريقيا؛ وذلك تبعاً لتمييز المسائل المطروحة وتطور العلوم وتفريغها خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ لتدخل تسميات أخرى من قبيل الأبحاث المتعلقة بآسيا وإفريقيا. وتتوسع الأبحاث بهذا الشكل توسع إطار هذا العلم

يعرّف إدوارد سعيد "المستشرق" بكونه "كل شخص يدرس أو يكتب أو يقوم بأبحاث عن الشرق عامة أو مجال من مجالاته الخاصة ويسري هنا على الأنثروبولوجي، كما على السوسيوولوجي والمؤرخ والفيلولوجي" (الإستشراق - ص7. ترجمة كمال أبو ديب). أمّا الإستشراق فهو تسمية تطلق على جملة من الدراسات ذات الطابع اللغوي والتاريخي، والتي شملت أول الأمر لغات الشرق الأوسط وثقافته، ثم توسعت فيما بعد لتشمل الشرق بأكمله، أي مناطق آسيا وإفريقيا، كما تتناول هذه الدراسات التأثيرات الشرقية على مناطق أخرى كالأندلس في إسبانيا أو على مناطق البلقان والقوقاز وسواها. ويحدد الإستشراق إجمالاً بكونه "حركة علمية تعنى بدراسة أوضاع الشرق وماله صلة بقديمه وحديثه بعابره وحاضره وينشر ما يتعلق باللغة العربية وبقية اللغات السامية الشرقية" (الإستشراق - إدوارد سعيد). ظهرت حركة الإستشراق في القرن 19م مع تنامي التوسع الاستعماري، الذي ولد اهتماماً ذهنياً وفنياً وعلمياً ببلدان الشرق الأوسط ذات الثقافة الإسلامية (شمال إفريقيا ومصر وسوريا وفلسطين وتركيا). وبعد 1850 اتجه الاهتمام أيضاً إلى آسيا الشرقية: الصين واليابان خاصة. ومن بين الأعمال المنشورة عن الشرق في أوروبا من قبل الرحالة والمبشرين الترجمة الفرنسية مثلاً لـ "ألف ليلة وليلة" من قبل قالان (1721)، وهو أثر ساهم مساهمة كبيرة في خلق صورة الشرق منذ القرن 18م. وقد كان لحملة بونبارت على مصر (1798)، واحتلال فرنسا للجزائر (1830)، وانفتاح الصين واليابان بعد 25 سنة من هذا التاريخ، وتدشين قنال السويس عام 1869، أثر

خاصة بعد تزايد النزاعات في العالم وتطور قوى اقتصادية وسياسية في الشرق عامة.



* تنبيهات

اختلف الحكم على الاستشراق اختلافا شديدا. فإذا كان المؤرخ إيدغار كيني يسمي الاستشراق بـ "نهضة الشرق" (كتابه "عبقرية الأديان") ؛ هذه النهضة الثانية تهدف - حسب هذا المؤرخ - إلى "العثور" على منابع مشتركة للشرق والغرب، وتمثل منبع إلهام يجدد النزعة الإنسانية اليونانية الرومانية التي تهيمن على الثقافة الكلاسيكية لأوروبا منذ القرن 16م؛ فإن إدوارد سعيد يجد في الاستشراق "أسلوبا في الهيمنة والسيطرة على الشرق" (الإستشراق 1976) ويعتبر أنّ دوافع المثقفين والفنانين الأوروبيين لا تختلف جوهريا عن الدوافع العامّة الاستعماريّة السياسية للدول. يجد البعض في هذا الحكم مبالغة تهضم دور الاستشراق في التعريف بثقافة الشرق وتدفع الغربيين إلى إعادة النظر في كثير من ضوابط الممارسة الثقافية والفنية وحتى السياسية. والحق أن الاستشراق بصفته حركة علمية وثقافية ما يزال يثير عديد التساؤلات لا من جهة قيمته بل حتى من جهة دلالته بما هو كذلك.

(الاستشراق) وأبعده عن المعطيات اللغوية والتاريخية كما كان سابقا. وقد جرت محاولات مؤخرا باتجاه مزيد تحديد مضمون هذا العلم وتدقيقه.

غير أننا لا نعثر حاليا إلا على تحديد للمفهوم يطال حقل عمل المستشرق وحصره بالشرق، وبالشرق الأوسط خاصة. وكثيرا ما يقترن الاستشراق بالإسلام. يؤكد هذا، التسميات العديدة كعلم الإسلاميات والإسلاميات والأبحاث الإسلامية... وتهدف الدراسات الإسلامية هنا إلى البحث في الديانة الإسلامية، من حيث انتشارها، وأشكال تظاهرها، والبحث في تاريخ العالم الإسلامي وفي العوامل الثقافية والعقلية التي أدت إلى تطوره. ويتضمن الاستشراق بهذا المعنى البحث في علوم الدين ومظاهره اللاهوتية - الكلامية، بما في ذلك علوم الفقه والحديث والفلسفة، والأخلاق والآداب، إلى جانب البحث في تاريخ العلوم كالطب والعلوم الطبيعية، وما يتضمن من علاقات بالماضي وبارتباط بالقرون الوسطى الأوروبية. وأخيرا تتفرع من جملة هذه الاهتمامات أبحاث أخرى وثيقة العلاقة بها، مثل الأبحاث في مسائل ذات طابع أنثي أو فولكلوري، إلى جانب أبحاث تتعلق بتاريخ الاقتصاد والاجتماع وتاريخ الرياضيات والجغرافيا وفن البناء أو المعمار وما شابه ذلك من فنون أخرى حتى صرنا نتحدث في اتجاهات الفن عن اتجاه استشراقي. وإذا كانت بعض الدول اليوم جعلت من الاستشراق علما يدرس في الجامعات شأن ألمانيا، فإن دولاً أخرى جعلت من هذه البحوث الاستشراقية الأكاديمية بحوثا ترعاها مؤسسات مختلفة لأغراض متعددة تتجاوز حدود الاهتمام الثقافي. يحصل هذا في أمريكا وكندا... ولعل هذه العناية المتزايدة بهذا العلم تدل على خطورته بصفته وسيلة في فهم الآخر الثقافي،



" ليست الفلسفة معبدا، إنَّها ورشة "



كانفيلام

توضيح

الاستتباع : هو كل ما يمكن أن يترتب على موقف. والاعتراض بالاستتباع معناه بيان أن ما يترتب : خارق ولا يقبله العقل، أو يفضي إلى تناقض مع المنطوق، أو يتعارض مع نظرية علمية، أو يتناقض مع الواقع، أو يمثل خطورة على الوجود الإنساني

المهارة المستهدفة

الأعراض على موقف ببيان استتبعاته.

الموقف

"تحدّد هويتنا بإرثنا الثقافي وحده"

المهام

– أشرح الموقف وأبين مضمونه.

– أتساءل عمّ يترتب على هذا الموقف وأستحضر استتبعين على الأقلّ.

– أبين أنّ هذين الاستتبعين لا يمكن الأخذ بهما وأعلّل ذلك مستأنسا بما ورد في "توضيح".

توضيح

تقتضي هذه المهارة :
– استبعاد دلالة تجعل السياق بلا معنى أو متناقضا.
– استحضار دلالة تجعل السياق الذي ورد فيه المفهوم وجيها من الناحية المنطقية ومن الناحية الواقعية.

المهارة المستهدفة

تحديد دلالة مفهوم في سياق محدّد.

ما دلالة

"الحوار" حتى يكون هذا الموقف لشارل تايلور وجيها ؟
"تحدّد هويتي من خلال علاقاتي الحوارية مع الآخرين".

التمشّيات:

أحدّد طبيعة العلاقة التي يقيمها تايلور بين مفهومي "الهوية" و "الحوار".

أستحضر دلالة لـ "حوار" تُفقد هذا الموقف وجاهته. أعلل جوابي.

أستحضر دلالة لـ "حوار" تجعل هذا الموقف وجيها ويمكن الأخذ به. أعلل جوابي.

المهارة المستهدفة

الكشف عن حجج يسوقه الكاتب لنقد أطروحة.

توضيح

- الحجة: هي ما يؤتي به لإثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته أو إبطال ما تمس الحاجة إلى إبطاله.
- الأطروحة: هي موقف من مسألة وتعدّ مرمى الحجج.

السند

هل يمكن أن توجد ثقافة واحدة يجد فيها كلّ البشر ثقافتهم الوطنية؟

هل لنا أن نتخيّل أنه يمكن للحضارة الأوروبية التي نفخر بها جدًا أن تصبح ملكا مشتركا لكلّ الشعوب؟ إنّ ما أخشاه ليس أكثر من اعتماد نظام تغذية خاص بكلّ البشر دون اتخاذ احتياطات لا متناهية من فريلندا في النيجر وكامتشاتكا في البورنيو. إنّ حكّامنا وقادتنا مقتنعون جدًا حين يشيدون في خطبهم بفتوحات العلم؛ وإذا كان لهم أن يتحرّروا للحظة فيما يقوله العلم فإنهم سيدركون من رواد علم التغذية الفتى عدد الكوارث التي سببتها، في القرن التاسع عشر، النية الطيبة وسخاء الأوروبيين ذوي القصد السليم، والذين، لأجل إنقاذ صغار الاقرنديين من المجاعة، قتلوهم جماعات، بمنحهم فجأة أطعمة البيض، أطعمة جدّ غنية، جدّ منشّطة كما ندّعي: إنّّه بالقطع العنيف مع توازن نمط عيشهم العريق قضا عليهم في بعض أشهر عبر آليّة بدأنا نفهمها.

لوسيان فير، من "أسياد وعبيد"، ص 18

المهام:

- أحدد المسألة الخلافية.
- أصوغ في جملة الأطروحة التي سيناقشها الكاتب.
- أحدد الحجج التي سيسوقها الكاتب لإبطال أطروحة خصومه: أحللها، أذكر طبيعتها وأتبين هدفها المخصوص.
- أثبتت من وجاهتها.

المهارة المستهدفة

القدرة على التأليف

المهمة

هل يمثّل الاختلاف الثقافي خطرا على الإنسانية؟
أجيب عن هذا السؤال في فقرة لا تتجاوز العشرين سطرا متبعا في ذلك التمشيات المصاحبة.

مرحلة بناء المشكل

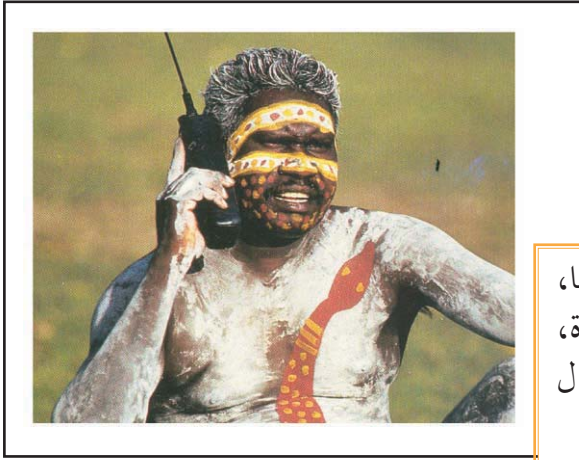
- أبيتن ما يبرر معالجة هذا السؤال.
- أشير إلى أهمية السؤال.
- أستخلص مشكلا فلسفيا أصوغه بوضوح.

مرحلة بلورة الجواب

- أبيتن دلالة الاختلاف الثقافي... (مع تحديد المفاهيم)
- أستدل على وجوده من خلال بعض الأمثلة.
- أسوق بعض الأسباب التي تفسر الاختلاف.
- أحدد دلالة الخطر ومستوياته.
- أحدد بعض الشروط التي يتحول فيها الاختلاف إلى عامل إثراء للإنسانية.
- أنزل المسألة ضمن ثنائية " الخصوصية والكونية ".

مرحلة الاستخلاص

- أستخلص الموقف النهائي.
- أشير إلى قيمته.



"إننا نعيش النتائج الفاجعة لاهتمامنا، طوال السنوات الخمسين الأخيرة، بتغيير الحياة من خارج، وإهمال الإنسان من داخل".

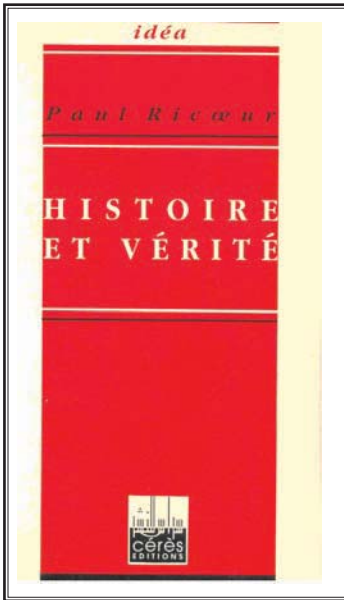
أدنيس

نافذة نصر مطوّل



" إنّ الإنسانيّة، بإعتبارها جسما واحدا، تدخل ضمن حضارة كونية واحدة تمثل في الآن نفسه تقدّمًا عظيمًا للجميع ومهمة عسيرة لبقاء التّراث الثقافي وتكيّفه مع هذا الإطار الجديد."

ريكور



▲ التاريخ والحقيقة

► ريكور (1913-2005)

Paul RICŒUR



الحقيقة و التاريخ

الفصل الثاني

الجزء الثالث

بول ريكور

الحضارة الكونية و الثقافات القومية

طرح المشكل وصياغته

إن المشكل المثار هنا مشكل مشترك سواء بين الأمم الأكثر تصنيعا والمحكومة بدولة قومية قديمة أو الأمم الخارجة من التخلف والتي مُنحت الاستقلال حديثا. والمشكل هو هذا:

إن الإنسانية، باعتبارها جسما واحدا، تدخل ضمن حضارة كونية واحدة تمثل في الآن نفسه تقدما عظيما للجميع ومهمة جسيمة لبقاء التراث الثقافي وتكيفه مع هذا الإطار الجديد. إننا نحسّ جميعا، بدرجات متفاوتة وبأشكال متنوعة، التوتر بين، ضرورة هذا المرور وهذا التقدم من جهة، ومطلب الحفاظ على موروثنا من جهة أخرى. أودّ أن أقول من الآن أن تفكيري لا ينطلق من أي كراهية تجاه الحضارة الكونية الحديثة؛ ثمة مشكل بالتحديد لأننا واقعون تحت ضغط ضرورتين متباينتين بقدر ما هما ملحتان.

1

كيف نصف هذه الحضارة الكونية العالميّة؟ لقد تسرعنا في القول بأنها حضارة ذات طابع تقني. غير أن التقنية ليست المحدد الحاسم والأساسي؛ إن منبع نشر التقنية، هو الفكر العلمي ذاته؛ إنه هو الذي يوحد قبل كل شيء الإنسانية في مستوى عال من التجريد، مستوى عقلائي خالص، وهو الذي، على هذه القاعدة، يمنح الحضارة الإنسانية سميتها الكونية.

التساؤل عن خصائص الحضارة الكونية:

يجب أن يكون حاضرا في ذهننا أنه إذا كان العلم إغريقي الأصل ثم أوروبيا من خلال غاليلي وديكارت ونيوتن الخ، فهو يطور القدرة على تجميع النوع البشري، لا من حيث هو إغريقي أوروبي، إنما من حيث هو إنساني؛ إن العلم يظهر ضربا من الوحدة من جهة الحق تحكم كل الخصائص الأخرى لهذه الحضارة. حينما يكتب باسكال "يمكن اعتبار الإنسانية كلها كإنسان واحد يتعلم ويتذكر باستمرار"، فإن عبارته هذه تعني ببساطة أن كل إنسان عندما يكون أمام استدلال ذي طابع هندسي أو تجريبي، يكون قادرا على أن يستنتج بالطريقة، نفسها طبعا إذا كان قد تدرب على ذلك. إنها إذن وحدة للنوع البشري مجردة خالصة، عقلائية، تستتبعها جميع التمظهرات الأخرى للحضارة الحديثة.

■ البعد العقلائي العلمي.

30 وفي رتبة ثانية نضع بالتأكيد تطور التقنيات. وهذا التطور يفهم
بصفته استعادة لمجموع الأدوات التقليدية بدءاً من نتائج وتطبيقات
هذا العلم الواحد. إن مجموع الأدوات هذا الذي ينتمي إلى الإرث
الثقافي البدائي للبشرية، قصورا ذاتيا كبيرا؛ فإذا ترك لشأنه، يميل إلى
الترسب في تقليد لا يقهر؛ ولا يتغير بحركة ذاتية، بل بفعل الصدمة
35 التي تحدثها المعرفة العلمية إزاء هذه الأدوات؛ إنه بفضل الفكر يتم
تثوير الأدوات لتصبح مكنات. إننا نمسك هنا بمنع ثاب للكونية؛
فالبشرية تتطور في الطبيعة بصفقتها كائنا اصطناعيا، أي كائنا يخلق
كل علاقاته بالطبيعة بواسطة مجموع أدوات يجري تثويره باستمرار
بواسطة المعرفة العلمية؛ فالإنسان هو عبارة عن حيلة كونية؛ وفي هذا
40 المعنى يمكن أن نقول إن التقنيات، بما هي استعادة لمجموع الأدوات
التقليدية انطلاقاً من علم مطبق، ليس لها وطن بالمرّة. وحتى إذا كان
ممكناً أن ننسب لأمة أو لأخرى، لثقافة أو لأخرى، اختراع الكتابة
الأبجدية أو المطبعة أو الآلة البخارية الخ... فهو اختراع يعود من
حيث المبدأ إلى الإنسانية. وسينخلق، طال الزمن أو قصر، وضعا
للجميع لا يمكن التراجع عنه؛ ويمكن أن يتأخر نشر هذا الاختراع
45 ولكن لا يمكن منعه مطلقاً. إننا إذن أمام كونية فعلية للإنسانية: فكلما
ظهر اختراع في أي نقطة من نقاط العالم إلا وكان موعوداً بانتشار
كوني. إن الثورات التقنية تتزايد، ولأنها تتزايد فهي تغفل من الحجز
الثقافي. ويمكن أن نقول إنه، رغم وجود تأخيرات في هذه النقطة أو
تلك من العالم، توجد تقنية عالمية. لأجل هذا حينما تلحق الثورات
50 القومية أو ذات النزعة القومية شعبا بالتحديث، فهي تلحقه في ذات
الوقت بالعمولة؛ وحتى إذا ما كانت - وسنذكر في هذا لاحقاً - دائرة
الاختصاص قومية أو ذات نزعة قومية، يكون عامل تواصل من حيث
هو عامل تصنيع، يساهم في الحضارة التقنية الواحدة. إنه بفضل
55 ظاهرة الانتشار هذه يمكن أن نحصل اليوم على وعي كوني، وإذا جاز
أن أقول، على شعور حي بكروية الأرض.

وفي رتبة ثالثة لهذه الحضارة الكونية، أضع ما أسميه بحذر وجود
سياسة عقلانية؛ وبالتأكيد لا أقلل من أهمية النظم السياسية؛ ولكن
يمكن أن نقول إنه من خلال تنوع النظم السياسية التي نعرف، تتطور
60 تجربة للإنسانية واحدة بل تقنية سياسية واحدة. فللدولة الحديثة، بما
هي دولة، بنية كونية قابلة للتحديد. وقد كان هيغل أول فيلسوف
فكر في هذا الشكل من الكونية في "مبادئ فلسفة الحق". إن هيغل
هو أول من بين أن أحد وجوه عقلانية الإنسان وفي ذات الوقت أحد
وجوه كونيته، هو تطور دولة تراهن على الحق وتنمي وسائل التنفيذ
65 علي شكل إدارة. وحتى إذا نقدنا بشدة البيروقراطية، والتكنوقراطية،
فإن الأمر لا يتعلق إلا بهذا الشكل المرصّي الخاص بالظاهرة العقلانية

■ البعد التقني.

● حجة على وجود تقنية عالمية:
لا تعارض بين الخصوصي
(القومي) والكوني (الإنساني)

■ البعد السياسي العقلائي:

دولة ديمقراطية بصفقتها نموذج
سياسيا وتعيينا للعقلانية السياسية.

التي نستوفيها. إنه يجب على الأرجح أن نذهب أبعد من ذلك: ليست التجربة السياسية المتفردة للإنسانية وحدها، بل لجميع النظم مساراً ما مشترك؛ إننا نراها جميعاً تتطور حتماً من شكل أوتقراطي إلى شكل ديمقراطي، وكلما تجاوزت مراحل معينة من الرفاه والتعلم والثقافة؛ نراها جميعاً تبحث عن توازن بين ضرورة تمرکز السلطة، بل تشخيصها، بغية جعل القرار ممكناً، ومن جهة أخرى بين ضرورة تنظيم الحوار بغية إشراك أكبر جمع ممكن من البشر في هذا القرار. غير أنني أود أن أعود إلى هذا الضرب من عقلنة السلطة التي تمثلها الإدارة، ذلك أنها ظاهرة لم تنعود فلسفة السياسة التفكير فيها. ومع ذلك فهي عامل عقلنة للتاريخ لا يُستهان بأهميته؛ بل يمكننا أن نقول، حينما نرى السلطة قادرة على إرساء وظيفة عمومية، وجسم من الموظفين يعدون القرارات وينفذونها دون أن يكونوا مسؤولين هم بأنفسهم عن القرار السياسي، إننا باختصار أمام دولة، أمام دولة حديثة. ها هنا مظهر معقول للسياسة التي تخصّ الآن بإطلاق كل شعوب العالم، إلى حد يمثّل فيه (هذا المظهر) أحد أكثر المعايير لصعود دولة على المسرح العالمي.

ويمكننا أن نجازف بالحديث في مرتبة رابعة عن وجود اقتصاد عقلائي كوني. وبلا شك قد يلزم بعد أن نتكلم عنه بحذر أكبر من حديثنا عن الظاهرة السابقة، نظراً للأهمية القاطعة للنظم الاقتصادية كما هي. بيد أن ما يحدث من وراء هذا المسرح خطير. فمن وراء التقابلات الشديدة والجسيمة التي نعرف، تتطور تقنيات اقتصادية ذات طابع كوني بحق؛ فحسابات الظرفية، وتقنيات تعديل الأسواق، ومخططات التوقع والقرار تحتفظ بشيء قابل للتشبيه من خلال التقابل بين الرأسمالية والاشتراكية المتسلطة. ويمكن أن نتحدث عن علم وعن تقنية اقتصادية ذات طابع دولي، مندجّة في غائيات اقتصادية مختلفة، والتي تخلق، في الآن نفسه، طوعاً أو كرهاً ظواهر تقارب تبدو آثارها حتمية. وينتج هذا التقارب عن كون الاقتصاد، مثل السياسة جرى تعقله من طرف العلوم الإنسانية، التي ليس لها بالأساس وطن. وأخيراً تعبر الكونية ذات المنشأ والطابع العلميين بمعقولية جميع التقنيات الإنسانية.

وفي الأخير، يمكن بالمثل أن نقول بأنه يتطور أيضاً عبر العالم جنس كوني من الحياة؛ يتجلى في توحيد حتمي للسكن، للباس (إنها البدلة ذاتها التي تجوب العالم)؛ وتنتأى هذه الظاهرة من كون أجناس الحياة هي بذاتها معقلنة من قبل التقنيات. وهي ليست تقنيات إنتاج فحسب، بل تقنيات اتصالات وعلاقات ورفاه وتسليّة وإعلام أيضاً؛ ويمكن أن نتحدث عن تقنيات ثقافة أوليّة وبدقة أكثر عن ثقافة استهلاك؛ توجد إذن ثقافة استهلاك ذات طابع عالمي تطوّر جنساً من الحياة ذي طابع كوني.

– مظهر العقلانية السياسيّة:
التنظيم الإداري.

■ بعد الاقتصاد العالمي:
– اقتصاد تحكّمه تقنية علميّة
كونيّة تردّ في أصولها إلى العلوم
الإنسانيّة.

■ وجود نمط حياة كونية وثقافة استهلاك عالمية.

تحديد دلالة الحضارة العالمية:
من خلال خاصيتي التراكم والتقدم.

والآن ماذا تعني هذه الحضارة العالمية؟ إن معناها جد ملتبس ومعناها المزدوج هذا هو الذي يخلق المشكل الذي نحن بصدد بلورته هنا. ويمكن أن نقول من جهة بأنها تمثل تقدما حقيقيا؛ مع أنه علينا أيضا تحديد هذه الكلمة بدقة. ثمة تقدم حين يتوفر شرطان: إنه من جهة ظاهرة تراكم ومن جهة أخرى ظاهرة تحسين. فالأول أيسر تمييزاً، مع أن حدوده هي حدود غير ثابتة. وأقول بطيب خاطر يوجد تقدم حيث تتمكن من حصر ظاهرة ترسب مجموع الأدوات التي تكلمنا عنها من قبل. غير أنه علينا أن نأخذ عبارة أدوات بمعنى شاسع جدا، معنى يشمل في الآن نفسه المجال التقني الخالص للوسائل والمكنات؛ فمجموع الوسائط المنظمة والموضوعة في خدمة العلم، والسياسة والاقتصاد، وحتى أجناس الحياة، ووسائل الترفيه، جميعها ترفع إلى صعيد الأدوات.

إن هذا التحويل للوسائل إلى وسائل جديدة هو الذي يمثل ظاهرة التراكم، وهذا ما يفسر من جهة أخرى وجود تاريخ إنساني؛ ثمة أسباب أخرى بالتأكيد لوجود تاريخ إنساني، غير أن الطابع اللاإرتدادى لهذا التاريخ يعود في أهم أسبابه إلى كوننا نعمل كما لو كنا في منتهى الأدوات؛ لاشيء يضيع هنا وكل شيء يتضاعف؛ هذه هي الظاهرة الأساسية. ويمكن التعرف على هذه الظاهرة في مجالات تبدو في ظاهرها بعيدة جدا عن التقنية الخالصة. هكذا تكون تجارب بائسة، وإخفاقات سياسية، تجربة لمجموع البشر شبيهة بالأدوات. ومن الممكن مثلا أن بعض تقنيات التنظيم العنيفة في شأن طبقة القرويين تعفى وفي الآن نفسه منظمين آخرين من إعادة ارتكاب الأخطاء نفسها، إذا كانوا على الأقل يتبعون طريق العقلانية. ينتج عن هذا، إذن، ظاهرة، تعديل، واقتصاد في الوسائل، هو أحد أبرز ضروب التقدم.

لكن لن نصف تراكما ما بالتقدم. يجب على هذا التطور أن يمثل شيئا أفضل من جهات عدة. والحال هذه، يبدو لي أن هذه الكونية هي بحد ذاتها خير؛ والوعي بإنسانية واحدة بذاتها يمثل شيئا إيجابيا؛ إنه ضرب من اعتراف الإنسان بالإنسان ينتج بعدد غير كل هذه الظواهر إذا جاز لنا القول؛ إن مضاعفة العلاقات الإنسانية تجعل من الإنسانية شبكة ضيقة أكثر فأكثر و مترابطة بصورة متزايدة، ومن جميع الأمم وكل التجمعات الاجتماعية تطوّر إنسانية واحدة تجربتها. ويمكن حتى أن نقول إن الخطر النووي يزيد من وعينا بوحدة النوع البشري هذه، بما أننا لأول مرة يمكن لنا أن نشعر بأننا مهددون في أجسامنا وبصورة شاملة.

– تحديد خاصية التراكم الكمي المقترن بتحوّل الأدوات.

– تحديد خاصية التراكم بما هو تراكم نوعي لا كمي.

– تمييز الحضارة الكونية بما هي خير كلي من جهة بعدها الإنساني.

● حجة أولى على القول بأن الحضارة الكونية خير.

ومن جهة أخرى فإن الحضارة الكونية خير لأنها تمثل حصول جموع من البشر على خيارات أولية؛ ولا يمكن لأي نوع من النقد للتقنية أن يعادل الفائدة المطلقة الإيجابية لتحرر الحاجة والبلوغ الجماعي للرفاه؛ والإنسانية إلى حد الآن عاشت إن صح القول بحبيطة، سواء عبر بعض الحضارات ذات الامتياز، أو عبر بعض مجموعات النخبة؛ إنها المرة الأولى التي نلمح فيها منذ ما يناهز القرنين في أوروبا ومنذ المنتصف الثاني للقرن العشرين بالنسبة إلى جموع البشرية الضخمة لآسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، إمكانية بلوغ الجموع إلى رفاه أولي.

145

● حجة ثانية على القول بأن الحضارة الكونية خير.

وعلاوة على ذلك تمثل هذه الحضارة الكونية خيرا. بموجب ضرب من النقلة في تصرف الإنسانية منظورا إليها في مجموعها إزاء تاريخها الخاص؛ فقد تقبلت البشرية في مجموعها مصيرها بصفته قدرا فظيحا؛ وهذا أيضا حقيقي تقريبا لأكثر من نصف البشرية. والحال هذه فإن بلوغ جموع من البشر بعض قيم الكرامة والاستقلالية لهو ظاهرة غير قابلة للارتداد مطلقا، فهي خير في حد ذاته. إننا نرى على المسرح العالمي وصول جموع بشرية كبيرة كانت إلى حد الآن خرساء ومسحوقة. ويمكن أن نقول بأن عددا متزايدا من البشر هم على وعي بأنهم صانعو تاريخهم، صانعو التاريخ؛ ويمكن أن نتكلم بالنسبة إلى هؤلاء الناس عن بلوغ حقيقي لحالة الرشد.

150

وفي النهاية فأنا لا أكره بالمرّة ما أسميته من قبل ثقافة الاستهلاك التي نستفيد منها جميعا بدرجات متفاوتة. إنه من اليقيني أن عددا متزايدا من الناس يبلغون اليوم هذه الثقافة الأولية التي تمثل مقاومة الأمية وتطوير أدوات الاستهلاك والثقافة الأساسية وجهها اللافت للنظر. وبينما لم يكن هناك إلى حد العشريات الأخيرة سوى قسم ضئيل من البشر يعرف ببساطة القراءة، يمكن لنا اليوم أن نترب أنه في بعض العشريات القادمة ستتجاوز البشرية في جماعات عتية أول ثقافة أولية. إنني أقول بأن هذا خير.

160

استخلاص قيمة الحضارة الكونية.

غير أنه من جهة أخرى، يجب أن نعترف بأن هذا التطور نفسه يمثل طبعا متناقضا. فبالتزامن مع رقي البشرية، تمثل ظاهرة الكونية

165

تنسب قيمة الحضارة الكونية من جهة تهديدها للثقافات القومية: - للخصوصية الثقافية وللنواة الإبداعية فيها.

ضربا من التدمير البارِع، لا للثقافات التقليدية فحسب، وهو مالا يكون على الأرجح ضررا لا يقبل الإصلاح، بل لما أسميه مؤقتا، قبل أن أفسره بإطناب، النواة الخلاقة للحضارات العظيمة، وللثقافات العظيمة، هذه النواة التي من خلالها نوّول الحياة وهي التي أسميها استباقا النواة الإيتيقية والأسطورية للإنسانية. ينشأ التنازع من هناك؛ إننا نشعر بصورة جيّدة أن هذه الحضارة العالمية الواحدة تمارس في آن فعل التلف أو التآكل على حساب الإرث الثقافي الذي صنع حضارات الماضي العظيمة. وترجم هذا التهديد، من ضمن آثار

170

175

– الوجه السلبي لثقافة الاستهلاك.

▶ طرح مشكل شروط التحديث:

– الحفاظ على الشخصية الثقافية والدخول في العقلانية العلمية.

– الكشف عن مفارقة الأصالة والمعاصرة.

– إبراز المبررات التاريخية والخبرية لوهم المركزية الثقافية الأوروبية.

أخرى مقلقة، في نشر حضارة البضاعة المجانية تحت أعيننا، هذه الحضارة التي هي المقابل البخس لما أسميته منذ قليل الثقافة الأولية. 180 في كل مكان، وعبر العالم، هو الفيلم الرديء نفسه، ومكنات النقد نفسها، والويلات من مادة البلاستيك أو الألمنيوم نفسها، والتواء اللغة الحاصل بالدعاية نفسه، الخ... كل شيء يحدث كما لو أن الإنسانية ببلوغها الجماعي ثقافة الاستهلاك الأولى، تكون قد توقفت عند درجة من التخلف الثقافي. إننا نصل هكذا إلى المشكل الحاد للشعوب التي هي بصدد الخروج من التخلف. أفلا يجب أن 185 نرمي عرض الحائط، للدخول في طريق التحديث، الماضي الثقافي القديم ذلك الذي كان علة وجود شعب؟ يطرح المشكل غالبا في صورة إحراج وحتى في شكل دائرة مفرغة؛ فعلا، لم يتسن قيادة مقاومة القوى الاستعمارية وحركات التحرر إلا بالمطالبة بشخصية خاصة؛ ذلك أن هذه المقاومة لم تكن مدفوعة بالاستغلال الاقتصادي 190 فحسب، بل، وعلى نحو أعمق، بفعل طمس الشخصية الذي أنتجه عهد الاستعمار. فقد كان من الواجب إذن البدء باستعادة هذه الشخصية العميقة، وإعادة تأصيلها في ماض قصد تغذية حيوية المطلب القومي. ومن هنا تأتي المفارقة: فمن جهة يجب إعادة تأصيل في ماضينا، وأن نصنع لأنفسنا روحا قومية ونرفع هذا المطلب 195 الروحي والثقافي في وجه شخصية المستعمر. ولكن يجب في الآن نفسه، للدخول في الحضارة الحديثة، الدخول في العقلانية العلمية، والتقنية والسياسية التي تتطلب غالبا التخلي نهائيا وبساطة عن كل الماضي الثقافي. إنه لأمر واقع: لا يمكن لأية ثقافة أن تتحمل وأن 200 تستوعب صدمة الحضارة العالمية. هذه هي المفارقة: كيف يمكن التحديث والرجوع إلى الأصول؟ كيف يمكن إيقاظ ثقافة قديمة نائمة والدخول في الحضارة الكونية؟

ولكن، وكما أعلنت عن ذلك في البداية، إن هذه المفارقة نفسها واجهتها الأمم المصنعة التي حققت منذ أمد طويل استقلالها السياسي 205 حول سلطة سياسية قديمة. وبالفعل، كان لقاء التقاليد الثقافية الأخرى امتحانا خطيرا ومعنى جديد كل الجدة عن الثقافة الأوروبية. إن كون الحضارة الكونية قد انبثقت منذ القديم عن بيت أوروبي، غذى وهم أن الثقافة الأوروبية كانت من جهة الحق والأمر الواقع، ثقافة كونية. ويبدو أن السبق المتحقق على الحضارات الأخرى يوفر الإثبات 210 التجريبي لهذه المسلمة: بل أكثر من ذلك فإن اللقاء بالتقاليد الثقافية الأخرى كان هو نفسه ثمرة هذا السبق وبصورة أعم ثمرة العلم الغربي ذاته. أفليست أوروبا هي التي اخترعت التاريخ والجغرافيا والإثنوغرافيا وعلم الاجتماع، في صورتها العلمية السريعة؟ غير أن

– تأكيد المفارقة من جهة مخاطر لقاء الثقافات.
– مخاطر الوعي بتعدد الثقافات.

هذا اللقاء بالتقاليد الثقافية الأخرى كان امتحانا جد خطير لثقافتنا، لم نستخلص منه بعد كل الدروس. 215

ليس يسيرا أن نبقي من نكون وأن نمارس التسامح إزاء الحضارات الأخرى؛ سواء أكان من خلال ضرب من الحياد العلمي، أو من خلال حب الإطلاع والتحمس للحضارات الأكثر قدما، أو حتى في الحنين إلى الماضي الزائل أو من خلال حلم براءة وفتوة. وأن نسلم أنفسنا للرغبة في الارتحال الثقافي، – فاكشف تعدد الثقافات لم

يكن أبدا تمرينا مسالما؛ والانفصال المتحرر من الوهم إزاء ماضينا، لا بل الغيظ من أنفسنا يمكن أن يغذي فينا الرغبة في الثقافات الغربية، تكشف جيدا طبيعة الخطر النافذ الذي يهددنا. ففي اللحظة التي نكتشف فيها وجود ثقافات لا ثقافة واحدة، وفي الوقت الذي نعترف فيه، تبعا لذلك، بنهاية ضرب من الاحتكار الثقافي، وهمي أو

حقيقي، نكون مهددين بالدمار بسبب اكتشافنا ذاته؛ وقد يصبح فجأة من الممكن أن يوجد أكثر من الآخرين، وأن نكون نحن أنفسنا آخر من بين الآخرين؛ وقد يصبح من الممكن، وقد اختفت كل دلالة وكل هدف، التجول بين الحضارات كما تتجول بين آثار أو أطلال؛ وتصبح الإنسانية كلها عبارة عن متحف خيالي: أين نذهب نهاية

هذا الأسبوع؟ زيارة أطلال "أنقور" Les ruines d'Angkor أو التجوال في "تيفولي" كوبنهاج Tivoli de Copenhague؟ ويمكن لنا أن نتصور زمنا قريبا يمكن فيه لأي كائن بشري متوسط الثراء أن يتغرب بلا نهاية وأن يتذوق طعم موته الخاص في نوع من السفر الدائم بلا نهاية. وفي هذا الحد الأقصى، يمثل انتصار ثقافة الاستهلاك، التماثلة كونيا والمجهولة بالكامل، الدرجة الصفر لثقافة الإبداع؛ وستكون الريبية على صعيد كوني، والعدمية المطلقة في انتصار الرفاه. يجب أن نعترف أن هذا الخطر هو على الأقل مساو وعلى الأرجح أكثر احتمالا من الدمار الذري. 230

– خطر انتصار ثقافة الاستهلاك على القدرة الإبداعية وعلى الخصوصية الثقافية.

240

يقود هذا التفكير المتناقض تناقضا شديدا إلى طرح الأسئلة التالية:

إعادة صياغة المشكل واستئناف التفكير فيه.

1- ما الذي يمثل النواة الخلاقة لحضارة ما؟

2- ضمن أية شروط يمكن لهذا الخلق أن يستمر؟

3- كيف يكون التقاء ثقافات متنوعة ممكنا؟

245

يمنحني السؤال الأول الفرصة لتحليل ما أسميته على عجل النواة

الإيتيقية- الأسطورية لثقافة ما. وليس من السهل أن نفهم جيدا ما

نريد قوله حينما نعرف الثقافة بماهي مركب قيم أو، إن شئنا، بماهي

جملة تقييمات؛ سنجد أنفسنا بسرعة ميالين للبحث عن معنى لها في

مستوى عقلائي غاية في العقلانية أو مفكر فيه غاية في التفكير،

وعلى سبيل المثال وانطلاقا من أدب مكتوب، ومن فكر مبني، أو، في

التقليد الأوروبي، وفي الفلسفة. يجب البحث بكثير من التمهل عن

250

■ تحديد دلالة النواة الثقافية.

255 هذه القيم الخاصة بشعب ما وتلك القيم التي تجعل منه شعبا. فحينما بيني فيلسوف أخلاقا ما، فإنه يركن إلى عمل ذي طابع مفكر فيه جيّدا؛ إنه لا يبيّن بالأحرى، الأخلاق، بل يعكس الأخلاق التي لها وجود عفوي عند الشعب. تستقر القيم التي نتحدث عنها هنا في 260 المواقف الواقعية تجاه الحياة، من حيث أنها تشكل نسقا وأنها لا توضع موضع تساؤل بصورة جذرية من قبل الناس ذوي النفوذ والمسؤولية. ومن بين هذه المواقف، والتي تهمننا أكثر هنا، تلك المتعلقة بالتقليد بحد ذاته، وبالتحول، وبالتصرف إزاء المواطنين والأجانب، وبالأخص أيضا استعمال الأدوات المتوفرة. وبالفعل 265 أو لم نقل إن مجموع الأدوات، هو مجموع الوسائل كلها؟ ويمكن لنا أن نقابلها فوراً بالقيمة، من حيث أن القيمة تمثل مجموع الأهداف كلها. وفعلا فالمواقف التقييمية هي التي تقرر أخيرا بشأن معنى الأدوات ذاتها. يحلل ليفي ستروس في "المدارات الحزينة" سلوك هذه المجموعة الإيتيقية التي فرضت عليها أداة متحضرة بعنف، فكانت 270 غير قادرة على استيعابها لا عن نقص في المهارة بالمعنى الحرفي للكلمة، بل لأن التصور الأساس للزمان، والمكان، والعلاقات بين البشر لا يسمح لهم بإعطاء أي نوع من القيمة للمردود، وللفاهية، ولرأسمة الوسائل؛ فهم يقاومون إقحام هذه الوسائل في نمط حياتهم بكل قوة الأفضلية الأساسية التي عندهم. لكن يمكن أن نتصور أن حضارات بأكملها تجعل من الاختراع التقني اختراعا عقيما، وذلك 275 انطلاقا من تصور سكوني كلي للزمان والتاريخ. وقد بين "شول"، حديثا، أن التقنية الإغريقية كبحتها التصور ذاته للزمان والتاريخ الذي لا يحتوي على تقييم إيجابي للتقدم نفسه. وحتى وفرة سوق العبيد لا تمثل بذاتها تفسيراً تقنيا خالصا ذلك أن فعل التصرف الخالص 280 بالعبيد من شأنه أن يرفع في الثمن بصورة أو بأخرى. هذا إذا كنا لا نهتم بتعويض القوة الإنسانية بالمكنات، فذلك لأنها ما لم تضاف عليه قيمة: التخفيف من عناء البشر؛ إن هذه القيمة لا تندرج ضمن مجموع الأفضليات التي تكوّن الثقافة الإغريقية.

280 إذا صح، نتيجة لذلك، أن مجموع الأدوات لا يكون إجرائيا إلا من خلال مسار إضفاء القيمة: فإن السؤال يطرح نفسه: أين يوجد هذا الإرث من القيم؟ أعتقد أنه يجب البحث عنه في مستويات عدة من العمق؛ وإذا كنت منذ قليل قد تكلمت عن نواة خلافة، فإنه إشارة إلى هذه الظاهرة، إشارة إلى تعدد الغلافات المتعاقبة التي يجب 285 اختراقها للوصول إليها؛ وفي مستوى سطحي كليا، تعبر قيم شعب عن نفسها في آداب العملية، وفي أخلاقيته الفعلية؛ لكن ذلك ليس بعد الظاهرة الخلافة؛ فالآداب مثل مجموع الأدوات البدائية تمثل ظاهرة قصور ذاتي؛ ويستمر شعب في اندفاعه بواسطة التقاليد.

■ تحديد دلالة الإيتيقا في مقابل الأدوات.

● إبراز العلاقة التصادمية بين القيم والوسائل استنادا إلى مثال.

● تأكيد العلاقة التصادمية باستدعاء النموذج الإغريقي للحضارة.

■ يحدّد دلالة النواة الثقافية بما هي غطاء رمزي يستوجب جهدا تأويليا.

● يعتبر أنّ القدرة الإبداعية لشعب ما أعمق دلالة من الأشكال الرمزية الخارجية.

● استمرارية ثقافة شعب ما في الزمن مشروطة بتجددها وتطورها.

وتتجلى هذه القيم في مستوى أقل سطحية بواسطة المؤسسات التقليدية؛ غير أن هذه المؤسسات ليست إلا انعكاسا لحالة الفكر، والإرادة وأحاسيس فريق بشري في لحظة معينة من التاريخ. فالمؤسسات هي دوما علامة مجردة تحتاج إلى تفكيك. ويبدو لي أنه، إذا أردنا أن نبلغ النواة الثقافية، يجب الحفر إلى حد هذا الغطاء من الصور والرموز الذي يمثل التمثلات الأساسية لشعب ما. أو/وأستعمل هنا عبارات الصورة والرمز هذه بالمعنى الذي لها في التحليل النفسي؛ وليس الوصف المباشر هو ما يكشف عنها بالفعل؛ ففي هذا الصدد تكون حدوس التعاطف والفؤاد خداعة؛ فيلزم أن يكون هناك فك للرموز حقيقي، وتأويل منهجي. إنّ جميع الظواهر القابلة رأسا للوصف المباشر هي. تمثل العوارض أو الحلم في التحليل النفسي. ويجب أن تكون لنا القدرة، بالطريقة نفسها، على الوصول إلى الصور الثابتة، الوصول حتى الأحلام القارة التي تمثل الإرث الثقافي لشعب ما والتي تغذي تقيّماته العفوية وردود فعله الأقل نضجا إزاء الوضعيات التي اجتازها؛ وتمثل الصور والرموز ما يمكن تسميته حلم يقظة لمجموعة تاريخية. في هذا المعنى أتحدث عن نواة إيتيقية-أسطورية تمثل الإرث الثقافي لشعب ما. ويمكن أن نعتقد أن لغز التنوع البشري يكمن في بنية ما قبل الشعور هذا أو هذا اللاشعور. والأمر الغريب حقًا، أنه توجد ثقافات ولا توجد إنسانية واحدة قط. وأن توجد ببساطة لغات مختلفة لهو بعد أمر محير جدًا. ويبدو أنه يشير إلى أن التاريخ حوّل لنا الارتداد ووجدنا بعد أشكالًا تاريخية متناسقة ومغلقة، ومجموعات ثقافية متكونة. ويبدو في الحال أن الإنسان غير الإنسان؛ والوضع المفتت للألسن هو العلامة الأبرز لعدم التماسك البدائي هذا... ذلك هو المدهش: لم تتكون البشرية في أسلوب ثقافي واحد، ولكنها تجمدت في أشكال تاريخية متناسقة، مغلقة: الثقافات. فيكون الإحساس بالغرابة ممكنًا في وضع إنسانيّ كهذا.

غير أن هذه الطبقة السميكة من الصور والرموز لا تمثل مع ذلك الظاهرة الأكثر جذرية للإبداعية، إنها لا تمثل منها سوى الغلاف الأخير.

وبخلاف مجموع الأدوات التي يحتفظ بها وترسب، وترسمل، فالتقليد الثقافي لا يبقى حيا إلا إذا أعيد خلقه باستمرار. إننا نمسك هنا باللغز الأكثر إبهاما والذي لا نتعرف فيه إلا على أسلوب الزمنية النقيض لأسلوب ترسب مجموع الأدوات. يوجد هنا للإنسانية طريقتان لاجتياز الزمن: تطوّر الحضارة معنى معينًا للزمان هو التراكم والتقدم، بينما تموت الطريقة التي يطوّر بها شعب ثقافته كلما لم تتجدد، ولم يتجدد خلقها؛ يجب أن ينهض كاتب، ومفكر، وحكيم

● التأكيد على أن القدرة الإبداعية لشعب ما تفلت من كل حساب

■ تحديد شروط الإبداع الثقافي: الحرية، الإبداع الفني نموذجاً.

التساؤل عن شروط استمرار الإبداع الثقافي لشعب ما: - استيعاب المعقولة العلمية والاستغلال التقني للطبيعة

وروحاني لدفع الثقافة والمجازفة بها من جديد في مغامرة وفي خطر كلي. ينفلت الإبداع عن كل توقع، وعن كل تنظيم، وعن كل قرار حزب أو دولة. فلا يعبر الفنان عن شعبه - إذا ما أخذناه شاهداً على الإبداع الثقافي - إلا إذا لم يرشح نفسه لذلك ولم يطلب منه ذلك أحد. إذ لو استطعنا أن نأمره به، فإن ذلك يعني أن ما سينتجه قد قيل 330 في لغة النثر اليومية، والتقنية والسياسية؛ فيكون إبداعه إبداعاً زائفاً. أن يكون الفنان قد تواصل بحق مع هذه الطبقة من الصور الأساسية التي صنعت ثقافة شعبه، فإننا لا نعرف ذلك إلا بعد فوات الأوان؛ حينما يولد إبداع جديد، سنعرف أيضاً في أي اتجاه تسير ثقافة هذا الشعب. ونستطيع على الأقل توقع أن الإبداعات الفنية الكبيرة تبدأ 335 دوماً ببعض الفضائح؛ ويجب أن تتحطم الصور الزائفة أولاً الصورة التي يصنعها شعب ما، ونظام ما، عن نفسه؛ إن قانون الفضيحة يستجيب لقانون "الوعي الزائف"؛ فمن الضروري أن توجد فضائح. يميل شعب ما دوماً إلى أن يُظهر صورة إيجابية عن نفسه، صورة - إن 340 جاز القول - جد مفكرة. وعلى نقيض ميل المرء إلى أن يكون مفكراً جيداً لجماعته الخاصة، فإن الفنان لا يلتحق بشعبه إلا في العزلة، وفي الرفض، وفي اللافهم، فيُخرج للناس شيئاً يصدمهم في البداية، ويضللهم لأوّل وهلة، والذي، بعد زمن طويل، يحتفظ به تعبيراً صادقاً للشعب. ذلك هو القانون التراجيدي لإبداع ثقافة ما، قانون 345 متناقض كلياً مع التراكم الهادئ للأدوات الذي يكون الحضارة. يُطرح السؤال الثاني إذن: في أية شروط يمكن أن يستمر الإبداع الثقافي لشعب ما؟ سؤال مخيف يطرحه تطور الحضارة الكونية، العلمية والتقنية والحقوقية والاقتصادية. ذلك أنه، إذا كان حقيقياً أن جميع الثقافات التقليدية تتحمل ضغط تآكل هذه الحضارة وفعالها، 350 فليس لها جميعاً القدرة نفسها على المقاومة، وبالأخص نفس القدرة على الاستيعاب نفسها. وما يُخشى هو ألا تكون الثقافة غير منسجمة مع الحضارة العالمية، وليدة العلوم والتقنيات. ويبدو لي أنه يمكن أن نحدد بعض الشروط الضرورية. وحدها الثقافة التي تكون قادرة على استيعاب المعقولة العلمية، يمكن لها أن تحافظ على بقائها 355 وتولد من جديد؛ ووحده الإيمان الذي يدعو إلى فهم الذكاء يمكن أن "يقترن" بعصره. وأكثر من ذلك أقول: وحده الإيمان الذي يبطل صفة القداسة عن الطبيعة ويلحقها بالإنسان، يمكن أن يضطلع بالاستغلال التقني للطبيعة؛ أيضاً وحده الإيمان يبدو في حال من الصمود والدوام ذلك الذي يثمن الوقت، والتحول الذي يجعل الإنسان في وضع قبالة 360 العالم والتاريخ وقبالة حياته، وإلا كان وفاؤه مجرد ديكور فولكلوري بسيط. يكمن المشكل لا في تكرار الماضي ببساطة، بل في التجذر فيه لأجل أن نبذع باستمرار.

التساؤل عن شروط التقاء الثقافات.

يبقى إذن السؤال الثالث: كيف يكون التقاء ثقافات متنوعة التقاءً

ممكناً، بمعنى أنه التقاء لا يكون قاتلاً للجميع؟ يبدو بالفعل أنه قد نتج

عن التأمّلات السابقة أن الثقافات ليست لها قابليّة التواصل؛ ومع

ذلك فإن غرابة الإنسان عن الإنسان ليست أبداً غرابة مطلقة. يقينا

الإنسان غريب عن الإنسان ولكنه أيضا دوماً شبيهه. عندما نحل بلد

غريب عنا تماماً، مثلما كان حالي في الصين منذ بعض السنوات، فإننا

نشعر رغم الغربة الكبيرة أننا لم نخرج أبداً عن النوع الإنساني؛ غير

أن هذا الشعور يبقّي شعوراً أعمى، يجب الارتفاع به إلى مستوى

رهان وإثبات إرادي لهوية الإنسان. إنه هو الرهان الرشيد الذي قبله

قديماً عالم آثار مصرية مختصّ عند اكتشافه علامات غير مفهومة، سلم

مبدئياً أنه إذا كانت هذه العلامات من الإنسان فإنها يمكن ويجب أن

تترجم. يقينا، لا يمر كل شيء عبر الترجمة، ولكن يمر بعض الشيء

دوماً. ليس ثمّة مبرر ولا احتمال في أن يكون نسق لساني غير قابل

للترجمة. والاعتقاد في إمكان الترجمة إلى حد ما، هو إقرار أن

الغريب إنسان، وهو باختصار الاعتقاد بأن التواصل ممكن.

وينسحب ما كنا بصدد قوله في اللغة، وفي العلامات على القيم

أيضاً، على الصور الأساسية، وعلى الرموز التي تكوّن الإرث الثقافي

لشعب ما. نعم، أعتقد أنه من الممكن فهم الآخر، غيري، من خلال

التعاطف ومن خلال التخيل، مثلما أفهم شخصية رواية، مسرحية أو

صديق فعلي، لكنه مختلف عني؛ وفضلاً عن هذا، أستطيع أن أفهم

دون تكرار، أن أتمثل نفسي دون أن أحيها من جديد، و أن أكون

آخر في الوقت نفسه الذي أكون فيه أنا ذاتي. أن أكون إنساناً، هو

أن أكون قادراً على البقاء أنا نفسي. أن أكون إنساناً، هو أن أكون

قادراً على الارتحال في الآخر مركز منظورية.

إذن تطرح ها هنا مسألة الثقة: ما مصير قلبي عندما أفهم قيم

الشعوب الأخرى؟ إن الفهم مغامرة مخيفة حيث تتعرض كل

الموروثات الثقافية لخطر الغرق في تلفيقية عائمة. ويبدو لي مع ذلك،

أننا قدمنا منذ قليل عناصر إجابة هشة ومؤقتة: وحدها الثقافة الحية،

والوفية لجذورها، وفي الآن نفسه في حالة إبداعية على صعيد الفن

والأدب والفلسفة والروحانية، هي القادرة على تحمل اللقاء

بالثقافات الأخرى، ولا تتحمّله فحسب، بل تضفي معنى على هذا

اللقاء. وحينما يكون اللقاء مجابهة بواعث خلاقة، ومجاهة اندفاعات،

يكون هو بذاته خلاقاً. وأعتقد أنه في غياب لكل اتفاق، يوجد

ضرب من التناغم من خلق إلى خلق. هكذا أفهم القاعدة الرائعة

لسبينوزا: "بقدر ما نعرف أشياء فردية، نعرف الإله"، إنه حينما ذهبنا

إلى حد عمق الفردية، شعرنا أنها تتناغم مع كل شيء، بشكل نعجز

فيه عن الكلام، بشكل نعجز فيه عن التدوين في خطاب. إني على

— تحديد شرط اللقاء المثمر.

400 يقين بأنه سيكون للعالم الإسلامي الذي يشهد نهضة، وللعالم الهندي الذي تولد تأملاته القديمة تاريخا يافعا، مع حضارتنا، وثقافتنا الأوروبية، هذا التقارب المتميز الذي يكون لكل المبدعين فيما بينهم. وأعتقد أنه هنا سنتتهي الرابية. وليس المشكل بالنسبة إلى الأوروبي خاصة أن يشارك في اعتقاد غائم ما قد يكون مقبولا من قبل الجميع، بل إن مهمته كان أعلنها هيدغر: "يجب أن نتغرب في منايعنا 405 الأصلية"، أي يجب علينا أن نعود إلى أصلنا الإغريقي، إلى أصلنا العبري، إلى أصلنا المسيحي لكي نكون مخاطبا كفتا في الحوار الكبير للثقافات؛ ولكي يكون أمامنا آخر غير ذاتنا، يجب أن يكون لنا ذات.

410 وتبعاً لذلك لا شيء يكون أبعد عن الحل لمشكلتنا من أي تلفيقية ما غائمة وواهنة. وفي الأصل فإن التلفيقيات هي دوما ظواهر إسقاطية؛ لاشيء فيها خلاق؛ إنها مجرد إسقاطات تاريخية. يجب أن نقابل التلفيقيات بالتواصل، أي بعلاقة درامية أثبت فيها ذاتي في منبعتها بالتناوب، واستسلم لخيال الآخر، وفق حضارته المغيرة.

415 فالحقيقة الإنسانية لا تكون إلا في هذه المحاكمة، حيث تتصارع الحضارات بتزايد انطلاقا مما هو فيها أكثر حيوية وابداعا. فيكون تاريخ البشر مسرحا للفهم متسعا أكثر فأكثر، أين ستطور كل حضارة رؤيتها للعالم في مجابهة مع جميع الحضارات الأخرى. غير أن هذه المحاكمة مازالت قيد البداية. وهي تقريبا أخطر مهمة للأجيال اللاحقة. ولا أحد يمكن أن يتحدث عما سيحدث لحضارتنا حينما 420 ستلتقي حقا بحضارات أخرى بوجه آخر غير صدمة الغزو والهيمنة. غير أنه يجب أن نعترف أن هذا اللقاء لم يحدث بعد على مستوى حوار حقيقي. لأجل هذا نحن في نوع من الفاصل الزمني، وفي فترة بلا رئيس، حيث لا يمكن ممارسة دغمائية الحقيقة الواحدة، وحيث 425 لسنا بعد قادرين على التغلب على الرابية التي انغمسنا فيها. نحن في النفق، في غسق الدغمائية، وعلى عتبة الحوارات الحقيقية. إن جميع فلسفات التاريخ تاوية داخل أحد دورات الحضارة؛ لذا ليس لنا ما به

نفكر في تواجد الأساليب المتعددة، وليس لنا فلسفات تاريخ لحل مشكلات التواجد. وإذا ما نظرنا إلى المشكل، فلسنا في حال سبق لمجموع البشرية، الذي سيكون ذاته ثمرة تاريخ البشر الذين سيقومون 430 هذا الحوار الخطير.

تأكيد أن اللقاء المثمر بين الثقافات ليس من قبيل الحلم الطوباوي وإنما من قبيل الإمكان التاريخي

رهان لقاء الحضارات

إستنتاج: ضرورة إنشاء فلسفات تاريخ لحل مشكلات التواجد.

بول ريكور "الحقيقة والتاريخ"

Paul RICEUR; *Histoire et Vérité*, Idéa, Cérès Edition. 1995, pp 318-334



مختصرات

تبينت أن رحلة الإنسان على درب الوعي بكيئونه لا يمكن أن يستوفيهما سؤال "من أنا؟" إذ أدركت أن الإنسان يحيا مع الآخرين، بالآخرين ومن أجلهم فوقت على حاجتي إلى البحث في سؤال أكثر خطورة وأشد تعقيدا هو سؤال "من نحن؟"

تبينت أن سؤال "من نحن؟" هو سؤال الهوية بامتياز وعرفت أن الهوية هي الأفق الذي بداخله يمكن أن أتخذ موقفا، كما تحققت من أن غياب مثل هذه الإجابة قد يفضي إلى أزمة هوية بما هي شكل حاد من الضياع غالبا ما يصفه الناس بالقول إنهم ما عادوا يعرفون قط من يكونون.

عرفت أن الهوية بما تعنيه من خصوصية لا ينبغي أن تحمل على معنى نفي الكونية أو الوحدة الثقافية للإنسانية طالما أن هوية الإنسان لا تتحدد بانغلاقه على نمط ثقافي خاص وإقصائه لكل نمط مغاير ومختلف، فالهوية الإنسانية تركيب عجيب يجمعني بذاتي ويصلي بالآخرين في آن.

أدركت الآخر "صورة" كثيرا ما أرسم ملامحها في ضوء حاجة أو رغبة، ومع ذلك تبقى اعترافا باختلاف نريده ثراء للوجود الإنساني بعيدا عن عقد النقص أو صلف التفوق..

تفطنت إلى أن ما أحياه تحت رمز المقدس، وإن كان يميّزني عن الآخرين، فإنه لا يهيني تفوقا عليهم بل يشركني معهم في تجربة تواصل تضي المعنى على الموجود من جهة طلبه المنشود.

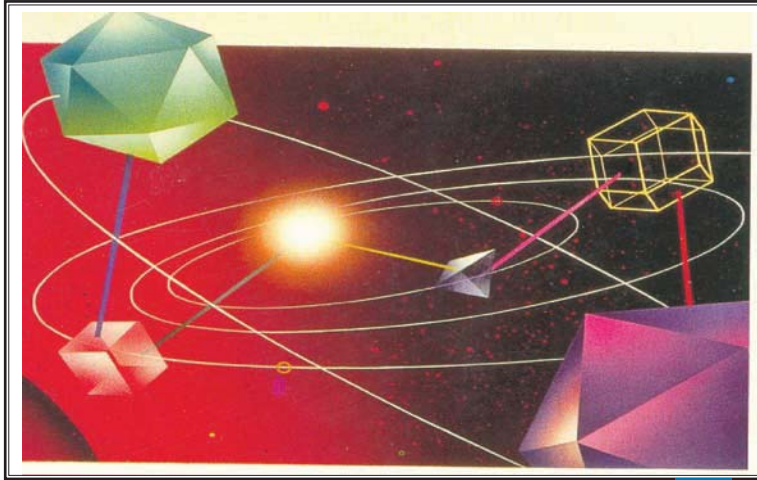
تمكنت من بيان أن رفض الاختلاف وتشريع مبدأ المفاضلة بين الأمم لا يعكس إلا وعيا زائفا بحقيقة الوجود الإنساني ولا يمكن أن ينتج سوى منطق الهيمنة والصدام الذي من شأنه أن يعمق أزمة الهوية الإنسانية.

أدركت أن الاختلافات الحضارية لا تنفي وجود قواسم مشتركة كثيرة يلتقي فيها الإنسان بالإنسان دون أن يكون هذا اللقاء قاتلا للجميع، وتبينت بذلك إمكان تحقيق التواصل الحضاري رغم واقع التنوع والاختلاف، إذ لا نحتاج إلى استعمال الرموز نفسها لكي نتواصل مثلما لا نحتاج إلى استخدام نفس اللغة نفسها لكي نتفاهم. إذ تبينت أن التواصل إرادة عامة في تشكيل كوني إنساني يحصل بالمشاركة لا بالإقصاء.

تبينت أن الصراع الثقافي والحضاري ضارب في القدم ومستفحل في الراهن يغذيه وباء التعصب سواء كان أساسه دينيا أو عرقيا أو اقتصاديا، تحكمه في الغالب الرغبة في الهيمنة كما أصبحت تعبر عنها العولمة في أيامنا.

تبينت أخيرا أن الصراع الحضاري لا يدفع إلى اليأس من الإنسان لأن من ورائه يطل حوار حضاري يحسن التمييز بين إنسان وسيلة وإنسان غاية ويدرك أن قيم الحرية والمساواة والعدالة هي التي تجمعنا في "كوني" نعمل على أن نكون جديرين به.

للعلم بين الحقيقة والنمذجة



1

أبعاد النمذجة

البعد التركيبي

الأكسمة
البنية
الترييض
الصورة

البعد الدلالي

الافتراضي
الملائم
الواقعي
القانون
النظرية

البعد التداولي

التفسير
التحقق
الفهم
النجاعة

«إنّ جعل التمثّل هندسيًا أي
رسم الظواهر والترتيب
المتسلسل للأحداث الحاسمة
في تجربة ما، هما المهمة الأولى
في توكيد العقل العلمي.»
باشلار
تكوين العقل العلمي

2

النمذجة ومطلب الحقيقة

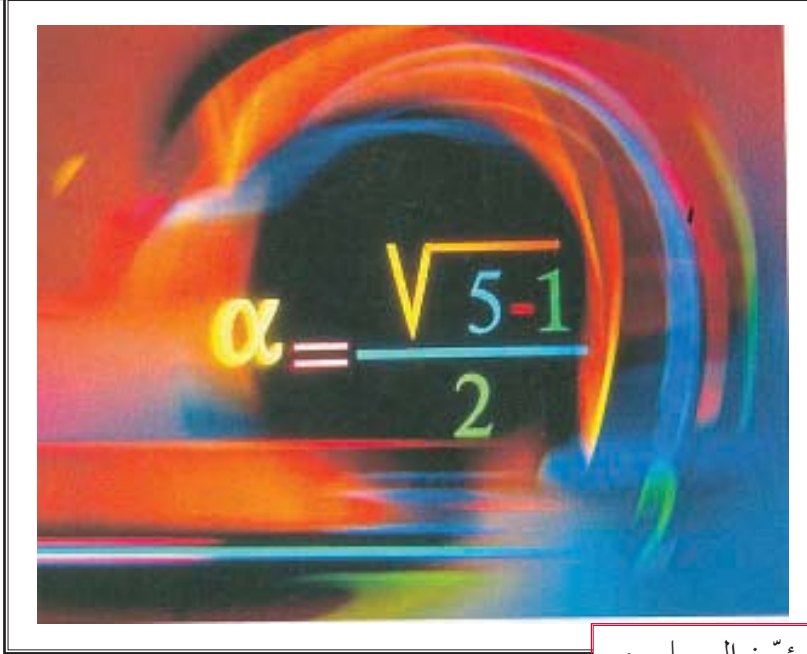
الحدود الفلسفية

الحقيقة
المسؤولية
المعنى

الحدود الاستيمولوجية

الاختزالية
التاريخية
الأنظمة التقنية

تم إنجاز هذه المسألة بالتعارف مع
لجنة تأليف كتاب الاربعة أدلاب



"إذا قام مؤرّخ العلوم بتفحص وثائق ماضي البحث من وجهة النظر التاريخية المعاصرة، فإنه سيُغري لربّما بكتابة أنه عندما تتغيّر الراديوغما فإنّ العالم نفسه سيتغيّر معها."

▲ توماس س. كوهن
بنية الثورات العلميّة

1.1- أبحث ... وأحدّد

أهمّ خصائص نظريّة نيوتن الفلكيّة

.....

.....

.....

.....

أهمّ خصائص نظريّة بطلميوس الفلكيّة

.....

.....

.....

.....

2.1- أرسم ..

صورة الكون وموقع الأرض في نظريّة نيوتن

.....

.....

.....

.....

صورة الكون وموقع الأرض في نظريّة بطلميوس.

.....

.....

.....

.....

3.1- أستخلص ما يجمع بين النظريّتين وما يميّز بينهما

ما يميّز بينهما:

نيوتن

بطلميوس

.....
.....
.....
.....

ما يجمع بينهما :

.....

.....

.....

.....

4.1- ماذا أستنتج في خصوص طبيعة الاختلاف بين النظريّتين؟

2.1- أتابع التفكير: أقرأ النص قراءة متأنية وأفكر في مضمونه ...

أوتو (1): "إنني اعترف أنه هناك درجة اختلاف معينة ولكنني لا أرى اختلافا جوهرياً. لقد كان علم الفلك البطلميوسي (2) جيداً جداً وإلا لما استمرّ تدريسه لخمسة عشر قرناً من الزمان. كما أن علم الفلك النيوتوني (3) لم يكن في البداية أكثر حظاً. ولكن بمرور الوقت فقط استطاع الفلكيون استخدام «ميكانيكا نيوتن» في التنبؤ الحسابي الدقيق لحركة الأجسام السماوية واستنباط المدارات في نظامنا الكوكبي بطريقة أدقّ مما قام به بطلميوس. إنني في الواقع لا أستطيع التسليم بأن نيوتن قد قدّم شيئاً أساسياً أفضل من بطلميوس. لقد أعطى فقط «تمثيلاً رياضياً» آخر لحركة الكواكب وقد ثبت على مرّ القرون أن هذا التمثيل هو الأكثر نجاحاً".

فيرنر هيزنبرغ، الجزء والكل: محاورات في مضممار الفيزياء الذرية

ترجمة وتحقيق محمد أسعد عبد الرؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 51-52

الهوامش

- 1- أوتو: فيزيائي وصديق هيزنبرغ. شاركه في أكثر من حوار في كتاب "الجزء والكل".
- 2- بطلميوس Ptolémée : (90-168)، عالم فلك يوناني من المدرسة الإسكندرانية، من أشهر مؤلفاته "المجسطي" الذي وضع فيه مبادئ علم الفلك القديم القائم على فكرة مركزية الأرض géocentrisme، وهي الفكرة التي سيقوّضها بعد ذلك كوبرنيك Copernic (1473-1543) صاحب كتاب "في دوران الأجرام السماوية" الذي أحدث ثورة تسمّى بعد ذلك بالثورة الكوبرنيكية.
- 3- نيوتن : Newton (1642-1727)، عالم انجليزي في الرياضيات والفيزياء وواضع قانون الجاذبية. من أهم مؤلفاته "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" (1687).

الكاتب: فيرنر هيزنبرغ Werner Karl HEISENBERG

وُلد في 5 ديسمبر 1901 بفورتسبورغ بألمانيا. درس الفيزياء في مونيخ وغوتنغن. حصل في 1924-1925 على منحة روكفلر وعمل لدى نيلز بوهر في كوبنهاغن. أصبح أستاذاً بجامعة لايبزيك سنة 1927. حصل على جائزة نوبل للفيزياء سنة 1932. تولّى رئاسة معهد القيصر فيلهلم للفيزياء سنة 1941. قام سنة 1936 بإنشاء معهد ماكس بلانك للفيزياء في غوتنغن ثمّ انتقل به إلى مونيخ سنة 1957 حيث توفي في 1 فيفري 1976.

2.2- أنجز المهام التالية

■ ما طبيعة الاختلاف بين نظرية بطلميوس ونظرية نيوتن حسب الكاتب؟ هل يتفق مع استخلاصي السابق؟



نيوتن

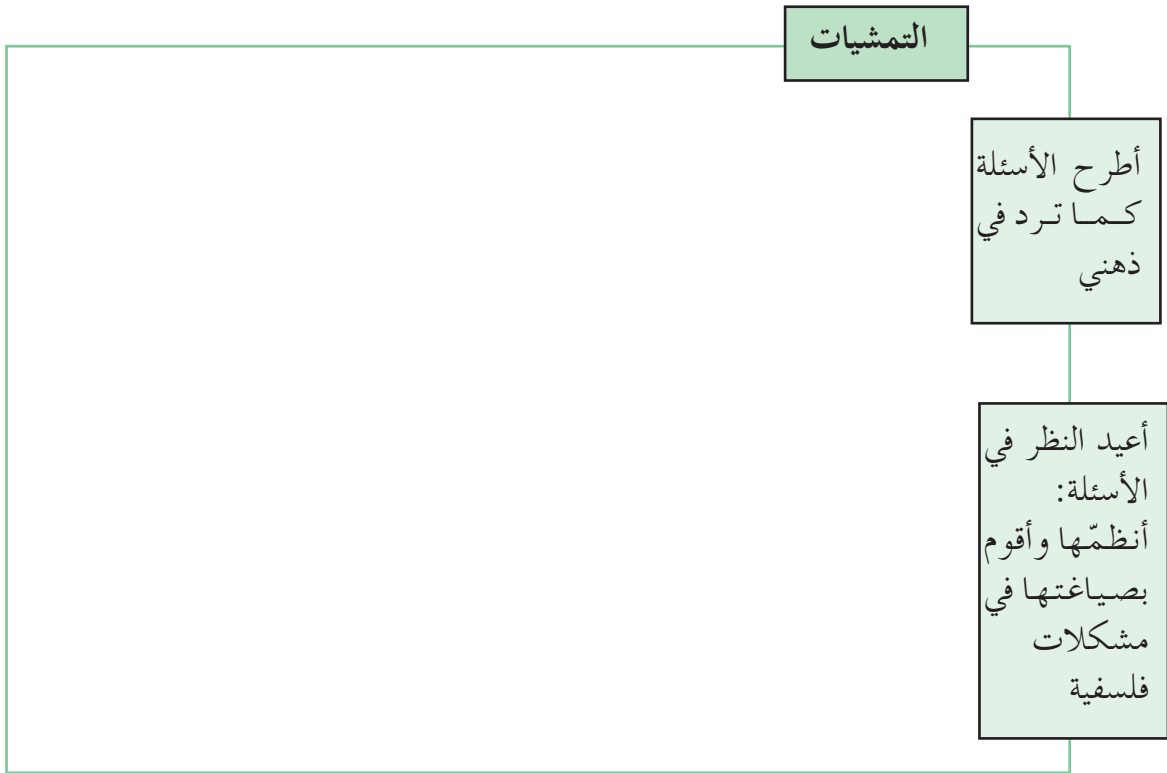
- لِمَ اعتبر الكاتب علم بطلميوس علماً جيداً جداً؟
- بم تميّزت نظرية نيوتن في رأي الكاتب؟
- ما دلالة «التمثيل الرياضي» وما قيمته العلمية؟
- أبحث في دلالة «النمذجة» وأتساءل عن علاقتها بـ«التمثيل الرياضي».
- ما دلالة «النجاح» الذي يتحدّث عنه الكاتب؟
- أفكر في العلاقات الممكنة بين «النجاح» و«الحقيقة» وأستخلص الاحراجات النظرية التي يمكن أن تترتب عليها.

وأحوّل الاحراجات النظرية التي انتهت إليها إلى أسئلة تساعدني على التقدّم في معالجة المسألة.

أستحضر

مكاسبى...

وأحدّد الرهانات النظرية والعملية التي تدعو إلى التفكير في المسألة.



نافذة سدرات للتفكير في المسألة



" إنَّ كلَّ قيمة تقسّم الذات المقيّمة. فهي تعطي الذات، على الأقل، تاريخ تقييمها، ويكون إذاك للذات ماضٍ من اللاقيمة تقتضي معارضته مع حاضر من القيمة."

▲ غاستون باشلار
العقلانية المطبقة



" إذا كنت تفرّق هكذا بين الاكتشاف والاختراع، فأين تضع إذن هذه النتيجة الجديدة المفزعة للتقدّم التكنولوجي، أعني القنبلة الذرية؟".
هيزنبرغ

في أصل النماذج

التمهيد :

ساد اعتقاد بأن العمل العلمي هو مجرد وصف للوقائع يكون كماله بتوفر شرط موضوعية النقل عبر قراءة للأحداث قوامها حياد الذات. ومع ذلك، لنا أن نرتاب في اعتقاد كهذا، تهزّه تصوّرات جديدة لعمل العقل العلمي حين يدرك فاعلية لا تكفي بالمعرفة بل تذهب إلى توفير شروط المعرفة.

قد لا تساعدنا لغة الفلسفة، إلا قليلا، على توضيح أصل دلالة معنى النموذج الذي تم استعماله بشكل موسع في مناهج العلوم. هذا الأصل تكنولوجي: فالنموذج هو بادئ ذي بدء «التصميم»، والشيء المصغر والسهل الاستعمال والذي يُعاد من خلاله، وفقا لشكل مبسط و«مصغر»، إنتاج خصائص شيء ذي أبعاد كبرى، سواء تعلق الأمر بمعمار أو بأداة ميكانيكية؛ فالموضوع المصغر يمكن أن يخضع لقياسات وحسابات واختبارات فيزيائية لا تنطبق بصورة ملائمة على الشيء الذي أعيد إنتاجه. ومن ثم، اكتسب اللفظ قيمة منهجية واسعة ليعني كل الأشكال أو النسخ التي تخدم أهداف المعرفة. ليس من الضروري أن نعود إلى المعنى الأفلاطوني، حيث كان النموذج «المثال» والصورة المثلى التي عدلت عليها الموجودات: توجد، هاهنا، مفارقة تتمثل في كون النموذج التقني يقلب وضعية النموذج الأفلاطوني بما أنه يمثل تحققا عيانيا بدلا من أن يكون فكرة قابلة للتحقق. ومع ذلك، يبيح تركيب الإيستيمولوجيا انزلاقات المعنى. لا يوجد ما يمنع أن نتصور أن العملية التي تستخلص من وضعية شكلا يخصها، تساعد في المقابل على تحديد نوع مثالي وتوفير نموذج (1) لإعادة بناء هذه الوضعية. وهكذا، فقد تطورت فيزياء الذرة حول «نموذج بوهر» (2) الذي كان في البداية طريقة لرسم الخصائص الكهربائية للعنصر الفيزيائي، وتوحيد تأثيرات أطيف الإشعاعات التي يرسلها. وفي أحسن الظروف، يصلح النموذج في العلوم المتطورة، لتثبيت القوانين على موضوع مهيكلي بشكل جيد، وهذا التثبيت يمكن، بدوره، من التصور والتجريب: يتقاطع هذان المعنيان الأساسيان للفظ نموذج، بما هو تشكيل ورسم موجه في آن، ويتزاوجان بقدر ما.

ومهما يكن من أمر، يُجبر مذهب العلم والتكنولوجيا على إتباع النماذج في تعقد أنواعها وفي تنوع استعمالاتها. ويمكن للنموذج أن يكون تجسيدا ماديا لألفاظ العلم في موضوع المحسوس مستقل تقريبا، يسهل على الحدس أو التفكير الإحاطة به: كانت الميكانيكا العضوية قد حققت العلاقات الفيزيائية في تشكيلات من الجزئيات نسبت إليها شكل وحركة حتى نفهم بشكل أفضل تفاعلها المتبادل. ويمكن للنموذج أن يكون أيضا كتابة مجردة، لكنّها مراقبة بواسطة التفكير المنطقي والرياضي، لواقع محسوس، تجريبي، قد لا تقدّم دراسته المباشرة إلا علاقات تقريبية. وبهذا المعنى يضع عالم الاقتصاد وعالم الاجتماع وعالم البيولوجيا لأنفسهم «نماذج نظرية» للوقائع التي يصفونها.

نوال مولود، الموسوعة العالمية

Noël MOULOU, *Encyclopédia Universalis*, pp 529-530

الهامش

1- نموذج Paradigme : المقصود هنا النموذج الإرشادي للعلم بالمعنى الذي يقدمه توماس كوهن في بنية الثورات العلمية. (انظر تحديدات وتمييزات مفهوميّة)

2- نموذج بوهر: هو النموذج أو الرّسم الذي قدّمه بوهر للذرة والذي استعاره من نموذج المجموعة الشمسية حيث توجد النواة في الوسط وتدور الكهارب حولها، غير أنّه تم الآن التخلي عن هذا النموذج بعد معرفة طبيعة حركة الكهارب التي لا تدور بشكل منتظم بل تقوم بقفزات مختلفة وترسل موجات

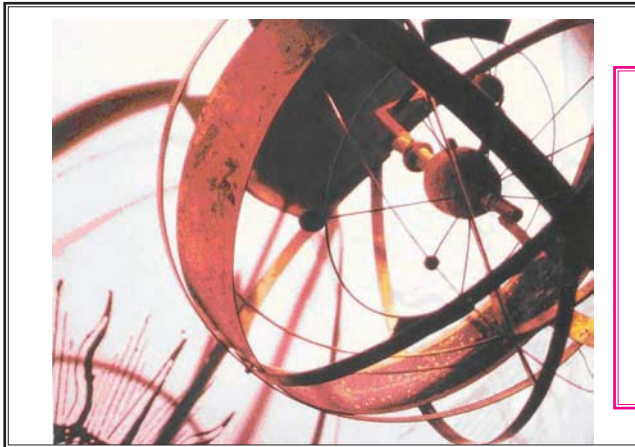
الكاتب

نوال مولود : (1921-1997)

أستاذ بجامعة الآداب والعلوم الإنسانية ببليل بفرنسا، له عدة مقالات بالموسوعة العالمية: الحدس، الحدسية، الحكم، النموذج. وله كتابات أخرى: "اللغة والبنى : محاولة منطقية وسميولوجية" (1969)، "بنى البحث والمعرفة"، و"علم النفس والبنى".

المسألة

- كيف يحدّد الكاتب دلالة «النموذج»؟
- ما الفرق بين النموذج والمثال؟
- أرصد معنيي النموذج كما عرضهما الكاتب.
- كيف يعمل النموذج في الحقل العلمي؟
- ماذا يقصد الكاتب بتعدد أنواع النموذج وتنوع استعمالاته؟
- أفكر في نموذج «بوهر» وأكشف عن الطابع الإجرائي للنموذج.
- أستحضر مثالا من العلوم الفيزيائية التي أدرسها لأبيّن قيمة «النموذج».
- ماذا تحمل النمذجة للعلم اليوم : معرفة أم منهجا؟



" فالنموذج هو بادئ ذي بدء "التصميم"،
والشيء المصغر والسهل الاستعمال الذي يُعاد
من خلاله، وفقا لشكل مبسط و«مصغر»،
إنتاج خصائص شيء ذي أبعاد كبرى، سواء
تعلق الأمر بمعمار أو بأداة ميكانيكية".

مولود

النموذج و استكشاف الظواهر

التهبير :

يجري استعمال النماذج، في الحقل العلمي، على أنحاء مختلفة. ولعلّ في استحضارها ما يستجيب لأغراض متنوّعة تبدو خارجة عن النماذج ذاتها، وكأنّ فضلها كامن لا فيما تنغلق عليه من حقيقة بل فيما تفتح عليه من إمكان.

يبدو جلياً أنّ النماذج تقوم، في تطوّر كلّ نظريّة فيزيائية، بأدوار متميّزة تحدّدها حالة تطوّر النظرية العلميّة. ففي المرحلة الاستكشافية، حين يتعلّق الأمر بتوضيح المعلومات التي تمّ رصدها أو تجريبها، تُنعت النماذج بكونها «(فينومينولوجية)» أو «(استكشافية)». إنّها تشبه ما يسميه المهندسون «(نموذجاً مصغراً أو تصميماً)». إنّها تصميم لنظرية لم توجد بعد، والتي هي في طور الصياغة. وبهذا المعنى، تقوم النماذج بدور انتقالي: وأعتبرها بمثابة الوسائط الاستكشافية. ويجري استكمال النماذج بقدر ما تتوطد النظرية التي هي بصدد التكوّن، ثمّ يتم التخلي عنها وتعوض بأخرى ذات أداء أعلى. وفي لحظة ما، تبدو النظرية قد بلغت درجة عالية من الاستقرار، وتُحظى بموافقة متزايدة. لكن، حتى عند بلوغها هذه المرحلة، تقتضي أن يجري إتمامها بواسطة معطيات خارجية وبـ«(ثوابت حرّة)»، ممّا يعني أنّها ما زالت تحوي قدراً من النمذجة. سنتحدّث، في هكذا مرحلة، عن نموذج موحّد لنستحضر الإطار النظري للمرجع الذي يتضمن الصورة الأكثر عمومية وكذلك العناصر الثابتة، التي تمّ تحديدها بفضل التجربة، ممّا يتيح مجابهة التوقعات النظرية بالمعطيات التجريبية.

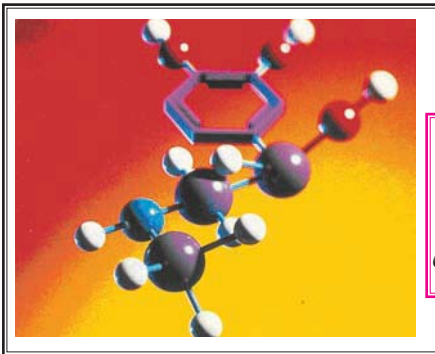
جيل كوهن تنودجي، معني النموذج في الفيزياء النظرية

G. Cohen TANNODJI, *La notion de modèle en physique théorique*, p 31
in enquête sur le concept de modèle, sous la direction de Pascal Nouvel.

الكاتب

جيل كوهن تنودجي (1938)

فيزيائي فرنسي وُلد بالجزائر، من قدماء معهد البوليتكنيك وهو شقيق الفيزيائي كلود كوهن تنودجي الحائز على جائزة نوبل للفيزياء (1997). يُعدّ أب مفهوم "الأفق" ونال سنة 1971 جائزة تيبو Thibaud. درّس بجامعة باريس XI. من أهمّ ما كتب نذكر "الثوابت الكونية" (1991). كما كتب بالاشتراك مع ميشال ستيرو STIRO "المادة فضاء - زمن" (1986).



"تشبه النماذج ما يسميه المهندسون
"نموذجاً مصغراً" أو "تصميماً".
تنودجي

في الفرق بين النموذج الرياضي والنموذج الفيزيائي

التهبير :

إن رهان العقل العلمي المعاصر على « الحدس » في تعقل الواقع قد يبرر إلى حد ما إنشاءه لنماذج متعددة بتعدد مجالات اشتغاله. وهذا أمر يطرح الحاجة إلى التفريق بين هذه النماذج المتنوعة: بين نموذج رياضي وآخر فيزيائي.

لا ينبغي الخلط بين النماذج، بمعنى البناءات المكانية البصريّة والنماذج بالمعنى الرياضي الحديث. إذ أن الأمر المألوف والشائع عند الرياضيين والمنطقيين والعلماء هو الحديث عن النماذج بوصفها بناءً تصوّريًا مجردًا، وليس بوصفها شيئًا مما يمكن معالجته في المعمل بالكرات والأسلاك. ينبغي لهذا النموذج أن يكون فقط معادلة رياضية أو مجموعة من المعادلات. ويصبح وصفاً مبسّطاً لأية بنية فيزيائية كانت أو اقتصادية أو سوسولوجية أو غيرها، ترتبط فيها التصوّرات المجرّدة بشكل رياضي. وهي وصفٌ لأنها تستبعد عوامل عديدة يمكن لها أن تعقد النموذج. فقد يتحدّث رجل اقتصاد مثلاً عن نموذج لاقتصاديات السوق الحر، وآخر عن الاقتصاد المخطّط، وهكذا، قد يتحدّث عالم النفس عن نموذج رياضي لعملية التعلّم، أو عن كيفية تعلق حالة سيكولوجية بأخرى في احتمالات انتقالية معينة تجعل من السلاسل وحدة واحدة، ويسمّيها الرياضيون بسلسلة ماركوف (1)؛ وتختلف هذه النماذج تماماً عن نماذج فيزياء القرن التاسع عشر. إذ أن الغرض منها ليس في جعلها متخيلة وإنما في جعلها مصاعغة. إن هذا النموذج فرضي خالص تدخل فيه ثابتهات paramètres (2) معينة، وتضبط حتى تتناسب بشكل أفضل مع المعطيات المتأخية. وعندما تجري ملاحظات أدق...، فهذا لا يترتب عليه ثابتهات أكثر ضبطاً فحسب وإنما يترتب عليه أيضاً أن المعادلات الأساسية تكون في حاجة إلى التغيير. وبكلمات أخرى، يتغير النموذج نفسه، قادنا هذا إلى حدّ ما، في النموذج القديم، فترة من الوقت والآن أصبحنا في حاجة إلى النموذج الجديد. ولم يكن النموذج الفيزيائي للقرن التاسع عشر بهذا المعنى المجرّد، وإنما كان المقصود منه أن يكون نموذجاً مكانياً لبنية بصرية. ومن ثمّ يصبح نموذج سفينة أو طائرة ممثلاً للسفينة أو طائرة بالفعل. وبالطبع لا يعتقد الكيميائي بأن الجزيئات يمكن أن تؤلّف قليلاً من الكرات الملونة بتجمّعها معاً عن طريق الأسلاك، وإنما يوجد العديد من الأشكال التي تصوّر هذا النموذج ولا يمكن أن تؤخذ بالمعنى الحرفي، وإنما ينبغي أن نأخذها في أشكالها المكانية العمومية، فنلاحظها بوصفها صورة صحيحة للشكل المكاني لذرات الجزيء الفعلي. وكما تبين لنا، توجد أسباب وجيهة أحياناً تجعلنا نأخذ هذا النموذج أو ذاك حرفياً - كنموذج المجموعة الشمسية مثلاً، أو نموذج الكريستال أو الجزيء - وحتى إذا لم تكن توجد أسس لمثل هذا التفسير، فإنّ النماذج البصرية يمكن أن تفيد إلى حد بعيد. إنّ العقل يعمل بالحدس، وغالبا ما يكون مفيداً أن يفكر العالم بمساعدة الصور البصريّة. وفي الوقت نفسه ينبغي دائماً الحذر من تحديدات النموذج. لأن النموذج البصري المحكم ليس ضماناً لصحة النظرية، كما أن الافتقار إلى نموذج بصري لا يُعدّ سبباً وجيهاً لدحض نظرية ما.

ر. كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم - الأسس الفلسفية للفيزياء

ترجمة السيد نفادي، ص 183-184

الهامش

- 1- سلسلة ماركوف: تسمية لمقولة سلسلة الأحداث التي بنى عليها ماركوف أندري أندريفيتش (1856-1922) الرياضي الروسي نظريته في الكسور المتصلة.
- 2- الثابتات Paramètres: عنصر يؤخذ بعين الاعتبار لتقييم وضعية خاصة وفهم ظاهرة في جزئياتها، مرادف لعامل (facteur) والثابتة في الرياضيات كمية محددة تتوقف عليها دالة من المتغيرات المستقلة.

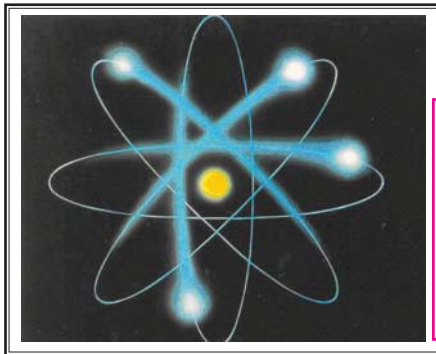
الكاتب

رودولف كارناب (1891 - 1970)

ولد في ألمانيا وهو فيلسوف ومنطقي وأحد أبرز مؤسسي حلقة فيينا. ينتمي في الآن نفسه إلى الفلسفة الألمانية والأجلوسكسونية. عالج القضايا الأساسية لإبستمولوجيا الرياضيات والعلوم الصحيحة. وفي أبرز كتبه "البناء المنطقي للعالم" (1928)، حاول تطبيق برنامج الظواهرية وهو إعادة بناء العالم من خلال علاقة وحيدة معطاة في التجربة المباشرة. وقد جعلته عنايته الخاصة بلغة العلوم والفلسفة أحد أبرز الفاعلين في المنعرج اللغوي للفلسفة. من مؤلفاته أيضا: "التركيب المنطقي للغة" (1934)، "مدخل إلى علم الدلالة" (1942)، "الأسس الفلسفية للفيزياء" (1966)...

الهوام

- أستخرج دلالة النموذج الرياضي من النص وأبين الفرق بينه وبين النموذج الفيزيائي في القرن التاسع عشر، مستحضرا مثلا من تاريخ العلوم.
- ما الذي يفسر الطابع التبسيطي للنموذج؟ هل من قيمة لذلك؟
- بم أفسر تغيير النموذج؟ ما هي استتبعات ذلك على قدرة العلم على تفسير الواقع؟
- كيف أفهم قول الكاتب « إنَّ العقل يعمل بالحدس، وغالبا ما يكون مفيدا أن يفكر العالم بمساعدة الصور البصرية »؟
- أحدد تبعا لهذا القول، وحسب سياق النص، منزلة التجربة في العلم.
- يتحدث الكاتب عن لزوم الحذر من النموذج، كيف أفهم هذا التحذير وما الذي يبرره؟



" إنَّ العقل يعمل بالحدس، وغالبا ما يكون مفيدا أن يفكر العالم بمساعدة الصور البصرية ".

كارناب

النمذجة و الأنساق الرمزية

التهجير :

يمثل الحاسوب أحد أهم إنجازات العقل البشري. وإذا كان هذا بالذات شاهدا عند بعضهم على تفوق العقل، فإنه شاهد أوثق على كيفية اشتغال هذا العقل. إنه أحد المصنوعات التي تترجم المسارات المعقدة للعقل في النمذجة، في تشفير المعلومات المستمدة من العالم الخارجي.

يمثل الحاسوب فردا من عائلة هامة لمصنوعات تُسمّى أنساق الرموز أو بشكل أوضح نظم الرموز الفيزيائية. وثمة عضو آخر مهم للعائلة (بعضنا يعتقد أنتروبومورفيا، أنه العضو الأهم) هو الفكر والدماغ البشري. وسنهتم في مستوى أول من هذا الكتاب بهذه العائلة من المصنوعات، وخاصة في صيغتها الإنسانية. عمليا تمثل أنساق الرموز مصنوعات جوهرية، لأن قدرتها على التأقلم مع وسط ما، هو السبب الوحيد لوجودها. إنها أنساق قصدية لمعالجة معلومة هي عموما في خدمة نظم أهم تتجسد داخلها. [...]



يحتوي نسق من الرموز الفيزيائية على مجموعة من الكيانات التي تُسمّى رموزا. إنها الأشكال الفيزيائية (مثل خطوط الطباشير على لوح أسود) التي يمكنها أن تبدو كمكوّنات لبنية من الرموز (نُسمّيها في بعض الأحيان «عبارات»). وكما سبق وأعلنت في حالة الحواسيب (1)، فإن نسقا من الرموز يمتلك أيضا مسارات بسيطة متعدّدة تؤثر على بُني الرموز المتطوّرة: مسارات تُنشئ، تبدّل، تنسخ وتُحطّم الرموز. إن نسقا من الرموز الفيزيائية هو ممكنة، كلما تقدمت في الزمن، تنتج مجموعا من بني رموز تطويرية. وتستطيع بني الرموز، وهو ما تفعله عموما، أن تخدم تمثّلات داخلية (أي «صورا ذهنية» مثلا) لأوساط يسعى نظام الرموز إلى التأقلم معها. وهذه [الرموز] تمكّنها تقريبا من نمذجة هذا الوسط بشيء ما من الإحكام والدقة، وبالتالي من «البرهنة» عليه. والأكيد، إنه لكي تكون هذه القدرة على التمثيل ذات أهمية بالنسبة إلى نظام الرموز ينبغي أن يكون لها أيدي ونوافذ على العالم. وينبغي أن تكون لها الوسائل لتحصيل المعلومات المستمدة من المحيط الخارجي، وهي معلومات يمكنها أن تكون معادة التشفير في صيغة رموز داخلية، مثلما أن وسائل إنتاج الرموز تهبئ للتأثير على الوسط. وهكذا ينبغي أن يستعمل النظام رموزا ليدلّ على الأشياء والعلاقات والأفعال في العالم الخارجي على النسق.

ينبغي كذلك أن تدلّ الرموز على المسارات التي يستطيع نسق الرموز تأويلها وإنجازها، ومن ثمة، فإن البرامج التي تتحكّم في مسلك نظام من الرموز يمكن أن تُسجّل في الذاكرة الخاصة بهذا النسق إلى جانب بُني رموز أخرى، لأجل أن تكون قابلة للتنفيذ عندما تُشغّل.

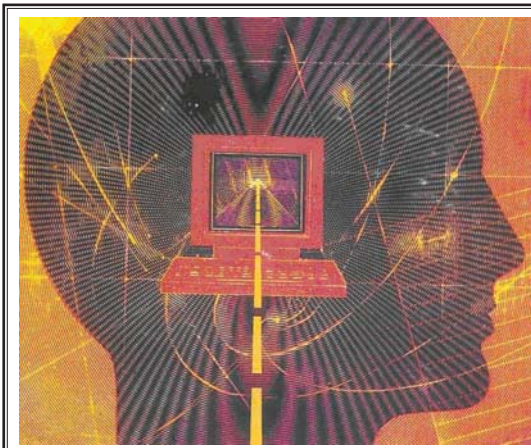
تُسمّى الأنساق الرمزية أنساقا «فيزيائية» تذكيرا للقارئ بكونها موجودة بصفحتها أدوات للعالم الواقعي، هي مصنوعة هنا من بلور ومعدن (حواسيب)، أو هناك من لحم ودم (الأدمغة). كنا، في الماضي، متعودين أكثر على تخيل نسق الرموز الرياضية والمنطقية مجردة وغير مجسدة، دون أن نأخذ بعين الاعتبار الورقة، والقلم والعقول البشرية التي كانت حقيقة لازمة لإيجادها. وقد نقلت الحواسيب أنساق الرموز من الفردوس الأفلاطوني للمثل إلى عالم خبري للسيرورات الواقعية المتحقّقة عن طريق آلات أو عن طريق هذه الأدمغة، أو بعملان بالاثنين معا.

هربرت سيمون، علوم الأنساق وعلوم الاصطناعي

هربرت سيمون (1916-2001)

ولد يوم 15 جوان 1916 في ميلوانكي (فيسكونسين) وتوفي في 9 فيفري 2001 ببيتسبورغ. كان أحد الرواد الأمريكيين للذكاء الصناعي، وهو باحث في العديد من المجالات كالإعلامية وعلم النفس المعرفي والفلسفة. كان أيضا عالم اقتصاد، كما اهتم ببنية التنظيم الاقتصادي وخصائص مسار القرار المتعلق به. نال جائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1978. دارت أعماله حول جدوى الفورديّة وشكك في النظريات الكلاسيكية الجديدة. من أهم كتاباته: "السلوك الإداري" (1947)، "علوم الأنساق، علوم الاصطناعي" (1969)، "نماذج التفكير" (ج1-1979/ج2-1989)، "نماذج لحدود العقلانية والسلوكية الاقتصادية وأعمال التنظيم" (ج1 و ج2 1982) و "نماذج من حياتي" (1991).

- أفهم قول الكاتب بانتماء الدماغ البشري إلى عائلة «أنساق الرّموز» وأحدّد وجوه التماثل بينه وبين الحاسوب.
- أحدد معنى هذه الأنساق الرمزيّة وأفهم كيف يمكن أن تنمذج الوسط.
- هل يعبر تعقيد هذه الأنساق على تعقيد الواقع؟
- على أيّ وجه أفهم العلاقة بين الأنساق الرمزيّة والعالم الواقعي؟
- بأيّ معنى أفهم الوجود المتجسّد في الواقع للنظم الرمزية؟
- أحدد معنى الآلة: هل هي بمنزلة الشيء أم الرمز؟
- كيف أفهم قول الكاتب بأنّ « الحواسيب قد نقلت الأنساق العلامات من الفردوس الأفلاطوني للمثل إلى عالم خبري للسيرورات الواقعيّة »؟



" تُسمّى الأنساق الرمزيّة أنساقا "فيزيائية"... هي مصنوعة هنا من بلّور ومعدن (حواسيب)، أو هناك من لحم ودم (الأدمغة) "

سيمون

النموذج والبنية

التهبير :

مثّلت البنيويّة تياراً واسعاً شمل العلم والفلسفة على حدّ السواء. وإذا كانت عند الفلاسفة نزعة عارضة يمكن الارتداد عنها، فإنّها في العلم المعاصر سمة مخصوصة بل، إنّها بالذات ما يسعى العقل العلمي، في مساراته المختلفة، إلى تأكيدها من خلال عملية النمذجة.

تمثّل البنية، في مقارنة أولى، نسقا من التحوّلات يحتوي، بما هو كذلك، على القوانين (في مقابل خصائص العناصر) ويحفظ نفسه أو يغتني بلعبة تحوّلته ذاتها دون أن تمتدّ هذه الأخيرة خارج حدودها أو أن تطلب عناصر خارجيّة. وفي كلمة، فإنّ البنية تحتوي على هذا الأساس الخصائص الثلاث: الكليّة والتحوّلات والانتظام الذاتي.



وفي مقارنة ثانية، ولكن قد يتعلّق الأمر بمرحلة أسبق رغم أنّها تلحق مباشرة لاكتشاف البنية، فإنّ هذه [البنية] ينبغي أن تساعد على إيجاد صورته. ينبغي، فقط، فهم أنّ هذه الصورة هي عمل المنظر، في حين أنّ البنية تكون مستقلة عنه، وأن هذه الصورة يمكن أن تترجم مباشرة في معادلات منطقية - رياضية أو أن تمرّ بنموذج تحكّمي (1). يوجد إذن درجات مختلفة ممكنة للصورة رهينة لقرارات المنظر، في حين، عليه أن يدقّق نمط وجود البنية الذي يكتشفه، في كل مجال خاص للبحث.

ج. بياجيه، البنيوية

Jean PIAGET, *Le structuralisme*, éd. PUF. Que sais-je ? 1996, pp 6-7-8

الهاش

1- تحكّمي (سيارنيطقي): نسبة إلى السيارنيطيقا *Cybernétique* وهو علم حديث نوعياً ظهر في بداية الأربعينيات من القرن الـ20 ويعتبر الرياضي نوربرت فينر من أهم مؤسسيه وقد عرّف فينر السيارنيطيقا على أنّه علم القيادة والتحكّم (control) في الأحياء والآلات ودراسة آليات التواصل (communication) في كلّ منهما. (انظر سياقات فكرية)

الكاتب

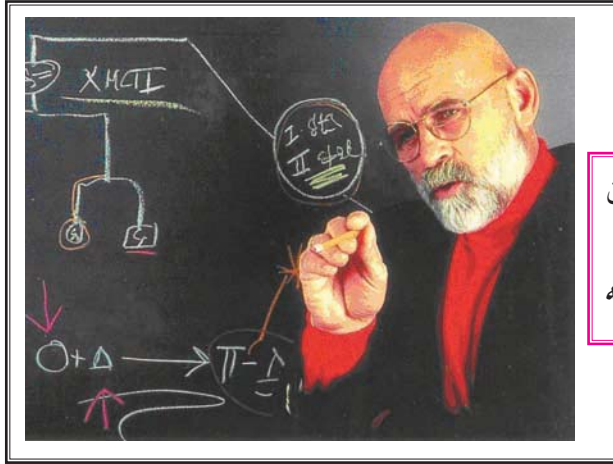
جون وليام فريتز بياجيه (1896-1980)

عالم نفس وبيولوجي ومنطقي وإبستيمولوجي سويسري، ولد يوم 09 أوت 1896 بنوشاتيل وتوفي يوم 16 سبتمبر 1980 بجنيف. نال شهادة الدكتوراه في العلوم الطبيعية وعُرف بأعماله في علم النفس النمو أو التطوري وأسس إبستيمولوجيا سماها "الإبستيمولوجيا التكوينية". كانت له إضافات هامة جدا فيما يتعلق بعلم نفس الطفل فبيّن أن للطفل أنماط تفكير خاصة به وتميزه كلياً عن الشخص البالغ وقد حدّد لهذه الأنماط مراحل تطورية تُعدّ إلى حدّ الآن مرجعا لعدد الأبحاث الأخرى خاصة في التربية

وعلم الاجتماع وعلم النفس والإبستمولوجيا والاقتصاد والحقوق. من أهم أعماله نذكر: "تكون الواقع عند الطفل" (1937)، "مقدمة للإبستمولوجيا التكوينية" (1950)، "دراسات سوسولوجية" (1965)، "المنطق والمعرفة العلمية" (1967)، "البيولوجيا والمعرفة" (1967)، "البيسكولوجيا والبيداغوجيا" (1969)، "البيسكولوجيا والإبستمولوجيا" (1970).

المهام

- أحدد خصائص البنية من خلال النص.
- أفهم المقصود بالصورة وأوضح كيف يمكن للبنية أن تساعد على تحقيقها.
- ما الذي يفسر تعدد البنيات في العلم؟
- أحدد علاقة البنية بالنموذج وأفهم معنى أن تكون البنية مستقلة عن عمل المنظر.
- أستثمر ما أعرفه عن السيارنيطيقا لأدقق العلاقة بين البنية والصورة والنموذج التحكيمي. (أستأنس بما ورد في نافذة سياقات فكرية حول السيارنيطيقا)



"إنّ هذه الصورة هي عمل المنظر، في حين أنّ البنية تكون مستقلة عنه."

بياجيه

النموذج بناء خيالي

التهيير :

ساد الاعتقاد طويلا بأن العلم لا يكثرث بالسؤال الأنطولوجي عن حقيقة الوجود في العالم. فذاك من شأن الفلسفة، عليه فحسب تفسير ما يوجد في العالم. غير أن طبيعة النظرية العلمية من جهة وإنشاء النماذج في العلم يحملان على إعادة النظر في توزيع الأدوار، يحصل هذا انطلاقا من مساءلة منظور العلم للواقع.

يمكن للنماذج التي يبنها العلماء أن تتكلم عن أشياء لا يمكن أن توجد إلا في تأمّل idéalisation، وفي بناء خيالي يكون هدفه الوحيد تنظيم معطيات، أو التوصل إلى بعض التوقعات.

غير أن النظريات هي خطابات تفيد ضرورة، على ما يبدو، وجود بعض الأشياء. وخلافا لما عليه التخيلات أو النماذج، يمكن بالفعل اعتبار أن الذين يمارسون اختصاصا علميا قد يكونون مستعدين بجديّة لإثبات محتوى النظريات التي يبنونها- ولن يتأخروا، من جهة أخرى عن فعل ذلك واقعيًا في مناسبات عديدة. وقد كانت هذه المسألة موضوع خصومات: ففان فراسن (1) مثلا يدافع عن فكرة كون النظريات العلمية ليست موضوعات اعتقاد عند العلماء، وأن هؤلاء يكتفون بقبولها دون تبنيها بحق، بغية التمكن من استعمالها على نحو توقّعي. ونحن نعتقد، مع ذلك، أن العلماء يميزون بوضوح بين فعل النمذجة، الذي ينتمي بوجه من الوجوه إلى التخيل، وبين فعل التنظير الذي يصاحبه إيمان جدي بحقيقة القضايا التي تكوّن الخطاب النظري. ويضحى ممكنا، في حال قبول هذا الشرط، دراسة المفترضات الأنطولوجية لنظرية ما، وبالتالي تحديد أنماط الكيانات التي توجد بحسبها.

لودويغ باسكال، فلسفة العلوم في القرن العشرين

Ludwig PASCAL, *La philosophie des sciences au 20 ème Siècle*, éd. Flammarion 2000, pp 200-201

الهاش

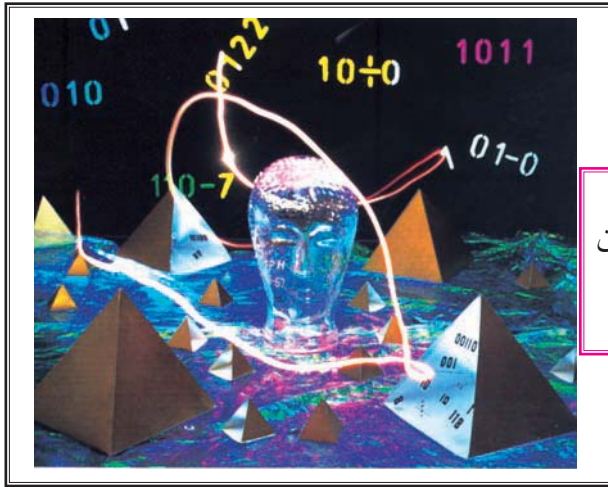
1- فراسن: Van Frassen معاصر (1969)

الكاتب

لودويغ باسكال (1968 - 04 - 29)

أستاذ الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة السربون بباريس وباحث فرنسي في مؤسسة "جان نيكو". من مؤلفاته: "اللغة" (1997)، "فلسفة العلوم في القرن العشرين" - بالاشتراك مع باربروس وكستلار - (2000)، "الفن والفكر" (2002)

- أفهم ردّ الكاتب النموذج إلى التخيل وأحاول فهم معنى عملية النمذجة.
- هل ردّ النموذج إلى التخيلي يفيد فصله عن الواقع مطلقاً؟
- أفهم صلة النموذج بالواقع، وأحدد دلالة هذا الواقع: هل هو واقع فعلي أم افتراضي؟
- أحدد دلالة الافتراضي وقيّمته.
- أبرز الفرق - حسب النص - بين النظرية والنموذج مستندا على نظرية علمية مثالا.
- أتساءل عن قيمة النموذج في معرفة الواقع وأحدّد رهاناته النظرية والعملية.



أتأول هذه الصورة في ضوء الفقرة الأولى من النص.

قيمة النمذجة

التهيير :

يوكد العقل العلمي في مختلف مجالات اشتغاله وبدرجات متفاوتة قدرته على التوصل إلى تفسير الوقائع ووصفها، خاصة منها الظواهر الفيزيائية، بطريقة تجعلها أبسط وأكثر وضوحا وذلك كلما تقدّم في إبداعه لنماذج، يتوّعها ويطوّرها ويزيدها دقة منمذجون باتوا يملكون الكلمة المفتاح: النمذجة.

إنّ الملاحظة هي أمر إعتيادي: فالعديد من الظواهر التي تدرك في البداية (شبه معقولة أو غير ممثلة بشكل صحيح) تصبح بشكل مفاجئ على ما يبدو، ومنذ أن يقوم المنمذجون «بتغيير الشّفرات» لوصفها، أو لفك الشّفرة التي يقرونها بها، مفهومة: الإهليلج، الكهرب أو دالة الأمواج التي تبدو مفاهيم اخترعها الإنسان ليتمثل بها، ببساطة، ظواهر كانت تبدو معقدة، تماما مثل القوّة، الطاقة أو الفعالية. فمنذ اللحظة التي نصفها فيها بمساعدة شفرة جديدة (أو لغة) مفهوميّة خالصة، يبدو لنا أننا نعتبر معقولة، وحتى بسيطة، تلك الظاهرة التي كانت بالأمس معقدة غاية التعقيد. فمدار الكوكب «مارس» الذي استمات كبلار (1) في تحديده محيرا 900 ورقة لحسابه، بمعادلة دورية فوقية مخصوصة التعقيد... أصبح فجأة سهل الوصف والتأويل منذ أن عوّضنا الرموز البطلمية والكوبرنيكية للأفلاك السماوية (وهي دوائر تدور في دوائر، تدور حول...) برمز الإهليلج: ولكن أية جرأة لزمّت لقبول هذا التغيير للرمز؟ ألم يكن لازما العدول عن «التماثل الإلهي» للدائرة؟ ومع ذلك فالقانون الأول اليوم لكبلار («مدارات الكواكب هي إهليلجات تحتل الشمس منها منازل») هو قانون يعبر بصورة رائعة في التعقل عن ظاهرة كانت، «تعتبر غاية في التعقيد إلى القرن السابع عشر» (فلنأخذ على سبيل المثال الحركات المتراجعة ظاهريا لمراقب من الأرض لبعض الكواكب).

جون لويس لوموانيو، البنائية

LE MOIGNE, *Le constructivisme*, éd L'Harmattan ,2002 T, 1 p 196

الهامش

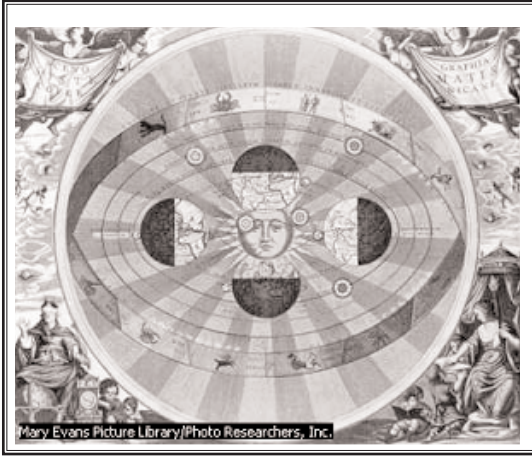
1- جوهانز كبلار Johannes Kepler (1571-1630) فلكي ورياضي ألماني، ولد بوارتنبرغ. عُرف بنظريته في كروية الأرض ودورانها وقوانينه الثلاث الخاصّة بحركات الأجرام السماوية والتي كانت إحدى عناصر التآليف النيوتوني لقانون الجاذبية.

الكاتب

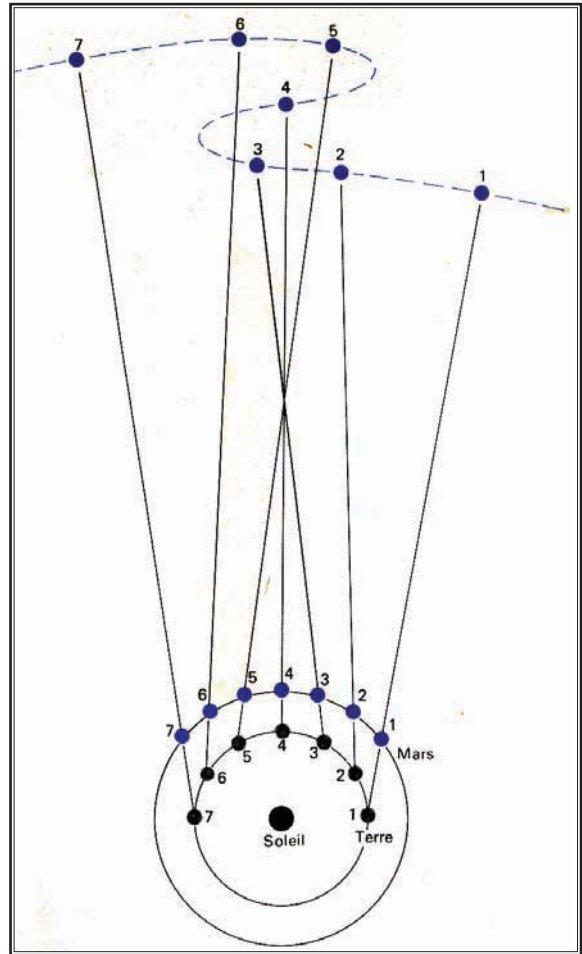
جون لويس لوموانيو (1930)

مهندس وصناعي فرنسي، ولد في 22 مارس 1930 بالدار البيضاء بالمغرب. عمل أستاذا بجامعة فرنسا وساهم في تطوير البنيوية من خلال مؤلفه الضخم البنائية الذي جاء في ثلاثة أجزاء. له أيضا "علوم الإنسان وعلوم الهندسة"، "علوم التنظيم"، "ابستيمولوجيا العلوم"، "تركيبية علوم الهندسة"...

- أبيض كيف أن عملية النمذجة تبسط لمعقد يجعله أيسر وصفا وتأويلا. أعتد مثلا من علم الفيزياء.
- أشتغل على المثال الذي قدّمه النص استدلالا على قيمة النمذجة.
- يتحدث الكاتب عن النموذج بوصفه تعقلا رائعا للظواهر، أفهم دلالة هذا الحكم وأتبيّن حدوده.
- إذا كان النموذج نتاج تصور مجرد لواقعة، فكيف يمكن أن يكون تعقلا يبسط تعقيدها ويبسّر تفسيرها ووصفها؟
- هل من تناقض بين تعدد النماذج وتغيّرها وفكرة نظام موحد للواقع؟



نظام كوبرنيك: "... (وهي دوائر تدور في دوائر، تدور حول...)..."
لوموانيو



(فلنأخذ على سبيل المثال الحركات المتراجعة ظاهريا لمراقب من الأرض لبعض الكواكب). مثال كوكب "مارس".
لوموانيو

النموذج تبسيط

التهجير :

يعتبر العلم، في تاريخه، مثالا على تجربة الإنسان في فك ألغاز العالم من حوله؛ ولأن الواقع يزداد تعقيدا كلما اقتربنا منه، ابتدع العقل العلمي لنفسه طريقة يخترق بها حجب الغموض: أن يفترض أن ما يحدث في العالم يحدث «كما لو أنه...» وفي كلمة أن ينمذج الواقع.

ليس النموذج علامة على علاقة مستحدثة بين عناصر كثيرة، بل هو على الأصح تعبير عن إستراتيجية الإهمال. فلم يصلح النموذج في الحقيقة؟ لا يصلح لـ«النظر مثل...»، وللنظر في وضعية من خلال وضعية أخرى مثلما هو الشأن في «النقاش هو الحرب»، ولكنه يصلح لإهمال مقدار كبير من ملامح وضعية ما لتوجيه الاهتمام لواحدة منها أو فقط لعدد صغير من بينها. فتصوير أنزيم في شكل دوائر ومربعات مثلا، هو بلا شك رسم اختزالي هندسي، ولكنه كذلك طريقة لبيان ما لا ينبغي رؤيته في الأنزيم. إن شكل الأنزيم، منظورا إليه في تفاصيله، هو أكثر تعقيدا مما يسمح لنا النموذج بروئته: فهو لا يشبه دائرة أو مربع. ومع ذلك، فإن أردنا أن نراه بوضوح في هذه المظاهر المعقدة للواقع، فإنه علينا أن نهمل عددا كبيرا من المظاهر وأن نتظاهر مؤقتا بأن الأنزيم هو ببساطة دائرة أو مربع. ولفهم شيء ما علينا أن نهمل أشياء كثيرة أخرى، والنموذج هو التعبير عن مثل تلك العملية المراقبة لإهمال: «لا تنظروا إلى ذلك، أنظروا فقط إلى هذا، وهكذا فإن الأشياء تصبح واضحة». فاستراتيجية الإهمال تجد نفسها إذن مرتبطة بـ«الفهم». فلا يتعلق الأمر بإبراز مظاهر (مثلما هو الحال في الاستعارة) بل بالعكس، يتعلق بإخفائها فلا نحتفظ إلا بعدد قليل منها. هكذا يبدو النموذج بمثابة عملية مقلوبة للاستعارة. فإذا كان العلم يعترف بذاته في استعماله للنموذج (أكثر مما هو الحال في الاستعارة)، فلأنه يمسك في أفقه فكرة تبسيط للتواهر، ولأنه يجد في النموذج الحليف الهام لمثل ذلك المشروع (يمكننا أن نذكر هنا قول جون بيران (1): «يتمثل العلم في تفسير المرئي المعقد باللامرئي البسيط»). إن الرسم الاختزالي الذي عيناه في النموذج هو وسيلة هذا التبسيط.

عندما نعبر عن القانون الثاني لنيوتن بكتابتنا (2) $ق = ك.س$ (القوة هي حاصل ضرب الكتلة في التسارع)، فإننا نصنع نموذجا. إننا نبسط وضعية واقعية بإرجاعها إلى وضعية بسيطة. يقول نيوتن «أنظروا إلى هذا فقط، واهملوا كل الباقي. انسوا كل الباقي: أنظروا فقط إلى هذا الشيء الذي يتسارع والعلاقة التي يقيمها هذا التسارع مع القوة التي تساعد على إنتاجه. لاحظوا فقط إن كانت كتلة الشيء قد تضاعفت، فإن القوة نفسها تنتج تسارعا يكون أقل ضعفين أي أنه يلزم ضعف الوقت لإنتاج التغيير نفسه في السرعة»؛ كل هذا هو نموذج. إنها نمذجة لما يحدث في الطبيعة. وإنه نموذج لأن هذا لا يحدث في الطبيعة أبدا (قوى الاحتكاك)، وإنه ينبغي التبسيط إلى أقصى حد لكي نستطيع القول إن هذا يحدث دائما. إذن فالتبسيط نمذجة. إن نموذجا كنموذج الخميرة (3)، يساعد على التطور في فهم وضعية، يمكن أن تكون هذه الوضعية في ذاتها متوسطة التعقيد.

باسكال نوفل، بحث في مفهوم النموذج، مقالة: النماذج والاستعارات

Pascal NOUVEL, *Enquête sur le concept de modèle*- Article: *Modèles et métaphores*, PUF, 2002 pp 193-196

اللاهوتاشي

1- جان بيران: (1870-1942) فيزيائي فرنسي متحصل على جائزة نوبل 1926.

$$f=m.a$$

3- نموذج الخميرة *allostérie* : تأثير جزئي على أنزيم بروتيدي.

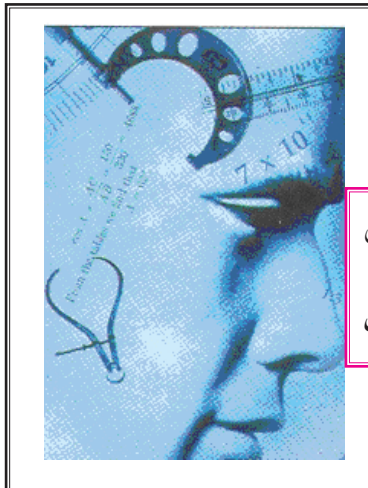
الكاتب

باسكال نوفل

أستاذ محاضر بجامعة باريس - ديدرو وجامعة العلوم بول فاليري. محنولييه III، ومدير برنامج في المعهد العالي للفلسفة. وهو دكتور في البيولوجيا والفلسفة. له عدة كتابات في الفلسفة والإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم. من كتبه: "فن حب العلم" (2000)، "راهنية غاستون باشلار ومآله" (1992)، وأشرف على عمل بعنوان "بحث في مفهوم النموذج" (2002)

المهام

- استخراج من النص تحديدا للنموذج وللنمذجة.
- أية علاقة لعملية النمذجة باستراتيجية الإهمال؟
- أبين معنى أن يكون القانون الثاني لنيوتن مثلا على النمذجة في بعدها الدلالي.
- أبحث عن محتوى مثال «نموذج الخميرة» لفهم تحديد الكاتب للنمذجة.
- أفهم الفرق بين النمذجة والاستعارة.
- أستخلص أثر عملية النمذجة على جهد الإنسان في فهم الطبيعة والعالم من حوله.



"يتمثل العلم في تفسير المرئي المعقد باللامرئي البسيط".

جون بيران

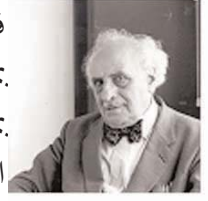
كيف ينشأ النموذج؟

9 السند :

التهبير :

لا ينحصر إنشاء النموذج على فعل التخيل فحسب، بل إن مجال الممارسة (التقنية مثلاً) يقدم للمنظر أمثلة لا تحصى عن نماذج عليه أن يحاكيها ويترجمها جبرياً ليُجعل منها أداة لحساب دقيق يطور به ممارستنا ويجعلها أكثر نجاعة.

إن التقنيّة هي مصدر لا يقل ثراء عن العلم بأمثلة النماذج: فنحن ندرس دوران الهواء في منجم أو الدورة الدموية في الأوعية الدموية بمحاكاتها بنموذج الدارة الكهربائية بمقاومتها وطاقتها ومناعتها الذاتية: في الحواسيب التماثلية، نجسد العمليات الرياضية بمسارات فيزيائية: إن تدفق الحركة المرورية في الطرقات يماثل أدوات أخذت، على وجه الصدفة، للسيطرة على نسق كبير من الحركة المرورية.



ويعطينا الاقتصاد النظري انطباعاً عن نسق واسع من التعليمات لصنع نماذج للماكرو والميزو والميكرو اقتصاد، لرسم صورة تقريبية مثلاً، لاقتصاد وطني، حيث يتعلق الأمر بجموع عديمة الشكل لمستهلكين، وأجراء ومنتجين وموزعين ووسطاء وموردين ومصنّرين ومستثمرين وأصحاب الدخل ومجموع الأفراد المتشابهين والمختلفين عن طريق عددهم، ووظائف إنتاجهم فحسب وتحويلهم وإنتاجهم لخيراتهم وتبادلهم العملة. إنها نماذج نبنيها وتناولها تناولاً رقمياً لنحسب نتائج انخفاض حاسم لنسبة وارتفاع بعض الضرائب وبعض المقاييس المالية أو الاقتصادية الأخرى.

هانز فرودونتال، دلالية عبارة النموذج

Hans FREUDENTHAL, *La sémantique du terme modèle*, Paris 1978, pp 159-160

الكاتب

هانز فرودونتال (1905-1990)

رياضي ألماني. له مساهمات متميزة في علم الجبر وكتابات في الفلسفة والأدب والتاريخ... من أهم كتاباته نذكر "أساسيات التربية الرياضية"...

المسهام

- أبين معنى أن تكون التقنية مصدراً لبناء نماذج.
- أفهم موجبات اتساع تطبيق النماذج في الحياة العملية للبشر.
- هل يسند هذا التطبيق المتسع للنماذج جهد المنظرين في بناء النماذج وتنويعها؟
- أتساءل عن مخاطر ممكنة لإجرائية النماذج.
- أبحث حولي عن أمثلة تؤكد هذه الإجرائية وتبرز حدودها.

النمذجة للفهم

للتمهيد :

إذا كان من مستلزمات الإنسانية التوق إلى السمو، ومغادرة أشكال اليقين الحسي الزائف، فإنه يصبح ضروريا على العقل أن لا يهدأ، فيتراءى تاريخه حمّال اكتشافات، وصانع مناهج ومبتكر رموز، كلّها نشاطات إذ تنأى به عن الطبيعة تمكّنه من إحكام السيطرة عليها.

«النمذجة للفهم»، هكذا يمكننا الحرص على فهم تجارب علاقتنا بالعالم من خلال تمثيلها بأنساق رمزية اصطناعية، نماذج ننشئها ونمارس، من خلالها، البرهنة وتبادل الأفكار وتتمكّن من جعل مغامرة المعرفة المبهرة التي، انخرطت فيها الإنسانية منذ نشأتها، قابلة للفهم. هذه المغامرة اللامحدودة، المتمثلة في التحوّل المتواصل للتجارب الإنسانية إلى علم، مع وعي يبتكر تجارب جديدة، أليست بعظمتها ومخاطرها هي «المغامرة الحارقة للعادة التي انخرط فيها الجنس البشري وربّما ابتعد بها عن الشروط الأولى لنوعه وقد انخرط فيها سائرا إلى حيث لا أدري؟» لنحتفظ من أجل هذا كما يستنتج بول فاليري (1) «بإرادة الوضوح ونقاوة الفكر» التي ندرك عن طريقها آلاف الفوارق الدقيقة بين الظلّ والضوء، دون أن نحطّم، بدافع التسلّط الأعمى، البدايات الواضحة والزينة. لقد ألفنا تمارين النمذجة هذه، منذ أمد طويل، ونحن لا ندرك مشاريعنا ولا نستوعب سلوكياتنا إلا بالاستعانة بنماذج رمزية سواء تشكّلت بفضل الكتابات الموسيقية، أو الإيقاعية، أو كتابات الرياضيات والإعلامية والكيمياء.

وفي كثير من الأحيان يُسرّ الفلكي والشاعر والمهندس والملحن والكيميائي ومهندس البناء والبيولوجي والنحات، والإيقاعي والميكانيكي، باكتشاف أنهم قاموا بتدبير جيّد وأنهم يستطيعون في سياق فهمهم للنماذج، تبادل واستيعاب ظواهر ومشاريع تمكّنها لاحقا من أعمال العقل في مجالها. وقد تبدو أحيانا لهؤلاء أن «منجزات الطبيعة» أو «المنجزات التي تطلبها العين من أيدي البشر» معقّدة وغير قابلة للوصف، فإنهم يعرفون مع ليوناردو فنشي (2) أن «النمذجة (التصميم) طريقة ممتازة لا تقتصر على إبراز منجزات الطبيعة، لكنها تنتج عددا لا محدودا ومتنوعا من الأعمال، فإنها تتجاوز الطبيعة لأن أشكالها الأساسية محدودة بينما الأعمال التي تطلبها العين من أيدي الإنسان لا حد لها».

لكن هذه المصاحبة، وهذا التقاسم للتجارب المعرفية لتصوّر النماذج الرمزية لا يتواصلان بسهولة بمجرد شروع كلّ واحد في تأويل هذه النماذج وتحويلها، كي تقوده إلى بعض الصيغ الثابتة في فهم الظاهرة. وقد يزعم أحدهم أنه يمتلك بعض المعايير الكونية التي تسمح بضمان بلوغ الحقيقة النهائية المزعومة للإنتظامات الفكرية التي تبيحها تأويلاته، حتى وإن انتهى به الأمر إلى تفكير نموذجي بغاية احترام هذا المعيار المنهجي الذي هو «الموضوعية العلمية»؛ ويهتم آخر بالضمان الرمزي لفرازة مشاريعها الأيديولوجية أو الجمالية التي تسمح بها تأويلاته للنموذج ويثبت أنه نموذج مشروع.

هكذا تأكد عبر حضاراتنا انشقاق، شبه معلن، بين هذين «الثقافتين» والذي غالبا ما نأسف له في الظاهر ونستسيغه في قرارة أنفسنا، بما أنه يبدو مبررا لتقاسم الأدوار الاجتماعية السلمية، نسيبا، بين الإنسانويين ورجال العلم.

جون لويس لوموانيو، البنائية

الهاشيات

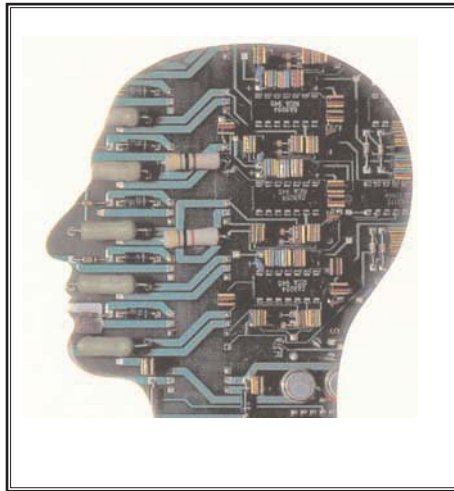
- 1- بول فاليري Paul Valéry (1871-1945) : مفكر فرنسي اهتم في مؤلفاته بسيرورة المعرفة، كما اهتم بمشاكل العالم المعاصر.
- 2- ليونارد دو فنشي Léonard de Vinci (1452-1519) : رسام ومعماري ونحات وعالم إيطالي. اشتهر بلوحاته الفنيّة مثل «الموناليزا».

الكاتب

جون لويس لوموانيو : انظر التعريف بالكاتب الوارد بالسند عدد 7 من المسألة نفسها .

الهام

- أكشف عن تصوّر الذي يقدمه الكاتب في بداية النص للنمذجة، وأستخلص تعريفا لها.
- بأي معنى يعتبر الكاتب النمذجة اصطناعا رمزيا انخرطت فيه الإنسانية منذ نشأتها؟
- يمتدح الكاتب النمذجة، ويعتبرها مغامرة مبهرة، أكشف عن مبررات ذلك.
- ما هي قيمة النمذجة وآثارها على مفهوم الحقيقة؟
- يقيم الكاتب مقارنة بين مجال الطبيعة وما يجري في ذهن الإنسان، أحدّد عناصر المقارنة وأستخلص قيمة ما يضيفه الإنسان من ابتكارات.
- يشير النص إلى " انشقاق " شبه معلن بين «ثقافتين»، أكشف عن مبررات هذا الانشقاق وأنظر فيما إذا كان له من مبرر اليوم؟
- هل النمذجة شأن خاص بالعلماء دون غيرهم من المبدعين؟ أعلّل جوابي.

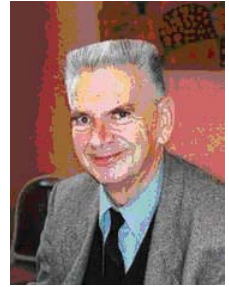


شروط صلاحية النموذج

للتمهيد :

لئن كان اكتشاف الحقائق شغل العلوم الشاغل، فإن معرفة قوانين الطبيعة ترجع إلي ما يتكره العقل، حتى صار سيره على هذا الدرب قدرا يؤتث به حقول المعرفة العلمية بشبكات من الرموز مبهرة وعجيبة، لا لكونها تتناسب مع الواقع، بل لذهابها بعيدا على صعيد التجريد.

أعتقد أنه من اللازم أولا أن نقدم بعض التوضيحات تتعلق بالنمذجة العلمية. ليس من الصعب أن نفسر ما يعنيه النموذج العلمي: فنحن نجد أنفسنا في مواجهة وضعية تقدم خاصية مفاجئة بالنسبة إلى الملاحظ، فمن جهة كونها تتطور بشكل غير متوقع، مثلا شيء يحدث بمحض الاتفاق، أو على ما يبدو غير محدد، أو عوامل تفعل بشكل غير موضعي - التأثير عن بُعد - . سنحاول إذن السيطرة على هذه الوضعيات بمساعدة النمذجة، أي بإنشائها نسقا ماديا - أو ذهنيا - يشابه الوضعية الطبيعية للانطلاق، من خلال بعض المماثلة، ونصوغ هاهنا سوائلًا يتعلّق بالوضعية الطبيعيّة ونقله بواسطة المماثلة إلى نموذج نقوم بتطويره بطريقة نحصل من خلالها على إجابة.



بتطبيقنا للتماثل في اتجاه عكسي، نحصل على إجابة عن الوضعية الطبيعية، التي تواجه في النهاية معطيات التجربة. تقدم النمذجة نوعين من التبريرات: تبرير ماقبلي وتبرير ما بعدي. يقتضي التبرير الماقبلي نظرية في التماثل بين النسق الطبيعي والنموذج، مع أن صياغة تلك النظرية لم تتم بعد: وفي معنى ما تشكل نظرية الكوارث مقدماتها. غير أننا نستطيع في بعض الحالات، تقديم بعض التبرير للمماثلة (بإنشائها، مثلا، تصميم، يمكننا أن نجد تطابقا بين معطيات التصميم والمعطيات الواقعية). وإذن ففي الحالة التي تكون فيها المماثلة بين الوضعية الطبيعية والنموذج مؤسسة علميا، يكون النموذج مبررا ماقبليا. وفي المقابل فإن التبرير المابعدى، هو المحابهة مع التجربة، مجابهة إجابة النموذج مع المعطيات التجريبية. إن الخاصية الأساسية للعلم المعاصر، حسب رأيي، أنه يتطلّب غالبا تجارب باهظة جدا، وتبعاً لذلك تحديدا نفرض أن تكون النماذج المقترحة مبررة تبريرا ماقبليا صارما، من غير المسموح به المغامرة في تجريب باهظ، إن كانت النمذجة التي تطلبه مبنية بناء سيئا.

وإذن، فبموجب التكلفة الباهظة للتجريب، يكون علينا أن نستنجد بنماذج مبررة ماقبليا تبريرا جيّدا. لكن كلّ نمذجة تمثل رهانا. فثمة مراهنه وثمة ربح: تتمثل المراهنه في التبرير الماقبلي، والربح في التبرير المابعدى. بيد أن الأمور في العلم المعاصر تحدث في الاتجاه المعاكس تحديدا: فالتبرير المابعدى يكون، عمليا، مهملا مقارنة بالماقبلي. فبما أننا نريد أن نقوم بتجارب باهظة، ينبغي أن تشتغل الآلة التجريبية مهما كان الثمن، وهنا يكمن، في نظري، أحد أسباب عقم العلم المعاصر، وهو عقم يفهم من جهة ما هو نقيصة في التصورات النظرية العامة.

كلّ النتائج المتحصّل عليها تقريبا تمّ توقّعها بشكل مسبق منذ البداية. ولهذا سأحاول التأكيد على أن النماذج الأكثر كلفة وأقل جودة من ناحية البناء هي التي تعطي أفضل النتائج. وأنا أدرك جيّدا أن هذا

الكلام يمكن أن يبدو مُفارقياً مقارنة بطريقة تفكير تقليدية، لكنني أعتقد أن كثيرا من العلماء مستعدون للموافقة على أن أغلب النتائج الدالة والمهمة حقيقة، حتى في الاختصاصات الأكثر تجريبية كالبيولوجيا مثلا، قد تمّ التحصّل عليها انطلاقاً من تجارب لا تكلف عملياً أي شيء.
رونيه توم، أمثال وكوارث

René THOM, *Paraboles et catastrophes*; éd. Flammarion, Paris, 1983, pp 521-621

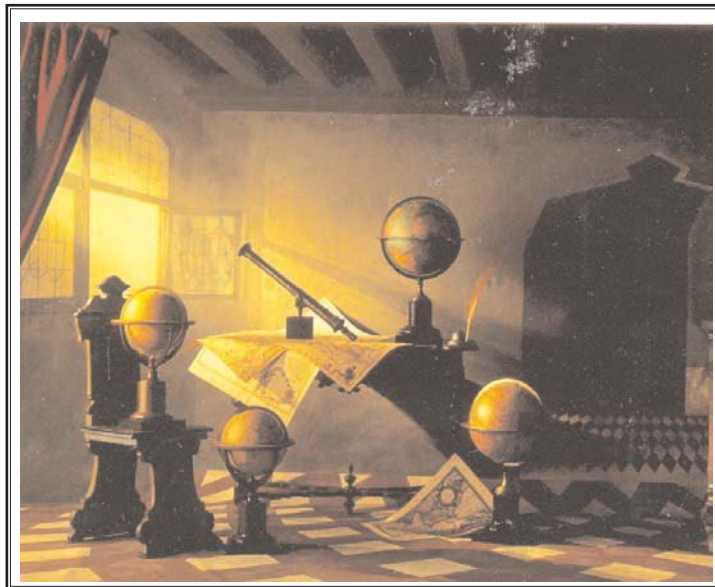
الكاتب

رونيه توم (1923 - 2002)

فيلسوف وعالم رياضيات فرنسي، مثل لقاءه بعالم الرياضيات هنري كارتون منعرجا حاسما في حياته، إذ كان هذا الأخير أحد مؤسسي جماعة «بورباكي» والتي أشرفت على الأطروحة التي قدّمها سنة 1951. كشفت أبحاثه عن مسار جديد للرياضيات عُرف بنظرية الكوارث أو ما يسمى «رياضيات الكوارث»؛ بيّن توم ما تلعبه الكوارث في بناء العلم بمختلف تفرعاته وقطاعاته.

المسهام

- أتّين من خلال النص دلالة النمذجة العلمية.
- يقارن الكاتب بين نوعين من التبريرات تتوفر عليهما النمذجة، أحدّد خصائص كل منهما.
- ما هي شروط صلاحية نموذج ما؟
- أي معنى أفهم من قول الكاتب «إنّ النماذج الأكثر كلفة والأقلّ جودة من ناحية البناء تعطي أفضل النتائج»؟ هل من مفارقة في هذا الحكم؟
- أستخلص قيمة النمذجة العلميّة في علاقتها بمفهوم الحقيقة.



النشاط العلمي والنشاط التقني

السرد :

12

التهبير :

إذا كانت مسارات النمذجة في العلم تعبر عن طابع كوني، فإن تحويل هذه المسارات إلى نماذج تطبيقية يفتح بنا على مجال التنوع والاختلاف والخصوصية.

يمكننا أن نقارن النشاط العلمي بالنشاط التقني باستعمال العلاقة معلومة - تنظيم. يتمثل النشاط العلمي في الحصول على معلومات إضافية تتعلق بموضوع الأنساق الموجودة، وإذن في تحويل معلومة متحققة موضوعيًا في شكل منظم إلى معلومة متحققة في شكل تمثلات مفهومية.



ينبغي في بعض الحالات، من جهة أخرى، تحطيم التنظيم الموجود لكي تتم معرفته؛ ويتخذ حينئذ تحويل التنظيم إلى معلومة ملامح عملية متعينة تماما، تخضع لمبدأ تكافئ كمي. إن فائدة مثل ذلك التحويل هو أن المعلومة المفهومية تكون نوعا ما حرة ومهياة كليًا. وباعتبار أنها لا تكون مندججة في سند محسوس، فإنها تصلح لكل سند، ويمكن استعمالها في أي وضعية لأي صنف معطى، وباختصار، تكون لها قيمة «كونية». يتمثل النشاط التقني في الاتجاه المقابل، في تحويل معلومات متحققة في شكل تمثلات ذهنية (في صيغة مخططات أو رسوم لإجراءات أو قواعد إجراء) إلى معلومة متحققة في شكل تنظيم موضوعي، وبعبارة أخرى، في إسقاط معلومة مجردة وحرّة (مؤسسة بدقة على تمثيل) على سند عيني، يقبل بفعل هذا الإسقاط ذاته، تنظيمًا إضافيًا. وتكمن فائدة هذا التحويل في كونه يضيف للأنساق الطبيعية أنساقا اصطناعية (أو تهب الأنساق الطبيعية خصائص جديدة، و طابعا مصطنعا) وهكذا تمنح الفعل سندا أكثر اتساعا وأكثر تنوعا أداتيا، وتمكّنه من إنتاج آثار أقوى كميًا وأكثر تنوعًا كميًا. وهكذا تعطي لنفسها أهدافا متزايدة في الاتساع والتمييز وتقوي بشكل ملموس استقلاليتها بالنسبة إلى المحيط الطبيعي.

جون لادريار، رهانات العقلانية

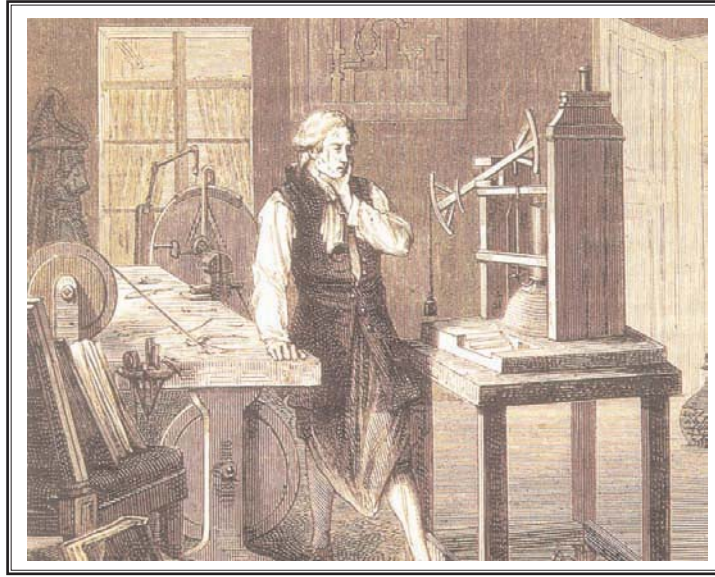
Jean LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité*, Paris - Aubier 1977, p 63

الكاتب

جون لادريار (1921)

ابستمولوجي ومفكر بلجيكي، يعدّ خبيرا عالميا في مجال إيتيقا العلم والتكنولوجيا نظرا لثقافته الموسوعية التي تجمع بين العلم والفلسفة والتيولوجيا. عُرف بنقده لكل العقلانية المطلقة والمنغلقة على نفسها، دون أن ينتهي إلى الإقرار بعجز الفكر عن إدراك الحقيقة؛ كما اهتم بإبراز تأثير المنطق والرياضيات على الفكر المعاصر. من أهم مؤلفاته " **تمفصل المعنى** " (1984) - في ثلاثة أجزاء -، " **رهانات العقلانية** " (1992)، " **الإيتيقا في عالم العقلانية** " (1997) و " **العقيدة المسيحية ومصير العقل** " (2004).

- يقارن الكاتب بين النشاط العلمي والنشاط التقني، أفهم هذه المقارنة وأحدّد مستوياتها.
- أحدد خصائص النشاط العلمي.
- مثلما أن العلم نظام من المعلومات، فإنّ التقنية نشاط تنظيمي لتلك المعلومات : كيف أفهم هذه العلاقة؟
- النشاط العلمي بوصفه نسقا من المعلومات يكتسي قيمة كونية، أفسّر ذلك.
- إذا كانت المعلومة العلمية ذاتها قيمة نظرية كونية، فما هي قيمة التنظيم التقني لتلك المعلومة؟



النمذجة إجراء منهجيّ

التهبير :

لا أحد ينكر اليوم الكثافة الجدالية حول الاقتصاد في مجالات متنوعة، جدال قد يكون عقيما ما لم يُدرج في الحسبان اقتصاد مهمّ، هو الاقتصاد في التفكير والتعبير باعتباره جذر كلّ مشروع علمي. إذّاك تكون النمذجة إجراء منهجيّا لازما لكلّ علم.

بدءا من التّماذج الماديّة من قبيل محرّكات الكواكب إلى النماذج النظرية للعلوم الطبيعية والاقتصاد، ظلّ النموذج على الدوام الصّورة التقريبية أو الدّقيقة، مبسّطا ومختزلا لواقع فيزيائي أو بيولوجي أو اجتماعي. تبدو العلاقة في نماذج نظرية النماذج بين النموذج والشئ الذي يمثلها علاقة عكسيّة. فما سبب هذا الارتداد؟ إنّه سبب دقيق بعض الشئ. فلو تحدّثنا عن نموذج الهندسة اللاقليديّة، فستكون هذه الهندسة شيئا من الواقع، وهي واقع أفلاطوني. لكننا تعودنا، على امتداد قرن، على وصف هذا النوع من الوقائع الأفلاطونية بأدوات ضمنية، وبأنساق أكسيومية. وانتهينا بجعل هذا الواقع يتماهي مع وصفه الأكسيومي. وهذه الخطوة الأخيرة، الطبيعية جدّا عندنا نحن بصفتنا رياضيين مختلفين، هي سبب ما سمّيته بالارتداد الدّلالي. فلا يبدو للنموذج الاقليدي للهندسة اللاقليدية صدى كثير الاختلاف عن النموذج الكوكبي للذرة. إلا أنّ نموذجا إقليديّا للنسق الأكسيومي له رنة مغايرة. ففي الحالة الأولى يصلح النموذج للتحكّم نظريّا في واقع معطى، وفي الثانية يصلح ملء بنية نظرية بمحتوى أكثر واقعيّة.

هانز فرودنتال، مخاطر هيمنة مفرطة لعلم التركيب على علم الدلالة في العلوم الراهنة

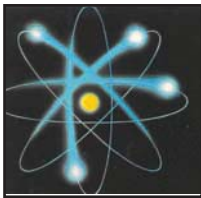
Hans FREUDENTHAL, Colloque : Dangers d'une prédominance abusive du syntaxe sur la sémantique dans les sciences actuelles ; Paris 1978, p161.

الكاتب

هانز فرودنتال : انظر التعريف بالكاتب الوارد بالسند عدد 9 من المسألة نفسها.

المسهام

- أتبيّن دلالة النموذج من خلال النص وأقدم صورا له من سجلات مختلفة.
- أكشف عن العلاقة بين النموذج والشئ الذي يمثله. أستثمر نماذج من الهندسة.
- يتحدّث الكاتب عن علاقة بين النموذج والأكسمة، أكشف عن هذه العلاقة.
- يتحدّث الكاتب عن حالتين لصلاحيّة النموذج، أحدهما وأتبيّن الاختلاف بينهما.
- فيم تكمن القيمة العلمية للنموذج؟



النمذجة وسؤال المعنى

التهبير :

يحرص العقل العلمي على إنشاء النماذج حرصه على تفسير الواقع وصفا واختزالا، ضمن عملية تحوّل هذا الواقع ذاته إلى كيان من كياناته. ومع هذا، يحصل أن يذهل العلماء عن الكشف عمّا تنشأ إليه هذه العمليّات من غايات، تنكّرنا منهم لصامت يوجههم في صمته أو لتقليد تفاخروا يوما بالقطع معه. قد نجراً، إذن، على التظنن على عملهم رغبة منّا في إنقاذ "نمذجة" نريدها ذات دلالة وفي استعادة واقع نريده ذا معنى.

آلان فانغلي (1): يتعلق السؤال الغائي بوظيفة النماذج التي سيتم بناؤها وغاياتها، هذا مفهوم، ولكن ألا تُلزم النمذجة النسقيّة ذاتها، وتحديدًا، بمسار يتضمّن غايات النمذج نفسه؟ لأنّ هذا الأخير، إن كنت قد أحسنت فهم الدرس، لا يستطيع، في أية حالة، أن يعتبر نفسه خارج النموذج الذي هو بصدد إنشائه. فهل تملك نظريّة الأنساق العامّة (TSG) (3) المصادر الكافية لتحيط بالمعضلة الإيتيقيّة دون أن تستفيد من الحياد التقليدي للعلم؟ وأخيرا إذا كانت النمذجة النسقيّة تعطي السؤال الإيتيقي رونقا جديدا (لا أفلح في صياغته إلا على نحو سيء)، فإنّه يبدو لي أنّها تقوم كذلك بعلم آخر منسبًا جدًّا من الفلسفة: هو الإستيتيقا. وبالفعل، فإنّ كلّ بناء يُفضي إلى شكل، وبالنتيجة يثير أحد المشاكل المركزيّة للحكم الجمالي، هو مشكل العلاقة بين الشكل/المضمون. لقد حُملنا بهذه الطريقة إلى سؤال المعنى، الذي أبرزه رونييه توم (3) ببراعة. لكنه لا يمثّل هنا أيضا إلا فرضية عمل.



جون لويس لوموانيو: أليس علينا، أولا، أن نندهش للخاصيّة التي تبدو جديدة و صعبة - بالنسبة إلى ثقافتنا المعاصرة - للأسئلة التي يطرحها ذكاؤنا المحدود من الإيتيقا ومن الغائية، والإستيتيقا والهرمينوطيقا؟ وهي أسئلة تقودنا كلّها نحو قدراتنا الجماعية لـ«إنشاء معنى». ومن المحتمل أن يكون هذا أهمّ اعتراض يمكن أن نصوغه ضدّ الاتجاهات الوضعية في طموحها الجنوني نحو التبسيط («فلكي نفسّر، علينا أن نختزل إلى أبسط عبارة») وهو ما كاد يُنسبنا مشروع العلم، بما هو معرفة الحكمة، هذه القدرة العجيبة على إنتاج المعنى، وهي قدرة تفوق الوصف، مع كونها مألوفة تتحقّق من خلال المعالجة القصدية والذكيّة للرّموز؛ الرّمز، هذا الاصطناع الأكثر تعقيدا على الإطلاق الذي قام الإنسان بتصوره وإنشائه.

جون لويس لوموانيو، البنائيّة

LE MOIGNE, *Le constructivisme*, éd L'Harmattan, 2002 T2, pp 311- 312 - 313

الكاتب

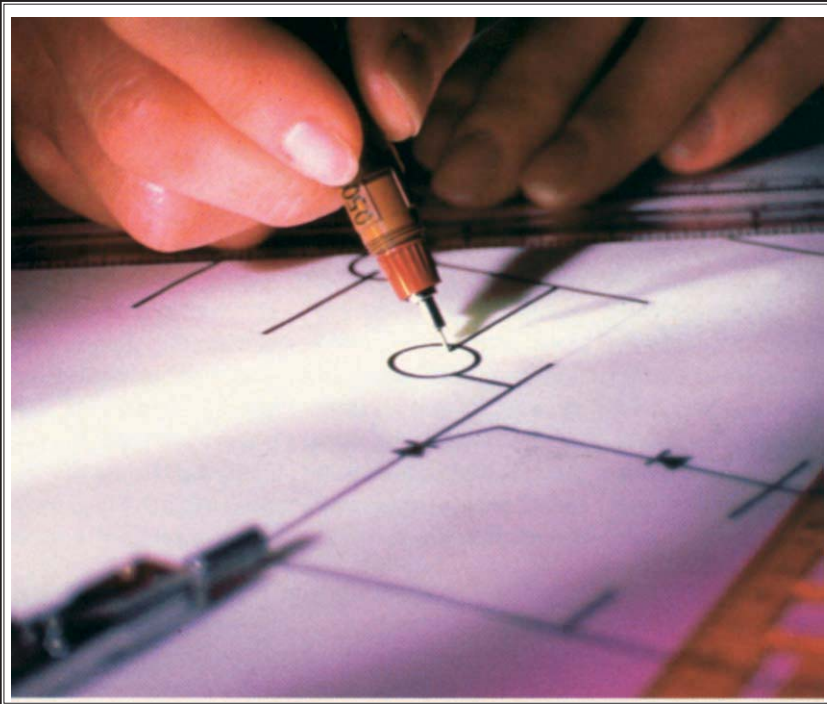
لوموانيو: انظر التعريف بالكاتب الوارد بالسند عدد 7 من المسألة نفسها.

الهلوسش

- 1- آلان فانفلي: Alain Finféli كاتب ورئيس تحرير مجلة Informel
- 2- النظرية العامة للأنساق : TSG هي نظرية النمذجة، وتمثل في بناء تصوّر أو تصوّرات قصد بناء معرفة تربط بين المعارف والأفعال. وهي عبارة مرادفة "للمنذجة النسقية"
- 3- رونييه توم René THOM : انظر التعريف الوارد بالسند عدد 11 من هذه المسألة.

الهام

- أستثمر مكتسباتي وأحدّد ملامح النموذج وخصائص تمثياته.
- أحدد وظيفة النموذج وغايته.
- كيف أفهم ربط الكاتب بين النمذجة والفلسفة كما تتجلى في الاستيقا والإيقا والهرونيقيا؟
- هل يمكن أن نعزل غايات المندج عن غايات النموذج؟
- المعنى إنشاء، والنمذجة إنشاء: بأي معنى أفهم التقارب بينهما بوصفه اعتراضا يُصاغ ضد الوضعية؟



"لكي نفسر علينا أن نخترل في أبسط عبارة".
لوموانيو

حدود النموذج الميكانيكي

التهبير :

قد يبدو للبعض أن بناء النظرية الفيزيائية لا يمثل إلا تنويجا لعملية وصف الظواهر الواقعية واختبارها، مما يجعل من الوقائع المصدر الأساسي للفكر الفيزيائي. غير أن حقيقة النظرية بالنسبة إلى الفيزيائيين تنبني على أسس تخيلية وافترضية، هي التي تسمح بإنشاء صور ونماذج للواقع تعبر عن مظاهر تطوّر العلم.

إذا ما تفادينا إسناد الاكتشافات الناتجة، في الواقع، عن النظريات المجردة إلى استعمال النماذج؛ وإذا ما احترسنا من عدم خلط استعمال تلك النماذج مع استعمال المماثلة، فما عساه يكون نصيب النظريات التخيلية في تطورات الفيزياء؟ هذا النصيب يبدو لنا ضعيفا بما يكفي.



إن الفيزيائي اللورد كالفان (1) الذي ماهى بين الفهم العقلي لنظرية ما وبين رؤية نموذج قد اشتهر باكتشافات رائعة، نحن لا نرى أية واحدة منها أوحيت له بواسطة الفيزياء التخيلية. إن أجمل اكتشافاته، النقل الكهربائي للحرارة - وخصائص التيارات المتغيرة، وقوانين إنقاص الشحنات الكهربائية المتذبذبة، والكثير من الظواهر الأخرى التي لا يسع المجال لذكرها، قد وُضعت عن طريق الأنساق المجردة للديناميكا الحرارية والإلكتروديناميكا الكلاسيكية. وحيثما استنجد بالنماذج الميكانيكية، فإنه يقتصر على عرض نتائج سبق أن توصل إليها ولم يكن بصدد الابتكار. وبالمثل، لا يبدو أن نموذج الأفعال الإلكترونية والديناميكية المصاغة في المذكرة : «في المسار الفيزيائي للقوة» قد ساعد ماكسويل (2) على ابتكار النظرية الإلكترونية ومغناطيسية للضوء. وبدون شك، فإنه يجتهد في استخراج هذا النموذج من الصياغتين الأساسيتين لهذه النظرية؛ لكن الطريقة ذاتها، التي يوجه بها محاولاته، تبين في الأخير أن النتائج المزمع التحصل عليها كانت معروفة عنده من جهة أخرى؛ ورغبة منه في العثور عليها من جديد مهما كان الثمن، فقد ذهب إلى حد تزييف إحدى الصياغات الأساسية للمصطلح. ولم يستطع وضع النظرية التي كان يتوقعها إلا عندما عدل عن استعمال كل نموذج وتوسيع النسق المجرد للإلكتروديناميكا عن طريق المماثلة، إلى تيارات التنقل. وهكذا لم يُبين استعمال النماذج الميكانيكية المصوّبة التي تُعزى له اليوم قصدا إلا في أعمال اللورد كالفان، وليس في أعمال ماكسويل.

بيار دوهام، النظرية الفيزيائية: موضوعها وبنيتها

Pierre DUHEM, *La théorie physique : son objet et sa structure*, éd. Vrin 1989, pp 143 - 144

الهامش

- (1) اللورد كالفن Lord KELVIN (1824-1907): فيزيائي انجليزي، له أعمال هامة في التيرمو- ديناميكا. اكتشف مفهوم تكافؤ عدد الذرات، واكتشف أيضا نظرية التحليل الطيفي.
- (2) ماكسويل Maxwel (1831-1879) فيزيائي انجليزي مكتشف سلسلة من المعادلات التي تلخص كل خصائص موجات الألكترو- مغناطيسية. له أيضا إسهامات في النظرية الحركية للغاز.

الكاتب

بيار دوهام (1861 - 1916)

فيزيائي وإبستيمولوجي فرنسي. عُرف بمعارضته للتفسيرات المادية والواقعية في الفيزياء وبدفاعه عن تصوّر أداتي للعلم وظيفته التوقع. من أهم مؤلفاته: "نظريات الحرارة" (1895)، "تطور الميكانيكا" (1902)، "مصادر الستاتيكا" (1903)، "النظرية الفيزيائية: موضوعها وبنيتها" (1906)، "مقالة تتعلق بمفهوم النظرية الفيزيائية من أفلاطون إلى غاليلي" (1908)، "نسق العالم" (1913).

المهام

- ما المقصود من السؤال الذي طرحه الكاتب في بداية النص؟
- هل من فارق بين النموذج والنظرية؟ أعلل جوابي من خلال أمثلة من الفيزياء.
- يعتبر الكاتب أن اللجوء إلى النموذج ليس فيه اختراع، بأي معنى أفهم هذا الموقف؟
- النموذج والنظرية: أية علاقة لهما بالحقيقة العلمية؟
- أستخلص من النص عيوب النموذج بالاعتماد على أمثلة من الفيزياء.



قيمة النماذج

التهبير :

لا أحد ينكر اليوم قيمة الابتكارات الكثيرة والمتنوعة للعقل البشري، ابتكارات يغذيها هوس بالحقيقة العلمية سبيلا لمزيد السيطرة والتحكم في الطبيعة، ويبدو أن قوة الذكاء البشري بلغت حدًا أصبح معه ممكنا ترجمة الرموز واقعيًا، وصياغة الواقع رمزيًا.

ينقسم الفيزيائيون، كما ذكرنا بذلك من قبل، حول قيمة كل من النظريات المجردة والنظريات المُمثلة بصور. والحقيقة أن النوابع يختلفون في القدرات، فبينما يمتاز أحدهم في قراءة المجرد في العيني يمتاز آخر في تأويله بواسطة العيني. ولكن، مثلما أن فرقا في الحرارة ضروري لكي تشتعل آلة تعمل بالطاقة الحرارية، فكذلك ينبغي أن يتصرفّ الذهن، لكي يفهم، في تغيير مستوى النظر تغييرا يسمح له بالتحرك بين صعيدين، بالارتفاع من الواقعة إلى الفكرة ثم بالنزول من الفكرة إلى الواقعة. فاستخلاص القاعدة وتجسيمها، مثال، تلك هي الحركة المضاعفة التي تختصر فيها كل معرفة، وعنهما تقدم لنا الأكسيومية تحديداً أحد الأمثلة التي تُدرك فيها القاعدة على أفضل وجه.

وهكذا، نرى أية مواقف فلسفية تعارضها الأكسيومية، وأية مواقف تدعمها. فهي تأتي وثوقية التركيب، والحلم بنقطة انطلاق مطلقة تضمن للاستنتاج وثوقا نهائيا. وهي تعمم الآن الشكل الفرضي - الاستنتاجي على العلم بأكمله. وكما أن المنهج التجريبي قد أفقد الثقة في الحلم الديكارتية بفيزياء برهانية، فالمنطقية، أو فكرة علم عقلي لم تعد تفترض أي شيء، تجد نفسها وقد كذبها التراجع الأكسيومي الذي يُلقي دوما أمامه، مهما مضى بعيدا جدا، ما هو "سابق" له وغير مستوعب. ولكن، فضلا عن أن الأوليات لا تفرض نفسها بمقتضى بدهة باطنية، فهي لا تنتج عن قرارات اعتباطية، إذ لا يدافع عن الموضوعية، فيما يبدو، إلا من يفصل الأكسيومية فصلا مفتعلا عن أسسها وامتداداتها الحدسية التي بدونها تصبح الأكسيومية، مع ذلك، لهوا باطلا، ومن غير علاقات بالعلم.

ر. بلانشي، الأكسيومية أو منظومة الأوليات

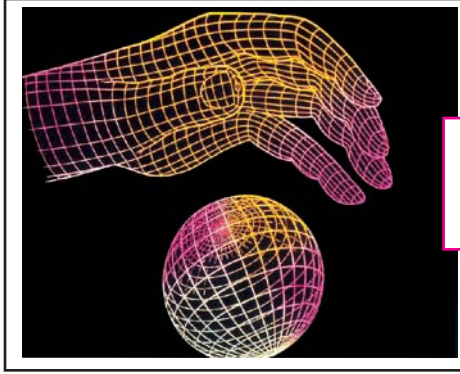
ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر 2004، ص 101

الكاتب

ر. بلانشي Robert BLANCHÉ (1898 - 1975)

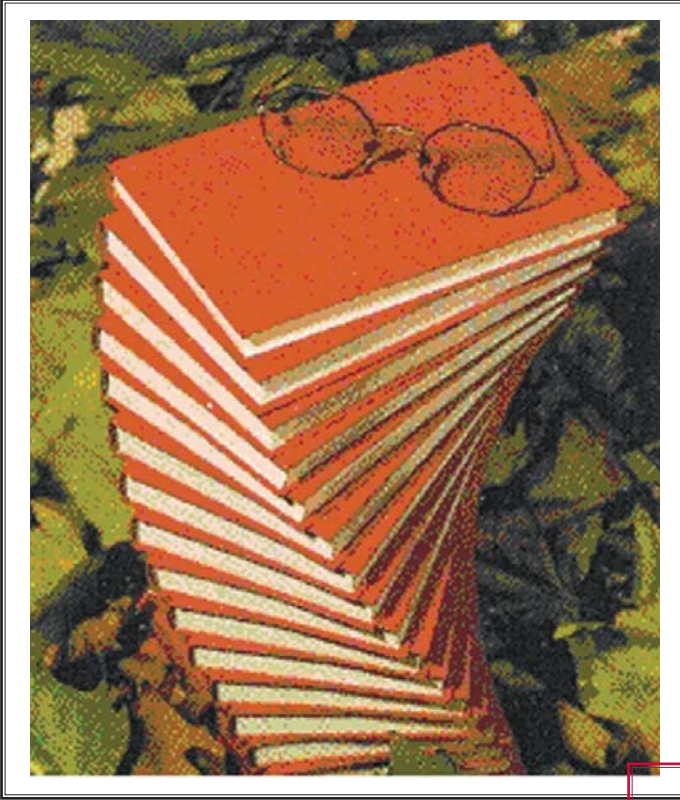
ابستيمولوجي فرنسي، كان أستاذا شرفيا بجامعة تولوز، عُرف خاصة بأعماله في المنطق الرياضي ومؤلفاته الميسرة حول المنطق والإبستيمولوجيا، كما أكد على ضرورة عدم الفصل بين دراسة العلوم الصورية ومشكلة المعرفة في الفلسفة. من أهم مؤلفاته: "العلم الفيزيائي والواقع، المواقف المثالية" (1949)، "الأكسيومية أو منظومة الأوليات" (1955)، "مقدمة إلى المنطق المعاصر" (1957)، "العلم الراهن والعقلانية" (1967)، "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل" (1970) و"الإبستيمولوجيا" (1972)،

- أحدّد الفرق بين النظريّات المجرّدة والنظريّات الممثّلة بصور. أستخلص قيمة كل منهما.
- أكشف عن دلالة العلاقة الجدلية بين الفكرة والواقعة وأستخلص القيمة العلمية للنظرية.
- هل في ابتكار نماذج نظرية مجرّدة ابتعاد عن الواقع أم مزيد من السيطرة عليه؟
- يتحدّث الكاتب عن شكل فرضي - استنتاجي يعمّم الآن على العلم بأكمله. أكشف عن دلالة هذا الشكل وأتبين قيمته العلمية. أوظف أمثلة على ذلك.
- أيّة صورة للحقيقة العلميّة في ضوء الثورة الأكسيومية؟
- متى تصبح الأكسيومية لهوا باطلا، ومن غير علاقات بالعلم؟



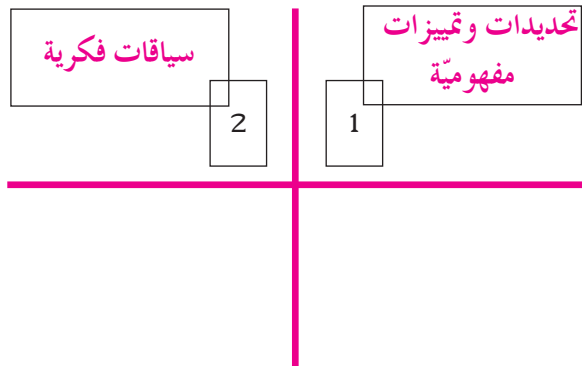
متى تصبح الأكسيوميّة لهوا باطلا؟

نافذة دعائم للتفكير في المسألة



"لقد فهمنا على أي حال، أنه ليس كافيا بالنسبة إلى الفرد الذي اتخذ التقدم التكنولوجي أو العلمي واجبا له، أن يفكر فقط في هذا الواجب. بل عليه أن يراه كجزء من تطوّر أكبر يوافق عليه. بمجرد اتّخاذه لهذا الواجب".

▲ هينريغ
الجزء والكلّ



1- الواقع LA Réalité

■ **لغة:** "الواقع" يحيل إلى الواقعي بوصفه الشيء الموجود بالفعل ويقابله الاعتباري الذي لا وجود له، أو هو ما يكون شيئاً أو ما يختص بالأشياء، كما يقال أيضاً في مقابل الظاهر والوهمي والخيالي.

■ **اصطلاحاً:** يقال "واقعي" في نظام التمثلات على ما يكون راهنا أو معطى، كما يقال بالتقابل إمّا مع الممكن بحيث يفيد الواقعي الأشياء كما هي، لا كما يمكنها أن تكون أو كما ينبغي أن تكون، ويُقال أيضاً بالتعارض مع صورة المعرفة أي ما يشكل مادة المعرفة بوصفه مضمونا وضعياً.

■ **فلسفياً ولبستيمولوجياً:** يفيد الواقعي معنى يتعلّق بفكرة الشيء بوصفه غرضاً فكرياً، فهو الزّاهن والمعطى ويشمل مادة المعرفة كلّها، كما يتعلّق بفكرة الشيء لكن بالمعنى التام لهذه الكلمة أي ما يشكل موضوعاً محدداً، منطقياً وله استقلالية معينة، وهذا الشيء الواقعي يمكن تصوّره باعتباره مظهرًا كلياً، أي ملازماً للتمثّل. إذ تفيد عبارة تمثّل في المقام الأول حضور صورة لها معنى، ويقدم مضمون الصورة وجهاً آخر للموضوع أو للحدث يتحقق بواسطة تجربة فعلية. لكن إذا كان بإمكان التمثّل العلمي أن يستخدم الصورة بوصفها سندا أو مساعداً على التفكير في الموضوعات، فإنّ إنشاء التمثّلات لا يقتضي ضرورة استحضر الصور المعطاة أو المستوحاة من الواقع المباشر. إنّ ما يمثّله المفهوم العلمي هو الواقع بوصفه يتضمّن فكرة لا فقط لحالة راهنة ولكن أيضاً لحالة لا راهنية لها، تشارك مع ذلك في تصوير الواقع، بحيث أنّ

تصوّراً علمياً لا يصوّر فقط ما هو كائن وإنّما يتخيّل ما يمكن أن يكون، لذلك تتحدّد المعرفة العلميّة بوصفها القدرة على استنتاج حالة واقعية من موضوع تفكير أو تعقل، وهو ما يعني أنّ الواقع العلمي منشأً أو مبني وليس معطى. ولعلّ فكرة بناء أو إنشاء الموضوع العلمي قد غدت قاسماً فلسفياً مشتركاً منذ أن قدّم باشلار إلبستيمولوجياً يمكن تلخيصها في القاعدة التالية: "في كل الأحوال ينبغي على المعطى أن يترك المكان للمنشأ" وهو بذلك يعلن، بالتضاد مع التصوّر التقليدي للاكتشاف العلمي، أنّ ظاهرة ما معروفة علمياً لا تُكتشف وإنّما تُنتج. هذا التصوّر البنائي للعلم لا ينتج تظنناً على ما يعرف بالنزعة الواقعية في العلم فحسب وإنّما يفضي إلى القول بأن العلم لا يعترف إلاّ بما هو مبني. وإذا كانت الكانطية قد تصوّرت المعرفة بوصفها تنظيمياً للبعدي عن طريق الماقبلي فإنّ التصوّر المعاصر للعلم يعمّق ما ذهب إليه كانط دون أن يتغافل على تجاوز بعض مبادئ نظريته، وبصورة خاصة النظر إلى المبادئ القبلية على أنّها ما لا يقبل النقد أو المراجعة من ناحية وتجاوز كونها تميّز بوجود مستقل عن كل تدخل إبداعي إنساني، فهي بالتالي لا تنشأ وإنّما لها وجود موضوعي وتفرض على كلّ العقول. وهذا تجاوز له ما يشرّعه في تاريخ العلم ذاته، إذ لمّا اصطدم مبدأ الحتمية باستحالة انطباقه على المجال الميكروفيزيائي استحال إلى موضوع جدل وغدا ما اعتبره كانط مبدأ ضرورياً لكل معرفة مجردة فرضية. هكذا إذا لم يكن يمثّل مفهوم الواقع مشكلاً بالنسبة إلى العلم على امتداد حقب طويلة من تاريخه، فإنّه استحال مشكلاً

يدعي قدرة على استيعاب العالم في كليته، فلكل نموذج حدود مادام النموذج عبارة عن شبكة صيد، استعارة للمماثلة التي يقيمها كارل بوبار، بقدر ما تكون قادرة على الإمساك ببعض الأسماك تترك بعضها الآخر أو لا تملك القدرة على الإحاطة بها.

■ قيل في (الواقع):

رسّال: «إننا ننطلق جميعا من الواقعية الساذجة، أي من المذهب الذي يقرّر أنّ الأشياء هي على ما تبدو عليه... إنّ الواقعية الساذجة تقود إلى الفيزياء، بينما تثبت الفيزياء، إذا كانت صحيحة، أنّ الواقعية الساذجة باطلة».

كانط: «لا يحتوي الواقع على شيء أكثر من الممكن»

بشار: «الواقع لا يشار إليه، وإنما يرهن عليه».

بول فاليري: «لقد بحثنا طويلا عن تفسيرات في حين تعلق الأمر بتمثلات نقدر فقط على محاولة خلقها».

إبستمولوجيا مع العلم المعاصر، دون أن يفهم هذا القول على معنى سلبي طالما أنّ القطع مع التصوّر القديم للواقع العلمي حرّر الفكر البشري من أوهام عاشرته طويلا، فإذا كُتبا، و ما بالعهد من قدم، نفهم الوضعي على معنى الواقعي في مقابل الوهمي، بحيث ينكشف أمام أنظارنا نظام الواقع ويكون معيار علمية كشوفاتنا هو تطابق النظرية مع الواقع، فقد مكّنا الدرس الباشلاردي من إدراك أنّ العلم لا ينطلق من الواقع وإنما يتجه إليه، مثلما أدركنا مع الإبستمولوجيا البنائية أنّ الحقائق ليست كنوزا تكتشف بل أبنية تشيد عبر النماذج، ويحيل فيها النموذج لا على معنى المثل الأعلى الذي ينبغي محاكاته وإنما على معنى نسق الرموز الخطية أو الوصفية أو الرياضية أو الصورية المبسّطة والمرنة والتي من خلالها نصف موضوعا ملاحظا أو متخيلا أو افتراضيا (موضوعا ينتمي إلى واقع افتراضي) عبر نسق من الترقيمات الرياضية أو الموسيقية وعبر إنشاء تمثلات لا تدّعي لنفسها الكمال ولا الشمولية، إذ لا يوجد نموذج



" الواقع تركيب ذهني "

البحث العلمي. ويمثّل الانتماء إلى **براديجم** حسب كوهن ظاهرة اجتماعية تجتمع تبعاً لها جماعة فكرية، لها منهجها وأهدافها حول وسائل مشتركة (صحف، محاضرات...). ولئن كان **البراديجم** يبدو قريباً في معناه من منظومة الأفكار أو البنية المفهومية، فإنه يختلف عنها في بعض التفاصيل أو الجزئيات، إذ ينبغي أن يفيد **البراديجم** نظام القواعد المقبولة والمتفق عليها والمستبطنة بوصفها معاييراً من قبل الجماعة العلمية، في فترة زمنية معيّنة من تاريخها، لكي يتسنى لها ضبط الأحداث التي تقدر أنها جديرة بالبحث والمعالجة. كما يفيد **البراديجم** في العلوم الاجتماعية شبكة معايير قراءة الأحداث وتأويلها باعتماد جملة وسائل منهجية مخصوصة مثل **براديجم** ولادة الرأسمالية أو **براديجم** الصراع الطبقي... أمّا في الألسنية فإن **البراديجم** يفيد مجموع الأشكال المختلفة التي يمكن أن تتخذها عبارة أو فعل ما (كنت، كان، كنّا...).

هذا التحديد الذي يعود إلى كوهن لا ينفي وجود تحديدات مغايرة مثل أن يحمل المصطلح على معنى **الحقل اللامتناهي** الذي يبني على نسق من الفرضيات لا نكون على وعي بها، ليفيد بذلك البنية الفوقية (بالمعنى الماركسي للمفهوم) المتوافقة مع مرحلة ما من التطور التاريخي. كما قد يحيل **البراديجم** على معنى مفهوم الإيستيمي كما يستخدمه فوكو والذي يعني نظاماً من التمثيلات التي تهم صورة المعرفة في حقبة تاريخية معيّنة.

يسمح لنا هذا التحديد من فهم معنى الثورة العلمية التي يفترض قيامها انقلاباً على **براديجم** سائد والانتقال إلى **براديجم** جديد يتوافق وروح الثورة ذاتها أي مع مبادئها وإحداثياتها في الحقل العلمي، بحيث أن أي تغيير في **البراديجم** يصحبه

■ **لغة:** يُردُّ لفظ **البراديجم** إلى عبارة Paradigme اليونانية الأصل والتي تفيد **النموذج** أو المثال أمّا في اللغة اللاتينية فيفيد البرهنة.

■ **اصطلاحاً:** خارج المجال العلمي، يستخدم لفظ **براديجم** في معنى إدراك العالم، كما يفيد وصف مجموع التجارب والمعتقدات والقيم التي تؤثر على طريقة رؤية الفرد إلى الواقع، إذ يسمح له هذا النظام من التمثيلات من تعريف العالم الذي يحيط به والتواصل معه بل حتى فهمه أو توقعه، كما يكون **البراديجم** مجدياً بالنسبة إلى ملاحظ مستخدم هذا **البراديجم**. إذ يمكنه من بيان كيفية تعامل الملاحظ مع معطيات البراديجم. كما يفيد **البراديجم** في المعنى الجمعي نسقاً من التمثيلات مقبولة في ميدان معين، وهو ما يعني أن البراديجمات تختلف بحسب المجموعات وتتغير في الزمن بحكم تطور المعارف.

■ **فلسفياً وإبستيمولوجياً:** يحيل البراديجم على معنى تمثّل للعالم، وطريقة في النظر إلى الأشياء، ونموذجاً متناسقاً في رؤية العالم يستند على جملة مبادئ (قواعد سلوكية أو نموذج نظريّ أو تيار فكري). استخدم لفظ **البراديجم** في بداية القرن التاسع عشر بوصفه مصطلحاً إبستيمولوجياً للتعبير عن نموذج فكري في القطاعات العلمية، وفي هذا الإطار، فإن الإستعمال الأكثر شيوعاً هو الذي اعتمده الفيلسوف وعالم اجتماع المعرفة توماس كوهن والذي يعني به مجموع التطبيقات العلمية، وإن كان يستخدم للتعبير عن نفس المعنى مصطلح العلم النموذجي، ومع ذلك يعرف كوهن **البراديجم** بوصفه مجموع الملاحظات والأحداث المتحققة، ومجموع الأسئلة التي تتصل بالإنسان والتي ينبغي أن تطرح ويجب أن تجد الحلول الملائمة، كما يتضمن توجيهات منهجية تحدد كيفية طرح تلك الأسئلة وكيفية تأويل نتائج

* لمزيد التعمق



البراديجم

الواقع

www.forums.futura-sciences.com
www.mrhzoom.com
www.fr.wikipedia.org/wiki/Epistémologie
www.univ-montp3.fr

www.ac-grenoble.fr
www.etudes-lacaniennes.net
www.publimath.irem.univ-mrs.fr
www.onphi.org

ضرورة طريقة جديدة في النظر إلى المشاكل القديمة، وبذلك فإنّ أية أزمة يشهدها العلم لا تكون مجرد هدم إذ يقترن الهدم بالبناء، فنظرية النسبية التي أعادت النظر في البراديجم النيوتوني سمحت بتقديم حلول لبحوث ظلت غير تامة نظرا لعدم قدرة البراديجم القديم علي حلّها. ولعلّ قيمة تحليل كوهن لمفهوم البراديجم إنّما تكمن من ناحية، في كشف سيرورة الثورة في العلم وما يعترضها من مقاومة، وفي إبراز الطابع الجمعي للعلم من ناحية أخرى، إذ يعكس وعي العلماء الجمعيّ الذي يحقّق توافقا تعتبره حقبة ما حقائقتها الموضوعية ومعرفتها العلمية.

■ قيل في البراديجم:

توماس كوهن: « البراديجم هو ما يمتلكه أعضاء جماعة علمية بشكل مشترك ».

رولان أومناس: « البراديجم هو حالة نجاح علمي ملحوظة، تحمل قيمة نموذجية، تدفع العلماء إلى محاكاتها ».



نافذة دعائم للتفكير في المسألة

سياقات فكرية

1-السيبارنيطيقا La Cybernétique

*التعريف

تفيد **السيبارنيطيقا** علم المراقبة والإعلام، الذي يهدف إلى معرفة النظم أو الأنساق وقيادتها، إذ تعني، في الدلالة اللغوية اليونانية، فعل التحكم والحكم، ولذلك استخدم أفلاطون المصطلح للدلالة على قيادة السفينة. وقبل أن تتحوّل إلى نظرية طبقت أهم مبادئ السيبارنيطيقا في الهندسة (الآلات البخارية مثلا والتي تم تصنيعها لقيادة السفن)، ولكنها استخدمت أيضا لقيادة البشر وهو ما يعني أنّها تحيل على مجال سياسي. غير أن مصطلح **السيبارنيطيقا** يظل مفتوحا ليحتمل معنى علم الأنساق أو النظم. لذلك تعرّف **السيبارنيطيقا** اليوم بوصفها علم التحكم في الأنساق أو النظم، الحيّة وغير الحيّة، وقد تأسست، بما هي علم سنة 1948 على يد عالم الرياضيات الأمريكي نوربارت فينر الذي اعتبر أن عالمنا يتركّب في كليته من أنساق أو نظم متداخلة ومتفاعلة فيما بينها، وبذلك يمكن أن ننظر إلى المجتمع، وإلى الاقتصاد وإلى شبكة الحاسوب وإلى الآلة وإلى المؤسسة وإلى الخلية وإلى العضوية وإلى الفرد. بما هي أنساق أو نظم. بل ليست الحواسيب وكل الآلات الذكية التي نعرفها اليوم إلا نتاج تطبيقات السيبارنيطيقا، والتي وفّرت أيضا طرائق فاعلة لمراقبة نسقين أساسيين: المجتمع والاقتصاد.

يمكن تعريف نسق أو نظام سيبارنيطيقا بوصفه مجموع عناصر متفاعلة، هذا التفاعل بين العناصر يمكن أن يتمثل في تبادل المواد أو الطاقة أو المعلومة، وهذا التبادل يمثل بدوره تواصلا. بموجبه تغير العناصر وضعها أو تبدّل نمط فعلها، وتعدّ معاني التواصل والإشارة والإعلام والمفعول

الرجعي، معاني مركزية في سيبارنيطيقا كلّ الأنساق أو النظم.

كما تعرّف **السيبارنيطيقا** بوصفها علم الأنساق أو الدراسة الديناميكية للبنى، طالما أن البنية تحمل على معنى مجموع العلاقات الموجودة بين عناصر المجموعة، وعلى هذا الأساس تفيد **السيبارنيطيقا** المراقبة والتحكم. وتمثّل أيضا نمذجة التبادل عبر دراسة المعلومات ومبادئ التفاعل، التي هي نتاج دراسة النظام العصبي وتجسيده من خلال إنتاج الذكاء الاصطناعي، كما تعدّ حصيلة كل الحركة العلمية الممتدة على كل القطاعات والاختصاصات، وهي بذلك وعلى المستوى التقني، طريقة تدرس التطور الديناميكي للأنساق أو النظم اعتمادا على العلاقات القائمة بين الاختصاصات المختلفة.

والحقيقة أن عبارة **سيبارنيطيقا** تختلف بحسب المرحلة والحقل العلمي و مجال تطبيقها، ولكنها تفيد أساسا وسيلة تنظيم التبادل لكي يكون أكثر نجاعة ولكي يتيسر إمكان مراقبته بشكل أكثر صرامة، لذلك تفيد اليوم « العلم المركب من مجموع النظريات التي تضم دراسة سيرورة القيادة والتواصل وتعديلها عند الكائن الحي، وفيما يتعلق بالآلات، والأنساق الاجتماعية والاقتصادية» وتبعاً لذلك تحمل **السيبارنيطيقا** على معنى: علم الأنساق وعلم المعلومة وبوصفها مبدأ نسقيا ووسيلة مراقبة. عرفت الحركة السيبارنيطيقية مرحلتين أساسيتين:

* المرحلة الأولى: تمتد بين سنة 1942 و 1953 وهي مرحلة بروز طريقة جديدة في تحليل الظواهر.
* المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي تم دمج هذه الطريقة ضمن أفق البحث العلمي وتطبيقاته، والتي كان من نتائجها إحداث ضرب من القطيعة الإبيستيمولوجية أثّرت في كل ميادين العلم. وفي

* **التعريف**

تمثل الإبيستيمولوجيا البنائية تياراً إبيستيمولوجياً يؤكد الخاصية البنائية والمبنية للمعرفة، وبالتالي للواقع.

* **أصل مصطلح البنائية:**

يردّ هذا التيار تاريخياً إلى جان بياجيه، الذي استخدم مصطلح **البنائية** وعرضها بوصفها مقاربة إبيستيمولوجية منذ سنة 1967 في مقال بعنوان "المنطق والمعرفة العلمية"، غير أننا قد نجد لهذا المصطلح جذوراً موعلة في القدم بدءاً بـ **بروتاغوراس** Protagoras الذي أعلن "أنّ الإنسان مقياس كلّ الأشياء" مروراً بـ **بيرون** Pyrrhon والريبيين عموماً الذين أعلنوا بأنّ النظام الذي ندركه قد لا يكون نظام الطبيعة الواقعي، إذ لا يمكننا أن ندرك الواقع في ذاته، يمكننا إدراك أسماء هذا الواقع وتمثلاته فحسب، وانتهاءً بـ **بيشلار** الذي عرف بإنشاء مفهوم العائق الإبيستيمولوجي الذي يحول دون تحقق تغيير في بنية العقل العلمي، مثلما أكد على أسبقية المشكل العلمي قبل أي إنشاء نظري لينتهي إلى الإقرار بأن "لا شيء معطى، الكلّ منشأ" طالما أنّ المشاكل العلمية لا تطرح بذاتها، إذ تكون المعرفة العلمية بالنسبة إلى الروح العلمي، في تقديره، إجابة عن سؤال أو مشكل وبالتالي ففي ظل غياب الأسئلة لا مجال لإمكان قيام معرفة علمية، وكأننا به يعتبر أنّ الدرب تنتج الخطوات.

إذا كان **البنائية** إرهاباتها التاريخية فإن جان بياجيه هو أوّل من استخدم المصطلح لذلك عدّ أب البنائية والمحدث لقطيعة مع الأفكار التي تعتبر أن المعرفة العلمية تكتسب عن طريق الكشف والاكتشاف، ولعلّ ما يعرف اليوم "بالعلوم الاصطناعية" على غرار علم التحكم أو السيبارنيطيقا، وعلوم التنظيم والقرار، والتي لا

مستوى التطبيق، فإنّ الحقل الذي تتحرّك فيه **السيبارنيطيقا** كان جدّ ممتداً بحيث لم يكن بالإمكان حصرها في اختصاص أو قطاع علمي محدد، ولذلك لم تصبح **السيبارنيطيقا** مجالاً علمياً في ذاته لذلك انتهت إلى نظرية في الأنساق أو النظم.

* **الجهاز المفهومي:**

■ **النسق أو النظام:** من أهم ما يميز نظرة السيبارنيطيقا إلى المشكلات التفكير في إطار الأنساق أو النظم أو المنظومات، ويعد النسق أو النظام مصطلحاً جوهرياً حيث لا يستقيم عمل السيبارنيطيقا دون ضبط حدود النسق أو المنظومة التي يراد درسها، ووصف المنظومة أو النسق والتعبير عنها بلغة رياضية أو بأي لغة تسمح بقدر معيّن من الحساب وإجراء الدراسات اعتماداً على نموذج.

ويمكن تقسيم النظم اعتماداً على أسس عدة:

■ **نظام ملموس** مثل الإنسان أو الصاروخ ونظام غير ملموس مثل النظام المصرفي أو النظام الاشتراكي.

■ **المعادلات** التي تصف النموذج مثل النظم الخطية التي يمكن معالجتها رياضياً بيسر ونظم غير خطية لا يعتمد في معالجتها طريقة خاصة.

■ **نظم** ترتبط فيها الخاصية المدروسة بالزمان وأخرى ترتبط بالزمان والمكان.

■ **نظم** تكون فيها الخاصية المدروسة متصلة وأخرى منفصلة أو متقطعة.

* **لمزيد التعميق:**

أندري أمبار: بحث في فلسفة العلوم.

نوربارت فينز: السيبارنيطيقا والمجتمع.

لويس كوفينيال: بحث حول التعريف العام

للسيبارنيطيقا

دفيد أورال: السيبارنيطيقا والإنساني.

سالمين لفاتنان: امبراطورية السيبارنيطيقا

تجد لنفسها موقعا في الإستيمولوجيا الكلاسيكية التي ترى في العلم نتاجا للتجربة، ما يؤكد قيمة الإستيمولوجيا البنائية.

تعرف الإستيمولوجيا مع بياجه بما هي "دراسة إنشاء المعارف الصحيحة أو المشروعة" وهو تعريف لا يمكن أن يفهم إلا باستحضار أسئلة أساسية ثلاثة:

1/ ما المعرفة ؟

2/ كيف تنشأ المعرفة ؟

3/ كيف نقدر قيمتها أو صلاحيتها ؟

للإجابة عن السؤال الأول، يقدم لوموانيو فرضيتين، الأولى ذات طبيعة فينومينولوجية، والتي بموجبها لا يمكن أن نفصل بين الذات العارفة والظاهرة موضوع المعرفة، أما الفرضية الثانية فمن طبيعة تيلولوجية (تدرس التيلولوجيا نظام الغايات أو نسق الأهداف) تتصل بالهدف الذي يحرك الذات العارفة لمعرفة ظاهرة أو موضوع ما. ولا شك أن مثل هذه المقاربة تتعارض مع الإستيمولوجيا الوضعية - الواقعية أي مع الفرضية الأنطولوجية التي تقر بأن للواقع وجودا موضوعيا مستقلا ومع الفرضية التي تقر مبدأ الحتمية أي وجود علاقات موضوعية ضرورية وثابتة تحكم الظواهر وكأن نظام الطبيعة الذي ينتجه العلم ليس إلا النظام المعطى الذي نكتشفه بواسطة المنهج العلمي. ويتأكد هذا التعارض حين نستحضر عبارة بياجه "لا نعرف موضوعا إلا بالفعل فيه وتحويله"، ولعل مبدأ اللاتعيين الذي أنتجته فيزياء الكوانتا ما يدعم هذه المقاربة، هذا الحدث في مجال الفيزياء ليس مفاجئا بالنسبة إلى عالم اجتماع أدرك جيدا أن حضوره بوصفه ملاحظا ودارسا للظواهر الاجتماعية ليس محايدا.

إن هذا الحضور يستدعي التساؤل عن سبب استخدام الذات لنموذج دون غيره أو نظرية بعينها، أي التساؤل عن الهدف أو الغاية التي

حكمت مثل هذا الاستخدام، ذلك أن الإنسان الباحث لا يمكن أن يكون محايدا وإنما تحكمه ضرورة دوافع معينة، وفي بعض الأحيان تكون للجهة أو الشخص الذي يقوم بالبحث أهداف أو مصالح خاصة مما يعني أن نتائج البحث لا تكون محايدة وهو ما أكده بشلار حين أعلن أن تأمل الذات للموضوع يتخذ دوما صورة مشروع، ولكن إذا كان لكل واحد وجهة نظر خاصة فكيف تنشأ المعرفة ؟

إذا كان إنتاج المعرفة في المقاربة الإستيمولوجية الوضعية يقوم على مبدئين، مبدأ التحليل كما عرفه ديكرت ومبدأ السبب أو العلة الكافية بعبارة لاينتز وهو ما يعني أن المعرفة تكون إستنتاجية أو استنباطية، فإن المعرفة وفق الإستيمولوجيا البنائية تُبنى اعتمادا على مبدأ التمدجة النسقية المركبة ومبدأ العقل الجدلي أو الحذر أو المتداول على حدّ عبارة لوموانيو، فما المقصود بمبدأ التمدجة النسقية المركبة ؟

يعدّ النموذج وفق هذا المبدأ وسيلة لا ينبغي أن يتم الخلط بينها وبين الواقع، إذ "أن الخريطة ليست الأرض"، وبما أن كل نظرية تتضمن دائما ضرورة وعلى الأقل مصادرة لا تتم البرهنة عليها في إطار تلك النظرية، فإن العالم الملاحظ لا يمكن أن يوضع في معادلات أو يتم وصفه بصورة كلية. هذا التحديد يتأكد مع ادغار موران الذي عرض في مقاله "من أجل إصلاح الفكر" العناصر التي تقوم عليها التمدجة النسقية المركبة وهو ما يمكن تبينه من خلال قوله: "التفكير المركب هو تفكير يعمل في نفس الآن على التمييز والوصل... إن الثقة في حتمية كونية قد انهارت. والكون لا يخضع إلى سيادة نظام مطلقة، إنه لعبة ورهان حوار بين النظام والفوضى والتنظيم". وهو ما يعني أن التفكير المركب هو عبارة عن بناية ذات طوابق عديدة، قاعدتها تتركب من نظرية الإعلام، والسيبرانيطيقا أو نظرية التحكم،

ومن نظرية الأنساق، كما تتضمن الوسائل الضرورية لإنشاء نظرية في التنظيم .

وبالتضاد مع الرؤية الكلاسيكية، يؤكد موران على ضرورة تجاوز كل محاولة لتأسيس منطق واحد، إذ أن العقلانية الحق هي التي تدرك حدودها وتكون قادرة على التفكير فيها وتجاوزها بشكل ما مع الإقرار بوجود ما لا يمكن تعقله. لكن هل تنتهي بنا الإستمولوجيا البنائية إلى نفي كل قيمة عن العلم؟

على غرار فلسفة ما بعد الحداثة، فإن البنائية تتهم بالنسبية العدمية، وهو ما يستبعده دعاة البنائية، إذ يعتبرون أنه إذا لم يكن بالإمكان تأسيس اليقين الذي يسمح لنا بإنتاج معرفة حقيقية، فإنه بالإمكان في نظرهم إنتاج معرفة على صورة السنفونية أو اللحن الموسيقي الطويل المركب، فلا يمكننا وفق هذه المقاربة الحديث عن المعرفة وكأنها بناء معماري تكون قاعدته صخرة ثابتة عليها تتأسس المعرفة الحقيقية ولكن يمكننا أن نقيم مباحث متعددة تترايط فيما بينها وتنتج معرفة مختلفة في دلالتها عن التصور الكلاسيكي للمعرفة وهو ما يعني أن البنائية بهذا الموقف إنما تعلن عن ولادة براديجم جديد.

تنظر هذه المقاربة الإستمولوجية، إلى المعرفة بما هي " معرفة فاعلة " على حد عبارة لوموانيو، بحيث لا ينبغي البحث عن التفسير وإنما عن

تمثلات يمكن لنا إبداعها، وبالتالي تقترح البنائية معرفة بوصفها تمثلا، أو نموذجا يسمح لنا الفهم الذي يقدمه لنا بشأن ظاهرة ما الفعل فيها طالما " أن الحقيقي هو الفعل ذاته " أو طالما " أن الحقائق ليست أشياء تكتشف وإنما هي أفعال نقوم بها، إنها أبنية وليست كنوزا " .

وعلى هذا الأساس ترى البنائية الواقع الموضوعي، الواقع في ذاته بوصفه حدًا يستحيل بلوغه، أما الواقع الذي نريد تعقله فهو عبارة عن تمثّل، بحيث تحل البنائية محلّ الموضوعية، وبهذا المعنى تقترح البنائية تجاوز النقائص الكلاسيكية بين المثالية والخبرية بين الذات والموضوع، وهو موقف يتجاوز أيضا النزعة الواقعية أو الوضعية دون سقوط في فخ النسبوية، و بالسعي إلى إنتاج معارف مجدية أو فاعلة أو قابلة للتجسيد تراهن البنائية على العلوم التطبيقية أو المطبقة مثل الهندسة أو الإدارة.

* لمزيد التعمق:

بشارل: الروح العلمي الجديد

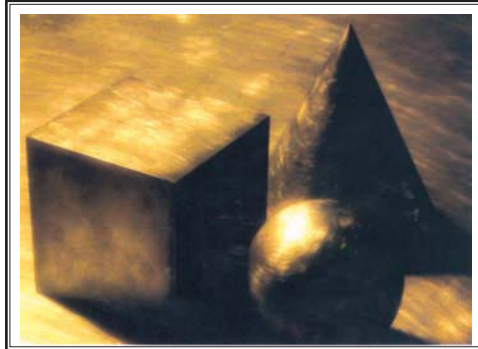
جون لوي لوموانيو: علم الأنساق

: الإستمولوجيا البنائية

جون بياجيه: المنطق والمعرفة العلمية

: الإستمولوجيا التكوينية

إدغار موران: معرفة المعرفة

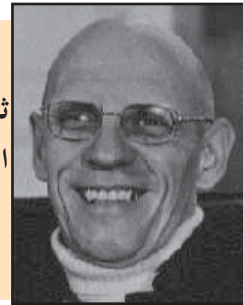


" إن الحقائق ليست أشياء تكتشف وإنما هي أفعال نقوم بها، إنها أبنية وليست كنوزا " .



«علينا أن نضع من جديد موضع سؤال، هذه التركيبات الجاهزة، ونطرح
ثانية للبحث تلك التجميعات التي درجنا على تقبلها دون إعمال للفكر
النقدي»

فوكو
حفريات المعرفة



فوكو

المهارة المستهدفة

الكشف عن بنية النص المنطقية

توضيح

تتميز الكتابة الفلسفية بصرامة منطقية تتعلق بالروابط القائمة بين القضايا التي يجري عرضها في النص قصيرا كان أو طويلا. تحدّد تلك الروابط دور كلّ قضية في بنية النص بحيث يكون الكلّ وحدة ذات معنى.

السند

إن واقع العلم واقع مُفسّر، مُفسّر بصفة جزئية أو مؤقتة، ولكنه مُفسّر بالضرورة. والحال هذه، تكمن المفارقة في كون تلك الرسوم المنجزة أو نماذج الواقع المجردة أُقيمت بفضل انحراف للفكر حصل عن طريق ما نسميه الافتراضيات. فالظواهر الملاحظة الآن ليست وحدها التي يتعيّن تمثيلها في النموذج كما لو كان الأمر يحدث في مرآة. يُقحم التمثيل والتفسير العلمي، إلى جانب صورة الوقائع المتحققة راهنا، وقائع افتراضية يمكن أن تتحقّق كما يمكن ألا تتحقّق. يكمن دورها في إتمام رسم الظواهر عبر الإبانة عن كلّ التجريدات والتي توجد من بينها صورة الظواهر التي تمّت ملاحظتها فعليًا. هكذا يكون واقع العلم مكوّنًا من عوالم محكمة الارتباط لوقائع افتراضية، مع القواعد التي تسمح بتحديد صورة الوقائع الراهنة، تحديدا لا يخلو من الدقّة واليقين، تقريبا. هكذا، قد يصحّ القول إنّ ما لم يوجد يفسّر ما يوجد.

ج. ق. قرانجي، الاحتمالي والممكن والعرضي، ص 236

المهام:

- أرصد مختلف القضايا الواردة في النص.
- أتبين الروابط المنطقية القائمة بين تلك القضايا.
- أحدّ دور كلّ قضية في النص.
- أستخلص الفكرة الناظمة التي تربط بين مختلف القضايا.
- أثبتّ إن كان بالإمكان الاستغناء عن بعض القضايا دون إحداث خلل في بنية النص.
- أستخلص الأطروحة التي يدافع عنها الكاتب.

المهارة المستهدفة

تحديد سياقي للمفهوم.

توضيح

- المفهوم فكرة تتميز بالتجريد والكلية وله قيمة إجرائية كوسيلة للفهم والتفسير.
- للمفهوم موضعه ووجوده علائقي، لذا لا يتحدّد معناه إلا سياقيًا.

«التفسير»

المفهوم

التمثيلات:

أعود إلى نصّ التمرين الأول وأحدّد موقع مفهوم " التفسير " .

أبيّن علاقات المفهوم بغيره من المفاهيم الواردة في النصّ .

أحدّد دلالة التفسير في ضوء فهمي للعلاقات التي رصدتها .

أستخلص المدلول السياقي لمفهوم التفسير وأصوغه في عبارة واضحة تتضمّن كلّ خصائصه .

3

تمرين

توضيح

- الحجاج أسلوب في القول يهدف إلى الإقناع برأي أو موقف بتوسل جملة من الحجج المدعمة بأمثلة .
- يبني الحجاج وفق أساليب مختلفة: دحضا أو مماثلة ..

المهارة المستهدفة

الحجاج على موقف

الموقف

المهام:

- أحدّد دلالة هذا الموقف وأبيّن سياقه .
- أستحضر مكتسباتي حول هذا السياق .
- أتخيّر أسلوب الحجاج المناسب لتأكيد هذا الموقف .
- أستحضر حججا تتلاءم مع الأسلوب الذي تخيّرته .

«ردّ النمذجة إلى عملية تخيّلية افتراضية يجعل منها ضربا من الترف الفكري وملهاة للعقل» .

المهمّة

هل تستجيب النمذجة لمطلب الكوني؟
أجيب عن هذا السؤال في فقرة لا تتجاوز العشرين سطرا متبعا في ذلك التمثيلات المصاحبة .

4

تمرين

المهارة المستهدفة

القدرة على التأليف

- أبين ما يبرر معالجة هذا السؤال.
- أشير إلى أهمية السؤال.
- أستخلص مشكلا فلسفياً أصوغه بوضوح.

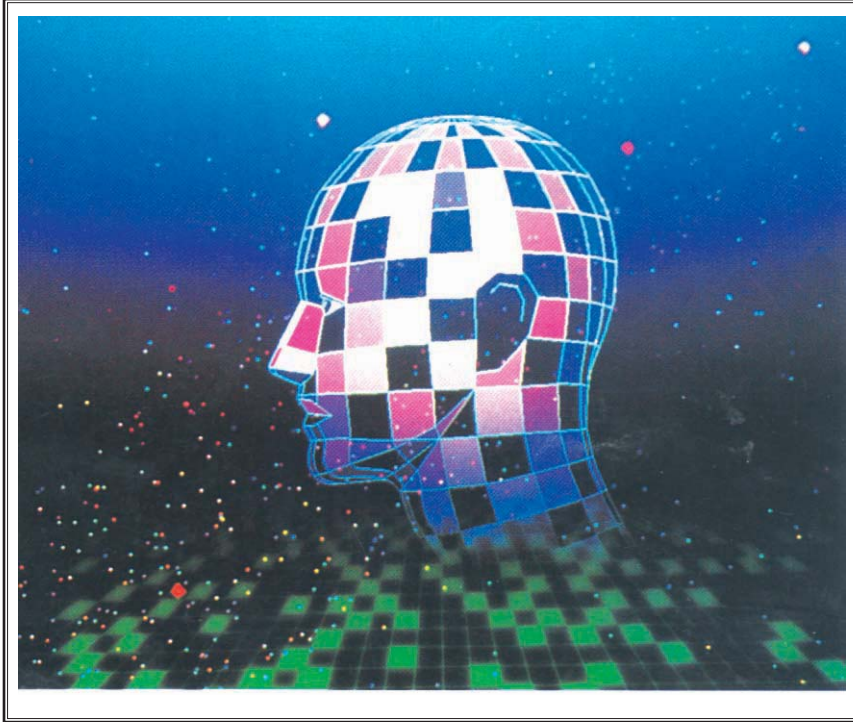
مرحلة بناء المشكل

- أستحضر دلالة النمذجة.
- أحدّد معنى الكوني في هذا السياق.
- أنظر في العلاقة الممكنة بينها وبين مطلب الكوني.
- أستحضر بعض المؤيّدات تأكيدا لهذه العلاقة.
- أتظنّ على هذه العلاقة باعتماد أمثلة دقيقة.
- أستفيد من واقع تعدّد النماذج وتنوعها.

مرحلة بلورة الجواب

- أستخلص الموقف النهائي.
- أشير إلى قيمته.

مرحلة الاستخلاص

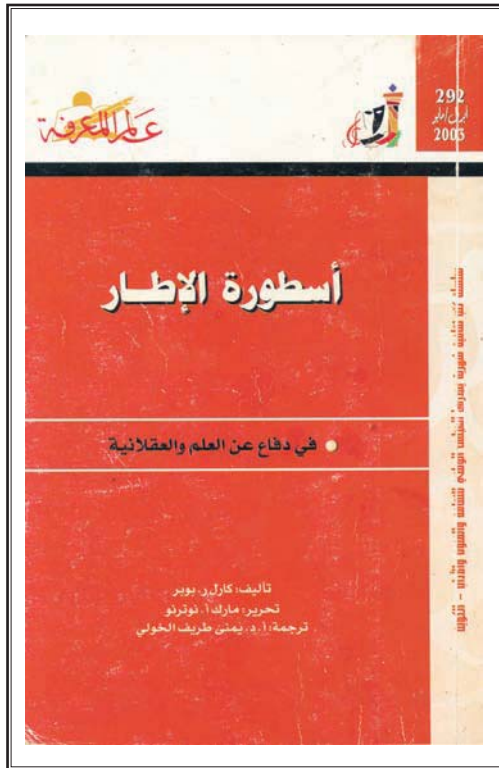


نافذة

نص مطوّل



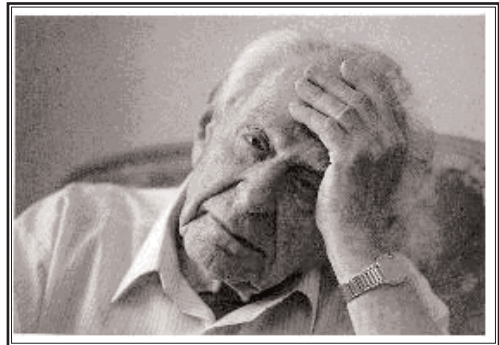
"على هذا النحو يتكوّن النموذج من عناصر معينة وضعت بحيث ترتبط بعلاقات نمطية مع بعضها البعض... ويبدو أننا في العادة نعمل أولاً بنماذج، وأنّ النماذج برفقة آلية عمل ابتدائية، قد تقدّم حلولاً لبعض مشاكل من النّوع الثاني، أي تفسير بعض الأحداث النمطية".



▲ أسطورة الإطار

▶ كارل بوبر (1902 - 1980)

Karl POPPER



أسطورة اللطّار في دفاع عن العلم والعقلانية

الفصل الثامن

كارل بوبار

ترجمة: أ.د. يميني طريف الخوي (عالم المعرفة، أبريل / ماي 2003)

الفصل الثامن : النّماذج والأدوات والصدق

(1) عنوان المحاضرة : منهجية البحث في العلوم الاجتماعية.

الانطلاق من التمييز بين نوعين من مشاكل التفسير

إبراز الفارق بين هذين النوعين من المشاكل: التأكيد على أهمية تشييد نموذج لتفسير نوع أو نمط معين من الأحداث

مثال عن نموذج في العلوم الطبيعية

[...] في هذا الجزء الثاني من محاضرتي (1)، سوف أحاول أن أشرح بعضاً من التماثلات وأيضاً بعضاً من التباينات بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ودعوني أبدأ بالتمييز بين نوعين من مشاكل التفسير أو التنبؤ:

النوع الأول خاص بالتفسير أو التنبؤ بحادثة واحدة منفردة، أو بعدد بالغ الضآلة من الأحداث المنفردة. ويمكن أن يكون مثالنا من العلوم الطبيعية هو، « متى ستحدث المرّة التالية لخسوف القمر (أو مثلاً، المرّتان التاليتان، أو المرّات الثلاث التالية لخسوف القمر)؟ ». (أمّا من العلوم الاجتماعية فيمكن أن يأتي هكذا، «متى سيكون الارتفاع التالي لمعدّلات البطالة في ميدلاندرز، أو في وست أونتاريو؟»)

أمّا النوع الثاني فنخاص بالتفسير والتنبؤ بنوع أو نمط معين من الأحداث. ويمكن أن يكون المثال من العلوم الطبيعية هو، «لماذا يحدث خسوف القمر المرّة تلو الأخرى، و فقط حينما يكون القمر بدرًا؟»، (ويمكن أن يكون المثال من العلوم الاجتماعية هو «لماذا ترتفع وتنخفض معدّلات البطالة في صناعة البناء بصورة موسميّة؟»).

والفارق بين هذين النوعين من المشكلات هو أنّ النوع الأول يمكن حلّه بغير تشييد نموذج، بينما يكون حلّ الثاني أسهل عن طريق تشييد نموذج. فلنحكي نحلّ مشكلا من النمط الأوّل، مثلاً داخل إطار نظريّة نيوتن في اضطراب حركة الكواكب في مداراتها، فلا يعوزنا أكثر من قوانين عموميّة معيّنة (في الحالة المطروحة أمامنا قوانين نيوتن للحركة) وبعض الشّروط الأولية المتصلة بالأمر. الشّروط المبدئية، في حالتنا، هي الكتل والسرعة والمواضع وأقطار ثلاثة أجرام - الشّمس والأرض والقمر - في لحظة معيّنة من الزّمان (هذا مع معلومة بأن واحدا فقط من هذه الأجرام الثلاثة هو الشّمس يشعّ ضوءاً).

أمّا لكي ننظر في مشكلة النمط الثاني، فقد نشيد نموذجاً ميكانيكياً فعلياً، أو نشير إلى رسم منظوري. وقد يكون التّمودج، من أجل غرضنا

المحدود، استقرابياً بالفعل. ربّما يتكوّن من مصباح مثبت، يمثّل الشّمس، وكرة أرضية خشبية صغيرة تدور في دائرة حول الشّمس (ولعلّ الخسوف شديد الدهاء بالنسبة إلى نموذجنا الاستقرابي) وقمر صغير يدور في دائرة حول الأرض. وعلى أيّ حال قد يظلّ شيء واحد جوهرياً: السّطحان المستويان لحركتي الشمس والأرض يجب أن يكونا مائلين في اتجاه بعضهما البعض حتّى نحصل على خسوفات للقمر في بعض الأحيان، ولكن ليس في كلّ حالة لتمام البدر.

30

35

بيان دواعي اعتبار النموذج استقرابياً

وأنا أسمّي هذا النموذج استقرابياً، لأنّه لا يدّعي تمثيل الموقف حقيقة ولا الميكانيكا النيوتنية فعلاً. إنّه لا يسمح بالأشكال الإهليلجية لمدارات الكواكب، ولا باضطرابات دوران الكواكب فيها، وربّما بحركته من يد الإنسان أو من زنبرك ينتهي إليه أو ربّما من محرّك كهربائي صغير، وليس من قوانين نيوتن للحركة. ومع هذا قد يحرز أهدافه جيّداً، مادام يحلّ مشكلة التفسير المطروحة.

40

ومهما يكن الأمر، فلا بدّ أن تنشأ مشكلة جديدة عن المناقشة النقدية لنموذجنا الاستقرابي، «كيف تندفع حركة الأرض والشمس في العالم الفعلي؟»، وبهذا عدنا مجدّداً إلى قوانين نيوتن للحركة، ومع ذلك لسنا في حاجة إلى إقحام شروط أولية في حلنا. وعلى قدر ما نحن معنيون بمشاكل من التّوع الثاني (تفسير أنماط من الأحداث) فإنّ تشييد نموذج يمكن أن يحلّ تماماً محلّ الشروط الأولية: ويمكن القول إنّ الشروط الأولية النمطية تتجسّد فيه. وبهذا نصل إلى النتيجة التّالية:

45

بيان دور النموذج: يحلّ النموذج محلّ الشروط الأولية

بينما نجد التّفسيرات والتّنبؤات من التّوع الأوّل - أي التفسيرات والتّنبؤات بأحداث منفردة - تسيّر بقوانين عمومية وشروط أولية، فإنّ التفسيرات والتّنبؤات من النوع الثاني - أي تلك التي تفسّر وتتنبأ بالأحداث النمطية - تسيّر بالنماذج، التي تمثّل شيئاً ما يشبه الشروط الأولية النمطية. بيد أنّ هذه الأخيرة يعوزها أيضاً قوانين عمومية، إذا أردنا أن نجعل النموذج يتحرّك، أو يعمل، أو كما يبدو لنا، إذا رغبتنا أن «نبث الحياة» في أعطاف النموذج، أي إذا أردنا تمثيل الطريقة التي تتفاعل بها مختلف عناصر النموذج وتمارس تأثيرها على بعضها البعض.

50

55

أمّا أنّ هذه القوانين «الباعثة للحياة» Animating لا يمكن الاستغناء عنها؛ فهذا ما يمكن أن نتبيّنه إذا نظرنا إلى محاولة الحكيم لتجسيد قوّة الجذب في صلب النّظام الشمسي. إنّ الحكيم (ومن قبله نيوتن) تصوّر الفضاء مليئاً بجسيمات سريعة تتحرّك في كلّ الاتجاهات (إنّه تفكير فيما نسميه في عصرنا هذا «بالأشعة الكونية») وأنّ قوّة تأثير هذه الجسيمات تدفع بالكتل الثّقيلة في اتجاه بعضها البعض، مادامت كلّ من تلك الكتل تعمل كمظلة في عاصفة مصحوبة بالبرد، تحمي

60

	الكتل الأخرى إلى حدّ ما من البرد. وهذه محاولة لأن نشقّ من امتداد النموذج قانون نيوتن في التربيع العكسي (وربّما كان علينا أن نصفه بشكل آخر كقانون «لبث الحياة»). ولكن حتّى هاهنا تعوزنا القوانين التي تبث الحياة. مثلا يجب أن نفترض شيئا ما يشبه قانوننا تبعاله يتمّ امتصاص نسبة ما على الأقلّ من الجسيمات الكونيّة بدلا من أن تنعكس. ويصدق هذا أيضا في المحاولات الأخرى لاختزال القوانين الباعثة للحياة في خصائص بنائية للنموذج. قد تنجح مثل هذه المحاولات نجاحا كبيرا، ولكنّها لن تستطيع أبدا اختزال كلّ القوانين «الباعثة للحياة» إلى «نماذج» و «بنيات».	65
الإشارة إلى بعض حدود النموذج	على أنّ العكس غير صحيح، ومن المهمّ أن نرى كيف أنّ كلّ الأسئلة المعينة التي تستطيع نظريّة نيوتن أن تقدّم الإجابة عنها، يمكن من حيث المبدأ الإجابة عنها من دون تشييد نموذج للنظام الشمسي، وذلك ببساطة عن طريق قوانين عموميّة للحركة بالإضافة إلى الشّروط الأوليّة. بيد أنّ النماذج لعبت في الواقع التاريخي دورا له كلّ الأهميّة في تقدّم معظم النظريات. ويكفي أن أذكركم بأنّ بطليموس وكوبرنيك وكبلر كانوا جميعا صنّاع نماذج، وأنّ نظريّة نيوتن نشأت من ناحية ما كمحاولة لتفسير كيفية انبعاث الحياة في نموذج كبلر، كيف تتفاعل عناصره مع بعضها، وكيف تعمل الآليّة المحرّكة فيه. وفي القرن العشرين، سبق نموذجا رذرفورد وبوهر للذرة ميكانيكا الكوانتوم بعدة سنوات، وقد قدّمت ميكانيكا الكوانتوم النظريّة (الاحتماليّة) لما يمكن أن نسمّيه «بعث الحياة» فيها.	70
التأكيد على الدور الذي لعبته النماذج في تقدّم معظم النظريات	على هذا النحو يتكوّن النموذج من عناصر معينة وضعت بحيث ترتبط بعلاقات نمطية مع بعضها البعض، بالإضافة إلى قوانين عموميّة معينة عن التأثير المتبادل بينها. إنها القوانين « الباعثة للحياة ».	75
تحديد مكونات النموذج	ويبدو أنّنا في العادة نعمل أولا بنماذج، وأنّ النماذج برفقة آليّة عمل ابتدائية، قد تقدّم حولا لبضع مشاكل من النوع الثاني، أي تفسير بعض الأحداث النمطيّة.	80
	ونرى أيضا أنّ النموذج ليس من الضروري أن يكون نموذجا ميكانيكيا حتّى في العلوم الفيزيائية. لا شكّ أنّ كبلر انشغل بالتأمّل في آليّة نموذج للنظام الشمسي. ولكن بينما اعتبر النموذج - أي عناصره وحركاته - قائما على أساس متين، فإنّه اعتبر طريقة سيره أو بعث الحياة فيه مسألة افتراضية إلى حدّ كبير، إن لم تكن مجهولة فعلا. وعلى الرّغم من أنّنا نتحدّث عن «الميكانيكا النيوتنيّة»، لا ينبغي التّغاضي عن أنّ نيوتن نفسه ومعاصريه نظروا إلى التأثير عن بعد كشيء لا ميكانيكي.	85
بيان علاقة النموذج بالنظرية من ناحية وبالقوانين من ناحية أخرى.	والتماذج، كما نفهمها من هذا السياق، يمكن أن تسمّى «نظريات» أو نقول عنها إنّها تجسيد نظريات، ما دامت محاولات حلّ مشكلات -	90
		95
		100

مشكلات التفسير-. بيد أن العكس أبعد ما يكون عن الصواب، فليست كل النظريات نماذج. إن النماذج تمثل شروطاً أوليةً غمطيةً أكثر من أن تمثل قوانيناً عموميةً. لذلك تحتاج النماذج إلى أن تلحق بها قوانين عموميةً للتأثير المتبادل لتبث فيها الحياة عن طريق نظريات ليست هي ذاتها نماذج بالمعنى المشار إليه هاهنا.

105

تدعيم الموقف بمثال من الكيمياء العضوية.

ويمكن إيضاح كل هذا، مثلاً، عن طريق النماذج الشهيرة للجزيئات خصوصاً التي شيدها علماء الكيمياء العضوية. إن نماذج الجزيئات التي تمثل ترتيب الذرات يمكنها أن تحتوي لاصقاً يمثل الروابط الكيميائية. لكنّها لا تمثل القوانين (أو الرنين) التي نفترض حدسياً أنّها قوانين باعثة للحياة وعن طريقها تتماسك الجزيئات معاً. وهذه القوانين، بدورها، قد يمكن تمثيلها بنماذج. ولكن في موضع ما ينتهي النموذج النمطي للنظرية، وتتقدم القوانين المجردة البحتة الباعثة للحياة والتي تحكم التأثير المتبادل لمتخلف الأجزاء أو البنيات المشكّلة للنموذج.

110

115

وحسبنا هذا عن النماذج في العلوم الطبيعية.

الانتقال لمعالجة منزلة النموذج في العلوم الاجتماعية.

والآن ماذا عن العلوم الاجتماعية؟ وأودّ أن أتقدم بأطروحة هي أن ما قلته عن مغزى ودلالة النماذج في العلوم الطبيعية تتمسك به أيضاً بشأن النماذج في العلوم الاجتماعية. والواقع أن النماذج قد تكون أكثر أهمية؛ لأن المنهج النيوتوني في تفسير الأحداث المنفردة والتنبؤ بها، عن طريق قوانين عمومية وشروط أولية، يصعب جداً تطبيقه في العلوم الاجتماعية النظرية. وعلى وجه التقريب تعمل هذه العلوم دائماً بمنهج تشييد مواقف أو شروط غمطية، أي بمنهج تشييد نماذج. (ويتصل هذا بواقعة أن العلوم الاجتماعية يوجد فيها، بمصطلحات هايك، «تفسير تفصيلي» أقل و«تفسير من حيث المبدأ» أكثر مما هو في العلوم الفيزيائية.

120

125

التأكيد على أن مغزى النموذج ودلالته يظل واحداً سواء تعلّق الأمر بالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية.

ولكن يمكن فهم دور ووظيفة النماذج في العلوم الاجتماعية النظرية فهماً أفضل إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى.

إبراز كيف تعد النماذج في العلوم الاجتماعية أكثر أهمية

130

إن المشكلة الأساسية في كل العلوم الاجتماعية النظرية والتاريخية هي تفسير وفهم الأحداث في حدود الأفعال الإنسانية والمواقف الاجتماعية. إن المصطلح المفتاح هنا هو «الموقف الاجتماعي».

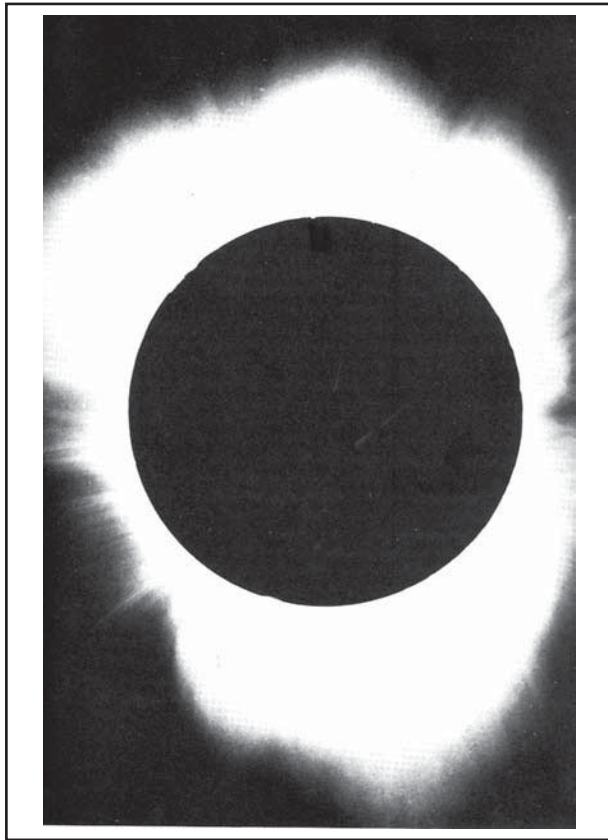
تأكيد أن النماذج في العلوم الاجتماعية هي توصيفات أو إعادة تشييد لمواقف اجتماعية نمطية.

وفي العلوم الاجتماعية نجد أن وصف موقف تاريخي اجتماعي عيني هو ما يناظر عبارة الشروط الأولية في العلوم الطبيعية. و«النماذج» في العلوم الاجتماعية النظرية هي في جوهرها توصيفات أو إعادة تشييد لمواقف اجتماعية نمطية.

135

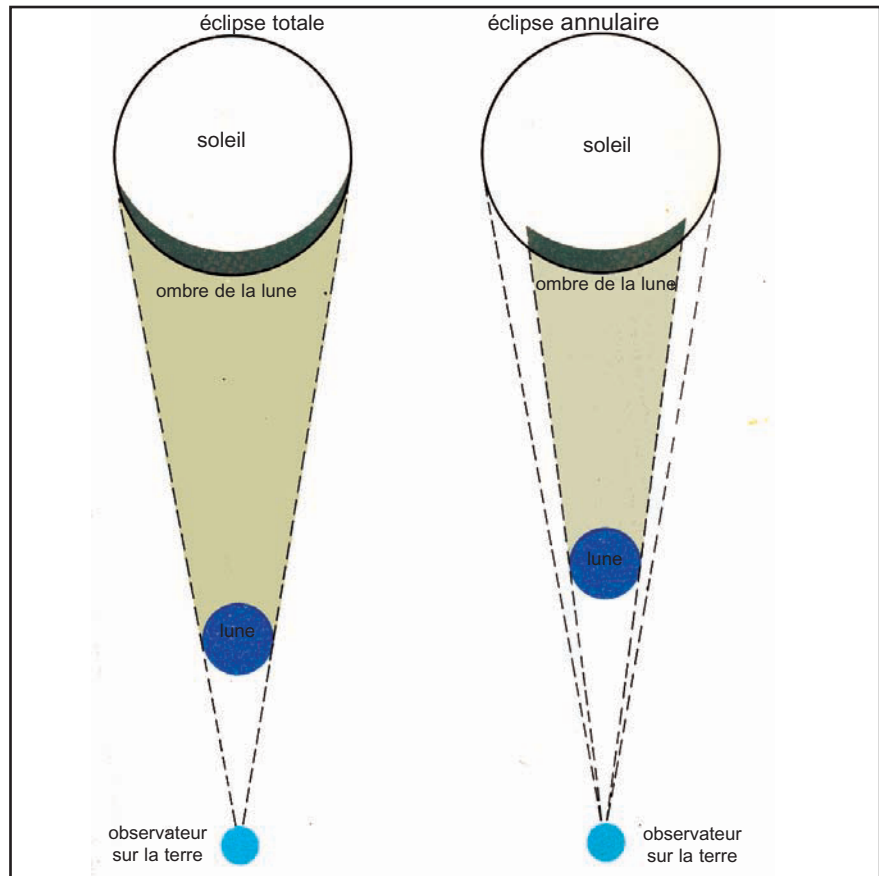
إبراز أن فكرة الموقف الاجتماعي هي المقولة الأساسية في منهجية العلوم الاجتماعية

وفيما أرى، فكرة الموقف الاجتماعي هي المقولة الأساسية في منهجية العلوم الاجتماعية. بل لعلّي أميل إلى القول إنه، تقريباً، كل مشكلة للتفسير في العلوم الاجتماعية تتطلب تحليلاً لموقف اجتماعي.



◀ كسوف الشمس

▼ نموذج استقرابي
يفسر كسوف الشمس



مختصرات



لئن كان مطلب الكوني متجذراً في أفق التواصل الإنساني، ها هو في الجهة الأخرى مطلب ملحٌ في مجال العلم قد يتحقق عبر عملية النمذجة. بما هي فعل تنظير، له أبعاد ثلاثة هي مسارات للعقل العلمي: بعد تركيبى وبعد دلالي وبعد تداولي.

تبينت أن البعد التركيبي يتجلى في حقل العلم ضمن مسار إنشائي يعمد فيه العقل إلى بناء نظم أو أنساق رمزية أو نماذج، هي بنى تصويرية مجردة أو إمكانات للصورة، قوامها تخيل يلعب فيه الحدس دوراً رئيسياً.

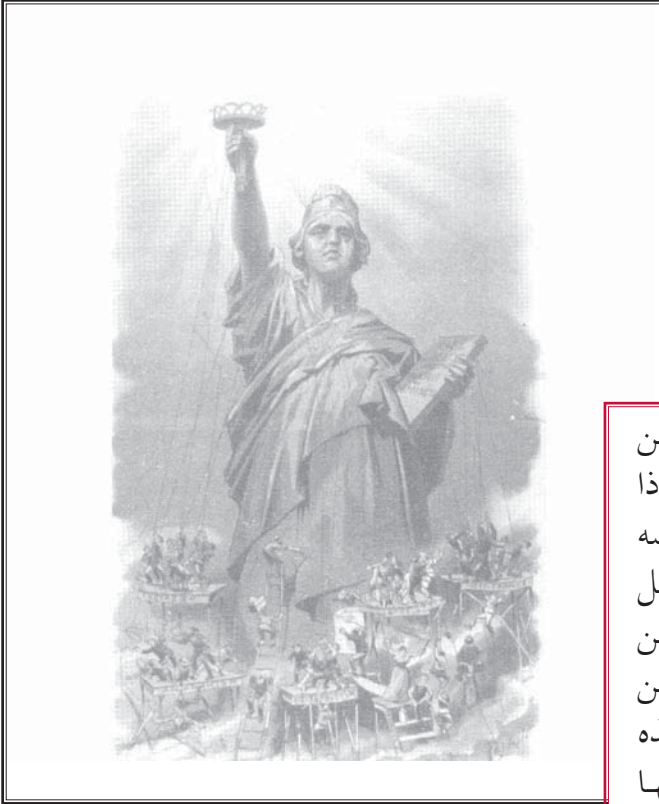
أدركت أن النمذجة تتحقق أيضاً في بعد دلالي على نحو اختزالي، تبسيطي، تمثيلي لواقع معقد قوامه قدرة تخيلية وإنشائية للعقل العلمي تسمح له بابتكار بنية مفهومية ونظريات تفسر الواقع لا كما يحدث أو كما يبدو، وإنما تفسيرا افتراضياً بشفرات أو بعبارات جبرية، تفسير ما يوجد بما لا يوجد أو تفسير المرئي باللامرئي.

أدركت أن النمذجة ذات بعد تداولي في معنى براغماتي يتحقق بإنشاء نموذج هو تبسيط لمركب وصياغته صورياً في نسق رمزي له صلاحيته النظرية وانتظامه الذاتي، ولكنه قابل للاستعمال في مجالات مختلفة: الاقتصادي والاجتماعي والعضوي، استعمالاً موسعاً يؤكد أن النموذج يقوم على علاقة معلومة-تنظيم.

تبينت أن إنشاء النماذج يمثل شكلاً من التعقل المبهر، مكن العقل من السيطرة على غموض الواقع وتعقيداته، ومساعدة العلم على التطور. وتبينت أن هذا الغنم المعرفي لا يخفي محدودية النماذج على صعيد إبستمولوجي من حيث أنها ليست إلا إمكانات لتعقل الواقع تعقلاً هو في الآن نفسه خصوصياً سمته التنوع والتعدد وكونياً لا يدرك وحدة الواقع في استحالة وجود نموذج موحد، الأمر الذي يثير مشكل العلاقة بين فعل النمذجة ومطلب الحقيقة.

أدركت أن النمذجة بوصفها اختزالاً وتبسيطاً وتأمثلاً وتصوراً لا تاريخانياً، تطرح مشكل الغايات وتحمل على استعادة سؤال المعنى في موقف تظنن على النمذجة، ينبه إلى نسيان الإيتيقي أو الغائي ويحذر من مخاطر الإفراط في التبسيط والاختزال الذي يحول مشروع العلم بما هو معرفة الحكمة إلى لعبة مجانية أو "عقيدة" وبالتالي تستحيل النمذجة إلى مجرد وسيلة تحكم.

القيم بين النسبي والمطلق



إذا قيل لنا إنه لأمر جيد أن يهلك واحد من أجل الجميع، فإنني سأعجب بهذا الحكم إذا صدر عن وطني فاضل ووقور يكرّس نفسه طوعاً، وبدافع الواجب للموت في سبيل خلاص بلاده. ولكن إذا قصد بذلك أنه من المسموح به للحكومة أن تضحي بيريء من أجل خلاص الجمهور- فإنني سأعتبر هذه الحكمة إحدى أكثر الحكم التي اخترعها الطغيان حقارة على الإطلاق، وأكثرها خطأ... وأكثرها خطراً.. وأكثرها تعارضاً بشكل مباشر مع القوانين الأساسية للمجتمع.

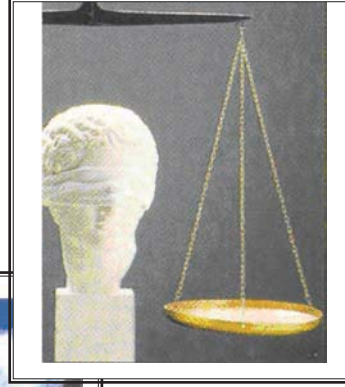
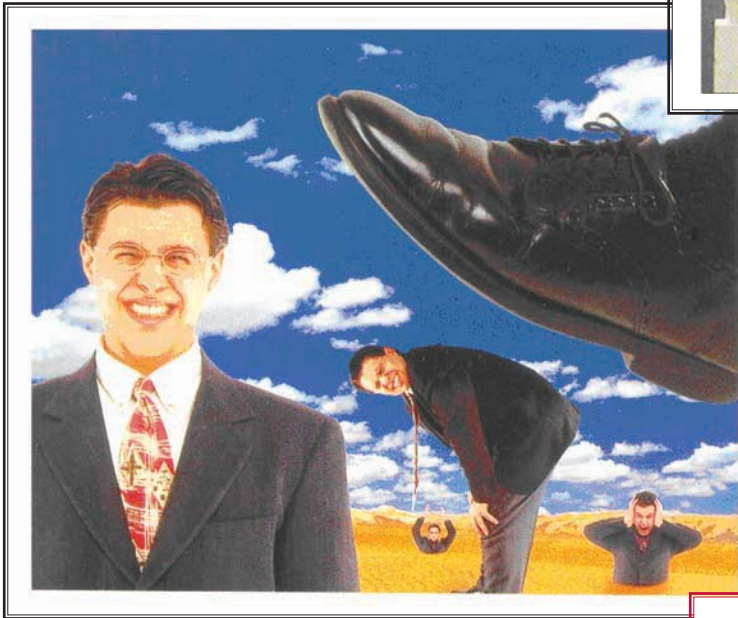
▲ ج. جاك روسو
الاعترافات

1

الدولة : السيادة والمواطنة

الحقّ
الديمقراطية
السلطة
العدالة
المواطن العالمي

مدخل إلى التفكير في المسألة



"ماذا كانت طبيعة التمايز، وماذا كان طابع التواصل؟ هل يوجد أيّ تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد والمتطلبات الدائمة للدولة؟ أكان ما يعتبره الفرد عادلاً بشكل طبيعي، شيئاً آخر غير الذي كانت الدولة تفرضه، بصفة دائمة، باعتباره كذلك؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف موجوداً، فكيف ظهر؟..."

▲ أرنست باركر
أفلاطون وسابقوه

أقرأ النص وأتابع الحوار الدائر بين كليلة ودمنة:

كليلة: ... إنني أخاف عليك من السلطان فإن صحبته خطيرة. وقد قال العلماء: إن أموراً ثلاثة لا يجترئ عليهن إلا أهوج، ولا يسلم منهن إلا قليل، وهي: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السمّ للتجربة. إنما شبه العلماء السلطان بالجبل الصعب المرتقى الذي فيه الثمار الطيبة والجواهر النفيسة والأدوية النافعة. وهو مع ذلك معدن السباع والنمور والذئاب وكلّ ضار مخوف. فالارتقاء إليه شديد، والمقام فيه أشدّ.

دمنة: صدقت فيما ذكرت؛ غير أنه من لم يركب الأهوال، لم ينل الرغائب؛ ومن ترك الأمر الذي لعله أن يتوقّاه، فليس ببالغ جسيماً. وقد قيل: إن خصالاً ثلاثاً لن يستطيعها أحد إلا بمعونة من علو همّة وعظيم خطر: منها عمل السلطان وتجارة البحر ومناجزة العدو. وقد قالت العلماء في الرجل الفاضل الرّشيد: إنّه لا يُرى إلا في مكانين، ولا يليق به غيرهما: إمّا مع الملوك مكرّماً، وإمّا مع النّسك متعبداً، كالغليل إنّما جماله وبهاؤه في مكانين: إمّا أن تراه وحشياً أو مكرّباً للملوك.

كليلة: خار الله لك فيما عزمت عليه.

الفيلسوف الهندي بيدبا؛ كليلة ودمنة

نقله من الفهلوية إلى العربية: عبد الله بن المقفع

المكتبة الثقافية، بيروت - لبنان، ص 115 - 116

هوامش:

كليلة ودمنة: هما ابنا آوى، كانا ذوي دهاء وأدب. وكان دمنة أشرهما نفساً وأقلهما رضاً بحاله. **عبد الله بن المقفع:** كاتب أبي جعفر المنصور العباسي. فارسي الأصل، نشأ بالبصرة في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة. كان عريقاً في الفارسيّة وعارفاً باللغتين الفهلويّة واليونانيّة. توفي في أواسط القرن الثاني للهجرة.

كليلة ودمنة: هو كتاب في إصلاح الأخلاق وتهذيب النفوس وضعه فيلسوف هندي اسمه بيدبا من واحد وعشرين قرناً لملك من ملوك الهند اسمه ديشليم ذكروا أنّه تولى الهند بعد فتح الاسكندر وطغى وبغى فأراد بيدبا إصلاحه وتدريبه فألف هذا الكتاب، وجعل النصّح فيه على السنة البهائم والطيور على عادة الهنود البراهمة في عصورهم القديمة. (انظر تمهيد الكتاب لمحمد المرصفي؛ القاهرة، أكتوبر

(1912)

المهام: أتقمّص الأدوار

أتقمّص دور دمنة.

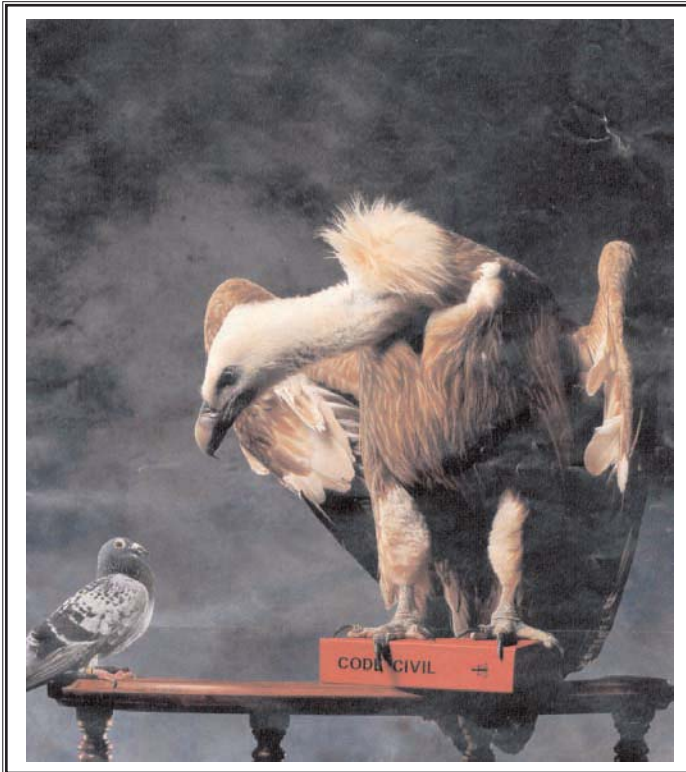
- كليلة، هذا البائس؛ لماذا هو على هذه الحال من الاستسلام؟
- كيف لي أن أقنعه بحقي في المشاركة في الشأن السياسي؟
- ما العمل حتّى يدرك الغنم الحاصل عن هذا التدخّل؟

أتقمّص دور كليلة..

- دمنة، هذا الغرّ؛ كيف لي أن أقنعه بالابتعاد عن الشأن السياسي حتّى لا يحترق بناره؟
- أيّة مخاطر عليّ أن أسوقها حتّى أثنيه عن عزمه؟
- كيف أقنعه بأنّ إصلاح السلطان هو بمثابة طلب ما لا يُطلب؟

أستعيد موقعي وأفكر من جديد...

- فيم يختلف كليلة ودمنة وفيم يتفقان؟
- أيّهما على صواب: السياسة شأن عام أم شأن خاص؟
- ماذا يترتب على اللامبالاة بالحياة السياسيّة؟
- ماذا يترتب على المشاركة العامّة في الحياة السياسيّة؟
- هل من منزلة أخرى غير منزلة "السياسي" ومنزلة "الناسك"؟



"إنّي أخاف عليك من السلطان فإنّ صحبته خطيرة".
كليلة

أقرأ الوثيقة وأثبتت في مضامينها...

وثيقة

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة الثانية: لكل إنسان حقّ التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أيّ تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عما تقدّم فلن يوجد أيّ تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد وتلك البقعة مستقلة أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأيّ قيد من القيود.

المادة الثالثة: لكل فرد الحق في الحياة والحريّة وسلامة شخصه.

المادة الخامسة: لا يعرض أيّ إنسان للتعذيب أو العقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المادة الثامنة عشرة: لكل شخص الحقّ في حريّة التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حريّة تغيير ديانته أو عقيدته، وحريّة الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء كان ذلك سرّاً أم مع الجماعة.

المادة التاسعة عشرة: لكل شخص الحق في حريّة الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريّة اعتناق الآراء دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة العشرون: - لكل شخص الحق في حريّة الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة الثامنة والعشرون: لكل فرد الحقّ في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تاماً.

المادة الثلاثون: ليس في هذا الإعلان نصّ يجوز تأويله على أنه يخوّل لدولة أو جماعة أو فرد أيّ حق في القيام بنشاط أو تادية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

10 ديسمبر 1948

الهام :

- ما هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ وهل اطلعت عليه من قبل؟
- أحدّد، من بين المواد المذكورة، المواد التي لا أقبلها؟ أبرّر جوابي.
- لماذا تحتاج مثل هذه الحقوق إلى تقنين؟
- أستخرج أهمّ الحقوق التي تنصّ عليها الوثيقة وأرتبها حسب الأهميّة. أبرّر ترتيبي.
- أقارن نتيجة عملي بنتيجة عمل صديقي أو صديقتي وأناقشه (ها) في الأمر.
- أتفق معه (ها) على ترتيب موحد.
- هل يمكن الاستغناء عن بعض هذه الحقوق؟ ماذا يترتب على ذلك؟
- لو دُعيتُ إلى إثراء هذه الوثيقة بإضافة حقوق أخرى، ماذا أقترح؟
- هل يمكن أن أشكّك في الطابع الكوني لهذه الحقوق؟
- هل أحترم في علاقتي مع محيطي هذه الحقوق؟ أذكر بعض الوقائع.
- ما هيّ المشاكل النظرية والعملية التي يمكن حلّها باحترامنا لهذه الحقوق؟
- من أراه أهلاً لحماية هذه الحقوق؟



لكلّ إنسان حقّ
التمتّع بكافة الحقوق
والحرّيات الواردة في
هذا الإعلان

المواطنة

و

السيادة

1

- أركّز على أداة العطف وأستحضر العلاقات المنطقية التي تفترضها.
- أقيم هذه العلاقات بين "السيادة" و"المواطنة".
- ماذا يترتب على كلّ واحدة منها؟

- 1.....
- 2.....
- 3.....
- 4.....
- 5.....

أستخلص أهم
الأسئلة التي
يمكن أن توجهني
في التفكير في
هذه العلاقات

2

الحقّ - الديمقراطية - السلطة - العدالة - المواطن العالمي

▲ أنتبه إلى هذه المعاني وأثبتت فيها
▼ أستحضر المعاني التي تناقضها

أصلها بالمواطنة وأستخلص
ما يترتب من أسئلة أساسية:

- 1.....
- 2.....
- 3.....
- 4.....

أصلها بالسيادة وأستخلص
ما يترتب من أسئلة أساسية:

- 1.....
- 2.....
- 3.....
- 4.....

.....

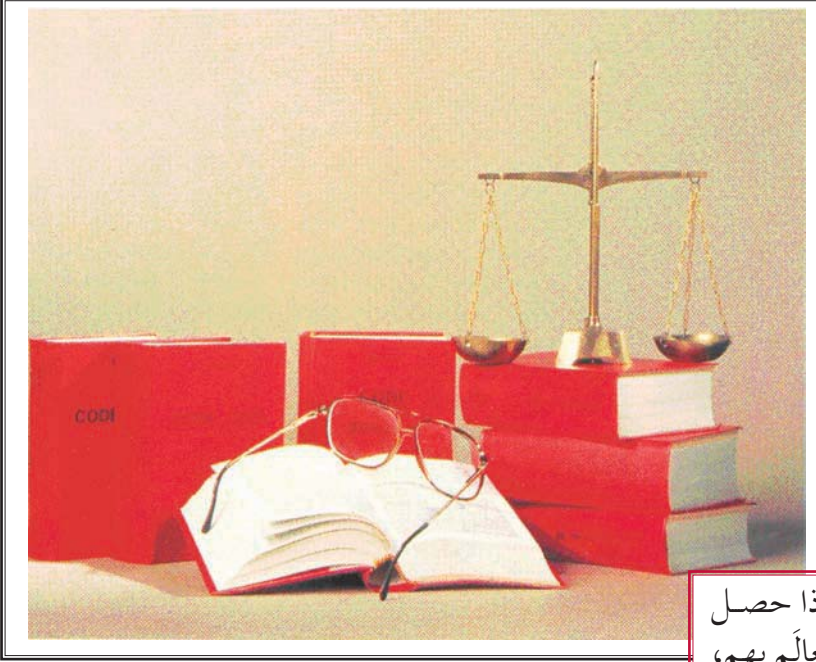
.....

.....

.....

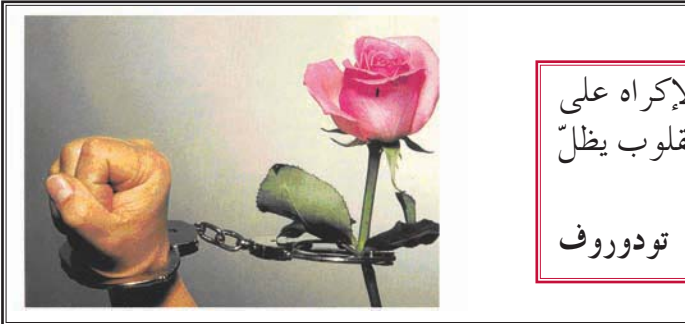
أستخلص المشكلات
الفلسفية وأبين الرهان
من وراء التفكير فيها.

نافذة سدرات للتفكير في المسألة



"... ثم إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه، وتمّ عُمران العالم بهم، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتّى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان؛ وهذا هو معنى الملك."

▲ ابن خلدون
المقدّمة



"تستطيع القوّة العسكريّة ممارسة الإكراه على الجسد، لكن تأثيرها على العقول والقلوب يظلّ موضع شكّ."

تودوروف

في السياسي

التمهيد :

إن الاشتغال على مجال ما يقتضي رسم حدوده بتعيين ما يختصّ به وما يفرّقه عمّا سواه. وإذا كان من شأن الفكر الفلسفي فهم مجالات الممارسة بوجوهها فإنّه عليه، في حال اهتمامه بالمجال السياسي تحديداً، بيان ما يعنيه "السياسي" بالذات وما يميّزه عن الأخلاقي والجمالي...

قد لا يمكننا بلوغ تعريف السياسي دون أن نكون استخلصنا باديء ذي بدء مقولاته الخصوصية وتحققنا منها، إذ للسياسي معاييره التي تشتغل بطريقة خاصة بها إزاء مختلف المجالات المستقلة نسبياً حيث تتجسد أفكار البشر وممارستهم، وبالخصوص إزاء المجال الأخلاقي والجمالي والاقتصادي. إذن يكمن السياسي، في آخر التحليل، في التمييز التي تخصّه والتي قد يُردّ إليها كل نشاط سياسي في المعنى المميز للكلمة. فلنسلم بأن التميزات الأساسية على الصعيد الأخلاقي هي الخير والشر؛ والجميل والقيح على الصعيد الجمالي؛ وهي في الاقتصاد النافع والضار أو مثلاً المجدي وغير المجدي. حينئذ يُطرح السؤال حول معرفة ما إذا كان يوجد للسياسي معيار بسيط يكون تمييزاً من نفس الطبيعة مماثلاً للتمييزات السابقة دون أن يكون مع ذلك تابعا لها، تمييزاً مستقلاً وبالتالي بديها في ذاته، وحول معرفة فيما يتمثل هذا التمييز.



إن ما يختصّ به السياسي، والذي تُردّ إليه الأفعال السياسية ودوافعها، هو التمييز بين الصديق والعدو. يوفّر هذا التمييز مبدأً مماثلةً، له قيمة المعيار وليس قيمة التعريف الجامع المانع. ومن جهة كونه لا يُستنتج من بعض المعايير الأخرى، فإنه يتناسب، على الصعيد السياسي، مع المعايير المستقلة نسبياً لمختلف التقابلات الأخرى: الخير والشر في الأخلاق، الجميل والقيح في الجمال، الخ... إنه مستقل في كل الأحوال، لا في معنى التناسب مع حقل نشاط أصيل قد يختصّ به، لكن في ذلك المعنى الذي قد لا يمكننا فيه تأسيسه على واحد أو كثير من تلك التقابلات الأخرى، ولا اختزاله فيها. وإذا كان التقابل بين الخير والشر ليس مطابقاً بعدُ بالتمام والكمال للتقابل بين الجميل والقيح أو بين النافع والضار وغير قابل للاختزال مباشر فيها، ألا ينبغي علينا بالأحرى أن نتجنب اللبس والخلط في التقابل بين صديق - عدو مع واحدة من التقابلات السابقة. إن معنى هذا التمييز بين الصديق والعدو هو التعبير عن الدرجة القصوى للوصل والفصل، للجمع والتفريق والذي يمكن أن يوجد في النظرية والتطبيق دون أن يتطلب تنفيذ كل هذه التميزات الأخلاقية، الجمالية والاقتصادية أو غيرها. لا يكون العدو السياسي ضرورة شريراً على صعيد الأخلاقية أو قبيحاً على صعيد الجمالية، قد لا يقوم ضرورة بدور منافس في المستوى الاقتصادي، وقد يبدو مفيداً حتى أن نشاركه أعمالاً تجارية في الظروف المناسب. ويتفق ببساطة أن يكون العدو السياسي هو الآخر، الأجنبي، وأنّه يكفي، لتحديد طبيعته، أن يكون، في المعنى الدقيق لوجوده بالذات، ذلك الآخر، الأجنبي في الحدود التي لا يمكن للصراعات معه أن تجد حلاً بمجموع المعايير العامة القائمة بشكل مسبق ولا بتدخل طرف ثالث معروف بكونه غير معني بالصراع ومحايدها.

كارل شميت، معنى السياسي

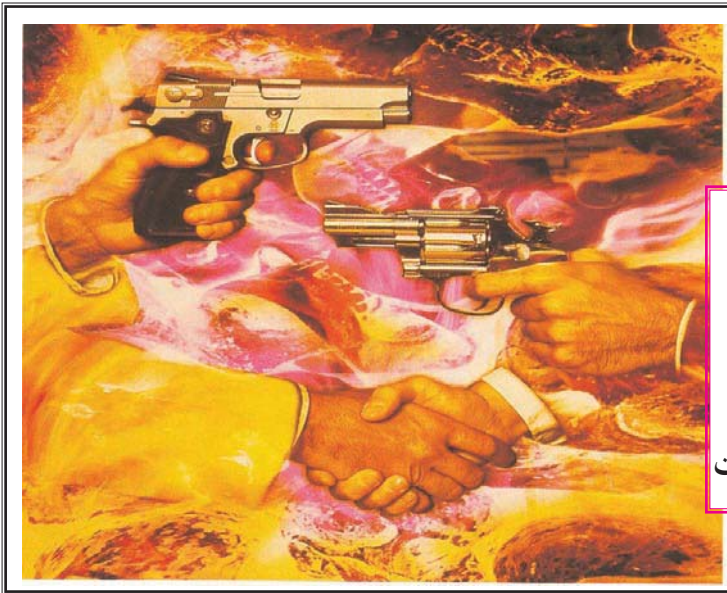
Carl SCHMITT, "La notion de politique," Coll champs", éd Flammarion, 1992, pp 63-65

كارل شميت (1888-1985)

فيلسوف وسياسي وعالم قانون ألماني. شغل فلاسفة القرن العشرين ولُقّب "بالعقل المعادي لليبرالية". ينحدر من أسرة كاثوليكية ودرس في برلين ثم ستراسبورغ حيث حصل على شهادة الدكتوراه في مجال نظرية الدولة. وبداية من 1928 انتقل إلى التدريس بجامعة برلين التي ألف فيها أهم مؤلفاته "معنى السياسي" (1932) وفيه نقد الديمقراطية والليبرالية ورأى فيهما إضعافا لسلطة الدولة. دافع منذ سنة 1930 عن النظام السياسي القائم على مبدأ الرئاسة الديكتاتورية لذلك اعتبره كارل بوبير عدواً لدوداً للمجتمع الليبرالي المفتوح. كتب أيضاً: "اللاهوت السياسي" (1922)، "نظرية التشريع" (1928)، "البرلمانية والديمقراطية" (1923). كما صدر له كتاب "لوفياتان في نظرية الدولة لتوماس هوبس" (1938)، و"الحرب الأهلية العالمية" (1953-1973).

المهام

- لم نحتاج إلى التمييز، في مجال الممارسة الإنسانية، بين مجالات مختلفة؟
- أحدّد شروط إمكان تعريف السياسي حسب الكاتب.
- ما هو المعيار المميّز للسياسي وما علاقته بمعايير المجالات الأخرى؟
- أتبيّن دلالة هذا المعيار وأحدّد قيمته في نظر الكاتب.
- أستخلص السمات المميزة للسياسي في ضوء هذا التحديد.
- هل في التمييز بين السياسي والأخلاقي والاقتصادي والجمالي ما ينفي الصلة بينها؟
- هل تساعدني مقارنة الكاتب على التمييز بين السياسة والسياسي؟



"إن ما يختصّ به السياسي، والذي تُردّ إليه الأفعال السياسية ودوافعها، هو التمييز بين الصديق والعدو".
شميت

حدّ السلطة

التهبير :

قد تغرينا بدهاء الحياة فنخالها كما اعتاد الناس أن يروها، لكن ما أن ندقق النظر حتّى نكتشف تهافت ما ألفناه، ذلك هو حال علاقتنا بالسلطة ، فلحظة تصوّرها في الدّولة اكتشفنا أنّها أوسع مدى وأدق معنى.

بكلمة السّلطة، لا أعني مجموع المؤسّسات والأجهزة التي تتضمّن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. كذلك، لا أعني بكلمة سلطة نمطا من الإخضاع، الذي هو على العكس من العنف، وإنّما يتخذ شكل قاعدة. وأخيرا لا أعني بكلمة سلطة نظاما عاما من جهة الهيمنة، يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى، تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كلّه عبر انحرافات متتالية: فالتحليل، من منظور السّلطة، لا ينفي أن نفترض أن سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما، هيّ معطيات أوّليّة. إنّما هي بالأحرى أشكال السّلطة النهائيّة. بكلمة السّلطة، يبدو لي أنه يجب أن يفهم قبل كلّ شيء تعدّد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارس فيه، والمكوّنة لتنظيمها؛ واللعبة التي تحوّل هذه الموازين وتعزّزها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة؛ وكلمة سلطة تعني أيضا الدّعم الذي تلقاه موازين القوى هذه من بعضها بعض، بحيث تشكّل سلسلة أو نظاما أو، بالعكس، التفاوتات أو التناقضات التي تعزل بعضها عن البعض الآخر؛ أخيرا، تعني كلمة سلطة الاستراتيجيّات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسّد خطّتها العامة أو تبلورها المؤسّسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون، وضروب الهيمنة الاجتماعيّة. [...] فالسلطة ليست مؤسّسة، وليست بنية، وليست قدرة معيّنة يتمتّع بها البعض. إنّها الاسم الذي يُطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معيّن.

ميشال فوكو، إرادة المعرفة.

ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 101 - 102

Michel FOUCAULT; *La volonté de savoir*, éd. Gallimard, 1976, pp 121-122

الكاتب

ميشال فوكو: انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 21 (الإنيّة والغيريّة)

المرهات

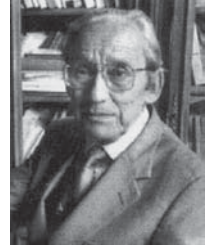
- أبدأ بتعريف السّلطة كما أتصوّرّها.
- يستبعد الكاتب تحديدات مختلفة للسّلطة: أضبطها وأكشف عن المجال المشترك بينها.
- أكشف عن المنطق الذي قاد الكاتب في هذا الاستبعاد.
- أتتبع النصّ وأتقصّى دلالة السلطة عند الكاتب.
- كيف أفهم، في ضوء التحديدات السابقة، العبارة الأخيرة من النصّ؟
- في ضوء مقارنة الكاتب، هل يمكن اختزال السلطة في الدّولة؟
- أقترح تعريفا جديدا للسلطة وأقارنه بتصوّري السابق.

التفكير في السلطة

للتمهيد :

السلطة اختراع بشري، اقترن وجودها بالقوة، يمارسها الإنسان وتمارس عليه، يجذب إليها بصفاتها موضوع إغراء وينفر منها كما لو كانت طاعونا مميتا حتى غدت أمرا ملتبسا التفكير فيه "يفقد الصواب".

السلطة هي البنية الأساسية للسياسي: إنها تُقحم كل أنواع علاقات الحاكم بالمحكوم؛ وحتى في الحالة القصوى لجماعة ستحكم ذاتها بذاتها دون توسط أو تفويض للسلطة، سيبقى الفارق قائما بين القيادة والطاعة؛ وبفضل السلطة اللامشروطة للإلزام والإرغام المادي، تنتظم جماعة تاريخية ما في دولة وتصير قادرة على اتخاذ القرار.



والحال هذه، أية علاقة تكون أكثر هشاشة من تلك؟ تبني السلطة من الإنسان إلى الإنسان تواسلا متفاوتا وغير متبادل، تراتبيا وغير أخوي. ومع ذلك فإن هذه العلاقة أساسية للتاريخ الإنساني ومؤسسة له. فبفضل السلطة يصنع الإنسان التاريخ. وبالمعنى الدقيق، إنها والأقوياء. [...] يرسم سقراط ملامح المستبد ويختصر فيها معاداة الفلسفة قبل أن يقع ضحية المدينة الجائرة (1). ويوجز آلان (2) القول: "السلطة تفقد الصواب".

والحال هذه، فالأهواء السلطة هذا الأمر اللافت للنظر كونها ليست متجهة صوب المتعة؛ فلحبا السلطة الحقيقي شيء ما من الزهد؛ ومن أجله يجدر التضحية بالمتعة. هل يُفيد هذا بأن تفكيرنا في السلطة يستنفد ذاته في تأمل أخلاقي محض يخص أهواء السلطة وإصلاحها، وحتى استئصالها؟ كل واحد منا يشعر أن الفكر هنا يدور في مجال ضيق إذا ما سجن نفسه في بواعث استخدام الأفراد للسلطة؛ فمشكل "المستبد" ليس إلا الإسقاط الذاتي لمشكل "السلطة"؛ يوجد مرض سلطة لا يمكن رده إلى إرادة الأفراد السيئة ولا إلى عنف الأمير وجبن الرعايا. يتواطأ عنف الواحد وجبن الجميع في صورة فاسدة فريدة، في صورة أئمة يكونانها ويتعهدانها غير أنها في المقابل تشكل المستبد ونظيره المهان.

بول ريكور، التاريخ والحقيقة

Paul RICŒUR; *Histoire et Vérité*, éd. Ceres, 1995, pp 133-134

الهامش

1- المدينة الجائرة: إشارة إلى أثينا التي حوكم فيها سقراط وأعدم.

2- آلان Alain: كنية للفيلسوف الفرنسي إميل شارتييه Emile Auguste CHARTIER (1868-1951)

الكاتب

بول ريكور: انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 21 (الخصوصية والكونية)

- ماذا يعني الكاتب حين يعرّف السلطة بما هي " البنية الأساسية للسياسي"؟
- أية علاقة بين السلطة وتاريخ الإنسان؟
- كيف تشكّل السلطة الإنسان و تضلّه في الوقت نفسه؟
- كيف أفهم استحضار الكاتب لشخصية سقراط؟
- ما قيمة مقارنة السلطة من زاوية أخلاقية؟
- أية دلالة لمرض السلطة في نظر الكاتب وهل يعدّه هيكلية أم عرضياً؟
- أيّ غنم أحصله من مقارنة الكاتب بشأن التفكير في السلطة؟



"السلطة هي البنية الأساسية
للسياسي".

بول ريكور

العصبيّة والملك

التمهيد :

لم يخل واقع البشر من سلطان ينشدون إليه رغبة ورهبة، به يحتمون ومنه يخشون وهم في ذلك لا يدركون له أصلاً ولا كنهها ولا يعلمون من حقيقة فعله إلا أن له غلبةً يطلب الجميع ودّها ومنها يألمون.

في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبيّة وذلك أنا قرّرنا في الفصل الأوّل أنّ المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبيّة لِمَا فيها من الثغرة والتذمّر واستماتة كلّ واحدٍ منهم دون صاحبه. ثمّ إنّ الملك منصبٌ شريفٌ ملذوذٌ يشتمل على جميع الخيرات الدنيويّة والشهوات البدنيّة والملاذّ النفسانيّة فيقع فيه التنافسُ غالباً وقلّ أن يُسلّمهُ أحدٌ لصاحبه إلا إذا غلبَ عليه فتقع المنازعة وتُفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبيّة كما ذكرناه آنفاً وهذا الأمر بعيدٌ عن أفهام الجمهور بالجُملة ومُتناسون له لأنهم نسوا عهداً تمهيد الدولة منذ أولها وطال أمدُ مرّباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة إنما يُدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبتهم ووقع التسليم لهم والاستغناء عن العصبيّة في تمهيد أمرهم ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله وما لقي أولهم من المتاعب ودونه وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبيّة وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوّة العصبيّة بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب.

ابن خلدون، المقدّمة

طبعة دار العودة 1981، ص 121-122

الكاتب

ابن خلدون : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 16 (الخصوصيّة والكونيّة)

المهام

- أحدّد علاقة العصبيّة بالملك أو الدولة.
- هل من تمييز في النص بين الملك والدولة، بين الدولة والسلطة؟
- ما دلالة القول: "الملك منصب شريف ملذوذ"؟
- هل من تناقض بين القول بشرف الملك واقتضائه الغلبة؟
- يقرن ابن خلدون تعاقب الأجيال وتحولات الدولة: ماذا أفهم من هذه العلاقة؟
- أبحث عن طرافة التفسير الخلدوني لسيادة الدولة في ضوء ما عرفت عن هذا الأمر.
- أمتحن وجهة القول بفعالية العصبيّة والقبلية في الحياة السياسية في ضوء واقع الدولة المعاصرة.

الحاجة إلى الدولة

التهبير :

لم ينشغل الإنسان بالخضوع للدولة من عدمه بقدر انشغاله بتبرير هذا الخضوع. واقتضى التبرير مساءلة الدولة عن أصلها وعلّة نشأتها عسانا نتعلّل غايتها وندرك طبيعة حاجتنا إليها.

بالرغم من أنّ الحكومة تُعدُّ اختراعاً مفيداً جداً، بل، وفي بعض الأحوال، ضرورة مطلقة للإنسان فإنّ هذا الاختراع ليس ضرورياً مع ذلك في كلّ الأحوال؛ لم يكن مستحيلاً البتّة على البشر أن يحفظوا لبعض الوقت المجتمع دون اللجوء إلى مثل هذا الاختراع. صحيح أنّ البشر ميّالون دائماً إلى تفضيل مصلحة آنيّة على مصلحة بعيدة وآجلة؛ فليس من اليسير عليهم مقاومة إغراء فائدة يمكنهم الحصول عليها مباشرة تخوّفاً من شرّ بعيد عنهم؛ لكن هذا العيب يبقى دوماً أقلّ جلاءً عندما تكون خيارات الحياة وملذّاتها محدودة وقليلة القيمة كما هو حالها دائماً في طفولة المجتمع. من ذلك أنّ هندياً لا يجد رغبة في انتزاع كوخ غيره أو اختلاس قوسه طالما أنّه يتمتّع من قبل بالمنافع نفسها. أما في خصوص الحظ الأوفر الذي يرجّح كفة واحد على آخر في القنص والصيد فإنّه لا يعدو أن يكون عرضياً ووقتيّاً ولن يكون له إلاّ توجّه ضئيل في زعزعة المجتمع. إنني بعيد كلّ البعد عن الاعتقاد، شأن بعض الفلاسفة، أنّ البشر عاجزون كل العجز على العيش في مجتمع دون حكومة وأؤكد أنّ الأصول الأولى للحكومة نشأت عن النزاعات الدائرة، لا بين أفراد المجتمع الواحد، بل بين أفراد مجتمعات مختلفة. إنّ أقلّ قدر من الثروة سيكون كافياً لإحداث هذا الأثر الأخير بينما لا يلزم عنه حدوث الأثر الأوّل. إنّ البشر لا يخشون شيئاً من الحرب ومن العنف العموميين قدر خشيتهم المقاومة التي يلاقونها؛ ولأنّهم يتقاسمون هذه المقاومة بصفة مشتركة فإنّها تبدو لهم أقلّ هولاً، ولأنّها تأتيهم من غرباء فإنّها تبدو لهم أقلّ تخريباً من الحالة التي يواجهون فيها فرادى رجلاً يعود عليهم التعاطي معه بالنفع الوفير وفي غياب المجتمع يستحيل عليهم الاستمرار في الحياة. والحال هذه فإنّ حرباً خارجيّة في مجتمع بلا حكومة تحدث بالضرورة الحرب الأهليّة.

هيوم، رسالة في الطبيعة البشريّة

D. HUME; *Traité de la nature humaine*. éd Aubier Montaigne, pp 660 - 661.

الكاتب

هيوم : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 17 (الإنيّة والغيريّة)

- بأيّ معنى تعدّ الحكومة اختراعاً مفيداً؟
- ما هيّ الحجج التي يسوقها الكاتب لاستبعاد القول بأنّ الدولة ضرورة مطلقة؟
- استثمر نافذة سياقات فكرية (فلسفة التعاقد) للكشف عن ضمنيات موقف الكاتب.
- أثبتّ دلالة " مثال الهندي " وأوضّح وظيفته الحجاجية.
- أيّ ضرب من الصراع يوجب قيام الدولة؟
- " إنّ حرباً خارجية في مجتمع بلا حكومة تحدث بالضرورة الحرب الأهلية " : هل حافظ هذا الحكم على راهنية ما؟



" إنني بعيد كلّ البعد عن
الاعتقاد، شأن بعض الفلاسفة،
أنّ البشر عاجزون كل العجز
على العيش في مجتمع دون
حكومة "

هيوم

في الدولة

التهبير :

تحمل الدولة آمال البشر في الذود عن حقوقهم ودرء الأذى عنهم بما يمكن الإنسان من تحقيق كمال هو جدير به. لكن قد لا يكون ذلك أكثر من تمويه تتسلل من خلاله الرغبة في الاستحواذ على كل شيء فيؤول الحق الذي تدعي حفظه إلى مجرد إجراء يحضر قولاً ويغيب فعلاً وكأن الخبير المطلق يُنذر بشرّ مطلق.

ما الدولة؟ يجيبنا الميتافيزيقيون والمختصون في الحقوق، إنها الشأن العام؛ المصالح والخير المشترك وحقّ جميع الناس، المناقضة للتصرّف الهدّام الناشئ عن مصالح كلّ فرد وأهوائه الأنايية. إنها العدالة وتحسيم الأخلاق والفضيلة على الأرض. وبالتالي لا يوجد البتّة فعل أسمى ولا واجب أكبر بالنسبة إلى الأفراد من نذر النفس والتضحية بها والموت عند الحاجة في سبيل انتصار الدولة وقوتها (...). لننظر الآن إن كان هذا اللاهوت السياسي، تماماً كاللاهوت الديني، لا يخفي، تحت مظاهر جميلة وشاعرية جدّاً، ووقائع شائعة وقذرة جدّاً. لنحلل في البداية فكرة الدولة ذاتها كما يقدّمها لنا هؤلاء المدّاحين. إنها التضحية بالحرية الطبيعية وبمصالح كلّ واحد، مصالح الفرد ومصالح الجماعات الصغيرة نسبيّاً: الجمعيّات، البلديّات والمقاطعات، في سبيل مصالح جميع الناس وحرّيتهم وفي سبيل ازدهار الجمع الكبير. لكن ما يكون في الواقع كلّ الناس هذا وهذا الجمع الكبير؟ إنه تكتل كلّ الأفراد وكلّ الجماعات البشريّة الأضيّق التي تكوّنه. لكن، مادام يجب التضحية بجميع المصالح الفرديّة والمحليّة من أجل تأليفه والتنظّم فيه فما يكون في الواقع هذا الكلّ المفروض أنه يمثلها؟ إنه ليس المجموع الحي وهو يترك كلّ واحد يتنفّس كما يحلو له وبالأحرى يصير أخصب وأقوى وأكثر حرية بقدر ما تتوسع في داخله حرية كلّ فرد حرية كاملة؛ إنه ليس قطعاً المجتمع البشري الطبيعي الذي يؤكّد حياة كلّ واحد وينمّيها بفضل حياة الجميع؛ إنه، على العكس من ذلك، التضحية بكلّ فرد وكذلك بالجمعيّات المحليّة، إنه الانتزاع الهدّام للمجتمع الحي، إنه الحدّ، بل هو، وحتى يكون كلامنا أسلم، النفي الكامل للحياة ولحقّ جميع الأجزاء التي تكوّنه من أجل خير الجميع المزعوم: إن هذا الكلّ هو الدولة، مذبح الدين السياسي الذي يُذبح فوقه دوماً المجتمع الطبيعي: إنه كليّة مفترسة تعيش على قرابين بشريّة.

ميخايل باكونين، الأعمال الكاملة

Mikhail BAKOUNINE; In BAKOUNINE, présentation, choix de textes, Henri Arvon Michel, Seghers. 1996. pp.98 - 99.

الكاتب

ميخايل باكونين (1814-1876)

مفكرٌ وثوري روسي. التقى بماركس وبرودون بباريس والتحق نهائيًا بالفوضوية (1864) وأنشأ "الحلف العالمي للديمقراطية الاجتماعية". أطرده ماركس وأتباعه من "الأممية الأولى" (1872). كان من أنصار الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج وعارض ملكية الدولة. من أهم كتاباته: "في التعاضد" (1869)، "كومونة باريس ومفهوم الدولة" (1871)، ويبقى كتابه "الإله والدولة" (1871) أهم مؤلفاته، وفيه دافع عن فكرته الأساسية الرافضة لكل أشكال السلطة ومؤكدا على أن الإنسان لن ينال حريته إلا في مجتمع حر أي مجتمع دون سلطة الدولة. وفي رأيه وُجدت القوانين السياسية لإخضاع الإنسان لسلطة الدولة. والإنسان الحر هو الإنسان الذي لا يخضع إلا لنفسه وذلك بفضل معرفته بقوانين الطبيعة. فإذا كانت القوانين السياسية تستعبده فإن قوانين الطبيعة تحرره.

(لمزيد التعمق انظر نافذة دعائم للتفكير في المسألة، سياقات فكرية: الفوضوية).

المهام

- أيّ تصوّر للدولة يناقشه الكاتب؟
- ما دلالة عبارة "اللاهوت السياسي" التي يستعملها الكاتب؟
- ما مصير الحقّ في ظلّ الدولة حسب توجه الكاتب؟
- كيف أفهم التقابل الذي يقيمه الكاتب بين الدولة والمجتمع الطبيعي؟
- أستخلص تصوّر الكاتب للدولة وأفكر في وجاهته. أحرر فقرة في الغرض.



"إن هذا الكلّ هو الدولة، مذبح الدين السياسي الذي يُذبح فوقه دوماً المجتمع الطبيعي: إنه كلية مفترسة تعيش على قرابين بشرية".

باكونين

حدثت زرادشت عن الدولة قال...

التهبير :

كثيرا ما ننشد إلى الدولة ونعتبرها شرط إمكان وجودنا، فهي التي حددت ماضيها وتؤمن حاضرها وترسم أفق مستقبلنا، لذلك يربكنا القول بميلاد الإنسان حين تفنى الدولة، فتقلب خشيتنا من التيه في صورة غيابها إلى وهم نسينا أنه كذلك وكأن بين الوهم والحقيقة خيطا رفيعا نسجته عنكبوت.

لم يزل في بعض الأماكن من الأرض شعوب وجماعات، أمّا نحن فليس عندنا سوى دول وما أدراكم ما هي الدول؟

أعيروني أسماعكم لأخاطبكم عن موت الشعوب: ليست الدولة إلاّ أبرد مسخ من المسوخ الباردة، فهي تكذب بكلّ رصانة حين تقول: "أنا الدولة أنا الشعب".

إياكم وتصديق ما تقول، فما كوّن الشعوب إلاّ المبدعون الذين نشروا الإيمان والمحبة، فأتوا بأجلّ خدمة للحياة. وما الناصبون الأشراك للجموع الغفيرة إلاّ من يهدمون كيانها ليشيّدوا الدول على أنقاضها، ويعلقوا نصلا قاطعا فوق رأس الشعب، وينصبوا مئات الشبهوات أمام عينه.

إنّ الشعب، حيث بقي له مرتع على الأرض، لا يفهم ما هي الدولة، بل هو ينفر منها كما ينفر من العين السّاحرة، ويراهنا شذوذا هادما للشرائع والتقاليد. وإليكم الدليل: إنّ لكلّ شعب بيانه حول الخير والشر، وجيرة هذا الشعب لا تفهم هذا البيان الذي أوجده لنفسه محدّدا به شرائعه وتقاليده، على حين أنّ الدولة تكذب في جميع تعابيرها عن الخير والشر، فليس ما تقوله إلاّ كذبا، وليس ما تملكه إلاّ نتاج سرقتها واختلاسها.

إنّ كلّ ما للدولة مزيّف، فهي تنهش بأسنان مستعارة، وأحشاؤها مختلفة اختلافا، وما شعارها إلاّ "البيان المبهم المشوّش" عن الخير والشر، فهي تتجه به نحو الفناء، وتقوم بنشره بدعوة صريحة للمنذرين بالموت.

إنّ عدد من يدخلون الدنيا قد تجاوز الحد، وما أوجدت الدولة إلاّ لخدمة الفضوليين الدخلاء على الحياة. انظروا إلى هذه الدولة كيف تجتذب إليها الدخلاء فتضمّمهم إلى صدرها وتشبعهم عناقا وتقبيلًا. اسمعوها تهدر قائلة:

– ليس أعظم منّي على وجه الغبراء، فأنا يد الألوهية المنظّمة.

[...] أنظروا إلى هؤلاء الدخلاء، إنهم يحشدون الأموال، وكلّما ازدادت ذخائرهم زاد فقرهم، فإنّهم يطمحون إلى الاستيلاء على القوّة فيبدؤون بالقبض على محرّكها الأوّل: على الأموال الطائلة، وما هم إلاّ الدخلاء العاجزون.

أنظروا إليهم! أنظروا إلى هؤلاء القروود يتسلّق بعضهم البعض الآخر فيتدافعون متمرّغين في الأوحال على الشّفير. إن كلاً منهم يطمح إلى التقرّب من العرش، وقد عراهم جنون التوصل إليه، فكأن لا سعادة إلاّ على مقربة منه، وقد يرتفع رشاش الأوحال إلى العرش كما ينزل العرش نفسه إلى الأوحال.

إنني أراهم وقد جنّ جنونهم، قرودا لا تسكن لهم حركة وهم يتسلقون قاعدة صنمهم البارد وقد انبعثت منه ومنهم أكره الروائح وأخبثها.

أفيلحو لكم، أيّها الأخوة، أن يخنقكم ما يتبخّر من أشواق هؤلاء المسوخ؟ حطّموا النوافذ واقفروا منها لتنجوا بأنفسكم.



حاذروا هذه الأبخرة الخانقة وابتعدوا عن عبادة الأصنام فإنها دين الدخلاء على الحياة. حاذروا هذه الأبخرة وأعرضوا عن هذه الضحايا البشرية.

لم يزل حتى الآن مجال تسعى في رحبه النفوس الكبيرة نحو الحرية في الحياة، ولم تخل الأرض من أماكن يلجأ إليها المنعزل منفرداً أو مزدوجاً حيث تهبّ نسيمات البحر الهادئة. فإن الحياة الحرة لم تنزل تفتح أبوابها لكبار النفوس، والحق أن من يملك القليل من حطام الدنيا لا يناله إلاّ اليسير من تحكم المتسلطين. فطوبى لصغار الفقراء!

لا يظهر الإنسان الأصيل في الحياة إلاّ حيث تنتهي حدود الدول، فهناك يتعالى نشيد الضرورة بنغماته المحررة من كل مطاوعة وتقييد.

هناك عند آخر حدود الدول، قفوا وتطلعوا، يا إخوتي، إنما ترون تحت قوس قرح المعبر الذي يجتازه الإنسان الأسمى.

هكذا حدثت زرادشت.

نيتشه، هكذا حدثت زرادشت (1)

ترجمة فليكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية - بيروت، ص 72-73-47-57 (بتصرف لجنة التأليف)

NIETZSCHE; Ainsi parlait Zarathoustra. éd. Mercure de France, pp 66-70.

الرهامشي

1- زرادشت : Zarathoustra نبي آري ولد حوالي سنة 630 قبل الميلاد، تنسب إليه الديانة الزرادشتية وهو دين معظم الفرس قبل الإسلام، أما اليوم فتدين له أقليات في إيران والهند. اختلطت حياته بكثير من الأساطير جعلته أسطورة ورمزا. لا شك أن في اختيار نيتشه لزرادشت عنوانا لمؤلفه دلالة رمزية إذ يُعرف عن زرادشت النبي نبوغه ونفوره من العادات والتقاليد فضلا عن دعوته لإقامة علاقة محبة وتعاون وصدقة بين الإنسان والآلهة بدل علاقة الخوف.

الكاتب

نيتشه : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 19 (الإنيّة والغيريّة)

الرهام

- أنتبه إلى الأسلوب الذي كُتب به النصّ وأبّين طرافته شكلا ممكنا للكتابة الفلسفية.
- استخرج جملة المجازات المتصلة بالدولة وأتبّين دلالتها الرمزية.
- من يحتاج الدولة؟ ولم يحتاجها؟
- هل ابتكر الإنسان الدولة من أجل الإنسان؟
- أية علاقة يقيمها نيتشه بين فناء الدولة وظهور الإنسان الأسمى؟
- استعمل الكاتب معجمية أخلاقية في وصف الدولة: ألا يعبر هذا على خرق للسياسي؟
- هل تفضي مقاربة الكاتب إلي ضرب من العدمية السياسية؟

مراتب الرئاسة

التمهيد :

لأن واقع البشر لا يرتقي أصلا إلى ما ينشدون، فإنهم لا ينفكون عن الحلم يبحثون فيه عن إمكان مدينة "فاضلة" لا مكان فيها للظلم وحافضة لاستمرار السيادة، لكل فيها حدّه، يتوحد فيها الشيء وضده؛ مدينة يرضاها العقل كاملة، تحاكي كمال ما هو أصلا في السماء.

ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها. والرئيس الأوّل هو الذي يرتب الطوائف، وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي أَسْتَيْهَأْ له، وذلك إمّا مرتبة خدمة، وإمّا مرتبة رئاسة. فتكون هناك مراتب تُقَرَّبُ مرتبته، ومراتب تبعدُ عنها قليلا، ومراتب تبعد عنها كثيرا. وتكون تلك مراتب رئاسات، فتنحطّ عن الرتبة العليا قليلا إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى. فالرئيس بعد أن يرتب هذه المراتب، فإنّه متى أراد بعد ذلك أن يحدّد وصيةً في أمر أراد أن يحمّل عليه أهل المدينة، أو طائفة من أهل المدينة وينهضهم نحوها، أو عزّز بذلك إلى أقرب المراتب إليه وأولئك إلى من يليهم، ثم لا يزال كذلك إلى أن يصل ذلك إلى من رُتِبَ للخدمة في ذلك الأمر. فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاءها بعضها ببعض، ومؤتلفة بعضها مع بعض، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات التي تتبدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأُسْطُقْسَات (1)، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبّر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلا، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها، وهي المادة الأولى والأُسْطُقْسَات.

الفارابي، السياسة المدنية

سلسلة "عناصر"، دار سيراس للنشر، ص 72-73

1- الأُسْطُقْسَات: جمع اسطقس، وهو العنصر غير القابل للقسمة.

الهاشي

الكاتب

أبو نصر الفارابي (257هـ - 870م / 393هـ - 950م)

هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ المعروف باسم الفارابي نسبة إلى مكان مولده (فاراب) وهي مدينة تركية. كان أبوه فارسيًا وأمه تركية. تلقى علومه الأولى في مدينة فاراب. ثم انتقل مع أبيه إلى بغداد فصحب متى بن يونس النحوي وابن السراج وتلمذ على يوحنا بن حيلان. ثم صار من دمشق إلى مصر (338هـ) ثم رجع إلى الشام وقدم على سيف الدولة الذي أكرمه وضمه إلى بلاطه حتى مات وله من العمر ثمانين عاما. لُقِبَ بالمعلّم الثاني بعد أرسطو تعبيرا عن منزلته الخاصة. كان أرسطيا في بعض آرائه المنطقية

والطبيعية وأفلاطونيا في الأخلاق والإلهيات والسياسة دون أن يعني هذا عدم تفرد آراءه حفظت له مكانة متميزة من بين فلاسفة الإسلام. ترك مؤلفات عديدة منها مقدمات ومختصرات ومنها شروح وتعليقات ومنها تصنيفات خاصة نذكر منها "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو" وقد تعلق بمحاولة التوفيق بين آراء هذين الفيلسوفين في الطبيعة والإلهيات وغيرها، توفيقا كان موضوع نقده. وكتابه "فصوص الحكم" وكتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" وهو كتاب في السياسة، في أسس المدينة ومراتبها. ثم "كتاب السياسة المدنية" و"رسالة في السياسة" و"تحصيل السعادة" و"كتاب الموسيقى الكبير" ورسالة في إحصاء العلوم" و"كتاب الحروف" وغير ذلك...

المهام

- أستخرج من النص تصور الفارابي للمدينة وأحدد أساس التراتبية فيها.
- ما هو مدلول السيادة لدى الفارابي وإلى من يجب أن تؤول؟
- أستخلص من تصوّر الفارابي للسيادة دلالة العدالة.
- هل يمكن أن أستخلص أن تصوّر الفارابي يعبر عن منزع طوباويّ لنظام المدينة؟



"ومراتب أهل المدينة في الرئاسة
والخدمة تتفاضل".

الفارابي

الراعي والرعية

التمهيد :

الدولة، كسائر الأجسام، عرضة للأمراض والعلل. علّتها العُضال انقلاب السلطة إلى تسلّط وتحوّل القوّة إلى استقواء. وجرى المثل " كما تكونون يُؤلّى عليكم " دليلا على استكانة في الرعية تقبل معه جور السلطان.

العوام هم قوت المستبد وقوّته، بهم عليهم يصول، وبهم على غيرهم يطول؛ يأسرهم فيتهلّلون لشوكته، ويغضب أموالهم فيحمدون على إبقاء الحياة، ويهينهم فيثنون على رفعتهم، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته، وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه إنه كريم، وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رحيمًا، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب، وإن نقم عليهم منهم بعض الأباة (1) قاتلوهم كأنهم بُغاة (2).



والحاصل أن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل، فإذا ارتفع الجهل زال الخوف وانقلب الوضع، أي انقلب المستبدّ رغم طبعه إلى وكيل أمين يهاب الحساب، ورئيس عادل يخشى الانتقام، أب حليم يتلذذ بالتحاب.

وحينئذ، تنال الأمة حياة رضيّة هنيئة، حياة رخاء ونماء، حياة عزّ وسعادة. ويكون حظّ الرئيس من ذلك رأس الحظوظ، بعد أن كان في دور الاستبداد أشقى العباد؛ لأنّه كان على الدوام محاطًا بالأعداء ملحوظًا بالبغضاء، غير أمين على حياته طرفة عين.

ولا شكّ أنّ خوف المستبدّ من نقمة رعيّته أكثر من خوفهم من بأسه، لأن خوفه ينشأ عن علم، وخوفهم ناشئ عن جهل، وخوفه من انتقام بحق، وخوفهم من توهمّ التخادل، وخوفه على فقد حياته وسلطانه، وخوفهم على لقيمات من النبات وعلى وطن يألفون غيره في أيام.

وكلما زاد المستبدّ ظلما واعتسافا زاد خوفه من رعيّته ومن حاشيته، وحتى من هواجسه وخيالاته، وكثيرا ما تختم حياة المستبدّين الضعيفي القلوب منهم بالجنون.

الكواكبي، طبائع الاستبداد

دار النفائس، بيروت. 1984. ص 52-53

الهوامش

1- أباة: جمع آبٍ وهو الأبويّ أي من يترفع عن الدنيا وهو أيضا من يعتزّ بنفسه.

2- بُغاة: جمع باغٍ وهو الباغي أي الظالم والخارج على القانون.

عبد الرحمان الكواكبي (1842-1902)

ولد في مدينة حلب تلقى دروسه الأولى في حلب وفي أنطاكية تعلم العربية والفارسية وعلوم الدين واطلع على أمهات الكتب في علوم الطبيعة والرياضيات والتاريخ والفلسفة... واطلع على تراجم لكتب بلغات أجنبية خاصة في مجال السياسة... شارك في الحياة العامة كصحفي ومحرر في جريدة "الفرات" ليصدر صحيفتين "الشهباء" و"الاعتدال" نشر فيهما أفكاره الإصلاحية فأزعج السلطات التركية فأقفلت جريدته بعد صدورها بخمسة أشهر في عام 1887. تقلد الكواكبي مناصب متعددة واشتغل في المشاريع العمرانية والتجارية. هاجر وتنقل في سواحل إفريقيا الشرقية والغربية وسواحل آسيا وبلاد العرب والهند حتى سواحل الصين. استقر أساساً بمصر فاتصل بمعاصريه من رجالات الإصلاح (محمد رشيد رضا ومحمد كرد علي وغيرهما). وفي هذه المرحلة ألف الكواكبي كتابيه المهمين: "طبائع الاستبداد" الذي حلل فيه ظاهرة الاستبداد في صلتها بالمال والأخلاق والدين وغيرها... ثم كتابه "أم القرى" الذي بين فيه أحوال المسلمين وآراءه في الإصلاح... وفي سنة 1902 توفي في القاهرة متأثراً بسم دُسّ في طعامه بإيعاز من الأتراك.

المسألة

- أتقصى مظاهر الاستبداد واستتبعاته كما وردت في النص.
- كيف يفسر الكاتب الاستبداد؟ هل يردّه إلى الرّاعي أم إلى الرعيّة؟
- هل من مستفيد من الاستبداد؟
- هل الاستبداد طبيعة متأصلة في الدولة أم هو عارض يتصل بنظام الحكم؟
- هل من حقّ الإنسان أن يقاوم الاستبداد؟ هل من حدود لهذه المقاومة؟
- ما هي شروط الإصلاح السياسي في نظر الكاتب؟ أحدّد مدى وجاهتها في القضاء على الاستبداد.
- هل في تاريخ البشريّة ما يشهد بقبولها للاستبداد أم برفضه؟ أدعم جوابي بشواهد مختلفة.
- فيم تساعدني مقارنة الكاتب على التمييز بين "الرعيّ" و"المواطن"؟

تستند الديمقراطية على إرادة الشعب وسيادته: يبدو أن هذا أمر محلّ إجماع. لكن أن نجعل سيادته مطلقة وغير قابلة للمراجعة، هذا شأن آخر نخشى معه أن نخسر ما جعلنا سلطة الشعب أمينة عليه: "حریتنا الشخصية".

عندما نقرّ بأن سيادة الشعب لا حدود لها فإننا نخلق بذلك درجة من السّلة مفرطة القوة ونقذف بها في المجتمع بلا تبصّر، وهذا شرّ مهما كانت الأيدي التي نضعها فيها. يمكنك أن تعهد بها إلى شخص واحد، إلى مجموعة أشخاص أو إلى الجميع فإنك ستجدها كذلك شرّاً. ستنازع الأمناء على هذه السّلة وستتهم بالتناوب وحسب الظروف، النظام الملكي، النظام الأرستقراطي، النظام الديمقراطي، الحكومات المختلطة والنظام التمثيلي. ستكون على خطأ. إن الذي يجب أن ندينه ليس الأمناء على السّلة بل درجة القوة. يجب تسليط العقاب على السلاح لا على الذراع حاملة السلاح. [...]



إن خطأ هؤلاء الذين منحوا، عن حسن نيّة لجهّم الحرّية، سيادة الشعب سلطاً بلا تخوم، مأناه الطريقة التي تشكّلت بها أفكارهم في السياسة. لقد شاهدوا في التاريخ عدداً محدوداً من الناس، أو حتّى شخصاً واحداً، قد امتلكوا سلطاً هائلة، وأسرفوا في فعل الشرّ؛ لكنّ غيظهم انصبّ على مالكي السّلة وليس على السّلة ذاتها. وبدل تحطيمها لم يفكروا إلاّ في تغيير موقعها. لقد كان ذلك كارثة واعتبروه بمثابة الفتح. لقد حبوا بها المجتمع كلّ. وبالطبع مرّت السّلة من المجتمع إلى الأغلبية ومنها لتتركز بين أيدي بعض الأشخاص وفي الغالب في يد واحدة: وتقرّف وقتها شرّاً بمقدار ما اقرّفته أنفاً. [...]

لا توجد السيادة إلاّ على نمط محدود ونسبي. فحيث ما يبدأ استقلال الإنسان ووجوده الشخصي يتوقّف تشريع سلطاً هذه السيادة وإذا انتهك المجتمع هذا الخط، يجعل من نفسه مذنباً أكثر من المستبدّ الذي لا يملك من حجّة غير حجّة الحسام البتار؛ فالمجتمع لا يمكنه تجاوز اختصاصه دون أن يكون مغتصباً والأغلبية دون أن تكون متأمرة.

كونستون، في الحرّية عند المحدثين

Benjamin CONSTANT; *De la liberté chez les modernes*, éd, Pluriel, Paris 1980.

فيلسوف وروائي ورجل سياسة فرنسي من أصل سويسري، لعب دوراً سياسياً أكد فيه معارضته لنابوليون وشغل منصب الأمانة العامة للحزب الليبرالي وحظي بشعبية كبيرة. من مؤلفاته كتاب "في الحرّية عند المحدثين" (1818) الذي عرض فيه الخصائص المميزة للحرّية في معناها الحديث التي تقوم على عدم التعارض بين حرية الفرد ومقتضيات الوجود الاجتماعي مؤكداً على قيمة فولتير كنموذج للحرّية في معناها الحديث؛ كما ألف "الحرّية بين القدامى والمحدثين" (1819) الذي كشف فيه عن موقفه الليبرالي عارضاً مشاهد الرعب التي ميزت فرنسا سنة 1793 وما تولّد عنها من آلام مؤكداً على تعارضها مع

مبادئ الثورة الفرنسية المستوحاة من كتابات روسو، كما صدر له كتاب "الدين مأخوذ في أصله وأشكاله وتطوراته" (1824-1830) دون أن يتمكن من إتمامه وقد أكد فيه على الطابع الكوني للظاهرة الدينية وعلى منزلة الدين بما هو قانون أساسي للطبيعة الإنسانية واعتبره صرخة الروح تجاه المجهول واللا نهائي.

المهام

- ما نسبة سيادة الشعب إلى النظم الديمقراطية؟
- ما دلالة سلطة الشعب وما وجه اعتراض الكاتب عليها؟
- ما الغنم الحاصل من الحدّ من سيادة الشعب في نظر الكاتب؟
- كيف يمكن أن يتحقّق التوافق بين السيادة والمواطنة؟
- ما منزلة الأقلية في حكم الأغلبية؟
- "إنسانيّتي" و"مواطنتي": أيهما يستلزم الآخر؟



"لا توجد السيادة إلاّ على نمط محدود ونسبي".
كونستون

الدولة والشرعية

التمهيد :

تعمل كل سلطة على تبرير ذاتها حتى يكون لنفوذها القول الفصل فيما يتعلق بالشأن الإنساني، والتمست في ذلك أكثر من سبيل. وكثيرا ما نذهل نحن جميعا، حكّاما ومحكومين، عن كون السلطة، مهما بحثنا لها عمّا يشرّعها، تبقى ممارسة؛ ولأنّها ممارسة، يحسن أن ننشد إلى أسلوب عملها قبل النظر في صفاء حسنها ونبل غرضها.

ما الذي يجعل سياسة ما مشروعة؟ لقد ناقش المفكّرون، في الماضي، هذا الموضوع طويلا، وفكّروا في المبادئ التي يقوم عليها الحق السياسي.



هذا الحق لا يعني مجرد امتلاك السلطة؛ فهذه غالبا ما يتم الاستيلاء عليها، أصلا، عن طريق العنف (لقد سبقت حرب الاستقلال قيام الديمقراطية الأمريكية، كما سبقت ثورة 1789. قيام الديمقراطية الفرنسية). وحتى عندما تكون السلطة تعبيرا شرعيا عن الإرادة الشعبية فإنّها قد تضلّ الطريق: فليس رأي الأغلبية بالرأي المستنير بالضرورة، فهو قد يذهب في اتجاه يتناقض مع روح العدالة. كما أنّ الشرعية السياسية لا تأتي من الغايات الأكثر نبلا التي نحددها لأنفسنا: فهناك دوما شبهة استخدام القوي هذه الغايات لإخفاء أطماعه الحقيقية. أين تكمن هذه الشرعية إذن؟

إنّه منتسكيو (1)، أحد فلاسفة القرن الثامن عشر، من يقدّم لنا الجواب بهذه العبارة الموجزة: "كلّ سلطة لا حدود لها، لا يمكن أن تكون شرعية" (2). ليس أصل السلطة ولا غايتها ما يمنحها الشرعية لكنّها الكيفية التي تمارس بها، أي بفرض حدود عليها وذلك بتقاسمها مع الآخرين. هنا يتواجه تصوّران، يندرج أحدهما في باب الوحدة والآخر في باب التعددية. يعتقد الأول أنّه يمتلك الخير ويرى، نتيجة لذلك، أنّ لديه الحق في فرضه على الجميع. والثاني يأمل أيضا أنّه هو الأفضل، لكنّه لا يركن إلى ذلك، ويرى أنّ تقاسم السلطات والفصل بينها خير من اجتماعها ووحدها؛ فأطراف عدّة خير من طرف واحد حتّى لو كان هذا الطرف هو أفضلها. يأتي تحديد السلطة، داخل الدولة، من استقلالية كلّ من السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وكذلك من التعددية الحزبية وتعدّد مصادر المعلومات ومن الإقرار بحقوق الأقليات. أمّا على المستوى الدولي، فيأتي تحديدها من احترام سيادة الدول الأخرى، حتّى مع امتلاك القدرة على إخضاعها، ومن احترام الاتفاقيات والمعاهدات بين الدول، حتّى مع امتلاك القدرة على انتهاكها. إن قبول التعددية هذه هي خير وسيلة لحماية استقلال كلّ طرف ولضمان مؤازرته وتأييده عن بعد.

تزيان تودوروف، اللانظام العالمي الجديد

ترجمة وليد السويركي؛ أزمة، عمّان. ص 52-53

الهامش

- 1- منتسكيو (1689 - 1755) Montesquieu ، كاتب ومفكر فرنسي من عائلة ثرية يعدّ من مؤسسي علم الاجتماع السكوني، مكنته سفراته المتعدّدة إلى البلدان الأوروبية من التعرّف على مختلف النظم السياسيّة وتبيّن أساليب إدارة الحكم ممّا مكّنه من تأليف أهمّ كتبه "روح القوانين" (1748) الذي حرص فيه على بيان معقوليّة التنوّع التاريخي وتحليل أسس نظم الحكم. من كتاباته أيضا "رسائل فارسيّة" (1721).
- 2- ورد في "رسائل فارسيّة" لمنتسكيو

الكاتب

تزيّتان تودوروف : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 8 (الخصوصيّة والكونيّة)

المهام

- أحدّد المشكل الذي يثيره الكاتب وأتبيّن قيمته.
- أحدّد المواقف التي يستبعدها الكاتب وأتبيّن الحجج التي ساقها في ذلك.
- أعود إلى موقف منتسكيو وأفكر في قيمة استحضاره من طرف الكاتب.
- ما هو المبدأ الذي تستمدّ منه السلطة شرعيّتها في نظر الكاتب؟
- يميّز الكاتب بين اتجاهين، يقول الأول بالوحدة والثاني بالتعددية: أحلّل حقيقة الفارق بينهما.
- ما هي شروط السياسة الشرعيّة التي يحددها الكاتب؟
- هل من تعارض بين شروط سياسة شرعيّة داخلية وشروط سياسة شرعيّة على المستوى الدولي؟
- هل تساعدني مواقف الكاتب على تعقّل بعض ظواهر الوجود الإنساني؟ أحرّر فقرة في الغرض.
- هل أميل إلى القول بالوحدة أم بالتعددية؟ أبرر جوابي.



" يأتي تحديد السلطة، داخل الدولة، من استقلاليّة كلّ من السلطات التنفيذية والتشريعيّة والقضائيّة... من التعددية الحزبيّة وتعدّد مصادر المعلومات ومن الإقرار بحقوق الأقليات "

تودوروف

الحق والقانون

التهبير :

الإفراط في السلطة والتفريط في الحق: حدان يشغلان الإنسان ويرسمان مجال عراكه السياسي المنفتح دوماً على الممكن. عراك يغذيه أمل الإنسان في اعتدال يقر للسلطة حقها ويؤمن للحق سلطته في فضاء سياسي يعمره مواطنون أحرار لا رعايا مستعبدين.

يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع كل ما له من قدرة، بحيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد إما أن يطيعها بمحض اختياره، وإما خوفاً من العقاب الشديد. ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديمقراطية. فالديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها. وتترتب على ذلك النتيجة القائلة: إن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، وهو يلزم الجميع في كل شيء لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله. ولو أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بأي شيء من هذا الحق، لكان عليهم أن يصبخوا في الوقت نفسه، قادرين على الدفاع عن هذا الحق دفاعاً مؤكداً. ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وما كانوا ليفعلوه دون أن تحدث الفرقة ويسقط الحكم، ولهذا السبب نفسه خضعوا المشيئة السلطة الحاكمة، أيًا كانت هذه المشيئة.



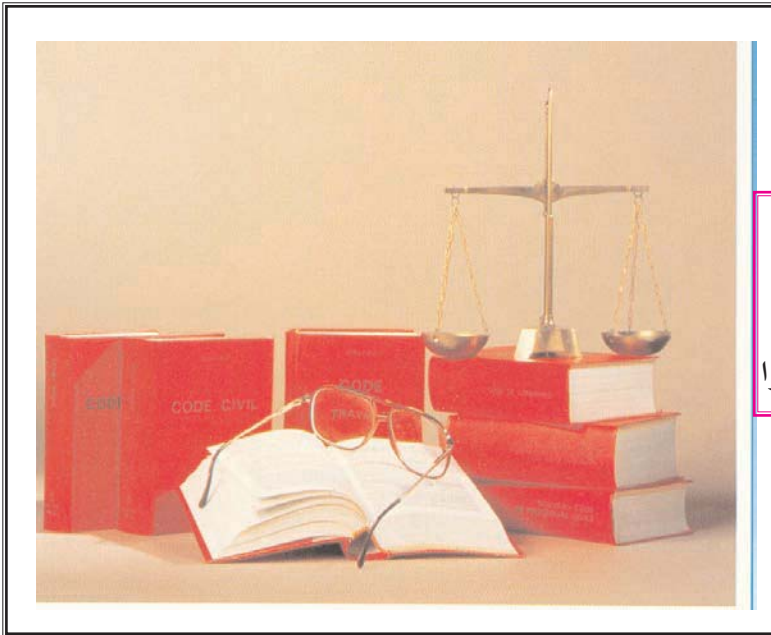
[...] إن الحاكم لا يكتسب الحق في أن يأمر بما يشاء إلا بقدر ما يمتلك السلطة العليا بالفعل. فإذا فقدها فقد في الوقت ذاته الحق في الأمر، ويتحوّل هذا الحق إلى من يستطيع - أو من يستطيعون - الحصول على هذه السلطة والمحافظة عليها. لذلك، كان من النادر أن يعطي الحكام أوامر متناقضة للغاية، لأن فطنتهم وحرصهم على الاحتفاظ بالسلطة يجعلهم يهتمون إلى أقصى حد بالسهر على المصلحة العامة وتوجيه دفة الأمور جميعاً وفق أحكام العقل، وكما قيل، لم يستطع أحد أن يستمر في الحكم طويلاً عن طريق العنف [...]. أما الدولة ونظام الحكم الذي لا تؤخذ فيه مصلحة الأمر بوصفها قانوناً أسمى، بل يراعي مصلحة الشعب كله - فمن الواجب ألا يُعَدَّ من يطيعه عبداً لا يحقق مصلحته الخاصة، بل مواطناً. على ذلك، تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم. ففي مثل هذه الدولة يستطيع كل فرد - إذا أراد - أن يكون حراً وأن يعيش بمحض اختياره وفقاً للعقل. وكذلك لا يكون الأطفال عبيداً، بالرغم من أنهم ملزمون بطاعة أوامر آبائهم، لأن أوامر الآباء تبغي مصلحة الأطفال قبل كل شيء. فهناك إذن فرق كبير بين العبد والابن والمواطن، نصوغه كما يلي: العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو من ينفذ، بناءً على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو من ينفذ، بناءً على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية.

سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 16.

ترجمة . حسن حنفي؛ مراجعة . فؤاد زكريا

دار الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1977، ص 384 - 385

- عن أيّ تفويض يتحدّث الكاتب؟ أستثمر ما ورد في نافذة دعائم للتفكير في المسألة، سياقات فكريّة، فلسفات التعاقد.
- كيف يعرف الكاتب الديمقراطية؟ أحدّد مستلزمات ممارسة السلطة التي تلائمها.
- حقّ الفرد والمصلحة العامّة: هل من تعارض بينهما في دولة ديمقراطيّة؟
- هل في الخضوع للقانون نفي للحرية؟
- أيّة علاقة بين سيادة القانون وسيادة العقل؟
- " لم يستطع أحد أن يستمرّ في الحكم طويلا عن طريق العنف ": أحلّل هذا الحكم وأمتحن راهنيّته.
- ما وجه التمييز بين العبد والطفل والمواطن؟
- أستخلص مفهوم المواطن ومنزلته في الدولة الديمقراطيّة.



" تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم "

سبينوزا

حرية الرأي

التمهيد :

إذا كانت الحياة داخل المجتمع شرط تحقق إنسانية الإنسان فإن الانصياع كليا إلى قوانين سلطة المجتمع وضوابطه قد يصادر حق الفرد، وحق الأقلية في الاختلاف، باسم أغلبية حقيقية أو مزعومة، مما يقتضي رسم حدود حق السلطة اعترافا بحق امتلاك حيز شخصي للحياة.

لنفترض أن الحكومة على اتفاق كامل مع الشعب، ولنفترض أنها لا تفكر في فرض سلطتها إلا بإرادة الشعب ذاته. إنني أنكر على الشعب الحق في هذه السلطة سواء فرضها بنفسه أو بحكومته. إن تلك السلطة غير مشروعة بالمرّة. وهي ليست من حق أفضل الحكومات أو من حق أسوأها. إنها مؤذية، وهي أكثر إيذاء، عندما تُفرض بموافقة الرأي العام مما لو كان بمعارضته. وإن كانت الإنسانية كلها باستثناء فرد واحد على رأي، وكان هذا الفرد على عكس هذا الرأي، لما كان للإنسانية حق فرض الصّمت عليه، أكثر مما يكون له هذا الحق لو كانت السلطة بيده. وإن لم تكن لرأي ما أي قيمة إلا عند صاحبه، وكان حرمانه من التمتع به ضررا يحق به وحده، لكان هناك فارق بين الضّرر الذي يحق بعدد أكبر من الناس، وبين الضّرر الذي يحق بعدد أقل. ولكن منع الإنسان من التعبير عن رأيه شرّ، لأنّ فيه سلب الإنسانية كلها، سلب أجيال المستقبل والجيل الحاضر معا، سلب الذين يعارضون الرأي أكثر من الذين يقبلونه. فإذا كان الرأي صادقا حُرّما من فرصة استبدال الصواب بالخطأ، وإن كان كاذبا، فقدوا مزية لا تقلّ عن السابقة أهمية، وهي إدراك للحقيقة أوضح، وتأثر بها أقوى، وذلك عندما تصطدم تلك الحقيقة بالخطأ.



ستيوارت ميل، الحرية (الفصل الثاني)

عن "الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة"، ط: أفريقيا الشرق، ص 113.

ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي.

الكاتب

ستيوارت ميل (1806-1873)

فيلسوف وعالم اقتصاد إنجليزي، امتلك ثقافة تاريخية واسعة وتشبّع بدراسة العلوم والقانون. كان للثورة الفرنسية سنة 1830 دور في إنتاج تيار سياسي ليبرالي النزعة في بريطانيا وعُدّ ميل أحد أبرز رموزه؛ ظل إلى عدة أعوام يكتب في صحف تتسم بطابع ليبرالي راديكالي. أشرف طيلة خمس سنوات على إدارة مجلة لندن ووستمنستر الناطقة بلسان الحزب الراديكالي. تميز ميل بوفرة عطائه، وانكباه الدائم على العمل والتأليف. من أهم أعماله "مذهب المنطق" (1843)، "في النفعية" (1863)، و"فلسفة ويليام هاملتون" (1865)، ثم "أوغيست كونت والوضعية" (1865) وفيه جدد المذهب التجريبي على أساس السيكولوجيا، وفي الأخلاق، عدلّ نفعية بنتام ليكيفها مع القانون والسياسة. كتب أيضا "مقالات في بعض مشاكل الاقتصاد السياسي" (1844) و"مبادئ الاقتصاد السياسي" (1848)، وفيهما عرض لمبادئ

الاقتصاد السياسي، منظوراً إليه بوجه خاص من خلال تطبيقاته على قضايا العصر السياسية والاجتماعية الكبرى. أصدر أيضاً كتاب " الحرية " (1859)، وهو كتاب مفعم بالنزعة الليبرالية. شارك في سياسة بريطانيا وانتُخب عضواً في مجلس العموم (1865)، وأثار على منبره مسألة حق النساء في الانتخاب وهي مسألة كان قد طرحها في كتابه " عبودية النساء " (1861) الذي أصدره سنة 1869 وهو بمثابة إعلان عقلائي وبلغ عن الوضع الفعلي للمرأة في التاريخ، وبمثابة هجوم على الاستعباد القانوني التي هي من ضحاياه، وعلى الأخلاق الإكراهية التي ترغمها على الخضوع للرجل.

المهام

- بأيّ معنى ينكر الكاتب على الشعب الحق في فرض سلطته؟
- ما وجه الضرر في منع الفرد من التعبير عن رأيه؟
- أيّ غُثم يمكن أن يترتب على تمكين الفرد من حقه في التعبير عن رأيه؟
- هل من حقّ سلطة الأغلبية أن تقصي حقوق الأقليات؟ أعلّل جوابي في فقرة قصيرة.
- هل يمكن أن نتصوّر حدّاً لحقّ الفرد في التعبير عن رأيه دون إخلال بمقومات النظام الديمقراطي؟



" ولكن منع الإنسان من التعبير عن رأيه شر، لأنّ فيه سلب الإنسانية كلها. " ميل

الحق والعنف

التمهيد :

كثيرا ما نرفض العنف باسم الحق ونعتبرهما ضدّين لا يجتمعان. ومع هذا قد يحتاج أحدهما الآخر حين تقضي الظروف وصلا بينهما لتحقيق غرض لا يؤمنه الفصل.

يُفهم الحق دوما من جهة مبدئه بصفته إقصاء للعنف. إن ما يجعل غايات ما مشروعة هو استخدام وسائل يبيحها القانون؛ ولا يمكن للعنف أن يوجد إلا خارج الحق (...). سيكون هنالك أيضا نوع هلع من العنف الذي سيخترق الحق الذي سيقصي ضدّه بحكم قيامه على مبدأ سلم العلاقات. ومع ذلك يظهر بسرعة أن الحق يخشى في العنف الأذى الذي يلحقه بالسلم أقل من خشيته حتى أمر إمكان انتهاكه. [...]



إن النظام القضائي هو أحد الوسائل، ولعلّه الأكثر نجاعة، للاحتماء من الانتقام الذي لا ينتهي. إن مبدأ عدالة قسرية يحرّر البشر من واجب الانتقام. وهو في جوهره انتقام، لكنه انتقام له من الكثافة والقوة بحيث لا يسمح بانتقام مضاد ولا بإمكان تغذية العنف. وفي حين تعمل الطقوس والتضحية على منع العنف وذلك "بتلطيفه وتجنّبه وتوجيهه نحو هدف ثانوي"، فإن الحق يعقلنه، ويقسمه ويجعل منه تقنية علاجية مخفية (...). وهو أيضا نظام عنيف ضد العنف. لكي يحقق الحقّ وظيفته، يجب أن يبقى ذلك خفياً، وأن ندركه مهتماً بالعدالة ولا ندركه عنفا مثل ذلك الذي يقمعه. ولهذا السبب لا يتسامح الحقّ مع وجود مجال يفلت منه. ولهذا السبب أيضا يجب أن يظهر غير قابل للانتهاك. في هذا المعنى تعيد العقوبات للحق كماله: فشراسة العقوبات، وتفخيم الإدارة للقانون، لها وظيفة إظهار لاتجانس الحق والتحدّيات التي علّقت عليه: يجب أن تبقى القوة للقانون.

إيف ميشو، العنف والسياسة، 1978

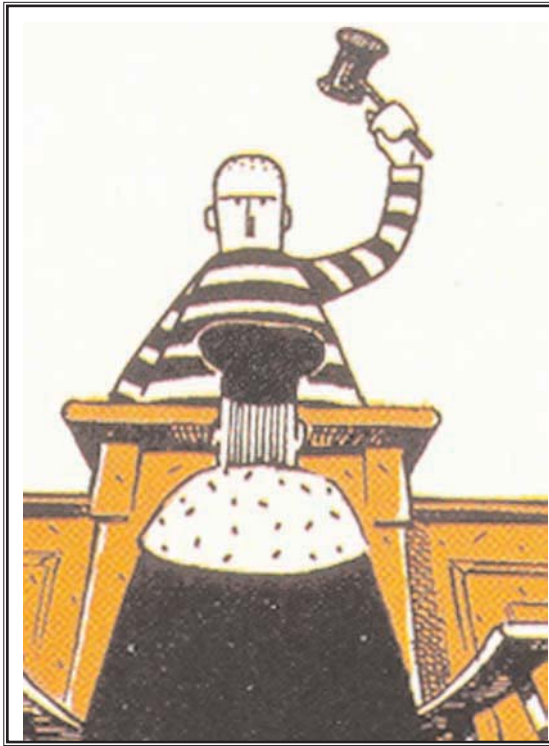
Yves MICHAUD; Violence et politique, Gallimard. 1978. pp 127 - 129

الكاتب

إيف ميشو : (1944)

فيلسوف فرنسي معاصر، يُعدّ مختصاً في فلسفة هيوم ولوك والفلسفة السياسيّة عامّة وبصورة خاصة حول ظاهرة العنف.. نشر العديد من المؤلفات منها بالخصوص "العنف" (1973) و"العنف والسياسة" (1978) تناول فيهما العلاقة بين العنف والحق ومنزلة العنف في الحياة السياسيّة؛ له أيضا "تغيّرات في العنف" (2002) قدّم فيه تشخيصا للواقع مؤكّدا على المفارقات التي تميز واقعنا المعاصر، واقع تقلص فيه العنف مع أن حضوره أصبح أكثر شدة، وتيسرت فيه ظروف الحياة ولكنها أصبحت في نفس الوقت أشدّ عسرا. أمّا كتاب "إنساني، لا إنساني، مفرط في الإنساني" (2002) فقد تناول واقع الإعلام والإشهار الذي ينقلنا إلى واقع سائل وغازي يمنحنا اللذة وضربا من الرفاه ولكننا مع ذلك نعيش في الغامض واللامحدّد.

- أحدّد معنى القول " الحق نظام عنيف ضد العنف " .
- ما الذي يحرص الحق على إخفائه؟ هل يعبرّ بذلك عن خشيته على نفسه من العنف؟
- كيف أفهم قول الكاتب بأن حرص الحق على الانتصار على العنف أكثر من حرصه على السلم؟
- كيف يكون العنف تقنية علاجية؟ أستحضر أمثلة عن ذلك.
- أحدّد الفرق بين القوة والعنف. وأبيّن هل يمكن للحق أن يكون نافذا دون قوة.



" يُفهم الحق دوماً من جهة
مبدئه بصفته إقصاء للعنف ".
إيف ميشو

في نقد الحقّ

التمهيد :

يُدرّك الإنسان بحقّه، أمّا التشريع فيُفترض فيه أنه ما به يُكتسب الحقّ تأنيسا فعليًا للإنسان. ومن الغريب أن يغفل التشريع عن تحديد المقصود بالإنسان وتنزيله في سياق عيشه وضغط ظروفه. إذا صحّ هذا ألا تتحوّل غرابة النسيان إلى اغتراب للإنسان؟

نميّز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، فمن هو هذا الإنسان المتميز عن المواطن؟ لا أحد سوى عضو المجتمع البورجوازي. ولماذا يصبح عضو المجتمع البورجوازي هذا "إنسانا"، إنسانا بلا زيادة، ولماذا تُسمّى حقوقه حقوق الإنسان؟ بِمَ نفسّر هذه الواقعة؟ [...] لنستنتج قبل كل شيء كون ما يُسمّى بحقوق الإنسان، وهي خلاف حقوق المواطن، ليست سوى حقوق أعضاء المجتمع البورجوازي، هذا يعني الإنسان الأثني، الإنسان المنفصل عن الإنسان وعن المجموعة. طالما أن الدستور الأكثر جذريّة، دستور 1793. نادى: "إعلان حقوق الإنسان وحقوق المواطن".



المادة 2: "هذه الحقوق (الحقوق الطبيعية والحقوق التي لا تسقط بالتقادم) هي: المساواة، الحرية، الأمن، والملكيّة".

فيم تتمثل الحرية؟

المادة 6: "الحرية هي القدرة التي للإنسان على فعل ما لا يلحق ضررا بحقوق الآخرين"، أو، هي أيضا، حسب عبارة إعلان حقوق الإنسان لسنة 1791: "... القدرة على فعل ما لا يلحق ضررا بالآخرين". الحرية هي إذن الحق في فعل كل شيء لا يضر بالآخرين أمّا الحدود التي يستطيع كل فرد أن يتحرك فيها دون أن يضر بالآخرين فيحددها القانون كما يرسم وتدّ السور الحدود بين حقلين. يتعلق الأمر بحريّة الإنسان بما هو جوهر فرد منعزل ومنطو على ذاته. [...] ولكنّ حقّ الإنسان في الحرية لا يستند إلى صلات الإنسان بالإنسان بل بالأحرى إلى انفصال الإنسان عن الإنسان. إنّه حقّ هذا الانفصال، حقّ الفرد محدودا بذاته.

إن الاستخدام العملي لحقّ الإنسان في الحرية هو حقّ الإنسان في الملكية الخاصة. لكن فِيمَ يتمثّل حق الإنسان في الملكية الخاصة؟

المادة 16 (دستور 1793): "إن الحقّ في الملكيّة هو الحقّ الذي لكلّ مواطن في أن يتمتع بممتلكاته والتصرّف فيها على هواه، بعائداته، بثمره عمله وجهده".

الحقّ في الملكية هو إذن الحق في تمتّع المرء بثروته والتصرّف فيها كما يريد (على هواه)، دون اعتبار الآخرين وبصورة مستقلة عن المجتمع، إنه الحقّ في المنفعة الذاتية. إن الحرية الفردية، هذه واستخدامها، يشكلان أساس المجتمع البورجوازي. وتترك الحرية لكل إنسان أن يجد في الإنسان الآخر حدود حريته وليس تحقيقها. إنها تعلن قبل كل شيء حق الإنسان في "التمتّع بممتلكاته والتصرّف فيها على هواه، بعائداته، بثمره عمله وجهده". [...]

وإذن فلا يتجاوز أيّ ممّا يُسمّى حقوق الإنسان، الإنسان الأناني، فالإنسان بما هو عضو في المجتمع البورجوازي، منطو على نفسه وعلى مصالحه الخاصة ورغباته الخاصة، وهو فرد منفصل عن المجموع. ما أبعد أن يكون الإنسان قد اعتبر فيها كائنا نوعيا بل تبدو، على العكس من ذلك، الحياة النوعية نفسها وكذلك المجتمع، إطارا خارجيا عن الفرد وحدًا لاستقلاله الأصلي. والرابطة الوحيدة التي تصل بين البورجوازيين هي الضرورة الطبيعية، والحاجة والمصلحة الخاصة، وحفظ ملكياتهم وشخصهم الأناني. [...].

وتصبح هذه الواقعة أكثر إبهاما حين نرى أن الانعتاق السياسي يجعل من الجماعة السياسيّة والجماعة المدنيّة مجرد وسيلة عليها أن تكون في خدمة المحافظة على ما يُسمّى بحقوق الإنسان هذه، وأن تجعل المواطن خادما للإنسان الأناني، وأن المجال الذي يسلك فيه الإنسان بما هو كائن نوعي يتدنى تحت المجال الذي يسلك فيه باعتباره جزءًا، وأخيرا يصبح الإنسان الحقيقي في الواقع ليس الإنسان بما هو مواطن ولكن الإنسان بما هو بورجوازي.

كارل ماركس، المسألة اليهوديّة

ترجمة . نايلة الصالحي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 37-41 (بتصرّف لجنة التأليف)

Karl MARX; La question juive, 1844. in "Pages choisies" par M. Rubel, Rivière, p 165

الكاتب

ماركس : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 18 (الإنيّة والغيريّة)

المهام



" فلا يتجاوز أيّ ممّا يُسمّى حقوق الإنسان، الإنسان الأناني.... وأخيرا يصبح الإنسان الحقيقي في الواقع ليس الإنسان بما هو مواطن ولكن الإنسان بما هو بورجوازي".

ماركس

- من هو الإنسان المتميز عن المواطن حسب النص؟
- ما دلالة الحق في الحرية؟ وما علاقة هذا الحق بالحق في الملكية؟
- من هو إنسان حقوق الإنسان؟
- ما المواطن؟ وما منزلته في إعلان حقوق الإنسان؟
- هل ينبغي أن نستبدل الحديث عن حقوق الإنسان بالحديث عن حقوق المواطن؟
- هل يفيد نقد حقوق الإنسان نقد فكرة الحق ذاتها؟
- أي صورة للإنسان يدافع عنها الكاتب؟

العدالة والإنصاف

التهيير :

إنّ أحوال معيشتنا تكشف عن وجوه من الظلم والاجحاف تبرر حاجتنا إلى العدالة. وإذا كنا نرغب في العدالة في جميع معاملتنا ونعظم العادل، فإننا نتطلع مع ذلك إلى الإنصاف ونرتاح إليه دون أن ندرك لذلك موجبا ودون أن نتبين فرقا بينهما.

بقي لنا أن نتكلّم عن الإنصاف والمنصف وأن ننظر في علاقات الإنصاف بالعدالة والمنصف بالعادل. وعندما نتفحص الأمر بعمق يظهر أن خصائصها ليست متماثلة تماما دون أن تكون مع ذلك على اختلاف نوعي. نمدح أحيانا الإنصاف والإنسان الذي وُهب هذه الخصلة، إلى درجة أنه حتى، عند استحساننا نستخدم هذه الكلمة في حالات خاصة، بدل كلمة خير، قاصدين بذلك الإشارة إلى تفوق الإنسان المنصف. وأحيانا أخرى، يبدو لنا، وفق نفس الاستدلال، أنه من العبث أن نقوم بمدح الإنصاف المناقض للعدالة من بعض الوجوه. وبالفعل، فإنما أن يكون العادل غير مرغوب فيه، أو أن ما هو منصف غير عادل، مادام مختلفا. أمّا إذا كان الاثنان مرغوبا فيهما، فإنهما إذن يتطابقان؟ إن حرجنا إزاء مسألة الإنصاف متأت بعض الشيء من الأسباب المشار إليها. بيد أن كل هذه التعبيرات هي إلى حد ما مرضية وليس ثمة تناقض البتة. لأن ما هو منصف، لكونه متفوقا على العادل منظورا إليه على حدة، هو بهذا بالذات يكون عادلا. في حين أنه يجب ألا نعتقد أن امتلاكه هذا التفوق مردّه اختلاف في الجنس. هكذا يكون العادل والمنصف متماثلين ورغم أن كليهما مرغوب فيه، يكون المنصف مع ذلك محبّذا.



إن ما يُسبّب حرجنا، هو أن من هو منصف و عادل في ذات الوقت، لا يكون كذلك طبقا للقانون؛ إنّ الإنصاف هو بمثابة تحمين لما هو عادل قانونا. والسبب في هذا أن كل قانون هو عام وأنه في حالات النوع، لا يكون من الممكن التعبير بدقة كافية حينما نتكلم بوجه عام؛ وبما أنه من الضروري إذن الحديث في العموم وأنه لا يمكن لنا القيام بذلك بكل الدقة المأمولة، فإن القانون لا يحتفظ إلا بالحالات العادية، دون إنكار مع ذلك عدم كفايته.

أرسطو، أخلاق نيقوماخوس

ARISTOTE; *Ethique de Nicomaque*. G. F, 1965. p1137 a -1137b

الكاتب

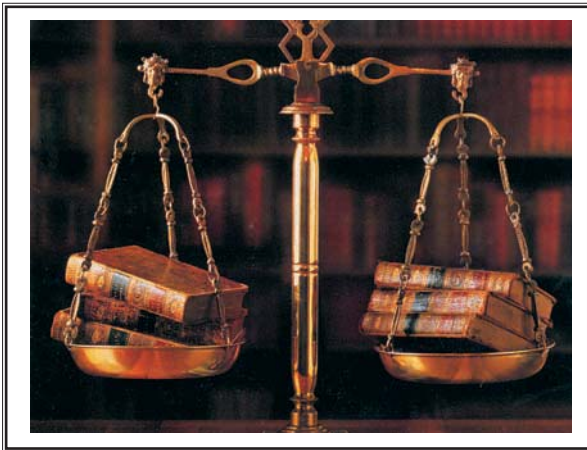
أرسطو: (384-322 ق.م):

أرسطوطاليس ولد في أسطاجيرا، بشمال اليونان. وكان والده نيقوماخوس طبيب أمينتاس الثاني جد الإسكندر المقدوني. لما بلغ أرسطو سن الثامنة عشرة التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا (سنة 366 ق.م) ولم يغادر الأكاديمية إلا عند وفاة معلمه (347 ق.م). وكان أرسطو قد أخذ يتحول قبل ذلك التاريخ شيئا فشيئا عن مثالية أستاذه وينزع إلى المباحث الطبيعية. وحوالي سنة 342 ق.م أرسل فيليب المقدوني في طلبه ليتولى تعليم ابنه الإسكندر وهو لم يتجاوز الثالثة عشرة حينذاك. عاد إلى أثينا مرة ثانية حوالي سنة 343 ق.م وأسس مدرسته الخاصة أين ألقى أرسطو دروسه في شتى أغراض المعرفة وفي

غضون ما يقرب عن 21 سنة فقط ألف أرسطو أهم آثاره العلمية والفلسفية والتي شكلت إنتاجا متفردا في تاريخ العقل البشري. وتنقسم آثاره إلى قسمين: قسم المحاورات والمواعظ والتي اقتفى فيها أسلوب أفلاطون والتي لم يصل منها إلا شذرات أو بعض أسمائها وقسم ثان هو عبارة عن مباحث في المنطق مثلا "المقولات" و"العبارة" و"التحليلات الأولى والثانية" و"الجدل" و"لمغالطات"؛ وفي الطبيعيات نذكر مثلا "مقالة الطبيعة" أو (السماع الطبيعي) و"كتاب السماء"... وفي علم النفس كتاب "في النفس" و"في النوم" و"في الأحلام" و"تعبير الرؤيا"؛ وفي البيولوجيا كتاب "في علم الحيوان"...؛ وفي الإلهيات كتابه "ما بعد الطبيعة" وفي الأخلاق والسياسة كتاب "أخلاق نيقوماخوس" و"الأخلاق إلى يوديموس" وكتاب "الأخلاق الكبير" و"كتاب السياسة" و"دستور أثينا"؛ أما في الخطابة والشعر فقد ألف "في الشعر" و"في الخطابة" وقد أثرت فلسفة أرسطو تأثيرا واسعا وعميقا في الحضارة العربية والغربية حتى نهاية القرون الوسطى.

المهام

- أبتن وجوه التطابق والاختلاف بين العدالة والإنصاف وأبتن من النص موجب تفوق المنصف على العادل.
- يشير النص إلى حرج في التمييز بين العادل والمنصف: أحتد دواعي هذا الإحراج.
- إذا كانت العدالة مرغوبا فيها، فإن الإنصاف محبذ. كيف أفهم هذا الحكم؟
- أستحضر في سياق معيشي أمثلة للتدليل على حدود التمايز بين العدالة والإنصاف.
- هل يمكن أن أختار بين العدل والإنصاف؟



" إن ما يسبب حرجنا، هو أن من هو منصف وعادل في ذات الوقت، لا يكون كذلك طبقا للقانون".

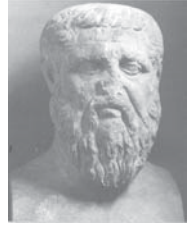
أرسطو

العدالة والقانون

التمهيد :

إذا كان العيش وفق نظام العقل يعني فيما يعنيه العيش بالتوافق مع نظام الطبيعة وإذا كانت الطبيعة تعطي لكبار الأسماك حقّ التهام الصّغير منها، أفلا يقود ذلك إلى الإقرار بحقّ القويّ في الهيمنة على الضعيف وكأنّ العقل يضيفي مشروعية على التفاوت ويجعل من اللامساواة مبدأ العدالة؟

جُعِلَ (1) القانون من أجل الضعفاء ومن أجل الكثرة. إنهم إذن يضعون القانون ويقرّرون المدح والذم بالنسبة إلى أنفسهم وبالنظر إلى منفعتهم الخاصة. ولكي يهربوا الأكثر قوة، والأكثر قدرة على غلبتهم، ولكي لا يحققوا الغلبة فإنهم يزعمون أن كل تفوق قبيح وجائر، وأن الجور يتمثل أساسا في إرادة طلب الاستعلاء على الآخرين : أما بالنسبة إليهم، فإني أتخيل أنه يكفيهم أن يكونوا في مستوى الآخرين دون



مضاهاتهم قدرا.

لهذا السبب يعتبر القانون جائرا وقبيحا كلّ محاولة لتجاوز المستوى العام، وذلك هو ما ندعوه بالجور. غير أن الطبيعة ذاتها، في رأيي، تثبت لنا أنّ العدالة الحسنة تقتضي أن من كان أرفع قدرا وجب أن تكون له الغلبة على من دونه قدرا، والقادر على العاجز. فالطبيعة تظهر لنا في كل مكان، لدى الحيوانات ولدى الإنسان، في المدن والمنازل، أن الأمر أحسن ما يكون هكذا، وأن علامة العادل، هي غلبة القوي على الضعيف وأنّ تفوقه بيّن. وبالفعل، بأي حق يحارب كزار كساس (2) الإغريق، أو أبوه "السيثيين"؟ (3).... إنّ كل هؤلاء البشر يتصرفون، في نظري، بحسب طبيعة الحق الحقيقية، وأقسم زوس (4) حسب قانون الطبيعة، رغم أنه قد يكون مناقضا للقانون الذي نضعه، نحن، والذي نكيّف به أفضل الناس منا وأكثرهم قوة إذ نأخذهم أطفالا، مثل الأشبال، من أجل تسخيرهم بقوة الوعظ والإرشاد.

أفلاطون، غورجياس (5)

PLATON; *Gorgias*, 483bc-484a. Belles Lettres

الهوامش

- 1- يعرض هذا النصّ موقف غورجياس على لسان كاليكلاس وهو محاور خيالي لسقراط
- 2- كزار كساس Xerxès: (519-465 ق.م) ملك الفرس (486-465 ق.م) ابن داريوس (Darios). الأكبر وأتوسا: Atossa ابنة سيريس الأكبر Syrus Le Grand. اعتلى العرش بعد موت أبيه وقمع الثورة في مصر ثم قضى ثلاث سنوات في إعداد أسطول وجيش كبير لمعاقبة الإغريقين على مساعدتهم الأيونية في حربهم مع الفرس. أحرق أثينا بعد فرار اليونانيين منها.
- 3- السيث Les Scythes اسم يطلق على سكان منطقة تدعى Scythie في شمال البحر الأسود، بلد مقسم اليوم بين مولدافيا وأوكرانيا وروسيا الشمالية، وهم قبائل رحل يسكنون سباسب كائنة بين البحر الحالية وجبال تركستان.

4- زوس ZEUS : في الميثولوجيا الإغريقية، إله السماء ورب أرباب الأولمب.
5- غورجياس Gorgias : (487-380 ق.م)، سفسطائي يوناني من أصل صقلّي قدم إلى أثينا للدفاع عن صقلية ضدّ أطماع سرقسطة. بقي في أثينا معلّمًا الخطابة. من أهمّ مؤلّفاته "اللاوجود" أو "في الطبيعة" وفيه نقد فكرة الوجود عند بارمنيدس. و"غورجياس هيّ أيضا محاورّة أفلاطونيّة موضوعها الخطابة أو فنّ الإقناع الذي يدافع عنه غورجياس في مقابل سقراط الذي يؤسّس خطاب الحقيقة.

الكاتب

أفلاطون : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للسند عدد 9. (الإنيّة والغيريّة)

المسهام

- كيف أفهم القول بأن القانون جُعل من أجل الضعفاء؟
- هل تجد في هذا وجهة بالنظر إلى واقع البشر؟
- أستخرج من النص فهم غورجياس للعدالة.
- يفضّل غورجياس عدالة القانون الطبيعيّ على عدالة القانون الوضعي: أتتبع الحجج التي ساقها الغورجياس لتأكيد موقفه.
- كيف تتحوّل المساواة إلى جور؟
- أفكر فيما يستتبع تأسيس العدالة على قانون الطبيعة.



" جُعلَ القانون من أجل الضعفاء
ومن أجل الكثرة "

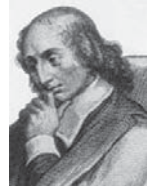
أفلاطون

العدل والقوة

التهيير :

قد يبدو العدل مطلباً إنسانياً نتمنى سيادته، وبين وردية الأمنيات وقائمة الواقع نصطدم بسلطان القوة إلى حدّ يغدو معه تحقيق العدل حلم استحالة مادام الضدّ يستبعد ضده.

إنّ لمن العدل أن يُقتدى بالعدل، ومن الضروري أن يُقتدى بالأقوى. فالعدالة بلا قوة عاجزة والقوة بلا عدالة مستبدة. فالعدالة بلا قوة يُعترض عليها لأنّه يوجد دائماً أشرار؛ والقوة بلا عدالة متهمّة. يجب أن نجمع إذن بين العدالة والقوة، وحتى يتحقّق ذلك علينا أن نجعل العادل قوياً أو القويّ عادلاً.



إنّ العدالة عُرضة للنزاع والقوة قابلة للإعتراف بها بيسر كبير ودون نزاع. هكذا لم يتسنّ أن نعطي القوة للعدالة ذلك أن القوة عارضت العدالة وقالت عنها إنّها كانت جائرة وقالت عن نفسها إنّها هي التي كانت عادلة. وهكذا حين استحال علينا جعل العادل قوياً جعلنا القويّ عادلاً.

باسكال، خواطر

B. PASCAL; *Les Pensées*. éd.Gallimard, 1976, pp 1160 - 1161.

الكاتب

باسكال : (1623 - 1662)

فيلسوف وعالم فرنسي نبغ منذ حداثة سنّه إذ بدأ الكتابة ولم يتجاوز عمره السادسة عشر عاماً بمقالة في المخروطات ثم ابتكر الآلة الحاسبة بعد ذلك بسنتين. دافع عن شرعية التفكير والتجربة في البحث عن الحقيقة العلميّة، طالما أنّ الفرد، والإنسانيّة يتطوران بتراكم المعارف. ويعتبر أنّ غزارة المعرفة لا تتركز على منهج كوني كما يعتقد ديكارت. من أهمّ مؤلفاته "خواطر" (1670) قدّم فيه تصوّره للإنسان على خلفيّة دينيّة مسيحيّة ومن مؤلفاته أيضاً "في فن الإقناع" (1728) ثمّ "في العقل الهندسي" و"رسالة في الخلاء".

المسهام

- ما الفرق بين الإقتداء بالقوي والإقتداء بالعدل؟
- ماذا يحدث حين تعوزنا القوة على فرض قرار عادل؟
- ماذا يحدث حين نلجأ إلى القوة دون موجبات عادلة؟
- ما الفرق بين أن نجعل القويّ عادلاً وبين أن نجعل العادل قوياً؟ أبلور جوابي منتبهاً إلى استتبعات الموقفين.
- لم اعتبر الكاتب الاعتراف بالقوة أيسر والعدالة فضاء نزاع؟
- هل القوة وحدها قادرة على وضع حدّ للصراع بين البشر؟ أحرر فقرة في الغرض.

العدك أساس الطاعة

التمهير :

بين الحاجة إلى الدولة وواجب الامتثال إلى قوانينها والدعوة إلى التمرد عليها وعصيانها صورةً جدلٍ مستمر بين الإنسان والدولة أصبح معه الخضوع المطلق والسلطان المطلق بلا معنى إذ لا خير في مدينة لا حكم فيها ولا خير في دولة لا تحقق ما ننشده منها.

يتعلق الأمر بمعرفة في أي الأحوال و إلى أي مدى نكون ملزمين بالخضوع إلى نظام جائر وإلى أي حد يصل هذا الخضوع. يقال أحياناً إنه ليس من الضروري أبدا الخضوع في مثل هذه الشروط. لكن هذا قول خاطئ. إن ظلم قانون ما ليس، بوجه عام، سبباً كافياً لعدم الخضوع لهذا القانون، وليس هذا بأكثر من القول بأن صلاحية قانونية لتشريع ما (حدده الدستور الجاري) لا تقوم حجة كافية للامتثال للقانون. حين تكون البنية الأساسية لمجتمع ما عادلة بما فيه الكفاية، وضمن حدود السياق الذي رجحناه، علينا أن نعترف بالقوانين الجائرة بصفتها قوانين ملزمة شريطة ألا تتجاوز حدًا معينًا من الجور. وحين نسعى إلى رسم تلك الحدود نقرب من مشكل أعمق يتعلق بالإلزام والواجب السياسيين. تنشأ الصعوبة هنا، في جانب من جوانبها، عن وجود صراع بين المبادئ في هذه الحالات. فبعض المبادئ تنصحن بالخضوع، في حين يدعوننا بعضها الآخر إلى العكس. هكذا ينبغي أن نواجه مطالب الواجب والإلزام السياسيين بتصور ما للأولويات المناسبة.



راولس، نظرية العدالة

J. RAWLS; *Théorie de la justice*. éd. Seuil, 1985, pp 391 -392.

الكاتب

راولس : (1921-2002)

مفكر أمريكي ولد ببالطيمور. كان شاهدا على كارثة هيروشيما أثناء قصفها بالقنبلة الذرية. بعد هذه التجربة رفض أن يصبح ضابطاً وغادر الجيش وأكمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة والأخلاق (1946). أصبح أستاذا بجامعة هارفارد. Havard و درّس ألى حدود سنة 1952. من مؤلفاته " نظرية العدالة " (1971)، وقد أعد هذه النظرية في ظروف كانت فيها شرعية الولايات المتحدة موضع تساؤل مرتبطة بحرب الفيتنام، واحتدام الصراع من أجل الحقوق المدنية، ولأجل ذلك اعتبرت النص الأهم في الفلسفة السياسية. يتمحور هذا الكتاب حول معاني القيم، والعدالة والليبرالية. وترتكز نظريته هذه على مبدأين: مبدأ الحرية، أي المساواة وتكافؤ الفرص مع ضمان حرية الآخرين. ومبدأ الاختلاف، الذي يجيز التفاوت ولا يتعارض مع مبدأ العدالة. ومن مؤلفاته أيضا " الفرد والعدالة الاجتماعية " (1988)، " الليبرالية السياسية " (1993) وتناول فيهما معاني الحرية، والعدالة، وحقوق الإنسان وحقوق المواطن...

المسهام

- هل نكون على صواب حين نرفض طاعة نظام جائر؟
- هل في صلاحية قانونية لتشريع ما سبب كاف للامتثال للقانون؟
- ضمن أية شروط يمكن الامتثال لقانون جائر؟
- القوانين العادلة والقوانين الجائرة: هل من حدود واضحة للفصل بينها؟ ما معيار هذا التمييز؟
- أستخلص معيار العدل وشروط الطاعة. أحرر فقرة في الغرض.
- ما قيمة التمييز بين مطالب الواجب والإلزام؟
- ما أساس القول بترتيب الأولويات في حلّ مشكل المواجهة بين مطالب الواجب والإلزام السياسيين؟



"يتعلّق الأمر بمعرفة في أي الأحوال وإلى أي مدى نكون ملزمين بالخضوع إلى نظام جائر".
راولس

التهيير :

قد يكون النظر إلى الإنسان بما هو شخصية قانونية أساس التعامل معه باعتباره مواطنا، غير أن اختزال النظر في الإنسان في حدود الوطن الذي ينتمي إليه قد لا يستوفيه حقه أمام تداخل العلاقات والمصالح بين الأوطان وأمام نزوعه نحو الكلية والكونية وهو ما يدعوننا إلى التفكير في منزلة الإنسان السياسية بين النظر إليه بما هو مواطن محلي وبين اعتباره مواطنا عالميا.

إذا صحّ أن بين الإله والبشر قرابة ما، كما يزعم الفلاسفة، فما الذي يبقى للبشر فعله إلا محاكاة سقراط، أي أن يمتنعوا دوما عن إجابة من يسألوهم من أيّ بلد هم: أنا مواطن عالمي؟ وبالفعل لماذا تقول عن نفسك أنك أثيني بدلا من القول ببساطة إنك من هذا الركن من الأرض حيث رُمي بجسدك الضعيف عند ولادته؟ أليس من الواضح أنك مدين باسمك إلى أصل أكثر أهمية والذي لا يشمل هذا الركن من الأرض فحسب وإنما يشمل أيضا بيتك في كليته، وفي كلمة، البلد الذي استقرّ فيه أجدادك وصولا إليك، فمن أين لك أن تسمّي نفسك أثينيا أو كورنثيا (1)؟ وإذا حصل أن فهمنا أن ما هو أساسي، من بين جميع الأشياء، والأكثر أهمية والأكثر كونية إنما هو النظام المؤلّف من الإله والبشر... فلم لا يقول المرء عن نفسه إنه مواطن عالمي؟

إبيكتات، محادثات

EPICTETE; *Entretiens*, I,9. éd. Budé, p37



الهامش

1- كورنثيا : Corinthie نسبة إلى كورانثوس أو كورنث Corinthus وهي مدينة في بلاد اليونان.

الكاتب

إبيكتات : انظر التعريف بالكاتب المصاحب للوضعية الاستكشافية الثانية. (الإنية والغيرية)

المهام

- ماذا يعني تعريف الإنسان بأنه مواطن؟ أحدد خصائص المواطنة.
- كيف أفهم إشارة الكاتب إلى القرابة بين الإله والبشر وما علاقتها بالمواطن العالمي؟
- كيف برهن الكاتب على مشروعية قول الإنسان عن نفسه بأنه مواطن عالمي؟
- هل من تعارض بين انتمائي إلى وطن بعينه وبين انتمائي للعالم بما هو وطن للجميع؟
- أيّ قيم تؤسس لفكرة المواطن العالمي؟
- في أيّ معنى يكون سقراط الأثيني نموذجا للمواطن العالمي؟
- هل حصل أن أحسست بأنّي مواطن عالمي؟ أعلّل جوابي في فقرة.

مواطن العالم المشترك

التهجير :

الهوية الفردية، الهوية الثقافية والهوية السياسية: هويات مختلفة تتقاطع في الإنسان فردا وجماعة ويزيدها العيش المشترك تعقيدا فتعدد خيارات المرء بحثا عن توازن منشود يعدّ شرط معاودة النظر في دلالة مواطنة عالمية يفترض فيها تحقق الإنساني في الإنسان.

أن يكون المرء مواطنا عالميا، ليس معناه أن ينتمي إلى جماعة عالمية - إلى إنسانية بلا جنسية في مجملها لكونها أرادت لنفسها أن تكون لو حدها جماعة واحدة - بل معناه أن يتفكّر انخراطه الخاص في جماعة أو جماعات محدودة وفي انتمائه الخاص إليها، على أن يكون ذلك ضمن أفق العالم المشترك، إنه يعني إلحاق الحقوق المدنية والسياسية المرتبطة دوما بالاعتراف السياسي بجماعة بعينها، بمبدأ "الحق في أن يكون لنا حقوق" (1) وهذا المبدأ لا معنى له إلا بالنظر إلى عالم مشترك تعرّض فيه تلك الحقوق لخطر كثرة الناس الفاعلين في فضاءات عمومية متميزة فيما بينها. وإذا كان الأفراد يتماهون داخل الأمم، فإن المواطنين يعرضون أفعالهم وأقوالهم ويواجه بعضهم بعضا وينسجون علاقات سياسية داخل فضاءات عمومية قصد تشييد عالم مشترك داخل الدول ذاتها. وبعيدا عن أن يكون اكتمال قدر الدولة كتجسد للأمة، فإنه لن يحصل على العكس، إذا جاز القول، إلا بتجاوزها. يكون، إذن، مواطنا عالميا، لا الفرد الخاص وقد تحققت هويته وتماهى مع ذاته عبر الاضطلاع بالقيم وتخيّر الرموز والاندماج في جماعات مخصوصة، بل الذات السياسية وهي تكشف وجودها الخصوصي وتعلنه داخل العلاقات السياسية، عارضة أفعالها وأقوالها داخل فضاءات عمومية للمجابهات والصراعات وضروب الحجاج، وباختصار، فإن هذا المواطن هو من يفضل استعراض فرادته على اظهار خصوصيته إلى الآخرين ويفضّل المبادئ على القيم والأفعال الواقعية على الوجود في مجموعة والخير العام على خير الجماعة، ولنقل باختصار، الذي يفضل المؤسسة الجمهورية للمجتمعات الديمقراطية على التحفظ الاستبدادي للجماعات الثقافية.

إتيان تاسان، ما الذات السياسية؟

Etienne TASSIN; *Qu'est-ce qu'un sujet politique?* Revue Esprit; Avril 1997. pp 149-150.

الهامش

1- حنا آرنه H. ARENDT انظر "أصول الكليانية"، نيويورك 1975. ص 296 وكذلك كتابها "الامبريالية"، باريس 1982، ص 281؛ تعرّف فيهما الحق في أن يكون لنا حق بقولها هو حق "العيش داخل بنية حيث يُحكم على المرء في ضوء أفعاله وآرائه".

الكاتبة

إتيان تاسان :

مفكرة وأستاذة فلسفة معاصرة، نشرت في مجلة " الفكر " مقالا عنوانه " أوروبا " : هل هي جماعة سياسية؟ " (نوفمبر 1991)؛ كما نشرت فيها " الهوية القومية والمواطنة السياسية " (جانفي 1994). وفي المقال الذي اقتطف منه النصّ تستعيد مسائل سبقت أن تناولتها في ندوات ومحاضرات ألقته بالجامعات الوطنية بوفوتا وقرطاجنة بكولومبيا وجامعة الشيلي وخلال ملتقى عُقد بباريس تحت عنوان " الحق، الديمقراطية والفضاء العمومي " (جانفي 1997).

المهام

- أية دلالة للمواطن العالمي تستبعتها الكاتبة؟ كيف أفسر هذا الاستبعاد؟
- ما دلالة " العالم المشترك " وما قيمته الإجرائية في سياق مقارنة الكاتبة؟
- في أي معنى تمثل كثرة البشر خطرا على الحق؟
- لم اعتبرت الكاتبة اكتمال قدر الدولة مشروطا بتجاوز الأمة لا بتجسدها؟
- ما دلالة المفاضلات التي تتحدث عنها الكاتبة؟ أحللها وأحدّد قيمتها في تحديد دلالة المواطن العالمي.
- أية قرابة بين مفهومي " الذات السياسية " و " المواطن العالمي "؟
- هل تتعارض فكرة " المواطن العالمي " مع كوني " مواطنا تونسيا "؟ أحرر فقرة في الغرض.



" يكون، إذن، مواطنا عالميا، لا الفرد الخاص... بل الذات السياسية وهي تكشف وجودها الخصوصي وتعلنه داخل العلاقات السياسية " .

إتيان تاسان

المواطن العالمي الجديد

التهبير :

اهتزت في عالمنا اليوم أركان السيادة الوطنية في دلالتها التقليدية واهتز معها الشعور بالانتماء إلى جماعة ضيقة بعد أن فقد العالم ذاته اتساعه الذي كان عليه وأضاع حدوده التي رسمها الجنس والعرق والدين. من تبعات ذلك جرى البحث في الجغرافيا السياسية الجديدة عن مواطنة جديدة تلائمها.

تاريخياً، كان نجاح نموذج الدولة الأمة الكبير هو المواطن الديمقراطي فمن جهة كونه عضواً في المجتمع، كانت له حقوق و كان، فوق ذلك يشارك بفاعلية في سنّ القوانين و تدبّر شؤون الحكم. ولم تتحقق المواطنة الديمقراطية إلا في عدد محدود من البلدان، وفوق ذلك، حصل هذا الأمر في الغالب ضمن قيود. لكنّ هذا الطّموح تتقاسمه معظم شعوب العالم.



ومع هذا، يوجد التباس في المواطنة الديمقراطية: إنها تقرر، بما هي عنصر من الدولة - الأمة، الانتماء إلى جماعة سياسية والانتماء الثقافي إلى جماعة قومية في آن. يُعدّ جميع المواطنين، داخل الجماعة السياسية، متساوين بقطع النظر عن خصائصهم الشخصية (الجنس، العرق أو الدين)، وفي المقابل، تتأسس الجماعة القومية على امتلاك مشترك لخصائص ثقافية يُفترَضُ أنّها واحدة. وعليه، غالباً ما يتضمّن مسار تشكّل الأمة غزو مجموعات عرقية أخرى وإدماجها. كان من اللازم استيعابها في الأمة وذلك بطمس ثقافتها أو بواسطة مسار طويل لتناسي الاختلاف. [...]

لقد ظلّ هدف التجانس الثقافي مستشكلاً على الدوام: لأنّ ثقافات الأقليات بدت أكثر صموداً من المتوقع. ومع ذلك أصبحت الصعوبة أكبر " زمن الهجرة " الذي نعيشه اليوم. فالحدود التنفيذية والتنوع الإثنوثقافي يجعلان التجانس الثقافي مستحيل التحقق. اليوم، من الناس من يرحل بين البلدان ويحافظ مع ذلك، من وراء الحدود، على علاقات عائلية واجتماعية واقتصادية. ويملك هؤلاء هويّات متعدّدة وكفريات خارقة للثقافات. ويملك عدد لا بأس به منهم جنسيتين أو أكثر، مع أنّ الحكومات تسعى إلى منع ذلك. فالتبادل الثقافي والتزاوج بين الثقافات يزيد من تهجين الوعي. لم يعد هناك متسع من الوقت للتناسي الاختلاف " حتى لو كنّا نرغب فيه.

ورغم أنّ مثل هذه التجارب لا تحُصُّ بعدُ إلاّ أقلية من الناس، فإنّها تشكّل طابعا أساسياً للعولمة و تتكاثر باستمرار. إنّ المبدأ الذي بمقتضاه لا ينبغي لأيّ فرد أن ينتمي سياسياً وثقافياً إلاّ لدولة - أمة واحدة أصبح غير قابل للتطبيق. يلزمنا نموذج جديد للمواطنة العالمية يمكنه أن يحطّم الرابطة بين الانتماء والإقليمية: على الأفراد أن يكونوا قادرين على ممارسة حقوقهم من جهة كونهم كائنات بشرية وليس من جهة كونهم كائنات قومية. وقد يكون هذا النموذج متعدّد الثقافات بالمعنى الذي قد يُعترف فيه بالتنوع العرقي والهويات المتعدّدة.

ستيفان كاستلاس، العولمة والهجرة، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية؛ العدد 156، جوان 1998، ص 209

Stephen CASTLES; *Mondialisation et migration*; *Revue internationale des sciences sociales*; N 156, Juin 1998, p 209.

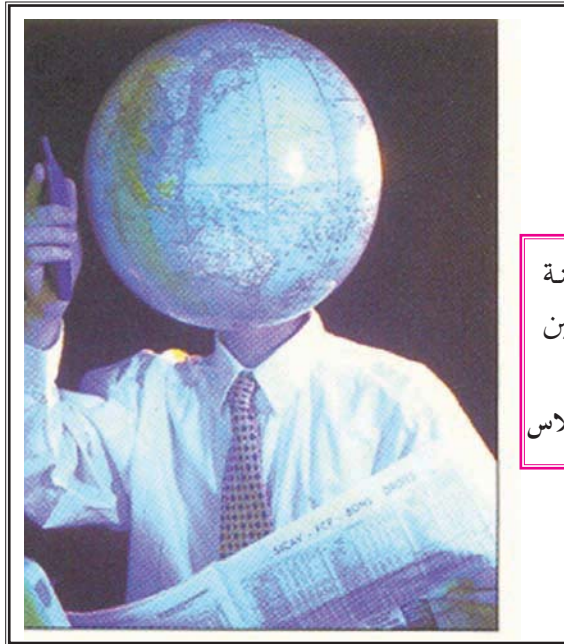
الكاتب

ستيفان كاستلاس (1947)

باحث أنجليزي معاصر وأستاذ بجامعة أكسفورد. شغل منصب مدير للبحوث المتعلقة بتعليم المهاجرين وعُرف ببحوثه المتصلة بالهجرة وتعدّد الثقافات في المجتمع الأوروبي وأستراليا وآسيا. شغل منصب سفير بريطانيا ومسؤولاً في الاتحاد الأوروبي من مؤلفاته: "العملة المهاجرين والبنية الطبقيّة في أوروبا الشرقية" (1973) و"الإثنية والعمولة" (2000) و"ماضي الهجرة والحركة الشعبيّة العالميّة في العالم المعاصر" (2003).

المسألة

- ما دلالة "المواطن الديمقراطي" ولم اعتبر طموحاً مشتركاً؟
- ما هو الغموض الذي يحيط بمفهوم المواطنة الديمقراطية وهل يضعنا هذا الغموض أمام مفارقة؟
- لم يظلّ هدف التجانس الثقافي مستشكلاً؟ أستحضر مكاسب المعرفة التي حصّلتها في مسألة "الخصوصيّة والكونيّة".
- هل يمكن تناسي الاختلاف وهل في ذلك غنمٌ ما؟
- ما الذي دعا إلى ضرورة البحث عن صيغة جديدة لمفهوم المواطنة ضمن الواقع السياسي الرّاهن؟
- هل تمثّل فكرة المواطنة العالميّة حلاً لمشكل الأقليّات والمهاجرين؟
- أستخلص، في ضوء ما ورد في النصّ، دلالة "المواطن العالمي".



"يلزمنّا نموذج جديد للمواطنة العالميّة يمكنه أن يحطّم الرّابطة بين الانتماء والإقليميّة".

كاستلاس

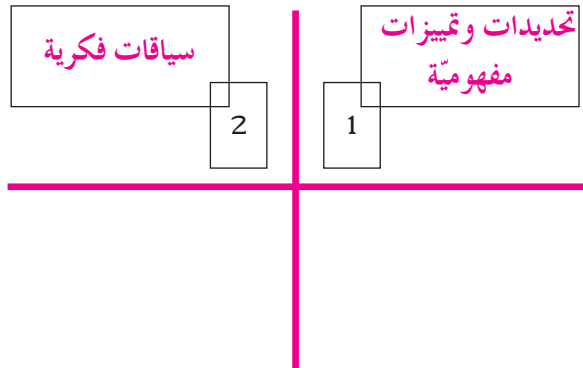
نافذة دعائم للتفكير في المسألة



" إن الغاية القصوي من تأسيس
الدولة ليست السيطرة والتسلط أو
إرهاب الناس وجعلهم يقعون
تحت نير الآخرين، بل هي تحريرهم
من الخوف بحيث يعيش كل فرد
في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ
قدر الإمكان بحقه الطبيعي في
الحياة دون إلحاق ضرر بغيره".

▲ سبينوزا

رسالة في اللاهوت والسياسة



نافذة دعائم للتفكير في المسألة

تحديدات و تمييزات مفهومية:

1- السياسة La politique

الحكم أو بصورة أضيق إنشاء تصور خاصّ للتاريخ والدولة. ويميّز الفارابي بين السياسة الشرعية والتي تستمدّ أحكامها من الدين وبين السياسة المدنيّة وهي قسم من الحكمة العمليّة أي الحكمة السياسيّة أو علم السياسة. يقوم التمييز أيضا بين السياسة التّظرية وتعنى بدراسة الظواهر السياسيّة المتعلّقة بأحوال الدّول والحكومات، وبين السياسة العمليّة التي تعنى بأساليب ممارسة الحكم في الدولة لرعاية مصالح النّاس، وتدير شؤونهم وأحوالهم. أمّا السياسي فيطلق على المنسوب إلى السياسة، وإذا كان نعتا لأمر كان يعني الأمر المدني المشترك بين المواطنين الخاضعين لقوانين واحدة. تفترض السياسة إذن فكرة التّجمع أو الوحدة، وقد فهم إيريك فايل Eric Weil (1904-1977) السياسة بما هي "حياة مشتركة بين البشر حسب البنى الأساسيّة لهذه الحياة".



تستعمل عبارة وحدة سياسيّة ومجتمع سياسي للتدليل على وحدة أو "جسم متمفصل" استعارة لعبارة هوبس أو "كلية عضويّة" حسب عبارة

■ **لغة:** السياسة في اللّغة العربيّة مصدر "ساس"، وهي تنظيم أمور الدولة وتدير شؤونها. وفي الإغريقية "Politiké" من "Polis" وهي المدينة، وتعني النشاط الذي ينظّم ويسير شؤون المدينة وبشكل عام المجموعة التي يكوّن أفرادها جسما له نفس المصير. وقد ميّز الإغريق بين "البوليتيكة" أو النّشاط السياسي الواقعي و"البوليتيا" أو تأسيس نظام ما لتسيير شؤون المدينة. أمّا اللاتينيين فقد استعملوا بشكل تفضيلي عبارات "بوليكوس" Policus و"سيفيليس" Civilis من عبارة "بوليتكوس" Politicus و"الرسبوبليكا" Res-Publica والتي تعني مجموع الشؤن السياسيّة.

■ **اصطلاحا:** تعني السياسة بوجه عام ما يتّصل بالحكومة والدولة في مقابل أشكال الحياة الاجتماعيّة الأخرى (إدارة، عدالة، فنّ...) وهي في طبيعتها نشاط بشريّ.

■ **فلسفيا:** تعدّ السياسة موضوع "علم السياسة" بما هو، في عرف الفلاسفة القدامى، البحث في أنواع الدّول والحكومات، وعلاقة بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنيّة وأحكامها، والاجتماعات الإنسانيّة الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كلّ منها وعلّة زواله... ونعثر في "كتاب السياسة" لأرسطو (384-322 ق.م) و"الوفياتان" ليهوبس Hobbes (1588-1679) و"روح القوانين" لمنتسكيو Montesquieu (1689-1755) وغيرها على بعض عناصر هذا العلم. وتمثّل السياسة أيضا مجالا للنشاط الفلسفي تكوّن ما يسمّى فلسفة السياسة التي تعنى بتحليل مختلف أشكال السّلطة وعلاقتها بالمواطنين وأنظمة

هيجل Hegel (1770-1831)، وحدة اجتماعية لها حياة سياسية في إطار علاقة بين حكّام ومحكومين أو بين سلطة حكم ومواطنين. غير أنه ومنذ القرن السادس عشر ظهر استخدام لكلمة **السياسة** كنعنت يستخدم بغرض المدح أحيانا والتحقير أحيانا أخرى معبراً عن الغاية السياسية الحقيرة، فيحمل على معاني الحيلة والمكيدة وعدم الذمّة. والاستعمال الرّاهن للمفهوم لا ينفصل عن هذا الموروث. يستخدم مصطلح **السياسة** كنعنت للتعبير عن مجالات متنوّعة (شؤون السياسة، الاقتصاد السياسي، الحقوق السياسية...). وللفظ **السياسة** أيضا دلالة مجازية تعني الفارق القائم بين مجموع المواطنين ورجال السياسة الذين ينظر إليهم كاختصاصيين منشغلين بالسلطة ممّا يطرح مشاكل يعسر حلّها تتصل بالديمقراطيات (مشاكل الإعلام والمشاركة...).

■ **قيل في السياسة:**
أرسطو: "الإنسان حيوان سياسي".
مورا: "السياسة فنّ الإبقاء على الدّول".
بول فاليري: "السياسة فنّ يمنع النّاس من التّدخل في شؤون هي شؤونهم".
روسو: "إن الذين يريدون معالجة الأخلاق والسياسة كلاهما على حدة لن يفقهوا من أيّهما شيئا".
فولتير: "للأسف يبدو أنّ السياسة والحرب هما المهنتان الأقرب إلى طبيعة الإنسان: فإمّا التّفاوض أو التّحارب".
كانط: "تقول السياسة: كن حذرا كالأفعى، ولكنّ الأخلاق تضيف (شرطا مقيّدا): دون رياء، كاليمامة".



خاصة؛ هذا الشأن الخاص يمكن أن يحمل على معنيين: المعنى الأول شخصي وفردى، أمّا الثاني فيكون جمعياً دون أن يحقّ لهذه الجماعة أن تكون لسان الشعب أو أن تحتلّ الفضاء السياسي وتمارس من خلاله سلطة إكراه لإتباع معتقداتها، إذ يتعلّق الأمر بتجمّع خاص وليس بالمجتمع في عمومه. وتمثل وحدة الشعب مبدأً للمساواة بين الجميع، وهي مساواة تتأسس على الوعي الحر، بما أن الوعي لا ينبغي ولا يمكن أن يخضع للإكراه، إذ يكون الوعي حراً في اعتناق عقيدة أو مذهب، وهي حرية لا تستثنى أحداً بل يتساوى فيها الجميع. وتُفهم وحدة الشعب في مقابل الاعتراف لمجموعة أو فريق بامتياز أو حقوق استثنائية أو خاصة أو دور قيادي بالنسبة إلى الشعب ككل، وبذلك فإن أي مذهب خاص من طبيعة دينية أو من أي طبيعة كانت لا يمكن ولا يجب أن يفرض على الجميع مادامت وحدة الشعب ليس لها من أساس سوى المساواة في حقّ تبني أي عقيدة أو مذهب أو اتجاه والتي تمنع أن تصبح عقيدة خاصة معياراً عاماً أو أن يكون هذا المعيار قاعدة لممارسة النفوذ.



■ **لغة:** اللائكية لفظة مستحدثة في اللغة العربية، تعرف كذلك بالعلمانية، وهي المقابل العربي لكلمة Laïcité الفرنسية المشتقة من اليونانية Laikos أو Laos ومن اللاتينية Laicus والتي تعني العامي أو ابن الشعب أو المدني غير المتعلّم في مقابل الكاهن أو Le Clerc التي تُطلق على رجل الدين الذي تلقى تعليماً، واللائكية هي نقيض الكليريكية التي تُعرف كتوجه يقول بضرورة تدخل رجال الدين في الشؤون العامة. كما يفيد المصطلح الإغريقي Laos وحدة المتساكنين الذين يُنظر لهم ككلّ لا يقبل القسمة أو التمييز، وبذلك تُطلق صفة اللائكي على رجل من الشعب دون أن تميزه أو تجعله في مقام رفيع: فلا دور معترف به له من قائد المدينة ولا سلطة له لكي يفرض قناعاته على الآخرين.

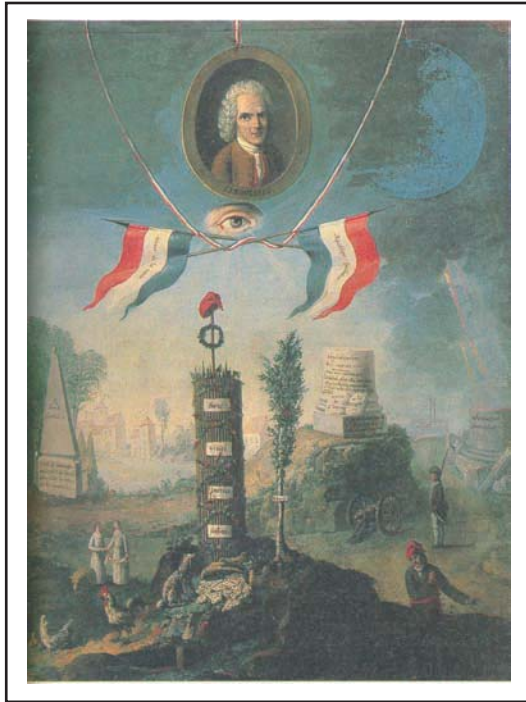
■ **اصطلاحاً:** تعني اللائكية فصل الدين عن الدولة؛ وعلى هذا الأساس يتحرّك المفهوم ضمن الحقل السياسي. تسمح لنا الدلالة الاشتقاقية من بيان الدلالة الاصطلاحية إذ تعلن اللائكية وحدة الشعب على أساس من الحرية والمساواة في الحقوق: حرية الاعتقاد التي لا تخضع لأيّ توجيه والمساواة فيما يتصل بالقناعات الذاتية أو الشخصية، فليس ثمة أية أفضلية بين التوحيد أو الإيمان بتعدد الآلهة، أو بين الفكر الحرّ والتصوّف.

■ **فلسفياً:** تحيل اللائكية على معنى سياسي قانوني، كما تحيل على جملة الإشكالات التي تتصل بالتنظيم السياسي للمجتمع، وأساس الحقّ المدني وبصورة خاصة بعلاقة الدين بالدولة أو السلطة الزمنية بالسلطة الروحية. ففي إطار المجتمع اللائكي يتم الاعتراف بأي مذهب أو قناعة ولكن يبقى أي اختيار ديني أو مذهبي مسألة

ولا التفافا على التحرر السياسي، إنه التحرر السياسي نفسه، إنه الطريقة السياسية للتحرر من الدين".

هنري بينارويز: "إن قوة عموميّة متحرّرة من كل تبعية عقديّة وقادرة تبعا لذلك على توحيد البشر رغم اختلافاتهم، ذاك هو المثل الأعلى لللائكية".

مفاهيم مناقضة	مفاهيم مجاورة
الدولة الدينية	العلمانية
السلطة الروحية	الليبرالية
الطائفية	السلطة الزمنية
الحق الإلهي	الحق الوضعي
الرعيّة	المواطنة



تفيد **اللائكية** فلسفيا إذن فصل الدين عن الدولة، إذ يتمثل مرجع **اللائكية** وأساسها فيما يوحد الجميع وما يُعدّ قاسما مشتركا بين الجميع بقطع النظر عن الاختلافات المذهبية أو العقديّة. لقد اعتبرت **اللائكية** سيرورة تحرر تاريخية، وهو تحرر عرف مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى شهدت انتقالا من التسامح المحدود إلى التسامح العام، أمّا المرحلة الثانية فقد شهدت قطاعا مع الحدود والغموض السياسيين لمفهوم التسامح وإقامة المبدأ التشريعي لأسس الدولة اللائكية، والذي اعتبر بمثابة الاعتراف القانوني بحريّة الاعتقاد من ناحية وبالمساواة بين المواطنين، وهو ما أنتج نقلة حاسمة وضعت الحقوق الأساسية خارج كل نفوذ ديني أو اعتباطي.

■ قيل في **اللائكية**:

مونتسكيو: "لا ينبغي أبدا أن نحتكم إلى القوانين الإلهية فيما ينبغي أن نحتكم فيه إلى القوانين الإنسانية... فهذان الضربان من القوانين يختلفان في أصلهما، وفي موضوعهما وفي طبيعتهما".

جون لوك: "إنّ كلّ سلطة الدولة لا تتعلق إلا بالخيرات المدنية، وأنّها مقصورة على رعاية شؤون هذه الدنيا، وأنّه لا يحقّ لها أن تمسّ أي شيء يتعلّق بحياة الآخرة".

جون جاك روسو: "يمكن أن نقسّم الدين الذي يأخذه المجتمع بعين الاعتبار إلى صنفين: دين الإنسان ودين المواطن".

باور: "يجب إلغاء كل امتياز ديني بوجه عام بما في ذلك احتكار كنيسة تتمتع بالامتيازات، وإذا كان البعض أو العديد أو الغالبية العظمى لا تزال تعتقد أنّ عليها أن تؤدّي واجبات دينية، فإنّ هذا الأداء مسألة خاصّة تماما ومتروكة إليها".

ماركس: "إنّ تفكيك الإنسان... إلى متدين ومواطن، هذا التفكيك ليس كذبة ضدّ المواطن،

* التعريف :

■ **لغة:** كلمة من أصل لاتيني Totus وتعني الكل أو النسق الذي يرنو نحو الكلية أو الشمولية والوحدة، كما تفيد في اللغة العربية الصفة التي تطلق على أنظمة حكم معينة وأحيانا على فلسفة سياسية محددة.

■ **فلسفيا:** تفيد الكليانية وصفا يُطلق على نظرية اجتماعية سياسية أو على إيديولوجيا وعلى صورة للتنظيم السياسي للمجتمع تقوم على ذوبان الأفراد والمؤسسات والجماعات وانصهارها في الكل الاجتماعي، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع كل السلطات، وبذلك تعكس الكليانية تجربة هيمنة سياسية بقيادة حزب واحد إذ يقدم النظام الكلياني صورة اتحاد الدولة والحزب لتكون الدولة أداة لتجسيد مشاريع الهيمنة عبر نسق من المعتقدات والقناعات والأساطير والطقوس والرموز التي تعكس معنى الوجود الاجتماعي وغايته، وهي التي تُعرف الخير والشر بشكل قطعي وفق مبادئ وقيم الحزب وأهدافه وبحسب سبل تحقيقها. يدعو النظام الكلياني وفق هذا التحديد إلى وحدة وطنية ذات طابع صوفي، وباسم هذه الوحدة يقوم نظام الدولة بحيث ينظر فيه إلى الزعيم بما هو المصدر الأعلى للقوة وكأنه يمثل إرادة الشعب؛ وعلى هذا الأساس تقوم أجهزة الرقابة السياسية بسحق كل معارض أو مخالف باعتباره يهدد الوحدة الوطنية، ولذلك لا معنى في صلب هذا النظام لاستقلالية أي ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية سواء كان الإعلام أو الفن أو الدين أو الأخلاق أو غيرها من ميادين الحياة، إذ يجب أن يخضع كل شيء لنفوذ الدولة وتنظيمها فلا شيء يمكن أن يوجد خارج

الدولة كما لا مكان للفرد خارج تنظيمها لتبدو مبادئ الكليانية الضدّ المقابل لما جاءت به الثورات البرجوازية الديمقراطية، مثل مبادئ حقوق الفرد الثابتة كالحرية والمساواة والمواطنة وغيرها، وهي مبادئ ترفضها الكليانية رفضا قطعيا إذ لا معنى لحرية الفرد والمعتقد، بل ثمة فقط أفكار صحيحة وأفكار خاطئة وأخرى ينبغي استئصالها. والحقيقة أن الحديث عن النظام الكلياني يقترن باستحضار جملة علاماته المميزة التي من بينها الإيديولوجيا الرسمية، الحزب الواحد الذي يقوده مستبد، جهاز الرقابة البوليسي، إلغاء المنظمات غير الرسمية، العنف العسكري أو شبه العسكري، محاصرة وسائل الإعلام وتوجيهها، الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد في كليته والمشاركة الإلزامية للناس في مشاريع الدولة. كما يُشار بهذه التسمية إلى أنظمة تتفاوت في عدد من الخصائص، إلا أنها تشترك في صفة احتكار قائد أو زعيم للسلطة والنفوذ مثل إيطاليا موسوليني أو ألمانيا هتلر أو اسبانيا فرانكو... وغيرها. ودولة القائد لا تعني سوى غياب أية مقاييس واضحة ومعلنة لما هو شرعي أو قانوني وطغيان مشيئة القائد، مما يجعل نمط الحكم الكلياني نمطا اعتباطيا نزويا كفيما، مما يلغي مبدأ حكم القانون وسيادته لتحل محله إرادة الفرد.

يقترن الحديث عن النظم الكليانية اليوم بالحديث عن المجتمع الصناعي الذي يرى فيه ريمون أرون Raymond Aron (1905 - 1983) سببا لتوطيد نفوذ الدولة بموجب التغيرات في قوى الإنتاج وخاصة التكنولوجيا، وهو نفوذ يخضع لانحرافات بمقتضى السياق الإيديولوجي علاوة على أن الدولة تنزع بحكم طبيعتها إلى الكلية أو الشمولية. بما أنها "مركب عسكري صناعي" يشتمل على السياسة والاقتصاد في حقل إداري وتقني سلطوي؛ فالدولة الحديثة

إستراتيجيا أو " **فعل في فعل في أفعال راهنة أو مستقبلية** " بل لعلنا تجاوزنا على حدّ عبارة جيل دولوز Deleuze (1925-1995) المجتمعات الانضباطية نحو مجتمعات المراقبة، فإذا كان الفرد في المجتمعات الانضباطية يعرف بأمضائه ويرقم أو عدد تسجيله ففي مجتمع المراقبة لا يهم الأمضاء ولا العدد وإنما الرقم الذي يعد بمثابة كلمة السر ففي حين تنتظم المجتمعات الانضباطية عن طريق الأوامر فإن اللغة الرقمية للمراقبة تتحدد عبر الأرقام التي ترسم المنفذ إلى المعلومة. لم نعد نجد أنفسنا أمام الزوج الفرد - الجمهور فالأفراد أصبحوا أجزاء والجماهير أصبحت نماذج أو معطيات سوق.

■ **تيل في (الكليانية):**

منتسكيو: " يوجد نوعان من الاستبداد: الأول مادي ويتمثل في العنف الذي تمارسه الدولة، والثاني هو الاستبداد بالرأي، ويتجلى عندما تفرض الدولة أموراً تزعج الطرق المألوفة في التفكير."

دي لايبنيه: " النظام الكلياني هو الذي تظهر فيه السلطات العامّة، في تنظيمها للبلاد، نزوعاً مستمراً إلى استبدال المبادرات الشخصية للمحكومين بمبادراتها التحكّمية الخاصة."

لوفور: " الدولة الكليانية ليست دولة حيث تسود الاعتباطية، بل هي دولة تقوم على مبدأ يرفض الحق، يرفض الممارسة الحرة للتفكير."

ماكس فيبر: " الدولة هي مجموع الأجهزة والمؤسسات التي تسعى إلى الهيمنة مدعية أنها تحافظ على التوازن والوحدة في المجتمع لتكون كل دولة كلية ومركزية حتى وإن ادعت أنها ضمان الحرية."

حنّا أرنت: " تختلف النظم الكليانية في جوهرها عن مختلف أشكال القمع السياسي الأخرى... فالنظام الكلياني يحوّل دوماً الطبقات إلى كتل

تستوعب المجتمع في كليته والإيديولوجيا الحزبية لا تسلّم بوجود نزاعات والنظام الاحتكاري يعمل بالخوف وبالإيمان، وهذه كلها من خصائص **الكليانية**. ولقد اهتم فلاسفة مدرسة فرانكفورت بنقد ظاهرة الكليانية وعمقوا النظر في مثل هذه الظاهرة وارتباطها بالمجتمع الصناعي إذ يعتبر **هوركهايمر** Horkheimer (1895-1973) أن المجتمعات **الكليانية** شبيهة بنموذج المجتمع العبودي حيث القسمة النهائية بين القيادة والخضوع، كما يؤكّد على تطابق الكليانية مع انتصار الأسطورة على العقل، لينقد العقل المعاصر الذي غدا كلياناً إذ استحال العقل عقل الدولة، عقلاً علمياً حسابياً. كما يرى يورغن هابرماس Habermas (1929) أن العلم والتقنية يؤديان اليوم وظيفة إضفاء الشرعية على الهيمنة سواء كانت تمارس باسم الديمقراطيات الليبرالية أو باسم الأنظمة الاشتراكية، إذ نتوصل في الحالتين، وبوسائل مختلفة، إلى إلغاء كل احتمال نقدي ورفض القوة التحررية التي يطلقها الفكر الجدلي، بحيث يغدو التمييز بين نظم ديمقراطية وأخرى كليانية أو استبدادية من قبيل التلاعب بالمصطلحات وهو ما أكدّه ريكور Ricœur (1913-2005) بقوله " **ومن هنا يكون لقولنا إن الدولة سلطة أو إنها سلطة إرغام معنى واحد، لا أتكلم عن دولة قاسية ولا عن دولة مستبدة وإنما أتكلم عن الدولة في حد ذاتها أي عما يجعل الدولة دولة من خلال أنظمة وأشكال مختلفة وحتى متضادة**."

تتجاوز الكليانية في الخطاب الفلسفي المعاصر حدود شكل السلطة السياسية، ولعلّ استحضار ما ذكره فوكو Foucault (1926-1984) عن المجتمعات الانضباطية بما هي مجتمعات مراقبة ومعاينة واستثمار للإنسان واستعباده ما يؤكد هذا القول حيث أصبحنا معه نتحدث عن مجتمعات سلطوية تكون فيها السّلطة لامرئية وتعرف بكونها

مفاهيم مناقضة	مفاهيم مجاورة
الديمقراطية الليبرالية الفوضوية الفصل بين السلط المواطنة	الشمولية الديكتاتورية الفاشية الاستبداد الحكم المطلق الطغيان

* تعزيز التعمق

Fr.wikipedia.org/wiki/politique
Fr.wikipedia.org/wiki/la_politique(Aristote)
www.olats.org/schoffer/defpol.htm
Fr.encarta.mcn.com/dictionary/2016024631/
politique.html
www.aquadesign.be/news/article/8420php



السياسة

Fr.wikipedia.org/wiki/laicité
www.assemblée-
nationale.fr/cite/jeune/laicité/acceuil/acceui
l.asp
http://www.laicite.be/

اللائكية

www.wikipedia.org/wiki/totalitarisme
www.wikibéral.org/wiki/index.php?title=to
talitarisme
Hypo.ge/dip.ctat/ge.ch/www/cliotexte/html
/definition_totalitarisme

الكليانية

ولا يحل محل نظام الأحزاب دكتاتورية الحزب الواحد وإنما حركة جماهيرية تنقل مركز سلطة الجيش إلى الشرطة".

كيرزيو مالبرت: " في ظل النظام الكلياني، ما لا يعد ممنوعا يكون إجباريا".

ريمون أرون: "يفترض النظام الكلياني خمس خصائص أساسية: 1- هو نظام يحتكر فيه حزب واحد النشاط السياسي. 2- يكون هذا الحزب مسلحا بإيديولوجيا رسمية تتسم بإطلاقية النفوذ وتمثل الحقيقة الرسمية للدولة. 3- لنشر هذه الحقيقة الرسمية تستأثر الدولة بوسائل القوة والإقناع ومجموع وسائل الاتصال مثل الصحافة المكتوبة والمرئية والمسموعة لتكون موجهة من قبل الدولة ومن يمثلها. 4- تخضع الدولة كل الأنشطة والفعاليات الاقتصادية والمهنية لتكون معبرة عن الدولة وبما أن الدولة لا تنفصل عن إيديولوجيتها فإن هذه الأنشطة تلون بلون الحقيقة الرسمية. 5- بما أن كل نشاط يغدو فعالية من فعاليات الدولة وخاضعا للإيديولوجيا الرسمية فإن النظام الكلياني يقترن ضرورة بسيادة العنف أو الرعب السياسي والإيديولوجي".

موسوليني: " إن كل شيء في الدولة، لا شيء خارج الدولة، ولا شيء ضد الدولة".



نافذة دعائم للتفكير في المسألة

سياقات فكرية

1- الليبرالية Libéralisme

*التعريف

وعند الرواقين حيث أكدوا على مبدأ وحدة الطبيعة والإنسان ومشاركة جميع البشر فيها، وركزوا أيضا على أهمية اكتشاف حيز في الذات الإنسانية لا تستطيع أن تنفذ إليه سلطة المجتمع أو أي شكل آخر من أشكال السلطة، ومتى اكتشف الفرد هذا الحيز أصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من السيادة والحرية لا يتأثر بأي عوامل يمكن أن تحدث.

ولئن نشأت الليبرالية وتطورت في القرن السابع عشر، فإن لفظتي ليبرالية وليبرالي لم تصبحا متداولتين إلاّ بداية من القرن التاسع عشر، وإن كنا نجد الكثير من الأفكار والمبادئ التي شكلت النسيج المفهومي لليبرالية. لقد عكست أفكار لوك الليبرالية ضمن فلسفته السياسية مشاغل وقضايا عصره، (تاريخ انكلترا في القرن 17. بما هو تاريخ صراع بين الملكية الساعية إلى الحفاظ على ما اعتبرته حقها المطلق في الحكم وبين القوى البرلمانية المصرة على الحد من سلطة الملوك، وإخضاع هذه السلطة لحكم الدستور. وما زاد في حدة هذا الصراع هو تداخل النزعات الدينية والمذهبية، ورفض البرلمانيون اعتبار الملك يحكم بمشيئة إلهية)؛ وإذا افترضنا مع لوك أن للإنسان حقوقا طبيعية في الحرية والكرامة، وجب أن نقر بأن نسق الحكم الوحيد الذي لا يتعارض مع هذا الافتراض هو الحكم المبني على رضا المحكوم وموافقته. وإذا كان الشعب مصدر السلطة الشرعية يصبح الحكم مسألة أمانة لا مسألة حق، سواء ادعى الحاكم أن هذا الحق متوارث أو هبة من الإله. ويصبح الحكم مشروطا حيث يكون الحاكم خاضعا لرقابة المحكوم بشكل دائم. إن أهمية مثل هذا الموقف تكمن في إرساء معالم الفكر السياسي الليبرالي الذي شكل نظرية حول طبيعة الدولة وحدود سلطتها. فكأن الليبرالي يفترض وجود علاقة عكسية بين سلطة الدولة وحرية

مذهب فكري أو فلسفي سياسي يعتبر أن الإجماع الديني لا يمثل شرطا ضروريا لتنظيم اجتماعي سليم، ويدعو إلى حرية الفكر حقًا للجميع، كما يؤكد على ضرورة الحد من سلطة الدولة قياسا لحرية الأفراد، وظهرت الليبرالية السياسية في القرن الثامن عشر نقيضا للملكية المطلقة والاستبدادية وهو ما يعكس موقفا يقوم على احترام استقلالية الآخرين ويدعو إلى التسامح والثقة في آثار الحرية ونتائجها. وعلاوة على طابعها السياسي، تفهم الليبرالية أيضا بما هي مذهب اقتصادي للمؤسسة الحرة، بحيث لا يمكن للدولة أن تتدخل في عرقله قوانين لعبة التنافس.

لقد تبلورت الليبرالية بما هي نظرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد جملة من المفكرين أمثال جون لوك (1632 - 1704)، وروسو (1712 - 1778)، وستوارت ميل (1806 - 1873). ورغم الاختلاف القائم بين هؤلاء المنظرين، توجد قواسم مشتركة تتمحور حول حرية الفرد التي تعتبر جوهر التيار الليبرالي، إنها تركز على ضرورة تحرره من كل ضروب السيطرة والاستبداد. فالليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي)، وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي). يمكننا وفق هذا القول أن نرد جذور هذا المذهب إلى ديمقراطي أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد الذين شددوا على أهمية الفرد والحرية الفردية إذ أكدوا على أن " الإنسان مقياس كل شيء " على حد عبارة بروتاغوراس،

الخارجية. فالإنسان الحرّ هو ذلك الذي لا يكون عبداً أو سجيناً. والحرية من وجهة نظر اجتماعية وسياسية ليبرالية هي حالة الفرد في صلته مع المجتمع والسلطة السياسية، وهي الحقّ المعترف به للفرد وتحدّ من نفوذ الدولة: حرية التفكير، الحرية الشخصية وحرية الاجتماع، وهي تقتضى ما لا يلحق الضرر بالآخرين.

■ **الفرد:** هو الشخص الذي يعترف له بوجود مستقل وبحقّ التصرف وفق إرادته الخاصة والمطلقة. ويفيد في التصور الليبرالي الشكل الأهمّ للواقع والقيمة الأسمى.

■ **الحق:** يحمل على معنى الحق الطبيعي أي ما يخوّل للإنسان الفرد بموجب طبيعته، وهو حقّه في الحرية والملكية وكلّ ما يعدّ جزءاً مما يعتبر حيزاً شخصياً في حياة الفرد. ويحمل الحق المدني على معنى التصرف وفق ما يشرّعه القانون وما يبيحه أو يمنعه.

■ **التسامح:** حالة للفكر وقاعدة للسلوك تقضي بالسّماح لكلّ واحد أن يعبر عن رأيه بحرية حتّى وإن كنّا لا نشاركه الرأى أو نعارضه فيه، فلا يحقّ لأحد أن يكون له امتياز يفرض بموجبه الصمت على الآخر.

■ **المنافسة:** مفهوم اقتصادي بالخصوص، ويقال أساساً على العلاقة التي تقوم بين المنتجين والتجار والتي تحكمها قيم المصلحة الخاصة والربح، ولا يحقّ للدولة في التصور الليبرالي التّدخل إلّا لتأمين حق الفرد في الملكية والثروة التي يحصلها من المنافسة الحرّة.

■ **العدالة:** لا تفيد إلغاء التفاوت وإنما تعني تكافؤ الفرص من ناحية وتوفير ما يساعد الفرد على تحقيق الثراء ومزيد الرّفاه.

* تنبيهات

رغم الصلات العضوية القائمة بين الاقتصادي والسياسي، ورغم القواسم المشتركة التي توجد

الفرد: فكلما ازدادت سلطة الدولة أصبحت حريات الفرد ضيقة، لذلك فإن تعلق الليبرالي بالحرية الفردية يجعله يخشى تزايد سلطة الدولة. ولقد كان لجون لوك تأثير واضح على الليبرالية الاقتصادية مع أدام سميث (1723-1790) الذي أكد على ضرورة الالتزام بالحريات الفردية وخصوصاً الحرية الاقتصادية، ومن ثمة يعد الالتزام بحاجات الفرد ورغباته هاجس الليبرالي الأعظم، كما اختزل مهمة الدولة في حماية حقوق المواطن، خصوصاً حق الملكية الفردية وتسهيل تعامله مع الآخرين، وهكذا يعتبر سميث أن المحرك الوحيد للإنسان في تصرفاته هو خدمة مصالحه، وإرضاء ذاته. وبالتالي فإن أفضل خدمة تقدمها الدولة للمجتمع هي تسهيل سعي الأفراد خدمة لمصالحهم الخاصة، دون تدخّل مفتعل، وكأن هناك يدا خفية تحدد الأدوات وتنسق الحركات كي يسير كل شيء على ما يشتهي الفرد. وعلى الدولة إذن أن تترك هذه اللعبة تأخذ طريقها، وهنا بالذات أدرج أدام سميث مبدأ الاقتصاد الحر مبدأ التنافس الحر في الليبرالية كنظام اقتصادي.

هكذا إذن نفهم أن الحرية ركن جوهري من أركان الفكر الليبرالي. وما يعنينا بدرجة أولى هي الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويعتبر الليبراليون أنه لا يكفي أن نطلق "شعار الحرية الفردية في ظل سيادة القانون" إذ يخشى أن يؤدي وضع القانون في يد الأغلبية الديمقراطية إلى تقلص مجال الحرية الفردية وتعاضم شأن الدولة لذلك دافع ستيوارت ميل على ضرورة الاعتراف بمجال خاص بالفرد مانحاً بذلك الفرد حرية مطلقة في الحيز الذي يخصه كما يمنح الدولة حق التّدخل فقط فيما يتعلق بالحيز العام.

* الجهاز المفهومي

■ **الحرية:** هي حالة من يفعل ما يشاء وليس ما يشاء الآخر بدلاً منه، وهي أيضاً غياب القيود

الليبرالية الجديدة مع هايك Hayek (1899-1992) على سبيل المثال، التي تجيز تدخلًا ما للدولة في الشأن الاقتصادي، دون أن تلغي مبدأ المنافسة الحرة أو حرية المؤسسة، ودون أن تتراجع عن رفضها للخيار الاشتراكي وللدولانية.

* لمزيد التعمق

ج. ستوارت ميل: مبادئ الاقتصاد السياسي.

في الحرية.

النفعية.

ج. ج. روسو: في العقد الاجتماعي.

ج. لوك: مقالة في الحكم المدني.

رسالة في التسامح.

أ. سميث: بحوث حول طبيعة ثروة الأمم

وأسبابها.

توكفيل: الديمقراطية في أمريكا.

منتسكيو: روح القوانين.

بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية، فبالإمكان التمييز بينهما:

■ ففي السياق السياسي فإن الليبرالية تُعبر عن موقف يعظم مع لوك Locke ومنتسكيو Montesquieu (1689-1755) التسامح، ويمتدح الحرية الفردية سيما حرية التفكير وضرورة حمايتها بالحد من نفوذ الدولة وذلك بالتفرقة بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

■ أمّا في السياق الاقتصادي، فإن الليبرالية الكلاسيكية مع آدم سميث Adam Smith ومالتوس

Malthus (1766-1834) وريكاردو Ricardo

John Stuart Mill وستيوارت ميل (1772-1823)

تكوّن اتجاهها يرفض تدخل الدولة في قانون اللعبة الاقتصادية، ويفرض وجود قوانين طبيعية بما هي نظام تسيير ذاتي قادر على تأمين التوازن بين العرض والطلب شريطة احترام المنافسة والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، على خلاف



يقوم على رفض كلي لكل ضروب الدوغمائية وبهذا المبدأ تتجاوز الفوضوية حدود النظرية السياسية لتعلن انخراطها في الفكر الفلسفي. ورفضها كل عقيدة تدعو الفوضوية إلى استقلالية الوعي الأخلاقي، وتعلن رفضاً للقواعد الأخلاقية التي تحدد الفعل وتوجهه. فالفعل فيما وراء الخير والشر هو المبدأ الأساسي للسلوك، إذ يريد الفوضوي أن يكون حراً في أن يفكر بذاته وأن يعبر بحرية عن أفكاره وآرائه.

يعتقد بعض الفوضويين ممن يسمون أنفسهم تلقائيين أو عفويين أن المجتمع يتحوّل إلى نظام طبيعي بشكل تلقائي بمجرد تحرره من العوائق والموانع الاصطناعية التي تفرضها الدولة، فلا ينبغي أن تفهم الفوضوية على معنى رفض النظام بل ينبغي أن تفهم على معنى "النظام دون سلطة" على حد عبارة برودون. كما يعتبر البعض منهم أن مفهوم النظام ليس أقل اصطناعاً من مفهوم الدولة ذاته، لذلك يعتبرون أن الطريقة الوحيدة للتخلص من تراتبية السلطة تتمثل في القضاء على النظام القهري والعمل على منع قيامه، ويدعون إلى إقامة تنظيم ذاتي للأفراد عن طريق الفيدراليات بما هي وسيلة تسمح بمراقبة المؤسسات الاجتماعية الاستبدادية وفضح تبريراتها الإعلامية بصورة مستمرة. ورفض مركزية النفوذ بالنسبة إلى النظام الفيدرالي يفضي إلى ضرب من التنظيم الاجتماعي القائم على التصرف المباشر في الحياة الخاصة، كما تفيد لامركزية النفوذ مشاركة كل طرف في الحياة العامة مع الحفاظ على الاستقلالية الفردية.

* (الجهانز المنفوسمي)

- الحرية: وتُفهم على معنى استقلالية الإرادة وغياب كل أشكال القهر والإلزام، وهي بهذا المعنى حرية مطلقة.
- الدولة: سلطة قهر وهيمنة بما هي مؤسسة أو

تصور سياسي يهدف إلى إنشاء مجتمع دون سلطة أو هيمنة حيث يكون للأفراد حرية التصرف والتعاون فيما بينهم. ويُردّ أصل المصطلح إلى اللغة اللاتينية Anarcia المشتق من اليونانية An (دون) arkhe والذي يعني المبدأ الذي يقوم عليه شيء ما والذي يتكوّن منه، أي جوهره أو طبيعته التي تمنحه قانون صيرورته ووجوده. لذلك فإن الأصل الاشتقاقي للكلمة يفيد عموماً ما ليس له أصل أو مبدأ موجه، وهو ما يترجم بغياب النفوذ أو غياب السلطة السياسية. في ضوء هذا التحديد يمكننا القول إن الفوضوية تعني النظام دون قيادة أو قائد. وبالرجوع إلى مبادئ كل فلسفة فوضوية، نجد إرادة تحرير فردية أو/وجماعية؛ فعشق الحرية المتأصل لدى الفوضويين يقودهم للنضال من أجل تحقيق مجتمع أكثر عدلاً حيث نجد الحريات فضاء تحققها بشكل متناغم وتشكل أساس التنظيم الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية والسياسية.

ترفض الفوضوية بشكل قطعي الفكرة القائلة بضرورة السلطة القهرية والمهيمنة في المجتمع، وتدافع في المقابل على شكل من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي فوضوي، نصير الحرية المطلقة أي مؤسس على التعاون والمشاركة بدل القهر والهيمنة. إذ تمثل السلطة والنفوذ والهيمنة والقهر العدو المشترك لكل الفوضويين مهما كان الشكل الذي تتمظهر فيه، ولذلك تُعدّ الدولة العدو الأساسي للفوضويين: الدولة بما هي الجهاز الذي يحتكر حق ممارسة العنف وحق التحكم في الأفراد (القهر، الإخضاع، الخدمة العسكرية). أما رؤية الفوضوية لصورة المجتمع دون دولة فتبدو مختلفة باختلاف تيارات الفوضوية. ولعل أساس هذا الموقف الفوضوي إنما يتحدد في مبدأ

جهاز يحتكر حق ممارسة العنف وحق التحكم في الأفراد وتسييرهم.

■ **الفرد:** كيان سياسي يتحدد وجوده باستقلالية عن كل أشكال الهيمنة، أو هو كائن مستقل بذاته، ويتمتع بحرية مطلقة.

■ **النظام الطبيعي:** هو نظام دون سلطة، أو هو نظام تسيير ذاتي سواء عن طريق التعاوانيات أو الفيدراليات، وهو أيضا ضرب من النظام القائم على التصرف المباشر في الحياة الخاصة وعلى مشاركة الأفراد في الحياة العامة دون أن تمثل هذه المشاركة نفيا للاستقلالية الفردية.

■ **الملكية:** هي في عرف الفوضويين سرقة، ويميز الفوضويون بين الملكية الخاصة والملكية الفردية؛ وإن كان الفوضويون لا يرفضون الملكية الخاصة بما هي الخير الضروري والحيوي للأفراد فإنهم يرفضون الملكية الفردية التي تمثل قوام استغلال الإنسان للإنسان وأساس الهيمنة والنفوذ بحيث تفهم الملكية الخاصة على معنى تملك شخص ما لذاته في حين تفيد الملكية الفردية تملك الآخرين بغاية الحصول على الثروة.

* تنبيهات

توجد اتجاهات فوضوية عديدة، ويعدّ التيار الفوضوي الاجتماعي والتيار الفوضوي الفردي والتيار الفوضوي البيئي أهم التيارات في صلب الحركة الفوضوية:

• التيار الاجتماعي:

يعتبر أصحاب هذا التيار أنّ المجتمع الفوضوي يمكن أن يتشكّل عبر التعاوانيات أو النظم الجماعية أو المؤسسات النقابية أو المجالس الاستشارية. ويعدّ إلغاء الملكية والاستحواذ الجماعي على وسائل الإنتاج النقطة الأساسية لهذا التيار. ولقد اعتبرت الفوضوية الاجتماعية جسرا بين الاشتراكية والفردانية (عبر إنشاء التعاوانيات والفيدراليات والمجالس) وانصب

نضالها على مقاومة الرأسمالية من جهة وكل النظم الاستبدادية من جهة أخرى. تزعم برودون Proudhon (1809-1865) وأتباعه هذا التيار، ثمّ مثل باكونين Bakounine (1814-1876) اتجاه الأغلبية في صلب الأهمية الأولى إلى حدّ حدوث الانشقاق الذي تم بقيادة ماركس Marx (1818-1883) والذي أقصى الفوضويين البرودونيين والباكونيين

• التيار الفردي:

يعتبر أصحاب هذا التيار أنّ الفرد فقط يمكنه أن يمتلك بشكل مشروع ما يعدّ خيرا خاصا، لذلك يدافعون عن حقّ الفرد في التملك الخاص والفردي، ويدعون إلى القضاء على المؤسسات السلطوية سواء بالتخلي عنها أو بمحاربتها إذ ينظرون إلى حرية الفرد باعتباره ضدا مقابلا لهيمنة المجتمع ومؤسساته ويعتقدون في قدرة المؤسسات الوسيطة المتولدة عن النشاط التعاوني بين الأفراد على إفشال مخططات الدولة شريطة ألا تساهم في فعل الهيمنة.

• التيار البيئي أو الايكولوجي:

يرفض هذا التيار كل أشكال الاقتصاد الصناعي وكل أشكال الاستغلال التكنولوجي للطبيعة والعالم. ويمثّل قطبا ثالثا للفكر الفوضوي الذي يقترح إما العودة إلى الطبيعة (العيش في مجتمع بدائي) أو مراقبة الأفراد للتكنولوجيا ومواجهة أشكال استغلالها للطبيعة.

* لمزيد التعمق

ريمون آرون: من عائلة مقدسة إلى أخرى.

بيار كلاستير: المجتمع ضد الدولة.

كارل ماركس: بيان الحزب الشيوعي.

برودون: ما الملكية؟

باكونين: الإله و الدولة.

*التعريف

فلسفة التعاقد أو **فلسفة العقد** هي فلسفة سياسية بالأساس أو اتجاه فلسفي سياسي يمتد بين القرنين 17 و18. وتتميز، رغم الاختلاف بين ممثليها، برفض تأسيس الدولة على الحق الإلهي وبالتالي رفض الدولة الدينية أو اللاهوتية، كما تعلن رفضاً للطبيعة المدنية للإنسان أي رفض الأساس الطبيعي للدولة، إذ تتمثل المسلمة الأساسية التي تقوم عليها **فلسفة التعاقد** في اعتبار الاجتماع الإنساني اصطلاحاً إرادياً وليس ظاهرة طبيعية، وهو ما يقتضي الإقرار بأن إنشاء المجتمع تم بموجب قرار إنساني يتمثل في **التعاقد** الذي يعني اتفاقاً يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص تجاه شخص أو عدة أشخاص بتقديم شيء ما، أو بعدم القيام بشيء ما. كما يفيد **العقد** ما يكون ثنائي الطرف أو متعدد الأطراف، أي ما يتضمن التزامات أو تعهدات متبادلة. و**العقد الاجتماعي** هو مجموع المواثيق أو المواضيع الأساسية، التي تتضمنها الحياة في المجتمع على الرغم من كونها لم تعلن وربما لم تضبط أبداً ضبطاً شكلياً؛ ولعل الفلسفة السياسية التي تنادي بتأسيس الدولة على **التعاقد** إنما تقصد عقلنة الفعل السياسي، إذ يقتضي الشأن السياسي وفق هذا التوجه تنظيمًا للحياة الإنسانية يقوم على أساس أن يضع كل واحد شخصه وما له من قوة أو كامل قدرته على أساس الشراكة، تحت تصرف القيادة العليا أو **الإرادة العامة** مقابل أن يعامل بصفته عضواً في الجسم السياسي أو جزءاً من كل. وهو ما يعني أن فلسفة التعاقد تستدعي تنازل الأفراد بمقتضى العقد عن بعض حقوقهم الطبيعية أو كلها مقابل اكتسابهم لحقوق مدنية أساسها المساواة والعدل وما يترتب عليهما من شعور بالأمن والطمأنينة.

إن **فلسفة العقد** إذن نظرية في نشوء الدولة والقانون تردّ الاجتماع إلى اتفاق بين الأفراد، يدخلونه بمحض إرادتهم، ويتنازلون بمقتضاه عن بعض حقوقهم، ويتعهدون فيه باحترام حقوق الآخرين وحررياتهم وملكيّتهم. ولا يمكن أن تفهم فلسفة التعاقد ما لم نستحضر المفهوم الذي تأسست عليه والمتمثل في " **حالة الطبيعة** "؛ فلئن اعتبر لوك Locke أن هذه الحالة واقعة تاريخية فإن بقية فلاسفة العقد اتخذوا منها فرضية عمل لإضفاء مشروعية على تصورهم السياسي وبالتالي تأسيس الدولة وتأسيس الحاجة إليها وتشريع نفوذها، وتُفهم **حالة الطبيعة** على معنى حالة غياب الدولة أو حالة ما قبل نشأة المجتمع المدني، وإذا كان نظام الحياة في **المجتمع المدني** عقلانياً فإنه في **حالة الطبيعة** قائم على غلبة الأهواء والانفعالات، مما يعني أن فلسفة التعاقد تؤسس تصورها السياسي على **حالة الطبيعة** من ناحية وعلى طبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعية من ناحية أخرى. فطبيعته العدوانية أو طبعه العاطفي أو خضوعه للدوافع والانفعالات من ناحية، وحاجة الأفراد إلى الاتحاد في مجتمع بحكم عجزهم على حفظ بقائهم بشكل فردي ومستقل من ناحية أخرى هو ما يدفعهم إلى التجمع وما يبرر حتمية الانتقال من **حالة الطبيعة** إلى **الحالة المدنية** وبالتالي من وضع تغيب فيه الدولة إلى وضع يحتكم إلى سلطة الدولة أو من وضع يحتكم إلى سيادة الحق الطبيعي إلى آخر قوامه القانون المدني أو الحق المدني أي الحق الذي يضمنه القانون. ولا شك أن هذا الحق لن يتم تأمينه ما لم يتعاقد الأفراد فيما بينهم، تعاقد قوامه المنطق الحسابي أو حساب المصالح الذي يقوم على جدلية التنازل مقابل تحقيق مكاسب تختلف باختلاف النظر إلى طبيعة الإنسان وحاجاته الملحة.

* الجهاز المفهومي

■ **حالة الطبيعة:** هي الوضع الذي كان عليه الناس قبل نشأة المجتمع المدني والدولة، وتقال في مقابل الحالة المدنية. وهي حالة مفترضة أو متصورة تصورًا عقليا وليست مرحلة تاريخية.

■ **الحق الطبيعي:** هو القوة الطبيعية ذاتها أي جملة القوى التي منحها الطبيعة للإنسان، وهو أيضا ما يخوّل للإنسان القيام به بموجب الطبيعة أو بموجب القانون الطبيعي.

■ **الإرادة العامة:** هي عمل محض للإدراك الذي ينظر، في صمت الأهواء، إلى ما يمكن الإنسان أن يطلبه من نظيره، وما يحق لهذا الإنسان أن يطلبه من نظيره، وما يحق لهذا النظير أن يطلبه منه، كما تفيد إرادة الجسم الاجتماعي المتحد في مصلحة مشتركة. والإرادة العامة هي الأساس الشرعي لكل سيادة عند روسو خاصة الذي يميّز الإرادة العامة عن إرادة الجميع، إذ تهتمّ الأولى بالمصلحة المشتركة، والثانية بالمصلحة الخاصة، وسميت خاصة لأنها تفكر في الجزء لا في الكل وهي لأجل ذلك لا تعبر عن المواطنة وإنما عن الأنانية.

■ **الطبيعة البشرية:** مقولة تحيل على معطيات الإنسان الطبيعية والتي تحدد أفعاله وعلاقاته.

■ **المجتمع المدني:** يفهم على معنى مجتمع القانون والمؤسسات المدنية في مقابل المجتمع الذي تحكمه السلطة الدينية أي المجتمع الثيوقراطي. وتعدّ الدولة في فلسفة التعاقد مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني ووسيلته لتحقيق مصالح أعضائه، ويتجسّد المجتمع المدني في تشريعات تنظم الملكية، وعلاقات الإنتاج، وتوزيع الثروة في المجتمع.

■ **القانون:** هو النظام والتأموس أو التشريع الذي يفيد مجموع القواعد العامة الملزمة والمفروضة على الإنسان والتي تحدد حقوقه وواجباته أو ما يحق له المطالبة به وما يجب عليه الامتناع عن القيام به.

■ **القوة:** القدرة والشدة ويقابلها الضعف، والقوة مقابلة للحقّ لأنها ليست حقًا، وإنما هي وسيلة للدفاع عن الحقّ، أو لمنع صاحب الحقّ من التمتع

بحقّه. والإفراط في استعمال القوة هو العنف إذ يُعدّ العنف مضادا للرفق، ومرادفا للشدة والقسوة، وكلّ فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضا عليه من خارج فهو، بمعنى ما، فعل عنيف، والعنف يمكن أن يُعدّ شرعيا إذا ما كان مطابقا للقانون وغير شرعي إذا ما انتهك القانون. ■ **الحرية:** تميز بين الحرية الطبيعية بما هي حرية مطلقة والحرية المدنية بما هي حرية نسبية ترتبط بطاعة القانون، والطاعة في هذا المعنى تختلف عن الخضوع، إذ أن الإنسان حين يطيع القانون لا يطيع سيّدا بل يطيع سلطان العقل أو يطيع سلطان نفسه من جهة كونه ساهم في تشريع القانون، إذ أن الإنسان أنشأ القانون لكي لا يطيع أحدا، وعلى هذا الأساس لا تمثل الحرية نقيض الضرورة وإنما نقيض العبودية.

* تنبيهات

رغم وجود قواسم مشتركة بين فلاسفة العقد الاجتماعي، ينبغي التأكيد على ضروب الاختلاف بينهم، وهو اختلاف يبلغ حد التناقض أحيانا سواء في تحديد طبيعة الدولة أو في بلورة غايتها وهو ما يتجلى من خلال هذا الجدول المقارن بين نماذج من فلاسفة العقد.

(انظر الجدول المصاحب)

* لمزيد التعمق

سينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة.

رسالة السياسة.

روسو: في العقد الاجتماعي.

في أصل التفاوت بين البشر وأسسه.

هوبس: التنين.

في المواطن.

هيجل: مبادئ في فلسفة الحق.

الفلسفة	هوبس Hobbes	روسو Rousseau	لوك Locke	سبينوزا Spinoza
	1679-1588	1778 -1712	1704 -1632	1677-1632
حالة الطبيعة	حالة صراع وحرب الكل ضد الكل، ناتجة عن طبيعة الإنسان المولع بالحرية والهيمنة. إذ يُعدُّ عدوانيا وشريرا بطبعه.	حالة سلم، يتميز فيها الإنسان بضمير عاطفي، وهو مسالم وفزع وأمام كل خطر الطبيعي الذي يكون الفرار حركته الأولى، فضلا عن تميزه بالحرية المطلقة.	حالة تتمتع بالحقوق الطبيعية في ظل سيادة القانون الطبيعي الذي يضمن حق الحياة والحرية والملكية.	حالة تتسم بهيمنة القوي على الضعيف، وسيادة قانون الغاب، بحكم أن الحق الطبيعي هو القوة الطبيعية ولذلك يمتد الحق يقدر ما تمتد القوة.
العقد الاجتماعي	تنازل الأفراد كليا عن كل ما لهم من قوة وحقوق طبيعية لصاحب السيادة.	تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لصالح الإرادة العامة.	تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم الانفعال وتنظيم الحياة وفق مقتضيات العقل، لذلك لا يمثل العقد تنازلا عن الحق الطبيعي بل تأمينا له.	تنازل الأفراد عن تسيير شؤونهم بأنفسهم وفق منطق الانفعال وتنظيم الحياة وفق مقتضيات العقل، لذلك لا يمثل العقد تنازلا عن الحق الطبيعي بل تأمينا له.
أطراف العقد	الأفراد دون صاحب السيادة.	بين الأفراد والإرادة العامة التي تعبر عن المجموع.	بين الأفراد والسلطة الحاكمة.	بين الأفراد والسلطة الحاكمة.
التزامات العقد	على الأفراد طاعة الحاكم والذوبان في إرادته مقابل تأمين الأمن والسلام.	وجوب طاعة الجميع للإرادة العامة مقابل تأمين الحقوق المدنية مثل الحرية والملكية.	على الحاكم مثل الأفراد الالتزام بالعقد واحترام حق الجميع في الحرية والملكية.	على الأفراد طاعة القانون مثلما على الحاكم أن يحترم حق الأفراد في الحرية.
نظام الحكم	نظام استبدادي والسلطة فيه مطلقة. نظام دولة التين أو نظام رئاسي.	نظام الحكم ديمقراطي مباشر والسلطة فيه مطلقة للإرادة العامة. نظام دولة الحق.	نظام الحكم تمثيلي والسلطة فيه مقيدة برأي الأغلبية في برلمان تقتصر عضويته على أصحاب الممتلكات. نظام دولة الوفاق.	نظام الحكم ديمقراطي. نظام دولة الحرية.
غاية الدولة	حفظ الحياة وضمن الأمن والسلام.	سيادة الشعب وتأمين المصلحة العامة.	تأمين الخيرات المدنية: الحرية الفردية والملكية الخاصة.	العيش وفق نظام العقل وضمن الأمن والحرية.



"إنَّ فتنة الوضوح السريع فتنة عظيمة".
الفكر العلمي الجديد



باشلار

توضيح

تُعرّف الفلسفة بكونها فنّ طرح المشاكل؛ ومعنى هذا أن المشكل لا يُطرح بذاته بل يُبنى في ضوء جملة من الاعتبارات من بينها "المبررات" أي الدواعي النظرية والعملية وكذلك الرهان من وراء التفكير فيه. وهذا ما يجعل المشكل الفلسفي مشكلا ذا معنى بالنسبة إلى الإنسان.

المهارة المستهدفة

الكشف عما يبرّر طرح مشكل فلسفي.

السند

يبقى مشكل الفلسفة السياسيّة الأساسي

المشكل الذي أحسن سبينوزا طرحه (والذي أعاد اكتشافه رايش): "لماذا يناضل الناس من أجل عبوديتهم كما لو كان الأمر متعلقا بخلصهم؟" كيف نصل إلى حدّ الصّراخ: نريد مزيدا من الأداءات! نريد خبزا أقل! وكما قال رايش، ما يُدهش ليس أن يسرق الناس، أو أن يُضرب آخرون عن العمل، بل الأولى بالدهشة ألا يستمرّ الجائعون في السرقة والأ يواصل المسحوقون إضرابهم: لماذا يتحمّل الناس منذ قرون الاستغلال والإذلال والاستعباد إلى الدرجة التي يصبحون فيها طلابا لها، لا فقط للآخرين بل لأنفسهم أيضا؟

جيل دولوز- قاتاري، الرأسمالية والفُصام

G. DELEUZE, F. GUATTARI; *Capitalisme et Schizophrénie*, t I, éd. de Minuit, 1972, pp. 36-37

المهام:

- أعيد صياغة المشكل بوضوح.
- استحضّر بعض الوقائع من المجال السياسي تدفع إلى التفكير فيه
- ما هيّ الإحراجات النظرية الكامنة وراء طرحه؟
- فيم تساعدني صياغة المشكل كما وردت في النصّ على: تعقل الوقائع التي استحضرتها وفكّ الإحراجات النظرية التي انتبعت إليها؟

توضيح

تقتضي هذه المهارة:

- استبعاد دلالة سابقة (سائدة مثلا)
- اختيار مرجعية نظرية لاعتمادها في التحديد.
- إبراز الطابع الإجرائي للمفهوم على اعتبار أن دلالته تسمح بحلّ مشكل ما.

المهارة المستهدفة

تحديد دلالة مفهوم.

ما دلالة "المجتمع المدني"؟

التمثيلات:

أستحضر دلالة شائعة للمجتمع المدني.

أبحث عن بعض المؤشرات وأبين بها هشاشة هذه الدلالة.

أختار مرجعية نظرية وأحدّد من خلالها دلالة المجتمع المدني. أراعي في ذلك التوافق مع المؤشرات التي أثرتها في التمثلي الثاني.

أبين إجرائية هذه الدلالة من خلال بيان ما تستطيعه لمعالجة مشكل ما.

3 تمرين

المهارة المستهدفة

بيان حدود أطروحة.

توضيح

– الأطروحة هي الموقف الذي يدافع عنه الكاتب ويسعى إلى إقامة الحجّة على وجهته باعتباره حلاً لمشكل فلسفي مستبعداً بذلك أطروحات أخرى.
– يقتضي بيان حدود الأطروحة في حلّ المشكل:

- مواجهتها بوقائع تكذبها.
- بيان تناقض داخلي فيها.
- بيان تهافت أساسها.
- بيان استتبعاتها الخارقة

السند

المهام:

- أحدّد القضية الخلافية التي يدور حولها الجدل.
- أصوغ هذه القضية في شكل سؤال إشكالي.
- أحدّد أطروحة هوبز وأطروحة خصومه.
- أستخلص حجّته على وجهته موقفه.
- أتبين حدود الأطروحة.

انتزعوا الطاعة (وبالتالي وئام الشعب) من أيّ نوع من أنواع الدول، وسترون كيف سيتحلّل هذا الشعب في مدّة وجيزة. وسيكتشف أولئك الذين يتمردون بقصد إصلاح الجمهورية، أنّهم بذلك يهدمونها.

هوبز

اللوفياتان (الفصل 30)

المهمة

المهارة المستهدفة

القدرة على التأليف

هل تبرّر حاجتنا إلى الأمن التضحية بالحرية؟
أجيب عن هذا السؤال في فقرة لا
تتجاوز العشرين سطرا متبعا في ذلك
التمشيات المصاحبة.

– أيبّن ما يبرر معالجة هذا السؤال.

– أشير إلى أهميّة السؤال.

– أستخلص مشكلا فلسفيا أصوغه بوضوح.

مرحلة بناء المشكل

– أيبّن دلالة القول بالتضحية بالحرية من أجل الأمن.

– أستحضر بعض المؤيّدات (تقديم حجة على الأقل)

– أعترض عليه ببيان حدود وجهته (من خلال الكشف عن ضمنية أو

استتباع أو تناقض مع الواقع).

– أقترح بديلا وأوضّحه.

– أستدل على وجهته.

مرحلة بلورة الجواب

– أستخلص الموقف النهائي.

– أشير إلى قيمته.

مرحلة الاستخلاص

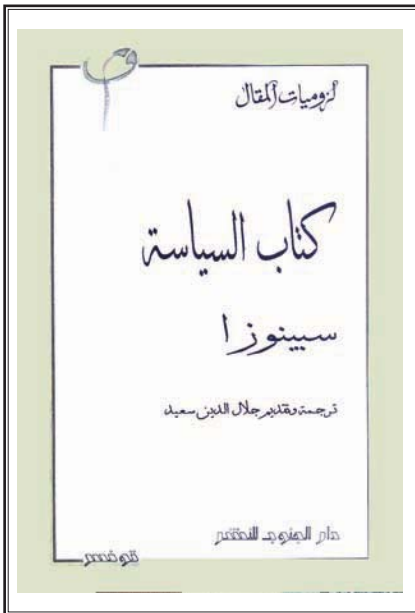
نانزة

نص مطّول



" يبدو جليًا أنّ الدولة أي حقّ السلطة العليا ، لا يعدو أن يكون إلا حقّ الطبيعة الذي لا يتحدّد بقوة كل شخص بمفرده ، و إنّما بقوة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روح واحدة ."

سبينوزا



▲ رسالة السياسة

▶ سبينوزا (1632-1677)
SPINOZA



كتاب السياسة

الفصل الثالث

ترجمة جلال الدين سعيد

دار الجنوب للنشر تونس ص 48-57

الفصل الثالث

تحديد مفهومي: الدولة، المجتمع المدني، المواطن والرعي.

الإعلان عن المبحث الأول: حقّ الدولة على المواطنين.

– تحديد طبيعة حقّ الدولة وأساسه: قوّة الجمهور.

تناسب الحق والقوة في علاقة بالفرد والدولة.

المجتمع المدني لا يحتكم إلى سلطة الأهل.

مخاطر سلطة الأهل على الفرد والدولة.

1- يُطلق على كل دولة اسم المجتمع المدني؛ ويُطلق على هيئة الدولة بأكملها اسم المدينة؛ وتُسمّى الشؤون العامة التي يديرها صاحب السلطة شؤون الدولة. ثم إننا نسمى الناس "مواطنين" من جهة كونهم يتمتعون بكامل مزايا المدينة وفقا للحقّ المدني، ونسميهم "رعايا" من حيث أنّهم مطالبون بالامتثال لقوانين المدينة والخضوع لمؤسساتها. 5 وأخيرا، إنّه توجد ثلاثة أنواع من الاجتماع المدني: الديمقراطي والارستقراطي والملكي. لكن قبل أن أشرع في بحث كل واحد من هذه الأنواع على حدة، سأبحث أولا في موضوع الاجتماع المدني بوجه عام وسأتطرق بادئ ذي بدء إلى الحق الأعلى للمدينة، أي إلى حق السلطة العليا. 10

2- يبدو جليا أنّ الدولة، أي حقّ السلطة العليا، لا يعدو أن يكون إلا حقّ الطبيعة الذي لا يتحدّد بقوة كل شخص بمفرده، وإنّما بقوة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روح واحدة. معنى ذلك أن الدولة، روحا وجسدا، تملك من الحقّ ما تملكه من القوة، شأنها شأن كل فرد في حال الطبيعة؛ وهكذا فإنّ كل مواطن أو كل فرد من أفراد الرعيّة يرى حقّه يتضاءل بقدر تفوّق قوة المدينة على قوّته الشخصية، وبالتالي فإنّه لا يجوز له أن يفعل شيئا أو يملك شيئا بموجب الحقّ المدني ما لم يطالب بذلك في نطاق ما تقرّره المدينة عموما. 15

3- إذا منحت المدينة شخصا ما الحقّ، وبالتالي القدرة كي يعيش على حسب هواه، فهي تتنازل بهذه الصورة عن حقّها الخاص وتضعه بين أيدي من منحت هذه القدرة. وإذا منحت لشخصين أو أكثر القدرة على العيش كلّ حسب هواه، فهي تدخل بهذه الصورة الشقاق في الدولة. 20 أمّا إذا منحت هذه القدرة لكل واحد من بين المواطنين، فهي إن فعلت ستحتّم نفسها بنفسها وستأتي على نهايتها فتعود الأشياء جميعا إلى طور الطبيعة. يبدو كلّ ذلك بغاية الوضوح بناء على ما تقدّم، ولذا فمن غير المعقول أن تسمح هيئة المدينة ومؤسساتها لأيّ شخص بأن يعيش على حسب هواه؛ فحقّ الطبيعة، إذ يكون كل واحد بمقتضاه قيما على نفسه، يزول حتما في المجتمع المدني. قلت بالتدقيق: هيئة المدينة 25

ومؤسساتها، لأن الحق الطبيعي لكل إنسان (لو تأملنا الأمر جيدا) لا يزول في المجتمع المدني. فالإنسان، سواء كان في طور الطبيعة أو في طور الحياة المدنية، إنما يتصرف وفقا لقوانين طبيعته الشخصية ويفكر في مصالحه الخاصة، لأن الأمل والخشية هما اللذان يقودانه، في كلا الطورين، إلى الإقدام على بعض الأعمال والإحجام عن أعمال أخرى؛ أما الفرق الرئيسي بين الطورين، فهو أن دواعي الشعور بالخشية أو بالأمن في المجتمع المدني تبقى واحدة في نظر الجميع، كما تبقى قواعد العيش مشتركة بينهم جميعا؛ ومع ذلك فإن كل واحد يحافظ على قدرته الشخصية على الحكم؛ إذ فعلا من يعزم على الامتثال لأوامر المدينة خوفا من جبروتها أو رغبة في الطمأنينة، إنما هو يسعى بلا ريب، وفقا لميوله الذاتية، إلى تحقيق سلامته وميوله الشخصية.

4- ثم إنه من العيب أن يسمح لكل مواطن بتأويل قوانين المدينة وقراراتها. فلو كان ذلك مباحا، لأصبح كل واحد حكما على أعماله الشخصية، ولما صعب عليه تبريرها أو تمجيدها بتأسيسها على حق وهمي، ولأقدم بالتالي على تنظيم حياته على هواه الشخصي، وهذا مُحال.

5- نرى إذن أن المواطن ليس مستقلا وإنما هو يخضع للمدينة التي تجبره على الامتثال لجميع قراراتها، وأنه لا يحق لأحد أن يقرر بنفسه ما هي الأعمال العادلة أو الجائرة، والمحمودة أو المذمومة؛ بل على العكس من ذلك، لما كان لا بد لهيئة الدولة أن تسلك سلوكا يعبر عن فكر موحد، ولما كان لا بد أن تعبر إرادة المدينة عن إرادة الجميع، فإن ما تستحسنه المدينة وتراه عادلا إنما يجب أن يكون كذلك في نظر كل واحد أيضا. ولئن رأى بعضهم أن قرارات المدينة لا تقوم على الإنصاف والعدل، فهو مجبر رغم ذلك على الخضوع لها.

6- لكن قد يعترض بعضهم فيقول: ألا يكون سلوكنا مناقضا لما يأمر به العقل لو نحن خضعنا تماما لأحكام غيرنا؟ ألا يكون المجتمع المدني مناقضا بهذه الصورة للعقل؟ إذ لو كان الأمر كذلك، لكانت حالة المجتمع المدني حالة لامعقولة ولما أمكن إنشاؤها إلا من قبل أشخاص لا عقول لهم، لا من قبل أولئك الذين يعيشون على مقتضى العقل. لكن لما كان العقل لا يعلم شيئا مناقضا للطبيعة، فإنه لا يمكن لعقل سليم أن يأمر أحدا بأن يكون حرا مستقلا طالما بقي الناس عرضة للأهواء أي أن العقل يقر باستحالة ذلك. ثم إن العقل يعلم أيضا التوق إلى السلم؛ إلا أن تحقيق السلم يبقى أمرا مستبعدا إذا لم تحفظ شرائع المدينة العامة من كل تجاوز؛ وبالتالي فإنه كلما كان عيش المرء على مقتضى العقل، أي كلما كان حرا، زاد مراعاة لشرائع المدينة وامتثالاً للأوامر الصادرة عن السلطة العليا التي يخضع لها. زد على ذلك أن المجتمع المدني قد تأسس بصورة طبيعية من أجل وضع حد للخوف الشائع والبؤس المشترك، وأنه يرمى بالتالي إلى تحقيق الغاية التي يهدف إليها - دون جدوى - كل

نشأة الدولة لا تستوجب التنازل عن الطبيعي بل شرط حفظه.

تحديد منزلة المواطن في المدينة.

اعتماد منهج فرضي استنتاجي لبيانها.

ألاحظ الأسلوب السجالي الذي يعتمد عليه الكاتب

اعتماد أسلوب الدحض

طاعة القانون لا تتعارض مع الحرية.

إنسان يعيش في طور الطبيعة على مقتضى العقل. لذلك فعلى الرغم من أن الإنسان الذي يهتدي بالعقل قد يجد نفسه مرغما أحيانا، بقرار من المدينة، على القيام بما يعلم أنه مناقض للعقل، إلا أن ما قد يلحقه من الأضرار يعوضه ما يجنيه من الاجتماع المدني: إذ من قوانين العقل أيضا ذلك الذي يدعو، إزاء شرين، إلى اختيار أهنهما. وعلى ذلك فإن أحدا لا يتصرف على خلاف ما يطلبه العقل إذا كان تصرفه على مقتضى قوانين المدينة.

70
75
80
7
8
85
90
100

7- يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أولا أن الإنسان الذي يملك، في حال الطبيعة، أكثر قوة وأكثر استقلالية من غيره هو ذلك الذي يعيش على مقتضى العقل؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى المدينة، فهي تملك من القوة والاستقلالية بقدر ما تتأسس على مبدأ العقل وتسلك على مقتضاه. وفعلا، يتحدد حق المدينة بقوة الجمهور الذي يسلك كما لو كان بدافع روح واحدة؛ ولا يمكن إطلاقا تصور وحدة الأرواح هذه إن لم تكن غاية المدينة المرموقة هي عين الغاية التي يوصي بها العقل السليم بوصفها ما يفيد الناس جميعا.

8- ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار ثانيا أن الرعية تفقد استقلاليتها وتخضع للمدينة إما خوفا من جيروتها ومما تتهددها به، أو حبا للاجتماع المدني وتعلقا به. وينتج عن ذلك أن الأعمال التي لا يستحشها لا الوعد ولا الوعيد لا علاقة لها بشرائع المدينة. فلا أحد مثلا يستطيع أن يستغني عن ملكة التمييز والحكم؛ إذ بأيّ وعود وبأيّ تهديد سنجرّ شخصا ما إلى اعتقاد أن الكلّ ليس أعظم من الجزء، أو أن الله غير موجود، أو أن الجسم الذي يراه محدودا إنما هو كائن لا محدود؟ وعموما، كيف سنجعله يعتقد في عكس ما يدركه بحواسه أو فكره؟ بل بماذا سنعهده أو نتوعده كي نحثه على حبّ ما يكره أو كره ما يحب؟ وكذا الشأن بالنسبة إلى كل ما تستفظعه طبيعة الإنسان وترى فيه أعظم الشرور: كأن يشهد المرء ضد نفسه، أو يعذب نفسه، أو يغتال أباه وأمه، أو ألا يسعى إلى تجنب الموت، وأمور أخرى من نفس القبيل يتعدّر فرضها على أي إنسان لا بالوعد ولا بالوعيد. وإذا ألحّ بعضهم، رغم ذلك، فقال إنه من حق المدينة أو بمقدورها أن تأمر بمثل هذه التصرفات، فإن ذلك ليس أقلّ عبثا من أن يقول إنه من حقّ الإنسان أن يكون مجنونا وأن يهذي. وفعلا، ما عسى أن يكون الشرع الذي لا يقدر على إلزام أحد، إن لم يكن مجرد هذيان؟ بطبيعة الحال، إنني أتحدّث هنا عن الأمور التي لا تدخل في نطاق حق المدينة والتي تستفظعها طبيعة الإنسان عموما. أمّا إذا لم ينجح لا الوعد ولا الوعيد في حثّ الأخرق أو المجنون على طاعة القوانين، أو إذا رأى بعضهم، إذ ينتمي إلى ملّة أو أخرى، أنه لا شيء يفوق شرائع الدولة شرّا وفضاعة، فإن ذلك ليس حجة ضد هذه الشرائع التي تبقى سارية المفعول طالما أنها تحظى باحترام معظم المواطنين. وعلى ذلك فإنّ الذين لا يشعرون لا بالخوف ولا

اثبات توافق قوانين الطبيعة مع
قوانين العقل:

– حجة 1: على التوافق: الإنسان
الأكثر قوة في حالة الطبيعة هو
الذي يحيا بمقتضى العقل.

– حجة 2: منطق الوعد والوعيد
كما هو منطق شرائع المدينة ذاته منطق
العقل.

105 بالأمل إنما هم لا يخضعون لأحد، وبالتالي فإنهم أعداء الدولة ولا بد من ردعهم.

9- ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار ثالثاً وأخيراً أن الإجراءات التي تتسبب في اغتياظ الجمهور لا صلة لها بحق المدينة؛ إذ لا شك أن الناس ستدفعهم طبيعتهم إلى الاتحاد ضدها، إما بسبب خوف مشترك أو رغبة في الانتقام لما لحقهم من الأضرار؛ ولما كان حق المدينة يتحدد بقوة الجمهور عامة، فليس من شك أن قوتها وحقها يضعفان بقدر استثارتهما للناس ضدها. بالتأكيد، إن المدينة تخشى بعض المخاطر، وهي تكون، شأنها شأن كل مواطن أو شأن كل إنسان في حال الطبيعة، أقل استقلالاً كلما اشتدت أسباب خوفها. هذا ما وددنا قوله في خصوص حق الراعي تجاه رعيتته. قبل أن نتطرق الآن للنظر في حقه تجاه الدول الأخرى، يجدر بنا حل مشكلة غالباً ما تطرح في شأن الدين.

10- قد يُعارضنا بعضهم كما يلي: ألا يؤول حال التمدن وما يستلزمه من المواطنين من الطاعة إلى القضاء على الدين وعلى واجب العبادة؟ لكن لو تأملنا الأمر جيداً، لما وجدنا فيه أيّ داع للقلق. فالنفس، من حيث إنها تستخدم العقل، لا تخضع للسلطة الحاكمة، بل هي مستقلة؛

وعلى ذلك فإنه لا يمكن إخضاع معرفة الله وحبّه الحقيقيين، ولا أيضاً البرّ والإحسان لسلطة أيّ كان. وإذا أخذنا بعين الاعتبار، علاوة على ذلك، أن أفضل وجه من وجوه البرّ والإحسان إنما يتجلى في السعي للمحافظة على السلم وتحقيق الوثام، فإنه لن يبقى مجال للشك في أن

125 المواطن الذي يفني حقاً ما عليه من الواجبات هو ذلك الذي يمدّ يد المساعدة إلى غيره بقدر ما تبيحه شرائع المدينة، أي بقدر ما تستسيغه شروط الأمن والوثام. أمّا فيما يتعلق بالشعائر الدينية، فهي لا تفيد حقاً في معرفة الله معرفة حقيقية ولا تحول دونها، كما لا تفيد في تطوير الحبّ الناجم عن هذه المعرفة بالضرورة ولا تمنعه. لذلك لا يجب أن

130 نغيرها من الأهمية ما قد يجعلها سبباً في الإخلال بالسلم والأمن العام. وفي الواقع، من جهة أخرى، أنا لست، بموجب حقّ الطبيعة، أي بموجب قرار إلهي، نصير الدين ومحاميه، إذ لا أملك من القدرة ما كان يملكه حواريو السيد المسيح، فلا أستطيع أن أقصي الأرواح الشريرة ولا أن أقوم بالمعجزات. بيد أن مثل هذه القدرة تبقى ضرورية إلى أقصى حدّ

135 لنشر الدين حيث يكون ممنوعاً، حتى أنه بدونها تذهب كل المساعي هدراً، بل قد يتسبب غيابها في قلاقل شهدت كل العصور نماذج مريضة منها. فبوسع كل واحد إذن، أينما وجد، أن يعبد ربّه بحقّ وأن يعمل على خلاصه الشخصي، فهذا من واجبه كفرد. أمّا فيما يتعلق بنشر الدين، فهذا أمر لا بد من تفويضه إلى الله، أو إلى السلّطة الحاكمة التي

140 تبقى مصالِح المجموعة منوطة بعهدتها هي وحدها. لكن لنعد إلى موضوعنا.

11- بعد أن بيّنا ما للسلطة العليا من حقوق على المواطنين وما لهؤلاء

استنتاج: ضرورة استخدام القوة لردع من يعترض على منطق العقل

– حجة 3: شرعية الدولة مشروطة باحترام حقّ الجمهور.

إعلان عن مشكل علاقة الدولة بالدين

طاعة الدولة لا تفضي إلى القضاء على الدين مادامت تستخدم العقل.

– الدين شأن شخصي.

من الواجبات، بقي أن ننظر في حقوق هذه السّلطة على غيرها من السّلط الأجنبية، وهو ما يسهل إدراكه انطلاقاً من الاعتبارات السابقة.

145 إذ لمّا كان حقّ السّلطة العليا لا يعدو أن يكون إلّا حقّ الطّبيعة بالذات، كانت العلاقة بين كلّ دولتين متواجهتين كالعلاقة بين شخصين يعيشان في حال الطّبيعة، غير أنّ المدينة تبقى قادرة على التصدّي لاضطهاد

مدينة أخرى، بينما يبقى الإنسان في حال الطّبيعة عاجزاً عن ذلك، إذ يقهره النوم كل يوم، ويضنيه المرض أو الكرب في أغلب الأحيان، ويستسلم في نهاية الأمر لهرم الشيخوخة، فضلاً عمّا يتعرّض له من المصائب التي بوسع المدينة أن تحفظه منها.

150 **12-** تكون المدينة مستقلّة عندما تستطيع أن تحافظ على ذاتها وأن تقاوم الاضطهاد، وتكون تابعة لغيرها عندما تعيش على الخوف من جبروت مدينة أخرى، أو عندما تمنعها هذه المدينة من التصرف بمحض إرادتها، أو أخيراً عندما تحتاج إلى مساعدة مدينة أخرى كي تحفظ كيانها أو تتقدم. إذ ليس من شكّ في أنّه إذا تضامنت مدينتان، كانت قوتها معاً أعظم، وكان بالتالي حقهما معاً أرحب من قوّة وحقّ كل منهما على حدة.

160 **13-** يمكن إدراك ذلك بأكثر وضوح إذا اعتبرنا أنّ الدّول أعداء بالطّبع؛ إذ لمّا كان الناس أعداء في حالة الطّبيعة، فإنّ الذين يتمسكون بحقّ الطّبيعة ولا يدخلون في نطاق التمدّن إنّما يظلّون في حالة عداوة. وبالتالي فإذا أرادت إحدى المدن أن تحارب مدينة أخرى باللجوء إلى أقصى الوسائل لإخضاعها، كان لها حقّ المحاولة، إذ يكفيها أن تريد الحرب حتى يكون لها ذلك. أمّا إذا أرادت السّلم، فإنّه يتعذر عليها ذلك ما لم تشأ المدينة الأخرى وما لم يحصل بينهما اتفاق. وهكذا فإنّ 165 حقّ الحرب حقّ تملكه كلّ مدينة بصورة فردية، بينما يبقى حقّ السّلم متوقفاً على رغبة مدينتين اثنتين على الأقل، فتتقалан بموجب ذلك متحالفتين.

170 **14-** ويبقى هذا التحالف بقاء الظروف التي نشأ فيها، أي بقاء الخوف من بعض الأضرار أو الأمل في بعض الفوائد، فإذا تخلّصت إحدى المدينتين من خوفها أو تخلّت عمّا تأمله من الفوائد، عادت حرّة مستقلّة وانكسرت القيود التي كانت تربطها بحليفاتها. وبناء على ذلك فللكلّ مدينة الحقّ المطلق كي تنقض التحالف متى شاءت، ولا يجب اتهامها بالمكر والغدر لكونها نقضت عهداً حالما زالت أسباب الخوف والأمل

175 لأنّ الوضع واحد بالنسبة إلى كلتي المدينتين المتحالفتين: فما أن تتخلّص أولهما من الخوف حتى تجد نفسها مستقلّة، فتتصرّف التصرف الذي يلائمها. وعلاوة على ذلك فإنّه لا أحد يلتزم للمستقبل إلا بالنظر إلى الظروف الراهنة، فإذا تغيّرت هذه الظروف تغيّر معها الوضع بأكمله. ولهذا فإنّ كلا من المدينتين المتحالفتين تملك حقّ مراعاة مصالحها

180 الشخصية، فتبذل قصارى جهدها كي تتجاوز الخوف وتستعيد

الإعلان عن المبحث الثاني: حقّ الدولة تجاه الدول الأخرى.

– استخدام أسلوب المقارنة لتحديد أوجه التماثل والاختلاف بين علاقات الأفراد في " حالة الطّبيعة " وعلاقات الدول.

تعيين حقوق الدّولة:

– حقّ الاستقلاليّة.

– حقّ مقاومة الاضطهاد.

تأكيد التناسب بين الحقّ والقوّة

– حقّ الحرب وحقّ السّلم

شروط صلاحية التحالفات و حق نقضها.

استقلاليتها وكي تمنع الأخرى من التفوق عليها. فإذا اشتكت إحدى المدينتين لما وقعت فيه من الغدر، فالأجدى ليس أن تلوم حليفتهما إذنقضت العهد الذي بينهما وإنما أن تلوم نفسها لغباوتها؛ إذ من الغباوة حقا أن تضع مصيرها بين أيدي مدينة مستقلة أخرى قانونها الأعلى 185 سلامتها كدولة لا غير .

15- من حقّ المدن التي تعاهدت على السلم أن تحسم القرار في النزاعات المتعلقة بشروط السلم أو بالبنود القانونية المحددة لالتزاماتها المتبادلة؛ فقوانين السلم ليست خاصة بإحدى هذه المدن، بل هي شاملة لجميع المدن المتحالفة؛ فإذا لم يحصل الاتفاق حولها، عادت هذه المدن بموجب ذلك إلى حالة الحرب. 190

16- كلما زاد عدد المدن المتعاقدة على السلم، قلّ جيروت كل منها على حدة، أي ضعفت قدرتها على الحرب؛ أما احترامها لبند السلم، فواجب متزايد على العكس، أي أنها تصبح أقلّ استقلالية وأكثر خضوعا للإرادة العامة للمدن المتحالفة.

- حقّ المدن في الالتزام المتبادل بقوانين السلم المتفق عليها.

17- وأما البقاء على العهد، إذ يأمر به الدين والعقل السليم، فهو لا يفقد من قيمته شيئا، لأننا لا نجد لا في العقل ولا في الكتاب ما يأمرنا بالوفاء بالوعد، مهما كان هذا الوعد. فإذا وعدت مثلا شخصا ما بالمحافظة على الأموال التي استودعها عندي سرا، فأنا لست ملزما بالوفاء بوعدي إذا علمت، أو ظننت أنني أعلم، أن ما استودعه عندي هو حصيللة السرقة؛ ففي هذه الحالة يكون سلوكي سويا لو سعت إلى إرجاع الوديعة إلى صاحبها الحقيقي. وكذا الشأن بالنسبة إلى السلطة العليا، فهي إذا تعهدت بأمر ما ثم بين العقل أو أظهرت الأوضاع أن ذلك قد يضرّ بسلامة المواطنين عموما، فإن من واجبها أن تنقض عهدها. إن الكتاب لم يأمر إلا على وجه العموم بالبقاء على العهد، وترك لكل شخص حرية الحكم في الحالات الاستثنائية؛ ولذلك فإن 200 تعاليم الكتاب لا تناقض في شيء ما سبق أن تبيناه.

البقاء على العهد من جهة الحقّ مبدأ جامع بين الدين والعقل، ومن جهة الواقع متروك لحساب الظرف.

18- وحتى لا أجد نفسي مرغما على التوقف في كلّ مرة لدحض اعتراضات مماثلة، أشير إلى أنني قد بينت كلّ ذلك انطلاقا من الطبيعة الإنسانية الضرورية منظورا إليها من أي وجه من الوجوه، أعني انطلاقا من الجهد الكوني الذي يسعى بفضله كل البشر إلى حفظ كيانهم، وهو 210 جهد شائع يبذله الجميع، حكماء كانوا أو جهلاء. فمهما كانت إذن نظرتنا إلى الناس، سواء اعتبرناهم يهتدون بالعقل أو ينقادون للأهواء، فالنتيجة واحدة، لأن البرهان كلي، كما أسلفنا القول.

التأكيد على منزلة مفهوم الطبيعة الإنسانية كأساس للتفكير السياسي.

مختصرات



تبين لي أن صورة الإنسان لا يمكن أن تكتمل ما لم أستحضر وجوده السياسي. وأدركت أن السلطة هي البنية الأساسية للسياسي، سواء فهمت السلطة على معنى القوة أو على معنى ما يطلق على وضع استراتيجي معين في مجتمع معين.

تبينت أن الحديث عن سلطة الدولة مثير لجدل لا ينتهي، إذ أدركت وجهات نظر مختلفة في شأن الحاجة إليها، أو في شأن وعودها وحقيقتها، وهو جدل يدعونا إلى مزيد تقليب النظر في أساسها وآلية فعلها وغاياتها علنا نظفر بما يسمح لنا بتقييمها وبيان قيمتها.

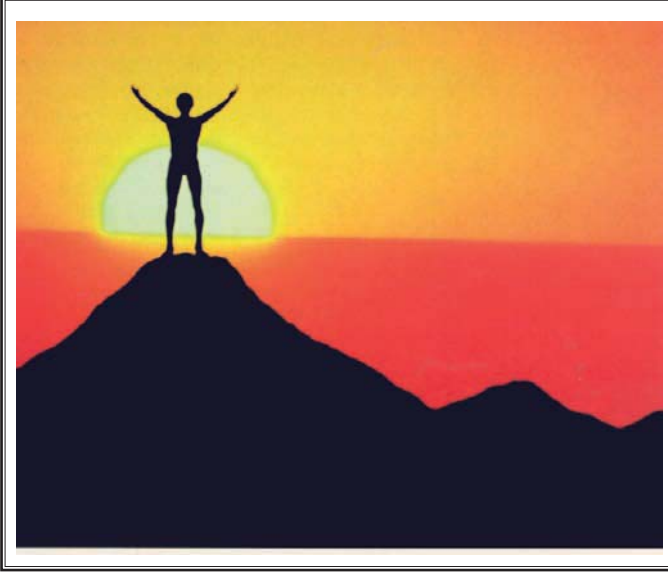
أدركت أن كل خطاب يتعلّق بالدولة لا يمكن أن يهمل فكرة الحق، إذ تبين لي أن مهمة الدولة والدور الموكول لها إنما هو تأمين الحق سواء عدّ هذا الحق طبيعياً، أو مدنياً أي سواء اعتبر الحق حقاً بالنظر إلى طبيعة الإنسان، أو بالنظر إلى منزلته المدنية التي يرتضيها لنفسه بما هو مواطن.

أدركت أن دولة الحق لا يمكن أن تنشأ على القوة، كما تبينت أن دولة الحق لا يمكن أن تكون على صورة نظام استبدادي، وهو ما مكنتني من إدراك قيمة الديمقراطية بما هي نظام حكم سياسي، مثلما مكنتني من بيان حدود مثل هذا النظام إذا ما اتخذ من منطلق الأغلبية ذريعة لممارسة الهيمنة على الأقليات أو الأفراد، وأدركت أن مشروعية سياسة ما تكمن في قبولها للتعددية بما هي خير وسيلة لحماية استقلال كل طرف.

تبينت أن الإنسان في حاجة إلى فعل نقد لا ينصب على الواقع السياسي فحسب بل يطال الحق، ويمتد إلى صورة الإنسان ذاتها تلك التي يتغنّى بها خطاب الحق وإعلانات حقوق الإنسان، إذ أدركت أن إنسان حقوق الإنسان قد لا يعني سوى الإنسان الأناني لا الإنسان بما هو مواطن.

أدركت أن علاقة المواطن بالدولة تقوم على واجب الطاعة مقابل تأمينها العدل، وتبينت ما يثيره الخوض لنظام جائر من إشكال، نظراً للطابع الملتبس للعدل، إذ بين العدل والمساواة والإنصاف علاقة تتراوح بين الوصل والفصل، وتحققت بأن الإنصاف، وإن كان مرغوباً فيه، فإنه قد لا يكون قانونياً، وأن العدل قد يشرع للمساواة قانوناً وللقوة سلطاناً مادام القانون يعترف بالقوي العادل، أكثر من اعترافه بالعادل القوي.

تبينت أن المواطنة هي القيمة التي تحدد منزلة الإنسان السياسية، وأدركت أن منزلة الإنسان بصفته مواطناً محلياً لا تنفي أن يكون مواطناً عالمياً وأدركت أن المواطن العالمي لا يحمل على معنى انتمائه إلى جماعة عالمية، إلى إنسانية بلا جنسية، بل يحمل على معنى الإنسان الذي يمارس حقوقه من جهة كونه كائناً كونياً وليس من جهة كونه كائناً قومياً فقط.



2

الأخلاق : الخير والسعادة

الحرية
الرفاه
الفضيلة
الواجب
المنفعة

فينوس : ما نحن إلا سجناء هذه الذات
وأنت الذي قالها قبلي يا أبولون.. ألا
تذكر.. أأنت القائل بجماليون
استطاع ما لم نستطع، فسما على ذاته،
وحطّم أسوارها - يوم أبدع - وهو
الهالك - ذلك الخلود!

▲ توفيق الحكيم
بجماليون

مدخل إلى
التفكير في المسألة



"قد يعمل بعض الناس عمل العدول وليس
بعادل، ويعمل عمل الشجعان وليس
بشجاع، ويعمل عمل الأعفَاء وليس
بعفيف."

▲ أحمد بن مسكويه
تهذيب الأخلاق



... وأقترح جوابا عن السؤال "متى يكون فعلي فعلا أخلاقيا؟":

أستحضر
تمثلاتي...

أتابع التفكير: أقرأ النص قراءة متأنية وأفكر في مضمونه ...

قال المُصنّف رحمه الله تعالى: وكثير من النَّاس يُطيعون أنفسهم وَيَعْصون عقولهم. ويتبعون أهواءهم، ويرفضون أديانهم، ويتجنّبون ما حضّ الله تعالى عليه ورتبه في الأبواب السليمة من العفة وترك المعاصي ومقارعة الهوى ويخالفون الله ربّهم، ويوافقون إبليس فيما يحبه من المعصية فيوافقون المعصية في حبهم. وقد علمنا أن الله عزّ وجلّ ركّب في الإنسان طبيعتين متضادتين: إحداهما لا تشير إلاّ بخير، ولا تحض إلاّ على حسن، ولا يتصوّر فيها إلاّ كلّ أمر مرضي، وهي العقل، وقائده العدل.

والثانية: ضدّها لا تشير إلاّ إلى الشهوات، ولا تقود إلاّ إلى الردي، وهي النفس، وقائدها الشهوة.

ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف
دار البحار، بيروت 2000، ص 153

الكاتب: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الاندلسي: ولد بقرطبة سنة 384 هـ/ 994 م وتوفي سنة 456 هـ/ 1064 م. هو فقيه وأديب ومشارك في التأريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها. يعدّ كتابه "طوق الحمامة" من أشهر مؤلفاته واشتمل على أحاديث طريفة في الحبّ ومعانيه وحالاته وأسبابه وأغراضه.

المهام :

- أرصد المفاهيم الواردة في النصّ وأحدّد المجال الذي تتحرّك فيه.
- أبني جدولاً بخانتين أصنّف فيه مختلف المفاهيم وأراعي في ذلك انسجام المفاهيم الواردة في كلّ خانة.
- أبني أزواجا مفهوميّة متناقضة وأتساءل عن سبيل رفع التناقض القائم بينها.
- أستخلص السؤال الذي يجيب عنه النصّ.
- أيّ تصوّر للإنسان تقترحه مقارنة ابن حزم في جوابه عن السؤال؟
- متى يكون الفعل أخلاقيا حسب أطروحة الكاتب؟
- أقارن جوابي الأوّل بما ذهب إليه ابن حزم وأتساءل عن المشكل الذي يمكن أن يترتب على هذه المقارنة
- هل من مبرّر للتفكير في الحياة الأخلاقية من جديد؟

... وأقترح جوابا عن السؤال " هل أحتاج إلى إعادة التفكير في القيم التي تتحكّم في سلوكي؟
أبرّر جوابي.:

أستحضر
تمثلاتي...

أتابع التفكير: أقرأ النص قراءة متأنية وأفكر في مضمونه ...

إنّ التفكير في الغايات معطلّ اليوم كما لو كان موصدا بقفل. وإنّ المصدّ غير القابل للتجاوز على ما يبدو، مكوّن من أحكام مسبقة جدّ متداولة وعادة، جدّ شائعة، ومتأصلة جدّا في ثقافتنا، بحيث لا يمكن أن يختفي، بدهاءة على هذا النحو، بأنّ الأمر لا يتعلّق بالاعتقاد في بعض القيم التقليدية (التي تنهاوى امام النقد الحديث من كلّ جهة)؛ بل بالتصوّر ذاته، أي بتعريف الأخلاق ووظيفتها. نعتقد عادة، بموجب هذا الحكم المسبق، أنّ وظيفة الأخلاق تظلّ هي هي عبر تطوّر الإيديولوجيات والآداب، وعبر التطوّر التاريخي للقيم والمثل العليا، وتتمثل في بيان ما يلزم، على صعيد الفعل الذي يخضع بدوره لنظام المقاصد. وتتمثل مهمّة الأخلاق إجمالاً، وبشكل دائم، في بيان نقاء الفعل وأصالته وذلك بتحديد الشروط الداخلية اللازمة حتّى يُعدّ الفعل نقياً وأصيلاً. إنه، بأصالة القصد فحسب، يصبح الفعل صالحاً، أي أهلاً للتقدير وقابلاً لأن يكون كونياً.

روبار مسراهي، مقالة في السعادة، ج 2 (الإيتيقا والسياسة والسعادة).

Robert MISRAHI; *Traité du bonheur*, II, Ethique, politique et bonheur. Ed. Seuil, Paris 1983, p 35

الكاتب: روبر ميسراهي 1926 : فيلسوف فرنسي من أصل تركي، متحصل على شهادة التبريز ودرّس طيلة ثلاثين سنة في جامعة باريس الأولى، عرف بكتابات المتصلة خاصّة بالأخلاق والسياسة.

المهام :

- ما معنى أن يكون التفكير في الغايات معطلًا اليوم؟ أحدّد سبب ذلك.
- ما المقصود بالقيم التقليدية؟ هل أعرّ على مثال لها في ثقافتي الرّاهنة؟
- ما وظيفة الأخلاق؟
- كيف أفهم التعارض بين تغيّر القيم وثبات وظيفة الأخلاق؟
- ما المقصود بنقاء الفعل وأصالته؟
- ما هو العنصر الأخلاقي القابل لأن يصير عنصراً كونياً؟
- أستحضر مكاسبي من الدروس السابقة وأفكر في إمكانيّة التوفيق بين الخصوصيّة الثقافية وبين ما هو كوني في الأخلاق؟
- أعيد التفكير في جوابي الأوّل في ضوء ما غنمته من المهام التي أنجزتها.

الأبعاد الاشكالية للسؤال

؟

السعادة

و

الخير

1

- أركز على أداة العطف وأستحضر العلاقات المنطقية التي تفترضها.
- أقيم هذه العلاقات بين "الخير" و"السعادة".
- ماذا يترتب على كل واحدة منها؟

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

أستخلص أهم الأسئلة التي يمكن أن توجهني في التفكير في هذه العلاقات.

2

الحرية - الرفاه - الفضيلة - الواجب - المنفعة

▲ أنتبه إلى هذه المعاني وأثبتت فيها.
▼ أستحضر المعاني التي تناقضها.

أصلها بالسعادة وأستخلص ما يترتب من أسئلة أساسية:

أصلها بالخير وأستخلص ما يترتب من أسئلة أساسية:

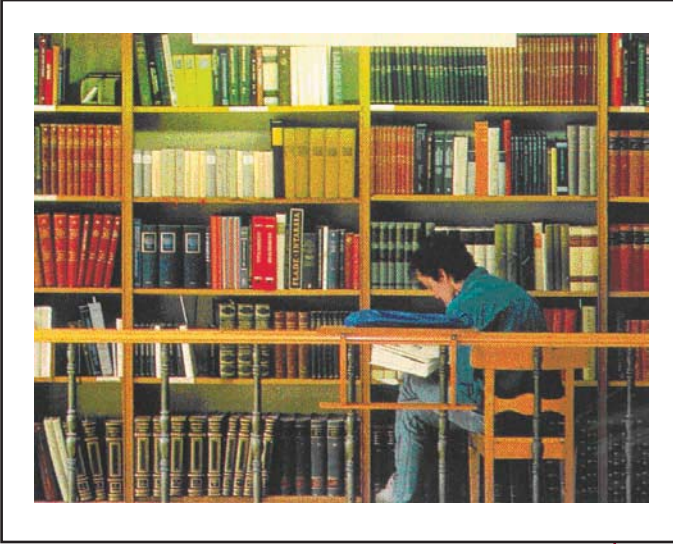
- 1
- 2
- 3
- 4

- 1
- 2
- 3
- 4

- 1
- 2
- 3
- 4

أستخلص المشكلات الفلسفية وأبين الرهان من وراء التفكير فيها.

نافذة سدرات للتفكير في المسألة



" ثمّة ما يدعو إلى التحوّف من أن ينكر زماننا هو أيضا الفيلسوف في حدّ ذاته وألّا تكون الفلسفة مرّة أخرى إلّا دخانا في هذا الزّمان. ذلك أنّ التفلسف بحث وهو يقتضي أن تكون ثمّة أشياء تُرى وتُقال."

▲
موريس مرلوبونتي
تفريظ الحكمة



إنّ مفاهيم " الجمال " و " العدالة " و " السعادة " العامة، غير القابلة للترجمة، تعكس في الحقيقة الضمير التعيس لعالم منقسم على نفسه، يتعالى فيه " ما هو كائن " على " ما يجب أن يكون "، بل " يرفضه وينبذه ".

هربارت ماركوز

مدّ الفضيلة

التمهيد :

فيبدو الإنسان كأننا تتقاذفه الميول والأهواء من جهة، وإرادة الترفع والتسامي من جهة أخرى، وتجعل من التوتر سمة وجوده، فبقدر ما يرفض الاستكانة إلى وضع لا يرضيه، يعمل على أن يرتفع إلى منزلة يستحيل معها من إنسان بالقوة إلى إنسان بالفعل، سعي لا يبلغ أوجه ما لم يمتلك مفاتيح الفضيلة ومعاييرها وآلية تحقيقها.

الفضيلة هي إذن، استعداد يكتسب إرادياً، وهو ثابت بالنسبة إلينا، في نطاق يحدده العقل طبقاً لسلوك إنسان متبصر. فالفضيلة تمسك بالوسط بين طرفين قصيين، أحدهما إفراط والآخر تفريط. ولنقل هذا أيضاً: فبينما يتمثل الخطأ في الأهواء والأفعال حيناً مادون المناسب، وحيناً ما فوقه، تمسك الفضيلة بالوسط العدل، وتبتناه. ولأجل هذا، إذا كانت الفضيلة تتمثل في الوسط المعتدل بالنسبة إلى الخير والكمال، فإنها، بحسب ماهيتها وبحسب السبب الذي يضبط طبيعتها، تتموقع في الحد الأقصى. غير أن كل فعل، تماماً، كما كل هوى، لا يقبل هذا الاعتدال. وقد يحدث أن يوحى اسم إحداها بفكرة الفساد؛ فعلى سبيل المثال الشعور بالفرح لحزن الآخر، والوقاحة، والحسد؛ وعلى صعيد الأفعال، الزنا، والسرقه والقتل. كل هذه الأفعال، وما يماثلها تستوجب اللوم، لكونها سيئة في ذاتها لا في إفراطها وتفريطها. إننا لا نكون أبداً تحت سيطرتها، في الطريق السوي، وإنما دوماً على خطأ. وفيما يخص [هذه الأفعال]، فإن مسألة معرفة ما إذا كنا نعمل خيراً أو شراً لا يمكن أن تطرح؛ فليس لنا أن نتساءل إزاء أي امرأة، ولا متي، ولا كيف يمكننا أن نرتكب الزنا. إن مجرد ارتكاب هذا الفعل أو ذاك يعد خطأً. وسيصبح الإدعاء نفسه حين نؤكد أنه في ممارسة الظلم، والجبن والفسق يوجد وسط معتدل إفراطاً وتفريطاً. وفي هذه الحالات، يوجد معدّل في الإفراط أو التفريط، وإفراط في الإفراط وتفريط في التفريط. ولكن، كما أن الاعتدال والشجاعة لا يقبلان لا إفراطاً ولا تفريطاً، لأن الوسط المعتدل هنا يمثل بوجه ما الذروة، وبالمثل فإن الرذائل التي أشرنا إليها لا تقبل لا اعتدالاً، ولا إفراطاً، ولا تفريطاً، لأننا بالانقياد إليها نرتكب دوماً خطأً. وفي كلمة، لا يحتمل الإفراط ولا التفريط معدلاً، كما لا يقبل الوسط المعتدل أبداً لا إفراطاً ولا تفريطاً.



أرسطو؛ أخلاق نيقوماخوس، الكتاب 2. الفصل 1

ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, livre II ch 1, éd. GF, 1965, pp 54-55.

الكاتب

أرسطو راجع التعريف بأرسطو في السند عدد 16 (الدولة: السيادة والمواطنة)

المهام

- أي معنى للفضيلة يستبعده الكاتب؟ أستخلص تحديده الخاص للفضيلة.
- ماذا يعني تقدير الفضيلة عند أرسطو: هل يكشف عن أخلاق حسابية؟ وأي دلالة لها، أهي رياضية كمية أم معيارية كيفية؟
- أحدد دلالة "الوسط العدل" مستثمراً أمثلة النص وأكشف عن آلية تحديده.
- أمتحن قيمة التصور الأرسطي للفضيلة ومبدأ الوسط العدل وأبين حدوده على صعيد التجربة والممارسة.

ما الخير؟

التهبير :

ينشد البشر السعادة بسبل متعددة ولكل له منها نصيب. غير أن إجماعهم عليها غاية قصوى تطلب في فعل الخير هو بقدر اختلافهم حول حقيقتها اختلافاً يُرَدُّ إلى ما يكونه الخير عندهم وصلته بالسعادة.

إنّ الخير على ما حدّه (1) وأستحسنه من آراء المتقدّمين (2) هو المقصود من الكلّ، وهو الغاية الأخيرة، وقد يسمّى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً، أمّا السّعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، وهي كمال له، فالسّعادة إذن خير ما، وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس، وسعادة كلّ شيء في تمامه وكماله الذي يخصّه. فأما الخير الذي يقصده الكل بالشّوق فهو طبيعة تقصد، ولها ذات، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس، فهم بأجمعهم مشتركون فيها. فأما السّعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس فهي إذن بالإضافة، ليس لها ذات معيّنة، وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها، فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه، وقد يظن بالسعادة أنّها تكون لغير النّاطقين، فإن كان ذلك، فإنّما هي استعدادات فيها لقبول تماماتها من غير قصد، ولا رويّة ولا إرادة.



وتلك الاستعدادات هي الشّوق أو ما يجري مجرى الشّوق من النّاطقين بالإرادة، فأما ما يتأتّى للحيوانات في مآكلها ومشاربها وراحتها، فينبغي أن يسمّى بختاً أو اتفاقاً، ولا يؤهّل لاسم السّعادة كما يسمّى في الإنسان أيضاً، وإنّما أستحسن الحدّ الذي ذكرنا للخير المطلق، لأنّ العقل لا يطلق السّعي والحركة لا إلى نهاية وهذا أوّل في العقل. ومثال ذلك أنّ الصّناعات والهمم والتدابير الاختيارية كلّها يقصد بها خير ما وما لم يقصد به خير ما، فهو عبث والعقل يحظره ويمنع منه. وبالواجب صار الخير المطلق هو المقصود إليه من كلّ الناس، ولكن بقي أن، يعلم ما هو وما الغاية الأخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي ترتقي الخيرات كلّها إليها، حتّى نجعله غرضنا وتوجّه إليه ولا نلتفت إلى غيره، ولا تنتشر أفكارنا في الخيرات الكثيرة تؤدّي إليه، إمّا تأدية بعيدة وإمّا تأدية قريبة، ولا نغلط أيضاً فيما ليس بخير فنظنه خيراً ثم تفنى أعمارنا في طلبه والتعب به.

أحمد بن مسكويه؛ تهذيب الأخلاق، ص 78-79

منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1961

الهامش

- 1- حدّه: من التحديد، وهو التعريف.
- 2- المتقدمين: المقصود بالخصوص أرسطو طاليس.

الكاتب

أحمد بن مسكويه

هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، فيلسوف معاصر للبيروني وابن سينا، وُلد في الري وتوفي في أصفهان سنة 421هـ / 1030 م. اشتغل بالطب والكيمياء علاوة على الفلسفة، كانت له منزلة كبيرة في بلاط البويهيين. كتب بالعربية والفارسية وترك زهاء عشرين مصنفاً. له في الفلسفة الأخلاقية "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، اهتم فيه بصناعة الأفعال الجميلة، وقد كال له نصير الدين الطوسي الشفاء الكبير في مقدمة كتابه عن الأخلاق. وفي التاريخ له "تجارب الأمم وتعاقد الهمم" ولامس فيه أحوال البشر وقد قدم له بكتاب "الحكمة الخالدة" واشترك مع التوحيدي في كتاب "الهوامل والشوامل" وكتب في الأخلاق "الفوز الكبير" و"الفوز الصغير".

المهام

- ما هو تحديد الخير الذي ينسبه الكاتب إلى الأقدمين؟
- ما هي علاقة الخير بالسعادة؟
- كيف أفهم اختلاف السعادة باختلاف قاصديها؟
- هل السعادة شأن الإنسان أم الحيوان؟ أعلل جوابي.
- أفهم الصلة بين الخير المطلق والعقل.



"إنَّ الخير على ما حدّه وأستحسنه من آراء المتقدّمين هو المقصود من الكلّ، وهو الغاية الأخيرة".

مسكويه

الفاضل

التهبير :

لا غرابة أن ننشد الفضيلة بقدر ما نبذ الرذيلة، غير أن الطابع المتببس لمعاني الفضيلة والرذيلة، يجعل من المنشود قيمة فضفاضة تحتاج منا نظرا وتدقيقا علنا نتجاوز الإرباك الذي ينتابنا حين نسأل عن الخيط الفاصل بينهما، أو علنا نمسك بالخيط الذي يجعلنا نتحقق من الفضيلة دون أن نضطر إلى التغافل عن طبيعتنا الخاصة، ودون أن نغض الطرف عن منفعتنا الخاصة.

بقدر ما نجد في البحث عما ينفعنا، أي في حفظ كياننا، وبقدر ما تكون قدرتنا على ذلك، نكون فضلاء، وعلى العكس، إذا أهملنا ما ينفعنا، أعني حفظ كياننا، كنا عاجزين. الفضيلة عين قوة الإنسان التي تحددها ماهيته وحدها، أعني التي يحددها فقط جهد الإنسان الذي يبذله من أجل الاستمرار في وجوده. وعليه فبقدر ما يجد المرء في حفظ كيانه وبقدر ما تكون له القدرة على ذلك، يكون فاضلا، وبالتالي فهو يكون عاجزا إن لم يعتن بحفظ كيانه. [...]



لا يمكن القول إطلاقا عن الإنسان الذي تدفعه أفكاره غير التامة إلى القيام بشيء ما إنه يتصرف وفقا للفضيلة، ولكن يمكن قول ذلك إذا كانت تدفعه المعرفة. عندما يكون الإنسان مدفوعا بأفكاره غير التامة إلى القيام بشيء ما، فهو يكون منفعلا، أي أنه يقوم بشيء لا يمكن إدراكه بمهيته وحدها أو، بعبارة أخرى، لا ينتج عن فضيلته الشخصية. لكن عندما تدفعه المعرفة إلى القيام بشيء ما، فهو يكون فاعلا، أي أنه يقوم بشيء يدرك بمهيته وحدها أو ينتج بصورة مطابقة عن فضيلته الشخصية. لا يعدو السلوك وفق الفضيلة إطلاقا إلا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه (وهي كلها ألفاظ مترادفة) وفقا لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه منفعته الخاصة. لا يعدو السلوك وفق الفضيلة إطلاقا إلا أن يكون سلوك المرء وفقا لقوانين طبيعته الخاصة. ولكننا لا نكون فاعلين إلا باعتبارنا عارفين، إذن فالسلوك وفقا للفضيلة إطلاقا لا يعدو أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه وفقا لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه منفعته الخاصة.

سبينوزا، علم الأخلاق، الجزء الرابع، ص 280-284،

ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر (1991)

SPINOZA, *Ethique*, Partie IV, Coll GF, Flammarion, 1965, pp 238-241

الكاتب

سبينوزا راجع التعريف بسبينوزا في السند عدد 11 (الإنيّة والغيرية)

المسهام

- أتبين الصلة بين الجهد والفضيلة.
- أي دلالة للمنفعة تتحدد بها الفضيلة حسب الكاتب؟
- يقحم الكاتب المعرفة والعيش وفق ما يميله العقل في تحقيق الفضيلة. كيف تفهم هذه الصلة؟
- ألا يبدو من التناقض تعريف الفضيلة بالمنفعة وحفظ الكيان وربط تحقيقها بالعيش وفق ما يميله العقل؟
- أستخلص دلالة الفضيلة.
- أي تصوّر للسعادة يتولّد عن تحديد الكاتب للفضيلة؟



"فبقدر ما يجد المرء في حفظ كيانه
وبقدر ما تكون له القدرة على ذلك،
يكون فاضلا".

سبينوزا

المنفعة أساس الأخلاق

التمهيد :

قد تبدو حياة الإنسان تجربة قوامها جدلية الألم واللذة، البؤس والغبطة، نقائص قد لا تفيد استحالة أن يكون المرء سعيدا، وإنما قد تجعل من السعادة جدارة هي محصلة الوعي والجسارة.

إن الاعتقاد الذي يعتبر المنفعة أساس الأخلاق أو مبدأ السعادة القصوى، يقرّ بأنّ الأفعال تكون حسنة بقدر ما توفره من سعادة، وتكون سيئة بقدر ما تنتج ما يناقض السعادة. ونعني بلفظ سعادة، اللذة أو انعدام الألم؛ ونعني بالشقاء، الألم وانعدام السعادة (...). إن اللذة وانعدام الألم، هي الأشياء الوحيدة المرغوب فيها، سواء لما تتضمنه من متعة في ذاتها، أو بماهي واسطة تجلب اللذة، وتحيد الألم.



تولد هذه النظرية للحياة لدى عقول كثيرة بغضاً عميقة لأنها تتناقض مع شعور جدير بالاحترام. ألا وهو أن نفترض بأن ليس للحياة هدفاً أسمى من اللذة ولا موضوعاً محبباً وأكثر نبلا من اتباع اللذة، يعني ذلك، حسب هذه العقول، مذهبا لا يناسب في منتهى الأمر إلا الخنازير. هكذا كان يُنعت منذ زمن قريب أتباع أبيقور(1)؛ وفي الوقت الراهن، لا يستعمل خصوم الأخلاق النفعية، من ألمان، وفرنسيين، وأنجليز نعوتا أكثر تهديبا لهذه المقارنة.

علينا أن نعترف مع ذلك أن النفعيين عموما يقرّون بتفوق لذات العقل على لذات الجسد، فيما يتعلق أساسا بديمومتها، ويقين حصولها، وشدتها، الخ.، أي فيما يتعلق بالمزايا التي تجلبها أكثر مما في طبيعتها الجوهرية.

(...) إن كائنا، تكون ملكات التلذذ لديه أقلّ، يكون بلا ريب على حظ أوفر لتلبية رغباته كاملة، في حين أنّ كائنا ينعم بملكات تلذذ أرفع سيشعر دائما بنقص في تحقيق اللذة التي يرغب فيها. ومع هذا فإن هذا الكائن الأرقى سيتعلم بسهولة تحمّل هذا النقص، ولن يكون غيورا من ذلك الكائن الذي لا يعي هذا النقص لأنه لا يستشرف الامتياز الذي يحفزه كل نقصان. من الأفضل إذن أن يكون المرء إنسانا غاضبا على أن يكون خنزيرا راضيا، أن يكون سقراطا تعيسا على أن يكون أبلها مسرورا، وإذا كان للأبله والخنزير رأي آخر، فذلك لأنهما لا يدركان إلا زاوية واحدة من زوايا المسألة. أمّا الآخرون فيدركونها من جهتيها (...).

وفي المحصلة، وحسب مبدأ السعادة القصوى الذي تطرقنا إليه سابقا، يكون الهدف الأسمى (سواء تعلق الأمر بصالحنا أم بصالح غيرنا) هو حياة خالية أكثر ما يكون من الألم، ثرية قدر المستطاع باللذات كما وكيفا.

ستيوارت ميل؛ في النفعية

Stuart MILL; De l'utilitarisme, 2, p 191

للمناقشة

1- أبيقور Epicure : (270 - 341 ق م) من أبرز الفلاسفة الذريين وهو أحد رواد ما يسمّى بأخلاق اللذة باعتبار أن الخير الأسمى عنده هو اللذة.

المهام

- أستخرج تحديد الكاتب للسعادة وأحدّد المعيار الذي أقيسها به.
- بأيّ معنى تكون المنفعة مبدأ للسعادة وأساساً للفعل الأخلاقي؟
- ما هو أساس المفاضلة بين لذّات العقل ولذّات الجسد؟
- كيف يكون صاحب ملكات تلذّذ أقل أو فر حظاً في تلبية رغباته؟
- هل في جعل المنفعة مبدأ للأخلاق ما يفيد الإفراط في طلب اللذة؟
- كيف أفهم القول " من الأفضل إذن، أن يكون المرء إنساناً غاضباً على أن يكون خنزيراً راضياً "؟



" يكون الهدف الأسمى هو حياة خالية
أكثر ما يكون من الألم، ثرية قدر
المستطاع باللذات كمّا وكيفاً ".
ميل

الإنسان غاية

التهبير :

قد لا يفهم الأخلاقي إلا بما هو شأن إنساني، يرسم صورة الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا في علاقة بذاته وبالآخرين، صورة قد تهتز حين نستيقظ على ما يجب أن تكون عليه هذه الصورة من جهة ما هو كائن.

الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام، يوجد من جهة ما هو هدف في ذاته لا من جهة ما هو مجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها، فهو في كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أو بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى، ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنه غاية. كل موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة، فلو لم توجد الميول والحاجات المبنية عليها، لكان موضوعها بلا قيمة. أمّا الميول نفسها، بما هي مصادر للحاجة، فنصيبها من القيمة المطلقة الذي يجعلها ترغب لذاتها، من الضالة بحيث إنّ التحرر الكامل منها ينبغي أن يكون الأمنية العامة التي يشترك فيها كل كائن عاقل. ويترتب على هذا، أن قيمة جميع الموضوعات التي يمكن لها أن تكتسب عن طريق أفعالنا، قيمة مشروطة دائما. والحق أنّ الموجودات التي لا يقوم وجودها على إرادتنا، بل على الطبيعة، ليست لها مع ذلك، إذا كانت موجودات غير عاقلة، غير قيمة نسبية، على أساس أنّها وسائل، وهذا هو الذي يجعلنا نسميها أشياء، أمّا الموجودات العاقلة فتسمى على العكس من ذلك، أشخاصا، وذلك، لأن طبيعتها قد ميّزتها لكونها غايات في ذاتها، أي بما لا يجوز له أن يستخدم باعتباره مجرد وسيلة، وبالتالي بما يحدّ من كلّ فعل يتّسم بطابع التعسّف والافتعال (وما يكون موضوعا للاحترام). ليست هذه إذن مجرد غايات ذاتية، يكون لوجودها قيمة بالنسبة إلينا، بوصفه نتيجة مترتبة على أفعالنا، بل هي غايات موضوعية، أي أشياء وجودها غاية في ذاته، بل غاية لا يمكن أن تحل محلها غاية سواها، حتّى يمكن أن توضع الغايات الموضوعية في خدمتها كما لو كانت مجرد وسائل لها، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما عثرنا أبدا على شيء له قيمة مطلقة. [...] وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملي على الصورة التالية: افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي الآخرين دوما بما هي غاية لا مجرد وسيلة.

أ. كانط؛ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل 2002. ص 107 - 901

الكاتب

أ. كانط راجع التعريف بكانط في السند عدد 4 (الخصوصية والكونية)

المسهام

- في أيّ معنى يكون الإنسان غاية في حدّ ذاته؟
- ما الذي يميّز الشخص عن الشيء؟
- ما أساس جدارة فعل يكون موضوعا للاحترام؟
- أحدّد دلالة " غاية " وأميّز بين غاية موضوعية وغاية في حدّ ذاتها.
- هل لا تكون القيم أخلاقية بحق، إلا إذا كانت مطلقة؟



"الإنسان... يوجد من جهة ما هو هدف في ذاته لا من جهة ما هو مجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها".

كانط

ما الواجب؟

التهبير :

كثيرا ما يستدعي الحديث عن الأخلاق استحضر مفهوم الواجب الذي يقترن في الأذهان بمنطق الإلزام والقهرية بما أنه يخاطبنا بمنطق الأمر والنهي، غير أن النظر إلى الإنسان بما هو كائن أخلاقي قد يجعل من هذا التحديد للواجب ملتبسا وإشكاليا سواء من جهة علاقة الإنسان بذاته أو من جهة علاقته بالآخرين.

يدو مدهشا جدّا، أنه حين نتحدّث عن الواجب، نتحدّث عن شيء خارجي، رغم أن الكلمة ذاتها تشير إلى أنها تتطابق مع شيء داخلي؛ ذلك أن ما يلزمني بحسب طبيعتي الحقّ، لا بما أنا فرد، هو إذن علاقة حميمية بذاتي. فالواجب ليس مجرد أمر بل هو شيء يتوجّب على الذات. وإذا كان الفرد ينظر هكذا إلى الواجب، فهذا يثبت أنه يتوجّه إلى ذاته. فالواجب إذن لا يتجزأ بالنسبة إلى الفرد في كمّ من الاستعدادات الخاصة، إذ يفيد دائما في هذه الحالة، أنه لا يوجد إلا في علاقة خارجية به. إنّه اتخذ شكل الواجب، الذي هو بالنسبة إليه تعبير عن طبيعته الخاصة. وهكذا، عندما يؤصّل الفرد الواجب في ذاته يعمّق الأخلاق. فالفرد لا يضيق ذرعا بفعل ما في وسعه لأداء واجباته. إنّ الفرد الأخلاقي حقيقة، تبعاً لذلك يحسّ بالطمأنينة والأمان، لأنّ واجبه ليس خارجا عنه بل في داخله. وبقدر ما يؤسّس إنسان ما حياته بعمق، على الأخلاق، يحسّ بالحاجة أقل إلى الحديث باستمرار عن الواجب، ولا يعنيه معرفة ما إذا أدركه، ولا يهتم بالرجوع في كلّ مرّة إلى الآخرين لمعرفة ذلك.



كيركغارد، مقالة في القلق

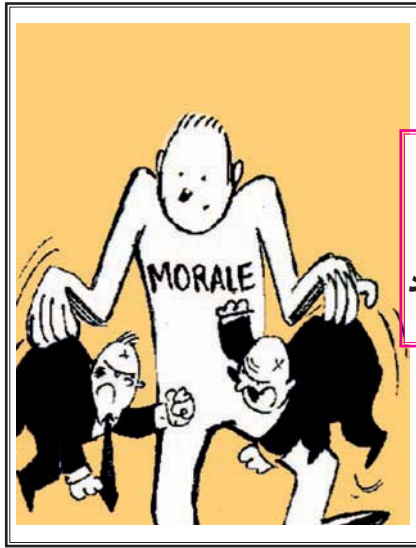
KIERKEGAARD, *Traité de l'angoisse*. éd. Gallimard, 1962, p 92

الكاتب

كيركغارد (1813-1855)

فيلسوف دنماركي، كانت طفولته فريدة وتنبؤ عن حياة فريدة، ومن الممكن تمييز ثلاثة أطوار في هذه الحياة: الطور الجمالي والطور الأخلاقي والطور الديني، وهو التقسيم الذي وضعه بنفسه، وهي لا تفيد تعاقبا في طرائق التفكير طبقا لقاعدة فنية ولا لقانون أخلاقي أو لإيمان ديني، بقدر ما تفيد علاقة وثيقة بين أنماط الفكر وأساليب العيش. بدأ حياته ماجنا، وكان يرصد قول أوغستين St. Augustin (354-430) " كانت أشواك اللذات تنمو فوق رأسي"، ولأنه كان رجل لذة، فقد كان متمردا على الكنيسة، إذ يعتبرها أداة لتبليد العقل. يتمحور تفكيره الفلسفي حول " دراما " الوجود الإنساني، قلق الفرد ووحدته إزاء المجموعة، وحول الهيمنة الجليدية للعقل. يعدّ كتاب "إمّا... وإمّا" (1843) أحد أبرز مؤلفاته وقد أثر في الفكر الوجودي المعاصر الذي استمدّه من تجارب حياته. ومن مؤلفاته سلسلة من المقالات المختلفة حول القلق والنقد والجمال والأدب والموسيقى. ألف أيضا " خوف وزلزال " (1843) و " مقالة في اليأس " (1849). وهي مؤلفات تتمحور حول تعابيره المباشرة وغير المباشرة للصراع اليناس، واللامعقول والمتشجّج الذي يخوض الإنسان غماره ضدّ الخطيئة وضدّ أهوال الحياة التي تتأتى منها.

- ما هي طبيعة الواجب في نظر الكاتب؟ أحدّد الفرق بين ضريين من الواجب.
- أيّ غنم يحصل لنا عند توجّهنا لذواتنا؟
- ما الذي ينجّر عن واجب يُفرضُ علينا من خارج؟
- أستثمر مكتسباتي حول الواجب وأستخلص طرافة تصوّر الكاتب له.
- ما الذي يستتبع ردّ الواجب إلى نداء الذات في شأن علاقتي بالآخرين؟
- هل أجد صلة بين الحرّيّة ومفهوم الواجب كما حدده الكاتب؟



" يبدو مدهشاً جداً، أنه حين نتحدّث عن الواجب، نتحدّث عن شيء خارجي ".
كيركغارد

الأمر الأخلاقي

السند :

7

التهبير :

قد لا يفهم الضابط الأخلاقي إلا بما هو إلزام نخضع له آلياً بموجب مقتضيات الحياة الاجتماعية، أو بموجب الانشداد إلى مصلحة ذاتية أو منفعة خاصة، غير أن اقتران الحديث عن الأخلاقي باستحضار معاني السمو والرفعة قد يثير فينا السؤال عن مدى إمكان أن يستحيل الإلزام التزاماً، والخضوع طاعة إرادية، تجعل للفعل الأخلاقي حقيقة مغايرة.

إن الأوامر الأخلاقية [...] سواء في ذلك الأوامر التي تقتضي أن تكون الأفعال مطابقة لتشريع عامّ شبيه بالنظام الطبيعي، أو الأوامر التي تريد أن يكون للكائنات العاقلة المزية العامة التي للغايات في ذاتها، قد استبعدت حقاً عن سلطانها الأمر، كلّ خليط من منفعة، أيّاً كان نوعها، استبعادها لدافع من الدوافع، وقد تم ذلك عن طريق تصوّرنا لها بصفتها أوامر مطلقة، ولكننا لم نسلّم بها كأوامر مطلقة، إلا لأنّ هذا التسليم كان لا غنى عنه لتفسير تصوّر الواجب [...]. ونعني به أن التحرّر من كلّ منفعة عند فعل الإرادة الصادرة عن الواجب، من حيث هو العلامة المميزة التي تفرّق بين الأوامر المطلقة والأوامر الشرطية، قد نصّ عليه في الأمر نفسه، وذلك من خلال تحديد معيّن، سيكون متضمناً فيه، وهذا ما يحدث الآن في هذه الصيغة الثالثة للمبدأ، أي في فكرة إرادة كلّ كائن عاقل من حيث هي إرادة تضع تشريعاً كلياً عامّاً. ذلك أننا إذا تصوّرنا مثل هذه الإرادة، مهما قلنا، إن من الممكن لإرادة تخضع لقوانين أن تكون مرتبطة بهذه القوانين عن طريق المنفعة، فإن من المستحيل أن تعتمد الإرادة، التي هي نفسها المشرّع الأعلى، على أية منفعة من أيّ نوع، لأنّ مثل هذه الإرادة التي تعتمد على المنفعة ستحتاج بدورها إلى قانون آخر، يمكنه أن يحدّ من المنفعة المتعلقة بحبّها للذات، ويجعلها مشروطة بصلاحيّتها لأن تصبح قانوناً كلياً عامّاً. وهكذا نجد أنّ مبدأ كلّ إرادة إنسانية، من حيث هي إرادة، تضع تشريعاً عامّاً عن طريق مسلماتها جميعاً، هذا إذا تيسّر له أن يكون مبدأ صائباً، إنّما يصلح صلاحية تامّة لأن يكون أمراً أخلاقياً مطلقاً، وذلك لأنّه - ومرجع هذا على وجه التحديد إلى فكرة التشريع العام - لا يقوم على أية منفعة وأنّه تبعاً لذلك يستطيع وحده، بين كلّ الأوامر الممكنة، أن يكون هو الأمر غير المشروط؛ أو إذا شئنا أن نعبر تعبيراً أفضل فعكسنا الأمر قائلين: إذا وُجد أمر أخلاقي مطلق (أي قانون يسري على إرادة كلّ كائن عاقل) فإنّه لن يملك إلا أن يلقي أوامره بأن يصدر الإنسان دائماً في كلّ أفعاله عن مسلّمة إرادة يمكنها في الوقت نفسه أن تجعل نفسها موضوعاً لها من حيث هي مشرّعة تشريعاً عامّاً، عندئذ فقط يكون المبدأ العملي، والأمر الذي يطيعه الإنسان، غير مشروطين، فلن يكون ثمّة منفعة على وجه الإطلاق يمكنه [أي الأمر الأخلاقي] أن يقوم عليها.



إ. كانط؛ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

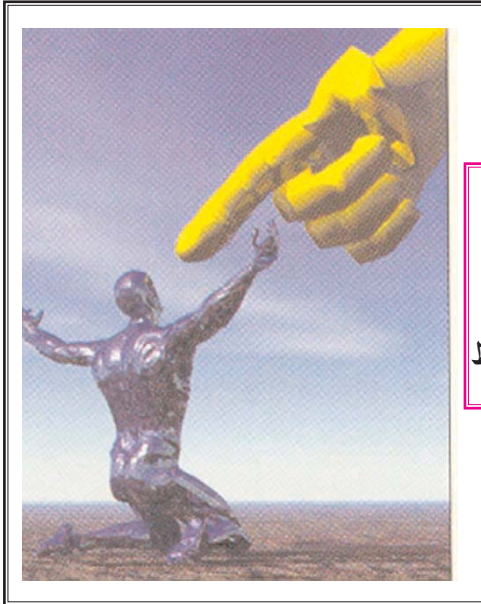
ترجمة عبد الغفار مكأوي، منشورات الجمل، 2002. ص 113 - 115

الكاتب

أ. كانط راجع التعريف بكانط في السند عدد 4 (الخصوصية والكونية)

المهام

- أحدّد معنى الأمر الأخلاقي وأميّز بين الأمر الشرطي والأمر القطعي.
- كيف أفهم الواجب الأخلاقي في ضوء تحديد الكاتب للأمر الأخلاقي؟
- ما هو المشرّع الأعلى للأمر الأخلاقي؟
- ما الذي يبرّر استبعاد الكاتب للمنفعة في تحديد الفعل الأخلاقي؟
- هل من تعارض بين طاعة الواجب وحرية الذات؟
- إذا سلّمنا بضرورة الفصل بين المنفعة والفعل الأخلاقي، فهل يمكن أن تكون السعادة غاية لهذا الفعل؟
- أمتحن وجاهة الفصل بين الواجب الأخلاقي والمنفعة في ضوء واقع تجربتي بما أنا ذات في علاقة بالآخرين.



" إنَّ الأوامر الأخلاقية... قد استبعدت
حقاً عن سلطانها الأمر، كلّ خليط من
منفعة، أيّا كان نوعها."

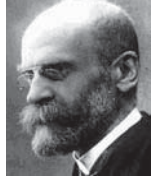
كانط

في نقد الواجب

التهبير :

عادة ما نجمع على أن الخير هو معيار الفعل الأخلاقي، ونسلم به بداهة. غير أن التجربة الأخلاقية تكشف التباسه حينما تطرح شروط تحققه، التباسا يجعله موضع جدال لا ينتهي.

لقد تتبّعنا إلى حدّ الآن كانط من قريب. ولكن، إذا كان تحليله للفعل الأخلاقي صائبا إلى حدّ ما، فهو رغم ذلك غير كاف وغير مكتمل، ذلك أنّه لا يكشف لنا إلا عن وجه من وجوه الواقع الأخلاقي.



وبالفعل لا نستطيع إنجاز فعل لا يعني لنا شيئا مجرد أنّه مفروض. إنّ اتّباع غاية لا تثيرنا، ولا تبدو لنا حسنة، ولا تمسّ حساسيتنا، هو شيء مستحيل من الناحية النفسية. وينبغي إذن، أن تكون الغاية الأخلاقية إضافة إلى خاصيتها الإلزامية، مرغوبا فيها ومطلوبة؛ هذه المرغوبية خاصية ثابتة لكل فعل أخلاقي. [...]

إنّ الواجب، أو الأمر الكانطي، ليس إلا وجهها مجردا للواقع الأخلاقي؛ وبالفعل، يبيّن الواقع الأخلاقي دوما عن حضور الوجهين معا دون أن تتمكن من فصل أحدهما عن الآخر. لم يحدث أن كان ثمة فعل حصل فحسب عن واجب؛ إذ كان لا بدّ أن يظهر الفعل دوما خيرا بطريقة ما. وبالمقابل ليس من المحتمل ألا يكون الوجهان مرغوبا فيهما إذ يستدعيان جهدا على الدوام.

وبالمثل، يسمح مفهوم الإلزام، خاصية الحياة الأخلاقية الأولى، بنقد النفعية، ويسمح هذا المفهوم، بما هو خاصية ثانية بأن نشعر بمحدودية التفسير الكانطي للإلزام الأخلاقي. فالفرضية الكانطية التي بموجبها كان يجب أن يكون الشعور بالإلزام ناتجا عن عدم تجانس جذري بين العقل والحساسية، فرضية يعسر التوفيق بينها وبين كون الغايات الأخلاقية هي في أحد وجوهها موضوعات رغبة. وإذا كانت للحساسية الغاية نفسها التي للعقل بوجه من الوجوه، فإنها لا تتصاغر حينما تخضع للعقل.

إميل دوركايم، علم الاجتماع والفلسفة

E. DURKHEIM; *Sociologie et philosophie*, éd. PUF, 1924 pp 63-65.

الكاتب

إميل دوركايم : راجع التعريف بدوركايم في السند عدد 20 (الخصوصية والكونية)

المهام

- أستحضر التصرّ الكانطي للفعل الأخلاقي، وأبيّن وجه اعتراض الكاتب عليه.
- يتحدّث الكاتب عن وجهين للفعل الأخلاقي: أحدهما وأبيّن الصلة بينهما.
- هل أن أخلاقية الفعل في ما يستحسنه العقل أم في ما تنشده الرغبة؟
- هل من تناقض بين اعتبار الخير موضوع إلزام وموضوع رغبة في آن؟
- أستخلص خصائص الظاهرة الأخلاقية حسب الكاتب في ضوء نقده للتصرّ الكانطي.
- أي تصوّر للعقل يفترضه القول إنّ للحساسية الغاية نفسها التي للعقل؟
- أستخلص دلالة الواجب وطبيعته في نظر الكاتب.

أخلاق القوة

التهبير :

يتراوح حال الناس بين قويّ ينزع إلى الغلبة وضعيف يميل إلى الخضوع وكلّ يبرّر حاله، ويتخفى وراء قيم من صنعه، فيلتبس على الناظر أمر الأخلاق فيكون مطلب السؤال عن حقيقة القيم وجدارتها.



توجد أخلاق للأسياذ وأخرى للعبيد... والإنسان النبيل ينفصل عن الكائنات التي تبدو نقيضا لمشاعر العظمة والفخر؛ فهو يحتقرها. ولنلاحظ على الفور أن هذا التعارض الأخلاقي الأول بين حسن وسيء يساوي النقيضة نبيل وحقير. فالنقيضة خير وشر لها أصل آخر. ويحتقر المرء الإنسان الهلوع الجبان، المسكين الذي لا يفكر سوى في المصلحة الضيقة؛ وكذلك الإنسان الحذر، ذو النظرة القلقة، الذي يستصغر نفسه، الرجل - الكلب الذي يسمح بأن تُساء معاملته، والمتسوّل الخنوع، والمتملق، وخاصة الكذاب. ومن الراسخ عند الأرستقراطيين أن عامّة الشعب كذابون. نحن، على خلافهم، "الصادقون"، وذاك هو الاسم الذي يمنحه النبلاء لأنفسهم في بلاد اليونان القديمة (...). يملك النبيل إحساسا عميقا بأن له الحقّ في تحديد القيمة، ولا يحتاج إلى ثناء الغير عليه. فهو الذي يقرّر بأن "ما يضرّ مضرّ في ذاته". إنّه يعرف أنّه من يمنح الشرف للأشياء، وإنّه من يخلق القيم. يمجّد كل ما يجده في ذاته. وتكون أخلاق كهذه، تمجيدا للذات نفسها. ويوجد، على الصعيد الأول، الإحساس بالامتلاء، وبالقوة التي تزخر نشاطا، وتوجد سعادة النزوع الأعظم، والوعي بغنى تواق إلى العطاء والبدل؛ إنّ الإنسان النبيل هو أيضا من يُنجد البائس، لا بدافع الشفقة في الأغلب، بل بدافع من فيض القوة التي يحسّها بداخله (...). تقول حكاية اسكندنافية طويلة: "لقد وضع الإله في صدري قلبا قاسيا"؛ مثل هذا الكلام يصدر عن رجل من الفيكينغ (1) فخور. إنّ إنسانا شبيها، يفتخر بالضبط لكونه لم يُخلق للشفقة قط (...). إن النبلاء الجواسر الذين يفكرون بهذا الشكل، هم على النقيض من الأخلاق التي ترى في الشفقة أو في التفاني خدمة للغير أو في التنزه، العلامة المميزة للفعل الأخلاقي. إن الإيمان بالذات، والافتخار بها، والعداء الشديد والسخرية العميقة قبالة التفاني، تنتمي بكثير من اليقين إلى أخلاق النبلاء، شأنها شأن الاحتقار والتحقّظ إزاء التعاطف، و"القلوب الدافئة".

نيتشه، ما وراء الخير والشر

NIETZSCHE. Par-delà le bien et le mal. Mercure de France, p 216 - 217

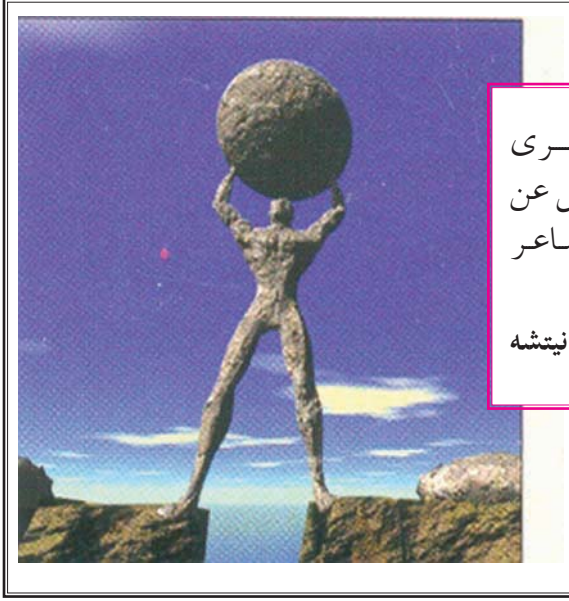
الهاش

1- فيكينغ Wiking : قرصنة سكندنافية اجتاحت أوروبا في القرنين 10 و 11 م .

الكاتب

نيتشه : راجع التعريف بنيتشه في السند عدد 19 (الإنيّة والغيريّة)

- يميّز الكاتب بين أخلاق للأسياد وأخرى للعبيد: أيّ دلالة لهذا التمييز وما أساسه؟
- كيف أفهم علاقة التساوي بين زوج "حسن - سيء" وبين زوج "نبيل - حقير"؟
- ما أصل نقيضة "خير - شر" في نظر الكاتب؟
- هل تمثل المقاربة النيتشوية تكريسا للمفاضلة الأخلاقية أم دعوة للانعتاق والتحرر؟



"توجد أخلاق للأسياد وأخرى للعبيد. (...). والإنسان النبيل ينفصل عن الكائنات التي تبدو نقيضا لمشاعر العظمة والفخر؛ فهو يحتقرها".

نيتشه

الأخلاق والمجتمع

السند :

10

التهبير :

دأب الموروث الفلسفي الكلاسيكي على اعتبار الإنسان ماهية مجردة، مما اقتضى استبعاد الأهواء واعتبارها أمرا عارضا، غير أن واقع البشر قد يسمح بالتظنن على هذا التصور ويفسح المجال لمساءلة دور الأهواء في تأصيل علاقة الإنسان بالحياة والعالم، بل وتحديد منزلته الأخلاقية.

من الخلف أن نفترض [...] إمكان تلبية هوى ما منعزلا عن أهواء أخرى، أو أن نشبعها دون إشباع ذاتنا، ودون إشباع الفرد في كليته. إذا اتخذ هذا الهوى طابعا مجردا، مستقلا، وإذا ما تعارض معي بما هو قوة غريبة، وإذا ما بدا إشباع الفرد وفقا لذلك بما هو إشباع أحادي الجانب لهوى واحد، فذلك لا يكون بسبب الوعي، أو بموجب " الإرادة الطيبة " بكيفية أقل بسبب تفكير محدود حول معنى الملكات الأخلاقية [...]. فلا يردّ السبب إلى الوعي وإنما إلى الوجود؛ إلى الحياة وليس إلى الفكر. إن السبب هو الحياة العينية للفرد، تعيينا مرتتها بدوره بالشروط المادية للعالم. وحينما لا تسمح الشروط التي يحيا ضمنها الفرد إلا بتطور أحادي الجانب لملكة واحدة على حساب باقي الملكات، فإن هذا الفرد لا يمكن له التطور إلا على نحو أحادي الجانب ومبتور. فلن تغير أية موعظة أخلاقية من الحياة شيئا [...]. فبالنسبة إلى فرد تشمل حياته دائرة متسعة من الأنشطة المختلفة، وعلاقات عملية مع العالم المحيط به، ولدى فرد يعيش حياة خصبة، يملك فكره خاصية الكونية نفسها أكثر من أي تعين آخر لحياته [...]. وفي المقابل، فبالنسبة إلى فرد يجعل وجوده البائس علاقاته مع هذا العالم محدودة جدا، فلا مفر له من أن يشعر بالحاجة إلى التفكير، وهكذا يضحى فكره أكثر تجريدا من حياته ذاتها، أكثر تجريدا من الفرد ذاته. وقبالة فرديته منزوعة السلاح، ينفصل عنه فكره بما هو قوة خارجية، قوة تمنح الفرد إمكانية الانفلات المؤقت من " عالم سيء "، وإمكانية متعة مؤقتة. عند مثل هذا الفرد، فإن ما يتبقى له من بعض الرغبات - والتي تتأتى عنده لا من علاقاته مع العالم، وإنما من تكوينه الفيزيائي الإنساني - تظهر فقط بصفته رد فعل.

كارل ماركس وانغلز، الإيديولوجيا الألمانية

Karl MARX et F. ENGELS; *Idéologie allemande*, III, p. 77.

راجع التعريف بماركس وانغلز في السند عدد 18 (الإنيّة والغيريّة)

الكاتب

الحسام

- أتبين التصور الذي ينقده الكاتب بشأن صلة الإنسان بأهوائه.
- أية وجهة للموقف الأخلاقي الذي يقوم على منظور سلبي للأهواء؟
- أحدّد شروط الإشباع الحقيقي للأهواء حسب النص.
- " لن تغير أية موعظة أخلاقية من الحياة شيئا : " كيف أفهم هذا القول؟
- بأي معنى تكون الشروط المادية محددًا لنوعية تلبية الرغبة؟
- كيف يمكن لفرد يعيش واقعا بائسا أن يحقق ضربا من المتعة؟

الحرية الأخلاقية

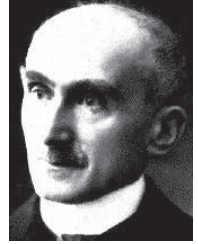
التهيير :

إذا كانت الحرية شأنًا إنسانيًا ، بل ما به يكون الإنسان إنسانًا، فإن تجربتها على صعيد واقع البشر المتسم بالتنوع والتعدد كثيرًا ما يفضي إلى الاصطدام بمشكل العلاقة بين حرية الفرد وحرية الغير؛ مشكلًا قد يكون حله إصلاح المجتمع أو بالأحرى إبداع "أخلاق الامتياز".

يقال عادة إن للفرد حقًا في الحرية التي لا تؤذي حرية الغير. ولكن السماح بالحرية الجديدة التي يكون من نتائجها أن تغطي الحريات بعضها على بعض، في المجتمع الحديث، قد يكون شأنه غير هذا في مجتمع آخر يكون فيه هذا الإصلاح قد بدّل العواطف وغير العادات، فمن المستحيل إذن في معظم الأحيان أن نحكم بصورة قبلية ما كمية الحرية التي يمكن أن نسمح بها للفرد من غير أن تؤذي حرية أقرانه، فعندما تتغير الكمية، فإن الكيفية لا تبقى هي ذاتها. أضف إلى ذلك أن المساواة لا تحصل إلا على حساب الحرية بحيث يجب أن نبدأ بأن نتساءل أيهما نفضل؟ وهذا السؤال لا يحتمل أي جواب عام. لأن التضحية بحرية من الحريات، إذا ارتضى ذلك مجموع المواطنين بحرية، شيء من الحرية أيضًا، لا سيما وأن الحريات التي تبقى بعد التضحية قد تكون أسمى نوعًا إذا كان الإصلاح الذي تحقق في اتجاه المساواة قد أنتج مجتمعًا تنتفس في جوّه تنفسًا أحسن، ونشعر في كنفه بفرح بالعمل أكثر. لا بد من العودة إلى الرجال مبدعي الأخلاق، الذين يتصرفون بالفكر فضاء اجتماعيًا جديدًا، ووسطًا تكون الحياة فيه أفضل، أعني مجتمعًا إذا جرّبه الناس رفضوا أن يعودوا منه إلى حالتهم الأولى. بهذا وحده يُعرف التقدم الأخلاقي. ولكننا لا نستطيع أن نعرفه إلا بعد مدة، حين يظهر شعور أخلاقي جديد وعاطفة جديدة شبيهة بموسيقى جديدة، ثم تنقله إلى الناس وقد طبعته بوثبتها الخاصة.

برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة عبد الدائم و سامي الدروبي

دار الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971. ص 88



الكاتب

برغسون راجع التعريف ببرغسون في السند عدد 8 (الإينية والغيرية)

المهام

- أيّ تصوّر للحرية يضعه النص موضع نقد؟
- بأيّ معنى تعسر المفاضلة بين الحرية والمساواة؟
- أبين كيف أن إصلاح المجتمع في اتجاه المساواة له أثر على منزلة الحرية.
- أحدّد مفهوم التقدم الأخلاقي في النص. هل يحمل على معنى النسبية الأخلاقية؟
- ماذا يعني النص "بالرجال مبدعي الأخلاق"؟
- هل من تعارض بين أخلاق إبداع وفكرة التزام أخلاقي؟

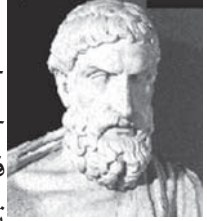
اللذة والسعادة

التمهيد :

يسعى الإنسان بموجب طبيعته إلى طلب النفع وتجنب الضرر. وإذا كان فيما يحصل له من ضرر ألم، وبالتالي شر، فإن في نفعه لذة هي الخير الأسمى، يطلبها غاية لفعله، كأنما هي سعادته، وهو الكائن الذي لم يوجد ليشقى.

نقول إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة ونهايتها. وهي بالفعل ما اعترفنا به بصفته خيرا أساسيا ومطابقا لطبيعتنا، منه نبدأ لتحديد ما يلزم اختياره وما يجب تجنبه، وإليه لجأنا أخيرا حينما نستخدم الإحساس قاعدة لتقييم كل خير يعرض علينا. والحال هذه فلأن اللذة بالتحديد، هي خيرنا الأساسي والفطري، فإننا لا نبحث عن كل لذة؛ إذ توجد حالات لم نتوقف فيها عند لذات كثيرة إذا ما نتج عنها ملل. ونحكم على آلام كثيرة بكونها أفضل من لذات حينما تنتج عن آلام قاسيناها طويلا لذة أرفع. كل لذة هي هكذا من جهة طبيعتها الخاصة، خير، غير أنه يجب ألا نبحث عن كل لذة؛ وبالمثل، فإن كل ألم هو شر، ولكن يجب ألا نتجنب كل ألم مهما كان الثمن. وفي كل الحالات، يجدر أن نقرر بشأن كل هذا بمقارنة وبفحص دقيق لما هو نافع وما هو ضار، إذ نتصرف أحيانا إزاء الخير كما لو كان شرا، ومع الشر كما لو كان خيرا.

أبيقور، مذهب وقواعد.



EPICURE, *Doctrine et maximes*. Coll. L'esprit et la main. éd. Hermann, Paris, 1965, pp. 77-78.

الكاتب

أبيقور (341-271 ق.م) من أبرز الفلاسفة الذريين الإغريق. ظهر شغفه بالفلسفة مبكرا. يمكن اختزال حياته في مرحلتين: بدأ حوالي 310 ق.م التدريس وعرف صعوبات حملته على الخروج من أثينا إلى آسيا ليعرف نجاحا ويجمع حوله أتباعا جددا متميزين وذوي تأثير. وحوالي 306 ق.م استقر بأثينا ولم يفارقها حتى موته. وقد عُدد أحد رواد ما يُسمى بأخلاق اللذة.

المسهام

- بأي معنى تكون اللذة خيرا أساسيا وفطريا؟ هل يعني هذا اعتبارها مبدأ للفعل الأخلاقي؟
- أمثل حدود التمييز بين اللذة والألم، وأفهم معنى أن يكون في الألم لذة.
- أستخرج من النص المعيار الذي يقره الكاتب لتقدير الخير والشر. هل يستند هذا المعيار على العقل والإرادة أم على الأهواء؟
- على أي أساس يعتبر الكاتب اللذة "مبدأ وغاية للحياة السعيدة"؟ أحدد معنى اللذة التي يعينها النص.
- أحدد معنى السعادة من خلال النص وطبيعة علاقتها بالخير.
- هل يحمل القول باللذة مبدأ للفعل الأخلاقي على معنى الدعوة إلى الإفراط في طلبها؟

الخير الأسمى

التمهيد :

يبدو أن السعادة قيمة وغاية قصوى يسعى الإنسان إلى تحقيقها، وإذا كان الجميع يشترك في طلبها فإن تحديدها وبيان السبل إلى تحقيقها يمثل معضلة شغلت ولا تزال تشغل الفكر الإنساني.

لا شيء يتعارض مع أن يكون الخير الأسمى ذاته لذة محدّدة حتّى وإن سلّمنا أن بعض الملذّات سيّئة : تماما مثلما أن الخير الأسمى يمكن أن يكون موضوع علم محدّد حتّى وإن كانت بعض العلوم سيّئة. ألا يمكن أن يعدّ ضرورة، إذا كان كل استعداد من استعداداتنا له نشاط موافق له يمارس دون موانع (أن نجعل السّعادة قائمة في نشاط مجموع استعداداتنا، أو في نشاط واحد منها، هذا النّشاط سواء اتخذ هذا الشكل أو ذلك يفترض أن يكون دون موانع)، يكون هذا النّشاط مدار حديثنا الأنسب لاختيارنا؛ غير أن هذا النّشاط هو لذة. وهكذا يكون الخير الأسمى نوعا من اللّذة، رغم أن أغلب الملذّات سيّئة، بل، سيّئة بإطلاق، في الحدّ الأقصى. - ولهذا السّبب يعتبر كلّ النّاس أن الحياة السّعيدة هي حياة ممتعة، وقيمون صلة دقيقة بين اللذة والسعادة. وهم في ذلك على حق، إذ لا يكون أيّ نشاط كاملا حينما يكون محظورا، والحال أن السعادة تدرج ضمن صنف الأنشطة الكاملة. ثمّ ألا يحتاج الإنسان السعيد، فوق كلّ ذلك، خيرات الجسد، وخيرات خارجية، وهبات الحظ، بشكل لا يكون نشاطه معرقلا من هذه الجهة. أولئك الذين يدعون أن الإنسان المشدود إلى هذه الملذّات أو الواقع في أكبر المصائب هو إنسان سعيد شريطة أن يكون خيرا، إنّما يقولون عن قصد أو دون قصد كلاما بلا معنى. وفي المقابل، بحجة أننا في حاجة، فوق ذلك كله، إلى معونة الحظ، نماهي أحيانا بين الحظ الملائم والسعادة؛ في حين أنّهما على اختلاف شديد، ذلك أن الحظ الملائم في ذاته، حين يزيد عن حده، يغدو مانعا للنشاط، وقد يكون من الأنسب أن نسميه إذن حظا ملائما، يرسم حدّه بحسب صلته بالسعادة. أرسطو؛ أخلاق إلى نيقوماخوس

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VII, 13(2-5), éd. Vrin

الكاتب

أرسطو : راجع التعريف بأرسطو في السند عدد 16 (الدولة: السيادة والمواطنة)

المسهام

- بأيّ معنى يكون الخير الأسمى لذة؟
- كيف أفهم قول الكاتب بأنّ "الحياة السّعيدة هي حياة ممتعة"؟
- هل السّعادة شأن العقل أم الرغبة؟ النفس أم الجسد؟
- آية صلة بين السّعادة والحظ؟ بأيّ معنى يكون الحظ الملائم شرطا وعائقا؟
- أستخلص قيمة فكرة القدر في تصوّر أرسطو للسعادة، وشروط إمكان تحقّقها؟
- هل في القول بوجود موانع ما يفضي إلى التشكيك في إمكان تحصيلها؟

سبل السعادة

التهبير :

يسعى الإنسان إلى السعادة قدر مستطاعه ووفق طاقاته، بيد أنه كثيرا ما يصطدم، في واقعه الاجتماعي، بعوائق تحول مسعاه إلى صراع مرير يخلف، غالبا، آلاما تتفاوت حدتها بين البشر، إلى حد قد نُحمل فيه على اليأس من إدراك سعادة تامة خالية من الألم، فيكون مبلغ سعادتنا، أن نخفف من الألم، كلما، وجدنا إلى ذلك سبيلا.

لا نعرف لا السعادة المطلقة ولا الشقاء المطلق، وكل شيء مختلط في هذه الحياة، ولا يُدّاق فيها حسّ خالص، ولا يُبقي فيها على حال واحدة في وقتين، وترى عواطف نفوسنا وتحولات أبداننا دائمة التقلب، ويكون الخير والشرّ مشتركين بيننا ولكن على مقادير مختلفة، وأسعد الناس من يكون أقلّ توجعا بالآلام، وأشقى الناس من يكون أقلّ شعورا بالملذذ، ويقوم التصيب المشترك بين الجميع على وجود الآم أكثر من الملاذ دائما، ولا تكون سعادة الإنسان في هذه الدنيا، إذن، غير حال سلبية، فيجب أن تقاس بالمقدار الأقلّ للشرور التي يقاسيها.



وكلّ شعور بالألم لا يمكن فصله عن الرغبة في الخلاص منه، وكلّ رغبة تفترض حرمانا، وكلّ حرمان يشعر به أليم، ولذا يقوم بؤسنا على تفاوت رغباتنا وطاقاتنا، ويُعدّ كلّ ذي إحساس تتساوى رغباته وطاقاته سعيدا على الإطلاق.

وعلى أي شيء تقوم، إذن، حكمة الإنسان وسبيل السعادة الحقيقية؟ لا تقوم على تقليل رغباتنا ضبطا، وذلك لأنها إذا كانت دون قدرتها، ظلّ قسم من طاقاتنا معطلا، ولم تتمتع بجميع وجودنا، وكذلك لا تقوم على توسيع مدى طاقاتنا، وذلك لأن رغباتنا إذا ما اتسع مداها على أعظم نسبة أصبحنا على أعظم بؤس، وإنما تقوم على تقليل الفرق بين الرغبات والطاقات، وعلى جعل القوة والإرادة متساويتين، وعندئذ فقط حين تكون جميع قواه عاملة، تبقى النفس مطمئنة، ويجد الإنسان نفسه على حالها الحسن.

ج. ج. روسو؛ إميل أو في التربية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر 1956. ص 109 - 110

J.-J.ROUSSEAU; *Emile ou de l'éducation*, GF, 1966, p 93

الكاتب

ج. ج. روسو : راجع التعريف بروسو في السند عدد 6 (الإنيّة والغيريّة)

المسهام

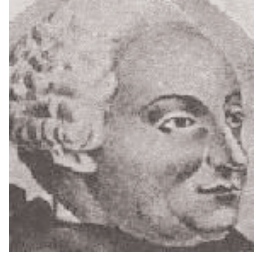
- أحدّد من خلال النص ما يعيق تحقيق السعادة.
- كيف أفهم قول الكاتب " لا تكون سعادة الإنسان في هذه الدنيا، إذن، غير حالة سلبية " ؟
- يتحدّث الكاتب عن تقدير للسعادة، وفق أي معيار يجري هذا التقدير؟
- ما شروط تحصيل السعادة حسب روسو؟
- أفهم معنى " تقليل الفرق بين الرغبات والطاقات " شرطا للسعادة؟
- إذا كان الألم يملاً حياتنا فهل يؤدّي ذلك إلى اليأس من السعادة؟

في مدع التقدم و الرفاه

للتهمير :

إذا كان غنيًا عن البيان التأكيد على ما بذله الإنسان من جهود في اتجاه تحصيل المعارف والعلوم بما ينزله منزلة السيادة على الطبيعة والعالم، فإنه لا يمكننا أن ننكر أن هذا السعي الدائم للمعرفة يوجهه مطلب أساسي من داخل الذات هو إدراك الرفاه سبيلا للسعادة.

كان الإنسان في البداية يأكل، ثمار " البلوط "، وينازع الدواب على أكلها ثم انتهى به الأمر إلى قياس حركة الأفلاك في السموات؛ وبعد الحرث والبذر، ابتكر علم الهندسة. ولكي يحتمي من البرد، كان يلف نفسه بجلود الحيوانات التي تغلب عليها، وخلال بضع قرون أصبح يرفل في الذهب والحديد. لقد كانت المغارات و جذوع الأشجار ملاذ الأول ثم ها هو أخيرا مهندسا ويشيد قصورا.



يزداد نشاطه الصناعي عندما تعدد حاجاته؛ إنه ملزم بتوظيف عقله في العمل، وتمكّن بفضل الترابط بين سلسلة المعارف، من الاكتشاف التدريجي لكل العلوم والفنون. وهكذا فإنّ المعارف التي لا تلبّي حاجاته أصبحت ضرورية لإرضاء فضوله بوصفها حاجة ناشئة، إذ لا يمكن لشيء أن يشبعها بشكل كلي. هكذا صار الإنسان يقيس فضاء السموات بعد أن قاس مساحة حقله، وصار يرغب في إخضاع حركة الأفلاك التي لا تستطيع عيناه بالكاد تبيّنها. تحوّلت بين يديه الأشجار إلى أعمدة، والمغارات قصورا، والجلود الخشنة العفنة نسيجًا رائعًا، وتحول العشب ريشا ناعما. ففي كل المراحل المتطورة والمتباعدة بعضها عن بعض يكون الإنسان موجهًا بطبيعته، تحثّه باستمرار على تحسين مصيره وجعله أكثر رفاه. وبعد أن بقي فترة طويلة محروما من التفكير شرع يفكر؛ وبعد أن عانى طويلا من الخبل، شرع في تنمية عقله. وبعد أن تاه طويلا في الظلمات صار يبحث عن الحقيقة، وقد اكتشفها بمشقة ووجد فيها بلسما لآلامه. يزعم البعض أن المتوحش أكثر سعادة من الإنسان المتحضّر؛ لكن فيم تكمن سعادته؟ وما الذي نعيه بالمتوحش؟ إنّ طفلا قوي ومحروم من الموارد والخبرة والعقل والصناعة يشكو باستمرار الجوع والبؤس، ويجد نفسه مرغما في كل لحظة على مصارعة الوحوش، ولا يعرف قانونا آخر سوى رغباته، ولا قواعد أخرى غير انفعالات اللحظة، ولا يعرف حقًا آخر غير القوة، ولا يعرف فضيلة غير الجسارة. إنه لكائن مندفع، وغير عابئ، وقاس، ومحب للغلبة، وغير عادل ولا يرضى بقيد ولا يستشرف غدا. هكذا يكون معرّضا في كل لحظة لأن يصبح ضحية لجنونه أو لشراسة الحمقى من أمثاله.

إنّ مفهوم الحياة المتوحشة أو " حالة الطبيعة " التي حاول المتأملون البائسون إرجاع البشرية إليها، واعتبرت " عصرا ذهبيا " تغنى به الشعراء، ليست في الحقيقة غير حالات من البؤس والحماقات والجنون. إنّ دعوتنا للرجوع الى هذه المرحلة تعنى الارتداد إلى الطفولة، ونسيان كل المعارف، والتنازل عن كل الأنوار التي تمكّن عقلنا من تحصيلها، على الرغم من أنه، ولسوء الحظّ، لم يتطور عقلنا إلا قليلا حتى لدى الأمم الأكثر تحضرا.

دوأولباخ، نسق الطبيعة، الجزء الأول، الفصل 16.

Baron d'HOLBACH; *Le système de la Nature*, P I, chap. XVI

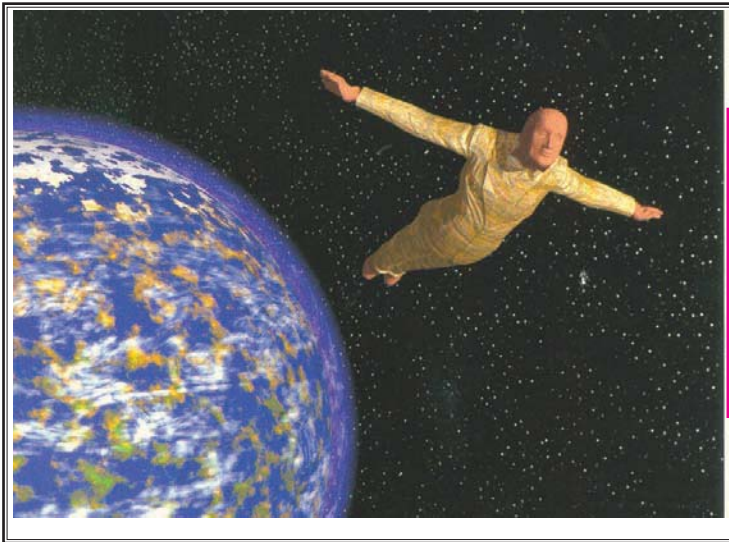
الكاتب

بارون دو أولباخ : (1789-1723)

HOLBACH (Paul-Henri DIETRICH, Boron d') هو فيلسوف فرنسي من أصل ألماني موسوعي ومادي التّزعة، كان صديقا لديدرو وDiderot. أَلّف كتاب "نظام الطبيعة" وترجم آثار علميّة وفلسفيّة من اللاتينيّة والألمانيّة وغيرها. وهو أيضا جيولوجي وكيميائي. كان يلتقي في صالونه الخاص بأبرز وجوه الفلسفة في عصره. مكّنته ثروته الكبيرة من الانصراف إلى التّأليف فساهم بـ 375 مقالا في موسوعة ديدرو (1751) وقد ترك إضافة إلى ذلك مراسلات عديدة في العلم والفلسفة..

المهام

- أتبيّن نمط عيش الإنسان البدائي، ثم أستخلص ما كان يعوزه للسير على درب التطور.
- أكشف عن مكانة العقل والذكاء في الرفع من مستوى العيش.
- أحدّد مميزات الحياة المتحضرة وأقارنها بمفهوم الحياة المتوحشة.
- أي معنى يعطيه الكاتب للرفاه؟
- الرفاه مؤلّد للسّعادة: أمتحن هذا التشريط في ضوء الحياة الراهنة.



"ففي كل المراحل المتطورة والمتباعدة بعضها عن بعض يكون الإنسان مُوجّها بطبيعته، تحثّه باستمرار على تحسين مصيره وجعله أكثر رفاه".

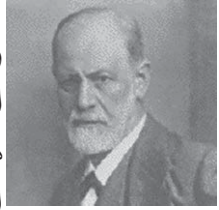
دو أولباخ

حدود السعادة

التهبير :

إننا لا نفعل غير التذكير بشائع الآراء عند القول: إن الناس، كل الناس، يرغبون في السعادة، لكننا أيضا قد لا نفعل غير تذكيرهم بواقع الحياة، عند التأكيد على ما يصادفونه من عوائق تنغص عليهم، فإذا هم في التعاسة أو يشارفون، بحيث لا مناص لهم إلا الطمع في التردد بين هذه وتلك، وضع تقاوم فيه الذات متى تأملت، وآخر تسعد فيه متى استمتعت.

ما المقاصد والمرامي الحيوية التي يكشف عنها سلوك البشر؟ ماذا يطلبون من الحياة وإلام يرمون؟ ليس ثمة من احتمال في أن نخطئ لو أجبنا بالقول: إنهم يرمون إلى السعادة؛ يريد الناس أن يكونوا سعداء وأن يظلوا كذلك. ولهذا الطموح وجهان، هدف سلبي وهدف إيجابي: من جهة تجنب الألم وتحاشي الحرمان من الفرح، ومن الجهة الثانية نشدان متع وملذات عارمة. وبمعنى أضيق، يفيد مصطلح "السعادة" أنه قد تم بلوغ ذاك الهدف الثاني. وبالترابط مع ثنائية الأهداف هذه، يمكن لنشاط البشر أن يسير في وجهتين، وذلك حسب سعيهم - ترجيحاً أو حصراً - إلى تحقيق هذا الهدف، أو ذاك.



يبدو جلياً للعيان إذن أن مبدأ اللذة، دون غيره، هو الذي يحدد هدف الحياة، ويتحكم منذ البداية بعمليات الجهاز النفسي: ولا يمكن لأدنى شك أن يحوم حول نفعه، ومع ذلك يقف الكون قاطبة - العالم الأكبر والعالم الأصغر على حد سواء - من برنامجه موقف الخصام والتحدّي. فهذا البرنامج غير قابل للتحقيق بالمرة، ونظام الكون بأسره يقف في وجهه، حتى لتساورنا الرغبة في القول أنه لم يدخل في خطة "الخلق" البتة أن يكون الإنسان "سعيداً". وما يسمّى بالسعادة، بحصر المعنى، إنما ينجم عن تلبية مباغته بالأحرى للحاجات التي أدركت توتراً عالياً، وهو ما لا يمكن تحقيقه، بحكم طبيعتها بالذات، إلا في شكل ظاهرة عارضة. ولا ينجم عن استمرار وضع يرغب فيه الإنسان بدافع مبدأ اللذة سوى راحة فاترة. ولقد جبلنا على نحو لا نستطيع معه أن ننعّم بمتعة عارمة إلا إذا قامت على أساس من التضاد والتنافر؛ في حين أن الحالة نفسها لا تتوفر لنا إلا النزر القليل من المتعة. وعليه فإن ملكات سعادتنا محدودة أساساً بتكويننا. وبالمقابل، فإنه لا يسر علينا بكثير أن نحيا تجربة التعاسة. فالألم يتهدّدنا من ثلاث جهات: في جسمنا بالذات، الآيل إلى الهلاك، والعاجز حتى عن الاستغناء عن تلك العلامات المنذرة المتمثلة في الألم والرعب؛ ثم من جهة العالم الخارجي الذي تتوفر له قوى عاتية لا تقهر ولا تعرف الرحمة في ضراوته علينا وسعيه إلى إبادتنا؛ أما التهديد الثالث فيتأتى من علاقاتنا بسائر الكائنات الإنسانية. ولعلّ الألم الناجم عن هذا المصدر أشدّ وقعا علينا من أي ألم آخر؛ وإن كنا نميل إلى اعتباره ثانوياً، فإنه مثل غيره جزء من مصيرنا محتوم شأن أي ألم نابع من مصدر مغاير.

سغموند فرويد، قلق في الحضارة

Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, 1929, Puf.1971.

المهام

- أحدّد جواب الكاتب عن السؤال الذي طرحه في بداية النص.
- يتحدث الكاتب عن أهداف لطموح الإنسان ينم عنها بسلوكه. أكشفها وأتبين هل من فارق بينها؟
- يربط الكاتب السّعادة باللذّة، أتبين في ضوء هذا الاقتران العوائق التي تحول دون سعادة الإنسان.
- يعتبر الكاتب " أن ملكات سعادتنا محدودة أساسا بتكويننا"، أكشف عن أسباب هذه المحدودية باستثمار مكتسباتي من التحليل النفسي.
- "إنه أيسر علينا بكثير أن نحيا تجربة التعاسة"، أحدد دلالة هذا القول وأتبين علاقة السّعادة بالألم.
- أرصد مبررات اعتبار الحضارة عائقا أمام تحقيق السّعادة. هل في هذا القول ما يفيد اليأس من السعادة؟



"لم يدخل في خطة " الخلق " البتة أن يكون الإنسان سعيدا".

فرويد

في السعادة الجديدة

التهبير :

كثيرا ما تعرف الحضارة المعاصرة بما هي حضارة الوفرة والرفاه، لكل فيها حظ، لكأن الإنسان المعاصر حقق ما سعى إليه الأوائل وعجزوا عن تحقيقه، وكأن ما كان يعدّ مثلاً أعلى غدا واقعا متعيّنا، ذلك ما تظهره صورة المجتمع المعاصر، صورة سرعان ما تنهاوى، حين نتجاوز السطح، لتكشف صورة قائمة تبدو من خلالها الحقائق أوهاما، والانتصارات انكسارات.

لا تتأتى الشحنة الإيديولوجية لمصطلح السعادة من ميل طبيعي عند كل فرد لتحقيقها لنفسه. إنّما تتأتى على الصعيد السوسيو تاريخي، من كون أسطورة السعادة تحتضن في المجتمعات الحديثة أسطورة المساواة وتجسدها. فقد تم تحويل كل الحمى السياسيّة والاجتماعية التي تغذيها هذه الأسطورة منذ الثورة الصناعية وثورات القرن التاسع عشر إلى السعادة. ويتولد عن كون السعادة لها، في المقام الأوّل، هذه الدلالة وهذه الوظيفة الإيديولوجية، نتائج هامة من جهة مضمونها: لكي تكون حاملة أسطورة المساواة، يجب أن تكون السعادة قابلة للقياس. ويجب أن تكون رغد عيش قابلا للقياس بواسطة أشياء وعلامات، و"رفاها" كما يقول توكفيل (1)... فالسعادة بما هي متعة كلية أو باطنية، هذه السعادة المستقلة عن العلامات التي يمكن أن تظهرها في نظرنا، وفي نظر الآخرين، هذه السعادة التي لا تحتاج إلى أدلة، أقصيت، إذن، على الفور من المثل الأعلى الاستهلاكي، حيث تكون السعادة في المقام الأوّل اقتضاء مساواة (أو تمييز بطبيعة الحال) ويجب أن "تدل" على هذا المعنى دائما من "منظور" المقاييس المرئية. وبهذا المعنى تكون السعادة أبعد ما تكون أيضا عن أي "احتفال" أو حماس جماعيّ، بما أنها بحكم انشدادها إلى اقتضاء المساواة، تتأسس على مبادئ الفردانية، المدعومة بلائحة حقوق الإنسان والمواطن (2)، التي تعترف صراحة بحق كل واحد في السعادة .

إن "ثورة رغد العيش" هي وريثة، ومنفذة وصية الثورة البورجوازية، أو ببساطة كل ثورة تقييم مبدئيا المساواة بين البشر، دون أن تتمكن من (أو دون أن تريد) تحقيقها في الأساس. إذن، لقد تمّ تحويل المبدأ الديمقراطي من مساواة واقعية، من قدرات ومسؤوليات، ومن فرص اجتماعية، من السعادة (بالمعنى التام للعبارة) إلى مساواة أمام الموضوع وعلامات نجاح اجتماعية أخرى بديهية وسعادة. إنها ديمقراطية المقام، ديمقراطية شاشة التلفاز، والسيارة و جهاز "الستيريو"، ديمقراطية تبدو متعيّنة، ولكنها كذلك صورية، تستجيب فيما وراء التناقضات والتفاوت الاجتماعي، إلى الديمقراطية الصورية المدوّنة في الدستور. كلّ واحدة منها تقوم حجّة على الأخرى، وتتشابك في إيديولوجيا ديمقراطية شاملة، تواري الديمقراطية الغائبة والمساواة المفقودة.

جان بودريار، المجتمع الاستهلاكي

Jean BEAUDRILLARD, *la société de consommation* (1970), Gallimard, coll, Idées 1976; pp 59-61

الهامش

- 1- توكفيل: Alexis de Tocqueville (1805-1853) فيلسوف فرنسي، عرف بدفاعه عن الفكر الأرستقراطي، وتأثره بالتجربة الديمقراطية الأمريكية، وبتأكيد على قيم الفردانية التي يميزها عن الأنانية.
- 2- لائحة حقوق الإنسان: جملة المبادئ التي أقرها المجلس التأسيسي لسنة 1789 بفرنسا (أنظر نص ماركس الوارد في مسألة الدولة: السيادة والمواطنة)

الكاتب

جان بودريار: راجع التعريف ببودريار في السند عدد 22 (الإنيّة والغيريّة)

المهام

- أتبيّن الدلالة الأيديولوجية للسعادة في المجتمع المعاصر.
- أي تحديد للسعادة يتمّ إقصاؤه في حضارة الاستهلاك؟
- هل يمكن اختزال السعادة في ما تروّجه الحضارة المعاصرة من علامات؟
- هل تؤمّن الحضارة المعاصرة حقّ الإنسان في السعادة؟
- أتبيّن العلاقة بين صورة السعادة والديمقراطية الغائبة والمساواة المفقودة؟
- أستخلص قيمة السعادة اليوم وسبيل تحقيقها. أحرر فقرة في الغرض.



" لكي تكون حاملة أسطورة المساواة، يجب أن تكون السعادة قابلة للقياس. ويجب أن تكون رغد عيش قابلاً للقياس بواسطة أشياء وعلامات، ورفاهاً."

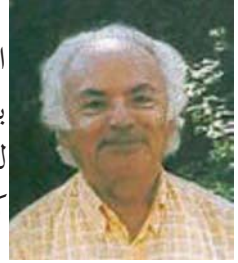
بودريار

الحرية السعيدة

التهبير :

اعتاد الناس على طلب الخير نشدانا للسعادة لكنها لا تفهم إلا في سياق هذا الاقتران، أمر قد لا يحافظ على بدايته حالما نفكر في وضع للإنسان يكون فيه فاقدًا لحرية، مما قد يبرر مساءلة السعادة من جهة علاقتها بالحرية.

إننا لا نقول إن مجتمع الحرية السعيدة يقرّر بصورة استبدادية وانتقائية تشجيع نمو الثقافة الإيجابية، بل نقول إن المجتمع سيقرّر أن يتشكل بما هو مجتمع حرية وفرح، يقرر بحرية وفق منطق داخلي؛ فيعبر من خلال ثقافته عن رغبة في الفرح، وعن اكتشافه لكل السبل التي يمكن أن تفضي إليه، وعن الصورة التي يصنعها عن وجوه الخير في كل ظرف. ذلك أنه بالنسبة إلينا، تكون الثقافة تعبيراً عن الرغبة الأكثر عمقا.



إن ثقافة جبرية وتراجيدية تترجم في قولها رغبة الموت، ومجتمع متحرر سيتترجم صراعه ضد الموت، والحرب والعبودية، وسيعثر في الوقت ذاته على حرته الفعالة وقدرته على البناء (دائماً وفق أشكال متعددة، غير منتظرة وأكثر ثراء في الواقع الفعلي منه في القول). هذا المحبذ المطلق الذي نسميه أيضاً الحياة الحقيقية.

روبير مسراهي؛ مقالة في السعادة، 2: الإيتيقا والسياسة والسعادة

Robert Misrahi, *Traité du bonheur*, II Ethique, politique et bonheur, éd, seuil, Paris p -281- 282

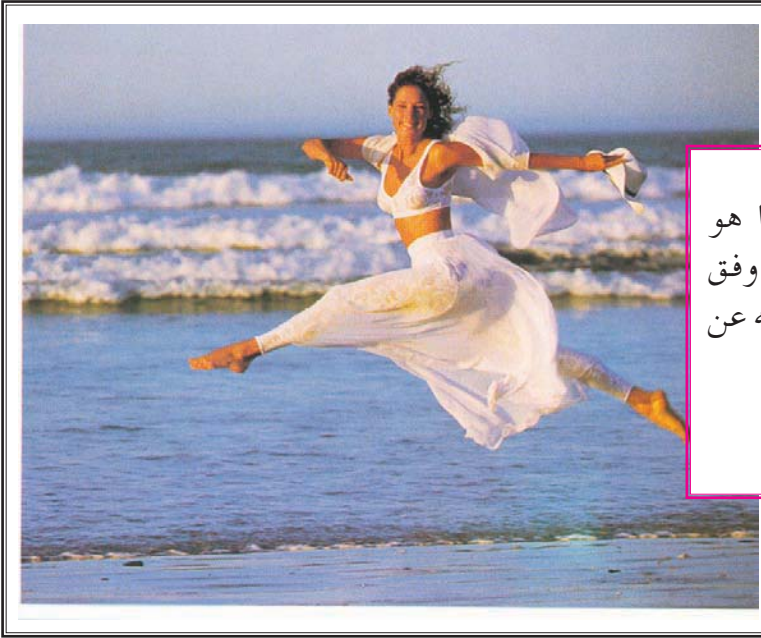
الكاتب

روبار مسراهي : (1926)

فيلسوف فرنسي من أصل تركي تحوّل على شهادة التبريز بعد أن تابع دروس "جانكليفيتش" و "بشار" و "مرلوبونتي". درّس طيلة ثلاثين سنة في جامعة باريس الأولى وتميّز بنزعة لائكية وبدفاعه على الحرية كما عرف بكتابات حول سبينوزا وخاصة علم الأخلاق (1990) ومن بين أهم مؤلفاته "مقالة في السعادة" (1981-1983) وقد صدر في جزئين قدّم فيهما نظرية تؤسس لإيتيقا الحرية السعيدة في علاقة بالإنسان بما هو حرية ورغبة كما ألّف "الوجود والديمقراطية" (1995) والذي نقد فيه بشكل جذري التصورات التقليدية حول الفرد والسياسة.

المهام

- أحدد دلالة الثقافة وأشكالها حسب الكاتب.
- وفق أي منطق يقرر المجتمع إنشاء ثقافة السعادة؟
- بأي معنى نفهم أن الظرف محدد للخير؟
- ما هي أشكال تعبير المجتمع المنحدر عن ثقافة السعادة؟
- أي معنى أعطيه للحياة الحقيقية؟



" إنَّ المجتمع سيقرّر أن يتشكل بما هو مجتمع حرية وفرح، يقرر بحرية وفق منطق داخلي؛ فيعبر من خلال ثقافته عن رغبة في الفرحة".

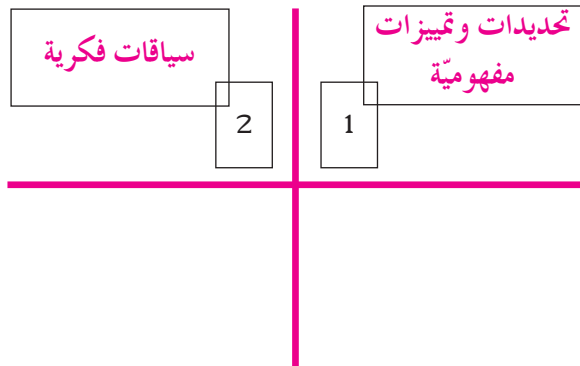
مسراهي

نافذة دعائم للتفكير في المسألة



" وفيما نحن نسأل: القيم إلى أين؟ لا يمكننا أن نتجاهل السؤال الآخر: ما الذي سنصنعه نحن بالقيم؟ إن التهيؤ للمستقبل يتطلب بلورة أخلاقيات من أجل المستقبل، أخلاقيات للزمن... إنها الأخلاقيات هنا والآن، لكي يبقى هناك فيما بعد هنا والآن."

▲ جيروم بندي
القيم إلى أين؟



طويلا. بموجب ارتباطه بفكرة التّقدّم)، تكون آداب الشّعوب المتحضّرة أكثر رقة، وأكثر " إنسانية " من آداب الأولين البربرية. فالزّواج الأحاديّ يمثّل مظهر تقدّم بالنسبة إلى تعدّد الزّوجات؛ مثلما أنّ سلوك الخنوع والتبعية التي تميّز علاقة الإقطاعي بالفلاحين من الآداب السّخيفة التي تجاوزها الإنسان المعاصر وتجاوز ما تستند إليه من أفكار مسبّقة. وتجدر الملاحظة أنّ الآداب حينما تكون ممارسة عارضة خاصّة وظرفيّة، فإنّها لا تملك أية خاصيّة مما تسنده الفلسفة القديمة للأخلاق. فلا علاقة للآداب مثلا بـ " الأمر القطعي " عند كانط. وعلى أساس هذه الملاحظة أقام ليفي بريل Lévy - Bruhl تقابلا جوهريا بين " المابعد أخلاق " (Métamoraless) أو " الأخلاق النظرية " التي تبحث عن " تأسيس " قواعد السلوك على مبادئ عامّة ما قبلية وصورية وبين " علم الآداب " الذي يُعنى بالشروط الموضوعية العينية للتجربة الأخلاقية، أو هو الدراسة الاجتماعية والوضعية للآداب من حيث هي آداب أخلاقية تنظّم مجتمعا معينا. تنضاف لهذه الدلالة للآداب من حيث هي مبادئ أخلاقية دلالة أخرى بلورها الفلاسفة الكلاسيكيون، فعند أفلاطون كما عند منتسكيو وهيجل لا تمثّل الآداب مجموعا شادا غريبا من الممارسات الاعباطية، إنّها تمثّل مجموع " قواعد حياة " تساهم عند الفرد في الحفاظ على تفاوت مناسب بين مختلف نشاطاته، وتمنعه عن الاستسلام للأهواء، أو أن يتيه في حرية موهومة. وتمكّن في الوقت ذاته من ضمان الأمن

■ **لغة :** الآداب جمع أدب من أدب يأدب وتعني حسن التريّة والأخلاق. ويُسعمل اللفظ للدلالة على معان عدّة؛ فيقال أدب الكلام، وأدب الطّعام، ويُقصد به ما يُستحسن في طريقة الكلام والطّعام...

■ **فلسفيا :** تُطلق عبارة الآداب للدلالة على " الآداب العامّة " وتدلّ (Mœurs) في اللسان الفرنسي على طريقة في الوجود والفعل والإحساس والتفكير. وهي، من منظور أخلاقي صرف، طريقة في التصرف وفق ضوابط أخلاقية مسلّم بها في وسط اجتماعي معيّن، وتكون " آدابا حسنة " و " آداب سيئة "؛. وتمثّل الآداب، حين تتصل بشعب أو بفرد، خاصيّة مميّزة له. في هذا المعنى يتحدّث تاسيت Tacite عن " آداب الجرمانين " و لابروييار La Bruyère عن " طبائع أو آداب هذا القرن ". يؤكّد هذا التحديد الأوّل على لا تجانس الآداب: فنحن نبتسم مثلا للتعبير عن فرحتنا عند استقبال زائر، في حين أنّ التيينبا Tupinamba (سكان " تيبّي " بالبرازيل) يعبرون عن ذلك بالبكاء. وبتقدير هذا الاختلاف في الآداب بين الأمم ذهب الرحالة ثمّ الإثنولوجيون إلى الإقرار بنسبية اتنوغرافية، نوعا ما ريبية. وقد عبّر باسكال Pascal عن هذا بقول مشهور: " حقيقة من ناحية البيريني، خطأ من ورائه ". ينضاف إلى هذه النسبية الإثنوغرافية نسبية تاريخية أو بالأحرى تاريخانية. فآداب معاصرنا ليست آداب أجدادنا. فعند اللاتينيين مثلا، يقابل ما قد يعدّ انحلالا أخلاقيا راهنا بآداب الأجداد. وفي المقابل ومن منظور تطوّري (هيمن

■ قيل في الأدواب:

كورنو: " في المفهوم الأوسع للكلمة تشتمل الآداب على كل ما يكاد يتصل بالاتنولوجيا، لكننا لا نعني هنا بالآداب إلا ما هو في نظام الوقائع المألوفة والغريزية مقابلا في نظام الأفكار."

" إن التشريعات المخففة للشيخوخة واحترام الضيافة وتكافل اعضاء الأسرة هي سمات من الآداب المتعلقة تعلقا واضحا ببعض الأفكار الأخلاقية."

جون جوبار: " تتكوّن الآداب من عادات وتقاليد. تصنع التقاليد الآداب العامة وتصنع العادات الآداب الخاصة."

والانسجام، بين الأفراد والجماعات التي تكوّن المجتمع؛ فيجب ألا ننظر إلى الآداب بصفتها مجموع غير منسجم من العادات الغريبة. إنها تمثل شروط الحياة الفاضلة. غير أنه يجب أن تميز **الفضيلة عن الآداب**، رغم أننا نحكم على الآداب في علاقتها بالفضيلة. إذ يمكن للآداب أن تكون سيئة حينما لا تقوم على قصد سليم أو كانت لغاية السيطرة والتملك، فهي بهذا تتعارض مع الفضيلة والآداب الحسنة لا تتطابق مع الفضيلة، فهي تقتصر على تطابق بين تصرف ونموذج ما، أما الفضيلة فليست مجرد استعداد للقيام بأفعال، إنما تقوم على الذكاء والدقة أي القدرة على الاختيار. وهذا هو التصور الذي وسّعه أرسطو والذي سبق أن أكد عليه أفلاطون، وهو ما سمّاه الفارابي بالتعقل.



والسفسطائيين أول من طرح المشكل الأخلاقي في دلالة فلسفية في القرن الخامس ق.م. نتيجة صعود طبقة من أثرياء التجارة هيمنت على طبقة النبلاء الذين لهم حق النبالة بالوراثة. فإذا كانت عبارة "أغاتوس" (agathos) الإغريقية تعني في ذات الوقت الخير والنبيل؛ فإن "أريت" (arete) تعني إما الفضيلة أو النبل بالدم والوراثة؛ وهذه مطابقت غير بديهية لدى الفلاسفة في القرن 5 ق.م. فإذا كان السفسطائيون يدافعون عن معنى تعلم الفضيلة لأنها تتمثل في مجموع قواعد تقنية للحياة في المجتمع، فيعتبرون أن معيار الشرعية ليس إذن النبل بالوراثة وإنما الوظيفة الإجتماعية للسلوكات وما تضمنه من نجاحات، فإنه وبخلاف هذه الشرعية المرتبطة بالظروف وبعوامل عرضية (الغنى والحظ وحذق صناعة الخطابة)، يذهب سقراط وأفلاطون إلى ضرورة وضع معايير أخلاقية على أسس ثابتة يقينية: أفكار بفضلهما يتعرف كل إنسان عاقل على العادل والجائر. وقد ظل أفلاطون على انتباه للعلاقة التي ألح عليها السفسطائيون بين الفضيلة والسياسة، إلى حد أنه أقر بأن الفضائل ليست في متناول الجميع فلكل فضيلة ما يناسبها من الوظيفة الإجتماعية. في حين أن معيار الخير يبقى ذا صلة بالأفكار أو المثل وبالتالي ثابتا بثباتها ضامنا لأحكام أخلاقية يقينية، ويكون الخير الأسمى للإنسان أن يترفع بتأمل المثل دون غايات عملية. وقد ظل لهذه الأطروحة الأفلاطونية أثرها في الفكر الفلسفي طويلا وكانت منطلقا لنزعة صوفية أو زهدية. نلمس هذا الأثر في الفلسفة الإسلامية لدى الفارابي وابن سينا وفي الفلسفة المشرقية لدى ابن طفيل وابن باجة... وإذا

■ **لغة:** عبارة من أصل إغريقي Ethikos من Ethos التي تعني سلوكا أو عادة، وكان أرسطو أول من أدمجها في اللغة الفلسفية، إذ كان أول من تحدّث عن "إيتيقا نظرية" في التحليلات الثانية، وتعني الفرع من الفلسفة الذي يهتم بدراسة تصرف الإنسان، والمعايير الأساسية لتقييم السلوكات والإختيارات.

■ **فلسفياً:** الإيتيقا فرع من الفلسفة موضوعه الأحكام القيمية المتعلقة بالتمييز بين الخير والشر. وتكون نظرية ومرتبطة في الغالب ببحث ميتافيزيقي (خاصة مع كانط)، وتتميز عن "الإيتيقا المطبقة" التي تعنى بالبحث عن نتائج النظريات الإيتيقية في ظروف معطاة. وإذا كانت الفلسفة (في انشغالها الإيتيقي) مهتمة في الغالب بوصف السلوك الأخلاقي والقيم التي توجهه، فإنها لم تكتف بذلك، إذ عملت على توفير علامات عن المعايير والقيم التي يجب احترامها في الفعل. ويمكن أن نميز في الإيتيقا بين طابع وصفي وطابع معياري؛ غير أن هذا التمييز هو تمييز منهجي فحسب، لأن النظريات الإيتيقية الفلسفية في الواقع تخلط دوما بين هذين الطابعين. ويمكن أن نضيف تمييزا منهجيا آخر: تمييز الإيتيقا عن الأخلاقية Moralité، وهو التمييز الذي أقره هيغل في كتابه "مبادئ فلسفة الحق"؛ حيث ذهب إلى أن الأخلاقية تشير إلى الطابع الذاتي للسلوك، مثال ذلك نية الذات واستعدادها الداخلي؛ في حين أن الإيتيقا تشير إلى مجموع القيم الأخلاقية الفاعلة في التاريخ (وتعدّ المؤسسات مثل الأسرة والمجتمع المدني والدولة لدى هيغل، أشكالا من الإيتيقا). أمّا في خصوص نشأة الإيتيقا، فيمكن اعتبار سقراط

على معنى إيتيقا كونية تتجه إلى الإنسانية على طريقة ابيكتات وشيشرون. وحافظت الأبيقورية على مبدأ الطبيعة ولكن لا بمعنى النظام وإنما لعبة قوى اعتبارية لا ينتظر منها الإنسان ثوبا ولا عقابا. وعليه فإنّ البحث عن اللذة هو الحكمة الوحيدة. والمبدأ الإيتيقي الأبيقوري هو غياب الإضطرابات أي السكينة. وقد تغيّرت بعد ذلك المبادئ التي أقيمت عليها الإيتيقا ودخلت مرحلة إيتيقا حديثة حينما انفصلت عن الكليات الشاملة التي تضمن الشرعية. فبنشأة تصوّر جديد للفرد (تشهد بهذا أعمال مونتانيو مثلا)، أصبح السلوك الأخلاقي خاضعا لتحليل يكشف عن الحركات المتخفية من حيث أنها حاملة لخطاب إيتيقي ممكن. فالإيتيقا الحديثة متجذرة في الواقع تبحث عن غايات بناء للإلتزام الإنساني في العالم الذي يجد إمكانيات جديدة في التطبيقات التقنية للعلم. بيد أنّ الإيتيقا الحديثة قد جعلت مشكلها الأساسي العلاقة بين القانون الأخلاقي والقانون الوضعي أو بين الطبيعة والمجتمع. تبلور هذا الإهتمام في مذهب الحقّ الطبيعي الذي جعل من الطبيعة أصلا لقانون فوق القوانين الوضعية، وأساسا لتطورها. والقانون هو في الأصل اختراع بشري وضعه الإنسان في حساب المنافع والمضار (هوبس) ويمكن على أساس اعتبار السلوك الإنساني تحركه غريزة أساسية ضرورة، أن تقدر الإيتيقا على وصف دقيق لما يجب على الإنسان اتّباعه كما تقدر الفيزياء على وصف حركة الأجسام. ومع لوك نشأت إيتيقا أقلّ صرامة بربطها بتجارب اللذة والألم المشروطة بالمجتمع والثقافة. غير أنّ مرحلة التنوير ستحمل معها تصوّرات إيتيقية ذات أصالة وتفرد مع روسو الذي ردّ الفساد لا إلى طبيعة البشر بل

كان أفلاطون قد أسس الإيتيقا تأسيسا دقيقا على شاكلة الرياضيات، فإنّ أرسطو قد أقرّ بوضوح بأنّ الإيتيقا لا يمكن أن تماثل الرياضيات في دقتها. لأجل هذا بنى أرسطو نظرية الإيتيقا في صلة بالعادات والتقاليد الموجودة والمؤسسات السياسية. ولم يكن عنده معيار الشرعية، النجاعة العملية والسياسية للسلوك (شأن السفسطائيين) أو البنية الميتافيزيقية للكائن (شأن أفلاطون)، وإنما مبدأ يجب البحث عنه في الإستعدادات والملكات التي لدى البشر بالطبع. وهكذا ولأوّل مرّة تتأسس الإيتيقا على الطبيعة في معنى إمّا المبدأ الداخلي الذي يحرك كلّ فرد أو نظام الكسموس الذي يحكم حركته وميولاته. يستتبع هذا إذن القول بأنّه إذا كان العقل هو أرفع الملكات لدى البشر، فإنّ الخير الأسمى والكمال والسعادة تتمثّل في استخدامه، أي في فعل التعقل وبخاصّة تعقل ما هو أسمى وجدير أي الإله ذاته. إنّ تأسيس أرسطو الإيتيقا على الطبيعة ساعد على حلّ المشكلات التي عجز عن حلّها المفكّرون قبله؛ (أفلاطون بالذات). مشكل عدم التمييز بين شرعية ميتافيزيقية وبين شرعية مدنية-سياسية لأخلاقية السلوك. وبعد نهاية المدينة القديمة ونشأة الإمبراطوريات (إمبراطورية الإسكندر الأكبر ثمّ الإمبراطورية الرومانية) أضحت الإيتيقا أمام وضع تبحث فيه عن الشرعية في الجماعة السياسية. غير أنّ هذا لم يمنع من استمرار الطبيعة مرجعا حاسما ويظهر ذلك عند الرواقيين والأبيقوريين. فالفضيلة عند الرواقيين مثلا هي أن نحيا وفق الطبيعة غير أنّها تبقى أولا نظاما صارما مرتبطا بعلاقات الضرورة التي لا يمكن الإنفلات عنها. ينشأ بهذا مثل أعلى إيتيقي سيقى قائما ومتّبعًا حتّى سبينوزا الذي حافظ

إلى نشأة المجتمع وحق الملكية. بهذا تردّ الإيتيقا من جديد إلى الطبيعة كما كانت منذ أرسطو ولكن دون أن يكون الإنسان حيوانا سياسيا؛ ذلك أنّ حالة المدنية هي الأصل في الفساد والشرّ. ويتطابق التمييز بين الطبيعة والمجتمع مع التقابل بين قانون الطبيعة والقوانين الوضعية التي تضعها الدولة والتي تختلف حسب الأماكن والأزمان. ومن هذه الزاوية بالذات يستفيد كانط من روسو في بناء إيتيقا مغلقة دشنت العصر الحديث وفتحت الباب لمرحلة معاصرة طرحت فيها قضايا جديدة. فبالقول بالطابع الصوري للأمر الأخلاقي يبلغ كانط بالتمييز بين قانون الطبيعة والقانون الوضعي أقصاه وبنظرياته في الجمال وفلسفة التاريخ يدشن كانط أيضا التفكير الإيتيقي المعاصر الذي لا يشغله التمييز بين الطبيعة والمجتمع وإنما علاقة الإيتيقا بالتاريخ كما تتجلّى عند الوضعيين (كونت ودوركايم..). وفي الماركسية، التي أدخلت مع ذلك عاملا فتح الباب لأزمة عامّة وهو عنصر الأيديولوجيا. انضافت إليه عناصر حاسمة بسطها نيتشه في "جينياالوجيا الأخلاق"؛ حيث ردّ أهمّ مقولات الإيتيقا كالحخير والسيء، العادل والجائر إلخ.. إلى علاقات قوّة ليست إجتماعية بالضرورة بل هي فاعلة من داخل الفرد من حيث هو مجال لصراعات ودوافع متناقضة، وليس الوعي إلاّ حاصل هذه الصراعات. وفي الأفق نفسه كان تصوّر التحليل النفسي للوعي والأخلاق، وقد كان لهذا المنعرج أثره الحاسم على الإيتيقا. إذ أدّى إلى ذوبانها بغياب الذات القادرة على الإختيار الأخلاقي، فالفرد المسؤول الذي يقصده الأمر الأخلاقي أضحى غير قابل للإمساك به. وأمام هذه الأزمة كانت محاولات الدفاع عن مجال التجربة الخلقية

(مجال الإعتراف الداخلي بالقيم) لا يمكن عزله عن حرّية الفرد.

ويتجلّى هذا في الحوار القائم في بداية القرن 20 بين العلوم الإنسانية (ديلتاي وريكور وجورج سيغال..). وبين فلسفة القيم وحدسية برجسون التي تدعّمت مع "ج. مور". إن هذا البحث عن طرق مختلفة لتحديد تجربة أخلاقية لا تؤدّي إلى ذوبان الذات، اقترن بتيّارات أخرى تباينت في موقفها من نتائج المجتمع الصناعي على الذات؛ بين محذّر من مخاطر اغتراب الذات (مدرسة فرانكفورت) وبين طارح لحلّ فلسفي لتجاوز أزمة الذات المتصلة بالميراث الميتافيزيقي (هيدغر) وفي حقل الهرمينوطيقا أصبحت الإيتيقا مذهبا لتواصل اجتماعي تتفاعل فيه القيم والقواعد الفردية والجماعية.

■ قيل في الإيتيقا:

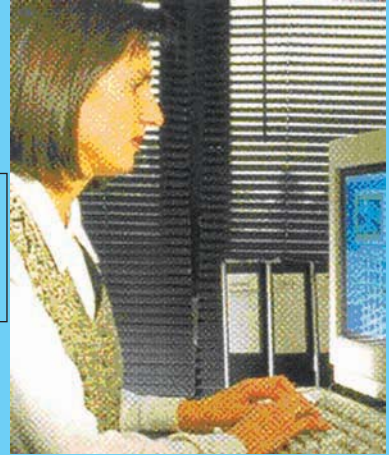
ابنشتاين: "إنّ أمكن لنا الاتّفاق حول بعض القضايا الإيتيقيّة الأساسيّة التي ينتج عنها قضايا أخرى... هذه الأوليات الإيتيقيّة تلعب في الأخلاق دورا موازيا للدور الذي تلعبه الأوليات في الرياضيات".

رونه لوسان: "إنّ برنامجا كاملا لإيتيقا عقلانيّة كان من قبيل الوعد أكثر منه متحقّقا بفضل الأخلاق العقلانيّة لأنه، شأن العلم الإستنتاجي، اعترض هذه العقلانيّة تنوّع شديد للتجارب".

* تعزيز التعقيم

fr.wikipedia.org/wiki/Éthique
www.hapmap.org/ethicalconcerns.html.fr
www.fidh.org/rubrique.php3?id_rubrique=252
www.evene.fr/citation/mot.php?mot=ethiques
www.unesco.org/courier/2000_03/fr/ethique/intro.htm

www.evene.fr/ciation/mot/php?mot=moeurs-54k
fr.wikipedia.org/wiki/Coutume-48k
www.voltaire-integral.com/Html/00Table/11.html-52k
www.linternaute.com/histoire/categorie/112/a/1/histoire-des_m_urs.shtml-79k



الآداب

الإتيقا



نافذة دعائم للتفكير في المسألة

سياقات فكرية

1- العدمية: Le nihilisme

* التعريف

العدمية: من "العَدْمُ والعُدْمُ"، والعُدْمُ: فقدان الشيء وذهابه، يَعْدُمُهُ عُدْمًا، فهو عَدِمٌ، وَاَعْدَمَ، إذا افتقر، وَاَعْدَمَهُ غيره، والعَدْمُ: الفقر، نقول رجل عديم، لا عقل له، وأعدمني الشيء: لم أجده. والعديم: الفقير الذي لا مال له... ولا شيء عنده.

يمكن أن نعثر على أكثر من دلالة للعدمية:

أ- مذهب يقول بعدم وجود أي شيء.

ب- مذهب ينفي وجود أية حقيقة أخلاقية، أية هيكلية للقيم. حالة الفكر الذي يفتقر الي هذه الهيكلية، والذي يتساءل: " ما جدوى ذلك؟ " ولا يمكنه الجواب.

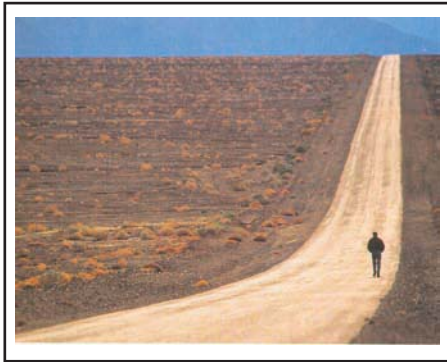
ج- مذهب حزب سياسي وفلسفي روسي، يسمى للمرة الأولى بهذا الاسم في رواية "تورغيف" (أباء وأبناء) "1862" لجاكوبي، حيث كان الرجعيون في روسيا يطلقون علي الديمقراطيين الثوريين اسم العدميين ناسين اليهم انكارا غير مشروط لكل الحضارة السابقة. والحقيقة أن الديمقراطيين الثوريين بينما كانوا يرفضون القنانة والنظام البرجوازي كانوا يضعون برنامجهم الايجابي الخاص ذا المثل العليا الاشتراكية. وقد فرق لينين بين العدمية الثورية كسلب طبيعي لموقف الأنظمة الاجتماعية الرجعية وبين العدمية الفوضوية لدى المثقفين الذين اعلنوا "اعادة تقييم القيم" أي انكار كل قواعد الأخلاق والعدالة التي وضعتها الحضارة الانسانية.

د- في نظرية المعرفة تقوم العدمية على نفي "كل احتمال معرفي، كل حقيقة عامة يقينية"، وتقوم العدمية الميتافيزيقية على نفي "كل حقيقة للعالم

الخارجي كما هو، نفي كثرة الأشياء".
العدمية هي النظرية التي من خلالها لا وجود للمطلق، وهي بهذا الشكل تتجذر في المنظور القديم كما يؤكد السفسطائي "غورجياس" وبصفة عامة الشكك اليونان. وفي حدود القرن التاسع عشر بدأت العدمية تتشكل كتيار فكري قاده مفكرون روس فيما بين 1860 و1870 واتسم بالتشاؤم الميتافيزيقي حيال الامتداد الوضعي لأوغست كونت، وبالريبية في علاقة بالقيم التقليدية (الأخلاقية، الدينية، الفنية)، كل ذلك رافقه مشروع بناء المجتمع على أسس علمية. تناسبا مع الصيغة "إذا كان الله غير موجود، فكل شيء جائز". واستخلاصا للنتائج، تتطابق العدمية لاحقا مع الفردانية الفوضوية التي تهدف الي تقويض كل شيء، بما في ذلك الدولة. لكي يتسنى لنا فهم التيارات الأساسية في الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلا الى الوراء لمحاورة اولئك الذين استبقوا ما بعد الحداثة، ومن دون شك أن أهم مفكر في هذا الصدد هو نيتشه (1844-1900)، فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لأوانه. وقد صرح في 1888 " أن العدمية **أضحت تدق على الأبواب**"، وبالفعل فإن هذا التصريح شكّل ميثارا للشكوك والخاوف في أوروبا، أما بالنسبة لنيتشه فالحقيقة **هي فقط تبلور أو تصلب الصور المجازية القديمة**، ويجب فهم هذا التعبير في سياق أوروبا التنويرية كما يجب اعادة تدويب الصور المجازية لنبين انها معتقدات بشرية أو وجهة نظر هذه الفئة الاجتماعية أو تلك. لقد كرس نيتشه حياته للكشف عن خواء الآمال التنويرية، ولقد تجلّى الحديث عن الواقع، عن الحقيقة أو عدمهما من تعددهما، وقد مثلت العدمية المفهوم النيتشوي الأكثر مطابقة للتعبير عن سيلان الحقيقة أو الواقع ولا محدوديتهما. وعندما تنصب نظرة العقل الحديث، المشككة، على العقل نفسه، تتولد

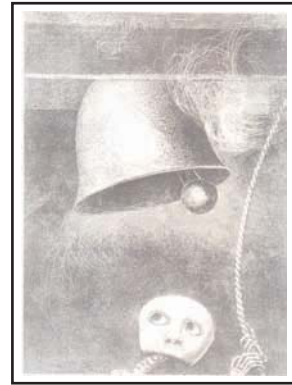
على نقيض هذا المعنى السلبي للعدمية يتجلى الوجه النشط أو الايجابي للعدمية والمتمثل في أن تحطيم القيم التقليدية والانقلاب عليها يكون بخلق عالم جديد حيث يتأكد " **اتساع وثرء قوة الفكر** ". ان العدمية السيئة (السلبية) هي التي تذلل وتهمش الإنسان من العمق، وهي تصرف كل قوة الإنسان وتعزله إزاء العالم. إنها تجعل من الإنسان معطى ومن الطبيعة مجال ربية. تجعل من الإنسان كائنا لا يتساءل، لا يهتم الا بصياغة العالم بحسب صورته، ومزاجه. لم يعد الإنسان كائنا في أفق الصيرورة: إنه " **الإنسان الأخير** ". أما العدمية الايجابية فهي تلك التي تصغي لصيحات معاناة الانسان. وهي بعيدة عن ابتلاعه، انها تنقذه، وتحرره، تمنحه القوة، تعيد خلق معنى وجوده "يجب تخيل سيزيف سعيدا". وقتئذ تكون العدمية فعلا، وفلسفة حكمة.

إن ما اعتبره نيتشه مشكلة بالنسبة إلى العلوم والفلسفة والميتافيزيقا والأخلاق أوعزه ماركس إلى آليات النظام البرجوازي، وبمعنى آخر: في النظام الرأسمالي يسمح الناس للسوق بتنظيم حياتهم، وحتى حياتهم الداخلية، وبمعادلة كل شيء بقيمته التجارية - أي التسليح - نجد أنفسنا نبحث عن الأجوبة المناسبة للأسئلة التي تتعلق بالنجاعة والشرف وحتى الحقيقة في ساحة السوق؛ ويمكن أيضا أن نفهم العدمية بهذا المعنى العملي اليومي .



العدمية وهي تهاجم العقلانية أينما كانت، في الفن أو في الفلسفة أو في العلوم، حيث أن الأنظمة التي تسمى نفسها أنظمة عقلية أو فكرية هي في الحقيقة أنظمة اقناع، وهكذا يتم اسقاط القناع عن ادعائها باكتشاف الحقيقة لتبدو كما يقول نيتشه ويستعيدها فوكو فقط كتجليات "الإرادة السلطة"، أي أولئك الذين يدعون يضعون أنفسهم في منزلة أعلى من أولئك الذين يدعى عليهم وبذلك يهيمنون عليهم.

لقد اكتسب نيتشه شهرة كبيرة عندما صرح "بموت الإله"، ولو أن الكثير يرى ان هذه الصيغة ليست الا تعبيراً مجازياً عن فقدان الأسس الفلسفية ولكنها أيضا تمثل شكلاً جاداً من أشكال ضد الألوهية. وعلى كل حال فإن نيتشه يعني أنه لم يعد بإمكاننا التأكد من أي شيء، فالأخلاق كذبة والحقيقة وهم، ولا يبقى أمامنا الا الخيار الداينوايسي (نسبة الى الإله الإغريقي داينوايسوس، إله المسرح والخمر) المتمثل في تقبل العدمية والعيش بدون أوهم أو ادعاءات ولكن بتحسس وفرح.



إن العدمية في المنظور النيتشوي ذات وجهين: تعنى في المقام الأول غياب الأهداف التي تسمح بإعطاء معنى للحياة الإنسانية بشكل قبلي: " لا هدف للمستقبل"، سيما وأن " الله قد مات". وهو أمر يتناسب مع ما يلاحظه نيتشه من "انحدار" "وتقهقر القوة الروحية" لدى الغرب.

النفعية مذهب فلسفي ارتبط بالفلسفة الإنكليزية وبصورة خاصة بالفيلسوف جيرمي بنتام J.Bentham (1748-1832) وبتلميذه جون ستيوارت ميل J.S.Mill (1806-1837). يدافع هذا المذهب عن مبدأ المنفعة وأولويته في الحياة الأخلاقية بشكل خاص والحياة الإنسانية عامة، كما يطلق اسم النفعية على النسق الذي يكمن في إرجاع معنى الصحيح العادل، إلى معنى النافع، وفي جعل المنفعة أساساً للحق وللأخلاق.

لا يحمل مفهوم المنفعة على معنى المصلحة الشخصية، ولا يفيد تشريعاً لمنطق انتهازي كما قد يتبادر إلى الأذهان، إذ يعتبر مفهوماً "هيدونيا" أي يتحرك ضمن سياق المذاهب الفلسفية التي تجعل من اللذة المحرك الأساسي للتصرفات الإنسانية، وهي مذاهب عريقة في تاريخ الفلسفة يمكن أن نستحضر منها الأبيقورية على سبيل الذكر، إذ يؤسس بنتام تصوره على التسليم بأن الطبيعة وضعتنا تحت سيطرة سيدين هما اللذة والألم، يتحكمان في تصرف البشر وسلوكهم، في أفعالهم وأقوالهم وتفكيرهم، ويمليان علينا ما يجب فعله كما يحددان معيار الصواب والخطأ، والخير والشر. وتعدّ المنفعة القدرة الكافية في غرض معين على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو لذة، أو خير أو سعادة وهي معاني مترادفة في لغة دعاة النفعية، وتشكل الوجه الإيجابي للمنفعة، أما وجهها السلبي، أي النافع في سلبه فيتحدد بأنه القدرة على منع حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شرّ أو حزن من جهة علاقته بما نعتبره مصلحة، لذلك يعدّ مبدأ المنفعة ما به نكون قادرين على جلب لذة لا يعكّرها ألم أو مصاب. وبذلك فالفعل الذي يجلب السعادة يعدّ فعلاً جيّداً وما يتعارض معها يعدّ شيئاً يجب تجنّبه.

لا ينبغي أن يفهم من النفعية دفاعاً عن المصلحة الفردية في مقابل المصلحة العليا للمجتمع، إذ أنّ

مصلحة المجموعة ليست سوى "مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يؤلفونها". لذلك يغدو من الخلف الحديث عن مصلحة المجموعة دون استحضار مصلحة الفرد، وبذلك فإنّ النفعيّة تفيد مصلحة الفرد كما المجموعة، وحين تتحوّل إلى نفعية اجتماعية، تصبح مبدأً أساسياً يتمثل في مبدأ البحث عن السعادة القصوى للمجموع. على هذا الأساس يكون تحصيل سعادة الفرد أي لذة كل فرد من أفراد المجتمع وتحصينه ضدّ الألم الغاية القصوى التي ينشدها الفرد بأفعاله والمشرّع بقانونه. وإذا كان ميل قد تبنى مذهب معلّمه بنتام فإنّه أضاف إليه مفهوم الكيفيّة أي مسألة صفات اللذات ونوعيتها، كما حرص على تجذير النفعية في التقليد الفلسفي الموعّل في القدم معتبراً سقراط لا أب الفلسفة وإنما أب النفعيّة. وبعد أن نزل ميل النفعية ضمن التقليد الفلسفي في معالجته للمسألة الأخلاقية حدّد ماهيتها عبر إقامة جدل مع خصومه وخصوم النفعية:

* فإذا فهمت النفعية بما هي إداة للذة، فإنّ ميل لا يرى في المنفعة ما يفيد شيئاً مناقضاً للذة، بل هي اللذة ذاتها وغياب الألم، إذ يشمل النافع اللذيق والأنيق والجميل والمتع.

* وإذا فهمت النفعية بدفاعها عن اللذة بما هي دفاع عن مبدأ غير أخلاقي، عن مبدأ وضعي وأناثي، فإنّ إدخال ميل مفهوم الكيف أي مفهوم نوعية اللذات يفيد إقراراً بأنّ هناك لذات أكثر قيمة من غيرها، فضلاً عن أنّ النفعية لا تشرع للأناثية، لأنّ مثلها الأعلى هو تحقيق قدر أكبر من السعادة لقدر أكبر من الناس، وبالتالي لا تستطيع أن تبلغ مثلها الأعلى، إلاّ حين تدعو إلى النبل الأخلاقي.

* كما يعترض خصوم النفعية بأنّ السعادة لا يمكن أن تكون غاية الحياة والنشاط البشري، مادامت حلماً بعيد المنال، ولكن ميل لا يكتفي بالتبشير بإمكان الوجود السعيد بل يتنبأ بمجتمع سعيد آت

بفضل التقدّم.

هكذا تؤكد النفعية أن مبدأ المنفعة شأن إنساني يتوافق مع الفضيلة ويتصالح معها، ويتنزل في إطار التقدّم الحضاري والعلمي، فتجعله مركز الإيمان بالإنسان وعلمه.

* **الجهاز المفهومي:**

■ **المنفعة:** القدرة الكافية في غرض معيّن على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو لذة، أو خير أو سعادة.

■ **اللذة:** حالة وجدانية من طبيعة حسية تتخذ دلالة إيجابية في السجل الأخلاقي النفعي لتتماهى مع الخير والامتياز والمصلحة والنفع في مقابل الألم بما هو شر أو حزن أو خسارة.

■ **السعادة:** تفيد تحقيق اللذة وتجنب الألم، وهي حالة رضى تام تستأثر بمجامع الوعي، عبر إرضاء الميول وإشباعها سواء بالتوسع أو بالتكثف.

* **تنبيهات:**

يتعيّن في إطار تحديد النفعية بما هي نسق فلسفي له خصوصيته تميزه عن أنساق أخرى تختلف عنه وإن تقاطعت معه مثل البراغماتية أو الذرائعية، ومذهب اللذة كما يعرف مع أبيقور على سبيل المثال.

■ **الذرائعية:**

مذهب من بين أعلامه شارل بيرس وويليام جيمس وموريس بلونداو والذي يمكن أن نختزل أطروحته في تخليص الفلسفة من اللغو والسفسطة، وذلك بالتفريق، وبمعيار دقيق، بين الصيغ الفارغة والصيغ الدالة حقاً، كما يرى أنّ الحقيقة علاقة ملازمة كلياً للاختبار البشري، بحيث تكون المعرفة في خدمة الفعلية، ويكون للفكر طابع غائي بالأساس، إذ أنّ حقيقة قضية ما تكمن في كونها "مفيدة" و"مرضية" و"ناجحة"، ويفيد النجاح التوافق الفطري بين العقول على ما تؤكد صحته الوقائع الموضوعية الملحوظة

جماعياً، لذلك تحيل الذرائعية على موقف قريب من موقف العقلانية، كما يطلق اسم المذهب الذرائعي على عقيدة تقوم على إظهار الحقيقة من خلال الفعل، تتخطى الظاهرة العادية، وتبيان واقعة لا يمكن تجاهلها، ويؤدّي تحليلها بالضرورة، إلى الانتقال من المسألة العلمية إلى المسألة الميتافيزيقية، كائنا ما كان تفكيرنا وعزمنا، حيث تتحد مبادرة الفاعل وما يعانیه من ردود الفعل ليتخطى الإنسان الظواهر بفعله الإرادي، لذلك يفترض بها أن تكون موضوع دراسة خاصة، مميزة عن علم الفعلية، أي مميزة عن التّقنية النفعية ومنطقها.

■ **الأبيقورية:**

تقر الأبيقورية أنّه يتعدّر أن يكون الإنسان سعيداً إن لم يكن حكيماً وشريفاً وعادلاً، والحكيم يبتغي غاية رفيعة يهدف إليها والمتمثلة في اللذة التي تعد الخير الأول وهو خير يصدر عن ذاته، وتعد اللذة مبدأ الحياة وغايتها، أمّا الألم فشر محض، ولكن اللذة مع الأبيقورين لا تفيد المنفعة، ولا تحيل على الانساق وراء التمتع بالشهوات، إذ تكمن اللذة القصوى في التقيد بالفضيلة واتباعها وهو ما يعني ضرورة الترفع عن طلب بعض الملذات كما ليس من الواجب اجتناب الآلام كلّها، إذ ما يهم الأبيقوري هو تحقيق سكينته النفس وسلامة البدن حيث يمتزج الشعور بالطمأنينة والسلام بفاعلية النفس وفاعلية الجسد على نحو يدعو أبيقور بالمزاج الطيب المرح.

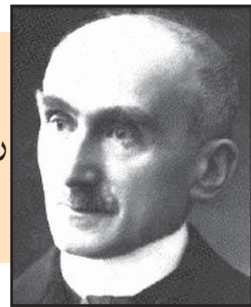
* **لمزيد التعمق:**

جيرمي بنتام: مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع.
ستيوارت ميل: النفعية.

إيلي هالافي: تكوّن الفلسفة الجذرية (الجزء الثاني)
تطور المذهب النفعي.
رونوفييه: علم الأخلاق.



"لكي نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوي، لا يغويننا عنه هوى أو
رغبة أو فائدة، لا بدّ لنا أن نقنع أنفسنا بحجج".
منبع الأَخلاق والدين



برغسون

المهارة المستهدفة

تحديد سياق للمفاهيم

توضيح

تعدّ الفلسفة حقلاً تنشأ فيه المفاهيم من الكلمات عبر عمليّات التحليل والتفكيك والمقارنة وتبيّن الخواص بالتمييز فيها بين الضّروري والعرضي قصد بناء معنى وضبط دلالة.

السند

وإذا ما قيل إن الإنسان ضعيف فما يقصد

المهام:

- أرصد المفاهيم الواردة في النص.
- أتبين العلاقات المنطقيّة القائمة بينها.
- أستأنس بالأمثلة للمقارنة بينها.
- أستخلص المفهوم المحوري الذي تنشأ إليه كل هذه المفاهيم.
- أحدّد دلالاته.
- أتبين طرافته بالمقارنة مع دلالاته السائدة.

بهذا؟ تدلّ كلمة الضّعيف هذه على نسبة، تدلّ على نسبة الموجود الذي تُطبّق عليه، ويُعدّ موجوداً قوياً من تزيد قوّته على احتياجاته ولو كان حشرة أو دودة، ويُعدّ موجوداً ضعيفاً من تزيد احتياجاته على قوّته ولو كان فيلاً أو أسداً أو فاتحاً أو بطلاً أو إلهاً، وكان الملك العاصي الذي أنكر طبيعته أضعف من الفاني السعيد الذي يعيش مطمئناً وفق طبيعته، ويكون الإنسان قوياً جداً إذا ما رضي بما هو عليه، ويكون ضعيفاً جداً إذا ما أراد أن يعلو الإنسانيّة، ولذا لا تظنّوا أنكم تزيدون قوّاتكم بزيادة طاقاتكم، وعلى العكس تقلّلونها إذا ما زاد زهوكم، ولنقس قطر دائرتنا، ولنبق في المركز كالحشرة في وسط نسيجها، وسنكون من الكفاية ما نقضي معه حاجاتنا، ولا يكون لدينا من الأسباب ما نتوجّع معه من ضعف، وذلك لأننا لن نشعر به مطلقاً.

ج. ج. روسو، أميل أو التربية، ص 111، ترجمة عادل زعيتير

J. J. ROUSSEAU; *Emile ou de l'éducation*

المهارة المستهدفة

اتخاذ موقف من قضية خلافية.

توضيح

تقتضي هذه المهارة:

- تحديد موقف من القضية.
- تقديم بعض الحجج الداعمة لهذا الموقف.
- استحضار بعض الاعتراضات الممكنة.
- بيان ما يمكن من تجاوز هذه الاعتراضات.

القضية "متى أكون سعيداً؟"

التمثيلات:

أحدّد دلالة السّعادة وأبيّن شروط إمكان تحقّقها.

أسوق بعض الحجج التي تدعم هذه الدلالة.

أستحضر بعض الاعتراضات على هذا الموقف وأردّد عليها واحدا واحدا

أستخلص ما يمثل طرفا في الموقف الذي اتخذه.

3 تمرين

توضيح

* الرهان هو الخطورة والأهمية التي يكتسيها التفكير في مشكل ما، وما للموقف الذي سنتخذه منه من طابع حاسم ومصيري سواء على مستوى نظري أو عملي.

* يتعلق بالتبعات النظرية والعملية التي يمكن أن يؤوّل إليها التفكير في هذا المشكل وانعكاساته المحتملة والمصيرية سياسيا وأخلاقيا على مجرى الحياة الواقعية.

المهارة المستهدفة

تحديد الرهان من وراء التفكير في مسألة.

المسألة

هل تكمن أخلاقية أفعالي في اتّباع القيم الاجتماعية؟

المهام:

- أحدّد الأجوبة المحتملة عن هذا السؤال.
- أية خطورة يمكن أن تترتب على هذه الأجوبة المحتملة؟
- ما صورة المجتمع التي تفترضها هذه الأجوبة؟
- هل من شروط سياسية تلزم عن هذه الأجوبة؟
- ماذا يحصل لو عملت الإنسانية جمعاء بجواب من هذه الأجوبة؟

المهمة

هل نحتاج إلى قيم كونيّة؟
أجيب عن هذا السؤال في فقرة لا
تتجاوز العشرين سطرا متبعا في ذلك
التمشيات المصاحبة.

المهارة المستهدفة

القدرة على التأليف

– أبين ما يبرر معالجة هذا السؤال.

– أشير إلى أهميّة السؤال.

– أستخلص مشكلا فلسفيا أصوغه بوضوح.

مرحلة بناء المشكل

– أبين دلالة القول بالحاجة إلى قيم كونيّة.

– أستحضر بعض المؤيّدات (تقديم حجة على الأقل)

– أعترض عليه ببيان حدود وجهته (من خلال الكشف عن

ضمنية أو استتباع أو تناقض مع الواقع).

– أقترح بديلا وأوضّحه.

– أستدل على وجهته.

مرحلة بلورة الجواب

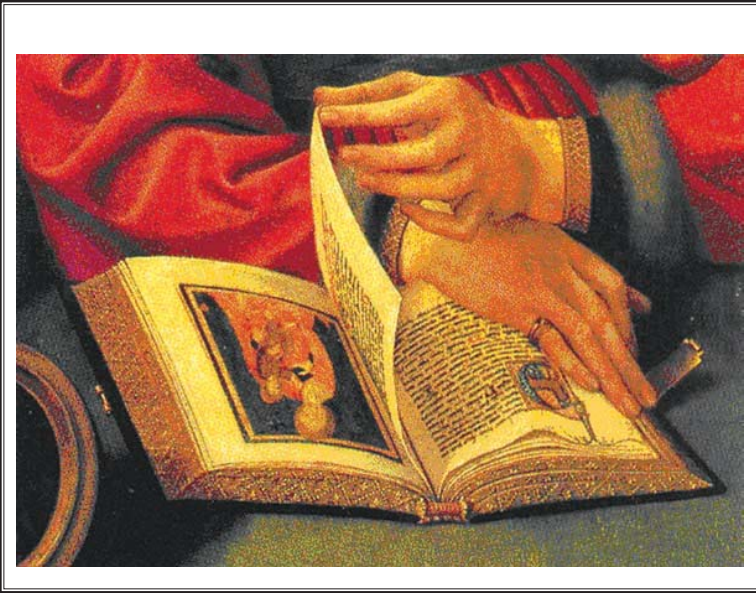
– أستخلص الموقف النهائي.

– أشير إلى قيمته.

مرحلة الاستخلاص

نافذة

نصر مطول



لا يمكن أن نظل "شبابا" إلا
شريطة ألا تخلد النفس للراحة،
ألا يشدها الشوق إلى
الطمأنينة... لا شيء أغرب علينا
مما كان يبدو جدّ مطلوب فيما
مضى: طمأنينة النفس

نيتشه

NIETZSCHE

فريدريك نيتشه

أقول الأصنام



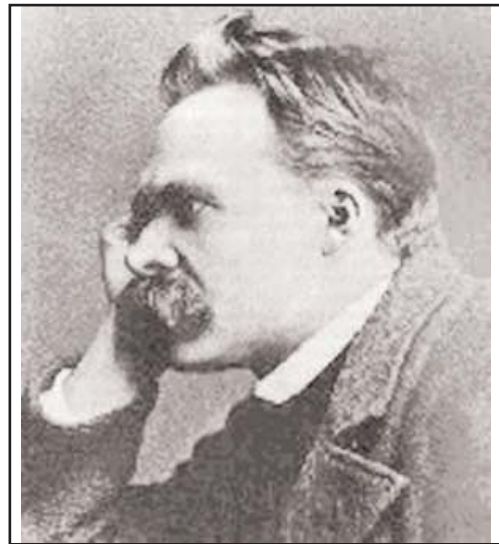
ترجمة
حسن بوزقية محمد الباجي

أفريقيا الشرق

▲ أقول الأصنام

▶ نيتشه (1844 - 1900)

NIETZSCHE



ترجمة
حسان بورقية
محمد الناجي
أفريقيا الشرق
الدار البيضاء، ص 35-43

*تحديد مبررات إعادة النظر في الأخلاق: التصور السلبي للنزوة واعتبارها ضررا.

* اعتماد المثال لتدعيم هذه المبررات: تأكيد قيام الأخلاق المسيحية على هذه النظرة السلبية للنزوة وإخضاعها.

* بيان موجبات الموقف الإستعمالي للنزوة.

* بيان قيمة هذا الموقف من خلال تقييمه وبيان أصل قيمته وقيمة هذا الأصل.

1
لكلّ النزوات زمنٌ تكون فيه مضرّة، تجذب فيه ضحيتها إلى الأسفل بكلّ ثقل البلاهة، وزمن آخر، متأخّر جدا، تتألف فيه مع الروح، "تتروّح". كان الإنسان فيما مضى، بسبب من حماقة الكامنة في النزوة، يكتب النزوة ذاتها، كان يُقسم على هلاكها. كلّ وحشييّ الطباع الواعظين تُجمع آراؤهم: "يجب أن نقضي على النزوات". توجد أشهر عبارة في العهد الجديد، في موعظة على الجبل "حيث، بين قوسين، لم تُر الأشياء من عل إطلاقا. قيل هناك، على سبيل المثال - وينطبق هذا على الجنسانية -: "إذا كانت عينك موضوع ذنب لك فاستأصلها". من حسن الحظّ أن أيّ مسيحي لم يعمل بهذا الأمر. إن استئصال النزوات والشهوات فقط لا تتواءم حماقتها أو النتائج المغضبة لحماقتها يبدو لنا اليوم مجرد شكل صارخ من حماقة. إننا لا نستحسن أبدا أطباء الأسنان الذين يقتلعون الأسنان كي تكفّ عن الإيلام... يجب مع ذلك أن نعترف بأنّ الأرضية التي نمت فيها المسيحية لم تكن فكرة "روحنة النزوة" ذاتها حتّى لتتصوّر فيها. لقد كانت الكنيسة الأصلية، كما هو معروف، تقاوم "الأذكياء" لصالح "ضعيفي التباهة": كيف كان سيُتظر منها حربٌ ذكيّة ضدّ النزوة؟ إن الكنيسة تحارب النزوة ببتها، بكلّ معاني الكلمة. إن ممارستها، "معالجت" ها، هي الـ الإخصائية". إنها لا تسأل أبدا: "كيف يمكن لنا أن نروحن شهوة ما، أن نجملها، أن نمجدها؟ لقد أكّدت في تربيتها دائما على الاستئصال (استئصال الشبقيّة، الكبرياء، إرادة الامتلاك، الجشع، الرغبة في الانتقام). إن مهاجمة النزوات من الجذر تعني مهاجمة الحياة من الجذر، إن براكسيس الكنيسة معاد للحياة.

2
إن الذين ليس لهم إرادة كافية لكبح شهوة ما، أو لا يستطيعون إلزام أنفسهم بذلك لكونهم متدينين جدا، قد اختاروا، فطريًا، الوسيلة نفسها (إخصاء، استئصال) في مقاومتهم لها، اختاروا هذه الأمزجة التي هي بحاجة إلى الأغوية، بالمعنى المجازي (أو حتّى حرفيًا)، باختصار، هي

30 بحاجة إلى إعلان رسمي للضعائن، إلى قطيعة عنيفة بينها وبين أهوائها. إن الوسائل الجذرية، لا تكون ضرورية إلا للمتدينين: فالافتقار للإرادة، أو بالضبط العجز عن عدم الاستجابة لإغراء ما، لا يمثل في الواقع إلا شكلا آخر من التدني. إن الضغينة الجذرية، القاتلة، اتجاه الغرائز تظل عرّضا مقلقا، فهي تبيح كل الشكوك بخصوص الحالة العامة لكائن قادر على مثل هذه الانحرافات... هذه الضغينة وهذا الحقد لا يصلان، من جهة أخرى، إلى متهاهما إلا عندما لا تكون لمثل هاته الأمزجة القوة الكافية للخضوع لعلاج جذري، للتخلي عن "الشیطان" هم. يكفي أن نتفحص بسرعة كل تاريخ الكهنة والفلاسفة، مع إدراج الفنانين معهم: كل السمات الخبيثة التي تمّ التكلّم بها ضدّ الشبقية لم تكن من طرف الواهنين، بل من طرف المتزهدين الفاشلين، من طرف أولئك الذين كانوا بحاجة إلى أن يكونوا نساكا...

3

*تحديد دلالة الرّوحنة الشبقية على أنّها حبّ

تُسمّى روحنة الشبقية حُبًا: إنه انتصار آخر، هو روحنتنا للحميمية: إنها تقتضي أن ندرك جيّدا كم هو ثمين أن يكون للمرء أعداء: باختصار، إنها تقتضي أن نفعل وأن نستنتج عكس ما كنّا نفعل وما كنّا نستنتج سابقا. لقد أرادت الكنيسة، دائما، أن تقضي على أعدائها: أمّا نحن، اللاأخلاقيين، الدجالين، فنجد مصلحتنا في بقاء الكنيسة... في السياسة كذلك أصبحت العداوة الآن أكثر "عقلانية"، ذكية جدا، متعلّقة جدا، اعتدالية جدا. كلّ حزب تقريبا يدرك أنه من صالحه الخاص، إذا أراد أن يستمر، أن لا يضعف الحزب الخصم كثيرا. هذا ينسحب كذلك على السياسة "الكبرى" للأمم. اختراع جديد، بالخصوص، "امبراطوريتنا" مثلا بحاجة إلى أعداء أكثر مما هي بحاجة إلى الأصدقاء. ولا تحسّ أنها ضرورية، ولا تُسمّى كذلك إلا حين تتعرض للمعارضة. إننا لا نتعامل بخلاف ذلك مع "عدونا الداخلي": هنا أيضا طبعنا العداوة بالروحية، وهنا أيضا أدركنا قيمتها: لا يمكن أن نكون "مخصّين" إلا بهذا الثمن: أن نكون كثيري التناقضات. لا يمكن أن نظلّ "شبابا" إلا شريطة ألاّ تخلد النفس للراحة، ألاّ يشدها الشوق إلى الطمأنينة... لا شيء أغرب علينا مما كان يبدو جدّ مطلوب فيما مضى: "طمأنينة النفس" هذا الطموح المسيحي كليتة. ليس ثمة شيء نشتهيهِ أقلّ مثل صفاء البقريات الروحي والسعادة المليئة براحة الضمير... إن العدول عن الحرب هو رفض لعظمة الحياة... مؤكّد أن "طمأنينة النفس" لا تقوم في حالات عديدة، إلا على سوء فهم... إنها شيء آخر لا نعرف أن نطلق عليه اسما أكثر صدقا. هذه دون دوران أو أحكام مسبقة، بعض الأمثلة. يمكن ألاّ تكون "طمأنينة النفس" سوى الإشباع المعتدل للبهيمية الخصبية التي تأخذ صبغة أخلاقية (أو دينية). أو بدء الصّجر، الظلمة الأولى التي يلقي بها المساء، وكلّ مساء، بلا استثناء... أو أيضا الدليل على أن الهواء رطب، وأن رياح الجنوب ستهب... أو الامتنان

*تأكيد إيجابية الموقف السلبي من النزوة من جهة كونه أساسا يشرّع النقد ويجعله أكثر خصوبة.

*تقديم أمثلة على أن المثل الأعلى
الزهدى يقوم على وهم وسوء فهم
للحياة.

اللاشعوري لهضم جيد (يُسمى هذا أحيانا "حب الإنسانية") ... أو
سكينة النّاقة، الذي يأخذ كل شيء، بالنسبة إليه، نكهة جديدة، والذي
ينتظر... أو الحالة التي تعقب الاشباع التام لنزوتنا المهيمنة، الهناء الذي
ينجم عن شبع نادر جدًا. أو الوهن الشيخوخي لإرادتنا، لشهواتنا،
لرذائلنا.. أو الكسل، الذي يحمله غرورنا على تصنّع الأغلال. أو
أيضا، الظهور المفاجئ ليقين ما، ولو كان مخيفا، بعد توتر الشكّ وعذابه
الطويلين. أو التعبير عن النضج وعن المهارة التي تنبثق في لحظة الفعل،
وفي لحظة النشاط الخلاق، وفي لحظة السلوك العقلي، وفي لحظة
الإرادة، يهدأ التنفس، تُدرك "حرية الاختيار" ... أفول الأصنام: من
يدرِي؟ لعلّه نوع من "طمأنينة النفس" كذلك...

*تقديم دلالة نقيض للطمأنينة تتمثل
في أنها تتحقق في الاستجابة للنزوات.

4

سأصوغ مفهوما. شيء طبيعيّ في الأخلاق، كلّ أخلاق سليمة تسودها
غريزة من غرائز الحياة - أن يستجيب كلّ قانون من قوانين "يجب
عليك" و"لا يجب عليك" دائما لواحدة من وصايا الحياة، هكذا يتمّ
على الدوام استبعاد عائق ما أو مقاومة ما لسبيل الحياة. إنّ الأخلاق
المضادّة للطبيعة، أي تقريبا الأخلاق الملقّنة، الممجّدة، المنصوح بها إلى
هذا اليوم، تسير، على العكس تماما، ضدّ غرائز الحياة... إنّها إدانة سرّية
تارة وتارة عنيقة ومجلجلة، لهذه الغرائز. بقولها " إنّ الإله يستبطن
القلوب " تقول " لا " لأدنى الرغائب كما لأسمى أمانى الحياة، وتضع
الإله عدواً للحياة... إنّ القديس الذي يُرضي الإله هو الخصيّ المثالي...
ينتهي أمر الحياة حيث ما تبدأ "مملكة الرب".

* النظر إلى فكرة الواجب بما هو عائق
عبر بيان التناقض بين الموقف الأخلاقي
وغرائز الحياة

5

يكفي أن ندرك ما في التمرد على حياة من نوع تلك التي أصبحت
شبه قدوسة في الأخلاق المسيحية من تدينس لكي نفهم كذلك، لحسن
الحظّ، شيئا آخر: نفهم ما في مثل هذا التمرد من عديم التّفنّع، ومن غرّار،
ومن عبثيّ، ومن خادع. إنّ إدانة الحياة المستنّة من طرف كائن حيّ
ليست في نهاية الأمر سوى مؤثّر على نموذج معيّن من الحياة: بل حتى
مسألة معرفة ما إذا كانت هذه الإدانة مبرّرة أم لا تطرح. يلزم أن يكون
المراء خارج الحياة، وفضلا عن ذلك، أن يفهمها أكثر من أيّ كان، أكثر
من الكثيرين، أكثر من أولئك الذين عاشوها، لكي يكون له الحقّ فقط
في أن يعرض لقضيّة قيمة الحياة: يوجد العديد من الحجج التي تؤكّد
على أنّ المسألة ليست في متناولنا. عندما نتحدّث عن القيم فإنّما
نتحدّث بوحى، ونتحدّث في وجهة نظر الحياة عينها: إنّ الحياة هي التي
تحمّلنا على وضع القيم، إنّ الحياة هي التي "تقوم" من خلالنا في كلّ مرّة
نضع فيها قيما... ونشأ عن ذلك أن هذه "الطبيعة المضادّة" نفسها، التي
هي الأخلاق، والتي تضع الإله نقيضا للحياة وإدانة لها، ليست في حدّ
ذاتها إلّا حكم قيمة عن الحياة وعن أيّ حياة؟ عن أيّ نوع من الحياة؟

*تأكيد عقم الموقف الأخلاقي بالنظر
إلى قيامه على شروط تضاد الحياة.

*تأكيد موقف الكاتب بأن الأخلاق
طبيعة مضادّة للحياة وللإنسان.

الجواب، سبق أن قدّمته: الحياة الآفلة، والضعيفة، والضجرة، والمذمومة. إن الأخلاق، كما فهمت حتى الآن - كما صاغها شوبنهاور في نهاية المطاف، بما هي " نفي لإرادة الحياة " - هذه الأخلاق هي غريزة الانحطاط نفسها بما هي أمر: تقول: "اهلك". إنها الحكم الصادر عن المحكوم عليهم...

6

*استخلاص سداجة أخلاق الواجب

وحتى نختم، لتأمل كم هو ساذج أن نقول: " يجب على الإنسان أن يكون هكذا أو كذلك! " فالواقع يقدم لنا عددا هائلا من النماذج، ووفرة غزيرة من تمثيل لا متناه للأشكال والتحوّلات، وإذن بأي شخص من الأخلاقيين المستعدين لأي شيء يقول لنا: " لا! وجب على الإنسان أن يكون بخلاف هذا! "... بل إن هذا المنافق المشؤوم يعرف حتى كيف يجب على الإنسان أن يكون: إنها صورته الخاصة التي تأمر عليها صائحا " ذاك هو الإنسان! " فحتى عندما لا يفتأ الأخلاقي يتوجه إلى المرء ويقول له: " هكذا أو كذلك يجب عليك أن تكون "، فإنه لا يكف بذلك عن جعل نفسه هزأة. ليس المرء، أيّا كانت الزاوية التي ننظر منها إليه، سوى جزء من القدر، ليس سوى قانون إضافي، ضرورة إضافية لكل ما سيأتي وما سيكون. فأن نقول له: " تغيّر " يعني أن نطالب أيضا أن يتغيّر الكل، وبأثر رجعي كذلك... هذا وقد وجد أخلاقيون منطقيون مع أنفسهم: لقد كانوا يريدون الإنسان مخالفا، يعني فاضلا، كانوا يريدونه على شاكلتهم، يعني منافقا، لذلك كانوا ينكرون الحياة! ليس هذا بالجنون الضعيف، وليس هذا شكلا متواضعا من السفاهة! إن الأخلاق في كونها تُدين في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة، أو مراعاة للحياة، هي خطأ جوهرى لا يوحى بأية شفقة، ويتعلّق بمزاج منحط أساء سابقا بلا حدود... أمّا نحن، نحن الآخريين، نحن اللاأخلاقيين، فقد فتحنا قلبنا كبيرا، على العكس، لكل تفهم، ولكل تفكير، ولكل موافقة - لا نحب أن نقول لا، ونراهن بشرفنا لنكون أولئك الذين يقولون " نعم ". نعرف بصورة أفضل كيف ندرك هذا الادّخار الذي ما يزال بحاجة إلى كل ما ترفضه غباوة القسّ المقدّسة، وما يرفضه عقل القسّ المريض، ونعرف كيف نستغل ذلك: ندرك هذا الادّخار في قوانين الحياة التي تعرف كيف تستفيد حتى من هذا النوع الحيواني الكريه، نوع المنافق، القسّ، الإنسان الفاضل... أية إفادة، ستقولون؟ إننا نحن، نحن اللاأخلاقيين، هم الجواب عن هذا السؤال...

*الانتهاج إلى تميم الموقف اللاأخلاقي من جهة انحيازها إلى الإنسان والحياة.

مختصرات



* تبين لي أن الوجود الإنساني مثقل بالقيم، وأن صورة الإنسان تظل مبتورة ما لم تقاربها من جهة الوجود الأخلاقي. وأدركت أن هذا الوجود يقوم على جملة نقائص: الخير والشر، النافع والضار، اللذة والألم، الفضيلة والرذيلة، السعادة والشقاء...، وهو ما يؤكد جدارة هذا المبحث بالنظر سواء من جهة صلته بالإنسان أو من جهة التباس بنية معانيه .

* تبين أن الحديث عن الأخلاق يقترن بالحديث عن مطلب الفضيلة بما هي استعداد يكتسب إرادياً، وتقوم على مبدأ الوسط العدل الذي لا يقبل إفراطاً ولا تفريطاً، وأن الإنسان الفاضل تبعاً لذلك هو الذي يحتكم في سلوكه إلى مطلب حفظ كيانه بالتوافق مع ما يميله العقل أي وفقاً لطبيعته الخاصة.

* أدركت أن الخير هو المفهوم المركزي الذي يدور حوله النظر في الأخلاق، وتبين لي أن لهذا المفهوم من الالتباس ما يجعله مثيراً لجدل بين منطري الأخلاق: بين اعتباره يتماهى مع المنفعة مع ما يثيره هذا المفهوم من جدل في علاقة بالأخلاقي، واعتباره مبدأً أو غاية في ذاته، مادام الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة.

* تبين أن التساؤل عن أساس الفعل الأخلاقي وطبيعته يقتضي استحضار مفهوم الواجب الذي قد يقترن بمعاني الإلزام والقهرية بالنظر إلى أساسه الاجتماعي المتعالي والخارجي عن الذات، مثلما قد ينظر إليه بما هو مبدأ ذاتي يتأصل ذاتياً، يكون معه الأمر الأخلاقي قطعياً، ولا تتعارض طاعته مع حرية الإنسان واستقلالية إرادته، ليستحيل الإلزام التزاماً والخضوع طاعة ولفور إرادة، مادامت الذات هي المشرعة للواجب، ومادام هذا التشريع يتخذ من الإنسان غاية قصوى.

* أدركت أن السعادة قيمة أخلاقية تتداخل في معناها مع معاني الخير والفضيلة واللذة والمنفعة بحسب تعدد زوايا النظر وطبيعة المقاربات، إذ قد ينظر إليها بما هي خير أسمى، كما قد تفيد معنى تحقيق اللذة وتجنب الألم، دون أن يحمل هذا المعنى على طلب اللذة أو تجنب الألم بكل السبل، أو دون أن تفهم السعادة على معنى الإطلاقية، إذ لا نعرف سعادة مطلقة أو شقاء مطلقاً.

* أدركت أنّ السّعادة اليوم أصبحت تفيد معنى الرّفاه الذي يجعل من السّعادة في المقام الأوّل اقتضاء مساواة، تعبّر عن رغد عيش قابل للقياس وتقترن بالمثل الأعلى الاستهلاكي، و تبيّن أنّ السّعادة وفق هذا التحديد انزاحت من حقلها الأخلاقي إلى حقل سياسي، قوامه ديمقراطية صورية تواري الديمقراطية الغائبة والمساواة المفقودة.

* انتهيت إلى بيان أنّ ما يحيط بالسّعادة من عوائق، وبالحياة الأخلاقية من تظنن لا ينبغي أن يفهم منه أنّ السّعادة مجرد وهم، إذ أدركت أنّ الحياة السّعيدة والحرّة تظل أملا قائما يحتاج من ناحية إلى القطع مع القيم الارتكاسية التي تعدم الحياة وخلق القيم الفاعلة التي تعبّر عن سعادة النزوع الأعظم، بما هي قيم الحرية والرّغبة في الفرح والحياة. كما أدركت أنّ ما نحياه من أزمة أخلاقيّة لا يردّ إلى الوعي وإنّما إلى الوجود، إلى الحياة وليس إلى الفكر، وهو ما يستدعي من الإنسان وعيا بأنّ السّعادة كما الخير والحرية ليست عطاء يوهب أو امتيازاً حاصل ملاءمة الحظ، وإنّما مكسبا يتحقّق عبر تجربة صراع مع من يغتال الحياة باسم الحياة ويرتكب جرماً في حق الإنسان باسم الإنسان. صراع هو الذي يجعل من الإنسانيّة جدارة قوامها الوعي والجسارة.



فهرس الكتاب

الصفحة	العناوين
3	المقدمة
4	خارطة الكتاب
6	1 الإنساني بين الكثرة والوحدة
6	1.1 الإنيَّة والغيريَّة
7	1-1-1 نافذة مدخل إلى التفكير في المسألة
8	1- وضعيَّة استكشافية أولى: نص غرامشي
10	2- وضعيَّة استكشافية ثانية: نص إبيكتات
12	3- وضعيَّة استكشافية ثالثة: نص باسكال
14	4- الأبعاد الإشكاليَّة للمسألة
15	2-1-1 نافذة سندات للتفكير في المسألة
16	1 فوريخ الوعي ميزة نسانية
18	2 ابن طفيل الذات النفس
20	3 ابن سينا في إثبات الآنية
22	4 ديكرات في يقين الكوجيتو
24	5 هيغل تحقّق الوعي
26	6 روسو التوق إلى الاكتمال
28	7 شوبنهاور التاريخ ذاكرة الوعي
30	8 برغسون الوعي والديمومة
32	9 أفلاطون الجسد الوضع
34	10 مالبرونش الجسم امتداد
36	11 سبينوزا في وحدة النفس والجسد
38	12 هيغل الجسد تجسيد للحرية
40	13 موران مركزيَّة الذات
42	14 مرلوبونتي تجربة الجسد
44	15 ليفيناس الجسد إحساس بالهويَّة
46	16 سارتر تجربة الخجل
48	17 هيوم هل الأنا وهم؟
50	18 ماركس وانفلز هل الوعي كيان مستقل؟
53	19 نيتشه الوعي نتاج التواصل
55	20 ألتوسير الاعتراف الإيديولوجي
57	21 فوكو الجسد في لعبة السلطة
59	22 بودريار استثمار الجسد
61	23 فوكو مساءلة الكوجيتو
63	24 فرويد بنية الجهاز النفسي
65	25 فرويد سيادة الأنا؟
67	26 دولوز الآخر بما هو بنية
69	27 لاكون في اللأوعي
72	28 مرلوبونتي منزلة اللأوعي
73	29 سارتر الإنسان مشروع
75	3.1.1 نافذة دعائم للتفكير في المسألة
76	1.3.1.1 تحديدات وتمييزات مفهوميَّة
76	1- التّأويل

79		2- الزمان	
81		3- الجوهر	
83		2.3.1.1 سياقات فكرية	
83		1- التحليل النفسي	
87		2- الفينومينولوجيا	
91		3- الوجودية	
94		4- فلسفة التاريخ	
98		3.3.1.1 بحث وتحقيق: فلاسفة الظنة	
100		4.1.1 نافذة كليات التفكير	
104		5.1.1 نافذة نص مطول ديكرت: التأملات الميتافيزيقية: التأمل الثاني	
113		6.1.1 مختصرات	
115		2.1 الخصوصية والكونية	
116		1.2.1 نافذة مدخل إلى التفكير في المسألة	
117		1- وضعية استكشافية أولى: نص محمد ه	
119		2- وضعية استكشافية ثانية: مقطع من شريط "مغامرات الحاخام يعقوب"	
121		3- وضعية استكشافية ثالثة: نص مونتانيو	
122		4- الأبعاد الإشكالية للمسألة	
123		2.2.1 نافذة سندات للتفكير في المسألة	
124	مساءلة الهوية	تايلور	1
126	الهوية المركبة	موران	2
127	العقل الكوني	مالبرونش	3
128	الأرض وطن للجميع	كانط	4
130	في الاندماج	موران	5
131	العيش من أجل الآخرين	أ. كونت	6
134	تقريب الاختلاف	شترابوس	7
136	التسامح	تودوروف	8
138	الهمجية	مونتانيو	9
140	في المفاضلة بين الأمم	التوحيدى	10
142	الثقافة ماهية الحضارة	غوستورف	11
144	وظيفة الصورة	دو براي	12
146	صورة الإفرنج	الطهطاوي	13
148	صورة المرأة	دو بوفوار	14
150	بين الشرق والغرب	هيغل	15
152	الاقتراب بالغالب	ابن خلدون	16
154	اللغة ومطلب التفاهم	غادامار	17
156	الحوار إقصاء للعنف	غاندي	18
158	حدود التواصل	نيتشه	19
159	المقدس الديني	دوركايم	20
161	صورة المقدس	ريكور	21
163	ما وراء المثل الأعلى	فرويد	22
165	تعدد الملل والنحل	جيمس	23
167	داء التعصب	فولتير	24
169	الحضارة العالمية	هنتنغتون	25
171	السياسي والثقافي	هنتنغتون	26
173	أزمة هوية	أدونيس	27

175	العالمي والكوني	بودريار	28
177		نافذة دعائم للتفكير في المسألة	3.2.1
178		تحديدات و تمييزات مفهومية	1.3.2.1
178		1- الثقافة – الحضارة	
		2- العولمة	
		3- التمثلات	
189		سياقات فكرية	2.3.2.1
189		1- الأنثروبولوجيا	
195		2- الاستشراق	
197		نافذة كفاءات التفكير	4.2.1
201		بول ريكور: التاريخ والحقيقة: الفصل الثاني – الجزء الثالث	5.2.1
214		مختصرات	6.2.1
215		2. العلم بين الحقيقة والنمذجة	
216		1.2 نافذة مدخل للتفكير في المسألة	
217		1. وضعية استكشافية	
219		2. الأبعاد الإشكالية للمسألة	
220		2.2 نافذة سندات للتفكير في المسألة	
221	في أصل النماذج	مولود	1
223	النموذج واستكشاف الظواهر	تنودجي	2
225	في الفرق بين النموذج الرياضي والنموذج الفيزيائي	كارناب	3
227	النمذجة والأنساق الرمزية	سيمون	4
229	النموذج والبنية	بياجيه	5
231	النموذج بناء خيالي	لودويغ باسكال	6
233	قيمة النمذجة	لوموانيو	7
235	النموذج تبسيط	نوفال	8
237	كيف ينشأ النموذج؟	فرويدنتال	9
238	النمذجة للفهم	لوموانيو	10
240	شروط صلاحية النموذج	توم	11
242	النشاط العلمي والنشاط التقني	لادريار	12
244	النمذجة إجراء منهجي	فرويدنتال	13
245	النمذجة وسؤال المعنى	لوموانيو	14
247	حدود النموذج الميكانيكي	دوهام	15
249	قيمة النماذج	بلانشي	16
251		نافذة دعائم للتفكير في المسألة	3.2
252		1.3.2 تحديدات وتمييزات مفهومية	
252		1- الواقع	
254		2- البراديجم	
256		2.3.2 سياقات فكرية	
256		1- السببارنتيقا	
257		2- الإيستيمولوجيا البنائية	

260	2-4 نافذة كَيْفِيَّاتٍ للتفكير		
264	5.2 نافذة نصّ مطوّل كارل بوبير: أسطورة الإطار: الفصل الثامن		
270	6.2 مختصرات		
271	3. القيم بين النسبي والمطلق		
271	1.3 الدولة: السيادة و المواطنة		
272	1-1-3 نافذة مدخل إلى التفكير في المسألة		
273	1- وضعية استكشافية أولى: نص ابن المقفّع		
275	2- وضعية استكشافية ثانية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان		
277	3- الأبعاد الإشكالية للمسألة		
278	1-3-2 نافذة سندات التفكير في المسألة		
279	في السياسي	شميت	1
281	حدّ السلطة	فوكو	2
282	التفكير في السّلطة	ريكور	3
284	العصبية والملك	ابن خلدون	4
285	الحاجة إلى الدولة	هيوم	5
287	في الدولة	باكونين	6
289	حدّت زرادشت عن الدولة قال...	نيتشه	7
291	مراتب الرئاسة	الفراي	8
293	الرأعي والرعية	الكواكبي	9
295	في الديمقراطية	كونستون	10
297	الدولة والشرعية	تودوروف	11
299	الحق والقانون	سبينوزا	12
301	حرية الرأي	ستيورات ميل	13
303	الحق والعنف	ميشو	14
305	في نقد الحق	ماركس	15
307	العدالة والإنصاف	أرسطو	16
309	العدالة والقانون	أفلاطون	17
311	العدل والقوة	باسكال	18
312	العدل أساس الطاعة	راولس	19
314	المواطن العالمي	إبيكتات	20
315	مواطن العالم المشترك	تأسان	21
317	المواطن العالمي الجديد	كاستلاس	22
319	3.1.3 نافذة دعائم للتفكير في المسألة		
320	3.1.3.1 تحديدات وتمييزات مفهومية		
320	1- السياسة		

322	2- اللانكبة		
324	3- الكليانية		
327	سياقات فكرية	2.3.1.3	
327	1- الليبرالية		
330	2- الفوضوية		
332	3 - فلسفة العقد الاجتماعي		
335	نافذة كفاءات للتفكير	4.1.3	
339	نافذة نص مطول	5.1.3	سبينوزا: كتاب السياسة، الفصل الثالث
346	مختصرات		6.1.3
347	الأخلاق: الخير والسعادة		2.3
348	1-2-3 نافذة مدخل إلى التفكير في المسألة		
349	1- وضعية استكشافية أولى: نص ابن حزم		
350	2- وضعية استكشافية ثانية: نص مسراهي		
351	3- الأبعاد الإشكالية للمسألة		
352	نافذة سندات للتفكير في المسألة		2.2.3
353	حدّ الفضيلة	أرسطو	1
354	ما الخير؟	ابن مسكويه	2
356	الفاضل	سبينوزا	3
358	المنفعة أساس الأخلاق	ستيوارت ميل	4
360	الإنسان غاية	كانط	5
362	ما الواجب؟	كيركغارد	6
364	الأمر الأخلاقي	كانط	7
366	في نقد الواجب	دوركايم	8
367	أخلاق القوة	نيتشه	9
369	الأخلاق والمجتمع	ماركس	10
370	الحرية الأخلاقية	برغسون	11
371	اللذة والسعادة	أبيقور	12
372	الخير الأسمى	أرسطو	13
373	سبيل السعادة	روسو	14
374	في مدح التقدم والرّفاه	دو أولباخ	15
376	حدود السعادة	فرويد	16
378	في السعادة الجديدة	بودريار	17
380	الحرية السعيدة	مسراهي	18
382	نافذة دعائم للتفكير في المسألة		3.2.3
383	تحديدات وتمييزات مفهومية		1.3.2.3
383	1- الآداب		
385	2- الإيتيقا		
389	سياقات فكرية	2.3.2.3	
389	1- العدمية		
391	2- النفعية		
393	نافذة كفاءات للتفكير		3.3.2.3
397	نافذة نص مطول	4.2.3	نيتشه: أفول الأصنام؛ الأخلاق فضيلة مضادة
402	مختصرات		5.2.3