

فصلية

الثمن : 30 درهما

مجلة فكرية مغربية

العدد 6 - صيف 2019

من مواد هذا العدد:

- ◆ ظهر امرأة، ظهر بهيمة، منسيات المضرب الصميق
- ◆ أخلاق الواجب وأخلاق المسؤولية
- ◆ دراسة فلسفة العصر الوسيط: لماذا وكيف؟
- ◆ مفهوم الإلحاد
- ◆ السياسة ضد الفلسفة
- ◆ المنطلقات النظرية لحركة حماية المستهلك
- ◆ نقد الصهيونية وتمييزها عن اليهودية
- ◆ رواد التربية عبر التاريخ: إعدادية اليسوعيين وكومينوس



مجلة فكرية مغربية فصلية

رقم الإيداع القانوني: 1995/162

رقم ملف الصحافة: 1995/44

العنوان: شارع طارق بن زياد، تجزئة النصر/المستقبل، رقم 90، تمارة - المغرب

البريد الإلكتروني للمجلة: revuealhoria@gmail.com

البريد الإلكتروني لمدير المجلة: hilalmed@gmail.com

مصابع الرباط نت



Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

www.imprimerierabat.com

طبع هذا العدد بدعم من

وزارة الثقافة



هيئة التحرير:

- | | |
|------------------|-----------------|
| □ سلمي حمدان | □ حورية العطاوى |
| □ نرجس اليعقوبى | □ يسرى بنجلون |
| □ عزيز لزرقي | □ سعيد عبو |
| □ مصطفى الحسناوى | □ محمد الهاللى |

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

- | | |
|------------------------|---------------------|
| □ د. مصطفى أعراب | □ د. محمد شكرى سلام |
| □ د. محمد زرين | □ د. فريد بوجيدة |
| □ د. وحيد حمزة | □ د. فوزى بوخريص |
| □ د. عبد الوهاب الصافى | □ د. حسن لوكيلى |
- د. محمد العلوى

إدارة النشر والتحرير:

محمد الهاللى

فهرس

- "ظهر امرأة، ظهر بهيمة، منسيات المغرب العميق"
- 5 خديجة رياضى
- أخلاق الواجب وأخلاق المسؤولية
- 13 عائشة أنوس
- منهجية البحث فى مفهوم الحقيقة
- 32 د. عبد العزيز العيساوى
- دراسة فلسفة العصر الوسيط: لماذا وكيف؟ - شيرين رافيتون
- 48 ترجمة: محمد شريكان
- تأملات فى تعريف الديمقراطية - رايمون آرون
- 65 ترجمة: محبوب مشهورى ويوسف مريمى
- مفهوم الإلحاد - أندريه كونت سبونفيل
- 83 ترجمة: حسن بيقى
- هل الحياة الكريمة مُمكنة؟
- 94 مصطفى الحسناوى
- السيرة الذاتية للجسد بين الفلسفة والسينما
- 101 د. محمد مزيان
- السياسة ضد الفلسفة، برنار-هنرى ليفى نموذجاً (الجزء الأول)
- 109 عبد المجيد السخبرى

- المنطلقات النظرية لحركة حماية المستهلك

د. عبد الوهاب الصافي 123

- نقدُ الصهيونية وتمييزها عن اليهودية (حوارٌ ما بين أ. السرفاتي وإ. ليفين)

ترجمة: محمد الهاللي 141

- رواد التربية عبر التاريخ: إعدادية اليسوعيين وكومينيوس

ترجمة محمد المعزوزي 148

"ظهر امرأة، ظهر بهيمة، منسيات المغرب العميق" قراءة في كتاب هشام حذيفة (*)

خديجة رباضى

يشكل كتاب "ظهر امرأة، ظهر بهيمة، منسيات المغرب العميق" الذي صدر سنة 2015، لكتابه الصحفي هشام حذيفة، الكتاب الأول من سلسلة "تحقيقات" التي أشرف عليها بنفسه، والتي أصدرت الكتاب الثاني في صيغتين مختلفتين واحدة بالعربية والثانية بالفرنسية حول "التطرف الديني". كما أصدرت كتبا أخرى بعد ذلك.

وتشكل سلسلة "تحقيقات" مبادرة تعزز تجربة الكتابة من منطلق التحقيق الصحافي، والبحث في الواقع العميق لقضايا كبرى عن طريق الغوص في أغوارها، والبحث في مكائنها العميقة وكشف ما لا يتم الحديث عنه عادة حتى من طرف المهتمين بتلك القضايا.

هكذا إذا، يشكل هذا الكتاب أكثر من شهادة حول واقع فظيع يحمله إلينا أو بالأحرى يحملنا إليه. يمسك بأيدينا ويطالبنا بفتح أعيننا لنرى ما نرفض رؤيته لأنه يؤلم ضمائرنا. نتجاهله كيلا يذكرنا بمدى سطحية نقاشاتنا أحيانا عن واقع النساء. نتجنبه لما يطرحه علينا من أسئلة حارقة حول مسؤولياتنا وما يضعه أمامنا من مهام.

يعلن الكاتب منذ البداية أن هناك فئات عديدة من النساء ينطبق عليهن عنوان الكتاب، نساء تستحقن كل الاهتمام باعتبارهن يرزحن أيضا تحت القهر

¹ قراءة في كتاب "ظهر امرأة، ظهر بهيمة، منسيات المغرب العميق" لكتابه الصحفي هشام حذيفة الذي تم تقديمها في الندوة المنظمة بمناسبة اليوم العالمي للمرأة سنة 2018 من طرف القطاع النسائي للنهج الديمقراطي.

والغبين، ومنهن النساء الحملات، والخادما الصغيرات في البيوت، وضحايا التحرش الجنسي في أماكن العمل أو في الشارع، لكنهم تدرج في هذا الكتاب. ويخبرنا بذلك الكاتب في مقدمة كتابه معتبرا إياها قضايا تتطلب تحقيقات منفصلة. إلا أنه رغم غياب الحديث عن هذه الفئات المظلومة والمقصية، ظلت القيمة المعرفية للوثيقة ذات مستوى عال، وحمولته العاطفية قوية.

نساء مناجم مبلادن وأحوالي:

في البداية، هناك حديث عن مناجم الفحم، ومواد أخرى. يحيلنا الحديث عن مناجم الفحم إلى نضالات ساكنة جرادة وحراكها الشعبي السلمي وما تعرض له من قمع وعنق من طرف السلطة وقواتها القمعية. وخلال متابعتنا للوضع هناك والتي دامت شهورا، رأينا رجال المدينة بوجوههم المسودة بالفحم يقاومون المخاطر من أجل كسرة خبز مريرة. لكن الصحفي هشام حذيفة يعرفنا على نساء مسودة وجوههن أيضا بالفحم، هن نساء ضواحي ميدلت اللواتي ينزلن بأنفسهن وفي نفس الشروط المنعدمة فيها السلامة. إلى ما تبقى من حفر للبحث عما تركته الشركة المنجمية الفرنسية التي غادرت المنجم سنة 1975. لا تبدأ الحياة في مبلادن وأحوالي التي توجد فيها "الغيران" كما يسميها السكان إلا بعد العصر، حيث يخرج الباحثون عن الفحم والأحجار الثمينة من تلك الغيران. يحدثنا الكتاب عن العديد من النساء اللواتي يخضن المغامرة يوميا من أجل إعالة أسرهن. ربيعة تعيل 5 أطفالها وزوجها الذي لم يعد يقوى على التنقيب في الغيران بعد سنوات العمل في المنجم أنهكت قواه وتم الرمي به دون أي تقاعد أو بديل. قبل مغادرة البيت تخبر أبناءها في أي غار ستزل حتى يبحثوا عنها إن لم تعد. العديد من النساء ينزلن يوميا للغيران. منهن من يأتين من بلدات بعيدة. كما أن بعضهن خرجن جثثا هامدة بسبب الحوادث. أغلب النساء زوجات المنجميين الذين أنهكهم المرض بعد سنين من العمل المضني. أو أرامل المتوفين في الغيران تركوا لهن مسؤوليات عائلية وأفواه تنتظر الطعام. لكن هناك أيضا العديد من النساء ينزلن للتنقيب عن الفحم إلى جانب أزواجهن، أحيانا مع أطفالهن المراهقين. ففي منطقة كان من المخجل في ثقافتها أن تشتغل النساء

المتزوجات إلى جانب رجال غرباء دفعت فيها الحاجة الجميع إلى تجاهل التقاليد وتجاوز الأعراف .

ترتاح النساء من صعوبة العمل في الغيران لمدة شهرين فقط، لكنهن لا يتوقفن عن العمل، بل يتوجهن إلى الحقول للعمل في المجال الفلاحي خلال فترة جني التفاح. وهو عمل صعب بدوره، بسبب ما يتطلبه من شروط غير هينة، كالسفر والاستقرار بعيدا عن الأسر، والاكتفاء بأجور هزيلة مقابل ساعات طويلة للعمل يتناولها الكتاب بتفصيل في فقرة أخرى خصصها للعاملات الزراعيات .

نساء "قصر السونتات":

وقبل الحديث عن العاملات الزراعيات يعرج بنا الكاتب على منطقة الأطلس الكبير، إلى نساء عرفن المعاناة من صنف آخر. في منطقة "قصر السونتات". على بعد 15 كلم عن إملشيل. وفي منطقة بكاملها من كلميمة إلى خنيفرة التي تعرضت لأبشع أنواع الانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان على إثر انتفاضة مارس 1973. يبرز الكاتب من خلال شهادات النساء التي استمع إليها كيف كن عرضة لاعتداءات فظيعة لقوات النظام انتقاما من أزواجهن وأبائهن. كيف تم تعذيبهن أشد تعذيب، منهن من توفين بسببه ومنهن من تم اعتقالهن، بل اختطافهن واحتجازهن في مراكز اعتقال سرية لمدة طويلة. عرفت نساء تلك المنطقة وأسرهن ظروفًا عصيبة بسبب الحرمان من كل الحقوق الأساسية والأولية. وعاشت أسرهن عزلة خانقة. وحرم أفرادها حتى من الوثائق الإدارية الرسمية، مما انعكس على حقوق الأطفال في التمدرس والحياة العامة لمدة أكثر من 20 سنة.

نساء الضيعات الفلاحية ببركان:

وبعد ذلك، وقف الكاتب عند واقع النساء العاملات الزراعيات في منطقة بركان. وهي من المناطق الفلاحية بامتياز. تقصدها النساء للعمل من مناطق بعيدة وخاصة منطقة الغرب. يبدأ اليوم مع الفجر. يتم إركاب العاملات من "الموقف" في الصباح الباكر في شاحنات يتراكمن فيها في شروط أشبه بنقل الهائم. تشتغلن 10 إلى

12 ساعة في اليوم مقابل 60 إلى 80 درهما. في الأيام الممطرة يتوقف العمل. وأحيانا يبدأ المطر في الهطول في الحادية عشر صباحا فلا يؤدي لهن أجر النصف الأول من اليوم، لأن يوم العمل يحتسب ابتداء من الثانية عشر زوالا. حين تتأخر عاملة ما أو ترتكب خطأ يتم سبها بأقبح الكلمات، وأحيانا تضرب بالعصا. تتعرض العاملات للتحرش الجنسي والابتزاز الجنسي من طرف كل المسؤولين بما فيهم صاحب الضيعة وأبنائه. العديد من النساء لا تقدرن على المواجهة بسبب حاجتهن وأبنائهن للقيمة العيش. بل منهن من فضلن بيع أجسادهن معتبرة أنهن في كل الأحوال عرضة للاستغلال الجنسي دون مقابل. كما تعرض العديد منهن للاغتصاب. يقول الرجال عن هذا الواقع : "استغلال النساء هي القاعدة هنا، نساؤنا يتعرضن للسب والإهانة بل للضرب ومنهن من تتعرض للاستغلال الجنسي. هن لا يتحدثن عن هذا الأمر أبدا، لكن الجميع يعرف أنه الواقع".

تعمل في المنطقة أيضا عاملات أمهات يعلن وهدهن أطفالهن. ومنهن من أنجبن على إثر اغتصاب من طرف المشغل أو أبنائه، لكن لا أحد منهن تستطيع وضع شكاية لأن أغلب المعتدين ذوو نفوذ، تقول إحدى العاملات.

حسب أحد العمال، فإن النساء العاملات عرضة لاستغلالين متواصلين، اقتصادي في الضيعات وجنسي من طرف المشغل ورؤسائهن في العمل. هذه هي القاعدة هنا وكلهن يعانين في صمت.

نساء الإعارة:

في مرحلة رابعة، يحملنا الكاتب إلى واقع أكثر فظاعة. يحكي عن فتيات تتم "إعارتتهن" من طرف آبائهن مقابل قدر من المال. إذ تحكي العديد من الجمعيات للكاتب عن المجهودات التي تقوم بها لجعل حد لهذا الاستعباد. يتفاوض أب الطفلة ومن يريد "حجزها" للزواج بها عند البلوغ، حول مبلغ النقود التي سيتسلمه الأب لفترة محددة في العقدة التي يتم توقيعها وتصحيح إمضاءها عند السلطات التي تعرف كل شيء لكن لا تقوم بأي شيء، بمرر أن العقدة لا تشير أي إشارة للزواج بل هي عقدة سلف فقط.

يسمى زواج "الكونترا". تستعمل فيه الطفلات كبضاعة للحصول على سلف. يستغل هذا الواقع عدد من المغاربة المقيمين في الخارج الذين يقضون بضعة أسابيع أو شهور بالمنطقة ثم يعودون إلى بلد المهجر. وخلال تلك الفترة يستغلون طفلات صغيرات تسلمن لهن في إطار هذه الصفقة المسماة زواج "الكونترا"، ثم يتركوهن لحالهن بعد انتهاء عطلتهم. وغالبا ما تجد الطفلات أنفسهن أمهات دون عقد زواج. ويعتبر نشاط المجتمع المدني أن السبب الرئيسي لاستمرار هذه العادات الكارثية هو أساسا عدم تلمذ الفتيات، الراجع بدوره إلى غياب المدرسة، أو بعدها، أو عدم توفرها على مراحل مما يجعل الفتيات يرفضن الذهاب إليها.

نساء "زواج الكونترا":

بعد زواج "الكونترا"، يطلعنا الكتاب على زواج "الفاثحة" من خلال تحقيق قام به في أعالي الأطلس الكبير. يصف الكاتب تلك الدواوير المعلقة في جبال يتجاوز علوها 2500 مترا يكون الأغلبية الساحقة من أطفالها لا يرتادون المدرسة. وأنها مناطق معزولة ومهمشة تعيش فيها النساء أوضاعا كارثية. يشتغلن في البيت كما في الحقول. يجمعن الحطب يطبخن ويربين الأطفال ويقمن بكل شيء. ومن هنا أخذ الكتاب عنوانه: "ظهر امرأة، ظهر بهيمة". كما قال إنها مناطق تبدو وكأن الزمن توقف فيها. إذ يتم تزويج صغيرات في سن السادسة والثامنة من عمرهن. حيث العديد من الفتيات تجدن أنفسهن مراهقات وأمهات وحيدات مع أبنائهن. ثم يحرم أطفالهن من حق التلمذ لأنهم غير مسجلين بسبب عدم اعتراف الأب بهم. كما يحرمون من الإرث ومن كل الحقوق. أغلب هؤلاء الطفلات الضحايا لا يبقى لهن إلا بيع أجسادهن أو التسول لإعالة أبناءهن. السلطات لا تقوم بأي مجهود فعلي لجعل حد لهذه الكارثة. وتبقى الجمعيات النسائية، وأبناء المنطقة الذين تمكنوا من الإفلات لهذا الواقع واستكمال دراستهم والرجوع للعمل في التعليم هناك، هم من يقومون بالكثير من الجهد للتأسيس بمخاطر استمرار هذه العادات الفظيعة الماسة بالكرامة الإنسانية للطفلات ضحايا الزواج القسري.

البارميطات:

في الجزء السادس يتطرق الكتاب إلى فئة من النساء مختلفة تماما. لكنهن لا تقل حياتهن عذابا ومحنًا. هي فئة يتجاهلها الجميع. لا تهتم بها لا الجمعيات الحقوقية ولا الجمعيات النسائية. إنهن النساء العاملات في الحانات أو "البرميطات". شمل التحقيق حول هذه الفئة من ضحايا العنف والغبن والإهانة، نساء يشتغلن بحانات الدار البيضاء، من أحياء مختلفة. أغلبن لا يتجاوز أجرهن الحد الأدنى للأجور، ومنهن من لا أجرلهن، يتسلمن الحلاوات من الزيناء فقط. البعض منهن ينيي العمل في الثالثة صباحًا. بعد 8 إلى 9 ساعات متتالية. يشتغل العديد منهن لإعالة أسرهن. من أبناء أو إخوة أو والدين. منهن عدد من الأمهات العازبات اللواتي اضطررن لهذا العمل بعد أن سدت كل الأبواب في وجوههن. تقول إحدى العاملات أن النساء المشتغلات في هذا المجال كلهن صنف واحد، وهو صنف النساء اللواتي اضطررن لهذا العمل لأن لا يمكن لامرأة أن تختاره. مقارنة بين وضعها وبين امرأة تقوم بنفس العمل في البلدان المتقدمة حيث تحترم ولا يتم الاعتداء عليها. بل تلجأ لهذا العمل. في تلك المجتمعات الطالبات خلال الصيف لجمع الأموال لمتابعة الدراسة. كما تشتغل في هذا المجال نساء لهن دبلوم الفندقية، وتتمتعن بحقوقهن كاملة. لكن في المغرب تعيش هذه الفئة من العاملات في أسفل السلم الاجتماعي، يعشن مختبئات، لا يتكلمن عن عملهن ويخجلن منه. فهن يضطرن لشرب الخمر لأنه أول شرط لقبول تشغيلهن من طرف صاحب الحانة. ويتعرضن يوميا للتحرش الجنسي بل للابتزاز من طرف المشغل الذي يستغلن كوسيلة لجلب الزبائن. وكثيرا ما يكن عرضة للسب والإهانة بسبب عملهن في أوساطهن. وتقول إحدى المعنيات أن أشد ما تعرضت له هو السب من طرف ابنها بعدما تمكن من متابعة دراسته بفضل عملها، فلما وصل سن المراهقة وعلم بنوعية عملها توجه لها بشقئ النعوت رافضا قبول ذلك.

نساء ضحايا العنف:

يعرج بنا الكاتب في مكاتب الجمعيات النسائية ويطلعنا عن طرق اشتغالها، والعدد الهائل من النساء اللواتي يلجأن لمراكزها طلبا للمساعدة. كما أطلعنا على

مضامين تقاريرها ليقربنا من فئة من النساء، وهن كثيرات جدا تدخل ضمنها كل الفئات السابقة، وهن النساء ضحايا كل أصناف العنف. وذكرنا الكتاب بالعدد المهول للنساء اللواتي تعرضن للعنف خلال سنة 2010، السنة التي تمت فيها أول دراسة رسمية في الموضوع وكشفت واقعا فظيعا يقول بتعرض ثلثي النساء للعنف بشتى أنواعه. خلال السنة التي سبقت الدراسة.

نساء ضحايا شبكات الاتجار بالبشر:

وفي ختام الكتاب نطلع على معاناة النساء ضحايا شبكات الاتجار في البشر. يستشهد الكتاب ببعض ما جاء في تقرير المقررة الأممية المعنية بالاتجار في البشر، التي قالت أن في ظرف 10 سنوات سقطت 2500 مغربية في أيدي شبكات الاتجار في البشر. وتتصيد هذه الشبكات ضحاياها في محور الرباط. الدار البيضاء أساسا. ورصد الكتاب حالات كثيرة من النساء اللواتي توجهن لدول الخليج بعقدة عمل للعمل في الخدمة المنزلية او في الفنادق، فوجدن أنفسهن في شرك كفيل يستغلن في شبكات الاتجار في أجساد النساء، ووجدن صعوبات جمة للتخلص منه.

تجمع كل التحقيقات التي قدمها الكتاب عن معاناة صارخة للنساء. من فئات ومناطق مختلفة لكن ما يجمع بينهن هو بروز العامل الاقتصادي في كل أشكال العنف التي قدمها الكتاب. يشكل الفقر والحاجة إلى مورد رزق للمرأة وأطفالها وأسرته العامل الأساسي الذي يدفع بها إلى جحيم الاستغلال والاضطهاد والعنف والهشاشة. يعمق هذا الواقع استمرار عادات متخلفة وعقلية ذكورية متسلطة، لكنها مستمرة بسبب الجهل والامية التي يعمقها بدورها الفقر وعدم التمدرس.

يستنتج أيضا من قراءة التحقيقات التي قدمها الكتاب أن هناك شبه غياب الدولة عن مسؤوليتها في إيجاد الحلول التي تتخطى فيها الأسر والنساء بشكل خاص، بينما وقفت التحقيقات على عمل جبار للمجتمع المدني الذي يقوم أحيانا بالأدوار التي تنتظر من السلطات.

يبقى الكتاب شهادة قوية على واقع مؤلم. يخرج القارئ من قراءته بإحساس عميق بالمرارة، ممزوجة بالكثير من الغضب ليس من موقف الدولة اتجاه هذه الفضاءات فحسب، لكن بسبب استمرار سياسات تعمق وتكرس هذا الوضع بالنظر إلى ما يهدد المدرسة العمومية من خطط ستدمرها بشكل نهائي، وسياسات التفجير التي يتم إعادة إنتاجها، وتعمق التمييز ضد النساء وعدم فعالية ما تم وضعه من خطط واستراتيجيات لفائدتهن.

خديجة رياضي

مارس 2018

أخلاق الواجب وأخلاق المسؤولية

عائشة أنوس

تقديم :

غالبا ما يعتمد لفظ "الأخلاق" ترجمة للفظ *éthique* وترجمة أيضا للفظ *morale* والتساؤل الذي قد يطرح هو: هل ثمة اختلاف وتمييز بين اللفظين؟ بالرجوع إلى الاشتقاق اللغوي وتاريخ استعمال هذين اللفظين : *morale* و *éthique* لا نجد ، كما يؤكد ذلك بول ريكور، أي مبرر للتمييز بينهما، فالأول يعود إلى الأصل اليوناني *Ethikos* أما الثاني فيعود إلى الترجمة اللاتينية للفظ اليوناني وهي *moralis*. وبهذا يمكن القول إن *Ethikos* و *Moralis* لفظان مترادفان، وإن استعمال هذا اللفظ أو ذاك يعود إلى اختيار الفيلسوف وتفضيله لفظا على آخر. لكن غالبا ما يتم التمييز في الفلسفة المعاصرة بين *Ethique* و *Morale* على اعتبار أن هذا اللفظ الأخير يقصد به مجموع الأوامر والنواهي التي يضعها مجتمع ما في فترة محددة ويلزم أفرادها بها، في حين يطلق لفظ *Ethique* – كما ورد في معجم لالاند- على العلم أو النظرية التي "تنظر في أحكام القيمة المتعلقة بالأفعال تحسينا أو تقييحا"⁽¹⁾. لكن مع ذلك يبقى اللفظان معا يحيلان إلى *ethos* أو *mœurs* التي تعني مبادئ أخلاقية، عادات، سلوك، كما تعني التقاليد والأعراف. الاختلاف البسيط، إن كان ثمة اختلاف بين اللفظين، يرجعه – بول ريكور- إلى "إعطاء الأولوية إما إلى ما يمكن اعتباره 'فعلا' حسنا أو إعطاء الأولوية إلى ما يفرض نفسه كواجب"⁽²⁾. وهذا تمييز يمكن رده إلى منظورين فلسفيين مختلفين للمسألة الأخلاقية، هما المنظور الأرسطي والمنظور الكانطي بل يمكن القول إن نظريات الأخلاق عموما لا تخرج عن هذين التقليديين، حيث نجد أن الطابع الغائي هو ما يتسم به التصور الأرسطي، لأن الغاية *telos* هي ما يحدد الفعل، وهي الخير أو السعادة. بينما في التصور الكانطي، ما يحدد الفعل الأخلاقي هو إلزاميته وخضوعه لمعيار أو قاعدة ذات طابع إلزامي .

لقد تم تناول موضوع الأخلاق عموماً، إما من منظور غائي téléologique – أي انطلاقاً من التقليد الأرسطي والذي يعطي الأولوية لمفهوم éthique أو من منظور كانطي déontologique (أي من منظور الواجب) والذي يختار مفهوم Morale. أو على حد تعبير د طه عبد الرحمن في كتابه سؤال الأخلاق حين يقول: "إن أصحاب هذا التمييز يجعلون morale تدور على الواجب الكلي و éthique تدور على الحياة الطيبة"⁽³⁾. بالنسبة للغة العربية كما سبقت الإشارة يعتمد لفظ أخلاق غالباً ترجمة للفظين الفرنسيين وإن كان هناك من يقترح ترجمة morale بأخلاق وترجمة éthique بأخلاقيات انسجاماً مع تعدد المجالات الإنسانية والعلمية التي تطرح اليوم إشكالات أخلاقية متعلقة بالحياة والمهنة والبيئة أفرزها الاستخدام التقني في مجالات حيوية كالطب مثلاً والمسؤوليات التي تفرضها مهنة من المهن أو ما أصبح يسمى اليوم بالأخلاقيات التطبيقية éthique appliquée.

الأخلاق مبحث فلسفي قديم أم مطلب جديد للإنسانية؟:

اعتبرت دراسة الأخلاق دراسة أساسية وتتوجها للمعارف في التقليد الفلسفي الديكارتي إذ تتوج شجرة المعرفة وتحتل مكانة أكثر سمواً من كل العلوم والمعارف، حيث يقول ديكارت: "العلم الأكثر سمواً والأكثر كمالاً هو الأخلاق لأنها تفترض معرفة تامة بباقي العلوم، إنها آخر درجات الحكمة"⁽⁴⁾. لكن وإن فقد علم الأخلاق اليوم موقعه على سلم المعارف، فإن الأخلاق la morale أو الأخلاقيات éthique تشكل مطلباً جديداً للمجتمع الدولي والمؤسسات العالمية التي تدبر الشؤون القانونية والاقتصادية والسياسية والثقافية والصحية، كما يلاحظ ذلك بول ريكور حين يقول: "إذا ما كان عصرنا على ما يبدو، يتسم بمطلب جديد للأخلاقيات éthique أو للأخلاق، فإن المسألة التي تطرح أولاً هي معرفة ما هي الوضعيات الجديدة التي تجعل هذا المطلب أمراً استعجالياً، أكثر من أي وقت مضى؟"⁽⁵⁾. إنها التحولات العلمية والتقنية والسياسية التي تؤثر سلباً على الطبيعة الداخلية للفعل الإنساني وعلى قيمته الأخلاقية. وضعية الحاجة الأخلاقية أو المطلب الأخلاقي، سببه أيضاً أن مجال الأخلاق هو مجال للتأويلات والصراعات الدينية والأيدولوجية .

لم يعد اليوم بإمكان النظريات الفلسفية التقليدية للأخلاق، معالجة المشكلات الناجمة عن تطور العلوم والتقنيات وعن التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يشهدها العالم . كما أن كثيرا من المجتمعات تحاول بناء قيمها بالرجوع إلى ثقافتها الخاصة، لكن قد يحدث أن تحاول جماعات أو فئات من المجتمع العودة إلى قيمها الأكثر قدما أو الأكثر تطرفا وترفض التكيف مع المعايير الأخلاقية الجديدة.

ينبغي الإشارة هنا إلى أن ما يسمى بأزمة الأخلاق والتي بدأت في نهاية القرن العشرين، ليست الأولى من نوعها في هذا القرن، لأن ما ميز هذا الأخير هو سمة العنف رغم ما عرفه من تطور علمي، فقد عرف الحرب العالمية الأولى وانهيار حقوق الإنسان وظهور النازية والحرب العالمية الثانية وصعود أنظمة توتاليتارية وظهور الأنظمة الكولونيالية. وقد عبر هوسرل عن هذه الأزمة، حين ربط أزمة العلوم الوضعية بأزمة القيم الإنسانية و اعتبر أن الأمر يتعلق بنفس الأزمة لأنه تم الفصل بين غاية العلم والمشاكل الحيوية للإنسانية بل وتم إقصاء الأسئلة الأساسية لهذا العصور هي أسئلة المعنى في الوجود الإنساني(6).

ما يميز الأزمة الأخلاقية اليوم، هو نوع من الوعي الشقي الناجم عن المفارقة بين سمو المبادئ الأخلاقية *les principes éthiques* التي تنادي بها المنتديات الدولية والمنظمات الحقوقية والفلسفات الأخلاقية والسياسية المعاصرة، والممارسات الأخلاقية *les pratiques morales* في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفردية والتي تتعارض مع قيم حقوق الإنسان وترفع شعار السلطة والقوة والثروة.

الحاجة إلى نظرية أخلاقية أو مطلب الأخلاقيات هو اليوم أكثر إلحاحا، لسببين هما -في نظر بول ريكور - العجز الأخلاقي والمتمثل في غياب مرجعية موضوعية لإعادة تنظيم القيم الأخلاقية، والأزمة الثقافية الأيديولوجية؛ والعودة إلى الأخلاق أو إلى فلسفة للأخلاق -إن صح التعبير- هي من أجل التفكير في المفارقة التي يطرحها هذا المطلب الأخلاقي ذاته، إذ أنه في الوقت الذي يتزايد المطلب الأخلاقي تطرح الأخلاق نفسها كإشكالية (في مجال الطب والعلوم والبيئة والاقتصاد

والسياسة...). وهذا ما يفسر الاهتمام المتزايد للفلسفة المعاصرة بموضوع الأخلاق؛ ويمكن هنا الإشارة إلى أعمال تعد نصوصا مرجعية في هذا الموضوع لإريك فايل وبول ريكور وماكس فيبر وحنأ آرندت وجون راولز وهابرماس وجان نايير وهانس جونس... كما أن هيمنة المقاربة الاقتصادية جعلت منطق السوق يهيمن على كل شيء حتى على العلاقة مع الأشخاص، فالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تعتبر كل شخص زبونا وتتعامل معه على أنه كذلك. لقد أصبحت العلاقات بين الأفراد أو بين الدول تختزل في البعد الاقتصادي وأصبح الإنسان مجرد وسيلة وليس غاية كما أراده كانط. من هنا يصبح من الضروري أن تقوم فلسفة الأخلاق بإعادة التفكير في المفاهيم الأخلاقية بوصفها مفاهيم تخص القيم مثل الحرية والواجب والمسؤولية والسعادة... وفي المبادئ العامة التي تبررها، في ضوء التحولات المتسارعة للمجتمعات والتطور التكنولوجي الذي يتخذ طابعا كميًا لكنه يؤثر كميًا على الفعل الإنساني.

من أخلاق الواجب إلى أخلاق المسؤولية:

إذا كان المشروع الكانطي قد أرسى أسس نظرية أخلاقية تقوم على مفهوم الواجب الأخلاقي بدل الأخلاق الأرسطية القائمة على مفهوم السعادة أو الفضيلة، فذلك انسجاما مع رؤية حديثة عن الإنسان الذي أصبح (منذ الأنوار) قاعدة بناء المعرفة والأخلاق. لم يعد ثمة من مبدأ خارجي لبناء نظرية أخلاقية، فالإنسان لا يتميز بالعقل فحسب بل بالحرية وقابلية التحسن أو التطور إلى الأفضل. الفضيلة الأخلاقية هي العمل والسعي نحو منفعة مشتركة. التجرد من الأنانية والكونية هما دعامة الأخلاق التي سيقدمها كانط حيث يكون الفعل الأخلاقي هو الفعل المتجرد من كل أنانية ويعكس ما يميز الإنسان: "العقل" و"الحرية". لذلك كان القانون الوحيد الذي يمكن للإرادة الخضوع له، في نظر كانط - دون السقوط في نوع من الحتمية أو الضرورة - هو الواجب، ويعني القانون الذي يمليه العقل وحده. لا تكون الإرادة هنا تابعة لقوانين خارجية بقدر ما تكون مستقلة بذاتها. فالفعل الذي يتم عن شعور بالواجب يستمد قيمته الأخلاقية لا من الغاية التي ينبغي بلوغها، بل يتخذ قيمته

من القاعدة التي تقرر بمقتضاها. إنه لا يتعلق بطبيعة الموضوع وإنما يتوقف فقط على مبدأ الإرادة الذي يتم وفقه الفعل دون اعتبار لأي موضوع للرجبة.

يجد الواجب أصله في الحرية، فهو التزام أخلاقي وليس ضرورة، لأن الضرورة هي ما لا يمكن إلا أن يوجد (مثل القوانين الطبيعية)، أما الالتزام الأخلاقي فليس فيه إكراه مادي أو فيزيقي (هناك تمييز في اللغة الألمانية بين الفعلين sollen/müssen حيث يفيد الأول ضرورة خارجية أما الثاني فيفيد التزاما ذاتيا). الفعل بمقتضى الواجب هو امتثال والتزام بأمر العقل وحده دون وجود أي إكراه خارجي على الإرادة، فهو دليل على استقلالية الإرادة ودليل على الحرية، فعل الواجب إذن هو فعل حر.

فعل الواجب، فعل يمثل لأمر العقل وحده، لذلك لا تتحدد قيمته بنتائجه النفعية، وإنما من صيغة هذا الأمر أو من صورته كأمر قطعي وفي قابليته أن يصبح قاعدة للسلوك الإنساني أي قابلية الكونية، بحيث يكون بمثابة قانون قبلي وعقلي يمكن صياغته في صورة قاعدة كونية مستقلة عن التجربة (وعن الميول والمصالح...). وهذه هي الصورة الأولى للقانون العقلي الذي صاغه كانط كالتالي: "افعل كما لو كان على مسلمة ففعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام" (7)؛ أو بصيغة أخرى افعل فقط وفقا للقاعدة التي تجعلك تقدر أن تريد في نفس الوقت أن تصير هذه القاعدة قانونا كونيا؛ فالتاجر الذي يبيع سلعته بالثمن المحدد والحقيقي ولا يرفع السعر حتى يحتفظ بالربائ، قد يتوافق فعله مع الواجب لكن سلوكه هذا لم يصدر عن شعور بالواجب، لأن دافعه هو المصلحة الخاصة. كما أن التمسك بالحياة شيء طبيعي لكن المحافظة على الحياة تكون واجبا حين يعيش الإنسان حياة تعيسة أو لا يرضى عنها ويفضل الموت ومع ذلك لا يقدم على الانتحار.

أما الصورة الثانية للأمر القطعي الكانطي، فهي "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة" (8). أهمية هذه الصيغة تكمن في جعل الإنسان محورا للأخلاق ولكل فلسفة أو نظرية أخلاقية، كما تجعله أيضا شرطا أساسيا لوضع حدود لحرية الفعل الذي يمكن أن يقوم به الكائن

الأخلاقي؛ فالوعد الكاذب- في المثال الشهير عند كانط- قد يخلصني من مأزق حرج، لكن لا يمكن أبداً قبوله كقانون عام لما سيترتب عن نتائجه من انعدام الثقة بين الأشخاص بل وانهيار الأساس الذي يقوم عليه المجتمع .

الفعل الأخلاقي إذن، من منظور أخلاق الواجب، هو الذي يتم من أجل الواجب واحتراما للقانون الأخلاقي وليس وفق الواجب فقط، وما يحدده هو مبدأه الصوري العقلاني وقصدية الفعل من أجل الواجب. هذه القصدية تكون طيبة دوما، مادامت لا تتحدد بنتائج خارج الفعل الأخلاقي ذاته (الرغبة في ثروة أو امتياز أو منصب...).

تتمثل القيمة العليا للفعل من أجل الواجب، في الدفاع عن الكرامة الأخلاقية للشخص باعتباره غاية في ذاته ولا يجوز استخدامه أو تسخيره كوسيلة أبداً. لكن الصورة الثالثة للأمر القطعي القائلة "افعل الفعل بحيث يمكن لمسلمة سلوكك أن تصبح مبدأ تشريع عام"⁽⁹⁾، تعني أن إرادة كل إنسان عاقل تصبح هي المشرع الكوني، كما لا تؤكد استقلالية الإرادة وكونها مبدأ كل فعل أخلاقي فحسب، وإنما تعتبرها شرطا لإمكانية وجود الأخلاق ذاتها.

باستعادة الأمر القطعي الكانطي الذي يقول: "افعل كما لو كنت تعامل الإنسانية في شخصك أو في شخص الغير دائما وفي نفس الوقت كغاية وليس كمجرد وسيلة"⁽¹⁰⁾، نفتح على فكرة المسؤولية، خصوصا في ضوء التحول النوعي للفعل البشري واتساع مجال حرية الفعل والممارسة بحيث يمكن إعادة صياغة هذا الأمر القطعي في صورته القائلة: "افعل بحيث يستمر وجود البشرية من بعدك ولأطول زمن ممكن"⁽¹¹⁾.

المسؤولية مبدأ كل أخلاق:

لم يشكل مفهوم المسؤولية موضوعا للنظريات الأخلاقية التقليدية، لكن مع التحولات والتطور المتزايد والمتسارع الذي تعرفه البشرية في جميع مجالاتها، أصبحت الحاجة إلى بناء نظرية أخلاقية جديدة لا تدور على مفهوم الواجب فحسب

بل يشكل مفهوم المسؤولية موضوعها الأساسي. وهذا ما حاول "هانس جوناكس" (Hans Jonas) تقديمه في كتابه "مبدأ المسؤولية" (le principe responsabilité) الذي ألفه سنة 1979 وترجم من الألمانية إلى الفرنسية في سنة 1993، والذي يعد من أهم المراجع في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، قدم من خلاله رؤيا فلسفية أخلاقية جديدة تربط الفعل الإنساني بنتائجه وأبعاده المستقبلية. ومنح لمفهوم المسؤولية دلالة أخلاقية تتعلق بالمستقبل في الوقت الذي يتم تداول لفظ المسؤولية عادة، بالإحالة إلى دلالاته القانونية التي تحيل على الماضي، لأن لفظ responsable يعود في أصله إلى فعل responder ويعني تقديم جواب على ما ارتكب من أفعال في الماضي réponde de ses actes أو واجب الإجابة على سؤال مطروح. كما اشتق لفظ مسؤولية في اللغة العربية، من السؤال وبذلك فهو يحيل ضمنيا إلى الجواب، ويتعلق بسؤال الشخص عما قام به من أفعال في الماضي، باعتباره كان واعيا لحظة الفعل وعليه تبريره أو تعويض وجبر الضرر الذي قد يكون أدى إليه (مثال منتديات المصالحة والإنصاف في مجال حقوق الإنسان، مسؤولية الاتحاد الأوروبي اليوم أمام الهجرة السرية).

ليست المسؤولية عند هانس جوناكس فضيلة، بل هي مبدأ وأساس لكل أخلاق أو إتيقا. كما لا تحمل تلك الدلالة القانونية المعروفة كفعل يجب تحمل تبعاته (العقوبة التعويض عن الضرر...) وإنما تمثل فكرة أخلاقية وميتافيزيقية يقصد بها القيام بالفعل أو الامتناع عن القيام به، من أجل الغير، إنها التزام أخلاقي في غياب أي قانون يلزم به، هي انشغال واهتمام وتضامن مع الغير الذي لا نعرفه ولن نعرفه بحكم وجوده في المستقبل، لذلك يتخذ مفهوم المسؤولية دلالة فلسفية وأخلاقية إذ يتم ربطه بأثر وتأثير الفعل الإنساني على ما هو قابل للتلف périsable أي الحياة في كل أشكالها الطبيعية.

ليس الفعل الأخلاقي، مع "هانس جوناكس"، هو الذي يمتثل للقانون الأخلاقي وللواجب، كما هو الشأن عند كانط، بل هو الفعل الذي يمتثل للمسؤولية. أن يكون الشخص فاعلا أخلاقيا ليس بتمييزه بين ما هو حسن أو قبيح أو بين ما هو خير

وشر، وإنما بتمييزه بين ما يقدر على فعله وما هو مسموح له بفعله في حدود واجبه ومسؤوليته. المسؤولية ليست نتيجة للاستقلالية بل هي أساسها، فهي ليست صفة ثانوية للإنسانية إنما هي ما يحددها. فاتساع مجالات تدخل الإنسان وحرية، يؤدي بدون شك إلى اتساع نطاق مسؤوليته، خصوصا مع التطورات العلمية والتكنولوجية وتأثيرها على ماهية الفعل الإنساني في المجال البيئي والبيولوجي وعلوم الحياة وفي المجال الاقتصادي والسياسي..

يشكل موقف "هانس جوناكس" محاكمة للعلم والتقنية ولكن أيضا للفعل والممارسة الإنسانية غير المسؤولة، وهذا جلي وواضح من خلال المعجم اللغوي الذي استخدمه في كتابه "مبدأ المسؤولية" مثل "الخطر" "التهديد" "الهدم" الانتحار"... وقد يبدو لنا أن موقفه لا يختلف كثيرا عن موقف هيدجر الذي سبق أن نبه إلى التهديد المزدوج للتقنية المتمثل في تهديدها للإنسان ولنمط وجوده. حينما لفت نظرنا إلى أن خطر التقنية لا يكمن في الأشياء أو الوسائل والأدوات، بل يكمن في طريقة تمثيل الطبيعة والنظر إليها كمخزون للطاقة قابل للاستغلال وكصيد يمكن التحكم فيه واستخدامه، في أية لحظة ما دام في المتناول. إن ماهية التقنية التي تحدث عنها هيدجر، تكمن بالأساس في التحول الذي طرأ على نمط العلاقة مع الطبيعة والذي لن يقف عند هذا الحد، بل سيتعدى ذلك إلى كيفية تعامل الإنسان مع الواقع الطبيعي وتغير طبيعة علاقته معه، حين تصبح ماهية التقنية هي النمط الوحيد للعلاقة مع الواقع ومع الطبيعة ومع العالم، بل إن هذا سيؤدي إلى تلاشي أشكال أخرى للعلاقة مع الطبيعة كانت تدع هذه الأخيرة تنكشف كما هي، كالفن مثلا والذي لا يتحكم في الطبيعة بل يكشف عن جمالها ويحتفي بها ويتركها توجد كما هي.

إن تحول التقنية كنمط وجود، يعتبر الطبيعة مخزونا قابلا للاستغلال، انتهى بتحول الإنسان بدوره، بما أنه كائن طبيعي، إلى مخزون للطاقة قابل للاستغلال، فنزع عنه إنسانيته ليصبح مجرد شيء من الأشياء التي تستخدمها عجلة الاقتصاد. أليس أفراد البشر هم المادة الأولية للحروب؟ ألم يتحول الإنسان في

المجتمعات المعاصرة إلى مجرد زبون ومستهلك بامتياز؟ ألم يتم تنميط رغبات الناس وحاجياتهم وذوقهم بفضل آلية الإعلام والإشهار؟ فهم مخزون متوفر قابل للتحكم فيه لشراء واستهلاك كل المنتجات التي تسمح باشتغال آلة التجارة والاقتصاد. إن رغبات وحاجيات الناس هي طاقة يتم التحكم فيها وتوجيهها. لقد أصبح الواقع آلة ضخمة وكل الموجودات والكائنات بما فيها الإنسان، مجرد قطع غيار قابلة للاستبدال متى استنزفت طاقتها، فالعامل يمكن استبداله عندما لا يعد قادرا على العمل، بل إن شركات ومؤسسات كبرى اليوم، تعهد في تدبير الجودة، إلى من تسميهم بالأطر المنظفة (Cadres nettoyeurs) بمهمة الضغط على موظفيها الذين تعتبرهم مادة أولية استنفذ مخزونها، حتى يقدمون استقالاتهم بل أحيانا ما يقدم بعض منهم على الانتحار، وفي كل الأحوال يتم التخلص من العاملين أو الموظفين الذين ترغب المؤسسة أو الشركة الاستغناء عن مناصبهم أو استبدالهم.

إن ما تريد الفلسفة (سواء مع هيدجر أو مع هانس جوناكس الذي أتى بعده) هو لفت النظر إلى أن الإنسان يصبح عاجزا أمام التقنية كمنط وجود، عن النظر إلى محيطه بشكل مختلف غير كونه مخزونا قابلا للاستهلاك اللامحدود. فالأشياء اليوم تصنع للاستهلاك وللتلاشي وتعوض بأخرى من أدوات منزلية وآلات وسيارات وغيرها، وحتى البيوت والمسكن التي كانت في السابق تشيد كي تدوم للتعبير عن حضارة أمة أو لتجسيد فن العمارة، أصبحت مثلها مثل كل الأشياء تنتهي صلاحيتها.

لقد انخدع الإنسان بالتقنية وأصبح تحت هيمنتها ونسي أنماطا أخرى مثل الفن والأدب والفلسفة والدين، إذ أصبح يعتقد أن نمط التقنية هو النمط الوحيد للعلاقة مع العالم. وبسقوطه في فخ التقنية أصبح مستعبدا بعد أن كان يطمح أن يصبح سيدا على الطبيعة، إذ لم يعد يرى الوجود أو العالم إلا من خلال نمط التقنية. لقد أصبح هو نفسه مجرد قطعة غيار في آلية التقنية الكبيرة. وإذا كان هيدجر قد نهنا إلى خطر هيمنة التقنية ليس كأدوات ووسائل بل كمنط وجود يلغي كل أشكال وأنماط العلاقة الأخرى مع الطبيعة وأن الإنسان بذلك يفقد إنسانيته،

فإن هانس جوناكس حاول أن يعيد للإنسان قيمته الإنسانية التي يستمدّها من الطبيعة نفسها حين يتحلّى بأخلاق المسؤولية.

الطبيعة موضوع للمسؤولية الإنسانية، مستجد يطرح على النظرية الأخلاقية التفكير في نوعية الالتزام إزاء الطبيعة، هل هو مجرد اهتمام نفعي؟ أم هو الحذر الذي يفرض علينا عدم ذبح الدجاجة التي تبيض ذهباً أو عدم كسر الغصن الذي نقف عليه؟ يريد هانس جوناكس بناء أخلاق للمسؤولية تتخلّى عن التمرکز حول الإنسان لكن دون التخلي عن احترامه، بل هي أخلاق من أجل نزعة إنسانية تتمركز على الحياة بدل النزعة المتمركزة على الإنسان.

المسؤولية هي التزام وليست اختياراً، لأن التفكير في المسؤولية لا يكون انطلاقاً من الفعل ولكن من القدرة على الفعل فالقول "يجب أن تفعل إذن أنت تقدر" يتحول إلى "أنت تقدر إذن يجب أن تفعل". إنه واجب من أجل حماية ما هو هش وضعيف وقابل للزوال أي الحياة و الطبيعة. ورغم أن هذه المسؤولية ليست متبادلة فهي تلزم كل واحد إزاء مستقبل لم يوجد بعد ولن يحاسب فيه. لا تقوم المسؤولية كمبدأ أخلاقي كما يقول هانس جوناكس، "على الفكرة التقليدية للحقوق والواجبات المتبادلة والتي وفقها تكون واجباتي صورة معكوسة لحقوق الغير والذي بدوره يمثل بواجباته صورة لحقوقي" (12) غاية أخلاق المسؤولية هي العمل على أن توجد البشرية وأن تستمر في الوجود وأن يتمكن الناس من الحياة والعيش والسعادة، لأن الهدف ليس استمرار الحياة فحسب بل الحرص أيضاً على جودة هذه الحياة "وجود البشرية، هذا يعني بكل بساطة أن يحيى البشر ولكن أن يحيوا ويعيشوا حياة طيبة" (13).

الحياة غالية وثمينة لكنّها قابلة للزوال. إنها الخير الأسمى وحمايتها ينبغي أن تكون غاية كل فعل إنساني. ليس من الواجب حماية الحياة الفردية فقط (رفض فكرة الانتحار عند كانط)، وإنما يجب القيام بالفعل الذي يحيى الحياة. لكن من يريد اليوم أن يتنازل عما تمنحه التكنولوجيا من ترف وراحة وفائدة؟ من يرغب في حرمان نفسه مما تتيحه وسائل التكنولوجيا وما تسمح بالحصول عليه دون عناء

فقط من أجل الغير الذي لا يعرفه وليس معه أية علاقة في الحاضر من يريد أن يضي من أجل أجيال المستقبل؟

رغم أن الجميع يعرف اليوم ما يهدد العالم وكوكب الأرض، ورغم الآثار الواضحة لذلك من احتباس حراري وأعاصير وانقراض كائنات حية وموت محيطات ، وما تتحدث عنه وسائل الإعلام والتواصل وما تقدمه من صور عن كوارث بيئية ورغم صور فعل التدمير التي تطالعنا كل يوم ، جراء حروب ونزاعات أيديولوجية، إلا أن الاعتقاد السائد هو أن ما نربحه بفضل التكنولوجيا هو أكبر مما قد نخسره وأن الأولوية هي لحل مشكلات الحاضر ولو على حساب المستقبل.

لقد ساهم تطور التقنية والتكنولوجيا في ظهور إشكالات أخلاقية جديدة، لم تعد النظريات الأخلاقية التقليدية قادرة على استيعابها، لذلك يستحضر هانس جوناكس في محاولته بناء نظرية أخلاقية جديدة، البعد الوجداني الذي استبعده الكانطية في صياغة القانون الأخلاقي القائم على العقل وحده، إذ اعتبر أن المسؤولية لا يملها العقل وإنما يستدعيها نداء الاستغاثة الصادر من الغير، هذا الغير الذي قد يكون قريبا أو بعيدا في المكان وفي الزمان؛ وليبين ذلك ميز جوناكس بين مسؤولية طبيعية ومسؤولية غير طبيعية أو تعاقدية .

تشكل المسؤولية الطبيعية النموذج الأصلي لكل مسؤولية وتتمثل بالخصوص في مسؤولية الآباء نحو الأبناء، فهذه المسؤولية هي التي تضمن استمرارية حياة الإنسان عند ولادته. فمسؤولية الأم أو الأب اتجاه الطفل الحديث الولادة، تفرض نفسها بشكل تلقائي ولا تحتاج نداء استغاثة. وضعية الرضيع هي الأصل التاريخي للمسؤولية لأنها تمثل وضعية الضعيف العاجز عن العيش دون الآخرين. ليس القصد من الحديث عن هذه المسؤولية الأصلية الطبيعية، هو التعريف بها او تقييمها وإنما القصد هو التذكير بها من أجل استعادتها وتحفيزها، لأن الشعور بالمسؤولية لا يختفي ولا تسقط المسؤولية عن الآباء حتى لو تخلوا عن أطفالهم. فهي مسؤولية لا يتم اختيارها بل هي من يختارنا، وحتى ولو لم تكن لدينا الرغبة في إنجاب الطفل فإن حياته تتوقف علينا. إنها مسؤولية كاملة وشاملة وهي عمودية

وغير متبادلة وغير مشروطة (دون مقابل)؛ هي مسؤولية كاملة مستمرة ودائمة لا يمكن إلغاؤها وغير محدودة في الزمن موضوعها الأساسي حياة بشرية. المسؤولية الطبيعية هي شعور في ذاته لا يحتاج وجودها لطلب المساعدة فهي توجد من أجل خير أسى أي من أجل الحياة .

في مقابل هذه المسؤولية الطبيعية، توجد المسؤولية التعاقدية غير الطبيعية، والتي تفترض وجود توافق أو تعاقد قبلي، مثل مسؤولية الطبيب عن المريض التي هي مسؤولية مشروطة بمقابل مادي و ظرفية محدودة في الزمان والمكان، لأن الطبيب لا يكون مسؤولاً عن مريضه في جميع حالات حياته وأفعاله .

وإذا اعتبرنا أن أكثر المسؤوليات اللامشروطة هي المسؤولية الطبيعية، التي تقودها أقوى المشاعر التي يحسها الإنسان مثل مشاعر الأمومة أو الأبوة، فإن هناك مسؤوليات تعاقدية -غير طبيعية- هي بدورها لا مشروطة وعمودية (غير متبادلة)، وهي المسؤولية السياسية . فمنذ اللحظة التي يستلم فيها السياسي السلطة، تصبح مسؤوليته كاملة تشمل جميع مجالات ونواحي عيش المواطنين، و مستمرة إذ لا يمكن للدولة أن تأخذ إجازة من المسؤولية، لأنه عليها واجب ومسؤولية إزاء المواطنين. الدولة في شخص رئيسها أو أعضاء الحكومة ، مسؤولة عن حماية المواطنين وحماية محيطهم وبيئتهم، كما انها مسؤولة عن القرارات والاختيارات المتعلقة بالحاضر وبالمستقبل ومسؤولة عن تصحيح أخطاء الماضي كما هي مسؤولة عن الأجيال القادمة لأن "أفضل الدول هي أفضلها للمستقبل"(14).

يحاول هانس جوناكس أن يبين أن كل المسؤوليات تعود إلى أصل واحد هو مسؤولية الإنسان عن الإنسان حين يقول "المبدأ الأول هو مسؤولية الإنسان نحو الإنسان"(15). فالمسؤولية تجد أصلها إذن؛ في الطبيعة البشرية بل وفي مبدأ الحياة "فكل كائن حي هو غاية ذاته ولا يحتاج لما يبرر وجوده. ومن وجهة النظر هذه، فإن الإنسان ليست له من ميزة عن غيره من الكائنات سوى أنه الكائن الوحيد الذي عليه واجب المسؤولية إزاء كل الكائنات الأخرى"(16). النموذج الأصلي لكل مسؤولية هو مسؤولية الإنسان نحو الإنسان. إلا أن الشعور بالمسؤولية يحتاج إلى من يستثيره

ويحفزه، وقد تلعب المشاعر دورا أساسيا في ذلك لكنها غير كافية للقيام بالفعل الأخلاقي المسؤول، سواء تعلق الأمر بمسؤولية طبيعية أو بمسؤولية تعاقدية. لأننا لا نستطيع القيام بالفعل حتى ولو دفعنا المشاعر لذلك ما لم يتوفر لدينا شرطان أساسيان وهما المعرفة والقدرة .

قبل القيام بأي فعل سواء في المجال الأخلاقي أو السياسي، لابد من أن تتوفر لدينا جميع المعلومات والعناصر والمعطيات حول ذلك الفعل، ظروفه ونتائجه وتبعاته ، كما يجب أن تكون لدينا القدرة على القيام به؛ دون معرفة ودون قدرة تنتفي المسؤولية. من يمتلك السلطة والقدرة ولديه المعرفة، ومن يعرف أشياء يجملها الآخرون ولديه القدرة على القيام بالفعل لصالح الغير، لإنقاذه وحمايته، يكون مسؤولا عنه مسؤولية كاملة ممتدة في المستقبل. منذ اللحظة التي يكون قيامنا بفعل أو عدم القيام به، ذا تأثير مباشر أو غير مباشر على حياة الغير في الحاضر أو في المستقبل، فإننا نتحمل إزاءه كل المسؤولية. ما يجعل الطبيب مسؤولا عن مريضه هو حالة العجز والجهل التي يكون عليها هذا الأخير، فالتشخيص الخاطئ قد يهدد حياة المريض الذي يضع ثقته في الطبيب، كما أن سائق الحافلة مسؤول عن الركاب والعالم مسؤول عن اكتشافاته ونظرياته العلمية، والشخص الذي يملك سلطة سياسة هو شخص مسؤول، لأنه يتمتع بالقدرة والمعرفة، ما دام في موقع يسمح له بالقيام بالفعل الذي ينبغي ان يكون لصالح المواطنين ويعرف ما يجمله العموم ويقدر على القيام بما لا يمكنهم القيام به. لكن هذا لا ينزع المسؤولية عن المواطن العادي . فكل واحد هو مسؤول بدوره نحو غيره. أن تكون مواطنا عاديا لا ينزع عنك شعور المسؤولية الأخلاقية. إن مسؤولية الدولة لا تنفي مسؤولية المواطن الضرورية للحيلولة دون الفساد.

إذا كان القيام بالفعل الأخلاقي كما حدده كانط، يقتضي طرح السؤال: كيف ستصبح الإنسانية إذا ما صار هذا الفعل قاعدة للسلوك إذا ما فكرت في الكذب أو السرقة مثلا، ما ذا سيحدث لو أقدم الجميع على ذلك؟ ، لا شك سيتهار المجتمع بانعدام الثقة فيه بين الناس والتي هي أساس بنائه، فإن السؤال الذي يجب

طرحه مع هانس جونا، قبل القيام بالفعل هو هل سيستمر وجود الإنسانية؟ وهل سيكون لفعلي أثر سلبي على استمرارية الحياة ؟

يحاول هانس جونا تأسيس تصوره الأخلاقي على أساس أنطولوجي، لأن السؤال الذي يطرحه يتعلق بالوجود (وجود الإنسان) حين يقدم صيغة جديدة للأمر القطعي في مقابل الأمر القطعي الكانطي كالتالي: "افعل بحيث تكون نتائج فعلك ملائمة لاستمرار وجود الإنسانية في المستقبل"، أي "افعل بحيث لا تكون نتائج فعلك خطرا يهدد استمرارية الحياة". إن المسؤولية إزاء الأجيال القادمة وإزاء المستقبل ليست مسؤولية إزاء أشخاص بعينهم بقدر ما هي مسؤولية إزاء فكرة الإنسان كفكرة أنطولوجية تعني أن الإنسان ينبغي أن يوجد وأن يستمر وجوده ومن الواجب حماية وجوده .

لا يستمد الأمر القطعي عند "هانس جونا"، قوته الحجاجية مما هو منطقي وإنما من بدهة النتائج الكارثية على الإنسانية وعلى الحياة بشكل عام. فالقول بإمكانية اختفاء الإنسانية يوما، قول لا يشكل أي تناقض منطقي، ولكن احترام وحماية الحياة يفرض علينا العمل على حماية الأجيال القادمة، لأننا وحدنا اليوم مسئولون عن المستقبل. فالتضحية بالمستقبل من أجل الحاضر فكرة مردود علمها أكثر من التضحية بالحاضر من أجل المستقبل، ما نحتاجه اليوم هو أمر قطعي بحثنا على حماية البشرية والحياة دون أن تكون غايته الوحيدة الاستجابة للعقل والمنطق فقط.

الأمر القطعي الذي يقترحه هانس جونا، يؤكد من خلاله انه ليس لدينا الحق في المخاطرة والمجازفة بالحياة خصوصا عندما يتعلق الأمر بحياة الأجيال القادمة. ليس من حقنا أن نرهن وجود الأجيال القادمة في المستقبل من أجل وجودنا نحن الآن، استنزاف الموارد الطبيعية للأرض من أجل رفاهيتنا هي جريمة لأنها تمس باستمرارية الحياة.

لم تعد النظريات الأخلاقية التقليدية كافية للإجابة على المشكلات الأخلاقية الجديدة التي يطرحها الاستخدام المفرط للتقنية بالخصوص، لأن مجال الواجب

الأخلاقي ومجال المسؤولية أصبح أكثر اتساعا. لقد أصبحنا اليوم نعرف ماذا يحدث في العالم في التو واللحظة، بفضل وسائل الإعلام والتواصل ونعرف أيضا وقع ونتائج أي فعل. لا يكفي اليوم ان نشعر بالشفقة و التعاطف مع الغير القريب، ولا ينبغي أن تقتصر مسؤوليتنا الطبيعية على علاقتنا ومحبتنا لأولادنا. فالأخلاق المعاصرة هي التي تدعو إلى تحرر الإنسان من التمرکز حول، ومن الأنانية. ففعل الانتحار مثلا والذي يعتبره كانط منافيا لواجب المحافظة على الحياة، قد تكون له مبررات سيكولوجية او ذاتية للإقدام عليه من قبل الفرد الذي له كامل الحرية في التصرف بحياته؛ لكن انتحار الإنسانية هو الفعل غير المقبول أخلاقيا. هذا يعني أن الفرد ليس عليه نفس الواجب نحو نفسه ونحو الغير إذ يمكنه إنهاء حياته (وان كان هذا فعل غير أخلاقي ومناف للواجب الديني أو الأخلاقي)، لكنه لا يمكنه إنهاء حياة الغير او تعريضها للخطر. القرار الذي يتخذه من يمتلك السلطة السياسية في الحاضر، قد يكون قرارا غير مسؤول أخلاقيا متى كان قرارا يمس استمرارية الحياة في المستقبل أو ينقص من جودتها (معاناة أجيال المستقبل مع شح المياه، نقص الغذاء ، تلوث البيئة...).

لكن كيف يمكن الإقناع بأهمية أخلاق المسؤولية و بأهمية حماية حياة الأجيال القادمة؟ يقترح هانس جوناكس ما يسميه استحضار الخوف (de l'heuristique de la peur) أي اعتماد طريقة التخويف، فكرة الخوف فكرة أساسية عنده، وإن تعرضت لانتقاد شديد، استحضار الخوف يمكن أن يوقظ الشعور بالمسؤولية، لذلك فاستخدام الشعور بالخوف هو من أجل غايات ايجابية أي توجيه هذا الانفعال السلبي للقيام بالفعل الايجابي، فعلى العالم مثلا وهو يبني نظريته العلمية، أن يبحث عن نتائجها الأكثر سوءا على الحياة إذا ما تم تطبيقها، حتى إذا ما كان استخدام اكتشاف أو تقنية جديدة يشكل خطرا ما على الحياة أو الطبيعة فلا ينبغي المجازفة بها. تحتّم المسؤولية على العلماء نشر نظرياتهم واكتشافاتهم حتى لا تبقى سرا أو يتم استخدامها فيما بعد لأغراض قد تهدد الحياة بجميع أشكالها. ليس محك صدق النظرية العلمية إذن، هو التجربة أو تماسكها المنطقي وإنما نتائج استخدامها أو استثمارها كليا أو جزئيا ومدى ضررها على الإنسانية وعلى أشكال الحياة مستقبلا.

كما أن مسؤولية رجل السياسة تفرض عليه أن يعرف نتائج ما يتخذه من قرارات وأثارها ليس على المجتمع الحاضر وإنما أيضا وبالخصوص تبعاتها على مستقبل الأجيال القادمة. لا ينبغي أبدا للوجود أو لماهية الإنسان أن تكون مهددة في ما يراهن عليه الفعل أو الممارسة الأخلاقية أو السياسية.

لم يعد الإعلام كافيا للتحسيس بما يهدد البشرية وما يهدد الحياة على الأرض ، وحده الخوف - في نظر هانس جوناكس- يجعل ردة فعل الناس قوية. الخوف من الخطر المحدق حتى ولو كان خطرا متخيلا الخوف هو وسيلة وآلية لتغيير السلوك وتوجيهه لأن الحاجة اليوم ملحة إلى فعل عاجل من أجل مواجهة الخطر الذي يهدد مستقبل البشرية.

يلعب الخوف عند هانس جوناكس دورا ميتافيزيقيا حيث يكشف عن وجودنا الحقيقي، الوجود الهش والضعيف والقابل للتلف والزوال، كما يكشف الى اي حد أصبحت البشرية والحياة مهددة. إنه يقوم بدور المحرك للقيام بالفعل الإيجابي من أجل المحافظة على الحياة. لا يمكن لمن يحمد الصحة أن لا يكون قد تعرف ولو على مشهد للمرض، كما أن الذي يمجّد السلام لا يمكن أن لا يكون قد خبر ويلات الحرب، لذلك ينبغي لفلسفة الأخلاق في نظر هانس جوناكس، أن تخاطب فينا خوفنا قبل رغباتنا .

الانتقادات الموجهة لهانس جوناكس حول استحضر الخوف، تتمثل في كون الخوف انفعال لا يمكن التحكم فيه ولا يمكن التنبؤ بنتائجه ويمكن أن يؤدي إلى رفض كامل للتقنية ولكل ما حققته الإنسانية من تطور وهذا أمر لا يمكن قبوله اليوم. كما أن نتائج الخوف قد تكون سلبية ولا تؤدي بالضرورة إلى الفعل الإيجابي للحفاظ على الحياة. ناهيك على إمكانية استخدام التخويف من قبل السلطة كوسيلة لممارسات تمس بحقوق الإنسان، عندما يصور للناس أنه من الأفضل التضحية بالحرية والكرامة من أجل الأمن، لكن رد هانس جوناكس على هذا الانتقاد هو أن الخوف ليس انفعالا سلبيا، بل يمكن أن يكون حافزا لتمارين العقل على تعويض الايمان اللامحدود بالتقنية. لأن الخوف المرتبط بالمسؤولية ليس الخوف

الذي يعطل الفعل ويحرض على عدم الإقدام عليه، وإنما الخوف الذي يحثنا على فعل شي ما لحماية ما نعتبره ثمينا وذا قيمة، إنه "هذا النوع من الخوف المتضمن في السؤال الأصلي الذي هو مصدر كل مسؤولية ما ذا سيحدث لذلك الإنسان إذا ما تخليت عنه وكلما كان الجواب غامضا ومجهولا كلما تجلت المسؤولية واضحة" (17).

إن مفهوم المسؤولية كما يقدمه هانس جوناكس إذن، ذو دلالة مختلفة ، فالمسؤولية عنده أحادية الجانب وليست مسؤولية متبادلة، بل هي مسؤولية إزاء الإنسانية والأجيال القادمة التي ليس عليها أي واجب إزاءنا. قد تكون هذه فكرة متافيزيقية تتعلق بالتساؤل عن قيمة الوجود انطلاقا من التحول في طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة القابلة للتلف. لكنها فكرة تدعو إلى إعادة النظر في مسلمات الحدائنة التي تعتبر الإنسان الكائن المتميز بالعقل والحرية يملك كل الحقوق في السيادة على الطبيعة، لكن بإفراطه في هذه السيادة التي أعتد فيها على تطور التقنية ووسائلها التكنولوجية، أصبح فعله عاملا في الهدم الذاتي. يقول هانس جوناكس: "إن أرض الممارسة الجماعية التي دخلنا إليها اليوم مع نظام التكنولوجيا، لا تزال أرضا بكرًا لم تعرف بعد أية نظرية أخلاقية. لكن تأسيس هذه النظرية والذي لن يبق مرتبطا بمجال البيئذاتية (تداخل الذوات) ينبغي أن تمتد إلى مجال الميتافيزيقا، لأنها وحدها بإمكانها طرح السؤال: لماذا يوجد الناس في هذا العالم؟ هذه "الماذا" تفيد الأمر اللاشروطي للحفاظ على وجودهم في المستقبل. التفكير في القيمة الأخلاقية للفعل انطلاقا من نتائجه في المستقبل يرجعنا إلى التفكير في غاية الممارسة الإنسانية.

مغامرة التكنولوجيا بعواقبها القصوى، تقتضي مغامرة التفكير في حدوده القصوى أيضا (الميتافيزيقا). لكن القضية الحقيقية، هي قضية الواجب الجديد نفسه والذي يتلخص في مفهوم المسؤولية. بدون شك أنه مفهوم جديد في التربية الأخلاقية (la moralité)، كما أنه لم يشكل موضوع اهتمام كبير للنظريات الأخلاقية "التقليدية" فالمعرفة والقدرة كانتا محدودتين بحيث لم يكن من الممكن إدخال المستقبل البعيد في مجال التنبؤ وبالآخرى التفكير في الكوكب برمته والوعي بالعلية

الذاتية (بدور الذات كعلة وسبب) أو التنبؤ بالنتائج البعيدة والتي تبقى ضمن قدر مجهول.

لقد ركزت نظرية الأخلاق (l'éthique) على أخلاقية الفعل الآني والذي ينبغي من خلاله احترام الغير القريب الذي يشاطرنا حياتنا الآن، لكن تحت علامة التكنولوجيا تصبح الأخلاق متعلقة بأفعال لها تأثير سببي في المستقبل فضلا عن توفر معرفة تنبؤية رغم أنها معرفة غير تامة و(نسبية) فإنها تتجاوز كل معرفة سابقة، أضف إلى هذا نظام الأفعال ذات البعد الطويل والكبير، والتي هي أفعال غالبا لا رجعة فيها. كل هذا يجعل مفهوم المسؤولية في مركز النظرية الأخلاقية».

هل من الضروري أن توجد حياة بشرية بعدنا؟ ولماذا المحافظة على البيئة وعلى كائنات من الانقراض؟ إن الجواب هو مسلمة لا تحتاج الى برهنة وهي إن الوجود أفضل من العدم والحياة أفضل من الدمار. ولأن مصير الإنسانية مرتبط بمصير الطبيعة واستمرارية الحياة شرط لاستمرارية البشر "ولأننا لم نرث الأرض وإنما نستعيرها من أولادنا" كما تقول حكمة هندية قديمة، تؤكد ان كل جيل هو حارس على الأرض من أجل الجيل القادم. لذلك وفي إطار القدرة المتزايدة للفعل الإنساني، والتي لم يعد بإمكان النظريات الأخلاقية التقليدية استيعابها، لابد من نظرية أخلاقية جديدة يكون موضوعها هو المسؤولية المرتبطة بما يثيره الفعل الإنساني اليوم من إشكاليات أخلاقية، في مجالات عديدة، حيث لا توجد نظرية أخلاقية تقليدية بإمكانها أن تحدد، ما هي معايير الخير والشر التي ينبغي أن تخضع لها الأشكال الجديدة كل الجدة للقدرة التي يملكها الإنسان اليوم ولإبداعاتها ونتائجها الممكنة. إلا بإعادة طرح السؤال الميتافيزيقي حول معنى وغاية الوجود الإنساني .

الهوامش:

1) Lalande A : vocabulaire technique et critique de la philosophie PUF Paris pp305-306

2) Paul Ricœur : Lectures I, atour de la politique éd seuil p253

3) طه عبد الرحمن :سؤال الأخلاق المركز الثقافي العربي ص17

4) Descartes : lettre-préface aux principes, éd, Garnier, III, p77

5) Ricœur P : op.cité. p271

6) voir Husserl ; la crise de l'humanité européenne et la philosophie tr Dopaze N Paris Hatier 1992

- 7) كانط .أسس ميتافيزيقا الأخلاق ورد عند عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت ص96-97
8) نفس المرجع السابق ص52
9) نفس المرجع السابق ص 71
10) نفس المرجع السابق ص 82
11) Jonas H , le principe de la responsabilité tr J Greisch, le cerf 1990 p26
12)) Jonas H , le principe de la responsabilité tr J Greisch flammarion p87
13)) Jonas H , le principe de la responsabilité ibid ;p90
14) Jonas H , le principe de la responsabilité ibid ;p46
15) Jonas H , le principe de la responsabilité ibid ;p 193
16) Jonas H , le principe de la responsabilité ibid ;p 193
17)) Jonas H : le principe de la responsabilité tr Greisch le cerf 1990

منهجية البحث في مفهوم الحقيقة

د. عبد العزيز العيساوي

يفرض الحديث عن منهجية البحث عن الحقيقة نفسه في البحث الموضوعي عن الحقيقة بدل الكتابة عن تعريف الحقيقة، لأنه يجنبنا الخوض في الكلام الذي لا جدوى من ورائه من قبيل التساؤل عن "ما هي الحقيقة؟" لأن السؤال عن ماهية أو جوهر الحقيقة سيدخلنا في متاهات لا حصر لها، كما لو أنها "موضوعة" في مكان أو زمان معين، أو في كتب معينة، أو هي حصر على علم بعينه أو تخصص ما دون باقي روافد المعرفة الإنسانية.

فهذه التساؤلات أصبحت متجاوزة، ومن المحبذ الحديث عن منهجية البحث عن الحقيقة، أو عن شروط بناء الحقيقة، لأن هذه الأخيرة غير بديهية وغير متوفرة للجميع، ولذلك فالحديث عن الشروط الضرورية لبناء الحقيقة قد يقرب من فهم ما ذا نعني حين نتحدث عن الحقيقة. كما أن الحديث عن الشروط الضرورية لكيفية اشتغال الدولة أفضل من الحديث عن "ماهية الدولة".

الحديث عن حقيقة تاريخية لحدث ما وقع في الماضي القريب مثلا قد يسهل تقريب الفهم لما نسعى إليه: ما هي شروط بناء الحقيقة لحدث تاريخي معين؟

لقد وقعت في الخمسينيات من القرن الماضي حادثة سير في إحدى العواصم الأوروبية بين سيارتين، لم تكن هناك خسائر في الأرواح، وكان كل من السائقين يعتبر نفسه على صواب وأصبح يطالب بالإنصاف، وتعقدت الأمور بينهما، فرفعت القضية إلى المحكمة للفصل فيما وقع. فكل سائق كان يعتقد أنه على صواب وأنه يمتلك "حقيقة" ما وقع.

ما وقع أصبح في غضون أيام قليلة في خبر كان. حادثة السير هاته أصبحت حدثا تاريخيا، أي حدثا وقع في زمن مضى. حوادث السير منظملة بقوانين معروفة،

وكذلك بشروط التأمين على السيارات ومع ذلك فإن المحكمة لم تتوصل إلى معرفة دقيقة لحقيقة ما وقع وبالتالي لم تستطع أن تحسم في الأمر بسهولة. فكل سائق قدم إفادته باعتباره طرفا فيما وقع، من وجهة نظره ومن مكان سياقته لسيارته وما وفرت له ظروف الرؤيا لحظة وقوع الحادث، ثم هناك شهود خارجيين عاينوا ما وقع، كما استعانت المحكمة بمحاضر رجال الشرطة، وعلى الرغم من توفرها على هذه المعطيات (المحاضر ووثائق الإثبات، بالإضافة إلى الرواية الشفوية للشهود) فالقاضي لم يستطع أن ينتهي إلى رأي حاسم بخصوص حقيقة ما حدث. ففي مثل هذه الظروف لا يكفي أن يستعمل القاضي سلطته لكي يفرض رؤيته للحادث ولكي تصبح هذه الرؤية هي التعبير عن "حقيقة ما وقع". يجب عليه أن يقنع المدعين والمحامين والشهود: أن يقنع الجميع بأن خلاصته ليست تعبيرا عن رأيه الشخصي ولكنها الحقيقة الموضوعية التي لا يمكن معارضتها أو رفضها. هذه الخلاصة هي ما يتعذر على القضاة في العديد من القضايا بلوغه، ولذلك فأغلب الأحكام يعاد استئناف النظر فيها عشرات السنين فيما بعد، ويبقى جزء مهم منها لغزا من الألغاز (كالجرائم المتعلقة باختفاء أشخاص دون سابق إنذار).

فيما يتعلق بموضوع حادثة السير هاته، لكي تكون للقاضي رؤية واضحة ومقنعة تمكنه من الحسم في حقيقة ما وقع، وإقناع الجميع بالحكم النهائي للقضية لجأ هذا القاضي إلى المجسمات، فوضع طاولة كبيرة في القاعة حدد فوقها المقاطع الطرقية التي وقعت فيها الحادثة، ووضع عليها سيارات بلاستيكية صغيرة للأطفال فبدأت الرؤية تتضح شيئا فشيئا، ولم ينطق بالحكم إلا حين توفرت له جميع الشروط الموضوعية للحديث عن حقيقة ما وقع فعلا. وهذا ما قام به في جلسة عامة أمام المعنيين بالأمر والمحامين والشهود، وبدأ خُطوة خطوة الى أن تكونت رؤية واضحة للجميع.

ما كان يهم هذا القاضي في هذه الواقعة هو أن تتطابق الأقوال والأوصاف والشهادات ومحاضر رجال الشرطة مع "ما وقع فعلا"، لكي يصل الى النتيجة بأن هذه هي الحقيقة. وهو بقدر ما كان يؤكد على أن هذه هي الحقيقة فإنه لم ينتج

الحقيقة، وإنما كان يبني تصورا نظريا واضحا لها، فهو تصور فكري لكنه في نفس الوقت تصور "واقعي"، ذلك أن عملية المطابقة (وهي كذلك عملية فكرية نظرية) قربت ما بين التصور الفكري والحادثة التي وقعت.

وخلاصة القول بخصوص هذا المثال، هي أن الحقيقة في هذه الواقعة هي بناء نظري محض، لكنه يتطلب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط لكي يقبل بها الجميع والتي سنلخصها في هذا المقال المقتضب.

وإذا عدنا الى أهم المفكرين الذين كتبوا وألفوا في موضوع الحقيقة عبر التاريخ، يمكننا أن نقف عند ثلاث محطات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني عموما، وهذا التقسيم هو فقط لتبسيط وتوضيح الرؤية.

في مقدمة هذه المحطات هناك الفكر اليوناني الذي قدم النصيب النظري الأوفر، توجت بكتابات أرسطو حول المنطق. كان الفكر الفلسفي والمنطقي متقدما جدا قبل أفلاطون وأرسطو. ومن قرأ بعض محاورات أفلاطون التي حاول من خلالها تقديم أفكار سقراط يجد بها الكثير من طرق الاستدلال ما يكفي ليكون فكرة عن استعمال آلية المنطق في الفكر اليوناني في الفترة ما قبل السقراطية عموما. كان العمل الضخم الذي قام به أرسطو في البداية هو جمع هذه الطرق الاستدلالية وتنظيمها وتبويبها وتطويرها وأصبحت فيما بعد تعرف بالمنطق الأرسطي. لقد كتب حول موضوع الحقيقة وأسهب فيه لأن "الحقيقة" هي محور الرعى الذي تدور حوله كل الاستدلالات والمنطق في عمومه. أصبح المنطق علما قائم الذات في المدرسة الأرسطية.

كان أفلاطون قبله يقسم العالم إلى قسمين : العالم الحسي وعالم الأفكار، وكان يعتقد أن الحقيقة توجد في هذا العالم الذي أطلق عليه عالم المثل، عالم الحقائق المطلقة، في حين أن العالم الحسي يجب الاحتياط منه لأن الحواس تخدع ولا يمكن الاعتماد عليها في اكتساب المعارف.

وعلى الرغم من الاعتقاد السائد فإن أرسطو لم يخرج عن الفكر العام لأستاذه، فالحقائق لا توجد في عالم مثالي ولكنها نتيجة عملية عقلية سماها الاستدلال أو القياس، وبالتالي فهي من خصائص القضايا والعلاقة الاستدلالية بين المقدمات ومدى تطابقها مع "الواقع".

تمكن تلامذة أرسطو فيما بعد من جمع ما كتبه المعلم الأول حول المنطق وأطلقوا عليه اسم "الأورجانون". كلمة أورجانون تعني الأداة، بمعنى الوسيلة التي يستعملها الفكر الإنساني لاكتساب المعرفة. كان أرسطو أول فيلسوف قام بتحليل العملية التي بموجبها يمكن منطقيًا استنتاج أنَّ قضية ما تكون صحيحة استنادًا إلى صحة قضايا أخرى، فقد كان يعتقد أنَّ عملية الاستدلال المنطقي تقوم على أساس شكل من أشكال البرهان سماه القياس حيث يمكن البرهنة أو الاستدلال منطقيًا على صحة قضية معينة إذا كانت هناك قضيتان أخريان صحيحتان، وأصبح النموذج الذي يضرب به المثل لذلك هو: (أ) كل إنسان فان ب) سقراط إنسان ج) إذن سقراط فان.

هذا من الناحية الصورية، أما حين يتعلق الأمر بمشكل حقيقة القضية المستنتجة، فإنه يعود في تعريفه إلى الحس المشترك أو العام¹ الذي يحتكم إلى مبدأ المطابقة، بحيث تتطابق النتيجة مع الواقع.

فكرة المطابقة بقدر ما تجاوزت فكرة الحقائق المطلقة التي "تسكن" في عالم المثل والتي لا يمكن التحقق من صحتها، بقدر ما خلقت إشكالات منطقيّة أخرى، وخاصة تلك التي تتعلق بعلاقة الفكر بالواقع. فهل الفكر يستنسخ الواقع، هل يقدم صورة فوتوغرافية له؟

العمل الضخم الذي قام به أرسطو مكن من تقنين أنواع القضايا والقياس وبيان أنواعه وكيفية الانتقال من القضايا إلى النتائج بمقتضى قواعد القياس. وكان

¹Le bon sens

يعتقد أن القضايا حين تكون سليمة التركيب لغوياً² يمكن الخروج منها بنتائج سليمة تحتل الصواب أو الخطأ، والحقيقة لا علاقة لها بالصحة اللغوية، وإنما تعود في نهاية المطاف إلى التطابق مع الواقع. فالاستدلال لا ينتج فقط القضايا الصحيحة، فالمقدمات الكاذبة لا تنتج فقط النتائج الكاذبة، فهناك مقدمات كاذبة تنتج نتائج صحيحة.

لذلك سمي هذا المنطق بالمنطق الصوري، وكان هذا من أهم الانتقادات التي وجهت للمنطق الأرسطي باعتباره يولي أهمية قصوى للشكل الاستدلالي (أي بالصورة) وبالتالي فهو لا يضيف شيئاً جديداً فالنتيجة في الغالب ما تكون منطقية في المقدمات، فما الفائدة من الخروج بـ "سقراط فان" مثلاً ما دامت المقدمة تلمح لذلك، فهذا تحصيل حاصل. بل وصلت حدة الانتقادات إلى القول بأن المنطق الأرسطي يدخل الفكر الإنساني في حلقة مفرغة ويبقيه سجيناً ويكبله بتعقيده الصورية، بحيث يستحيل معها تقديم معارف جديدة، وبالتالي فالعلوم لا يمكن الاعتماد عليه لكي تتطور وتكتسب معارف جديدة.

أهم هذه الانتقادات كانت من طرف الفلاسفة التجريبيين، ويمكن القول، بنوع من التعميم، أن فرانسيس باكون يمثل هذا الاتجاه الذي حاول أن يستبدل المنطق الصوري بمنطق آخر سمي بالمنطق التجريبي. كان الهدف طبعاً هو وضع "قطيعة إبستمولوجية" مع فكر القرون الوسطى التي أصبح أرسطو رمزاً لها، ووضع أداة منطقية جديدة تمكن من اكتساب معارف جديدة وتطوير الفكر العلمي. وللتبسيط فقط، فإن هذا المنطق كان يحاول أن يقلب المنطق "القديم"³، بحيث يمكن استنتاج كليات من قضايا جزئية كما في المثال التالي: أ) الحديد معدن ب) الحرارة تمدد المعادن ج) إذن كل المعادن تتمدد بالحرارة. وهو بالتالي يخلص إلى

² السلامة اللغوية كانت شرطاً أساسياً للقيام بعملية القياس، القضية يجب أن تتجاوز "اختبار" التركيب اللغوية السليمة ولذلك يمكن الاعتماد على القضية بهذه الصيغة: "سقراط إنسان" أو "سقراط يضحك" ولا يمكن قبول قضية من نوع "سقراط يساوي سبعة أرانب" مثلاً، لأن القضية يجب أن يكون لها معنى معيناً.

³ هيغل وماركس من بعده حاولوا أن يقلبوا هذا المنطق بدون جدوى.

قضايا كلية عكس الاستدلال الأرسطي: (أ) كل إنسان فان ب) سقراط إنسان ج) إذن سقراط فان.

لكن على الرغم من كل هذه الانتقادات، فإن الفلسفة "التجريبية" عموماً بقيت سجيئة نظرية المعرفة الكلاسيكية التي تعتمد على العديد من المغالطات الفكرية تم تجاوزها.

كانت نظرية المعرفة لا تزال تدرس كمادة من مواد الفلسفة في الجامعات المغربية إلى حدود نهاية القرن الماضي. وكانت هذه النظرية تقسم الفلسفة والفلاسفة إلى مذاهب ومدارس فهذا مثالي وذاك مادي وآخر حدسي أو غنوصي...

نظرية المعرفة (كما يدل عليها اسمها) هي النظرية التي كانت تحاول أن تفهم كيفية اكتساب المعارف الإنسانية⁴، وكانت تحاول أن تجيب عن الأسئلة التالية: كيف يعرف الإنسان؟ ما هي الوسيلة التي يعتمد عليها في اكتساب المعرفة؟ (هل هي العقل أم الحس أم الحدس أم "الوحي"؟). ثم ما هي مادة المعرفة؟ (ماذا يمكن للإنسان أن يعرف) ثم ما هي حدود المعرفة؟ (هل يمكن للإنسان أن يعرف أشياء تتجاوز العقل و الحواس...).

هذا التقسيم نتج عنه تقسيم وخذقة أفكار الفلاسفة في مذاهب ومدارس، الشيء الذي كان له تأثير كبير على مفهوم "الحقيقة"، لأن نظرية المعرفة الكلاسيكية جعلت الحقيقة "تسكن في المذاهب"، فلكل مذهب (أو مدرسة) حقيقته، وبالتالي فهي نسبية ولا يمكن الحديث عن الحقيقة (بالإطلاق) أي الحقيقة الموضوعية المجردة والعامّة.

⁴ نظرية المعرفة لم تعد تدرس كمادة من مواد الفلسفة في الجامعات الغربية، وأصبح موضوع كيف يعرف الإنسان من المواد التي تدرس في كليات العلوم خاصة تخصص البيولوجيا أو علم الدماغ... وأصبح الحديث عن المذاهب لغوا لا فائدة من ورائه.

لكن على الرغم من الانتقادات العديدة التي وجهت له تمكن المنطق الأرسطي من اختراق العصور. ففي رأي كارل بوبر⁵ فإن "نظرية" أرسطو حول الحقيقة كانت الأقوى وتمكنت من عبور العصور، الشيء الذي جعلها تتجاوز كل الانتقادات، لأنها كانت تعتمد على الحس السليم الذي مفاده أن القضايا لكي تعبر عن الحقيقة يجب أن تنطلق من سلامة التركيبة اللغوية للقضية ومبدأ عدم التناقض، وفي النهاية يجب أن تتطابق مع الواقع. وهو حين يتحدث عن تطابق القضية مع الواقع فهولا يعني أن الفكر أو القضية تعيد إنتاج الواقع، كما تمت الإشارة إلى ذلك في مثال حادثة السير. فالقضية تحاول فقط أن تقدم لنا تصورا نظريا عن الواقع، وفي هذا التصور يمكن أن نغير الكلمات ونضع كلمات أكثر دقة إلى أن تصبح الصورة أكثر دقة، ولكن هذا لا يعني أن الحقيقة تعود في نهاية المطاف إلى اللغة، وهنا يكمن ما هو أساسي في هذا الموضوع: كيف تتطابق القضية مع الواقع وهما من طبيعتين مختلفتين؟ وما هي علاقة اللغة بالواقع؟

في رأي كارل بوبر⁶ يعتبر ألفريد تارسكي أول من استعاد نظرية أرسطو بخصوص الحقيقة وخاصة مبدأ التطابق مع الواقع، وطورها لكي تتجاوز الانتقادات التي وجهت لها في الماضي، حيث اقترح مجموعة من القواعد لكي يتم إعادة استعمالها من جديد دون السقوط في المتاهات المنطقية التي نجمت عنها. من بين هذه الشروط ضرورة احترام القواعد اللغوية الأولية⁷ بحيث تكون القضية (الجملة) مفهومة وذات معنى وتركيبها سليمة (سقراط إنسان، وليس "سقراط حصان" أو سقراط يساوي 127 أرنب). وفي المرحلة الثانية يمكن اللجوء إلى خلق لغة ثانية (métalangage) متطورة متفق حولها كقيلة بأن تحكم على صدق القضية أو كذبها

⁵ كارل بوبر فيلسوف للعلوم، نمساوي المولد، توفي سنة 1994.

⁶ Karl Popper : la connaissance objective, Edition Aubier 1991, p 476

La quête inachevée, CALMANN-LEVY 1991, chap. XXXII

Conjectures et réfutation, Edition Payot 1985, p 334

⁷ Syntaxela

وبمطابقتها للواقع أم لا. قد تبدو وجهة النظرهاته معقدة وصعبة الاستيعاب لكن مع بعض الأمثلة سيوضح أنها سهلة وبسيطة للغاية.

لقد نتج عن نظرية أرسطو مجموعة من الإشكاليات وشابها الكثير من النواقص المنطقية منعها من أن تتقدم و أن تتطور، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

السلامة اللغوية غير كافية وحدها للوصول الى بناء الحقيقة أو الكشف عنها، لأن هناك قضايا سليمة لغويا لكنها تنتج مفارقات منطقية عديدة. من أهمها مفارقة الكذاب، وتصاغ كالتالي: - أنا أكذب إذن أنا أقول الحقيقة. حيث ينتج عن هذا النوع من القياس السليم لغويا نتائج متتالية لا تنتهي تكون على هذا النحو: أنا أكذب ادن فأنا أقول الحقيقة، ادن فأنا أكذب إذن فأنا ... الى ما لا نهاية. بالإضافة الى أنها تدخل "الأنا" في تركيبة القضية.

ثم هناك قضايا من نوع آخر تكون على هذا الشكل: "الحقيقة هي أن الإنسان حيوان" أو "في الحقيقة أن الإنسان حيوان"⁸ وهي قضايا حين تقدم نفسها بهذه الصيغة فإنها تحاول أن توهمنا أنها تعلن عن الحقيقة، وهي لا تملك منها شيئاً.

حين يقترح تارسكي لغة من مستوى مرتفع فإن الهدف من وراء ذلك هو أن يقطع الطريق أمام تدخلات "الأنا" والذاتية في البرهنة على صدقية القضية. تدخل الأنا في التركيبة الأولية للقضية يجعلها بكل بساطة قضية فاسدة وغير صالحة ولا يمكن الاعتماد عليها في عملية الاستدلال. أنا أقول الحقيقة، أنا أكذب، إنني على يقين، أعتقد أن...هي صيغ لا محل لها في المنطق، ولا تكسب القضايا أية مصداقية، بل على العكس من ذلك فهي من معيقات القياس المنطقي، ولا نصل من خلالها الى نتائج تفيد الفكر عموماً.

⁸ المسلمون في حياتهم اليومية يكثرون من استعمال هذا النوع من القضايا: "أقسم بالله أنني أقول الحقيقة"، "والله العظيم أنني أقول الحقيقة..."

فالحقيقة لا علاقة لها باليقين (أنا متيقن أن ، على يقين...)، فالعلم والفلسفة والفكر الموضوعي عموما لا يبحث عن اليقين، ولكنه في الغالب يحاول أن يقدم إجابات وأفكار من شأنها أن تجيب عن إشكالات يطرحها الفكر أو الواقع (كمشكل الأمراض السرطانية، أو التقلبات المناخية...). ولكي تقوم هذه الأفكار بهذه المهمة يجب أن تكون صياغتها مفهومة لدى "الجميع"، لكي يتمكنوا من انتقادها وتطويرها أو استبدالها، في حين أن اليقين هو فقط اعتقاد شخصي يوحي للشخص أن ما يعتقد هو الحقيقة. قد يفيد هذا الشعور النفسي الذاتي الباحث في صياغة فرضيته، لكنه لا أهمية له في عملية بلوغ الحقيقة، ولكي يتجاوز مرحلة اليقين الشخصي الى مرحلة الحقيقة الموضوعية يلزمه أن يصوغ "يقينه" في قضايا واضحة وسليمة لغويا ويعرضه أمام الجميع ليتمكنوا من التأكد منها ولطباقها مع الواقع ومدى قدرتها عن الإجابة عن الإشكالية المطروحة. ولذلك فإن النقد الموضوعي هو الوحيد المؤهل للحسم في صدقية القضايا المقدمة، وليست تدخلات الأنا. فأن يعتقد الباحث (وهو على يقين) أن الفقر والبطالة هما نتيجة ابتعاد المجتمع عن تقاليد الأسلاف، فهذا لا ينفع علم الاجتماع في فهم هذه الظواهر في شيء، ما يهم هو صياغة الفرضية في صيغة علمية تعتمد المؤشرات الرقمية أو النوعية المعمول بها بحيث يمكن تمحيصها والتأكد منها. ولذلك فاليقين يتعارض تماما مع الأسلوب المنطقي في البحث عن بناء الحقيقة، بل يمكن اعتبار اليقين من أهم المعوقات أمام البحث عن الحقيقة والبحث العلمي عموما. والأشخاص الذين يستعملون هذه الصيغ (أنا متأكد أن...، أو على يقين...) غالبا ما يسعون الى منع التحري والبحث والنقد والتأكد من صحة المعلومة التي يقدمون. ولذلك فإن من الشروط الأساسية في عملية بناء الحقيقة، نبد اليقينيات، وتدخل الأنا سواء تعلق الأمر في التركيب اللغوية للقضية أو في الحكم عليها، لأن ذلك يسقطها في الحكم المسبق على صدقية القضية. "أنا على يقين أن ..." "أنا متأكد..." تحاول أن تصدر حكما عن قضية لم نتأكد بعد من صحتها أو كذبها.

ثم المسألة الثانية التي حاول تارسكي تجاوزها باللغة الثانية وهي أن القضية المنطقية لا يمكن أن تصدر حكما بخصوص صحتها أو كذبها، الحكم يجب أن يكون

خارجيا، ومن مستوى ثانٍ يضمن الموضوعية في الحكم ويمكن أن يحكم على تطابق القضية مع الواقع.

الإشكاليات والعوائق التي أدى إليها المنطق الصوري الأرسطي كان لها جانب إيجابي في غاية الأهمية، لقد كان سببا رئيسيا في تطور المنطق وظهور المنطق الرياضي على يد مجموعة من المفكرين كتارسكي وفريجييه وبرتراند راسل. لقد تمكن المنطق بفضل هؤلاء من الخروج من اللغة العادية الى اللغة الرمزية التي قطعت بشكل نهائي مع الذاتية، وتم الانتقال من: سقراط إنسان وسقراط ضاحك ... إلى (أ.ب، أو ٧ أ ب ...).

لكن هذا لا يعني أننا بمجرد ما نستعمل المنطق الرمزي فإننا قد نمتلك الحقيقة، فهما بلغت اللغة المنطقية من الدقة فإننا لن نصل الى الحقيقة بمجرد استعمالنا لها. فالحقيقة بكل بساطة غير موجودة بهذا الشكل، وإذا وجدت فإنها تعني نهاية الفكر الإنساني والبحث العلمي. الحديث عن لغة من مستوى متطور يمكن من الحكم عن صدقية القضايا، ولا يعني أن تارسكي يريد اختزال المنطق والحقيقة في اللغة والمعنى (مهما بلغت دقتهما)، ولكنه كان يؤكد على ضرورة توفر هذه الشروط لبناء حقيقة القضايا، وإمكانية الحديث عنها. فإثبات الحقيقة أو الخطأ عن طريق القياس لا يتم باللغة والرموز ولكنه يؤهل القضية لكي تمر الى مرحلة النقد الموضوعي، لأنها تكون قد تخلصت من الرواسب الذاتية والسيكولوجية وتجاوزت ضبابية التركيبية اللغوية باستعمال لغة أكثر دقة. إن دقة اللغة المستعملة لا تضمن للاستدلال أن يستخلص الحقيقة بشكل دقيق ونهائي، ولكنها تمكننا من تكوين صورة أقرب ما يكون الى الحقيقة. وهذا يعني انعدام وجود معيار عام وشامل ومطلق للحقيقة، كما أنه من العبث الخوض في تعريف الحقيقة أو ماهية الحقيقة مهما بلغت دقة الألفاظ والكلمات والرموز التي يمكن استعمالها في ذلك⁹.

⁹ لقد تطورت رموز التشوير في الطرقات وسهلت كثيرا استعمال الطريق من طرف السائقين، ومكنت من حل المشاكل المرتبطة بحوادث السير، ومع ذلك ففي الكثير من الحالات يبقى الكشف عن حقيقة بعض الحوادث صعبا والحقيقة غامضة، والرموز تساعد فقط في فك بعض ألغازها.

قد يتبادر الى الذهن أن الحديث عن الحقيقة بهذه الطريقة هي مسألة تقنية ولا تعني سوى الحديث عن الحقيقة المنطقية الصرفة (المنطق الصوري أو المنطق الرياضي) لكن العكس هو الصحيح. استعمال هذا التصور يمارسه الإنسان في جميع ميادين المعرفة الإنسانية وكذلك في الحياة اليومية. ففي الاستعمال الشفوي اليومي، في النقاشات مع الأصدقاء وفي الاجتماعات وداخل التجمعات الحزبية والنقابية نستعمل المنطق والاستدلال والبرهنة بشكل عفوي لا إرادي. فالمنطق من شروط النقاش والكتابة: فلا أحد يطبق شخصا يتكلم كلاما غامضا ويستعمل جملا ومصطلحات لا تدل على شيء، وينتقل من موضوع الى موضوع آخر بدون أي رابط منطقي بينهما، فالبناء المنطقي الاستدلالي من الشروط الأساسية في الكلام والكتابة.

إن أقوى وأهم الانتقادات التي وجهت لهذا الطرح للحقيقة جاء من العلوم الإنسانية، خاصة وأن علم الاجتماع أصبح يستعمل علم الإحصاء الذي يركز على حساب الاحتمال لدراسة الظواهر الاجتماعية. فهل أصبح الحديث والبحث عن الحقيقة الاجتماعية لا قيمة له في هذه العلوم؟ هل من الأفضل أن نتحدث عن احتمال الفرضية أو النظرية الاجتماعية، أو نسبة الحقائق في العلوم الإنسانية بدل الحديث والبحث عن الحقيقة الاجتماعية؟ هل يمكن قبول الرأي القائل أن كل عالم اجتماع يمكنه أن "يفسر" مشكلة¹⁰ اجتماعية حسب "وجهة نظره" ويدعي أنه يمتلك حقيقة المشكلة الاجتماعية؟ طبعاً لا، والكلام عن نسبة الحقائق الاجتماعية لا يقوى أمام النقد. فلنأخذ مثلاً ظاهرة من الظواهر الاجتماعية كالفقر، أو التسول، أو الانتحار... لا يمكن قبول كل ما يكتب عنها واعتبارها فرضية أو نظرية تفسرها وتقدم المقاربة العلمية لها بمجرد أنها تستعمل بعض التقنيات العلمية كحساب الاحتمال مثلاً، بحيث تتعدد النظريات والفرضيات حول الانتحار والتسول والفقر والبطالة. الى درجة أن ظاهرة واحدة تقابلها العديد من المقاربات كل منها يدعي العلمية وامتلاك

¹⁰ أفضل استعمال كلمة "مشكلة" بدل كلمة "ظاهرة"، لأن كلمة ظاهرة تحيل الى نظرية المعرفة الكلاسيكية التي تم تجاوزها، ولم يعد العمل بمفاهيمها.

الحقيقة الاجتماعية بحيث تصبح "الحقائق" التي تفسر ظاهرة التسول مثلا بهذا الشكل¹¹ :

ظ. ت = ف1 وف2 وف3 وف4...

ظ. ت = ن1 أو ن2 أو ن3 ...

من المستحيل اعتبارها كلها صحيحة وتعبّر عن الحقيقة الاجتماعية للتسول. وللحسم في هذه الإشكالية نعود الى كيفية الاشتغال داخل العلوم التجريبية التي تعتمد على معيارين أساسيين من بديهيات الخوض في البحث العلمي.

المبدأ الأول هو مبدأ التنافسية، البحث العلمي لا ينطلق من فراغ، فالبداية تكون عموما من وجود مشكل معين يتطلب إيجاد حل أو حلول (مشكل فيزيائي، طبي، أو اجتماعي...) فالنظريات المقترحة لحل الإشكال المطروح يجب أن تتنافس فيما بينها حين تحاول تفسير إشكالية علمية معينة، والنقد العلمي لها هو الذي يحسم في اختيار أفضل النظريات لمواجهة المشكل الذي انطلقت منه (وهنا يطبق المنهج الدارويني لانتقاء أفضل وأقوى النظريات). وكما تقدم فان المرور الى مرحلة التنافسية يستلزم من النظرية أن تكون واضحة، ومصاغة في تركيبة لغوية سليمة، لا تتضمن تناقضات داخلية، بحيث يسهل على الباحثين فهمها ووضعها على محك التجربة والاختبار. فلا يمكن تقديم فرضية لتفسير الجاذبية أو الثقب السوداء في لغة غامضة (تشبه الطلاسم مثلا). الكلام الملتبس والملتوي الذي يستعمل المفاهيم الغامضة والإكثار منها لم يكن في يوم من الأيام ميزة العلم ولا المفكرين ، فععمق الأفكار لا يكمن في الاستعمال المفرط للمصطلحات الفضفاضة والغامضة. قد تبدو هذه النظريات غامضة للعموم، ولكنها "واضحة" عند العلماء المتخصصين.

والمبدأ الثاني هو وضوح المقدمات التي ينطلق منها البحث العلمي. فمثلا في البحث الاجتماعي حول ظاهرة البطالة أو الفقر يتم مسبقا، قبل إجراء البحث في حقيقة الظاهرة، الاتفاق حول المقدمات المعتمدة. وغالبا ما يتم اعتماد التعريف

¹¹ ظاهرة التسول : ظ. ت. فرضية : ف. نظرية : ن

الذي تعطيه منظومة الأمم المتحدة (كمنظمة الصحة العالمية أو صندوق الأمم المتحدة للتنمية...) حول البطالة أو عتبة الفقر. وفي بعض الدول يتم الاعتماد على تعريف وطني محلي للظاهرة متفق عليه¹². وحين تتضارب النتائج يتم العودة الى المقدمات لحسم الجدل حول الاستنتاجات التي تم التوصل إليها. وفي هذه الحال لا يمكن لأحد أن يدعي أن نسبة الفقر أو البطالة هي في نفس الوقت 7% و 10% و 30% ...

فحقيقة الفقر والبطالة حقيقة "مطلقة" ولا يمكنها أن تكون نسبية ولا متعددة. في الدول الديموقراطية قد نجد رقمين أو نسبتين تحاول كل منهما أن تقدم حقيقة ظاهرة البطالة، مثلا المؤسسات الرسمية للدولة تقدم نسبة 9% في حين نجد مؤسسات علمية مستقلة أو النقابات تقدم نسبة مغايرة 11%، لكن هاتين النسبتين يمكن الدفاع عنهما والهامش بينهما ضئيل. في حين في الدول المتخلفة¹³ التي تعاني من قلة أو انعدام المعطيات الأولية، وانعدام الشفافية والحرية فإننا نجد أن الأرقام والنسب تتضارب بشكل جنوني، فالمؤسسات الرسمية المكلفة بالدراسات الإحصائية غالبا ما تقدم أرقاما ونسبا لا يمكن التحقق منها وتحوم حولها الشكوك، وغالبا ما تحاول إخفاء النتائج الحقيقية، وتعتمد تعريفا خاصا للفقر أو البطالة ليس حوله أي "إجماع" ولا يتطابق مع المعايير الدولية المعتمدة في تعريف عتبة الفقر أو البطالة. وبالتالي فإن ما تقدمه هذه المؤسسات لا يمكن أن تكون نسبية، فهي إما صحيحة أو خاطئة، لأن الاحتكام يجب أن يعود الى المقدمات تماما كما هو الأمر بالنسبة للمنطق والاستدلال "الصوري". وكما سبق فإن المقدمات يجب أن تكون ذات تركيبة لغوية سليمة وواضحة للجميع.

والملاحظ هو أننا نسمع في المغرب (وربما في بلدان متخلفة أخرى) عن تنظيم ندوات يكون موضوعها هو دراسة وصياغة مؤشرات وطنية محلية (حول الفقر أو

¹² تعتمد مجموعة من الدول في البحث في ظاهرة الإعاقة مثلا على تعريف محلي لها، انطلاقا من التعريف المعتمد من طرف منظمة الصحة العالمية...

¹³ التخلف هنا ليس حكم قيمة، وإنما يتم الاعتماد على مؤشرات أممية لقياسه

البطالة أو العنف¹⁴...) يكون الغرض الأساسي (والخفي) منها هو عدم اعتماد التعريفات والمؤشرات المتعارف عليها دوليا. هذه الطريقة الملتوية لصياغة مؤشرات محلية هي تعبير عن موقف النعامة التي لا تملك الشجاعة لكي ترى الحقائق الاجتماعية كما هي. إنه تكتيك سياسي لا علاقة له بالبحث العلمي للظواهر الاجتماعية، فالدولة تخاف من "زعزعة" السلم الاجتماعي إن هي اعتمدت المؤشرات الدولية، كما أنها تخاف من موقف المؤسسات العالمية المانحة للقروض.

الحديث عن مؤشرات وطنية أو محلية لا يمكنه أن يدفع بالبحث العلمي الى الفهم الصحيح للظواهر الاجتماعية، كما أنه لا يمكن أن يقدم معطيات وأرقام حول الظواهر الاجتماعية يستطيع أن يعتمد عليها رجل السياسة لوضع استراتيجيات وخطط العمل لحل المشاكل المترتبة عنها. وغالبا ما يكثر اللغط حول هذه النتائج بين الأحزاب السياسية والنقابات ومنظمات المجتمع المدني مع المؤسسات الرسمية للدولة.

ولذلك فالحقيقة هي ذات طابع موضوعي ومطلق، ولا يمكن أن تكون ذاتية ولا نسبية أو مجزأة. فلا أحد يقبل أن تكون لكل مؤسسة أرقامها ونسبها الخاصة بها، فالبحث العلمي لا يقبل الفوضى. ولتجاوز هذه المعوقات ليس هناك طريق آخر غير الاعتماد على الشفافية، والحرية ومبدأ التنافس "الشريف" بين النظريات، والفوز لأفضل "نظرية" وأقواها.

وفجأة تظهر مفاهيم أخرى ونحن نحاول أن نفهم شروط بناء الحقيقة. فالحقيقة تتطلب الحرية (حرية البحث والنقد) والديمقراطية والشفافية كأسس وبدئيات لا يمكن الاستغناء عنها.

¹⁴ لقد نال مفهومي الديمقراطية والحرية حضا وافرا من هذه العمليات التي تحاول أن تتحدث عن الديمقراطية والحرية بشكل محلي، وليس مطلقا، كانت على الشكل التالي: لدينا حرية لكن عندنا تواب وخطوط حمراء لا يمكن تجاوزها، "نعيش في ديمقراطية من نوع خاص، لدينا مؤسسات (انتخاب وبرلمان...) ولكن لدينا تواب "الأمة"، ولنا أمير المؤمنين، ودين حنيف يلزم التقيد به..." وكثيرا ما كنا نسمع في السبعينات والثمانينات عن "الديمقراطية الحسنية"، بدل الحديث عن الديمقراطية بشكل مجرد.

بقي أن نقول كلمة وجيزة عن دور الخطأ في تشكل المعرفة. ثم ما علاقة الخطأ بالحقيقة؟ المعرفة الإنسانية هي نتاج الصراع بين الحقيقة والخطأ. ويكمن القول أن هذا الصراع هو صراع وجودي. فالمنطق يعتمد على قيمتين لا ثالث لهما في الحكم على القضايا، فالقضية إما أن تكون صحيحة أو كاذبة. فالفكر العلمي أو الفلسفي حين يستعمل آليات المنطق في الاستدلال، خاصة مبدأ "الذاتية" أو عدم التناقض، ومبدأ المطابقة مع الواقع يمكن أن يصدر الحكم المنطقي المحايد بان هذه الفرضية أو تلك (على الرغم من سلامة التركيبة اللغوية) بأنها "خطأ"، أي أنها غير صحيحة وهو ما يمكن الفكر من تجاوز الفرضيات الخاطئة لكي ينتج أفكاراً جديدة لحل الإشكالية التي انطلق من أجلها، سواء بالاعتماد على مكامن الخطأ في الفرضية، أو بتجاوزها وإنتاج نظريات جديدة تماماً عما تقدم. ولذلك فالخطأ واكتشاف الخطأ يدخل الفكر عموماً في جدلية جد ايجابية نحو التجديد والإبداع. وللتذكير فقط، فإن الدين يعتمدون على "الاعتقاد" و "اليقين" لا يمكنهم إنتاج الفكر ولا تجديده، وغالباً ما يتمسكون بأفكار متحجرة تعتقد أن اليقين هو الحقيقة، وتعتبر أن الخطأ وصمة عار، ونقيصة وعيباً لا يمكن الحديث عنه ولا حتى التفكير فيه وأن معتقدتهم خالص ونقي. ولذلك فالمتدينون وكذلك المتخندقون في المذاهب الإيديولوجية يهاجمون النقد، ويعتبرون أن كل من يحاول أن يفهم أو ينتقد هذا المعتقد أنه "مارد" أو خائن ومتأمراً يجب محاربته.

الحديث عن الأخطاء في المعتقد، أو الأخطاء في الدين يجد مواجهة من طرف رجال الدين وكذلك "المؤمنين" بالرفض والاحتجاج والمظاهرات يصل في أحيان كثيرة إلى التكفير. ولذلك فالفكر الديني (خاصة الإسلامي منه) لا يمكنه أن يتقدم ويتطور ويتلاءم مع معطيات العصر لأنه بكل بساطة لا يحتمل أن ينطوي معتقده على "الخطأ"، أو قد يكون الخطأ قد تسرب إليه عبر العصور... ولذلك نسمع عن تجديد الخطاب الديني بدل نقد الدين، في محاولة لاستبدال الجلباب والعمامة بالفستان وربطة العنق، لكي تبقى المومياء الدينية على حالها. في حين أن الفكر العلمي النقدي يبحث عن الخطأ في الفرضيات كعنصر ايجابي يمكن من اغتنائها أو تجاوزها، فالخطأ يفتح آفاقاً جديدة أمام البحث العلمي، والفكر الإنساني بصفة عامة.

الحديث عن الحقيقة المنطقية وشروط بنائها من الناحية التقنية الاستدلالية يبدو ثقيلًا وربما منفرا في البداية، لكن سرعان ما نكتشف أهميته وعمقه، ومن هنا تأتي ضرورة تدريسه للطلبة والباحثين وتبسيطه وتوضيحه للعموم، وذلك بالتركيز على أن الحقيقة بناء نظري يستلزم شروطًا يجب احترامها وهي: اعتماد لغة بسيطة في صياغة القضايا (الفرضية) تكون سليمة لغويًا ومتجانسة منطقيًا، وذات محتوى و مفهومة لدى الجميع. كما أن الابتعاد عن المفاهيم والكلمات الغامضة ونبد الذاتية وأنا واليقينيات يمكن الباحثين والدارسين من فهمها وتمحيصها، وهو ما يؤهلها لكي تتنافس مع بقية المقاربات والفرضيات، ويتمكن المجتمع العلمي¹⁵ في نهاية هذا المسار من مناقشتها وانتقادها وإخضاعها لمحك التجربة والنقد الحر، وتجاوزها إن اقتضى الأمر ذلك.

¹⁵ La communauté scientifique

دراسة فلسفة العصر الوسيط: لماذا وكيف؟

شيرين رافيتون

Chirine Raveton

ترجمة: محمد شريكان

1

لدراسة فلسفة العصر الوسيط بعد تاريخي، وهو شديد الوضوح، ويعود ذلك لدواعٍ بنيوية ودون أي تحيز منهجي. ويمكن إرجاع ذلك بالدرجة الأولى إلى طبيعة الحقبة موضوع الدراسة: فالعصر الوسيط ممتدّ في الزمان – إذ يشمل ألف سنة من التاريخ – كما يمكن إرجاعه للمسافة الزمنية والثقافية خاصة التي تفصلنا عنه. لنتذكر على وجه الخصوص عنصرين اثنين مميّزين لهذا التّباعد الثقافي الذي يفرض على الفيلسوف المتخصّص في العصر الوسيط امتلاك معارف تاريخية من أجل تفادي التّفسيرات الخاطئة وهما:

(أ) إن فلاسفة العصر الوسيط هم فلاسفة إيمان، بحيث لا يمكن دراسة فلسفاتهم دون الأخذ بعين الاعتبار مرجعيّتهم اللاهوتية.

(ب) إن أنماط الخطاب الفلسفي في العصر الوسيط جدّ مختلفة عن أنماط الخطاب عندنا، ممّا يجعل الدّارس - وحتى يتمكّن من فهم نصوص تلك الحقبة - ملزماً بمعرفة تقنيات كتب من بينها كتاب "Commentaires des Sentences"، وكتاب "Quodlibets" وكتب أخرى مثل "Questions disputées"، بل أكثر من ذلك، فهو ملزم بمعرفة تقنيات الحجج كأن يكون على دراية بالمعنى الحجج لـ "Appel des Autorités" والكشف عن التّناسق الدائم بين هذه المؤلفات.

لكن من ناحية ثانية، مرتبطة بما سبق، فإن الصّعوبة المادية التي تحول دون إمكانية الحصول على نصوص من العصر الوسيط، هي التي تفرض على المتخصص في هذه الحقبة – وقبل أن يصبح فيلسوفاً – أن يكون عالماً متخصصاً في دراسة النصوص القديمة وفقها لغويًا و مترجمًا. إن فلسفة العصر الوسيط هي في

جزء كبير منها "أرض مجهولة" كما أن عددا من الكتاب والأعمال يبقى غير معروف، لأن المخطوطات لا تزال ترقد ساكنة على رفوف المكتبات ولم تجد بعد ناشرا لترى النور. إن الفيلسوف المتخصّص في دراسة العصر الوسيط هو إذن - وفي غالب الأحيان - ناشر كتب ومشتغلا بقضايا الأرشيف مثله في ذلك مثل المؤرّخ.

2

ويمكن التساؤل بناء على ما سبق: هل هذا هو البعد الوحيد لدراسة فلسفة العصر الوسيط؟ هل يقتصر عمل المتخصّص في العصر الوسيط فقط على نشر النصوص وترجمتها وإدراجها ضمن سياقها الفكري والديني؟ ألا يمكن قراءة هذه النصوص قراءة فلسفية وبحافز فلسفي خالص وفي أفق إنتاج فلسفي خصب؟ إن مسألة الإسهام الفلسفي للبحث الفلسفي في مجال التاريخ كانت هي الموضوع المركزي للجدال المنهجي الذي عرف انطلاقته منذ خمس عشرة سنة حيث كانت المواجهة بين شخصيتين بارزتين متخصصّتين في العصر الوسيط هما: ألان دي ليبيرا الموثوق في معرفته بفلسفة العصر الوسيط، وكلود دي باناسيو الفيلسوف والقارئ اليقظ لفلاسفة هذه الحقبة.

يُعرفُ ألان دي ليبيرا كمؤرّخ متخصّص في دراسة فلسفة العصر الوسيط، وكأستاذ بجامعة جنيف وكمدیر للدراسات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

أما كلود باناسيو فهو فيلسوف كندي الجنسية أستاذ بجامعة كيبك بمدينة "تروا ريفير"، يشغل الآن بمدينة موريال منصب كرسي الأستاذية للأبحاث الكندية في نظرية المعرفة. ينتهي هذا الفيلسوف للمذاهب الفلسفية ذات التقليد التحليلي ويهتم بكل من الأنطولوجيا وفلسفة اللغة وفلسفة الزّوج لكن ما ينفرد به أيضا كونه بدوره عارفا جيدا بفلسفة العصر الوسيط. وكمتخصّص في العصر الوسيط، كتب مؤلفين اثنين: مؤلف صدر له سنة 1991 عن فلسفة غيوم دوكام تحت عنوان: "الكلمات والمفاهيم والأشياء - علم الدلالة عند غيوم دوكام والمذهب

الاسمي اليوم". ومؤلف آخر صدر له سنة 1999 تحت عنوان: "الخطاب الباطني من أفلاطون إلى غيوم دوكام"(1).

3

كان الكتاب الأول لباناسيو عن غيوم دوكام "الكلمات والمفاهيم والأشياء" نقطة انطلاق للنقاش الذي دار بينه وبين دي ليبيرا، حيث كان المشروع العام لهذا الأخير هو التّحاور بصدد الموضوع نفسه ، موضوع كل من المذهب الاسمي لغيوم دوكام (فيلسوف ولاهوتي فرنسكاني من القرن 14) وفلاسفة ينتمون للمذاهب التحليلية المعاصرة، وهم أمريكيون بشكل أساسي، ومنهم بصفة خاصّة كل من جيرى فودور، دونالد دافيدسون، نيلسون كودمان. يلاحظ باناسيو التّشابه الكبير بين المذهب الاسمي في العصر الوسيط والمذهب الاسمي المعاصر، ذلك أن هاجسهما معا هو بلورة أونطولوجيا اقتصادية والقيام عمليا بتحليل النّصوص تحليلا منطقيًا ودلاليًا، ويعتبر أنّ النهل من النّقاشات السكولائيّة سيكون مثمرا بالنّسبة للمذهب الاسمي المعاصر. وقد تسمح العودة إلى دوكام بالتزوّد بموضوعات وتمييز في المفاهيم وتحليلات قد تسمح بإيجاد حلّ أو على الأقل بتوضيح هذه الصّعوبة المعاصرة أو تلك.

إن هذه المواجهة بين فلسفة من العصر الوسيط وفلسفة معاصرة تفترض القيام بإجراءين نظريّين:

- يقتضي الإجراء الأول -وكما كتب ذلك باناسيو- "ترجمة مذهب دوكام إلى اللغة الفلسفيّة المتداولة في وقتنا الحاضر"، فلكي يكون الحوار ممكنا لابد من "لغة مشتركة"(2). ويفترض إجراء التّرجمة هذا، وجود تناظر بين الخطاب الفلسفي في العصر الوسيط وخطابنا. وإيضاح فكرته، يستشهد باناسيو بعبارة لـ"بيتر سطراروسن": "لا يمكن لأيّ فيلسوف استيعاب من سبقوه من الفلاسفة ما لم يعد التّفكير في الفكر الخاص بهم داخل ألفاظ معاصرة خاصّة به."

- ويقتضي الإجراء الثاني وضع ما هو لاهوتي عند غيوم دوكام جانبا وعدم إغارة الاهتمام إلا لما هو تلقائي طبيعي ولا ديني في فكره.

يتضح أن هذا المشروع يحثّ على مقارنة معينة للتّصوص الفلسفيّة، ويعتمد قراءة لا تضيّ بهاجس "الكفاءة الفلسفية" لصالح "مستلزمات القراءة الأمينة للتّصوص" (3). يوضح باناسيو أننا حينما نريد بشكل مبالغ فيه تحديد المميّزات التاريخيّة للمذاهب التي كانت في الماضي ونسعى للإحاطة بمكانتها "ضمن التّسيج المؤسّساتي والجدالي"، ونبحث في مصادرها و"نرصد بنيتها الداخليّة" ونقوم كذلك "بجرد ألفاظ معجمها"... فإننا نصل بالتأكيد حينما نقوم بكلّ هذا إلى فهم يكشف بعمق "سريرة" هذه المؤلّفات، وندرّكها تقريبا كما كان بإمكان المعاصرين لها أن يدركوها. لكن، ونحن نسلك على هذا النّحو، نوشك "ألا نتناول الأفكار التي ندرسها إلا من حيث هي مواضيع جمالية أو شهادات ثقافيّة ونهمل فيها الملمح الأكثر استعجاليّة: ملمح بلورة قول ما يجسّد ما هو حقيقي. لقد قدّم الفلاسفة وعلى الدوام أطروحات وقاموا بعموما بتدعيمها بحجج، بيد أنّ هذه الأطروحات تناولت بالدراسة وفي غالب الأحيان بعض المظاهر الثّابتة في العالم واللّغة والفكر. إن هذه الأطروحات تتجاوز من خلال مقاصدها السّياق المباشر الذي أنتجها وساءل أساسا، ليس فقط المعاصرين لأصحاب هذه الأطروحات، بل أيضا، وعبر القرون، كلّ متحاور عقلائي ممكن. إننا لا نأخذ مأخذ الجدّية هذه الأطروحات إلا إذا قبلنا أن نفحصها لنقوم مدى صدق منطوقها" (4).

وبتعبير آخر، ليس وضع التّصوص في سياقها هو ما يسمح بإدراك العمق الحقيقي الذي يكشف عن "سريرة" فكر هذا الفيلسوف أو ذلك، بل إن ما يسمح بهذا الإدراك هو مقارنة فلسفيّة تستجيب للرّغبة العميقة التي كان يتوخّاها هذا الفكر، أي "بلورة قول يجسّد ما هو حقيقي". وفي نفس المعنى كتب ليو ستراوس ما يلي:

"إذن، إذا كنّا نحرص على فهم مطابق لحقيقة فلسفة العصر الوسيط، يلزم أن نكون مستعدّين لتصوّر إمكانيّة أن تكون هذه الفلسفة - وبكل بساطة - تجسيدا

للحقيقة، أو إذا ما كُنّا نريد التعبير عن فكرتنا بطريقة أقلّ مفارقة، يلزم أن نكون على استعداد لأنّ نتصوّر أنّ فلسفة العصر الوسيط وعند تناولها لمسألة قطعية، تكون في منزلة أسمى إذ نتعلّم منها أكثر ممّا يمكن أن نتعلّمه من فيلسوف معاصر أياً كان. إننا لا يمكن أن نستوعب فلسفة العصر الوسيط إلّا إذا كُنّا مستعدّين لأنّ نتعلّم من هؤلاء الفلاسفة، ليس فقط الأمور التي تخصّ الحقبة التي عاشوا فيها، بل نتعلّم شيئاً ما صادراً عنهم". (5)

بناء على ذلك ومن زاوية معيّنة، إننا لسنا أمام وضعية تقتضي منّا الاختيار بين حدّين: إمّا "الوفاء للنصوص" وإمّا "الكفاءة الفلسفية"، ذلك أن الوفاء العظيم لفكر فيلسوف من فلاسفة الماضي، يكمن في أن ننظر من الزاوية التي أراد أن ينظر منها، أي انطلاقاً من أرضية الكفاءة الفلسفيّة.

وقبل أن تنتقل إلى نقد ألان دي لبييرا نشير إلى ملاحظة مرتبطة بالتأريخ الرّسّي: إنّ مقارنة باناسيو التي مدّت جسور الحوار بين فلسفات العصر الوسيط والفلسفات المعاصرة، قد عرفت انطلاقها سنة 1982 مع صدور مؤلّف تحت عنوان "دراسات جامعة كمبريدج لتاريخ آخر الكتابات الفلسفية في العصر الوسيط" (6) وهو مؤلّف في غاية الجدّة من حيث المنهج المعتمد، إذ تناول بالدراسة فلسفة العصر الوسيط في الحقبة الممتدة من 1100 و1600، ولم يتناول هذا المؤلّف هذه الفترة الزمّنية تناولاً يعتمد التّحقيب التاريخي، بل انكبّ على دراسة مواضيع محدّدة. وقد أنجزت هذه الدّراسة من طرف كل من نورمان كريتزمان، أنتوني كيني، جان بينبورغ. يتعلّق الأمر في هذه الدّراسة بالعمل على تأسيس استمرارية فكريّة بين الفلسفة المعاصرة - خاصة منها الفلسفة ذات التّقليد التّحليلي - وفلسفة العصر الوسيط، استمرارية ذات نتائج إيجابيّة في صالح الفلسفتين معاً. يتعلّق الأمر بتحطيم "الغيتو الفلسفي" الذي حوصرت فيه دراسة فلسفة العصر الوسيط بالإضافة إلى وضع حد لجهل الأعمال المعاصرة بالتطوّرات التي عرفتها هذه الأخيرة بصدد مواضيع مماثلة. وغالباً ما تنعت هذه المقاربة بكونها تحليليّة أو أنجلو-سكسونيّة، لكن هذا النّعت اختزالي تماماً، ونستشهد في هذا الصدد - حتى نقنع بهذه الفكرة الأخيرة-

بمقال لأحد المتخصصين في فلسفة العصر الوسيط وهو بول فينيو، وهو مقال نشره سنة 1977 تحت عنوان: "هل بإمكان إشكالية المذهب الاسمي في العصر الوسيط أن توضح لنا مشاكل فلسفية راهنة؟" (7). يرصد بول فينيو في هذا المقال تشابها بين المذهب الاسمي لكل من أبيلاز ودوكام والفلسفة التحليلية المعاصرة. كما يضع - في المقال نفسه - جسرا يربط بين المذهب الاسمي في العصر الوسيط وفكر كل من ليبنز وهيوم. ليس من الضروري إذن الانتماء إلى التقليد التحليلي حتى نرصد الاستمرارية بين فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة. ومن منظور مختلف تماما، يمكننا التفكير في أعمال جون لويس كريتيان الذي انتحل فلسفيا وفي قالب فينومينولوجي، نصوصا لأباء الكنيسة ومن العصر الوسيط.

4

ومهما يكن، فإن المنهج الذي اعتمده كلود باناسيو هو ما حثّ ألان دي ليبيرا على نقد هذا الأخير، وكانت البداية من خلال مقال نشر بمجلة "Débat" تحت عنوان: "هل هناك عودة لفلسفة العصر الوسيط؟" (8) حيث يضع دي ليبيرا موضع الشك الافتراضات التي تقوم عليها مقارنة باناسيو وذلك حينما يقرّ بوجود "تناظر الأسئلة والأجوبة" (9) بين مؤلف من الماضي ومؤلفين معاصرين. وبصفة أساسية القول بفكرة ثبات العالم التي قد لا تكون سوى "تخيّل نظري" أو "اتفاق جماعي" (10). وعلى النهج نفسه، سنجد ليبيرا في كتابه "التفكير في العصر الوسيط" والصادر سنة (1991) يعارض "فكرة الاستمرارية المذهلة للعالم" (11)، إذ يعتبر بأننا لا نعيش في نفس العالم الذي كان يعيش فيه مثقفو القرنين 14 و15، ولا ننظر إلى العالم بالطريقة نفسها التي كانوا ينظرون بها إليه. وهذا ما تؤكد أطروحته التي تقول بـ "النسبوية التاريخية".

"كل أطروحة ترتبط بالعالم الذي شهدت ولادتها فيه وتستدعي وجوده. كل أطروحة فلسفية هي أطروحة منبثقة عن عالم ما. إن النزعة النسبوية هي، حين تستوعب جيدا، نزعة شمولية ولهذا السبب فعدم الاستمرارية هي ما تتميز به كل أطروحة" (12).

تفترض التّزعة الشّمولية إرجاع الأطروحة إلى العالم الذي شهدت فيه ولادتها، وبالخصوص إرجاعها إلى المتن الذي انبثقت من داخله. من هنا دعوة ألان دي ليبيرا إلى ضرورة الوفاء للمتن من حيث خصوصيّته، سواء على مستوى اللّسان المستعمل أو بنيته أو نظامه الحجاجي، وذلك على اعتبار أن الفكر غير مفصول عن صيغه التعبيرية.(13) وضمن هذه الشروط يستحيل فصل أطروحة ما عن متنها والتّظر إليها بشكل معزول عن سياقها، وبالتالي من باب العبث التّظر إلى الأطروحة اللاهوتية لغيوم دوكام بشكل مستقل عن مرجعيته اللاهوتية كما فعل ذلك باناسيو إذ ينبغي للمتخصّص في العصر الوسيط أن يدرس دائما التّصوص بحسب عوالم الخطاب الخاصة بها(14).

يتبين لنا أن معارضة ألان دي ليبيرا لباناسيو هجومية. إذ يتعلّق الأمر هنا بأول نقد في صيغة مقال افتتاحي جدّ قصير. ولكن مع تنالي تبادل الأفكار، سوف يعرض كل واحد منهما فكره بتفصيل ووضوح ودقّة أكبر. وسيحدّد كل واحد منهما منهجا وأدوات عمل قائمة على بعض المبادئ الأساسية.

5

يميّز كلود باناسيو(15) بين مكّونين اثنين للبحث في تاريخ الفلسفة: "السرد التّفسيري" و"إعادة البناء المذهبي". يدرج السرد التّفسيري الظّاهرة الفكرية موضوع الدراسة داخل سيناريو تطوّري حيث تتدخّل العلاقات السّببية التعاقبيّة. أما بالنّسبة لإعادة البناء المذهبي فهو يقتضي تقديم مذهب من الماضي في صورة عقلانية حيث تحتلّ العلاقات المنطقيّة والمفاهيميّة موقع الصّدارة. وبما أنّنا بصدد دراسة في تاريخ الفلسفة، فلا وجود لسرد تفسيري دون إعادة بناء. وبالمقابل من الممكن - وإن كان هذا نادرا - القيام بعملية إعادة البناء قبل السرد التّفسيري. من هنا تكون الأسبقية في نهاية المطاف وفي تاريخ الفلسفة لإعادة البناء المذهبي.

لا يتعلّق الأمر بمجرد تقديم بسيط للمذهب بل إعادة بناء، على اعتبار أن المؤرّخ الفلسفة - وبالضرورة - دورا فاعلا: إن المؤرّخ لا يكرّر المذهب بل يعيد صياغته من خلال خطاب غير مباشر. وهو إذ يسلك على هذا النّحو، فهو يفسّره. وفي

عمل إعادة البناء هذا يتدخّل فعل التّرجيح القابل للتغيّر حيث التّأرجح بين إكراهات الوفاء للتّصوص (تلك الإكراهات التي تفرض نوعا من التّكافؤ بين خطاب المؤرّخ وخطاب فيلسوف من الماضي) وإكراهات الكفاءة الفلسفيّة التي تتحدّد بحسب أهداف الباحث وانتظارات الجمهور والتي ستوجه ضرورة الطّريقة التي ستعتمد في إعادة بناء المذهب. وحينما تكون الغلبة لإكراهات الوفاء للتّصوص، يمكن أن نتحدّث عن "إعادة بناء تاريخي"، ولكن حينما يكون هاجس "الكفاءة الفلسفيّة" هو الذي يحتلّ مركز الصّدارة، يمكن أن نتحدّث عن "إعادة بناء عقلاني"، وهذا المنهج القائم على "إعادة البناء العقلاني" هو ما يميّز مقارنة باناسيو.

تقوم هذه المنهجية على عدد من الافتراضات نذكر منها بالخصوص :

(1) النزعة الذريّة للأطروحات، أي إمكانية فصل أطروحة ما عن المتن الذي استخلصت منه، والمعيار المعتمد هنا هو كالتالي: تفصل أطروحة ما عن كل القضايا التي لم تترتّب عنها منطقيًا، بصيغة أخرى يلزم إدراك الفرق بين العلاقات المنطقيّة والتّرابطات السيّكولوجية أو التّحفيّزات، ومن المؤكّد أن غيوم دوكام قد تمكّن من تدعيم أطروحة أنطولوجيّة، لأنه كان واضعا نصب عينيه هدفا لاهوتيّا لكن هذا لا يعني أن الأطروحتين الأنطولوجيّة واللاهوتية مترابطتان بالضرورة.

(2) الاستمرارية الواقعية للعالم: من المؤكّد أنّ الاستمرارية المذهلة غير موجودة لكن توجد استمرارية واقعية للعالم. والواقع أنه توجد استمرارية مكانية وزمانيّة للمحيط الفيزيائيّ وللفيزيولوجيا البشريّة وللبنية التركيبيّة والدلالية للألسن وكذا لشروط استعمال المحمولات. من هنا التناظر الممكن بين المذاهب الماضية والحاضرة.

وخلافا لمنهج باناسيو في إعادة البناء، نجد ألان دي ليبيرا(16) يعتمد منهجا أركيلوجيا. إن حقل التّنقيب بالنسبة لمؤرّخ الفلسفة هو متون التّصوص، فتاريخ الفلسفة هو تاريخ نصوص.

ولكي نفهم جيّدًا هذا المنهج، يلزم أن نبرز الركيزة الفلسفية التي يقوم عليها والمتمثلة في الأطروحة الفلسفية التالية: لا وجود لمشكلات فلسفية دائمة. يعترض دي ليبيرا على "ذلك التّمط الضّار من الواقعية الذي يعتقد في وجود مشكلات فلسفية دائمة" (17). والواقع أن المشكلات الفلسفية لا تتولّد -في نظره- عن مساءلتنا للعالم، بل من خلال قراءة نصوص الفلاسفة والأنساق الفلسفية. وكمثال على ذلك، إن مشكل الكليات لم ينبثق من خلال مساءلة العالم، بل هو وليد الأرسطوطاليسية - متن أرسطو- إنه نتاج التقليد التأويلي لهذا الأخير وليس أي تأويل كالتأويل الأفلاطوني الجديد (18).

"إن منطلق مشكل الكليات في العصر الوسيط لم ينبثق من عالمنا بل يوجد في الأنساق الفلسفية وفي حقول المنطوقات المتوقّرة والتي عجّلت بطرحه كمشكل" (19).

من هنا نفهم بأن مؤرّخ الفلسفة لا يواجه منطوقات حول العالم، بل يواجه جملا أوّلت بجمل أخرى، إنّه لا يواجه ما تحيل عليه ألفاظ الجملة اجتماعيا. إن عالم مؤرّخ الفلسفة إذن هو عالم النّصوص، يمكث في هذا الأخير ولا يغادره. لقد كشف كلود باناسيو لدى ليبيرا ما أسماه بـ"امبريالية النّصوص"، تلك العبارة التي عمل على تعديلها بمفهوم "إمبراطورية النّص" (20). لنسجّل بأن دي ليبيرا عند تبريره لمنهج دراسته للفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط - تلك الدّراسة التي كانت ومنذ الأفلاطونية الجديدة تأويلية بصفة أساسية- يعتبر أن ما يستدعي التفكير في إطار هذه الفلسفة ليس هو الواقع أو العالم بل النّص المقروء. من هنا مشروعية الحديث عن تاريخ للفلسفة منظورا إليه باعتباره تاريخا للنّصوص وللقرأة (21).

يقضي عمل مؤرّخ الفلسفة إذن "وصف خلفية أطروحة فلسفية ما داخل حقل المنطوقات الذي تنتهي إليه" (22). يتعلق الأمر بتركيز الانتباه على الإشكالية الأصلية للكاتب وعلى أفق بنائه الإشكالي. وبتعبير آخر، إنّ مؤرّخ الفلسفة إذ يعتمد على منهج عالم الحفريات لا يرجع الأجوبة المقدّمة إلى مشكلات يفترض أنها دائمة،

بل إنه يبحث في تلك الأسئلة التي يجيب عنها المذهب. إن تاريخ الفلسفة ليس مجرد تاريخ أجوبة بل هو تاريخ مشكلات وأجوبة. إنه تاريخ لـ"مجموع مركّب من الأسئلة والأجوبة". وتعتبر هذه العبارة الأخيرة مفهوماً أساسياً لدى ليبيرا اقتبس عن كلينجوود (1889 - 1943).

و غالباً ما يوضح ألان دي ليبيرا - عند تحديده لهذا المنهج - أنّ ما يقوم به ليس سوى المنحى الصحيح والمناسب لتاريخ الفلسفة، لكن هذا لا يضع موضع الشك، بالنسبة للفيلسوف، إمكانية مناقشة أطروحة ما خارج سياقها وتقييم حقيقتها وإعادة بناء مذهب ما أو قراءة النصوص من أجل البحث فيما عن أجوبة عن مشكل محدّد سلفاً. إن هذه الامتيازات التي يحظى بها الفيلسوف تمتلك ما يمكن أن يفاجئنا. والواقع أن الجميع متّفق على القول بأن سؤال "كيف؟" مرتبط بسؤال "لماذا؟"، فالمنهج تابع للهدف. وسيقول باناسيو نفسه إذا ما أراد الباحث تقديم فكر غيوم دوكام كما هو، فسيكون من العبث أن يتجاهل مرجعيته اللاهوتية. لكن من الواضح أن هدف باناسيو في مؤلّفه عن أوكام كان فلسفياً بالأساس ولم يكن تاريخياً. إذن، إذا كان هنالك جدال بين الفيلسوفين، فإنّ أساس هذا الأخير لا يعود إلى انعدام التّطابق بين المنهج والهدف.

وعلى العكس من ذلك، يبدو أن هناك اختلاف على مستوى هدف كل فيلسوف: فهدف باناسيو فلسفيّ في حين كان هدف دي ليبيرا تاريخياً. وإذا كان هذا التّباين قد تحوّل إلى جدال فذلك لأن اختيار المنهج لم يكن محايداً. ولم يكن كل واحد منهما، وعلى التّوالي، فيلسوفاً ومؤرّخاً لأسباب طارئة أو مزاجيّة. بل إنّ اختيار الهدف هنا - سواء كان هذا الهدف فلسفياً أو تاريخياً - فلسفي أساساً. إن ألان دي ليبيرا مؤرّخ للفلسفة لأنّه، وفي المقام الأوّل، فيلسوف ينفي وجود مشكلات فلسفيّة دائمة. ومن الواضح أن ممارسته كمؤرّخ للفلسفة تعتمد كلياً على أطروحته الفلسفية.

ومن أجل تعميق النظر في الأسس الفلسفية للمقاربة التاريخية والنسبوية، نوجه الآن نظرنا نحو شخصية أخرى متخصصة في العصر الوسيط، شخصية كورت فلاش، فهذا الأخير ألماني الجنسية، ولد سنة 1930، أستاذ فخري في جامعة بوخوم في منطقة روهر، حيث درّس بها على مدى ربع قرن. وقد كان له تأثير بالغ الأهمية على توجّه الدراسات الخاصة بالفلسفة في العصر الوسيط في أوروبا. وقد اشتغل معه في جامعة بوخوم الأستاذ رويدي إمباخ في نشر أعمال دييتريش دي فرايبورج، الفيلسوف ذي النزعة الدومينيكية والألماني الجنسية ومن المعارضين للنزعة الذرية المعاصرة للأستاذ إيمكارت (نهاية القرن 13 وبداية القرن 14). إن ألان دي ليبيرا وإن لم يكن تلميذا لفلاش فإنه بالتأكيد قد تأثر به. وفي إيطاليا حيث كانت لفلاش العديد من الارتباطات المؤسسية، نجد أنّ الكثير من المتخصصين في العصر الوسيط ينتمون أيضا لاتجاهه المنهجي. لقد تدخل كورت فلاش في النقاش الدائريين باناسيو ودي ليبيرا سنة 1994 من خلال مقال تحت عنوان: "كيف نكتب تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط؟"، وبعنوان فرعي "مداخلة في سياق النقاش الدائريين كلود باناسيو وألان دي ليبرا بصدد القيمة الفلسفية للبحث في تاريخ الفلسفة" (23). نعين في هذا المقال دعما أحادي الجانب لألان دي ليبيرا ونقدا للمنهج الذي اعتمده باناسيو حول نظريته في إعادة البناء. ويعارض فلاش أطروحة باناسيو القائلة بالاستمرارية وذلك على ثلاث مستويات:

(1) يعترض على القول بالاستمرارية المكانية/الزمانية للعالم، تلك الاستمرارية التي اعتمدها باناسيو لتدعيم فكرته حول وجود استمرارية واقعية للعالم وذلك في حالة عدم وجود استمرارية مذهلة. وبالنسبة لفلاش تحديدا لا يمكن أن نميّز الواقعي عن المذهل، الشئ عن الطريقة التي ننظر من خلالها لهذا الشئ. وقد قدّم باناسيو نموذجا لمخطوط يعود للعصر الوسيط باعتباره يتناول اليوم نفس الموضوع المتناول في القرن 13. وعلى العكس من ذلك يرى فلاش أن الكتاب في القرن 13 كان شيئا آخر غير ما هو عليه اليوم بسبب الدلالات المرتبطة به، كندرة الكتاب والزمن المستغرق في

بل تتعلق بالشيء ذاته. إن فكّ الارتباط بين الشيء ودلالاته التاريخيّة هو بالنسبة لفلاش فعل تجريدي لا مشروع . ويرى أن التّمييز بين الجوهر والعرض كان "إجراء عبقريا"(24) تم اكتشافه من أجل محو تاريخانيّة الواقع.

(2) يعترض فلاش ضدّ القول باستمراريّة القواعد المنطقيّة: ولبيان أن القواعد المسندة للمحمولات متغيّرة وتاريخيّة، يستشهد فلاش بنموذج التأمّلات المسيحيّة للتألّوث الإلهي إذ يرى أنّه من الممكن أيضا النّظر إلى التّوحيد الإلهي الخالص كنوع من التعدّدية. إن مثلا كهذا يجعل الأمر ملتبسا علينا، ما دام هاجس كل مجهود اللّاهوت القائل بالتثليث هو الاحتفاظ تحديدا بمبدأ عدم التناقض، وإثبات أنّه إذا كان الرّب واحدٌ وثلاثة فإن هذا الأمر لم يكن يندرج ضمن العلاقة نفسها. وكناّ نوذّ مساءلة كورت فلاش عن وجهة نظره فيما إذا كان لمبدأ عدم التناقض قيمة دائمة أم أنّه مجرد ظاهرة تاريخيّة ليس إلّا.

وإذا كان باناسيو يعتقد في ثبات القواعد المنطقيّة فذلك لأنّه، حسب كورت فلاش، يعاني من وهم ناتج عن قصر النّظر. لقد استحوذت عليه فكرة الاستمرارية المتواصلة لمنطق أرسطو، لكنه لم يدرك أن هذه الفترة الطويلة من الاستمرارية هي ظاهرة تاريخيّة، ولا يتعلّق الأمر في هذه الاستمرارية سوى بفترة قصيرة عارضة ضمن عدم الاستمرارية الشّاملة. وبالنّسبة لفلاش إن عدم الاستمرارية الجذرية لا تستبعد المراحل المحليّة للاستمرارية، إن هذه الاستمرارية ليست معطى بل هي تاريخيّة، إنها ثمرة ملابسات طارئة وآليات مؤسّساتية. وينطبق هذا الأمر بوجه خاص على المنطق الأرسطي، وبالتالي على مبدأ عدم التناقض.

(3) يعترض فلاش على الأطروحة القائلة باستمرارية المشكلات الفلسفيّة. فمن غير الممكن الاقتباس من مؤلّفي العصر الوسيط من أجل المضيّ قدما في اتجاه إيجاد حل لهذا المشكل أو ذاك.

وكمثال على ذلك، لا فائدة - في نظر فلاش- من محاولة التّفكير في مشكلة الشّر والخير الإلهي عبر الاستعانة بالقدّيس توما على اعتبار أنّ البحث في هذه المواضيع لا ينفصل عند القديس توما عن كوسمولوجيا متجاوزة.

ومن العبث الاعتقاد بأن مؤلّفين اثنين يقولان الشّيء نفسه حينما يؤكّدان على القضية نفسها. وكمثال على ذلك قولنا "كل معرفة إنسانية تبتدئ من الحواس" أو حتى عند قولنا مثلا في المادّة الأولى المتعلّقة بالإيمان: "أومن بالرّب العظيم الأب". فلهذه العبارات دلالات مختلفة تماما من مؤلف لآخر وذلك بسبب الشّروط التاريخيّة والفرديّة المتغيّرة.

إن التّزعة القائلة بعدم استمراريّة المفاهيم والمشكلات ناجمة - بالنّسبة لفلاش- عن كون معنى الكلمة يتجاوز تعريفها. إنّ الألفاظ الفلسفيّة محمّلة بـ"معانٍ إضافيّة" (25) وتشمل هذه المعاني الإضافيّة الدّلالات الفرديّة المرتبطة بالطّبع الخاص المميّز لكل فيلسوف وكذا بارتباطاته التاريخيّة: وهكذا فإن مفهوم اللّهُ عند القديس توما محمّل بكوسمولوجيا الفلسفة المشائيّة، ومفهوم النّفس في القرن 13 محمّل بتصوّرات "كتاب النّفس" لأرسطو وكذا بالمجادلات حول مصير النّفس بعد الموت. لذلك: "أن نقوم بدراسة تاريخ الفلسفة، فهذا يعني التحرك داخل لغة غنيّة بالصّور الفكرية وشبه الشعريّة" (26). ويترايط مع ذلك، يعرّف فلاش إعادة البناء النّظريّة لباناسيو إذ يعتبرها إجراء منهجيا لإفراغ - وبطريقة منتظمة - النّصوص الفلسفيّة من الفروق الدّقيقة لمعانيها الفرديّة والتاريخيّة (27).

تُدرّك اللّغة الفلسفيّة كلغة شبه شعريّة. وهذا يكشف لنا عن تصوّر فلاش للفلسفة: الفلسفة مثيلة للأدب، والنّظريات الفلسفيّة شبيهة لديه -في نص آخر من نصوصه- بالأعمال الفنيّة (28)، فالوظائف الأساسيّة للأعمال الفلسفيّة هي إبراز مظاهر التفرد لدى مؤلّفها، وذلك على الطّريقة نفسها المعتمدة فعليّا في العمل الفنّي. إن الفلسفة إذن بالنّسبة لفلاش فاعليّة شعريّة منتجة لعمل أصيل وليست نشاطا نظريّا لا يكشف عن هويّته عند تأمله لما هو حقيقي. إن الفلسفة تقطع الصّلة مع المنطق وهاجس البرهنة.

يقوم هذا التصوّر للفلسفة عند فلاش على أساس فلسفي جدّ دقيق: رفض القول بكونيّة العقل الإنساني. ويظهر تصوّره بشكل واضح في المقال الذي كتبه فلاش عن باناسيو ودي لبييرا وفي نص آخر تحت عنوان: "لماذا ندرس فلسفة العصر الوسيط؟" (29)، مقال كتبه سنة 1990 ونقّحه سنة 2005 وهو ذو أهمية بالغة من الناحية المنهجية.

إن الأسباب التي دفعت فلاش إلى دراسة فلسفة العصر الوسيط هي بالأساس غير فلسفية، ونذكر منها ثلاثة:

(1) فضوله المعرفي الذي اتّخذ كموضوع له كل ما هو غريب ومجهول، يعترف فلاش بأن الأسئلة التي طرحها فلاسفة العصر الوسيط ليست أسئلته، ولهذا السبب بالذات نجده يهتمّ بها في إطار بحث "يكاد يكون إثنوغرافيا" (30).

(2) الرغبة في معرفة عالم العصر الوسيط على اعتبار أن الفلسفة والآهوت هما المظهران الأكثر توثيقا للحياة في هذا العصر، كما أنّ نصوص هذا الأخير مرتبطة بالحياة الواقعية والأخلاقية والسياسية.

(3) هاجس التّقويم المنصف للحقبة الحديثة ولابتكاراتها المزعومة.

لقد كانت لفلاش نظرة تبخيسية لتلك المجهودات المبذولة من أجل مقارنة النصوص في العصر الوسيط مقارنة فلسفية. ومع ذلك يتبين لنا أنّ اشتغاله الشّخصي على نصوص من العصر الوسيط ينمّ عن خصوبة فلسفية متأصلة في كل عمله. فمقارنته لفلسفة العصر الوسيط هي فلسفية من جهة لأنّها تسمح "بالبرهنة باحثة عمّا هو غرائبي في المفهوم الأوربي للعقل" (31) وفلسفية من جهة أخرى لكونها ذات نزعة تاريخانية تبين لنا أنّ النظريات الفلسفية هي تعبير عن وعي تاريخي، وهي فلسفية من جهة ثالثة لأنّ دراسته للفلاسفة السكولائيين تتوخّى الكشف عن إخفاق "حلمهم بالفلسفة كعلم، كعلم جيّد، صارم ويقيني" (32) وذلك من خلال تبيان أنّ ميتافيزيقا فلاسفة العصر الوسيط مشروطة بالعالم التاريخي لحياتهم الأخلاقية

والسياسية. إن كل هذا يجعل من فلاش أولاً وقبل كل شيء فيلسوفا يضي طابع النسبية على كونيّة العقل.

8

لقد تبيّن لكم من خلال هذا العرض الذي كان من بين أهدافه تفويض المنهج التاريخاني خاصة في حقل الفلسفة في العصر الوسيط، وذلك بتبيان أنّ الأسس الفلسفية لهذا المنهج مشكوك فيها.

وكان الغرض من هذا العرض هو الدّفاع عن مقارنة فلسفية لنصوص من العصر الوسيط ، مقارنة يمكن أن تتخذ صيغا متعددة للغاية، ولا تقتصر على المقاربة التحليلية، إلّا أنّها مقارنة تقوم على بعض المبادئ الفلسفية الأساسية:

- كونيّة العقل في الزّمان والمكان على حدّ سواء لأن لدينا أدلة كثيرة على ذلك ولأن نفي كونيّة العقل هو نفي للعقل ذاته ولأن نفي كونيّة العقل سيترتب عنه بالضرورة، وفي هذه اللحظة أو تلك، نفي اعتبار الإنسان إنسانا.

- الاستقرار الواقعي للعالم، وبالتأكيد إنّ هذا الاستقرار ليس استقرارا للأبعاد السياسية والاجتماعية لهذا الأخير، بل استقرار لما هو أكثر أساسية في هذا الواقع والذي تهتمّ الفلسفة تحديدا بدراسته، أي دراسة أبعاده الأنطولوجية والوجودية. والنتيجة المنطقية لاستقرار العالم هي وجود مشاكل فلسفية دائمة.

- إن تعريف الفلسفة كفعالية نظرية وليست شعرية وكفعالية برهانية مجهولة الهوية أساسا، هي فاعلية قائمة على:

أ) التّعريف الصّارم للمفاهيم، هذه المفاهيم التي ليست بالتأكيد أحادية المعنى، لكن يمكن في نفس الوقت إيجاد حل فلسفي لتعدد معانيها وتوضيحه.

ب) الاستمرارية الأساسية - وليست العرضية - لقواعد الاستلزام المنطقي ولابدأ عدم التناقض.

هوامش:

- 1) C. Panaccio, Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991 ; Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham, Paris, Seuil, 1999.
- 2) Les mots, les concepts et les choses, p. 18.
- 3) Ibid., p. 17.
- 4) Ibid.
- 5) L. Strauss, « Pour commencer à étudier la philosophie médiévale », in La renaissance du rationalisme politique classique, Paris, Gallimard, 1995, p. 286.
- 6) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press, 1982.
- 7) P. Vignaux, « La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels ? », in Revue philosophique de Louvain, 75 (1977), pp. 293-331.
- 8) A. de Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? », in Le Débat, 72 (1992), pp. 155-169.
- 9) Ibid., p. 160.
- 10) Ibid., p. 161.
- 11) Ibid.
- 12) Ibid.
- 13) Ibid., p. 165.
- 14) Ibid., p. 164.
- 15) Voir en particulier C. Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in La philosophie et son histoire, éd. G. Boss, Zurich, éd. du Grand Midi, 1994, pp. 173-195 ; « Philosophie analytique et histoire de la philosophie », in Précis de philosophie analytique, dir. P. Engel, Paris, P.U.F., 2000, pp. 325-344. Voir aussi P. Engel, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », in Passés recomposés, champs et chantiers de l'histoire, dir. J. Boutier et D. Julia, Paris, Autrement, 1995, pp. 96-111.

- 16) Voir en particulier A. de Libera, Conclusion de *L'art des généralités*, Paris, Aubier, 1999, pp. 609-636 ; « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale », in *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard – Centre Pompidou, 2000, pp. 552-587. Des références complémentaires dans A. de Libera, *Archéologie du sujet*, vol. I, *Naissance du sujet*, introduction, Paris, Vrin, 2007.
- 17) *L'art des généralités*, p. 630.
- 18) *Querelle des universaux*, p. 33 (cité dans « Archéologie et reconstruction », p. 571).
- 19) *Ibid.*, p. 63 (*ibid.*).
- 20) « Archéologie et reconstruction », p. 572.
- 21) *Ibid.*, p. 584.
- 22) *L'art des généralités*, p. 623.
- 23) K. Flasch, «*Wie schreibt man Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung*», in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 20 (1994), pp. 1-29.
- 24) *Ibid.*, p. 19.
- 25) *Ibid.*, p. 23.
- 26) *Ibid.*
- 27) *Ibid.*, p. 24.
- 28) Voir K. Flasch, «*Wozuerforschen wir die Philosophie des Mittelalters?*», in *Philosophie hat Geschichte*, vol. 2, *Theorie der Philosophiehistorie*, Francfort/M., Vittorio Klostermann, 2005, pp.318-338, trad. par J. Schmutz in K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la « mystique » allemande*, Paris, Vrin, 2008, pp. 191-211.
- 29) *Ibid.*
- 30) *Ibid.*, p. 194.
- 31) *Ibid.*, p. 211.
- 32) *Ibid.*

تأملات في تعريف الديمقراطية

رايمون آرون

ترجمة: محجوب مشهوري ويوسف مريبي

ظل التعارض بين مبادئ الثورة ومبادئ النظام القديم، في فرنسا، خلال قرن ونصف من الزمن، هو الموضوع الأساسي للتفكير السياسي. لقد فكر رينان Renan، وتين Taine أيضا، ضمن هذا الإطار، كما أن ألان Alain وموراس Maurras، وهما فيلسوفان من فلاسفة شبابي، ظلا مهوسين، بصيغة أخرى، بالتعارض بين مبادئ النظام القديم (أي مبدأ النظام، والسلطة، والتراتبية، والعائلة)، ومبادئ الثورة (أي إصدار الحكم الفردي، والمساواة بين الناس). وبالرغم من ذلك، اعتبر بعض الفلاسفة، منذ القرن الأخير [القرن 19]، أن هذا التعارض لم يكن الظاهرة الحاسمة. لقد صاغ طوكفيل على وجه الخصوص، الإشكال المركزي لحضارتنا على النحو التالي: إن التوجه نحو تساوي الناس فيما بينهم، وإلغاء تمايزات الوضع الشخصي، هو أمر قاهر؛ فالمجتمعات الغربية تتجه لا محالة نحو المساواة؛ ومن ثمة، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو أن نعرف ما إذا كان مجتمع قائم على المساواة سيكون ليبراليا أم استبداديا. لقد اندهش طوكفيل خصوصا من تجربة الولايات المتحدة، حيث اعتقد أنه رأى فيها صورة عن مستقبل المجتمعات الأوروبية بالمعنى الذي يفيد أن المساواة الاجتماعية، والمساواة بين الناس، والمساواة بين الأشخاص، كانت قد تحققت فيها سلفا [الولايات المتحدة] أكثر بكثير مما تحققت في المجتمعات الأوروبية، ومع ذلك ظلت فيها الحريات مصونة¹.

¹ - يمكن العودة إلى الفصل الذي خصصه ريمون آرون لطوكفيل في كتاب مراحل الفكر السوسيولوجي، باريس،

غاليمار، 1991، ص 222 - 272.

يمكن القول إن إشكال طوكفيل كان هو التالي: هل تتوافق المساواة مع الحفاظ على الحريات السياسية؟ وبتعبير آخر، لقد كان إشكال ماركس مماثلاً لإشكال طوكفيل، لكنه صيغ بطريقة مغايرة تماماً.

في العمق، إن الإشكال المركزي الذي أريد معالجته في هذا الدرس هو بالضبط الإشكال الذي طرحه طوكفيل: هل تحافظ مجتمعاتنا على الحرية السياسية كشيء غير ملائم لزمته، أو بالأحرى هل هناك إمكانية للتوفيق بين مجتمع مساواتي ومجتمع ليبرالي، مادام التوجه نحو المساواة يمثل واقعاً؟

سنخصص الجزء الأول من هذا الدرس لتحليل ما درجنا على تسميته بالديموقراطية الغربية. يبدو لي أنه يمكن ببساطة أن نعرف الديمقراطية سوسيولوجياً كتنظيم للمنافسة السلمية من أجل ممارسة السلطة.

إن هذا التعريف هو تعريف من خلال المؤسسات وليس من خلال الأفكار: وهذا أمر جوهري بالنسبة لي. وبالفعل، إذا قلنا إن الديمقراطية هي سيادة الشعب، فهناك على الأقل لفظتان غامضتان في هذا التعريف، وهما "سيادة" و"شعب". يتناقش أهل القانون باستمرار مسألة معرفة ما تعنيه السيادة بدقة. وبالمقابل، بمقدورنا أن نتفق تماماً حول الفكرة التي مفادها أن كل مجتمع يوجد فيه أناس يمارسون السلطة، وبإمكان كل واحد أن يفهم بأن المنافسة السلمية قصد معرفة من يمارس السلطة هي واقعة قابلة للملاحظة. إن كون أولئك الذين يمارسون السلطة، في بعض المجتمعات، لا يعينون بالولادة، وإنما وفق مفهوم عن سيرورة من المنافسة السلمية هي واقعة مؤسسية.

من جهة أخرى، عندما نقول "سيادة الشعب"، فإننا نجعل من كل أشكال الألاعيب الإيديولوجية أمراً ممكناً. وبالفعل، بما أننا لا نعرف جيداً ما هو الشعب - هل هو مجموع أفراد مجتمع ما، أم أولئك الذين يكونون مواطنين بامتياز؟ هل يمكن أن يطلق لفظ الشعب على أقلية فاعلة أكثر من إطلاقه على أغلبية منفعلة؟- وبما أنه يوجد في الإيديولوجية السياسية كل أنماط التلاعب بمفهوم الشعب، فإنه من المستحسن أن نترك جانبا المفاهيم الغامضة، وأن ننطلق من وقائع بسيطة جداً.

إن الاعتراض الوحيد الذي يمكن تقديمه على هذا التعريف، هو أن تنظيم المنافسة لأجل ممارسة السلطة يبدو أنه يترك جانبا حالة الديمقراطية المباشرة، حيث أن مجموع المواطنين المجتمعين هم الذين يحكمون بشكل مباشر. أرى أنه من الممكن، على الأقل ضمن المنظور الذي أتموضع فيه، اعتبار الديمقراطية المباشرة، التي تشكل ماهية الديمقراطية، هي حالتها القصوى، وهي الحالة التي تمارس فيها المنافسة من خلال تجمع المواطنين جميعهم وتُمارس في بعض الأحيان لاتخاذ القرارات نفسها. وتقتضي المنافسة على ممارسة السلطة بالطبع تعيين بعض الأفراد قصد ممارسة وظائف القيادة.

وانطلاقا من هذا الطابع الأساسي- أي المنافسة السلمية لممارسة السلطة - نعثر بسهولة، فيما يبدو لي، على الخصائص التي ننسبها عادة للديمقراطية السياسية. أولا: كيف تُنظم المنافسة؟

يمكن للمنافسة أن تتخذ صورتين: صورة الاقتراع (السحب بالقرعة) وصورة الانتخاب.

لا يتعارض الاقتراع بتاتا مع المنافسة السلمية. إنه ببساطة، يختزل عنصر الفعل الشخصي، في حالة الاقتراع، في الحد الأدنى. لقد كان الاقتراع يقوم بدور هام في المدن الإغريقية، وإلى حد الآن، لازالت هناك بعض الوظائف، المحدودة جدا، تمارس بالاقتراع في الديمقراطيات الحديثة. وأفكر هنا بالأساس في هيئة المحلفين. ولم نفكر بعد في تعيين الوزراء أو النواب بواسطة الاقتراع، لكن هذا لن يثير اعتراضا أساسيا، اللهم إثارته لاعتراض من طبيعة عملية (إن الاعتراضات ذات الصبغة العملية تكون مهمة بداهة). وبالنتيجة، إن الانتخاب هو التنظيم الأكثر بساطة للمنافسة من أجل ممارسة السلطة. وبما أنه لا يوجد أشخاص مُعنيون بالولادة لممارسة السلطة، وبما أننا نرفض أن تسند السلطة على إثر حرب أهلية، فإن الصورة العادية هي انتخاب أولئك الذين سيمارسون السلطة من طرف المواطنين.

لا يمكن أن يُطبَّق الانتخاب بالطبع على الوظائف كلها ولا على الديمقراطيات الحديثة جميعها. إن كل الديمقراطيات التي نعرفها تنطوي على توليف بين الانتخاب وبين التعيين. ومع ذلك، يعتبر الانتخاب هو الأساس.

وانطلاقاً من مفهوم الانتخاب هذا، ننتقل بسهولة إلى فكري الحرية السياسية والحرية الشخصية. فلكي تكون المنافسة سلمية، يجب ألا يتعرض المواطنون لتهديد مبالغ فيه بالسجن إذا ما عبروا عن آراء معينة. وبعبارة أخرى، لكي تكون المنافسة متلائمة مع مبادئ المنافسة السلمية ذاتها، ينبغي توفر الحد الأدنى من الحريات السياسية. فإذا لم تكن هذه الحريات السياسية متوفرة البتة، فلن تكون هناك منافسة حقيقية، أو ستكون منافسة زائفة. ولا شك أن مثال المنافسة السلمية نادراً ما تحقق في الواقع. ففي معظم الديمقراطيات، كانت العملية السياسية [مغشوشة إلى حد ما، لكن وفق اختلافات كبيرة من حيث الدرجة.

ومن جهة أخرى، وانطلاقاً من مفهوم المنافسة من أجل تصويت المواطنين، ننتقل بسهولة إلى وجود الأحزاب، لأنه من الطبيعي أن يتكتل أولئك الذين يريدون ممارسة السلطة للحصول على أصوات ناخبهم. فلا يمكن تصور وجود منافسة بين أفراد معزولين. فهناك يوجد ابتذال، لكنه ابتذال له عواقب معينة. فعلى سبيل المثال، يعتقد بعض الفلاسفة أنهم في منتهى العمق عندما يقولون إن الأحزاب مقبلة ويجب التخلص منها كلها. حقا بإمكاننا أن نعتبر الأحزاب مقبلة، وصحيح أنها تعج بالنقائص كما هو حال العديد من المؤسسات البشرية. إلا أنه يجب عليهم أن يشرحو لنا فقط، كيف يمكن للمنافسة السلمية من أجل ممارسة السلطة أن توجد في غياب الأحزاب. لأنه، في هذه الحالة، وحدهم أفراد بدون رابط يجمع بعضهم ببعض الآخر سيحضرون للإدلاء بأصواتهم على ناخبهم، وهذا سيخلق صعوبات جمة متعلقة بالتنظيم، التي ربما تستدعي، لمنع ظهور الأحزاب، إجراءات صارمة جداً أكبر من الإجراءات التقليدية للزعزعة الاستبدادية.

أرى إذن، أنه إذا ما انطلقنا من فكرة أن ماهية الديمقراطية هي المنافسة السلمية من أجل وظائف القيادة، فإننا سنصل لا محالة إلى الأحزاب بوصفها مؤسسة لا تنفصل عن ماهية الديمقراطية نفسها.

وأخيراً، ننتقل بيسر من هذه المفاهيم إلى مفهوم يتعلق باحترام الأقليات أو المعارضة. فلكي تكون المنافسة سلمية حقيقةً، يجب ألا يتم اعتبار أي انتخاب كما لو أنه هو الأخير. ذلك لأنه إذا تم القضاء على الانتخابات، انطلاقاً من انتخاب ما،

بمعنى إذا انتهت المنافسة بفوز مجموعة ما، فإن كل واحد سيعتبر بأن هذا ليس لعباً، إذا جاز قول ذلك، جديراً بأن يكون سلمياً، ما دامت قاعدة اللعب لم تحترم أبداً. وبعبارة أخرى، لكي تكون المنافسة قانون هذا النوع من المجتمع السياسي، يجب أن تحظى المجموعات التي لا سلطة لها، مبدئياً، بفرصة الوصول إليها. فمن ماهية الديمقراطية السياسية إذن احترام بعض الأقليات على الأقل.

نرى أن بوسعنا أن نعرف الديمقراطية السياسية، في إطار تصور من هذا القبيل، دون الإحالة إلى أي من الأفكار المتعالية من قبيل السيادة الشعبية، وفكرة الحرية، والمساواة، بل أن نعرفها ببساطة كنظام مؤسساتي له منطقه الخاص ويؤدي لنتائج معينة.

لنحاول الآن، أن نعرف بدقة أو أن نحلل عن قرب المنافسة من أجل السلطة. لرب معترض علي بالقول - وسيكون هذا الاعتراض صالحاً تماماً - إنه لا يوجد نظام سياسي دون منافسة على السلطة. فبالنسبة للنظام الملكي، يكفي أن نقرأ سان سيمون² لكي نرى إلى أي حد كانت هناك منافسة على وظائف القيادة، في الحاشية أو في محيط الملك. ويبقى أن السلطة العليا لم تكن خاضعة لقاعدة المنافسة هاته في النظام الملكي. ومن جهة أخرى، لقد كانت وظائف القيادة، ما تحت الملك، موضوع منافسة، لكنها كانت منافسة غير منظمة، أي أنها كانت منافسة من أجل الحصول على عطايا الأمير. إن المنافسة من أجل عطايا أمير تلعب دوراً هاماً في كل المجتمعات السياسية، لكن لا يمكن اعتبارها كمكافئ لتنظيم منافسة سلمية، لأن جوهر تنظيم منافسة سلمية يتمثل في وجود قواعد. والحال أنه لا توجد أي قاعدة في الصراع للحصول على عطايا الأمير، فهناك احتدام للمؤامرة، وهناك كل الوسائل التي نحاول من خلالها بلوغها. فليس من الضروري الإحالة على النظام الملكي أو على "النظام القديم" حتى؛ يكفي أن نستحضر ما يجري عموماً تحت الذي يمتلك وظيفة القيادة بواسطة الانتخاب أو التعيين. إن الصراع حول عطايا رئيس مجلس الوزراء هو صورة لمنافسة بين أفراد من أجل وظائف، لكنها منافسة غير منظمة، أي أنه لمن الصعب أن نعرف بدقة كيف يتم نيل عطية من رئيس مجلس الوزراء لكي

² - مذكرات حول مملكة لويس الرابع عشر والعرش، كتبت ما بين 1692 و1723.

يعين المرء مديرا لمقاولة وطنية أو لأجل الحصول على مكتب تبغ. إن هذه المنافسة على عطايا الأمير تخاض في الديمقراطيات، من الأعلى إلى الأسف: إذ يحاول المنتخبون الحصول على عطايا البرلمان، الذي يحاول بدوره الحصول على عطية الوزير، وهكذا دواليك. طبعاً، لا يمكن خوض هذه المنافسة من أجل كل الوظائف، وبالنتيجة، ثمة تحليل أولي ضروري يتمثل في معرفة ما يشكل رهان المنافسة في ديمقراطية معطاة.

نلاحظ ابتداءً، بأنه ثم استثناء رئيس الدولة من المنافسة في بعض الديمقراطيات. ففي الديمقراطيات ذات الصيغة الملكية، كان شخص رئيس الدولة يعين عن طريق الوراثة، فهو إذن مستثنى من المنافسة.

وفي ديمقراطيات أخرى، كالديمقراطية الفرنسية، كان هناك اختيار من درجة ثانية، يعلي من وظيفة رئيس الدولة، قدر الإمكان، فوق المنافسة.

يمكن القول إذن، وبصفة عامة، أنه تم السعي إلى استثناء بعض الوظائف من المنافسة، وخصوصاً الوظيفة العليا، في جميع الأنظمة التي تكون فيها وظائف القيادة موضوعاً للمنافسة، بالكيفية التي يبدو فيها الحائز على هذه الوظيفة كممثل لمجمل الجماعة وليس فقط بوصفه ممثلاً لجزء من هذه الجماعة.

وفي المقام الثاني، تستثنى الوظائف الإدارية، التي هي وظائف للقيادة، بالمعنى الواسع، من المنافسة الانتخابية. ولكن هذا الأمر، والحق يقال، ليس قاعدة عامة. ففي الولايات المتحدة مثلاً، كان عدد كبير من الوظائف الإدارية، في فرنسا، موضوع منافسة، لكنهما منافسة لأجل الحصول على عطايا الأمير أو بالأحرى، للتعبير عن الأشياء بشكل أفضل، هي منافسة بالاستحقاق - وهذا الأمر مثالي بالتأكيد -، يمكن أن يكون موضوع منافسة انتخابية. فهناك حالياً، في الولايات المتحدة على وجه التحديد، نقاش لمعرفة ما إذا كان يلزم الحصول على بعض وظائف الإدارة المالية تبعاً لانتخابات أو وفق تعيين. يمكن القول، بأن هناك توجه نحو استثناء عدد متزايد من الوظائف الإدارية من المنافسة الانتخابية في المجتمعات الحديثة: بداية، لأن هذه الوظائف الإدارية تفرض كفاءة لا يمكن للانتخاب أن يضمها بكيفية مطلقة، ثم لأنه يراد تفادي أن يكون الحائزون على هذه الوظائف تابعين بكيفية ما، لمنتخبهم كما لو أنهم حائزون على مناصب سياسية.

وفي المقام الثالث والأخير، وهذا أمر واضح بذاته لكنه يكتسي أهمية قصوى- يتم في المجتمعات الديمقراطية جميعها، استثناء القوى الاجتماعية من هذا الصراع. وأعني بهذا أن المالكين لوسائل الإنتاج، أولئك الذين يحوزون قوة اجتماعية، لا يحتلون هذه المكانة تبعا لمنافسة انتخابية، بل إما لأنهم نجحوا في الميدان الاقتصادي، وإما لأنهم كانوا قد تلقوا بالوراثة هذه الوضعية نفسها.

ثانيا: من الذي يسمح بالمشاركة في المنافسة؟

يمكن القول- وأعتقد أن هذا صحيح- إن منطق المنافسة، هو المساواة بين جميع أعضاء المجتمع. ورغم ذلك، فإذا نظرنا تاريخيا إلى الديمقراطيات، فإننا سنلاحظ أن ما كان نادرا جدا، هو ارتباط هذه المساواة بها. فلا شيء تواتر في التاريخ أكثر من رؤية أقليات، داخل مجتمع ما، تقبل لذاتها قواعد المنافسة هاته، لكنها ترفضها بالنسبة للآخرين. وأشير هنا إلى المدن الإغريقية، حيث كان أولئك الذين يسمح لهم بالمنافسة هم المواطنون، الذين كانوا يشكلون أقلية بالقياس إلى الغريباء والعبيد. واليوم، وفي عصرنا هذا، لا يعدم أيضا وجود أمثلة عن مجتمعات منظمة ديمقراطيا، لكن دون مساواة سياسية. والمثال الساطع على ذلك هو مثال جنوب إفريقيا، حيث عملت أقلية من البيض، سواء من أصل هولندي أو بريطاني، على إدخال أو تثبيت قواعد منافسة شبيهة بتلك القواعد التي توجد في بريطانيا العظمى، لكن دون أن يستفيد منها ملايين السود. وعندما تم إدخال قواعد المنافسة الانتخابية، للمرة الأولى في فرنسا، فإن معظم الثوريين اعتبروا أن التمييز بين مواطنين فاعلين ومواطنين منفعلين هو أمر بديهي، أي التمييز بين أولئك الذين سيقبلون في المنافسة سواء بصفتهم مرشحين أو بصفتهم ناخبين، وبين أولئك الذين سيرفضون. ففي هذا العصر، يعتبر الخط الفاصل بين هؤلاء وأولئك هو امتلاك ثروة معينة.

ونتيجة لذلك، يمكن حصر الاستفادة نفسها من المنافسة في جزء من المجتمع. بالفعل، هنالك فقط صعوبات جمة في تفعيلها، لأن منطق هذا النظام هو كونه يقبل الجميع في التنافس. أو بتعبير آخر،، كانت مؤسسة المنافسة الانتخابية هاته قد وضعت باسم بعض الأفكار التي تشكلت من خلالها فكرة المساواة الإنسانية

أو فكرة أن بإمكان الناس أنفسهم اختيار حكومتهم. والواقع أننا عاينا، على الأقل في المجتمعات الغربية، توسعا متواصلأ أعطى لكل أعضاء المجتمع الحق في المشاركة في المنافسة على نحو متزايد، بوصفهم ناخبين ومنتخبين في الآن ذاته. وشكل توسيع حق الاقتراع ليشمل النساء مرحلة حاسمة من هذه الزاوية.

ثالثا: على ماذا يتوقف تنظيم المنافسة؟

إن تنظيم المنافسة، هو هذا الذي يسمى دستورا. يتوقف وضع دستور معين على تثبيت القواعد التي من خلالها ينتخبُ المواطنون منتخبهم، ومن خلالها أيضا، يعين -فيما بعد- المنتخبون أو ينتخبون بدورهم أولئك الذين سيمارسون وظائف القيادة. يمكن للأغلبية أن تكون بسيطة، ومطلقة، أو بثلاثين اثنين، حسب الأعضاء، ويمكن للمتخصصين في القانون الدستوري تحليل الطرائق، المتباينة جدا في التفصيل، التي تنتظم من خلالها بدقة هذه الأنماط من المنافسة.

أود هاهنا، أن أسجل ببساطة ملاحظة، أخذا الكل بعين الاعتبار وهي كما يلي: إن كل قواعد تنظيم المنافسة تكون اعتباطية. وأعني بهذا أن تبريرها الحقيقي، هو نجاعتها. فلا مبرر يوجب أغلبية بسيطة أو أغلبية بثلاثين اثنين لأجل هذا القرار أو ذلك. لكن، إذا لم يكن بإمكان أي قاعدة دستورية في ذاتها، أن تكون مبررة إلا عن طريق الصدفة، فإنه لمن الأساسي أن يثق المواطنون في الدستور حالما يوجد. فليس هناك أي دستور أكثر تعقيدا واعتباطا من الدستور الأمريكي، وليس هناك أي دستور يحظى بالاحترام أكثر منه. فلكي يسير النظام على نحو جيد، يجب أن يثق المواطنون في دستورهم الخاص. ولعل القيمة الأساسية لأي دستور هي أن يكون مقبولا كشيء بديهي من طرف أولئك الذين يعرفونه أو يخضعون له.

وبتعبير أخرى، فالجدارة الأساسية لدستور ما هي أن يكون موجودا منذ زمن طويل. وهذه نتيجة تعتبر مفارقة لكنها في نفس الوقت مفارقة عادية. وبالفعل، عندما يوجد الدستور منذ زمن بعيد، فإن المرء يعتاد عليه وينتهي إلى إيجاد قواعد واضحة واعتباطية تماما كما هو حال أي قواعد أخرى. وهذا يؤكد لنا، على النقيض من ذلك، لماذا كانت كل الدساتير الفرنسية على العموم رديئة: فلم تأخذ ما يكفي من الوقت لذلك. إن الخطأ الفادح لدى الدستوريين الفرنسيين كلهم يتمثل في الاعتقاد

في وجود اختلاف بالطبيعة بين نظام ونظام آخر، (ليس لأنه لم يكن هناك أنظمة جيدة وأنظمة أقل منها جودة). والحال أنه بالرغم من كل شيء، إن الجدارة الأساسية هي أن يكون الدستور مقبولاً ولا يوجد أي سبب لكي يجعل دستوراً ما مقبولاً مؤقتاً كشيء معقول. فهو واحد من العديد من المؤسسات الاجتماعية، الذي لا يمكن أن يكون معقولاً: فلا يمكنه إلا أن يتكيف مع ظروف الواقع أو مع اعتبارات الظرفية.

أما الموضوع الثاني الذي سأعالجه فهو: ما هي صور الديمقراطية المعرفة على هذا النحو؟

يمكن تمييز صور الديمقراطية حسب الأصل الاجتماعي للحائزين على المناصب السياسية المعينين من خلال نظام المنافسة هذا. ولكي أعبّر للتو عن الأشياء بكيفية بسيطة، فلنأخذ فرنسا مثلاً، إن الحائزين على السلطة السياسية بناء على عملية انتخابية يمكن أن يكونوا: إما أرستقراطيين كباراً، على القوم، ووجهاء، لنقل بكيفية عامة، إنهم أعضاء من الطبقة القيادية اجتماعياً؛ أو سياسيين محترفين، ينتمون إلى الطبقة المحظوظة لكن من مستوى أعلى. لنقل: إنهم صغار البرجوازيين من طراز المحاميين أو الأساتذة؛ وأخيراً يمكن أن يتكون الصنف الثالث، وتبعاً لمنافسة الانتخابية، من أولئك الذين أسميهم قادة الجماهير: أي كتاب النقابات وموظفو الأحزاب السياسية.

وبوجه عام، إن التعيين الاجتماعي لرؤساء الديمقراطية يرتبط ببنية الأحزاب وبالكيفية التي تُوظف بها العملية الانتخابية.

فعندما يكون المنتخبون أرستقراطيين، فإن الأحزاب السياسية تكون بوجه عام بمثابة مجموعات برلمانية منظمة بصرامة أقل، وبحد أدنى من البنيات التي تتسع لمجمل البلد.

وعندما يكون الزعماء السياسيون سياسيين محترفين، فإننا نجد في الغالب أحزاباً منظمة على شاكلة أحزاب الأعيان الكبار والأعيان الصغار، وفق نموذج الحزب الراديكالي-الاشتراكي.

وفي الحالة الثالثة، أي حالة قادة الجماهير، نصل إلى حزب جماهير منظم، من طراز الحزب الاشتراكي، والحزب الشيوعي أو الحزب الفاشي.

نرى للتو أنه، تبعا للأصل الاجتماعي للزعماء السياسيين، وحسب بنية الأحزاب السياسية، هناك علاقة متباينة بين مالكي السلط السياسية وبين مجموع المواطنين.

لنأخذ الحالة الأولى، وهي حالة الأرسقراطيين أو كبار البورجوازيين، ولنأمل على سبيل المثال، حالتين متشابهتين: حالة الديمقراطية الإنجليزية في القرن الأخير، وحالة الأقاليم الفرنسية الغربية في نهاية القرن 19. ففي هاتين الحالتين معا، يجري الانتخاب من خلال تقديم شخص بدلا عن حزب، وتستمد سلطة الشخص، والمرشح من وضعيته الاجتماعية ومن العلاقات التي توجد بينه وبين المواطنين البسطاء في الإطار المحلي. إن الأرسقراطي الفرنسي المنتخب في غرب فرنسا أو الأرسقراطي الإنجليزي المنتخب في دائرة انتخابية من إنجلترا الحالية يتوقف انتخابهما بشكل أقل على تنظيم حزبهما بالقياس إلى شخصيهما، وإلى علاقات بين شخصيهما وبين المواطنين العاديين. وفي هذه الحالة، فالأمر يتعلق بمحدد اجتماعي موجود سلفا، وهو الذي يفسر أن الإنسان القوي اجتماعيا هو الذي ينال أصوات مواطنيه.

وبالمقابل، إذا أخذنا الصنف الآخر، صنف قادة الجماهير، أو صنف الحزب المنظم في المدن، فإننا نرى أن آلاف أو مئات الآلاف من المواطنين لا يحترمون الأقوياء اجتماعيا، أو بالأحرى، إنهم يصوتون، في الغالب، ضد القوي اجتماعيا. لنأخذ حالة منطقة صناعية من شرق فرنسا: إن العامل الذي يصوت على المرشح الاشتراكي أو الشيوعي، يصوت ضد ذلك القوي اجتماعيا. وفي المناطق المحافظة من البوادي في إنجلترا، يصوت رجل الشعب لصالحه أيضا. فليس من الضروري دائما أن يكون هو الملاك الكبير محليا، بل هو شخص ما ينتهي إلى نفس الوسط الاجتماعي وهو الممثل للجماعة نفسها.

هكذا نصل إلى فكرة جوهرية وحاسمة لفهم ماهية الديمقراطية السياسية: أن نعرف بأن أي نظام للمنافسة الانتخابية يكون مندمجا في بنية اجتماعية معينة، وبأن هذا النظام من المنافسة الانتخابية لا يُعدّل، من ذاته، البنية الاجتماعية بشكل

آلي. يمكن أن تقتزن الديمقراطية السياسية بنظام تراتبي، محافظ، حيث يحصل الأقوياء اجتماعيا على أصوات ناخبهم. يمكن إذن، أن توجد ديمقراطية بالمعنى الذي نأخذ به هذا اللفظ، دون أن تكون هناك أي مساواة اجتماعية. إن المنافسة الانتخابية لا تقتضي أي شيء آخر ما عدا القبول من طرف أولئك الذي يسبرون القواعد المحددة لأجل اختيار المنتخبين والحائزين على الوظائف السياسية.

وإذا ما أخذنا المجتمعات الأوروبية أو الغربية، فقط كمثال، - وهنا يصبح الأمر جديا أكثر - فإننا نلاحظ فعلا بأن الديمقراطية السياسية، في القرنين الأخيرين، شجعت تطور أحد هذه النماذج في اتجاه النموذج الآخر. بمعنى، أن تنظيم المنافسة الانتخابية في إنجلترا خلال عقود معينة، شجع الإبقاء على القوة السياسية والاجتماعية للمجموعات المهيمنة اجتماعيا، لكن منطوق هذا النظام نفسه كان قد أوصل بشكل متزايد، أناسا إلى السلطة انبثقوا من مجموعات دنيا، ثم ممثلي مجموعات شعبية، ومنتخبين بالمعنى الواسع، ضد الأقوياء اجتماعيا.

ويبدو هذا الأمر جليا في حالة فرنسا. ففي ظل الجمهورية الثالثة، نلاحظ حدوث تطور تدريجي من جمهورية النبل إلى جمهورية الجماهير، مروراً بجمهورية المحامين والأساتذة. إن الإبقاء على ديمقراطية الأساتذة والمحامين التي نعانيها اليوم، يعزى إلى ظاهرة مختلفة تماما، وهي ظاهرة وجود الحزب الشيوعي. فإذا كان الحزب الشيوعي مجرد حزب اشتراكي متقدم، دون أي ارتباط مع الخارج، فإن جمهورية بيناي (Pinay) المحافظة ليست كذلك، لذلك ستقوض فوراً. إن الجمهورية الحالية، والمحافظة، هي ظاهرة شاذة، تتحدد بعوامل خارجية كلياً عن المجتمع الفرنسي. إن التطور الطبيعي للديمقراطية الفرنسية تمثل في العبور إلى ديمقراطية الجماهير والأحزاب المنظمة، حيث أن أحزاب اليسار، تلك التي نادى بتصويت الجماهير الشعبية، لم تكن مؤطرة بواسطة القوى الاجتماعية، بل الثائرة تلقائياً ضد القوة الاجتماعية، فحصلت على الأغلبية. إن فرنسا تسير بطريقة محافظة لأنها يسارية جداً: فحيث يوجد حزب شيوعي قوي توجد موازاة لذلك، حكومة محافظة في فرنسا. لهذا فإنني أستمتع دائماً عندما يقول الناس إن الحزب الشيوعي يكبح عمل الجمهورية الرابعة، والحال أنه هو الذي يسمح بذلك. وإذا ما فكرنا في هذا الأمر فمن الواضح تماماً أن الحزب الشيوعي بإقصائه لربع من الناخبين، الذين هم بوجه آخر،

ناخبو اليسار فقط، والذين هم أكثر بقليل يسارا من الاشتراكيين، يقوي بكيفية هامة العناصر المحافظة من الفرنسيين³.

وبوسعنا كذلك أن نميز صور الديمقراطية حسب توسع وظائف الدولة، أي حسب أهمية الوظائف السياسية المسندة عن طريق المنافسة الانتخابية. لقد كانت الوظائف السياسية في المجتمع الأمريكي في القرن الأخير، نتيجة منافسة انتخابية، لكن الدولة، من حيث هي دولة ليبرالية بوظائف محددة، لم تكن تغري كثيرا الناس المهمين اجتماعيا، أي المالكين لوسائل الإنتاج. لقد كان الرأسماليون، في الولايات المتحدة الأمريكية، مهتمون قليلا بالعملية الانتخابية، لأنهم كانوا يعتبرون أن الدولة لم تكن تلعب دورا كبيرا في الحياة الاقتصادية، كما أن بعض الوظائف السياسية يمكن أن تمارس من طرف أناس من درجة ثانية، محامين أو صغار البرجوازيين، الذين كانوا يحبون سلطة ظاهرية أكثر من كونها حقيقية. وبالمقابل، إن تقدم ديمقراطية النبلاء نحو ديمقراطية الجماهير يترافق عموما مع توسع متزايد لوظائف الدولة؛ أي أن ديمقراطية الجماهير هي ديمقراطية تغطي فيها الدولة الوظائف الهامة اقتصاديا واجتماعيا، وباهتمام مضطرد.

هناك كيفية أخرى لتمييز صور الديمقراطية، تتمثل طبعا في النظر في عدد الأحزاب وتنظيم الدستور. وهنا ننتقل من الاعتبارات الاجتماعية إلى الاعتبارات السياسية الصرف.

يتم التميز، في الوقت الحاضر، من زاوية النظر إلى الدساتير، بين نموذجين رئيسيين: النظام الرئاسي والنظام البرلماني. ففي الحالة الأولى، يكون الانتخاب نظريا على درجتين اثنتين، بفعل مباشر في الولايات المتحدة، من رئيس الدولة من خلال مجمل الجسم الانتخابي؛ وفي الحالة الثانية لدينا الانتخاب المباشر للنواب، والنواب

³- ريمون آرون، تأملات حول السياسة وعلم السياسة الفرنسية، دراسات سياسية، باريس، غاليمار، مكتبة العلوم الإنسانية 1972. ص 300-314

هم الذين يختارون بالفعل الحائز على الوظيفة التنفيذية الأساسية سواء سعي برئيس مجلس الوزراء، أو الوزير الأول⁴.

لعل من المهم كذلك، أو بالأحرى إنه لمن الأهمية بمكان أن يكون التمييز بين نظام رئاسي ونظام برلماني، وما هو شائع اليوم، هو تمييز بين نظام حزبي اثنين وبين نظام أحزاب متعددة.

فإذا تم تناول تنظيم الأحزاب انطلاقاً من مفهوم المنافسة الانتخابية، فإن واقع وجود حزبين أو أحزاباً متعددة يكشف أنه لن يكون سوى تمييز ثانوي: إنهما نمطان مختلفان من المنافسة الانتخابية، وبعد كل شيء، ليس لدينا أي وسيلة، ولا واقعة ولا إيديولوجية، للقول بأنه لا ينبغي أن يكون لدينا سوى حزبين اثنين.

فما هي ميزة المنافسة بين حزبين اثنين؟ طبعاً، ميزة ذلك هي توخي التبسيط والعمل على أن تتكون الحكومة من حزب واحد. وهذا يولد استقرار الحكومة ويعطيها قدرة حقيقية للفعل، مادام الحزب يكون موحداً بما يكفي، نظرياً على الأقل، لكي يفكر ويطبق سياسة. ولعل هناك شيء إضافي في البنية الحكومية الثنائية، كتلك التي توظف في إنجلترا. إن نظام الحزبين، في إنجلترا يعني بأن لدينا، في كل حين، حزبا في الحكومة وحزبا في المعارضة، وبأن الحزب الذي يوجد في المعارضة يضطلع بوظيفة رسمية مادام زعيم المعارضة يتقاضى أجراً كأنه مارس وظيفة القيادة. وينجم عن هذا أن ليس لدينا عدداً كبيراً من الأحزاب، لكل واحد منها تصور خاص به، بل لدينا حكومة وحكومة مضادة، بالكيفية التي تجعلنا نشعر دائماً بأن ذلك الذي يوجد في السلطة، في إنجلترا، ليس جزءاً من الجماعة، بل هو مجمل الجماعة مع توجه معين.

بمعنى آخر، إن أي حكومة في نظام متعدد الأحزاب، هي نتيجة تحالف بين مجموعات مختلفة، حيث نشعر دائماً بأن جزءاً من البلد يحكم لصالحه وليس لصالح الكل. وبالمقابل إن كل حزب في الحكومة، في إنجلترا، يعطي الانطباع البسيط بأنه المالك المؤقت للقوة الملكية القديمة. فهو يعطي الانطباع بأنه قوة الجماعة، وهذه الجماعة برمتها لها إرادة معينة، وعندما يزول الحزب، فإن الجماعة في مجملها

⁴ - لتذكرك أنه في ظل الجمهورية الرابعة، إن رئيس الجمهورية المنتخب من طرف الغرفتين المجتمعيتين في الكونغرس، كان يعين رئيس مجلس الوزراء الذي يجب أن يحظى بثقة الجمعية الوطنية.

هي التي تكون مجددا في السلطة باسم إرادة أخرى. وعلى النقيض من ذلك، ليس هناك في النظام القاري للأحزاب المتعددة عدم استقرار ومعارضة داخل الأغلبية فحسب، بل إن الجماعة بأكملها لا تتعرف على نفسها أبدا في حكومتها، بينما كانت الجماعة. في النظام البريطاني النموذجي، مثل الذي تم توظيفه فيما سبق، تقبل حكومتها، رغم أنها كانت تنتقدها في هذه النقطة أو تلك. فضلا عن ذلك، لا يوجد في نظام الحزبين، من جانب المعارضة، اتفاق حول نجاحات الحكومة التي هي في السلطة فحسب، بل هناك اتفاق معها حول بعض نقاط المصلحة الوطنية على نحو بديهي بكيفية ما. ففي النظام البريطاني النموذجي، كانت السياسة الخارجية مستثناة بشكل واسع أيضا من المنافسة الانتخابية ومن منافسة الخصوم لبعضهم البعض.

ومن هنا ننتقل إلى وجهة النظر الأخيرة، حيث يمكن تمييز مختلف أشكال الديمقراطيات لمعرفة قبول أو عدم قبول قواعد المنافسة من طرف مجموع المواطنين ومن لدن مجمل الأحزاب.

فها هنا بالتأكيد أمر أساسي: ففي البلدان التي تقبل فيها الجماعات قاعدة اللعب، يتمثل رهان المعركة الانتخابية فقط في الكيفية التي ستمارس من خلالها السلطة في إطار دستوري مقبول من طرف الكل. وبالمقابل، إذا لم يقبل جزء من المواطنين ومن الأحزاب قواعد المنافسة، فإن رهان المعركة الانتخابية يكون هو الدستور نفسه. والحال أن ثمة اختلاف بالطبيعة بين أن نتناقش لمعرفة ما سنقوم به لقبول قواعد المنافسة. وبين أن نتناقش لمعرفة أي قواعد للمنافسة ستكون لدينا أو حتى ما إذا أمكن وجود قواعد المنافسة.

يمكن القول إذن إن هناك أنواع مختلفة من الديمقراطيات حسب النظام السياسي للمنافسة الذي يكون مقبولا أو مرفوضا من طرف مجمل الأحزاب.

ولكي نختم ما يتعلق بهذه النقطة، لدينا تصنيف أولي حسب البنية الاجتماعية المتوافقة مع النظام الانتخابي وحسب تقدم هذه البنية الاجتماعية: أي تقدم يتوافق بشكل طبيعي مع تغيير في التعيين الاجتماعي للقادة السياسيين، وتغيير في بنية الأحزاب السياسية، تم تغيير في توسع وظائف الدولة.

من جانب آخر، إن التجريد المنجز للأساس الاجتماعي للديمقراطية السياسية، حيث تكون التصنيفات تبعا للتنظيم الدستوري، يتوافق مع نظام الأحزاب، فهنا يُطرح سؤال مهم من طراز سوسيولوجي وهو التالي: إلى أي حد تعتبر بنية الأحزاب الانتخابية ونمط التصويت نتيجة للبنية الاجتماعية، أو نتيجة، على العكس من ذلك، لعوامل مستقلة؟ إلى أي حد يمكننا تحديد الاشتغال الرديء أو الجيد للنظام بناء على اعتماد نمط معين من الانتخاب أو نظام حزبي معين؟ ويمكن القول أيضا: ما هو التأثير الخالص للعوامل السياسية على عمل هذه الأنظمة؟ وأخيرا، وهذه نقطة الوصول، لأننا اقتربنا من المشاكل الراهنة: إلى أي حد يكون هناك قبول أو عدم قبول من طرف مجمل الأحزاب؟

لقد وصلت الآن إلى النقطة الأخيرة من هذا الدرس، والتي ستنصب حول ما يمكن تسميته، أو بالأحرى، حول ما كان يسميه مونتكسكيو بـ"مبدأ الديمقراطية": فهل مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة؟ سنرى بأنه انطلاقا من هذا التحليل لماهية النظام السياسي، أنني أصل إلى نتائج مختلفة نسبيا.

إن هذا النظام من المنافسة المنظمة قد تطور انطلاقا من المؤسسات التمثيلية. في إنجلترا على الأقل، انطلاقا من تقييد السلطة الملكية من خلال تمثيل دول ومجموعات ذات امتيازات، تطور برلمان منتخب في البداية من خلال نظام انتخابي مقيد وأصبح، تدريجيا وعلى إثر معركة طويلة مع الملكية، الحائز على السلطة السياسية الفعلية. لقد حدث هذا التطور، في إنجلترا، بفضل التمثيل المقبول على نحو متزايد لدى الأجهزة البرلمانية والقوى الاجتماعية الجديدة. وبعبارة أخرى، لقد حدث هنالك تقدم بدءاً من برلمانات ذات وظائف مقيدة إلى غرفة الجماعات الحالية، لأن القوى الاجتماعية الجديدة كانت في مراحل مختلفة، مقبولة على قدم المساواة من طرف ممثلي المجموعات القديمة ذات الامتيازات.

وهكذا، أصبح البرلمان، شيئا فشيئا، تعبيرا لا عن مجموعات ذات امتيازات، بل تعبيرا عن مجمل الأمة. إن ما عجل بهذا التقدم في مراحل مختلفة، هو قبول المجموعات ذات الامتيازات قديما لمجموعات جديدة محظوظة دون أن يترتب عن ذلك أية صراعات خطيرة للغاية. ففي القرن 19، تقبلت الأرسطوقراطية القديمة، شيئا

فشيئا، وعلى قدم المساواة، ممثلي بورجوازية الأعمال، والبورجوازية المالية والصناعية. وفي خضم هذا القرن، كانت العملية ذاتها في طريق النجاح في إنجلترا: حيث كانت الطبقة القديمة ذات الامتيازات، الأرستقراطية والبرجوازية على حد سواء، على استعداد لأن تقبل على قدم المساواة، ضمن نظامها السياسي، ليس البروليتاريين، فهذا لا يعني شيئا ، وإنما قبول ممثلي الجماهير الشعبية من قبيل كتاب النقابات أو منتخبي الحزب العمالي.

وفي فرنسا، كان التقدم نحو نظام مماثل له قد نضج على إثر سلسلة من الثورات، لأن المجموعات ذات الامتيازات كانت، في كل مرحلة، تتردد في إبرام تسويات مع ممثلي القوى الاجتماعية الجديدة. وبالفعل، عندما تريد مجموعة ما أن تشارك في السلطة وتستبعدها المجموعات القديمة المحظوظة، فإن هناك احتمال للثورة.

إن جوهر النظام الديمقراطي، ذلك الذي تطور في الماضي، تمثل إذن في قبول تسويات بين المجموعات المحظوظة. إلا أن النظام الديمقراطي السياسي لا يعمل، اليوم كذلك، إلا حيثما تم قبول الأفراد والمجموعات والأحزاب والطبقات الاجتماعية للتوافق. وأعود هنا إلى لفظة وظفتها آنفا وهي لفظة "المنافسة السلمية". إننا لا نبحث في الغيوم عن فضائل مثلى للديمقراطية، بل على صعيد الواقع: إن ماهية الديمقراطية هي قبول المنافسة السلمية. أنا لا أقول إن الناس أخفقوا أو أصابوا في قبوله. بل أقول ليست هناك ديمقراطية إلا عندما يقبل الأفراد والمجموعات والطبقات الاجتماعية قواعد المنافسة، ويقبلون أن تكون هذه المنافسة سلمية. فعندما تريد مجموعة أن تصل إلى السلطة عن طريق العنف لتحقيق تغييرات لا يمكن أن تكون مقبولة سلميا من طرف مجموعات أخرى، فإننا بذلك نخرج من الديمقراطية وندخل في الحرب الأهلية أو في الثورة.

ومرة أخرى، أنا لا أقول إنه يجب أن نبقى دائما في إطار المنافسة السلمية. إذ من الممكن تماما أن تكون الثورة، في لحظات معينة الحل الأقل سوء. وببساطة، إذا أردنا أن نفكر في الأمور بوضوح، يجب أن نفهم بأن الديمقراطية هي الأساس والمنافسة السلمية لأجل ممارسة السلطة. فمن لا يريد السلم أو لا يريد المنافسة يخرج من الديمقراطية ويدخل إلى شيء آخر.

وبالنتيجة، أصل إلى خلاصة بسيطة جدا: إن الفضيلة الأساسية للديمقراطية، مبدأ الديمقراطية بالمعنى الذي صاغه مونتسكيو، ليس الفضيلة، وإنما روح التوافق. ويمكن أن نقول، كما يقول بعض الألمان، إن روح التوافق هو شيء مقزز جدا، شيء ليس جميلا. وبخلاف ذلك، يمكن أن نقول بشكل إيجابي، كما يقول الإنجليز، إن التوافق والعدل والمساواة، هي جوهر المنافسة السلمية.

طبعاً، عندما أقول "توافق"، ينبغي إضافة شيء آخر. لكي يعمل نظام التوافق هذا، لا يجب فقط أن يقبل الناس إمكانية تسوية المشاكل بوسائل سلمية: بل يجب كذلك أن يحترموا قواعد المنافسة التي وضعوها هم أنفسهم. من الممكن أن يقال، إن مبدأ الديمقراطية هو أيضا احترام قواعد، أي احترام قوانين، وبأن احترام القوانين انطلاقا من هذا الجانب، هو شكل من الفضيلة، فالفضيلة هي مبدأ الديمقراطية، لكنها فضيلة ذات طابع خاص، فضيلة تستدعي فقط أن نقول: إن هذه القواعد حالما توضع، سيكون حريا بنا ربما أن نقبلها، لأن قواعد أخرى لن تكون أفضل.

لا يوجد أي شيء مشترك بين قبول التوافق وبين احترام القواعد من جهة، والفضيلة بالمعنى الأخلاقي من جهة أخرى، لكن ليس ثمة عدم تلاؤم، ويمكن للديمقراطية أن تغتني من ذلك. ولا يوجد أبدا تعارض بين الديمقراطية وبين الطموحات الفردية، بل على العكس من ذلك، لا يمكن أن يشتغل نظام المنافسة الانتخابية إذا لم توجد إرادة الوصول إلى السلطة والانتخاب والحكم من جانب العديد من الأفراد.

إن الديمقراطية، وكما هو حال الأنظمة السياسية جميعها، هي شيء يمكن تعريفه بالتمام وتحليله، بل يمكن ملاحظته دون الإحالة على ألفاظ غامضة ومتعالية، والتي تنفتح على كل التأويلات وعلى كل الانتقادات. إن الديمقراطية هي واقعة إنسانية، فهي إذن ليست تامة. إنها حقيقة لا عقلية أيضا. إن الكيفية الوحيدة - أو الطوبى الوحيدة - للتعقل، هي أن نأخذ الأفضل وأن نقول لهم: "احكموا لصالح الكل". وللأسف، لم تتعثر أبدا على أداة لمعرفة من هم الأفضل وما هي مصلحة الكل.

كل الأنظمة السياسية هي حلول ناقصة ولا-عقلية لمشكل لا يحتمل حلا معقولا، حتى عندما يعمل نظام المنافسة الانتخابية، وعندما يكون مقبولا من طرف الناس كلهم. فعندما توجد فضيلة بالمعنى الذي يفيد احترام قواعد، وبمعنى التوافق، فيمكن أن يكون لدينا نظام أحسن من أي نظام سياسي يمكن أن يكون رائعا، بأي شريطة أن ينظر إليه دائما من مسافة معينة. لكن هناك مع ذلك نظام يشي على الأقل بامتلاك مكسب إيجابي: هو أن هذا النظام قد تم ابتكاره ليس لأجل ضمان سلط فعالة، بل من أجل حماية الأفراد ضد شطط السلطة. إن نظام الديمقراطية الذي يكون فعالا لا يقدم للأفراد ضمانات مطلقة ضد تجاوزات السلطة. لأن هناك على الدوام تجاوزات للسلطة، لكنه نظام يعطي ضمانات أكثر ضد انتهاكات السلطة أكثر من أي نظام آخر.

يبقى أن نعرف ما إذا كان هذا النظام، الذي يضمن الكثير من الضمانات للأفراد، يقتضي حتما فعالية السلط لأجل القوة أو لأجل مجد الجماعة. فهذا سؤال مغاير تماما. فانطلاقا من اللحظة التي تشيد فيها الديمقراطية على الأرض، يمكن أن نتبين فيها إيجابيات وسلبيات هذا النظام كما هو أمر كل الأنظمة الأخرى.

المرجع:

- Raymond Arond, Introduction à la philosophie politique, Démocratie et révolution, Editions de Fallois, Paris, 1997, pp. 35-53.

مفهوم الإلحاد

أندريه كونت سيونفيل
ترجمة: حسن بياقي

الإلحاد موضوع فلسفي فريد من نوعه. إنه اعتقاد لكنه اعتقاد سلبي، هو فكر، إلا أنه فكر يقتات من خواء موضوعه. هذا ما يشير إليه الاشتقاق اللغوي بشكل كاف من خلال الحرف الصغير السالب "a" أمام عظمة الله (Théos)... فأن يكون المرء ملحدا معناه أن يكون بلا إله، سواء للاكتفاء بعدم الإيمان بأي إله أو التأكيد على عدم وجود جميع الآلهة. في عالم الديانة التوحيدية، كعلمنا، يجوز لنا التمييز بين نمطين مختلفين من الإلحاد: إلحاد لا يؤمن المرء بمقتضاه بوجود الله (الإلحاد السلبي) وإلحاد يؤمن المرء بمقتضاه بأن الله غير موجود (الإلحاد الإيجابي بل المناضل). إنه غياب الإيمان أو الإيمان بالغياب. غياب وجود الله أو نفي وجوده.

لهذا سوف نتفادى الإفاضة في إبراز ما بين هذين النوعين من الإلحاد من فروق، إنهما تياران أكثر منهما مجريان، قطبان لكهما ينتميان إلى نفس الحقل. يمكن لأي شخص غير مؤمن أن يتموقع ويتردد ويترنح ما بين هذين القطبين، دون أن يخرج من دائرة الإلحاد. المرء إما أن يؤمن بالله أو لا يؤمن به، لأن الملحد هو كل شخص يختار البديل الثاني.

وماذا عن اللاأدري؟ إنه ذلك الذي يمتنع عن الاختيار. هو في الحقيقة أقرب إلى ما أسميته سابقا بالإلحاد السلبي، لكنه إلحاد يفتح أكثر على إمكانية وجود الله، وهذه سمته المميزة له. يشبه الأمر وسطية ميتافيزيقية أو نزعة ارتياحية دينية، بما أن اللاأدري لا يتبنى موقفا. فلا هو بالمؤمن ولا هو بالملحد: ترك المشكلة معلقة، حتى وإن كان لهذا الاختيار مسوغات ممتازة. ومادما لا نعرف إن كان الله موجودا (لو كنا على علم به ما طرحنا المسألة أصلا) لماذا علينا أن نبث بشأن وجوده؟ بل لماذا نثبت أو ننفي ما نجعله؟ يسعفنا هنا أيضا الاشتقاق اللغوي في إضاءة كلمة Agnōstos، فهي

تدل، في اللسان الإغريقي، على شيء غير معروف أو ما لا يمكن معرفته، في حين تعني لفظة اللاأدري دينيا المرء الذي يجهل ما إذا كان الله موجودا أو غير موجود، مع التثبت بمسوغ هذا الجهل. فكيف يعقل أن نلومه على اختياره؟ يبدو أن التواضع يميل إلى كفته مثلما أن الوضوح ينحاز إلى جانبه. هنالك عبارة بديعة لبروتاغوراس في هذا الصدد تقول: "أما عن الآلهة، فليس بوسعي أن أقول عنها أي شيء، سواء أكانت موجودة أو غير موجودة، أمور كثيرة حائلة دون معرفتها: أولا التباس المسألة ثم قصر حياة الإنسان". طبعاً، هذا موقف جدير بالاحترام، والذي ينم على ما يبدو عن حس سليم، هو موقف يقذف بالمؤمن والملحد معا في دائرة الغلو المشترك، لأنهما يتقولان في أمر يجهلانه أكثر مما يعرفانه حق المعرفة.

لكن هذا الأمر، بقدر ما يجعل من اللاأدرية موقفا قويا بقدر ما يبرز كذلك مكان من ضعفها. يكفي فقط إن شاء المرء أن يكون لا أدريا ألا يعرف ما إذا كان الله موجودا، ومن ثمة يمكن أن يصير الجميع لأدريين، بما أن لا أحد مطالب منه، بشأن هذه المسألة، أن يكون معززا بمعرفة ما. بهذا المعنى ستصبح النزعة اللاأدرية عقيدة في الوضع البشري أكثر مما ستكون موقفا فلسفيا. إذا التقيت مثلا أحدا وقال لك: "إني أعرف أن الله غير موجود" فأعلم أنه ليس ملحدا بل هو شخص أبله. لنقل إنه أبله يعتبر اعتقاده معرفة شأنه في ذلك شأن من يقول لك: "إني أعلم أن الله موجود"، فهو بدوره شخص أبله يملك الإيمان. لكن الحقيقة التي لامناص من الإلحاح عليها هي أننا لا نعرف. فلا وجود لبراهين تدعم الإيمان أو عدم الإيمان، وهذا بالتحديد ما يعرفهما: فحينما نعرف لن يوجد هناك ما يبرر الإيمان أو عدم الإيمان. ما تفقده اللاأدرية بسبب الفهم، باصطلاح المناطقة، تكسبه بفضل الانتشار. إذا تعلق الناس بها جميعا فما الفائدة من المطالبة بها؟

لن تصير اللاأدرية فلسفيا ذات دلالة إلا عندما تخطو بدورها إلى أبعد من مجرد الإقرار عن جهلها : بالتأكيد على أن هذا الإقرار كاف أو يفضل على باقي الاختيارات الأخرى. وهو أن يختار المرء ألا يختار. وهذا يفصح بما فيه الكفاية، من باب الاختلاف، عن معنى الإلحاد : اختيار قد يكون إلحادا سلبيا (عدم الإيمان بالله)

أو إلحادا إيجابيا (الإيمان بأن الله غير موجود)، لكنه اختيار يفترض دوما موقفا، التزاما، وجوبا، في الوقت الذي تنشده فيه اللاأدرية - وهذا سر عظمتها وحدودها- السؤال مع تركه مفتوحا. ففي الوقت الذي يكون فيه اللاأدرى غير منحاز لأي طرف ما، نجد الملحد في المقابل ميالا إلى الطرف المضاد لله أو بالأحرى إلى الطرف المضاد لوجوده.

لماذا؟ لانعدام الدليل على ذلك، ولأن الملحدين كانوا في أغلب الأحيان أكثر وضوحا من المؤمنين. بالكاد لا وجود بالمرّة ما يعادل في تاريخ الإلحاد "الأدلة الشهيرة والمزعومة على وجود الله"... كيف تثبت وجود ما هو غير موجود؟ من بمقدوره أن يثبت مثلا أن "بابا نويل" غير موجود؟ وأن الأشباح لا وجود لها؟ كيف يمكن بالأحرى إثبات أن الله غير موجود؟ كيف يمكن لعقلنا أن يبرهن ألا شيء يتجاوزه؟ كيف يدحض ماهويا ما هو خارج عن متناوله؟ غير أن هذه الاستحالة لن يكون مألها هو تكريس فكرة الغباء ولا تبرير استقالة العقل عن التفكير. فليس هناك دليل بقدر ما هنالك حجج. ومادمت أنتسب إلى زمرة الملحدين فإني أود أن أعرض بعضا منها.

الحجة الأولى والأبسط، لها طابع سلبي محض. لأن السبب القوي الذي يدفع المرء لكي يصير ملحدا هو، أولا وقبل كل شيء، ضعف الحجج المعارضة. طبعا ضعف "الدلائل"، بل وضعف الخبرات أيضا. إذا كان الله موجودا فكان ينبغي لوجوده أن يُرى أو أن يحس به على نحو أكثر. لماذا يتوارى عن الأنظار إلى هذا الحد؟ يجيبُ المؤمنون ببساطة على أن سبب ذلك هو الحفاظ على حريتنا: فلو ظهر الله بكل جلاله فلن نكون أحرارا في التصديق به من عدمه.

هذا الجواب لا يشفي غليلي. أولا لأننا في هذه الحالة سنكون أكثر حرية من الله (فكيف بوسع الله أن يرتاب في وجوده الخاص؟) ومن أنبيائه الكثيرين (والذين يُفترض فيهم أنهم قابلوه شخصيا)، وهو الأمر الذي يبدو فلسفيا ولاهوتيا غير قابل للفهم. وثانيا لأن هناك دوما قدر أقل من الحرية في دائرة الجهل منه في دائرة المعرفة. هل من الضروري أن نتخلى عن تهذيب أطفالنا بدعوى احترام حريتهم؟ والحال أن كل مدرس أو كل والد يراهن على خلاف ذلك: فبقدر ما يصير الشباب أكثر حرية بقدر

ما تزداد معارفهم سعة وعمقا لا العكس. إذ لم يسبق من قبل أن كان الجهل حرية ولا المعرفة عبودية.

وأخيرا، وهو السبب الأهم، لأن الحججة تبدو لي غير متوافقة مع الصورة السائدة اليوم عن الإله الأب. فأن أحترم حرية أبنائي هو أمر مرغوب فيه بدهاءة، بل إن حريتهم تكمن في أن يحبوني أو يكرهوني، أن يمتثلوا إلى أمري أو يعصوني، أن يحترموني أو يحطوا من قدري، مما يفترض على أقل تقدير أن يعلموا أنني موجود. أي أب حزين سيكونه الأب الذي سيرفض أن يعيش مع أبنائه، أن يصاحبهم، وأن يعرفهم صراحة عن نفسه بدعوى لزوم احترام حريتهم. أليس هناك وحي؟ لكن : أي أب هذا الذي يكتفي، من أجل تربية أبنائه، بكلام مرسل إلى آخرين، توفوا منذ قرون، كلام نقل وثبت في نصوص غامضة ومشكوك في صحتها؟ أي أب يحيل أبنائه لقراءة نصوصه المختارة أو نصوص حواريه (أي نص منها سيختار: الإنجيل؟ القرآن؟ الأبائيشاد؟) عوض أن يخاطبهم مباشرة ويضمهم إلى قلبه؟ غريب أمر هذا الأب: غريب أمر هذا الإله؟ أي أب أقسى من أب متوار عن الأنظار في الوقت الذي يكابد فيه أبنائه فواجع الحياة؟ أي أب هذا الذي توارى عن الأنظار في معسكر أوشفيتز ومذابج رواندا، وأثناء شعور أطفاله بالألم والخوف؟ إن إله باسكال الخفي أو إله أشعياء سيكون أبا سيئا. كيف يحلو للمرء أن يحبه؟ أو أن يؤمن به؟ بهذا المعنى يقدم الإلحاد افتراضا أكثر احتمالا للصواب. إذا كان الله لا يسفر على نفسه، وإذا كنا لا نفهم سبب اختفائه فربما لأنه ببساطة غير موجود...

الحجة الثانية هي كذلك حجة سلبية، لكنها هذه المرة أكثر نظرية منها تجريبية إن جاز التعبير. إن القوة الأساس للإله بالنسبة للفكر هي أن يفسر العالم، الحياة، والفكر ذاته... لكن ما جدوى قيمة هذا التفسير طالما أن الله، إن وجد، هو بالتعريف غير قابل للتفسير؟ أن يكون الدين اعتقادا ممكنا فهذا ما لا يمكن نكرانه، أن يكون جديرا بالاحترام فهذا ما لا يحتاج إلى كلام، لكنني أتساءل عن محتواه الفكري. ما عسى أن يكون الدين إن لم يكن مذهباً يفسر شيئا لا نفهمه (وجود الكون، الحياة، والفكر...) بشيء مازال فهمنا له على درجة أقل (الله)؟ وفيما يصلح

هذا التفسير من منظور عقلائي؟ إنه : "ملجأ الجهالة" بتعبير سينوزا، وأخشى أن يسري هذا التفسير أيضا على إلهه بالذات. نقرأ في مؤلفه الإتيقا: "يوجد الله بالضرورة، أعني جوهرًا يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل صفة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية". لكن ماذا نعرف عن هذا الإله وعن هذا اللامتناهي من الصفات اللانهائية؟ لا شيء، إن لم يكن شيئا يشبهنا أو يخترقنا (الامتداد، الفكر) والذي لا يجعل منه إلهًا. إذن لماذا نؤمن به؟ هنا يصدق قول فرويد في أن: "الجهل هو الجهل، ولن يعرف أحد كيف يستخرج أي شيء من الجهل" أو بالأحرى أن من حققنا في الإيمان لكنه إيمان لا يمكن أن يحل محل المعرفة. المجد إذن للنزعة البيرونية. فلا الجهالة قادرة على تبرير أي إيمان مهما كان، ولا العقل بوسعه - يتعلق الأمر بالله - إلغاء الجهالة. لكن أن يفسر المرء أي شيء من خلال الإله (ناهيك عن الادعاء بتفسير كل شيء!) معناه ألا يفسر أي شيء على الإطلاق بل إنه مجرد إحلال جهالة بجهالة أخرى. فما الجدوى من ذلك؟

قال لي صديق لي: "أنا لست ملحدًا. أعتقد أن هناك لغز ما..." هذا قول لا أهمية له! هل ينبغي للمرء لكي يكون ملحدًا عدم الاعتراف بذلك؟ هل ينبغي أن يدعي معرفة كل شيء، أن يفهم كل شيء، أن يفسر كل شيء؟ سيكون هذا الإدعاء مجرد نزعة علموية لا لإحادًا، بل عماء وغباء. فحتى لو تمكنا من تفسير كل ما يوجد في الكون، وإن كنا بعيدين عن ذلك، سيظل تفسير الكون ذاته أمرًا قائمًا، وهو ما لسنا قادرين عليه. ثم سيبقى على المرء أن يقرر، أن يتصرف، أن يحب، وأن يعيش، وهذا ما يعجز العلم عن إيفائه حقه. فأن يكون المرء ملحدًا لا يعفيه من أن يكون ذكيًا وواضحًا وهذا ما يميز الإلحاد عن العلموية التي هي إلحاد ضيق الأفق. العلموية هي ديانة العلم : ليست ماهية الإلحاد ولا المادية ولا العقلانية بقدر ما هي التحجر الدوغمائي والديني للإلحاد والمادية والعقلانية. أو لنقل هي ديانة لغير المؤمنين، لأن فكرا بلا قيود هو، دوما وعلى وجه التقريب، نقيض الفكر العقلاني المعادي للدوغمائية!

أن لا يفسر العلم أو العقل كل شيء فهذا أمر بديهي. لأن هناك دوما شيء مجهول يتعذر فهمه، وهناك سر سيظل دوما مكنونا في الكون. ومن الخطأ نكرانه من لدن أنصار النزعة العلمية. لكن بأي حق يريد المؤمنون تملك هذا السر، الاحتفاظ به، وجعله حكرا عليهم دون غيرهم؟ فأن يوجد سر مبثوث في هذا الكون فهذا لا يعتبر تأييدا للدين ولا مبررا لبطلان العقل! وهذا ما يبطل الدوغمائية، كيفما كان نوعها، دينية أم عقلانية. هذا الأمر يجعل الأديان، وخاصة تلك التي لا توجد إلا اعتمادا على عقائدها، توصف بالخاطئة. لا يحتاج العالم لأن يحب العلم. لكن كيف هو هذا المؤمن الذي لن يحب إلهه؟

أن يكون المرء ملحدا ليس معناه أن يرفض وجود لغز، وإنما معناه أن يرفض التخلص منه أو اختزاله بأقل تكلفة من خلال فعل الإيمان أو الإذعان. كما ليس معناه أن يفسر كل شيء بل الامتناع عن تفسير كل شيء بما لا يقبل التفسير.

وعلى العكس من ذلك، فالإيمان بالله لا يعني إضافة لغز للعالم، وإنما إضافة اسم (حتى وإن تعذر نطقه) لهذا اللغز وإرجاعه في إطار محدود إلى حكاية عن سلطة أو عائلة أو تحالف زواج أو حب... الله جبار، الله خالق، الله ديان ورحيم - "أبانا الذي في السماوات...". هذا يفسر كل شيء، لكن من خلال شيء لا يفسر. هذا إذن لا يفسر شيئا، وإنما ينقل اللغز، دوما على وجه التقريب، إلى التصور الأثروروبومورفي (الذي يضيف صفات البشر على الله). "في البدء خلق الله السماء والأرض ثم خلق الإنسان على صورته". يعني ذلك تفسير الكون الذي يضمنا بواسطة شيء يشبهنا أو بواسطة شيء نشبهه. كتب فولتير في هذا الصدد قائلا: "وإذا كان الرب قد خلق الإنسان على صورته، فقد جازاه على ذلك خير الجزاء". سيكولوجيا: أي شيء أكثر من هذا قابلا للفهم؟ فلسفيا: أي شيء أكثر من هذا هو موضوع ارتياب؟ الكون هو أكثر غموضا من التوراة والقرآن. فكيف يمكن لهذين الكتابين أن يفسرا الكون وهما جزء منه؟

إن أصغر وردة تخلق لغزا يتعذر استكناه غوره. فلماذا يراد لهذا اللغز أن يجد حلاله في الإيمان؟ إما هو أساسي يظل مجهولا. لكن لماذا يُراد لهذا المجهول أن يكون هو الله؟

في المقابل هناك ثلاثة حجج أخرى هي بالأحرى حجج إيجابية. الحججة الأولى هي الأقوى والأتفه في الوقت ذاته: إنها حجة الشر. حجة تعري أهوال هذا العالم وما يغص به من معاناة ومظالم إلى حد أن المرء يستعصى عليه التصديق بسهولة أنه خلق صادر حتما عن إله طيب وجبار.

إن الإحراج معروف جيدا منذ زمن أبيقور ولاكتانس: إما أن الإله يريد القضاء على الشر إلا أنه غير قادر على ذلك، وفي هذه الحالة ليس قادرا على كل شيء. وإما أنه يستطيع ولا يريد فعل ذلك، وفي هذه الحالة فهو ليس إلها خيرا بشكل كامل. والحالة هذه، إن كان الأمر لا يتعلق بالحالة الأولى ولا بالثانية فهل يمكن اعتباره بعد ذلك إلها؟ نواجه هنا المشكلة التي تواجهها كل علم للإلهيات كما نجد ذلك عند ليبباز: "إن كان الله موجودا فمن أين يأتي الشر؟ وإن كان غير موجود فما مصدر الخير؟". غير أن الشر يشكل اعتراضا ضد الإيمان أقوى من الاعتراض الذي يشكله الخير ضد الإلحاد. فالشر أكثر قابلية للاعتراض عليه، وأكثر لامحدودية. وأكثر مقاومة للاختزال. لنضرب مثلا على ذلك: ماذا عن طفل يضحك؟ نحن لسنا في حاجة إلى الله لتفسير ذلك. لكن ماذا عندما يتوفى طفل أو عندما يتألم ألما شديدا؟ من يجرؤ، أمام هذا الطفل، أمام أمه، أن يحتفي بعظمة الله وعجائب خلقه؟ والحالة هذه، كم من الأطفال يعانون في كل لحظة أشد الفظائع في كل ربوع العالم؟

سيرد المؤمنون بالقول أن الإنسان هو المسؤول في الغالب عن هذه الفظائع ... بلا شك. لكن ليس هو علتها جميعا ولا علة ذاته. إن الحرية لا تفسر كل شيء مثلما أن الخطيئة لا تفسر كل شيء. تخطر في ذهني مزحة ديدرو الرصينة: "إن رب المسيحيين هو الأب الذي يعترف بتفاحاته وبقدر ضئيل جدا بحياة أبنائه". مثل هذا ينطبق كذلك على إله اليهود وإله المسلمين بل على كل إله يفترض فيه الحب والرحمة، وإلا كيف يمكن بالأحرى أن يكون ربا؟ كيف نقبل منه مرة أخرى ما لا

يمكن أن يُعْفَرَ لأي أب؟ لقد سبق أن قضيت ساعات طوال في قسم الأطفال بمستشفى كبير في باريس، إذ منحتني هذه التجربة فكرة عظيمة عن الإنسان وفكرة منحنطة عن الإله إن وجد. كتب مارسيل كونش عن حق قائلاً: "إن عذاب الأطفال شر مطلق"، شر يكفي من جعل كل علم إلهيات أمراً مستحيلاً. كم من فظائع لا يمكن لأي خطأ كيفما كان تفسيرها ولا تبريرها؟ وكم من آلام عمت البشرية قبيل الخطيئة الأولى؟ وكم من أهوال غمرت الكون حتى قبل وجود الإنسانية ذاتها؟ أي إله هذا الذي جعل من الغزالة غنيمة للنمور ومن أجساد الأطفال فريسة للسرطان؟

أما الحجّة الثانية فهي أكثر ذاتية وسأقدمها باعتبارها كذلك. ليس لي أي تقدير سام للإنسانية أو لِنفسي على وجه الخصوص حتى أتخيل أن إليها تمكن من خلقنا. سيؤدي ذلك على قضية كبرى من أجل نتيجة ضئيلة. وحسب تعبير لباسكال، هناك الرداءة في كل مكان، والحقارة في كل مكان، والبؤس في كل مكان، لكن السمو نادر جداً.

من غير الملائم في هذا المجال أن نستفيض في ذكر ما هو سلبي، لأن كل دعوة لمعاداة الجنس البشري هي دعوة غير عادلة: يبدو الأمر كما لو أن الأبطال انعدموا بالمرّة أو كما لو أن الفضلاء انمحت آثار أعمالهم، مما يبرر، بكل بلادة، أفعال الأشرار والجبّناء. لكن بقدر ما لهؤلاء الأبطال من مثالب في حياتهم، والتي تجعل منهم إنسانيين، بقدر ما لهؤلاء الفضلاء من عيوب. فلا هؤلاء ولا أولئك بحاجة إلى الله حتى يوجدوا أو لتتصور وجودهم. تكفيهم الشجاعة، الطيبوبة والإنسانية. على عكس ذلك أي إله هذا الذي يكتفي بتبرير أفعال لا تحصى من الكراهية والعنف والجبين والغباء؟ فلنترك جانبا الوحوش والأوباش. إن مجرد المعرفة بالذات، كما عاينها برغسون، تدفع بالمرء إلى لوم الإنسان أو تحقيره أكثر من تقديره. وبقدر ما يتمرغ في الأنانية والغرور والخوف بقدر ما يتحلّى بقدر قليل من الشجاعة والجود، وإفراط في حب الذات، وشح في الحب. إن ما تولد عن الإنسانية لأمر سخيف، كيف أمكن لإله أن يشاء هذا الأمر؟

يسود في مجال الدين، بل في كل دين، نزوع نرجسي (يتمثل في القول: إذا خلقتني الله فلأنني استحق منه ذلك)، وهذا سبب يسوغ للمرء أن يصير ملحدا، لأن الاعتقاد بالله سيكون بمثابة ارتكاب خطيئة الكبرياء. في حين يغلب على الإلحاد خصلة التواضع. أي أن يعتبر الإنسان نفسه من طبيعة حيوانية، مثلما نحن عليها فعلا، ثم يترك له مسؤولية تحمل عبء أن يصير إنسانيا. قد يقال أن هذا العبء وديعة ربانية للتمديد في شؤون خلقه وفق مقاسنا.. ربما. غير أن هذا العبء أثقل والقياس أضيق حتى يكون الجواب مرضيا. تبدو لنا الطبيعة، نحن الكائنات الضئيلة، سببا أكثر منطقية.

يمكن للحجة الثالثة الإيجابية أن تفاجئنا أكثر. إذا كان المرء لا يؤمن بالله، فربما لأنه يفضل أن يوجد قبل أي شيء آخر. إنه رهان باسكال، إن شئنا، لكنه رهان مقلوب. لا يتعلق الأمر بأن يفكر المرء بطريقة أفيد - الفكر ليس تجارة ولا مراهنة - بقدر ما يتعلق الأمر بأن يفكر على نحو أقرب إلى الصواب. لذلك يبدو لي أنه بقدر ما يضعف احتمال وجود الله بقدر ما تزداد الرغبة في وجوده: إنه يتوافق جيدا مع رغباتنا الجامحة إلى درجة يتساءل فيها المرء ما إذا لم يكن اختراعنا له راجعا لهذا الغرض.

ما هو الشيء الذي نرغب فيه أكثر من أي شيء آخر؟ نرغب في ألا تدنو منا الموت، أن نجد مرة أخرى الأحبة الذين فقدناهم، أن نكون محبوبين... في مثل هذه الأمور بماذا يمكن أن نخبرنا الديانة، الديانة المسيحية مثلا؟ إنها تخبرنا بأننا لا نموت بل لا نموت تماما، وإنما سنبعث لاحقا، بعث سيأتي لنا، بالتالي، اللقاء من جديد مع أحبة أبعدهم عنا الموت؛ وسيكون في آخر المطاف لقاء بالفعل مع أحبة أحبونا حبا لا نهاية له. فماذا تبقى للمرء أن يطلبه؟ لا شيء طبعاً. وهذا ما يجعل الدين بعيد الاحتمال! بأية معجزة سيتوافق الواقع مع رغائبنا؟ إن هذا الأمر لا يدل على أن الله غير موجود - بما أنه سيكون هو ذاك الذي يجعل المعجزات ممكنة- لكن يدفعنا إلى التساؤل عما إذا لم يكن الله جميلا للغاية بحيث يكون حقيقيا، وعما إذا كان الإيمان به لا يعني تحول رغباتنا إلى واقع، وباختصار، التساؤل عما إذا لم يكن

الدين ببساطة وهما بالمعنى الفرويدي للكلمة دون أن يكون بالضرورة خطأ (لنقل مرة أخرى أنه قد يجوز وجود الله)، ولكنه "اعتقاد يستمد وجوده من الرغبات الإنسانية". هذا يضعف الدين دون أن يدحضه. كتب فرويد قائلًا: "بلا ريب سيكون من الجميل جدا أن يوجد إله خالق العالم، وعناية ربانية رؤوفة، ونظاما أخلاقيا شاملا للكون، وحياة أخروية، لكن سيكون من الغريب أن كل هذا هو بالتدقيق ما يمكن أن تتمناه لأنفسنا". فأن نؤمن بالله معناه أن نؤمن بعدد لانهائي من "بابا نويل. معنى ذلك توفير أب للتعويض يواسينا عن الإله الآخر أو عن خسارته، والذي سيصير الشريعة الحققة، والحب الصادق، والقدرة الحققة، والذي سيقبل في آخر المطاف أن يحبنا كما نحن، وأن يثلج صدورنا، وأن يخلصنا... فأن نكون قادرين على أن نرغب في الله هو أمر أتفهمه على أحسن وجه لكن لماذا ينبغي أن نؤمن به. يقول نيتشه : "إذا كان الإيمان يخلص، فهو إذن كاذب" أو لنقل أن الإيمان يناسبنا لأنه أكثر درءا للشبهة.

تخيل أنني أقول لك ما يلي: "أبحث عن شراء شقة مكونة من ست غرف في باريس، توجد خلف حدائق لوكسمبورغ، مزدانة بإطلالة خلابة على المنتزه... وأود ألا يتجاوز ثمنها أكثر من خمسة عشر ألف يورو؛ بل أي على ثقة وإيمان بذلك". ستقول أن هذا الشخص من المحتمل: "أنه يوهم نفسه بجعل رغبته حقيقة". أكيد أنك على صواب (أيا كان الجواب فإنه لا يثبت أي شيء: من أدراني ألا ألتقي صدفة ببائع مخبول؟). لكن عندما يخبرونك بأن الله موجود وأنك ستبعث بعد الممات الخ... لماذا لا يثير فيك هذا الأمر أي اندهاش مثلما يثير دهشتك وجود شقة بتلك المواصفات، تقع خلف اللوكسمبورغ، وبثمن أقل من خمسة عشر ألف يورو؟ معنى هذا أن الاندهاش مرده إلى أنك تحمل فكرة ضئيلة جدا عن الله وفكرة مضخمة عن العقارات.

خلافا لذلك نجد موقف الملحد أقوى لأنه يفضل أغلب الأحوال أن يكون مخطئا. وهذا لا يدل على أنه على حق لكن موقفه هذا يجعله أقل شهية من حيث أنه لا يفكر، شأن كثير من الناس، إلا بدافع المواساة أو الشعور بالأمان.

سأقف عند هذا الحد في عرض الحجج طالما أن غرضي هو اقتراح بعض الحجج الممكنة. ويحق لكل واحد أن يقيم قوتها وحدودها. فوجود الله هو إمكانية لا يمكن نبذها عقلانيا. وهذا ما يجعل الإلحاد اعتقادا لا معرفة، رهانا لا يقينا.

وهذا أيضا ما ينبغي أن يشجعنا على التسامح، فلا شيء يفصل الملحد من المؤمنين إلا بما يجهلونه. كيف يمكن الاعتماد فقط على ما يعرفونه: خبرات معينة في الحياة، في الحب، مع الإنسانية المعذبة والجديرة - رغم بؤسها - بالكرامة الإنسانية، المتألمة والشجاعة؟ هذا ما أدعوه بالإخلاص الذي ينبغي أن يجمع بين أولئك الذين قد يقودهم إيمانهم أو عدم إيمانهم إلى التعارض والتضاد. وسيكون من حماقة أن نرى بشرا يقاتلون بعضهم البعض بسبب أمور يجهلونها عوض أن يتصارعوا فيما بينهم حول أمور يعرفونها أو سبق أن تعرفوا عليها: فكرة ما عن الإنسان وعن الحضارة، طريقة ما للإقامة في العالم وفي اللغز (لماذا يوجد هناك شيء عوض لا شيء؟)، تجربة ما عن الحب وعن الشفقة، ومطلب ما للعقل... هذا ما يمكن أن ننعتة بالنزعة الإنسانية، والتي ليست ديانة بل أخلاقا. إنها إخلاص للإنسان ولإنسانية الإنسان.

بهذا المعنى لا يُراد من الإنسانية أن تحل محل أي إله ولا أن تقوم بالغانه. لكن يستحيل أن يتم قبول أية ديانة وأية نزعة إلحادية إنسانيا دون هذا الإخلاص ذاته.

المرجع:

André Comte - Sponville. Présentations de la philosophie, Edition Albin Michel, 2000, pp. 93-103.

هل الحياة الكريمة مُمكنة؟

مصطفى الحسناوي

تظل الحياة دائما هشة، مسكونة بالهزات، مطرزة بالفجوات والشروخ. هناك حيوات لا حياة واحدة، والقدرة على الاختيار بين أشكال الحياة المختلفة هي التي تضع الإنسان سلفا في وضع القدرة على العيش. قد تتخذ الحياة أحيانا شكلا محددًا وقد لا تتخذه. لذا يلزم التمييز بين الحياة القابلة للعيش وشكل الحياة. الأولى تحضر باعتبارها محددة للثاني، إذ يجب أن تكون الحياة جديرة بأن تعاش أولا لتتخذ ثانيا شكلا محددًا. لا يعني عدم اتخاذ الحياة شكلا بأنها بدون شكل أي حياة هلامية، بل أنها قد تنخرط في سلسلة من عمليات الانزياح والأشكال غير المسبوقة، بعضها مميز وقابل للتحديد وبعضها الآخر غير قابل لذلك، مثلا قد تلفي الحياة نفسها مضطرة للاضطلاع بسيرورات غير مسبوقة ترتبط بالأمراض المزمنة، والفقر، والبؤس الاجتماعي والإقصاء والتهميش والعزلة، أو غيرها من أشكال الاختلال القصوى التي تجعلها غير قابلة لأن تُعاش، أو أنها لم تعد بكل بساطة حياة.

يجب أن نتذكر بأن غاية الدولة هي ضمان تحقق الحرية، وتبعًا لذلك، فإن وظيفة الدولة لا يمكن أن تتمثل في تحويل الكائنات الإنسانية إلى "وحوش" أو إلى "آلات صماء" كما قال سبينوزا (الفصل العشرين من رسالة في اللاهوت والسياسة)، أي إلى "كائنات آلية" محرومة من عالم مشترك، ومن القدرة على بنائه والمساهمة في ذلك. ويضيف قائلًا في نفس الكتاب: "عندما أقول بأن أحسن الدول هي التي يعيش الناس فيها حياتهم في وئام، أعني بذلك حياة إنسانية، حياة لا تتحدد أبداً بجريان الدم وباقي الوظائف المشتركة بين كل الحيوانات، ولكن أولاً وقبل كل شيء عبر الحياة الحقيقية للروح، للعقل والفضيلة"، والمقصود هنا ذلك النوع من الفضائل المدنية التي لا علاقة لها بالقيم الميتافيزيقية. يحدد سبينوزا دائماً تصويره للقيم من داخل مبحث "الإتيقا"، لا من داخل مبحث الأخلاق.

بعض أشكال الحياة غير قابلة للعيش، كما هو الحال في تجربة السجن والعنف والتعذيب والتشرد في الشوارع، والفقر المدقع، حيث تصير الحياة مستحيلة تقريبا، أو حين تكون غاية شكل الحياة هي التنقيص من الحياة نفسها، ومعاملتها كما لو أنها نفايات أو تدميرها، أي تلك الشروط القاسية قد تحول الإنسان إلى وحش أو إلى آلة عمياء. الأمر يبدو واضحا مثلا في زمن الحرب حيث تفقد حيوات كثيرة شرعية وجودها. سبق لفرانز فانون أن تساءل عن سيرورة التذويت (من الذات) تحت نير الاحتلال الاستعماري، ويمكن التساؤل عن معنى أن نحيا الحياة بالنسبة لمن يتم التعامل مع حياته كما لو أنها نفايات. الأمر ذاته يصدق على الوضع الاعتباري للحرب الاجتماعية اليومية. إذا كانت الحياة التي يفترض عيشها عارية، فيمكن التساؤل عما يعنيه أن نحيا ككائن إنساني، تظل إنسانيته معلقة ومؤجلة باستمرار، كشخص تظل مواظنته معطلة وحياته غامضة وغير قابلة للعيش، مجرد حياة بلا أفق تنتهك حرمتها من طرف الديماغوجية السياسية، وقرارات التفجير والحرمان وتعميق التفاوتات الطبقيّة بين الأفراد. في ظل هذه الشروط تصير الحياة مثل مرض مزمن، وهي السمة المرضية التي تقتل القدرة على تخيل حياة مغايرة، تخيل زمن ما وراء الحاضر أو "شكلا ممكنا للحياة الكريمة".

لا وجود لحياة حقيقية داخل الحياة الزائفة ورغم هذا فإن ذلك لا يجب أن يقودنا إلى اليأس من إمكانية انبجاس أخلاق وجودية، أو إتيقا عملية لعيش حياة طيبة داخل الحياة السيئة. المشكلة التي تُطرح هي كيف يمكن للمرء أن يعيش حياته الخاصة، بحيث يمكن أن تكون حياة جيدة تعاش داخل عالم سقطت فيه الحياة الطيبة بنويًا ومنهجيا كرهينة في يد الكثيرين، سواء كانوا أفراد أو جماعات أو طوائف وأحزاب، كل مهمم ينحصر في مراقبة الحياة وقتلها والإجهاد على الحريات والكرامة؟.

قد يذهب البعض إلى اعتبار الحياة الكريمة منحصرة فقط في الرخاء الاقتصادي وفي الاستقرار والأمن، ولكن حتى الذين يعيشون حياة سيئة في ظل أنظمة القهر والاستبداد، يمكن أن يعيشوا الرخاء الاقتصادي والاستقرار والأمن،

ويستغلون الآخرين وقوة عملهم لمراكمة الثروات على حسابهم، مستندين في ذلك إلى نظام اقتصادي يقوي ويكرس الظلم الاجتماعي وانعدام المساواة. من هنا ينبغي الانطلاق للبحث عن قيم معيارية أخرى، غير المعيارين الاقتصادي والأمني. إن البحث عن الحياة الكريمة هو البحث عن السياسة الحقيقية، لا السياسة المزيفة الخاضعة للأنانيات المريضة والمصالح الذاتية الضيقة، إذا ما كان تصور كهذا لسياسة حقيقية ممكنا التوصل إليه اليوم في ظل الأعطاب العامة. لقد علمنا هيجل ذلك حين قال بأن "الأنا" التي تتعرف على نفسها وتعترف بحياتها، تعترف دائما أيضا بحياة الآخر.

أن نحيا ليس هو أن نحافظ على البقاء

حين نتساءل عن شكل الحياة الذي قد يجعلنا نحيا حياة كريمة ، فإننا نصوغ أفكارا حول الحياة نفسها. هناك أشكال عديدة للحياة لا يمكن اعتبارها حيوات فعلا، لأنها مندورة للهِشاشة ، مشوهة وميتة. من يستطيع الادعاء بأن حياة المشردين وأطفال الشوارع ومتهنات الدعارة والفقراء ومعطوبي الحرب اليومية ليست حيوات ميتة ومحترقة. إنها حيوات مرمية على قارعة الطريق مثل النفايات بدون مساندة اجتماعية أو تكافل اجتماعي، تظل مجرد شعار فارغ بلا مضمون يردده محترفو السياسة. إن نقد الحياة الهشة والعديمة القيمة مهمة حيوية من أجل الصراع أي من أجل الحياة، الصراع لكي نحيا داخل مجتمع عادل لا تسيطر عليه الامتيازات التي يستفيد منها الأغنياء والسياسيون، ولا تسوده التفاوتات الطبقيّة. كيف يمكن للمرء أن يحيا حياته إذا لم يمتلكها ويتحكم فيها، وإذا كانت تفلت منه باستمرار كإناء يرشح، وتتحكم فيها شروط وسياقات برانية قاسية، تضعه كفرد داخل الوضع الاعتباري للعبودية بمختلف تلويناتها، وتحول حياته إلى نوع من الكابوس أو الجحيم. حين نحيا حياة مشوهة معطوبة، فكأننا نسكن أما وجوديا يوميا. هكذا تتعرض الحياة للعنف وأشكاله اليومية، حياة الضحايا المدنيين في مناطق الحرب، أو تحت نير الاحتلال أو الاستبداد، أو داخل شروط الفقر المدقع، حيث يتعرض الضحايا للعنف المادي والرمزي بدون أدنى حماية، للحفاظ على أمنهم

قاسية، الشيء نفسه يُقال عن العمال والعاملات الذين يشتغلون في ظروف بالغة البؤس والهشاشة. هناك فئات وشرائح اجتماعية وجماعات كثيرة العدد من الساكنة الآن، في ظل الليبرالية المتوحشة، قد فقدت نهائيا الإحساس بالمستقبل والثقة فيه، أو بالانتماء السياسي على المدى البعيد، لأنها تعيش حياة مشوهة تتلاعب بها الليبرالية المتوحشة.

لكن الأمل الإنساني العميق الذي يلوح في الأفق هو أن كائنات إنسانية أخرى توجد أيضا في وضعية خطر. داخل شروط الخطر القصوى لا يغيب الوازع الأخلاقي ولا ينمحي أبدا، لكن هناك في الجانب الآخر أولئك الذين لا يمدون يد المساعدة للآخر المهدد في حياته. تؤكد حنا أرندت في كتابها "حياة العقل/1981" على الفرق الضروري بين الرغبة في العيش، والرغبة في العيش بطريقة أحسن أو بالأحرى عيش حياة كريمة. ترى حنا أرندت أن الحفاظ على البقاء لا يمكن ولا يجب أن يكون هدفا في حد ذاته، إذ وحدها الحياة الكريمة جديرة بأن تعاش. تقدم أرندت لهذا التناقض المخرج حلا قد لا يفسر أي شيء وذلك حين تقول بضرورة فصل حياة الجسد جوهريا عن حياة العقل، وهذا هو السبب الكامن وراء الفصل بينهما في كتابها "الوضع البشري" بين الدائرة العامة والدائرة الخاصة، حين ترى أن هذه الأخيرة مساندة للأولى التي يميزها الفعل. هناك في نظر حنا أرندت ممر واضح يؤدي من الخاص إلى العام، عبر الكلام الذي يتحول إلى فعل ناظم للفضاء الذي يسود فيه النقاش السياسي. لا يمكن أن نصارع من أجل حياة كريمة، حياة قابلة للعيش دون الاستجابة للحاجات التي تضمن للجسد الاستمرار، وتسمح للفكر بالتبلور بشكل فعال. هذان شيئا تحتاج لهما الأجساد لا للحفاظ على البقاء فقط بل للتمتع بحياة كريمة. لا تنحصر سياسة الأجساد فقط في الجانب الاقتصادي/الاجتماعي بل هناك أيضا الجانب الوجودي/الثقافي.

إن الطريقة التي يتجمع حسمها الناس في الشارع، ينشدون ويرددون الشعارات أو يصمتون أحيانا جزء من هذا الجانب الوجودي/الثقافي لسياسة

الأجساد أفعالاً حين تتكلم، لكن الكلام ليس الطريقة الوحيدة للفعل سياسياً. حين تحتج الأجساد وتقوم بأفعال ذات طابع سياسي ضد الهشاشة الاجتماعية أو الفقر والبطالة وغيرها، فإنها تطرح هذه المواضيع باعتبارها الموضوع الرئيس. لا يمكن الاكتفاء بالحفاظ على البقاء، لأن ذلك سيختزل الحياة في دائرة الحاجات البيولوجية المحضّة، أو يحول الناس إلى وحوش أو مجرد آلات. مؤكداً أن الحفاظ على البقاء هو شرط قبلي سابق على كل المطالب التي يتم التعبير عنها من طرف الناس. نحافظ على البقاء مؤقتاً، في أفق أن نحيا حياة كريمة وفعليّة، لأن الحياة يجب أن تكون أرقى من مجرد الحفاظ على البقاء. أحياناً وفي ظل شروط قصوى من الهشاشة الاجتماعية والسياسة (الفقر، القمع السياسي، انعدام الحريات الفردية... إلخ) وفقدان كل تضامن اجتماعي يصير الحفاظ على البقاء نفسه مستحيلاً. إن الالتزام الوحيد والأساس الذي يُطرح في الأفق يجب أن يكون هو ضرورة حياة قابلة للعيش وجديرة به، أي حياة إنسانية.

في سياسة الحياة

بعض الأطر الاجتماعية المهيمنة تعمل على إخضاع الحياة، تطمس تعدديتها وتقتل حيويتها. إنها ليست أطراً علانقية فقط ولكنها "أطر خطابية" أيضاً وأنسجة سردية وأنماط قانونية، يلقي الفرد نفسه متورطاً فيها، بحكم الشروط الاجتماعية التي يعيش داخلها، والتي تفرض نفسها عليه بطرق إكراهية (وسائل وشبكات التواصل المرئية والمسموعة، سرد وتعليقات، ممارسات وحركات اجتماعية مندمجة، استدعاءات اجتماعية وأنماط تدويت ليست بالضرورة منسجمة في ما بينها ولا متناسقة). إن ما يكون مسموحاً به للأفراد لكي يعيشوا حياتهم داخل الفضاء العام تحدده مواضع وأشكال للرقابة الاجتماعية معلنة أو مسكوت عنها. كيفما كانت الأشكال السائدة للفضاء العام، فإنها تتحدد انطلاقاً من التمثلات التي تصاغ عنها في وسائل وشبكات التواصل، وهي التي تقبلها أو ترفضها، داخل حدودها المشروعة. لو رسمنا خريطة ذلك لوقفنا عند الطريقة التي من خلالها يتشكل هذا الفضاء العام المتعدد، عبر إقصاء كل المحتويات الاختلافية الحارقة أو "المثيرة للجدل"، أو التي تعتبر

لا شرعية. يقودنا هذا بالضرورة إلى إعادة التفكير في آليات الإقصاء التي يتشكل عبرها الفضاء العام، التفكير في الكيفية التي تعمل من خلالها الدولة وبعض الطبقات والشرائح الاجتماعية، وقنوات التواصل الخاصة أو العامة لتحديد إنتاج ما هو قابل للرؤية والسماع والمعرفة وما هو ممنوع. كل ما يحدث للأفراد داخل الفضاء الاجتماعي هو نوع من الخضوع للهيمنة، سواء للسلطة التي تأتي من أعلى، أو تلك تأتي من الأسفل، وكل هيمنة وخضوع هما إعادة تأويل تنجزه القوى المهيمنة سياسيا، اقتصاديا وثقافيا، انطلاقا من نوايا جديدة أو تزعم أنها كذلك.

لا تصير الحياة موضوعا للهيمنة والخضوع اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، بل موضوعا أيضا للتأويل وإعادة إنتاجه. لا يمكن أن نزع التخلي بطريقة اعتبارية ومجانية عن بعض تشكيلات السلطة والتأويل، لأنه حتى تلك التي نتخلى عنها ونتجاهلها تستمر في ملاحقتنا بطريقة ما. إذا ما أردنا معارضة تشكيعة ما للسلطة، فيجب أن نلج اصطلاحاتها ونستوعب لغتها ونفرض عليها بأن تنتج معاني أخرى مغايرة لما ظل دائما متوقعا من منها، وما لم يشكل أبدا جزءا من البنية الأصلية لتشكيعة السلطة هذه .

إن السؤال المتعلق بعيش حياة كريمة لا ينفصل عن السؤال الحقيقي المتعلق بالمعنى أو المعاني التي نمناها للحياة، وربما بالأحرى معرفة كيف نضمن استمرارية القوة المتمردة لهذه المعاني، وكيف نبلور نظريا هذا البعد الدلالي/التأويلي للصراع الاجتماعي والسياسي، وكيف تتمفصل هذه المعاني مع تجسيدات وأنماط مغايرة للصراع؟ إن الصراع من أجل التأويل صراع سياسي بامتياز، خصوصا وأن لغة سلطتها. إن مسألة الحياة كمفهوم وكتجربة وجودية تُطرح كمسألة سياسية، والبحث عن الحياة الجيدة والحقيقية يضاهي البحث عن السياسة الحقيقية، لا السياسة الزائفة. تعمل السلطة دائما على تدبير الحياة من حيث هي سياسة حيوية، تنظمها وتضعها مباشرة في محك العري والهشاشة والإقصاء عبر تدبير للسكانة بوسائل حكومية محددة، وتقييم معياري زائف للحياة، انطلاقا من التفاوتات الاجتماعية العميقة. بمجرد ما أتساءل عن الطريقة التي سأحى بها حياتي، انخرط

سلفا في نوع من التفاوض حول شكل السلطة الذي يليق بنا وبحياتنا، إذ لا يمكن لسلطة استبدادية قمعية أن تهيئ الشروط لحياة كريمة. حتى الأسئلة القيمة التي قد تبدو مغرقة في الفردانية، تُطرح كأئلة سياسية أساسا. إن الحيات الفقيرة والهشة والمشوهة الميتة سلفا هي نتيجة لاختيارات سياسية واقتصادية واجتماعية يختارها ويطبها الحكام.

بدون مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، ومن بينها الحق في الاختلاف والتعبير عنه، وبدون مجتمع يضمن لأفراد الحد المقبول لعيش حياة كريمة، لا يمكن أن توجد حياة. هناك فرق بين حياة الزومبي (أي الجثة المتحركة أو الميت الحي) وحياة المواطنين الأحياء فعلا. إن مستقبل حياة الفرد متعلق بهذا الدعم وبشروط تحققه الملائمة، وإذا لم يكن الفرد مدعوما معنويا وماديا فستعتبر حياته فقيرة هشة، غير جديرة بأن تتم حمايتها من كوارث العيش وأعطاب الوجود، من فقدان والضياع والتشرد، وبالتالي لن تكون حياة جديرة بان يذرف عليها أحد ما الدموع حين تطل الموت صاحبها. تتمثل شروط دعم الحياة الجيدة الحرة والكريمة، في الدعم الاجتماعي والاقتصادي وفي الحرية السياسية، في توفير السكن اللائق، والصحة العمومية، وفرص الشغل والتعليم العقلاني الديمقراطي الذي لا يتحول إلى مأساة ظلامية، وتتمثل تلك الشروط أيضا في أشكال الاعتراف الجماعي وفي القدرة على المشاركة الفعالة في الحياة السياسية المفتوحة، بعيدا عن الحياة السياسية الشبيهة بعالم المافيا. إن الصراع من أجل حياة كريمة وحررة، هو الصراع من أجل العيش داخل مجتمع عادل تسوده المساواة الفعلية، مجتمع يكون فيه كل الأفراد سواسية أمام القانون وتسوده روح المواطنة الإيجابية والفعالة، والذي يُمكن أن يُمارس بداخله النقد، وإعلان الاختلاف بشكل حي وفعال وعقلاني..

السيرة الذاتية للجسد بين الفلسفة والسينما

د. محمد مزيان(*)

يمكن تقييم تاريخ السينما انطلاقا من صيغ حضور الجسد فيها. ومثلما هناك تاريخ شعري للجسد وتاريخ روائي وآخر يعكسه الرسم والنحت والرقص فهناك أيضا تاريخ سينمائي للجسد. إن الحياة الثقافية للجسد والتي تستدمج حياته البيولوجية وتكيفها وفقا لرؤى ومنظورات رمزية هي ما يسمح بإمكان سيرة ذاتية سينمائية للجسد. لقد تم استقدام الجسد خلال تاريخ السينما عبر سرورة من الانتقالات التي تنم عن تحولات في الخلفيات الجمالية والفلسفية للصورة السينمائية.

يحضر الجسد في السينما من خلال المادة الأولية للسرد السينمائي، أي الصورة المتحركة ذاتيا. وخلال ذلك تم استقدام الجسد أحيانا عبر نسيانه، فكان الجسد مقموعا مُمَهَّمًا ومَظْهَرا للنقص والخطيئة، وأحيانا مُعَبِّرا عن الأحوال المتناهية للوجود البشري فيكون الجسد منقوص الأعضاء أو مريضا أو مقتولا ومُهَمَّما أو مُقاوما للموت في لحظة الموت. وأحيانا أخرى حضر كجسد منهك تحترب في صلبه مشاعر الخير والشر، الحب والكراهية، مقاصد الوعي ومخاتلات اللاوعي وأخيرا هناك أحوال حضر فيها الجسد كرافعة لإيديولوجيا الجسد تلك الملوحة بقوة جماعة ما من خلال جسد يدعي الكمال والتمام.

إن جملة أحوال الجسد هاته تعاقبت على تاريخ السينما. وبينم هذا الإقدام المحموم على الجسد سواء من أجل نسيانه وإخفائه أو من أجل استنكاره وإبرازه، ينم عن العلاقة القلقة للسينما بالجسد، قلق تجريب كل إمكانات الجسد. وكون أن الجسد هو جملة إمكانات فذلك يفيد بأن حقيقته الوجودية هي بصيغة الجمع، حقيقة تحتل من التنوع والغنى ما يستعصي على الاختزال والتبخيص لصالح الروح والوعي. إن إدراك ذلك كان إيذانا بانقلاب جمالي هو في الأصل انقلاب فلسفي بلغ إلى

السينما في القرن العشرين، فقد سبق أن قال "سبينوزا" في القرن 17: نحن مازلنا لا نعرف ما يستطيعه الجسد. إننا نتحدث عن الوعي وعن الروح ونؤثر حول كل ذلك لكننا لا نعرف ما يقدر عليه الجسد وما هي قواه.

إن ما يقدر عليه الجسد هو أغنى مما يقدر عليه الوعي مفصولا عن الجسد، فالنقص لا يأتي الفكر من الجسد كما علمتنا ذلك الميتافيزيقا الغربية وامتداداتها الكونية، بل إن الجسد هو شرط إمكان التفكير، إنه المناسبة القصوى للتفكير فيما لم يتم التفكير فيه.

بعد "سبينوزا" تلتقي بـ"كانط" في القرن 18، الفيلسوف الذي أسهم في نقد الميتافيزيقا من خلال نقد التقابل بين العقلي والحسي بإدراج مفهوم الحساسية في صميم مفهوم الحقيقة، فانتفى بذلك إلى تغيير معجم الميتافيزيقا. فما كان يُعدّ نقضا أصبح يعتبر تناهيا يأتي الفكر من ذاته ليشترط بذلك كل تفكير ممكن. فالتناهي لا ينقض الحقيقة بل يؤسسها. هذا الخيط الرفيع الذي يؤسس الحقيقة على الجسد والجسد على التناهي تعضّد أخيرا واستقام مع "نيتشه"، حيث الأنا الحقيقية هي الجسد أما الأنا العميقة التي تحيل على الوعي فهي مجرد أنا لفظية، إنها مجرد وهم لغوي نسينا أنه كذلك. في خضم ذلك كانت السينما تخطو خطواتها الأولى حيث يتوسل فيها السرد بالجسد، أي أنها تكتب بالجسد عن الجسد، تكتب بالسطح عن السطح وتسخر من العمق. وبعبارة أخرى تكتب بالجسد عن الجسد وتسخر من الصوت. بدأت السينما كذلك ليس بقصد جمالي بل لأسباب تقنية انتصر بموجبها الجسد على الكلام.

إن السينما في بدايتها هي أبعد ما يكون عن سينما الصوت لحساب سينما الجسد، وهي بهذا بدأت منخرطة رغم أنفها في حركة نقد جذري للميتافيزيقا بما هي تمجيد للصوت على حساب الكتابة وتمجيد للروح والوعي على حساب الجسد. هذا الحال الذي ميّز السينما في بداياتها بلغ أوجه مع أفلام "تشارلي تشابلن" إذ معها تركزت الصورة حول التجربة الفيزيائية للمشاهد.

لكن السينما بوصفها فاعلا للجسد فهي معترك لرؤى الجسد حيث أساس هذا الاختصاص هو - كما سبق أن لاحظ "نيتشه"- أن الجسد يشكل مجالاً لصراع قوى، فيصفتة دالاً ما تفتأ المدلولات تختصم في صلبه. ولأن الأمر كذلك، فقد عرّجت السينما على الصوت إيذاناً بانقلاب في علاقة الصورة السينمائية بالجسد، وقد كان هذا المنعطف تحت تأثير الفنون المشهدية السابقة على السينما خاصة المسرح الذي أدرج الصوت-النص ليغطي على حضور الجسد وذلك في خضم رهانات ثقافية متناقضة سخرت من أجلها تقنيات واستراتيجيات فيلمية تتخطى الجسد من خلال الصوت، فلم يستطع المسرح أن يقاوم ويصمد أمام التهديد و الإدانة الأخلاقية لأجساده إلا بشرط قبوله للنص.

إن قبول النص في المسرح يوازنه قبول الصوت في السينما وذلك في أفق الحط من قيمة الجسد، فبدأ الجسد في الصورة السينمائية كشيء خارق بمعنى ظاهرة مرعبة مخيفة خارج قوانين الطبيعة تكشف عن الوجه البشع للإنسان، عن الجانب اللاإنساني في الإنسان.

لقد سجّل هذا الحدث واقعة حضور الجسد بقصد طمسه وإخفائه، إنه الخطأ الذي يلزم تخطيه. لم تكن السينما تجعل من الجسد حقيقة للإنسان بل تعتبره تمثلاً لا إنسانياً في الإنسان. لكن هذا التصور الذي لا تخفى أصوله اللاهوتية سرعان ما سيُطوى لأسباب لاهوتية أيضاً ليفتح بذلك أفقا لاهوتياً جديداً لتأويل الجسد بوصفه مخلوقاً، بوصفه امتداداً للنور الإلهي على الأرض؛ فالمبدأ الديني الذي يربط بين العهدين القديم والجديد أي كون أن "الله خلق الإنسان على صورته" سيسعف في تأويل مختلف للجسد، ذلك أنه إذا كان الجسد هو صورة الإنسان فإن الإنسان هو على صورة الله. وعلى السينما، إذن، أن تعكس الخاصية الإلهية للإنسان، أي أن الجسد الإنساني يعكس الروح الإلهية. منذ هذه اللحظة التي يمكن تحديدها زمنياً بثلاثينيات القرن الماضي أصبح الجسد في السينما رهناً للسلطة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية تم اشتقاق جملة من القوانين التي تحدد حركة الجسد ضمن الصورة السينمائية، رقابة على الجرائم على الجنس واللباس والإلحاد والخمر

والدين والديكور... تستهدف القوانين إبراز الجسد في هويته الدينية، في تمامٍ وكمالٍ لاهوتي، ارتسامٌ جمالية للجسد لكن على خلفية التصورات الدينية، فكل إبراز لعورات الجسد هي حط من الخلق الإلهي. لذلك لا يليق بالصورة السينمائية كصورة للجسد أن تبرز الجسد في اندفاعاته ونزواته في شراسته وعريه وترنحه. الجسد في هذه الحالة محدد بالحركة والحركة محددة بالقانون الأخلاقي المضمير للأمر الإلهي. يمكن القول إن السينما إلى حدود الآن لم تكن لتبلغ حداتها بعد، فحدائث السينما يمكن قياسها بصيغة حضور الجسد فيها.

لم يحضر الجسد في السينما حضوراً موجياً إلا بفعل واقعة الحرب الشاملة. إن ولوج الإنسان إلى عصر الحروب العالمية هو ما رفع الجسد إلى مستوى المأساة، مستوى الجسد-المشكلة. لقد ترافق ظهور السينما وانطلاقتها الأولى مع حربين عالميتين أنجزتا تعميم الموت. إن الموت المعمم هو ما أظهر الجسد. في الموت تتحول الأجساد إلى أجسام، تتحول إلى أجساد-أشياء. لذلك ليس صدفة أن عصر أنوار السينما كان ما بعد الحرب العالمية الثانية، لقاء الكبار من المخرجين والروائيين والشعراء والفلاسفة والمسرحيين: بازوليني، طاركوفسكي، مارغريت ديلاس، آلان روب غريي، روني شار، دولوز و يونسكو... على خلفية أعمال هؤلاء تشكلت الأنوار السينمائية التي يمكن تحديدها من خلال الواقعية الجديدة في إيطاليا والموجة الجديدة في فرنسا. إن الجديد في هذه الموجة كما في هذه الواقعية هو تدبير الوظيفة النقدية للجسد في السينما، أي تحديد الجسد كموقع مقاومة لكل التمثلات التي آلت بالإنسان إلى استهلاك الكائن بقدر استهلاك نفسه كوقود لحرب شاملة. إن هذه العدمية التي فتح عليها العصر الحديث بفعل تمجيد العقل، الروح على حساب الجسد هو ما استشعره نيتشه مبكراً، ومبكرًا تبين أن استدراك الحياة وتأكيد ما يتم بدالة مفهوم مغاير للجسد، مفهوم الجسد كما تمثله ديكرات أي بوصفه آلة في خدمة النفس وهو جماع قطع قابلة للمقاربة الرياضية. لقد كان هذا التصور رافعة لاستعمال مخصص لتقنيات الصورة في علاقتها بالجسد، استعمال قال عنه "ليوطار" إنه يسعى إلى تجزئ الجسد من أجل تسليمه إلى المعرفة الطبيعية الوضعية والنسقية. لعل هذا الاستعمال الأداتي هو ما دأبت عليه السينما خلال استثمارها لما يسميه "دولوز" بالصورة-الحركة. هنا يتم تطويع الجسد وفقاً لرؤى مسبقة، أي

إخضاعه لتمثلات جاهزة قوامها أولوية الصوت، أسبقية العقل، مبدئية الوعي على الجسد. إن ثنائية الوعي/الجسد، السيكولوجيا/العالم، هي ما حكم سينما نسيان الجسد، أي سينما الصورة-الحركة.

تُكثّف فلسفة "نيتشه" لحظة استذكار قوية للجسد في الفلسفة. إن فلسفته هي فكر مضاد لتاريخ الفكر فتح أفقا لإمكان الجسد بمعزل عن ثنائية جسد/وعي. هذا الأفق المستجد مع نيتشه هو ما سمح باستحداث سينما مضادة لتاريخ السينما. إن الضدية هنا ليست من التفنيد والتكذيب في شيء، الأخرى أنها فعل تحرير لما ظل طي النسيان في الصورة السينمائية.

انتقل فكر نيتشه إلى فرنسا وغيرها ذاع وشاع غير أنه انتقل إليها عبر إيطاليا، إيطاليا "بازوليني" و"فليبي". وتلقاه الفكر الفرنسي من خلال الحركات الفنية والأدبية الكبرى في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي قبل أن يُصبح حرفة لفلاسفة فرنسا منذ الستينات. إن فكر "نيتشه" هذا هو ما أصبح يشكل الأصل البعيد لما أصبح يسميه "دولوز" بسينما الصورة-الزمان. هذا النمط من الصورة هو ما سعى إلى تحريره كل من "ريسنبي"، "ويلز"، "بازوليني"، "طاركوفسكي"، "هتشكوك" وغيرهم...

في الصورة –الزمان يُستقدم مفهوم نيتشه للجسد، جسد ملقى به في الزمان، هذا بقدر ما أن الزمان لا يأتي إلى نفسه إلا بمناسبة الجسد. إن الجسد هو فرصة الزمان للمثول شاخصا، يصدق هذا على سينما "بازوليني" حيث قيمة الزمان تمر من خلال الجسد. الجسد في أفق الزمان، إذن، هو الابتداء الأكبر لـ"نيتشه"، إذ حينها فقط يصير الجسد إلى نفسه وفقا لإيقاعه الخاص، أي الإيقاع اللازمي أو إيقاع زمانية مضادة للحاضر. إن عبارة "غودار": "إن السينما هي أن الحاضر لا يوجد أبدا إلا في الأفلام السيئة" هي عبارة لم تكن ممكنة قبل نيتشه.

الجسد في منظور نيتشه هو ذلك الذي لا يحضر أبدا، ما يتمّع عن التمثل وذلك لأنه جُماع حيّ، جملة قوى ما تفتأ تتوثب، كتلة هاربة ليست من الجوهر المتمد عند ديكارت في شيء. ففي حين يمايز "ديكارت" بين النفس والجسد كجوهرين منفصلين حيث الجسد هو مجرد أداة لخدمة النفس. يتخطى نيتشه أفق الثنائية ذات المنزع الأفلاطوني معتبرا النفس مجرد انفعال للجسد الذي يسمه بوصفه عقلا

كبيراً، بمعنى أن الجسد هو انتظام ذاتي كبير لا يشكل عمل النفس أي الوعي إلا الجزء الأصغر منه. يفكر الجسد باستمرار وذلك خارج دائرة الوعي، بل نادراً ما يُعمل الجسد الوعي، إنه خادمه الأصغر وهو يوحد جملة الخدم أي القوى التي تشتغل كجملة منتظمة على نحو ذاتي.

إن القصد من تأكيد "نيتشه" على الجسد كانتظام ذاتي هو انتزاع الجسد من قبضة المتعالي. في أفق ذلك أبدع "روسيليني" فيلمه "المدينة المفتوحة"، هنا لا يمثل الجسد الإنساني إلا باعتباره تعبيراً عن الإنسان. وعلى هدى ذلك سعى "بازوليني" إلى أعمال التقييم النتشوي لعلاقة الجسد بالوعي. إن عمل الوعي هو إنتاج التمثلات، وليس التمثل غير رهن العالم بالذات، اختزال للكائن في حكم مسبق، لذلك فإن الوعي، بحسب نيتشه، ملكة الكذب والنفاق. لذلك ليس صدفة أن "بازوليني" سعى إلى إنجاز سينما يكون فيها الفيلم مضاداً للحكي، للسيكولوجيا، للتمثل. أي إنجاز سينما تحرير الجسد من الصوت. لقد تبين هذا المخرج الإيطالي أن تنشيط الجسد سيُمكن من مستوى من المعرفة تختلف جذرياً عن المعرفة التي يوفرها الكلام. فإذا كان الكلام إنشاءً للتمثلات بما هي حضور أمام الذات فإن الجسد هو ذلك الذي لا يحضر أبداً، إنه ينطوي على القبل والبعء، فهو إما جسد-ذاكرة أو جسد-افتراضي ملقى به نحو فواعل الزمان، جسد متعب أو في حالة انتظار، جسد متناه يتدبر إقامته ضمن هروبية الزمان. بهذا المعنى فالمعرفة في أفق الجسد، على خلاف المعرفة بدالة الكلام، هي تحرير للغير، تعرّف على الغير بما هو كذلك، بما هو حدّ يقطننا من الداخل، يشترط إمكان تحقق الأنا.

على غرار "نيتشه" تبني "بازوليني" أن الأنا يفعلها الجسد إذ يكشف عنها في صيغة الجمع المتروك لنفسه ضمن ميوعة الزمان. وقد سبق أن أظهر نيتشه أن الأنا التي يقولها الصوت هي مجرد وهم يندرج ضمن الاعتقاد الراسخ في النحو، اعتقاد دأبت الميتافيزيقا عبر عصورها على تعليمنا إياه وهي تخلط بين الذات المنطقية والذات الأنطولوجية، أي بين الفاعل النحوي للفاعل والفاعل الواقعي له. إن هذا النقد الذي يوجهه نيتشه للميتافيزيقا هو ما يحضر لدى "بازوليني" من خلال نقده لما

يسميه بالرؤية البرجوازية للعالم، أو للنزعة العقلانية. فنقده لمفهوم العقل كما صيغ في التصور البرجوازي هو ليس مديحا للعقل أو نفيًا للعقل، بل تحرير للعقل من تصور النزعة العقلانية بما هي منتج برجوازي. إن البرجوازية رؤية للعقل لكنها ليست الرؤية الوحيدة الممكنة، لذلك فإن المفهوم القادم للعقل سيجعل من الجسد مقرا لإقامته، إن العقل ليس ملكة مضادة للجسد بل هي مفعول للجسد. لعل ذلك ما انتهى إليه نيتشه عندما وسم الجسد بالعقل الكبير.

لا يتعلق الأمر إذن في عصر أنوار السينما بنفي التاريخ بل بإعادة كتابته، وقد تعلمنا منذ نيتشه أن الإعادة ليست من التكرار الميتافيزيقي في شيء، إنها ليست إعادة حيث لا شيء يحدث، الأخرى أن الإعادة هي شرط لإمكان الاختلاف بما هو تحرير لما ظل طي النسيان والكتمان. معاودة كتابة تاريخ مفهوم العقل هو ما يمكن من تحرير الجسد المنسي فيه، يتحقق العقل ليس بوصفه ملكة روحية شاحصة على أنقاض الجسد بل العقل بوصفه الجسد نفسه أو الجسد بوصفه عقلا بإيقاع مخالف لإيقاع العقل الديكارتي في مفهومه الرياضي.

لقد تبين "طاركوفسكي" أن الإيقاع الفيولي في أفق زمان حسابي تعاقبي لا ينتج إلا الأفلام السيئة. هذا النمط من الزمان الذي يجعل من الحاضر وحدته الأساس هو ما ينتهي في نظر "دولوز" إلى تشكيل الصورة-الحركة، وبعبارة "بازوليني" يشكل سينما التمثل. إن انزياح الصورة السينمائية إلى جهة الجسم هو انزياح لها إلى جهة زمان متخالف. وفي شأن ذلك يمثل فيلم "الغضب" لـ"بازوليني" المثال الأوضح، ففيه تكف الأفواه عن الكلام لتترك جسمية الواقع تنبثق في تعقدها، في انتشارها الذي يقلب النظام الزماني والمنطقي. ولكي تشغل الأجساد كلية الشاشة تم توظيف الصمت والمؤثرات الصوتية والضوئية أي كل ما لا يُلفظ، كل ما يُحرر الزمان من الحاضر.

في أفق هذه الرؤية الفلسفية والجمالية أصبح الإخراج بمثابة تكتير، تفرخ للاختلاف، وتديبر للوحدة على خلفية الاختلاف. الإخراج على هذا النمط ينجز فيلما في صورة جسد عضوي يتم من خلاله- كما يقول ليوطار- إخضاع كل الحركات

الاندفاعية الجزئية المختلفة والعميقة. أما المونطاج (التوضيب) فيمارس التقطيع بمعزل عن مبدأ الهوية كمطابقة.

إن لعنصر المونطاج في عصر أنوار السينما الدور الأساس في استضافة الجسد وإبرازه، وذلك لأن المونطاج في السينما هو البوابة الواسعة لإعمال الثورة التقنية في السينما. لقد انتبه "ليوطار" مبكراً إلى إمكانات استعمال تقنيات الصورة فحصرها في اثنتين أساسيتين: الأولى تفكك الجسد من أجل تسليمه إلى المعرفة الطبيعية الوضعية والنسقية، وهنا يتم تعنيف الجسد، إفقاده وحدته وكنافته. والثانية تسعى إلى استدراج الجسد إلى دائرة التفكير. هذا الاستعمال الثاني هو ما ينتهي إلى خلخلة التمثلات التعاقدية عن الجسد. لعل ذلك ما قصد إليه "بازوليني" عندما قال إن التقنية السمعية البصرية هي ما يسمح بمقاومة التمثل، فالتقنية تفتح على الغير، وغيرية الغير هي ما يستعصي على الحكم المسبق. إن التقنية السمعية-البصرية في أفق الغيرية ستكون الأداة الأولى في كتابة جمالية حيث الجسد هو الغير مطلقاً أي ما لا يسمح بأن يُختزل في موضوع للتمثل. التقنية اليوم هي ما يستدرج الجسد إلى دائرة الضوء، إنها لم تعد تكتفي بالتقاط الجسد من الخارج بل ولجت إلى صلب الجسد كاشفة عن دواخله، فهي ما تفتأ تكشف عنه كسر كبير يتخطى كلام العقل بأشواط. لذلك فإن سينما المستقبل لن تكون غير سينما الجسد.

هامش:

(*) ناقد وباحث أكاديمي من المغرب.

المراجع المعتمدة:

Deleuze (Gilles), cinéma 1, l'image-mouvement, Editions de minuit, 1983.-

Deleuze (Gilles), cinéma 2, l'image-temps, Editions de minuit, 1985.-

Nietzsche (Friedrich), la volonté de puissance, Gallimard, 1947.-

Gallimard, 1982. Nietzsche (Friedrich), Gai savoir,-

Pasolini (pier paolo), Ecrits sur le cinéma, presses univer. de lyon, 1987.-

-Spinoza (Baruch), L'Éthique, Gallimard, 1954.

- ليوطار (فرانسوا)، في معنى ما بعد الحداثة، ت. السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، 2016.

السياسة ضد الفلسفة

(برنار-هنري ليفي نموذجاً)

(الجزء الأول)

عبد المجيد السخيري

إذا كان مصير الفلسفة في عصر الانحطاط النيوليبرالي لا يبعث على السرور، فإن نمط التفلسف الذي دأب على ممارسته منذ أزيد من ثلاثة عقود، الفرنسي برنار هنري- ليفي، بمعية جماعته من "الفلاسفة الجدد"، لهو بالتأكيد الأسوء من بين جميع الأنماط الأخرى التي راجت في الأعوام الأخيرة وانتهى إليها "الوضع الفلسفي" بعد رحيل معظم الفلاسفة الكبار للقرن العشرين. فقد صارت الفلسفة، عبر الإطلاات الإعلامية لهذا الدجال المُكْرَس، والمُخْلَف العجيب للآلة الإيديولوجية لعصر "الحرب الباردة" وأنقاضها، قرينة "الفكر الفاتر"، كما وصفه الكاتب بيري أندرسون، وهي تهوي في النهاية إلى أسفل سافلين وتنعي ذاتها بنفسها حين تتلبس في شخصه صورة الفارس الغربي الأبيض الذي يحل ثوريا بالشرق المتوحش وقد ترجل من على صهوة جواده الحداثي تواضعا ليلقن الشرقي "الهمجي" دروس المدنية ومبادئ الديمقراطية. ولعله الجانب العملي من هذه الصورة التي راجت على نطاق واسع قبل ثلاث سنوات حين كُشف عن الدور الخطير الذي لعبه السيد ليفي، بوصفه واجهة فلسفية مزيفة ومشوهة، في التخطيط لإفساد الثورات في بلدان أفرو-عربية، من خلال تدخلاته لدى أصدقائه من "حكام" الدول الغربية وحلفائهم المحليين، كما اعترف بذلك بنفسه، وهو الدور الذي لا شك حوَّله إلى نجم لما سمي "ربيعاً عربياً" في الإعلام الغربي¹، بينما لم يجد البعض بدا من التندر من هذا الدور والعودة من جديد للنباش في سيرة هذا الرجل العجيب!²

نزهة الثورة في الشرق

فقد ذاعت شهرة ليفي بوصفه عزاب ثورات على المقاس؛ ثورات وضع مهمة دعمها وتوجهها على رأس أجندة شخصية لا تخلو من زحمة المواعيد اليومية

واللقاءات التلفزيونية، واجتماعات مجالس الإدارة في أكثر من شركة ومؤسسة خدمات ومكتب استشارة؛ إذ في جعبة الفيلسوف الكثير من المهام المزدحمة، ونزهاته إلى الشرق "المتوحش" قد تكون على ظهر دبابة أمريكية أو طائرة فرنسية أو عبر الأثير، حيث يبعث بالرسائل الواضحة للأصدقاء المحليين، ورسائل ملغزة يلتقطها الأحمبة في إسرائيل، ورسائل أخرى مباشرة يدعو فيها إلى التدخل العسكري لحسم الموقف على الأرض. ينزل ليفي ضيفا باستمرار على كبريات الصحف والقنوات الفضائية ليبدلي بتصريح هنا ويبحث على اتخاذ موقف هناك، فضلا عن جولات في المعارض والمهرجانات السينمائية لحضور أو تقديم شريط أو اقتناء لوحة. ورغم أن ما يقوله أو يفعله لا يعدو أن يكون تكرارا فجاً لما اعتاد ترديده أو فعله منذ زمن بعيد، إلى درجة أن أكثر من أربعة عقود من صعود نجم "المثقف الإعلامي"، الأشهر بين جماعته من "الفلاسفة الجدد"، لم تُغير من النغمة إياها واستهلاك الكليشيهات الرائجة في الحياة الثقافية الغربية عامة، والفرنسية منها خاصة، بشأن الآخر الشرقي أو غير الأوروبي، سواء تلبس صورة الزنبي أو الشيوعي أو الإسلامي أو العربي؛ أي من لا تجري في عروقه دماء الرجل الأبيض، أو بالأحرى الأبيض الليبرالي ذو عقيدة السوق الحرة وحارس القيم الكونية والعقلانية الحديثة. فباسم هذا الأخير ظل ليفي وفيما لروحه الصهيونية ونسي نكبة أسلافه اليهود على يد فاشية غربية أكثر من متمركزة حول نزعتها العنصرية الأوروبية/الرومانية/الآرية، ولا يتردد في الاحتفاء بسمو الجنس الأبيض وتحضره وتفوقه الحضاري كلما أُتيحت له المناسبة.

وها هو يضيف ألقابا أخرى لرصيده الحافل كعَرَّاب "الربيع العربي"، و"جيمس بوند" الفرنسي، فيما يفضل منها "لورنس العرب" باعتباره "كان شخصية عظيمة وخليط من الشجاعة والمواهب وكتابه أعمدة الحكمة السبعة من أعظم ما سجله الأدب العالمي في التاريخ"، يقول الفيلسوف الدجال مفاخرًا!

مقاتل الناتو ذو الخوذة الفلسفية!

وجد ب.ه. ليفي في سياق الثورات الشعبية الجديدة ضالته ليعود إلى واجهة الأحداث متأنقا كعادته، خاصة مع ظهوره المثير للجدل أثناء تحول الثورة الليبية إلى خيار السلاح، والدور الذي لعبه في حشد الدعم الغربي وحلف الناتو، ومحاولته

الثانية للعب دور مشابه مع الثورة السورية لولا تصدي رموزها من المثقفين بشكل خاص لهذه المحاولة بقوة ورفضهم لأي تدخل خارجي، وبالخصوص المشبوه منها، على غرار ما قام به حين حاول الاجتماع بأطراف من المعارضة في بداية الثورة وقيادة حلف خارجي شبيه بالذي تسلط على الثورة الليبية³. فقد كان موقف السوريين حازما وواضحا في رفض أية محاولة للركوب على الثورة لخدمة أهداف بعيدة ومشبوهة، خصوصا لما تأتي مضمرة في سياق مبادرات شخصيات سياسية أو ثقافية معروفة بولاءاتها الإيديولوجية للأنظمة الامبريالية أو الكيان الصهيوني، كما هو الشأن مع المبادرة التي قادها الفيلسوف اليميني المتصهين بدعم من شخصيات من عالم السياسة والفكر معروفة أيضا انتماءاتها ومواقفها السياسية، أمثال *بنزار كوشير* وصديقه القديم الفيلسوف *أندريه كلوكسمان*، ورئيس الوزراء السابق *لوران فايي*، وبمشاركة شخصيات سورية معارضة من المؤتمر السوري للتغيير، وهي المبادرة التي كانت قد حملت عنوان "وقف المجازر والأسد ينبغي أن يرحل": إذ مجرد وجود العراب *ليفي* وراء المبادرة، وبالنظر إلى سيرته السياسية المعلومة وحضوره الدائم خلف وقائع إعلامية مثيرة للجدل، وبالتحديد علاقاته الوثيقة بالجماعات الصهيونية وبدولة الاحتلال الإسرائيلي، ومواقفه المشبوهة والمخزية من المجازر التي ترتكبها الدولة العنصرية في حق الشعب الفلسطيني ومقاومته ورموزه، كان كافيا ليتخذ المثقفون الوطنيون السوريون مسافة نقدية مع المبادرة، بل ورفضها جملة وتفصيلا بلا تردد ولا حاجة للتعليقات الشكلية التي ساقها بعض من المعارضة المتحرشة بالنظام السوري بإيعاز من الخارج. وهكذا سيصدر مثقفون بارزون بيانا نددوا من خلاله بحزم بالمبادرة ونصها المنشور تحت عنوان "نجدة سوريا"، أو "س، س، سوريا" بجريدة *لوموند الفرنسية*، مذكرين بسيرة عزاب المجلس الوطني الليبي وكتابت خطابات رئيسه، المنسق غير الرسمي لأعمال حلف الناتو في ليبيا، وبتاريخه غير المشرف في علاقته بقضية فلسطين والاستيطان الصهيوني للجولان، ما يكشف عن نفاق تحركه لجمع التوقيعات المساندة للشعب السوري الثائر في وجه النظام الاستبدادي. كما استنكر البيان حينها سعي هؤلاء إلى "الاستيلاء على حركة الشعب السوري وتطلعه للحرية ومقاومته الشجاعة لآلة القمع والاستبداد الممارسة عليه"،

مستغربين انسياق أشخاص من اليسار وشخصيات محترمة وراء *ليفي*، والسماح بخلط أسماءهم مع أسماء أشخاص "ساندوا احتلال العراق"، معتبرين في نفس السياق أن أي تحرك مستقبلي لجماعة "لنجدة سوريا"، وأيا كانت المسميات التي تتحرك تحت ظلها، سيكون بمثابة مناورة دنيئة تستهدف تحريف المعارضة الديمقراطية السورية عن مسارها وأهدافها، وبالتالي المساس بصدقيتها ومصداقيتها أمام الجماهير الثائرة، وهو أمر بالغ الخطورة على مستقبل الثورة وشرعيتها. ولعله الموقف الثابت الذي ثبت عليه بعض المثقفين وغيرهم من المناضلين السوريين في الخارج والداخل، ما أكد حرصهم على استقلالية قرارات الثورة وهويتها الديمقراطية التي حاول النظام البعثي من اليوم الأول النيل منها بالتشكيك في وطنيتها قبل أن يفشل في النهاية في نفي الشعب السوري عن الالتحام بها والسير وراء قياداتها الوطنية النزوية في العام الأول قبل أن تدخل على الخط قوى غريبة ورجعية في وقت لاحق، وبالتالي تدخل الثورة نفقا مظلما لا يظهر حتى الآن في نهايته ضوء. نجح موقف المثقفين حينها في دفع أحدهم لينال دعم ترشيحه لقيادة المجلس الوطني، بكل ما حملته تلك الواقعة من رمزية بالغة أعادت الاعتبار للدور السياسي للمثقف في زمن شاع فيه نعمهم والتبشير بنهايتهم والتشكيك في فاعليتهم التاريخية. فحضور *برهان غليون* كمثقف في قلب "العملية الثورية" بدور قيادي دحض المزاعم التي ذاع صيتها في العقود الأخيرة حول انتفاء الحاجة للمثقف وسقوط أساطيره السياسية، كما روج لذلك أشباه *ليفي* من زمرة "المثقفين الإعلاميين"، والذين كانوا يهاجمون تسييس دور المثقف فقط نكاية في المثقف اليساري، ولأنهم فشلوا في إثبات جدارتهم بأدوار شبيهة في المجال العمومي، فتحولوا للنكد والعيول خلف الأحداث الثورية في العالم مزهوين بعزلتهم واستقلالهم الكاذب عن السياسة، قبل أن يُكشَف أمر كثير منهم كخدم لدى المخابرات المركزية الأمريكية طيلة عقود الحرب الباردة في كتاب العار الذي أنجزته باحثة انجليزية حول سيرة مثقفين عملاء ارتضوا أدوارا صغيرة، رغم أن بعضهم كان يبدو في قامة الكبار مثل عالم الاجتماع الفرنسي *رايمون آرون* الذي ذاعت فضيحته على رأس مؤسسة "الحرية الثقافية" ومجلتها الأنيقة "*إبروف*"، إثر تسريب صورته مع

ضباط من "السي.آي.إيه" في إحدى الصحف وتعقب مصادر تمويل المؤسسة ومجلتها⁴.

لقد اجتهد الكثير من أشباه ليفي في تصوير انهمام المثقف بالسياسة كرجس شيطاني، إنما فقط عندما يكون الأمر متعلقا بمهاجمة خصومهم من مثقفي اليسار، وهو ما سيتحول عندهم إلى مهنة في وسائل الإعلام: شتم اليسار ومثقفيه والتشهير بالخصوم بتهمة التسييس والتحرّب والأدلجة وما إلى ذلك من الكليشيات. غير أن القناع سقط سريعا عن أغلب هؤلاء في غمرة اندفاع البورجوازيات الغربية لحسم المعركة الفكرية والسياسية مع اليسار مع نهاية الستينيات وبداية العقد السبعيني من القرن الماضي: وهو السياق الذي تندرج فيه صناعة ما سيرعرف بالفلاسفة الجدد الذين ينتسب إليهم ليفي، ويعد أحد أبرز أحيائهم اليوم، والأكثر من استفاد من رواج البضاعة الجديدة المسماة بـ"الفلسفة الجديدة"، إلى جانب ثلة صغيرة من الشباب الجامعي الناقم على الحياة الفكرية المتخمة بالسياسة والمشبعة بالروح اليسارية، حيث أنه أينما وليت حينها فكرك فثمّ يسار وأفكار شيوعية وشعار اشتراكي! ضمت المجموعة حين إطلاق الفقاعة الإعلامية بمجلة "أخبار الأدب" إلى جانب ليفي، كل من كريستيان جامبي، جون لاردو، أندري كلوكسمان، فرونسواز ليفي، جون-بول دولي، فيليب نيمو، وجون ماري بنواست، وهي ضربة كانت محسوبة وحاولت جيدا استثمار الأجواء المشحونة لما بعد ثورة ماي 1968 لأجل تمرير رسالة أكثر من سياسية، برغم المساحيق الفلسفية التي طليت بها نصوص الملف الذي دفعت المجموعة به للنشر بطلب من المجلة المذكورة على عجل، وكما سيستعيد ذلك في وقت لاحق اثنين من أعضاء المجموعة، ب.ه.ليفى، وجون بول دولي في شهادتهما لمجلة "الماغزين لىتيرير" في إحدى أعدادها الخاصة. فقد تحدّثا عن قصة ولادة الجماعة وملف "الفلسفة الجديدة" ودفعا ببعض عناصر مستهلكة من سيرة الدفاع عن براءة مشروع الجماعة من التهم التي كيّلت له بخصوص الاندراج في خطة مناورة سياسية لليمين الفرنسي لنسف يسار البرنامج المشترك. وكل على طريقته الخاصة سيسترجع

قصة صعود الدجال وجماعته

برنار هنري ليفي، المعروف أكثر بفدلكاته وتخريجاته المزيفة التي أثارت على الدوام سخرية المثقفين والفلاسفة الكبار، سيعمد إلى تسليط الضوء على ما في قصة الملف من "ملاح" الفلسفة على حد زعمه، وهو ما سيعيد سرده ليس بأقل انتفاخ طاووسي في شهادته للمجلة الأدبية الفرنسية⁵. فقد كان هو من حسم عنوانه الملف الذي ضم نصوص متباعدة وأسماء مختلفة جمعتهم كلمة السر، "الفلسفة من جديد"، يقول ليفي، قبل أن تفرق بهم السبل وتتشعب مساراتهم الفردية وتعمق خلافاتهم، فيما سيخرج هو من هذه القصة بطالا للعصابة "الفلسفية" التي احتضى اليمين بها أيما احتفاء نكاية في يسار "البرنامج المشترك" آنذاك، وهلك لها الإعلام لعلها تفلح في منازلة أولئك الفلاسفة والمثقفين العصيين على الترويض والمهادنة الذين وُجدوا ليزعجوا البرجوازية ويخونوا رعايتها، كما ألمح إلى ذلك بول نيترن. فلا يمكن للبرجوازية أن تظل بدون غطاء فلسفي في حربها الطويلة ضد أعدائها، وهي أدري من غيرها بأن أسلحة الفلسفة حادة، وضربتها استراتيجية وقاصمة، عندما تكون مصممة بشكل جيد ومرصعة بالفكر النافذ، ولا يمكن تجاهل فعاليتها في الحرب الرمزية مهما أبدت لها في العلن من احتقار وشنّت عليها من حملات التشنيع والحصار في المؤسسات. وإن برجوازية فرنسا والمركز الرأسمالي أقل تجاهلا للفلسفة من برجوازية الأطراف الحليفة لبقايا الإقطاع التي تفقد أعصابها بسرعة لما تأتيا الضربات من جهة الفلسفة ولا تصبر عن محاربتها في المؤسسات التعليمية وتضييق الخناق على نشاطاتها في المجال العمومي.

كان قائد أركسترا "الفلاسفة الجدد" يرغب في أن يكون له مكان خاص بين أسماء المشاركين في الملف، خاصة بعد أخذ ورد في اختيار عنوان لافت عند استدعائه في عز الليل من قبل صاحب المجلة بول غويلير قصد التشاور، حيث كانت هناك اقتراحات كثيرة استحس منها الذهاب إلى صياغة أكثر بساطة كما قال، فكان له ما أراد: الفلسفة الجديدة. كانت تلك التسمية، بتلميح الملتوي، هي الأنسب لتلك الخلطة العجيبة من الأسماء والملف الغريب الذي جمع بينهم؛ والحق يقال أن

شهادة *ليفي* لا تقول سوى حقيقة واحدة جديرة بالانتباه، وهي أن الجوقة التي أرادها صنّاع الفعاليات الإعلامية أن تستمر وتحارب اليسار نيابة عنهم إلى آخر رمق، ستعرف سريعا طريقها إلى الانفراط حين دبت الخلافات وسطها واختط كل واحد من أفرادها طريقه الخاص بعيدا عن "نشوة" اللحظة المصطنعة، ما عدا *ليفي* واثنين آخرين خرجوا بحصاد مهم من الشهرة والمجد، وتحولوا إلى أسماء "طاغية" ودائمة الحضور على بلاتوهات القنوات التلفزيونية وشكلوا ظاهرة ما يعرف بالمتقنين الإعلاميين. بداية المغامرة، كما نعتمها *ليفي*، ستؤكد عودة الفلسفة إلى فضاء الزمن حيث تولد الفلسفة وتنبعث مع كل جيل. لكن أي جيل هذا الذي حلّت معه الفلسفة الجديدة المزعومة؟ يصعب تلقي إجابة صريحة من شهادته الملتوية عن هكذا سؤال، كما ينذر أن تجد بين كتابات وشهادات أنداده ما يفي بإجابة شافية. فهو يتحدث عن فلسفة لا تساوم على لسانها ومهنتها وتقنياتها دون أن يدرك القارئ إلى أي لسان أو مهنة أو تقنية يلمح: لسان *سقراط* اللادع الذي يحث على البحث عن المعرفة وكشف تناقضات العقل وتهافت الثثرة اليومية والاستسهال المعرفي من النوع الذي اشتهر به *ليفي* وأقرانه في وسائل الإعلام والخوض في القضايا المربحة: أم مهنة *اسبينوزا* الحريص على نحت المفاهيم وشذب اللغة الفلسفية لجعلها قادرة على تحمّل عناء الفكر وشراسة الأفكار المقلقة للسلطات؛ أم تقنية *دريدا* في اقتفاء أثر التفلسف في الهوامش المغمورة والأجزاء المبتورة للنصوص الكبرى؟ لا شيء من كل ذلك. أن يكون للفلسفة شأن مع المدينة كما يقول، ومع مواطنيها ومجالها العمومي، أمر لا يحتاج إلى إذن *ليفي* وزمرته، وليس بالضرورة أن يكون فهم هذه الصلة التاريخية على منوال أن ذلك لا ينبغي أن يسقط الفيلسوف في فخ "الفلسفة المقاتلة" الذي ترعب *ليفي* وتذكره بصخب زمن السجلات الكبرى والمواجهات الشرسة، والنقاشات العنيفة التي كانت تجنح نحو الصدام في مدرجات الجامعات وأروقها، كما يجب توصيفها بلا ملل. صحيح أن الفكر لا يثير الصخب كما يقول، إلا أن الادعاء بأن الفلسفة لا ينبغي لها أن تفاوض بشأن الجزء الأساسي من الغموض الذي يسم لسانها وأسلوبها، بزعم أن المفهوم دائما غامض والاشتغال عليه شاق ومضني بالضرورة، وأن ذلك "هو الحد المحتوم للتجربة الديمقراطية في الفلسفة"، وأن هذا إن كان بمعنى من المعاني

صحيح، فهو على الأقل لا يخص "الفلاسفة الجدد" بالتحديد، لكون الفلسفة أخذت عندهم معنى مضادا تماما لما يزعم أنه من خصوصياتها، اللهم إن كان المقصود هنا الغموض بمعناه السطحي الذي يتخذ صوراً من الفبركة والفذلثة والتعابير المهمة والصياغات المتوترة لأفكار غير واضحة، واصطناعات لغوية غريبة كما تحفل بها نصوص هؤلاء، خاصة ليفي الشهير بفذلكاته وتخريجاته الفلسفية المثيرة للسخرية. وليس أيضا مناسباً لأمثاله الادعاء أنه "ضد خرافة الفلسفة للجميع"، إلا لأن ذلك لا يأخذ عنده إلا معنى واحداً، وهو مُسيس بشكل مفضوح، وأعني هنا معاداة شكلين من التفلسف عرفتهما فرنسا بالخصوص، واتخذتا طابع مشاركة فعالة للجمهور في مناقشات الفضاء العمومي، وهما الماركسية والوجودية، ولعلهما من أكثر ما هاجمت جماعة "الفلاسفة الجدد"، بل وكنا على رأس الحملات المناهضة دوماً للفلسفة في التاريخ المعاصر للبرجوازية الفرنسية المنحلة، وقد مُنيت هذه الأخيرة ورموزها بهزائم نكراء في الفضاءات التي احتلتها الفلسفتين لسنوات طويلة. فقد راهنت في البداية على اختراق المحفل الوجودي، وحاولت كثيراً مع سارتر لدفعه للكفر بالماركسية لتسويق وجودية فارغة، لكن جهودها خابت مع إصرار هذا الأخير على التمترس وسط المعارك بإشهار الوجودية اليسارية في وجه غلاة اليمين البرجوازي، مع الحفاظ على الإيمان الراسخ بأن "الماركسية ستظل أفقا للفكر المعاصر الذي لا يمكن تجاوزه"، كما صرح بذلك بصوت عالٍ في وجه المرعوبين من شبح ماركس؛ وهو أكثر ما كان يغيض أعداء الماركسية فاندفعوا بلا رحمة لسحق سارتر وقد تصوروه حائطاً قصيراً يسهل القفز عليه في انتظار توجيه الضربة القاضية التي ستهوي على القلاع المحصنة ليسار متمترس، وقد صار مخيفاً يبث الرعب في نفوس برجوازية منهكة عشية ثورة ماي 1968.

وعندما يقول ليفي أنه لا يرى ضيراً في أن يتدخل الفلاسفة في الجدل اليومي، وأن تمدد الفلسفة اهتماماتها إلى نطاقات بعيدة، وبإمكانية التواطؤ مع الوسائط الإعلامية وتقديم الاستشارات، فهو بالتأكيد يلمح إلى ما يناسب نوع الفلسفة التي تواتيه بالذات التي، ما عدا الاسم الذي تتقاسمه ومزاعم الاهتمام بالشأن العام، ليست من الفلسفة في شيء، إن لم تكن في العمق على النقيض منها

تماما. فليست الفلسفة عيادة مرضى نفسيين كي تتولى علاجهم، أو مكتب لتقديم الاستشارات لمن هو بحاجة إليها، فهذا تبخيس لمعنى التفلسف وتسفيه لوظيفة الفلسفة في إنتاج المعنى وتشديد صروح المعرفة بالكينونة وبالكائن، واندرج واضح في صناعتي التفاهة والفراغ. غير أن ليفي الذي يقبل بهكذا وظيفة بخسة للفلسفة هو نفسه من يرى أن ثمة أمر جذاب في هذا الباب يظل بلا عمق فلسفي في زعمه، وهو إمكانية انضمام فلاسفة إلى مواقع سياسية مكشوفة تكون مسموعة من قبل الجميع من خلال رؤية فلسفية للعالم، فقط لا ينبغي لهذا الانضمام أن يفهم أنه يجيز للفلسفة أن تصبح في متناول الجميع، وأن يكون قدرها أن "تمنح معنى لعالم ليس له معنى" (كذا!). فتلك مهمة الأديان، وليس على الفلاسفة أن يتحولوا إلى عرافين ومرشدين، يقول صاحبنا، لأن "الفيلسوف هو بحق من يتجنب سؤال المعنى-فالفلسفة تبدأ بأن لا تمنح على الخصوص معنى لما لا معنى له". وهو في هذا الصدد يخيرنا بين مسلكين: مسلك المتدينين الذي يترأى منه الرعب وعبئ من اللعنات هو نصيب الإنسانية منه، وبقايا المعاناة الصغيرة للكائنات البشرية حيث ثمة طريقة ما لرؤية كل هذه الأمور، و"زاوية أو وجهة نظر تكشف الوجه المعتم الذي تحمله من دون علمهم"؛ والثاني هو مسلك الفلاسفة الذي يرصد "الغم والألم تحت ألوانه الزاهية"، والمغامرات الدنيوية لما لا يُدرى نهاية سعيدة. على أن نجعل من الفلسفة أداة للوضوح ونعول عليها لتوسيع معرفتنا بالأشياء والكائنات، أو أن نجعل منها أفيونا جديدا للشعوب. والأخطر من كل ذلك، يضيف السيد ليفي، هو أن نحولها إلى شكل من العيادة حيث يجري تصور الإنسانية كعليلة ومريضة فيما دور الفلاسفة معافاتها بما يجعل من الفلسفة نزعة طبية أو إكلينيكية، وهي بالتحديد التي أثمرت خرابا في التاريخ الإنساني للقرن العشرين، كما يدبج في استنتاجاته المتعالم. والحال أن الفلسفة، يؤكد فيلسوفنا المبجل، تبدأ من القرار المضاد لما سبق ذكره: ليست البشرية مريضة، وإنما "هي مرصودة للشر، وهو أمر مختلف"؛ وليس "النوع البشري بقابل للشفاء، وإنما مُتعدّر علاجه؛ إنما ليس الفلاسفة مجوسا ولا تقنيو الشر، وهم ليسوا هنا لكي يهندسوا الأرواح كما حلم بذلك ستالين"؛ فمهمتهم هي في الواقع "سير غور المأزق الإنساني حيث يتيه الشرط الإنساني". وإذ يقبل ليفي بوظيفة للفلسفة

كخطاب حول القضايا الكبرى التي تضبط إيقاع وجود الكائن، فهو يرى أن أسئلة مثل الموت والحياة والزمان والرغبة وغيرها تظل "متعدرة على الحل"، وأن مهمة الفلاسفة تكمن هنا في "ارتياح اللغز وليس في تبديده". وثم نصيحة أخرى يسديها في هذا المقام: ينبغي التحرر من وهم متعلق بفلسفة صديقة للحكمة، أم القياس والحس السليم. فهي لا يمكن أن تطابق العالم، إذ لكل منهما ما يخصه ويتعلق به، وإذا كان لا بد لها من أن تتطابق مع شيء فمن خلال مباينته ومغايرته؛ فلم توجد الفلسفة "لتساوق الحياة ولا يمكنها أن تزعم إضاءتها إلا بالدخول في تنافر معها"، يؤكد السيد ليبي.

الدجل ضد الفلسفة

قد تكون للنص الذي اقتبسنا منه هذه الاستشهادات ميزة وحيدة، وهي أنه يلخص أهم ما يمكن أن يكون قد نجح ليبي في دسه من "الصور الفلسفية" التي تذكر بما يفعله الفلاسفة الكبار عادة حين يدعون لتقديم كلمات في مناسبات رسمية للاحتفاء بمسيرتهم أو تكريمهم. غير أن القارئ النبهي مع ذلك سيدرك بلا شك أن الأمر لا يعدو أيضا هنا مراوغات وفذلكات لغوية، واقتناص لجمل غير منسقة تحيل على أفكار متناقضة وغير منسجمة مع التقليد الذي يزعم ليبي أنه ينتهي إليه. فهل يبحث هنا عن تميُّز للفلسفة كخطاب فعالية مفهومية كما تصوره جيل دولوز بحق، أم أنه يراوغ لتعليل استقلالها من كل المهام والاكتفاء بتوجيه إنشاءات بالمناسبات السعيدة ومساعدة الثرثارين على انتقاء عبارات مسكوكة لنهايات الأسبوع على بلاتوهات التلفزيون كما ألف أن يفعل ذلك بدوره؟ هل كانت فعلا "الفلسفة الجديدة"، التي بشرت بها جماعته منذ أكثر من ثلاثة عقود، تعبيرا عن حركة جديدة انطلقت من روح ماي 68 وجاءت تتمم ما عُرف بالموجة الجديدة التي أُنعت في حقول الرواية والسينما والأدب عامة؟

قد يميل البعض إلى اعتبارها كذلك، إنما فقط بالمعنى الذي اختزل فيه الفلاسفة الجدد رجة ماي 68 في مناهضة الستالينية وشكلها الفرنسي الممثل في الحزب الشيوعي، كما ألمح إلى ذلك واحد من الجماعة في شهادة أخرى⁶، من دون

بقية أشكال الاستغلال والقهر التي أدانتها الثورة الشهيرة بعد أن انضمت إليها الحركة العمالية، فيما يتجاهل هؤلاء ما أصاب الرأسمال الفرنسي من رعب وهو يشهد تنامي وتجذر حركة سياسية انطلقت من الأوساط الطلابية، وكانت شعاراتها تتجذر، وكرتها تكبر يوماً بعد يوم، وتتجه أفعالها ومطالبها نحو جوهر الإشكال باستهداف بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي، وكل أشكال الأبوية والتسلطية المشتقة من الماضي العتيق لأنظمة الاستغلال الطبقي. بينما كل ما عني "العصاة الجديدة" من الحركة هو ما تمت قراءته بعد نهاية السبعينات في أثرلين بياو و بول بوت، وبشكل أوضح من "فضاعات" الثورة الثقافية الماوية، أو مما "كان يرتسم كإبادة جماعية فظيعة بالكامبودج"، أو مما نشره المنشق السوفيياتي *سولجنيسين* من محكيات منسقة منذ الثلاثينات من القرن الماضي حول النظام السوفيياتي والغولاغ، حسب تعبير جون. ب. دولي من الجماعة. وقد خرج فلاسفتنا المبجلين بخلاصة واحدة من الصورة المأتمية التي رسمتها هذه الأعمال عن ما كان ينشط هنا أو هناك كأمل وخالص من الشر الرأسمالي، وهي أن اليسار الثقافي الفرنسي بالخصوص، الذي وقف سدا منيعاً أمام تسريبات "الفلاسفة الجدد" وفذلكتهم لم يكن ممكناً "أن يعمل وكأن فكرة الاشتراكية خرجت سليمة من كل البشاعات الفظيعة"، يقول دولي، وأنه لا يكفي حتى التعبير عن التقزز بلغة ماركسية كما كان يفعل جوي دو بور وبعض أصدقاءه. فلا بد للجديد أن يولد من هذا المخاض وأن يحمل على عاتقه الشروع في عمل "مأتم شاق وطويل بالنسبة لكل أولئك الذين واجهوا الانهيار"، خاصة وأن انفجار اليساروية، كما يصفها دولي هنا، أتاح عودة ما ظل "مكبوتاً في الارتجاج الروحي لماي 68"، بعدما وصل "العنف" اليساروي ذروته في التجربة الإيطالية والألمانية، وهو ما سيكسب إغوائه الجناح الأكثر فعالية في اليسار الفرنسي؛ لكن أفضل سارتر وفوكو ولاكان وآخرين، وتأثيرهم الفكري سيحدّ من الانحراف نحو هاوية "العنف الإرهابي"، باعتبار السيد دولي نفسه.

هل يمثل الفلاسفة الجدد شريحة من المثقفين المناضلين الشباب الذين انخرطوا في حركة ماي 68 و"رغبوا بشغف أن تستمر وتطيح تدريجياً بكل الصرح الذي بُني انطلاقاً من الحدأة السياسية والاقتصادية حيث تتلخص الحضارة

الغربية، الموسومة باسم المجتمع الاستهلاكي"، أم أنهم ليسوا أكثر من مجرد مزامير ثورة مضادة اعتملت في أحشاء الثورة الطلابية والعمالية الشهيرة؟

يقول *دولي* أن ما جمع كُتابا من مشارب وحقول مختلفة، زيادة إلى كونهم شبابا متحمسين، هو قناعاتهم المشتركة "بأن الأزمة التي كشفها ماي 68 ذات طبيعة فلسفية، وأنه يجدر بالتالي الاشتغال من جديد بالفلسفة دون كبرياء، إنما أيضا دون عقدة نقص إزاء العلوم الإنسانية والإنجيل الفرويديو-ماركسي" الذي كان في أوج تألقه وجاذبيته. غير أنه ينفي أن تكون مناهضة الماركسية هي المشترك بين عمله "الرغبة والثورة"، وبين أعمال بقية الشلة، مثل "ماركس والموت" لجون-ماري بينوا، و"الملاك" لكريستيان غومبي وجودي لاردو، و"المفكرون الأساتذة" لآندري كلوكسمان، و"البربرية بوجه إنساني" لبرنار.ه. ليفي؛ بل العودة إلى افلاطون وأفلوطين وأغوستين والغنوصيين وغيرهم من الفلاسفة المحديثين، أمثال ديكرت واسبينوزا وكانط مروراً بهيغل وهيدغر، أو من وصفهم بالكلاسيكيين والمعلمين الشرعيين للفلسفة دائمة التدفق، والابتعاد عن الإجابات المقنعة التي يقدمها علماء اجتماع الاعتراب عن حالات القلق والضيق المتصاعد مع اشتداد سطوة العدمية في المجتمعات المتقدمة، أو ما حبلت به مختلف الدعوات البنيوية المعادية للذات واللزعة الإنسانية من إجابات مماثلة. فما يوحد بين عمل ليفي وكلوكسمان مثلاً، هو استعادة "السؤال الذي يوسوس اللزعة التقدمية في شكلها الرأسمالي-الحدائي اليميني أو الإنساني-الاشتراكي اليساري" يؤكد *دولي*، مشيراً هنا إلى تلك القدرة التقنية على إبادة البشر المختلفين التي كشفها أحداث عظيمة من القرن العشرين، كمعسكرات الإبادة أو محرقة أوشفيتز وغيرها من أعمال القتل والنفى باسم نزعة إنسانية جديدة، مثلما جسدها بالخصوص التجربة الستالينية، في شكل منحط لتجربة علقت عليها آمال إنسانية كبيرة فجاءت مخيبة وصادمة. في الواقع ليس من جديد تحمله هكذا شهادة؛ فالأمر لا يعدو ترديداً وتكراراً حرفياً ومبسوطاً، كما يقر *دولي* بذلك بنفسه في رد الاتهام عن جماعته، لما تناولته أعمال وشهادات المعارضة اليسارية لستالين، وما دونه كثير من كبار الكتاب أمثال فيكتور سيرج ولوفور وكاستور ياديس، وردده المئات من أتباع الحلقات التروتسكية منذ

الثلاثينات من القرن الماضي. بينما يظل صحيحا أن الجماعة عمدت بالفعل إلى السطو على تحليلات غيرها من فلاسفة مكرسين، أمثال كارل بوبر وحنة أردنت، واجتزت أفكار آخرين بلا إحالة، كما يسترجع دولي هنا الاتهامات القديمة والتي لا تزال قائمة وفشلت العصابة حتى الآن في دفعها وتفنيدها. وفضيلة فيلسوفنا في هذا الباب هي أنه يذكر بفضائح جماعته ويعترف صراحة أنها لا تحمل علامة فريدة ولا أصالة، ولا هي أفلحت بالفعل فيما يزعمه استطرادا من "زحزحة مسألة الإكراه في حقل السياسة" و"إعادته إلى الفضاء الميتافيزيقي"، بنوع التحليلات المبسترة للقضايا الكبرى للفلسفة؛ كما يقر صراحة أن "الفلسفة الجديدة" تلتقي مع الموجة الجديدة والرواية الجديدة كتقليعات صاحبة على المستوى السطحي من خلال التوسطات الكثيرة التي حظيت بها والإسقاطات الدولية، فضلا عن المرور بنفس دار النشر (غراسي)، ومن ثم ينفي أن تكون الحركة في النهاية من طبيعة فلسفية، بالرغم من أنها زعمت الاستناد إلى عودة مفترضة للفلسفة. غير أن إصراره على إنكار وجود أجنداث سياسية للحركة، والتقاءها الموضوعي مع "مناورات اليمين الفرنسي لنسف يسار" البرنامج المشترك" كما أشيع عنها، لا يعدو محاولة متكررة مرّ عليها وقت طويل لإبعاد شبهة السياسة عن تقليعة تم النفخ فيها إعلاميا، وبوركت من قبل اليمين لقطع الطريق على محاولات إعادة بناء المعنى في مجرى ممارسة سياسية كانت توصف من قبل "الفلاسفة الجدد" بالخواء، وهي ممارسة تهل من مثالات شكلت بالنسبة لهؤلاء عقدة وجودية.

هوامش:

- 1) كتب هذا النص سنة بعد اندلاع الثورات الشعبية في تونس ومصر وسوريا وغيرها، في سياق تأمل مسلسل الإجهاض الذي تعرضت له شعاراتها ومطالبها الكبرى، وغياب الدور النقدي للمثقفين في مواكبة مسيرة التحول الثوري المغدور، في مقابل تخضّم حضور "الدجالين الجدد" على أكثر من واجهة، في الغرب كما في الجنوب، ومنهم الفرنسي برنار-هتري ليفي
- 2) انتشر على المواقع الاجتماعية إعلان ساخر بعنوان "عرض خاص من شركة الثورات العربية"، في شكل ملصق تظهر عليه الحروف الثلاثة باللاتينية لاسم الفيلسوف المزور وصورته كصاحب الشركة، وهو يحاكي الإعلانات التجارية ويسرد أهم أنواع الخدمات التي تقدمها الشركة المتخلفة من

أسلحة ودعاية ومونتاج وغيرها، والموفرة بالخصوص للبلدان النفطية (ليبيا مثلا)؛ فيما يكشف الملصق أن مصممه متابع جيد للنقاشات التي تدور بشأن الدور المشبوه لجهات تحركت خلف الثورات الشعبية، وهو ما شكل قناعة لدى طيف من القوى والأفراد في المنطقة فقدوا امتيازاتهم مع سقوط رموز أنظمة استبدادية عريقة في مصر وليبيا وتونس.

3) طبعا جاءت محاولته المضحكة لاختراق الثورة التونسية بالفشل عندما طرده التونسيون برفع شعار الثورة نفسه "ارحل"، فنال المخرج المدلل لوسائل الإعلام نصيبه من الصفحة التونسية بعدما اعتقد أنه صار "لورانس" العرب الجديد الذي يحب أن يتشبه به بلا حياء. ولكي يداري فضيحته وخيبته ويخفف من وقع الإهانة، حاول على طريقته المعهودة في تزوير الوقائع وخطل الحقائق، أن يشرح ما وقع متوسلا أسلوبه المراوغ في سرد الأحداث واللجوء كالعادة إلى الكذب، فضلا عن تلبُّس دور الضحية وصورة العالم الخبير بكل شيء، وبالتالي ممارسة هوايته المفضلة في إعطاء الدروس بكل تلك الأبوية والتعالي الفاضحين.

4) Frances Stonor Saunders , Qui mène la danse ? La CIA et la guerre froide culturelle, Trad. de l'anglais par Delphine-Chevalier, Ed. Denoël , Paris, 2003.

5) العنوان هنا يحيل على المدة الزمنية التي مرت على إطلاق *لبي* رفقة عدد من الكتاب الشباب لصيحة "الفلسفة الجديدة" التي دشنت للظهور الإعلامي لما صار يعرف ب"الفلسفة الجدد"، ومعها ظاهرة ب.ه.لبي الذي صار أبرز وجوه هذه التقليعة الإعلامية التي حظيت بكبير رعاية وسائل الإعلام المقربة من أوساط اليمين، وأثارت جدلا وردودا عنيفة من قبل مثقفي اليسار، فيما قابلها أغلب الفلاسفة الكبار والمفكرين المكرسين بفرنسا على الخصوص باستهجان وسخرية . أنظر:

-Bernard-Henri Lévy, Ving ans après, Magazine, littéraire, Hors Série, 1996.pp :132-134.

6) Jean-Paul Dollé, Contre la politique, Magazine littéraire, op.cité. pp :52-55.

المنطلقات النظرية لحركة حماية المستهلك

د. عبد الوهاب الصافي

مقدمة

يعتبر العمل على حماية المستهلك احد حقوق الإنسان الأساسية من حيث انه يهدف الى الحفاظ على حقه في العيش الكريم، والحفاظ على صحته و حقه في الاختيار والإخبار والتعويض. ان الاستهلاك ظاهرة طبيعية اعتمدها الإنسان منذ وجوده لتمكته من اقتناء كل ما يمكنه من الاستمرار في الحياة ومن تحسين شروط العيش. إلا أن هذه الظاهرة التي نمت وتطورت مع تغير الحقب التاريخية وظروف العمل والإنتاج، اتخذت وهجا وحجما كبيرا في حياة البشر مع انتشار النظام الرأسمالي والتطور التقني والتكنولوجي حيث أصبح الإنتاج سلعا تتبادل مقابل نقود تنمو بنمو عملية إنتاج وبيع- شراء.

البحث على تنمية رأس المال وإن كان اجتماعيا يشكل ظاهرة عادية من حيث ضماناتها القانونية وتنظيمها الاقتصادي، فإنها عندما تتجاوز حدودا معينة بالتفافها على مبادئ الحق والقانون، مثل اعتماد الغش والتدليس والابتزاز... في أعمال التبادل، فإنها تصبح، علاوة على كونها غير أخلاقية، سلوكا غير قانوني.

لقد عمد النظام الرأسمالي على تنظيم سوق التبادل وسن قوانين لتأطير أعمال البيع والشراء والقروض واعتمد قواعد على أساس العقود والالتزامات بين الناس والمؤسسات لتنظيم سوق التبادل، إلا أن التوازن بين المتعاملين لا يوجد في كل الأحيان مما يسمح بالانزلاقات ومحاولات الربح السريع ولو على حساب القانون. وبما ان التفاوت يكون في الغالب لمصلحة من يتوفر على السلعة او الخدمة، فان الطالب يجد نفسه في وضع ضعيف مما يسهل عملية الإجهاز على حقه. هذا السلوك جعل المواطنين ينتظمون في جمعيات لتدافع عن مصالحهم كمستهلكين.

الاستهلاكية هو الابن البار للرأسمالية

لم تعرف الإنسانية فيما سبق ما وصلت إليه اليوم من وفرة الإنتاج وتنوعه سهلت له طرق التبادل الحر وعملة السوق الاقتصادية ووسائل توفير السلع في سوق الاستهلاك إلى حد أنه يمكن نعت العصر الحديث بأنه عصر الإنتاج الصناعي الواسع

والتنشيط الدائم لاستهلاك منتجاته. لقد أصبح الاستهلاك يلعب دورا محوريا في ترتيب علاقات ومجموع مكونات النسق الرأسمالي بحيث أصبح الاستهلاك نهجا وهدفا تنشده كل وحدات الإنتاج لتوفير إمكانيات بيع سلعها وبالتالي توسيع هامش أرباحها. لقد نجح النسق الرأسمالي في جعل الاستهلاك ثقافة شاملة أحادية النظرة، تناصر كل ما يمكنه أن يحقق أهدافه في توفير تراكم لأرباحه، مما جعله يمر من مرحلة إنتاجية إلى مرحلة استهلاكية.

في المرحلة الأولى كانت الإيديولوجية المسيطرة تقدم المواد الاستهلاكية كجواب لاحتياجات الناس ومتطلباتهم الواقعية، وكطريق أمثل لخلق الثروة وخدمة المجتمع واحتياجاته وضمان العائد على الاستثمار لأولئك الذين أخذوا على عاتقهم المقامرة بأموالهم خدمة للآخرين ولأهدافهم الخاصة وفي مصلحة الجماعة.

لقد أفلحت الرأسمالية، في بداية القرن العشرين كنظام للإنتاج (بل وللتوزيع كذلك) في أن توفر، في الجزء المتقدم من العالم على الأقل، ثروات هائلة وسلع أساسية كافية (سكن، ملابس، نقل، وبيع) لتلبية الحاجيات الضرورية للسكان. إلا أنها في الأخير وجدت نفسها "ملزمة" بأن تعمل دون هوادة لبيع سلعها وخدماتها التي لا تزال تنتجها... وأصبحت ملزمة بأن تعمل على بيعها حتى تحافظ على إمكانيات استمرارها...، سلع كثيرة من أجل حاجات قليلة، يا لها من مفارقة!

الإعلام في خدمة "الاستهلاك":

لما مرت الرأسمالية من المرحلة الإنتاجية إلى المرحلة الاستهلاكية، أصبح واضحا بأن الأمر لم يعد يتعلق بإنتاج سلع وخدمات لتلبية الحاجيات، وإنما إنتاج الحاجيات من أجل بيع المنتجات المصنعة. وفي المقابل أصبحت الدعاية والإعلان والتسويق والتلاعب من قبل وسائل الإعلام، هي الوسائل الجديدة للرأسمالية الاستهلاكية. ليس المستهلكون هم الذين "يحتاجون" اقتناء السلع بقدر ما أن الرأسمالية هي التي تحتاج بيعهم سلعها. وأصبح، بالتالي، فن الإقناع هو الوسيلة-المفتاح للرأسمالية.

من الاستدانة القصوى إلى الاستهلاك الأقصى:

من المنطقي أن نؤكد أن حاجات الناس للاستهلاك لا زالت قائمة في كل البلدان، نامية كانت أو في طريق النمو، أو في الأطراف "المتخلفة" من "العالم الأول"

التي توجد في الأحياء الفقيرة بالمدن أو في الأطراف النائية في الريف. ولكن مع ذلك يلاحظ أن الرأسمالية الاستهلاكية تفضل الإجابة على الحاجيات الوهمية للمستهلكين الذين يتوفرون على قدرة شرائية تمكنهم من اقتناء السلع المعروضة، والتي لا يريدونها بالضرورة، بدل البحث على "طرق" للبيع الى أولئك الذين لهم حاجيات واقعية ولكن لا يتوفرون على قدرة شرائية تمكنهم من الاقتناء. مما دفع الرأسماليين الى البحث في المجتمعات النامية، على مستهلكين جدد بإمكانهم أن يحافظوا على "سيولة" الاستهلاك من الشباب والمراهقين والأطفال وحتى الرضع. فالإشهار يستهدف الصبيان والأطفال الذين لا يتجاوز عمرهم عامين أو ثلاثة.

في العديد من البلدان يلاحظ أن التوفير الشعبي يتقلص في حين أن حجم القروض يتنامى باضطراد. ففي بلدان حيث يتوفر الماء الشروب، مثل الولايات المتحدة، فإن الميزانية المصروفة من طرف المستهلكين للماء المعبأ في القنينات يصل إلى 20 مليار دولار سنويا. في حين أنه في نفس الوقت نجد أنه بين مليار ومليارين من سكان كوكبنا والقاطنين في "العالم الثالث" لا يتوفرون على الماء الشروب، او على الماء الصالح للشرب جزئيا حتى يتسنى لهم تنظيف ملابسهم.

فالرأسمالية تحمل في طياتها هذه المفارقة التي تتمثل في الفجوة بين الحاجيات الواقعية للعالم الثالث والتي لا تؤخذ بعين الاعتبار من طرف الرأسمالية الاستهلاكية لأن مواطنيه لا يتوفرون على الموارد والحاجيات الوهمية للعالم الأول المتخم، الذي يتوفر مواطنوه على الإمكانيات او على الأقل الرغبات في الحصول على كل البضائع والمنتجات.

ومهما تكن الأزمات والمشاكل الاقتصادية التي عاشها العالم من جراء الفرق بين العرض والطلب في الأسواق الاستهلاكية، فإن الاستهلاك يظل يمثل مفارقة مزعجة. انه يدل على نجاح الرأسمالية: طبقات وسطى تتمكن من شراء ثقافة الطبقة "الوسطى" وتحافظ على منابع إرواء عطشها للريح والغنى، إلا أنه في نفس الوقت يحمل في طياته إمكانات قلق المنظومة وزعزعة استقرارها: مصاريف غير ضرورية من أجل منتجات غير ضرورية، دورات اقتصادية تتكون فيها وتنفجر الفقاعات (التكنولوجيا الجديدة، العقار...) ونسيان خطير للحاجيات الضرورية الواقعية للناس الذين لا يمكنهم إلا الوقوف متفرجين على ما لا يمكنهم اقتناؤه. فالصيغة القديمة للرأسمالية كانت تشتغل لأن المستثمرين كانوا يركبون أمواج

مغامرة الاستثمار لإنتاج الحاجات الواقعية والضرورية، كانوا يعملون بدون هواده ويؤجلون التعويضات الربحية ليستثمروها من أجل إنتاج ثروات جديدة لمصلحة جميع السكان. لكن التحول الرأسمالي فرض صيغة جديدة تفضل العمل من أجل الحصول على المال دون تحمل أي مجازفة أو مخاطرة (أو بمطالبة الدولة تحمل أعباء المخاطر وتوفير الضمانات للحفاظ على الاستثمار) لإنتاج ما يحتاجه المواطنون. النتيجة الآن هي أننا بدل وجود اقتصاد واقعي وقوي، تجد الشعوب نفسها أمام اقتصاد هش حيث تلعب المضاربات الدور الرئيسي بدل المجازفة والمخاطرة باستثمارات في حاجيات ومتطلبات الناس.

وإذا اعتبرنا الرأسمالية الاستهلاكية ممرا أساسيا وضروريا لتطور الرأسمال، فلا بد من الإقرار أنه لا مفر من أن تقبل بالتوازن بين مكوناتها عن طريق ضبط سلوكها ومنهجها، وعن طريق مراقبة وتدخل ديمقراطي قوي من طرف المستهلكين المنتظمين في إطارات المجتمع المدني.

المجتمع المدني بين مصالح المستهلك والرأسمالية

في فرنسا، حيث نشأت الحركة في إطار رابطة المستهلك التي أنشأها أرمان ففيري في عام 1909، كانت مطالب المستهلكين مرفوعة بشكل رئيسي من قبل جمعيات الدفاع عن المستهلك. وقد شجعت السلطات العامة إنشاء هذه الجمعيات. وقد عرفت الستينيات والسبعينيات صعود وتوطيد الحركة الاستهلاكية، حول المحاور الرئيسية: التنديد بمعاملات الإنتاج الغير الصالحة والمضرة بالمستهلك وتحسيس وتكوين وحماية المستهلك ليتمكن من الدفاع عن مصالحه المادية والمعنوية ضدا على جشع أصحاب المال والضرابين.

اختارت الولايات المتحدة طريقة أخرى لرفع دعاوى المستهلكين حيث عمل رالف نادر ومجموعاته على رفع دعاوى ومواجهة لوبيات الصناعات الكبرى. فحقق هذا الاتجاه الذي نعت آنذاك بالاستهلاكية "القانونية" صدى واسعا في وسائل الإعلام وفي المجال السياسي الأمريكي. وفي عام 1965، نشر رالف نادر كتابًا تحت عنوان "غير آمن بأي حال من الأحوال" أثار من خلاله نقاشا حول عدم اكتراث صناعة السيارات بمشكلة الارتفاع المتزايد للوفيات في الطرق بسبب حوادث السياقة باعتبار أن صناعة السيارات لا تغير اهتماما الى معايير سلامة السيارات ولا السائقين.

أدت الدعاية الناتجة عن هذا المنشور ودعوة نادر القوية للاهتمام بسلامة السيارات والسائقين، على وجه الخصوص، إلى اعتماد قانون سلامة السيارات في عام 1966. بالإضافة إلى ذلك، سوف يفرض نادر على شركة جنرال موتورز سحب سيارة كورفير (Corvaer) من البيع باعتبارها، حسب رأيه، سيارة خطيرة. وتمكن نادر سنة 1971، من الفوز في محاكمة مدوية ضد شركة جنرال موتورز، التي كانت تفتنى أثره وتراقبه لعدة أشهر.

وسمحت الأموال التي تم جمعها من خلال هذه المنشورات والعديد من المحاكمات التي فاز بها لنادر بتكوين فريق من المحامين المتخصصين. هؤلاء النشطاء تجندوا لمساعدة نادر في معاركه وفي مواصلة عملهم النضالي الى اليوم.

و في عام 1971 أيضًا، أسس رالف نادر رابطة قوية جدًا للمستهلكين الأمريكيين: "المواطن العام" التي لعبت دورًا رئيسيًا في حركة الدفاع عن المستهلكين في الولايات المتحدة (أكثر من 150 ألف عضو في الولايات المتحدة الأمريكية). تتصرف هيئة المواطن العام في المقام الأول من خلال الضغط على الكونغرس والوكالات الفيدرالية. يتم تمويل الهيئة من واجبات الانخراط والعضوية والتبرعات المختلفة. فلا تقبل هيئة المواطن العام الأموال الحكومية أو هبات الشركات.

ناضلت هيئة المواطن العام على جميع الجهات وهاجمت كل جماعات الضغط. وقد تم تنظيم معركة خاصة ضد صناعة المستحضرات الصيدلانية - معركة موضعية فريدة - تم من خلالها الكشف على شبكة الإنترنت بنشر تقرير عن "أسرار اللوبي الصيدلاني" وتلاعباته و فضح ادعاءاته بأن إنتاج دواء تطلب استثمار 500 مليون دولار في حين انه لم يتجاوز الإنفاق على تصنيعه 110 مليون دولار.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الحصة الفعلية للابتكارات منخفضة، إذ تم نسخ الأدوية عن منتجات منافسة مع إدخال تحسينات قليلة عليها، مع الأخذ بعين الاعتبار كون الأبحاث الجامعية لا تكلف استثمارات كثيرة.

لطالما دعا رالف نادر إلى أن تكون المنظمات التي تمثل المستهلكين قادرة على خلق توازن للقوى بينها وبين أرباب الصناعة. تمكن عمله النضالي من أن يصبح مصدرًا للمبادئ التوجيهية للأمم المتحدة بشأن حماية المستهلك، مثل الحق في الجودة وسلامة المنتجات. وحسب نادر دائمًا، لا ينبغي ان تقف منظمات حماية

المستهلك عند التحقق من سعر وجودة المنتجات، بل أن تعمل على تشجيع المزيد من التغييرات الأساسية في المجالات الأساسية للطاقة والتأمين والقانون والبيئة. ويعتبر هذا الموقف إرهاباً لبناء تيار الاستهلاكية السياسية الذي يعتبر أن على المستهلك أن لا يقف عند بوابة الاقتصاد في تعاطيه مع مشاكل الاستهلاك بل أن يلجأ باب السياسة حتى يتسنى له الدفاع عن مصالحه، لأن الرأسمالية الاستهلاكية تريده أن يبقى في دائرة المطالب القانونية والإجرائية حتى تتمكن من الالتفاف على طموحاته في فرض شروط جديدة للإنتاج تحفظ سلامته وسلامة جيبه وجودة المنتج.

بدأت حقوق المستهلك تتخذ منحى رسمياً عندما أعلن الرئيس "جون كينيدي" في 15 مارس 1962 في البيت الأبيض وأمام الكونغرس الأمريكي، استجابة للحركات الأولى المدافعة عن حقوق المستهلك، كلمته الشهيرة التي قال فيها: "إن كلمة مستهلك تشملنا كلنا ولذلك فهي تشكل أكبر مجموعة اقتصادية تؤثر وتتأثر بكل القرارات الاقتصادية العامة والخاصة، وبالرغم من هذا الثقل الكبير للمستهلك إلا أن صوته لازال غير مسموعاً"، وحينها أعلن الحقوق الأربعة للمستهلك، وهي: حق الأمان، وحق المعلومة، وحق الاختيار، وحق الاستماع إليه. ثم تطور الأمر بعد ذلك وتبنت الأمم المتحدة في شهر أبريل عام 1985 الحقوق الأربعة السابقة، وأضافت إليها أربعة حقوق أخرى لتكون هي: حقوق المستهلك الثمانية، وأصبحت على الوجه التالي:

- حق الأمان: حماية المستهلك من المنتجات وعمليات الإنتاج والخدمات التي تؤدي إلى مخاطر على صحته وحياته.

- حق المعرفة: تزويد المستهلك بالحقائق التي تساعد على القيام السليم، وحمايته من الإعلانات وبطاقات السلع التي تشمل معلومات مضللة وغير صحيحة.
- حق الاختيار: أن يستطيع المستهلك الاختيار من العديد من المنتجات والخدمات التي تعرض بأسعار تنافسية مع ضمان الجودة.
- حق الاستماع إلى آرائه: أن تمثل مصالح المستهلك في إعداد سياسات الحكومة وتنفيذها، وفي تطوير المنتجات والخدمات.
- حق إشباع احتياجاته الأساسية: أن يكون للمستهلك حق الحصول على السلع الضرورية الأساسية وكذلك الخدمات، كالغذاء والكساء والمأوى والرعاية الصحية والتعليمية.

- حق التعويض: أن يكون للمستهلك الحق في تسوية عادلة للمطالبة المشروعة، شاملة التعويض عن التضليل أو السلع الرديئة أو الخدمات غير المرضية.
- حق التثقيف: أن يكون للمستهلك الحق في اكتساب المعارف والمهارات المطلوبة لممارسة الاختيارات الواعية بين السلع والخدمات، وأن يكون مُدرِّكاً لحقوق المُستهلك الأساسية ومسؤولياته وكيفية استخدامها.
- حق الحياة في بيئة صحية: أن يكون للمستهلك الحق في أن يعيش ويعمل في بيئة خالية من المخاطر للأجيال الحالية والمستقبلية.

لقد عملت الهيئات المدافعة عن المستهلك بشكل جدي منذ مطلع القرن العشرين، على خوض الصراع من أجل تخفيض حدة الاستهلاك وانعكاساته على حياة الناس، خاصة الطبقات الفقيرة. وعملت الجمعيات على خلق شروط للتضامن والتأزر بين المستهلكين بتأسيس ظروف للتعاون بينهم من أجل تخفيف وطأة الإغراءات الاستهلاكية في شروط قدرة شرائية ضعيفة وحتى بعد انتعاش الاقتصاد الرأسمالي، بعد الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة أولاً، ثم بعد الخمسينات من القرن العشرين بأوروبا (في مرحلة ما يعرف بالثلاثين المجيدة) حيث نمت القدرة الشرائية وكثُر الإنتاج، إذ أصبح الاستهلاك ثقافة سائدة في هذه الدول، نشطت الهيئات المعنية في اتجاه محاربة الاستهلاكية وعملت تلك التي توفرت على تصور نضالي ناضج على تسفيه كل الأعمال الهادفة إلى استلاب الأفراد بجعلهم عبيداً للسلع والبضائع المعروضة يلتهون وراء إمكانيات اقتنائها ويستدينون لتلبية حاجيات غير ضرورية. ووقفت في وجه كل أساليب الاحتيال والغش والتدليس والإساءات للمستهلكين من طرف الرأسماليين الجشعين الذين يستعملون كل إمكانياتهم من أجل ربح سريع وبشروط غير قانونية وغير أخلاقية.

تطور المجتمع الدولي مع العولمة، فرض ترتيباً جديداً لهيئات تنسيق وتنظيم السوق الاقتصادية والمالية الدولية. إذ بدأت هيئات التنسيق السياسية تُفوّت أجزاء هامة من سلطة القرار لفائدة هيئات تنسيقية اقتصادية دولية جديدة يُشك في قناعاتها الديمقراطية نظراً لطرق خلقها وظروف اشتغالها التي لا تأخذ بعين الاعتبار مشاكل ومطالب وحاجيات المواطنين. فعدة اتفاقيات اقتصادية دولية ثم إبرامها دون أن يتمكن المواطنون من الاطلاع المسبق على فحواها، ودون أن يتمكنوا على إمكانيات

ولوح الهيئات الموقعة عليها، رغم أن انعكاسات التوجهات الاقتصادية الجديدة تؤثر على حياتهم اليومية.

إن هذا الوضع الجديد بدأ يدفع بالجمعيات للعمل على حماية المستهلك، من الخروج تدريجيا من مواقعها الاجتماعية إلى التَمَوُّع في المجال الاقتصادي الجديد. فمن نشاطها من أجل حماية المستهلك على المستوى الاجتماعي والقانوني وتنظيم أنشطتها من أجل التضامن والتكافل والتعاون بين المستهلكين، بدأت تعي تدريجيا أن دورها يجب أن يتخذ أشكالا تنظيمية ونضالية جديدة تخوّل لها خلق شروط موازين قوى حقيقية بين المستهلكين والهيئات الاقتصادية المحلية والدولية عبر توضيح مواقفها من هذه المؤسسات وللتنديد بتلاعها بمصالح المواطنين وحاجياتهم ومتطلباتهم المادية والثقافية.

غير أن تطور المجتمع الدولي نحو العولمة فرض ترتيبا جديدا لمراكز القرار وتنظيم السوق. فخلال سنوات السبعينيات بدأت تتجلى ملامح تحولات مهمة في توجه هيئات الدفاع عن حقوق المستهلكين وبدأت تظهر في الساحة حركات احتجاجية اجتماعية واقتصادية مستلهمة مسار رالف نادر وهيئة "المواطن العمومي". تتجلى المظاهر الرئيسة للحركات الاقتصادية الاجتماعية الجديدة في عملها من أجل الاستهلاك المسؤول، والتي تسمى أيضا النزعة الاستهلاكية السياسية (Micheletti, 2003)، ومن أجل الاستثمار الأخلاقي المعروف على نطاق واسع بـ "التمويل المسؤول" (Bourque et Gendron, 2003).

هناك أمثلة على ممارسات الاستهلاك والاستثمار السياسي (والأخلاقي) منذ مطلع القرن 20. غالبا ما كانت لهذه الممارسات أهداف مختلفة. لقد كان الغرض من تسويق الحرف اليدوية من الجنوب الى الدول الغربية، والذي سيؤدي فيما بعد الى تبني ممارسة "التجارة العادلة"، على سبيل المثال، هو تمويل الأنشطة التنموية في بلدان العالم الثالث، بينما الاستثمارات المسماة أخلاقية كانت تُمكن نفس هذه الجماعات المناوئة للشع الرأسمالي من أن تبتعد بأنشطتها الاقتصادية هاته، عن تزكية سلوكيات استغلالية كانت تدينها. إن هذه المبادرات، ولئن بقيت معزولة، يمكن أن نعتبرها أصل الحركات الاجتماعية الاقتصادية الجديدة التي ستأخذ

انطلاقها الفعلية ابتداء من التعبئة التي ستعرفها سنوات الستينات في الولايات المتحدة الأمريكية والتي أشرنا إليها سابقا.

لعبت التغيرات الجارية منذ نهاية حرب الفيتنام دورا مهما في تحول المواطنين إلى مستهلكين سياسيين. فالصعوبات المتزايدة التي أصبحت الدولة الأمريكية تواجهها لضمان رفاهية مواطنيها وكذلك ظهور مشاكل على الصعيد الدولي، فرضت على الحكومات بداية التنسيق مع فاعلين اجتماعيين ومؤسسات ودول كانت تعتبرها خارج دائرة اهتماماتها السياسية والاقتصادية. بمعنى آخر، بدأ المشهد السياسي يتغير. فالمفهوم الأصلي للمشهد السياسي أصبح هو نفسه يتطلب إعادة النظر فيه، بحيث تم استبداله بمفهوم الحكامة من حيث هي الحاجة الى تعاون الدولة والفاعلين العموميين والتنظيمات غير الحكومية والمؤسسات الخاصة من أجل إيجاد حلول للمعضلات والمشاكل التي تتطلب نشاطا وعملا جماعيا ومن أجل ضمان عيش جيد للمواطنين. فالممارسات السياسية والاقتصادية العمومية والخاصة مترابطة ومتداخلة بحيث أن عملا فرديا أو نشاطا مؤسستيا بإمكانه أن يؤثر على المجتمع ككل. يعتبر المفكر ميكيليتي Micheletti أن كل منتج مرتبط بالمجال السياسي إن بشكل واضح أو مضمهر، مما يجعل أن الفاعلين ولو في مجالات مختلفة يتحملون مسؤولية وجوده. فالمقاومات بإنتاجها أو خدماتها تتبوأ سلطة متزايدة في المجتمع الرأسمالي ومثلها مثل الحكومات توجد تحت تأثير ضغوطات تفرض عليها أن تتبنى أخلاقا واضحة، وأن تقبل بوجودها محل مساءلة وأن تعمل بشفافية، حتى أن ميكيليتي أصبح يسميها "الحكومات الخاصة".

فبما أن المقاومات أصبحت عابرة للقارات وأصبحت تتمتع بسلط فائقة، فإن الاستهلاكية السياسية لا يمكنها إلا أن تكون شمولية. فالاستهلاكية الشمولية تهدف إلى التأثير على السياسات والرهانات ذات الأبعاد الجماعية والتي يتم ضبطها عبر الشبكات الشمولية التي تتوفر على مبادئ ومعايير وفاعلية خاصة بها (بما فيها الشركات العابرة للقارات).

يعرف ميكيليتي الاستهلاكية السياسية بكونها "العمل الذي يقوم به أشخاص حين يختارون بين منتوجات أو منتجين مختلفين بهدف تغيير ممارسات السوق أو ممارسات المؤسسات التي يعارضونها. فقد تنبني هذه الاختيارات على

بحسن العيش الشخصي أو العائلي وبتقييم أخلاقي وسياسي لممارسات المقاولات والحكومات (Micheletti)¹.

وتكتسى الأعمال الاحتجاجية للاستهلاكية السياسية شكلين نضاليين أساسيين، "شكل سلبي" و"شكل إيجابي". فالاستهلاكية "السلبية" تكتسى شكل المقاطعة (Boycott) أما الاستهلاكية "الإيجابية" تتعلق بـ (Buycott) أي اقتناء المنتجات وفق توجهات تتعلق "بالتسميات التجارية" (les labels) أو شهادات (certification) التجارة العادلة أو البيولوجية الخ. ويعتبر العديد من المنظرين (اقتصاديين وعلماء اجتماع) أن الاستثمار المسؤول اجتماعيا هو شكل من الاقتناء الموجه (buycott)². فإذا كان الشكل السلبي يذهب إلى مقاطعة المنتجات والمؤسسات بصفة مباشرة، فإن ممارسة الشكل الإيجابي تتجه لتبني المفاضلة بينها، فيتم الإعلان أن الاستهلاك سيكون للمنتج المفضل على أساس طرق إنتاجه الغير مضرّة ماديا ومعنويا أو توجهه الاجتماعي والأخلاقي. ويتم هذا الاحتجاج عبر مقاطعة منتوجات معينة لا تتوافق مع القناعات التي يتبناها المستهلك كمقاطعة المواد المناوئة للحفاظ على البيئة أو منتوجات الكيان الصهيوني أو مقابولة تلتف على مصالح المواطنين بما فيها التهرب الضريبي.

وبالإضافة إلى الشكلين النضاليين للتقليديين للاستهلاكية السياسية الإيجابية والسلبية (المقاطعة) يزيد ميكيليتي وستول³ Stool، شكلا جديدا تحت اسم "الاستهلاكية السياسية الاستطراذية"⁴. وهذا الشكل لا يتعلق بعملية الاقتناء في حد ذاتها، بل بالإعلان عن الرأي حول الممارسات التجارية والسياسية للمقاولات عن طريق الجهود الإعلامي الموجه إلى عالم الأعمال وإلى المواطن بصفة عامة وإلى مختلف المؤسسات "السياسية".

¹Micheletti, Michele. 2003. « Shopping with and for Virtues » dans *Political virtue and shopping – individuals, consumerism, and collective action*. p. 149-168

²Micheletti, Michele. 2004. "Just Clothes? Discursive Political Consumerism and Political Participation. Paper for the 2004 ECPR Joint Sessions, April 13-18, Uppsala Workshop 24: Emerging Repertoires of Political Action. Toward a Systematic Study of Postconventional Forms of Participation.

³Micheletti, Michele et Stolle, Dietlind. 2005. A Case of Discursive Political Consumerism: The Nike Email Exchange.

يعتبرُ هذان المفكران أن الاستهلاكية السياسية الاستطردادية تمكن المواطنين من التعبير عن موقفهم كمواطنين مسؤولين اجتماعيا وليس كمستهلكين فقط. فحملات الاستهلاكية الاستطردادية تستعمل رموزاً وممارسات السوق التقليدية من أجل التعبير عن آراء حول المجال الاقتصادي ومن أجل اقتحام هذا المجال الأخير. فهذا الشكل لا يعرف المشاكل التي تعترى الشكلين الآخرين من حيث ضعف التعبئة والشك في نجاعة المقاطعة أو الاقتناء الموجه بفعل الآثار الضارة الممكنة.

حماية المستهلك بين المفهوم والدور العلاجي للجمعيات:

المستهلك يفترض أن يكون بالغاً عاقلاً قادراً أي كامل الأهلية في اختيار ما يريد استهلاكه وبالتالي لا يطلق لفظ الحماية عليه. ففي المجتمعات الحديثة، من العوامل المهمة التي ساعدت على ظهور حركة حماية المستهلك على المستوى الدولي، التطور التكنولوجي الذي أدى إلى زيادة القدرة الإنتاجية للمشروعات، مما دفع بالقائمين عليها إلى البحث عن الوسائل التي تساعد على تسويق منتجاتهم، وتمثل ذلك بلجوئهم إلى الدعاية والإعلان بصورة مكثفة لحث المستهلكين على الإقبال لشراء المنتجات، وعليه ارتبط ظهور تشريعات حماية المستهلك بالتقدم الاقتصادي والصناعي للمجتمع، هذا التقدم أدى إلى الفصل بين مراحل ثلاث: مرحلة الإنتاج، التوزيع والاستهلاك.

وقد أولى المشرع في بداية الأمر اهتماماً بمرحلتَي الإنتاج والتوزيع، ورعاية مصالح القائمين عليها لما لها من ثقل اجتماعي واقتصادي، أما مرحلة الاهتمام بالاستهلاك ومصالح المستهلكين فقد ظهرت في مرحلة لاحقة.

فالمستهلك في المفهوم الاقتصادي، يقصد به الفرد الذي يشتري سلعة أو خدمة لاستعماله الشخصي وليس من أجل التصنيع، أو هو الشخص الأخير الذي يحوز ملكية السلعة.

هناك من دعا إلى جعل مصطلح المستهلك مرادفاً لكلمة مواطن، وذلك بالنظر إلى المصلحة. فمصطلح المستهلك تكون حينما تنشأ علاقة تبادلٍ بين المواطنين والعديد من المؤسسات ومختلف أنواع الأعمال الأخرى داخل المجتمع.

إن القضاء الفرنسي مثلاً، قد أخذ بالمفهوم الموسع للمستهلك منذ عام 1987، حيث أصبح وصف المستهلك يشمل الشخص الطبيعي والمعنوي، أما قبل ذلك فقد كان قاصراً على الشخص الطبيعي فقط، كما أن الشخص المعنوي في ذلك الحكم

شخص مهني إلا أنه تعاقد في مجال تخصصه مما يدل على أنه يجهل عيوب السلعة أو الخدمة التي تعاقد عليها فينطبق عليه وصف المستهلك وبالتالي يستفيد من نصوص الحماية.

وفي الجزائر مثلاً، تتخذ جمعيات حماية المستهلك في سبيل ردع المخالفين حين تتعرض مصلحة المستهلك للخطر عدة أشكال، منها القيام بالدفاع عن مصالح المستهلك أمام الجهات القضائية، أو الدعوة إلى المقاطعة للسلع والخدمات والقيام بالإشهار المضاد، وهذا الدور الذي تطلع به هذه الجمعيات أجازه المشرع بنص القانون الجمعيات رقم 12، سواء في قانون 06/03 أو في قانون 09 - المتعلق بحماية المستهلك وقمع الغش.

الدور العلاجي لجمعيات حماية المستهلك تتمثل في الدعاية المضادة أو الإشهار المضاد، وبعدها تأتي الدعوى إلى المقاطعة إن اقتضى الأمر ذلك. إن العصيان المدني كعمل سياسي عام، سلمي، واعٍ ومناقض للقانون أحياناً ينقذ عادةً بهدف إحداث تغيير في القانون أو في السياسات العمومية. والغرض من العمل بهذه الطريقة هو زعزعة حس العدالة "الراكدة" لدى أغلبية المجتمع، ليعلن أن مبادئ الشراكة الاجتماعية بين أناس أحرار ومتساوين ليست محترمة (جون راولز). فيمكن اختصار أدوار الهيئات القضائية في حماية المستهلك في (1) دور النيابة العامة في حماية المستهلك، (2) دور وكيل الملك في حماية المستهلك، (3) دور النائب العام في حماية المستهلك، (4) دور المحكمة في حماية المستهلك.

فجمعيات حماية المستهلك هي هيئات تطوعية غير حكومية ومستقلة عن أي جهة. يؤسسها نشطاء من أفراد المجتمع المدني باختلاف ثقافتهم وقناعاتهم، ولا تهدف إلى الربح. إن مصطلح المستهلك هو في الأصل مصطلح اقتصادي، ويقصد به من هذه الناحية المستعمل النهائي للسلعة، أي ذلك الذي يشتريها لاستعمالها باستهلاكها وليس من أجل الإنتاج الثاني، فالمستهلك هو آخر حلقة من حلقات السلسلة الاقتصادية.

والمستهلك هو ذلك الشخص الذي يقوم بإبرام عقود مختلفة من شراء أو إيجار أو غيرها من أجل توفير ما يحتاج إليه من سلع أو خدمات ومواد وأغذية وأدوية

المضاربة بهذه الأشياء عن طريق إعادة بيعها وتسويقها كما هو الحال بالنسبة للمنتج الموزع، ودون أن تتوفر لديه القدرة التقنية لمعالجة هذه الأشياء وإصلاحها.

إلى جانب السلع المادية التي يقنها المواطنون، نجد خدمات متعددة تدخل في خانة الاستهلاك، وهي منتجات تخضع لقانون حماية المستهلك، ويقصد بها الأنشطة الاقتصادية غير المجسدة في صورة سلعة مادية. وإنما تقدم في صورة خدمة أو نشاط مفيد لمن يطلبه مثل الخدمات المالية من بنوك وشركات تأمين وأسواق المال وخدمات النقل البري والبحري والجوي، وكذلك خدمات شركات الاتصالات والخدمات السمعية والبصرية والمعلومات بما فيها الحاسب الآلي والبرنام والهاتف النقال والصناعات المرتبطة بها ونشاط شركات السياحة وقطاع الإنشاء والتعمير ومكاتب الاستشارات الطبية والقانونية والهندسية والخبراء والمستشارين... الخ.

قاد التطور العلمي الكبير الذي شهده العصر الحديث إلى ظهور أصناف متماثلة ومتنوعة من السلع والخدمات الاستهلاكية التي لم تكن معروفة من قبل. هذه السلع والخدمات يقدمها مهنيون يتمتعون بمركز اقتصادي قوي، بينما يكون المستهلكون في أغلب الأحيان أقل مقدرة وخبرة، ولا يستطيعون بالتالي الحكم على جودة السلع والخدمات المعروضة عليهم، واختيار الأصلح من بينها. الأمر الذي استدعى التدخل لإنارة إرادة المستهلكين، بداية بالاعتراف لهم بالحق في الاختيار، هذا الحق الذي لا يسهل تحقيقه إلا إذا تم توفير المعلومات الكافية عن السلع والخدمات، وهو ما يتحقق من خلال الاعتراف بحق المستهلك في الإعلام (المعرفة) وحقه في التثقيف وحمايته من الدعاية التجارية الكاذبة.

من العوامل التي تزيد من حيرة المستهلك وتتحكم باختياره تلك الأساليب الدعائية التي يقوم بها المهنيون للإعلان عن السلع والخدمات وترويجها. فالمستهلك غالباً ما يجد نفسه محاصراً بإعلانات عبر وسائل الإعلام المختلفة، سواء كانت مسموعة أو مرئية. هذه الإعلانات تجذب المستهلك عن طريق إيراد المزايي الجيدة للسلعة دون ذكر أي شيء عن المساوي والأضرار التي قد تحدثها. وهنا تبرز أهمية الاعتراف للمستهلك بالحق في الإعلام (المعرفة) والحق في التثقيف، بالإضافة إلى حماية مصالحه الاقتصادية من خلال ضمان المنافسة المشروعة ومنع الاحتكار.

حماية المستهلك: لماذا؟ كيف؟ ومن يؤمنها؟

لماذا: لأن المستهلك هو الطرف الضعيف في العملية التبادلية، لطبيعة قوته التفاوضية مقارنة بجهة العرض. كيف؟ (أ) في المجال: ضرورة ضمان جملة من الحقوق المتعارف عليها دوليا مثل جانب الأمن الغذائي ويتعلق بالحق في النفاذ إلى المواد والخدمات الأساسية، أو جانب القدرة الشرائية وحضور ثلاثية في تفاعل بين مكوناتها من سياسة الأسعار وسياسة المنافسة وسياسة المداخيل وما يمكن أن تلعبه من أدوار في سوق استهلاك السلع والخدمات إيجابا أو سلبا فيما يتعلق باقتناء الناس لحاجاتهم، وجانب الصحة والسلامة (مسائل الجودة، عدم الغش في السلع، احترام المعايير، وعدم التقليد)، وجانب العلم والتواصل. (ب) كيف؟ في الآليات: كل هذه الجوانب تركزها سياسات اقتصادية معتمدة، وتشريعات تضمن الحقوق، ومؤسسات تسهر على حسن تنفيذ هذه التشريعات وضمن احترامها. مسؤولية من؟ فالمسؤولية مشتركة، عبء كبير يقع على السلطة العمومية بمختلف أجهزتها، كما للمقاولة (المقاولة المواطنة) دور هام حيث من المفترض في اقتصاد السوق أن تتنافس من أجل نيل رضا المستهلك، إضافة إلى الدور الهام والمتنامي لمؤسسات المجتمع المدني خاصة في ظل التحول نحو نظام ديمقراطي.

فعمل هيأت حماية المستهلك هدفه تحقيق جملة من الأمور الهامة، كضمان سلامة صحية لأغذية للمستهلكين، والسعي المتواصل لتأمين العرض وذلك بضمن انتظامية التزويد من المواد والخدمات وضمن النفاذ لها، ومن أجل دعم أسعار المنتجات الاستهلاكية الأساسية، مع الإشارة إلى الآثار الجانبية السلبية لهذه السياسة في كلفتها الاقتصادية، وشموليتها، والتشوهات السوقية التي تحدثها (تهريب/ تبيذ).

يمكن للمتبع أن يجد إطارا تشريعيها هاما لحماية المستهلك كقانون إعادة تنظيم المنافسة والأسعار، وقانون حماية المستهلك، والقانون المتعلق بتجارة التوزيع، والقانون المتعلق بتقنيات البيع والإشهار التجاري، والقانون المتعلق بالتجارة الخارجية، والقانون المتعلق بالمبادلات والتجارة الإلكترونية، والقانون حول سلامة المنتجات الغذائية والقانون حول سلامة المنتجات الصناعية.

كما يمكن له أن يلاحظ وجود إطار مؤسساتي هام، من إدارات، كإدارة الجودة وحماية المستهلك، وإدارة العامة للتجارة الخارجية، والوكالة الوطنية للرقابة

الصحية والبيئية للمنتجات، وإدارة حفظ صحة الوسط وحماية المحيط، ومجلس المنافسة. كما يمكنه أن يجد مجموعة الهيآت الرقابية كالهيئة الوطنية للاتصالات، والهيئة المستقلة للاتصال السمعي البصري، والهيئة العامة للتأمين، والمعهد الوطني للاستهلاك، والوكالة الوطنية للمترولوجيا، والمعهد الوطني للمواصفات والملكية الصناعية. كما نجد هياكل استشارية كالمجلس الوطني لحماية المستهلك، والمجلس الوطني لمكافحة التقليد، والمجلس الوطني للخدمات.

أهداف الهيئة المدنية لحماية المستهلك :

فالهيئة تهدف لحماية حقوق المستهلك وقدرته الشرائية عن طريق تنويره وتوعيته بما له وما عليه من حقوق وواجبات ورفع الدعاوي القضائية نيابة عنه ضد جشع التجار والمحتكرين. والهيئة تجمع أشخاص على أساس تعاقدية لمدة محدودة أو غير محدودة. ويشترك هؤلاء الأشخاص في تسخير معارفهم وقدراتهم ووسائلهم تطوعا ولغرض غير مريح من أجل تعزيز أنشطة التوعية والإعلام والثقيف كما تنص على ذلك مبادئ الأمم المتحدة التوجيهية لحماية المستهلك. كما يجب أن يندرج موضوع نشاطاتها وأهدافها خدمة للصالح العام، وألا يكون مخالفا لأحكام القوانين والتنظيمات المعمول بها :

- التعرف على مشاكل المستهلك من خلال إجراء مختلف الدراسات العلمية الميدانية حول مختلف الجوانب الحياتية والمعيشية للمستهلك.
- تنمية الوعي العام لدى مختلف شرائح المستهلكين باستخدام وسائل الإعلام المتاحة بالتنسيق مع الجهات الرسمية والأهلية.
- العمل على مقاومة الغش وارتفاع الأسعار للسلع والخدمات ومنع الاحتكار بما يوفر للمستهلك بدائل سلعية عديدة وبنوعيات صالحة للاستهلاك البشري وبأسعار تتفق مع إمكاناتهم الشرائية والاستماع إليهم وتزويدهم بكافة المعلومات الدقيقة عن السلع والخدمات المطروحة للتداول.
- العمل على تمثيل المستهلكين في مختلف المجالس واللجان التي يرتبط عملها بحقهم في الاستماع إليهم والدفاع عن مصالحهم المشروعة وحماية مصالح المستهلكين وتمثيلهم أمام الجهات الرسمية والقضائية والأهلية.

- تشكيل فرق عمل ميدانية وإصدار مطبوعات متخصصة ونشرات دورية بالإضافة الى استخدام مختلف وسائل الاتصال وبما يحقق تنمية الوعي العام لدى جماهير المستهلكين.
- التعاون مع الهيئات والجمعيات العربية والدولية ذات العلاقة بما يتفق مع القوانين والأنظمة المرعية لهذه الدول والأقطار.
- مجالات الاهتمام والتدخل:
- فمجالات اهتمام الهيئة متعددة وتدور حول القدرة الشرائية للمواطنين وحماية حقوقهم وذلك بـ:
- متابعة القضايا والمسائل ذات العلاقة بمجال الاستهلاك،
- تنمية الوعي لدى المستهلك بالقضايا ذات العلاقة بصحته، وسلامته ووجود المواد والخدمات المعروضة في السوق.
- إرساء ثقافة الاستهلاك عبر الإعلام والنشر وتوفير قواعد المعلومات والبيانات المتعلقة بالاستهلاك.
- المطالبة بدعم عمل الإطارات المهمة بقضايا الاستهلاك وذلك من خلال المساندة الضرورية لها في مجالات التكوين والتحسيس والدعم التقني.
- المطالبة بإنجاز التحاليل واختبارات المقارنة على المنتجات، ونشرها وإعلام المستهلكين والمهنيين بها ووضع هذه النتائج رهن السلطة الحكومية الوصية والهيكل المعنية والرأي العام الوطني.
- القيام بالدراسات والبحوث التي تتناول الجوانب العلمية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية لاستهلاك المنتجات والخدمات.
- المساهمة في إعداد وتجميع الوثائق العلمية والفنية والقانونية ذات الصلة بمجالات الاستهلاك وحفظها وتيسير الاستفادة منها.
- التعاون مع المؤسسات الشبيهة في المغرب وخارجه.
- فيمكن تلخيص اهتمام الهيئة المختصة بحماية المستهلك وقدرته الشرائية في المجالات الرئيسية التالية:

أولاً: تتبع ومراقبة مجال المنتجات الاستهلاكية والخدماتية والترافع حول مستوى جودتها وأثمنتها في علاقة مع القدرة الشرائية للمواطنين، كما تعنى بالتوعية والتحسيس، للمواطنين والمواطنات، حسب إمكانياتها.

ثانياً: العمل على المطالبة بسن سياسة عادلة للمنتوجات الاستهلاكية والخدماتية والترافع من أجل تمرير قوانين ومراسيم لهذا الغرض.

ثالثاً: العمل على مراجعة النظام الجبائي الخاص بالمواد الاستهلاكية والخدماتية بما يراعي القدرة الشرائية لعموم المستهلكين.

حول أشكال النضال لحماية المستهلك:

الدعوة إلى المقاطعة، لماذا؟ وكيفية ممارستها؟ قد تصدر هيئات حماية المستهلك أو بعض المستهلكين في بعض الأحيان أمراً أو إشعاراً يطلبون فيه من جمهور المستهلكين الامتناع عن شراء بعض السلع أو التعامل مع مشروع معين إذا تأكدوا من خطره على الصحة العامة وأمن المستهلكين أو على قدرتهم الشرائية. لم يثبت أن المشرع قد تطرق إلى عدم شرعية هذا الأسلوب رغم ادعاء الناطق الرسمي للحكومة، بل تهدده للمواطنين باتخاذ إجراءات زجرية. نشير إلى الجدل القضائي الذي قام في فرنسا بشأن الأسلوب النضالي لمقاطعة المنتوجات الاستهلاكية أو الخدماتية، ومن يطالب بتطبيقه وبين من يطالب بإلغائه نظراً لما يلحقه من خسائر بالمهنيين. فتم حسم الأمر بأخذ حل وسط مفاده أن الأمر بالمقاطعة ليس بالتصرف الخاطئ من الهيئة أو من الداعين إلى ذلك من بين المستهلكين، لكن شرط ألا يتعسفوا في استعماله ويتربط على ذلك إضرار بالمتدخل المهني. وفي ظل سكوت المشرع عن هذا الأسلوب النضالي، فالأصل هو مشروعيته بشروطه المرتبطة بعدم التعسف في استعماله. ولا يكون هناك تعسف متى كان هو الوسيلة الوحيدة والأخيرة بعد استيفائها كل الطرق الأخرى التي تحمي المستهلك.

هناك فرق بين أسلوب المقاطعة وأسلوب الدعاية المضادة. فهذه الأخيرة تعنى مجرد تزويد المستهلك بمعلومات حقيقية عن خطورة السلعة أو الخدمة المقدمة له. أما الامتناع عن الشراء أو الدعوة للمقاطعة فيذهب أبعد من ذلك حين يتضامن جمهور المستهلكين على مقاطعة السلع والخدمات، وإن كان كلاهما يسبب خسائر جسيمة للمهني. ومن الأمثلة على ذلك ما قام به نشطاء وسائل التواصل الاجتماعي بالمغرب في سنة 2018، بالدعوة إلى مقاطعة بعض المنتوجات الاستهلاكية لمهنيين

يحتكرون السوق (ماء، حليب، محروقات)، بعد ترسيم وتثبيت أئمنة غير عادلة تضر بالقدرة الشرائية للمواطنين. فتبين باللموس للفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين من خلال تقرير اللجنة الاستطلاعية في الموضوع الذي تم عرضه داخل قبة البرلمان (رمضان 2018) تجاوزات قطاع المحروقات واستحوذ الشركات على أرباح خيالية وغير أخلاقية تضرب في الصميم القدرة الشرائية للمستهلكين والمواطنين عموماً. إن المطلوب من الفاعلين التجاريين لقطاع المحروقات أن يضعوا ما كسبوه من أرباح غير أخلاقية رهن ميزانية الدولة، كما على الحكومة أن تطالب وتعمل على استرداد تلك المبالغ الخيالية.

إن الأصل هو مشروعية إجراء الدعوة للمقاطعة مع الأخذ بعين الاعتبار لشروط هذا الإجراء وهي، أن يتخذ كوسيلة أخيرة بعد استنفاد كل الطرق التي تحمي المستهلك وقدرته الشرائية.

كان على المشرع التطرق لأسلوب المقاطعة. سواء من جانب قانون حماية المستهلك أو قانون المنافسة. كيف يعقل تحرير الأسعار في غياب مجلس المنافسة؟ فتحرير الأسعار من زاوية اجتماعية، لا يعني إلا رفع يد الدولة عن الحماية للقدرة الشرائية للمواطنين من الطبقة المتوسطة والفقيرة، وتركهم عرضة للرأسمال المتوحش يفعل بجيوبهم ما يشاء. أما الرأسمال المواطن والمقاولة المواطن اللذين يراعيان بالدرجة الأولى مصلحة البلد، فلا مكان لهما في زمن اقتصاد سوق لا رقيب ولا حسيب عليه. لذا من الواجب تفعيل القانون المتعلق بالمنافسة لضبط سلوك المتنافسين وآليات السوق بالمراقبة والتتبع، ويزجر المتلاعبين والمحتكرين. فعلى الدولة أن تراجع حساباتها في موضوع نظام المقاصة وذلك باستمرار وتعزيز دعمها للمواد الأساسية كحد أدنى من أجل التماسك والتضامن الاجتماعي.

من الأجدر أن يتم سن نص قانوني يعترف لهيئات حماية المستهلك بهذا الأسلوب النضالي صراحة من أجل (أ) ردع الرأسمال الغير المواطن والجشع، (ب) تنظيم هذا الأسلوب النضالي، كوجود إخطار مجلس المنافسة (حينما يكون جاهزاً وله جميع الصلاحيات للقيام بأدواره في المراقبة والزجر الخ.) قبل اللجوء لمقاطعة منتج أو متدخل، وكذا تحديد مدة معينة يُخبرُ بها مباشرة المهني الذي ثبتت مخالفته إما لقواعد المنافسة النزيهة أو لقانون حماية المستهلك والأضرار المترتبة عن القدرة الشرائية، وعدم اللجوء لهذا الأسلوب إلا كحل أخير.

نقدُ الصَّهيونية وتمييزها عن اليهودية (حوارٌ ما بين أبراهام السرفاتي وإيمانويل ليفين)

ترجمة: محمد الهلالي

1. تقديم لإيمانويل ليفين:

إن معاداة الصهيونية هي بدون شك التقليد السياسي التحرري الأكثر تعرضاً للتشويه والأكثر انتقاداً في أيامنا هذه، ويتم ذلك من خلال استعمال لغة تزعم أنها ثورية. في هذا النص المكثف جداً حوارٌ أبراهام السرفاتي أحد أتباع التعليم القبالية والمعادي للصهيونية والذي هو إيمانويل ليفين Emmanuel Lévyne. وخلافاً للأفكار المسبقة، يبين السرفاتي أن بناء فلسطين ديمقراطية ولانكية. على حدود 1948، لا يؤدي بالمرّة إلى إنكار التقاليد الثقافية والدينية سواء اليهودية منها أو الإسلامية. وعلى العكس من ذلك، يؤكد أبراهام السرفاتي، الفخور بارتثه اليهودي والعربي، أن الثورة الاشتراكية في الشرق الأوسط تتطلب تملكا جديدا للموروث المتمركز حول فكر الخلاص، وللموروث الثقافي والأخلاقي المشترك بين أهل الديانات الكتابية. وعلى عكس منظورٍ ماركسي لينيني ضيق الأفق، يرى أبراهام السرفاتي في النضال الفلسطيني انعتاقاً ممكناً للقيم الجماعية والدينية، تلك القيم التي قد تستهز حركة عمالية غربية غارقة في حسابات أنانية. هذه المساهمة التي لا تقدر بثمن هي شهادة متميزة عن المحاولات اليسارية العربية الهادفة للتفكير في لاهوت للتحرير يجمع ما بين مقاومة الإمبريالية وهيمنة عقائد متعددة.

2. رسالة من إيمانويل ليفين إلى أبراهام السرفاتي:

أخي وصديقي العزيز،

تأسف لكوني لم ألتقي بكم، لكن رسالتكم أمتعني. كنت أود ربط الصلة بيهود من البلدان العربية منذ مدة طويلة. وأسأل: لماذا لم يتفاعلوا مع ما قمت به بالرغم من انسجامه التام مع مصالحهم المباشرة، على عكس ما يقوم به الصهاينة الذين يريدون هلاكهم ويعملون على تدمير جماعاتهم التي كانت مزدهرة؟ ينبغي التحلي بالكثير من الصبر، وسوف يتحقق كل ما نتبناه. خاصة بالنسبة لنا نحن الذين لازلنا

نؤمن بالمخلص. وفي هذا الاعتقاد يكمن الإيمان اليهودي. إن كل الوثائق التي ستمكنون من إرسالها إليّ هي وثائق مهمة بالنسبة لي، وسوف أعمل على نشرها بين أصدقائنا.

إن تصوركم عن فلسطين عربية موحدة وديمقراطية هو تصور يهمني كثيرا. أرى أيضا أن اليهود والعرب مجبرون على التعاون لبلورة تصور اشتراكي أكثر إنسانية وروحانية. فلا حاجة لإسرائيل بالمرّة بدولة لها وحدها، بل عليها أن تعمل على تخصيص دول أخرى حتى ولو تم ذلك انطلاقا من وجودها فقد. ولكن مادامت هناك دولة يهودية في فلسطين، سيصعب علينا كسب ثقة العرب الذين ينظرون إلينا كمشتبّه فيهم. لهذا السبب علينا أولا أن نوجه نضالنا ضد الأيديولوجية الصهيونية، وإذا ما حالفنا النجاح سيتم تجنب سفك الكثير من الدم العربي واليهودي. إن الدولة الصهيونية هي قنبلة قد تقتلنا جميعا بانفجارها. لذلك علينا إبطال مفعولها، وذلك بالقول لجماهير اليهود إن الصهيونية تعمل ضد مصالحهم وإنما تستعملهم كأدوات في الحرب لخدمة مصالح الرأسمالية. إذا نجحنا نحن اليهود في القضاء على دولتنا، فسنقدم مثلا رائعا للعالم، سوف نبدو كشعب ثوري نموذجي. إن مهمتنا هي البرهنة على أن بإمكان أمة أن تتحرر من الدولة ومن المجال الترابي ومن التبعية...

3. رسالة من أبراهام السرفاتي إلى إيمانويل ليفين:

أخي العزيز،

بالرغم من أننا لسنا متفقين على جميع الأمور، فإننا أخوان في النضال ضد الصهيونية، وأخوان في تجربة القلق العميق الذي فجرته حرب يونيو 1967 فينا، حين نرى (نحن المؤمنين وغير المؤمنين) الدين اليهودي الذي لا نستطيع فصله عن القيم التي أمدّها بها الإنسانية، والتي تشبعنا بها، يغرق في هذا العمل الشنيع الذي هو الصهيونية. وأضيف أن صرخة وقلق هذا اليهودي الجزائري، روجي بنحاييم، المقتلع من جذوره، أثرا فيّ بالغ التأثير إلى حدّ أنني بنيت حياتي من نفس حلم الأخوة الإنسانية، هنا، في هذا العالم العربي، الذي يظل عالم روجي بنحاييم بالرغم من منفاه.

علينا جميعا، نحن اليهود المعادين للصهيونية في العالم، أن نساهم بفعالية في الفعل الثوري ضد الدولة الصهيونية، ودعم جهد الثوريين العرب، انطلاقا من

ذلك، حتى لا نسقط في فخ العرقية. علينا إن نعمل لكي يكون هذا الفعل ثوريا بالفعل، ومن أجل العالم العربي، وكمساهمة في نضال الإنسانية جمعاء لاقتلاع كل أشكال القمع الموروثة عبر التاريخ والتي بلغت أوجها في احتضار الامبريالية.

سوف تتضح الحقيقة المضادة للصهيونية، كما قلتُم أنتُم ذلك، بالنسبة لليهود الذين ضللتهم الصهيونية وذلك من خلال المواجهة الحرة وبالارتكاز على الممارسة العملية لكل الذين سيصلون -عبر طرق متنوعة- للوعي بالجريمة المرتكبة ضد اليهودية وضد الإنسانية، هذه الجريمة التي تسمى: الصهيونية.

ولهذا السبب، عليّ أن استبعد بعضا من انتقاداتهم للاشتراكية، وأن أطور، استجابة لطلبكم، مفهوم فلسطين العلمانية الموحدة والديمقراطية، والتي هي جزء من العالم العربي.

1. هل بإمكاننا، فيما يتعلق بالاشتراكية، أن نضع في نفس المستوى التحقيق الملموس للاشتراكية في العالم منذ خمسين سنة، والذي كان العامل الأساسي الذي أدى إلى سحق النازية، وعالم الامبريالية المتعفن؟ إن المساواة بين الأمرين يعني تبني موقف الصهانية الذين ينظمون اليوم، في صيغة ضخمة، عملة معادية للسوفييت بخصوص ما يسمونه "يهود الصمت"، كما يدعون لعقد مؤتمر لهذا الغرض في لندن.

مع أن الاشتراكية هي التي وضعت حدا "للبوغروم" (المذبحة المدبرة ضد اليهود) في روسيا، بالإضافة إلى تضحيات الشعوب في الاتحاد السوفييتي التي كانت هي العامل الأساسي في سحق النازية. إذا كانت عملية القضاء على العنصرية داخل البنيات الثقافية، التي ترسخت فيها، لا تتم إلا ببطء، فإن المراقبين الموضوعيين يذكرون التغييرات الراديكالية المعروفة في هذا المستوى في الاتحاد السوفييتي، على غرار التحقيق الذي نشرته جريدة لوموند (وهي الجريدة التي لم تكن تفوت أية فرصة للتعبير عن معاداتها للاتحاد السوفييتي) حول الجمهوريات المسلمة في آسيا الوسطى، وتطورها الديمقراطي والثقافي، واختفاء كل تمييز عرقي وديني، وتحقيق الأخوة ما بين اليهود والمسلمين.

يعتبر اضمحلال الدولة -المرتبط بالتغييرات العميقة للبنيات الثقافية المتجذرة بسبب سيادة الظلم لقرون عديدة، وهي تغييرات تمت بفضل الثورة السوفيتية التي أضافت إليها الثورة الصينية ونضال الفيتناميين وجهود الكوبيين

إسهامات جديدة- هدفا تم تحقيقه من طرف عدة أجيال. ويتطلب تحقيق هذا الهدف اقتلاع البنيات الاقتصادية المسؤولة عن استغلال الإنسان للإنسان، كما يتطلب قبل كل شيء تصفية الامبريالية على الصعيد العالمي لأنها تعتبر سببا دائما للاعتداء والرشوة.

لم يعد بإمكاننا، فيما يخصنا، في خضم النضال ضد الصهيونية، أن نتجاهل الروابط ما بين الصهيونية والامبريالية، ولا أن نتجاهل ضرورة وحدة النضال ضد الصهيونية والامبريالية مع قوى الاشتراكية في العالم.

علينا أن نحتفظ، في هذه الوحدة، باستقلال أحكامنا وتصرفاتنا. وبالفعل، فالعمل الثوري الذي يمكن إنجازه في العالم العربي بمشاركة اليهود المعادين للصهيونية يمكن أن يكون مثالا للعالم في ما يتعلق باقتلاع الصهيونية ومساهمة متميزة وهامة في بناء مجتمع عادل يضمن التحرر الإنساني. لهذا السبب علينا أن نعمق معنى هذه المساهمة باعتبارنا يهودا معادين للصهيونية.

2. أعتقد من جهتي أن هذه المساهمة في الثورة في العالم العربي، وفي الثورة العربية بشكل خاص لا تقوم بها "كشعب يهودي". إن هذه المساهمة في الثورة العربية هي من صلب تجاوزنا لذاتنا، ليس فقط "كدولة يهودية"، ولكن أيضا تجاوز تصورنا عن أنفسنا كجماعة ثقافية أعلى مرتبة من الجماعات الأخرى وأكثرها أهمية على الإطلاق. إن هذا التصور الذي يقود إلى مفهوم "الشعب اليهودي" الذي يتغذى من الصهيونية، هذا التصور مضاد للتطور التاريخي للإنسانية.

إن الإسهام المتميز بدون شك "للمسألة اليهودية" في العالم الأوروبي، وفي العالم العربي اليوم بشكل حاد، يتمثل في أن هذه المسألة اليهودية لا يمكن تجاوزها وحلها إلا من خلال تجاوز مجموع التناقضات الاجتماعية التي تعتبر سببا لاستلاب الإنسان.

ليست المرحلة التاريخية التي نعيشها اليوم، كما يزعم البعض ذلك، مرحلة محو الخصوصيات الوطنية، ولكنها مرحلة اعتناقها داخل المجموعات الوطنية والتي سوف تعمل على تفجير أغلال الرأسمالية والامبريالية، وتمهد الطريق نحو بناء عالم أخوي من خلال حوار على أساس المساواة ما بين مختلف الثقافات.

إن إسهامنا المتميز، كيهود، في بناء هذه المجموعات الوطنية على أسس ثورية، لا يتم باعتبارنا "شعباً يهودياً" يوجد خارج هذه الجماعات ويرتبط بها ارتباطاً خارجياً، وإنما يتم بقبولنا للخصيتين المميزتين لنا وهما: خاصية الوطنية وخاصة الانتماء لليهودية، وذلك بدمج الخاصية الثانية في الأولى من خلال المساهمة الفعالة في هذا البناء. ولا يعتبر هذا الاندماج محواً وإنما يعتبر "تجديداً لقيمنا التقليدية الأساسية والتعبير عنها مجدداً بشكل حديث".

إن ما يسمح بوحدة هذا العالم الإنساني الذي ينبغي بناؤه –والذي تبرز مقدماته في النضالات الثورية- هو اعتناق الناس في تنوع مكوناتهم الوطنية. ينبغي على اليهودية، لكي تظل وفية لقيمها الأساسية، أن تضمن إمكانية التعبير عنها في خضم تنوع المكونات الوطنية. إن إحدى مميزات الثورة العربية هي مطالبتها لليهودية بأن تعبر عن نفسها ضمن تنوع المكونات الوطنية. نجدُ الحل الخاطئ "للمسألة اليهودية" معبراً عنه في عبارة "الدولة السياسية" وهو ما أدانه ماركس في الدراسة التي خصصها لهذه المسألة. هذه الدولة هي دولة الديمقراطية البرجوازية، حيث يتعرض فيها الإنسان للتفتيت. تعبر القيم الأساسية لليهودية، مثل القيم الأساسية للإسلام، عن تطلع المجتمعات القروية المكونة من جماعات تتميز عن بعضها البعض أي اعتناق الإنسان الشامل.

لقد عمل المجتمع الأوروبي الذي تعرض لتأثير الرأسمالية العميق (في ما نسميه الثقافة الغربية) على إضعاف هذه الماهية التي هي الثقافة.

وهذا ما أدانه ماركس بالتحديد لما تحدث عن "اليهودي الواقعي" في المجتمع الرأسمالي الأوروبي في تعارض مع "يهودي الشباب" (أي يهودي السبت: يوم الراحة والعادة، والامتناع عن القيام بأية أنشطة) في الجزء الثاني من كتابه "المسألة اليهودية"، هذا الكتاب الذي اعتبره بعض الكتاب، سيئي النية، معادياً للرأسمالية(1). وإذا كان ينبغي نقد تحريف وتشويه الدين، الذي يقوم به مستغلو الإنسانية، فإنه سيكون علينا أن نتبنى تصوراً خاطئاً عن الاشتراكية، نعتق بموجبه أن علينا محاربة ما أسماه ماركس "روح أزمئة بدون روح" (أي الدين) لكي نحقق اعتناق الإنسانية، بينما يقول ماركس، بشكل محدد، في نفس هذه الدراسة: "لا يمكن للروح الدينية أن تصبح دنيوية واقعياً. فما هي الروح الدينية إن لم تكن سوى الشكل غير الدنيوي

لتطور الذهن البشري، فالروح الدينية لن تتحقق إلا إذا عبرت درجة تطور الذهن البشري عن نفسها وتشكلت في صيغتها الدنيوية، علما أن الروح الدينية هي تعبير عن درجة تطور الذهن البشري".

أين يختلف ما قاله ماركس عن المثال الأعلى اليهودي أو الإسلامي المتعلق ببناء مملكة الله فوق هذه الأرض؟

لقد كتب س.غوانن عن الماضي اليهودي الإسلامي المشترك قائلا: "لقد تكون الإسلام من نفس المكونات التي تكونت منها اليهودية. إنه، بمعنى ما، عملية إذابة وتطوير لليهودية، تماما مثلما هي اللغة العربية مشابهة كثيرا للغة العبرانية. لقد تمكنت اليهودية، نتيجة لذلك، من النهل من هذه الحضارة المحيطة بها، والحفاظ في نفس الوقت على استقلالها وكيانها المتكامل بسهولة أكبر مقارنة مع وجودها في الحضارة الهلينية في الإسكندرية أو في العالم الحديث ... لم تجد اليهودية نفسها أبدا في علاقات وثيقة وفي حالة تعايش خصبة جدا كما كانت عليه حضارة الإسلام العربي"(2).

كان هذا الماضي لا يزال حيا في الحياة اليومية للجماعات اليهودية في العالم العربي إلى حدود تفجر هذه الجماعات تحت تأثير الصهيونية. أيّ رمز أفضل من رمز حفل ميمونة والذي يعتبر حفل صداقة وأخوة يهودية إسلامية في المغرب منذ القديم؟ ولأزال المسلمون هم الذين يقدمون لإخوانهم اليهود الأرغفة الأولى التي تدل على نهاية عبد الفصح اليهودي. ويعتبر هذا التصرف الشعبي تعبيرا أقوى من أية دراسة عن التعبير الجديد الملموس عن محتوى الأخوة الإنسانية التوراتية العائدة لبلد كنعان ورفض الإنسان لجذوره القبلية والعرقية.

هذا ما يعنيه بالنسبة لي -وأنا مقتنع بذلك- وبالنسبة للثوريين العرب الواعين، كيفما كان معتقدهم الديني، هدف "دولة فلسطين المستقلة الديمقراطية" والتي يتمتع جميع مواطنيها، كيفما كان معتقدهم الديني، بحقوق متساوية"، وعلى هذه "الدولة"، التي هي جزء من الوطن العربي "أن تساهم بفعالية في بناء مجتمع عربي تقدمي موحد" (برنامج فتح).

لقد أوضحتُ في الجزء الثاني من دراستي حول "الثقافة والتقدم العلمي"، أن تصورا مثل هذا، يعيد الحياة للمحتوى الإنساني والتقدمي للثقافة الوطنية لكي يجعلها قادرة على بناء المستقبل، هذا التصور يقبل أكثر من أي تصور آخر بالتقدم، العلمي، خلافاً لنقيضه الذي هو تصور العالم الرأسمالي و"ثقافته الغربية" المنحطة.

أخي العزيز،

لقد أطلت كثيراً. أرفق هذه الرسالة ببعض الوثائق حول النضال المعادي للصهيونية بالمغرب. سوف تلاحظون أنه إلى حدود مرحلة قريبة، ظل هذا النضال مشتتاً وبدون استمرارية. ولقد قمت بتحليل بعض الأسباب المفسرة لذلك في دراسة سوف تنشر بعد بضعة أشهر(3). من المؤكد أن هذا النضال لا ينبغي أن يتوقف بل عليه أن يستمر، لأننا نعتد اليوم على هدف تم توضيحه بالشكل الكافي بالنسبة للعالم العربي.

أخي العزيز،

إن الأمر لا يتعلق إلا ببداية نضال مشترك. علينا هنا أن ننظم المعلومة المعادية للصهيونية داخل جماعة يهودية تفقد أكثر فأكثر خصائصها المميزة لشخصيتها بسبب تأثيرات الكولونيالية والصهيونية معا. إن معرفة الجهود المبذولة في هذا المجال، مثل جهودكم، وجهود جميع اليهود المعادي للصهيونية في العالم هو عنصر أساسي لجهودنا.

هوامش:

- 1) أوضح أبراهام السرفاتي موقفه من هذه المسألة بتفصيل في رسالة أخرى.
 - 2) س. غواتن: يهود وعرب، منشورات مينوي (دراسة لافته للنظر حول الماضي المشترك لليهود والعرب بالرغم من خلاصة تتميز بالاستلاب تجاه الغرب).
 - 3) نشرت هذه الدراسة في العدد الخاص لمجلة "أنفاس" بالفرنسية (Souffles) تحت عنوان "من أجل الثورة الفلسطينية: اليهودية والصهيونية بالمغرب"، وفي نفس هذا العدد، نشرت دراسة أخرى لأبراهام السرفاتي تحت عنوان: "هل دولة إسرائيل أمة؟" وفي حاشية بيوغرافية تمت الإشارة إلى أن أبراهام السرفاتي ازداد سنة 1926 بالدار البيضاء، مهندس معادن، أستاذ بالمدرسة المحمدية للمهندسين بالرباط، يناضل في صفوف الحركة الوطنية المغربية منذ سنة 1944.
- (المرجع: نشر هذا الحوار سنة 1970 في مجلة "تسيدك" Tsedek، العدد 101، ص: 7-12).

رواد التربية عبر التاريخ (كومينيوس وإعدادية اليسوعيين)

ميشال سوتار- جورج مينوا
ترجمة: محمد المعزوزي

5. كومينيوس (أو تثقيف الذات والآخر):

كومينيوس اسم مشتق من اسمه الحقيقي الذي هو جان كومنسكي ،عاش حياة مضطربة. ولد هذا التشيكي في بوهيم سنة 1592 ومات بأمستردام سنة 1670، وهو رجل دين بروتستانتي ، فيلسوف ملتزم وهو قبل كل شيء مربي كبير . خلال اضطرابات حرب الثلاثين سنة كان لا يتوانى في الدفاع عن القضية التشيكية . لقد فكر وعان بشكل مأساوي هاته الفترات التي عرفت الصراعات الدينية حيث هلكت أسرته وعدد غير قليل من أفراد جماعته .

أثناء معايشة اضطرابات عصره بحث كومينيوس عن أنجع المناهج للوصول الى الحقيقة والذي سيؤدي إلى بناء عالم متصلح. فبالنسبة له تشكل التربية النهج الأمثل لتحقيق ذلك في أفق خلق انسانية أفضل. وبناء على ذلك ساهم في إبداع نظام إصلاحي طموح ومضبوط للمدرسة نال به حظوة كبيرة في إنجلترا ،السويد ، الأراضي المنخفضة وفي فرنسا حيث تبناه ريشليو.

كان إصلاحه بكل تأكيد حديثا: فالفصل الدراسي يجب أن يكون مكانا للتفتح والانشراح وليس فضاء سوداويا حيث يصاب فيه المتعلم بالملل ويؤدي به بالتالي إلى نوع من النفور من الدراسة. فأنشأ لذلك المدارس، ونقح منهاجه وأصدر أول كتاب مدرسي حيث الصورة هي الدعامة الأساسية للتعلم. وبدون كلل وبفضل تربية موحدة كان يسعى الى إقامة السلم العالمي ولغة وحكومة عالمية.

يعتبر رائدا في مجال التربية والبيداغوجيا كما يؤكد على ذلك جان بياجيه الذي قال: « آثار كومينيوس سلسلة من الإشكاليات الجديدة في عصره، النمو الذهني، الأسس السيكولوجية للمناهج الدراسية، العلاقات ما بين المدرسة والمجتمع وضرورة تنظيم أو تععيد البرامج والأطر الإدارية للتعليم».

خلق الإنسان على صورة إله:

كانت أعمال كومينيوس متنوعة، غير أن كل نصوصه لم يكتب لها النشر. أما الصيغة النهائية للنظرية التربوية الكومينيوسية فوجدتها في كتابه "La Grande Didactique" الذي صدر أول الأمر باللغة التشيكية (1627-1632) وبعد ذلك صدر باللاتينية (1657) يقدم فيه بشكل مفصل مجموع فكره التربوي.

تحدد التربية بداية بدلالة غايتها: ما هو الدور الرئيسي لكل تكوين حقيقي للفرد البشري؟ بالنسبة لكومينيوس، وهو الملتزم بعقيدته الدينية، يبدو التعليم بمثابة ترميم. يجب على الإنسان ان يسترجع نقاءه الأول لما قبل الخطيئة، هذا هو توجهه الأخلاقي. ومنذ توطئة كتابه وهو يفصح بكل وضوح عن فكرة ستكون حاملة لكل أعماله: الإنسان الذي وجد على صورة إله عليه أن يسترجع هذه الصورة التي شُوهِت بفعل الخطيئة. وهكذا كان قوام التربية لديه هو محاولة ردم الهوة وإعادة بناء الإنسان على صورة إله (بدون ادعاء أن يكون ندا له) عبر إشاعة المعرفة، العمل، الحكمة والحرية.

كان همه الأول في هاته الدنيا هو اكتساب قدر كبير من المعرفة، و تثقيف الذات والآخر، وهذا الأمر هو ما يطابق الواجب الأساسي العام. فالتعلم جدير بالجميع وينسحب على كل المجالات كما يدوم مدى الحياة، وكل نفس هي راعية لنفسها. إذا كان الارتواء من معين المعرفة يستند إلى الهام ديني أكثر من الهام عقلي بحث، فانه يظل مع ذلك عقلانيا. بالفعل فان البرنامج الدراسي المقترح من طرفه جد متكامل وشامل يقارب كل الحقول من المقدس إلى الدنيوي من فنون و مهن وعلوم والاستطبيقا. ماذا ينبغي أن ندرس؟ بكل تأكيد ينبغي أن ندرس النصوص المقدسة، لكن أيضا الطبيعة والإنسان نفسه والتقنيات. غير انه لا يكفي أن نعرف، بل يجب أن نعمل لجعل هذه الأرض جنة ممكنة. هكذا سيتعلم كل الرجال حرفة معينة، و يجب تكوين جميع الناس في المدارس. هذا المنحى البراغماتي في التربية الكومينيوسية أودي إلى التأكيد على احترام الجسد ورعايته. هكذا سيركز كومينيوس على طريقة تأنيث أوقات الفراغ حيث يجد الجسد اللذة والمتعة (والذي سيكتشفه من خلال الأنشطة غير الصفية).

يجب أيضا الاهتمام بالتربية الأخلاقية للأطفال لأنها المهمة الأساسية للبيداغوجيا. فالذكاء العلمي والفعالية في العمل لن يكونا مرغوبين فهما فعليا إلا إذا وضعا في خدمة غرض أخلاقي جدير بالثناء: « قاتلة هي المعرفة التي لا ترتبط بالأخلاق الحميدة والتقوى». فرغم الخطيئة وتواجد ميول نحو الفساد فإنه بالفعل يوجد في الإنسان خير أصيل ومنتام، وعلى الأقل نزعة إلى الأخلاق والتقوى التي ينبغي تشجيعها. وكما أن الإنسان يتحرك برغبة في التعلم والعمل، فهناك أيضا رغبة بدائية لاستعادة الخير، مما يجعل التعليم الأخلاقي ممكنا. وعلى علوم التربية إن تطوره على الوجه الصحيح (...)

بالنسبة لكومينيوس، يظل الإنسان حرا بشكل أساسي: إن سلطة اتخاذ القرار لديه هي التي تصنع كرامته (...)

يبقى كومينيوس رائدا لطريقته في تقديم منهج تعليمي مضبوط يقارب كل أبعاد الإنسان. وإذا كان التعليم قد صار علمانيا منذ ذلك الحين، فإنه يظل بلا شك بحثا مستمرا عن نهاية سامية، وهو البحث الذي لم يعد الدين قادرا وحده على القيام به، كما كان مقتنعا بذلك كومينيوس.

6. إعدادية اليسوعيين (صناعة الإنسان العفيف):

في إطار الحركة المضادة للإصلاح التي كانت ترمي إلى استعادة سلطة الكاثوليك في مواجهتهم للبروتستانت تم إنشاء مؤسسة يسوع حيث سيتلقى اليسوعيون في المراحل الأولى تكوينا علميا رفيع المستوى، وسرعان ما سيفتحون مؤسسات أخرى سيدرسون فيها أبناء المجتمع الراقي ومهيبون أطر المستقبل السياسية والدينية والقانونية.

لحق حققوا نجاحا باهرا: ففي أقل من قرن بعد فتح المؤسسات الأولية سنة 1548، يمكن بلغ عدد الإعداديين في أوروبا 521 إعدادية، ضمت 150000 من التلاميذ من بينهم 2000 بإعدادية رومانو بروما، بل بلغ عدد التلاميذ 1200 في مدينة فرنسية صغيرة مثل مدينة بلوم (Billom). وقد يفسر هذا الانتشار الواسع بعوامل متعددة .

بيداغوجية ثورية:

في البداية، تم اعتماد تنظيم عقلاني ومتناسك للدروس تم تثبيته وفق قواعد هادفة ومفكر فيها بجدية، راسيو ستيديورم Ratio Studiorum (أي منهاج

الدروس): مسلك مدته 13 سنة ، يتدئ ب 6 سنوات تخصص للدراسات الأولية (3 سنوات تخصص للنحو ، سنتان تخصصان للأدب وسنة تخصص للبلاغة) وتلي ذلك 3 سنوات تخصص للدراسات العليا (سنة تخصص لمنطق الميتافيزيقا والرياضيات، وسنة تخصص للفيزياء والأخلاق، وسنة تخصص للرياضيات المعمقة وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء)، أما بالنسبة للذين سيتوجهون إلى الوظائف الكهنوتية فيدرسون العلوم الدينية طيلة 4 سنوات.

إن نطاق المواد الدراسية منفتح بشكل لافت: دراسة الآداب إلى جانب دراسة الأعمال الكلاسيكية اللاتينية والإغريقية الكبرى؛ دراسة التاريخ والجغرافية من خلال كتب المؤلفين القدماء؛ الأخلاق وعلم اللاهوت؛ العلوم النظرية والتجريبية: الرياضيات، علم الفلك، البصريات، الميكانيكا، الهيدروليكا، المسح، الطبوغرافيا، فن التحصين. كان الهدف هو تكوين «الإنسان العفيف» المثالي وأنموذج المجتمع الصالح في النظام القديم، المتخلق، المتدين والمثقف في كل المجالات.

البلاغة مادة أساسية:

في غالب الأحيان ما تكون المناهج الدراسية ثورية، لكنها غالبا ما تتحول بسرعة إلى نماذج تتكرر. فالتجديد الكبير تم اعتمادا علم النفس الطفل واليافع والتلاؤم مع إيقاعات نموها. ومن أجل تحقيق توازن في ظل ضغط البرامج التعليمية تم تخصيص حيز للألعاب والتدريبات الرياضية. ومن خلال نظام من التنقيط والمكافآت والتميز وتوزيع الجوائز أصبحت المنافسة أساسا للبيداغوجيا.

كانت الفصول الدراسية تضم ما بين 100 إلى 150 من المتعلمين في السنوات الدراسية الأولى، وتسير من طرف يسوعي بمساعدة التلاميذ المتميزين، وغالبا ما يتم توزيع التلاميذ إلى فريقين، الرومانيون والقرطاجينيون، والذين يتباريان بانضباط في جو من المنافسة والتعاون.

كانت اللاتينية هي لغة التدريس، وكان تعلم اللغة والقراءة يتم وفق منهجية لإنجاز الدرس تسمى Prae lectio: يريء المعلم القراءة الشخصية بواسطة التفسيرات التي تسبق التلاوة، مع استظهار في اليوم الموالي لل فقرات التي يتم حفظها . فالبلاغة هي المادة الأساسية عندما يتعلق الأمر بتكوين الرجال من أجل إتقان التواصل: « النطق

بنبرة متميزة، غير غامضة، رجولي غير مخنث وبصوت يتأقلم مع كل الانفعالات التي يمكن أن يعبر عنها» (كما جاء في الدليل البيداغوجي للمؤسسة). إن البلاغة هي التربية على الفكر النبيل وطريقة للثقة في النفس والتعبير والتمكن الذاتي . إنها نموذج الاندماج الاجتماعي الذي نتعلمه مع سيشرن وكنيتليان والذي نتقنه من خلال التجارب العامة وأيضاً عبر ممارسة المسرح الذي سبق العمل به منذ اعتماد منهاج الدروس سنة 1586. لم تكن المسرحيات تؤخذ من التراث الكلاسيكي لأنها كانت توصف بالإباحية، بل كانت تكتب من قبل الأساتذة لفائدة تلامذتهم في إطار محدد: «من المفروض أن يكتب موضوع المأساة والمهابة باللاتينية، ويجب أن يكون مقدساً ودينياً ولا يتم حشو فقراته بفواصل غير لاتينية وغير محتشمة ولا تتضمن شخوصاً بلباس امرأة». كما يتم إعداد تمارين مثيرة للجدل حيث يجب على المتعلمين الدفاع عن المواقف المتصارعة حول الموضوعات التاريخية.

إن أهمية البلاغة في تعليم اليسوعيين نجدها متضمنة في الدلائل البيداغوجية للمؤسسة مثل كتاب الألماني جاكوب بونتانوس - Jacobus Pontanus - (حوالي سنة 1590) الذي يعتبر الأستاذ كمثل حقيقي، بأناقة ومرح وتحضر وابتساماً، يتحدث بكل فنية تحقق المتعة والإرضاء والإغواء لتجنب الملل، مما يجعل هؤلاء الأساتذة المتميزين ناجحين في وظيفتهم. كان هذا التعليم، بكل تأكيد، تعليماً نخبويًا، لكن تم تكييفه تماماً مع متطلبات العصر والثقافة حيث تظل الكلمة تظل أيضاً مرادفة أيضاً للجودة.

- المرجع (بالنسبة للمقال حول كومينيوس):

MICHEL SOETARD : Professeur émérite à l'université catholique de l'Ouest, il a publié Rousseau et l'idée d'éducation, Honore Champion, 2012. Article paru dans Les Grands Dossiers des Sciences Humaines : n° 45. Les grands penseurs De L'éducation - décembre 2016- janvier, février 2017.

- المرجع (بالنسبة للمقال حول إعدادية اليسوعيين):

- GEORGES MINOIS : Historien, il a publié, entre autres, Les Grands Pédagogues. De Socrate aux cyberprofs, Audibert, 2005.

- Article paru dans Les Grands Dossiers des Sciences Humaines : n° 45. Les grands penseurs De L'éducation – décembre 2016- janvier, février 2017.

مواد هذا العدد:

- ❖ «ظهر امرأة، ظهر بهيمة، منسيات المضرِب الصميق»
ضحجة رياضي
- ❖ أخلاق الواجب وأخلاق المسؤولية
عائشة أنوس
- ❖ منهجية البحث في مفهوم الحقيقة
د. عبد العزيز الصيساوي
- ❖ دراسة فلسفة الصر الوسيط: لماذا وكيف؟ - شيرين راخيتون
ترجمة: محمد شريكان
- ❖ تأملات في تعريف الديمقراطية - رايمون آرون
ترجمة: محجوب مشهوري ويوسف مريمي
- ❖ مفهوم الإلحاد - أندريه كونت سبونفيل
ترجمة : حسن بيقي
- ❖ هل الحياة الكريمة مُمكنة؟
مصطفى الحسناوي
- ❖ السيرة الذاتية للجسد بين الفلسفة والسينما
د. محمد مزيان
- ❖ السياسة ضد الفلسفة، برنار-هنري ليفي نموذجاً (الجزء الأول)
عبد المجيد السخيري
- ❖ المنطلقات النظرية لحركة حماية المستهلك
د. عبد الوهاب الصافي
- ❖ نقد الصهيونية وتمييزها عن اليهودية (حوارٌ ما بين أ. السرفاتي وإ. إيفين)
ترجمة: محمد الهلاي
- ❖ رواد التريفة عبر التاريخ: إعدامية اليسوعيين وكومينوس
ترجمة محمد الممزوزي