ISSN 0851 — 0083

الجدل

الإيديولوجيا والأنطولوجيا

دفاتر فلسفية ـ دفاتر فلسفية ـ دفاتر فلسفية ـ دفاتر فلسفية ـ دفاتر فلسفية

الجدل

فصلية
فلسفية

العدد 7/ 1987

المدير المسؤول
سليم رضوان

«الجدل» ـ ص.ب : 4577 ـ العكاري ـ الرباط ـ المغرب

رقم إيداع التصريح 17 / 1984
رقم الايداع القانوني 8 / 1985

الغلاف من إنجاز الفنان محمد شبعة

المحتويات

الدرس الفلسفي

تاريخ الفلسفة اليونانية
د. نجيب بلدي 5

محور العدد

الايديولوجيا والأنطولوجيا

الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوتوبيا
بول ريكور 14
الأخلاق والجنيالوجيا
أسماء الهندريس 31
المدرسة، البيداغوجيا وإعادة إنتاج العنف الرمزي
محمد المحيفيظ 45
نور الدين الزاهي .....
ضرورة الأنطولوجيا
محمد مزور 69

دراسات

سقراط المربي
عبد الرحيم عاصم 83

شهادات واقتراحات

عناصر الكتابة الفلسفية
سليم رضوان 99

الأولمبياد الفلسفي

محور المسابقة : التفكير الفلسفي 102

المقالات المنشورة تعبر عن وجهة نظر كاتبيها
المقالات التي لم تنشر لا ترد الى أصحابها

كلمة

لم يكن من تقاليدنا الحديث عن المصاعب المادية التي نواجهها، فقد كنا ندرك منذ صدور العدد الأول أننا نسبح ضد التيار، وأن طريقنا محفوف بالمخاطر، ولم يكن يوازي حرصنا على الاستمرار والحياة سوى الحرص على أن تكون «الجدل» في متناول القراء. لكن المعادلة الصعبة التي يطرح علينا حلها هي الملاءمة بين الارتفاع المتزايد لتكاليف الطباعة من جهة، وضعف القدرة الشرائية لدى القارىء من جهة أخرى؛ معادلة يصعب حلها أمام انعدام أي شكل من أشكال الدعم والمساندة، وفي ظل شروط عمل قاسية. ومن دون شك، فإن القارىء يتفهم الأسباب التي تدفعنا الى نهج طريق نرفضه أصلا؛ ولكن لكي تعيش مجلة مغربية، بإمكانيات مادية محدودة، وأن تواجه في نفس الوقت منافسة غير متكافئة، ليس لها من خيار سوى تضحية كتابها ودعم قراءها.

لقد حرصنا منذ العدد الأول، على أن تكون ممارستنا إيجابية، صريحة وواضحة، ومن ثم نبذنا كل أشكال التبرير والنقد وتبادل التهم، فوضعية الفلسفة ببلادنا بلغت حدا من الانهيار لا مثيل له، ولتجاوز هذه الوضعية لا يكفي الاعلان عن النوايا أو تبرير المواقف وتحديد المسؤوليات، بل يجب القيام بعمل ما، مهما كان بسيطا وجزئيا، يساهم في انبثاق ممارسة جديدة، وخلق شروط تسمح بعودة الفلسفة. ذلك هو الطريق الذي اختارت «الجدل» السير فيه، وتلك هي المهمة الشاقة والنبيلة التي انتدبت نفسها للقيام بها. إلا أن إنجاز هذه المهمة يقتضي التعاون والمساهمة الجماعية لكل الذين يؤمنون بدور الفلسفة وبرسالتها الفكرية والحضارية، ذلك أن قوانين السوق لا تخضع للارادات الحسنة والنوايا الطيبة، ومن ثم، فلكي تستمر «الجدل» ولكي تتمكن من مواصلة سيرها، تحتاج الى الدعم والمساندة، وذلك من خلال :

1 ـ الاشتراك فيها، فارتفاع تكاليف الطباعة، ومصاريف شركة التوزيع، والحرص على أن يكون ثمن العدد مناسبا، يعرض المجلة باستمرار للخسارة.

2 ـ المساهمة في تطوير مضامينها ومحتوياتها، فـ «الجدل» ليست مجلة للاستهلاك الثقافي، بل هي أداة للحوار وحافز على الانتاج وملتقى الابداع والخلق الجماعي.

ومن دون شك، فإن مساندة القراء ودعمهم للمجلة من أجل استمرارها وتطورها هو الذي يمنحنا القدرة على مواجهة الصعوبات وتجاوز العراقيل.

«الجدل»

تاريخ الفلسفة اليونانية

هرقليط وبارمنيد :

فيما يتعلق بالمفكرين الأوائل، كان الرأي المتفق عليه، هو أنهم كانوا يبحثون عن مادة العالم، أي ما يتكون منه العالم وما ينشأ عنه. أي ما سماه أرسطو بالعلة المادية من بين العلل الأربع. ولقد رأينا أن الأمر غير ذلك، وأن هؤلاء المفكرين الأوائل كانوا يبحثون عن شيء آخر أهم، ويؤدي بعد أزمة الى معنى الفلسفة وهو البحث عن الحكمة أو الاتجاه نحو الحكمة، ومفهوم أن هذا الاتجاه عند هؤلاء الذين سيمثلون الفلسفة حتى اليوم لايبلغ بصفة عامة أن تصبح الفلسفة حكمة، بل تبقى مجهودا نحو الحكمة، أما الأوائل الذين سبقوا ظهور الفلسفة، فقد وصلوا أو قد خيّل للاحقين من الفلاسفة وخاصة افلاطون، أنهم وصلوا إلى الحكمة، وأنهم كانوا حكماء، وأن حكمتهم هي هذه النظرة المباشرة للكل كما رأينا عند طاليس، للوجود كله أو لما سموه طبيعة، والذي سنفسره اليوم مع هرقليط وبارمنيد.

إننا نعمل عمدا على الجمع بين هذين الرجلين بالرغم من أن أولهما عاش في آسيا الصغرى في مدينة «إيفيس» وهي ليست بعيدة عن مدينة مليطة القديمة، وثانيهما عاش في جنوب إيطاليا في مدينة اسمها «إيليا»؛ وبالرغم من أن تعاليمهما مختلفة بل ومتناقضة، وبارمنيد نفسه يقرر هذا التناقض أو يشير إليه ضمنا عندما يتكلم عن تفكير مناقض لتفكيره، ويكون هو تفكير هرقليط. ولكن ربما يكون هذا التعارض ذاته مناسبة لان نجمع بين الحكيمين، فالتعارض يظهر رأي كل منهما إظهارا واضحا لاسيما أن النصوص التي تركت لنا من هذين المفكرين غامضة كل الغموض، وخاصة هرقليط. هذا سبب، ولكن هناك أسباب موضوعية كذلك :

1 ـ السبب الأول يماثل السبب الذي من أجله جمعنا بين طاليس من جهة، وبين انكسماندريس وانكسمانيس من جهة ثانية، فكما أن هؤلاء عاشوا في مدينة واحدة هي مليطة، فإن هرقليط وبارمنيد لم يعيشا في مكان واحد، بل عاشا في زمن واحد تقريبا، رغم أن هرقليط أكبر سنا من بارمنيد، إذ يجاوزه بنحو عشرين سنة. نعرف أن هرقليط كان عمره أربعين سنة حوالي عام 500 ق.م، وإن بارمنيد كان ناضجا حوالي سنة 480 ق.م.

2 ـ السبب الثاني أنه كان لكل منهما مكانة كبرى في مدينته، والدليل على ذلك أن يوم وفاتهما اعتبر عيدا يمجد في المدينة، لأن الشعب كان مخلصا لهما.

وكان بإمكان كل منهما أن يكون من الرجال البارزين في حكم المدينة. فهرقليط من أسرة عريقة كانت تحكم مدينة إيفيس منذ عهد بعيد، ولكنه نأى عن الحكم وفضل العزلة. كذلك شأن بارمنيد، فقد كان يعتد برأيه ويرجع إليه بالرغم من أنه لم يكن حاكما. كما كانا معا ارستقراطيين، وتظهر هذه النزعة بصفة خاصة عند هرقليط، فقد كان مبتعدا عن العامة، ويشاع عنه أنه كان متكبرا، ولكن يجب فهم معنى هذا الكبرياء.. هل حقيقة كان هرقليط يحتقر عامة الناس ؟ الحق أنه كان يحتقر أولئك الذين يفكرون تفكيرا رخيصا في شؤون العالم، يقفون عند الملاحظات الحسية، عند المنفعة، أو يسجلون الظواهر الطبيعية تسجيلا عدديا.

3 ـ السبب الثالث، وهو السبب الذي جعلنا نجمع بين طاليس وتلميذيه، وهو أنهم جميعا تركوا كتبا، ربما كانت في صورة شعر تحت عنوان «**في الطبيعة**» المؤرخون يقولون هذا، يقولون أن جميع هؤلاء خلفوا كتابا بعنوان واحد. وهذا أمر غريب. لأنه عادة لا يعطي الكتاب عندما يكونون متقاربين في الزمان لكتبهم نفس العنوان. وفي الواقع فقد كتبوا في موضوع واحد، وإن كانت وجهة نظر كل واحد منهم مختلفة عن الاخر. لقد بحثوا جميعا في الطبيعة، لذلك قيل إن كتبهم كانت بعنوان واحد. ربما لم يعرف المؤرخون سوى شذرات مما كتبه هؤلاء. نجد باسكال يقول متهكما أنهم جميعا كتبوا كتابا إسمه «في الكل»، وهذا يدل على أن «الكل» و«الطبيعة» شيء واحد؛ كما يدل على أنهم لم يتركوا كتبا بهذا العنوان أو ذاك، وإنما بحثوا في «الكل».

لنحاول إذن فهم هذه «الطبيعة» التي خصها كل منهم بنظرته ونتبين معناها عند هرقليط وبارمنيد.

معنى «الطبيعة» :

ترد كثيرا كلمة طبيعة Nature في الشذرات التي لدينا من هرقليط. وأول ما يجب ذكره أن «الطبيعة» هذه التي اهتم بها الأوائل ليست هي الطبيعة التي تدرس في العصر الحاضر، أي لا يقصد بها مجموع الظواهر المادية المترابطة، كما لا يكون

البحث في الطبيعة عند الأوائل هو العلم الذي يدرس الظواهر في ترابطاتها والتي يمكن التعبير عنها تعبيرا رياضيا.

ما معنى الطبيعة إذن ؟

إننا نقترب من فهم «الطبيعة» عند الأوائل، إذا قارنا بين الكلمة اليونانية physis وبين الكلمة اللاتينية Nature، وهذه مشتقة من فعل Naecere أي Naître، أي الميلاد أو الازدياد، أما كلمة physis فهي مشتقة من فعل Phnein، ومعناه الازدهار أو النضج الكامل أو احتفاظ المزدهر بازدهاره ونضجه. إن كان الأمر كذلك وإن قربنا المعنى اللاتيني من اليوناني يجب أن نعتبر الطبيعة دالة على الوجود être أو على الكائن étant. الطبيعة تدل على الكائن الظاهر البارز.

للطبيعة إذن عند الأوائل معنى ميتافزيقي يجب تمييزه عن المعنى العلمي الحديث، هذا المعنى الشامل يتأيد في نصوص بارمنيد وهرقليط. عند الأول يظهر ترادف في المعنى بين كلمة Physis وكلمة Alétheia أي الحقيقة. والحقيقة عند بارمنيد هي انكشاف الوجود. أما هرقليط فالطبيعة عنده هي الوجود، ولكنه يستخدم أيضا غير كلمة «طبيعة»، كلمة Logos هذه كما ستترجم بعده بمائة وخمسين سنة عند أفلاطون أو عند الرواقيين في القرن الثالث ق.م فعند أفلاطون Logos آتية من Legein أي من dire، إذن Logos تكون Discours كلام أو ربما عبارة كلامية. أما عند الرواقيين فنجد Logos بمعنى القوة المنظمة للعالم، لذلك سميت عند الرومان Ratio. وفي المسيحية ترجمت بلفظة كلمة وأطلقت على المسيح «المسيح كلمة الله».

إلا أن الأمر غير ذلك عند الأوائل وخاصة عند هرقليط، فاللوغوس عند مرادف للطبيعة، والمقصود به الوجود المنجمع الخاضع في **تغيُّره للوحدة**.

إن نظرنا إذن الى هرقليط وبارمنيد وجدنا أحدهما يتجه من إثبات الوجود الى اثبات ظهوره وازدهاره، أما الاخر، هرقليط، فيتجه من إثبات الطبيعة المتغيرة الى إثبات الوجود الجامع للظواهر الأخرى.

نستطيع إذن أن نفهم السبب الرئيسي الذي جعلنا نجمع بين هرقليط وبارمنيد رغم التناقض المتفق عليه بينهما. فالشائع عن هرقليط أن حكمته تقوم على إثبات التغير والصيرورة، فكل شيء يجري ويسير، إننا لا نستطيع أن نسبح في ماء النهر مرتين، بل لانستطيع ذلك حتى مرة واحدة، لأن ماء النهر يتغير باستمرار. وعلى العكس من ذلك تقوم حكمة بارمنيد في تقرير الوجود الثابت الساكن الذي لا يقبل تغييرا أو حركة أو تحولا، تلك الحكمة المتضمنة في عبارته الشهيرة : «الوجود كائن واللاوجود غير كائن، لا تخرج فكرك عن هذا».

هرقليط إذن مفكر التغير والتحول، وبارمنيد حكيم الوجود الثابت. هرقليط يقرر الصيرورة لأن ظواهر العالم في تغير مستمر، وبارمنيد يقرّر مبدئيا وجودا ثابتا لأن في إثبات التغير والصيرورة إنكارا للوجود وإثباتا للعدم. نجد أن الصيرورة أو الصائر يرتبط بالظاهر، وهرقليط يهتم بالصائر لأنه هو الوجود الظاهر. أما الوجود فهو يبدو مناقضا للصائر وللظاهر معا. ولكن هذا التصور لهذا التناقض الصريح، ربما كان آتيا من سوء فهم يفصل الوجود عن ظواهره، كما يفصل التغير عن الوجود، والحقيقة أن ثمة اقتران بين الصائر والوجود، بين الكائن والظاهر. هذا الاقتران أمره واضح ويمكن فهمه بسهولة عند هرقليط وإن كان أسهل عند بارمنيد، ولهذا سنبدأ بهذا الأخير.

بارمنيد :

لمعرفة موقفه نرجع لقصيده «**في الطبيعة**»، ولنهتم ببدايتها : يصوّر لنا الشاعر فيها الربّات تقوده حتى مفترق طريقين، الأول طريق الحق والثاني طريق الظن.

تعرض عليه الربات في البدء طريق الحق. في مستهل قصيدته عبارته الشهيرة : «الوجود كائن واللاوجود غير كائن، لا تخرج فكرك عن هذا». والمهم في هذه القولة بوجه عام هو اقتران معنى الوجود واللاوجود. أحد المعنيين واضح للنظرة العقلية بينما كان الآخر منعدما أمام الحدس العقلي يقول بارمنيد :

«تنبه الى ما ستسمعه
ما الطرق التي يجب اعتبارها وحدها بصدد سؤالك :

الطريق الأول : كيف أن الوجود كائن وكيف أن اللاوجود محال.
الطريق الأول طريق الثقة الوطيدة، طريق الانكشاف والحقيقة.
والطريق الآخر : أن اللاوجود غير كائن وأنه ضروري أيضا، هذا طريق لا يمكن النصح به أبدا».

فإنك لا تستطيع أن ترتبط باللاوجود في معرفتك وهو ما لا يمكن مثوله كما لا يمكن الاشارة إليه.

هناك عدة ملاحظات بصدد هذه القضية الشهيرة لبارمنيد :

1) يبدو أن هناك ثلاثة طرق لا طريقين فحسب، ففي القصيدة الربات تقود بارمنيد أمام مفترق طريقين، أحدهما طريق الحقيقة والثاني طريق الظن، ولكن بعد ذلك يتكلم عن طريقين فحسب. الأول يمكن ويجب اتخاذه والاخر ممتنع. الحق والوجود شيء واحد والعدم والمحال شيء واحد، هناك إذن طريق الحق وطريق الظن وطريق العدم.

2) الملاحظة الثانية هي اعتبار الوجود والعدم متقارنين منذ البداية. فهو عندما يتكلم عن الوجود يشير الى العدم، وفي بحر القصيدة يتكلم أيضا عن مايجب إنكاره أو الابتعاد عن تقريره، أي الخلاء، الوجود لا يقبل الخلاء، فعندما يتكلم عن الوجود يتكلم عن الخلاء حيث يقول : إن الوجود هو المليء، الوجود لا يحتمل الميلاد ولا الموت، إذ هما يقتضيان إن صح أمرهما عدما سابقا أو عدما لاحقا، الوجود إذن أزلي، فهو لا يحتمل الحركة، إذ هي تتضمن اللاوجود، الوجود ساكن ومعنى الحركة انعدام هذا الثبات الذي يستقر فيه الوجود، الوجود لا يحتمل الانفصال فهو متصل، كل انفصال هو خلاء. وبما أن الدائرة هي أكمل الأشياء المتصلة كان الوجود كرويا. الوجود إذن ملاء، أبدي، ساكن، متصل وكروي. وهي جميعها صفات تقرّر على أساس إثبات وإقرار بالعدم. فالوجود واللاوجود متقارنان في الفكر.

3) بارمنيد لا يقرر فقط أن الوجود ضروري وأن اللاوجود ممتنع، بل يقرر أن كليهما ضروريان، قاصدا أنه لابد من اتخاذ موقف إزاء الوجود واللاوجود، يجب أن نقول كلمة ولا يمكن أن يكون موقفنا قبول واحد ورفض الآخر.

4) لا يكتفي بارمنيد بالقول أن اللاوجود ممتنع، بل يقرر أخيرا أن الطريق إليه محفوف بالمخاطر، أي أن العدم قد يجر تفكير بعض الناس إليه، ولكن في هذا الاتجاه الذي شعر به البعض نحو الهاوية هو خطأ عظيم.

لنتعرف إذن طبيعة طريق الظن هذا. يقول بارمنيد :
«لابد من إثبات ما يأتي بعد تقبله ومعرفته.

الكائن له وجود، وغير الكائن لا وجود له، هذا ما آمرك بأن تعرفه وقبل كل شيء يجب عليك الابتعاد عن هذا الطريق.

ويجب عليك أيضا الابتعاد عن هذا الطريق الآخر الذي يتخذه الناس وهم لا يعلمون مادام عجزهم عن تعرف سبلهم معيار معرفتهم التائهة : إنهم يلقون بأنفسهم في هذه الناحية وتلك عمي، أغبياء مذهولون، لا يميزون اعتمدوا الوجود واللاوجود معا في وقت واحد».

ومهما يكن من غموض في هذا النص فإنه يظهر لنا أن هناك طريقا ثالثا غير طريق الوجود وطريق اللاوجود، وهو طريق الظن، وهو الطريق الذي يتخذه معظم الناس إن لم يكن كلهم. هذا يظهر فيه الشيء تارة حاضرا وتارة غائبا، يكون فيه الوجود على هذا النحو ثم يكون على غير هذا النحو، أي طريق يمثل فيه الوجود واللاجود معا. هناك ملاحظة ضرورية وهي أن بارمنيد وبعده أفلاطون كذلك، بارمنيد عندما يتكلم عن الظن فهو لا يقصد الكلام عن حالة نفسية، أي حالة ذلك الذي يقر الاحتمال.

ليس المقصود بكلام بارمنيد التكلم عن حالة نفسية، إنه يقصد طريق الظن أو طريق موضوعات الظن، إنه يقصد لا الظن بل المظنون وهو الظواهر إنه يستعمل الفعل Doxio وهي تعني حرفيا أظن، ولكن من الأفضل أن يكون معناها هو ما يبد و لي، وتحذف عندهم «لي»، فيكون الظن هو ما يبدو، ما يظهر، والسؤال هو ما الذي يبدو، الاجابة هي حتما الوجود هو الذي يظهر، أو على الأقل ما يتبع الوجود من كائنات، وهذا ما يشير اليه بارمنيد في بيتين :

وتعلم أيضا أن للظواهر المتغيرة حضورا جديرا بأن يسجل. فملكها يمتد خلال الأشياء كلها.

بعبارة أخرى إن الظواهر في الكل، في الوجود كله، ولا يمكن الفصل بينها؛ وكيف تتخلل الظواهر الوجود إذ كانت هي ما يبدو وجودا أولا وجود. وإذا كان الوجود ضروريا واللاوجود ممتنعا ؟ الاجابة هي أن هناك تعارضا بين ضرورة الوجود وامتناع اللاوجود، ويجب أن يكون هذا التعارض قائما في ذهنه إذا أراد التفكير في الظواهر وفهمها، ومعنى هذا أنه سيصبح التفكير في الظواهر أمرا ممتنعا، إذ لو كان الأمر كذلك لما خرج تفكير الحكيم عن العبارة الأولى لبارمنيد. ولكن بارمنيد كتب قصيدته كلها بعد هذه العبارة. فإذا كان من الممتنع على الحكيم أن لا يفكر في الوجود فمعنى ذلك أنه يجب عليه التلفظ بكلمة واحدة هي كلمة وجود، بل ربما وجب الذهاب أبعد من ذلك، وقد فعل ذلك بعض تلاميذ بارمنيد الذين بالغوا ولم يفهموا قصده فأحجموا عن الكلام، وأصبح الواحد منهم لا يجيب، بل يرفع أصبعه أو لا يرفعه، ولكن بارمنيد لم يفعل ذلك، بل كتب قصيدته أو أكثر من نصف قصيدته خاص بالظواهر، فيما يظهر، أي ما يرى، وكأنه في هذه المواضيع لا يهتم إلا بالظواهر، فالقصد من التعبير عن القضية الأولى بصدد الظواهر قضية : «الوجود كائن واللاوجود غير كائن، هذا هو الحق»، المقصود أن هذا هو المبدأ الذي يهتدي به الحكيم عندما يفكر في الظواهر، عندما يفكر في هذا العالم الذي يظهر، وهذه الظواهر هي كما قررنا بصدد طاليس إن لم تكن الوجود ذاته فهي علامات الوجود، والظواهر تمتاز بالتغير، فالظاهر صائر على الدوام. في نهاية الأمر الكائن يأتي مع الصائر ويتقارنان في موضوع الحكمة، ونجد ذلك عند هرقليط في تعبير مضاد هو أن الصائر مع الكائن.

هرقليط

ما موقف هرقليط من الوجود وإلى أي حد يناقض موقفه موقف بارمنيد ؟ المشهور عن هرقليط تشبيهه الوجود بالنهر الذي يجري والذي لا تستطيع أن تسبح فيه مرتين أو حتى مرة واحدة. ولكن هناك تشبيه آخر يفضله هرقليط ويردده، وهو أن الوجود كالنار. ذلك لسرعتها ولكونها تحقق التغير، فهي تحقق اجتماع الأضداد، وقانون

العالم وحقيقته هو النضال بين الأضداد، وهرقليط يقصد الحقيقة ذاتها، العالم نار أو الوجود نار، وتجد ذلك أيضا عند الرواقيين، فهم يقررون أن الوجود نار، ولكنهم يقصدون أن في الوجود قوة منظمة يسمونها لوغوس، فهي والنار متعادلان عندهم، وهذا ما نجده أيضا عند هرقليط، هناك ترادف عنده بين الوجود والنار والطبيعة. الرواقيون يعتبرون اللوغوس آت من فعل Legein يعني يتكلم أو يتكلم كلاما معقولا، أو عقل. أما عند هرقليط، فالأمر ليس هذا، إنه يقول أن الوجود كلمة أو كلام، إنه يأخذ لوغوس من الفعل Legein. وإذا كان المعنى لهذه الكلمة عند أفلاطون يتكلم، فإن معناها عند هرقليط هو التجمع. وإذا كان الوجود والنار، فمعنى ذلك أن النار تجمع بين الأضداد، وكلما اشتد النضال، كلما ظهرت قوة الوجود، وفي النهاية قوته على التجمع. الأضداد تتقارب، بحيث يكون الوجود هو هذا التجاذب بين الأضداد، والذي يحقق أكبر وحدة ممكنة ليس معنى Logos عقل كما سيظهر، وليس معناه عقلا مجاوزا للعالم، بل إن أردنا إعطاء هذا المعنى الفرعي لكلمة لوغوس أي العقل، وجب أن نقول إن العقل في الوجود، جزء من الوجود، تابع له ومنخرط فيه.

خاتمة :

يتضح لنا إذن السبب الذي من أجله جمعنا بين هرقليط وبارمنيد، إنه جمع بين مفكرين في الوجود، فهما (في تعبير هرقليط نفسه، وكما يقرر ذلك هيدجر) حكيمان لأنهما يفكران في الوجود. هرقليط يبدأ بحدس التضاد كما تبدو له النار. فتكون الطبيعة تجتمع رغم تضادها، ويقوى اجتماعها كلما اشتد التضاد بينهما، وإذا كان الجمع بين الأضداد هو اللوغوس، فهو الوجود الذي حدسه ونظر إليه مباشرة. هرقليط حدس في البداية على أنه تغير ونضال بين الأضداد.

أما بارمنيد فقد بدأ حدسه للوجود في صورة حادة تقطع الوجود عن اللاوجود، ولكن هذه الصورة هي صورة لوجود هو الطبيعة في ازدهار وفي ظهور مزدهر؛ من هنا جاء التمييز بين عالم الوجود وعالم الظواهر، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون الظواهر في الوجود. لذلك كان تفصيل الحدس الوجودي عند بارمنيد ليس انتقالا الى الظواهر المتضادة، بل انتقال من حدس الوجود القاطع الى حدس الطبيعة المزدهرة، ونفهم هنا لماذا يكون للعقل منزلة مشابهة لمنزلة العقل عند هرقليط، لبارمنيد جملة شهيرة هي أن العقل والوجود شيء واحد، ولكنه لا يقصد بذلك أن الوجود يرجع الى العقل، ولا نقصد أن بارمنيد كان مفكرا مثاليا، إنه يقصد أن العقل مع الوجود، وأن هناك اتحادا تاما بين الوجود والفكر، بحيث لا يرجع الواحد منهما الى الآخر، كما أن اللوغوس عند هرقليط مظهرا أساسيا للوجود.

بهذا الحدس الوجودي يجتمع المفكران، به تتحقق الحكمة عند مفكرين اتخذ كل واحد منهما أسلوبا متميزا في التعبير عن الحكمة، واتخذ زاوية خاصة للنظر. ولكن النظر في النهاية واحد، وهو الحكمة.

الايديولوجيا والأنطولوجيا

الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوطوبيا

بول ريكور

الأخلاق والجنيالوجيا

أسماء الهندريس

المدرسة، البيداغوجيا وإعادة إنتاج العنف الرمزي

محمد المحيفيظ
نور الدين الزاهي

ضرورة الأنطولوجيا

محمد مزوز

بول ريكور

الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوطوبيا

قد يسهل الحديث عن الايديولوجيا كظاهرة منعزلة تماما مثلما يكون الحديث عن اليوطوبيا في ذاتها أمرا سهلا. ولكن، إلى أي حد يمكن الحديث عن الايديولوجيا واليوطوبيا في علاقتهما المتبادلة، بل إلى أي حد سيكون ذلك الحديث ممكنا إذا ما حاولنا ربطهما معا بمفهوم أعم هو الخيال الاجتماعي ؟

تلك هي إشكالية «بول ريكور» في هذا المقال. إن الحديث عن الايديولوجيا ـ كما عن اليوطوبيا ـ كان دائما ـ وسيظل ـ حديثا إشكاليا وغير مستقر داخل العلوم الانسانية من جهة، والخطاب الفلسفي من جهة أخرى. لقد ظلت الايديولوجيا في أحسن الأحوال صورة للعبة القلب والتشويه الممارس على الواقع، لعبة قد تكون شعورية أو لاشعورية.... كما ظلت اليوطوبيا بدورها صورة للعبة الحلم والخيال المغرق في مثاليته... لقد اعتبرا عموما أشكالا هامشية مرضية للوعي الخاطىء أو الوعي الشقي المنفصم... ولكن، هل الايديولوجيا مجرد لعبة للقلب والتشويه والخداع الاجتماعي ؟ وهل اليوطوبيا مجرد لعبة للحلم والبناء الخيالي ؟ ألا يمكن البحث عن مستويات أعمق من مستوى التشويه أو الحلم في الايديولوجيا واليوطوبيا، مستويات تعطي صورا أكثر إيجابية وإغراء منهما ؟ وكيف يمكن أن نجعل من تفكيرنا في ظاهرتي الايديولوجيا واليوطوبيا وسيلة لتعميق وعينا ليس فقط بهاتين الظاهرتين الملازمتين لوجود الانسان، ولكن أيضا بالخيال الاجتماعي الفاعل داخل كل مجموعة إنسانية ؟ بل كيف يمكن أن نجعل من نقدنا لكل من الايديولوجيا واليوطوبيا وسيلة لتجديد نقدنا ونظرتنا لثقافتنا، لوجودنا ولتاريخنا الذي لا يمكن أن نعيشه إلا بواسطة ذلك الخيال الاجتماعي ؟

منصف عبد الحق

النص :

إن ما أهدف إليه من هذا المقال هو اكتشاف العلاقة بين ظاهرتين أساسيتين تلعبان دورا حاسما في الكيفية التي نندرج بها داخل التاريخ، لكي أربط بوعي بين ماننتظره من المستقبل وبين تقاليدنا الموروثة وبين اختياراتنا الحاضرة. وما نلاحظه بشكل جلي هو أننا لا نتخذ مثل هذا الوعي إلا عبر التخيل الجماعي لا الفردي. غير أن ما ظهر لي مفيدا جدا للبحث والدراسة هو أن هذا الخيال الاجتماعي أو الثقافي ليس بسيطا، ولكنه مزدوج : فهو يعمل أحيانا في شكل الايديولوجيا، وأحيانا أخرى في شكل اليوطوبيا. وهنا يكمن إشكالية الملغز الذي يستحق عناية أو معالجة متأنية من طرف المربين وعلماء السياسة والسوسيولوجيا والاثنولوجيا إضافة الى الفلاسفة طبعا. إن هذه الازدواجية المميزة للخيال الاجتماعي هي التي تسمح لنا باكتشاف بنيته الصراعية الداخلية.

لكن، يجب علينا ـ من جهة أخرى ـ أن نعترف بأن كل محاولة تريد التفكير في كل من الايديولوجيا واليوطوبيا في ارتباطهما، وفهمهما من خلال بعضها البعض تصطدم لا محالة بمجموعة من الصعوبات الكبيرة التي يستحيل تجاهلها. وحينما يتناول كل مفهوم من المفهومين في انعزال عن الآخر، فإنه عادة ما يأخذ ـ في أذهان الكثير ـ معنى جداليا، وأحيانا قدحيا يصبح بدوره عائقا أمام فهم الوظيفة الاجتماعية للخيال الجماعي. غير أن هذه الصعوبة الأولى تعكس بدورها صعوبة ثانية لا تقل عنها أهمية : فإذا كان سهلا جدا استعمال هذين المصطلحين استعمالا سجاليا، فلأن كل واحد منهما يقدم ليس فقط بالنسبة للسوسيولوجيين غير المحايدين، بل أيضا بالنسبة للسوسيولوجيين الذين هم أكثر اهتماما بعمليات الوصف البسيطة ـ مظهرين متناقضين : أولهما إيجابي في مقابل الآخر السلبي، أو إذا شئتم، مظهر ينعلق بوظيفة بنائية، وآخر بوظيفة تقويضية. وقد لا نقف عند هذا الحد، بل يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك : فالجانب المرضي السلبي في هاتين الوظيفتين هو الذي يتم التركيز عليه أكثر داخل كل الدراسات السطحية لظاهرتي الايديولوجيا واليوطوبيا. وبالفعل، فإننا نكتفي بكل ارتياح في تعريفنا للايديولوجيا باعتبارها مجرد اختلالات أو انحرافات (تصيب الوعي الانساني) وعمليات تشويه نحجب بواسطتها عن وعينا موقعنا الطبقي مثلا، وعموما إنتماءنا لمختلف المجموعات الانسانية التي نساهم فيها. وهكذا، وبكل بساطة، نتمثل الايديولوجيا كخداع اجتماعي خالص، بل كثيرا ماننزل بها الى مستوى الوهم الذي نتخذه كسلاح للدفاع عن وضعنا الاجتماعي بكل ما يحتويه من امتيازات ومظالم... وفي مقابل ذلك، نتهم اليوطوبيا ـ بنفس الارتياح أيضا ـ بأنها مجرد هروب أو انفلات من الواقع، إنها بمثابة خيال حالم مطبق على مجال السياسة. وبناء على ذلك،

فإننا نهاجم جفاف المشروعات اليوطوبية شبه ـ الهندسية ونرفضها بمجرد أن يظهر لنا بأنها لا تثير حماس الخطوات الأولى التي ينبغي القيام بها في اتجاه تحقيقها، ولا تشجع عموما كل ما يرتبط بمنطق الممارسة واندفاعها الفعلي. آنذاك، تصبح اليوطوبيا مجرد طريقة للحلم بالممارسة، حلم يمنع من التفكير في شروط إمكانية إدماجها داخل الوضعية الحالية.

إن التحليل الذي أقترحه هنا سيعمل أولا على تنظيم وترتيب مختلف الدلالات والوظائف المتمايزة التي تلحق بكل من الايديولوجيا واليوطوبيا باعتبارهما مظهرين أساسيين للخيال الاجتماعي، ثم سأقيم توازيا بين المستويات الخاصة بكل من الظاهرتين، وأخيرا، سأبحث عن الارتباطات العميقة التي تجمع بينهما فيما يتعلق بمستوياتهما الأساسية. وإذن، سأتبع تحليلا يركز على المستويات المختلفة للظاهرتين،

يبتدىء بالمستويات الظاهرة السطحية لكي ينتهي بالمستويات العميقة. وسأحاول ـ في تحليلي هذا ـ المحافظة على نفس البنية أثناء الموازاة بين الايديولوجيا واليوطوبيا لكي أهيىء للتفكير في ارتباطاتهما العميقة...

I ـ الايديولوجيا

سأبدأ أولا بمعالجة ثلاثة استعمالات ـ مشروعة كلها ـ لمفهوم الايديولوجيا، كل واحد منها يطابق مستوى معينا من مستويات الظاهرة المتراتبة (1)

1 ـ **المستوى الأول للايديولوجيا** : لننطلق من معنى الايديولوجيا كاختلال وتشويه للواقع، وهو الذي يطابق الاستعمال الشائع لكلمة «إيديولوجيا» الذي انتشر عبر كتابات ماركس الشاب منذ تأليفه للمدونات الاقتصادية ـ السياسية سنة 1843 ـ 1844، وبالخصوص بعد ظهور كتاب «الايديولوجيا الألمانية». ولا تفوتني الفرصة هنا دون أن أشير الى أن ماركس نفسه قد استعار المفهوم من فلاسفة سابقين ذوي أهمية كبيرة أطلقوا على أنفسهم اسم : «الايديولوجيين»، وهم الذين ورثوا في فرنسا فكر «كوندياك». لقد اعتبر هؤلاء الايديولوجيا دراسة تحليلية للأفكار التي يكونها العقل البشري عن الأشياء. غير أن نابليون سيتهم هؤلاء الايديولوجيين المسالمين اتهامات كبيرة، وسيعتبرهم خطرا على النظام الاجتماعي، وهو بذلك أول من أعطى للايديولوجيا دلالة سلبية قدحية، ولا شك في أنه خلف كل هجوم أو رفض للايديولوجيا يختفي «نابليون» معين، وتلك مسألة أخرى سنعود إليها فيما بعد.

والملاحظ أن «ماركس» حاول أن يفهم الآخرين المعنى الذي يقصده بكلمة ايديولوجيا مستعملا في ذلك استعارة محددة، إنها استعارة انعكاس الصورة وانقلابها داخل

العرفة السوداء، وهي المنطلق الأساسي في كل عملية تصوير. ومنذ ذلك الحين، أصبحت الوظيفة الأولى التي تلحق بالايديولوجيا هي صنع صور معكوسة عن الواقع.

ما الذي تعنيه فعلا هذه الاستعارة ؟ إننا نجد لها عند ماركس تطبيقا خاصا محددا، وفي الوقت نفسه استعمالا معمما. وقد كان فيورباخ هو مصدر ذلك التطبيق المحدد : إنه يتعلق بدراسة الدين كظاهرة تقوم على اختلال أو انحراف (يصيب الوعي)، وعلى تشويه الواقع. لقد أدعى فيورباخ في كتابه «ماهية الديانة المسيحية»، بأنه داخل الدين يتم إسقاط مجموعة من الخصائص البشرية (التي يطلق عليها اسم : الصفات) على كائن إلهي خيالي بشكل تحولت فيه الصفات الخالدة المميزة للانسان الى صفات إنسانية مميزة للاله. وقد ارتأى ماركس بأن هذا اللقب (الذي يتم على مستوى الصفات البشرية) هو نموذج كل أشكال القلب الايديولوجية. بهذا المعنى، شكل نقد الدين عند فيورباخ النموذج النظري الأساسي لتأويل استعارة الصورة المنعكسة المقلوبة داخل العرفة السوداء (= الصورة الفوتوغرافية) لقد استفاد ماركس من نقد فيورباخ للدين، لكن ما أضافه فعلا هو ذلك الربط الذي يقيمه بين التمثلات الفكرية وبين واقع الحياة الذي يطلق عليه اسم : البراكسيس Praxis أو الممارسة الانسانية الواقعية. بهذا الشكل ينتقل ماركس من المعنى الضيق لكلمة ايديولوجيا الى معناه الواسع الذي يعتبر أن الحياة الواقعية للانسان تسبق مبدئيا تمثلاته الذهنية. إن التخيل الانساني هو مجرد انعكاس لحياة الانسان الواقعية ولممارساته. ذلك الانعكاس هو الايديولوجيا بالتحديد. وهكذا، تصبح الايديولوجيا هي العملية العامة التي بواسطتها تعمل التمثلات الخيالية للانسان على تشويه حياته الواقعية وممارساته الفعلية. ويمكن أن نلاحظ مباشرة كيف ترتبط المهمة الثورية بنظرية الايديولوجيا (عند ماركس) : فإذا كانت الايديولوجيا مجرد صورة مشوهة أو قلب أو تزييف للحياة الواقعية، فإن المهمة الثورية ستعمل على إعادة الأمور الى نصابها، ويجب على الانسان الذي تعود الوقوف على رأسه أن يسترجع وضعه الطبيعي وأن يقف من جديد عل رجليه؛ وليكن «هيجل» هو أول من ينبغي أن ينطبق عليه هذا القلب؛ يجب أن ننزل الأفكار من سماء الخيال الى أرض الممارسة الواقعية... ذلك عموما هو تعريف المادية التاريخية التي لاتهدف مطلقا الى معرفة كل الأشياء والاحاطة بها بقدر ما تهدف أساسا الى ربط عالم التمثلات الذهنية بعالم الحياة الواقعية، عالم الممارسات.

داخل هذه المرحلة الأولى من الفكر الماركسي (= مرحلة الايديولوجيا الألمانية) لم يتم بعد معارضة الايديولوجيا مع العلم مادام هذا العلم المزعوم لن يظهر إلا مع صدور كتاب : «الرأسمال». ولن يتحقق ذلك التعارض العام بين العلم والايديولوجيا إلا في مراحل متأخرة من تطور الفكر الماركسي، حينما سيتحول هذا الأخير ـ لدى التابعين ـ إلى مذهب رسمي متبنى من طرف الأحزاب الاجتماعية الديموقراطية (La social-democratie) الألمانية. آنذاك سيظهر التقابل بين العلم

والايديولوجيا كتعارض من نوع ثان ينضاف الى التعارض الاصلي الأول بين الايديولوجيا وبين الممارسة الواقعية للأفراد. ولا يخفى عن أذهاننا كيف تسرب هذا التعارض الثاني الى جانب الأول : فإذا قبلنا كون الماركسية هي العلم الحقيقي الخاص بالتطور الاقتصادي والاجتاعي، فإن الممارسة الانسانية هي التي ستكتسب - تبعا لذلك - طابعا علميا مع الماركسية (التي تدرسها)، في مقابل التمثلات الخيالية التي تظل كل تصورات الحياة الاجتماعية والسياسية سجينة لها.

إن ما يهمنا هنا ليس هو دحض هذا المفهوم الماركسي الأول عن الايديولوجيا، ولكن موضعته في علاقته بوظيفة أساسية ومؤسسة للواقع الاجتماعي والممارسة الانسانية ذاتها! لماذا لا يمكن لنا أن نتوقف عند هذا المفهوم الأول للايديولوجيا فقط ؟

إن ذلك يرجع أساسا الى أن إستعارة الانعكاس المشوه تخفي بدورها صعوبة كبيرة جدا تتعلق بتفسير ظاهرة الايديولوجيا ذاتها. فإذا قبلنا فعلا أن تكون الحياة الواقعية - أي الممارسة الانسانية عموما - سابقة مبدئيا وواقعيا للوعي الانساني ولتمثلات ذلك الوعي، فإننا - والحالة هذه - لن نفهم أبدا كيف يمكن لتلك الحياة الواقعية أن تخلق صورة ما عنها، وبالأحرى صورة مشوهة ومقلوبة. ويبدو أننا لن نتمكن من فهم ذلك إلا إذا ميزنا - داخل بنية الممارسة الانسانية ذاتها - وسيطا رمزيا يمكنه أن يخضع لعمليتي التحريف والتشويه.... وبعبارة أخرى، إذا لم يكن الخيال متخللا لكل ممارسة إنسانية، فإننا لا نرى كيف يمكن أن تتولد صورة خاطئة ومشوهة عن الواقع. ونحن نعرف جميعا كيف وقع الماركسيون الارثوذوكسيون في فخ مقولة الوعي المنعكس التي هي في واقع الأمر مجرد تكرار لاستعارة الصورة المنعكسة المقلوبة القديمة. وإذن، يجب علينا أن نفهم بأي معنى يكون الخيال متواجدا في عمق كل ممارسة إنسانية ومتخللا لها أصلا.

2 - المستوى الثاني للايديولوجيا : وهكذا، نجدنا مضطرين الى الانتقال الى مستوى ثان لا تظهر فيه الايديولوجيا كظاهرة هامشية مشوهة وتزييفية، بل تبريرية. وقد لامس ماركس ذاته هذا المعنى الثاني حينما أعلن أن أفكار الطبقة السائدة تتحول دائما الى أفكار سائدة بفعل تقديم ذاتها كأفكار كونية شمولية. بهذا الشكل، تصبح المصالح الخاصة بطبقة اجتماعية خاصة مصالح كونية شمولية. وقد أثار ماركس هنا ظاهرة أكثر أهمية من مقولات القلب والتشويه البسيطة، إنها ظاهرة النزوع الى التبرير التي ترافق ظاهرة السلطة وترتبط بها دائما. إن هذا المشكل يتجاوز كثيرا حدود مشكل الطبقات الاجتماعية. ونحن نعرف جميعا - وخصوصا من ظاهرة السلطة الكليانية (Totalitarie) - بأن ظاهرة السيطرة السياسية، خصوصا عندما تتأسس على العنف والرعب، ظاهرة أوسع أو أكثر إقلاقا وإثارة للخوف من ظاهرة الطبقات والصراع الطبقي. فكل سيطرة تريد تبرير ذاتها، وتفعل ذلك باستعمال مقولات قابلة للتعميم والشمولية أي صالحة لكل الناس جميعا... وهناك وظيفة خاصة باللغة تستجيب لضرورة التبرير هاته وتلاءمها : إنها الخطابة التي تزخر بالأفكار شبه - الكونية.

لقد كانت العلاقة بين السيطرة السياسية وبين فن الخطابة معروفة منذ القديم. وليس هناك من شك في أن «أفلاطون» كان أول من أبرز أن وجود الاستبداد السياسي يحتاج ضرورة إلى رجل يتقن فن الخطابة. فلا تتمكن القوة المادية من النجاح دون اللجوء الى إقناع الأفراد بواسطة خطباء المجالس العمومية. ومن هنا يكون اللجوء الى سوسيولوجيا الثقافة مفيدا جدا لأجل اكتشاف العلاقة بين ظاهرة السيطرة السياسية وبين فن الخطابة. إن تلك السوسيولوجيا تبرز أن كل المجتمعات بدون استثناء تعمل بواسطة معايير وقواعد وشبكة من الرموز الاجتماعية التي تصنع بدورها بلاغتها وتلتمس بيانها من الخطاب (السياسي) العمومي. وبالفعل، كيف يتمكن هذا الخطاب من تحقيق هدفه، أي من إقناع الأفراد والتأثير فيهم ؟ إن ذلك يتم بواسطة الاستعمال الدائم لمختلف أشكال التعبير المجازي والتشبيه كالاستعارة والنقد الساخر والابهام والمفارقة والمبالغة، وهي ذاتها الأشكال الأسلوبية السائدة داخل النقد الأدبي والمعهودة في بلاغة الخطابة اليونانية والرومانية القديمتين كما يمكن أن نلاحظ من هذا الاحصاء الأولي للأشكال التعبيرية.... وهذا أمر يكاد يكون طبيعيا إذ يستحيل عليها - بدون شك - تصور مجتمع ما لا يصنع لذاته صورة معينة ولا يتمثلها دون اللجوء الى بلاغة الخطابة العمومية ولأشكالها التعبيرية القائمة على المجاز والتشبيه أساسا. إن الأمر هنا لا يتعلق بضعف ما أو عمل أو سلوك ناقص معيب، بل بعمل عادي وطبيعي للخطاب الممتزج بالممارسة الاجتماعية التي يسميها ماركس : البراكسيس.

لكن ماهي اللحظة التي تسمح بالقول بأن مثل هذه الخطابة الاجتماعية العمومية قد تحولت فعلا الى إيديولوجيا ؟ إن هذا التحول - في نظري - يتحقق حينما يتم تسخير تلك الخطابة لتبرير السلطة السياسية وخدمة أغراضها. ويجب علينا هنا أن نرى في هذه الظاهرة عملا حتميا لا مناص منه - وإن كان مليئا ومشحونا بالحيل - لا مجرد ذكاء خادع أو تشويه. وقد سبق لماكس فيبر (Max Weber) - في بداية هذا القرن - في كتابه «الاقتصاد والمجتمع» أن بين بأن كل فئة اجتماعية متطورة تصل ضرورة الى المرحلة التي يظهر فيها أولا تمايز ما بين الحاكمين المسيرين وبين المحكومين المسيرين، والتي تعمل فيها هذه العلاقة غير المتكافئة بالضرورة على صناعة بلاغة خطابية خاصة بالاقناع والتأثير، لا لشيء إلا للحد من استعمال القوة المادية في فرض النظام القائم والعمل على استمراريته. بهذا المعنى سيرتكز كل نظام خاص بالمراقبة الاجتماعية على عمل إيديولوجي موجه أساسا الى تبرير السلطة التي يدعي القيام بها وممارستها. وهذا لا ينطبق فقط على ما أسماه «ماكس فيبر» السلطة الدينية تماما مثلما لا ينسحب فقط على السلطة المؤسسة على الأعراف والتقاليد، بل يشمل أيضا نظام الدولة الحديثة التي يخصها «فيبر» أيضا بميزة الدولة البيروقراطية. كيف نفسر هذه الشمولية المميزة لعمل التبرير الايديولوجي ؟ إن ما يفسر ذلك هو أن إدعاء كل نظام سلطة للمشروعية يفوق دائما انسياقنا له ويتجاوز بكثير اعتقادنا في مشروعيته الطبيعية. هنا فراغ ينبغي ملؤه، أو هناك فائض قيمة اعتقادي تحتاجه - بل تستوجبه -

كل سلطة وتعمل على اغتصابه من مرؤوسيها وابتزازه منهم. وحينما استعمل كلمة «فائض قيمة»، فإنني أشير هنا طبعا الى المفهوم الذي طبقه «ماركس» على مجال محدود هو مجال العلاقات بين الرأسمال وبين العمل، أي على عملية الانتاج الاقتصادي. لكن مفهوم «فائض القيمة» - كما يظهر لي - يمكن أن ينطبق عموما على كل علاقات السيطرة والسلطة : فأينما وجدت سلطة ما، يوجد أيضا تبرير لها وطلب دائم لذلك التبرير ؛ وأينما وجد مثل ذلك التبرير، يتزايد أيضا اللجوء الى فن الخطابة العمومية لأجل الاقناع والتأثير...

إن هذه الظاهرة الأخيرة تشكل - في نظري - المستوى الثاني من مستويات الظاهرة الايديولوجية، وهو الذي أميزه هنا بمقولة التبرير لا بمقولة التشويه كما جاء في المستوى السابق. إني أركز دائما على طبيعة الظاهرة الايديولوجية : أكيد أنه بإمكاننا دائما التشكيك فيها، بل ينبغي أن نفعل ذلك، وهذا أمر لا شك فيه، ولكن - من جهة أخرى - لا يمكننا أبدا أن نتجنبها. فكل نظام سلطة يعمل على تبرير ذاته وإثبات شرعيتها، وهو عمل يفوق بكثير - الى حدود الافراط - الاعتقاد في تلك المشروعية الذي يمكن أن يقدمه أعضاء ذلك النظام في مقابل ذلك التبرير. (2). وسيكون أمرا مفيدا جدا - بهذا الصدد - مناقشة نظريات العقد الاجتماعي المشهورة جدا منذ «هوبز Hobbes» حتى «روسو Rousseau» : فكل نظرية من تلك النظريات تتضمن في لحظة معينة من تاريخ خيالي مفترض، وثبة تنقلنا من حالة الصراع والحروب الى حالة التعايش والسلم المدنيين بواسطة تنازل ما. غير أن هذه الوثبة هي التي ظلت - في كل نظريات العقد الاجتماعي - غامضة دون أي تفسير. فهي وثبة تتضمن ولادة سلطة ما وتكونها، وبداية تبرير لتلك السلطة. ولهذا السبب، لا نمتلك لحد الان أية وسيلة لمعرفة درجة صفر العقد الاجتماعي، أي اللحظة التي يولد فيها نظام اجتماعي ما كيفما كان اسمه أو صفته. إننا لا نعرف سوى أنظمة سلطة متولدة عن أنظمة سلطة سابقة، ولكننا - مع ذلك - لا نعلم شيئا عن الولادة الأصلية الخاصة بظاهرة السلطة ذاتها.

3 - **المستوى الثالث للايديولوجيا** : ولكن إذا لم يكن في إمكاننا تحديد ولادة ظاهرة السلطة، فيمكن لنا من جهة أخرى فهم الأسس العميقة جدا التي تقوم عليها، وهي الأسس التي تعطي المستوى العميق الثالث من مستويات الظاهرة الايديولوجية. ويبدو لي أن الوظيفة الخاصة بالايديولوجيا - داخل هذا المستوى - هي وظيفة الادماج، وهي أساسية جدا وأكثر أهمية من وظيفة التبرير (= التي تعطي المستوى الثاني) ووظيفة التشويه (= التي تعطي المستوى السطحي الأول). ولكي نفسر معنى الادماج - كوظيفة ايديولوجية أساسية وعميقة - سننطلق من استعمال خاص ومحدود للايديولوجيا تظهر فيه وظيفة الادماج بشكل أكثر وضوحا؛ وهو الاستعمال المتعلق بالطقوس والاحتفالات التخليدية التي تمكن مجموعة بشرية محددة من إحياء وتخليد الأحداث التي تعتبرها أولية ومؤسسة لهويتها وذاتيتها الخاصة. وإذن، إن الأمر يتعلق هنا ببنية رمزية

خاصة بالذاكرة الجماعية. إننا لا نعرف لحد الآن وجود مجتمعات معينة ليست لها علاقة ما بأحداث تظهر كأصل أولي لها باعتبارها مجموعات إنسانية.

ويمكن هنا أن نذكر - على سبيل المثال - إعلان استقلال أمريكا الشمالية أو حيازة «لاباستي» (La Bastille) أثناء الثورة الفرنسية أو ثورة أكتوبر بالنسبة لروسيا الشيوعية. إن المجموعة الانسانية إذ تخلد الحدث المؤسس - كما نلاحظ في الأمثلة السابقة - تحافظ على علاقاتها الحيوية مع جذورها الأصلية التي تربطها بذلك الحدث المؤسس (3)... لكن ما هو دور الايديولوجيا داخل هذا السياق ؟ إنه يتجلى أساسا في نشر الاعتقاد في أن هذه الأحداث المؤسسة للمجموعة الانسانية هي المكونة للذاكرة الاجتماعية، ومن خلال ذلك، هي المكونة لهوية تلك المجموعة ولوحدتها. وإذا كان كل فرد يتوحد ذاتيا مع التاريخ الذي يمكنه أن يحكيه عن ذاته، فإن الأمر يشبه ذلك بالنسبة لكل مجتمع، ولكن مع فرق واحد أن المجموعة الانسانية تتوحد ذاتيا مع أحداث مخالفة تماما للأحداث المتعلقة مباشرة بشخص واحد، إضافة الى أنها لا تشكل ذكريات إلا بالنسبة لسلف الآباء المؤسسين لا لمن يخلدون تلك الأحداث ويعيشونها في احتفالهم من جديد.

إن وظيفة الايديولوجيا هنا هي العمل على تقوية الذاكرة الجماعية حتى تتحول القيمة التأسيسية الأصلية للأحداث الأولية المؤسسة موضوعا لاعتقاد كل فرد من أفراد المجموعة الانسانية. وينتج عن ذلك أن الفعل المؤسس ذاته لا يمكن أن يعاش من جديد وأن يخلد من طرف أفراد المجموعة الانسانية إلا بواسطة تأويلات بعدية تعيد صياغته دائما... وهذا يعني أيضا أن ذلك الحدث المؤسس لا يقدم ذاته مباشرة لوعي الأفراد، ولكن بطريقة إيديولوجية متوسطة ومؤطرة. ويمكن القول بأنه لا توجد أية مجموعة بشرية - سواء كانت طبقة اجتماعية أو شعبا بأكمله - لا تربطها علاقة متوسطة وغير مباشرة بأحداث تعتبرها ذات دلالة تأسيسية ومدشنة لوجود الجماعة. ويمكننا بسهولة تعميم هذا المثال البارز الذي قدمناه حول العلاقة التي تربط بين فعل التخليد الجماعي وبين الحدث المؤسس، عبر التمثل الايديولوجي. فكل مجموعة تظل قائمة وتؤمن من استمرارها ووجودها الفعلي بفعل الصورة الثابتة والدائمة التي تصنعها عن ذاتها وتتمثلها ايديولوجيا. إن هذه الصورة الثابتة الدائمة هي التي تعبر عن المستوى الأكثر عمقا من مستويات الظاهرة الايديولوجية السابقة (= تشويه الواقع، تبرير السلطة)!

غير أننا نرى في الحال كيف أن هذا المستوى التحتي القاعدي (= وظيفة الادماج الاجتماعي) - الذي توصلنا اليه بفعل منهج ارتدادي - لا يمكن أن يستمر ويدوم إلا عبر المستويين الآخرين السابقين. وبعبارة أخرى، إن وظيفة الادماج الاجتماعي تجد امتدادها الكامل داخل وظيفة التبرير، كما أن وظيفة التبرير ذاتها تجد امتدادها أيضا داخل وظيفة إخفاء الواقع وتشويهه. كيف نفسر ذلك ؟

لننطلق من جديد من المثال السابق المتعلق بتخليد المجموعة الانسانية لأحداث تعتبرها مؤسسة لوجودها الخاص : فاستمرار شعلة الأصول وعظمتها يظل أمرا صعبا جدا، ولذلك كثيرا ما يتمازج - ومنذ البداية - كل من التواطؤ الجماعي وتكرير الطقوس الاحتفالية والتمثيل المبسط والمعمم وكأن الايديولوجيا لا تحافظ على قوتها المحركة إلا حينما تتحول الى وسيلة لتبرير السلطة التي تمكن المجموعة الانسانية من التعبير عن ذاتها وتأكيدها - كفرد كبير - على الساحة العالمية. وهذا ما نلاحظه فعلا من خلال الكيفية التي عبرها يتحول تخليد الحدث الجماعي بسهولة كبيرة جدا الى برهنة متكررة دائما وذات شكل واحد تقريبا : بواسطة تخليدنا الجماعي هذا، نثبت للاخرين أن وجودنا بالطريقة التي نوجد عليها فعلا، أمر جيد ومقبول. وهكذا، تستمر الايديولوجيا في فسادها واختلالها خصوصا حينما نأخذ بعين الاعتبار التبسيط المبالغ فيه والتمثيل المضخم اللذين بواسطتهما تمتد عملية الادماج داخل عملية تبرير السلطة (4)، وشيئا فشيئا، تصبح الايديولوجيا شبكة لقراءة سطحية وسلطوية لا لطريقة حياة الجماعة الانسانية فقط، بل أيضا للموقع الذي تحتله في تاريخ العالم، إلى أن تتحول الى نظرة عامة للعالم (Vision du Monde) وهي إذ تصل الى هذا المستوى العام، تصبح عبارة عن قانون ثابت أو شفرة رمزية شمولية يتم بواسطتها تفسير كل أحداث العالم... وهكذا،

يزداد توسع الوظيفة التبريرية للايديولوجيا تدريجيا الى أن تتسرب الى الأخلاق الاجتماعية والى الدين، بل وتلحق حتى العلم. ألم يسبق لنا جميعا معرفة الفكرة الجنوبية المعامرة التي ابتدعها الماركسيون بعد ماركس وتبناها «لينين»، والتي تميز بين علم بورجوازي وعلم بروليتاري، بين فن بورجوازي وآخر بروليتاري ؟... إن توسع الوظيفة التبريرية للايديولوجيا يمتد الى كل مجالات الثقافة الاجتماعية ولا يترك أية ظاهرة اجتماعية سليمة. وقد بين «هابيرماس» في أحد كتاباته المشهورة (5) الطابع الايديولوجي المميز للتمثل العلمي والتكنولوجي الذي نعطيه حاليا للواقع. إن ما يجعل ذلك التمثل إيديولوجيا فعلا هو انحصار وظيفته فقط في الاستعمال التقني (للموضوعات) وفي المراقبة المنفعية (6) على حساب مجموعة من الوظائف الأخرى كوظيفة التواصل الانساني ووظيفة التقويم الاخلاقي، ووظيفة التأمل الميتافيزيقي والديني.. وعموما، يتحول نظام تفكيرنا بأكمله - بفعل ذلك الاختزال - الى اعتقاد جماعي دوغمائي وحيد غير خاضع لعملية النقد ولا قابل لها... غير أن هذا الفساد والاختلال اللذين يلحقان وظيفة الايديولوجيا، لا ينبغي أن يخفيا عنا الدور الايجابي لها، أي الدور البنائي التأسيسي الجيد الذي تلعبه في حياة الجماعة. (7).

ويجب علينا هنا أن نعيد التذكير بأن كل مجموعة إنسانية لا يمكنها تمثل وجودها الخاص إلا بواسطة فكرة أو صورة نموذجية تصنعها عن ذاتها؛ هذه الصورة هي التي تؤسس بدورها وحدتها وتماسكها وتقوي إحساسها بهويتها الذاتية. إلا أن ما يبقى صحيحا جدا في كل من التحليلات النقدية والتحليلات الهجومية القدحية للظاهرة

الايديولوجية، هو أن هذه الصورة النموذجية لا يمكن أن تتوقف عن توليد ما يسمى عادة في اللغة التحليلية النفسية : عملية التبرير العقلي، وهي العملية التي تشهد عليها الطقوس الاحتفالية المعتادة داخل الجماعات الانسانية. وهنا تنضاف الى بلاغة الخطاب العمومي كل الأمثال والحكم العامة والشعارات والصيغ اللغوية البراقة التي تجعل من الخطاب سلاحا قاتلا..

وإذن، يجب علينا أن نتصفح تراتب مستويات الظاهرة الايديولوجية الثلاثة (= تشويه، تبرير، إدماج) بعبور اتجاهيها المتعارضين نزولا وصعودا، كما يجب علينا أن ندافع بقوة وحماس على الفكرة القائلة بأن عنصر الوهم ليس هو الجانب الأساسي في الظاهرة الايديولوجية، بل هو مجرد فساد وانحراف يصيب عملية التبرير التي تتجذر داخل الوظيفة الادماجية للايديولوجيا (8)، تماما مثلما يجب علينا أيضا أن ندافع بنفس الحماس والقوة على الفكرة المضادة القائلة بأن كل عملية تصويرا وتمثل نموذجي للجماعة الانسانية يتحول بشكل حتمي الى انحراف وتشويه وخداع كاذب.

II - اليوطوبيا

كيف يستوجب التحليل السابق لظاهرة الايديولوجيا تحليلا موازيا لظاهرة اليوطوبيا ؟ إن السبب الأساسي لذلك هو أن الوظائف الثلاث التي ألحقناها بظاهرة الايديولوجيا تمتلك جميعها خاصية مشتركة هي تكوين تأويل خاص للحياة الواقعية.

وهذا ما سبق لماركس أن انتبه إليه بشكل كامل. غير أن هذه الوظيفة - أي دعم الواقع بتأويلات وتعزيزه بها - ليست بالضرورة وظيفة خادعة وتزييفية، إنها محايثة أيضا لوظيفة التبرير، بل وحاضرة أكثر في وظيفة الادماج أيضا. وقد سبق أن قلنا بأنه بواسطة الايديولوجيا أيضا تعتقد المجموعة الانسانية في هويتها وذاتيتها الخاصة.

وهكذا، - وعبر هذه الأشكال الثلاثة - تدعم الايديولوجيا وجود المجموعة الانسانية وتقويه وتضاعفه وتضمن بقاءه واستمراره، وبالتالي تحافظ عليه كما هو. وهنا بالضبط (وبالمقارنة مع عمليات الدعم والحفاظ الايديولوجية تلك)، تكون وظيفة اليوطوبيا هي انتشال الخيال الاجتماعي من داخل الحدود الضيقة للواقع المعيش، وإسقاطه خارج ذلك الواقع، غير أنه خارج ليس له مكان معين... هنا يكمن المعنى الأول لكلمة «يوطوبيا» : إنها مكان آخر معاير للمكان الواقعي الفعلي، إلا أنه مكان ليس له تحديد ولا وضع معين، إنه مكان لا يخضع لشروط المكان ذاته. وينبغي علينا هنا أن نتحدث لا عن لا مكانية اليوطوبيا فقط (U-topie)، بل عن لاحدثيتها أولا زمانيتها (U-chronie) لكي نبرز ليس فقط خاصية الخارجية المكانية المميزة لليوطوبيا (مكان آخر)، ولكن أيضا خاصية الخارجية الزمانية المميزة لها (زمان آخر).

ولكي نبين وظيفة اليوطوبيا المكملة للايديولوجيا، يجب علينا أن نفحص بالتعاقب دلالات ثلاثة خاصة باليوطوبيا وموازية للدلالات الثلاث المميزة للايديولوجيا. إلا أننا هنا سنتخذ وجهة معاكسة، أي سننطلق من الدلالة العميقة التحتية الى الدلالة الفوقية السطحية مرورا بالدلالة الوسطى.

1 ـ المستوى الأول لليوطوبيا : ويبدو ـ من جهة أولى ـ بأنه من السهل جدا إبراز أن معنى اليوطوبيا الأساسي هو الذي يكمل ضرورة معنى الايديولوجيا الأساسي أيضا... فإذا كانت الايديولوجيا تضمن بقاء الواقع وتحافظ عليه، فإن اليوطوبيا تضع ذلك الواقع موضع تساؤل. بهذا المعنى كانت اليوطوبيا تعبيرا عن كل التطلعات والامكانيات الكامنة في المجموعة الانسانية التي تظل مكبوتة بفعل ضغط النظام (السياسي والاجتماعي) القائم. إن اليوطوبيا هي ممارسة التخيل لأجل التفكير في «طريقة معايرة للوجود» الاجتماعي العام. وهذا ما يبرزه تاريخ اليوطوبيات :

فاليوطوبيا تمس كل مجالات الحياة داخل المجتمع؛ إنها الحلم الكامل بنمط آخر للوجود العائلي، وبطريقة مخالفة لا متلاك الأشياء واستهلاك الخيرات، وبكيفية مغايرة لتنظيم الحياة السياسية، وأخيرا، بشكل جديد للحياة الدينية... ولا ينبغي أن نعجب أبدا حينما نلاحظ أن اليوطوبيات ما فتئت تقدم مشاريع متعارضة مع بعضها البعض، لأن ما تشترك فيه هو الحفر الدائم داخل النظام الاجتماعي بأشكاله المختلفة، والبحث عن متنفس جديد. غير أن بدائل ذلك النظام الاجتماعي المحتملة كثيرة ومتناقضة فيما بينها بالضرورة. وهكذا، نجد مثلا تنوعا كبيرا في اليوطوبيات المتعلقة بنظام الأسرة ابتداء من فرضية التعفف الرهباني الى فرضية الاختلاط الحر والمشاعة الجماعية والتهتك الجنسي. ويمكن أن نلاحظ نفس التنوع فيما يخص اليوطوبيات المتعلقة بالمجال الاقتصادي ابتداء من التي تدافع بشدة عن التقشف الصارم الدقيق، الى التي تشجع على الاستهلاك الضخم المبالغ فيه الذي يذهب الى حد البذخ والتبذير. ولم يسلم المجال السياسي أيضا من هذا التنوع في اليوطوبيات المتعارضة التي تمتد من اليوطوبيات الحالمة بأنظمة سياسية فوضوية الى تلك التي تدعو الى خلق نظام اجتماعي متصور بطريقة هندسية دقيقة وملزم بشكل قهري لايحتمل... وأخيرا، على المستوى الديني نجد اليوطوبيا موزعة بين نزعات ملحدة وبين الابتهاج الديني المتحمس الحالم إما بنزعة مسيحية جديدة أو بقداسة بدائية قديمة.. ولهذا السبب، لا ينبغي أن نعجب إذا كان تعريف اليوطوبيا انطلاقا من مضمونها أمرا صعبا جدا، أو إذا كانت المقارنة بين مختلف اليوطوبيات لا تخرج بأية نتيجة مشجعة. ولعل هذا يرجع الى أن وحدة الظاهرة اليوطوبية لا تنتج بتاتا عن مضمون اليوطوبيا ذاتها بقدر ما تنتج عن وظيفتها التي تظل دائما هي اقتراح مجتمع بديل. إن اقتراح البديل هذا هو الذي يجعل من وظيفة اليوطوبيا الطرف المقابل الجذري لوظيفة الادماج المميزة ـ في العمق ـ للايديولوجيا. إن ذلك «الخارج» أو ذلك «الوجود المغاير» المميز لليوطوبيا يقابل بشكل دقيق «الوجود الفعلي الواقعي» الذي تعلنه الايديولوجيا بمعناها العميق.

2 ـ مستوى اليوطوبيا الثاني : وسيتأكد لنا هذا التوازي الدقيق بين الايديولوجيا واليوطوبيا إذا ما تفحصنا الآن المستوى الثاني المميز لليوطوبيا. فإذا كان اعتبارنا القاضي بأن الوظيفة المحورية للايديولوجيا هي تبرير السلطة اعتبارا دقيقا وصحيحا، فإنه سيتوجب علينا ـ في مقابل ذلك ـ أن نعتبر أن كل يوطوبيا تمارس ذاتها وتربط مصيرها بنفس المجال الذي تمارس فيه السلطة ذاتها. وبالفعل، إن ما ترفضه اليوطوبيا وتضعه موضع تساؤل في كل ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية ـ التي أشرنا اليها قبل قليل ـ هو شكل تواجد السلطة والكيفية التي تمارس بها ذاتها عبره :

سلطة أسرية ومنزلية، سلطة اقتصادية واجتماعية، سلطة سياسية، سلطة ثقافية ودينية. ويمكن أن نقول بهذا الصدد بأن كل يوطوبيا من اليوطوبيات المختلفة تشكل متغيرا من متغيرات الخيال الاجتماعي الفاعل حول السلطة ذاتها. بهذا الشكل، عرف كارل مانهايم اليوطوبيا ـ في كتابه المشهور «الايديولوجيا واليوطوبيا» (8) ـ بأنها تباعد يحدث بين الخيال الاجتماعي وبين الواقع، تباعد يشكل في ذاته خطرا على استقرار ذلك الواقع واستمراره كما هو. وقد كان التصنيف الذي اقترحه «مانهايم» لأنواع اليوطوبيا ملائما تماما لهذا المعيار : فقد فضل أن يكون منطلق الظاهرة اليوطوبية (الزمني) هو «توماس مونتزر» (Thomas Münzer)، الذي يعتبره «ارنست بلوخ (Ernest Bloch) المنظر الثيولوجي للثورة، عوض «توماس مور» (Thomas More) المبدع الأول لكلمة يوطوبيا. وبالفعل، ظلت اليوطوبيا مع «توماس مور» مجرد ظاهرة أدبية ولم تتجاوز حدود الممارسة الأسلوبية الخاصة؛ لكنها ـ مع «توماس مونتزر» ـ ستظهر بمظهر مخالف أكثر شمولية : إنها ستتحول الى مطالبة كبرى بتحقيق عاجل وفوري لكل الأحلام التي راكمها الخيال الانساني ـ عبر الديانة اليهودية والمسيحية ـ داخل مختلف التمثلات والتصورات المروجة لفكرة نهاية التاريخ. إن اليوطوبيا تريد لنفسها أن تكون عبارة عن إسكاطولوجيا (Eschatslogie) متحققة : لقد أراد «توماس مونتزر» أن يحقق في حاضر الزمن التاريخي المعيش كل ما أجلته النبوءة المسيحية الى نهاية التاريخ الانساني. إن كل التمايزات التي تجعلنا ـ على مستوى الوعي التاريخي ـ نعارض بين وضعية الانتظار (= التوجه نحو المستقبل) من جهة، والتذكر (= التوجه نحو الماضي) من جهة ثانية، والمبادرة والاختيار (= الارتباط بالحاضر) من مجهة ثالثة، إن كل هذه التمايزات تنمحي داخل مطلب ضروري ملح ـ لا يقبل أي تنازل أو تسوية ـ يريد تحقيق المملكة الالهية السماوية داخل العالم الأرضي، أي يريد أن يحقق ما تعد به نهاية التاريخ وسط الصيرورة التاريخية.

ولكن، في الوقت الذي نفهم فيه جيدا هذه الخاصية الراديكالية المميزة لليوطوبيا، بل في الوقت الذي نتأملها فيه بإعجاب كبير، نكتشف فيه أيضا ضعفها ونقائصها. ففي اللحظة التي تولد فيها اليوطوبيا طاقات وقدرات هائلة على التغيير، تدعو أيضا الى

إقامة أنظمة استبدادية مستقبلية قد تكون أفظع وأسوأ من الأنظمة التي تريد الاطاحة بها وتغييرها. إن هذه المفارقة المحيرة والمقلقة ترتبط بنقص أساسي مميز لما كان «مانهايم» يسميه العقلية أو الذهنية اليوطوبية. ويتجلى هذا النقص في غياب كل تفكير ذي طابع عملي وسياسي في الدعامات والمرتكزات التي يمكن أن تجدها اليوطوبيا داخل الواقع الفعلي ومؤسساته وداخل ما أسميه المعتقد فيه (Le croyable) المتواجد في فترة محددة والممكن استثماره. إن اليوطوبيا تدفعنا الى ممارسة وثبة في اتجاه خارج ما، وثبة تحمل في ذاتها كل مخاطر الخطاب الجنوني المعامر المندفع، بل الخطاب الجائر الدموي أحيانا. إن اليوطوبيا تعمل على إنشاء سجن خيالي اخر ـ مخالف لسجن الواقع ـ يقوم على مجموعة من التصورات النظرية التخطيطية التي تجبر الفكر وتلزمه إلزاما كبيرا جدا أكثر من إلزام الواقع، إن لم يبلغ إلزامها للفكر أحيانا درجة يغيب فيها الالزام الواقعي الفعلي. ولذلك، لا ينبغي أن نعجب من الاحتقال الملازم للعقلية اليوطوبية والموجه لمنطق الممارسة الفعلية من جهة أولى، كما لا ينبغي أن نعجب من جهة ثانية من عجزها الأساسي في تحديث الخطوة العملية الأولى التي ينبغي القيام بها في اتجاه تحقيق مشروعها اليوطوبي انطلاقا من الواقع الفعلي ذاته.

3 ـ **مستوى اليوطوبيا الثالث** : وهكذا، إن مستوى اليوطوبيا الثاني يسوقنا الى مستواها الثالث، وهو الذي يظهر فيه طابعها المرضي المعاكس للجانب المرضي أيضا في الايديولوجيا. فإذا كان الجانب المرضي في الايديولوجيا يكمن في قرابتها من الوهم والتشويه والخداع، فإن الجانب المرضي في اليوطوبيا يكمن في حماقة أخرى معاكسة. ففي الوقت الذي تدعم فيه الايديولوجيا وتقوي ما كان ماركس يسميه «الحياة الواقعية أو الممارسة»، تعمل اليوطوبيا على تذويب الواقع لحساب التصورات النظرية التخطيطية المكتملة التي لا يمكن تقريبا تحققها. داخل اليوطوبيا يعتمل منطق جنوني يراهن على الكل أو اللا شيء، منطق مخالف تماما لمنطق الممارسة الواقعي الذي يعرف دائما بأن ما يتمناه الانسان لا يطابق ما يحققه فعلا ولا يوافقه، بل ويعرف أيضا بأن الممارسة تولد تناقضات حتمية لا يمكن تفاديها أبدا نذكر منها على سبيل المثال التناقض بين ضرورة العدالة وبين ضرورة المساواة بالنسبة لمجتمعاتنا الحديثة.

وهكذا، إن منطق اليوطوبيا يتحول الى منطق يريد الكل أو اللاشيء، وهو نفسه المنطق الذي يدفع بالبعض الى الهروب من الواقع والانزواء داخل عالم الكتابة، كما يدفع بالبعض الآخر الى الحنين الى نعيم مفقود والانغلاق الذاتي الكامل داخل الحلم بذلك النعيم الأصلي الخالد، وهو أخيرا المنطق ذاته الذي يذهب بالبعض أيضا الى القتل الجنوني دون أي تمييز. لكن لا أريد أن أتوقف عند هذه الرؤية السلبية لليوطوبيا، بل بالعكس من ذلك أريد أن أستعيد وظيفة اليوطوبيا التحريرية التي تختفي وراء صورها المبالغ فيها. وفعلا، إن تخيل اللامكان يعني أيضا فتح المجال أمام عالم الممكن وإبقاء ذلك المجال مفتوحا على الدوام. ويمكن أن نقول بعبارة أخرى ـ حتى نحافظ على

المصطلحات التي تبنيناها في تفكيرنا في معنى التاريخ ـ إن اليوطوبيا هي التي تمنع كلا من أفق التوقعات المستقبلية المنتظرة وحقل التجربة الواقعية من الذوبان والانصهار في بعضهما البعض؛ إنها هي التي تحافظ على التباعد بين الأمل المستقبلي وبين التقليد الموروث...

في طريق الختام : إن هذا التفكير المزدوج الذي خصصناه ـ بالتتابع ـ لكل من الايديولوجيا واليوطوبيا، يقودنا الى التفكير في التقاطع أو الالتقاء الضروري بينهما داخل الخيال الاجتماعي. إن الأمر يبدو وكأن هذا الخيال يقوم على التوتر بين وظيفة الادماج (الايديولوجية) وبين وظيفة الهدم (اليوطوبية)! إن هذه الخاصية تجعل من الخيال الاجتماعي لا يختلف كثيرا ـ من حيث الأساس ـ عن ما نعرفه عن التخيل الفردي ـ فالصورة التخيلية تملأ أحيانا فراغ شيء موجود وتتممه، ولكنها أحيانا أخرى تعوضه بتخيل جديد. بهذا الشكل، تمكن «كانط» (Kant) من إنشاء مفهوم التخيل المتعالي (L'imagination transcendantale) على أساس هذا التناوب بين التخيل المصور (L'imagination reproductrice) أي الذي يعيد تصوير الأشياء، وبين التخيل المنتج أو المبدع (L'imagination productrice) أي الذي ينتج أشياء جديدة.

ويمكن اعتبار أن الايديولوجيا واليوطوبيا شكلان للتخيل المصور والتخيل المنتج. ويبدو أن الخيال الاجتماعي لا يمكنه أن يمارس وظيفة المغايرة والغرابة والانفتاح إلا من خلال اليوطوبيا، وبالمثل، لا يمكنه أن يمارس وظيفة تكرار الواقع وتصويره إلا من خلال الايديولوجيا. ولا يجب أن نتوقف عند هذا الحد، بل يجب أن نضيف بأنه لا يمكن لنا أن نعرف الخيال الاجتماعي إلا من خلال أشكاله المرضية (= الايديولوجيا واليوطوبيا) التي هي صور معكوسة بالمقارنة مع بعضها البعض، تلك الأشكال المرضية التي هي مجرد مظاهر لما أسماه «جورج لوكاش» ـ من داخل اتجاهه الماركسي ـ الوعي الخاطىء. ويبدو أننا لن نحصل على الطاقة الابداعية للتخيل إلا عبر علاقة نقدية مع الايديولوجيا واليوطوبيات كشكلين من أشكال الوعي الخاطىء.

وإذا كانت هذه الاشارة صحيحة، فإننا نكون قد وصلنا هنا الى النقطة التي تتكامل فيها كل من الايديولوجيا واليوطوبيا. ولا يرجع ذلك الى توازيهما فقط أو تقابلهما، بل يرجع أيضا الى تبادلاتهما المشتركة. وبالفعل، يبدو بأننا في حاجة كبيرة لليوطوبيا ـ عبر وظيفتها الأساسية وهي وظيفة رفض الواقع والتشبث بواقع آخر مغاير بشكل جذري ـ بهدف تطوير وتحسين نقد جذري موجه لكل الايديولوجيات. لكن العكس صحيح أيضا؛ إذ يظهر بأنه ينبغي علينا أن نستعين بالوظيفة الصحية للايديولوجيا، أي بقدرتها على منح مجموعة تاريخية معادل ما يمكن أن نسميه : ذاتيتها السردية، بهدف تخليص اليوطوبيا من جنونها الشقي المندفع الذي يهيمن عليها باستمرار. وسأتوقف عند هذه اللحظة التي تتضخم فيها مفارقة الخيال الاجتماعي بشكل حاد : لكي نتمكن من الحلم بعالم مغاير، وجب علينا أن نكتشف مسبقا ـ بواسطة تأويل مستمر ومتجدد للتقاليد

المتوارثة التي صدرنا عنها ـ شيئا ما معادلا لذاتيتنا السردية. ولكن الايديولوجيات التي تختفي فيها هذه الذاتية السردية تحتاج ـ من جهة أخرى ـ الى وعي قادر على مواجهة ذاته مباشرة دون أي تعثر أو خطإ ينطلق من الفراغ (9).

بول ريكور Paul Ricoeur
ترجمة : منصف عبد الحق

هوامش النص :

ـ النص التالي هو ترجمة لمقال بعنوان :
— l'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social.

ـ وقد نشر بول ريكور هذا المقال لأول مرة في :
— Philosophical exchange - Neuv york - 1976 n°2.

ـ تحت عنوان : Ideology and utopia وقد أعاد نشره مؤخرا في كتاب : — Du texte à l'action Essais d'herméneutique II Seuil Paris 1986.

ونشير الى أننا أضفنا بعض الهوامش الى الهوامش الأصلية لمزيد من التوضيح، كما أننا وضعنا بعض الاضافات داخل النص بين قوسين لنفس الغاية.

1 ـ يميز بول ريكور بين 3 مستويات متراتبة للاستعمال الايديولوجي :
أ ـ الايديولوجيا كتشويه للواقع، وهو المستوى السطحي.
ب ـ الايديولوجيا كتبرير للسلطة، وهو المستوى المتوسط.
ج ـ الايديولوجيا كإدماج اجتماعي، وهو المستوى العميق. (المترجم).

2 ـ لهذا السبب تحدث الكاتب عن فائض قيمة : فما تفرزه أو تنتجه السلطة من تبرير يفوق بكثير ما تفرزه أو تنتجه مجموعة الأفراد المرؤوسين من اعتقاد في تلك السلطة. هناك عدم توازن بين إنتاج التبرير وبين إنتاج الاعتقاد ـ إن صح التعبير .. وهذا ينتج عنه فيض على مستوى التبرير بالقياس مع مستوى الاعتقاد (المترجم)!

3 ـ هذا السلوك الجماعي الذي يؤسس المستوى العميق الثالث للايديولوجيا حسب بول ريكور، تتحقق فيه ـ في نظرنا ـ كل مواصفات السلوك الأسطوري الذي يكرر أحداثا أولية هي التي دشنت بالضبط تاريخ الجماعة ومنحتها وجودها الفعلي وذاتيتها. بهذا المعنى يمكن القول بأن وظيفة الادماج الايديولوجي ذات أبعاد أسطورية بالمعنى الايجابي لكلمة أسطورة ـ حول السلوك الاسطوري راجع كتاب «ميرسيا إلياد».
— Mircea Eliade — Aspects du Mythe — Gallumard 1963 Paris — (المترجم)!

4 ـ وذلك هو الطابع السلبي للايديولوجيا حسب بول ريكور (المترجم)
J.Habermas : La thechnique et la science comme «idéologie» (Ua-fr) — Paris ـ 5 Gallimard 1973.

6 ـ هناك مقال سبق لنا ترجمته يحلل علاقة الرغبة بالفضاء الهندسي في الفلسفة الحديثة، ويبرز على الخصوص علاقة الرغبة الانسانية بالسيطرة على الفضاء والمراقبة المطلقة للموضوعات وللذات العالمة أيضا. صاحب المقال هو «جان ماريجكو» من جامعة «هارفارد» ـ راجع : الرغبة والفضاء في الفلسفة الحديثة ـ منشور في يومية «أنوال الثقافي» ـ عدد 36 ـ السنة الثامنة 1987 ـ تصدر بالمغرب (المترجم).

7 ـ يقصد وظيفة الادماج الاجتماعي التي تقوي الاحساس بوحدة الأصول والأحداث المؤسسة لوجود الجماعة (المترجم)!

8 ـ أي أن تبرير السلطة التي تكون بيد طبقة اجتماعية معينة في مقابل طبقات أخرى هو مجرد انحراف لعملية التبرير الأصلية في كل إيديولوجيا : تبرير وجود الجماعة بكاملها لأجل تحقيق اندماجها الجماعي الكامل وإثبات هويتها العامة. وهذه هي الوظيفة الايجابية الأصلية لكل إيديولوجيا ـ حسب بول ريكور ـ التي تتحول بفعل انحراف وظيفة التبرير الايديولوجي الأصلية الى تبرير يخدم أهداف طبقة اجتماعية أو أقلية معينة (المترجم).

9 ـ لا ينبغي أن نغفل في مناقشتنا للايديولوجيا واليوطوبيا عن كونهما يشكلان مفهومين سجاليين، وتبعا لذلك يصعب استعمالهما بطريقة وصفية خالصة. وإذا كان ممكنا القول مع «كارل مانهايم» بأن عقلية ما تكون يوطوبية حينما تفتقد ملاءمتها مع واقع الأشياء التي تتكون فيه، فيجب علينا أن نضيف بسرعة بأن الظاهرة اليوطوبية تظهر عبر ألوان وأشكال متعارضة تماما، وذلك يرجع لكون المشروع اليوطوبي قد يكون مطلوبا من طرف فئة محرومة من السلطة، أو مرفوضا من طرف فئة أخرى هي التي تهددها اليوطوبيا. ويمكن القول بأن ماهو يوطوبي تقريبا هو كل ما يعتبره ممثلوا نظام سياسي واجتماعي معين خطرا على هذا النظام، وفي الوقت نفسه، أمرا مستحيل التحقيق داخل أي نظام آخر... (المؤلف).

أسماء الهندريس

الأخلاق والجنيالوجيا

إن كل فكر عظيم يعيش في ذاته تناقضا يجعل منه فكرا متطورا باستمرار، وقد يعمل ذلك التناقض على السماح لنواة ذلك الفكر بالاستمرار في النمو رغم غياب منتجه، إنتاج لا يقف أبدا عن أن يدفعنا للتفكير فيه وتأويله من زوايا ومنظورات مختلفة. وقد اتخذ الانتاج الفكري الفلسفي النيتشوي هذه الصبغة التي تجعلنا أو ترغمنا على التوجه إليه للبحث عن نواياه الحقيقية، أي الكشف عن ما طمح إليه نيتشه من خلال خطابه الفلسفي ذي الميزة الخاصة في تاريخ الفلسفة العربية الحديثة.

وباختصار شديد، كانت مهمة نيتشه داخل تاريخ التفلسف العربي، إرادة في الكشف عن الاوهام وذلك باقتلاع جذورها من خلال نظرة نقدية جريئة. لذا نجد نيتشه يعرف بنفسه مهمته من خلال (هويته «كل ما ألمسه يصير نورا، فحم هو ما أتخلى عنه، إني لهب لا محالة» (1).

مثل هذه المهمة جعلت نيتشه يعتبر إحدى العناصر المكونة لفجر الثقافة الانسانية المعاصرة. هذا الفجر الذي يعلن عن ضرورة قتل المطلق لكي يحيا الانسان وليس المطلق إلا ذاك التجسيد الصارخ للقيم المطلقة المقدسة. ولكي تصير الضرورة مهمة الفيلسوف، اختار نيتشه، ضدا في كل الفلاسفة السابقين، وأسوة لكل الفلاسفة اللاحقين، ان يدخل معركة التحطيم للمقدس عبر سلاح «الجينيالوجيا»، حيث يصير التاريخ وجها لوجه مع ذاته على أن يكون فعل التفلسف هو الوسيط.

حينما تصير الجينيالوجيا وسيلة، سلاحا، والفيلسوف بتفلسفه قائدا لاقلاع الانحطاط الذي مارسه الانسان بفعله في تاريخه، حينذاك فقط، نعلم أن الغاية من

الفلسفة عند نيتشه هي أن يصير العالم إنسانيا والتاريخ إنسانيا والانسان موجودا وهو ليس شيئا سوى الانسان. الانسان في صيرورة دائما، حقيقته الأصليةز غريزته الوحيدة هي الحرية، يندفع للبحث عنها وهو عالم انها تفلت منه باستمرار؛ وضروري ألا يقف الانسان عند نقطة معينة، ذلك أن هذا يتنافى مع ما يسعى اليه التحليل الجنيالوجي، وهو أن يكون الابداع اللانهائي، رمزا للقيم الأخلاقية الجديدة، بل هو تعبير يهب القيمة، معنى مختلفا نوعيا. وبهذا تظهر أخلاق الأقوياء القادرين على البحث عن الحقيقة، في مقابل أخلاق العبودية، أخلاق المثال المقدس، أخلاق تعمل على تكريس العجز تنفي الحرية الخلاقة المبدعة، والابداع والحياة يحتمان أن يفقد الانسان نفسه لكي يجدها، وهو لا يجدها إلا إذا فقدها.

من الطبيعي أن يقدم نيتشه من خلال الجنيالوجيا، الطريقة المتميزة والخاصة التي يجب أن يتم انطلاقا منها نقد الأخلاق باعتبارها لا تخرج عن إطار الانتاج الثقافي لأوربا. لهذا، تتعين الجنيالوجيا بكونها ليست إلا تعبيرا جد مقلق للثقافة الأوروبية التي عادت الى البوذية، بوذية ذات خصوصية أي بوذية أوروبية. لكن، لماذا ظهرت الجنيالوجيا في القرن التاسع عشر من تاريخ الفكر الفلسفي بأوربا ؟ أي لماذا الجنيالوجيا وبالتالي ماهي مهمتها وعلى ماذا تعبر ؟

إن الثقافة الاوربية كما يصفها التحليل الجنيالوجي، تعبير عن خواء وفراغ في آخر المطاف إذ أنها تريد أن يلتحق الانسان باللاشيء، أي بالعدم، خوفا من عدم الايمان والاستناد الى لا شيء. وهذا ما يلخصه نيتشه حينما يكتب «العدمية الأوربية» (3).
والجنيالوجيا التي اكتشفها نيتشه، لاتعبر عن الروح الجماعية اللاواعية لعصره فحسب، وإنما من خلالها يكتب تاريخ الانسانية جمعاء.

فتحت تأثير التحليل الجنيالوجي، يظهر ما كان مخفيا من طرف التقليد الميتافيزيقي، يظهر الاستهلاك والابتذال العميق والعريق للقيم، الذي كان الحقل الثقافي للقرن التاسع عشر مسرحا له. لذا، تتحدد مهمة نيتشه في أنه الناطق بلسان القوى الاجتماعية المخنوقة من طرف هذه القيم؛ إن نيتشه الجنيالوجي، يمثل وساطة للحقائق الاجتماعية التي تعبر من خلاله وبه في الوقت ذاته، وبالتالي فإن أي رفض للجنيالوجيا هو رفض للاقرار بوجود بعض الحقائق الاجتماعية (4) التي يكشف عنها نيتشه حين تحليله لكيفية تكون القيم وسيطرتها على الانسان واستيلابها إياه.

مرة أخرى، أي رفض لجنيالوجيا، ليس إلا تعبيرا على أن ما تحمله معها، عبارة عن حقيقة غير متوقعة، ضيق غير مرغوب فيه ذلك أنها بمثابة التحطيم الواعي لجهاز السلطة ونشرها للوعي الزائف. إن الجنيالوجيا تعرض بهذه الطريقة النظام السائد في المجتمع للخطر وتضعه موضع شك، إذ أن النظام يسير عليه الناس في حياتهم اليومية العادية، ليس سوى مجموعة أكاذيب مفروضة بطريقة جد ذكية وماكرة. لهذا، تعمل

الجنيالوجيا على إخراج القيم الاخلاقية المقدسة والأبدية للمجتمع من مخبئها الذي تخلد فيه وذلك بالقضاء عليها وتدميرها، حين تقدم الكلمة الفاصلة الشاذة والغير المعقولة (5).

وكما أرادها نيتشه، فإن الجنيالوجيا، تريد تطهير وإفراغ المجتمع الأوربي من كل ما يجمده، ومن كل ما يعجل بشيخوخته ونهايته، وما يعرقل كل تطور ممكن للانسان. ويمكن القول على أن الجنيالوجيا من ناحية أخرى، بمثابة علم تاريخي يبحث عن المعطيات المؤسسة للظواهر الأخلاقية، إنها بمثابة «تحليل نفسي» يكشف عن المعطيات اللاواعية والمتمظهرة في الجهاز النفسي الجماعي (6)، وبهذا فهي تعيد بناء السوابق المرضية للقيم الأكثر رسوخا وتأكيدا في المجتمع، وبناء على هذا كذلك، يتم التأكيد على أن الجنيالوجيا تبحث عن عمق الأشياء تحت قناع الضد وليس تحت صورة مثال أو رمز مماثل. فكل ماهو عميق يهوى القناع. حسب نيتشه.

يبدو جليا أن للجنيالوجيا مهمة على مستوى الحياة الاجتماعية، فعبر هذا المستوى تتدخل لعز وقطر تملأه وتعمه التناقضات، لكي تقيم علاقة جدلية مع هذا القطر الى درجة أنه لو لم تكن القيم الأخلاقية موجودة ومسيطرة من طرف الميتافزيقا على لاوعي الانسانية، لما كان ممكنا أن تكون هناك جنيالوجيا، ومن جهة أخرى، لولا وجود الجينيالوجيا لما تعرفنا قط على طبيعة هذه القيم ودورها الخطير المجهول من خلال فعل القناع، أي أن الأخلاق تفرض وكأنها نتيجة تفكير منطقي ينطلق من مسلمات لا يمكن مناقشتها على أساس أنها واضحة بذاتها، فيتأسس التأثير العميق للميتافيزيقي على تاريخ الفكر والمجتمع الانساني إذ أنه يتجسد كأكذوبة متعالية في ممارسة الفعل اليومي للافراد داخل المجتمع.

ولهذا نجد أن قطر الأخلاق يعني الجينيالوجيا وهي في الوقت نفسه تكشف له عن جذر القيم التي يقدمها وكانها قضايا ثابتة تخضع لمعيار مقدس، كما أنها تكشف عن أصله وعن تاريخه الحقيقي : إنها تقدم تعريفا عن ذاتها وعنه في آن واحد.

لم يكن من الممكن أن توجد الجينيالوجيا بالشكل الذي قدمها به نيتشه لولا التجاوز الجريىء لهذا الأخير للاشكالية الميتافيزيقية التي كانت تتناول الأخلاق اعتمادا على مفهوم ثنائية الواقع/المثال. وانطلاقا من هذا يمكن القول مع «جيل دولوز» على أن الجينيالوجيا فلسفة للنقد، إنها التنفيذ الحقيقي له، وهي أيضا الطريقة الحقيقية لتحقيق نقد شامل وتام (7) على أساس أنها تنطلق من المثال الذي يمثل الطرف الآخر للثنائية الميتافيزيقية، وبهذا نجد أن عمليتي نقد الاخلاق ونقد الميتافيزيقيا، ليست في الحقيقة سوى عملية واحدة متكاملة، فالحقيقة الميتافيزيقية حقيقة متعالية فيما وراء الخير والشر، أو فيما وراء العالم وظواهره. بعبارة أخرى وكما يؤكد نيتشه، إن التصور

الميتافيزيقي للحقيقة، يرجع الاختيار النهائي للوجود المتعالي، وهذا الاختيار عبارة عن تطابق أو وحدة هوية بين الوجود في ذاته وبين الخير في ذاته كقيمة سامية. من هنا يبدو جليا كيف أنه داخل الميتافيزيقيا لا توجد أية إمكانية أو نزوح نحو نقد جذري كما هو الحال مع الجينيالوجيا التي تهدف الى معرفة أصل القيم قصد الانتصار على المثل القديمة. إلا أن المعرفة الجديدة للأصول والتي يقدمها التحليل الجينيالوجي، لن تكون جينيالوجيا حقيقية وموثوق بها إلا بمقدار ما يكون ذلك الأصل غير راكد كأساس فيما وراء تجربة الحياة العادية، أي في عالم المثل الأفلاطونية، وإنما يتطابق مع الحركة التي تحمل الأشياء على التجلي في الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الناس، وما يضيفه هؤلاء الناس من معنى وقيمة على الأشياء الموجودة في الواقع على أساس أن هذه الأشياء ليست إلا مظاهر، بمعنى أن المعزى الحقيقي للظاهرة الأخلاقية باعتبارها ظاهرة اجتماعية بالأساس، ليس معطى وإنما يجب بناؤه وذلك بالقيام بعملية التأويل التي يتم بها تطويع الظواهر لتفسير يعتمد منهجه وهدفه الخاص. لذا، تتبادل العلاقة كل من الظاهرة والمعنى في الجينيالوجيا، أي لا وجود لثنائية مظهر/جوهر في خطاب نيتشه النقدي للميتافيزيقيا.

ويقدم «جيل دولوز» تعريفا آخر للجينيالوجيا حين يرى أنها تعارض الصفة المطلقة للقيم وهي في نفس الآن تعترض على صفاتها النسبية والنفعية، بمعنى أن نيتشه يرفض تماما وجود قيم ثابتة تسيطر على تاريخ الانسانية، إذ أن الثبات في القيم يفترض وجودا متعاليا ثابتا؛ ووجود قيم نسبية، قد يؤدي بإرادة القوة الى التوقف في حين أن هذه الارادة تبدع باستمرار الى حد أن النسبي في القيم لا يبقى له أي معنى. كما أن وجود قيم تريد فقط تحقيق شيء معين أو هدف ما، لا معنى له أبدا في فلسفة القيم النيتشوية.

فالانسان هو الهدف الحقيقي للحياة، إنه يمثل الحياة من خلال إرادة قوة موجبة، فالهدف هو الحياة، والحياة بطبيعتها خلقا وإبداعا وتحولا لا تهدف الى شيء سوى تحقيق ذاتها.

وفكرة القيمة في الحقيقة تشير الى قلب Renversement نقدي، فمن ناحية تتجلى القيم أو تعطى كمبادىء : فتقييم قيم ما، يتطلب وجود هذه القيم التي من خلالها يتم تحديد الظواهر. من ناحية أخرى، تتطلب القيم ذاتها، تقييما ووجهات نظر تقديرية تكشف القيمة الأصلية لهذه القيم (8). فمشكلة النقد كما طرحها نيتشه، هي نقد قيمة القيم، يعني العمل على إبراز كيفية وأسباب خلقها وإبداعها. وبهذا تتحدد فلسفة القيم عند نيتشه في كونها تحوز على حركتين مفترقتين :

الحركة الأولى تتمثل في إرجاع كل شيء وكل أصل لبعض القيم من القيم ذاتها، يعني دراسة القيمة من خلال معنى القيمة في حد ذاته، وكذلك إرجاع هذه القيمة الى شيء يمثل أصلها، وهذا الأصل وحده، هو الذي يمثل قيمة القيمة عند نيتشه. أما الحركة الثانية، فهي التوجه الى المثال باعتباره حارسا للقيم المتعالية وحافظا لها.

نتوصل مع «دولوز» الى أن الجينيالوجيا هي الأصل أو الميلاد الحقيقي للقيم، إنها عملية التدشين لازاحة القناع الذي فرضه تاريخ الفكر الفلسفي الميتافيزيقي وهي كذلك، الفرق أو المسافة في هذا الأصل على أساس أن كل قيمة تفترض وجود نقيض لها ينبعث من هذا النقيض ذاته : فليست هناك ثنائية مفارقة للقيمة. ليس للخير مثالا متعاليا لذاته، وليس للشر أيضا مثالا أو محمولا مفارقا محددا بطريقة منطقية لا مجال للنقاش فيها (9) فالنبالة تستدعي الانحطاط والحقير يستدعي الشريف والأعلى يستدعي الأدنى، بمعنى أن الفكرتين المتضادتين تنموان في لحظة واحدة، وكل منهما تعطي للأخرى معنى خاصا بحيث لا يبدع كل منهما في غياب عن الأخرى. ورغم هذا، فإن التفاضل أو المسافة بين هذه القيم، هو العنصر الجوهري للجينيالوجيا.

وحسب نيتشه نفسه، فإن الأصل ليس إثباتا محايدا لوضعية قد تبعد كل هيئة معيارية أو صفة مطلقة، وإنما بالعكس، هو تركيب نهائي للواقع والقيمة معا، بمعنى أنه في الوقت الذي يتم فيه تقييم القيم باعتبارها تمثل رمزا لتقهقر إرادة القوة وانحطاطها، حينذاك يتم إدراك شيء معين، هو وجود المثال المتعالي على أساس أنه العامل الأساسي في إيجاد قيم منحطة، إذ أن المثال نفسه ليس في نهاية الأمر سوى التعبير الدقيق عن الانحطاط وعجز الانسانية عن عدم فهمها للوجود المتغير المتحول.

ذاك المثال الذي أقلق نيتشه واستفزه الى حد الهيجان، جعله يبتكر طريقة خاصة لتفنيذه إذا لم يفد معه تقديم الأدلة والحجج على خوائه ولا منطقيته، ويسمى نيتشه طريقته هذه بفلسفة المطرقة (10)، وترمز المطرقة الى الاختبار الجينيالوجي للقيم، فيها يمكن تقييم الثقل الانطولوجي للمثال؛ يكفي أن نصغي الى الصوت الذي يحدثه المثال عندما نضرب عليه بمطرقة النقد حتى نتأكد من أن ذلك المثال ليس إلا صنما جامدا (11).

يستعمل نيتشه أيضا، صورة أخرى تهكمية لزحزحة المثال عن عالمه الطاهر وذلك بأن يدمر المثال بتجميده، فتجميد المثال يعني قتل الايمان الذي يبعث فيه الحياة واطفاء التفخيم الذي يحمس القلوب ويعمي العقول. فالبرودة مثل المطرقة، تجبر الأشياء على أن تتجلى كما هي عليه في حقيقتها. يقول نيتشه : «إني أدحض المثال أجمده. إن العفريت يتثلج، ثم المقدس. إن البطل يتجمد تحت ركيزة سميكة من الثلج و يتجمد أيضا الايمان واليقين» (12).

وتجميد المثال أو فلسفة ضربات المطرقة، تشير بدقة الى السلوك الهجومي الذي يسمى «أسر القيم الكاذبة» Capture des pseudo-valeurs ولمثل هذا الأسر يتجه النقد الجينيالوجي، نقد يهتم بأن يضع موضع سؤال قيمة كل القيم. فبمجرد ما يرجع المثال الى أصله، يصبح مضادا للقيمة Anti-valeur ويفقد بسرعة ذلك البريق الذي

استعاره من سلطته الدغمائية الاجتماعية وتصبح النتيجة أن المثال نفسه يصير شيئا مشكوكا فيه ويشك بالتالي في كل ما ينضوي تحته وكل ماهو حليف له.

فقبل ظهورّ الجينيالوجيا، كانت القيم الأخلاقية تؤخذ على أنها نسقا من الأوامر تنصب فوق كل اعتراض، وكان سمو الرجل الطيب على الرجل الرديىء وكأنه أمر بديهي، ومع نيتيشه انقلبت دلالة المفاهيم الأخلاقية ومعزاها باندحار المثال وتحطيمه، «ماذا كان من الممكن أن يكون لو أن الأمر كان عكس هذا؟ أي لو كان هناك في الرجل الطيب علامة انتكاس شيء مثل الخطر، سم، منوم يعمل ربما على أن يعاش الحاضر على حساب المستقبل» (18).

يبدو أن غرض نيتيشه هنا، هو فضح ما كانت إرادة الانحطاط تعلفه، فالطيب في الأخلاق الميتافيزيقية أو الدين المسيحي، ليس طيبا لأنه ممتلكا لذاته، بل هو كذلك لأنه مستلب من طرف ما هو متعال مطلق سواء أكان هذا المطلق إلاها أو مثالا ميتافيزيقيا. هذا ما جعل الأخلاق، كما يرى نيتيشه، تفرض نفسها على تاريخ الانسانية باعتبارها أكثر معلمة في التضليل، فـ «إذا لم توجد الدرجة العليا من القوة والعظمة لنموذج إنساني ممكن في ذاته لم يتوصل اليه، فإن الذنب بالأساس ذنب الأخلاق، الى حد أنه من بين جميع أنواع المخاطر الأخلاقية، الأخلاق هي الخطر الحقيقي» (14).

فمن خلال الفعل الأخلاقي، تركت الانسانية نفسها تستلب من طرق قيم يدعمها المثال الذي أنتجه التفكير الميتافيزيقي والديني المسيحي أيضا، ودفع به الى فقد الثقة في الحياة بل فقد الحياة نفسها.

ليس غريبا إذن، إذا ما كانت الجنيالوجيا تصديا للأعماق التي لم يجرؤ أي أحد الى حين تفلسف نيتيشه، على مواجهتها في تاريخ الميتافيزيقيا وتاريخ الفعل الانساني، بجرأة وثقة، وليس غريبا أيضا، إذا ما رأينا نيتيشه من خلال تحويله للقيم الأخلاقية، يقتلع الجذور ويقيمها، مريدا من ذلك أن يعرف الانسان بتفاهته وضعفه، وبعظمته وإرادته : «يجب نقد المادي من خلال الانسان، وتحويل كل ما كان إلى أن تقول الارادة هكذا أردت أن يكون، هذا ما كنت أريده» (15).

إن الارادة التي يقصدها نيتيشه، هي إرادة تبحث عن الفعل الذي تتحق فيه القوة الفاعلة، القوة التي تدفع بالانسان الى أن يتجاوز ويسحق العالم المفارق الماضي، حتى يتمكن من تحقيق هدف وعالم في الأرض، وهذه الامكانية وحدها، هي التي ستعطيه صفة الابداع والخلق. إن الارادة تدفع الانسان قدما نحو بناء الذات الخاصة به، أي ذاتا قائمة بذاتها وهي فخورة بذلك.

وفي الحقيقة، فإن مشروع نيتيشه الجينيالوجي، لم يساهم فيه تأثير مفكر أو فيلسوف معين، إن نيتيشه لم يعتمد على أي أحد لكي يحقق مشروعه النقدي، إن المسألة لديه، تتعلق في جوهرها بوضع النقد على قدميه، تماما كما كانت مهمة ماركس تتحدد في قلب الديالكتيك الهيجيلي (16).

من هنا نفهم أن تصدي نيتيشه للأخلاق والقيم التي تعالجها، يهدف أساسا الى خلق فلاسفة الابداع، فلاسفة المستقبل، وفيلسوف المستقبل بالنسبة لنيتيشه بمثابة مشروع، وليس التشريع سوى إبداع القيم. إلا أن هذا لا يعني بأنه على الفيلسوف أن يضم الى باقي تحركاته ونشاطاته مهمة التشريع لأنه في مرتبة تخول له ذلك، وإنما عليه بما أنه فيلسوف أن يتوقف عن الرضوخ والطاعة : إن يقيم القيادة محمل الحكمة القديمة، أن يحطم القيم القديمة ليبدع أخرى جديدة. فبالنسبة للفيلسوف المشروع، تكون المعرفة هي الابداع، عمله يتوقف على التشريع، وإرادة حقيقته هي إرادة قوته، ولن يستحق أي أحد أن يكون مشروعا بالمعنى الذي يقصده نيتيشه، سوى الجينيالوجي (17).

إن الجينيالوجي هو فيلسوف المستقبل، لأنه لا يعلن عن سلم نقدي فحسب، وإنما يكشف لنا عن حروب في عالم روحاني لم نعرفها على حقيقتها من قبل؛ لذا فالتفكير عند الجينيالوجي هو الحكم على الأشياء بعد صقلها وتعريتها، وفي نفس الوقت، الحكم لديه يختلف عن حكم القاضي الكانطي (18).

«أي أحد أراد أن يبدع، يجب ان يحطم» (19)، مع الجينيالوجي وجينيالوجيته تبدو عملية التحطيم والابداع في صورة فنية فلسفية رائعة، وفي مضمون فلسفي متميز بقدر ما يفيد يستفز.

فحينما يقدم نيتيشه مثلا جينيالوجيا «الخير والشر»، يبدأ أولا بإقصاء هذين اللفظين من مجموع المواد التي يعمل بها، فيأخذ مفهوم «الحسن» بدل الخير، ومفهوم «الرديىء» بدل «الشرير» وليقدم تصوره الجينيالوجي لمفهوم الحسن، يضيىء هذا الاخير بما هو مضاده، أي يبحث عن ما هو سلبي من خلال ماهو ايجابي وبالعكس، إنه يطرح النقيضين، إذ أن كل نقيض يعرف الطرف المناقض والمقابل له، لكي يعرف بذاته.

تكمن جدية التحليل الجينيالوجي في كشفها عن البادىء بالقول : أنا حسن، إذن أنت رديىء. مثل هذه القضية، الأساسي فيها ومنها، هو المتلفظ بها ويرى نيتيشه على أن الأسياد والذين لهم إرادة وقوة، هم الذين أقاموا ضريبة الحسن على كل ماهو منحط ودنيىء وعامي. «... أصحاب الامتياز الأقوياء هؤلاء المتعالين من خلال وضعيتهم الروحية والمعتبرون على أنه طيبون، هم الذين حكموا على تصرفاتهم بأنها حسنة....» (20).

انطلاقا من الاحساس بالمسافة التي تفصلهم عن الاخرين، يستثير الأسياد بحق نسب مفهوم الحسن اليهم، بمعنى أن الوعي بالسمو، أي الاحساس العام والمسيطر لجنس سامي في مقابل جنس منحط يكتسب عمقا (منحطا) إنسانيا منحطا بدوره، هو المنبع أو الأصل الحقيقي للتناقض الموجود بين الحسن والرديىء. إلا أن الأسياد لا يبحثون أبدا عن النقيض لكي يؤكدوا ذواتهم سعادة وافتخار كبيرين باستمرار. فتصورهم السلبي : المنحط، الرديىء والعامي، وليس إلا تناقضا باهتا ولد متأخراً بالمقارنة مع تصورهم الأساسي، ذلك التصور المشبع بالحياة والارادة والتي يؤكد بشكل متواصل : نحن الأسياد، نحن الطيبون السعداء. وتعود الطيبوبة والسعادة التي يمتلكها الأسياد الى كونها نتيجة إحساس عام بالقدرة على خلق الذات والعمل المستمر على انعتاقها من العجز والنفاق الذي يميز طيبي الأخلاق في الطرف المقابل.

ويقدم نيتيشه صورة للأرستقراطية الاغريقية المشبعة كبرياء وثقة في نفسها، والتي لم تكن أبدا في نظرتها للرجل الشعبي تضع لفظ الرديىء لكي تعرف كيانها عبر الضد. فالألفاظ التي وضعتها هذه الأرستقراطية لوضع الحدود التي تميزها عن العبيد، كلها تندرج تحت لفظ : الشقي Le malheurux. فالرجل العامي حسب تصور الأرستقراطية الاغريقية، مستحق للشفقة لأنه حيوان وعبد. لهذا، فكل لفظ، مثل : رديىء، منحط، عامي، كلها تخلف في أذن الاغريقي صدي يستحوذ عليه معنى الشقاء ولا يبلغ أبدا إلى مستوى الحقد والازدراء.

ويعود هذا، الى كون أصحاب النسب العريق والشريف من الاغريق كان لديهم إحساس خاص بهم، إحساس بأنهم أسعد من أي أفراد آخرين بالمدينة. كما أنهم يحوزون علي تصور خاص بهم عن السعادة. فالسعادة لديهم لا تنأى أبدا عن طبيعة العمل، إن الأرستقراطية الاغريقية، لم تعرف كيفية التفريق والتمييز بين العمل والسعادة،وكل هذا يناقض تماما مفهوم السعادة حسب تصور (مفهوم) العامة. فالسعادة بالنسبة لهم، بمثابة نوع من الذهول، الغفوة، الراحة، السلم وارتخاء النفس والجسد. بكلمة واحدة، السعادة، تتصور لديهم في شكلها السلبي (21).

فبينما يعيش الرجل الذي ولد نبيلا، صراحة مع عالمه الداخلي ومملوءا ثقة في ذاته، فإن رجل الحقد، L'homme de ressentiment ليس لاصريحا وساذجا ولا عاد لاتجاه ذاته، فروحه مبهمة غامضة، وفكره يحب الخلوة والمخارج الخفية : هنا يجد عالمه وأمنه؛ يميل الى الاحتفاظ بالصمت، وهو لاينسى أبدا ! فالعبد باعتباره رجل الحقد والعجز، يتحدد كنموذج من خلال الذاكرة المدهشة التي يحصل عليها. فالبنسبة إليه، حتى الذكريات المحبوبة والمؤثرة، يكمن فيها الانتقام والكراهية، وما يثير في رجل الحقد، هو أنه لا يحب لا أصدقاءه ولا أعداءه. إن رجل الحقد لا يعرف ولا يريد أن يحب، ولكن يريد أن يكون محبوبا، ومدللا، إنه يحس أن مثل هذه الأشياء تنقصه، لذا،

فهو يتميز بحبه لاظهار شخصه أمام الاخرين، حتى يكون محط اهتمامهم وموضوع محبتهم، ومن أجل هذا، فهو لا يفعل أي شيء سوى التملق والنفاق سواء بينه وبين نفسه أو بينه وبين الاخرين. انطلاقا من هذا، نستطيع أن ندرك، كيف أن الحقد لم يتمكن من أن يفرض نفسه داخل العالم إلا بتمجيد الربح، وبجعل الفائدة لا تقف عند مستوى الرغبة أو الفكرة، وإنما تتعدى ذلك لتصير نظاما اقتصاديا، اجتماعيا واتيولوجيا (22)!

ويؤكد نيتيشه على أن هذا النوع من البشر الحاقد، هو أكثر الناس قدرة على الاحتراس والحذر. إنه يقدم ابتكاره الذاتي، فقط، عندما يتعرف على أن هناك عدوا شريرا ماكرا في الطرف الاخر : فيتكون لديه مفهوما عنه، ومن هذا المفهوم، يتخيل النقيض وهو «الحسن» الذي لا يعبر عن شيء سوى عن شخصيته هو، إن الرديىء حسب رجل الحقد والعجز والطيبوبة، هو الارستقراطي القادر والقوي. هذا ما يفهم حسب النظرة السامة الناتجة عن الحقد.

إن العبيد العاجزين والحاقدين، أي كل الطيبين في العالم، ينطلقون من تمييز أنفسهم عن أعدائهم الرديئين، قائلين : أنتم شريرون إذن نحن طيبون. إن هذه القضية، يتوجب أن تكون مقدمتها سلبية، فالسلبي هو الفكرة الأساسية والجوهرية، إنه البداية، إنه الفعل بامتياز (23) إلا أن هذا الفعل، ليس في الحقيقة، سوى رد فعل، إذ مهما كانت قوة الاثارة التي يتلقاها رجل الحقد الذي يحكم على نفسه بأنه حسنه ومهما كانت القوة الشاملة للموضوع يعني موضوع الحقد، فإن رجل الحقد عاجز عن الفعل، عن تحقيق ذاته، لأنه بكل بساطة لا يمتلك الارادة الحرة التي تمكنه من اقتلاع جذور الانحطاط والضعف، بل إن هذه الجذور هي المشكلة لشخصيته الطيبة العاجزة. إن رجل الحقد ينفعل فحسب، وانفعاله هذا يتحول من إمكانية للتمظهر الى أن يصير مجرد شيء محسوس به. فكل الطيبين العاجزين، مبدئيا، بهم شيء مما هو مرضي، إنهم يعارضون الفعل الخلاق، يقتلونه، لذا فهم يخنقون إرادة القوة الفطرية فيهم، ويخنقون الانسان ليصير مثل الكلب. هذا بالضبط ما يميز رجل الحقد العاجز، إنه نوع من الكلاب الذي لا يقوم برد الفعل إلا من خلال الآثار يتركها غيره، هذا الغير الذي يتمثل في شخصية الانسان القوي الذي يفرض ذاته ويقدمها على أنها ذات تعقل وصريحة مع ذاتها ومع الحياة. إن كل ما يفعله الرجل القوي يشكل محددات رد فعل رجل العجز. إنها المنبه الخارجي.

إن رجل الحقد، العبد، الكابث لرغباته وغرائزه في حاجة الى تخيل لا - أنا Non-Moi ويفرض نفسه على ذلك اللا - أنا لكي يثبت ذاته ويؤكدها.

مرة أخرى بالعاجزين، سمو ماتريد من الانسان أن يخفي أحلامه أحيانا، وأحيانا أخرى، أن يقلق نتيجة لانفجار عواطفه.

ويلح نيتيشه على توضيح مسألة جد أساسية، وهي أن فيما وراء الخير والشر، لا

يعني فيما وراء الحسن والرديء. فالخير والشر قيمتان جديدتان في تاريخ الانسانية، يعني أنهما لم يوجدا في ذاتهما مع وجود الانسانية، أو بعبارة أخرى، لا وجود لهما في عالم المثل، إذ أن هذا العالم نفسه، لا وجود له إطلاقا، فتصور قيمتي الخير والشر قد تم من خلال قلب مفهومي الحسن والرديء، وإبداعهما لا يتم من خلال الفصل وإنما بالتوقف عن الفعل، أي بالتوقف عن مسايرة الحياة وتحولاتها التي تتمظهر في حياة الأفراد وعلاقاتهم مع بعض داخل مجتمع معين. لذا فخلق هاتين القيمتين هو خلق للعدم/المثال، حيث أن هذا الخلق يتم ليس بالتأكيد على الحياة وإنما بالنفي لها. بهذا تنعت قيمتي الخير والشر على أنهما مقدمتان متعاليتان وفوق الحياة. هاتان القيمتان، حسب الجينيالوجيا، ليستا في العمق، سوى تعبيرا عن كراهية ضد الحياة، كراهية ضد ماهو فاعل في هذه الحياة التي هي في الأساس إرادة قوة تبدع دون انقطاع.

هذا ما يجعل الجينيالوجيا ترفض ذلك التناول الميتافيزيقي لبعض المفاهيم الأخلاقية مثل الخير، الشر، الحرية، المسؤولية...الخ، الذي يبحث عن طبيعة هذه المفاهيم دون إلحاقها بأسسها السوسيو اقتصادية. واعتماد الجينيالوجيا كمنهج للتحليل على هذه الأسس، يعود الى كون ذلك يشكل طبيعتها وخصوصيتها من حيث أنها - الجينيالوجيا - تقترن بجدلية الأشياء، أي أنها تكشف عن جدلية الدلالات داخل السلسلات التاريخية.

العبيد إذن والعاجزون هم الطيبون، مادام أن الأسياد، الأقوياء الفاعلين : شريرون. فليس هناك طريقة أفضل للانتقام من الأقوياء بالنسبة للعاجزين سوى الحقد.

ويرى نيتيشه على أن أكبر الحاقدين والمائلين للثأر في التاريخ هم القديسون (24). بل نجد أن من يعطي للحقد شكله النهائي، هو القديس، والقديس اليهودي بالخصوص هو الوحيد الذي يجرؤ على قلب القيم. إنه وحده الذي يبدأ بالقول : البؤساء وحدهم هم الطيبون. فالقديس هنا، يؤكد انتصار القوى الارتكاسية forces réactives لأنه بحاجة الى هذا. إن إرادته، إرادة قوة سالبة، إرادة قوته هي العدمية Nihilisme باعتبارها قدرة على الانكار والرفض رفض الفعل الذي يعبر عن إرادة القوة المبدعة، عن الحرية.

جلي إذا، أن نيتيشه يتعالى عن كل إشكالية الفكر الميتافيزيقي العدمي من أجل اقتلاع الركام من تحت الجذور الحقيقية والعميقة للذات الانسانية حسب ممارساتها طوال التاريخ داخل إطار ثقافي أصبح مشكوكا فيه بعد عملية التحيل الجينيالوجي. ولا يخرج، بطبيعة الحال، الانتاج الفلسفي الميتافيزيقي، عن إطار الثقافة الأوروبية بصفة عامة، هذه الثقافة التي يندد نيتيشه بدورها البشع والخطير، إذ أن معزاها الدفين يتحدد ويتجلى في تدجين الحيوان/الانسان لكي تجعل منه عن طريق التربية/التدجين، حيوانا متحضرا، أليفا. والأساسي بل والخطير أيضا، هو أن الأدوات التي تعمل بها الثقافة لانمام عملية تدجين الانسان، هي غرائز الانسان ذاته : «إن أدوات الثقافة هذه تمثل

فضيحة أو عار الانسان. إن هذه الأدوات تضع الثقافة موضع شك وتقدم حجة ضدها» (25).

ولن يكون هناك من مخلوق قادر على ممارسة الاحباط، سوى القديس، من حيث أنه يحاول إقناع التابعين له، أي المحبطين العاجزين، على أن الاستسلام يشكل نوعا من التقرب الى النعيم الآخروي، وتكون النتيجة بالتالي، هي ذلك النهك العصبي الملازم لقديسي وتابعي القديسيين في كل الأزمنة؛ وربما يوصي القديسون بعلاج ما للحالة المرضية هذه، إلا أن حتى ذلك العلاج الذي يقدمونه، لا يقل خطورة عن المرض الذي يتعلق الأمر بالتخلص منه. فـ «الانسانية كلها لازالت تعاني من مخلفات المعالجة الساذجة التي اقترحها القديسون» (26).

«إني مخترع سيكولوجية القديس» (27)، هذا ما يفتخر به نيتيشه أيضا، فالقديسون يتميزون بأنهم الأعداء الأكثر خبثا وشرا لأنهم الأكثر عجزا، ومن طبيعة العجز أنه يعمل على تقليص الفعل، الذي يعتبر اليهود أول شعب تتمظهر فيه هذه الخاصية باعتباره شعبا كهنوتيا. فهذا الشعب لم يجد لذته الكبرى في مصارعة أعدائه، الا بقلب راديكالي للقيم. إن هذا الشعب انتقم بطريقة كهنوتية لحقده وكراهيته الباطنية.

فقد قلب مفاهيم الحسن، الشريف، القوي، محب الله... الخ. وقد أشرف على هذا القلب من خلال كراهيته اللامحدودة، كراهية عجزه، وأعلن أن العاجزين وحدهم هم الطيبون وأحباب الله المقربون اليه، هذا، بعكس الأقوياء النبلاء، فهم إلى الأبد الرديئين القساة، الهالكين، الملحدين، وسيظلون الى الأبد المتهمين الأشرار.

وإذا كان نيتيشه يهتم بثورة الشعب اليهودي في مجال الأخلاق، فإن ذلك يعود لكون هذه الثورة تمثل وثيقة تاريخية، إذ أنها تعلن على أن ثورة العبيد في المجال الاخلاقي لا يبدأ إلا حينما يصبح الحقد هو مبتكر القيم، وفي نفس الان، هذا الحقد لا يمكن له أن يتمظهر إلا عبر الانتقام على المستوى الخارجي ويتعداه مطلقا. يؤكد نيتيشه مستهزئا متعجبا : «من هذا الجذع لشجرة الانتقام والكراهية الكهنوتية العميقة التي لم يسبق للعالم أن عرف مثيلتها، الكراهية التي تبدع المثال، الكراهية التي تقلب القيم، كراهية لم يسبق أن وجد مثلها فوق الأرض من هذه الكراهية، نبع شيء لا يمكن قياسه، حب جديد أكثر أنواع الحب عمقا.» (28).

إن العجز الذي لا يستعمل الانتقام بشكله العيني، يصير عبر الكذب والنفاق : طيبوبة، رضوخ للموضع المكروه، الرضوخ لأحد يأمر بهذا الرضوخ، وهو ما يسمى لدى العاجزين أو الطيبين أو الحاقدين : الاله، والغريب والجميل في العاجز الطيب

والكاره، هو أنه غني بالصبر، هذا الصبر الذي يسمى أحيانا بالفضيلة. هذا الصبر الذي يقدم صورة لعدم القدرة على الانتقام لأن تصير عدم إرادة الانتقام. إلا أن العاجزين في اقترابهم من الاله، لم يعرفوا، كما يقول نيتيشه، كيف يحبون إلههم إلا بتصليب الانسان (29).

يتصور العاجزون، مدندنو الصلوات، كما يسميهم نيتيشه، أن الله قد ميزهم واختراهم نظرا لبؤسهم الذي هو استعداد مؤقت للامتحان سيجدون مقابله في العالم الاخروي، ولذا فقسمتهم أفضل من قسمة القادرين الأقوياء، الغير الصابرين، الرافضين للنفاق والعجز، أي الأسياد في العالم الدنيوي، لكن، أين اختفى الثأر والكراهية والحقد ؟

العاجز يصرح على أنه دائما، طيب، ولذا فهو لا يظلم، إنه عادل : «إن العاجز عندما يعتقد أنه العادل الفاضل وينطق : أنا العادل، فإن لهذا وقع آخر وكأنه يقول لقد انتقمت. إن العاجزين يريدون اقتلاع عيون أعدائهم بواسطة فضيلتهم» (30).

فمن وراء البراءة المزورة والتساهل والتعاطف مع الاخر، يكمن ويختفي نور نار تنتظر من القوة الالهية باعتبارها أعظم القوى، أن تفجر ضغطا تاريخيا.

فالصبر والأمل والمحبة والايمان بالله، كلها مشاعر للذات الطيبة، هذه الذات التي تعيش على أمل منعرس فيها من خلال عجزها، إنها لا تعقل، فقد تنتظر أن يحين وقت الخلاص على يد إلاه قوي.

واضح إذن أن الانفعالات الكامنة وراء ظمأ الثأر والكراهية، استخدمت هذا الايمان لصالحها من أجل أن تدعم بحماسة، المبدأ الذي يؤكد على أنه مباح للقوي أن يصير ضعيفا، فعندما يقول المضطهدون المسحوقون تحت سيادة الحيلة الانتقامية للعجز : يجب أن نكون عكس الرديئيين، أي أن نكون طيبيين، والطيب لا يقوم بالعنف تجاه أحد، إنه لا يهجم، ولا يقتص حقه لأنه يترك مثل هذه المهمة للاله، وبالتالي على أن الطيب إذ يتهرب من الشر، فإنه ينتظر قليلا من الحياة، مثلنا نحن الصابرون المتواضعون والعادلون، فإن هذا كله، يعني أن الطيب يقر صراحة على أنه ضعيف، ومن الأفضل له أن لا يفعل شيئا، أن سيتسلم.

هذا التصريح المر والمنحط، وهذا الاحتياط ذا الصفة المنحطة كذلك، يفصح عن جوهر ضعف الضعيف، عن حقيقته الوحيدة التي لا يمكن التخلص منها وكأنها شيء قد اختير طوعا حسب اقتناعه، حسب منافقته اللاواعية لذاته : «إن الطيبيين يتنازلون، إنهم يخضعون ويستسلمون، قلبهم يردد وفكرهم يطيع، لكن ذاك الذي يطيع، لا يتفاهم مع ذاته» (31).

نخلص إذا، إلى أن الجينيالوجيا فلسفة ومنهج للتفلسف كما أراده ومارسه نيتيشه. إنها فلسفة محرضة، تدعو الانسانية الى أن تفيق من سباتها الطويل الذي حرمها من الفعل، من الابداع والنظرة الثابة الى الوجود، الى العالم والى ذاتها، فلم تكن محببة نيتيشه، سوى ذلك الوهن الذي أصاب الانسانية ذلك الاستلاب الذيلا أخذ منها القوة والارادة وحرمها إمكانية السير بجرأة في ذاتها، إذ أن الانسان عند نيتيشه، هو صاحب الفعل، أي فعل.

فلماذا اقتصر هذا الانسان على أن يكون مجرد موضع تثيره ذوات أخرى ؟ لماذا أذابت الانسانية إرادة قوتها ؟ لماذا ضاعت الذات الانسانية بين المواضيع ؟ لماذا جعلت من الحياة اتراجيديا ؟

حتى يتم التمتع بالحياة، كإرادة قوة متفائلة، يجب أن تتعير نظرة الانسان الى الانسان، نظرة الانسان الى التاريخ والتاريخ الى الانسان : «فليعتبر الانسان المدجن الضعيف والواهن نهائيا، كدلالة وغاية نهائية، كمعنى للتاريخ، كإنسان أعلى، وليكن هناك نوع من الحق ليعتبر هذا الانسان كل هذا الاعتبار أمام التهجين الكبير للمرض، أمام التقزز والملل والشيخوخة التي بدأت تفسد أوربا، فلنجعل الانسان على الأقل قادرا على أن يحيا ويؤكد الحياة» (32).

هوامش

1 — Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche Ed : Seuil. Paris 1969. P : 12.

2 . المذاهب الوجودية، تأليف : ريجيس جو ليفيبه، ترجمة : فؤاد كامل. الدار المصرية للتأليف والترجمة، أكتوبر 1966، ص : 56.

3 — Voir Nihilisme Europeen. Ed : 10/18. Paris : 1976.

4 — Voir Nihilisme Europeen. Ed : 10/18. Paris : 1976 P : 12.

5 — Voir Nihilisme Europeen. Ed : 10/18. Paris : 1976 P : 11.

6 — Voir Nihilisme Europeen. Ed : 10/18. Paris : 1976 P : 15.

7 — Gille Deleuze : Nietzsche et la philosophie. Ed : P.U.F. Paris 1977. P : 2.

8 — Gille Deleuze : Nietzsche et la philosophie. Ed. P.U.F. Paris 1977. P : 3.

9 — Ibidern.

10 — Jean Granier op.cit P : 164.
11 — Ibid. P : 169.
12 — Ibid P.P : 169 — 1970. Index (4).
13 — Genealogie de la morale. Neitzsche. Ed : Gallimard. Paris 1979. P : 24.
14 — Ibid : P : 26.
15 — Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra. Ed : Gallimard. Paris : 1963. P : 231.
16 — Gilles Deleuze op.cit P : 101.
17 — Neitzsche. Nihilisme Europeen P : 79.
18 — Gille Deleuse op.cit P : 73.
19 — Nietzsche A.P.Z P : 73.
20 — Nietzsche G.M.P : 28.
21 — Ibid. P : 45.
22 — Gille Deleuze op.cit P : 135.
23 — Ibid P : 138.
24 — Nietzsche G.M.P : 39.
25 — Ibid P : 54.
26 — Ibid P : 37.
27 — Gilles Deuleuze op.cit P : 146.
28 — Nietzsche G.M.P : 41.
29 — Ibid. P : 37.
30 — A.P.2.P : 11.
31 — Ibid P : 231.
32 — G.M.P : 55.

محمد المحيفيظ
نور الدين الزاهي

المدرسة، البيداغوجيا وإعادة إنتاج العنف الرمزي

على سبيل التمهيد :

سيعرف الفكر الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية، تبدلات قوية مست ـ ضمن ما مسته ـ البؤر التي كانت تستقطب اهتمامه. وفي خضم هذا التغير ستحتل مقولة السلطة اهتماما لم يسبق له مثيل. سينظر الى السلطة لا باعتبارها مجسدة في هياكل اقتصادية وفي دواليب إدارية وسياسية كما كان الأمر قبل ذلك، بل سينظر الى السلطة باعتبارها تخترق كل مفاصل المجتمع وتتجلى عبر كل حقوله وميادينه. وما السلطة السياسية إلا اختزالا لكل تلك السلط الفرعية، ولكنها وإن كانت اختزالا لها، فإنها لا تعني عن الدراسة الفرعية المتخصصة، إن شئنا تكوين رؤية دقيقة تامة بأواليات ومنطق اشتغال السلطة.

ضمن هذا المنظور الجديد، ستحتل علاقة المعرفة بالسلطة الواجهة الأمامية ضمن انشغالات واهتمامات المفكرين. وفي هذا الاطار ستكتسب أعمال «ميشال فوكو» مثلا عن «الطب العيادي» وعن «تاريخ الجنون» في العصر الكلاسيكي وهجا خاصا، لانها كانت بالضبط تدشن ذلك الفهم الجديد للسلطة، انطلاقا من تسليط الضوء على علاقة معارف معينة كالطب العيادي والطب النفسي، بممارسة السلطة وبالياتها. ولعل هذا أيضا ما يفسر لنا الانتشار الواسع الذي عرفته بعض مجالات البحث مثل السيمياء مثلا.

إن أعمال «بيير بورديو» لا يمكن فهمها ـ والحالة هذه ـ إلا ضمن هذا الجو الثقافي والفكري العام، وبالتالي فحينما نؤطر أعماله ضمن هذا الاطار، فإننا نفهم بسهولة أكبر ذلك الطموح لدى سوسيولوجيا «بورديو» لأن تتأسس على تراث وفكر علمين من أعلام السوسيولوجيا العربية : «كارل ماركس» و«ماكس فيبر»، ذلك أن

مشروعا يعتمد دراسة السلطة بالمعنى المشار اليه أعلاه، لا يمكن أن يتأسس إلا عبر إيلاء المنظومات الرمزية أهمية خاصة، وإلا بقينا سجيني النظرة الاقتصادوية والسياسوية للسلطة. والحال، إن المزاوجة بين «ماركس» و«فيبر» هي التي تمكننا من إنجاز هذه الخطوة. يقول «ب. بورديو» : «كان أحد أهداف عملي ولا يزال يتمثل في معالجة الظواهر الرمزية ضمن منظور مادي (...) ويبدو ماكس فيبر ضمن هذا المشروع المنقد الأكبر لنا، لأن سوسيولوجيا الأديان التي أسسها تمثل تقدما كبيرا يذهب الى أبعد من ماركس. يحلو لبعض علماء الاجتماع أن يجتروا باستمرار فكرة التضاد الشائعة التي تعاكس ماركس بماكس فيبر، ونراهم يعارضون بين المادية الماركسية و«الروحانية الفيبرية» أو «المثالية الفيبرية». هذا خطأ شائع، ذلك أن فيبر كان رائدا لما يمكن أن ندعوه بالماركسية الرمزية «Le marxime symbolique» (1).

من هنا، سيعمل «بورديو» على تقسيم العالم الاجتماعي الى حقول (Champs) مستقلة نسبيا، وسيحاول تعرية آليات اشتغالها الخاصة بها مستنيرا في ذلك بفهمه الخاص للسلطة، التي يقول عنها : «إن السلطة ليست شيئا متموضعا في مكان ما، وإنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة. ونجد أن كل بنية العالم الاجتماعي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة» (2).

في هذا الموقف إذن تتموضع دراسة «بورديو» للتربية والنسق التعليمي. إنه ليس مختصا في التربية، بل إن دراسة النسق التربوي عنده مرحلة من مراحل استراتيجية أعم وأشمل ألا وهي الدراسة الشاملة لمختلف الحقول المشكلة لبنية العالم الاجتماعي، وذلك بهدف صياغة نظرية للسلطة الرمزية (Pouvoir symbolique0. إن دراسته للنسق التربوي تتجاوز مع دراسته للأذواق والرياضة واللباس واللغة والمسكن والشعائر.

رهان دراسة النسق التربوي عند «بورديو« مرتبط أيما ارتباط بهاجس دراسة السلطة الرمزية والكشف عنها، مادامت هذه السلطة تلجأ الى التورية والاختفاء. ذلك «أن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية، ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل ويمارسونها» (3).

هذا هو الاطار العام الذي تنتظم ضمنه سوسيولوجية التربية عند «بورديو»، وهو الذي يملي كل رهاناتها النظرية ويصوغ جهازها المفاهيمي. وسنحاول الآن أن نقترب أكثر من هذه الرؤية السوسيولوجية للنسق التربوي، وذلك من خلال عرضنا لمحتويات باكورة أعماله في هذا الصدد : «الورثة» (Les heritiers).

إن مرمى كتاب «الورثة» - الذي أنجزه «بورديو» بالتعاون مع زميله «جان كلود باسرون (J.C.Passeron) سنة 1964 - هو تحليل ودراسة للنسق التربوي من

خلال علاقة الطلبة بالثقافة، كما يدل على ذلك العنوان الفرعي للكتاب. وهو وان كان يرتكز في جانبه الميداني على دراسات وأبحاث اقتصرت على المستوى الجامعي فقط، فإن خلاصاته وتعميماته تمكننا من استشفاف وجهة نظر «بورديو» في إشكالات التربية والتعليم بصفة عامة.

ويمكننا إعادة تركيب الآراء المنتشرة بين ثنايا الكتاب وصياغتها في ثلاث خلاصات رئيسية :

1 - الخلاصة الأولى : وهي ذات طبيعة سجالية، ذلك أنه في الفترة التي ظهر فيها الكتاب، كانت سائدة - وبشكل كبير - داخل الأوساط الطلابية والسياسية الفرنسية، ما يمكن أن ندعوه بايديولوجية النقابوية الطلابية، التي كانت تنظر الى الطلبة على أنهم جسم اجتماعي متماسك... بل كان هناك من يتحدث عن «طبقة الطلبة»، باعتبارها فئة لها مصالح مشتركة ووضعية موحدة. من هنا كان ذلك الاصرار الذي نلاحظه في الكتاب - خاصة في الفصل الثاني منه - من أجل دحض هذا التصور والتأكيد على أنه ليس هناك ما يسمح بالقول بطبقة طلابية، بل إن كل الأبحاث التي قام بها صاحبي الكتاب (= بورديو وباسرون) تثبت أنه لا وجود حتى لأدنى درجات الانسجام والتعارف بين أعضاء هذه الفئة الطلابية. كما يشير بورديو وباسرون الى أن غياب تلك التقاليد الفلكلورية التي كانت - عبر ممارسات طقوسية - تضفي نوعا من اللحمة على الجسم الطلابي، هذا الغياب إذن هو مؤشر قوي على سمة التنافر التي تطبع الفئة الطلابية.

الوسط الطلابي - إذن - وسط متنافر، ويجب البحث عن أصل هذا التنافر في الاصول الطبقية للطلبة. فرغم أن كلا من ابن البورجوازي وابن البورجوازي الصغير وابن العامل، يندرجون تحت يافطة واحدة هي يافطة «الطلبة»، إلا أنهم لا يقيمون نفس العلاقة مع المدرسة والثقافة. فالأصول الاجتماعية هي أهم محدد يتحكم في تجربة الطلبة، بل وفي شروط وجودهم كذلك (4).

2 - أما الخلاصة الثانية : فتمثل في تعامل «بورديو» و«باسرون» مع المدرسة باعتبارها الأداة الأولى بامتياز، بمعنى أنها هي التي تطبع أكثر سلوكات الناس وتساهم أكثر من المؤسسات الأخرى في تشكيل الموقف العارف وفي تشكيل الشعور بالالفة في العالم المثقفي.

إن «بورديو» و«باسرون» يريدان دحض تلك الأوهام التي تعتبر أن وسائل الاتصال الجماهيرية (Mass-Media) قد أضعفت دور الحواجز الاقتصادية وأنها تلعب دورا توحيديا، أي دور إضفاء التجانس الثقافي، فالأبحاث الأمبريقية تبين بأن التعامل مع الأعمال الثقافية أو المنتوج الثقافي يظل حصرا على «الطبقة المثقفة».

3 ـ **الخلاصة الأخيرة** : ولعلها أهم ماورد في الكتاب، وهي التي تمثل محاولة «بورديو» و«باسرون» حل مسألة التفاوت الاجتماعي أمام المدرسة والثقافة. صحيح أن هذه المسألة اعتادت الدراسات ذات النفحة الماركسية إثاراتها، إلا أن الجديد هنا يتمثل في أن صاحبي كتاب «الورثة» لن يكتفيا بالتأكيد على أن نسبة أبناء العمال من مجموع طلبة التعليم العالي لا تتعدى 6 % ، أو بالاقتصار على ترديد الملامح الناقصة للتفاوت الاجتماعي مثل أن أبناء المحظوظين يستفيدون من توصيات ذويهم وشبكة العلاقات التي لديهم، أو الاشارة للمساعدات المادية التي يتلقونها أو الى الحصص الاضافية التي تقويهم.

إن مثل هذا التناول ـ في نظر «بورديو» و«باسرون» ـ خطير على المستوى المنهجي، إذ أنه يخدم نظام التفاوت ويكرس «هيرارشية» التمايز في الوقت الذي يعتقد فيه أنه يحاربهما. يقول «بورديو» : «**ليست هناك من طريقة لخدمة النسق أفضل من عزو كل التفاوتات أمام المدرسة التي التفاوتات الاقتصادية أو الى إرادة سياسية فقط**» (5).

عوض ذلك، يشدد بورديو وباسرون على ضرورة فحص التفاوت الاجتماعي على مستوى المدرسة والثقافة، انطلاقا من مظاهره الخفية والمتوارية. وسينطلقان في بحث ذلك من فرضية هي أن وظيفة الجامعة (أو المدرسة بصفة أعم) هي «منح الفرصة للمحظوظين وغين المغبونين». لكن، كيف يتم ذلك ؟

في هذا الصدد يتوسل «بورديو» بمفهوم «الارث الثقافي». ويعتبر أن الأصل الاجتماعي للأفراد يحدد وبصفة قطعية رأسماله الثقافي والرمزي. وكما يقول هو نفسه، فإن «الطلبة المحظوظين لا يدينون لوسطهم الاصلي بعادات ومواقف تنفعهم في واجباتهم المدرسية فقط، بل يرثون أيضا معارف ومهارات وأذواق، و«ذوق راقي»، لا يمكن أن ننكر مردودية كل ذلك على المستوى المدرسي. (6).

وعبر دراسات أمبريقية وأبحاث تتعلق بعلاقة الطلبة بالثقافة، يكشف بورديو باسرون على أن أبناء فئات محددة (وهي الفئات المحظوظة عموما) هم الذين يتمكنون من نسج علاقة متينة مع السوق الثقافية والانتاج الثقافي، وذلك بيسر كبير، حتى دون أن يكونوا يقصدون ذلك : فهم وبحكم العادات والسلوكات التي تنضبط لها عائلاتهم، يجدون أنفسهم ومنذ نعومة أظافرهم يزورون المتاحف وينصتون للموسيقى الراقية بمختلف ألوانها، ويقرأون ما طاب لهم من الكتب مستفيدين من مكتبة العائلة المتوارثة في أغلب الأحيان. لكن، رب معترض يقول بأن كل ما ذكرناه يندرج ضمن ما يمكن تسميته بـ «الثقافة العامة»، فكيف يمكن لها أن تؤثر على مردودية التكوين المدرسي ؟

يجيب «بورديو» مؤكدا على أن طبيعة العلاقة التي تقيمها الثقافة المدرسية مع ما يدعى «ثقافة عامة» تتميز بكونها علاقة دونية. إن الثقافة المدرسية حتى داخل

مجالها الذي هو القسم، تبخس حقها وتمجد الثقافة العامة. من هنا ذلك التقابل بين «التلميذ المجد» وبين «التلميذ الموهوب اللامع» : الأول هو المتقيد ببرامج المدرسة ومعاييرها، والثاني هو الذي وإن كان ينفلت ويتجاوز البرامج المدرسية ولا يأبه بها، فإنه لبق وفصيح وذو معارف واسعة. وبديهي أن الثاني هو محل الثناء والاعجاب، في حين أن حظ الأول ـ في أحسن الأحوال ـ هو الرضى.

إن «الثقافة المدرسية المحض ليست فقط ثقافة جزئية أو جانبا من الثقافة، ولكنها ثقافة دونية أن العناصر التي تكونها بالذات ليس لها المعنى الذي كان يمكن أن تحوزه في إطار أعم.» (7). هذه العلاقة التي للثقافة المدرسية بالثقافة العامة هي بالذات التي تنزع عن المدرسة طابعها المساواتي، إذ أنه بالنسبة لأبناء الطبقات الدنيا، أن المدخل الوحيد لديهم الى ملكوت الثقافة هي المدرسة. هذه المدرسة التي كان بإمكانها أن تكون وسيلة فعالة لدمقرطة الثقافة، لو لم تكن تكرس التفاوتات الأولية أمام الثقافة عن طريق تجاهلها، ولو لم تكن تنتقص من قيمة الثقافة المدرسية، أي الثقافة التي تمنحها هي نفسها، وذلك لصالح الثقافة الموروثة (8).

هكذا، يجد ابن العامل أو ابن الفلاح الذي لم يغادر بلدته الصغيرة قط، يجد نفسه يواجه نفس الامتحان أو التقييم الذي يواجهه ابن البورجوازي أو الاطار. ألا أن هذا الأخير سيتحدث عن الثقافة اليونانية مثلا وهو قد زار صالات العرض والمتاحف وشاهد مسرحيات «سوفوكليس»، ولربما قد زار اليونان وشاهد بأم عينيه مآثر الاغريق وبصمات حضارتهم. إنه سيتحدث عن شيء قد استأنس به، في نفس الوقت الذي سيكون فيه على ابن الكادح أن يجد نفسه من أجل تخيل ساحة «الآغورا»... وهكذا، أن تساوي الطلبة في تحصيل الثقافة المدرسية هو تساو شكلي لأنهم ـ ومنذ البداية ـ يمتاز بعضهم على البعض الآخر بمجموعة من المؤهلات المسبقة التي يحددها الوسط الاجتماعي والأصل الطبقي (9).

المساواة ـ إذن ـ هي شكلية، أما في واقع الأمر، فإن المدرسة بما هي مجال يتم فيه استثمار الرأسمال الثقافي الموروث، فإنها تصبح قناة من أجل الاقصاء والانتقاء. وهنا تأخذ تقنية الامتحان كل أبعادها عند «بورديو» : إنها طريقة تصبغ على نفسها الشرعية من أجل انتقاء الأطر التي سيعيد بها النظام الاجتماعي إنتاج ذاته، ومن أجل إقصاء البقية الباقية. (هذا ما تؤكده البيانات والأرقام المرفقة بالكتاب عن نسب أبناء الطبقات الاجتماعية المختلفة في التعليم العالي).

وإذا كان الإرث الثقافي والرأسمال الرمزي يحد من تدفق أبناء المسحوقين الى مقاعد الجامعات والمعاهد العليا، فإنه يمارس ضغطه حتى على هؤلاء الذين استطاعوا أن يفلتوا من العوائق المتعددة ونجحوا في ولوج التعليم العالي، وذلك عن طريق حصر إمكانيات الاختيار المتاحة أمامهم (أقصد اختيار الشعب والتخصصات).

هذه هي الخلاصات الثلاثة التي تنتظم كتاب «الورثة»، وهي مبنية على دراسة دقيقة، تعتمد الجداول الاحصائية والاستمارات وكل تقنيات البحث الميداني. إلا أن الأهم هو طبيعة الجهاز المفاهيمي الذي يعتمده «بورديو» وزميله من أجل إنتاج رؤية حول النسق التربوي والمدرسي، رؤية تطرح على نفسها مهمة تجاوز المعطى المباشر وهتك أولية الاختفاء والتمويه التي يلجأ اليها ذلك النسق...

إن هذا الجهاز المفاهيمي، وإن كان لا يستعمل المعجم الماركسي، يمنح منه بشكل كبير : إن «بورديو» سيصل الى تحليل العلاقة بين الرأسمال الاقتصادي وبين الرأسمال الرمزي، انطلاقا من توليفة بين ماركس وماكس فيبر - كما سبق أن أسفلنا - من هنا تكتسب مفاهيم مثل : إعادة الانتاج، الاقصاء، الانتقاء، الارث الثقافي... كل حمولتها الدلالية.

ورغم النفحة الماركسية لنظرية إعادة الانتاج عند «بورديو» فإنها لم تحظ برضى كل السوسيولوجيين الماركسيين. وليس غير ذي فائدة أن نعرض هنا الى رأي سوسيولوجيين ماركسيين في محاولة «بورديو».

يعتبر «روجي استابلي» و«كريستيان بودلو» (R.Establet- C.Baudelot) في كتابهما «المدرسة الرأسمالية في فرنسا» (10) أن نظرية «إعادة الانتاج» عند بورديو وبارسرون، وإن كانت قد بددت الكثير من الأوهام حول المدرسة وديموقراطيتها، كما أنها كانت ذات نفس تحريضي أثر بشكل كبير في انتفاضة ماي 1968، فإنها رغم كل ذلك لا تنتمي الى التحليل الماركسي، أو أنها تحيد على الأقل في بعض الجوانب.

فمثلا يرى استابلي وبودلو أن دراسة بورديو وباسرون هي على مستوى المنهج دراسة لا جدلية، ذلك أن محاولة تفسير التفاوتات التي تعرفها المدرسة فيما بين أعضائها عن طريق العودة الى مرحلة ما قبل المدرسة (العائلة والوسط الاجتماعي... فهذه محاولة للتفسير ارتدادية وكرونولوجية وفردانية. (11).

وهذه النظرة اللاجدلية هي التي جعلت نظرية «إعادة الانتاج» تتحدث عن توارث امتيازات الاستغلال والسيطرة باعتبارها سببا في الوقت الذي هي فيه نتيجة وهذا الخلط بين السبب والنتيجة أدى الى إنتاج خطاب خاطيء عن المدرسة والطبقات الاجتماعية على حد سواء.

إلا أن أهم نقد يوجهه صاحبا كتاب «المدرسة الرأسمالية في فرنسا» هو الذي يوردانه أثناء مناقشتهما للكيفية التي ينظر بها بورديو وباسرون الى دور المدرسة في الحفاظ على الامتيازات. فحسب استابلي وبودلو، أن هذا الدور يتم عرضه عند أصحاب نظرية إعادة الانتاج (=بورديو وباسرون) تمنح لزبنائها نظرية التواصل

(Communication). إن المدرسة عندهما تمنح لزبنائها نفس السلع الثقافية إلا أنها مصاغة حسب شفرة تتعلق إمكانية حلها بنوع المرسل المحدد طبقيا.

إن هذا الفهم بالنسبة لاستابلي وصديقه، يختلف عن المفهوم الماركسي للايديولوجية، الذي يستتبع الصراع الايديولوجي. فايديولوجيا الطبقة السائدة ليست فقط غامضة ومصاغة على طبيقة شفرة بالنسبة للطبقات المسودة، ولكنها أيضا - وهذا هو الأهم - مناقضة لمصالحهم الموضوعية.

إن أفق بورديو وباسرون (حسب استابلي وبودلو) يمنعهما من تفسير التناقضات التي تقع داخل الجهاز المدرسي... هاته التناقضات المرتبطة بالصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية، وجعلهما لايريان في الطبقات المسودة سوى كونها «حاملة للمعوقات الثقافية»، وهم بذلك ينفون دور الصراع الطبقي ويسقطون في شرك الحتمية السوسيولوجية. هذا دون الحديث عن الخلط والتشويش الذي يطبع استعمالهما لمفهوم الطبقة : فهي تستعمل تارة للحديث عن «الطبقة المثقفة»، وتارة أخرى للحديث عن الفئات المهنية... الخ.

ومهما يمكن من أمر، فإنه لا يمكن نفي أن نظرية «إعادة الانتاج» كما صاغها بورديو، قد لعبت أدوارا صدامية في السجال الذي عرفته فرنسا حول النسق التربوي والتعليمي.. وقد كان بورديو وبارسرون صاحبا الريادة في لفت الانتباه الى أن أي نقد للنظام الاميتازي للمدرسة يجب أن يتعدى الجوانب الاقتصادية، وأن يضع أصبعه على الأساس الفعلي للتفاوت، والمتمثل في التفاوت في الرأسمال الرمزي والارث الثقافي ذي العلاقة بالأصل الاجتماعي للأفراد. إذا وعينا ذلك جيدا، فإن مشروعنا الاصلاحي لنظام التعليم سيبتعد عن الوهم الذي يركز كل مجهوداته على تحقيق تكافؤ الامكانيات الاقتصادية فقط، ذلك أن «فعالية عوامل التفاوت الاجتماعي تشتغل على نحو أنه إذا ما ساوينا كل الوسائل الاقتصادية، فإن ذلك لن يمس النسق الجامعي كنسق يكرس التفاوتات عن طريق تحويل الامتياز الاجتماعي الى موهبة واستحقاق فرديين، بل أكثر من ذلك، فإن المساواة الشكلية للحظوظ إذا ما تحققت، فإن المدرسة ستتمكن إذ ذاك من توظيف كل مظاهر الشرعية لصالح إضفاء الشرعية على الامتيازات» (12).

عوضا عن ذلك، ينصحنا بورديو وباسرون بأن نضمن مشروعنا الاصلاحي ما يسميانه بالبيداغوجية العقلانية. يقولان : «في غياب بيداغوجية عقلانية تعمل على التصفية المنهجية والدائمة - من الحضانة الى الجامعة - لفعل العوامل الاجتماعية المنتجة للتفاوت الثقافي، فإن الارادة السياسية من أجل إعطاء الكل حظوظا متساوية أمام التعليم لا يمكنها أن تتغلب على التفاوتات الحقيقية، حتى حين تتسلح بكل الوسائل المؤسسية والاقتصادية. وبالمقابل، فإن بيداغوجية عقلانية حقا - بمعنى أنها مؤسسة على سوسيولوجية للتفاوتات الثقافية، يمكنها أن تساهم - دون شك - في التقليل من التفاوتات أمام المدرسة والثقافة.» (13).

يطرح كل من بورديو وباسرون أربع فرضيات أو قضايا كبرى يعتبرناها المرتكزات النظرية لفهم نظرية العنف الرمزي التي يعرضانها ضمن كتاب «إعادة الانتاج». وهذه الفرضيات نعرضها بنفس الطريقة التي عرضاها بها :

0 سلطان عنف رمزي = فرض دلالات باعتبارها دلالات شرعية

1 الاستقلالية النسبية للعلاقات الرمزية عن علاقات القوة التي تؤسسها

2 وظيفة التمثلات ضمن العلاقات الاجتماعية هي إنتاج الجهل بالحقيقة الموضوعية لهذه العلاقات كعلاقات قوة.

3 كل فعل بيداغوجي فعل يقصد إعادة إنتاج تعسف ثقافي لطبقات مسيطرة أو مسيطر عليها (هذا الفعل البيداغوجي غير مميز).

4 الفعل البيداغوجي المدرسي يعيد إنتاج بنية علاقات القوة ضمن تشكيلة اجتماعية النسق التربوي ينزع نحو ضمان عملية احتكار العنف الرمزي الشرعي.

I ـ بعض مرتكزات نظرية العنف الرمزي :

1 ـ التعسف المزدوج للفعل البيداغوجي :

يعرف كل من بورديو وباسرون الفعل البيداغوجي باعتباره عنفا رمزيا يفرض تعسفا ثقافيا. وهذا التعسف الثقافي لا يمكن فرضه إلا بواسطة سلطان تعسفي. «**كل فعل بيداغوجي هو موضوعيا عنف رمزي باعتباره يهدف الى فرض تعسف ثقافي بواسطة سلطان تعسفي**» (14). فسواء كان هذا الفعل البيداغوجي ممارسا من طرف كل الفاعلين التربويين لجماعة معينة، أو من طرف أعضاء الجامعة الأسرية، أو من طرف الفاعلين المعينين علنا من طرف مؤسسة لها وظيفة تربوية، جزئية أو كاملة، علنية أو مضمرة، فإن هذا الفعل يهدف إعادة إنتاج التعسف الثقافي للطبقات المسيطر عليها. وعملية إعادة الانتاج هذه التي يمارسها الفعل البيداغوجي تجعل منه موضوعيا عنفا رمزيا بمعنى أول، باعتبار أن علاقات القوة بين الجماعات أو الطبقات المقومة لتشكيلة اجتماعية ما، توجد وراء تشييد السلطان التعسفي الذي هو شرط إقامة علاقة تواصل بيداغوجي، وبالتالي فرض وطبع تعسف ثقافي حسب نمط تعسفي للفرض والطبع، بمعنى أن السلطان التعسفي هو الذي يفرض التعسف الثقافي ويجعله لصيقا بالأفراد. وعملية الفرض هذه تتم ـ حسب بورديو باسرون ـ حسب نمط تعسفي للفرض والطبع. والمقصود هنا بالنمط هو التربية، بمعنى النسق التربوي الذي يسود في تشكيلة

اجتماعية معينة، ويكون هو المحدد لطريقة الفرض والطبع. وباعتبار الفعل البيداغوجي سلطانا رمزيا، أي لا يمكن حصره في تعريف : فرض القوة، فإنه لا يمكن أن يكون له تأثيره الخاص، أي تأثيره الرمزي الا حض، إلا إذا استمر تطبيقه في علاقة تواصل من جهة، وتوفرت الشروط الاجتماعية للفرض والطبع من جهة أخرى، أي علاقات القوةالتي لا يتضمنها تعريف شكلي لعملية التواصل.

إن علاقات القوة تشكل الأساس الرئيسي لقيام علاقة تواصل يمارس ضمنها الفعل البيداغوجي تأثيره الخاص، وهي أيضا التي تجعل هذا الفعل في موقع السيادة داخل نسق الأفعال البيداغوجية المتواجدة في السوق الاقتصادية والرمزية، انطلاقا من أن هذا الفعل هو «ذلك يتطابق ـ سواء عن طريق نمطه في الفرض، أو عن طريق تحديد ما يفرضه وتحديد الذين يفرض عليهم ـ بصورة كاملة، وبالرغم من النجائه دائما الى وساطة، مع المصالح الموضوعية للجماعات أو الطبقات السائدة» (15).

فعملية التطابق هذه التي تحدد الفعل البيداغوجي المسيطر، هي التي تحدد وزن وموقع كل فعل بيداغوجي ضمن بنية علاقات القوة الرمزية التي تحدد كل الممارسين لفعل عنف رمزي. هذ البنية تعبر هي أيضا بدورها عن علاقات القوة بين الجماعات أو الطبقات المكونة لتشكيلة اجتماعية معينة. إنه عبر توسط مفعول السيادة، أي مفعول التربوي السائد، تعاون وتساهم الأفعال التربوية التي تمارس في مختلف الجماعات أو الطبقات، في سيطرة الطبقات المسيطرة وذلك عبر ممارسة الطبع انطلاقا من الأفعال التربوية المسيطرة لمعارف ولطرق يحدد قيمتها الفعل التربوي المسيطر في السوق الاقتصادية والرمزية.

«إن الفعل البيداغوجي هو موضوعيا عنف رمزي، بمعنى كان، باعتباره التحديد الموضوعي المتمضن في فعل الفرض والطبع لبعض الدلالات بواسطة الانتقاء والاقصاء المرتبط به... هذه الدلالات التي تعتبر جديرة بإعادة إنتاجها بواسطة فعل بيداغوجي يعيد إنتاج الانتقاء التعسفي الذي تمارسه موضوعيا جماعة أو طبقة داخل ومن خلال تعسفها الثقافي.» (16).

إذن، فالمعنى الثاني الذي يحدد به كل من بورديو وباسرون طبيعة الفعل البيداغوجي باعتباره موضوعيا عنفا رمزيا، يتحدد في تحديد الدلالات الشرعية وذلك عبر فعل الانتقاء وفعل الاقصاء الذي سيمارس على الدلالات الأخرى. وفعل الانتقاء والاقصاء هذا هو فعل تعسفي انطلاقا من أنه يجعل بعض الدلالات في موقع السيادة، هذه الدلالات التي تعرف ثقافة الجماعة أو الطبقة المسيطرة. يقول كل من بورديو وباسرون : «إن انتقاء الدلالات الذي يحدد موضوعيا ثقافة جماعة أو طبقة معينة كنسق رمزي، هو انتقاء تعسفي باعتبار أن بنية ووظائف هذه الثقافة لا يمكن

استخلاصها من أي مبدأ كوني، أو فيزيقي أو بيولوجي أو روحي، ولا ترتبط بأي نوع من العلاقة الداخلية مع «طبيعة الأشياء» ومع «الطبيعة الانسانية» (17).

إذن، فانتقاء الدلالات هو الذي يحدد ثقافة جماعة أو طبقة معينة. والثقافة هنا هي النسق الرمزي الذي يميز جماعة عن أخرى، بمعنى أن انتقاء الدلالات الذي يحدد ثقافة جماعة وبميزها بذلك عن جماعة أخرى هو انتقاء لا يمكن إخضاعه أثناء عملية التفسير لأي مبدأ أو لأي منطق عام سوى منطق التعسف ومنطق النسق الرمزي. وطبقا لهذا التفسير، تصبح ضرورة الانتقاء مزدوجة : فهي ضرورة منطقية، وضرورة سوسيولوجية. فمنطقيا تدين هذه الثقافة التي يحددها الانتقاء بمعقوليتها لتماسك وظائف بنية العلاقات الدالة التي تكونها وتقومها، بحيث أنه من هذه الوجهة لا يمكن للطبقة السائدة أن تنتقي دلالات ثقافية تعارض ثقافتها.

أما سوسيولوجيا، فيعتبر الانتقاء ضروريا نظرا لأن هذه الثقافة هي مدينة بوجودها للشروط الاجتماعية التي هي نتاج لها. هذه الشروط المتجسدة في طبيعة العلاقات اللامتكافئة بين الجماعات التي تجعل من الانتقاء التعسفي ضرورة لوجودها في موقع السيادة ضمن النسق الرمزي الحاضر في تشكيلة اجتماعية واقتصادية معينة.

إن الفعل البيداغوجي باعتباره عنفا رمزيا بالمعنى الأول والثاني، يعمل - حسب بورديو - وباسرون - على إعادة إنتاج التعسف الثقافي الذي يعيد بدوره إنتاج السلطان التعسفي الذي يوجد وراء ممارسة الفعل البيداغوجي من جهة، ويزكيه من جهة أخرى.

2 - حول السلطة البيداغوجية :

إن السلطة البيداغوجية مرتبطة بممارسة الفعل البيداغوجي انطلاقا من أن هذا الفعل لا يمكنه أن يمارس بدون سلطة... أيضا لا يمكنه أن يوجد إلا ضمن علاقة تواصل بين طرف سائد وآخر مسود. إن علاقة التواصل هاته تستدعي ضرورة تواجد سلطة وضرورة تواجد منبع تستمد منه هذه السلطة مرجعيتها وشرعيتها. يعتبر الاعلان عن الضرورة الموضوعية للسلطة البيداغوجية منبعا لشرعيتها. وسيستقي الفعل البيداغوجي - على إثر هذا - شرعية ممارستها من منبع شرعيتها الأصلية. هذا الفعل يتضمن طبقا لهذا تعارضا بين الحقيقة الموضوعية التي يمارسها، وهي العنف، وبين الموكل اليهم ممارسة هذا الفعل البيداغوجي. فهؤلا يميلون الى إنكار هذه الحقيقة الموضوعية. إن هذا التعارض لا يحمل الفعل البيداغوجي فقط، بل تحمله السلطة البيداغوجية كذلك، بحيث أن إخفاء الفعل البيداغوجي لحقيقته الموضوعية يعتبر العامل الأساسي في ديمومة هذا الفعل ذاته وديمومة السلطة البيداغوجية. فإذا ما سعى الفعل

في لحظة ما إلى تعرية حقيقته (أي العنف) وهدم السلطة التي يعتمد عليها، فسنجده في نفس الوقت يهدم نفسه.

إذن، فكل فعل بيداغوجي له - موضوعيا كشرط لتحققه - الجهل بحقيقته الموضوعية كفعل عنف رمزي، لأن الدخول في عملية التعرية من طرف المتدبر (= المدرس) للحقيقة الموضوعية لهذا الفعل، لن يكون سوى دخول جديد حسب بورديو وباسرون - في شكل جديد لتناقض الكاذب : أما سوف تعتقد بأنني لا أكذب حينما أقول لك بأن التربية هي عنف وتدريمي غير شرعي، ولا يمكنك حينئذ أن تثق بي، وإما سوف تعتقد بأنني أكذب وبأن تدريمي شرعي، وحينئذ سوف لا تثق بما أقول حينما أعلن لك بأنه عنف.

ارتكازا على الآلية - الجهل - المحققة لديمومة الفعل البيداغوجي والسلطة البيداغوجية، تنكشف كل ايديولوجيات الفعل البيداغوجي المبعدة لحقيقته الموضوعية كعنف رمزي، سواء تعلق الأمر بالأسطورة السقراطية أو السقراطية الجديدة القائلة بتعلم غير موجه، أو بالأسطورة الروسوية القائلة بتربية طبيعية، أو بالأسطورة الفرويدية القائلة بتربية غير قمعية...، على أنها تنفي التناقض الموجود بين الحقيقة الموضوعية للفعل التربوي والممثل الضروري لهذا الفعل كضرورة «طبيعية».

يقول كل من بورديو وباسرون : «باعتبارها سلطانا تعسفيا للفرض، وانطلاقا من أنها غير معروفة كسلطان تعسفي للفرض، تجد نفسها موضوعيا معروفة كسلطة شرعية، السلطة البيداغوجية كسلطان للعنف الرمزي الذي يتمظهر في شكل نسق للفرض الشرعي، تعضد وتقوي السلطان التعسفي الذي يؤسسها وتخفيه. (18).

إن الارتباط الموجود بين كل من السلطة البيداغوجية والفعل البيداغوجي هو ارتباط ينتجه ويعيد إنتاجه الفعل البيداغوجي عبر إخفائه لحقيقته الموضوعية، وعبر إنتاج وإعادة إنتاج الجهل بحقيقته الموضوعية كعنف رمزي مما يجعل هذا الفعل ينتج الاعتراف الشرعي به كفعل بيداغوجي «طبيعي» وفكرة الشرعية هنا لا يعتبرها بورديو وباسرون دخولا في إشكالية النشأة السيكولوجية لممثلي الشرعية التي يمكن أن يوصل إليها التحليل الفيبيري، بل ما يكشفان عنه هو الارتباط بين هذه الفكرة وإنكار مسألة السيادة، أي سيادة الفعل البيداغوجي داخل السوق الرمزية، ثم الحضور المؤكد للسلطة البيداغوجية ضمن الفعل البيداغوجي.

فهذه السلطة التي تسري ضمن هذا الفعل بنفس سريان النقود، إن هذا الحضور يجعل من علاقة التواصل البيداغوجي التي يتم فيها الفعل البيداغوجي تميل الى إنتاج مشروعية ما يبلغه، مع التركيز على أن ما هو مبلغ - بمجرد أن تبليغه يتم بصفة شرعية - فهو جدير بالتبليغ بالتعارض مع كل ما لا تبلغه.

إن السلطة البيداغوجية بالاضافة الى ما ذكر تحتاج الى «الاقرار»، كل إقرار - سواء كان متدبرا أو مؤسسة - يزاول فعلا بيداغوجيا لا يتوفر على السلطة البيداغوجية إلا بصفته منتدبا عن الجماعات أو الطبقات التي يفرض تعسفها الثقافي حسب نمط للفرض يحدده هذا التعسف، أي بوصفه المالك للانتداب بحق العنف الرمزي. فهؤلاء المتدبرون يقومون عوض الطبقة السائدة بفرض تعسف هذه الطبقة السائدة عن طريق الانتداب. وبالتالي، تصبح جماعة المتدبرين غير مستقلة، ولكن مرتبطة بجماعة الطبقة السائدة. فالتعسف الثقافي ليس نتيجة فقط للعلاقة البيداغوجية، بل هو أيضا - وفي نفس الوقت - مقدمة لهذه العلاقة التي تفرض هذا التعسف. ومن هنا يمكن للفرد أن ينتمي الى نفس الجماعة ولكونه انتدبته جماعة أخرى، فهو سيميل الى إنتاج وإعادة إنتاج التعسف الثقافي لهذه الجماعة عبر إنكاره لتعسفه هو ذاته.

فمسألة الانكار والاعتراف ليست مرتبطة بالمتلقين فقط، بل كذلك بالمتدبرين. هذا الاقرار البيداغوجي يعمقه بورديو وباسرون حينما يربطانه ليس بشرعية التعسف الثقافي، ولكن بشرعية الناس الذين يمثلون أقطاب التعسف الثقافي (المتدبرون والتلاميذ). يقولان : «إن إقرارا بيداغوجيا لا يتوفر على السلطة البيداغوجية التي تمنح إياه سلطان إضفاء المشروعية على التعسف الثقافي الذي تطبعه، إلا في الحدود الذي سيطره هذا التعسف، أي في حدود ما إذا كان هذا الاقرار - سواء في نمط فرضه الشرعي أو في تحديد ما يفرضه على المستقبلين الشرعيين - يعيد إنتاج المبادىء الأساسية للتعسف الثقافي التي تنتجها جماعة أو طبقة كتعسف جدير بأن يعاد إنتاجه بواسطة وجودها ذاته وبواسطة انتداب السلطة الضرورية لاقرار ما قصد إعادة إنتاجه. (19).

إذن، عملية الانكار والاعتراف مرتبطة بالمربي الشرعي، أي الذي لا يتعارض مع التعسف الثقافي السائد، وكذلك بالمستقبل الشرعي، أي الذي يقبل التعسف الثقافي الذي يفرض عليه، ومن ثم، يقبل بقواعد اللعبة. وهنا تتأسس علاقة ثلاثية الأطراف : مربي/ثقافة/مستقبل. هذه العلاقة هي التي تعطي لكل إقرار بيداغوجي إمكانية إعادة نفسه، وبالتالي إعادة إنتاج التعسف الثقافي السائد ومشروعيته.

لكن ضمن كل هذا تطرح مسألة تستوجب السؤال : إلى أي حد يمكن القول أن المربين كلهم شرعيون، أي أنهم يساهمون في إعادة جدلية التواصل البيداغوجي ؟ وكيف يمكنهم إضفاء الشرعية على التعسف الثقافي إذا كانوا يتناقضون مع التعسف الثقافي السائد ؟

3 - حول العمل البيداغوجي :

يطرح كل من بورديو وباسرون على أن كل فعل بيداغوجي حتى يقوم بوظيفته يحتاج دائما الى إقرار/سلطة معينة. ولكن، هذه السلطة لا يمكن أن تتم إلا في إطار

سيرورة وديمومة تطبيق هذا العمل. هذه السيرورة هي التي تؤدي بالمتدبرين الى تكريس وطبع الفعل البيداغوجي ومضمون هذا الفعل، أي التعسف الثقافي.

من هنا يصبح هدف كل فعل بيداغوجي متسم بالديمومة هو إنتاج «هابيتوس» مستديم. لكن هذا الفعل لا يمكن أن يتم إلا بواسطة العمل البيداغوجي. إن العمل البيداغوجي هو الوجه الآخر للفعل البيداغوجي، بحيث أن هذا الأخير لا يحقق اكتماله إلا من خلاله. انطلاقا من أن العمل البيداغوجي هو الذي يميز الفعل البيداغوجي كممارسة للعنف الرمزي، ولكن داخل نسق التعليم على اعتبار أن العمل البيداغوجي مرتبط بنسق التعليم أكثر مما يرتبط بأنسقة أخرى. فالتربية ليست مجرد تبليغ أفكاره، بقدر ماهي أداة رئيسية للاستمرارية التاريخية، هذه الاستمرارية التي لولا ممارسة العمل البيداغوجي لما تم تحقيقها. يقول كل من بورديو وباسرون : «باعتباره فرضا تعسفيا لتعسف ثقافي يستدعي السلطة البيداغوجية، وبالتالي انتدابا للسلطة الذي يستدعي إعادة إنتاج الاقرار البيداغوجي لمبادىء التعسف الثقافي التي تفرضها جماعة أو طبقة كمبادىء جديرة بأن يعاد إنتاجها سواء بواسطة وجودها (أي وجود هذه الجماعة أو الطبقة) أو بواسطة انتداب السلطة الضرورية لاعادة إنتاجها لاقرار ما، فإن الفعل البيداغوجي يستدعي العمل البيداغوجي كعمل من أجل الطبع الذي ينبغي أن يدوم بما فيه الكفاية لكي ينتج تشكيلة مستديمة، أي إنتاج «هابيتوس» كمنتوج استدخال مبادىء تعسف ثقافي قابل لأن يدوم بعد توقف الفعل البيداغوجي ومن ثم، إدامة مبادىء التعسف الثقافي المستدخلة في الممارسات. (20).

فباعتباره - إذن - فعلا يجب أن يستمر لينتج «هابيتوس» مستديما، وباعتباره كذلك فعل فرض وطبع لتعسف ثقافي لا يمكنه أن يكتمل إلا بواسطة عمل بيداغوجي يتمايز عن أفعال العنف الرمزي اللامتصلة أو غير المستمرة والخارقة لأفعال النبي أو الخالف أو المبدع أو الساحر، كذلك ما يميز العمل البيداغوجي هو كونه عملا قادرا على أن يطبع مجموعة المستقبلين الشرعيين بنسق من الخطاطات الادراكية، ونسق من الافكار والأفعال، وبالتالي قادرا على إعادة إنتاج الشروط الاجتماعية لانتاج التعسف الثقافي، وإعادة إنتاج البنيات الموضوعية الذي هو نتاج لها بواسطة الـ «هابيتوس» كمصدر مولد لممارسات معيدة لانتاج البنيات الموضوعية... ولكي يتمكن العمل البيداغوجي من إعادة إنتاج هذا الـ «هابيتوس»، فإنه يحتاج الى شرط أساسي هو السلطة البيداغوجية. فبقدر ما تساهم السلطة البيداغوجية في أداء الوظيفة التي يقوم بها العمل البيداغوجي، بقدر ما يعمل العمل البيداغوجي على تثبيت هذه السلطة، بل أكثر من ذلك إثبات الفعل البيداغوجي والتعسف الثقافي الذي يطبعه. وكلما تمكن العمل البيداغوجي من القيام بهذه المهام، كلما نسي المتلقي الشرعي تناقضاته مع المنطلقات الأولية لهذا الفعل البيداغوجي.

إن كل فعل بيداغوجي حتى يتمكن من مزاولة مهمته يضطر الى أن يزاولها في إطار سلطة بيداغوجية قادرة على تحويل الأفعال البيداغوجية الى عمل بيداغوجي

يؤدي مهمته التي هي طبع تعسف ثقافي معين من جهة وإعادة إنتاج «هابيتوس» ثقافي من جهة أخرى... بمعنى آخر تتجسد مهمة العمل البيداغوجي في إنجاز أو صنع الانسان وفق خطة ما وأهداف معينة. وهذا الانجاز لا يتم إلا عبر إخفاء الحقيقة. فالعمل البيداغوجي بقدر مايتم إنجازه بقدر ما يخفي الحقيقة الموضوعية للـ «هابيتوس»، وهنا الـ «هابيتوس» كاستدخال ثقافي. فكلما تمكن المتقبلون من استدخال هذا الهابيتوس كلما ارتفعت درجة إنجازية العمل البيداغوجي. والعمل البيداغوجي كلما أصبح أكثر إنجازا كلما تمكن من فرض الثقافة السائدة وشرعيتها... وفرض هذه الشرعية يعني التعامل مع الايديولوجيا السائدة والثقافة السائدة كوحدة أصيلة وجديرة بالتبني. كما أن العمل البيداغوجي لا يهدف فقط الى الفرض، ولكن كذلك الى الحفاظ على النظام، أي إعادة إنتاج علاقات القوة، إما عبر الطبع أو الاقصاء عن طريق فرض شرعية الثقافة السائدة على الجماعات أو الطبقات المسودة.

فكل فكر يتعارض مع الثقافة السائدة يتحول الى فعل انتفاضي. وحتى يتمكن العمل البيداغوجي من تلافي ذلك، سوف يعمل على إرغام الطبقات والجماعات المسودة على تبني استدخال منظومات فكرية ومكبوتات تخدم الطبقات والجماعات السائدة. ولكن، لن تصبح كذلك إلا إذا اتخذت شكل المنظومة الذاتية أو الكبت الذاتي. والعمل البيداغوجي ينزع نحو جعل الجماعات المسودة تعترف بشرعية الثقافة السائدة والاعتراف بلا شرعية التعسف الثقافي للطبقات المسودة.

إن درجة إنتاجية العمل البيداغوجي رهينة بالمسافة التي يحتلها بين الهابيتوس الذي يميل الى طبع هذا العمل البيداغوجي والهابيتوس الذي طبع الأمال البيداغوجية السابقة (الأسرة). فإذا كانت الأسرة تنتمي الى الثقافة السائدة فهذا الهابيتوس الأولى يتطابق مع الهابيتوس الثانوي. ونمط الطبع الذي يقوم به العمل البيداغوجي يتميز أساسا بالموقع الذي يحتله بين كلا الهابيتوسين، وعملا على تعويض الهابيتوس الأولى بهابيتوس ثانوي وبنمط في الطبع آخر يميل الى تقوية وتدعيم الهابيتوس الأولى....

II ـ حول النسق التعليمي

1 ـ نسق التعليم وعملية إعادة الانتاج :

«كل نسق تعليم مؤسساتي يرهن الخاصيات المتميزة لبنيته وعمله بما يجب أن ينتجه ويعيد إنتاجه عبر الأدوات الخاصة للمؤسسة، من الشروط المؤسساتية التي يعتبر وجودها واستمرارها (إعادة الانتاج الذاتية للمؤسسة) ضروريين سواء لممارسة وظيفته الخاصة للطبع أو لاكتمال وظيفة إعادة إنتاجه لتعسف ثقافي ليس هو منتجه (إعادة إنتاج ثقافي)، وإعادة إنتاجه تساهم في إعادة إنتاج لعلاقات بين الجماعات أو الطبقات (إعادة الانتاج الاجتماعي).» (21).

إن الامر يتعلق ـ هنا ـ بالشكل المميز الذي يجب أن تأخذه كل القضايا السابقة (الفعل البيداغوجي ـ العمل البيداغوجي ـ السلطة البيداغوجية) التي تعلن في كل عموميتها عن شرط وآثار الفعل البيداغوجي حينما يمارس هذا الفعل من طرف مؤسسة ضمن النسق التعليمي، أي إرساء الشكل الذي يجب أن تكون عليه مؤسسة لكي تكون قادرة على إنتاج الشروط المؤسساتية لانتاج هابيتوس، وفي الوقت نفسه، إنتاج الجهل بهذه الشروط.

إن عملية الارساءهته، لا يمكن اختزالها في بحث تاريخي، في الشروط الاجتماعية لظهور نسق تعليم متميز أو لظهور المؤسسة التعليمية، انطلاقا من أنها انتظمت منذ بدايتها بالشكل الذي تنتج به هابيتوس مسيحي يهدف الى إدماج الثرات اليوناني والروماني والديانة المسيحية. إن هذا البحث يقود ضمنيا الى نظرية عامة حول نسق التعليم. وهذه النظرية وحدها تشكل الشرط النوعي لا مكانية فعل بيداغوجي مؤسساتي يسمح بإعطاء معنى لكل بحث في الشروط الاجتماعية الضرورية لتحقق هذا الشرط النوعي، أي فهم الكيفية التي ـ ضمن وضعية تاريخية مختلفة وسيرورات اجتماعية مثل المركزة الحضارية، تقدم تقسيم العمل، التي تتضمن الاستقلالية الذاتية للممارسات الثقافية ـ يتشكل بها وعبرها سوق المصالح الرمزية.

ويتميز الفعل البيداغوي عن الأفعال الأخرى ضمن نسق التعليم، بحيث تصبح من وظائف هذا النسق، إعادة إنتاج، عبر الوسائل الخاصة للمؤسسة، شروط عمل بيداغوجي قادر على إعادة الانتاج في حدود وسائل المؤسسة، بشكل دائم ومستمر هابيتوس متماسك ومستديم ما أمكن ذلك، عند أكبر عدد ممكن من المستقبلين الشرعيين، كذلك أن يكون هذا الهابيتوس مطابقا ما أمكن لمبادىء التعسف الثقافي، الذي هو مفوض لاعادة إنتاجه. ولأجل تحقيق هذه الوظيفة فإن النسق التعليمي يميل الى تأمين شروط مؤسساتية لجسد الفاعلين المدمجين والمكونين لضمان عملية الطبع، قادرة في نفس الوقت أن تعفيهم وتمنعهم من ممارسة أعمال مدرسية لا متجانسة»، أي الشروط الأكثر جودة لأقصاء، من دون منع علني، كل الممارسات المتعارضة مع وظيفته المعيدة لانتاج الادماج الثقافي والاخلاقي للمستقبلين الشرعيين. وهذه العملية بدورها تجعل من النسق التعليمي يميل الى منح الفاعلين المكلفين بالطبع، تكوينا متجانسا ووسائل متجانسة وتصنع التجانس.

بإنجازه لهذه الوظائف الدقيقة يكون النسق التعليمي معيدا في الزمن «للشروط المؤسساتية لممارسة العمل المدرسي والذي من المفروض عليه أن يعيد إنتاج نفسه كمؤسسة (إعادة الانتاج الذاتية) لكي يعيد إنتاج التعسف الثقافي الذي هو مفوض لاعادة إنتاجه (إعادة الانتاج الاجتماعي والثقافي) كما أن كل نسق مدرسي يحتكر بالضرورة عملية إنتاج الفاعلين المخصصين لاعادة إنتاجه عبر منحهم تكوين دائم يسمح لهم

بممارسة عمل مدرسي ينزع في إعادة إنتاج لهذا التكوين ذاته عند معيدي الانتاج الجدد. ويعلق أو يحتضن بهذه العملية نزعة نحو إعادة الانتاج الذاتية الكاملة التي تمارس في حدود استقلاله الذاتي النسبي» (22).

إذن فحسب كل من بورديو وباسرون، باحتكار النسق المدرسي لعملية إنتاج الفاعلين، بهدف جعل هؤلاء يعيدون إنتاجه عبرو في ممارساتهم التربوية، انطلاقا من منهج تكوين يسمح لهم بذلك. يجعل من هؤلاء الفاعلين ضمن النسق التعليمي الذي يحدد قيمتهم الاقتصادية والرمزية من خلال الجزاءات المدرسية، ينزعون نحو تأمين إعادة إنتاج قيمهم الخاصة وهم في ذلك يؤمنون إعادة إنتاج السوق الذي عليه أو ضمنه يكتسبون قيمهم.

(أ) المؤسسة المدرسية والمتدبر :

«إن الأستاذ يجد في جزئيات الفضاء المدرسي الذي توفره له المؤسسة التقليدية الشروط المادية والرمزية التي تسمح له بالمحافظة على المسافة التي تفصله عن الطلبة والتي أيضا تكسبه الاحتراف» (23).

إن نص بورديو وباسرون هذا يبرز لنا الشروط المؤسساتية التي تجعل المتدبر/الأستاذ يرسم بشكل علاقته بالمستقبلين/التلاميذ الشرعيين وغير الشرعيين، حيث تصبح علاقة التواصل البيداغوجي ممدوة بين طرفين يعيش ضمنهما المتدبر وضعية الانعلاق والتعالي التي يوفرهما له فضاء المؤسسة، بمعنى وضعية الخطيب، المفصول عن سامعيه.

لكن بورديو وباسرون في هذه المسافة التي تخلقها الشروط المؤسساتية، لا يركزان كثيرا على أشكالها المادية، ولكن يهتمان أكثر بالمسافة اللفظية والتي هي التعبير الرمزي عن المسافة المادية انطلاقا من أن خطورة المسافة أكثر حدة. يقولان : «إن الأستاذ الذي يظل بعيدا عن طلبته، ويحيط نفسه بـ «نحن نقول» العامة والمخيفة، محكوم عليه بأن يعيش المونولوج المسرحي وأن يعيش الاستعراض الجاهز» (24).

إذن فالمسافة اللفظية التي يعيشها المتدبر مع طلبته هي حسب بورديو وباسرون تقنية من التقنيات التي تخص بها المؤسسات فاعليها التربويين، وهذه التقنية في تعارضها مع المسافات المسجلة على المستوى المكاني أو المؤسسة من طرف القانون، تظل هي الوحيدة التي توهم وتتمظهر على أنها لا يمكن ربطها وإرجاعها للمؤسسة، في حين تظل حسب بورديو وباسرون :

«اللفظة أو الكلمة الفخمة من الصفات التي تدين للمؤسسة بأكبر نسبة من التأثيرات التي تخلقها» (25).

فهذه التقنية لا يمكن فصلها عن علاقة السلطة المدرسية التي تربط المتدبر بالمستقبل، كما أنها تظهر بشكل واضح ضمن هذه العلاقة.

إن منطق المؤسسة يحاول إيهام زبناء هذه المؤسسة بأن وضعية التباعد اللفظي هذه هي خاصية من خاصيات شخصية المتدبر، محاولا بذلك أن يجعل من هذا التباعد مزية من مزايا المتدبر.

فالكشف عن المنطق الداخلي للمؤسسة في تفويض المتدبر، لجعله الحامل الشرعي للتقنيات المؤسساتية أثناء ممارسة عملية التواصل البيداغوجية، يمارسه بورديو وباسرون من خلال عقد مقارنة بين ما لاحظه ماكس فيبر، بخصوص الراسب ووضعية المتدبر، بحيث أن هناك الشرعية القانونية للراسب تفوض له الأمر بإلقاء مسؤولية أي فشل المؤمن، بنفس الشكل، ومن دون أن يصرح بذلك أو أن يستنبط نتائجه، يعتقد المتدبر في كل لحظة تتعرض فيها عملية التواصل إلى فشل ما، على أنه لم يفهم ويعتبر على إثر ذلك أن المستقبلين هم المسؤولين عن هذا الفشل :

«إنه منطق المؤسسة المدرسية المرتكز على عمل بيداغوجي من النموذج التقليدي والضامن لعدم فشل المدرسي، هذه الضمانة التي تأخذ أشكالها في إيدولوجية الأستاذية وضعف المستقبلين». (26).

لكن هل الوقوف عند حدود الأستاذ/المتدبر وعند حدود التواصل البيداغوجي وكذلك عند حدود المؤسسة المدرسية يسمح لنا بفهم العلاقة بين المتدبر والمؤسسة ؟

إن ما سجلنا أعلاه يقول بورديو وباسرون، لا يمكنه لوحده أن يساعدنا على تملك منطق المؤسسة في جعل المتدبر يتدخل كل تقنياتها المتعددة لارساء علاقة تواصل بيداغوجية تمنحها ديمومتها واستمراريتها، وذلك راجع لسبب بسيط هو أن وقوف التحليل عند هذا الحد سوف ينسينا بأن نسق التعليم لكي يقوم بوظيفته الاجتماعية لاضفاء الشرعية على الثقافة المسيطرة، عليه أن يحصل على الاعتراف بشرعيته وبشرعية أفعاله وتقنياته.

من هنا تصبح عملية منح المدرسي حق تحويل وسلطان تحويل، سلطة المؤسسة لصالح شخصيته، هي فقط تقنية يتمكن من خلالها النسق التعليمي من ضمان جيد وحسن لوسيلة تجعل المتدبر يضع كل طاقاته وإمكاناته في خدمة المؤسسة ومن هنا الوظيفة الاجتماعية للمؤسسة. هكذا يقول كل من بورديو وباسرون بأن :

«حيلة العقل الكوني التي عبرها تجعل المؤسسة، المدرس يخدم المؤسسة، وذلك عبر جعله يتصرف بسلطانها، يخدم في النهاية وظيفة المحافظة الاجتماعية التي لا يعرفها العقل الكوني والتي في كل الحالات لا يمكنه معرفتها : إذا كانت الحرية التي يتركها النسق التعليمي للمدرس هي أحسن وسيلة للحصول منه على المؤسسة، فإن الحرية المتروكة للنسق التعليمي هي أحسن وسيلة للحصول منه على خدمة ديمومة العلاقة القائمة بين الطبقات» (27).

إن تحقيق الغاية القصوى التي هي تثبيت العلاقة القائمة بين الطبقات المشكلة لتشكيلة اجتماعية، مسجلة في منطق النسق التعليمي. هذا النسق الذي لا يمكنه أن يحقق هذه الغاية بمعنى أن يحقق وظيفته الاجتماعية هذه بشكل كامل، إلا حينما يمنح لكل الزبناء نفسه وكأنه لا يخدم سوى غاياته ومصالحه الخاصة.

(ب) الامتحان وعملية الانتقاء والاقصاء :

لتفسير الوزن الذي يمنحه نسق التعليم بفرنسا للامتحان، ينبغي تحقيق قطيعة أولى مع التفسيرات السوسيولوجية العفوية، ثم تحقيق قطيعة ثانية مع وهم الحياد واستقلالية النسق المدرسي عن بنية العلاقات الطبقية، بعد ذلك يمكننا مساءلة التساؤل حول الامتحان لاكتشاف ما يخفيه الامتحان من جهة، ثم ما يساهم في إخفائه التساؤل حول الامتحان وذلك عبر تعييب عملية الاقصاء التي تتم من دون امتحان.

إنه لمن البديهي حاليا، على أن الامتحان يسيطر على الأقل في فرنسا على الحياة الجامعية، بمعنى أنه لا يسيطر فقط على تمثلات وتصورات وممارسات المتدربين ولكن أيضا على تنظيم ووظيفة المؤسسة فالامتحان ليس هو فقط التعبير المقرؤ عن القيم المدرسية وعن الاختيارات الضمنية لنسق التعليم. ففي اللحظة التي يمنح فيها / الامتحان / تعريفا اجتماعيا للمعرفة وفرضا لطريقة التعبير عنها، فإنه يمنح بذلك إحدى الأدوات الفعالة لعملية الطبع وللثقافة المسيطرة وبالتالي لقيمة هذه الثقافة. أكثر من هذا، وعبر ضعوطات المقرر، فإن اكتساب الثقافة الشرعية والعلاقة الشرعية بالثقافة ينظم عبر الحق العرفي أو القانون العرفي الذي يتأسس في التشريع المدرسي للامتحان والذي يدين فيها حياته الأساسية للجزاء الذي ضمنه يتشكل ويتأطر.

وإذا كان صحيحا كما لاحظ دركهايم ذلك، فإن ظهور الامتحان الذي لم يكن معروفا في القديم، يفترض وجود مؤسسته جامعية، أي جسدا منظما من المدرسين.

وإذا كان صحيحا أيضا، حسب تحليل ماكس فيبر، بأن نسق الامتحان التراتبي لم يظهر في أوربا المعاصرة إلا في علاقته وارتباطه بتطور متطلبات التنظيمات البيروقراطية، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الماضي الفردي للمؤسسة الخارجية المستقلة. فإذا كان النسق الفرنسي لا يهتم كثيرا بالتعريف بتراتبية القيم المدرسية كمبدأ رسمي لكل تراتبية اجتماعية ولكل تراتبية القيم، فإنه قد نجح في منافسة مبادىء التراتبية الأخرى. ويتم هذا بشكل جيد حينما يكون طبع قيم التراتبية المدرسية ممارسا على فئات اجتماعية مؤهلة اجتماعيا للاعتراض بالسلطة البيداغوجية للمؤسسة.

إننا نفهم بأن النسق المدرسي لا ينجح أبدا بشكل جيد في فرض الاعتراض بقيمته وبقيم تصنيفاته إلا في الحالة التي يمارسها فيها فعله على طبقات اجتماعية أو

شرائح اجتماعية، ليس بإمكانه القدرة على أن تفرض عليه أي مبدأ منافس للتراتبية. وهنا نجد أحد الآليات التي تسمح للمؤسسة المدرسية بجذب الطلبة المنتمين للطبقات المتوسطة أو للشريحة المثقفة من البورجوازية الكبيرة، وذلك عبر جعلهم يطمحون بالارتفاع الى تراتبيات أخرى مثلا تراتبية المال أو السلطان يقول كل من بورديو وباسرون :

«ضمن النسق الفرنسي، تشكل المباراة الوجه العملي والمنجز للامتحان (الذي نميل الممارسة الجامعية الى التعامل معه كمباراة). ومباراة اختيار أساتذة السلك الثاني مع مباراة الاختيار المتحررة التي هي المباراة العامة وامتحان أو مباراة ولوج المدرسة العليا للأساتذة، تشكل الثالوث النموذجي الذي تعرف به الجامعة نفسها. (28).

إذن فالامتحان يشكل مرتكزا أساسيا لديمومة النسق المدرسي من جهة، ومرتكزا أيضا رئيسيا لتركيز وتكريس التراتبية ضمن هذا النسق التي يمكن في آخر المطاف إعادة إنتاج للتراتبية التي تخترق النسق الكلي للمجتمع. كما أن الامتحان يعتبر ضمن النسق المدرسي القناة الأساسية لممارسة طبع التعسف الثقافي المسيطر وبالتالي انتقاء كل المستقبلين الحاملين لدلالات لا تتعارض مع مبادىء هذا التعسف ثم إقصاء كل الدلالات المتعارضة مع مبادئه.

لكن ما يجب إيضاحه وإضافته هو أن عملية الاقصاء لا تقتصر بالضرورة على الامتحان بل يمكنها أن تحدث من دون هذا الامتحان، وقد تعطي الوهم بتحميل مسؤوليتها لشخصية المتقبل، المسألة التي يعمل النسق المدرسي على طبعها عند كل زبنائه بحيث أن الاقصاء الذي يمارس على أي فرد خارج إطار الامتحان يجب أن يأخذ باعتباره مجموع العلاقات التي تربط طبقته الاجتماعية بنسق التعليم، بمعنى الموقف الذي تحتله طبقته في السوق الرمزية والمادية وطبيعة العلاقة الموضوعية التي تربط بين الدلالات التي تحملها ومبادىء التعسف الثقافي السائد.

الوظيفة الايديولوجية لنسق التعليم:

من المفروض في اطار الكشف عن الوظيفة الايديولوجية لنسق التعليم البحث عن المبدأ لبناء نظري قادر على الكشف عن ثمرات ـ وسدها في نفس الوقت ـ كل من التحليل الاقتصادي التطوري والتحليل النسبوي الثقافي. ولكن لن يكون هذا الكشف عن هذه النواقص لهذه التحليلات كافيا لوحده لنملك حقيقة العلاقة بين الاستقلالية الذاتية النسبية لنسق التعليم وتبعيته لبنية العلاقات الطبقية: كيف يمكننا الاخذ بعين الاعتبار

الاستقلال الذاتي النسبي الذي تدين به المدرسة الخاصة من دون أن نغفل الوظائف الطبقية التي تقوم بها في مجتمع مقسم الى طبقات؟

واذا حللنا الخاصيات المتميزة والنسقية التي يدين بها نسق التعليم لوظيفته الخاصة بالطبع، فهل لا يمنعنا هذا تناقضيا، من طرح السؤال حول الوظائف الخارجية التي يقوم بها نسق التعليم عبر قيامه بوظيفته الداخلية وأيضا السؤال حول الوظائف الايديولوجية لعملية انكار واخفاء العلاقة بين الوظيفة الخاصة والظائف الخارجية للوظيفة الخاصة؟

يقول كل من بورديو وباسرون: «اننا حينما ننظر للاستقلالية النسبية لنسق التعليم كسلطان، لاعادة تأويل كل الطلبات الخارجية، واستعلاله لكل الفرص التاريخية من أجل اكتمال منطقه الداخلي، فاننا نجد دور كهايم يمنحنا على الأقل الوسيلة والأداة لفهم النزوع نحو عملية اعادة الانتاج الذاتي التي تميز المؤسسات المدرسية». (29)

ان خطأ جعل الاستقلالية الذاتية النسبية لنسق التعليم ولتاريخه ترجع الى الشروط الاجتماعية لاكتمال وظيفته الخاصة، يجعلنا كما يشير دركهايم الى ذلك، ننغلق ضمن تفسير دائري للاستقلالية الذاتية النسبية للنسق بالاستقلالية الذاتية النسبية لتاريخه والعكس أيضا، فتفسير الخاصيات النوعية بشكل كامل، التي يدين بها نسق التعليم لوظيفته الخاصة بالطبع ولاستقلاله الذاتي النسبي، ليست ممكنة من دون الأخذ بعين الاعتبار الشروط الموضوعية التي في لحظة محددة، تسمح لهذا النسق من تحقيق درجة محددة ونموذج أصلي وخاص للاستقلال الذاتي. «فنسق التعليم لم يستطيع أبدا أن يمنح بشكل الوهم باستقلاليته الذاتية المطلقة، بالعلاقة مع كل الطلبات الخارجية، وبشكل خاص بالعلاقة مع مصالح الطبقات المسيطرة، سواء في اللحظة التي يصبح فيها التشابك بين وظيفته الخاصة للطبع ووظيفته المحافظة على الثقافة وظيفته المحافظة على «النظام الاجتماعي» أكثر اكتمالا». (30)

اذن فالشروط التاريخية والاجتماعية التي تحدد حدود الاستقلالية الذاتية النسبية التي يدين بها نسق التعليم لوظيفته الخاصة، تحدد في نفس الوقت الوظائف الخارجية لوظيفته الداخلية، وانطلاقا من هذا، فكل نسق تعليمي يتميز بازدواجية وظيفية، هذه الازدواجية الوظيفية تكتسب راهنيتها، في حالة النسق التقليدي حيث نزعة المحافظة على النسق وعلى الثقافة التي يحافظ عليها، تلتقي بطلب خارجي للمحافظة الاجتماعية.

فالى استقلاليته الذاتية النسبية يدين نسق التعليم التقليدي، بالقدرة على مساهمته المتميزة في اعادة انتاج بنية العلاقات الطبقية، بما أنه يكفيه أن يخضع لقواعده الخاصة لكي يخضع في نفس الوقت للاوامر والطلبات الخارجية التي تحدد وظيفته في اضفاء الشرعية على النظام القائم بمعنى وظيفته الاجتماعية لاعادة إنتاج العلاقات الطبقية ، مع ضمانة النقل التوارثي للرأسمال الثقافي ووظيفته الايديولوجية لاخفاء هذه الوظيفة، وذلك عبر تركيز الوهم باستقلاليته الذاتية المطلقة.

هكذا فان التعريف والتحديد الكامل للاستقلالية الذاتية النسبية لنسق التعليم، يجب أن يأخذ بعين اعتباره الخدمات المتميزة التي تقدمها هذه الاستقلالية الذاتية النسبية لديمومة العلاقات الطبقية فإلى وضعيته الخاصة باضفاء الاستقلالية الذاتية على عمله وللحصول على الاعتراف بشرعيته عبر تركيز التصور عن حياده، يدين نسق التعليم بوضعيته الخاصة في المساهمة التي يقوم بها لاعادة انتاج توزيع الرأسمال الثقافي بين الطبقات من جهة ثم انكار هذه المساهمة من جهة أخرى.

إن اخفاء وانكار هذه الوظيفة ليس أقل الخدمات التي تسمح له استقلاليته الذاتية أن يقوم بها للمحافظة على النظام القائم.

ان الاثار الاجتماعية لكل الاوهام العامة أو العالمية التي هي سوسيولوجيا مضمنة في نسق العلاقات بين نسق التعليم وبنية العلاقات الطبقية ليست وهمية، لذا ينبغي الكشف عن المبدأ الذي يحكم نسق العلاقات هذه. فإضفاء الشرعية، عبر المدرسة على النظام القائم، يفترض الاعتراف الاجتماعي بشرعية المدرسة، اعتراف مرتكز بدوره على الجهل بتفويض السلطة الذي يؤسس موضوعيا هذه الشرعية أو بشكل أكثر وضوحا، مرتكز على الجهل بالشروط الاجتماعية للتوافق والانسجام بين البنيات والهابيتوسات الكاملة لتأطير الجهل بالهابيتوس كإنتاج منتج لمن ينتجه والاعتراف الملازم لبنيات النظام المنتج. هكذا فان نسق التعليم ينزع موضوعيا الى إنتاج، عبر اخفاء الحقيقة الموضوعية لعمله الداخلي، التبرير الايديولوجي للنظام الذي ينتجه عبر وظائفه.

إن كتاب «**إعادة الانتاج**»، **هو تثبيت لمملكة النقد السوسيولوجي على أنقاض البيداغوجيا الدور كايمية، وكل البناء النظري الذي يحكم منطق «إعادة الانتاج»** مبني على مفهوم أساسي **التعسف**. ولكن التعسف له معنى مزدوج. فالفعل البيداغوجي هو تعسف لأنه يعيد إنتاج ثقافة طبقة محددة، ولكن هو أيضا تعسف انطلاقا من وجوده ذاته. منذ هذه اللحظة يجد كل خط ـ أ ـ ب حول التعسف الأول محكوم عليه بأن يقال دائما وضمن لعة التعسف الثاني. وهذا الأخير لا يمكن أن يخضع لعملية اختزال : فالفعل البيداغوجي لا يمكن أن يتم إلا على نمط المنطوق أو الملفوظ الشرعي، وفعله وحركته التعسفية دائما تعبر عن نفسها بشكل مستديم في لعة الضرورة، باستثناء إذا ما انقطع أو توقف الحق في أن تكون مسموعة أو منصت إليها.

الفعل البيداغوي يضفي الشرعية على السلطة البيداغوجية التي تضفي عليه الشرعية بدورها، أما التعسف فلا يمكن أن يكون سوى مجهود. ومن يعتقد الوعي به فإنه يجهله، ومن يريد أن يكشف عنه فإنه يخدع في معرفة الطريقة أو الشكل الذي يعمل به الجهل بهذا التعسف على جعل الناس يجهلونه.

وهذا المنطق يهدف الى تدمير المطامح القديمة للبيداغوجيا الدركامية، ولكنه لا يخرج كذلك، مطامح السوسيولوجيا الجديدة التي تهدف الى الكشف عن التعسف الممارس من المأزق.

لكن بورديو وباسرون يطرحان ضمنيا حلا لتجاوز مأزق مشروعهما الجديد في المجال التربوي، وذلك عند جعل السوسيولوجي الفرد الوحيد المُؤهل لممارسة الكشف عن التعسف الممارس. يقول جاك رانسيير : «إن المناضل الذي يريد أن يكشف عن الأسس الاجتماعية للمدرسة البورجوازية محكوم عليه بأن يعيش تمزقه بين موقف التلميذ الذي لا يعرف كيف تستوعبه وتمسك به الآلة، وموقف البيداغوجي الذي هو في حاجة لسلطة شرعية لكي يكشف عن تعسف الشرعية. وضعية جد مثالية أو نموذجية لطالب محتج، عبر إرادته في كشف وتعرية سلطة النسق، فكل بيداغوجيا الكشف تعيد إنتاج الآلة البيداغوجية» (31).

إن هذ العجز العام الذي يتميز به الجميع، ماهو سوى تأهيل ضمني وعلمي في نفس الوقت لجعل السوسيولوجي في موقع الكاشف الشرعي للتعسف الثقافي المسيطر.

وإذا ما تساءلنا حول الوضعية التي يتميز بها السوسيولوجي، أي امتياز الانفلات من الجهل بالتعسف، وكذلك امتياز الكشف عنه، فإننا سوف نجهل بمنطق الدائرة المعمول بها :

ـ إنه في الحالة التي يكون فيها السلطان المنتج ممركزا في صورة البيداغوجي فإن السوسيولوجي يطرح نفسه، لأن بإمكانه أن يقوم بدرس حول الدرس.

وانطلاقا من وضعية الامتياز هاته يمكنه كشف المنطق الذي يحكم الآلة التربوية ذلك أن الآلة تستقي استمراريتها من الجهل بآليات عملها في إنتاج وإعادة إنتاج التعسف.

وبما أن الفرضيتين اللتين انبنى عليهما كل هذا المشروع هما :

1 ـ أبناء الطبقات الشعبية يقصون من الجامعة لأنهم يجهلون الدلائل الحقيقية التي تم اقصاؤهم لأجلها.

2 ـ إن الجهل بالدلائل الحقيقية التي من أجلها تم اقصاؤهم، هو نتيجة لبنية منتجة عبر الوجود ذاته للنسق الذي مارس عليهم الاقصاء.

النتيجة إذن، أنه تم إقصاؤهم لأنهم لا يعرفون لماذا تم اقصاؤهم، ولا يعرفون لماذا تم إقصاؤهم لأنه مقصيون.

إن «دائرية البرهنة هذه تصبح هي الضرورة الأساسية للجهل بآليات النسق، والسوسيولوجي على إثر هذا يتخذ أو يحتل موقع الكاشف الخالد أو الابدي للنسق» (32).

يكتمل انطلاقا من هذا، منطق البرهنة الذي يعيش مأزقه في الشكل الدائري الذي يتخذه، والذي أساسه الجهل بالتعسف.

نور الدين الزاهي
محمد المحيفيظ

الهوامش

1 ـ من حوار مع بورديو أجراه هاشم صالح، ونشره بمجلة «الفكر العربي المعاصر» العدد : 37 ـ دجنبر 1985 ـ يناير 1986.

2 ـ المصدر السابق نفسه.

3 ـ بيير بورديو : الرمز والسلطة ـ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي ـ دار توبقال ـ 1986 الدار البيضاء ـ ص : 52.

4 — Pierre Bourdieu et J.C. Passeron : Les heritiers Ed : Minuit — Paris 1964 — P : 23.

5 — Ibid P : 43.

6 — Ibid P : 30.

7 — Ibid P : 35.

9 — Ibid P : 35 — 36.

10 — R. Establet et. C.Baudelot : L'Ecole capitaliste en France Ed : Maspero — Paris 1971.

11 — Ibid P : 282.

12 — les heritiers op,cit P : 44.

13 — Ibid P : 115.

14 — Bourdieu et Passeron : La reproduction Ed Minuit P : 19.

15 — Ibid P : 21 — 22.

16 — Ibid P : 22.

17 — Ibid P : 22.

19 — Ibid P : 41.

20 — Ibid P : 46.

21 — Ibid P : 70.

22 — Ibid P : 76.

23 — Ibid P : 135.

24 — Ibid P : 135.

25 — Ibid P : 136.

26 — Ibid P : 138.

27 — Ibid P : 159.

28 — Ibid P : 182.

29 — Ibid P : 231.

30 — Ibid P : 235/236.

31 — J. Rancière : «l'Ethique de la sociolgie» in «l'Empire de sociologie» ed. découvrete Paris 1984. P . 27.

محمد مزور

ضرورة الأنطولوجيا

خارج أشكال التعبير الأيديولوجي، يجب البحث عن أنطولوجيا عامة، تؤسس وجود الفرد داخل الجماعة. اذ لو افتقد هذا الأساس، لانهار الانسان وانهارت الايديولوجيا. ذلك ان الايديولوجيا تخاطب اللحظة المتأججة، في حين ان الانطولوجيا، تؤسس الاستمرارية وسكون الوجدان. ان حياة الايديولوجيا، سرعان ما تنصرف تاركة المجال لايديولوجيا مناقضة او متممة، لان تحقيق الاهداف الايديولوجية، يعلن نهاية الفرد ومهمته في الحياة. لذا يسهل قمع الانسان، بدعوى خروجه عن الاهداف التي تحققت. او تحريفه الاهداف الاصلية.

إن الانطولوجيا كنظرية «محايدة» هي الحاضرة دوما الى جانب الانسان، وفي كل لحظاته، انها وعاء كبير يستوعب جميع أشكال الصبيب التي تنحدر اليه. وأشياء العالم المادية تفتح اذ ذاك، اكثر من سبيل لتقيم علاقة ما بالفرد. عندما تتضح علاقة الانسان بالشيء، يصبح من اليسير، توضيح علاقته بالاخر. ان اقصى حالات الوعي المدني، هي تلك التي يتجلى فيها وضع الاخر بالنسبة لي. لانني حينئذ، استطيع تصور ذاتي كحضور في العالم والمجتمع.

لا يمكن فهم ضرورة الانطولوجيا، الا بفهم آليات تطور الايديولوجيا: عندما تصل الايديولوجيا الى مواقع السلطة، تتحول من النضال الى القتال. وقد يسوء الامر اكثر، فيتحول القتال الى قتل. ومن هنا يصبح التدخل الانطولوجي خارج الدائرة التي تشتغل فيها الاليات الايديولوجية، عملا يؤسس المناعة ضد التآكل الفردي والجماعي. هذا يعني انه ليست هناك أيديولوجيا مفتوحة، كل ايديولوجيا هي منغلقة بالتعريف. وعلى العكس من ذلك كل انطولوجيا هي مفتوحة على العالم (الوجود)، ضمن حدوده الشاسعة: هنا الابداع الحضاري.

بلوغ هذه اللحظة في تاريخ الشعوب، ينبع من وعي عميق يتشكل عندما نؤمن، بأن الايديولوجيا حقيرة، ولكن لا سبيل الى التخلص منها. ان الايديولوجيا تختزل الناس

الى وسائل، لهذا يدخل الانسان تاريخ لا وعيه، نتيجة دفاعه العنيف عنها. وقد يتحول الناس - عبرها - في احسن الاحوال، الى وسائط بين الفكرة والهدف.

لهذا السبب تنزع الفكرة الى الاستقرار في المعنى او حوله، عندما يتم الوعي بحدودها. كما ان الهدف «النبيل» يصبح النظر اليه، من زاوية المستقبل الموعود، شكلا من أشكال الرغبة. وبالعكس من ذلك، تتضخم معاني الفكرة، وينوء الهدف بحمل المستقبل الطموح، عندما يصير الامل فيهما هو الحافز الأساسي للفرد.

ان أوهام الأيديولوجيا هي حقائق، مادامت تقدم نفسها كسبيل وحيد للنجاة. ومادامت أيضا، تراهن على ان الوصول لن يؤدي الا الى هذا المستقبل بعينه. سلوك هذه الطريق، والوصول الى ذاك المستقبل، هما الثابتان المركزيان للايمان: الايديولوجيا شكل من أشكال الايمان.

مصداقية الايمان، أعني درجة التصديق فيه، تظهر من خلال الدفاع عنه. اي ان منطق الايمان، لا يسمح للخصم بالاشتعال في نفس الحقل. وقد يسمح له بالتواجد، ولكن شرط اذلاله. وبذلك يستقي الايمان مشروعيته في العمل، من السلطة. وفي هذه النقطة بالضبط - أي السلطة - نلمس لقاء خفيا بين الأيديولوجيا (كشكل من الايمان) وبين الانطولوجيا. الا ان الخلاف بينهما، هو ان الانطولوجيا لا تستمد مشروعيتها من السلطة، بل تمارسها بطريقة اخرى.

ان الانطولوجيا هي ممارسة للسلطة، خارج حقلها، او على الاصح، هي نكوص الى المنابع التي نفذت منها السلطة. اذن فهما ينتميان الى نفس الجذر بشكل متفاوت، بحيث ان السلطة تطورت في اتجاه عملي، بينما تطورت الانطولوجيا في اتجاه نظري. ولان النظر يختفي وراء اشكال متعددة من الممارسات، ظل وضعه يشبه المبادىء (المنابع).

حينما تتعلق المبادىء بسلوك الناس، تتحول الى «قيم» يوميه. وبحكم تكرارها المكثف، تختفي جذورها، وتتقلص طبيعتها، وتختزل في تجلياتها. من هنا صعوبة الحديث عنها، والمساس بقدسيتها. هكذا تصبح الانطولوجيا تجاوزا للأيديولوجيا، لان هذه الاخيرة هي درجة ادنى في وعيها. باعتبار ان الايديولوجيا تتصل بتنظيم سلوك الجماعة، فهي تتجه الى العمل (اللقاء مع السلطة). في حين ان الانطولوجيا تصعد السلوك الجماعي، فيتحول الى رؤية. وعندما تتضح معالم هذه الرؤية (حول العالم والاخر)، تصبح خاصية تتعلق بالفرد. هنا تنكسر الاليات الايديولوجية، لان وحدة الجماعة تنهار: لا يمكن بناء الوكر الايديولوجي خارج الجماعة.

لهذا السبب لم يحدث في تاريخ البشرية ان كان الابداع جماعيا، لأن الابداع يحصل عن النظر، لا عن العمل ومادامت الجماعة تسلك حسب طبائع الايديولوجيات، فهي بذلك تنصرف نحو العمل (السلوك). ان الخروج من العمل الي النظر، ليس فعلا اعتباطيا، تتحكم فيه الصدف، بل هو نابع من الايمان بامكانية فتح ثغرات في «العادي» و«اليومي».

ان امكانية خرق الطبيعة المترسبة للواقع «العادي» - بفعل عنف تاريخي طويل - هو ما ندعوه بالرؤية. اذن فهذه الرؤية هي قدرة الفرد، على النظر في المبادىء العميقة التي ينبني عليها وحولها، سلوك الجماعة. ومن ثمة يلزم ارجاع قيم «الكثرة» الى مبدأ «الوحدة». لان صياغة المبدأ الواحد، هو الكفيل بتوجيه القيم الكثيرة، حسب ما يتضمنه من مقاصد واهداف دفينة. اذ وراء سلوك الناس، يكمن دافع خفي، هو الذي ينسج اليومي والعادي، الا ان الايديولوجيا تتنكر له، مدعية «معقولية» الفعل، و«بداهة» الواقع. وبذلك يتنكر الناس لهذا المبدأ الدفين، لان اكتشافه، قد يؤدي الى الكشف عن ممكناته. والصراع بين الممكن والكائن، هو الذي يتم، الفصل فيه - ايديولوجيا - بين الواقع واللا واقع، بين العقل واللا عقل.

لقد كان الوعي بالجذر (1) الذي تأسست عليه مسلكيات الناس، يفطن له أفراد قلائل، في تاريخ البشرية الطويل. ومن ثمة كان احداث التصدع في الكائن يتم من طرف هؤلاء. والتبشير بالممكن عادة ما كان ينظر اليه كرفض لقداسة «العادي»، ومن هنا التدخل العملي (عبر السلطة) للحفاظ على عوائد الكائن، وتبديع الممكن.

هذا الكشف عن المبدأ الواحد، والجذر الدفين، يحيل الفعل الايديولوجي الى رؤية واعية. ولهذا تحدث ارتجاجات عنيفة في العوائد، فتضطر السلطة الى اقصاء خطاب «الواحد».

لان الايديولوجيا لا تنتعش الا في اللاوعي، ولا تحيا الا في اللا شعور. لهذا تصبح عملية الكشف عن اسسها، مساسا بالمقدس، يستدعي الجهاد ضد من يجرؤ على فعل ذلك.

من أجل هذا كله نفهم لماذا كان الفلاسفة يشغلهم هم كبير، هو البحث في «الوحدة» و«الواحد». ان الواحد يمثل وعي الامة الحضاري، وليس وعي الجماعة الاني. وهو يمثل ايضا مقياسا، يمكن من ضبط درجة الارتقاء او الانحطاط، في تاريخ الثقافات الكبرى.

نعم ان الواحد كمقولة هو مبدأ، ولكن حينما يتم الكشف عنه داخل الحقول الكبرى للفكر والوجود الانسانيين، كالانطولوجيا، واللاهوت، والمعرفة، والقيم، يصبح هذا المبدأ، خاصية حضارية. وبناء على هذا، سنحاول رصد هذا «الواحد» ضمن حقول الثقافة الاسلامية:

1 - من الواحد الى الوجود :

تقلب مفهوم الواحد في الاسلام، حسب خصائص العلوم التي نشأت داخل دائرته. كما اتخذ هذا المفهوم مضامين مختلفة، حسب اجتهاد المفكرين، وحسب مقتضيات المذاهب. فالواحد في علم الكلام، ليس هو الواحد في التصوف او الفلسفة. وباختلاف نسبة الواحد الى الحقل الثقافي، يختلف المضمون الذي يعطي له.

اذا نظرنا الى علم الكلام، وكيفية تناوله لمفهوم الواحد، نجد ان هذا العلم اراد ان يقيم الواحد على العلاقة التي حددها له مع الوجود. أعني ان علاقة الوحدة بالوجود،

هي التي ستنتج المعنى الذي يطبع الواحد. والمتكلمون اعتبروا ان «الوحدة تساوق الوجود» وليست هي الوجود. اذ «لو كان الوجود نفس الوحدة، لكان التفريق اعداما» (2). بمعنى ان قوة الوحدة، تتجاوز قوة الوجود، مادام الوجود لا يصمد امام العدم، وغير قادر على ايقاف الخلل.

اذن فالوحدة تعضد الوجود، وهي مبدأ له، بينما الوجود يعجز عن ضمان استقلاليته خارج الوحدة. فاذا تصورنا الواحد موجودا، فانه سيصبح «الجمع اعداما». هكذا يفتقر الوجود الى مبدأ ذاتي، فهو ليس مبدأ للكائنات. مادام لا يثبت خارج الوحدة. ولهذا «فالوجود يجامع الكثرة» (3)، وبما أن الكثرة تعود الى أجزائها المكونة (إضافة الواحد الى الواحد)فوجود الكثرة ليس دائما بل عرضيا. اعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليس ذاتيا، لان «الوحدة متقدمة على الكثرة».

الوجود لم يظهر في الوحدة، بل ظهر في الكثرة، والكثرة تتوقف على الواحد، اذن فالوجود يتوقف على الواحد. الا ان الواحد لا يقبل ان يحمل عليه الوجود، ولذلك ظل الوجود في وضع مهزوز. اي اصبح ممكنا فقط: الوجود ممكن!

هذه احدى ثوابت الثقافة الاسلامية. لم يقبل علماء الكلام ان يكون الوجود جوهرا يحتوي على اعراض، بل اعتبروا الوجود امرا ممكنا لا غير، يجوز ان يكون كما يجوز ان لا يكون. واذا كان الوجود ممكنا، والواحد يقع خارج الوجود، فالواحد غير ممكن، اذن هو «واجب». والوجوب هو الذي يقرر في شأن الامكان. بلغة المتكلمين، الممكن يحتاج الى مرجح يخرجه من حالة العدم الى حالة الوجود، وهذا المرجع ليس شيئا اخر غير الواجب، الذي اختار احدى الحالتين الممكنتين.

لكن ما هو هذا الوجوب الذي يتحكم في الوجود؟

«اعلم ان الوجوب يقال على الواجب، باعتبار ماله من الخواص. وهي ثلاث: فالاولى استغناؤه عن الغير. والثانية كون ذاته مقتضية لوجوده. والثالثة الشيء الذي تمتاز به الذات عن الغير» (4). انها صفات الكمال، التي تقتضي عدم الافتقار الى الغير (الموجود).

ولذلك كان الصراع بين الوجوب والوجود، صراعا غير متكافيء: انه الصراع بين الكمال والنقص!

الواجب كامل ، والموجود ناقص. ولان الموجود يحتاج اولا الى من يخرجه من العدم، ثم يرعاه في حالة النقص، فان الواجب هو المفتاح الذي بواسطته يشتعل الوجود والعدم، وبدونه سيتعطل كل منهما.

ان عملية اخراج الوجود من العدم، هي التي اضفت على الواجب (الواحد) صفة الالوهية، داخل حقل علم الكلام. الاله الواحد هو القادر على الخلق (قلب العدم الى وجود)، وبهذا المعنى فعلم الكلام هو علم الواحد.

هكذا يتضح أن «الوحدة تساوق الوجود» ولا تخالطه، لان الوجود ممكن ومركب، يحتاج الى علة (مرجح). والقول بان الوحدة هي الوجود، سيؤدي الى

المحال، اذ سيحتاج الواحد الى مرجح يخرجه من العدم الى الوجود. وسيظل «الوجود يجامع الكثرة» لان الكثرة (العالم) تحتاج الى هذا المرجح الواحد.

اذا كان الواحد مستغنيا عن الوجود، فما هو السبيل الى ادراكه ووصفه؟ اعني اذا لم يكن الواحد موجودا، فهل هو معدوم؟ اذ ما يمتنع وجوده، يجوز عدمه!

ان رفض الوجود، يؤدي الى السقوط في العدم. اي ان «امتناع» الوجود، يساوي العدم. الوجوب والامكان والامتناع، هي المحاور الثلاثة للثقافة الاسلامية.

رفض الامكان (الوجود) يؤدي الى احتمالين لا ثالث لهما: اما الدخول في دائرة الوجوب، واما الدخول في دائرة الامتناع. وفي حالتنا هذه ، فالوجوب يخرج من نسبة الاحتمالات. لاننا نبحث عن محمولات الواجب، اي ان الواجب هو الموضوع، ونحن نختبر المحمول الذي يطلب عليه.

اذن ما دام الواجب (الواحد) يرفض الوجود كمحمول، فلا يبقى الا العدم (الامتناع). ولكن الحقل الثقافي الاسلامي لا يسمح بمثل هذا الحل. وهذا يعني ان الواحد سيسقط في الوجود رغما عنه. هل سقط الواحد في الوجود ضرورة؟ وهل العدم هو الذي ارغم الواحد على «الاحتماء» بالوجود؟

المتكلمون رفضوا ان يتهاوى الواحد، تحت عنف العدم. كما انهم لم يقبلوا الحماية التي يوفرها الوجود. اما رفضهم لان يكون الواحد معدوما، فأمر بديهي. واما رفضهم لان يكون موجودا، فذلك يعود للاشتراك الذي يقتضيه لفظ الوجود. اعني ان يشترك الواحد في الوجود مع الكثير. وبلغة علم الكلام: اذا كان الخالق موجودا، وكان المخلوق موجودا،، فانهما يشتركان في صفة الوجود، وهذا يؤدي الى التساوي بينهما.

هذا السبب هو الذي ادى بالعقل الكلامي الى رفض الوجود كلفظ مشترك، واضطر للبحث عن معنى اخر للوجود. كأن يقال ان الواحد «وجوده نفسه، ونمنع الاشتراك» (5). وهذا يعني القول بنوعين من الوجود: وجود واجب، ووجود ممكن. ومن ثمة ينتقل الوجود من لفظ مشترك، ليصبح لفظا مشككا. اي لفظا يقال بتقديم على الواحد وبتأخير على الوجود المعروف، وهذا ينقل الاختلاف في المعنى من النوع الى الدرجة.

الانشقاق الذي حدث في الوجود. استأثر الواحد بجوهره، وترك اعراضه الممكنة لتحتضنها الكثرة. لذا اصبحت الكثرة الممكنة، تابعة للوجود «القوي»، وجود الواحد. والوجود الممكن - بحكم افتقاره للاستقرار - اضحى مقتربا من العدم. بل ان الحدود بينهما تكاد ان ترتفع، لولا «تدخل» الواحد من فترة لاخرى، كي يضبط العلاقة بينهما.

التدخل الالهي في العالم، لا يعقل الا بهذا المعنى، اي ان يفتقر الوجود (المقترب من العدم) الى ضابط يميز الحدود بين الطرفين، ويعضد استمرارية الوجود التي يعوزها الثبات. لقد تم حصار الوجود - في علم الكلام - من طرف الوجوب من جهة، والامتناع من جهة اخرى. بمعنى ان الوجود تعرض لضغط شديد، جعله منحصرا بين فكي الالوهية والعدم. لهذا انسحق الموجود (الكائن والممكن على السواء) عندما تم ضبط مؤشر الوجوب على الحدود المعتمة بين العدم والوجود.

والان اذا جازلنا ان نتساءل عن معضلة علم الكلام، فلعل السؤال الصائب هو: لماذا لم يدمج الوجوب في الوجود؟ نعم هذا هو السؤال المركزي!

لم يطرح هذا السؤال في العرب، لأن الوجود هناك نظر اليه كجوهر له اعراض. والسؤال الذي طرح كان يدور حول العلاقة بين الوجود والعدم، او على الاصح كان البحث عن العدم وكيف يتسلل الى الوجود، هو الذي ارق الفلاسفة العربيين.

أما في حقل الثقافة الاسلامية (علم الكلام بالخصوص) فان الوجود لم ينظر اليه كجوهر، بل نظر اليه كامكان. لذا فالسؤال المنطقي، يجب ان ينصب على كيفية رفع الامكان عن الوجود، وتأسيسه كوجوب (6).

2 ـ من الواحد الى العقل:

العقل في علم الكلام، لم يتمكن من الارتقاء الى مرتبة الواحد. لان المتكلمين «يعنون به المشهور في بادىء رأي الجميع، فان بادىء الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل» (7). وبادىء الرأي هو الاتفاق الحاصل بين جميع الناس حول قضايا (دينية او غيرها)، تقدم نفسها كحقائق بديهية، الا ان تعقبها بالفحص البرهاني يظهر انها ليست قضايا حقيقية وبديهية، لانها لا تقوم على شروط منطقية واسس علمية. وبادىء الرأي المشترك، يقوم على هذه القضايا، لانها مشهورة. وشهرتها تتوزع على التعدد الذي تنقسم اليه هذه القضايا، مادامت تمس كل حياة الناس العملية والفكرية. وبذلك ضاعت وحدة العقل الكلامي في الوقائع، وعجز عن تقديم نفسه كمبدأ. وهذا ما يفسر تناحر الفرق الكلامية فيما بينها.

اما العقل الفلسفي، فقد حاول تحقيق هذه الوحدة. وقد بحث عنها اولا في الوجود ثم صعدها الى العقل، اعني ان الوحدة انتقلت من الوجود المشخص الى الوجود المجرد (العقلي). لقد اعتبر الفلاسفة الواحد، مبدأ عاما للوجود. والمبادىء العامة للوجود، هي اجناسه العالية، اي المقولات العشر. وهذه، لها «اسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعها، وهي: الموجود، والشيء، والامر، والواحد» (8).

اذا سمح لي الفارابي، بالتصرف في قولته، سأقول: الشيء الموجود هو امر واحد. نعم الموجود هو الواحد، بمعنى ان الواحد لا يقع خارج الوجود، كما ذهب الى ذلك علماء الكلام. بل «الواحد يقال على المقولات العشر، وانه مرادف لاسم الوجود» (9). الواحد الوجودي هو مبدأ الوجود. لقد تمكن الوجود ـ في الفلسفة الاسلامية ـ من استعادة هويته. اي ان الوجود عندما احتضن الواحد في جوفه، ارتفع عنه الامكان واصبح «واجبا».

ولم يشذ عن هذه القاعدة الا ابن سينا، حيث اعتبر «طبيعة الواحد من الاعراض اللازمة للاشياء، وليس الواحد مقوما لماهية شيء من الاشياء» (10). وهذا يؤدي الى اثبات الوحدة خارج الوجود، وان كانت لها علاقة ما بالوجود، فمن قبل كونها عرضا لازما له، وليس من طبيعته. وبخروج الواحد من الوجود. يتم الخروج من حقل الفلسفة

الى حقل علم الكلام. اعني السقوط في «مساوقة الواحد للموجود» (11)! وهي الاطروحة المركزية عند المتكلمين.

ابن رشد هو الذي انتبه الى خطورة التصور الذي يروج له ابن سينا، على الفلسفة، وقد اتخذ موقفا متشددا ازاءه. لان «ما يقوله ابن سينا من ان الموضوع للواحد هو امر زائد على جميع المقولات كلها، فانه من المستحيل. لان ان كان انما يدل به ابدا على امور خارجة عن ذات الاشياء التي يقال عليها، فلا يكون ها هنا واحد بالجوهر، لا بالشخص ولا بالمعنى الكلي. وكذلك في جميع المقولات، فيكون الواحد عارضا للمقولات العشر على انه امر خارج عنها، مشترك لجميعها. فهذا قول بين السقوط بنفسه» (12).

الفلسفة المشائية تحرص دوما على تحصين الوجود بالواحد، ولا تقبل بالواحد خارج الوجود. لكن اي وجود هذا الذي «يوحده» الفلاسفة، ويدافعون عنه؟

الوجود لا يمكن التعرف عليه، والوعي به، الا اذا انتقل من الخارج الى العقل. وعملية الوعي بالوجود المادي، لا تتم الا بواسطة تحويله الى تصورات، «فالعقل الذي هو بالقوة، هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قوى النفس او شيء ما، ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها، فتجعلها صورة لها او صورا لها» (13).

تحويل الوجود الى تصور يحيى في العقل، يؤدي الى احداث شرخ في هذا الوجود. لان كل الموجودات ـ حسب الفلسفة المشائية ـ تتكون من مادة وصورة. والوعي بوجودها، يستلزم نزع الصورة عن المادة، ثم نقل الصورة الى العقل، وابقاء المادة في الخارج.

العقل بالقوة هو الذات التي تقبل هذه الصور الواردة عليها من خارج، وانتقال الصورة الى الذات يؤدي الى المزج بينهما. لان «هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات، حتى يكون لها ماهية منحازة، وللصور التي فيها ماهية منحازة. بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور». وهنا تكون قد «صارت تلك الذات عقلا بالفعل، فهذا معنى العقل بالفعل» (14).

اذن فالعقل بالفعل هو مجموع الصور التي انفصلت عن موادها، وتجمعت في الذات. واذا ذاك يصبح وجود هذه الصور معقولا، بعدما كان في الخارج وجودا بالقوة لا غير. عندما تخرج الصور من القوة الى الفعل، تصبح معقولات.

هذه المعقولات بالفعل هي احدى الموجودات، باعتبار اننا ندركها. ومن ثمة فهذا الادراك الذي يتجه صوب هذه المعقولات في حد ذاتها، لا يشبه الادراك الاول الذي ينبني على نزع الصور من موادها، ولكن هذا الادراك الثاني يتجه الى معقولات بدون مواد. ولهذا يكون هذا العقل الثاني مدركا للعقل بالفعل (مجموع الصور التي تحولت الى معقولات). و«متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول اولا انه العقل بالفعل، هو الان العقل المستفاد» (15).

يمثل العقل المستفاد، التخوم بين المفارقة والمحايثة. اعني ان المعقولات التي يدركها العقل المستفاد، هي معقولات مفارقة للمادة. اما المعقولات بالفعل فلها جذور في الصور، وهذه الاخيرة لها علاقة بالمادة.

الواضح اننا كلما ارتقينا سلم المفارقة، كلما انفصلنا عن الدرجات الدنيا للوجود، اي كلما اقتربنا من اكمل اشكال الوجود. وتجاوز التخوم التي تمثلها معقولات العقل المستفاد، يؤدي الى تحقيق هذا الكمال. اعني امكانية الاتصال بالعقل الفعال. وهذا العقل «هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلا، وهو بنوع ما هو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل. وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل» (16).

مع العقل الفعال نصل الى اعلى درجات الوجود، او على الاصح الى اصله. اذ بدون العقل الفعال لا يمكن ان تشتعل العقول الاخرى (العقل المستفاد/ العقل بالفعل/ العقل بالقوة) وكذا المعقولات لا يمكنها ان تتحول من طبيعتها الاولية كصور لمواد. ان غياب العقل الفعال، ينتج عنه تعطيل الوجود كلية. اذ هو السبب الذي من اجله تقترب الصور - عبر العقول - من المفارقة شيئا فشيئا، حتى يصل الانسان الى مرتبة العقل المستفاد. وبذلك يحقق اكمل وجوداته، وغايته القصوى، وجوهره المقارب للعقل الفعال.

هكذا نصل الى التصور الكامل للوجود. هذا الوجود الذي انشطر الى نصفين: انتزعت صورته، ورفضت مادته. تبخرت الصورة بين مدارج العقول، بارغام مارسه العقل الفعال. لقد تم تصعيد الوجود، وتحول الى تصور «معقول».

اخترق الوجود بنصفه الصوري، ملكات النفس البشرية، وتوقف عند العقل المستفاد. اما العقل الفعال فقد رفض هذا الوجود الصوري كتعدد (مجموع المعقولات)، وضعطه، لان «هذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة». ومن هنا بدأ الوجود يتشكل في الواحد، كسبب مفارق، بدل ظهوره في مقولات الوجود. ليس هذا وحسب، بل سيهاجر الواحد، من العقل الفعال الى المحرك الاول. و«هو العقل الاول، والموجود الاول، والواحد الاول، والحق الاول» (17).

مع العقل الاول (الواحد)، سيبدأ تسلسل الفيض الكوسمولوجي من السماء الى عالم الكون والفساد. وفي المدينة سيظهر الرئيس الاول (الواحد) على قمة الهرم السياسي، ليحكم المدينة الفاضلة (الواحدة). ويتم اقصاء المدن «الضالة».

الواحد دخل الى الوجود - مع الفارابي - الا انه انتهى الى الخروج منه. لان الوجود عندما انفجر في ثنائية المادة والصورة، جف من «نبض الحياة». واقصاء الحياة من الوجود، يحوله الى تصور لا غير. وعندما يعتبر التصور هو الشكل الارقى للوجود - لانه قابل للمفارقة المستمرة - يتزايد الابتعاد عن الوجود «الكثير» الى الوجود «الواحد». اعني ان الوحدة ترتفع عن اجناس الوجود (المقولات العشر)، وتعزي للعقل (الاكثر مفارقة).

هجرة الواحد من الوجود - عبر التصور - الى العقل المفارق، يجعل هذا الواحد في مرتبة الحكم بين الوجود والعدم. اذ بدون العقل الفعال، ستعطل ثنائية المادة والصورة، وكذا اشتعال العقول. وبدون العقل الاول، سيتعطل الفيض الكوسمولوجي، كما سيعجز رئيس المدينة الفاضلة عن الاتصال بالعقل الفعال، وهكذا ستهلك المدينة.

ان قداسة الواحد، لا يمكن ان يستقيها من الوجود، بل تأتيه من المفارقة. لو لم يفارق الواحد الوجود، لما ارتفع الى مركز السببية (علة الوجود). وحينما تتخذ السببية صبغة المفارقة المطلقة. تقترب من الالوهية او من الميثولوجيا.

لكن مع ابن رشد، سيتجه الواحد اتجاها اخر. اعني ان الوجود الموحد، لم ينظر اليه فقط من زاوية المقولات العشر، بل نظر اليه من زوايا معرفية اربع، لان «اسم الواحد ينحصر في اربعة انواع: احدها المتصل بالطبع، والثاني الذي هو كل وتام، وهو الشخص الواحد من أشخاص الموجودات الطبيعية، والثالث البسيط في جنس من اجناس المقولات العشر، والرابع الواحد بالصورة، وبالجملة المعنى الكلي» (18).

الواحد المقول على المتصل اعتبر كذلك، لان الاتصال هو سبب وجود الكائنات (الاجسام). اذ بدون الاتصال، ينعدم التكوين البيولوجي او الفيزيائي. والجسم لا يصبح جسما، الا عندما تتكون له خصائص ومميزات (المركبات)، وهذه الخصائص هي التي تضفي هيئة ما على المتصل، وتسمى الصورة.

اذن فالصورة هي السبب الذي يخرج المتصل، من حالة القوة الى حالة الفعل (الجسم). وباختلاف الصور (الهيئات والاشكال) من جسم الى جسم، يتميز بعضها عن بعض، اي تصبح اشخاصا. الواحد بالاتصال والواحد بالشخص، هي الاسباب البعيدة (المبادىء العامة) للوجود الطبيعي.

اما الواحد البسيط، فهو الذي يطلق على مقولة مقولة من المقولات العشر، اعني الجواهر واعراضه التسعة. وهذا الواحد هو بسيط، لانه لا ينقسم بالحد (بالتعريف). وكان الامر كذلك، من قبل ان الاجناس العالية (المقولات) للوجود، ليست لها اجناس. ومادامت الاعراض تحمل على الجوهر، فالواحد الجوهري هو السبب في جميع اجناس الموجودات.

في حين ان الواحد الكلي - اي الواحد بالصورة من حيث هي معقولة، وليس من حيث هي هيئة لهذا الشخص او ذاك - هو السبب الذاتي للموجودات. لان الحكم بالكلي على الاجزاء، يعني الكشف عن الطبيعة العامة السارية بين تلك الاجزاء، واذا جاز لي هذا الوصف سأقول، انه «الواحد البرهاني».

يظهر اذن ان الواحد الذي يطلق على المتصل والشخص، يخص كل منهما الطبيعة المادية للموجودات، بينما الواحد المقول على المقولات والمعنى الكلي، يخص كل منهما العقل. اعني ان الاثنين منهما «وهما المتصل بالطبع والشخص الذي هو كل وتام، فانما قيل فيهما واحد، لانهما يجب ان يتحرك كل واحد منهما بحركة واحدة. واما الاثنان الباقيان، فيقال فيهما واحد من قبل انهما لا ينقسمان في العقل، اما احدهما ففي الحد، واما الاخر ففي طبيعة واحدة عامة لأكثر من شيء واحد» (19).

هذا يعني ان الواحد المتصل، والواحد الشخصي، مبدان للعالم الطبيعي. اما الواحد المقول على الاجناس، وكذا الواحد الكلي، فهما مبدآن عقليان بواسطتهما «نحدس» الوجود.

لكن ما هو الهدف من هذه التفاصيل، والعناء الحاصل من التنقيب فيها؟

ان تقسيم الواحد الى انواع، وتحديد الميادين المعرفية والوجودية، التي ينتمي اليها هذا الواحد او ذاك، يؤدي الى حسم مسألة هامة في الفلسفة، وهي محاربة التيارات السفسطائية او الجدلية او الخطابية او الشعرية. اعني ان الهدف من ذلك هو اقصاء الخطاب اللافلسفي، من حقل الفلسفة.

ان معرفة الواحد. وضبط العقل المعرفي الذي يتحرك فيه، يستلزم ان يكون ذلك «الواحد الذي يقدر به كل جنس، هو من طبيعة ذلك الجنس. فانه ليس تقدر الاعداد بعظم. ولا الاعظام بوحدة، بل الوحدات كما قال (اي ارسطو) تقدر بوحدة، والاعظام بعظم» (20).

بمعنى ان طبيعة الواحد العددي، ليست هي طبيعة الواحد الهندسي. ومن ثمة لا يجوز اعتبار العدد مقياسا للاجسام، ولا الاجسام مقياسا للوحدات العددية. لذا فعدم التمييز بين انواع الواحد يؤدي الى الخطأ في استخدام المقاييس، فتبطل صنائع كثيرة، وعلوم متعددة.

أما على المستوى الفلسفي، فان عدم الوعي بطبيعة الواحد المختلفة حسب الاجناس، يؤدي الى السقوط في ممارسات معرفية تقع خارج الفلسفة. وهذا هو السبب الذي دفع بالسفسطائيين. الى فتح ثغرات في الجسم الفلسفي، لم تعلق الا عندما قام «علم الواحد». ونتيجة للجهل بعلم الواحد «كان افراطا غورش يقول ان الانسان كيل جميع الاشياء». اي ان بروتاغوراس، كان يقول ان الانسان مقياس كل شيء. يعلق ابن رشد على موقف بروتاغوراس هذا، بالقول: «كان يرى ان الحق هو فيما يعتقده انسان انسان من الناس، حتى كان يعتقد انه اذا اعتقد انسانان في شيء واحد. المتقابلين، ان كليهما صادق، لانه - كما يرى - ان الصادق تابع للاعتقاد» (21).

ان الخطأ الذي وقع فيه السفسطائيون، هو عدم تمييزهم بين طبيعة الموجود الخارجي، وطبيعة الاعتقاد في ذلك الموجود. اي انهم لم يفرقوا بين طبائع الواحد المختلفة، واعتبروا ان الواحد الطبيعي، هو نفسه الواحد في العقل. والدعوى السالفة كانت ستصدق «لو كان وجود الموجود، تابعا لما في النفس» (22). بمعنى اننا عندما نميز بين اجناس الموجودات، وتتضح طبيعة الواحد في كل منها. سيظهر ان عكس الاطروحة السفسطائية هو الصواب. اذ الصدق ليس مشروطا بالاعتقاد، بل بالموجود.

اذن فالواحد عند ابن رشد. ليس هو الواحد عند الفارابي ولا عند ابن سينا ولا عند المتكلمين، لأن المفارقة التي طالبت الوجود عند الفارابي مثلا، لم تضبطها اية حدود. لذلك تصاعد الوجود، وتبخرت الكينونة، وتكون «ضباب» كوسمولوجي نتجت عنه الافلاك والعقول. بينما الواحد الرشدي، تحكمت فيه طبائع الموجودات، وانحصر في «اربعة انواع». اي ان المفارقة لم تفلت من عقال الوجود، الا بقدر تعبيرها عن مبادىء

هذا الوجود. ومن ثمة كانت هذه المفارقة، ذات طبيعة سببية ومبدئية، فهي تقترب الى العلم اكثر من اقترابها الى الالوهية او الميتولوجيا.

ولكن اين الانسان المتسائل، واين الايمان الفلسفي كسلوك ؟ اعني اين يقع «وجود» هذا الانسان المتفلسف؟

3 - من الواحد الى المتوحد:

في خاتمة كتابه «تدبير المتوحد» (23)، يقول ابن باجة: «... واذا كان ذلك، فقد يجب ضرورة ان يكون في الانسان معنى هو في تلك السرمدية، فيكون سرمديا، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة، فيكون به كائنا فاسدا. فما هذان المعنيان؟ فقد ينبغي ان يفحص عنهما». بمعنى ان الانسان من جهة. يشبه الموجودات المخلوقة والفانية، ومن جهة أخرى، يشبه الموجودات الخالدة، التي لا يلحقها الفناء. وهذا الاشكال لم يجب عنه في نفس الكتاب، ويشبه ان يكون قد ارجأه الى الرسائل اللاحقة.

ويظهر ان اشكال الاتصال (الجانب السرمدي في الانسان) هو الذي ارق ابن باجة في رسائله المتأخرة. ففي «رسالة الوداع» يعلن ان «من له هذا النوع من الفطرة. واتفق له مع ذلك ان يرى هذا الرأي، فهو من اخواننا، كما نحن من اخوان من تقدم من اسلافنا. ولست اعني بالسلف الاباء الذين ولدوا اجسامنا، بل اعني بهم من ولد نفوسنا او كان شأنه ان يلد مثله» (24).

كيف تتحقق هذه «الاخوة الفلسفية» بين الأسلاف والأخلاف؟ اعني كيف يصبح من «ولد نفوسنا» واخرج «الفطرة الفائقة» فينا، من حالة القوة الى حالة الفعل، واحدا منا؟

اذا كانت اجسام الاسلاف قد عدمت الحياة، فان عقولهم استطاعت ان تصل الينا، عبر علومهم وفلسفاتهم، وبحكم تمرننا عليها اكتسبنا العقل النظري. لذا «فالعقل اذا كان واحدا بالعدد في كل انسان، فظاهر ان الاناسي الموجودين والذاهبين والعابرين، واحد بالعدد» (25).

الا ان المقصود بالعقل هاهنا، ليس هذا العقل الموجود عند انسان انسان، بل المقصود هو العقل الدائم. اعني هذا العقل الذي لا يفتأ عن الاشتغال النظري، لانه دائم الحركة، او على الاصح هو المحرك على الدوام.

والعقل الذي يدرك بعض اصناف الموجودات، يحصل عنه العلم، وهذا العلم يدفعنا اليه «التشوق»، اي رغبة خالصة في المعرفة. وعندما تحصل لنا العلوم (الفلسفية) يقترن ذلك بلذة فكرية، هذا النوع من اللذة يخالف اللذات الطبيعية، التي يلحقها الفتور والتلاشي. وقد تنعدم هذه اللذات، اذا فقدت موضوعاتها الحسية المحركة لها. اما «العلوم فلا يمكن ذلك فيها، لانها يقين» (26). وهذه اللذات العلمية لا تنقطع، فهي اذن متصلة، ودائمة لا يلحقها الفتور، وخصوصا العلوم القصوى اي المعقولات الخالصة، وهي موضوع العقل المستفاد.

اذن «ليس يمكن في شيء من اللذات اتصال، اللهم في لذة يكون موضوعها الاول هو الموجود، وتكون فيه الصورة هي المصور. وليس ذلك في شيء ينسب الى الاجسام الكائنة الفاسدة، الا في العقل المستفاد» (27).

ان معنى الاتصال عند ابن باجة، لا يتخذ اتجاها عموديا، من تحت الى فوق، بل يتخذ منحى افقيا فيه لاحق وسابق. لهذا السبب اختفى التسلسل الكوسمولوجي، الذي يستلزم المفارقة العمودية للمعقولات. هذا يعني ان الاتصال لن يحيلنا على الافلاك السماوية، بل سيحيلنا على عقول السابقين واللاحقين من الحكماء. اي ان صفة الاتصال تحاكي اللقاء العقلي، بين السلف والخلق، انه يشبه التراكم المعرفي في مستوى ارقى، هو العقل الانطولوجي. هذا العقل الذي يلغي الفوارق الزمنية، والحقب التاريخية، ليحول التاريخ والزمن الى انطولوجيا. وهذا ما يفسر كلام ابن باجة الذي اورده في صيغة المخاطب: «فاذا شئت ان تلقاني بعيني، وتلقى من سلف من قبلي، كما لقيته، وتلقى من يأتي بعدك في غابر الزمن، فدونك فانزل هذه المنزلة من العلم» (28).

بمعنى أن اكتساب العقل النظري، بواسطة التعلم، هو الكفيل بتحقيق اللقاء الانطولوجي بين عقول الحكماء.

لقد كان مشروع ابن باجة، دعوة لتدشين الخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي. وهذه الدعوة يمكن تحقيقها، انطلاقا من زاوية توحيد العقل الفلسفي في مستواه الانطولوجي، وليس من زاويته السياسية (الفارابي) او المعرفية (ابن رشد). ان الواحد العقلي ليس معطى يجب الكشف عنه عند ارسطو، او بتسلق مراتب المعقولات التي تتصاعد مفارقتها بدون رادع، بل هذا الواحد يستدعي الجهاد المعرفي (الشخصي) من أجل تحقيقه في اعلى مراتب المعرفة (الانطولوجيا).

عندما يتحقق هذا الواحد الانطولوجي، يفقد الانسان هويته المباشرة (الحسية)، ويصبح متوحدا. لكنه يكسب هوية اخرى، تجمعه باناس اخرين، كانوا بدورهم قد فقدوا تلك الهوية المباشرة، او سيفقدونها عندما يأتي الزمان بهم: انهم متوحدون في الماضي او المستقبل. ومشروع ابن باجة في رسائله المتأخرة، يهدف الى تحقيق «لقاء المتوحدين».

ان الصراع حول مفهوم الواحد، بين حقول الثقافة الاسلامية، او في نفس الحقل، ليس صراعا نظريا صرفا، انه «رؤية» للفكر والمجتمع والتاريخ والعالم. ومن ثمة كان طبيعيا ان يتنازع الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة (29)، حول تصور طبيعة هذا الواحد، نظرا لاختلاف الارضية الفكرية لكل فريق. كما سيقع صراع في كل حقل على حدة، بين اعلامه وروّاده، نظرا لاختلاف القناعات المذهبية والطرق المنهجية، وكذا المقاصد الاخيرة.

ان قراءة الثقافة الاسلامية من منظور «الواحد»، هي السبيل الى فهم آليتها وتطورها وانحصارها. لذا اوردت هذه الملاحظات، كحافز لامكانية قيام مشروع جديد، يستطيع تفسير العوائق الكبرى لهذه الثقافة. كما انها طموحات تهدف الى توجيه الفكر

الى «روح العصر». اي الى المهام الموكولة للمثقفين، والتي تمليها ضرورة الحقبة التاريخية التي تجتازها الامة.

ان الثقافة العربية تبحث اليوم في «الاختلاف» وكان ذلك كذلك، لان هذه الثقافة تحمل ارثا فكريا، يقوم على توحيد الوجود. لهذا فتح الفكر الغربي جبهة جديدة للتطور الثقافي، نظرا للاشباع الذي وصلت اليه «الوحدة». لكن الثقافة الاسلامية لازالت تجاهد، من اجل تأسيس الوحدة. وبناء على هذا، يمكن تحديد المهام المطروحة على الفكر الاسلامي اليوم. باعتبارها مهاما تتلخص في السعي من أجل توحيد الوجود المبعثر بين الامكان والوجوب والامتناع.

قبل الحديث عن الاختلاف، يجب معرفة المختلف معه (الواحد). لعل هذه الملاحظة هي التي تلخص مسار الفكر العربي الاسلامي.

هوامش :

1 ـ لا نعني بالجذر هنا، الاصل او البداية الزمنية، بل نعني بذلك المحور الذي تتشكل حوله الحقول المعرفية والثقافية، والتي يتلون هذا الجذر بلونها.

2 ـ عضد الدين الايجي: المواقف في علم الكلام. بيروت ص 78

3 ـ نفس المصد ص 79

4 ـ نفس المصدر ص 68

5 ـ نفس المصدر ص 268

6 ـ لكن شرط ان لا يقع هذا الوجوب خارج الوجود، والا سيعود الوجود الى الامكان ثانية

7 ـ الفارابي: رسالة في العقل بتحقيق موريس بويج. ط 2. بيروت 1983 ص 8

8 ـ الفارابي: العبارة تحقيق محمد سليم سالم. 1976. ص 24

9 ـ ابن رشد:«تلخيص» ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان امين القاهرة 1958. ص 99 (هذا الكتاب ليس تلخيصا وانما هو من الجوامع، والمحقق لم ينتبه لذلك)

10 ـ ابن سينا: كتاب النجاة. بيروت 1985. ص 245

11 ـ نفس المصدر. ص 235

12 ـ ابن رشد: المصدر السابق. ص 101

13 ـ الفارابي: رسالة في العقل. ص 12

14 ـ الفارابي: نفس المصدر. ص 14 ـ 15

15 ـ نفس المصدر ص: 20

16 ـ نفس المصدر. ص: 25

17 ـ نفس المصدر. ص : 36

18 ـ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. ج 3 ص 1241

19 ـ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. ص 1241 ـ 1242

20 ـ ابن رشد: نفس المصدر. 1262

21 ـ نفس المصدر ص 1265

22 ـ نفس المصدر ص 1264

23 ـ ابن باجة: تدبير المتوحد تحقيق معن زيادة بيروت 1978

24 ـ ابن باجة رسالة الوداع. ضمن كتاب «رسائل ابن باجة الالهية»، تحقيق ماجد فخري. بيروت 1968. ص 114 ـ 115

25 ـ ابن باجة: اتصال العقل بالانسان ص 161

26 ـ ابن باجة: رسالة الوداع. ص 130

27 ـ نفس المصدر. ص 131

28 ـ نفس المصدر ص 143

29 ـ الواحد في التصوف هو موضوع بأكمله، قد نفرد له قولا خاصا ان انسأ الله في العمر، ووقع لنا فراغ من الوقت.

عبد الرحيم عاصم

سقراط المربي

ما الذي يعطي قيمة «للعمل» Oeuvre ؟ العمل ذاته أم البيوغرافيا ؟ يجيب البعض أن العمل يستمد قيمته من ذاته واللجوء إلى البيوغرافيا أي بيوغرافية صاحب «العمل»، بل الذي يجعل الباحث يتوجه إليها هو بالضبط هذا «العمل» يكون لاستكمال الفهم أو للبحث في التفاعلات بين المحيط والعمل، ولكن هل هذه الرؤيا للأمور تمكننا فعلا من الوقوف على معنى شخصية مثل سقراط ؟ ألا يمكن القول إنه مع سقراط، «العمل» والبيوغرافيا شيء واحد، متكامل، بحيث لا نستطيع فهم طبيعة التعليم السقراطي في المفاهيم المجردة فقط، بل كذلك في الحياة اليومية، في الممارسة، ما دام فعل التعليم ممارسة.

«لقد عاش سقراط مبدأه في نفس اللحظة التي كان يدعو الناس إليه، بشكل يجعل سلوكه اليومي نوعا من التعليق والترسيم لفكره، فحياته هي الأساس في عمله» (1) ويتوضح هذا المعنى أكثر إذا استحضرنا المعنى الاغريقي لكلمة «البيداغوجيا»، فهي السلوك الذي يعمل على توجيه سلوك الاخر، وما دام الأمر على هذا النحو، فلا يمكن أن تكون «البيداغوجيا» سوى ممارسة، بل أكثر من ذلك ففعل التفلسف هو أيضا ممارسة، يقول سقراط «وهل يوجد في الواقع موسيقى أرفع أو أسمى من الفلسفة ؟ أو لم يكن هذا ما صنعته ؟» (2) فعلا يجمع عدد من الباحثين أن سقراط ألف في هذه الموسيقى في كل لحظة من لحظات حياته.

تطرح شخصية سقراط على الباحث مشاكل غريبة، ومليئة بالدلالات : كل تاريخ الفلسفة اليونانية ينتظم تقليديا حول اسمه، بعبارة أخرى لا ينظر الى تاريخ الفكر اليوناني، إلا انطلاقا منه، «هناك حسب جورج باستيد «لحظة تاريخية لسقراط»، ولكن يجب أن نضيف فورا أنه ليس هناك تاريخ لسقراط» (3).

من هو سقراط ؟ ماذا عن عمله ؟ كيف كان يعلم ؟ ماذا كان يعلم ؟ ماهي الافق الفلسفية لهذا التعليم ؟ من الضروري أن نشير في هذه المقدمة أن تساؤلنا عن حياة سقراط أمر لا مفر منه، لاستساغة التعليم والممارسة التربوية اللذان عمل بهما، ذلك أننا لن نذكر مشاهد من حياته أو موته إلا بمقدار ما تقدم لنا دلالات على مفهوم التربية السقراطية.

I ـ التعليم السقراطي :

كان شباب أثينا في المرحلة التي عاشها سقراط يتلقى تعليما تقنيا، قصد إعدادهم جنودا للوطن : تمارين رياضية، عسكرية، عقلانية الانضباط الأخلاقي، الأناشيد العسكرية المؤلفة لتهذيب النفوس وإذكاء الشجاعة، ولنضف كذلك أن كثيرا من الشباب كان يتعلم من أجل المشاركة في المسابقات الأولمبية، سواء في سباق الحربات أو رمي الاسطوانات أو المصارعة بكل أشكالها أو في نظم الشعر وتأليف المسرحيات.

فنسق التعليم الاغريقي من أقسى نظم التعليم والدارس للفلسفة آنذاك يأتي الى الحكيم، ويجلس اليه خمس سنوات مستمعا حتى يتمثل فلسفته، ثم خمس سنوات أخرى يبدأ فيها المتعلم بتعلم فن القول لارتباط هذا الفن بالسؤال الأساسي الذي كان يطرحه الفلاسفة الاغريق بصدد البحث الانطولوجي : كيف تقول الفكرة ؟

لماذا فن القول ؟ لأن الاغريق عندما كانوا يبحثون في كينونتهم وأرادوا صياغة المشكل الوجودي لم يتساءلوا ماهو الوجود ؟ ولكن كيف يقال الوجود ؟ كيف نعبر عن الوجود ؟ فالجواب الذي قدمه الفلاسفة آنذاك : الوجود يقال في اللغة ويستلزم عن هذا القول منطقيا أن ينصب الاهتمام على اللغة مادامت تحمل الوجود، فالوجود هو وجود، بمعنى أن الوجود يقال كوجود. من هنا الحرص على تعلم فن القول.

أما اهتمام السوفسطائيين ـ الذين سنرى فيما بعد تصورهم لهذا الفن ـ بالتعليم فقد اقترن «بالغايات الاجتماعية والروحانية للفرد، حيث أن هذا العصر كان يمتاز بالميول الجارفة الى الانطلاق السياسي المقرون بالنزعة الى الاستمتاع بالحياة وتقرير الشعور بالسعادة فيها» (4). إضافة الى ذلك كان النظام الديمقراطي حسب «شاتلي» في حاجة الى نمط جديد في التربية يعوض الثقافة التقليدية التي كانت، من بين ما تقضي به، تقضي بتعليم الشباب الكيفية التي يقومون بها رجالا اتقياء يحترمون الآلهة الموجودة، ويقدسون ذكرى الأجداد، عوض عن هذا نجد النظام الدمقراطي في حاجة الى تعليمهم التقنية التي تمكن كل واحد منهم، أيا كان أصله ونسبه من الدفاع عن وجهة نظره في المجامع العامة، وفي أبهاء المحاكم، كان يعلمهم فن القول، فكان الحوار والجدل عنوانان للثقافة الجديدة في أثينا. لهذا السبب نفهم ازدهار الحركة السفسطائية، ولكن نتساءل : لماذا أزعج سقراط المدينة وهو بدوره كان يجادل ويناظر ؟ هل لأن حواره وجدله يختلف عن الآخرين أم أنه كما يقول البعض لم يكن سوى وجها آخر من وجوه المعلمين السوفسطائيين وقادته المبادىء التي دعا إليها الناس الى المحاكمة ؟

فعلا يختلف التعليم السقراطي عن نسق التعليم السائد آنذاك وتظهر بساطة وعمق تعليمه في الأسلوب الذي يسلكه مع مواطني أثينا فسقراط لا يشبه مدير المدرسة الذي يقدم محاضرات الى التلاميذ الذين يؤدون ثمنها» (5)، بالرغم من أن نصا مأخوذا من حياة اريستيب لديوجين اللايرسي يفترض أن سقراط كان يقبل الهدايا على شكل قمح أو خمر. أن الفضاء الذي مارس فيه تعليمه فضاء مفتوح غير مغلق «فمدرسته» هي الأكورا، هي الساحة العمومية حيث يتجول بين التجار والناس البسطاء والارستوقراطيين، بل يطاردهم ويلح في السؤال عليهم بحثا عن معاني الكلمات

والأشياء متخذا كموضوع للجدال القضايا الفلسفية أو مشاكل الحياة اليومية، ويروي ديوجين أنه بينما كان اكسينوفان يمر بممر ضيق اعترض طريقه سقراط وسأله :

«أين تشتري كل الأشياء الضرورية للحياة ؟ بعد جواب اكسينوفان تابع سقراط قائلا : أين نتعلم كيف نصير رجالا مستقيمين ؟ وبما أن اكسينوفان لم يجب أضاف : «تعال معي سأعلمك ذلك».

لم يكف سقراط عن القول أنه تلقى الرسالة الالهية لتربية معاصريه، ويقول في محاورة الدفاع، أنه بعد أن علم من صديقه خيريفون ما قالته كاهنة معبد دلف بخصوص حكمته، بدأت ـ يقول سقراط ـ أفكر في نفسي : «ماذا أرادت أن تقوله الكاهنة وماهي المعاني التي يتضمنها كلامها ؟ (6).

هذه الفكرة كانت هي بداية البحث عن التعريفات عند الذين يعتقدون أنهم حكماء، عند رجال الدولة عند الصناع والحرفيين، عند الخطباء والشعراء... لم يكن لسقراط هدف بانتقاله في أثينا إلا إقناع الشباب والشيوخ بما اعتبره الفضيلة الحقة.

بهذا المعنى، يختلط تعليم سقراط بحياته. فهو لا يتصور حياته بدون هذا البحث والاستقصاء اليومي، وهذه المهمة الالهية التي تحدث عنها، تجسدت بفضل «الجن» الذي كان يقول إنه يتحدث في اللحظات الصعبة وينير له الطريق الصحيح.

«هكذا إذن سقراط أثيني، يعيش في مدينته بين معاصريه يعرف كيف يدفع اللامبالين الى التفكير وكذلك المفتخرين بأنفسهم» (7).

II ـ طبيعة التعليم السقراطي :

نقصد بطبيعة التعليم السقراطي، تلك المميزات الأساسية التي ينتظم فيها هذا التعليم وكذلك مكونات المنهج المستعمل.

يتميز هذا التعليم بكونه تعليما شفويا، يعتمد على القول والكلام، وتعليما مستمرا حيث أن كل لحظة هي لحظة للتعليم، سواء لحظة الاحتفال كما في «المأدبة» أو لحظة الموت كما في «فيدون» وكل مكان هو مكان يحتضن المحاورة، يمكن أن يكون بيت «جورجياس» كما في محاورة «جورجياس». أو المحكمة كما في «الدفاع» أو السجن كما في «كريتون».

إذا كان سقراط يتصور زمان وفضاء تعليمه على هذ النحو، فلا يجب أن نستغرب من محاولات بعض الباحثين عقد مقارنة بينه وبين المسيح أو بينه وبين الماهاتما غاندي، لأن هذه المقارنة تنبني على أساس عناصر مشتركة تجمع على سبيل المثال بين هذه الشخصيات على شرط أن نفهم من هذه العناصر المشتركة الطابع الشفوي الاستمراري والفضائي للتعليم الممارس.

إذن ليس من سبيل الصدفة إذا وجدنا من الباحثين من يرى في سقراط التقاء الحكمة اليونانية بالحكمة الهندية القديمة سواء في طبيعة تعليمه أو في بعض المبادىء التي نادى بها مثل «إعرف نفسك بنفسك».

بالاضافة الى هذه الخصائص التي ذكرنا، يتميز كذلك التعليم السقراطي بكون

القائم به يعتبره رسالة إلهية، ويقول سقراط محاورة «الدفاع»، : «إنني في خدمة الفقراء كالأغنياء، ليسألوني، وإذا فضلوا لأسألهم ويسمعوا ما لدي من قول.... إني أعيدها عليكم، فالله هو الذي كلفني بهذه المهمة» (8).

1 ـ الحوار.

«أن لا يكون سقراط صاحب عمل مكتوب... له دلالته الخاصة بالنسبة لميزة «الموجود» التي اعترف له بها كيرد كارد، ذلك أن سقراط لايوجد إلا في وبواسطة الحوار، إلا في وبواسطة العلاقة مع المريد الذي يأخذ منه، كما يمكن أن يأخذ منه هذا الأخير» (9).

تبين لنا هذه القولة أنه لا يمكن أن نتصور سقراط إلا كحوار وكعلاقة مع الآخر وسنعمل على بلورة هذه الفكرة بعض الشيء.

يعني الحوار عند سقراط الاستمتاع بالحديث، تلمس مواضع الحقيقة في الكلمات المنطوقة، التنقيب على المعنى السخرية، التوليد، الشك، البرهان، التفنيذ، وسنرى فيما بعد بعض هذه العناصر.

إن الصورة التي تتركها لنا بعض المحاورات تؤكد أنه كان يمتلك فنا كلاميا وفنا فكريا ناذرين، فقد استخدم الخطابة الفلسفية، والقول الشعري والأمثال والحكايات الشعبية والأحداث التي عاصرها في سبيل بناء الحوار، كل ذلك وفق منهج يعتمد قواعد منظمة ولا نقصد بالمنهج الطريقة الخطية التي يسير عليها المتحدث بل هناك التواءات، انكسارات تدرج. كل هذه العناصر تعطينا في آخر الأمر الأسلوب السقراطي.

حتى الصورة التي نمتلكها لسقراط في المعتاد لها دلالتها من حيث أنها صورة إنسان يسأل، وهو دائما يحاور بكيفية تحدث الارتباك والاحراج لدى الخصم، ففيها إقرار بالحوار الذي كان يمارسه كتقنية للحياة، وفيها كذلك اعتراف بمقدرته الهائلة على الكلام المجرد.

ولكن لا يجب أن يغيب عن أذهاننا إن الاخر الذي كان يشارك في بناء المحاورة الذي كان يواجه سقراط لم يكن من النوع السهل، وليس أدل على ذلك الفئات التي ناظرها : فئة من الشباب تمتاز بالعفوية الروحية وبالجمال أمثال كارميدو ألسبياد. فئة ثالثة تتكون من السوفسطائيين المتعلمين مثل بولوس، كاليكليس، وفئة رابعة تتكون من مستعمين مخلصين، ونذكر منهم أوطفرون (صديق قديم لسقراط) قريطون، خيرفون، شيركرات.

ولنترك الآن سقراط يتحدث بنفسه عن الحوار : «قد يقول قائل : «ماذا ياسقراط لو التزمت الصمت.. ألا تستطيع أن تعيش في المنفى ؟ «هذا بالضبط ما يصعب أن أسمعه الى البعض منكم. لأنه إذا قلت لكم أن هذا معناه عصيان الله ولهذا السبب يستحيل أن أعرف الراحة، فلن تصدقوني وستعتقدون إني أسخر، وإذا قلت لكم من جهة أخرى أنه فعلا أكبر خير للانسان أن يناقش كل يوم الفضيلة وموضوعات أخرى تحدثت فيها، باحثا في نفسي وفي الاخرين، وإذا أضفت أن حياة بدون بحث لا تستحق أن تعاش سيضعف تصديقكم لي. إن الأمور كما أقولها لكم أيها الأثنيون، وليس

من السهل اقناعكم بها» (19). ويضيف في موضع آخر من المحاورة ويقول : هل تظنون (يتوجه الى القضاة) إنكم بقتلكم الناس، ستسكتون أصواتهم وأحاديثهم. إن سقراط «الدفاع» ينفذ أوامر من دلف وينفذ رسالة تفضي به الى تعليم المواطنين، الى الحوار. ولم يصده في سبيل تحقيق ذلك لا أرستوفان الذي سخر منه في مسرحياته، واتهمه بتعليم فن جعل الظلم عد لا ـ وهو الذي أصدر بعد أن أصبح من بين الحكام الثلاثين قانونا يمنع الحكيم سقراط من «تعليم فن القول» ـ ولا المنع الذي فرض عليه من طرف كاليكلس وكريتياس على اتصاله بالشباب ولا التهم التي وجهها اليه ليكون، انيتوس، ميليتوس بكونه منكرا لآلهة المدينة ومبدعا لأخرى جديدة، أو مفسدا للشباب. وأخيرا لم يصده الحكم عليه بالاعدام.

ونحن في هذا المستوى من الحديث، يمكن أن نفهم ما المقصود عندما يقول «جان بران» إن سقراط لا يعيش إلا في وبواسطة الحوار» وخصوصا إذا استحضرنا أنه لم يمارس تعليمه بواسطة المكتوب ذلك أن العمل المكتوب يعجز عن تقديم ما يقدمه الحوار بين كائنين يتواصلان داخل حقيقة تعني وجودهم.

ولنقف الآن بعض الشيء عند العبارة الثانية التي تقول إن «سقراط لا يعيش إلا في وبواسطة العلاقة مع المريد» بطبيعة الحال عندما نقول الحوار يستلزم، عن ذلك منطقيا التخاطب بين شخصين أو جماعة ولكن هذا لا يوضح لنا طبيعة العلاقة مع المخاطبين، وسنحتاج في بيان هذه العلاقة التي جزء من محاورة «مينون».

في هذه المحاورة تساءل سقراط ومينون إذا كانت الفضيلة تعلم، يقول سقراط إنه لم يجد أبدا شخصا قد عرف معنى الفضيلة، يقترح «مينون» تعريفين لها يفندهما سقراط مادام يجب تعريف الفضيلة التي لا يعرف أحد معناها.

يطرح «مينون» على سقراط المشكل التالي :

مينون : «كيف ستسلك يا سقراط لتبحث عن شيء لا تعرف اطلاقا ماهو ؟ أي نقطة خاصة من بين النقط المجهولة تقترحها على بحثك ؟ لنفترض انك وقعت بالصدفة على النقطة الصائبة، كيف تتعرف عليها مادمت لا تعرفها ؟

سقراط «إني أرى ما تريد أن تقوله، يامينون، ياله من موضوع جميل للجدل السوفسطائي هذا الذي تقدمه هنا إنها النظرية التي تقول إنه لا نستطيع أن نبحث لا ما نعرف ولا ما لانعرف، مانعرف لأننا نعرفه فلا حاجة لنا لبحثه، وما لانعرف لأننا لانعرف عن ماذا نبحث ((11).

يرفض سقراط هذه المقابلة، لأنه يعتبر أن البحث والمعرفة في مجموعهما ليسا سوى تذكر والتذكر هو إعادة اكتشاف لنقطة بواسطتها تؤدي معرفة الذات الى معرفة العالم، والحوار وحده هو الذي يمكن أن يؤدي الى هذا الطريق، هذا ما يفسر دعوة سقراط الى الحوار والتخاطب.

يقول سقراط في موضوع آخر من محاورة «مينون» لأنني أؤمن بحقيقتها صممت أن أبحث معك عن معنى الفضيلة (12).

كلمة «معك» في هذه الجملة لها دلالة كبيرة من حيث اكتشاف الأسلوب التربوي في الحوار عند سقراط، هنا كما يقول «ديلبوس» : «المعلم لا يعرف أكثر من تلميذه،

يبحث مثله ومعه، فالحوار ليس إجراءا خارجيا وعرضيا للبحث والعرض. إنه التعبير الجوهري عن المجهود المشترك لاستخراج الحقيقة» (13).

هكذا إذن، ليس المعلم هو الذي ينقل مجموعة معارف الى تلميذ مستقبل، ليس هو ذلك الشخص العقلاني الذي يعلم الأشياء الى التلميذ من خلال حوار يتحدث فيه الأول ويسجل فيه الثاني.

بهذا المعنى، يرفض سقراط أن يكون معلما يعلم. فهو لا يكف عن القول إنه لا يعرف شيئا. في المحاورة السقراطية، لا نجد أنفسنا كما يقول جان بران أمام معلم يبلغ أشياء الى تلميذ، إن الأمر يتعلق برجلين يتواصلان و«يولد الحوار وعيين على التساوي باعتبار انهما معا يبحثان ويبحثان عن أنفسهما» (14). ويكفي أن نتذكر أحداث محاورة «المأدبة» التي هي بحث جماعي في معنى الحب من طرف أكاتون، ارستوفان، سقراط وآخرين.

في الحوار السقراطي، لا نجد تعليما يقف كموضوع بين المتحدث والسامع، هناك فقط حوار تساؤلي، فالتلميذ هو الذي يجد في نفسه معرفة كان يعتقد أنه لا يمتلكها ويقوم المعلم بتوليدها، وكان سقراط يدعو باستمرار مريديه الى مراجعة أنفسهم، ولم يقدم نفسه أبدا كمعلم ولكنه كان دائما من بين محاوريه أشخاص يعتبرون أنفسهم معلمين، أشخاص مثل هبياس وجورجياس... يدعون معرفة كل الأشياء ويدعون كذلك استطاعتهم تعليمها لمن يريد السماع إليهم وأداء ثمن دروسهم.

إن هدف الحوار عند سقراط هو التساؤل وكلمة التساؤل هاته كثيرا ما كررها عندما كان يتحدث عن مهمته في محاورة «الدفاع»، هدف هذا الحوار هو تكسير صورة المعلم في التلميذ، بطريقة تولد في هذا الأخير الرغبة الى البحث الحقيقي في نفسه والابتعاد عن تقمص شخصية العارف.

نحن أمام رجل مزعج أو كثيرا ما اتهمه محاوروه أنه لا يفعل سوى البحث عن الصعوبات لكي يشلهم ويسخر منهم. ونخص بالذكر كاليكليس الذي اتهمه بأنه «يحشر محاوريه في براهينه الخاصة ويكمم أفواههم (15)» ولكن سقراط يجيب : «إذا كنت أزعج الآخرين فلأنني أنا نفسي في الحالة القصوى للانزعاج» (16). وهو نفسه شبه نفسه بالذبابة الخشنة التي تضايق الجواد النبيل (أثينا)، يمكن القول «إن سقراط هو ذاك الذي بمجرد حضوره المتسائل يحرك فينا وعيا بالأعماق» (17). وكأنه يقول ما قاله كانط فيما بعد «ليس هناك فلسفة يمكن تعلمها... لا يمكن أن نتعلم سوى التفلسف (18). وإذا كانت هناك أبدية للتفلسف، فلأن هناك أبدية للحوار الذي يعني أنه لا يمكننا أبدا أن نتحدث عن فلسفة خالدة، حوار يلتقي فيه الأنا والاخر، مختلفان ومتفقان في نفس الوقت» (19).

والحوار في الحالة التي نتحدث فيها هو الممارسة التساؤلية التي كان يتقنها سقراط، ولكن ماهي المبادىء المحركة لهذا الحوار ؟ وماهي آفاقه الفلسفية ؟

إنهما سؤالان مرتبطان ارتباطا قويا، لأن تقديم بعض عناصر الاجابة في الأول يكشف لنا جوانب أساسية في الفلسفة السقراطية.

لتحقيق ذلك سنحتاج الى مواقف سقراط من الفكر الفلسفي السابق.

لقد وجد سقراط نفسه أمام اتجاهين أساسين في التفكير الفلسفي، يمثل الاتجاه الأول المدرسة الايلية والفيثاغورية الايونية وحاولت هذه المدارس حل مشكل طبيعة الوجود، أصله ومآله.

يمثل الاتجاه الثاني الفلاسفة الذين أطلق عليهم اسم السوفسطائيين وأبرز ممثليهم «جورجياس وبروتاغوراس». لقد رفض هذا الاتجاه نتائج التفكير الميتافيزيقي، وتساءل إذا كان العقل الانساني بمقدوره الخوض في الفضايا الأنطولوجية وكان الجواب على لسان «بروتاغوراس» الانسان مقياس كل شيء «وبالتالي يستحيل الوصول الى الحقيقة، والدراسة الوحيدة والمهمة هي التي تسمح بإقناع الآخر بما نريده، بطريقة تمكن من الانتصار على الخصم، والدراسة التي ستعلم هذا الأسلوب هي البلاغة أو الخطابة.

لقد تشكل فكر سقراط بعلاقة مع هذه المذاهب الفلسفية، فثار على ادعاء الميتافيزيقيين واقتراحات السوفسطائيين بعد أن كان هو نفسه تلميذا «لبروديكوس»، فقد اعتبر البحث الميتافيزيقي تطاولا على المقدس بل تطاول كل ادعاء للنفاذ الى أسرار أخذت الالهة عناء إخفاءها على الانسان.

هل معنى هذا أن السوفسطائيين محقون في رأيهم وأن العقل الانساني عاجز عن الفهم، والدراسة الوحيدة هي فن القول كما يقول بذلك الخطباء ؟ هل معنى هذا أن سقراط يتفق معهم في هذا الرأي ؟ يجيب سقراط أنه «يمكننا أن نكتسب مبادىء أساسية لأنها تهم الحياة، أن نعرف عقلانيا ماهو خير وما هو شر، أن نقول إن هذا عادل وهذا غير عادل، أن نبين طبيعة الجمال وطبيعة القبح، بإيجاز أن نخلق علما للأشياء العملية والذي يجب أن يوجه سلوكنا» (20). في هذا السياق، يعتبر سقراط كل ميتافيزيقا غير ممكنة، من هنا تفكيره في بناء فلسفة أخلاقية عقلانية، ولكن كيف سيعمل على بنائها ؟.

بواسطة الحوار، سبق أن تحدثنا عن ذلك، هنا نصل الى المبدأ الأساسي المحرك للحوار هو التوليد.

2 ـ التوليد :

كثيرا ما يؤكد الدارسون لفكر سقراط عندما يقفون عند مسألة التوليد على كونه ابن لمولدة، وأنه استخرج من المعرفة التي كونها على مهنة أمه فكرة التوليد التي أصبحت مقترنة باسمه في تاريخ الفلسفة. فالمرأة الحامل تحمل الجنين في أحشائها، ولكن يجب أن تضعه ولا يتم هذا الوضع بسلام في أغلب الحالات، إلا بمساعدة خارجية و«هناك مبادىء فلسفية يجب أن تهيمن على السلوك الانساني بالضبط كما رأينا، يمكن أن نملك كنزا دون أن نعرف وجوده، ولا استعماله... فروحنا مليئة بالحقائق الأخلاقية الأساسية التي تحتاج الى مولد». (21).

«سقراط أراد أن يكون هو هذا المولد، فدشن «التوليد» فن توليد الأفكار» (22).

ولكن ما الذي يمنع الناس من اكتشاف الحقيقي في المسائل التي يستطيعون

النفاذ اليها ؟ ذلك لأنهم لا يبحثون عنه، وإذا كانوا لا يبحثون عنه، فلأنهم غالبا ما يعتقدون امتلاكه رغم جهلهم إياه، إذن، فالشرط الأول لتوليد الفكر، هو جعل الانسان يعرف جهله، عمليا كان سقراط يطلب من محاوره تعريفا لمسألة ما، يعتقد هذا الأخير أنه يعرف الموضوع، فيعامر بتعريف، إذا كان التعريف خاطئا لا ينبهه سقراط الى ذلك بل يجعله يقف هو بنفسه على خطأه، إنه بشكل عام يضع محاوره في وضعية يفكر فيها بواسطة سلسلة من الأمثلة والمقارنات حتى يصلا معا الى تعريف مجرد مطابق للموضوع والأمثلة عن هذا التوليد كثيرة في المحاورات.

إن الحوار التوليدي يفترض أنه انطلاقا من معطيات في متناول المحاور، يمكن لهذا الأخير أن يجيب ببداهة على الأسئلة المطروحة. وهذه الأجوبة تستقي عن طريق الاستنباط والاستقراء وتنتهي الى النتيجة المنتظرة.

إن الطريقة المتبعة في هذا النوع من الحوار تتميز بكون سقراط هو الذي يقوده ويوجهه بوضع الأسئلة، وبإقامة المقارنات التي تأتي بتدرج وانتظام وتقترب شيئا فشيئا الى حل المشكل.

لنتذكر ما قلناه سابقا حول علاقة مبادىء الحوار عند سقراط بتصوره لبعض القضايا الفلسفية، ففي مبدأ التوليد ارتباط بنظريته في المعرفة التي اعتمد عليها لاثبات خلود النفس في محاورة «فيدون».

في هذه المحاورة، يجمع الحديث بين «سيمياس» وسقراط. قال له هذا الأخير : «في الحقيقة أن تعرف ليس شيئا آخر سوى الحفاظ على معارف مكتسبة وعدم فقدانها، لأن ما نسميه نسيان هو فقدان العلم أليس كذلك ياسيمياس ؟» (23). ويتابع سقراط الكلام فيعرض على محاوره «سيمياس» أمرين يجب أن يختار أحدهما : هل نولد بمعارف أم نتذكر أشياء سبق أن كان لنا معرفة بها من قبل ؟، يرتاح سيمياس للأمر الثاني بعد أن اقتنع باستدلال سقراط على أن المعرفة تذكر.

وما دامت المعرفة تذكر، فإنها تقع في الذاكرة تستمد منها والذاكرة هاته تلعب دورا كبيرا في التوليد السقراطي ولكنها لا تعني هنا، أي في الحقل التربوي عند سقراط، تذكر لدروس سابقة لبعض الأحداث... هذه الذاكرة هي معرفة لأنه بواسطتها يستمر ما يؤسسنا (24).

بهذا المعنى، يمكن أن نقول أن التوليد السقراطي هو دعوة للانسان للبحث الحقيقي في ذاكرته للقيام «باركيولوجيا» للمعرفة المنسية، هذا التنقيب في الذاكرة يقتضي إثارة من الخارج، وهذ الاثارة يقدمها سقراط بأسئلته ومقارناته وتفنيذاته، وبهذا المعنى أيضا نقول : إن التوليد هو المرحلة الأولى في السخرية السقراطية لأنه يرمي الى أن يكشف الانسان الخطأ الذي كان يشوب فكره ويرتاح اليه، وذلك بواسطة معارف كان يحملها هو نفسه، ولكن كيف يجب أن نفهم السخرية التي هي بدورها مبدأ أساسي في الحوار السقراطي، هل هي سلوك فظ وعدواني، قذف في الاخرين أم أنها سلوك جاد يدخل في صلب البحث الفلسفي ؟

3 . السخرية :

يسجل نيتشة في الفصل الثالث من «جينالوجيا الأخلاق»، وهو بصدد حديثه عن المثل الزهدي عند الفلاسفة، إن سقراط أراد أن يسخر عندما قبل الزواج من اكسانتيب، هذه المرأة التي كانت لا تكف عن إزعاجه، قائلا أنه إذا تحمل مزاجها العكر، فسيسهل عليه تحمل الناس.

لا شك أن كلام وسلوك سقراط كان يزخر بالسخرية حتى في أشد اللحظات، الم يسخر من القضاة عندما طلبوا منه تحديد العقوبة التي يستحقها كما يقضي بذلك القانون الاثيني فاقترح عليهم أن يطعم في «البريتاني» مكافئة على خدماته ؟ ألم يكن وهو مقبل على الموت يلعب بشعر فيدون ويداعبه في ضرورة قص شعره ويسخر في رقة من كريتون الذي يساوره القلق على جنازته !.

تقريبا أغلب المحاورات تعكس في بعض مقاطعها هذه السخرية التي كانت عند سقراط ترافق كل تفكير جدي الى درجة أن عددا من المناقشات الفلسفية تعرض علينا كأنها مشاهد كوميدية حقيقية، ويهم كثيرا أن نرى فيها شيئا آخر غير ممارسة موهبة تهكمية أو تعبيرا عن رغبة لاقصاء المحاور حسب ملاحظة رومانوكورداني فإن «سخرية سقراط لا ترمي الى إقصاء الاخر وإنما الى مساعدته، إنها تريد تحريره وفتحه على الحقيقة.... سخريته تسعى الى خلق قلق وتوتر في عمق الانسان (25).

يبدو أساسيا في هذا الاطار أن نتحدث عن محاورة «السيياد» التي هي في نفس الوقت تطرح الشكل التربوي، وتبين لنا كذلك ملامح السخرية السقراطية في هذه المحاورة، وضعت مسألة الجهل لا كمقابل للمعرفة، أي أن هناك بعدين، البعد الأول هو الجهل والثاني هو المعرفة بل يركز سقراط على بعد ثالث وهو جهل الجهل، وبهذا المعنى يصبح الجهل هو المعرفة المتداولة، ومن هنا جذور التعنت والاصرار على الخطإ والاستمرار فيه.

يظهر «ألسبياد» في بداية المحاورة معتزا ومفتخرا بنفسه مدعيا أنه يستطيع تحديث الناس في أمور حياتهم (في الطب، الموسيقى، في الحرب....) وسيكتشف فيما بعد لاجهله لهذه القضايا مادام كان يعتقد معرفتها، بل سيكتشف أنه كان يجهل جهله، فالجدية التي يدعيها «ألسبياد» هي جدية قائمة على جهل لا يعلم به، وهذه بالذات هي النقطة التي كانت تنصب عليها سخرية سقراط.

في هذا السياق، يمكن أن نفهم كلام جان كلفنش السخرية السقراطية هي سخرية مساءلة (26). وكذلك كلام «بركسون» : السخرية التي يحملها معه تسعى الى تفنيذ الأراء التي لم تخضع بعد لاختبار التفكير (27).

إذن يظهر مما سبق أن سقراط جدي في سخريته، مثلما أنه عارف بجهله وهذا ما يميزه عن الاخرين، ويعتبره كيردكارد من أولئك الذين فهموا أن المرضي الذي لا يضمنه هزل هو وهم، وأن الهزل الذي لا يضمنه المرضي هو نقص في النضج» (28).

تضع السخرية السقراطية المريد أمام مفارقه غريبة لوجوده، وهي أنه مضطر

لكيْ يقوم بدورة «طويلة حتى يكتشف نقطة الانطلاق التي كان يحملها ولكن لا يجب أن نفهم منها أنها هي الحقيقة، فالسخرية كما يقول كيردكارد «ليست هي الحقيقة بل الطريق المؤدي اليها» (29).

الآن بعد أن تعرضنا لـ «كيف كان يعلم سقراط». ننتقل الى «ماذا كان يعلم» علما منا أنه ليس هناك حدود فاصلة بين المنهج السقراطي والمبادىء التي كان ينادي بها.

III ـ مبادىء التعليم السقراطي :

رأينا كيف، أن سقراط قد اختلف مع السوفسطائيين حيث اعتبر أن معهم قطع العقل أواصره مع الترنسندنتالية الالهية، وأصبح الكلام الدال عنه مجرد أداة يجب تعلم استعمالها لأغراض نفعية، فالبلاغة والخطابة فنون للقول يجب أن ترد الخطيب مقنعا دون أن يكون مقتنعا بما يقول، فأصبح الأساسي هو اكتشاف القواعد اللغوية والبحث عن الطرق التي تقوي الحجاج حتى يقنع المستمع، هكذا قطع الكلام كل علاقة مع المقدس، فأصبح كذبا ولم يعد اللوغوس تعبيرا عن الحقيقة وإنما اختزلت الحقيقة الى مجرد نتاج مؤقت للوغوس، هذا ما يعنيه «بروناغوراس» بقوله «الانسان مقياس كل شيء« قاصدا من ذلك أنه لا وجود لقيمة خارجة عن الاعتبار الذاتي. أما سقراط، فيلسوف الحوار «فهو لا يريد قولا بدون فكر، ولا فكرا بدون قول، القول هو إذن واسطة بين الاله الذي يتكلم والبشر الذين يتحاورون. فهو المكلف بتبليغ البشر ما أتي من الآلهة، وإلى الآلهة، وإلى الآلهة ما يأتي من البشر» (30).

والتعلم عند سقراط هو هذه المعرفة، معرفة أن القول بدون لوغوس وهم ومظهر خيالي، والعلاقة التي تربط بين العلم والعقل، هو أن هذا الأخير يمثل الوسط الفكري الذي يتحقق فيه العلم، فالعلم لذلك فضيلة، لأن الأخلاق التي تصدر عن العقل لا تنفصل عنه.

في هذه النقطة يختلف سقراط مع السوفسطائيين، ويختلف معهم كذلك في كونه يعتبر الفضيلة واحدة، قياسا الى جوهرها لا إلى أعراضها التي قد تتعدد ولكن مصدرها لا يتعدد. والفضائل بذلك لها وجود ذاتي مستقل عن الأحوال الأخلاقية والشعورية التي تتحول دائما عند الانسان، فالانسان ليس مقياسا للفضيلة كما قال السوفسطائيون، ولكن الفضائل هي مقياسه لأنها ثابتة، ذاتية الوجود.

ولكن ماذا يقصد سقراط بالفضيلة وبالمقياس باعتبارهما من المبادىء الأساسية التي دعا إليها ؟

سنقدم الاجابة عن هذه الأسئلة انطلاقا من بعض المحاورات (الدفاع، كريتون، فيدون، اوطيفرن).

1 ـ **ضرورة المقياس** : تنتهي كل هذه المحاورات باستثناء «الدفاع» بعدم القدرة على إعطاء تعريف لما كان موضوع الحوار، وهو التقوى. أو طفرون يقدم أربع تعريفات للتقوى، يتمكن سقراط من دحض الاساس الذي يقوم عليه كل واحد منها،

كذلك يفشل «ميليتوس» في إعطاء تعريف لمن هو مصلح الشباب مادام قد اتهم سقراط بأنه مفسد للشباب، وأخيرا نجد كريتون يمثل في إقناعه بالهروب من السجن بدعوى احترام الواجب، أي واجب تربية أبناءه الصغار ، ولكن سقراط كعادته لايقدم أي تعريف لمعاني التقوى والصلاح والواجب وبالتالي احترام القانون وإما هو يكتفي بدحض المفاهيم السائدة عنها والتي هي في اعتقاده سائدة بسبب الخطابة والقول، لا بحجة العقل والاقناع المنطقي، من وثم فإنه ليس للمرء أن يكون مطمئنا اليها، يقول سقراط في محاورة «أوطفرون» : «ولكن هل تعتقد يا أوطفرون أنك تعرف نفسك معرفة جيدة بكل الدقة ماهو الحق بخصوص الأمور الدينية وبخصوص التقوى وعدم التقوى ؟ بحيث أنك لا تخشى مادام الأمر على ما تقول أن يحدث أن تكون مرتكبا بتقديم أبيك للمحاكمة عملا غير تقي ؟ (31). ذلك أن التقوى ليست هي مماثلة لما فعله هذا الاله أو ذاك فنحن نجد بعض الالهة تتفق حول فعل يعتبر محمودا في حين يختلف فيها البعض الاخر وأكثر من ذلك أنه حتى وإن وجدنا تلك الالهة تجتمع على فعل واحد في اعتبارها عملا تقيا، فإن الأهم لا يكون في تقصينا لذلك الاجماع وإنما في بحثنا عن الدافع اليه والذي ينبع من طبيعة العمل التقي وليس من الاجماع على أنه كذلك، لذلك يطلب سقراط من واطفرون أن يمكنه من تلك الصورة ذاتها، التي يصير بها كل شيء تقيا حتى أصيغه أمام ناظري مستخدما إياه كنموذج، حتى إذا ماماثله أحد أفعالك أو أفعال غيرك، قلت أنه تقي، وإن لم يماثله لا أعتبره كذلك (32).

يريد سقراط أن يصل في السلوك الأخلاقي الى معيار دقيق يقيس به الخير في كل مظاهره، سواء كان ذلك المظهر تقوى أو شجاعة أو عدالة وبدون ذلك المقياس الدقيق لا يكون السلوك الأخلاقي سوى تكرارا لعادة سابقة قد تكون مجهولة الأصل أو يكون سلوك إنسان يستطيع أن يدافع عن عمله بقوة لسانه وفصاحة قوله لا بقوة العقل والمنطق وهو في كل هذه الأحوال سلوك مرفوض لأنه ليس له سند عقلي يرغم الناس جميعا على الاجتماع حوله.

2 ـ **احترام القانون والالهة** :

امران اثنان تؤكدهما محاورة «كريتون» تأكيدا شديدا : ضرورة وجود القوانين لكل اجتماع بشري لأن الوجود البشري لا يكتسب ماهيته إلا بالقوانين التي تشرع له وضرورة احترام تلك القوانين متى وجدت وحتى ولو كان الانسان يشعر أن تلك القوانين تقسو عليه أو أنها تكون ظالمة في حقه، لأنه معنى تلك الطاعة هو معنى الفضيلة ذاتها وهذا التأكيد نجده كذلك بقوة في محاورة «الدفاع» ذلك أن سقراط قد اتخذ هذا المنهج لرد التهمة على نفسه والواقع أن الفهم السقراطي للقوانين والاحترام القانوني بصفة أخص هي الأعمدة الرئيسية التي يقوم عليها معنى الحياة الأخلاقية عند سقراط وبالتالي معنى الفضيلة. يعترض سقراط على صديقه كريتون إغراءه له بالهروب من السجن والاعتراضات تأتي متلاحقة على لسان القوانين عندما يتخيلها سقراط معاقبة لأفكاره لها وخروجه عليها إذا هو أقدم على ذلك العمل إذن في نظر سقراط، لابد للوجود البشري من قوانين، باسم القانون ينظم الزواج وباسمه أيضا يتلقى الأطفال حظهم من التربية

والتعليم، وباسم القوانين ينتظم وجود الدولة وباسمها كذلك (في حالة سقراط) يخضع الانسان للعقوبة التي قضي بها القضاة.

بهذا المعنى يمكننا القول أن المقصود بالحديث عن الالهة في محاورة «الدفاع» هو القوانين ذاتها، ولكن نجد سقراط يجتهد في رد دعوى ميليتوس في اتهامه بالألحاد، فميليتوس يقر له على كل حال أنه يؤمن بكائنات روحانية وسقراط يجيب «إذا كنت أعتقد بموجودات الالهية، أفلا يلزم أن نعتقد بالأرواح وبإشباه الالهة التي بعثتها ؟». وإذا كان الانسان يؤمن بعازفي الناي أفلا يلزم أن يعتقد بفنهم ؟» (33).

إذن وجود القانون يستلزم احترام القانون لأنه بدون ذلك الاحترام لا يكون للقوانين وجود حقيقي لأنه لا يكون لها أي فعالية وسقراط يسوق لضرورة ذلك الاحترام مبررات عديدة يشرح بها وجهة نظره منها أنها نوع من التعاقد الضمني يتم بين القانون والمواطن بمجرد ما يقبل هذا الأخير العيش في كنف الدولة التي ينتمي اليها وذلك يسوق أيضا أقوالا يتخيل فيها أن القوانين ستحتج عليه بها ولكن احترام القوانين لا يعني في شيء أن نتعامل معها معاملة طرف لطرف» فإن كنا قد أتيناك الى العالم ثم اطعمناك فانشاناك فإن صح هذا فلسنا (القوانين) وإياك (سقراط) سواسية، فلا تظن أن من حقك أن تفعل بي ما نحن فاعلوك بك... وإذ كنا قد رأينا أن من الصواب إعدامك، أفتظن أن من حقك أن تجازينا إعداما بإعدام ؟» (34).

لهذه الأسباب يأتي سقراط بشهادتين من حياته يظهر فيهما مدى شعوره العميق بضرورة احترام القانون والالهة، يقول وهو يصف الخروج عن ذلك الاحترام في محاورة «الدفاع» لي أسرة ولي أبناء... ومع ذلك فلن أسوق إليكم منهم أحدا يستجدي براءتي ولم لا ؟ لست أصدر من ذلك عندي اعتداء بنفسي أو ازدراء لكم... وإنما دفعني الى ذلك عقيدة أن ذلك التصرف يضع من قدري ويحط من شأنكم ويصم الدولة بأسرها وصمة العار (35). ولتلك الأسباب أيضا يقول «ليس واجب القاضي أن يمنح العدالة منحا بل عليه أن يحكم حكما عادلا وقد أقسم أن يحكم وفق القانون (36).

استجداء القاضي أو استجداء عطف المحكمة يتساويان عند سقراط مع الهرب كما يتساويان مع طلب التعريب عن البلاد التي ينشأ فيها، كل هذا يعتبر عنده مخالف للقوانين. القانون في نهاية الأمر هو المقياس الذي تحدثنا عن ضرورة وجوده للحياة الأخلاقية والانسان يكون حكيما بمقدار ما يكون عارفا بذلك القانون أو لا ومحافظا عليه ثانيا محافظة تقوم في طاعته وطاعة تامة لأن هذا كله هو معنى الفضيلة أو هو على الأقل المظهر العملي لها.

ج - الفضيلة الحقة :

ضرورة المقياس وضرورة القوانين واحترامها واحترام الالهة تشكل العناصر الأساسية من نظرية سقراط في الفضيلة، ونحن رأينا سابقا كيف يتوحد كل من معنى المقياس والقانون بحيث أن المقياس يكون هو القانون ذاته واحترام الالهة هو احترام القانون واحترام المقياس لذلك تكون الفضيلة عند سقراط علما أولا لأنها معروفة لذلك المقياس وتكون ثانيا ممارسة عملية لتلك المعرفة وتلك الممارسة هي احترام القوانين

والالتزام بموجباتها، ولذلك نجد سقراط في محاورة «الدفاع» يوجه دفاعه عن نفسه توجيها يعجل الهدف منه هو تعداد الأمثلة على ممارسته الحقة للفضيلة، بحيث يفند تهمة الالحاد وإفساد الشباب، وذلك بالتزامه الدائم احترام القوانين كما أننا رأيناه يعارض كريتون عندما عرض عليه الهرب من السجن بدافع نفس تلك الأسباب.

فهم الفضيلة عند سقراط يكون بمعرفتنا الانسان الفاضل كما يصوره، فهو يربط دائما بين صورة الانسان الفاضل أو الفاضل الحق والسلوك الذي مارسه في حياته بالفعل.

الفاضل الحق هو أولا كل إنسان يستطيع التوصل الى إدراك حقيقة أولى وهي أنه جاهل لمعنى الخير ولمعنى الفضيلة، بالتالي لأن الاعتراف بذلك الجهل كما رأينا مقدمة ضرورية للمعرفة، يقول سقراط في هذا الصدد : «إني وإن كنت أعلم أن كلينا لا يدرك شيئا عن الخير والجمال فإنني أفضل منه حالا لأنه يدعي العلم وهو لا يعلم شيئا وأما أنا فلا أدرك ولا أزعم أنني أدرك، ولعلي بهذا أفضله قليلا (35).

الفاضل الحق هو الانسان الذي يحترم الالهة، ونلجأ هنا الى شهادة أخرى من حياة سقراط تبين تعلقه بهذا المبدأ، ذلك أنه قبل أن يموت بلحظات توجه الى كريتون بهدوء وثبات وبدون أن يظهر عليه اضطراب لدنو الموت، وأوصاه بأن يضحي بديك للاله اسكليبوس.

«الفضيلة علم والرذيلة جهل»، هذه القولة السقراطية تعني كما هو ظاهر منها أن السيء لا يمكن أن يعتبر مسيئا إلا إذا ارتكب عمله بقصد الاساءة، يخاطب سقراط ميليتوس قائلا : «أما أنني لا أفسد الشباب أو أنني أفسدهم عن غير عمد... فإن كانت جريمتي بغير عمد فلا يحاسب عليها القانون (36).

الفضيلة علم لأنها مقرونة بالفكر، يقول سقراط «ولكن ياسيمياس العظيم، ربما لم يكن الطريق الصحيح للفضيلة بالمبادلة هو أن نباذل ملذات بملذات، وألا ما بآلام، وخوفا بخوف، والخوف الأكبر بالخوف الأصغر، تماما كما يحدث عند المبادلة بالنقد بل على العكس ربما ليس هناك إلا نقد واحد يجب أن يستبدل به كل ذلك هو الفكر، نعم قد يكون هذا هو الثمن الذي تستحقه، والذي به تشتري وتباع حقا كل هذه الأشياء من الشجاعة والحكمة والعدل، وبالجملة فالفضيلة الحقة هي التي تكون مصحوبة بالفكر، سواء كانت متصلة أم غير متصلة بالملذات أو بالمخاوف وما شابه ذلك... (37).

الفضيلة الحقة هي أن ينشد الانسان في كل أفعاله تحقيق هدف واحد ومحدد : «لا يجوز له أن يهتم إلا بأمر واحد، وذلك أن يرى هل هو فيها يعمل مخطيء أو مصيب، وهل يقيم في حياته خيرا أم شرا» ولكن الاصابة أو الخطأ والخير أو الشر كل هذه الأمور تقتضي معرفة وعلما، علما لا يدركه إلا الحكماء ولذلك يقول : «مايرى الحكماء فهو خير وما يرى غير الحكماء فهو شر». والحكماء عند سقراط هم الذين يعترفون بضرورة وجود القوانين وضرورة احترامها واحترام الالهة كما أنهم هم الذين يقرون أن الرذيلة شر وأن الرد على الاساءة بالاساءة هو أكبر الشرور وأعظمها، وهم الذين يعتبرون أخيرا أنه من الأنسب للانسان أن يكون متحملا للاساءة عوض أن يكون مقترفا لها.

كل هذه المعاني التي تجعل الانسان انسانا فاضلا يعتبر سقراط أنه قد مارسها في حياته بالفعل. وهو بذلك يطلب من الاثنيين أن يحاكموه اعتبارا لممارسته أو لعدم ممارسته للفضيلة.

فالفضيلة لا تعتبر هدفا في ذاتها وإنما هي وسيلة لتحقيق الغايات الانسانية على أساس من القياس العقلي الدقيق، فالفضيلة لذلك ممارسة، لأنها موجودة لكي تكتسب حتى تدفع الانسان نحو العمل الذي يجيده ويكون في فعله له منتهى السعادة.

2 ـ السعادة :

أ ـ معرفة النفس :

كان معبد دلف يحمل على واجهته أقوالا مختلفة للحكمة أشهرها : «أعرف نفسك بنفسك» وقد تبنى سقراط هذه القولة وجعل منها الأساس لفكره، بها واجه السوفسطائيين، وإليها دعا مريديه.

ولكن ما المقصود بمعرفة النفس ذاتها ؟ هل هي دعوة الى الاستبطان أو الى الوصف المزاجي للفرد الذي يبحث في نفسه أم هي دعوة لفهم الذات بعلاقة مع الذوات الأخرى ؟

يقدم هيجل جوابا دقيقا على هذا السؤال : «أعرف نفسك بنفسك مبدأ لا يحمل في حد ذاته ولا في فكر أول من نادي به معنى معرفة بسيطة للذات أي معرفة الاتجاهات، المزاج، نواقص الفرد ولكن معرفة ماهو جوهريا حقيقي في الانسان ومعرفة الحقيقي في ولذاته أي الجوهر نفسه كروح (38).

بهذا المعنى الذي علق به هيجل على هذا المبدأ «تبدو معرفة العام كعائق أمام معرفة النفس ذاتها، ذلك أن العام أي المعرفة الموسوعية لأشياء الطبيعة ولتقنيات الحياة تبعد الانسان عن فهم وجوده الانساني عن تمييز الحقيقي في وجوده وتقوده الى التعلق بالأعراض والانتاجات غير الدالة والعابرة للموجود الروحي بحيث لا يستطيع النفاذ الى الجوهر وإلى أعماق «الطبيعة البشرية (39).

إذا كان سقراط قد دعى الى هذا المبدأ لتحقيق السعادة فما الذي يمنع الناس من الوصول إليها ؟

ب ـ معرفة السعادة :

يجيب سقراط أن السبب في ذلك هو الجهل بالتعريف الصحيح للسعادة، للطرق والوسائل التي تؤدي اليها. إن ما ينقص الانسان في اعتقاده هوعلم الخير، هو الفضيلة فالفضيلة بهذا المعنى تكون تابعة للعلم مادامت هي مرتبطة بالذي يمتلكه. إن سقراط لا يفصل بين المعرفة والتصرف الحسن، وكان يعتبر عارفا ودقيقا في أخلاقه الذي يعرف الخير والاستقامة ليمارسها والشر ليجتنبه.

ولا يمكن للانسان أن يكون سلوكه فاضلا إلا إذا وقف على التعريف الصحيح للسعادة وللوسائل المؤدية اليها أولا يكون لذلك إلا بمعرفة معنى الفضيلة الحقة فالفضيلة الحقة واحدة هي الحكمة وتتخذ أشكالا متعددة أهمها الاعتدال، فهو الفن الذي بمقتضاه

يكون الانسان معتدلا في رغباته والانسان المعتقد في رغباته يعرف كيف يحافظ على توازنه.

إذن نقول بشكل عام إن الوصول الى السعادة يقتضي معرفة الحكمة وكلمة «المعرفة» الواردة هنا تعني أن تعريف الفضيلة يرتبط بطريقة التفكير يبدو ومن هنا أن السعادة عند سقراط مقرونة بفن التفكير وكذلك بمنطق تعريفه للفضيلة، فما دامت الفضيلة مقرونة بالعمل وبالممارسة ومادام التفكير فيها لا يمكن أن يزاوله إلا من استطاع أن يعرف المنهج الصحيح فإن السعادة هي هذه الحالة، هي مزيج من الفكرتين، لأن الانسان إذا عرف نفسه بنفسه واعتبر العقل هو المرجع الأول والأخير للأخلاق فهو يكون قد حقق منطق الفضيلة في نفسه.

لقد دفع سقراط مريديه الى «تعلم» معنى الفضيلة وإلى ممارستها، فضيلة الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدالة والصداقة وهذا كلامه في محاورة «الدفاع» : «لم أكف عن القول أن ليس الثراء هو الذي يعطي الفضيلة بل الفضيلة هي التي تعطي الثراء (40).

إن الذين يعتقدون عكس هذا الكلام يجهلون معنى الفضيلة وجهل هذا المعنى يمكن أن ينعكس سلبا على الناس عموما وعلى الحكيم خصوصا و«محاكمة سقراط شهادة على الخطر الذي يشكله الجهل على المعرفة، الشر على الفضيلة، ولكن هذا الخطر ليس إلا ظاهرا. في الحقيقة الجادل ينتصر على جلاديه بالرغم أنه ضحيتهم، فانتصار سقراط على القضاة بدا يوم إعدامه (41).

وانتصاره هذا كان بمواقفه الفلسفية، فالسعادة النهائية للحكيم كما جاء في محاورة «فيدون» هو أن يسرع بترك هذه الدنيا وعليه قبل أن يتركها أن يتخلص من القلق كما عليه أن يطيع القوانين والالهة.

هوامش

1 — André cresson : socrate. P.U.F 1962 P : 2.

2 ـ أفلاطون : «فيدون»، ترجمة سامي النشار، ص 26.

3 — Jean Brun : socrate. que sais-je ? 1963 P : 5.

4 ـ محمد أمين المفتي : فكرة عن فلسفة سقراط. ص 65.

5 ـ المرجع المذكور.ص 32 Jean Brun

6 — Platon : Apologie de socrate. tr et notes par E.chambrey. G.F.P : 31.

7 ـ Jean Brun : المرجع المذكور.

8 — Platon : Apologie de socrate. P : 45 — 46.

9) J. Brun. المرجع المذكور ص 47.
11) J. Brun. المرجع المذكور ص 53
12) المرجع السابق ص 54
13) المرجع السابق ص 54
14) المرجع السابق ص 55
15) وردت هذه العبارة في البحث المنجز بكلية علوم التربية حول التربية عند أفلاطون. 37.01 الط.
16) جان بران. المرجع المذكور ص 57
17) المرجع السابق ص 59
18) المرجع السابق ص 61
19) المرجع السابق ص 61
20) اندريس كريسصون. المرجع المذكور ص 82
21) المرجع السابق ص 83
22) المرجع السابق ص 83
23) أفلاطون. فيدون ص 127
24) جان بران ص 58
25) المرجع السابق ص 96
26) المرجع السابق ص 97
27) ص 98
28) ص 102
29) ص 106
30) ص 86
31) أطفرون. ترجمة زكي نجيب محمود. ص 24
32) المرجع السابق. ص 28
33) أفلاطون : الدفاع... ص 98، 39
34) كرينون : ترجمة شامبري ص 76، 77، 78.
35) الدافع ص 32
36) المرجع السابق ص 37
37) فيدون : ص 41، 42
38) جان بران ص 63
39) المرجع السابق ص 64
40) الدفاع... ص 42
41) جان بران. ص 95.

عناصر الكتابة الفلسفية

صدر في المدة الأخيرة عن مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر كتاب بعنوان : «عناصر الكتابة الفلسفية» من تأليف الأساتذة التيجانية فرتات، فؤاد صفا والحسين سحبان. ولا شك أن صدور هذا الكتاب سيملأ فراغا طالما عانى منه التلاميذ والطلبة والمدرسون على السواء، كما أن توفير أداة تعليمية في المجال الفلسفي يعتبر في الظرف الراهن، مهمة أساسية، بل نعتقد أنه أولى المهمات المطروحة على كل مهتم وغيور على مستقبل التفكير الفلسفي ببلادنا. لكن هذا الكتاب لا يملأ فراغا فقط في هذا المجال، بل نعتبره أول كتاب من نوعه يتناول مسألة الكتابة الفلسفية انطلاقا من منظور شمولي، متجاوزا النصائح والارشادات الساذجة والمغلوطة التي يتضمنها عادة، هذا النوع من الكتب. ذلك أن الكتابة في مجال الفلسفة لا تحتاج الى حلول سحرية، بل هي بالأساس مشكل بيداغوجي، يتطلب حله، خطة علمية مدروسة تهدف الى اكتساب مهارات ذهنية ووسائل تعبيرية وتنظيمية، من خلال عمل متواصل، متسلسل وفعال؛ وبتعبير آخر فهو مشكل إجرائي لا يمكن حله بإسداء النصح أو توجيه الارشادات العامة، بل هو مرتبط بمجمل العملية التعليمية : بتصورات المدرس وسلوكاته، بأسلوبه وطريقة تدريسه، بالكيفية التي يقدم بها دروسه ويطرح إشكالياته، بنوعية أسئلته، الخ.... إن التقديم الذي وضعه المؤلفون لهذا الكتاب يطرح سؤالين متلازمين ومتساوقين : «ماذا يطلب من التلميذ في الانشاء الفلسفي ؟ وماذا يطلب منه على العموم عند دراسته لمادة الفلسفة ؟ وهذا يرتبط بسؤال آخر : ماهي أغراض درس الفلسفة سواء على مستوى المحتوى المعرفي أو على مستوى المهارات الذهنية ؟ بل ماهو دور العلاقة بين تلك المهارات وبين المحتوى المعرفي في تحقيق أغراض درس الفلسفة ؟». وهذا يعني بكل بساطة أنه لا يمكن الفصل بين تعلم الكتابة في مجال الفلسفة، وبين سير الدرس الفلسفي، فلا يمكن أن ننتظر من التلاميذ الكتابة في المجال الفلسفي في استقلال عن الطريقة التي يدرسون بها؛ وقيمة الكتاب تكمن في نظرنا، في

كونه لا يفصل بين الأغراض التي يجب توفرها في الدرس الفلسفي وبين المهارات الذهنية التي يمكن، بل يجب اكتسابها. كما أن الكتاب لا يكتفي بإثارة الموضوع، بل يقدم حلولا عملية وإجرائية تسمح للتلاميذ بالتدرب على اكتساب مهارات ذهنية، تعتبر ضرورية بالنسبة لممارسة الكتابة في المجال الفلسفي.

إن الأهداف العامة المتوخاة من تدريس الفلسفة، والثرثرة اللفظية التي تحيط بها حول تكوين فكر نقدي، حر وعقلاني، لا معنى لها إلا إذا كان المقصود منها إجرائيا وبيداغوجيا تكوين مهارات ذهنية. ومن دون شك، فإن بلوغ هذا الهدف يتطلب وعيا بعناصر العملية التعليمية، وتجاوزا للتلقائية والعفوية الساذجة *.

إن عجز التلميذ أو الطالب عن الكتابة في مجال الفلسفة لا يعبر سوى عن عجزه في استيعاب المعلومات الفلسفية من جهة، وعن اكتساب مهارات ذهنية تسمح له بالتحليل والتركيب والنقد والحجاج، من جهة أخرى. وهذا يؤدي، على النقيض من الهدف الذي يسعى إليه تعلم الفلسفة، إلى الاحباط، ومن ثم الى الرفض والمقاومة. ومن دون شك، فإن هيمنة تقاليد متحجرة، قمعية ومتخلفة، داخل ثانوياتنا وجامعاتنا، تعتبر الدرس أهم من الكتابة، والحفظ أهم من التفكير، وإملاء الملخصات أهم من الحوار، قد أدت الى تكوين تفكير مؤسسي قطيعي، فليس من الغريب إذن، أن يقاوم التلميذ كل من يحاول المس أو تغيير هذه التقاليد، ولكن مهمة المدرس تكمن بالضبط في مقاومة هذه المقاومة، ليس من خلال مواجهة صريحة وعدائية، بل بابتداع أساليب وطرق جديدة. إن الطريقة التقليدية المتبعة والسائدة والتي تتلخص في كتابة المدرس للسؤال على السبورة، منتظرا مدة ساعة أو ساعتين نزول الوحي على التلاميذ، أو اختلاس النظر الى أوراق بعضهم البعض، أو بكل بساطة اختلاس النظر الى دفاترهم، ليست سوى صورة مشوهة من صور الممارسة التعليمية العفوية والتلقائية، التي تولد العجز والاحباط، وتفرز السخط والنفور، هناك أساليب متنوعة في هذا المجال تراعي التدرج من البسيط الى المعقد، من السهل الى المركب، من خلال برنامج عقلاني، متسلسل وفعال يشمل السنة الدراسية بأتمها. إذ يمكن تقطيع الانشاء الفلسفي إلى أجزاء متسلسلة، كما يمكن تقسيم المهارات الذهنية والتدرب عليها الواحدة تلو الأخرى، ويمكن استغلال الدرس نفسه للتدرب على الكتابة، كتابة فكرة، أو الجواب عن سؤال جزئي، أو صياغة إشكالية، أو سؤال كتمهيد لدرس مقبل، لا حدود للابداع في هذا المجال، بل في مجال تدريس الفلسفة كله، فليس أخطر على تعليم الفلسفة من تلك النمطية المهيمنة التي تقتل الابداع والخلق، ليس لدى المدرس فقط، بل عند التلميذ أيضا. ومتى أصبحت الكتابة جزءا مكونا من أجزاء الدرس وعنصرا من عناصره، وممارسة يومية، فإنها لا شك ستتحول الى أداة من أدوات التحرر عوض أن تكون أداة ترسخ الاحباط والعجز. إن الكتابة ليست هي الخضوع للطقوس المؤسسية، بل هي ممارسة يومية، على الورق أو على السبورة، من أجل بلورة فكرة، أو كتابة ملخص أو تحليل نص أو الجواب عن سؤال.

وكما لا يمكن فصل الكتابة عن الدرس الفلسفي، لا يمكن فصلها كذلك عن النص، أي عن القراءة. فبدون قراءة فلسفية لا يمكن تعلم اللغة والمفاهيم الفلسفية. هذا أمر بديهي، لا يخص الفلسفة وحدها. إذ لا يمكن تعلم الأدب بدون قراءته، كما لا يمكن تعلم الموسيقى بدون الاستماع اليها. النص الفلسفي يسمح للتلميذ أو الطالب بالاطلاع على أفكار الفيلسوف من جهة، وعلى طريقة عرضه للأفكار من جهة أخرى. وقيمة كتاب «عناصر الكتابة الفلسفية تكمن أيضا في محاولته تتبع خطوات الفيلسوف وأساليبه وطرقه في عرض وبلورة أفكاره. والسؤال المركزي هنا ليس هو «كيف نكتب إنشاءا فلسفيا» بل هو «كيف يكتب الفيلسوف ؟»، ذلك أنه قبل أن نعلم نحن للآخرين كيف يكتبون علينا أن نتعلم أولا كيف يكتب الفلاسفة، كيف يبلورون أفكارهم، كيف يحللون، كيف ينتقدون، وبعبارة أخرى، فهم الممارسة الفلسفية بكل مكوناتها !

الكتابة الفلسفية إذن، مسألة مرتبطة بالعملية التعليمية بمجملها، غير مستقلة وغير منفصلة عنها؛ مسألة لا يمكن حلها بإسداء النصح أو ترسيخ العجز أو تبادل التهم، مسألة لا يمكن حلها إلا إذا تم حل مشكل العملية التعليمية نفسها. ذلك هو الدرس المستخلص من هذا الكتاب، ومن ثم فليس من الغريب أن يفتتحه مؤلفوه بهذه القولة للفيلسوف ديكارت : «إن الذين يتصدون لاسداء النصائح الى الناس يلزمهم أن يعتبروا أنفسهم أحذق من الذين يسدونها اليهم».

تبقى كلمة أخيرة بصدد هذا الكتاب، فقد يرى فيه البعض نقصا لكون التلميذ أو الطالب لا يستطيع بمفرده فهمه والاستفادة منه، وقد يجد البعض الاخر في هذا النقص بالضبط عاملا إيجابيا، لكونه أداة تعليمية، ووسيلة للعمل، لاحلا جاهزا ومغلوطا لمسألة معقدة، وفي نظرنا. فإن هذا الكتاب يعتبر بداية حقيقية للتأليف في المجال الفلسفي، وأداة تعليمية تفتح الطريق للخلق والابداع الجماعي، ومساهمة ثمينة فيهزعزعة الأساليب المتخلفة السائدة، وخلق ممارسة فلسفية جديدة. وفي تلك المهمة تكمن قيمته.

سليم رضوان

هوامش

★ أنظر المقال القيم للأستاذ عمار حمداش : «من أجل عقلنة العملية التعليمية». مجلة «الجدل» عدد 2. خريف 1985.

الأولمبياد الفلسفي

نظمت مجلة «الجدل» في السنة الماضية أول أولمبياد فلسفي ببلادنا، وقد شجعنا النجاح الذي حققه، ومستوى المقالات الفائزة التي نشرناها في العدد السابق (العدد 6 ـ 7)، على تنظيم الأولمبياد الفلسفي الثاني، الذي يهدف بدوره الى تشجيع التلاميذ والطلبة على الكتابة في مجال الفلسفة، وستنشر المجلة في عددها القادم المقالات الفائزة، كما ستمنح جوائز تشجيعية للفائزين.

ورغبة من المجلة في إثارة الاهتمام بقضية من القضايا الفلسفية المرتبطة بالمقررات الدراسية وتناولها تناولا إشكاليا، بعيدا عن الحفظ والاستذكار، تخصص المجلة موضوعا محددا لكل مسابقة مراعية المستوى الدراسي للمشاركين.

وترجو المجلة من التلاميذ والطلبة المشاركين في هذه المسابقة أن يلتزموا بقواعد الكتابة، وأن يعتنوا باللغة والخط وتنظيم الفقرات، وبصفة عامة، بكل الشروط التي يجب توفرها في كتابة المقالة الفلسفية، كما يجب أن تتضمن رسائلهم المعلومات التالية :

الاسم الكامل
تاريخ الازدياد
اسم المؤسسة
القسم
العنوان الكامل

وتغتنم «الجدل» هذه المناسبة لتشكر دار «توبقال» للنشر التي تبرعت بمجموعة من الكتب، تشجيعا منها للفائزين، ودعما لهذه المبادرة.

محور المسابقة : التفكير الفلسفي

1) المستوى الدراسي 6 ثانوي :
الموضوع : لماذا تتساءل الفلسفة عن ذاتها ؟

2) المستوى الدراسي 7 ثانوي :
الموضوع : هل ينير السؤال الفلسفي طريق التفكير ؟

3) المستوى الجامعي :
الموضوع : هل التفكير الفلسفي هو التفكير فلسفيا ؟

تبعث المقالات قبل منتصف شهر فبراير 1988 الى العنوان التالي :
مجلة «الجدل» ص.ب 4577 العكاري. الرباط

من محاور الأعداد القادمة :

فلسفة التاريخ

الفلسفة والعلم

الفلسفة والسياسة

الفلسفة والأدب

ساندوا «الجدل»

ساهموا في «الجدل»

اشتركوا في «الجدل»

عرفوا بـ «الجدل»

من أجل الاشتراك في مجلة

الجدل

ابعثوا القسيمة التالية الى :

مجلة الجدل

صندوق البريد 4577 ـ العكاري ـ الرباط
المغرب

الاسم العائلي : .....
الاسم الشخصي : .....
العنوان : .....
.....
الاعداد : .....

الاشتراك العادي : 50 درهما (4 أعداد)
اشتراك المؤسسات : 150 درهما
اشتراك المساندة غير محدود

تبعث الاشتراكات باسم «الجدل» الى :

الحساب البريدي : E 43 ـ 1056 ـ الرباط

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

AL JADAL

Cahiers Philosophiques

N° 7 / 1987

AL JADAL
B.P. 4 577 AKKARI RABAT
MAROC

الثمن 13 درهم
رقم الايداع القانوني : 8/85