الحرية

مجلة فكرية مغربية

فصلية

العدد 10 – خريف 2022

الثمن : 30 درهما

من مواد هذا العدد:

الملف: الحداثة في فكر محمد سبيلا

- الأسس الدولية الافتراضية الكبرى للجمعية العالمية للتحليل النفسي
- من سقراط إلى فوكو
- أصل المقدس وتعدد مقارباته
- جيل دولوز: حياة فلسفية
- رواد التربية: ماريا مونتيسوري

مجلة فكرية مغربية فصلية

رقم الإيداع القانونى: 1995/162
رقم ملف الصحافة: 1995/44
العنـوان: شارع طارق بن زياد، تجزئة النصر/المستقبل، رقم 90، تمارة – المغرب
البريد الإلكترونى للمجلـــة: revuealhoria@gmail.com
البريد الإلكترونى لمدير المجلة: hilalmed@gmail.com

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

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

هيئة التحرير:

- ❐ سلمى حمدان
- ❐ حورية العطاوى
- ❐ نرجس اليعقوبى
- ❐ يسرى بنجلون
- ❐ عزيز لزرق
- ❐ سعيد عبو
- ❐ مصطفى الحسناوى
- ❐ محمد الهلالى

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

- ❐ د. مصطفى أعراب
- ❐ د. محمد شكرى سلام
- ❐ د. محمدزرنين
- ❐ د. فريد بوجيدة
- ❐ د. وحيد حمزة
- ❐ د فوزى بوخريص
- ❐ د. عبد الوهاب الصافى
- ❐ د. حسن لوكيلى
- ❐ د. محمد العَلْوى

إدارة النشر والتحرير:

محمد الهلالى

فهرس

الملف: الحداثة في فكر محمد سبيلا

(إعداد وتنسيق: د. محمد مزيان)

لجنة قراءة مواد الملف:

- د. فوزي بوخريص - د. أمال بريطل - د. أحمد الفرحان - د. عبد الجليل أميم
د. معزوز عبد العالي

- شوط آخر من محنة العرب: الحداثة وما بعد الحداثة نموذج "محمد سبيلا"

د. محمد مزيان 7

- الحداثة الدينية في فكر محمد سبيلا

د. رشيد ابن السيد 31

- في الفصل والوصل بين "الحداثة" و"العصر الحديث "

د. حاتم أمزيل..... 47

- الإيمان والتقنية في فكر سبيلا

د. حميد لشهب..... 67

- سؤالُ الحداثة و الفكر العربي المعاصر: حول أعمال د. محمد سبيلا

د .يوسف بن عدي..... 83

- محمد سبيلا: مشروع الحداثة المفتوح

د. محمد اشويكة..... 105

مقالات متنوعة:

- من سقراط إلى فوكو (حوار مع بيير هادو) أرلوند دافيدسون

ترجمة وتقديم: عائشة أنوس..... 110

- الأسس الدولية الافتراضية الكبرى للجمعية العالمية للتحليل النفسي
إشراق العود..... 137
- أصل المقدس وتعدد مقارباتـه
أسماء الهندريس..... 146
- مفهوم الخبرة الجمالية عند جون ديوي
يسرى الهراق 170
- جيل دولوز: حياة فلسفية
مصطفى الحسناوي..... 180
- مفهوم الحب، أندريه كونت سبونفيل
ترجمة: حسن بيقي..... 190
- الديمقراطية والاستبداد، بحث في فكر ألكسي دو طوكفيل
محجوب مشهوري..... 197
- في عبودية الإنسان عند سبينوزا أو مدن الحزن، ألان (إميل شارتيي).
تقديم وترجمة: يوسف مريمي..... 220
- "الغرب" أسطورة عضوية، جيرار ميري
ترجمة محمد نجيب فرطميسي..... 232
- رواد التربية عبر التاريخ (ماريا مونتيسوري)، مارتين فونيي
ترجمة: محمد المعزوزي..... 243
- استضافة الشعر والتحليل النفسي: قراءة لديوان "عينُ الاختلاف"
- إشراق العود..... 246

الـمـلـف:

الحداثة في فكر محمد سبيلا

شوط آخر من محنة العرب
الحداثة وما بعد الحداثة: نموذج "محمد سبيلا"

د. محمد مزيان

تقديم:

رأس الشأن في هذا المقال مصاحبة رجل من رجالات الفكر الفلسفي في المغرب، تتبّع أطروحاته في مسارها وتقصي انتقالاتها وتحولاتها، إبراز شروط إمكانها واستجلاء ممكناتها. مقصد القول إذن: التفكير مع الرجل في ما فكر فيه وعاناه ضمن تجربة "حب" الحكمة عبر عقود.

يُحسب "محمد سبيلا" على الجيل الثاني من أجيال القول الفلسفي بالمغرب، إذ يعود تدشين التجربة المغربية لحب الحكمة في صيغتها الحديثة إلى أسماء هي علامات على الجيل الأول: "الحبابي"، "العروي" و"الجابري"... وإذا كان همّ هذا الجيل هو استقدام المنتجات الفكرية للحداثة وتوظيفها رافعة لأسئلة فكر النهضة، فإن الجيل الثاني بلغه، علاوة على إنجازات الحداثة، مناحي انسدادها وتأزمها التي انصب على استجلائها فكر "ما بعد الحداثة". لذلك فإن اسم "محمد سبيلا" هو بمعنى ما التوقيع المغربي لاصطدام الحداثة بمفاعيلها: "ما بعد الحداثة".

"محمد سبيلا" هو أحد الاثنين في "غار المغاربة" وهم يؤخذون بحيرة الغرب في شأن أقداره. فبالإضافة إلى "عبد السلام بنعبد العالي" الذي تديّن مبكرا بدين "ما بعد الحداثة" حاسما أمره لجهتها، ظل "محمد سبيلا" يستشعر صعوبة الانتماء وذلك لمانع تاريخي وثقافي. فالانتماء في عرفه لابد وأن يكون انتماء نقديا وليس عقديا. مأتى هذه الرؤية النقدية في ظننا هو تعديد الرجل لمصادر منظوره، فقد خبر مبكرا عبر دراساته وترجماته المناهج الجذرية للعلوم الإنسانية على اختلافها، بل خبرها مشفوعة برؤى فلسفية ثاقبة خلال معاشرته الطويلة لنصوص رواد مدرسة فرانكفورت. لقد استفاد من هذه المدرسة كيف يمكن فتح المباحث على بعضها، الفلسفة على العلوم الإنسانية

إذ وحدها العلوم الإنسانية في وسعها أن تكشف عما تلبّست به الفلسفة من صنوف الإيديولوجيات التي يعرف الرجل دربتها على التسلل والتلوّن بلون ما تتلبس به: أليس هو صاحب كتاب "الإيديولوجيا، نحو نظرية تكاملية"، بل وصاحب القول: "إن كون الفلسفة نظرة معيّنة إلى العالم، نظرة تنشأ في ظل سياق اجتماعي وثقافي محدد، يفرض علينا أن نتخذ تجاه أية فلسفة موقفا نقديا بالضرورة لإبراز خصوصيتها ونسبيتها وتاريخيتها ولتقييم مدى شموليتها"(1).

يعرف الرجل أن هذا التريّث ليس ترفا شخصيا أو معاندة بقصد التميز، بل هو ضرورة مملاة على الفيلسوف الذي ينتمي إلى جنوب منشأ الفلسفة. إن قوام الحداثة هو فلسفتها وعلومها أما قوام التقليد هو الشريعة الربانية، فما الأفق الذي يجب أن نسهم في ارتسامه بحيث تصبح الحداثة مقبولة في أرض الشريعة؟ إن هناك شروطا لاستقدام الحداثة، ليس استقدامها استقداما خارجيا، أي نقلها من جغرافيا إلى أخرى، بل بمعنى استحداث مقام لها في الأذهان قبل الأعيان.

إن فلسفة "محمد سبيلا" مفعول لشروطها وليست نُطقا عن هوى، ومن خبر مثله نصوص "هايدجر" يعلم أنه ما ينبغي له ذلك. إن النطق عن هوى ذاتية فاحشة ميّزت بعض أبناء جيله الذين قال بشأنهم: "يروّج، في نفس الوقت، في ساحتنا الفلسفية نوع من النقد لهذا التصور الكلاسيكي العقلاني، يساير في الغالب الأعم أفكار ما بعد الحداثة وتوجهات فلسفية ذات ملامح نيتشوية أو هيدجرية أو ما ماثل ذلك"(2). ولأن الأمر عنده لا يتعلق ب"لذة النص" حيث اللذة تتبع الرغبة والهوى، فإن شاغله هو فعالية النص بمعنى صلاحيته وصلاحه لأحوالنا. فعلى أساس أنطولوجيا الـ"نحن" في هذا "الهنا" و"الآن" يتكشّف لنا المتاح والمناسب لذاتنا من أحوال الغرب. بهذا فإذا كان فكر الرجل ليس نطقا عن هوى، فلأنه يوجد تحت وطأة ما أصبحنا نسميه منذ "هايدجر" بـ"النداء". وما يناديه هو نفسه ما يناديا من صلب نصوصه، إنه: التقوّم بالحداثة على نحو حذر يُمكّننا من فتح أفق خاص بنا ضمن الكلي البشري، أي الكونية.

نداء استئناف المشاركة في صوغ مخصوص للكونية التي انقطع سبيلنا إليها منذ ابن خلدون. يناديا النداء إلى ابتداع الشعاب التي تخصنا، وفكر- شعبة "سبيلا" واحدة

من ممكنات الاستجابة للنداء. لذلك فإني أشفق على من يرى في قوله الفلسفي مجرد تقريب تعليمي للمنتجات القصوى للحداثة أي قيمها الفكرية.

لقد علّمت التجربة الرجل أن ابتداع شعاب تصبح بموجبها الحداثة تتحدث من صلب لغتنا هو أعسر كثيرا من تعبيد طرق بمواد الآخرين: الأصوليات السياسية والدينية وما يدور مدارها. لذلك فلا تعدو، في عرفه، دعوات الانوجاد دون الحداثة أو التنفير من التراث، لا تعدو أن تكون ضربا من الطوباويات. فما يجب هو، من جهة، "أن تنبع الحداثة من الداخل"(3) حيث إن "الحداثة إلى حدّ ما قدر هذا العصر". مثلما أنه من جهة أخرى: "ليس هناك قطيعة نهائية"(4) بحيث إن "فكرة عزل الدين عن الدولة فكرة طوباوية لمجتمع كمجتمعنا"، بل "المطلوب اليوم ليس هو الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة بل المطلوب هو تنوير الفكر الإسلامي"(5).

تتضمن هذه الاستشهادات خطتنا الخاصة للتمرّن على تجريب خاص بنا للحداثة، هذا التجريب يصبح هو مساهمتنا المميزة في الكونية. لذلك فإن ما قد يبدو لبعضهم تقريبا تعليميا لمضامين الحداثة هو استضافة لمقاصد الحداثة من خلال سرد سيرتنا الذاتية على نحو يخصنا. إن هذا السرد-المعاودة هو ليس من التكرار الميتافيزيقي في شيء بل هو ذلك التكرار الذي تتصيّر فيه الحداثة وكأنها عمل كُتب لأول مرة بلغة الضاد. فهذا المُقام للحداثة في صلب اللغة هو رهان "محمد سبيلا" إذ هو القائل: "لا يمكن قيام أية نهضة بغير اللغة المحلية"(6).

أ)- الحداثة، أبعادها وحدودها:

ليست الحداثة مطلبا نسعى إليه فيستجيب للتوّ، بل هي قدر كاسح يطلبنا إذ يحشدنا إلى جهته دون استئذان. الآن ما يهمّ هو كيف صار هذا الجزء من البشرية إلى افتراع مفهوم غير مسبوق للكونية، مفهوم يستقطب حيث لا يُبقي ولا يَذر؟ إن هوية هذا الما بعد-حداثة لا تتكشّف بالتأمل في حدود المفهوم أي في حدود الصورة العقلية المجردة من اعتبارات التاريخ، بل إن الحداثة وامتداداتها هي منسوجات للتاريخ، لما يسميه "سبيلا" "الحيوية التاريخية": "أنا أميل إلى القول بأن الحيوية التاريخية المتمثلة في الاستعمار والاكتشافات الجغرافية والاختراعات التقنية...هي الفاعل أو الدينامو الأساسي الذي خلق وهيأ أرضية عقدية وفكرية ملائمة للتطور والتحديث التدريجي

الذي انطلق في أوروبا(عبر أو خلال خمسة قرون)وانتشر في أنحاء العالم"(7). لقد تمّ التأشير على عناصر هذه الدينامية التاريخية من خلال عناوين أساسية تدل على انتقالات جذرية في منظورات الإنسانية الحالية، هذه العناوين هي: عصر النهضة، الإصلاح الديني، عصر الأنوار... إن شروط الإمكان هاته لم تكن لتعطى في ماهيتها على نحو جلي شفّاف، ففي مخاضها المتوعّر والمتشعب ظلت موصدة دون أفهام أهل عصرها. لذلك، فبين حدوث الحداثة والوعي بها تقبع مسافة زمنية لا بأس بها إذ فقط مع "كانط" أصبحت حقيقة "الآن" موضع سؤال.

إن عناصر الحيوية التاريخية ليست مجرد وقائع فيزيائية خارجية، إنما هي في العمق تحولات فكرية جذرية. فتفحّص الحداثة كظاهرة تاريخية لا يلزم أن يظل عند حدود المعطيات الخارجية في تشتتها وتنوعها، بل أنْ يلج إلى حيث عنصرها الأساس، أي الفكر: "ما شغلني بصدد موضوع الحداثة هو التعرف على ماهيتها الفكرية وعلى مدلولها الفلسفي والميتافيزيقي"(8).ليس تحصيل هذه الماهية الفكرية بالأمر الهيّن دوما، فالإيقاع البطيء لتلقي الأفكار الكبرى المؤسسة للتاريخ البشري يعكس إيقاع تولّد الفكر نفسه. وقد سبق لـ "هابرماس" أن بيّن كيف أنه لم يكن لـ"كانط" درجة الوعي الكافية لتبيّن أبعاد الأسئلة التي كان يخوض فيها: "كانط في نظر هابرماس، لم يع أبدا هذه التمايزات التي قسمت العقل، كشروخ وانفصالات"(9). إن هذا الالتباس الذي يرافق معنى الحداثة يرجعه "سبيلا" إلى "كون هذا المفهوم مفهوما حضاريا شموليا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني"(10).

بالرغم من أن مفاعيل الحيوية التاريخية هي على قدر من التنوّع والتداخل إذ انتهى الأمر بـ "سبيلا" إلى إقرار حداثة تقنية وأخرى سياسية كما اقتصادية... أقول بالرغم من ذلك فإن الرجل يميل إلى ترجيح كفة الحداثة الفكرية: "الحداثة الفكرية هي بمثابة الروح من كل هذه الحداثات "(11).

إن انتقالات الحداثة على مستوى الفكر، تجد صداها في كل المستويات الأخرى، الاقتصادية، الاجتماعية السياسية والأخلاقية، الفنية كما العلمية والتقنية... فالانتقال في عادات الفكر انتقال في عادات الفعل. لقد صار ذلك جليا في ذهن "سبيلا" منذ اللحظة التي التقط فيها حكمة "هايدجر":"الفكر يفعل من حيث إنه يفكر"(12).

وفعل الفكر الحديث هو فعل أساس وذلك منذ تدبّره لمفهوم الحقيقة ضمن أفق مختلف تماما. لهذا، فإذا كان سعي "سبيلا" هو تقصي مفهوم الحقيقة، حقيقة الكائن: الإنسان والأرض، فلأن إدراكا لمنعطف الحقيقة منذ فجر الحداثة هو إدراك لعصر مستجد تترتب فيه الحقيقة لا بالاستناد إلى اللوغوس أو الوحي، بل بالاستناد إلى العقل الذاتي الأداتي الحسابي.

في سياق تقصيه لمنتجات الحداثة بوصفها عصرا أي فهما مخصوصا للحقيقة وإعمالا متفردا للكائن يقول "سبيلا": "لقد أصبحت الطبيعة امتدادا...وهو التصور الذي يفرغ الطبيعة من أسرارها لينظر إليها ككمّ هندسي ممتد قابل للحساب وخاضع لقوانين الرياضيات"(13).إن قول "سبيلا" أعلاه هو محاولة لاستحداث موضع للحداثة في أذهان لازالت تنهج في أفق ثنائية الفلسفة والدين، الأرض والسماء، العقل والوحي، الفيلسوف والفقيه... فرسالة الفيلسوف عندنا هي موجهة ضمنا أو علنا إلى الفقيه القابع في عمق ثقافتنا، ورسالة "سبيلا" ضمن قوله أعلاه مفادها: هناك أفق نعاصره فعلا ولا نشارك فيه فكرا، وهو أفق الحداثة الذي يقرّر كسقف للبشرية أن الكائن-الطبيعة لم يعد ممكنا إعمالها على نحو أنها مستويات تخضع لتراتب ومفاضلة بل هي متجانسة متطابقة حيث تساوي نفسها في كل نقطة من نقاطها؛ وهذا الترتيب لمبدأ الهوية في صميم الطبيعة مأتاه التوسل بالرياضيات كإمكانية عقلية. إن الرياضيات بما هي إمكانية عقلية للإنسان فهي إمكانية لمعرفة قبلية بالكائن أي تقرير بشأنه لكن بمعزل عنه، وليس هذا التقرير غير إبراز حقيقة الكائن في تطابقها ويقينيّتها.

لقد كان القرار الأول للحداثة هو ارتهان الحقيقة باليقين واليقين بالمنهج الرياضي حيث تَصيّر الكائن إلى جملة علاقات ضرورية مكشوفة لعين العقل بما هو ملكة مخصوصة للإنسان. أقول هذا مستذكرا ذلك الملمح الروحي المستجد منذ "غاليلي" إلى "ديكارت"، وهو الملمح الذي صار إلى عقد سيادة الإنسان على الكائن مما آل إلى نهاية الطبيعة كسرّ، فالإنسان بوصفه سيدا هو مالك لمفاتيح الكائن.

يُفضل "سبيلا"،إذن، تدشين القول في الحداثة من جهة منجزها الفكري وخاصة صيغة عقدها للحقيقة. وذلك لأن رسالة الفيلسوف هنا ليست تذكيرا بمنتجات الحداثة للمهتمين بها من باحثين ومفكرين، بل لتبليغ الفقيه أن حقيقة الكائن كما ارتسمت

ضمن خطة الوحي لم تعد ممكنة في أفق الحداثة كقدر بشري؛ فالطبيعة لم تعد تخضع للمفاضلة بدالّة القرب من الله ولاهي أسرار الخالق في خلقه حيث لا يعلم السر يقينا إلا الله.

إن الانتقال الجذري في مفهوم الحقيقة حوّل طرديا من مفهوم المعرفة، "فالمعرفة التقليدية تتسم بكونها معرفة كيفية، ذاتية وانطباعية وقيمية...أما المعرفة التقنية فهي نمط من المعرفة قائم على إعمال العقل بمعناه الحسابي"(14). إن المعرفة التقليدية في جوهرها انطباعية قيمية لأنها فقهية تستند إلى نص لم تعد شروط إنتاجه الموضوعية قائمة، ولأنها أصبحت دون الموضوعية فهي تصيّرت إلى "نمط القول الشعري-الأسطوري". الحال، إن المعرفة التقنية تستمد موضوعيتها من فعاليتها، إنها ليست من صنوف المعرفة التأملية في شيء بل هي تدخّل وتحويل للكائن. تدخل قائم، من جهة، على موضوعية الضرورة العقلية أي المنهج، حيث "المنهج، في مقام أول، تعبير عن تدخل الذات الإنسانية العارفة"(15). لكنه، من جهة أخرى، هو تحويل قائم على موضوعية الملاحظة والتجريب والتكميم. وبهذا المعنى فالمعرفة الحديثة هي معرفة تقنية لاستنادها إلى عقل أداتي، أي العقل الذي لا يقف عند حدود فهم الطبيعة بل يتخطى ذلك إلى مشروع السيطرة الرياضية على الطبيعة في أفق تحويلها واستثمارها.

إن تأكيد "سبيلا" على الطابع الأداتي للعقل في مفهومه الحديث، لا يستهدف الإشارة إلى العواقب الوخيمة تدخّل مثل هذا - كما سنرى- بل إبراز أن المعرفة كتدخل في الطبيعة بالاستناد إلى مفهوم أداتي للعقل، هو أمر مترتب عن تحييد القوى الغيبية المتعالية كوسيط بين الإنسان والكائن وإطلاق عنان الإنسان وقد تسيّد على الكائن. إن المستهدف، إذن، من استقدامه للحداثة من هذه الجهة، هي منظومة الفكر الفقهي التي ترهن الحقيقة والكائن بعهدة الوحي.

لم تصبح المعرفة الحديثة قدرة على التدخّل في الطبيعة بفعل أنها علمية بل بفعل أن علميتها تكتسي طابعا تقنيا، حيث "التقنية ليست مجرد تطبيق لنظريات العلم ونتائجه، بل إن العلم الحديث هو في جوهره تقني"(16). هذا العلم هو موقف استعمالي من الكائن يحثّ على قياسه وتخزينه واستثماره. فالطابع التقني للعلم يكثف إرادة تطويع لا حدود لها تستحيل الطبيعة معها إلى محض موضوع. ولم تكن هذه الاستحالة

لتخرج عن مفهوم الحرية كما ارتسمت معالمه منذ "ديكارت" حيث الحرية هي قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة، أي تعرّف العقل على نفسه ضمن كلية الكائن.

لقد لاحظ "سبيلا" أن انهيار العقلانية الكبرى بفكرة النظام والمنهج والقياس أمر جلي يرصده الباحث كلما تفحص انشغالات الحداثة وأسئلتها. إن سؤال الكائن-الموضوع كما سؤال التاريخ-الزمن ثم الإنسان-العقل أصبحت مرتهنة بخطة العقل الرياضي، وذلك ما يدلّل عليه تحويل الطبيعة إلى جملة معادلات رياضية واستحالة التاريخ إلى علاقة ضرورية، وتربّع العقل على عرش ملكات الإنسان حيث الإنسان كائن عاقل يعقل – بحسب سلسلة العلل الراسخة في الكائن إذ "لا شيء يوجد دون علة"(شعار فلسفة "ليبنز").

شكّلت هذه الفروض الأساسية للحداثة الفكرية عمادا لنشأة العلوم الإنسانية فـ"ما يسمى بثورة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ليس إلا إدخالا لمبدأ الحتمية إلى الميدان الإنساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ في ضوئه"(17). هكذا أصبح العقل متعرّفا على نفسه في كلية الكائن: الطبيعة، التاريخ، اللغة والمجتمع... لعل هذا الانكشاف التام الذي أصبح عليه الكائن هو ما جعل النظر إليه من جهة الصدفة والعشوائية، أو المعجزات الإلهية أمرا متعذرا، وذلك ما يستفاد من الخلاصة التي انتهى إليها "فيبر" وهو يتابع هذه الانتقالات: "افتقاد العالم لسحره"(18). هذه الخلاصة التي يذكّر بها ههنا سبيلا تقصد الفكر التقليدي مُبلّغة إياه حسم الحداثة أمرها في شأن رفع المؤثر الغيبي عن الكائن. إن حقيقة الكائن وقد تلبّست صفة اليقين منذ "ديكارت"، صارت من هذا العالم .

عندما يقرن "سبيلا" بين المبادئ الثلاثة-أركان الحداثة ضمن خلاصته التالية: "إذن، الحرية، أولوية الفرد وهناك أهمية العقل"(19)؛آنذاك يحق لنا أن نفهم من ذلك أن الحرية هي المحمول الأساس للعقل مادام أنه الملكة التي لا تأتمر بغيرها، فهي مستقلة قائمة بذاتها. ولعل ذلك هو سند "هابرماس" في اعتباره الحداثة لا تستند إلا إلى ذاتها وهي تُشرّع لمستقبلها. فمن حيث إن العقلانية ركيزتها الأساس لا تجد الحداثة ما يدعوها إلى استمداد عناصر قوامها مما مضى وفات، أي من الماضي. هذا الانتقال الجذري الذي يميز الحداثة عن عصور خلت هو ما شكل شرطا لإمكان الواقعة التالية: "يكون كنط

قد مهّد لفلسفة تهتم بأنطولوجيا الحاضر التي حضرت بقوة في الفكر الألماني من هيجل إلى نيتشه، إلى ماكس فيبر وهيدجر"(20). لقد صار الحاضر منتصبا كحاضر متميّز في تأوّله للحقيقة والكائن.

إذا كان العقل منذ رائد العقلانية الكبرى أي "ديكارت" قد كثّف مفهوم الحرية في صيغتها الحديثة، فإن هذه الملكة أُقِرّت بوصفها مخصوصة للأنا. لذلك كان الإعلاء من شأن العقل هو في نفس الآن إعلاء من شأن الفرد. فقد ارتهن العقل بالفرد منذ اللحظة التي صارت فيها الحقيقة اليقينية في مكنة البشر.

إن هذه المبادئ: العقل(العقلانية)،الحرية وأولوية الفرد (الفردانية)التي اعتبرها "سبيلا" أركانا للحداثة، تكشف عن إمكاناتها العملية في الفضاء العملي- الساسي؛ أي المجال الذي حظي باهتمام الرجل وهو الذي خبر السياسة نظرية وممارسة. خبر مداخلها ومساراتها وعوائقها إذ كان عضوا نشيطا في واحد من كبريات أحزاب الحركة الوطنية بالمغرب: حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

إن قناعة الرجل هي أن الحداثة بالفعل تكون من خلال تمارين في السياسة، إذ تشكل السياسة تطويعا لأذهان النخب وشرطا لارتقائها في سلم التحديث. ولعل خبرته في السياسة العملية مكّنته من استقدام وتأول السياسة النظرية الحديثة على خلفية وضعنا الخاص، أي في أفق ما يعنينا.

عندما يُحصّل "سبيلا" الخلاصة التالية :"المجال السياسي الذي تنطلق داخله دينامية تمايز تدرجي بين المجالين السياسي والديني، وتتبلور فيه شرعية جديد قوامها استمداد السلطة لشرعيتها من الشعب"(21)- أقول عندما ينتهي الرجل إلى ذلك، فهذا يعني أن المنظور الذي تم ضمنه استقدام مسألة الوجود الجماعي في صيغته السياسية هو منظور محكوم بما يعنينا: "التمايز التدريجي بين المجال السياسي والديني". فما تُعلمنا إياه تجربة العلاقة بين الفضاءين في أفق الحداثة هو أن هذا التمايز كان إيذانا برسوخ قواعد مشروعية غير مسبوقة تؤسس العلاقة السياسية خارج المنظورات التقليدية.

إن الحداثة السياسية هي انتقال من مشروعية قائمة على السلطة الروحية والدينية لجماعة أو فرد، وهي بذلك مشروعية ذاتية ترتكز على الإرادة الذاتية وقد

تلبّست بالمطلق حيث جملة المؤسسات القائمة هي تجل لإرادة المطلق على أرضه. إن هذا التماهي بين المطلق-الله والفاعل السياسي الأرضي، هذا الاندغام بين السماء والأرض هو جوهر المشروعية السياسية في صيغتها التقليدية. وعلى خلاف ذلك، يستمد الفعل السياسي الحديث مشروعيته من موضوعيته، فالممارسة السياسية الحداثية فعل مؤسساتي يهتدي بتشريعات هي مفعول لتعاقدات أرضية أطرافها مختلف الفاعلين الاجتماعيين. إنها إذن تشريعات-اشتقاقات للعقل مجسدة في فضاء عمومي. وبوصفها كذلك، فهي لن تعدو أن تكون قوانين مبتغاها ضمان الحق: حق الإنسان بما هو إنسان وليس بما هو مخلوق، أي الحقوق التي شرّعها هو لنفسه مستمعا إلى طبيعته وليست تلك التي هي له بما هي حقوق الله.

تعني الحداثة السياسية، إذن، فيما تعنيه أن الفعل السياسي منطلقه الأرض ومنتهاه الأرض. ولعل تفعيل ذلك هو ما يزعج التمثل التقليدي للسياسة بل يستفزه إلى حيث يصير عدمية سياسية (الإرهاب)كما نشهد اليوم. إن ما يمجّه التمثل اللاهوتي للسياسة هو انتفاء الفعل الإلهي في العلاقة الجماعية السياسية، بل إقصاء الفاعل سماوي من جملة العلاقات أرض-أرض: علاقات اجتماعية، طبيعية (مستوى علاقة ظاهرة طبيعية بأخرى)، سياسية واقتصادية... هذا التضاد الكلي الخطير بين فضاءي الحداثة والتقليد هو ما تدل عليه صفة العلمانية التي يصر المفهوم الحديث للسياسة أن يحملها على الدولة الحديثة. فالدولة الممكنة في أفق فضاء الأرض حيث لا فضاء غيره هو الدولة العلمانية التي تستند إلى العالم لبناء العالم؛ وهذا خلاف التصور التقليدي الذي لا يجد محيدا عن استدماج فضاء السماء كعلة مؤسسة لفضاء الأرض. وتترتّب عن هذا الاختلاف الأساس جملة الاختلافات التي تدور مدار سؤال السياسة وخاصة مسألة الحق.

إن الانتقال من حقوق الله إلى حقوق الإنسان هو المنعطف الأساس لفلسفة الحق الحديثة التي لم تتصيّر إمكانا إلا ضمن شرط الدولة المدنية، ولعل ذلك هو مقصد قول "سبيلا": "الشروط الاجتماعية لإمكان قيام حقوق الإنسان هي قيام المجتمع الحديث ونشوء ضرب جديد من الشرعية". لكن الرجل يضيف، "أما الشروط الفكرية لإمكان التفكير في حقوق الإنسان فهي النزعة الإنسانية في مدلولها الفلسفي"(22). هناك إذن على الأقل ضربان من الانتقال شَرَطَا الحداثة الحقوقية:

الأول، سياسي يتجلى عمليا في سيادة دولة المؤسسات والقوانين الضامنة للحق. فهناك إذن مسار موضوعي لإحقاق الحق. أما الضرب الثاني من الانتقال وهو شرط إمكان أساسي بالنظر إلى الأول، يتمثل في المنعطف الفكري لجهة محورية الإنسان بوصفه ذاتا أي كائنا مختصا دون غيره بالوعي والإرادة والاختيار. إنه إذن الكائن الذي يصدق حمل صفة الذات عليه، فهو ذات لأنه الفاعل بامتياز. ودون هذا الفرض لم يكن ممكنا بزوغ فجر نزعة إنسانية حقوقية. نزعة تُفرّد الإنسان، ليس فقط بجملة الحقوق التي تنص عليها القوانين، بل تكشف عنه كمُشرّع لمفهوم الحق.

ولأن الإنسان صار إلى كونه موضوع الحق والذات المشرّعة له، جاز القول إن "الحرية هي جوهر الحق، والحق هو صيغة الحرية"(23). فالإنسان لا يتصيّر مشرّعا للحق إلا بوصفه حرا حيث تشريعاته عقلية محض لا تخضع لغير سلطة العقل، إذ له هذه القدرة دون غيره فهي حق له. لذلك فـ"جل الحقوق المنصوص عليها في المنظومة هي في العمق حريات"(24). والمقصود هنا بالحريات - الحقوق، القدرات-الاستعدادات التي هي للإنسان بالطبيعة.

يكمن لغز العبارة الأخيرة في مصطلح "الطبيعة"، فمفهوم الطبيعة كما ساد عند اليونان والذي كان ينتهي إلى المفاضلة بين الكائنات، صار مع "غاليليو" يدلّل على مساواة في صميم عموم الكائن. بهذا، فإذا كان الحق مع أفلاطون وأرسطو يضْمن للكائن بحسب ما له من طَبع حيث للحاكم، مثلا، حق الحكم بما له من طبع التسيير والتدبير؛ وإذا كانت العصور الوسطى- حيث التأمل الفلسفي في مسألة الحق مرتهن للتصورات اللاهوتية- تقرن الحق بالضمان الإلهي، فإن العصور الحديثة وعلى خلفية تأولات علمية مساواتية دشنها عصر النهضة، انتهت مع ديكارت إلى إقرار طبيعة داخلية مشتركة هي "أعدل قسمة بين الناس": الطبيعة العاقلة التي تستلزم أعدل قسمة من الحق بين الناس.

لعل هذه المناظرة الكبرى في صميم فلسفة الحق التي بلغت أوجها خلال القرن الثامن عشر هي ما سعى "سبيلا" إلى رسم صورة لها ضمن قوله: "فكرة الحق الطبيعي...ظلت محط تنازع بين تأويل يرجع الحق إلى الخلق وتأويل يرجع الحق إلى الطبيعة". ويتابع "سبيلا" مستخلصا النتيجة الأساس: "بذلك تندغم فكرة الحق بفكرة

الحرية وبفكرة الذاتية والتعاقد لتشكل الأساس الفلسفي لمنظومة حقوق الإنسان في مفهومها الغربي الحديث"(25). إن هذه المفاهيم الثلاثة: الحرية، الذاتية ثم التعاقد، تتداخل على نحو خاص في مشهد الفكر الحقوقي كما اتضحت معالمه منذ القرن الثامن عشر. وإذا كانت الحرية كأي مفهوم لا يكتمل إلا باكتمال الواقعة التي يحيل إليها، فإن واقعة قيامة الإنسان ككيان مستقل مكتف بذاته شرطت إمكان اللحظة التي خص فيها ديكارت الإنسان بالعقل؛ وليس صدفة أنْ تأكد هذا الاقتران بين العقل والحرية أشد التأكيد مع "كانط" ضمن أطروحات "نقد العقل العملي". فالعقل العملي هو ملكة التشريع الذاتي للذات، إنه يكثف جليا معنى الحرية بوصفها العلة التي لا علة لها. وقد سبق أن صار الإنسان منتصبا منذ ديكارت بوصفه نمطا لهذه العلة.

إنه من دون ولوج الإنسان مصاف العلة الحرة كان سيتعذر اكتمال مفهوم التعاقد الاجتماعي الذي ينطوي على مفاهيم: الحرية الإرادة والاختيار. فالتعاقد بوصفه اختيارا هو اختيار لمصير فرد ضمن خطة الجماعة، لكنه اختيار يفترض قيام إرادة حرة إذْ من دون ذلك يظل التعاقد- كما يؤكد "روسو"- عملا لاغيا. هكذا يقتضي التعاقد، باعتباره تشريعا، يقتضي عللا حرة تنجز العقد عن إرادة واختيار ولا تُكرِه عليه.

إن ما اصطلحنا عليه بعلة حرة هو ما يصطلح عليه ديكارت بالأنا العاقلة وكانط بالذات المتعالية. يتعلق الأمر بمفهوم الذات الذي يجوز القول إنه مدار كل المفاهيم والأسئلة في عصرها الحديث، فقد "شكلت مقولة الذات إلى حد كبير الفاصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة"(26). يرجع الفضل إلى "هيجل" في استخلاص مبدأ الذاتية من عموم فكر الحداثة والنظر إليه بوصفه ما يرسم أفق الحداثة برمتها. فمبدأ الذاتية هو الأرض الصلبة التي جعل ديكارت الحداثة تبلغها إذ بذلك استقلت بذاتها في تشريعها لنفسها. هذه الخلاصة الهيجلية لم ينطقها الرجل عن هوى بل إن الفيلسوف- المؤرخ الألماني يرصد مبدأ الذاتية باعتباره فعلا في التاريخ، إنه المبدأ- الخلفية لعصر النهضة وللإصلاح الديني بل لعصر الأنوار كما للمبادئ والحقوق التي انتهت إليها الثورة الفرنسية. فالتشخيص المعمم للتاريخ الحديث يؤول بنا إلى تقرير اعتماد الحداثة لمبدأ الذاتية في تنصيبها لذاتها بوصفها أفقا للبشرية.

بالرغم من أن ديكارت لم يستعمل أبدا مفهوم الذات إلا أنه صاغ الصياغة الفلسفية الصريحة لما يفيد معناه، ونقصد بذلك الكوجيطو الديكارتي. وقد لاحظ "هابرماس" أن مبدأ الذاتية لم يظل مبدأ محددا للقول الفلسفي بل صار إلى أن تعمم على مختلف مظاهر الحياة الحديثة، الاجتماعية، السياسية، الأخلاقية والاقتصادية... وبذلك فقد تصيّر مبدأ الذاتية إلى نحو تتقوّم به الحداثة من حيث هو مبدأ تأسيس المشروعية في صورتها الحديثة : فالوحدة الأساس للمجتمع آلت إلى الفرد، وانتهت السياسة الى التعاقد بين أفراد-قدرات على بناء الرأي، وآل الدين إلى العقل والعقل إلى الفرد، وانتهى الفن إلى الذوق والأخلاق إلى الحرية، والاقتصاد إلى مبدأ "دعه يفعل دعه يمرّ". لعل هذا ما يشرح قول "سبيلا": "يقوم هابرماس بتفكيك عناصر مبدأ الذاتية كالتالي: النزعة الفردية، والحق في النقد، استقلالية الفعل البشري، الفلسفة المثالية التي هي حسب هيجل نتاج للأزمنة الحديثة"(27).

إن استقدام "سبيلا" مفهوم الحداثة من جهة شروح وملاحظات كل من "هيجل" و"هابرماس" لم يكن اعتباطيا ولا اختيارا عن هوى بل لأن الرجلين "أحبّا الحداثة" حبا نقديا. وهذا ما يفسر اهتمام واستثمار "سبيلا" لأطروحاتهم، وهو الذي لم يتديّن أبدا لجهة من جهات الحداثة بل ظل يُمثل الموقف الفلسفي المحترس. إنه احتراس "هيجل" الذي وقف مليا عند الانقسامات والانفصاميات التي اعترت الحداثة منذ مولدها، اعترتها بفعل مبدئها نفسه أي مبدأ الذاتية. إنه نفس احتراس "هابرماس" الذي ما فتأ يطمع في إعادة تصويب مسار الحداثة والانتقال إلى مجتمعات ما بعد علمانية.

إن الكشوفات الفكرية والعلمية للحداثة على قيمتها التاريخية والإنسانية فهي لا تخلو من أبعاد خطيرة في نظر "هيجل"، أبعاد هي مصدر الحاجة إلى إعادة استئناف النظر الفلسفي. فـ"الاضطرابات التي ولّدتها الحداثة تدفع هذه الأخيرة إلى البحث عن التوازنات المفقودة مثلما تحدث اضطرابا فكريا وروحيا وقلقا يكون "مصدر الحاجة إلى الفلسفة""(28).

ب)- بداية من الوسط:

لقد تتبّع "سبيلا" مختلف الانشقاقات التي أحدثتها الحداثة بنفسها "وتتمثل في: - انقسام العقل على نفسه كما تعكس ذلك معمارية العقل في فلسفة كنط، - التعارض

بين العقل والحياة؛ - غياب الوحدة الروحية التي كان يؤمّنها الوعي الديني؛- استقلالات وتمايزات داخل دائرة الثقافة (استقلال العلوم والمعارف)؛- استقلال دائرة المعرفة عن دائرة الإيمان،- حاجة العصور الحديثة إلى المصالحة مع نفسها خاصة وأنها تقوم على الجدّة المطلقة، والانفصال الجذري عن الماضي وقيمه ومعاييره" (29). ولا تدل هذه الانشقاقات عن خارج مطلق معاند للحداثة ومفند لها، بل يتعلق الأمر بانفصالات تميّز الحداثة بماهي كذلك؛ فـ"العلامة المؤكدة للحداثة هي الرسالة المضادة التي تبعث بها"(30).

إن الحداثة بوصفها فعل حدوث فهي ما تفتأ تحدث بصيغ مختلفة، والنقد الذاتي مقوّم لفكر الحداثة بما هو فكر لعصر صار فيه الفكر والنقد سيّان. لايدل نقد الحداثة عن هوس بداية خالصة تنتمي إلى خارج مطلق، فقد سبق أن أشارت "أرانت" إلى أن تقويض الميتافيزيقا الحديثة مع "هايدجر" يوجد متأصلا في مشروع نقد العقل عند "كانط". بذلك يمكن القول، إن الحداثة بوصفها افتراعا خاصا للحقيقة وعلاقة مميزة بالكائن فهي دشّنت خطتها بمراجعة جذرية لأسسها، وما فتأت تقوم بذلك إلى اليوم.

الآن يحق لنا السؤال عن مغزى استقدام "سبيلا" للحداثة من جهة تناقضاتها. يدل هذا، أولا، على استبعاده نيّة التديّن للحداثة حيث يكون ملزما، آنذاك، بالكشف عنها في "صفائها" وانسجامها كما لو أنها وحي يعلو التاريخ. ويدل ،ثانيا، على مدى الحيطة والحذر التي يبديها "سبيلا" في الأخذ بمقومات الحداثة. فإذا كان الغرب مسقط رأسها لا يأخذ بها إلا محترسا كما تدل على ذلك حركات النقد الأساسية المتولدة عن الحداثة نفسها، فما بالنا بأهل الجنوب الذين طرأت عليهم الحداثة بوصفها واقعة برّانية. وإذا كان "هابرماس" وهو من أرضها قد نبّه على ضرورة تصويب مسار الحداثة، وكان "نيتشه" أن أبرز حدودها فإن "سبيلا" وقد استعان بهذه الشهود وهم من أهلها، جنح إلى القول بالأخذ بها مع اعتبار. هذا الاعتبار هو مضمون قوله: "السمة الأساسية الملازمة للذاتية هي العقلانية بمعنى إخضاع كل شيء لقدرة العقل...وترتبط بالعقلانية الأداتية وما ينتج عنها من سيطرة، سمة فلسفية أخرى أساسية تسم العصور الحديثة وهي غياب المعنى، وانتفاء المقاصد الغائية الكبرى التي كانت تشدّ وتزيّن العالم التقليدي"(31).إذن فليعتبر المعتبرون من أهل الجنوب، فالذاتية بما هي رافعة الحداثة تنطوي على الفرج والخطر في نفس الآن، إنها الحل- المشكل. ولأن الأمر كذلك، فلا

استقدام ممكن للحداثة إلا من جهة "وسطها"، الأخذ "بوسط" الحداثة أي البداية من "الوسط". وتعني البداية من الوسط، الأخذ بالحداثة وما انجرّ عنها من نقد ذاتي في سعي إلى تسديد مسارها ومصيرها.

إن تنصيب مبدأ الذاتية في صلب الثقافة التقليدية هو مطلب ملح بقدرما هو متوعّر. لكن الذاتية بإطلاق، تُضمر نفس خطورة التقليد. فارتهانها بعقلانية قصوى يصيّر الأنا إلى ذات – رب بقدرة مطلقة يكثفها العقل-الإرادة تزاحم الخالق في خلقه إذ تقول للشيء كن فيكون، ويكون على مقاس خطة العقل وقد تريّض. إن العقل وقد صار إلى ما صار إليه يغفل الكائن في حقيقته لتستحيل علاقة العقل بالكائن إلى علاقة-خطر كما يستجلي ذلك اليوم التأويل التقني للأرض.

إن النقد الجذري الذي باتت الحداثة تحتمله صار إلى أن يُصطلح عليه بفكر "ما بعد الحداثة" في دلالة إلى بلوغ الحداثة انسداد أفقها وذلك بفعل مبادئها نفسها. وإذا كان فكر "ما بعد الحداثة" يضم أسماء لامعة مثل "نيتشه"، "دريدا"، "دولوز"، "فوكو"... فإن فكر "هايدجر" الذي يحضر بقوة في المتن الفلسفي لـ "سبيلا" يشكل الفكر الذي نجح في الصياغة العميقة للأسئلة الأساسية لهذا المنعطف الفكري. أقول منعطفا وليس قطيعة، لأن الفكر في عرف "سبيلا" "يخضع لحركة أسمها "بالحركة الجيبية" أي ذلك الخط الهندسي المنحني الذي يهبط تارة ويصعد أخرى"(32). بذلك يكون فكر "ما بعد الحداثة" بمثابة الوقفة الضرورية مع الذات في أفق ابتناء مسار مختلف يشرط الاستئناف المبدع الخلاق. ولعل هذه الوقفات الإبداعية مع الذات ظلت ملازمة للحداثة منذ اشتداد عودها مع "كانط" حيث يشكل فكر "هايدجر" لحظتها الأقوى. لعل ما يدل على هذا التضايف بين الحداثة وانعطافها هو قول سبيلا: "المفارقة الكبرى في تصور الحداثة للإنسان هي أنه عندما يجعل الإنسان مركزا مرجعيا للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف، والإرادة الحرة، والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ، فهو في نفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية، ومحدداته العضوية الغريزية والسيكولوجية ودوافعه الأولية (الجنس، العدوان، البحث عن الربح، التغذية...)"(33). إن الطبيعة المنشطرة للذات ليست اكتشافا من خارج أفق فكر الحداثة بل هي إمكان له وانتظار من شأنه.

لقد انجرّ نفي الذات للعالم عن الاستعمال الأقصى للعقل. فببلوغ الحداثة منتهى التوظيف الأداتي للعقل ارتقت ثنائية ذات/موضوع إلى مراقي الخطر، وذلك ما يكون قد استشعره "كانط" ودلّلت عليه النزعة التوحيدية لـ"**علم الروح**" مع "هيجل". لكن الروح التي أوكل لها "هيجل" مهمة تذويب المسافة الفاصلة للذات عن الموضوع لم تكن بغاية تقويض المسافة كشرط للتحكم، أي المسافة التي تفتضيها المقاربة العلمية "الموضوعية" للموضوع. ولم ير "هايدجر" في مفهوم الروح عند "هيجل" غير تفاقم تضخم قيمة الذات حيث الروح هي ذات كليّة مطلقة تتخطى الذات الفردية للكوجيطو من حيث نوعية تعقّلها كما نوعية إرادتها. لعل المعيار الذي يقيس به "هايدجر" مناحي الخطر في فكر الحداثة هو ما يعتمده "سبيلا"، يتعلق الأمر بدرجة استحكام العقل وتفاقم الإرادة. ولأن الأمر كذلك، فقد انتهى "سبيلا" إلى الملاحظة التالية: "لقد أصبح العقل والإرادة هما العنصرين الأساسيين المشكلين لماهية الإنسان في الفكر الغربي"(34).

إن خاصيتي العقل والإرادة لم تعودا خاصيتين لـ"لأنا أفكر" وذلك منذ "هيجل" الذي يكون أول من استبصر وجود ذات تتخطى الكوجيطو الديكارتي حيث تقواه وتوجهه. حدث هذا في تزامن مع "العصر" الذي تصيّرت فيه التقنية إلى كونها الفاعل المتواري بامتياز، إذ "ما يميز التقنية الحديثة عن التقنيات القديمة، هو انقلاب العلاقة بين الإنسان ومصنوعاته...أخذت التقنية تبدو بمثابة شيء مستقل عن الإنسان، وخارج قدرته في التحكم والتوجيه"(35). إنها "تكاد تكون خاضعة لنوع من القدرية الذاتية الخاصة"(36). نحن إذن بشأن ذات متعالية- محايثة أي فعالية متعالية لكنها من هذا العالم، فهي ليست من صنوف المتعاليات الغيبية بل من صنف وجد تعبيره الفلسفي في أطروحات "هيجل".

تعبّر التقنية عن الخطر الناجم من صلب علاقة التّوتّر التي أرساها فكر الحداثة في سعيه إلى فهم- تحويل العلاقة بين الإنسان والكائن. يؤكد "سبيلا" أنها علاقة قائمة على تحكّم الإرادة حيث التقنية هي تتويج لكلّية الإرادة التي اختصت بها الذات منذ مطلع العصر الحديث مع ديكارت. والحقيقة إنها ارتقاء بالإرادة من مستوى الإرادة المشروطة إلى إرادة غير مشروطة، أي إرادة لا تحتكم إلى غاية غير ذاتها. فما تريده الإرادة في عصر سيادة التأويل التقني للكائن هو استقواؤها أي تأكدها دوما في صميم الكائن، وذلك ما

قصد إليه "سبيلا" وهو بصدد ماهية التقنية :"إرادة الإرادة أي إرادة قوة ليس لها من هدف غير ذاتها،أي غير امتلاك المزيد من القوة والقدرة"(37).

إذا كان "هايدجر" يشير إلى الخطر المنبثق من المقاربة التقنية للكائن بمسمى الاستفسار فإن "سبيلا" الذي ينظر بعين "هايدجر" في أسئلة ظلت موصدة دون النزعة الأنطولوجية لـ"لأنطولوجيا الأساس"، سعى إلى استجلاء مفعول التقنية على مستوى الوجود الجماعي خاصة الوجود السياسي: "المظهر الأقوى الذي تتجلى فيه قوة التقنية هو السيطرة السياسية "(38). إن الحضور القوي للتقنية في المشهد السياسي طبع المنعطفات المصيرية لتاريخ البشر والأرض خلال القرن العشرين. وإذا كانت الديموقراطية هي التعبير السياسي المباشر عن الحداثة السياسية فإنها لم تنجح دائما في إقرار نموذج سياسي إنساني يجنب البشرية ويلات حربين عالميتين، بل لقد أفلح التأويل التقني للكائن السياسي بقدر فلاحه في التمكن من الكائن الطبيعي أي حصره ضمن خطة رياضية استثمارية مسبقة، خطة- تأويل على خلفية مفهوم ميتافيزيقي للهوية يؤول بالكائن إلى غياهب النسيان من خلال تجميعه وتخزينه في أفق استنزافه. ضمن هذا التأويل يُستقدم بقوة الكائن-الطاقة في حين تحيد الذاكرة عن اختلاف الكائن، أي تترك وراءها "ما لا يمكنها الإحاطة به" حسب تعبير "هايدجر". وعلى غرار ذلك، يرضخ الكائن السياسي في عصر سيادة التأويل التقني للحقيقة للإخراج التقني في مختلف حيثياته، إذ ينتهي إلى الإنتظام ضمن خطة تحسب تفاصيله وتجمّع عناصره على خلفية التصيير الميتافيزيقي لمفهوم الوحدة، فيترتب على ذلك سيادة الحزب الواحد والمصير الواحد والطبقة- المخلّص، والدولة القومية المساوية لذاتها في عديد مقوماتها: اللغة، السياسة، التاريخ، المصير...لذلك انتهى "سبيلا" إلى الإقرار بأن "التقنية هي أساس النزعة الكليانية الحديثة"(39). إنها إذن، أساس النزعة الكليانية التي هي بنت الديكتاتورية. النزعة الكليانية التي علّمنا القرن العشرين أنها تأتي على خصومها كما على مواليها، وذلك ليس فقط على مستوى الدولة القومية بل أيضا على مستوى الدولة العالمية أي مستوى العالم وقد صار إلى مجرد "قرية صغيرة" بفعل التأويل التقني للمكان والزمان.

إن ما يصطلح عليه اليوم بالعولمة هو العالم مؤولا تأويلا تقنيا، فالسيادة التقنية هي رافعة لظاهرة العولمة بقدر ما أنها رافعة لظاهرة رأس المال: "العولمة أي

السيطرة المطلقة للرأسمال المالي المهاجر كونيا، والمحطم للحدود والحواجز بين الدول"(40).

يؤول انتفاء الحدود ونهاية الدولة-الأمة إلى التطور الهائل للتقنية، أساسا التطور الهائل لعلوم الصورة حيث "الواقع العيني يستمد اليوم واقعيته وحيويته من الواقع الإعلامي كواقع من درجة ثانية"(41). تُحوّل الصورة الإعلامية اليوم من الواقع الفعلي للأزمنة والمسافات، يرتدّ العالم إلى ما هو "هنا" و "الآن". إنها بذلك تَعْقد الحقيقة على نحو يتخطى المبني للمعلوم إلى المبني للمجهول، فالتقنية تعبير عن ذات خفية بعينها حاضرة بأثرها وفعلها.

إن التحويل التقني للكائن، للطبيعة والسياسة والمجتمع هو إنجاز للاختزال في صميمها كلها بما يترتب على ذلك استحالة للمعنى، انهيار للقيم وانسحاب للآلهة. لكن هذه العدمية المخيفة التي آلت إليها منطلقات الحداثة لا يجب في نظر "سبيلا" أن تأذن بادّعاد استنفاد الحداثة لقدراتها، بل إن النقد الجذري للحداثة لا يعدو أن يكون استئنافا مختلفا لروح الحداثة. لذلك فإن ما يُصطلح عليه في أدبيات الفلسفة المعاصرة بـ"ما بعد الحداثة" لا يجب أن يعني أكثر من "حداثة بعدية" تنمّ عن حيوية الفكر الحداثي كفكر تتكثف ماهيته في "البعدية". وحين يقول "سبيلا": "أنا أميل للقول بأن ما بعد الحداثة مصطلح خصوصي ومضلل"(42) ثم يضيف "أفضل تسميته الحداثة البعدية لأن المصطلح الأول مضلل يوحي بالنهاية والتجاوز"(43)- إنه حين يؤكد ذلك، يصبح جليا أن ما ينفّر الرجل من مصطلح "ما بعد الحداثة" هو إيحاءاته التوهيمية المضللة للمستمع، حيث مكمن التضليل هو افتراض قطيعة تكون قد شَيّعت الحداثة إلى متواها الأخير. والحال إن النقود الجذرية التي انكبت على فحص حدود مبادئ الحداثة هي نقود تنتمي إلى الأفق الذي شرعته الحداثة نفسها وليست من "الما بعد" بمعنى اللارجعة والقطيعة الحدّية في شيء.

إن صفة "الما بعد" هي غير صفة "البعدية" ففي حين تقرّ الأولى- كما لا حظ هابرماس- بانسداد أفق الحداثة، تنمّ الثانية عن استئناف الحداثة تحرير الإمكانات التي ظلت مهملة منذ لحظة التأسيس؛ ذلك أن "تيار الحداثة البعدية ينتقد البنية الفكرية المغلقة للحداثة"(44). لعل هذا النقد الذاتي المتواصل هو ما يفسر صفة

"البعدية" الملازمة للحداثة. نقول هذا ونحن نستذكر المعنى الأول الذي تلبسه لفظ الحداثة حين ولادته لأول مرة مع "بودلير"، فالحداثة هي الوقتي والمنفلت الهارب أي مالا يظل على حال إذ ما يفتأ يتصيّر ما ليس هو، إنه باستمرار خارج ذاته. بهذا المعنى تكون صفة "البعدية" صفة للحداثة بالذات وليس بالعرض. وبهذا المعنى أيضا يكون تأويل ما رَشح عن الحداثة من تيارات نقد جذري، تأويلها بوصفها "ما بعد" هو جهل بما تكون عليه الحداثة، أقول جهل بـ"ما تكون عليه" وليس جهلا بـ"ماهية" الحداثة. فالحداثة لا ماهية لها بل هي ما تفتأ "تكون" أي تُعطى بطرق مختلفة. ولأن الأمر كذلك، لم يتحرّج "سبيلا" في الانتهاء إلى الخلاصة التالية: "تيارات الحداثة البعدية هي استمرار لمنطق الحداثة وتعميق لمنظورها"(45).

إن انخراطنا في معترك تأويلات ظاهرة الحداثة مأتاه ضرورة تحديد الأفق الذي علينا أن ننخرط فيه، فالمسألة مسألة مصير. وعندما يقول سبيلا: "ماتزال الحداثة تشكل الأفق المنظور للعالم الحديث حتى ضمن ما يدعى بما بعد الحداثة"(46)- عندما يقول الرجل ذلك فالقصد أنه، ونحن نفكر مع الغرب فيما فكّر فيه في أفق إبداع حداثتنا الخاصة، لا يجدر بنا إغفال كل ما آلت إليه انتقالاته الفكرية منذ مفتتحها مع "ديكارت".

إن الحداثة مطلب ملحّ ينادينا من جهة المستقبل، أما "الحداثة البعدية" فهي تُعلّم عقولنا تمارين مراجعة لحظات التأسيس بما هي كذلك، أي بما هي وعود موثوقة. وعندما يجنح التيار "ما بعد الحداثوي" إلى تفنيد الحداثة فإنه لا يبلغ إلا إلى فصل حقيقته عن شرط إمكانها، يتعلق الأمر بسياق الحوار مع الحداثة، حوار تفسيح أفق الحداثة. بذلك فقيمة هذا "الما بعد" تُستمد بالإضافة إلى الحداثة وليس بالتنكر لها. ليس "الما بعد" انبثاقا من عدم، بل إن "الحداثة البعدية ليست إلا الحداثة في مرحلتها الثانية أو اللاحقة ... وسّعت مفهومها للعقل ليشمل اللاعقل، ووسعت مفهومها عن القدرات الإنسانية لتشمل المتخيّل، والوهم، والعقيدة والأسطورة..."(47).خارج هذه القراءة الواصلة للحداثة بِبَعديتها يظل الغموض مكتنفا للقراءة المفاضلة بينهما. إن البَعْدية لا تكتسب معناها إلا من سياق الحداثة إذ دون ذلك يظل "مصطلح ما بعد الحداثة ... منزلق الدلالة ويشي بالخداع"(48).

ج)-العرب والحداثة:

تعرّف العرب على الحداثة كواقعة ثقافية واقتصادية جذرية في التاريخ البشري الذي ظلوا يعتقدون إلى حينه أنهم هم أسياده، وتكمن جذرية الحداثة في بدوّها كقدر لا مناص منه. هذه الواقعة الحاسمة تلمّسها العرب لأول مرّة ضمن التوسع الكاسح لحركة الاستعمار. تلقى العرب، إذن، الحداثة في أول الأمر وقد تلبّست لبوس الاستعمار. والاستعمار هو بمعنى ما ينتمي إلى كينونة الحداثة. إنه إرادة الكونية بطرق عسكرية واقتصادية: "فقد كان الاستعمار هو القوة التحديثية والأداة التي اكتسب بها التحديث طابعا كونيا"(49). الحداثة في شقها التقني هو ما اصطدم به العرب في أول الأمر. وتسجل وقائع "حملة نابليون" على مصر وانهيار الإمبراطورية العثمانية ومثول أقطارها لترتيبات الاستعماري، تسجل عجز العرب على ردّ الغرب وقد صار قدرا للتاريخ البشري بفعل افتراعه عصر الحداثة.

إن عظمة العربي هي الآن أمام حقيقة عجزها، فالغرب الذي كان خصما لاهوتيا بالأمس انتهى بنجاح إلى أسباب القوة، وقوته التي اندهش منها حتى فقهاء الأزهر ألزمت العرب على خوض صنف من الدهشة هي الدهشة المعاندة، فسؤال: لما تقدّم غيرنا وتأخرنا نحن؟ لم ينته إلا إلى صياغة إجابة يتكثف فيها مفهوم الذات ضمن مضمون لاهوتي. لقد تأخرنا لتخلّينا عن مبادئ ديننا الحنيف: الإسلام. بهذا تكون صدمة الحداثة قد حدثت فعلا كصدمة بقدر ما قادت العرب إلى طرح سؤال أسباب تخلّفهم، لكنها صدمة-دهشة للتنبيه على ما تفسخ من عرى العلاقة مع الحقيقة التي تأتينا من الماضي. والحال، إن الحداثة اشرئباب نحو حقيقة ما تفتأ تُطل من جهة المستقبل. لذلك كان مرد صراع- حوار الصّم بين العرب والحداثة هو اختزال العرب للحقيقة في التقليد، من هنا الاستمرار القوي لحيوية تقليد لا ينتمي إلى ماض فات ومات. غير أن الصراع مع الغرب مردّه أيضا الخاصية الاستقطابية للحداثة التي تستهدف تفكيك الثقافات السابقة عليها من خلال صهرها في مصهرها النقدي لتستحيل إلى مجرد أخطاء سابقة على "عصر الحقيقة".

إن صراع التقليد والحداثة هو "صراع صمّ" لأنه صراع بين رؤيتين دوغمائيتين تسعى كل واحدة منهما إلى تفنيد الأخرى في أفق ترويضها وإخضاعها. هكذا نجد أن

"خطة التقليد تقوم في إجمالها لا على رفض الحداثة وإدانتها والمطالبة بالتخلي عنها كليا، بل إلى الدعوة إلى محاولة تشذيبها وترويضها..."(50). يتعلق الأمر برفض المرتكزات الثقافية والميتافيزيقية للحداثة مع القبول باستقدام منتجاتها التقنية واستثمارها أداتيا من أجل المصلحة الخاصة. لكن هذه الانتقائية النفعية من جهة التقليد تصطدم بـ"حداثة عنيفة في طريقة حلولها وحصولها، وفي الفعل التفكيكي الذي تمارسه على كل البنيات الاجتماعية والفكرية التقليدية"(51).

هذا الصراع المحموم بين سياستين للحقيقة والذي تعتمد فيه الذات على استراتيجية انتقائية هو ما قاد العرب إلى إدراك تراجيدي لحقيقة المنزع الإرادي. فاستقدام الحداثة هو في العمق مسبوق بالخاصة الكاسحة للحداثة التي لا تنضبط لشروط ولا تنتظر أوامر، إنها "سوقية لا تستأذن"(52).ولأن الأمر كذلك "اكتشف العرب أن إرادة التحرر وإرادة التقدم على ضرورتها لا تكفي وحدها لتحقيق ما هو مأمول... فتحقيق التحرر... يتوقف على القدرة على فهم واستيعاب منطق العالم الحديث"(53). يقتضي استيعاب رؤى الحداثة زمن الاستيعاب الذي هو أبطأ بكثير من زمن استقدام التقنيات الحديثة، لكن هذا الاستيعاب هو الشرط الأساس الذي تمليه الحداثة على العرب لكنه الشرط الصعب على جماعة تكثف هويتها في التقليد.

تعبر ثنائية الحداثة والتقليد عن الوضع التراجيدي للعرب منذ الإطلالة القوية للغرب خلال حملة نابليون على مصر، إنها ثنائية واصفة لعمق التمزق الحاصل في الوجدان العربي. تمزق بين الماضي والمستقبل بين القيمة المعنوية (التراث)والقيمة الاستعمالية (التقنية)،بين الغرب التنويري والغرب الاستعماري، بين الغرب الثقافي والغرب التقني، بين برانية الحداثة وجوانية التخلف... وقد عبّر "سبيلا" عن هذا الشرخ بقوله: "لقد أحدثت هذه الصدمة ثنائية عميقة في جميع مستويات وجود هذه المجتمعات"(54). ومع تعاقب الأجيال استفيد الدرس التالي: إن استسهال تعقّد العلاقة بين هذه الثنائيات المهددة للمفهوم التقليدي للهوية انتهي إلى الباب المسدود، ذلك أن "التجربة التاريخية لهذه الفترة أظهرت أن العلاقة بين التحديث التقني والتحديث الذهني ليست علاقة ميكانيكية...كما تبيّن من جهة ثانية أن الثقافة التقليدية أرسخ في النفوس مما ظن"(55). يمكن إدراك هذا الرسوخ حتى ضمن مشاريع تحديث التراث التي تسعى إلى إبراز مظاهر الحداثة في التراث العربي، والحال إنه "لا يجوز أن نتحدث – من

منظور سوسيولوجي دقيق- عن حداثة الجاحظ... ولا حتى عن حداثة ابن رشد...لأن الحداثة منظومة معرفية إبيستيمية ذات ملامح محددة في تاريخ الفكر الكوني"(56).

إن إرادة الانتماء الطوعي هاته التي من خلالها يعتبر التقليد نفسه جزء من الحداثة لهي واحدة من نتائج معركة ضمن حرب مفتوحة بين الحداثة والتقليد. يتعلق الأمر بواحدة من الاستراتيجيات المخاتلة للتقليد حيث يتلبّس لبوس الحداثة وقد أدركها أخيرا بوصفها قدرا.

يتمثل المظهر الدوغمائي للحداثة والتقليد في بدوّ الحداثة كقدر لا رادّ له وفي رسوخ التقليد رسوخا لا حياد عنه. غير أن هذا التطرف البادي من الجهتين هو في نفس الوقت الشرط الفعال لكل تنازل ممكن في خضم هذا الصراع المحموم. إن إبداء القدرة على التنازل من الجهتين هو مسلك ينمّ عن ذكاء مخصوص للجهتين، وهو ذكاء مترتب عن إدراك الحقيقة التالية: "إن قوة الماضي لا تقل حدّة عن قوة الحاضر، وتملّك التراث لأصحابه لا يقل قوة عن الصدمة التي تحدثها فيهم الحضارة الحديثة، إن لم تكن تفوقها"(57).

في خضم هذا التجاذب العنيف في صلب الذات يعيش العرب الحداثة كمخاض عسير. مكمن العسر ليس فقط حجم الشّقاق الذي ألحقته صدمة الحداثة بوجود جماعي لا يدين إلا بالدين، بل بكون الحداثة لا تستقيم إلا بنشوئها نشوءً داخليا أي بصوغها ذاتيا ضمن تجربة تحديث مع ما يرافق ذلك من مراجعات جذرية للمنظورات. والمنظور هو أثمن ما تحوز عليه جماعة لا تنوي التفريط فيه إلا بثمن، والثمن قد يكون هو وجودها نفسه. ضمن هذا الأفق يمكن اليوم فهم ظاهرة "الإرهاب" صنيعة لعبة الشد والجذب بين الحداثة والتقليد. الإرهاب إذن مظهر لعسر مخاض الحداثة في "دار الإسلام"، ولا ندري ما يخفيه القدر التاريخي من مظاهر أخرى لهذه الولادة العسيرة. لذلك يكون الأمثل هو أن تخاض تجربة "نقد مزدوج" يخضع لها التراث كما الحداثة، أي "سياسة للحقيقة" بمعزل عن النزعة التأسيسية لكليهما. هذه النزعة التي تروم التأسيس انطلاقا من "درجة الصفر"، أي على هدى الخلق المعرفي الديكارتي: مسح الطاولة. إن أخلاق "المسح"، مسح الآخر هو ما يجب أن يكون رهن المراجعة الجذرية باعتماد المبدأ التالي: "مثلما يطرح على التراث أن يفكر في التلاؤم مع معطيات الحداثة، فإنه يطرح على

هذه الأخيرة أن تفكر في أساليب فك الارتباط بين مشروع التحرر والتقدم الذي تستبطنه الحضارة الغربية وبين ارتباطه العضوي بمشروع الهيمنة الغربية"(58).

ما يجب إذن هو تصيير الدوغمائيات إلى علاقات، تصيير القناعات الراسخة للحداثة والتراث إلى إشكالات. وذلك إلى حدّ يمكننا معه أن ندرك بسهولة حقيقة أن "فكرة عزل الدين عن الدولة فكرة طوباوية لمجتمع كمجتمعنا... والمطلوب اليوم ليس هو الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة بل المطلوب هو تنوير الفكر الإسلامي ... ولتحقيق ذلك يجب تكوين دعاة دينيين عصريين يفهمون العصر ويفهمون القانون والاقتصاد والسياسة والعلوم الاجتماعية، لا فقط دعاة يحفظون النصوص عن ظهر قلب"(59).هذه البداية من الوسط هي ما يجب أن يصير مبتدأ لدعاة التحديث في أرض الدين، وهذا لن يصير مبتغاهم إلا إذا صارت الحداثة فهم حداثة خاصة بهم، أي في تلاؤم مع قدرهم التاريخي، بمعنى في تلاؤم مع اقتدارهم الخاص على خوض مغامرة المستقبل. وبالمثل فعلى السياسي أن يسعى إلى تطويع مسالك الفقيه وذلك على خلفية يقين واقعة الحداثة التي لا رادّ لها، ليصير بذلك الفقيه إلى داعية على قاعدة التنوير الذي يجعل العقل حَكَما في مقاصد الدين.

إن مقولة التحديث تنمّ عن إدراك منظوري للحداثة. إنها وعي بحدود الإرادة، إرادة السياسي والمثقف. فمقولة التحديث استذكار باستحالة استنساخ الحداثة بوصوفها في معاقلها الأولى. لذلك سيكون التحديث خوضا خاصا لتجربة كونية، سيكون استقداما مميزا لما صارت عليه الكونية وقد حلّت غربا. غير أن هده الاستضافة الخاصة للكوني لن تصبح ممكنة إلا إذا أدركنا أن "من مهامنا كمشتغلين بالفلسفة أن نسهم في توسيع دائرة السؤال و التساؤل وتطوير البعد النقدي المزدوج في تفكيرنا"(60).

الهوامش:

1)- سبيلا (محمد)،مدارات فلسفية،ص67،الشبكة العربية لأبحاث والنشر،2009.
2)- سبيلا (محمد)،دفاعا عن العقل،ص9،منشورات الزمن،2003.
3)- نفس المرجع،85 .
4)- نفس المرجع،86.
5)- نفس المرجع،98.
6)- نفس المرجع،26.
7)- نفس المرجع،60.

8)- نفس المرجع،23.
9)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص27 ،دار توبقال للنشر،2000.
10)- نفس المرجع،7.
11)- نفس المرجع،65.
12)- .Heidegger(Martin) , lettre sur l'humanisme,p 27, Montaigne,sans date-
13)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص10 ،دار توبقال للنشر،2000.
14)- نفس المرجع،8.
15)- سبيلا(محمد)،في الشرط الفلسفي المعاصر،ص51،أفريقيا الشرق،2007.
16)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص83 ،دار توبقال للنشر،2000.
17)- سبيلا(محمد)،مدارات فلسفية،ص128،الشبكة العربية لأبحاث والنشر،2009.
18)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص20 ،دار توبقال للنشر،2000.
19)- سبيلا (محمد)،دفاعا عن العقل،ص85،منشورات الزمن،2003.
20)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص25 ،دار توبقال للنشر،2000.
21)- نفس المرجع،13.
22)- سبيلا(محمد)،في الشرط الفلسفي المعاصر،ص10،أفريقيا الشرق،2007.
23)- نفس المرجع،13.
24)- نفس المرجع،12.
25)- نفس المرجع،14.
26)- نفس المرجع،15.
27)- نفس المرجع،66.
28)- نفس المرجع،66.
29)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص32 ،دار توبقال للنشر،2000.
30)- نفس المرجع،104.
31)- نفس المرجع،19.
32)- سبيلا (محمد)،دفاعا عن العقل،ص78،منشورات الزمن،2003.
33)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص13 ،دار توبقال للنشر،2000.
34)- نفس المرجع،103.
35)- نفس المرجع،35.
36)- نفس المرجع،37.
37)- نفس المرجع،37.
38)- نفس المرجع،37.
39)- نفس المرجع،37.
40)- سبيلا (محمد)،دفاعا عن العقل،ص16،منشورات الزمن،2003.
41)- نفس المرجع،36.
42)- نفس المرجع،49.
43)- نفس المرجع،50.

44)- نفس المرجع،50.
45)- نفس المرجع،50.
46)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص22 ،دار توبقال للنشر،2000.
47)- نفس المرجع،61.
48)- نفس المرجع،61.
49)- سبيلا(محمد)،مدارات فلسفية،ص130،الشبكة العربية لأبحاث والنشر،2009.
50)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص43 ،دار توبقال للنشر،2000.
51)- نفس المرجع،42.
52)- نفس المرجع،42.
53)- نفس المرجع،96.
54)- سبيلا(محمد)،مدارات فلسفية،ص131،الشبكة العربية لأبحاث والنشر،2009.
55)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص99 ،دار توبقال للنشر،2000.
56)- سبيلا (محمد)،دفاعا عن العقل،ص58،منشورات الزمن،2003.
57)- سبيلا(محمد)،مدارات فلسفية،ص149،الشبكة العربية لأبحاث والنشر،2009.
58)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص100،دار توبقال للنشر،2000.
59)- سبيلا (محمد)،دفاعا عن العقل،ص98،منشورات الزمن،2003.
60)- سبيلا (محمد)،الحداثة وما بعد الحداثة،ص108،دار توبقال للنشر،2000.

الحداثة الدينية في فكر محمد سبيلا

د. رشيد ابن السيد
(كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة ابن طفيل القنيطرة)

مقدمة:

لم يشتهر أحد بالاشتغال على إشكالية الحداثة اشتهار المرحوم الأستاذ محمد سبيلا، ولم يُطْبِق أحدٌ من المفكرين المغاربة على هذا الموضوع إطباقه عليه، "لعلّ أشهر المفكرين المغاربة من الجيل الجديد بين أقرانه وأترابه عناية بموضوع "الحداثة" تعريبا وتقريبا وتنويرا، وذلك حتى صار هو لا يكاد يُعرف إلا بها وصارت هي لا تكاد تنسب إلا إليه، هو الأستاذ محمد سبيلا"[1]. فموضوع الحداثة الفكرية والفلسفية هو الموضوع الناظم لفكر المرحوم سبيلا، حيث يُعد شيخ الحداثة بامتياز. وقد كان هذا المفهوم حاضرا بقوة وكثافة في فكره منذ سبعينيات القرن الماضي، لذلك فقد خصص كتبا ومؤلفات عديدة لدراسة وبسط وتحليل هذا المفهوم وتفكيك خباياه وتقريبه للقارئ العربي، حتى عُدّت تلك المؤلفات بمثابة مراجع أساسية لا يستغني عن الرجوع إليها كل من أراد الاشتغال على ذلك الموضوع، كما شكلت ذلك المحك الذي يجد ويلمس فيه المرء تمكنه من مادته وانفتاحه فكريا على مختلف توجهاته وآثاره[2]. فالحداثة الفكرية

---

[1]- محمد الشيخ، المفكرون المغاربة والحداثة، ص 174.

[2]- يبدُو واضحاً في مختلف كتابات ومحاضرات وترجمات محمد سبيلا، إصرارُه على إظهَار ما تنطوي عليه الحداثة وما بعدها مُجتمعتَيْن من إمكانَات هائلَة لإنجَاز قراءَة موسّعة في مَا يشهدُه عالمُنا المُعاصِر من انعطافَات وانسدادَات تتعلّق بالإنسان، والإيديولوجيا، والحضَارة، والتاريخ، والسياسة، والتقنيّة، والهوية وغيرها من الاهتمامات الفكرية لمحمّد سبيلا، وراحَ منخرطاً في التعريفِ بهما كاشفاً تحوّلاتهما وإشكالاتهما تأليفاً وترجمةً، مثلما يتّضح من عديد تآليفه في هذا البَاب من قبيل:

مدارات الحداثة، (1987)؛

الأصولية والحداثة (1998)؛

المغرب في مواجهة الحداثة، (1999)؛

الحداثة وما بعد الحداثة، (2000)؛

دفاعا عن العقل والحداثة، (2002)؛

والفلسفية ضرورية للمجتمعات العربية الإسلامية لكي تندمج في العالم وتفعل فيه، عوض الانفعال ومحاولة الإبقاء على الأسوار التقليدية الكهنوتية العالية المحصنة التي تحيط بالعالم الثقافي العربي، وهو يئن تحت الضربات القوية المتكررة للتقدم الهائل الذي يعرفه العالم الغربي. لذلك فقد حظيت الحداثة في العقود الأخيرة باهتمام متميز في العالم العربي الإسلامي، فقد بلورت التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية الحديثة في العالم الإسلامي مسألة ضرورة الالتحاق بركب الحداثة ومواكبة نتاج العصر الحديث.

ومن الإشكالات المرتبطة بهذا الموضوع نجد إشكالية مواءمة خصوصية المجتمعات العربية الإسلامية مع مقتضيات الحداثة، أو وبعبارة أخرى: كيف نجعل تلك المجتمعات منفتحة على الحداثة مسايرة لها ولأفكارها في ظل وجود تقاليد وأعراف وخصوصيات تراث هذه المجتمعات؟ ولعل أبرز الأسئلة التي يمكن إثارتها في هذا الصدد: كيفية ترسيخ قيم الحداثة في وسط متدين، متشبث بقيم دينية وأخلاقية قديمة وراسخة مرتبطة بنصوص الوحي.

إن قضية الحداثة والدين قديمة، فقد عرفتها المجتمعات المسيحية منذ عصر النهضة. والقضايا التي طُرحت وقتئذ لا تزال قائمة وبنفس الحدة في عصرنا الراهن، خصوصا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية.

نروم في هذا المقال بيان كيف أسس المرحوم الأستاذ محمد سبيلا ضمن مشروعه الفكري الحداثي، للحداثة الدينية، وكيف قارب المشكلة التي واجهت انفتاح المجتمعات العربية الإسلامية على قيم الحداثة والتحديث؟ والحلول التي اقترحها لتجاوز ومقاومة العراقيل التي تفرضها البنية الفكرية والثقافية لتلك المجتمعات؟

في الشرط الفلسفي المعاصر، (2007)؛
مخاضات الحداثة، (2007)؛
"الشّرط الحداثيّ"، (2020)

1- في مفهوم الحداثة ونشأتها:

أ- مفهوم الحداثة:

مفهوم الحداثة مفهوم شائك، دلالته متعددة يصعب حصرها، "لعل من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة"[1] فهو ليس مفهوما صلبا -كما يقال- بمعنى أن معناه ليس محددا تحديدا نهائيا، ولا متفقا عليه بشكل نهائي حاسم، كما أن مدلوله "مدلول يكتنفه كثير من الالتباس"[2]، فهو "يتضمن مستويات دلالية مختلفة"[3]. وفي هذا الصدد يقول الأستاذ محمد الشيخ: "ثم إن الرجل تَنَبَّه إلى التباس المفهوم ونبَّه إليه، فإنه عاد إلى التمعن في أسباب هذا الالتباس. وقد وجدها على ضربين: ضرب يخصنا، وضرب يخص أهلنا. ففيما يخصنا، فإن الصعوبة في توسيم الحداثة، ناجمة عن أننا لا نحيا الحداثة على وجهها الكامل ولا التقليد على وجهه الأصيل، بل نحيا وضعا "بينيا": بين حداثة خلاسية وتقليد هجين. والحال أنه "كلما كان المجتمع تقليديا كلما كانت الأمور مختلطة فيه بين ما هو تقليدي، وما هو حديث على كافة الصُّعد، بما في ذلك الفكر والتصور. وكلما كان المجتمع حديثا، أو قطع خطوات مهمة في الحداثة تَبيَّنت وتجلَّت ملامح الحداثة بشكل أوضح"[4]. ولذلك صعب علينا تبيُّن معالم معنى الحداثة. وأما فيما يتعلق بالتباس الحداثة حتى على أهلها، فإن ذلك عائد إلى "التعددية" التي تطبعها طبعا تنشأ عنها هو أصلا وما لحقها بعدا. وهو ما عبَّر عنه الأستاذ أحيانا بدلالة : "بانورامية مفهوم الحداثة"[5]. إن مسألة الحداثة، "كما تجسدت في المجتمعات الغربية، واقعة تاريخية مرئية، محسوسة، ومدركة وحضورها متميز من خلال الحقول المعرفية التي تتموقع فيها: فمن حقل اقتصادي إلى حقل سوسيولوجي ومن حقل أدبي إلى حقل

---

[1]- محمد سبيلا، مدارات فلسفية، ص 91.

[2]- المصدر نفسه، ص 182.

[3]- محمد سبيلا، أمشاج، ص 54.

[4]- المصدر نفسه ص 37.

[5]- محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، قراءة في ستة مشاريع مغربية، سلسلة المعرفة للجميع، عدد 34، مارس2007، ص 179.

فلسفي. وبالتالي، يكون التفكير في أشكال الحداثة متمايزا، تمايز حداثة ماركس عن حداثة ميشولي وحداثة نيتشه عن حداثة بروست"[1].

لكن لتحديد معناه لابد من الرجوع إلى سياق نشأته وظهوره، والذي يرتبط بظروف وأسباب نزوله، والتي تتحدد بما عرفه المجتمع الغربي من نهضة وتقدم منذ نهاية القرن الخامس عشر، خصوصا ما يسمى عصر النهضة والإصلاح الديني، وحركة فكر الأنوار التي تكللت بالثورة الفرنسية، وكذا الثورة الصناعية والتكنولوجية. "يجدر التذكير في البداية بأن الحداثة ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدما في النمو التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي، أي هي النمط الحضاري الغربي كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أروبا، ثم في أمريكا واليابان"[2].

ب – نشأة الحداثة

فالحداثة إذن هي جملة من التحولات العميقة والجذرية، التي عرفها المجتمع الغربي بشكل مُطَّرد، أدت إلى نقل هذا المجتمع وتحوله إلى مجتمع متقدم حضاريا وعلميا وتقنيا. كما ساهمت في خلق تحولات داخلية أثرت على بنيات هذا المجتمع. إلا أن هناك ثلاثة أحداث هامة يجدر بنا إثارتها في هذا السياق، سياق نشأة الحداثة:

أولا: اختراع غوتنبرغ Gutenberg للطابعة في منتصف القرن الخامس عشر، وما ترتَّب عن هذا الاختراع من انتشار سريع للقراءة لدى فئات اجتماعية عريضة، وكذا سهولة انتشار الكتب والمؤلفات والمطبوعات المختلفة.

ثانيا: الإصلاحات الدينية المرتبطة بأطروحات مارتن لوثر Luther وخصوصا نزعه لسلطة تأويل الكتاب المقدس من رجال الدين، من خلال قوله بأن الكتاب يفسِّر نفسه بنفسه (Sola scpritura)، دون الحاجة إلى وساطة رجال الإكليروس، فكانت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي مُؤْذِنة بالتحرر من سيطرة الكنيسة.

---

[1]-بيقي حسن، مفهوم الحداثة في فكر عبد الله العروي، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 8، يونيو 2014، ص75.

[2]- عبد المجيد الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2013، بيروت لبنان، ج 1، ص 23.

ثالثا: الثورة الكوسمولوجية التي أطلق شرارتها كوبيرنيك Copernic سنة 1562، وما نتج عنها من تَغيُّر في التصورات العلمية حول الكون، أدت إلى إحداث ثورة معرفية، وانقلاب في نظرة الإنسان لذاته وإلى الكون. "لقد فتحت هذه الأحداث الهامة الباب على مصراعيه لظهور نظريات نيوتن Newtonوديكارت Descartes وأمثالهما، ثم لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وبالخصوص مع مونتسكيو Montesquieu في نصه على مبدا التفريق بين السلط، وروسو Rousseau في العقد الاجتماعي الذي تحول بمقتضاه الإنسان من وضع الرعية إلى وضع المواطن، وتُوِّج كل ذلك بإعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789، الذي ينص بالخصوص في بنده الأول على أن الناس يُولَدون أحرارا ومتساوين في الحقوق، وفي بنده الخامس على أن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة، وفي بنديه العاشر والحادي عشر على حرية الرأي والمعتقد والتعبير"[1]. ولعل أهم صفة نتمكن من خلالها من فهم ظهور ونشأة الحداثة، فهي بدون شك الجرأة على كسر حدود المعرفة، ففي ظل انتشار الفكر الحداثي تم تكسير المناطق المحرمة وجل الطابوهات، التي كان يؤمن ويسلم بها الإنسان دون نقد أو تمحيص، فقد ظل هاجس البحث عن الحقيقة والكشف عنها في مختلف العلوم، سواء تعلق الأمر بالعلوم الإنسانية أو العلوم التجريبية. ويؤكد الأستاذ محمد سبيلا على أن هناك تقليدان كبيران فيما يخص مسألة الحداثة والتحديث: التقليد الجرماني والتقليد الأنجلوساكسوني. فكرة الثقافة الألمانية بشقيها الفلسفي والسوسيولوجي في هذه المسألة، من زاوية مفهوم الحداثة ككيان تاريخي وفكري جديد كليا، انبثقت في الغرب ابتداء من القرن الخامس عشر. وتمحورت الحداثة في البداية في إطار تصور تاريخي حول أحداث مفصلية كبرى شكلت عتبة الحداثة وهي: النهضة، الإصلاح الديني، اكتشاف العالم الجديد، ثم لحقتها أحداث أخرى عمقتها ورسختها وحولتها إلى سيرورة تاريخية كاسحة على مستوى العالم وأهمها: الثورة الفرنسية، والثورة الصناعية، والثورات العلمية وبخاصة في الفيزياء والبيولوجيا والفلك(التصور الكوسمولوجي الجديد للكون المتمثل في مركزية الشمس وحركية الكون) انتهاء بنشوء الدولة الحديثة المركزية المنفصلة عن الإمبراطوريات الدينية الكبرى.

[1]- عبد المجيد الشرفي، لبنات في المنهج وتطبيقه، مرجع مذكور، ص 23.

استنبط الألمان من هذه التحولات، البنية الفكرية للحداثة أو إيديولوجيا الحداثة المتمثلة في مركزية الإنسان وأولوية العقل، وبداهة الحرية، والدور المحدد للتاريخ الحي،(أو التاريخانية). فالغرب الحديث هو الكيان الوحيد الذي دلف إلى الحداثة ودَشَّنها دون غيره من المجتمعات الشرقية، لأنه الوحيد الذي استطاع تحقيق عقلنة ثلاثية الأبعاد: عقلنة الاقتصاد، عقلنة الإدارة والجهاز البيروقراطي، وخلق فوق ذلك عقلنة رؤى العالم، أي عقلنة الثقافة انطلاقا من دينامية تأويل دنيوي للثقافة الدينية. فهناك تلازم عضوي ضروري بين المستويات الثلاثة للحداثة: عقلنة السياسة (الدولة)، عقلنة الاقتصاد، وعقلنة الثقافة، بحيث إن هناك رابطة داخلية حميمية بين الحداثة والعقلنة كما ألَحَّ على ذلك "هابرماس" في كتابه (الخطاب الفلسفي للحداثة 1985).

أما في التقليد الأنجلوساكسوني فقد تم نحت مصطلح التحديث Modernisation خلال خمسينيات القرن الماضي، وذلك من خلال تجربة هذه المقولة وعزلها عن خلفياتها الفكرية والإيديولوجية ومسلماتها الفلسفية، وإكسابها طابعا وظيفيا، ولبوسا إجرائيا، من منظور تطوري وتنموي بعيدا عن أي آفاق فلسفية واضحة "أما في المجال التداولي الأنجلوساكسوني فقد علقت بالأذهان وترسَّخَت الدلالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية -الفعل التصنيعي- وذلك بما صارت معه الحداثة تعني التحديث، بل تَمّت في هذا المستوى من الدلالة الاستعاضة عن صيغة الاسم الحداثة، بصيغة الفعل التحديث"[1]. بحيث تحوَّل التحديث إلى عملية تنمية شاملة متعددة المستويات، سواء الاقتصادية، أو السياسية، أو الثقافية. وهذا عكس مجال التداول الألماني والفرنسي "الذي تفيد فيه الحداثة المعنى الفكري الفلسفي العميق، كما استحالت تتعلق هي بالدلالة الجمالية والفنية"[2].

[1]- محمد الشيخ، المفكرون المغاربة والحداثة، مرجع مذكور، ص 180.

[2]- المرجع نفسه، ص 180.

2 ـ الحداثة الدينية

أ- في مفهوم الحداثة الدينية

إن السؤال عن الحداثة يدعونا إلى العودة إلى ما اشتغل عليه المفكرون المعاصرون، يتعلق الأمر هنا بما جاء به هابرماس من أطروحات وأفكار في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" 1985. ومن بين أهم الفرضيات الواردة في هذا الكتاب أن "هيغل قد كان أول من طور بكل جلاء مفهوما عن الحداثة، ولهذا ينبغي أن نعود إليه من أجل فهم الدلالة التي كانت للعلاقة الداخلية بين الحداثة والمعقولية، تلك الدلالة التي كانت بديهية إلى حد كبير، والتي صارت اليوم موضع سؤال"[1]. ما الذي جعل هيجل جديرا بكل هذا الاهتمام؟

لقد حدد هابرماس عددا من الشواهد التي تعود إلى تقرير مايلي، يقول هيجل: "إن مبدأ العالم الحديث هو بعامة حرية الذاتية، وبحسب هذا المبدأ فإن كل الملامح الجوهرية المعطاة ضمن الجملة الروحية، إنما تتطور من أجل التحصل على الحقوق"[2]. ما يهم هابرماس من هذا التأويل هو تأسيس "الحداثة" على مفهوم الذاتية، ليس فقط من أجل أنه يمكنه من إقامة الافتراض التالي: "أن الحداثة لا يمكنها ولا هي تريد أن تستعير من عصر آخر المقاييس التي بموجبها تتوجه، إنها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها"[3]، بل وخاصة من أجل أنه يوفر سياقا نظريا متينا للاستفادة من كانط في ترتيب مسألة الحداثة. وهو سياق يبدو من خلاله أن هابرماس قد حاول استنباط ملامحه الأساسية من خلال المفارقة التالية: إن" فلسفة الأزمنة الحديثة من السوكولائية المتأخرة إلى كانط، إنما تُعبر عن الفكرة التي تملكها الحداثة عن نفسها، وعلى ذلك فإنه منذ نهاية القرن الثامن عشر، فقد أخذت الحداثة تطرح على نفسها مشكل العثور على ضماناتها الخاصة، وهذا المشكل قد أخذ شكلا بلغ من الحدة أن هيجل قد تمكن من فهمه بوصفه مشكلا فلسفيا، بل جعل منه المشكل الأساسي

---

[1]- J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1988, p 5.

[2] -Ibid. p5.

[3] - J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Op. Cité. P. 5

لفلسفته"[1]. إن ما يجعل موقف هيغل طريفا هو أنه يمكننا أن نميز بين "الأزمنة الحديثة" وبين السؤال حول الحداثة.

إن الحداثة مشكلة عصر وليست مجرد "زمان جديد"، يقول هابرماس: "إن كانط يعبر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي، وذلك يعني فقط أن الملامح الجوهرية للعصر إنما تنعكس في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية"[2]. ولئن كان هابرماس مترددا في الاعتراف بمنزلة فريدة لكانط داخل الخطاب الفلسفي للحداثة، فإن فوكو يرفع مسألة كانط حول "ما هو التنوير؟" إلى مستوى راق من الجدة والطرافة والسبق الفلسفي، لا يمكن أن تكون لأي نص فلسفي آخر في الحداثة. فكانط في رأي فوكو هو أول من واجه سؤال "ماهي الفلسفة الحديثة؟ "بضرب من التفكير فيما يسميه فوكو "بالراهنية المحضة"[3]. لقد خصص كانط كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" للولوج إلى مجال فكري يثير الكثير من الإشكالات والصعوبات والإحراجات، إنه مجال الدين! كيف يمكن التفكير فلسفيا حول الدين؟ وما هي الطريقة الأنسب لمصالحة مجالين متنافرين: مجال الفلسفة الذي له منطق خاص به هو منطق العقل، ومجال الدين والثيولوجيا، والذي له منطق خاص به هو منطق الإيمان والاعتقاد. هنا تكمن راهنية كانط، وراهنية كتابه، فكيف يمكن أن نأخذ على عاتقنا مهمة التفكير في الديني، في المسألة الدينية؟ وهل يكون في وسعنا ومقدورنا تجريد الدين باعتباره نصوصا وقصصا وتاريخا مقدسا؟

لقد تعود الإنسان العربي خصوصا على تلقي الحداثة باعتبارها نمطا من التفكير والوجود المرتبط بما يتيحه الفكر الحداثي من مكاسب تقنية وعلمية جعلت حياة الإنسان أكثر سهولة ويسرا. لكن يبدو أن حداثة دينية ثاوية في الحداثة الغربية لم يقع الانتباه بعد إلى مقوماتها وأسسها وكذا مخاطرها. إنها المعنى الآخر من الحداثة الذي قد يساعدنا على معالجة الإشكالات الكبرى والمشاكل المستعصية لجعل مجتمعاتنا تنخرط في المشروع الحداثي برمته. فهناك أمور كثيرة وأحداث رهيبة تحدث اليوم داخل مجتمعاتنا باسم الدين، فالعقل الغربي عند بنائه لحداثة مجتمعاته قد عمل على وضع

---

[1] -Ibid , p 19.

[2] - Ibid, p 23.

[3]- أم الزين بنشيخة، كانط والحداثة الدينية، ص 21.

أسس حداثة شاملة، لا تترك أي مجال من مجالات الفكر الإنساني إلا وقد شملته وأعادت النظر فيه. فقد انخرط الغربيون في ضرب من الحداثة الدينية تواكب الحداثة العلمية والسياسية، "أي أنهم يتتبعون استعمالا مدنيا للدين، نجد في كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" لكانط عبارته التامة، وفيه يقترح معالجة طريفة للدين، قائمةً على مكاسب العقل الحديث وصورة المجتمع المدني وخاصة الحرية وأخلاق المواطنة الكونية"[1].

أ- الحداثة الدينية في منظور الأستاذ محمد سبيلا

الحداثة واقع تاريخي تَشَّكل بفعل عوامل شتى ساهمت مجتمعة في بنائه، وأسفرت عن ظهور مفعول نتج عنه تركيبة اجتماعية وسياسية معروفة، في زمان ومكان محددين، هو أروبا الغربية، إبان عصر النهضة. وقد اعتبر المؤرخون والفلاسفة والمفكرون أن هذا الواقع الجديد يشكل قطيعة مع الماضي.

ومن الأوجه البارزة لهذا الواقع: الإصلاح الديني، والذي يتمثل في الثورة البروتستانتية ضد الكنيسة الكاثوليكية، فقد روج الاتجاه البروتستانتي لأطروحات حول أهمية الاعتقاد الشخصي بدل الانقياد وراء معتقدات مفروضة من طرف الجماعة المتمثلة في الإكليروس، "وقد ذهب بعض المنظرين (ويبقى ماكس فيبر المرجع الأساس في هذه النقطة) إلى أن التركيز على التعبئة الشخصية في مجال الأخلاق والحياة والشغل كان من دوافع تنظيم الفعل عامة، والكسب بصفة خاصة في اتجاه ما اعتقده البروتستانت خدمة للمدينة المسيحية الفاضلة المزدهرة. والازدهار نفسه رأى فيه أصحاب هذا المذهب علامة على الظفر الروحي"[2]. ومن مظاهر هذا التنظيم الفصل بين ميادين: العمل، ميدان الدين ومباحثه، ميدان إنتاج المعرفة وتطبيقاتها، ميدان الأبحاث الأخلاقية والفلسفية، وميدان القوانين المدنية والمؤسسات... الخ.

وقد ربط المصلحون الدينيون ببين التعبئة الدينية والأخلاقية من جهة، وبين الجهد في أمور الدنيا من جهة أخرى، لكنهم حددوا الكل بالعقل والظفر الفردي.

---

[1]- أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط والحداثة الدينية، مرجع مذكور، ص 44.

[2]- عبد الله حمودي، الحداثة والهوية سياسة الخطاب والحكم المعرفي حول الدين واللغة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2015، ص 14.

لم يكن لهذا الإصلاح الديني أثر عميق في مجتمعات البروتستانت فحسب، بل كذلك في مجتمعات الكاثوليك، وذلك بفعل رد الفعل والتنافس. وقد كان من النتائج المباشرة لكل ذلك التركيز على ثورة العقل، لا في ميدان العلوم الطبيعة فقط، بل كذلك في مجال السياسة والتنظير للدولة، كما عند توماس هوبز وفرانسيس بيكون، فقد أصبح الوجود مقرونا بالتفكير العقلي، وبشكل راديكالي عند ديكارت، وأصبح تلامذته ومن سار على نهجه ممن يسمون فلاسفة العقل الملتهب، ولعل أبرزهم الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا الذي أحدث ثورة عارمة في مجال نقد الفكر الديني الثيولوجي، عند نشره لكتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، الذي فند فيه كل الأطروحات الدينية المرتبطة بالعقيدة العبرانية، كما كان له دور كبير في انبثاق نظرية الفعل الشخصي والتركيز على أهمية استقلاليته، وإعطاء سيادة الضمير المكانة الأولى، وهذا ما أسهم بشكل كبير في انبثاق "فلسفة الأنوار" خصوصا مع كانط. والأساس في هذه المسألة هو استقلالية الضمير في المجهود الفلسفي والمعرفي وفي المجهود الأخلاقي. كل هذه العوامل من شأنها أن تعيننا على فهم تصور الحداثة وخصوصا في جانبها الديني، كما تؤدي بنا إلى فهم قاعدة أساس، وهي أن الحداثة بناء تاريخي. "إن الحداثة "قطيعة"، بمعنى أن بمفعولها تكونت نظرة إلى ما قبل تلك القطيعة. لها أسماء منها "التقليد"، "التراث"، أو البداية ... ومنها "أزمنة الاستبداد" مقابل الحرية والحداثة..."[1]. وواضح كذلك أن الحداثة قد صنفت "الما قبل في صور عديدة لكيانات ومؤسسات أريد لها أن تُهدم أو تنقرض قصد بناء الجديد. يسمى ذلك أيضا ب"الرجعية" مقابل "التقدم" أو "الثورة" مقابل الركود والتأخر، أو التخلف..."[2].

وضمن واقعنا الحالي فإننا نجد حداثة منشأها غربي، مقابل تراث وأصالة إسلامية، والحال أن التراث نفسه قد تغير بتغير الأوضاع بفعل إقحامنا في الحداثة نتيجة الاستعمار الغربي للدول الإسلامية. وقد ظهر في ظل هذا الواقع تيارات تَدَّعي المقاومة والممانعة، وترفض تأثير الحداثة رافعةً أصواتها بدعوات تتضمن أطروحات أساسية تعكس تفكيرها وأيدولوجيتها، ولعل أبرزها هي دعوة "أسلمة الدولة" و"أسلمة المعرفة"، وكذا "أسلمة الحداثة". وفي هذا المجال يمكن أن ندرج ما يسمى بفكر الحركات

[1]- عبد الله حمودي، الحداثة والهوية، مرجع مذكور، ص 19.

[2]- المرجع نفسه ص 19.

الإسلامية خصوصا جماعة "الإخوان المسلمين". الذين يدْعون لما يسمى "بولاية الفقيه" أو "سياسة المرشد"[1]، وفي هذا الصدد يقول المرحوم الأستاذ محمد سبيلا: "ما كادت الحركات الإسلامية المندرجة في سياق ما تم التعارف عليه بالإسلام السياسي تتملل من مكانها، وتعي ذاتها، وتصرح بوجودها، حتى انجرَّت إلى العنف والرفض للواقع، وإلى المواقف المتطرفة التي دفعت العديد من الأطراف إلى مناهضتها"[2]. فقد عمل منظرو هذه الحركات وعلى إصدار اجتهادات في الفكر الديمقراطي والسياسي تتنافى والفكر الحداثي الأصيل. إذ تكتسي تلك الدعوات "رد فعل على الحداثة يتراوح بين القبول والرفض، ولكنه استجابة رد فعلية تكييفية إيجابا وسلبا. فالإسلام السياسي لا يمكن أن يرفض الحداثة إلا من حيث إنها حداثة الخصم، وإلا من حيث إنها تتضمن روح هيمنة وإلغاء وإقصاء لكل الآخرين، وإلا من حيث إنها مقترنة بانحرافات أخلاقية(العائلة، الجنس)، وبنزعات مادية من الزاوية الميتافيزيقية"[3].

فزعماء هذه الحركات يدعون إلى تنمية كل ما هو "أصيل"، ضد كل ما هو دخيل أجنبي. ويلجؤون إلى "أصالة" أصبحت بمثابة سوطٍ يُرفع في وجه كل من حاول تجربة الفكر الحداثي المستقل. فهذه الحركات "تقوم بغربلة الحداثة المرجعية الغربية بالتمييز بين ما تقبله المنظومة المعيارية للإسلام وما ترفضه (...) كذلك فإن "الحداثة الإسلامية" تحاول غربلة الحداثة الغربية من خلال معيارية: الميتافيزيقا والأخلاق الإسلاميين"[4].

ويمكن أن نميز داخل هذه النزعة الاختزالية مجالات يبرز فيها بشكل جلي الطابع الانتقائي لهذه الحركات، فهي لا ترفض الحداثة بشكل كلي، بل تتقبل أجزاء وتستفيد منها وتستثمرها، وترفض أخرى وتنبذها. وفي إطار فهم سليم للواقع المعقد لفكر هذه الحركات في مواجهة تحدي الحداثة، يميز المرحوم سبيلا بين ثلاثة أوجه للحداثة: الحداثة السياسية، والحداثة العلمية والتقنية، والحداثة الثقافية. وبهذا التقسيم يسعى المرحوم سبيلا إلى الإدراك السليم لأوجه انفتاح ورفض ومقاومة النزعات الأصولية للمد الحداثي.

---

[1]- عبد الله حمودي، الحداثة والهوية، مرجع مذكور، ص 22.

[2]- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 13 فبراير – مارس 2000، ص5.

[3]- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، مرجع مذكور، ص 12.

[4]- المرجع نفسه.

ينطلق صاحب "مدارات الحداثة" من تشريح لأطروحات الإسلاميين في الجانب السياسي، وبيَّن أن الأساس الذي يبني عليه أساس الحكم لديهم هو ما يمكن أن نسميه بـ"أسلمة الحكم"، فهم يتقبلون النظام الديمقراطي ويشيدون به كنظام للحكم يحقق للفرد الحرية والعدالة، لكن شريطة إخضاعها للأسلمة، "مجمل الحركات الأصولية تميل اليوم إلى تقبل الديمقراطية واستعمالها، لكن مع تكييفها لفظيا ومفهوميا وتنظيميا بما يتلاءم مع المنظور الإسلامي"[1]. ويقدم كنموذج لهذه المسألة تجربة الدولة الإيرانية، إذ يعتبرها النموذج الإسلامي الراديكالي الوحيد في هذا العصر، والذي يمتزج فيه التصور الإسلامي والحداثي بشكل متداخل، فهذه الدولة تحمل "اسم الجمهورية الإسلامية"، ويتم تسيير الشأن العام فيها بالاعتماد على مؤسسات ذات طابع حداثي[2]. ولعل أبرز فكرة تقوم عليها هذه الدولة هي ما يسمى "بولاية الفقيه"، وهذا ما ينتقده المرحوم سبيلا بشدة ويعتبره منافيا لروح الديمقراطية، وبالتالي يتناقض وجوهر الحداثة. وهذه الحركات الأصولية تتقبل النظام الديمقراطي لأنه الفضاء الذي يتيح لها الازدهار ونشر دعوتها، لكنها ما إن تتمكن ويستتب لها الأمر، وتنخرط في المجال السياسي العصري، حتى تعود لرفضه. كما أن هذه الحركات "تستبدل نظام الديمقراطية بالشورى التي هي مفهوم إسلامي أصيل"[3]. وباسم هذه الأصالة يرفضون كل منزع ينحو إلى تجربة الفكر المستقل، "فاجأنا منظرو جماعة التوحيد والإصلاح خلال مؤتمرهم الأخير باجتهاد في الديمقراطية يفوق في نظرهم الاجتهادات الأخرى. هذا التجديد في نظرهم يكمن في الترشُّح للقيادات من قبل الجمع العام. ذلك أنه في نظرهم يتفادى المساومات والمؤامرات المحلية والجهوية... وقد أضاف أستاذ معروف في القانون و(قيادي في حزب العدالة والتنمية)، أن هناك فرق بين (الترشيح والترشح) ... ذلك لأن الأول يتم في نظره، في الشفافية وبعيدا عن الدسائس والأفعال المشبوهة... وقد يبلور اتفاق الجماعة على أهلية المرشح. هذا ربما صحيح، لكن ينبغي تدقيق التحليل في الموضوع. وإن نحن قمنا بذلك فسندرك أن الترشُّح يرتبط بالحرية الفردية، ويحق لكل واحد أن يترشح بدون وصاية، مقابل حق الجمهور في التصويت لصالحه والعكس. وهذا

[1]- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، مرجع مذكور، ص 43.

[2]- ينظر المرجع نفسه، ص 43.

[3]- المرجع نفسه ص 42-43.

بالنسبة لمجتمعنا شيء جدي قد يخدم تجدد مساطرنا المجتمعية والسياسية، رغم ما يشوبه من ثغرات راهنة. أما الترشيح فإنه لا يأتي بجديد، وما هو إلا امتداد لسيطرة الجماعة على حرية الناس ومصالحهم المشروعة"[1]. يبدو من خلال ما سبق أن هذه الحركات تعمل على خلط بين الفكر السياسي الحداثي الذي يروم تحقيق الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية عن طريق تطبيق مقتضيات النظام الديمقراطي، وبعض الأفكار التقليدية التراثية، وبهذه الطريقة في التدبير فإنهم "يتركون المواطن عرضة لميولات الحاكم، ولارتكان العلماء إلى أذواقه وإملاءاته... فندور مرة أخرى في الحلقات المفرغة وتغيب عنا سبل الإصلاح الحاسم"[2].

أما في الجانب التقني فإننا نجد أن هذه الحركات تتبنى موقفا انتقائيا إزاء الحداثة التقنية، فهي "لا ترفض الحداثة التقنية بل تتقبلها وتستمرؤها، وتنتفع بها دوما دونما حرج، بل إنها توظف منتجات الحداثة لا فقط كنمط عيش وأسلوب تواصل، وأدوات انتقال وسفر وحساب وفرجة، بل كأدوات نضال من أجل نشر الفكرة الأصولية نفسها عبر الصحف ووسائط الإعلام، ناهيك عن الأسلحة الدفاعية والحربية المختلفة"[3]. إن هذه الحركات تتعايش بشكل كبير مع الحضارة التقنية، وتعمل على ربطها بالتقاليد الدينية والعائلية المقدسة، بشكل يجعلها تبدو وكأن الدين الإسلامي يريد أن يقيم الحجة على أن الثورة الصناعية والتقنية لا تؤدي حتما إلى إضعاف الشعور الديني، وإلى علمنة الحياة الاجتماعية كما حدث في الغرب، "فدائرة قبول الأصولية للحداثة التقنية هي أوسع دائرة، وإن كانت تفصل بين التقنية والعلوم التقنية، قابلة العنصرين الأولين، متهاملة العنصر الثالث: ثقافة التقنية أي الميتافيزيقا الضمنية القائمة وراء تصور التقنية للطبيعة والكون والإنسان، وفي هذا المستوى، فهي تقبل المحصول وترفض تربته وأرضيته الفكرية، وذلك لأن العلوم التقنية المختلفة التي تتسابق الأصولية نفسها لاكتسابها هي شيء آخر غير الثقافة الضمنية للتقنية. إنها في الأغلب الأعم ترفض هذه الثقافة إما بوعي أو بغير وعي"[4]. فلا يوجد استعمال بريء للمنتجات التقنية والصناعية،

---

[1]- عبد الله حمودي، الحداثة والهوية، مرجع مذكور، ص 23-24.

[2]- المرجع نفسه، ص 23.

[3]- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، مرجع مذكور، ص 40.

[4]- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، مرجع مذكور، ص 40-41.

ويبرز هذا الأمر بشكل جلي لدى هذه الحركات، التي توظف مخرجات الحداثة التقنية في نشر فكرها وترسيخ أيديولوجيتها، خاصة الوسائل السمعية البصرية.

حينما نريد تبيان موقف حركات الإسلام السياسي من الحداثة الثقافية خصوصا آخر ما وصلت إليه الثقافة الأوروبية، فإننا نجد أن هذه النزعات تتبنى المناهج التي توصلت إليها وأرستها مختلف الأبحاث في مجال العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية، ولكن عندما نريد تطبيق مخرجات تلك المناهج خصوصا المنهج التاريخي النقدي، ومختلف المعارف الحديثة على دراسة النصوص الأساسية للإسلام، فإننا نجد هوة كبيرة بين مستوى النظرية والتطبيق، فما أصبح معروفا ومشتركا لدى علماء اللاهوت المسيحي فهو أمر مشبوه ومرفوض في اللاهوت الإسلامي، فالأمر لم يؤخذ بالجدية والجرأة المطلوبة، إذ نجد أن علماء اللاهوت في السياق المسيحي قد نزعوا طابع القداسة عن النصوص المقدسة، ويدرسونها بتجرد كما لو كانت نصوصا أسطورية عادية، الشيء الذي يغيب عند العلماء المسلمين الذي يضعون سياجات دوغمائية حول نصوص الوحي، ويرفضون القراءات الحداثية ويتهمون أصحابها بالكفر والزندقة، ويعتبرون أن القرآن هو الكتاب الأكمل الذي لا يتبدل، وهو الكتاب الذي لا يختم الوحي فقط بل هو المعيار الذي يسمح بالتمييز بين ما هو صحيح، وما هو محرف في الكتب السماوية السابقة. ولا يكتفون بهذا فحسب، بل يقدسون قراءات وتفسيرات واجتهادات السابقين، حتى وإن كانت مجرد تأويل. وإن قام بعض المفكرين المسلمين المعاصرين في نقد النص ونقد اجتهادات السابقين، ودعوا إلى تجديد النظرة إلى التراث، فإنهم يخوضون صراعا كبيرا مع تلك المواقف الوثوقية التي ترى أن ذلك النقد مس بكلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. "إن هذا الموقف يجعل الحركات الأصولية نموذجا للمقاومة الثقافية للحداثة"[1].

خاتمة:

يعج النقاش حول الحداثة من وجهة نظر الدين بالعديد من المغالطات، لأن الحداثة مرتبطة بالغرب المستعمر، المتشبع بروح المتعة المادية، ورغم وجود الحداثة في كل تفاصيل الحياة اليومية للمسلمين، متمثلة في منتجات الحضارة الغربية، فإن

[1]- محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحداثة، مرجع مذكور، ص 44.

النزعات الدينية الأصولية تتبنى موقفا انتقائيا براغماتيا، إذ تقبل منجزات الحداثة وتستغلها وتستفيد منها وتوظفها فيما يحقق له النفع والفائدة، لكنها ترفضها فيما يتعلق بمجالات الحرية الفردية كالحرية الفردية المرتبطة بالمعتقد والرأي. وحين نقارن بين المسيحية والاسلام في مواجهة الحداثة، نجد أن هناك تفاوت تاريخي كبير بين المجتمعات الأوروبية المتطورة، التي قطعت أشواطا كبيرة من التقدم، خصوصا في مجال الحريات والديمقراطية، وكذا في مجال علاقة الدين بالسلطة المدنية ومجال احترام حقوق الإنسان المختلفة. فالمقاربة اللاهوتية للحداثة هي مقاربة إسكاتولوجية- جحيمية لاهوتية(الكلامية باصطلاح عبد الله العروي)، تزن الحداثة في ميزان الأخلاق أو الدين أو التراث أو أزمة القيم[1]. فالعقل الديني الأصولي التقليدي يتسم دائما بنزعة تشاؤمية إرتكاسية، متشبثة بالماضي والتراث تقدسه وتمجده، وتعتقد أن الخلق في انحطاط متواصل، وأن اللاحق لا يمكن أن يتفوق على السابق مهما فعل أو حاول أن يفعل.

لا تنفك الحداثة أن تكون نتيجة إبداع لا اتباع، منبع تجديد ضد كل جمود وتقليد ومصدر إلهام وابتكار، واستقلال لا اتباع، فالوطن العربي مدعو إلى بناء طريق الحداثة مستلهما ومستفيدا من التجارب الإنسانية الرائدة، في قراءة التراث قراءة نقدية مجددة، كما يقول المرحوم حسن حنفي: "البداية هي التراث وليس التجديد من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية، كمسؤولية ثقافية، وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره"[2]. فالحداثة إذن هي إبداع وتطوير خلاق مستمر عبر الزمن، إنها مشروع لم يكتمل بعد كما قال هابرماس، إنها مشروع مفتوح على المستقبل يساهم في بلورته وبنائه بروح نقدية مجددة غير خاضعة لأي حواجز أو سياجات كيفما كانت.

---

[1]- ينظر مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 8، يونيو 2014، ص 76.

[2]- حسن حنفي التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1992، ص 13.

لائحة المراجع:

مؤلفات المرحوم الأستاذ محمد سبيلا:

مدارات الحداثة، (1987)؛

الأصولية والحداثة (1998)؛

المغرب في مواجهة الحداثة، (1999)؛

الحداثة وما بعد الحداثة، (2000)؛

دفاعا عن العقل والحداثة، (2002)؛

في الشرط الفلسفي المعاصر، (2007)؛

مخاضات الحداثة، (2007)؛

"الشّرط الحداثيّ"، (2020)

مراجع بالعربية:

- لبنات، في قراءة النصوص، الجزء الثاني، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2013، بيروت لبنان.
- حمودي، عبد الله ، الحداثة والهوية سياسة الخطاب والحكم المعرفي حول الدين واللغة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2015، ص 14.
- حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1992، ص 13.
- المسكيني، أم الزين بنشيخة، كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء،2006.
- الشيخ، محمد، النزعات الأصولية والحداثة، سلسلة المعرفة للجميع، عدد 13، سنة 2000.
- المغاربة والحداثة قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، سلسلة المعرفة للجميع، عدد 34، مارس 2007.
- الشرفي، عبد المجيد، لبنات، في المنهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2013، بيروت لبنان.
- لبنات، في قراءة النصوص، الجزء الثاني، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2013، بيروت لبنان.
- مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 8، يونيو 2014.

مراجع بالفرنسية:

J. Habermas , Le discours philosophique de la modernité , Paris, Gallimard, 1988.

في الفصل والوصل بين "الحداثة" و"العصر الحديث"[1]

د. حاتم أمزيل

يمكنُ عدّ المفكر المغربي محمد سبيلا "مفكر الحداثة"، باعتبار اهتمامه بالحداثة وموضوعات أخرى تدخل في حقلها الدلالي وتشكل سوابقها ولواحقها: مثل العصر الحديث والتحديث والأنوار والعقلانية والعلمانية... لم يكتف محمد سبيلا بتحليل "ظاهرة" الحداثة الأوربية بل امتد به الأمر إلى استقراء الحداثات العالمية (الحداثة الأمريكية والحداثة اليابانية والحداثة الروسية)، بيد أن غرضه لم يكن تأمليا، بل سلك مقاربَة مقارِنَة محاولا، عبرها، استخلاص الدروس للتفكير في سبل إدخال الحداثة إلى الفضاء الثقافي العربي والمغربي، مع الكثير من النقد، أي النظر في شروط إمكان تحقيق الحداثة في المجتمع المغربي خاصة والمجتمعات العربية عموما، وكذا الوقوف عند العقبات والموانع والمطبات.

لكن الوازع العملي لم يكن وحده ما حرك محمد سبيلا للاهتمام بمسألة الحداثة، أي محاولة بحث سبل نقل قيم الحداثة ومنجزاتها إلى الفضاء الحضاري العربي، ذلك أن الاهتمام بالحداثة لدى سبيلا لم ينفصل عن الاهتمام بالفلسفة والتفلسف. فالحداثة سبَّبت لسبيلا "دهشة" أمام صورة داهمت هدوء العيش، وزعزعت القناعات القيمية والدينية والأخلاقية للجماعة. فقد لاحظ سبيلا أن سرعة التحولات التي أنجزتها الحداثة خلخلت سكون الوجود التقليدي وهزّته بأسئلة أزعجت الطمأنينة الأولى وزعزعت القناعات واليقينيات، فكانت آثار ترددها هدّامة للوجود الطبيعي الأوّلي.

لعل ما حرك سبيلا للاهتمام الفلسفي بالحداثة، وأبعده، بالتالي، عن فحصها من جوانبها التقنية، الاقتصادية والإدارية مثلا، هو أنه عاش في مجتمع كان قد جرّب الحداثة في جوانبها الصورية والشكلية، لكن لحظة التجريب لم تتبعها لحظة الحداثة

[1] - حاتم أمزيل، مختبر القانون والفلسفة والمجتمع، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، بفاس.

الفكرية، كما حدث في التجربة التاريخية الغربية. فبعدما أنجزت المجتمعات العربية تحديثا تقنيا وسياسيا لم تتبعه حداثة ثقافية وفكرية، اكتشف العرب أن ذلك التحديث كان صوريا وشكليا، وأن التحديث الذي أنجز كان بناء بدون أساسات، ذلك أن "الحداثة روح ورؤية ونظام"[1]. من هنا انطلقت في نفس سبيلا شرارة "محاولة فهم أسباب تفوق الغرب وتقدمه وتأخر العرب والمسلمين". مع التنبيه، إلى أن سياق سؤال مفكِّرنا ليس نفسه سياق السؤال الذي صاحب انطلاق المحاولات الأولى للنهضة العربية، مع عدم إنكاره لشكلٍ من الاستمرارية قائم بين المحاولتين، وبالذات، في رغبة الفهم من أجل الإقلاع الحضاري. فسؤال سبيلا يأتي في سياقٍ أَنجزت فيه مجموعة من البلدان العربية خطوات في سبيل التحديث، سواء بشكل قسري وخارجي (الاستعمار[2]) أو بشكل إرادي داخلي، وهو واقع لم يكن قد تحقق بنفس الدرجة والقدر إبّان المحاولات النهضوية الأولى. إن باعث السؤال لدى سبيلا هو عجز المجتمعات العربية عن المرور إلى مرحلة التحديث الشمولي (في الأخلاق والقانون والفكر والثقافة)، بعد إنجاز تحديث، ولو كان ناقصا ومتفاوت الوتائر، في السياسة (الدساتير التي ظلت صورية)، والإدارة (التي ظلت هياكل بدون روح عقلانية)، والاقتصاد (الذي بقي تابعا في قراره للدوائر العالمية). إجمالا، يمكن القول إنها "الحداثة المعطوبة"، ذلك ما أثار دهشة وتساؤل محمد سبيلا.

---

[1] - حوار مع محمد سبيلا، أجرى الحوار منجي العبيدي المغيري، وكالة قدس برس إنترناشيونال للأنباء، 27 نونبر 2002. أنظر محمد سبيلا، **مخاضات الحداثة**، ط. 1، دار الهادي، بيروت، 2007، ص. 408.

[2] - "أقحمت الحداثة، من حيث هي حركة عاصفة، المجتمعات التقليدية في وضع عسير وخلقت لديها وعيا شقيا. فإذا كانت حركة الحداثة قد تمت في المجتمعات المتقدمة بفعل دينامية داخلية أساسا، فإنها تحدث في المجتمعات التابعة بفعل دينامية خارجية أي تحت تأثير الصدمة التوسعية الاستعمارية". محمد سبيلا، "حول مفهوم الحداثة"، مجلة **دراسات عربية**، يناير 1984، محمد سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 250.

وقد أضاف سبيلا إلى ما ذكرنا أن "الحداثة العربية" لم تفلت من كونها "حداثة برانية" وعنيفة وحتمية وشمولية (لا تقبل التجزيء والمساومة والمفاوضة). أنظر: محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، توبقال، الدار البيضاء، 2000، صص. 91-92. و **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، صص. 120-121.

محمد سبيلا، "حول مفهوم الحداثة"، **مجلة دراسات عربية**، يناير 1984. أنظر: محمد سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 250.

لهذه الأسباب، انطلقت تأملات سبيلا الفلسفية، بدءًا، بالتخلص من الأحكام المسبقة واجتناب القراءة العاطفية لظاهرة الحداثة. هذا الموقف الفلسفي جعل سبيلا يقف على ما يشكو منه معنى الحداثة[1] من غموض والتباس راجعين في جزء منهما إلى "غموض ذهني أو إلى غياب العناء الفكري"[2] أو "سوء نية مسبق ضد الحداثة"[3]. إضافة إلى هذه المعيقات الثقافية يجد الدارس، في تقدير صاحبنا، مشقة وعسرا في "تطويق معنى الحداثة"[4] إن أراد ضبط كل مكوناتها في علاقاتها البنيوية، وفي بعدها الشمولي.

بعد تعليق الأحكام حول الحداثة، بما يقتضيه الموقف الفلسفي من صرامة بُغية الوقوف عند ماهية كل موضوع يُراد دراسته، وبعد اجتناب المواقف العاطفية من الحداثة، سواء كان ذما أو استهجانا أو حماسا مبالغا فيه، وقف سبيلا عند عائق آخر يقف كآخر حاجز أمام كل محاولة لفهم الحداثة واستيعابها، وإليه يُرجع سبيلا سبب الغموض الذي يحجب المفهوم، وهو أن "الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني حيث يشمل الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية، وأخرى سياسية، وإدارية واجتماعية، وثقافية، وفلسفية، الخ"[5]. معنى ذلك أن مفهوم الحداثة ليس إلا المفهوم المجرد الذي " يلم شتات كل المستويات، ويحدد القاسم المشترك الأكبر بينها جميعا"[6]. ستزداد الأمور غموضا، بالنسبة لقارئ نصوص محمد سبيلا، حين يجد هذا الأخير، وبعدما جعل من مفهوم الحداثة مفهوما مجردا، يستخدم مفهوما آخر هو مفهوم التحديث، ثم يصفه بأنه "يكتسي مدلولا جدليا وتاريخيا(...) يشير إلى الدينامية التي تقتحم مستويات"[7] التقنية والاقتصاد والإدارة والاجتماع البشري والثقافة

---

[1] يتحدث محمد سبيلا عن غموض "معنى الحداثة".

محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 7. وانظر: **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 9.

[2] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 7. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 9.

[3] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 7. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 9. وانظر: محمد سبيلا، **النزعات الأصولية والحداثة**، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 13، 2000، ص. ص. 39.

[4] - محمد سبيلا، "حول مفهوم الحداثة"، مجلة **دراسات عربية**، يناير 1984. أنظر، محمد سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 245.

[5] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 7. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 9.

[6] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 7. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 9.

[7] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 7. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 9.

والفلسفة. فما الفرق بين الحداثة والتحديث؟ وهل هناك فاصل زمني بين التحديث المادي الذي عرفته أوربا وبين الحداثة الفكرية؟ أيهما السابق أم أن العلاقة بين الحداثة المادية والحداثة الفكرية علاقة جدلية؟

لتيسير فهم الحداثة الأوربية وسبر العلاقة بين مكوناتها، يقترح سبيلا مقاربة موضوعٍ، أخذ منه زمنا ليس بالهين من عمره وجهدا كبيرا في التأليف والمناظرة والحوار، من خلال تتبع "التحولات الفكرية العامة للحداثة"[1] وذلك عبر "الجمع بين المنظور البنيوي" الذي يأخذ بعين الاعتبار السمات العامة والأساسية للحداثة و"المنظور التاريخي الذي يحاول متابعة التحولات التدريجية، والانفصالية التي تطال هذه السمات"[2]. لقد أجمل سبيلا، هذه السمات، غير ما مرة في كتبه ومقالاته ومحاوراته في: المظهر الاقتصادي، والمظهر التقني، والمظهر الاجتماعي، والمظهر السياسي، والمظهر العلمي، والمظهر الفكري الثقافي[3].

تبقى أهم سمة من سمات الحداثة، والتي يمكن عدُّها سمة شاملة، تضم جل منتوجات الحداثة، هي المعرفة. لقد انتقلت المعرفة زمنَ الحداثة من التأمل والنظر المجرد إلى المعرفة التقنية. فعلى عكس المعرفة التقليدية التي كانت معرفة ذاتية وانطباعية وقيمية أقرب إلى "التملي الجمالي" بحثا عن "التناسق الأزلي بين الأشياء"[4]، تَشكل نمط من المعرفة في العصر الحديث أطلق عليها سبيلا، متبعا في ذلك فلاسفة ومفكري الغرب المعاصرين، المعرفة التقنية، والتي هي "نمط من المعرفة قائم على إعمال العقل بمعناه الحسابي"[5] وعلى "الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية والتكميم"[6].

إن العلاقة الجديدة التي أضحت تربط العلم بالتقنية في إطار المعرفة الحداثية علاقة تبعية، لكنها باتت تبعية من نمط جديد، حيث لم تعد التقنية تطبيقات عملية

---

[1] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 8. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 10.

[2] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 8. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص.10.

[3] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 64. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، صص. 84-86.

[4] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 8. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 10.

[5] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 8. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 10.

[6] - **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 8. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 10.

لنتائج العلم، كما كان الأمر في التصور البسيط والقديم. لإثبات صحة هذا الوصف، اتّكأ سبيلا على القلب الذي أحدثه هيدجر في النظر الفلسفي للحداثة. لقد بيَّن، هذا الأخير، أن المعرفة الحداثية قائمة على علاقة جديدة وغير مسبوقة في التاريخ البشري، بعدما غدت التقنية منظورا للعالم يُوجِّه الممارسة العلمية. إن النجاعة والفعالية هما كلمتي الفتح لفهم الممارسة العلمية الخاصة بنمط المعرفة الحداثية، ذلك أن الغاية من هذا النهج الجديد في المعرفة هو السيطرة على الطبيعة في شموليتها، بما فيها الإنسان.

عمّت النظرة القيمية للمعرفة كل إنتاجات الثقافة، حيث أضحى البعد النفعي العملي معيار الوزن والميز بين الحداثي وغير الحداثي. تحت هذه الآلة الوضعية أريد سحق الفلسفة وأشكال التعبير الفني باعتبارها إنتاجات لا تمتلك قيمة نفعية ولا تنتجها، وكذا كل الثقافة البشرية. لعل هذا التحول في النظرة يفسر كل الهجمة التي كانت الثقافات البشرية غير الغربية ضحية لها، كما يفسر استغلال خطاب الحداثة كسلاح كرّت به أوربا على الأمم غير الأوربية، وبه مهدت لاستعمارها وبررته. وقد نجحت أوربا الاستعمارية في إخفاء تحركها العنصري الاستعماري هذا، خلف صورة "بَعَثاتٍ" بمهمةٍ محددةٍ، ألا وهي إدخال كل العالم في الحضارة الشمولية. كما يفسر هذا التحول في النظرة دخول كل الانتاجات البشرية إلى "سوق الاستهلاك"، فكان أن أصبح كل ما شذّ عن هذا التحول الجديد داخلا في خانة القديم والتراثي والوسطوي والمتهالك والعتيق، الذي يقتضي منا انتماؤنا الحداثي تركَه يتهالك ونسيانَه وتجاوزَه. وقد سعت في هذا السبيل قوى اجتماعية، غدت عابرة للقارات، بفعل إدماج أطراف اجتماعية من بلدان وأمم شتى تتقاسم مع القيادة الأوربية المصالح والمنافع، فقدّمت الحداثة باعتبارها نظرة للعالم، تحولت، ليس فقط إلى ميتافيزيقا جديدة تحدد المبادئ العامة للمعرفة وإنما إلى إيديولوجيا بررت من خلالها هيمنتها الجديدة.

هذا الوجه البشع هو وجه من وجوه الحداثة الذي تعرفت عليه المجتمعات غير الغربية، لكن محمد سبيلا يبين أن الثقافات غير الغربية لم تكن الضحية الوحيدة في طريق انتشار وهيمنة فكر الحداثة الهدّام. فقد كنست هذه الحداثة، قبل انطلاقها جنوبا وشرقا وغربا، الثقافة الوسطوية الغربية في أرض أوربا ذاتها، بما في ذلك الدين المسيحي وسياجه الثيولوجي وسلطته. لهذا يصف مفكرنا، غير ما مرة، الحداثة بكونها

كاسحة، مُنبّها كل القائلين بالنبع المسيحي لثقافة العولمة المعاصرة، والرافضين، بمقتضى هذا التشكيك، لكل انخراط في الثقافة العالمية الجديدة، إلى تاريخ الحداثة "العنيف".

إذا كنا قد وقفنا في الفقرتين السابقتين عند أهم سمات الميتافيزيقا التي توجه المعرفة الحديثة، فما طبيعة النظرة الجديدة التي يحملها العلم الحديث عن موضوعه، أي الطبيعة؟ قبل الإجابة عن السؤال، لابد من تدقيق السبب الذي قاد الفكر المعاصر إلى الحديث عن ميتافيزيقا جديدة. ألم يقض العلم الحديث، انطلاقا من نظرته القيمية سابقة الذكر، على كل أشكال الميتافيزيقا؟ إن ما جعل الفكر المعاصر يصف نظرة العالم الموجهة للعلم الحديث بالميتافيزيقا هو انطلاق هذا العلم من مبدأ غير تجريبي ولا يقبل التجربة بتاتا في حدود المعرفة الحديثة هو اعتبار الإنسان سيد الطبيعة.

بالعودة إلى سؤالنا نقول: إن أهم نتيجة في مسيرة العلم الحديث تجلت في توسيع مجال الكون من العالم المحدود إلى الكون الفسيح الذي لانهاية له، وهي نتيجة كان لها بالضرورة انعكاس على "صدقية تصور قديم"، بعدما ضيَّق توسعُ الكون في العلم الحديث، مساحات كانت تُعد "مجالات خاصة بكائنات ميتافيزيقية". كما ارتبط هذا التوسيع بعملية توحيد لمادة الكون وطبيعته، الأمر الذي قضى على ثنائية كوسمولوجية وتراتبية ثيولوجية-فلكية استحكمت، لقرون، بعقول الفلاسفة والثيولوجيين على حد سواء[1].

ومن سمات التحول الحديث، أيضا، غض الطرف عن "الكتب المسطورة"(كل الكتب القديمة!) لصالح الاهتمام بالكتاب المنظور(الطبيعة)، وهو ما برز بشكل جليّ مع غاليلي واستعارته الشهيرة. هذا الالتفات الحديث خلق فارقا بيّنا بين التقليد الأكاديمي الوسطوي الذي كان شغوفا بالمتون الفلسفية والثيولوجية والدينية وبشروحها، وبشروح الشروح، حتى غدا معيار الإلمام المعرفي، إلى نهايات العصر الوسيط، هو استظهار مضامين المتون والشروح، بهوامشها وطُرَرِها، فَحَلَّ محل هذا الشغف القديم

[1] - المقصود بالثنائية الكوسمولوجية تقسيم الكون إلى ما تحت القمر وما فوق القمر، أما المراد بالتراتبية الثيولوجية-فلكية، تراتب العقول المحركة للأفلاك، التي ذراها العلم الحديث هباءً.

فضول جديد هو الهيام بالطبيعة حد الجنون، وهو ما ظهر بشكل بارز في محطتين تاريخيتين عند حدي الزمن الحديث، نقصد مرحلة النهضة في القرن الخامس عشر وحركة الرومانسية في القرن التاسع عشر.

لا يشير سبيلا إلى هذا الهيام بالطبيعة، حتى لا يشوش على محاولته البيداغوجية الراغبة في إبراز البعد الحسابي والهندسي والكمي للعلم الحديث، فهو يريد أن يبرز الطابع الخاص بالعلم الحديث، نافيا انهمامه بجلال الطبيعة، بقدر اهتمامه بقانونها ونظامها المادي وعللها المادية القريبة. وإذا كان الشغف القديم قد وقف بإجلال أمام الشروح، وانهمك في انتاج شروحٍ على شروح، فإن العلم الحديث انكفأ على ظواهر الطبيعة في دقائقها وجزئياتها، وعناصر بنياتها المادية، وهو ما مكن، هذا العلم، من الوقوف على العلاقات الميكانيكية، وكذا على الدينامية الحيوية التي تطبع هذا النظام الضخم الذي كان يبدو للقدامى ساكنا. لقد استمر هذا المسار وصولا إلى النظرية الداروينية التي كشفت صراعا محتدما ووحشيا في الطبيعة لا يفتر ولا يهدأ ليغير هذا المسار المعرفي، بالتدريج، النظرة التقليدية التي كانت ترى الطبيعة جليلة جميلة، نحو نظرة مغايرة كشفت الوجه القبيح الشرير للطبيعة. وهي نظرة لم تكن إلا سليلة تصور انطلق من الرغبة في السيطرة على الطبيعة، ما دامت كل سيطرة تفترض وجود وحش هائج يجب تدجينه أو عدو يجب كبح جماحه والتحكم في حركاته وترقب هجماته والتنبؤ بها. إن مثل هذه التأملات هي ما يساعدنا على فهم الحداثة فهما ماهويا، لأنها تساعدنا على كشف التقارب العميق بين ما يبدو متنائيا ومتباعدا (مثلا ديكارت وداروين).

بعدما انقشع الحجاب السحري عن الطبيعة بفضل النظرة التي غدت متحكمة بالعقول، ساقت حركة هدم النظرة الأسطورية للطبيعة هذه العقول إلى تنصيب محكمة للعقل تمت فيها محاكمة شاملة لكل إنتاجات العقل البشري، ونُظمت بمقتضى ذلك حملةٌ "لمطاردة الساحرات"، فجاء الدور على النظرة الإيسكاتولوجية للتاريخ البشري. فبمقتضى اكتشاف "ترهات العصر القديم"، أصبح العقل الأنواري مهووسا بسبر الأركان والزوايا المظلمة في كل العصور السابقة، مَسُوقا بحملة شكٍّ شموليةٍ قادته إلى اكتشاف نظرة غائية متحكمة في التاريخ، ممتدة من الخلق الأول إلى النهاية المأساوية

للعالم، تحدثت عنها جل النصوص الدينية القديمة، واستحكمت بأفئدة المؤمنين لقرون. مكان هذه النظرة الغائية، تبنت الحداثة مفاهيم السيروة والصيرورة، فحل محل النظرة الإسكاتولوجية نظرة مادية تفسر حركة التاريخ، ليس بفاعلية إرادات ميتافيزيقية، ولكن بأسباب ومحركات مادية يمكن ملاحظة فعلها وتأثيرها وجريان الأحداث وفق منطقها (الاقتصاد = ماركس، والرغبة= نيتشه وفرويد، والحياة = شوبنهاور وداروين).

أثرت هذه الاكتشافات في نظرة الإنسان الحداثي للزمن، حيث لم يعد الزمن امتدادا هادئا لتحولات بطيئة نحو غاية محددة سلفا، في غيابٍ للقرار البشري، بل أضحى سيرورة يمكن التحكم في إيقاعها وفي غاياتها، وهذا ما جاءت الثورة الفرنسية لتثبته. لقد كانت هذه الثورة الدليل الواضح على أن التاريخ، بمآلاته وغاياته وإيقاعاته، صناعة بشرية. وواقع الأمر أن الثورة الفرنسية لم تكن، في هذا المضمار، إلا المثال البارز، ذلك أن كل الإنجازات الحديثة كانت بمثابة دلائل قدرةِ الإنسان على التحكم في مصيره: الاكتشافات الجغرافية والتقدم التقني(السفن البخارية والطائرة)، والاكتشافات الكيميائية والبيولوجية التي قلبت القدرات الطبية للإنسان وجعلته يؤمن بقدراته على القضاء على الأمراض، ومن تم تمديد متوسط الحياة ولمَ لا تأجيل الموت(باستور وكلود برنار)، وتنظيم الحياة الاجتماعية(مؤسسات السجن والمدرسة والمصنع والمشفى[1]). كل هذه الإنجازات قادت إلى تغير جذري في نظرة الحداثة للزمن. إذ لم يعد مركز الزمن هو "الماضي الذهبي"، بل أصبح المستقبل هو مركز الثقل والاهتمام، وهو مستقبل يمكن تحديد صورته ومن ثم حشد الإرادات للسير نحوه وفق إيقاع تقرره الإرادة البشرية. كما أمسى التاريخ مجالا للتجريب بعدما كان قدرا، فقد أصبح بالإمكان وضع المشاريع وتغييرها وفق تقييم يعتمد معايير بشرية. لينتج عن هذا التصور العام تصور خاص للعلاقة مع الماضي وإنجازاته، فأصبح السلوك الحداثي القويم يقتضي القطيعة الدائمة مع الماضي، ومن تم عُد كل إنجاز، ولو تحقق لتوه، تراثا وتقليدا يجب

[1] - يبين ميشيل فوكو في العديد من كتبه الطرق الحديثة التي سلكتها المجتمعات الغربية الحديثة في مأسسة المجتمع وتنظيمه.

- Michel Foucault, **Surveiller et punir**, Gallimard, Paris, 1975.

تجاوزه وتخطيه، الأمر الذي عكسه توالي منعطفات حققتها، تِباعا، التيارات الفكرية والفنية منذ القرن التاسع عشر. وقد جسّد تعريف العمل الفني هذين التصورين، الخاص والعام، بعدما أصبح الفن يساوي معاني الخلق والإبداع، ويُعادي سلبيات التكرار والمحاكاة.

بناء على مضامين التحليل السابق، دعنا نتجرأ ونقول: إذا لم يدخل المرء هذا التصور عن الزمن في الحسبان فإنه سيجد مشقة في استيعاب سبب توالي مدارس فنية وتيارات فلسفية في حيز زمني ضيق مقارنة بتاريخ الفكر والفن المديد: باروك وروكوكو ورومانسية وتعبيرية وانطباعية وتكعيبية وسريالية وتجريبية، مادية وشكية وهيرمينوطيقية ووجودية وشخصانية وبنيوية وتفكيكية... إضافة إلى هذا التزاحم والتلاحق بين المدارس الفنية والفلسفية، يقف محمد سبيلا عند ما يسميه "الفكر الجنائزي"[1]، والمقصود به ارتباط الحداثة بمقولات النهايات: موت المقدس، موت الفلسفة، نهاية التاريخ، نهاية الإيديولوجيا، موت الإنسان، موت المؤلف... بيد أنه لا ينظر إلى هذا المشهد الجنائزي نظرة تحسّر وأسف، ذلك أن هذا المشهد تعبير عن حياة فكرية عارمة وحوار فكري صاخب. من أجل إبراز ذلك يستشهد مفكرنا بعبارة بودلير حين وصف الحداثة بأنها "العابر والعارض"، وهو يحيل من خلال هذا الوصف إلى جوهر الحداثة القائم على "التحول والتغير والتجدد والتخطي المستمر(...) فزمن الحداثة، يؤكد محمد سبيلا، مرتبط بالانتقال المستمر والسريع، بالتخلي المستمر عما سبق والانتظار القوي لما يلحق"[2]. يجد هذا الميل تفسيره في كون "الحداثة لا ترتكز على أي شيء غير ذاتها، فليس لها عصر ذهبي أو نموذج مثالي ومعياري تحتذيه بل هي لهاث مستمر وراء الجديد والمأمول وانشداد قوي إلى المستقبل المجهول"[3].

---

[1] - حوار مع منجي العبيدي المغيري، وكالة قدس برس إنترناشيونال للأنباء، 2006/11/27. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 414.

[2] - حوار مع منجي العبيدي المغيري، وكالة قدس برس إنترناشيونال للأنباء، 2006/11/27. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 418.

[3] - نفسه، ص. 419.

إضافة إلى الوقوف عند السمات الماهوية للحداثة، تتميز قراءة سبيلا لمسار إنجازات الحداثة بقدرتها على وضع المسافة النقدية، وهو ما ألمحنا إليه لحظة حديثنا عن رفض محمد سبيلا للمواقف العاطفية من الحداثة. لم يقف هذا المفكر في صف أولئك الذين اختاروا جعل مسار الحداثة أنشودةً للتغني وموضوعا للقريظ والمدح ليكشف لنا أن الحداثة هدمت أساطير وبنت يوتوبيات بديلة. ألم يكن المحرك العميق للحداثة هو "الوعد بالغد الجميل"؟ ذاك الغد الجميل الذي سيتحقق إثر إنشاء "مجتمعات بلا شر"، بفضل نظُم القضاء ودساتير الدول التي سيساهم في إنجازها فلاسفة الحداثة وعلماؤها في مجالات العلوم الاجتماعية. ألم يتمثل هذا الغد المتوهَّم في الوعد بخلق الإنسان القوي الذي سيهزم كل شرور الطبيعة بفضل المعرفة والتقنية، وفي إيهام الناس بأنهم سيصبحون شفافين أمام المعرفة التي سيكونونها عن أنفسهم بفعل العمل المتراكم للعلوم والمعارف الإنسانية، وبالتالي سيتحقق للإنسان ما كان يوصف به الكائن المتعالي في الفلسفات والثيولوجيات القديمة: العقل الذي يعقل ذاته ويعقل معقولاته ويعقل العالم الذي يخلقه (أليس العالم الحديث بنظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية الثقافية وبتقنياته خلقا بشريا؟)؟

إن هذه الفكرة الطوباوية عن الإنسان بنيت لبنة لبنة منذ لحظة إيمان الإنسان في ذاته، وقد ارتبطت بثقةٍ نشأت رويدا رويدا في العصر الحديث. تميزت هذه الفكرة بأنها تعِد الإنسان بأنه سيقيم بعد حينٍ في عالم جديد مغاير تماما عن العالم القديم، عالم تغدو فيه ظواهر الكون شفافة أمام معرفةِ إنسانٍ هو بدوره سيصبح شفافا إزاء معرفته عن ذاته، وهي في الحقيقة شفافية شمولية لا تعدو كونها شفافية موعودة لن تتحقق إلا عندما ينهي إنسان الحداثة مشروع الحداثة، لكن ما إن توالت عقود الحداثة حتى اكتشف الإنسان أن إيمانه في ذينك العالم والغد لم يكن إلا وهمًا وحلما، بعدما كشفت الماركسية، والفرويدية، والداروينية، واللسانيات والأنثروبولوجيا البنيويتين، أن الإنسان الشفاف هو خلقُ الحداثة، وألا وجود لهذا الكائن الحر، صاحب الإرادة المطلقة، المختلف عن باقي كائنات الوجود. وبالمقابل، كشف فكر القرنين التاسع عشر والعشرين أن خلف هذا الكائن بنيات لغوية واجتماعية وقرابية وبيولوجية تتحكم في حركاته وسكناته، وأنه لم يكن، بالتالي، غير دمية تتقاذفها الصيرورات والبنيات في

ماضيه وحاضره والراجح أن الأمر سيبقى كذلك في مستقبله. وزاد التطور الذي عرفه مبحث التاريخ من تهديم الصورة الحداثية عن الإنسان بعدما كشفت الأبحاث في مجال التاريخ على نسبية كل إنتاجات البشر، سواء كانت قيَما أو أفكارا أو معارف أو مؤسسات... ومنه انتقلت الإنسانية الغربية في غضون ثلاثة قرون من الإنسان القادر على السيطرة على الطبيعة إلى الإنسان الهش المجروح[1].

ونحن نتابع تحليلات سبيلا، نجده يستمر في معالجة آثار التحول الظاهر على الحضارة الغربية، لكنه لا يتوقف عند الظاهر، بل يغوص أكثر في عمق الحداثة مع السوسيولوجيين والفلاسفة الذين حللوا الظاهرة، سواء في بعدها الاجتماعي (فيبر وماركس) أو في بعدها الفكري الميتافيزيقي(هيجل وهيدجر). غير أننا شعرنا بوجود نقد مبطن، خلف سبر "التاريخ المخفي للغرب"، لكل رغبة متسرعة في نقل منجزات الحداثة الفكرية والعلمية، وسليلها التحديث الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، إلى المجتمعات العربية، ذلك أن تحولات المجتمعات الغربية في شموليتها تستند وتقوم على ميتافيزيقا وعلى نظرة للعالم، أي أن الأساس الأول للحداثة هو النظرة الجديدة التي احتوتها عقول مفكري الغرب ومتونهم قبل أن تتحقق في منجزات الغرب السياسية والتقنية والاقتصادية والقانونية والعسكرية، ولولاها ما حققت أوربا نقلتها الحديثة. معنى ذلك أن كل من حاول استيراد التحديث الأوربي التقني والسياسي والاقتصادي هو كمن ينقل شجرة دون جذورها، أينما "زُرعت" بعيدا عن تربتها الأصلية ستحي لوقت محدود وتضعف أغصانها وتتطاير أوراقها وتموت ثمارها قبل موسم النضج والجني. إذن لا مندوحة لمن أراد الإقلاع أن ينظر في الأسس لا في النتائج.

سعيا وراء هذا المطلب، تابع محمد سبيلا تحليل يورغن هابرماس لما أطلق عليه، هذا الأخير، "الخطاب الفلسفي للحداثة"، فقد خصص الفيلسوف الألماني جزءا من كتابه، الموسوم بالعنوان نفسه، للسمات الفلسفية للحداثة، التي استوحاها بدوره من تأملات هيجل الفلسفية والتاريخية. وهي في الحقيقة ليست، كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، مجرد سمات خارجية، بل إنها أسس الحداثة وأعمدتها وأركانها التي لا يمكن

[1] - عبد الحق منصف وعز الدين الخطابي، **أنطولوجيا الهشاشة والقدرة الإنسانية**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2019، ص. 99- 121.

للفضول السطحي أن يدركها، ذلك أن استكناهها وسبرها لن يتأتى إلا لمن يستقرئ كل محطات الزمن الحديث الكبرى ويفككها باعتبارها ميزات فارقة خاصة بالزمن الحديث دون غيره من الحقب والمراحل والعصور.

يحد هابرماس سمات الحداثة الفلسفية في ثلاثة، وهي: الذاتية والعقلانية وغياب المعنى[1]. تضم الذاتية دلالات الفردانية والنقد والاستقلالية. وفي التفاصيل، يبين سبيلا أن كل دلالة من الدلالات كانت منطلق حدث تاريخي فكري وخلاصته التي حددت ماهيته، كما يمكن أن تُعد من قِبل القراءة التاريخية النقدية حظّ ذاك الحدث من المساهمة في التحولات الكبرى للحداثة الغربية. هكذا كانت الفردانية منطلق الإصلاح الديني وخلاصته وماهيته، أما النقد فهو ما ساهمت به الأنوار لاستكمال مسيرة تحولات الحداثة الكبرى، في حين تبلورت الاستقلالية في خضم الثورة الفرنسية وبرزت من خلال "إعلان حقوق الإنسان والمواطن". يبين هابرماس، ويتبعه سبيلا في ذلك، أن مبدأ الذاتية انفصل عن دلالاته الجهوية المشار إليها وتعالى عنها ليصبح روح الحداثة حيث "أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محددا في كل مجالات الفعل"[2]؛ في الثقافة والأخلاق والإيمان الديني والعلم والفن والسياسة والمجتمع. تبدو، في هذه المجالات، آثار دلالات الفردانية والنقد والاستقلالية واضحة، فقد أصبح الفرد مركز الأفعال في المجالات المذكورة ولم يعد للتراث فيها سلطة على رأي الفرد وممارساته، كما أضحى الفرد مستقلا عن كل أشكال السلطة التي أطّرت فيما مضى تلك المجالات وسيطرت عليها، كما غدا الفرد المشرّعَ وأساس المعيار في تلك المجالات إثر فقدان القوى الغيبية والأسطورية سطوتها القديمة على الفرد وتمثلاته وأفعاله.

إن تحرر الفرد من كل التأثيرات الخارجية جعل منشأ مبدأ الذاتية متلازما مع ميلاد مبدأ آخر هو العقلانية، فبعدما استنفذت النظريات القديمة قدراتها التفسيرية للعلاقات بين العناصر المشكلة لنظامي الطبيعة والإنسان، أنشأت الذات معيارها لفهم ظواهر الطبيعة ولبناء المجتمع. وبذلك غدت العقلانية الكلمة المفتاح في العلوم الطبيعية بعدما بات مبدأ السبب الكافي راسخا في كل دراسة للظواهر الطبيعية. كما

[1] - سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، صص. 23-25.

[2] - نفسه، ص. 23.

غزا هذا المبدأ، وإن بشكل مغاير، مجالات التنظيم الإنساني الاقتصادي والإداري والسياسي. لقد ارتبطت مفاهيم النجاعة والمنفعة والنجاح بمبدأ العلاقة العقلانية التي تتشكل انطلاقا من بناء علاقات ضرورية بين الغايات والوسائل. وقد حدث هذا التغير بفعل تحول الإنسان إلى مشرع لغاياتٍ تلائم مشاريعه في شتى المجالات، إثر تحرر الفاعلية البشرية من كل غائية خارجية، ليُدخل هذا الانعتاق الغايات المتعالية الميتافيزيقية الإنسانيةَ في عصر العدمية.

الجدير بالذكر أن مفهوم العدمية لا يحيل هنا على أي معنى سلبي، كما قد يتبادر إلى الأذهان، بل يحيل على فقدان الغايات التقليدية لسلطتها القديمة. ففي الزمن القديم، حُددت غايات للحياة الإنسانية من "أماكن" خارج الحياة والعالم، أما في الزمن الحديث فقد وَجد الإنسان نفسه مجبرا على وضع غاياته الذاتية بعد انهيار الغايات القديمة. هذه الوضعية حكمت على الإنسانية الحديثة بأن تختلف حول الغايات القمينة والجديرة بالاتباع، ولما أضحى المركز الذي كانت تحتله الذات المتعالية شاغرا، بات كل إنسان مسؤولا عن أفعاله ومشاريعه، فتعددت المشاريع، ثم كان أن دخلت الإنسانية في صراع غير مسبوق بين تصورات العالم والإيديولوجيات والمذاهب والمدارس.

إثر القضاء على المعيار الخارجي، ومع "رفع السحر عن العالم"، اكتسبت كل أشياء الإنسان ومنتوجاته الفنية والأخلاقية والدينية، بل وحتى العلمية، القيمة ذاتها، فأضحى كل شيء عرضيا وعابرا. مع نهاية زمن تراتبية القيم والمجتمع والمعرفة، دخلت الإنسانية عصر النسبية المطلقة وما صاحبها من نزعات الشك والتعلق بالتفاهة. لهذا وجب الحذر من أشكال نقدٍ ظهرت مؤخرا موجهة إلى "مجتمعات التفاهة"، ذلك أن التفاهة ثمن تؤديه كل المجتمعات المعاصرة نظير تخليها عن هرمية القيم التي صاحبت المجتمعات التقليدية الشمولية، وهي هرمية لم تسم، فحسب، الوصاية الدينية التي مارستها المؤسسات الدينية العلنية والخفية على الفرد والمجتمع، بل كان التقييم الهرمي ممتدا، هو ورديفه مبدأ الوصاية، إلى الأخلاق والسياسة وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية. ومنه، صار العيش في التفاهة مرتبطا بعدمية المجتمعات الحديثة التي تتيح دائما لأفرادها وجماعاتها الاختيار بين إمكانات متعددة ولامتناهية، بعدما حررتهم من

مفهوم القَدَر والمصير. ومن الأكيد أنه أمام الاختيار بين المجتمع الشمولي المغلق والمجتمع المتعدد المنفتح، سيظل جواب الحداثة واضحا.

ليس النجاح الباهر الذي لقيته "موضة" نقد تفاهة المجتمعات المعاصرة إلا رد فعل من ردود أفعال عدة سبَّبها استفزاز الحداثة لتصورات العالم التقليدية، إذ ما كان للبنى والأفكار التقليدية أن تظل سلبية إزاء أشكال الانتشار التي اتخذتها الحداثة في أنحاء كوكبنا؛ عبر الاحتلال الاستعماري أو عبر الإغواء، عبر الغزو الفكري والإعلامي أو عبر الاحتواء الاقتصادي. إن أشكال الصدام بين الحداثة والتقليد ليس صداما بين مؤسسات وآليات ونظم حديثة وأخرى تقليدية، فمن يسير وراء هذا المنوال في التفسير يقف عند مظاهر الصراع ولا يسمح لقراءته بأن تنفذ إلى أعماقه، بل هو صدام بين تصورات للعالم ومبادئ وأفكار ونماذج تفسيرية.

بعدما وقفنا عند الخصوصيات العامة للحداثة ومآلاتها وبعض آثارها على الفرد والمجتمع والثقافة، يفرض علينا المقام أن نتساءل مع محمد سبيلا عن منطلق الحداثة ومحطاتها. فما هو منطلق الحداثة؟ هل لها منطلق تاريخي أم منطلقات؟ هل الحداثة محطات تاريخية أم أنها فكر ثاوٍ في كل تلك المحطات؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لابد من التمييز بين مفهومي "العصر الحديث" و"الحداثة". لقد تجسد العصر الحديث تاريخيا في العديد من المحطات؛ دينية وسياسية وعلمية وفنية، لكن **الوعي** بالدخول في عصر جديد، مختلف عن القديم، هو وعي لاحق بنحو ثلاثة قرون عن الأحداث الدالة على وجود الانتقال والقطيعة. على العموم، ظل هذا الجواب موضوع خلاف بين الباحثين والدارسين والمؤرخين والفلاسفة[1]، لذلك سنتحرى فيما بقي من المقال تقديم جواب إجرائي، يساعدنا على تلمس مكمن المعضلات والمسائل التي يختلف حولها هؤلاء، مع الإشارة إلى ما يشكِّل موضوع اتفاق بينهم.

[1] - سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 28 -30.

يتحدث سبيلا عن "كارتوغرافيا للحداثة أو جغرافيا سياسية للحداثة"[1]، فقد انطلق العصر الحديث مع النهضة الأوربية[2] وظهور النزعة الإنسية(إيطاليا) والإصلاح الديني والثورة الكوبرنيكية[3](ألمانيا) والثورات العلمية المتلاحقة في الفيزياء والكيمياء والطب ونهاية حروب الأديان بفعل اتفاق وستفاليا (ألمانيا) وصعود البورجوازية التجارية وحركة الأنوار(فرنسا)[4] والثورة الفرنسية والثورة الصناعية(إنجلترا). هل كانت هذه الحركة التاريخية العارمة التي عرفتها أوربا في زمن قصير وليدة صدفة وتوالد تلقائي؟

كل هذه الأحداث وأخرى[5] هي أحداث واقعية وتاريخية ظاهرة وبارزة، غير أن التأمل الفلسفي لم ينخدع بالجانب الظاهر من جبل الجليد، فذهب يتساءل عن الروح التي حركت هذه الأحداث. لذلك نَعُدُّ، من جهتنا، لحظة التأمل والسؤال هذه لحظةً مغايرة عن الحركة التاريخية المتسارعة التي خلقت التحولات الظاهرة، إنها لحظة غير منخرطة في حركة التحول لأنها عبرت عن لحظة انسحاب الوعي من مجريات التاريخ ليتأمل هذه المجريات، ذلك أن انخراطه في تلك المجريات ربما كان سيحول دون تمكنه من إدراك الحركة الخفية لهذا التاريخ. هنا تكمن، في نظرنا، أهمية تمييز هيجل، في بداية دروسه حول فلسفة التاريخ، بين المؤرخ الذي يذهب ضحية الثقة في الأحداث اليومية، وفيلسوف التاريخ الذي ينظر إلى هذه الأحداث من مكان أعلى حتى يتمكن من إدراك **الروح** السارية خلف الوقائع والأحداث التاريخية وخلف عواطف عامة الناس[6]، وكذا خلف قرارات الزعماء وهُم يشيِّدون أو يهدِّمون[1].

---

[1] - حوار مع سبيلا، أجرى الحوار إبراهيم صالح، مجلة الوفد، البحرين، 2002. **مخاضات الحداثة**، ص. 434. وانظر: **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 44.

[2] - سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 28. وص. 56.

[3] - نفسه، ص. 28.

[4] - نفسه، ص. 56.

[5] - يشير سبيلا إلى اختراع الطباعة 1440 واكتشاف العالم الجديد من طرف كريستوف كولومبوس 1492.
- نفسه، ص. 28.

[6] - "نتصور أن هيجل (فيلسوف التاريخ) وقف ينظر من فوق مرتَفَعٍ إلى مسار تاريخ الانسان، يتأمل الحروب والانتصارات والمعاناة والمكائد والاتفاقات (نكثها أو الالتزام بمضامينه) ولقاء الحضارات وتلاقحها وصراعاتها ليخلص إلى أن مسار التاريخ وتداوُل الحضارات وسقوطها متّجهٌ إلى غاية".

فتح هيجل السبيل لوعيٍ بالحداثة انبرى إلى فهم أسباب التحول وحدوده وإمكاناته، ومن المرجح أنه متى لم نأخذ بعين الاعتبار هذا التحول الفلسفي، الذي أنجزه هيجل، صعُب علينا فهم عمل ماركس(البحث في أسباب تحولات التاريخ الحديث) ونيتشه(فهم علاقات الاتصال والانفصال بين العصر الحديث والعصر القديم) ودلتاي(تقعيد مفهوم "تصور العالم" الهيرمينوطيقي لفهم تحولات التاريخ الحديث) وفيبر (الأسس الدينية للثورة الرأسمالية) وهوسرل وهيدجر وفوكو وهابرماس ولوك فيري... لقد انتقلت الفلسفة من مهمة تشييد العالم إلى القراءة التحليلية النقدية للعوالم التي أنشأتها الحداثة، حيث لم يعد أحد من الفلاسفة المعاصرين يخجل من القول إن الفلسفة توقفت عن "التشييد" وتحولت مهمتها إلى النقد والتفكيك.

ومن بين إنجازات الفكر المعاصر الهامة وقوفه عند التمييز بين مفهومي الحداثة والعصر الحديث. فإذا كان هذا الأخير يحيل على الإنجازات النظرية والعملية فإن مفهوم الحداثة يعني إدراك الزمن الذي يفصل العصر الحديث عما كانه الماضي الذي سبقه. وفي الوقت الذي حدث إجماع حول كون الحداثة هي وعي بأن العصر الحديث "يستقي معاييره الخاصة من ذاته، ويكتسب مشروعيته من نفسه"[2]، ظلت هوية الفيلسوف الذي انطلق معه هذا الوعي بالحداثة مسألة عالقة ونقطة اختلاف[3].

هناك تفاوت تاريخي بين **الانطلاقة التاريخية لعصر حديث**، تحقق بفعل سيرورة واقعية، و**لحظة الوعي** بتلك الانطلاقة والسيرورة المرتبطة بها، وهو وعي فلسفي وقف عند جوهر العصر الجديد[4]. هذا ما يفسر في اعتقادنا ترديد سبيلا الدائم في كتبه ومؤلفاته وحواراته القول بأن الحداثة مصطلح يشير إلى "السمة الفكرية والفلسفية

- حاتم أمزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، منشورات مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2017، ص. 54.

[1] - Hegel, **La philosophie de l'histoire**, trad. de Myriam Bienenstock, Librairie Générale Française, Paris, 2009, pp. 113-114.

[2] - سبيلا، **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 35.

[3] - يناقش سبيلا هذا الاختلاف بين هوسرل وهيدجر وفوكو وهابرماس ولوك فيري.

- نفسه، ص. 29- 38.

[4] - حوار مع محمد سبيلا، مجلة **عالم التربية**، العدد 13، 2003. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 489.

المشتركة بين كل عناصر التحديث التي عمت العالم انطلاقا من التجربة الأوربية"[1]. لابد هنا من أن نؤكد على أن تحديد مفهوم "العصر الحديث" اتخذ معنى شموليا وكوكبيا، بحيث أن كل الأرض قد دخلت عصر التحديث منذ الفجر الأول لهذا العصر الذي عرف شروقه الأول في أوربا، وهذا ما يفسر أمرا آخر وهو أن سبيلا يصف "الحداثة الواقعية" بقَدر الأرض وبالقوة الكاسحة.

إذا ثبت أن التحديث قد انطلق من أوربا، فإن الوعي بحدوث تحول مع العصر الحديث، كذلك، قد بدأ من أوربا، حيث يصف سبيلا هذا الوعي "ببنية فكرية حديثة"، لكن السؤال ينتصب أمامنا: هل الوعي الذي طرأ مع هيجل، والقرن التاسع عشر، هو **وعي الوعي**؟ بمعنى، هل لحظة هيجل هي لحظة انتباه إلى وجود وعي ثاو خلف منجزات العصر الحديث؟ بمقتضى الإجابة المتضمنة في هذا السؤال تكون لحظة هيجل لحظة يقظةِ وعيٍ انتبه إلى وجود باطن فكري قائم خلف المنجزات المادية والواقعية للعصر الحديث. وبالتالي نحن مع هيجل أمام وعي انتبه إلى وجود وعي قبلي سابق أنطولوجيا على الإنجاز المادي للعصر الحديث. أما إذا كان جواب السؤال هو النفي فسوف تكون لحظة هيجل بمثابة "بنية فوقية" ناتجة عن تحولات مادية.

لنتأمل الآن تبعات كل جواب: إذا نفينا وجود وعي سابق على منجزات العصر الحديث، يتبعه بالضرورة اعتبار المحدثين جيشا من العاملين اشتغلوا بشكل آلي من دون هدي فكري، أي أنهم أنجزوا ما أنجزوه من مشاريع العصر الحديث القانونية والسياسية والعلمية في عماء فكري. تلك ضريبة اعتماد التفسير الماركسي لفهم منشأ العصر الحديث. أما إذا انطلقنا من وجود وعي في خلفية الممارسات المادية والتطبيقية للمحدثين، فإننا ننطلق من نزعة مغايرة، ترفض افتراض وجود علاقة ميكانيكية بين الواقع المادي والوعي، كما ترفض افتراض قيام منجز بشري غير مسبوق بوعي موجِّه. وبالتالي، فإن لحظة الحداثة هي لحظة وعي ثان انتبه إلى وجود وعي أول، هذا الأخير كان وعيا قائما قبليا ضمن أحداث ووقائع العصر الحديث.

[1] - حوار مع سبيلا، جريدة **الحركة**، 12 غشت 1998. **مخاضات الحداثة**، ص. 581.

بهذا المعنى فالحداثة "بنية فكرية"[1]، أي ذلك النسق من الأفكار الذي بدونه لا يمكن فهم ما جرى في الزمن الحديث. وبالفعل، أينما يممنا وجهنا وتحليلنا، ونحن نحاول سبر أعماق ما جرى بعد العصر الوسيط، نجد خطوطا وسمات تقطع كل سطوح ما أنتجه العصر الحديث، وهي ما أطلق عليه عليه سبيلا "سمات الحداثة". ولعل أولى السمات الغالبة هي التعارض مع التقليد تعارضا لا يصل إلى القطيعة، الشيء الذي أثبتته الدراسات الخاصة بتاريخ الأفكار والتاريخ عموما. أما السمة الثانية فهي "الذاتية" التي تعني أن "الإنسان هو الفاعل الأساسي"[2]. بالفعل، إن مبدأي الذاتية والتعارض مع التقليد يقطعان كل منجزات الحداثة ومستوياتها: المستوى التقني، والمستوى الاقتصادي، والمستوى القانوني والإداري، والمستوى السياسي والأخلاقي، والمستوى الثقافي والفكري. تلك المستويات التي بيّن ماكس فيبر، "المنظر الأساسي للحداثة"[3]، علاقاتها البنيوية القائمة على التأثير والتأثر، والتي سار داخلها، جميعا، المعيار الأساس للتحديث، أي "العقلانية".

رغم محاولة التدقيق، ستظل الحداثة حاملة للكثير من الالتباس، الذي يعود، ربما، إلى طبيعتها الماهوية. فالحداثة تعني "الشيء الآني والجديد" وتحيل "على صغر السن والطفولة"[4]، لكنها تستخدم كمصطلح تاريخي للإشارة إلى حقبة تاريخية مندمغة في صيرورة زمنية موضوعية، لا تقبل بأي نزعة أنثروبولوجية. إضافة إلى الغموض المشار إليه، يرتسم أمامنا غموض آخر مرده إلى العلاقة المتشابكة التي أقامتها الحداثة مع الزمن السابق عليها، فهي ليست عصرا منفصلا تماما عن العصور السابقة بمعنى القطيعة، بل إنها عصر تاريخي يجد امتداداته في الماضي السابق عليه، لكنه في الآن نفسه، أراد أن يمنح لنفسه صفات وسمات جديدة. من هنا كانت الحداثة تعبيرا عن "صراع وتفاعل"[5] مع الماضي في الآن نفسه. ليس هذا فحسب، إن علاقة الحداثة لا

---

[1] - نفسه، ص. 581.

[2] - نفسه، ص. 581.

[3] - نفسه، ص. 583.

[4] - حوار مع سبيلا، أجرى الحوار منجي العبيدي الميغري، وكالة قدس برس إنترناشيونال للأنباء، 27 نونبر 2002. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 411.

[5] - نفسه، ص. 412.

ترتبط بالماضي وبالحاضر، بل إنها "تتضمن إرهاصات لأزمنة قادمة تحمل بشائر المستقبل"[1]. عموما، لقد أحسن سبيلا تحليلا حين وقف عند خاصية مميزة للحداثة، مقارنة بأشكال الوعي التي صاحبت العصور السابقة عليه، نقصد بذلك التوتر الحاد لهذا العصر بالزمان، فهو في الآن نفسه ارتداد للماضي وحوار معه، واشرئباب للمستقبل وتحدٍّ له، ومساءلة للحاضر ونأي دائم عنه. إن تلك العلاقة المركبة بالزمان هي ما جعلت "دينامية الحداثة دينامية تحول وصراع"[2] و"تغير وتجدد وتخطي مستمر"[3].

لقد أدركنا، في زمننا الحالي، بفعل أبحاث وأطروحات كارل شميت وإتيان جيلسون وبيير دوهيم وكارل لوفيث وآخرون[4] بأن العصر الحديث ليس زمنا مستقلا عن الماضي، وقد أمعنت بعض الأبحاث في دحض كل قول بجِدّة الزمن الحديث وجعلت من العصر الحديث نسخا، بل مسخا، لبنية التفكير التي سادت العصر الوسيط. لكننا نعتبر مع سبيلا بأن ما يشكل هوية عصر الحداثة ليس مدى اتصاله أو انفصاله عن الزمن القديم، بل حمله لـ"نظرة جديدة للعالم"، وإنجازه لـ"ثورة معرفية وابستيمولوجية على كل الإبستيميات وتصورات العالم السابقة عليه"[5].

رغم مجهودات محمد سبيلا لاستقراء مميزات وسمات وصفات العصر الحديث فإن المقاربة الماركسية التي ظلت ثاوية في تأويلاته[6]، ولم يتمكن من القطع معها منذ رسالة الدكتوراه التي أنجزها حول الإيديولوجيا، دفعته إلى النظر إلى وعي الحداثة على

---

[1] - نفسه، ص. 412.

[2] - نفسه، ص. 412.

[3] - نفسه، ص. 418.

"الحداثة ثورة مستمرة، وتجاوز مستمر، وحركة أشكال لا تنتهي، واعتدامية إيجابية لا قرار لها". **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 63. **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 83.

[4] - أنظر: حاتم أمزيل، **العلمانية في الفلسفة المعاصرة**، سبق ذكره، صص. 136-150.

[5] - حوار مع سبيلا، أجرى الحوار منجي العبيدي الميغري، وكالة قدس برس إنترناشيونال للأنباء، 27 نونبر 2002. **مخاضات الحداثة**، ص. 412.

[6] - يقبل محمد سبيلا من حيث المبدأ بتمييز الحداثة إلى "حداثة مادية وحداثة فكرية"، وهو لا يستعيض عن هذا التقسيم إلا من أجل استفاضة أكبر في الوصف. أنظر **الحداثة وما بعد الحداثة**، سبق ذكره، ص. 64. و **مخاضات الحداثة**، سبق ذكره، ص. 84.

أنه وعي لاحق على التحولات المادية والاقتصادية والتقنية التي عرفتها أوربا منذ القرن الخامس عشر. هذا ما منعه من إدراك الحداثة باعتبارها "ميتافيزيقا العصر الحديث" كما تحدث عنها كل من هيدجر وكارل شميت. وحسبنا أننا حللنا فيما سبق ضريبة اعتماد هذا الموقف في تحليل "ظاهرة الحداثة"، وإن كنا لا نساير شميت في كل ما ذهب إليه في رد الحداثة إلى ميتافيزيقا مسيحية وسطوية.

إضافة إلى قصور التفسير الماركسي، في تقديرنا، في فهم العلاقة بين منجزات العصر الحديث من جهة ووعي الحداثة من جهة أخرى، فإن اعتماد المقاربة البنيوية جعلت محمد سبيلا يردد مع فيبر أن النظرة العقلانية امتدت وانتشرت في قطاعات الاقتصاد والإدارة والسياسة والأخلاق والعلاقة مع الدين، دون أن يتمكن من إدراك الأساس الهيرمينوطيقي لمفهوم "تصور العالم" باعتبار أنه يحيل على الأساس الفكري القبلي الذي يفسر شمولية الحداثة وانتشارها بالمسافة نفسها، وإن بإيقاعات ووتائر مختلفة، على مجموع فاعلية الإنسان في الزمن الحديث. لقد حالت القراءة البنيوية دون وقوف سبيلا عند علاقات الجدل والتأثير والتأثر التي أدت إلى انتقال "وعي الحداثة" بين العناصر المكونة لبنية العصر الحديث.

كم مرة كانت الحداثة موضوع تأمل من لدن محمد سبيلا؟ ربما يجيبنا عن السؤال كمٌّ الكتب والمقالات والحوارات والمناظرات والمحاضرات التي خصصها مفكرنا لهذا الموضوع. هذا الاهتمام الكبير يثبت أن سبيلا كان صادقا وهو يقول إنه وجد في موضوع الحداثة "المفتاح السحري"... وصفٌ يفسر في نظرنا إحساسا بالمسؤولية انتاب سبيلا، بأنه ملزم ليبلّغ مَن حوله من الناس بكثير من الحماس والنقد ما تعلمه وما قرأه عن الحداثة وقيمها ومبادئها. وفي هذا، كان محمد سبيلا "معلما" بالمعنى الذي اتخذه هذا المصطلح في تاريخ الفلسفة.

الإيمان والتقنية في فكر سبيلا

د. حميد لشهب، النمسا

قد يظهر للملاحظ العابر بأن الربط بين الإيمان الديني الطقوسي والتقنية هو تعسفا في حق الاثنين، لأنهما لا ينتميان لنفس الميدان؛ وقد يتعجب العارف والمهتم بفكر سبيلا ربط هذين الميدانية في فكره. والواقع أن التقنية الحالية، لم تنشأ فقط من رحم الإيمان الديني جزئيا[1]، بل إنها أصبحت حاليا نوعا من الدين قائما بذاته، دين وثني في عُرف الأديان الإبراهيمية الثلاثة، لكنه دين حداثي بامتياز. وهذا هو بالضبط المسرب الذي سيقودنا إلى الفضاء الرحب الذي يسمح لنا بتقصي اشتغال سبيلا على كلاهما، وسنشرح في خاتمة هذا البحث أكثر العلاقة الوطيدة بين الميدانين في فكر الراحل.

يتناول محمد سبيلا في نص: "الفلسفة والدين والسلطة" في كتابه: "النزعات الأصولية والحداثة"، (الصادر عام 2000، عن منشورات رمسيس)، التصور السلبي الذي يحمله رجل الشارع عن التفكير عموما وعن الفلسفة بوجه خاص. فالطبيعة البشرية للإنسان العادي في نظره "تحتم" عليه غذاء ثقافيا وروحيا سهل المنال[2]، يقدم كل الأجوبة، دون طرحها حتى. وهذا ليس غريبا، لأن الإنسان عموما مطبوع بالكسل المعرفي، ما دام التفكير والتمحيص والتدقيق في الأمور يتطلب طاقة لا طاقة لهذا الإنسان بها[3]. ولربما لهذا السبب طور الإنسان الشعبي العادي على مر الزمن نوعا من الاستخفاف والتهكم من الفلسفة والفكر. بل عادة ما تلصق بهما "تهمة" الإلحاد.

يقول سبيلا ردا على هذا الاتهام: "الفلاسفة كالمتصوفة يؤرقهم هَمَّ التوصل إلى علاقة مع الذات الإلهية خالصة من أي لوثة دنيوية، علاقة خالية من أية روح منفعية

---

[1] حميد لشهب: "ما للدين والتيكنولوجيا من علاقة"، 8نونبر 2020، موقع جريدة رأي اليوم.

[2] انظر: Jiri Scherer, Das Gehirn ist ein fauler Sack, Denkmotor, 22. März 2021.

[3] انظر مثلا: Alan Posener, 03.07.2018, Welt, "Faulheit im Denken und Handeln".

أو تكسبية حتى ولو تعلق الأمر بالمكاسب الأخروية"[1]. ويشرح "تهمة إلحاد الفلاسفة" بحكم العامة على المظهر فقط، لأن الفلاسفة لا يكتفون في بحثهم عن علاقة مثالية مع الذات الإلهية بما تتداوله العامة من معارف عن الله: "هذا التوق إلى إيمان خالص خال من الزلفى والنفاق والمساومة والتظاهر، هو ما يميز الكثير من الآراء الفلسفية [...] فالأمر لا يتعلق بجحود بقدر ما يتعلق بإعمال للعقل، أي للمواهب الفكرية للإنسان ككائن مزود بالعقل، في فك وتجلية رموز الكون". وهذا الاستعمال هو الذي يقود من بين ما يقود إليه إلى "فضح استغلال الدين" من طرف جهات معينة ويضمن تقوية الإيمان عن قناعة وبحث وصبر ومعاناة وجلد: "إن إضفاء القدسية على أماكن وأشياء وكائنات دنيوية، وإظهار مظاهر التقديس والتعبد اتجاهها، أمر ترفضه الفلسفة، لأنها ترى بأن انتقال البشرية من الوثنية إلى التوحيد [...] هو بنفس الوقت انتقال من التجسيد والتشخيص إلى التنزيه."

تُجَاور الفلسفة التصوف حسب سبيلا في رفضها تحويل الشعور الديني من شعور خاص بالله وجلال خلقه وعظمته إلى استغلال هذا الشعور في تظاهر بالتدين قصد الوصول إلى أهداف دنيوية محضة. ولهذا السبب فإن صاحب السلطة الذي يؤسس شرعيته على الدين، غالبا ما يشعر "ببلبلة" الفيلسوف، ويحاصره، بل يضيق عليه، لأنه يُعتبر خطرا عليه؛ ذلك أن ممارسة السلطة تفضل "قطعان الخرفان" على مواطنين يعون، ليس فقط حقوقهم، بل قبل كل شيئ واجباتهم، أمام الخالق وأنفسهم أولا وأخيرا، ولهذا السبب فإن: "الفيلسوف الصالح مواطن فاسد في المنظور القيصري"، على حد تعبير سبيلا.

قد يساعدنا هذا العرض المختصر لهذا النص على محاولة فهم العمق الفكري، بل الالتزام المبدئي لفيلسوف من طينة سبيلا في إعادة موضعة مسؤولية المفكر والفيلسوف اتجاه العالم الرمزي للشعوب المسلمة. فالفلسفة والدين هما التخصصان اللذان يحملان على عاتقهما، كل بطريقته، الاهتمام بالأسئلة الوجودية "الخطيرة"

[1] انظر: Mysticisme en philosophie. Mysticisme en philosophie: la définition des représentants. Mysticisme - est ... (nextews.com)

المتعلقة بالحياة والموت وما قبلهما وما بينهما وما بعدهما[1]. أي ما يُكَوِّن هويتنا الإنسانية في كل أبعادها في علاقتها بالخالق. والإنسان المسلم عموما، والمغربي على وجه الخصوص، الذي "يحلم" به سبيلا هو المسلم الذي يبني إيمانه بالتفكير بنفسه باستقلال ومسؤولية، لا أن يفكر آخرون عوضه ويملون عليه، ليس فقط الطريقة التي يجب عليه تصور الله بها، بل أيضا الطريقة التي يجب عليه التقرب بها منه.

إن التنوير الحداثي في ميدان الإيمان الذي يقترحه سبيلا يتوخى فتح قاعدة الإيمان على المعارف والعلوم الإنسانية الحديثة[2]. جوهر الدين، كما نفهمه عند سبيلا، هو الحرية، على اعتبار أن الله ذاته لا يتجلى للإنسان إلا من خلال الحرية[3]، وليس عن طريق الأصفاد والقيود التي يفرضها رجال الدين والساسة. ولعمري أن أكبر عقبة تواجه الفيلسوف المسلم حاليا، الذي يريد "عتق" رقبة ليس فقط العباد، بل حتى "تمثل الله" في الدول المسلمة هو إعادة صياغة تصور صحيح عن الله، غير التصور الذي يعشش في المخيلة الشعبية للمسلمين. فالتحدي العقائدي والفكري الأعظم في المرحلة الراهنة هي إعادة إدخال الحرية في حقل التفكير، وبالخصوص حرية الإيمان بمواصفات سبيلا، أي التجريدية المحضة، المتقربة من الله في علاقة حب متبادل من أجل الحب، وليس من أجل حاجة معينة من طرف المتعبد.

إذا كان الفيلسوف المسلم منذ غابر الأزمان يعي حدود ليس فقط العقل الإنساني، بل طموح البشر لفهم أحسن للخالق، فإن سبيلا يذهب بالتحليل إلى أعمق نقطة ممكنة حاليا، ألا وهي محاولته "تلقيح" "إجباري" للميدان الروحي لمسلمي القرن الواحد والعشرين، عله يُجنبهم أمراضا محدقة بهم، تتمثل في التحكم في رقاب العباد باسم دين يُبعِد عن الله أكثر مما يُقرب منه، بسلب البشر ملكة التفكير فيهم ودفعهم

---

[1] انظر: Robert Menasse und Konrad Paul Liessmann. Gespräch über Religion und Freiheit. 20. bis 23. September 2007 (Philosophicum Lech, Band 10). "Die Freiheit des Denkens".

[2] Philosophes des Lumières et utilité de la religion. Publié le 14 octobre 2012 par Roger Bellavance. Philosophes des Lumières et utilité de la religion | Roger Bellavance (wordpress.com)

[3] تحدث المرء عن هذا في برنامج إذاعي ألماني بإسهاب: Burkhard Schäfers Religiöse Vielfalt - Religion und Freiheit - zwei Welten begegnen sich (deutschlandfunk.de) 05.05.2015.

دفعا للكسل الفكري، وبالتالي للفقر الإيماني، وحرمانهم من الحرية في الإرتماء في أحضان الله، ما دامت هناك هيئات ومجموعات وأشخاص وحكومات تفرض نفسها كوسيطة بين الله وعبده، في ثقافة تفشت فيها وظيفة ودور "الحاجب"، الذي يأذن أو لا يأذن بمُلاقاة "الأمير"، وما أكثر "أمراء" المسلمين في وقتنا الحاضر.

إن نص سبيلا "الفلسفة والدين والسلطة" يُقلق، يُشغل، يُشعل، يُؤرق، لأنه انكب على ميدان يهم الإنسان الشعبي العادي، كما يهم النخبة المثقفة والسياسية على حد سواء. وهو تذكير صريح بأن المفكر العربي المسلم "أهمل" التفكير في موضوع الإيمان، لربما بسبب انهزامه أمام "جبورتين": الفقيه والأمير و"التضامن" العلني للجهل والكسل واختيار أسهل الطرق في الإيمان للطبقة الشعبية العريضة، بوراثته عن طريق السمع والكلام. وقد تغيرت قواعد اللعبة حاليا بدخول عنصر جديد حلبة الصراع (محاولة السيطرة على زمام الأمور من طرف المتطرفين)، مهددا "امتيازات" الفقيه ومصالح "أمير المؤمنين."

بهذا النص يكون سبيلا من "الفلاسفة المتصوفة" القلائل في العالم المسلم، ممن –حتى وإن كانوا شيوخا للحداثة- لم يُغفلوا الجانب الروحي والإيماني لأمتهم، بل دافعوا على الأهمية القصوى لهذا الميدان، لكن ليس طبقا لتصور "الفقيه" و"الأمير" البرغماتيين، بل بأمل الصوفي في اكتمال معرفة الله بحبه اللامشروط.

من جهة أخرى سبر سبيلا أغوار المفعول السحري للتقنية على الإنسان عامة، وعلى العالم الثالثي خاصة، وعلى العربي على وجه الخصوص. ونظر للسرعة الفائقة لتطور التقنيات في كل المجالات الحيوية للإنسان، فإنها أصبحت تقوم بوظيفة "نظام الرحل" القديم، لأن المرء أصبح يتبعها لاهثا ويتوق للحصول عليها، مثلما كان الرحل يتنقلون جغرافيا وزمنيا بحثا عن الكلأ لماشيتهم.

بالنظر إلى هذا المفعول السحري، بل لنقل التخديري، للتقنية[1]، يرى سبيلا بأن جوهرها مدسوس بتصور خاص عن الإنسان والعالم والكون برمته، وبهذا فإنها تمتلك كل المقومات التي تمتلكها كل أيديولوجيا قائمة بذاتها[2]. ويشخص سبيلا أول وأكبر خطر للتقنية كأيديولوجيا باعتبارها مشروع تحكم في الطبيعة، بالمرور بالسيطرة على الإنسان وتدجينه وتعليبه والتحكم فيه[3]. ويحط سبيلا الأصبع على ازدواجية صارخة للإنسان اتجاه التقنية، ترقى إلى مستوى اعتبارها صنما، جديرا بالعبادة[4]: "يبدو أن الإنسان سيد الآلة ومكتشفها، لكن هذه تعود لتتحكم فيه وتستبعده، بل لعله هو الذي يجعل نفسه عبداً لها بعد أن كان سيدها، إن الآلة كأداة تستجيب لحاجات معينة لدى الإنسان في السيطرة على الأشياء وتسخيرها، لكنها سرعان ما تستجيب لحاجة الإنسان إلى سيد أو حاجته إلى أن يصبح عبداً لمخلوقاته، وكأن الإنسان لا يتحرر إلا ليخطو خطوة في العبودية"[5]. وبلمسه لهذا العميق للتقنية، يلمس سبيلا أيضا ما نسميه هنا "خدعتها الكبرى" فيما يخص فكرة أو أمل الحرية الذي وعدت به، أو على الأصح أوهمت به منذ الاكتشافات الجغرافية. فبقدر ما هناك مكون التحرر، طبقا لسبيلا، في التي أتت بها التقنية، بقدر ما تكبل أيدي هذه الحرية بسلاسل فولاذية مرئية وغير مرئية، لتتركه خاضعا لها. بتعبير أوضح، لربما انقلب السحر على الساحر، كما توحي قراءة متأنية لفكر سبيلا في هذا الإطار: أراد الإنسان استعمال التقنية للسيطرة على الطبيعة أكثر ويتحرر من إكراهاتها المتعددة، فإذا بهذه التقنية تضمن له شبه حرية في ظل سيطرة كاملة عليه. وبهذا أضاف إنسان العصرين الحديث والمعاصر تبعية لتبعية أخرى.

---

[1] انظر: راينر فونك، الإنسان دون حدود. ترجمة وتقديم حميد لشهب، خطوط وظلال للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2021.

[2] لا يتحدث سبيلا من خواء هنا، فقد شغله موضوع الإيديولوجيا لسنوات عديدة، انظر كتابه: "الأيديولوجيا. نحو نظرة متكاملة".

[3] وهي الفكرة التي اشتغل عليها إيريك فروم طيلة حياته، ونَظَّر إلى نوع من استلاب الإنسان عن طريق التقنية.

[4] انظر في هذا الإطار كذلك: "نقد الاستهلاكيّة في الحياة الغربيّة؛ "رقمنة" الإنسان و"فقدان" الهويّة"، حميد لشهب، مجلة الاستغراب، العدد 23.

[5] انظر في هذا الإطار كتاب راينر فونك، "الأنا والنحن: التحليل النفسي لإنسان مابعد الحداثة"، ترجمة: د. حميد لشهب – دار جداول للنشر 2016

يستشهد سبيلا بهيدجر للتأكيد على أن التقنية هي نمط تفكير قائم بذاته[1]، تشمل كل مناحي الحياة، وتفرض تصورات معينة بطرق شتى، منها ما هو ناعم ومنها ما عنيف. من هذا المنطلق يعتبرها سبيلا "الأداة الخالصة" التي تساهم مباشرة ودون رحمة ولا شفقة، باعتبارها البنت الشرعية للفكر المادي المحض، في تلقيح كل ما لمسته بلقاح التشييء: "تسهم التقنية في جعل العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء علاقة أداتية ونفعية. لم تعد الآلة استمراراً وامتداداً لحواس الإنسان وقدراته، بل أصبح الإنسان ذاته امتداداً للآلة إلى حد ما. لقد اكتسبت الآلة خصائص إنسانية بينما اكتسب الإنسان خصائص آلية". وكما نبه إيريك فروم إلى ذلك، فقد حولت التقنية الإنسان إلى مجرد بضاعة تباع وتشترى، وأفرغته من محتواه اللامادي ليصبح أداة في يد التقنية، بعدما كان العكس هو الصحيح[2].

من بين الطبقات السميكة للتقنية كأيديولوجية التي خدشها سبيلا، وارتباطا بما سبق، وبالخصوص باعتبارها نمط حياة، فإنه يؤكد على أن التقنية دكت في مختلف حقب تطورها نظام قيم المجتمعات التي اجتاحتها وأتت بقيم جديدة، بل فرضت معنى حياة لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية[3]، وبهذا نجحت في التغلغل إلى دواخل الإنسان[4] لتقوم بتغييرات جوهرية في إدراكه لذاته وللعالم الخارجي[5]، بل غيرت حتى الميكانيزمات

---

[1] انظر كذلك: مارتن هايدغر، التقنية –الحقيقة- الوجود، ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان.

[2] فيما يخص التكنولوجيا والحرية، انظر: Christian Deysson. 11. Januar 2014. Die Technik kostet uns ein Stückchen Freiheit. Essay: Die Technik kostet uns ein Stückchen Freiheit (wiwo.de).

[3] انظر: Digitaler Wandel und Ethik Wissenschaftlich-technische Entwicklungen im Wechselspiel mit gesellschaftlicher Akzeptanz. Austrian council Rat für Forschung und Technologieentwicklung, August 2019.

[4] **انظر:** Dr. Linda Papadopoulos, 12. April, 2017 Wie wirken sich soziale Medien auf die psychische Gesundheit junger Menschen aus?

[5] انظر: Ulrike von Leszczynski und Gisela Gross, Wenn das Internet die Psyche verändert. Saarbrücker Zeitung, 10. Oktober 2017.

العميقة -النفسية/الوجدانية والمعرفية-، طبقا لما تحتاجه[1]. وإذا دفعنا بالتحليل إلى أقصاه، قد يصح القول بأن التقنية لم تعد في حاجة إلى نمط التفكير التأملي العميق، بما فيه جانبه النقدي، بل فرضت نمط تفكير آلي، سطحي، شكلي، نمطي، من خرج عن سكته يُقصى بآليات متعددة[2]. ويعري سبيلا عن "انحراف" نظريات كان الإنسان يعتبرها "نقدية، تقدمية"، "تناضل من أجل تحرير الإنسان"، كالماركسية مثلا، مؤكدا على أن أقطاب الماركسية مثلا، انزلقوا بوعي أو دون وعي في ايديولوجية التقنية، بل روجوا لها كل بطريقته، منبهرين بتحقيقها يوتوبيات كثيرة ومتوهمين بأنها أداة تحرر في المقام الأول: "هذه الأحلام اليوتوبية التي رافقت التطور التقني تبلورت في ما بعد في إيديولوجيا عبّرت في النهاية عن نفسها بالقول بنهاية الأيديولوجيات، فبما أن التقنية هي اكتساح الطبيعة وترويضها وتسخيرها كلياً لصالح الإنسان، فإن هذا المجتمع الذي ستسوده التقنية سيكون مجتمعاً إنسانياً، مجتمع إشباع ووفرة وخلوّ من الاستبداد، وستنتفي أسباب الصراع الاجتماعي، وستتقلص أهمية الصراعات الطبقية والجيلية والعرقية والقومية وغيرها من أسباب التوتر". فبقدر ما توهم التقنية بأنها تحارب الوهم، بقدر ما تُنتج أوهاما أكثر تعقيدا وخطرا على الإنسان ومحيطه الطبيعي العام[3].

من حيث أنها أيديولوجيا، نجحت التكنولوجيا، طبقا لسبيلا، في تعميم نهاية الأيديولوجيات، وبهذا قوت وهما كانت في حاجة إليه لتحقق ذاتها كأيديولوجيا بديلة. وعلى الرغم من أن خطاب نهاية الأيديولوجيا فارغ من أي محتوى، فإن التقنية ماضية في تقوية أيديولوجيتها في إنتاج إنسان نمطي خاضع، منبهر أمام تمثال التقنية، وبهذا

---

[1] راجع: Warum die Digitalisierung die Psyche belastet. MARIE RÖVEKAMP, Der Tagesspiegel. 28.11.2017.

[2] انظر: Dr. Karen Zoufal,Aponet.de, 03.12.2020. .Schadet viel Zeit am Smartphone der Psyche?

[3] انظر: Philippe Escande „High-tech : « les trois mythes technologiques de 2019»", LeMonde, 25 octobre 2019، وكذ Paolo Bellin: „LES MYTHES TECHNOLOGIQUES par" revue internationale de philosophie en ligne WWW.METABASIS.IT . Mai 2009 an IV N° 7.، وهناك حوار شيق لأدريان مايور في جريدة ليبيراسيون الفرنسية أجرته لور أدريون Laure Andrillon، واختير له عنوان: Adrienne Mayor: «Les mythes grecs nous mettent en garde contre l'instrumentalisation de la technologie». نشر الحوار بتاريخ 1 ماي 2019.

رجع الإنسان إلى عبادة الأوثان التي يصنعها بيده، وفي هذا المعنى العميق فهم إيريك فروم الخطر الحقيقي للتقنية. فباحتلالها للبعد الروحي للإنسان، تقدم التقنية نفسها كدين جديد، بمقومات جديدة وأماكن عبادة متعددة ومختلفة: سلاسل السوبرماركت، ملاعب كرة القدم، فضاءات الاستجمام والراحة. بل أعمق من هذا، رجعت عبادة "الثور الذهبي" بكل ثقلها، لتجثم على صدر العالم، لأن هذا الثور هو المحرك الذي لا يتحرك للتقنية، بل هو قلبها النابض وقوتها الحقيقية.

في نصه "الثورات العلمية التقنية الكبرى وتخومها الفلسفية والأخلاقية"[1]، يشخص سبيلا بالكثير من الدقة إيجابيات وسلبيات التقنية بطريقة فينومينولوجية وصفية قل نظيرها. وكعادته في المواضيع الفكرية الكبرى، لم يقتصر الوصف على جرد معطيات ومعلومات، منها ما هو معروف ومنها ما بذل فيه جهدا لاستنتاجه من قراءات متخصصة مُجهدة، بل طعَّم كل هذا بملاحظات وتحاليل مُتأمَّل فيها بعمق.

إن تلاحق "الثورات التقنية" بهذه السرعة الفائقة منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكما أكد سبيلا على ذلك في نصوص مختلفة له، روفقت بإعادة تشكيل الفكر والمعرفة، بل وأيضا تصور الإنسان للعالم وللكون قاطبة: "هذه الثورات العلمية التقنية هي تحولات معرفية وفكرية نوعية غيرت وتغير صورتنا عن العالم والأشياء، لكنها بنفس الوقت أحدثت وتحدث تحولات عملية في سلوكنا وعلاقتنا بالأشياء وبالعالم". فبفضل هذه الخطوات العملاقة للعلم التقني، أصبح بالإمكان طبقا لسبيلا إعادة نظر الإنسان ليس فقط في مفهومي الزمان والفضاء (المكان)، بل في تداخل المفهومين في الواقع، إلى درجة ذوبان بعضهما في البعض الآخر، لخلق واقع ثالث زمكاني، إن صح التعبير. وتأتى ذلك بتقنيات دراسة السرعة والرفع من وتيرتها إلى أقصى حد ممكن سواء فيما يخص وسائل المواصلات أو التواصل[2]. وهذه السرعة بالضبط هي التي قلصت الفضاء، لأن

[1] محمد سبيلا: "الثورات العلمية التقنية الكبرى وتخومها الفلسفية والأخلاقية"، مجلة مدارات فلسفية، العدد 16، 1 يوليوز 2008.

[2] انظر: Yannick Meiller : Technologies de l'information, temps et espace: nouvelle topographie du monde informationnel et nouvelles relations au monde réel". Dans @ la recherche du temps (2018),

الانتقال من نقطة (أ) إلى نقطة (ب) أصبح زمنيا أقصر بكثير مما كان عليه قبل نصف قرن.

إذا كان المرء يقول قديما بأن "الأخبار تطير" (يعني أنها تنتشر بسرعة)، فإن هذا التعبير المجازي أصبح مع ثورة المعلوميات واقعا ملموسا. وما نعرفه عن هذه الثورة هو شيء قليل حسب سبيلا، بالمقارنة مع الإمكانيات الهائلة التي لم تفصح عن نفسها بعد: "إن الثورات المعلوماتية الآن تخطو خطواتها الأولى، والبشرية لم تستوعب بعد عمق التحولات الفكرية المصاحبة لها". وكالثورة في وسائل التنقل، فإن ثورة المعلوميات روفقت أيضا بتصور جديد للمكان حسب سبيلا: "قوامه التداخل بين المكان واللاّموقع (أو اللاّمكان) أو ما يطلق عليه بعض الباحثين: نزع الطابع المكاني أو الانقلاع المكاني (la déterritorialisation)". لم يعد الخبر "حكرا" على جهة معينة، بل أصبح بإمكان أي كان وفي أي مكان إنتاج أي خبر ونشره في دقائق معدودات في كل بقاع العالم. وبهذا يغيب مصدر الخبر، المرتبط بمكان معين، ليتبخر في الأثير الذي يحمل هذا الخبر، أي ما يسمى العالم الافتراضي: "إنه ضرب من الوجود يندغم فيه المرئي باللاّمرئي، والداخل بالخارج، والحضور بالغياب، والوجود باللاّوجود، والمكان باللاّمكان". بكلمة شعبية متداولة بالخصوص في "حلقات الفرجة" في الساحات العامة الكبرى لمدننا، أصبحت عبارة "برق ما تقشع" ذات مضمون. بمعنى أن سبيلا يلمس تجاوز هذا النمط الجديد من الوجود لتصوراتنا الذهنية التقليدية، مما يؤدي إلى بناء تصور جديد للزمان والمكان، بل وأيضا للمادة نفسها. ما هو مُبهر هو هذا التداخل القوي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وتبادل الأدوار بينهما. وفي هذا الصدد يقول سبيلا: "إن الواقع الافتراضي واقع أنطولوجي جديد، واقع مرئي لكنه غير ملموس، واقع "يقع " بين الخيال المحض والواقع الفيزيائي الصلب".

Bryon-Portet: „Les bouleversements de l'espace-temps Céline وأيضا pages 195 à 215. Vers une redéfinition des pratiques commémoratives et de leurs lieux consacrés à l'ère des TIC". https://doi.org/10.4000/communication.2999

يخلص سبيلا إلى التأكيد بأن الهدف الأسمى للتقنية وعلومها هي استكشاف "سر الحياة"، وفي هذا الميدان تنشط البيولوجيا على وجه الخصوص، والسر المعني بالأمر هنا هو أساسا سر فك رموز الجيروم الإنساني"شبه علماء البيولوجيا عملية فك رموز وشفرات سلاسل الجينات بقراءة كتاب. وهذا الكتاب هو كتاب الحياة نفسها". ومن بين التطورات الملفتة للنظر في البيولوجيا هو ما سماه سبيلا "الاستنسال" (الاستنساخ)، والتي أصبحت بمثابة إثبات قدرة الإنسان على "الخلق"، وبالخصوص إذا أضفنا لها "التحكم في الخلايا الحية" وبالأخص تقنيات زرعها في حواضن خارجية من غير الرحم الأصلي. ويعتبر سبيلا هذا النجاح الباهر للبيولوجيا بمثابة: "أخطر عملية قام بها العلم الحديث ولا يكاد يعدلها أي اكتشاف علمي آخر كما أن نتائجها خطيرة جداً على كل المستويات، لأنها تكاد تلامس وتحاذي الحدود القصوى وتدخل البشرية في مرحلة صناعة الحياة وصناعة الإنسان ذاته في المعامل والمختبرات كما يعبر عن ذلك مصطلح "الهندسة" "الوراثية"[1]

لا يبقى سبيلا على مستوى المنبهر أمام الإيجابيات المختلفة للتقنية الحالية، بل يأخذ مسافة نقدية منها تتجلى في تعداد بعض مظاهرها السلبية ومسائلة بعض أسسها، كمحاولة إبستيمولوجية ضرورية تنبه إلى الوجه الآخر لهذا التطور المهول. ولعل الخلاصة التي يمكن لقارئ سبيلا استنتاجها في هذا الإطار هي إعادة تأكيده على الميزة الثنائية لهذا التقدم التقني، وهي ثنائية متناقضة في جوهرها، بحيث إن القطبين الذين يكونانها غير متجانسين وغير متكافئين. ومن الأخطار الرئيسية للتقنية الحديثة هي خطر قضائها على ما يعتبر حقيقة أساس تقدمها، أي الطبيعة نفسها، باعتبارها مخزن المواد الأولية التي يحتاجها العلم التقني والتكنولوجي الحديث. فجنون الرغبة في السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها وإخضاعها، وبكلمات فروم امتلاكها، دفع الإنسان إلى ممارسة عنف عليها لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، شوهها وأزاح عن وجهها تلك "الرومانسية" القديمة، لتظهر بمظهر كارثي (القضاء على غابات الأمازون، مص جوف صحاري وبراري المناطق البترولية إلخ). ونتائج هذا الاستغلال الوحشي للطبيعة كارثية

[1] اشتغل الراحل سبيلا على هذا الموضوع بإسهاب في أواخر حياته، وحاضر فيه أكثر من مرة.

على الإنسان، لأنها تسير بخطى ثابتة إلى القضاء على مقومات الحياة البشرية بتلويث المياه والهواء والغذاء، ولا عجب إن مات الإنسان في المستقبل المنظور متأثرا بقلة أو نفاذ الأكسجين على الأرض.

إن السلبية المذكورة أعلاه للعلم هي نتيجة وليست عله، فما يغذيها هي واقعة كون العلوم التقنية الحديثة، بالمقارنة مع نظيرتها القديمة التي كانت تحت سيطرة الإنسان، قادرة على التطور التلقائي المباشر وغير المباشر، يعني تحررها من الإنسان الذي كان يتوهم بأنه سيدها والمسيطر عليها. هذا الاستقلال من شأنه أن يؤدي إلى قلب المعادلة، لتصبح الآلة هي السيدة، والإنسان هو العبد: "فتطور العلم هو أشبه ما يكون بانحدار سيل يمكن توجيهه لكن لا يمكن إيقافه". وهنا بالضبط تكمن المعضلة الأخلاقية والفلسفية الكبرى والتحديات القانونية والأخلاقية، التي تلغي بجرة قلم الكثير من الأمور التي كان الإنسان يعتبرها بديهية فكريا وقيميا. وأهم ما يحط سبيلا الأصبع عليه هو كون: "الثورة المعلوماتية بخلقها لواقع جديد، واقع افتراضي ذي كيان بيني، تقود إلى مصادمة الحدود الأنطولوجية التقليدية بين الوجود والعدم، إذ تنشئ واقعاً جديداً يتداخل فيه الوجود واللاّوجود، الحضور والغياب، والهنا والهناك، والمرئي واللاّمرئي" ويضيف: "والثورة البيوتكنولوجية مثلاً تسهم في مصادمة الحدود الميتافيزيقية التقليدية بين الخلق وإعادة الخلق والصنع والإنتاج، وتدخل مجال المعجزات المتمثلة في الإشفاء من الأمراض المزمنة أو من الإقعاد، والإبراء من الإعاقة المزمنة". ومن الأمور السلبية الواضحة المعالم في هذا الإطار هو أن البيوتكنولوجية، حسب سبيلا، تمشي بخطى حثيثة على درب المسح النهائي للعلاقات الإنسانية الضيقة: " الأبوة والأمومة والأخوة والبنوة والعمومة والخؤولة...".

لا جدال في كون المفكر المغربي محمد سبيلا من أوائل المفكرين العرب على الإطلاق الذي خصصوا وقتا وجهدا فكريا لتأمل "قضية البيوتكنولوجية" وما يترتب عنها من إشكاليات فلسفية وجودية تخص في المقام الأول أنطولوجية الإنسان وما تعنيه كل هذه التحولات المفصلية في التعامل مع هذا الإنسان كموضوع تكنو-بيولوجي، مجردا

من كل صفاته الكلاسيكية وهويته الموروثة منذ ملايين السنين[1]. ما تقوم به البيولوجيا حاليا، بالاستناد إلى سبيلا، هو إعادة تحديد الإنسان، أو بدقة في التعبير: إعادة تشكيل الإنسان، وبالتالي إعادة تعريفه.

في أحد نصوصه المرجعية في هذا المجال: "الثورة البيوتكنولوجية المعاصرة وآفاقها الفلسفية"[2] يؤصل سبيلا إلى ما يمكن هنا تسميته "ابستيمولوجيا العلوم البيولوجية المعاصرة"، باعتبار الإبستمولوجيا قراءة نقدية متأنية للأطروحات العامة لهذا العلم وفرضياته ونتائجه وتأثيره على المدى المتوسط والطويل. ولكي يضع الموضوع في إطاره التاريخي العام ذكر سبيلا بـ "الثورات العلمية الكبرى"، واختار التقسيم الذي اقترحه جيرمي ريفكين Rifkin، الذي ربط بدوره هذه الثورات بطبيعة ونوع الطاقة التي كانت محركها الأساسي. وبإيجاز شديد، يحدد سبيلا ثلاثة تواريخ، اعتبرها بداية لهذه الثورة: بدأت الثورة الأولى حوالي عام 1750، معتمدة أساسا على "الفحم الحجري" كطاقة، وحدثت الثانية عام 1850، مستفيدة من الطاقة الكهربائية والبترول، وكانت الثالثة عام 1950، التي استعملت الطاقة الذرية بالخصوص، وتحاول تطوير الطاقة النظيفة للاستفادة منها. وينبه سبيلا إلى أن هذا التصنيف هو تصنيف بين تصانيف أخرى، لأن هناك من تحدث عن الثورة الرابعة، بل حتى الخامسة. وما يهمنا هنا من كل هذه التصنيفات هو فهم كون البيوتكنولوجية حدثت في الثورة العلمية الثالثة.

في رغبته القوية لاكتشاف "سر الحياة" أو كما عبر عن ذلك سبيلا في نصوص أخرى، "قراءة كتاب الحياة" وصلت البيوتكنولوجيا ذروتها مع "البيولوجية التركيبية": "التي دشنت مرحلة الصناعة التكنولوجية للحياة مثلما حدث في صناعة

[1] James D. Watson, Gènes, génomes et société. Editeur: Odile Jacob, 2003 وكذا James D. Watson, Andrew Berry. ADN, le secret de la vie, Editeur: Odile Jacob, 2003

[2] (مجلة الفيصل، نونبر 2018)

الكائنات الوحيدة الخلية"[1]. ويصب هذا التطور المدهش والمهول في خانة "تطوير النوع الإنساني" بيولوجيا ومجاوزته (لربما أيضا تجاوزه). ويحدد سبيلا الخلفية الفكرية لهذا الأمر كالتالي: "الخلفية الفكرية المضمرة في كلا الاتجاهين هي أن تطور العلم والتكنولوجيا بوتيرة متوالية هندسية سيتجاوز التطور الطبيعي للإنسان وسيتخطاه وهو ما يعنيه مصطلح التفرد أو الفرادة المتعارف عليه في هذين الاتجاهين". وكانت النتيجة الشبه الحتمية لهذا التطور هو ظهور مصطلحي "لتطوير Trans" و "التخطي Post": "لا يجوز عدّ "الترانس" تعبيرًا عن إرادة الإنسان المتقدم ورغبته في تطوير العلم/ التكنولوجي، بل إن الوجه الآخر الخفي في العملية هو أن هذا التطور – الذي يبدو أحيانًا على أنه تعبير عن استقلال نسبي للتقنية وزواج بين التقنية ورأس المال- هو لحظة عضوية ضمن هذا التطور الموضوعي". ويقدم سبيلا بإسهاب مشروع الترانس وأهم النقاشات حوله، لأن هدفه الأسمى هو "خلق" "الإنسان المستزاد"، مستدلا على ذلك بما قاله من اعتبره نبي "الترانس" " كورتسفيل" عندما قال: "نود أن نصبح أصل المستقبل، نود أن نغير الحياة، نود خلق أنواع جديدة من الكائنات، أن نساهم في بناء البشرية، أن نختار مكوناتنا الحيوية، أن ننحت أجسامنا ونفوسنا، أن نروض جيناتنا، أن نلتهم ملذات تحويل خلايانا الجينية، أن نهب خلايانا الجذعية، وأن نبصر الألوان ما تحت الحمراء، وأن نسمع الموجات الصوتية الرفيعة وأن نستشم جيناتنا، وأن نستبدل خلايانا العصبية، وأن نمارس المتعة الجنسية في الفضاء، وأن نجاذب أناسنا الآليين أطراف الحديث، وأن نمارس الاستنساخ إلى ما لا نهاية، وأن نضيف لنا حواس جديدة، وأن نعيش قرنين وأكثر، وأن نستوطن القمر، وأن نخاطب المجرات...". ولا يتعلق الأمر، كما يؤكد سبيلا على ذلك بضرب من الخيال أو أحلام اليقظة، بل بـ: "مشروع "الترانس" هو مشروع علمي تكنولوجي فعلي يحيا بدعم فكري وسياسي

[1] Marie-Céline Ray: „Les nouvelles technologies au service de la santé“, 1 juillet 2019, nouvelles technologies santé | Vie publique.fr (vie-publique.fr) .

وبتمويلات فعلية من طرف غوغل وكثير من الشركات تحت عنوان الإنسان المعدّل أو المقوّى أو المستزاد إما بالتحسين أو التهجين"[1].

تطرق سبيلا إلى مواقف بعض الفلاسفة والمفكرين الغربيين المعاصرين من "الترانس" مثل فرنسيس فوكوياما، لوك فيري، هابرماس، ميكائيل ساندل، سلوترديك. وما يلاحظ هو أن مثل هؤلاء المفكرين لا يستقر لهم حال على موقف محدد، فموقف فيري مثلا غير قار، "يهاجم" الترانس بـ "دفاع مضمر" عنه أو بمهاجمة صريحة أو ضمنية لمن اتخذ موقفا ضده، وبالخصوص هابرماس، الذي تميز موقفه بنوع من "الحنين المبطن" لإرثه المسيحي الكاثوليكي. بعدها انبرى سبيلا إلى عرض "التحديات الفلسفية للترانس"، واضعا التحديات الاقتصادية والسياسية والقانون إلخ بين قوسين، -لربما تاركا إياها لأصحاب التخصص-: "نستنبط بهذا الصدد مجموعة مصادرات (أو مسلمات أو خلفيات) فلسفية كامنة بنسب متفاوتة في حركة الترانس ومساره، تتجه أكثر نحو دعم التصورات التالية": التصور الآلي للجسم وللدماغ، التصور الكيميائي للجسم، التصور العددي الكمي للإنسان، النظرة الواحدية (وحدة الجسد والنفس/أو العقل)، نفي وجود طبيعة بشرية: "لمفهوم الطبيعة البشرية مدلولان: المدلول البيولوجي المتمثل في الحمض النووي الصبغي (DNA) أو الجينوم أو ما يشكل الخصوصية النووية للكائن الحي، والمدلول الأخلاقي أو الميتافيزيقي الذي يشير إلى كرامة الإنسان أو إلى قدسيته أو إلى خصوصيته الأخلاقية التي هي أمر غير قابل للاختراق أو الاستلاب. ويبدو أن العلوم البيولوجية، ورواد الترانس يتجهون إلى إنكار أو نفي وجود طبيعة بشرية (بيولوجية) من سماتها الثبات". وتمثل هذه التصورات قفزة نوعية في إدراك الإنسان لذاته، بل خلخلة حقيقية للـ"أنا أفكر"، لأن سمات وبصمات التشييء واضحة المعالم. بل أن قيمة الإنسان لم تعد هي قيمته الأنطولوجية، بل قيمته كمادة خالصة قابلة للدراسة والتشريح والتغيير. أي أن الإنسان بالنسبة

[1] Ariana Eujung Cha avec la contribution de Magda Jean-Louis et Eddy Palanzo **„Le nouveau projet des géants de la technologie : défier la mort“,** *Traduction française : Odile Demange pour Sciences et Avenir.***19.09.2015**

للثورة البيوتكنولوجية لا يعدو أن يكون إلا فأر تجارب في المختبرات العلمية. عليه الامتثال وقبول واقعه ولربما "هويته" الجديدة، لأن خاضع إلى قوة تفوق كل تصوراته وميكانيزمات دفاعه عن نفسه. إن الإنسان قد أصبح "حيوانا" لا أكثر ولا أقل، فميزة "الكلام (اللغة)" و"التفكير (الخروج من ذاته)" التي كان يفتخر ويزهو بها ويرسم بها الحدود مع إخوانه في "الحيوانية" (في مقابل الإنسانية/البشرية) تُمحى وفقا لبرنامج ونظام معين، وتُعوض بلغة اللوغاريتمات والتفكير الآلي الميكانيكي المُنمّط والجاهز. يُحال تصور الإنسان التقليدي على التقاعد، ويظهر الإنسان الآلي بكل جبروته، مفعوما بإرادة قوة عمياء، لعلها تفسح المجال "للسوبرمان" النيتشوي لتعويض العالم الطبيعي الحالي والإنسان الذي يعيش تحت جناحيه ولربما القضاء عليهما معا بجرة "فأر" في مختبر ما.

خاتمة

أين نحن من مقدمة بحثنا؟ هل هناك بالفعل علاقة بين "الإيمان" و"التقنية" في فكر سبيلا؟ وإذا وجدت، من أي طبيعة يا ترى؟

لربما، لكي نحمي نفسنا من انتقاد "التعسف" في الربط بين الاثنين، نلجأ إلى القول بأن تطرق سبيلا إلى "الإيمان" كان من باب مسؤولية المفكر الحر، النقدي، الحداثي للهجمات التي كانت تقوم بها القوى الرجعية، المغمسة في ألياف فهم منحط للإسلام، لإبقاء حال المسلمين على ما عليه منذ قرون، لأنه حال استفادت منه وتستفيد ولا تريد تضييع هذه الاستفادة عليها أو أن تضيع منها. وكان سهم ضرباتها وهجوماتها منصب أساسا على الفلسفة كتخصص، لأن مهمتها هي طرح السؤال تلو الآخر، باستعمال العقل وأدواته، فصد بناء ميتافيزيقا متحررة، تأملية، لا تكتفي بما وصل إليه وإعادة اجتراره وإنتاجه في دائرة أبدية، بل الخروج من هذه الدائرة إلى رحاب الفكر الإنساني الشاسع، أخذا وعطاء. وحتى وإن لم يكن إيمان سبيلا يشبه إيمان القوى الظلامية وتأويلها للنصوص الدينية، فإن صلابة إيمانه بقدرة العقل والتفكير العقلي من أجل فسح المجال للكر الفلسفي في العالم العربي عامة والمغربي خاصة، كان أقوى من صلابة إيمان الفقيه، الذي يرفض التفكير العقلاني والمعقلن، لكن يتهافت ويركض

وراء إنجازات العقل العملي، الذي لم يكن باستطاعته الظهور والتطور والوصول إلى عصر التكنولوجيا، لو لم يستقل بعد جهد طويل الأمد من مخالب الثيولوجيا. وكما تعامل الراحل سبيلا مع الإرث الديني الإسلامي بحذر ولم يدخل معه في صدامات ونزاعات عمومية، بل نجح بالفعل في إثارة انتباه ممثليه -وبالخصوص في المغرب-، فإن إيمانه بالتكنولوجيا لم يكن أعمى، بل حاول الاشتغال الإبستيمولوجي عليها، ونقدها من الداخل، وعدم التسليم بـ"أساطيرها"، وبالخصوص لك التي تخص الإنسان. من هنا، ما كان يهم سبيلا في المقام الأول هو الإنسان، والإنسان وحده، مصلحته، رفاهيته المادية والروحية في حدود، ليس فقط معقولة، بل عقلانية أيضا.

سؤالُ الحداثة و الفكر العربي المعاصر
حول أعمال د. محمد سبيلا

د .يوسف بن عدي[1]

مقدمة

لا يختلفُ اثنانِ في أنَّ المفكر المغربي محمد سبيلا قد بلغ مبلغاً يصعب ذكرُ اسمه من دون ذكرِ الحداثة ومداراتها، فالحداثةُ تشيرُ إليه وهو يشيرُ إليها. لذلك جاءتْ كلّ كتاباته الفكرية والثقافية والسياسية والنقدية تحومُ حول مفهوم الحداثة التي نذكر منها: "مدارات الحداثة"(1987)، "الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية"(1992)، "المغرب في مواجهة الحداثة"(1999)، "دفاعاً عن العقل والحداثة"(2002)، "مخاض الحداثة"(2007) فضلا عن ذلك عنايتُهُ الكبيرة بالترجمة وتعريب النصوص الفلسفية مثل "التقنية، الحقيقة، الوجود"(1984)، "نظام الخطاب" لميشيل فوكو(1986)، "الفلسفة الحديثة"(1990)، "التحليل النفسي" لكاثرين كليمان(2000)، "تساؤلات الفكر المعاصر"(1987)، و"الفلسفة بين العلم والأيديولوجية"(1973)... إنها نصوصٌ ومؤلفات تشيرُ بقوة هائلة على خبرة المفكر المغربي محمد سبيلا بدروب الحداثة وتحولاتها ومبادئها وأسسها...،خبرةٌ منحتهُ فرصة نقد تجارب الفكر العربي والمغربي الحديث والمعاصر .

يبدو أنّ الحداثة في المشروع الفكري لمحمد سبيلا لها اتجاهات مختلفة ومتنوعة إذ قد نسيئ الفهم والتأويل إذا ما تصورنا أنّ هذا الفكر المغربي ينشغلُ بتعريب النصوص الفلسفية الكبرى(كنط، هيجل، هايدغر، هابرماس وفوكو ...) ونقلها إلى الثقافة العربية وإنما زد عن ذلك فهو ينخرط في ترسيخ أسس الحداثة ومبادئها في حقول التربية والسياسية والفكر. ولهذا السبب نجدهُ ينتقد الفكر التقليدي والفكر

[1]- أستاذ التعليم العالي، قسم الفلسفة جامعة محمد الخامس بالرباط، المملكة المغربية (Assistant Professor in the Department of Philosophy at the University of Mohammed v, Rabat- Morocco)

الحداثي العربي والنزعات الأصولية والاسلام السياسي. نفهم من هذا أنّ مفهوم الحداثة عند محمد سبيلا هو رصد تحولاتها في النصوص الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة ومحاولات تقريبها بيداغوجياً للقارئ العربي ثم أيضاً نقد عوائق التلقي العربي للحداثة. من هنا جاء عنوان هذه الدراسة بـ "**سؤالُ الحداثة و الفكر العربي المعاصر**" كيْ نعبر عن هذا الانشغال الفكري لهذا المفكر، أعني هواجس قراءة تحولات الحداثة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر في أفق تصريف مبادئها وأسسها في الحقل الثقافي المغربي والعربي الراهن.

إذاً، كيف يتصور محمد سبيلا الحداثة؟ هل هو مفهوم كلي وشمولي أم مفهوم قطاعي؟ ما معنى أنْ نقول إنّ الحداثة حداثات؟ كيف نفسر أنَّ الحداثة موقف أنطولوجي؟ ألا يصطدم هذا المعنى مع الحداثة لحظة تاريخية؟ ماهي مرجعيات التفكير في الحداثة في أعمال محمد سبيلا؟ هل يتطلب ترسيخ الحداثة في الفكر المغربي والعربي نقد التقليد؟ ما طبيعة الصراع بين التقليد والحداثة؟ ألا يمكن القول إنّ الحداثة العربية تقتضي مقاومة التقليد بآليات المكر والاغراء والتنازل؟ ألا تشلُ الحداثة النزعات التقليدية بجعلها لا تدركُ منطق العالم الحديث وتحولاته الكبيرة؟ ما طبيعة المواجهة بين الحداثة و التقليد؟ هل نقد الفكر المغربي والعربي عند محمد سبيلا هو نقد لكيفية تعاطيه مع الحداثة والتحديث؟ لماذا تتحول السياسة إلى عائق أمام التفكير والفلسفة؟ هل السياسة أداة نهوض أم مقبرة المثقف وحريته؟ هل كانت نقود المفكر محمد سبيلا للخطابات السياسية والثقافية هو تأسيس جديد لقضية الحداثة العربية؟ ما هي القيمة التعليمية والبيداغوجية للنصوص والدفاتر الفلسفية؟

أولاً: عسرُ الحداثة وتحولاتها الكبرى

(أ) بنيات الحداثة وسؤال الالتباس

أعتقد أنّ مفهوم الحداثة عند محمد سبيلا ليس موقفاً فكرياً[1] فحسب وإنما هو دينامية وتحول تاريخي هائل يمسُ جميع القطاعات الاجتماعية والسياسية والعلمية والفلسفية، فالتحول والتغير من سمات الحداثة والتحديث. فلمكان التقليد يلتف على

[1]-محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير،(بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى2005)،ص. 11.

الحقيقة المطلقة والبنيات المستقرة، فإنّ الفكر الحديث يراهن على المتحول والراهن. يقول د. سبيلا إنَّ التحديث: "مدلولٌ جدلي تاريخي من حيث أنه لا يشير إلى القسمات المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات وإلى طابعها التحولي"[1]. فهذا التعريف لا ينفصل عن الحداثة بالمعنى التاريخي والفلسفي فهما يتشابكان ويسهمان في بلورة مفهوم الحداثة. يقول: "ولعل المقصود بالحداثة تاريخياً هو مجموعة التحولات التقنية والتنظيمية والفكرية التي حدثت في أوروبا ابتداءً من القرن التاسع عشر. أما الحداثة بالمعنى الفلسفي فهي مجموع المعايير والأنماط المستنبطة من هذه التحولات والتي يمكن اتخاذها مقاس وعتبات لهذه التحولات، فالحداثة بهذا المعنى الجديد للمجتمع والتاريخ والطبيعة والكون وهو المنظور الذي كرستهُ القارة الأوروبية ونشرتهُ بقدر متفاوتٍ من النفاذ في هذا القطاع أو ذاك من قطاعات المجتمع الأوروبي الحديث"[2]؛ وهكذا تكون سمة الحداثة هو التحول والدينامية والانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، ومن العالم المغلق إلى العالم اللانهائي[3].

وهذه المشاهد هي التي ما ألمح إليها المغربي محمد سبيلا بالقول: "الانتقال المستمر والتدريجي من الساكن إلى المتحوّل، من الماهيات إلى الظواهر، من ظلم الطبيعة إلى معايير الثقافة وإلى التقنية والصناعة، من التعبير الشفوي إلى التعبير الكتابي، من ثقافة الأذن إلى ثقافة العين، ومن الأسطورة إلى التاريخ، ومن البرهان النقلي إلى البرهان العقلي والتجريبي»[4]. ويترتب عن هذا أنّ الحداثة حركة كاسحة[5] لبنيات المجتمع التي تأبى التغيير والتحول والتجديد، إنها بمثابة سائل مُذيب لكلّ ما يصادفُ أمامه. ومن هنا

---

[1]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، (الدار البيضاء: دار توبقال، الطبعة الأولى. 2000)،ص7.

[2]- مرجع سابق، ص. 236. الحداثة «تتضمن مجموعا متتاليا من التحولات الكبرى التي حققتها هذه المجتمعات ابتداء من اكتشاف أمريكا واختراع المطبعة واكتشافات غاليلي والاصلاح الديني للوثر وارساء الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة والمتمثلة في الفكر الغربي والعقلاني الحديث كما تمثلهُ العقلانية وفلسفة الأنوار»، مدارات الحداثة،(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2009)،ص. 236.

[3]-مرجع سابق،ص239.

[4]- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مرجع سابق، ص240.

[5]-مرجع سابق،ص249.

تكون الحداثة سيرورة تاريخية[1] أو قدر أنطولوجي حسب هايدغر لا مفر منه، فمن لم يرد أن يتغير فسيغيّرُ قسراً و اضطراراً. فزمن الحداثة هو نزمن متجه إلى "المستقبل يكسبُ بالتدريج دلالات يوتوبية عبر تجربة تتنامى فيها بالتدريج المسافة بين الحاضرِ والمنتظر، وتطغى على قاموسها مقتضيات التطور والتقدم والتحرر والأزمنة"[2]. ومن التنفل القول إنّ زمن الحداثة هو زمن لا يستقرُ على حال بسبب انشغاله الهائل بقيمة الانسان[3] من حيث هو مبدأ الذاتية كتعبير على عصر الأزمنة الحديثة .يقول محمد سبيلا: "يعني مركزية ومرجعية الذات الانسانية وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها"[4]؛ فهذه العقلانية الحديثة التي تردُ كلّ شيء إلى مبدأ العقل (Principe de raison) عن طريق ربط الأسباب بالمسببات حيث "يصبحُ كلّ شيء مفتوحا ومفهوماً بل مخلوقاً من طرف العقل"[5].

وعلى هذا تكونُ الحداثة هو انتقال عسير من منظومة تقليدية إلى مجتمع حديث، هو انتقال مليءٌ "بالصدمات الكوسمولوجية والجراح البيولوجية أو الخدوش السيكولوجية للإنسان، وكذا التمزقات العقدية لأنه تمر عبر "قناة النار" أي عبر مظهر العقل الحديث والنقد الحديث"[6]. فلماذا يعتري الحداثة الغموض والالتباس؟ هل الأمر

---

[1]- يقول محمد سبيلا:« الحداثة مصطلح واسع وشامل يشير إلي سيرورة تاريخية طويلة انطلقتْ في أوروبا الغربية حوالي القرن الخامس عشر عبر عمليات قطيعة كمية وكفية منتشرة بالتدريج في وسط أوروبا وغيرها ،ومن ثمة إلى بقاع أخرى في العالم عبر كشوفات الجغرافية والتجارة والاستعمار»، محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر،(المغرب: افريقيا الشرق، الطبعة الأولى 2007)،ص70.

[2]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص12.

[3]-محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير، مرجع سابق،ص11.

[4]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص18. قارن:« هكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محدداً في كلّ مجالات العقل ومحدداً في كلّ اشكال الثقافة الحديثة»، مرجع سابق، ص18.

[5]-مرجع سابق، ص 19. راجع:« الحداثة تفكير هي قدر هذا العصر وقدر كل الشعوب .الشعوب التي لم تنبت فيها الحداثة تبدي مقاومات ونوعا من رد الفعل »، محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، (بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)، ص 662.

[6]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 21.

يرتبطُ بعسر التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث أم أنّ الالتباس يتعلق في قضية التلقي العربي للحداثة؟

إنّنا نقول إنّ مفهوم الحديثة عند المفكر المغربي سبيلا لا ينحصرً في عمليات الانتقال والتدريج والتحول بقدر ما يصاحب هذا الأمر التباسات للحداثة ذاته مما يعني أنّ هذه التحولات الكبرى لم تكن سهلة وطريق مفروش بالورود وإنما من نوابتها هذا الالتباس وهذا الغموض. ذلك ما يقرُّ به محمد سبيلا في جميع أعماله ومؤلفات. يقول: "الالتباس الملازم للحداثة بأن أمرهُ يعود إلينا تارة كلما كان المجتمع تقليدياً كلما كانت الأمور مختلطة فيه ليس ما هو تقليدي وما هو حديث ليس كافة الصعد بما في ذلك الفكر والتصور"[1]. فضلا عن هذا وذاك يرد محمد سبيلا الالتباس إلى غياب العناء الفكري في مطالعة الحداثة ومساراتها واستيعاب أسسها ومبادئها وأيضاً إلى سوء نية مسبقة ضد الحداثة[2] إذ كلاهما إذا ما تحقق تصطدم الحداثة بالتقليد لينتج عنه تمزقات وتشويهات ذهنية ومعرفية وسلوكية.

(ب) مرجعيات الحداثة

ينطلقُ المفكر المغربي محمد سبيلا من فرضية مضمونها أنّ الحداثة في حقيقة أمرها هي حداثات، وهذا يعني أن هناك الحداثة الاقتصادية والحداثة السياسية والحداثة الاجتماعية والحداثة الفكرية. ومن هنا يكون "المجتمع الحديث هو أساس مجتمع اقتصادي أي لأن الاقتصاد يلعب فيه دور المحدد الرئيسي لمناحي الحياة"[3]. والحداثة السياسية إنما يعني إفساح المجال لتصورات جديدة للحقوق المدنية ضداً على روابط قبلية وعصبية واقليمية[4] لا فائدة من ورائها سوى تكريس أسس الفكر

---

[1]- محمد سبيلا، أمشاج(حوارات في الثقافة والسياسة)، القنيطرة: الطبعة الأولى 1999)، ص37. قارن: «مفهوم تداهمهُ الكثير من الالتباس»، محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة(حوارات)، منشورات الزمن،(العدد 39، طبعة 2003)، ص 41.

« الحداثة مفهوم جديد لا يخلو من الالتباسات»، دفاعا عن العقل والحداثة، مرجع سابق، ص 22.

[2]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص21.

[3]-محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مرجع سابق،صص125-124.

[4]-مرجع سابق،ص127.

التقليدي ومبادئه واكتساح جميع مرافق الحياة العامة والفردية. وتبدو الحياة الاجتماعية بارزة للعيان عند تحققها وتحصيلها؛ إذ تتغير انماط القيم والسلوكات والعيش بحيث لا يصيرُ الموقع الاجتماعي للفرد "خاضعاً فقط للولد والنسب بل للفاعلية الاجتماعية"[1]. أما تحديث العقل أو الحداثة الفكرية فيجعلها محمد سبيلا أس الأسس بحيث إنّها تجسدت في التاريخ وعلى أرض الواقع الغربي بصورة تدريجية من تفسير العالم و الطبيعة تفسيراً عقلانياً يكشف عن القوانين المتخلفة التي تخضع لها ثم تمّ تعميمها على مجال الانسانيات. يقول محمد سبيلا في هذا الأمر: "إلاّ أنّ التحول يتفاوت من قطاع إلى آخر، فالحداثة المادية الأيسر حدوثاً من الحداثة الفكرية"[2].

هنا لابد من تعليق طفيفٍ على الشأن الحداثي في العالم العربي إذ نعيش مأساتنا في المزيج المتوتر بين الأمر التقليدي الشأن الحداثي وهو "مزيجٌ ينطبق على أنظمتنا السياسية حيث المشروعية مشتركة بين التمثيل القبلي والشعبي علاقاتنا الاجتماعية حيث التوتر قائم في تكوين الأسرة وتوزعها بين بنية تقليدية وحديثة وعشائرية ومجالنا الفكري والثقافي والروحي حيث المزاوجة الغريبة بين القيم التقليدية والعصرية"[3]، بل اكثر من ذلك تقعُ مشاهد من مأساتنا في الفارق العجيب والصارخ بين استراد الحداثة المادية[4] والأجهزة والوسائل التكنولوجية و ارتداد مواقفنا المعرفية والفكرية والذهنية وكأنّ الأهم لنا هو استغلال التقنيات والحال أنَّ تحصيل الحداثة في عالمنا العربي جاء في شكلِ حداثة منقوصة أو مشوهةٌ!

---

[1]-مرجع سابق،ص128.

[2]-مرجع سابق،ص130

[3]-محمد الشيخ، المغاربة والحداثة. قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية،(المعرفة للجميع، سلسلة شهرية، منشورات رمسيس، العدد 34،مارس 2007)ص186.

[4]- يقول محمد سبيلا: «وهذه المظاهر المحلية للحداثة في تنوعها وتدرجها يمكن أن تختزل إلى عصرين رئيسيين: الحداثة المادية ويعني التخمينات التي تلحق الاطار الخارجي للوجود الانساني والحداثة الفكرية ويعني الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية التي تهيئ تعقلاً يزداد تطابقهُ بالتدريج مع الواقع»، محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مرجع سابق،ص129.

فلما كانتْ الحداثة في نصوص محمد سبيلا هي حداثات كما أشرنا آنفاً، فإنّ الوعي مستنداتها وتطورها الفلسفي في تاريخ الفلسفة الحديث والمعاصر هو الطريق الملكي لفهمها وقراءتها وتعقلها. ومن ثمة، كان اهتمام هذا المفكر بتحولاتها في النصوص الفلسفية الكبرى قد اخذ مساحة كبيرة من مشروعه وتأليفه وترجمته. بل فوق ذلك نقول إنّ مدخل إلى الحداثة أو الوعي الفلسفي للحداثة قد تبلور في لحظات تاريخية رئيسة وعند فلاسفة ساهموا في بيان القطيعة[1] بين العصور القديمة والأزمنة الحديثة. يقول محمد سبيلا: "إذا كان الوعي الفلسفي بالحداثة يعود بدون جدال إلى هيجل، فإنَّ البراعم الأولى لهذا الوعي وإن بصورة غير واضحة يعود إلى فيلسوفين آخرين، أولهما ديكارت الذي ارتبط عبر الكوجيطو بانطلاق دينامية الفكر الحديث مقدما الأساس الصلب لفكر الحداثة وثانيهما كنط الذي يعتبر البعض مفكر الحداثة وبؤرتها ومرآتها بينما يعتبر آخرون أنه يشكل ردة بالقياس إلى ديكارت، وثورة كوبرنيكية مضادة"[2] ؛ نفهم من هذا أنّ الحداثة هي القاسم المشترك بين هذه الفلسفات وأنّ تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الحداثة عن طريق التفكير في الذات والكوجيطو وهذا مبرر كافي في تصور هابرماس –في كتاب "الخطاب الفلسفي للحداثة»- بأنّ هيجل هو أول فيلسوف يجسد بالفعل مبدأ الذاتية بل اكر من ذلك هو الذي رسم الحدود الفاصلة بين الأزمنة القديمة والأزمنة الحديثة. يقول محمد سبيلا :"يرجع الفضل لهيجل في أنه أول مفكر انتبه إلى الخلفيات الفلسفية لمفهوم الأزمنة الحديثة المتداول عند المؤرخين مبيّناً أنّ العصور الحديثة هي شيء جديد تماماً"[3]. وهذا لا يعني انّ ديكارت وكنط خارج مسار

---

[1]-يقول محمد سبيلا:« كان هيجل فيما يرى هابرماس هو أول من طرح مسألة قطيعة الحداثة مع الايحاءات والايهامات المعيارية للماضي التي هي غريبة عنها في صيغة مشكل فلسفي»، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص31.

[2]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص22.

[3]-يقول محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، مرجع سابق،ص65. قارن: «أول مفكر وعى بشكل واضح الروابط العميقة بين هذه الاحداث واستشعر جدتها الكلية بالقياس الى ما سبقها بل فطن الى الدلالات الفلسفية المشتركة بين هذه الاحداث المتناثرة بل المتنافرة هو الفيلسوف الالماني هيجل»، مرجع سابق،ص63.

الحداثة وتحولاتها عند محمد سبيلا بل هما معا في جوف التحديث الفكري والفلسفي فكنط هو مشكل لعتبة الحداثة بفعل مراجعاته للعقل ذاته ونقد تاريخه وآلياته فضلا عن ذلك رسم الحدود بين ما يمكن معرفته وما يمكن ان نؤمن به. واحسب ان هذه العتبة قد كانت لها مشروعية قوية ورائدة حينما قرأ فميشيل فوكو مقال: "ما التنوير؟" من حيث هو سؤال الحاضر وانطولوجيا الآن. يقول في هذا السياق: "وهكذا فإن كنط يمثل في نظر فوكو عتبة حداثتنا سواء من المنظور الأنثروبولوجي أو من المنظور الأركيولوجي أو من حيث الكتابة عن تاريخ الحاضر"[1]، فكنط تلقاه المعاصرون كمؤسس حداثي للفضاء العلماني عند "لوك فيري"(1957م).

كما لا يقفُ د. محمد سبيلا عند هيجل (1770م/1831م) وكنط (1724م/1804م) وإنما عرف مارتن هايدجر(1889م/1976م) اهتماماً كبيراً في مشروعه الفكري في موضوعات التقنية والعلم، الفلسفة وتصورات العالم، ميتافيزيقا الحداثة... وغيرها من المشاغل الفلسفية الهايدغرية. فالحداثة عند هيدجر تتأسس على "نبش الجذور الميتافيزيقية الميتافزيقية للحداثة في الفكر الغربي"[2] ،ثم إنّ من سمات الحداثة عند هذا الفيلسوف الألماني هي العلم الرياضي وارتياض الفن بعلم الجمال وظهور الثقافة وأفول المعاني القدسية الكبرى. يقول محمد سبيلا : "التقنية هي الوجه الآخر للميتافيزيقا بميتافيزيقا الذاتية المتمثل في سيادة الذات والذاتية كأساس ومعيار لكلّ الكائنات، وهو المعنى الذي انبثق جزئياً في الفلسفة الاغريقية .لكنه اكتمل مع بداية الفلسفة الحديثة وبالخصوص مع ديكارت. لقد أصبح الانسان سيد الطبيعة والكائن هو موضوعية التمثل والحقيقة هي يقين التمثل الذاتي"[3]، ويردفُ كذلك في علاقة التقنية بالميتافيزيقا: "الجوهر الميتافزيقي للتقنية هو الذاتية من حيث هي عقل وإرادة انكفأ على ذاتهما وحول الكائن إلى مجرد حضور أمام الذات فاعل للحساب والاستعمال"[4]. يستفاد من تصور صاحب كتاب الوجود والزمان أنّ التقنية لم تكن تعني تلك الأدوات والوسائل

[1]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص25.

[2]-محمد سبيلا، الحداثة ما بعد الحداثة، مرجع سباق،ص54.

[3]-مرجع سابق،ص56.

[4]-مرجع سابق،ص57.

والأجهزة التي يوظفها الانسان لمصلحته أو تحقق له منافع مباشرة وبل التقنية هي روح وموقف وتصور[1].

وعلى هذا، نستطيع القول إنّ الحداثة ثورة مستمرة ومتواصلة وحركة اشكال لا متناهية، وزمنها هو زمن المستقبل وكلّ ما هو آتٍ، إنها حداثة ضد التقليد والمقلدين، إنها بمثابة سائل يذيب كلّ ما يجد في طريقه من جواهر وماهيات ومبادئ ليحوّلها إلى علاقات ونسب بحيثُ تكون معيارها في ذاتها لا في الماضي والتراث. لكنّ لما كانت الحداثة العربية أو التلقي العربي للحداثة فيه كثير من التوتر والتمزق والخدوش حيث انعكس على النصوص الثقافية العربية بصورة تكاد تكون صادمة. ما موقف محمد سبيلا من الحداثة العربية؟ ولماذا نعيش حداثة منقوصة في زمننا الراهن؟ ثم كيف نحقق حداثتنا؟

ثانياً: الحداثة والعرب

(أ) الحداثة في مواجهة التقليد

سنكونُ مخطئين في حق المفكر المغربي محمد سبيلا إذا كنا نحجب مواقفه النقدية من الحداثة العربية والفكر التقليدي؛ لاسيما وأن نقده للتجارب الفكرية المغربية والعربية الحديثة تكاد تكون غايتهُ القصوى هو ترسيخ مبادئ الحداثة وأسسها في فكرنا وثقافتنا ومجتمعنا. وهكذا كانت دراتهُ النظرية ومعرفته العميقة بتحولات الحداثة وما بعد الحداثة قد وفرتْ لمحمد سبيلا كل الأدوات والآليات المنهجية والابستيمولوجية كيْ يقيس قوة تحديث الخطاب المغربي والعربي. ذاك الخطاب الذي صورهُ بعض الباحثين العرب المعاصرين بأنه خطاب ذو بعد سياسي قائم على "منزع التبشير ينقل ويترجم ويمجدّ وينافح. لكنه قليلاً ما يتحوّل إلى وظيفة الانتاج. لذلك يعيش تناقضات بين الغايات الحداثية التي يعلنها والآليات النضالية التي تستخدمها

[1]-مرجع سابق،ص83. قارن: «إن الحداثة إذن ليستْ فعلاً بدون فاعلٍ. نعم إنّ هذا الفاعل ينجز عدة أشكال وينمسخ في عدة صور ولكنه رغم كل ذلك قائم وموجود. إلا أنّ الجديد هنا هو ضرورة الخروج من التصور الانعزالي لكل من الفعل والفاعل والمفعول. إذ إن هذه الأنماط النحوية(بمعنى الفعلية) تتداخل فيما بينها وتتبادل الأدوار بينهما»، مرجع سابق، ص 50.

والتي لا تبتعد كثيراً عن الآليات الماضوية التي يحاول التصدي لها"[1]. نفهم أنّ مشكل الخطاب العربي الحديث هو مشكل وجود تمزقات وتصدعات عميقة في جوفه بنية تقليدية وبنية حداثية. من هنا كان المفكر محمد سبيلا يشتغل على كيفية مواجهة الحداثة للتقليد، ذلك لأنَّ هذا الصراع هو صراع مستمر بحيث لا نعلم نهايته أو مداه. يقول محمد سبيلا في هذا المعرض: "ففعلها أشبه ما يكون بذلك السائل المذيب لكلّ المواد، فما أن يقع على أي موضوع حتى يحلله ويفككه وينزع عنه الورود الجميلة التي كسته ويفتت الأوهام الرائعة التي عقلت به"[2]. ولبيان الفروق بين الخطاب الحداثي والخطاب التقليدي لا بد من مقارنة بين "ذهنية النخبة التقليدية بذهنية النخبة العصرية"[3]. لهذا نعرفُ أنَّ أي تحولات في الفكر المغربي والعربي إلاّ ويعترض أمام طريقها تعثرات وتلكؤات تحمل "صراعا على الرموز والأدوات وبين مطلب الخصوصية والرغبة في تملك العالم ومواكبة مساره. وهذا ما يشكل عسر الحداثة"[4]. فضلا عن ذلك أن المواجهة بين الحداثة والتقليد غير متكافئة، إذ التراث تعبير عن هوية وعن ماضي راسخ، وهو يتحول في كثير من الأحيان إلى أيديولوجيا كفاحية ضد هجومات الحداثة والحداثة من جهة أخرى هي استراتيجية لتقويض ولتفكيك البنيات والذهنيات والسلوكيات التقليدية كأن الأمر يتعلق في العمق بصراع بين تصورين للعالم"[5]، ويتأسس ذلك أنْ تكون علاقة الحداثة بالتراث في فكرنا العربي علاقة صراع، علاقة يستخدمُ فيها الطرفان آليات التضليل والمقاومة والمساومة واحتواء واندماج... أنه صراع تفاعلي.

من المشاهد الفكرية والسياسية المغربية التي انتقدها ساقها محمد سبيلا لبيان ذلك الصراع بين الحداثة والتقليد أو بين العقل الحداثي والتقليد هو قوله: "ففي

---

[1]-محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير، مرجع سابق،،ص23.

[2]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص91.

[3]- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مرجع سابق،ص154.

[4]-مرجع سابق،ص152.

[5]- محمد سبيلا، حول التراث والتحديث ضمن مخاض الحداثة، (بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى 2007م)، ص. 705-706.

المغرب مثلاً قامتْ النخبة المثقفة التقليدية برفض مظاهر التحديث واستعمال الأدوات حيثُ دعا بعض الفقهاء إلى تحريم الحامي وناهض بعضهم استعمال الآلات الموسيقية وناهض آخرون استخدامه المطبعة الحجرية وبعضهم من ذهب إلى حد تحريم الشاي والقهوة"[1] ؛ نفهم أنّ تلقي الحداثة لدى الفكر التقليدي هو تلقي سلبي بجميع المقاييس ولعل هذا الأمر يرجعُ إلى بياضات وهوة تتمثلُ في تقهقر في تعقل الواقع والوعي بتحولاته، أقول هذا الكلام لأنّ المراحل التاريخية المقبلةُ سوف تجعل هذا الفكر إلى حد ما يستوعبُ

متغيرات الواقع ومطالب التحديث. إذا كان هذا الفكر التقليدي يضعهُ الدكتور محمد سبيلا في خانة المرتدين على الحداثة قبل دخولهم إليها، وإذا كان هؤلاء يمتلون شريحة من الفقهاء، فإنّ هناك فقهاء ومصلحون ومثقفون سيرفعون شعار التحديث وضرورة الاصلاح مع الحجوي والحسن الوزاني وعلال الفاسي وسعيد حجي وغيرهم، وقد تجذر هذا الاختيار في مرحلة الاستقلال "واتخذ بنية فكرية أعمق كما في كتابات العروي والجابري وآخرون"[2]. ولعل اشكالية التحديث وصعوبة تحققها في الفكر العربي هو الذي دفع محمد سبيلا إلى القول بلغة عقلانية وسعة الافق: "فالتحديث لا يمكن أن يكون إلا من داخل الثقافة نفسها [...] ليس هناك أحد يستطيعُ أنْ يقطع بين عشية وضحاها مع التراث. التراث شيء راسخ لذلك لا بد من محاورته وتجديده"[3].

لا مرية في أنّ التحول من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث يعتريه عسر كبير وهائل وعوائق بنيوية وسيكولوجية تحول دون التقدم والنهوض التنويري والحداثي. فمأساتنا كما قلنا آنفاً تجثم على صدورنا في نموذج أزلي من الصراع الطويل بين منظورين وطريقتين متخلفتين للحياة والعيش والتفكير والاعتقاد وتصورين بين الزمن الدوري للبدايات الأبدية والزمان التاريخي الخطي الذي يحققُ التغير والتقدم. وعلى هذا فالإنسان المغربي يعيش هذا الصراع في وجدانه وعقله وهو صراع "في كلّ لحظة من

[1]-مرجع سابق،صص155-154.

[2]- محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، مرجع سابق،ص77.

[3]-محمد سبيلا، مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)،صص644-645.

لحظات حياته، وفي مختلف ميادين نشاطهِ"[1]. فمواجهة الحداثة للتقليد تدخلُ في "مساومات وتقدمُ تنازلات وتمارسُ تحليلات بهدفِ الاستقلال التدريجي تبطء النفس على أكبر عدد من المواقع وعلى تكسير أكثر المقاومات صلابة وإنها تمارسُ قدراً من التمويه والتضليل؛ إذ تتبنى نقيضها أحياناً وتدافع عن نفسها عبر نقائضها ذاتها"[2].

(ب)- نقد الخطاب العربي والتأسيس لفكرة الحداثة

أتصورُ أنّ محمد سبيلا من المفكرين القلائل الذين استطاعوا ترويض السياسة وتحويلها إلى أرضية للتفكير النقدي لاسيما وأنّنا نعرفُ جيّداً تلك العلاقة المتوترة والهائجة بين المثقف والسياسي. ولعلي لن أتزيد في القول أو الحكم إذا ما قلت إنّ العمق الفلسفي وخبرتهِ الطويلة في تأمل النصوص الفلسفية الكبرى قد كانتْ وراء هذا الترويض. يقول في هذا المنحى: "الفلسفة انكارية وشكية بطبيعتها تساؤلية ترفض الاندماج والانصهار في معتقد أيديولوجي جاهز والسياسة خاصة الحزبية منها هي مقولات فكرية سياسية جاهزة لها طقوس وولاءات ورموز معينة يتعين الانضواء تحتها واعلان الولاء لها"[3]. وهكذا تصيرُ السياسة كعائق للتفكير لا فقط كعائق لاستقلال الفكر بل كعائق في فعل التفكير نفسه، ولذلك فالذين فكروا في التجربة المغربية لم يفكروا إلا خارج المؤسسة الحزبية: "العروي عندما ابتعد عن السياسة والجابري عندما ابتعد عن الحزب وغيرهما"[4].. وهذا يعني أن الالتزام السياسي والحزبي يقيد المثقف وتفكيره الحر والطليق إذ يضحي المثقف مهتما دائماً بضرورة تكييف افكاره واطروحاته

---

[1]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص167.

[2]-محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، مرجع سابق،صص93-92. قارن: «فنحن لم نشهد في تاريخنا القريب أو البعيد تجربة مثل تجربة الأنوار، بل مازلنا في طور معاناة الانتقال نحو العصر الحديث مع ما يصاحب ذلك من تشوه في البنيات الاجتماعية وتشويش في البنيات الذهنية واختلاط في الرؤى وتداخل في المعايير» ،مرجع سابق،ص108.

[3]- محمد سبيلا، مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)،ص594.

[4]-مرجع سابق،ص596.

مع الواقع وتحولاته مما قد يسبب الكثير من التناقضات والتضاربات في رؤية المثقف او المفكر والتي لا يمكن أن نفسرها إلا بالأيديولوجيا.

وأحسب أن الخطاب الحقوقي السائد في مجتمعنا المغربي والعربي هو الخطاب القانوني أو الاقتصادي بحيث يغيب عنهما التفكير في شروط امكان هذا الخطاب وهو أمر يؤولُ إلى الفكر النقدي والفلسفة. يقول محمد سبيلا موضحاً هذا الأمر: "يتعلق بما أسميه شروط امكان قيام الديمقراطية عصرية عقلانية"[1]،وهذا لا يتحصل من دون الحس النقدي والمراجعات المتواصلة لما نفكر فيه أو ما نعتقد أنه الصواب والحقيقة فما لم يكن النقد ستتحول الفلسفة إلى أيديولوجيا ،وايديولوجيا خطيرة لأنها تعي ما تقول وتعرف أنها تنقلب على منطق الفلسفة الحيّ!

ومن المفيد القول هنا إن تغييب الفكر النقدي في مجتمعاتنا العربية قد يكون هو السبب المباشر والرئيس في عدم تحول المثقفون العرب المعاصرين إلى انتلجنسيا فاعلة[2]، فضلا عن ذلك أن السلطة الحقيقية هي سلطة السياسي لا سلطة المثقف التي هي سلطة رمزية معنوية معرفية إلى حد ما، ولذلك يجب وضعها بين مزدوجتين [...] إن المثقف بحاجة إلى دائماً إلى السياسي»[3]. ولا يقف المفكر محمد سبيلا عند هذه الحدود بل يتجاوزها إلى نقد الحركة السياسة المغربية لأنها اغفلت المسألة الاجتماعية بصورة رهيبة وهو الأمر الذي يوشك أن تكون له مصائر سلبية. يقول في هذا المعرض: "ويبدو لي أن هناك اغفالاً للإشكالية الاجتماعية لدى الحركة السياسية المغربية وسيطرة المسألة السياسية والمراهنة الكلية عليها"[4]، بل يمتدُ حس محمد سبيلا النقدي إلى نقد اليسار

---

[1]-مرجع سابق،ص606. قارن:« ربما بالنسبة لي شخصياً عندما توقفت عن العمل السياسي المباشر عوضته بالعمل الثقافي وأحللتُ محل السياسة ممارسة النضال الثقافي وكانت لي في هذا السبيل علاقة جيدة مع طلابي وتفاهم تام معهم»، مرجع سابق،ص637. راجع أيضا: محمد سبيلا، الخطابات الكبرى حول حقوق الانسان ضمن الخطاب السياسي في المغرب،(الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ندوات ومناظرات رقم 99، تنسيق المصطفى الشادلي، الطبعة الأولى 2002)،صص139- 142.

[2]- مرجع سابق،ص646.

[3]-مرجع سابق،ص739.

[4]-مرجع سابق،ص،642.

بقسوة لتجديد ذاته والتفكير في المستقبل. يقول :"خفوت اليسار يفسر في أنه لم يجد إلى الآن أجوبة محددة وجاهزة حول القضايا الكبرى كقضية الهوية ومن نحن وقضية الحداثة"[1] و تحضرُ هذه الروح النقدية في نقد مفهوم الوحدة لدى القوميين العرب بعبارة صريحة لا لبس فيها: "فالوحدة أسمى من الديمقراطية لأنها مسألة تتعلق بالكيان والهوية في مواجهة العدو المباشر، في حين كان التوجيه السلطوي للفكر يميل إلى تأجيل وطمس مسألة السلطة والتمثيلية والتركيب الاجتماعي والصراع الداخلي بدعوى الخطر الخارجي. ولعله آن الأوان لوضع المسألة الديمقراطية في قلب المشروع الوحدوي اليوم"[2].

إنّ العلاقة بين الحداثة والفكر التقليدي علاقة مواجهة مستمرة وصراع متواصل لاستحواذ على كمية من كميات الواقع. ومن هنا كان استدعاء المفكر محمد سبيلا لفكر عبد الله العروي مناسبة لرصد طبيعة تصوره للعلاقة بين التحديث والماضوية التقليدية. يقول في هذا الأمرِ: "تتميزُ النزعة التحديثية عند العروي بجذريتها وبمعارضتها لكلّ أشكال التقليد انطلاقاً من أنّ مجتمعاتنا قد دخلتْ في قطيعة فعلية مع هذا التقليد منذ زمن غير يسير. وذلك بمقابل التحديثيين الذين ينادون بضرورة فهم التقليد وقراءة عقلانية حديثة بغية فهمه، والانطلاق منه لتحقيق حداثة لا تعادي ولا تجافي الهوية والتراث"[3]؛ فالدفاع عن الهوية الحضارية لا يعني السماح للتقليد بممارسة فعله الأيديولوجي الذي قد يفضي إلى مخاطر كبيرة[4]. إن "خطاب الهوية كثيراً ما يعكس هذا التوتر الاجتماعي بين سلطة وسلطة مضادة أو بين هوية سائدة وهوية مسودة.

---

[1]- محمد سبيلا، مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)،ص685. قارن: محمد سبيلا، اليسار وأعاصير التيه ضمن مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)،صص 691 إلى 702.

[2]-محمد سبيلا، الوحدة والمغايرة ضمن مدارات الحداثة، مرجع سابق،ص172.

[3]- محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، مرجع سابق،ص78. قارن قول محمد سبيلا:« لذلك لا يتعينُ إزالة التراث كليا، ولا تجديده كليا، بل النظر إليه في سياق الديناميكية الفكرية والأيديولوجية لأنه مدار صراع بين قوى اجتماعية انطلاقاً من نظرية سوسيولوجية مؤداها أن التراث هو مجموعة رموز وتخيلات أو ما يسمى بالمتخيل الاجتماعي ينتمي التراث كله إليه الذي هو تعبير تاريخ الجماعة والذي هو جزء من شخصيتها ولا يمكن الاستغناء عنه لكن من الضروري اخضاعه لعملية تأويل وازالة السر والقدسية عن الكثير من مظاهره لتطبيق عليه مناهج التحليل الحديثة...»،مخاض الحداثة، مرجع سابق،ص808.

[4]-محمد سبيلا، مدارات الحداثة، مرجع سابق، ص 96.

خطاب الهوية خطاب مشروع عندما يكون دفاعاً عن هوية أمة أو فئة مهددة في كيانها الثقافي. لكن هذا الخطاب يمكن أن يصبح خطاباً ماكراً عندما يعبأ لتعبيد وتأسيس هيمنة ما. فالقوى التقليدية والفئات السائدة تعمدُ إلى الدفاع على نفسها وعن مكانتها عن طريق الدعوة إلى الهوية المكتسبة حيث يتعبأ الأعيان للدفاع عن الهوية التي هم سدنتها والمستفيدون منها"[1].

يعرفُ المفكر محمد سبيلا أنّ التراث يسكننا بحيثُ من الصعب التخلص منه، لأنه يسكنُ مخيلتنا ولغتنا وهمومنا اليومية ووجداننا، فهذا التراث هو الثقافة التي تلفنا وتلون لون العالم بالنسبة لنا. وكل نهضة وحركة لا بد أن تمرَّ عبر التراث.[2] ومن ثمة، فالانخراط في العالم الحديث والحداثة لا يكون قبل تفسير وتعقل علاقتنا بالماضي، أعني "كيف نحول هذا الثقل إلى حافز وديناميو للتاريخ؟ هذه هي المشكلة عندما يتحول التراث إلى مجرد أثقال هنا يبدأ الصراع الذي هو صراع أيديولوجي وثقافي لا محيد عنه. ومن ثمة كانت أهمية مسألة المنهج"[3].

وأحسبُ أن نقد محمد سبيلا لفكرة عبد الله العروي في شأن الحداثة يندرجُ ضمن مشكل المنهج بدرجة كبيرة؛ إذ إن غياب وضع وصفة تفصيلية جاهزة لهذه الحداثة التي يتعين احتذاؤها واكتفاء عبد الله العروي برسم المعالم الكبرى الأساسية انطلاقاً من نموذج تاريخي كوني هو الحداثة الأوروبية وبخاصة عقلانية القرن التاسع عشر وفلسفة الأنوار في أوروبا[4]. فلا ينبغي أن نفهم من كلام محمد سبيلا تمترسهُ وراء

---

[1]-مرجع سابق، ص160.

[2]-محمد سبيلا، احياء التراث وصراع المناهج ضمن مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)، ص. 446-445.

[3]-مرجع سابق، صص445-446. قارن: «فالمشكل الأم الذي تؤول إليه كل المشاكل هو مشكل الصراع بين التقليد والتجديد وهذه الزاوية هي التي يتعين على المثقفين والمفكرين والمبدعين أن يولوها أكبر اهتمام لأنها تتعلق أولاً بفهم مكونات العالم، ومحدداته وسمات الحداثة على المستوى التقني والسياسي والفكري مع محاولة تمثل خصوصيات الحداثة وأدواتها وفي نفس الوقت تأثيرها على مكونات الهوية والتراث»، مرجع سابق،ص668-667. راجع أيضاً فكرة المنهجية والمنهج، مرجع سابق، ص. 717-718.

[4]-محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 83.

فكرة التراث على حساب حداثة، ولا وقوفه بلا مبررات وراء الحداثة، بل ما يروم إليه هذا المفكر هو أن مشكل كشف الواقع والتعاطي معه مباشرة يقتضي كشف وتعرية الحجب التي تلف هذا الواقع من ايديولوجيات وتأويلات وتبريرات وهذا لا يتحققُ إلاّ عن طريق رفع القدسية عن هذا التراث والماضي. كما يريدُ أن ينبهنا إلى أنَّ الثقافة العربية الاسلامية ستكون أمام خيار عسير يضعها بين فكي أطروحة قاتلة: إما التكيّف أو الموت التاريخي[1].

لذا يلاحظ محمد سبيلا أنّ التقليد يعمل ما في وسعه من أجل الانتفاع باستعمال الحداثة وثورتها التكنولوجية دون الوعي العميق بأنّنا لا نستطيع أن نفك الارتباط بين الآلة وماهيتها، بين التقنية وأساسها الميتافيزيقي، فالاعتقاد في أنّ هناك فصلٌ جذريٌ بين الثورات العلمية والتقنية وخلفياتها الرؤيوية والفلسفية هو أمر غير معقول وغير مقبول. ومن ذلك فإنّ عملية التكيف لا تعني النفعية والبرغماتية الفجة بقدر ما هي خلق فضاء ملائم من التفاعل الايجابي والخلاق بين منجزات الحداثة وقدرات الحضارة العربية الفكرية والفلسفية. يقول في هذا السياق: "إنّ قوة التقليد تبدي مقاومات مستمرة وتكيفات آنية ماكرة، وتلبس ألف قناع وقناع إما لامتصاص الحديث واستنباته في صلبها أو لإفراغه من محتواه واستدماجه ضمن منظومة رؤيتها، وهكذا دواليك أو العكس"[2].

ولهذا السبب وجه محمد سبيلا نقده لحركات الاسلام السياسي والنزعات الأصولية التي كثيراً ما تمارس هذه اللعبة، لعبة استغلال التقنية لفائدة سلطتها التقليدية ومشروعها الأيديولوجي. يقول: "أني أحاول أن أستعمل منهج التفهم لا فقط منهج التفسير في فهم الظاهرة الأصولية عامة وظاهرة الاسلام السياسي خاصة. بمعنى

---

[1]- مخاضات الوعي المغربي ضمن مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)، ص398.

[2]-محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق،ص62. راجع قول محمد الحداد:« التيارات السوسيولوجية يمكن أن تفتح دراسات قطاعية حول مشاغل المجتمع اليومية تثبتُ من خلالها أنّ الحداثة ليست ديناً جديداً ولكن حلولاً مبدعة اكتشفها الانسان وهو يتأمل مسار الانسانية وواقعها»، محمد الحداد، مواقف من أجل التنوير، مرجع سابق، ص 28.

بدل النزر إليها-كما يفعل الكثير من المحللين الغربيين- من منظور خارجي ننظر إليها من منظور مقاصد الفاعل الواعية واللاوعية، وتفهم أسباب وظروف ومناخ نشأته وبنية فكرها هكذا أفترض أن الحركة الأصولية عامة وحركات الاسلام السياسي خاصة هي استجابة للحداثة أي رد فعل يتضمنُ العديد من مظاهر الرفض"[1]. وقد لا نجافي الصواب إذا قلنا أن طغيان التفكير الأيديولوجي يكون العلة المباشرة في هذا الرفض. إذ التفكير الأيديولوجي هو تفكير دوغمائي وثوقي ينطلق فيه صاحبه من قناعات راسخة أبدية لا يمكن أن يزحزحه احد عنها وهو نوع ضار من التفكير ويملأ الساحة وكل تفكير علمي يجب أن يبدأ أولاً بتبديد طبقات الأوهام طبقات الظلام التي تشيعها الأيديولوجيات في المنطقة التي تريد البحث فيها وخاصة في مجال الانسانيات[2]. و بهذا، يُرجعُ محمد سبيلا إلى نواة المشكل التراثي وهو هل يستطيع الفكر الاسلامي المعاصر أن يحقق تعاصره دون أن يقطع صلته بماضيه؟[3] كيف يمكن أن نكسب الحداثة دون أن نخسر أنفسنا؟ وكيف نكسب العالم دون أن نخسر ذواتنا؟[4]

من الصعب أن نفسر أنّ التوتر الداخلي بين التقليد والحداثة في فكرنا العربي الاسلامي هو السبب الرئيس في كلّ معضلاتنا وأزماتنا وارتداداتنا المستمرة على مركب التنوير والتقدم. والحال أنّ الأمر أكبر من هذا فالحداثة هي تحول تاريخي ودينامية اجتماعية وعلمية هائلة. يقول سبيلا: "المسألة معقدة قليلاً ولا أستطيع أن اقول إنها انتكاسة بل هي نوع من المخاض يعني أنه في مرحلة تاريخية معينة طويلة كان هناك

---

[1]- محمد سبيلا، مخاضات الوعي المغربي ضمن مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)، ص 397.

[2]-محمد سبيلا، مخاض الحداثة، مرجع سابق،ص716. قارن قوله كذلك:« يجب إذن أن لا نصدرِ أحكاما قطيعة كلية في هذا الباب. فهناك مستويات وهناك لوينات يجب مراعاتها، وقد تشارك شخصيا في تجربة الحوار القومي الاسلامي ووجدت أنّ هناك في حركات "الاسلام السياسي" فكانت مستنيرة قابلة للحوار، تقبل الديمقراطية وتحاول تكييفها. إذن لا يمكن الحكم على هذه الحركات ككل واحدة بل يجب أن نتعامل معها حسب درجاتها فهناك فئات تريد أن تكون مستنيرة ولكن دائما من موقع الدفاع عن التراث وعن التقليد هذه مسألة عرفتها أوربا وتعرفها كل شعوب العالم»، محمد سبيلا، مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)، ص 644.

[3]- محمد سبيلا، مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)، ص 448.

[4]- مرجع سابق، ص 451.

طغيان للفكر العقلاني والاشتراكي والحداثة على مستوى الإيديولوجيات السياسية وبلغت بعض مظاهر العدوان الغربي تجاه مجتمعاتنا ظهر رد فعل للثقافة التقليدية التي بدأت تدافع عن نفسها وتحاول أن تؤطر العالم وبذلك بدأت النخب التقليدية تعيد انتاج فكر تقليدي يحاول أن يقاوم الفكر الحديث ويحاول في الوقت ذاته أن يزاوج بينه وبعض مواقفه"[1].

ويزداد الأمر تعقيداً في رأي المفكر محمد سبيلا هو حينما يخوض بعض العرب المعاصرين في مسألة الحداثة وما بعدها دون الوعي بتفاصيلهما معاً. يقول: "ولكن الملاحظ بأسف كبير هو أن الطلائع الفكرية والثقافية للمجتمع المتمثلة في المبدعين من مختلف المجالات يتأثرون بآخر الصرعات في الغرب وينقلونها لثقافة مازالت تحبو على عتبات الحداثة ومن حقهم ذلك ولكن لا يجب عدم الوقوع في الخلط بين التواريخ، فمجتمعنا ما يزال مجتمعاً تقليدياً يصارع من أجل الدخول إلى الحداثة أو يتصارع فيه التقليد والحداثة بدرجات متفاوتة. ولكن النخب تنفصل عن المجتمع وتعيش تجربة ثقافات أخرى وتصطنع صرعات أخرى. وهذا من حقها. ولكن يبدو أنها تجعل نفسها في منأى عن حركية المجتمع وحركية التاريخ بمسافات طويلة جداً»[2]. فعقل عصر ما بعد الحداثة لم يعد كما هو عند ديكارت وكنط وهيجل، نيتشه وهايدغر، إنّهُ: "توسيع العقل والعقلانية لاستدماج ما كانت ترفضه من الأبعاد الرمزية والدلالات الروحية والمتخيلات الجماعية والأسطورة البدائية والأساطير العصرية"[3]. إذاً، ينبغي أن نتفهم رؤية المفكر المغربي محمد سبيلا حينما يتردد في الأخذ بما بعد الحداثة ونحن ما زلنا كما قلت آنفاً لم نحقق حداثتنا. بل الغريب أننا لم نفهم عن أي حداثة نتحدث!

أعتقدُ أنّ محمد سبيلا كان شديد النقد لبعض لمفكري الحداثة العربية لاسيما وقد شعر أنهم يحيدون عن الطابع الكلي لفكر الحداثة ورؤيتها. يقول سبيلا: "فهو

---

[1]-محمد سبيلا، ثقافة تحبو على عتبات الحداثة ضمن مخاضات الوعي المغربي ضمن مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)،567.

[2]-مرجع سابق،ص569.

[3]-مرجع سابق،ص453.

يتحدث عن مفهوم الحداثة من حيث هو انحطاط لمفهوم التقدم ولمفهوم النهضة ويرجع انتشار مفهوم الحداثة إلى ظاهرة ازدهار الطبقات الوسطى ذات الأصول البدوية، التي مكّنها الريع النفطي من استيراد الحداثة مطابقاً بين الحداثة والاستهلاك واستعمال التقنية وهو بذلك يلغي البعد الفكري للحداثة مقتصراً في تصوره على الحداثة المادي ملغياً من حسابه الحداثة الفكرية أو العقلية"[1]. وأتصور أنَّ، ما قلناه سابقاً، من صعوبة التمييز الجذري بين التقنية وآلياتها والاساس الفلسفي للحداثة هو الذي ذهل به رواد الإصلاح والنهضة بعدما أخذ بأسباب التمدن ومظاهره المادية. يقول سبيلا منتقداً قراءة برهان غليون للخطاب الاصلاحي وتعامله مع التحديث والحداثة بالقول: "وفي ما يخص الحداثة الفكرية أيضاً يذكر غليون أن الآراء السلفية والاصلاحية اليوم متأخرة عن رواد السلفية في الماضي من أمثال محمد عبده وغيره لأن هؤلاء لم يروا تناقضاً بين المدنية والاسلام بينما يناهض السلفيون الجدد الحداثة في مختلف مظاهرها. لكنه لم يأخذ بعين الاعتبار أن هؤلاء قبلوا الحداثة لأنها لم تكن قد لامست مجتمعاتنا إلا من حيث هي حداثة مادية أي تجهيزاتها وأدواتها. وأما عندما نفذتْ الحداثة بعمقٍ في مجتمعاتنا وتبيّن أنّ وراء الحداثة المادية حداثة فكرية وعقلية فقد رأتْ السلفية الجديدة في الحداثة تهديداً للهوية لا تكميلاً لها، ومسخاً لا تطويراً واستلاباً لا تحريراً"[2].

ومن باب إيمان الدكتور سبيلا بوحدة التاريخ الكوني والقيم لا يرى بد من انتقاد مفهوم المشروع الحضاري العربي الذي يؤكد أن التسمية غير دقيقة وتحتاج لمراجعة نقدية، ذلك "أن الحضارة الانسانية واحدة، لكن هنالك ثقافات وهويات متعددة ضمن هذه الحضارة. إن هذا المصطلح بالطبع مصطلح مغري رنان ويشير إلى شيء جديد وضخم"[3]. فهذا النقد في رأيي هو نقد فلسفي وليس أيديولوجي لذلك كانت بشواهدهُ جلية. ومن ثمة، يقول "لكن الأساس بالنسبة لي هو أنه لا وجود لمشروع حضاري عربي

[1]-محمد سبيلا، الاخفاق ومواجهة الذات: حول أعمال برهان غليون ضمن مدارات الحداثة، مرجع سابق،ص186.

[2]-مرجع سابق،صص187-186.

[3]- محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، مرجع سابق،ص762.

خارج محاولة تجاوز الوضع العربي الراهن[...] أما خارج ذلم فلا يعد وأن يكون المشروع مجرد أحلام واستيهامات ليس إلاّ"[1]. فمتى تتخلصُ الذات العربية من تلك المرايا المكسورة ونفهم ونتعقل ذواتنا بمعية الآخر عبر التفاعل والتعارف والتشابك لا الانقطاع والتشرنق على الذات؟!

ثالثاً: البعد البيداغوجي للحداثة

حرر الدكتور محمد سبيلا بمعية صديقه ورفيق دربه المترجم المغربي عبد السلام بنعبد العالي المقتدر سلسلة النصوص والدفاتر الفلسفية:" التفكير الفلسفي"، "الطبيعة والثقافة"، "المعرفة العلمية"، "الحقيقة"، "اللغة"، "الحداثة"، "حقوق الانسان"، "العقل والعقلانية"، "العقلانية وانتقاداتها"،" الحداثة وانتقاداتها"، "ما بعد الحداثة"، "الحرية"، "نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي": إنها نصوص مختارة تروم إلى التنبيه لبعدين رئيسين هما: **البعد الفلسفي النقدي** للحداثة وانتقاداتها، وللعقل وانتقاداته. أما البعد الثاني الذي لا يقلُ قيمة وأهمية عن البعد الأول، فهو البعد **البيداغوجي التدريسي** الذي يمثل في تهيئ جملة من النصوص كأدوات ووسائل اشتغال المدرس مع طلابه داخل الفصل، وهي نصوص مضيئة لتاريخ الفلسفة من زوايا كثيرة سواء من زاوية تحولات الحداثة السياسية أو الحداثة العلمية أو الحداثة الفكرية... فكلّ نص من النصوص المومأ إليها إنما تجيب عن اشكال أو مشتكل راود ديكارت أو هيجل أو ابن رشد.، فسعى سعياً لفك شفراته وتشريح معناه. إذاً، يعثر المدرس في هذه الدفاتر الفلسفية المختارة على قطوف معرفية هائلة تتحول في أيادي المدرسين للتعليم الفلسفي منارات لترسيخ قيم النقد والحرية والاختلاف والتسامح والمواطنة...في وجدان وعقول الأجيال والنشأ الصاعد. ومن هنا عبّر د. محمد سبيلا على أنّ هذا العمل المشترك مفيد ومثمر "وسيغتني بمشاريع جديدة"[2]، يقول كذلك عن هذا العمل المشترك: "العمل الثنائي الذي جمعني بعبد السلام كان مثمراً وقد أدى إلى النتائج التي ننتظرها منه وقد قدم إفادات كبيرة للأساتذة والطلبة والتلاميذ، وهو عمل لخدمة

[1]-مرجع سابق، ص762.

[2]- محمد سبيلا، مخاضات الحداثة،(بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى2007)،ص593.

الفلسفة في المغرب لقد استفاد أساتذة الثانوي في الفلسفة من سلسلة الدفاتر الفلسفية وهذه التجربة شجعتنا على العمل على تطويرها وبلورتها بشكل أفضل خدمة للفلسفة في المغرب"[1].

خاتمة:

أظنُ أنّ ما قدمهُ الدكتور محمد سبيلا للدرس الفلسفي المغربي والعربي هو سؤال الحداثة. هذا السؤال الذي ليس سؤالاً مألوفاً أو مشكلاً يطمحُ إلى حلّهِ بل هو سؤال يمسُ بنيات المجتمع والثقافة والوجود الانساني لذلك لا نراهنُ أبداً على الاجابة الحاسمة كيف لا والحداثة هي في مواجهة مستمرة وثورة متواصلة ضد التقليد والماضوية ، فكلما تحوّلت الأفكار والأيديولوجيات إلى جبهات تدافع عن الماهيات المطلقة والبديهيات الكاملة كلّما تصدتْ لها الحداثة أشبه في فلعها بالسائلِ المذيب لكلّ المواد، كما يقول محمد سبيلا.

إنّ سؤال الحداثة في أعمال محمد سبيلا هو سؤال المستقبل والتنوير وحقوق الانسان والعقلانية لذلك لم يكن بالغريب أن يشتغل على نقد الخطاب المغربي والعربي الحديث والمعاصر إذ إنّ شرط التقدم والتطور للمجتمعات هو تأسيس تقليد نقدي يبرزُ مكامن القوة كما يبرزُ مواضع الضعف. وهكذا لم يشكل، أي حرج للأستاذ محمد سبيلا هو ينتقد اليسار وتجربته الحزبية، ولا أي ازعاج هو يقدمُ ورقته في ندوة بيروت منتقداً مفهوم الوحدة في المشروع الحضاري العربي فضلا عن ذلك نقده كيفية تلقي الحداثة عند المؤرخ المغربي عبد الله العروي والدكتور برهان غليون.

كلّ تلك الانتقادات كانتْ جزءاً من سؤال الحداثة. فسؤال الحداثة سؤال حول طبيعة التصور للمعرفة والعلم، سؤال حول طريقة فهم الهوية والوحدة، سؤال في القدرة على ممارسة الاختلاف مع الغير، سؤال عن الحق والعدالة، وحقوق الانسان

[1]-مرجع سابق، ص 623. قارن:« فبعد أن نستكمل تناول العديد من القضايا الفلسفية سنحاول تقديم دفاتر حول الفلاسفة ونحن نفكر جدياً في الموضوع على مرحلتين فعندما نشعر أننا استوفينا القضايا الفلسفية حقها، سندخل في التجربة الثانية وهي تجربة تقديم الفلاسفة وكتاباتهم»، مرجع سابق،ص623.

والمواطنة...، إذن، لا حداثة من دون نقد للتقليد والتراث. ولا حداثة من دون عقلانية وحرية. ولا حداثة من دون دولة القانون والحق. الحداثة سؤالٌ يقيسُ درجة الاشتغال على الانسانية عندنا، سؤال يقيس درجة تفاعلنا مع معاناة الانسان بما هو انسان. إن غياب كلّ هذه العلامات والملامح يعني غياب الحداثة.

بيبليوغرافيا:

- سبيلا، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة، (الدار البيضاء: دار توبقال، الطبعة الأولى 2000)
- مدارات الحداثة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2009)
- في الشرط الفلسفي المعاصر، (المغرب: افريقيا الشرق، الطبعة الأولى 2007)
- أمشاج (حوارات في الثقافة والسياسة)، القنيطرة: الطبعة الأولى 1999)،
- دفاعاً عن العقل والحداثة (حوارات)، منشورات الزمن،(العدد 39، طبعة 2003)
- مخاض الحداثة، (بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى 2007م)
- الخطابات الكبرى حول حقوق الانسان ضمن الخطاب السياسي في المغرب، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ندوات ومناظرات رقم 99، تنسيق المصطفى الشادلي، الطبعة الأولى 2002)
- الشيخ، محمد. المغاربة والحداثة. قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، (المعرفة للجميع، سلسلة شهرية، منشورات رمسيس، العدد 34،مارس 2007)
- الحداد، محمد. مواقف من أجل التنوير، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى2005)

محمد سبيلا
مشروع الحداثة المفتوح

د. محمد اشويكة

لا يمكن لمن تلقى دروس الفيلسوف الراحل محمد سبيلا أن ينسى اختياراته الطليعية، وطريقته "المائزة" في تقديم الدرس الفلسفي، فالرجل لم يكن يرتكن إلى مكتبه إلا لماما، يعتمد طريقة الإدهاش المُوَلِّد للسؤال، والتقاط المفارقات لبناء الإشكالات. حريص على إشراك الطلبة في بناء الدرس، وتكثيف المفاهيم، والانفتاح على المرجعيات الفلسفية المساعدة على والتحليل والتركيب الفلسفيين الضروريين لاستيعاب قضية فلسفية معينة. كان الفيلسوف المعلم حريصا على تعزيز درسه بدعامات نصية للقراءة والتحليل والتأمل، بل كان يأتينا بنصوص أصلية مكتوبة باللغة الفرنسية، فيمر التفلسف عبر الاحتكاك بالنص وترجمته أو تعريبه مما كان يزيد من متعة الدرس وألقه. ظل يُدَرِّسُ الفلسفة إلى أن تقاعد إداريا، تفلسف ومارس الكتابة حتى النفس الأخير، عاش بالفلسفة وهو يصارع الاختناق. أليس التفلسف جرعات ضد الاختناقات المضاعفة التي تحاصرنا؟!

من منا سينسى الأثر الكبير والقيمة الفلسفية المضافة التي أرسى دعائمها الفيلسوف عبر مراكمته لمجموعة من المؤلفات فضلا عن سلسة موسوعية من الدفاتر الفلسفية (رفقة الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي) كي تصير الفلسفة في متناولنا. تحقق ذلك بالفعل، وصارت تلك الأضمومات النصية مرجعا وسندا للمتفلسفين وعموم المهتمين بالفكر والفلسفة، ضمن سياق طليعي رائد. انطوت تلك الكنانيش على حس بيداغوجي استشرافي لحل معيقات نشر الفلسفة، فكانت خير معين لمدرسي وطلاب الفلسفة على حد سواء، ذلك أنها تضمنت رؤية (قراءة) منهجية خاصة لتاريخ الفلسفة، راكمت النصوص وعَدَّدَت المرجعيات، تميزت بالمؤالفة بين الموضوعات والمفاهيم، راعت

الانتقالات الإبستيمولوجية الحاسمة في رسم وبسط خريطة التفلسف الكونية، وهنا تكمن القيمة الموسوعية لهذا العمل الجبار والرائد.

توطدت علاقة الطالب بالأستاذ، فصارت لنا لقاءات، كان أولها بالصدفة على شاطئ الهرهورة الذي ارْتَبَطْتُ به إلى اليوم كمكان للجذب والاستلهام، فكنا نمشي طويلا وهو يتحدث بانسياب كما كان يفعل في درسه، يمشي ويلعب كطفل، لا يمكن أن أنسى صوته القريب من الهمس. أستعيد تلك المساءات المقتربة من الغروب، فأتذكر ارتباط التقليد الفلسفي بالصباح والليل والمشي والرواق والأكاديمية. هنا يكمن التفرد يا من يعتقد بأن الممارسة الفلسفية مجرد مهنة أو وظيفة، لقد علمنا الكبار الذين دَرَّسُونَا إياها بأنها أسلوب عيش، وحالة وجودية شاملة لا تنفصل فيها الذات عن النحن.

عَلَّمَنَا محمد سبيلا، ومن جايله في شعبة الفلسفة بالرباط، أن من يحب شيئا، ومن يختار طريقا، لا يمكن إلا أن يسير فيه، ويمنحه كيانه، ويخلص إليه، فكلما أخلصتَ لشيء أخلصَ لك. كان ذلك التراكم التعليمي التعلمي حاسما في اختياراتي الشخصية واختيارات جيلي الذي أعتبره آخر جيل عَلَّمَه الكبار الفلسفة، وخالط معلميها المؤسسين؛ إذ كانت حصصهم مفتوحة للجميع (ويا للسخاء الفلسفي!). كان لذلك بالغ الأثر في اقتناعي بتدريس الفلسفة والسير في منعرجاتها وارتياد المغامرة في مساراتها البحثية بالرغم من إحباطات الواقع.

نافح محمد سبيلا على استقلالية الدرس الفلسفي المغربي، فشاءت الظروف أن يكون كتابه المدرسي "الشامل في الفلسفة" و"مباهج الفلسفة" منفتحا على نصوص مغايرة، مُدَعَّما بإحالات على الأفلام فيما يشبه السابقة في مؤلفات الفلسفة المدرسية، فالقِلَّة (النادرة) من المشتغلين بالفلسفة من ترى بأن الفيلم يمكن أن يتفلسف عوض أن يكون محض وسيلة ديداكتيكية أو ترفيهية. تلك جرعة زودتني بمقاومة الاستمرار في ما اخترته وارتضيته سبيلا للتفلسف. فأن تختار السير في طريق معين، يحتاج إلى رجال مؤسسين مشاكسين، وهو الأمر الذي يمكن أن نستلهمه من مسار أستاذنا محمد سبيلا: فيلسوف الحداثة في مجتمع مسكون بالتقليد.

لا يمكن قراءة المتن الفلسفي الثَّر الذي خلفه الراحل سبيلا دون الانتباه إلى عمق القضايا التي قاربها، كان الرجل متشبعا بالفكر العقلاني، ممارسا للنقد في صورته التفكيكية، متمثلا للحداثة في بعدها الشمولي الدهراني، دارسا للإيديولوجيات دون تمذهب عقدي يخل بموضوعية الفلسفة ولا بمصداقية الفيلسوف، مفكرا في المغرب الذي يَ(نْ)حَلم به، منبها -عبر كل الوسائل- لما يمكن أن يؤول إليه المجتمع ذو البعد الواحد: استلهم الحداثة ودَرَّسَهَا، حرص على الحضور في كل النقاشات التي تتعلق بالمغرب الراهن، أَطَّرَ البحث الفلسفي الأكاديمي فَخَلَّفَ فلاسفة في مستوى الأفق الحداثي للمغرب، انتقد النزعة التقليدانية في مختلف تمظهراتها، فعاش حداثيا بكل ما يعنيه المفهوم من مخاضات ومدارات، واعيا بأن الحداثة المجتمعية تحتاج إلى حداثيين يُرَسِّخُونَهَا ويناضلون من أجلها، وذلك ضد معيقاتها ومُعَانِدِيها.. يعلمنا أسلوب سبيلا الفلسفي أن الفلسفة فكر وسلوك ومنهج قبل أن تكون مفاهيم ونظريات ومذاهب.

مات الفيلسوف سبيلا بعد أن فتح أشرعة الفلسفة على كل السبل الممكنة، فلتعش الفلسفة، ولتمتد روافدها بالرغم من كل الانحصارات والاخفاقات التي تجتاحنا.

طماريس/ البيضاء: 2021/07/22.

مقالات متنوعة

من سقراط إلى فوكو
(حوار مع بيير هادو)

أرلوند دافيدسون
ترجمة وتقديم: عائشة أنوس

تقديم: تاريخ الفلسفة إبداع فلسفي

ما الذي يبرر الاهتمام بتاريخ الفلسفة وهل ثمة ضرورة بالنسبة للذي يريد أن يعرف ما الفلسفة أن يعود إلى تاريخها؟ قد تعد الفلسفة ممارسة إبداعية ثقافية يشكل تاريخها خلاصة لهذه الممارسة، لكن لا يمكن اعتبار هذا التاريخ مجرد متحف لأسماء وشخصيات لمن عرفوا كفلاسفة. الاطلاع على تاريخ الفلسفة لا يهدف إلى معرفة سيكولوجية أو ببليوغرافية لهذا الفيلسوف أو ذاك، بل إن موضوعه الأساسي هو اكتشاف مغامرة الفكر عبر مساره التاريخي، لذلك فمؤرخ الفلسفة يجد نفسه مضطرا أن يسلك نفس الطريق الذي سلكه الفيلسوف في مغامرة الفكر هذه، ويعبر تلك الطرقات التي قادت أفلاطون إلى عالم المثل وأرسطو إلى الجوهر وهيجل إلى الجدل. قد يختصر مؤرخ الفلسفة الطريق عندما يحاول تسليط الضوء على تاريخ مفهوم تم إنتاجه في سياق علمي أو اجتماعي أو سياسي، كما يمكنه أن يبرز التشابهات والتقاطعات البارزة في هذا التاريخ أو يكشف عن الهوية الثقافية والتداخل بين الديني والفلسفي أو بين الفلسفي والسياسي في حقبة ما، لكنه سيكتشف في نهاية المطاف، أن العلاقة الخاصة والفريدة التي تقيمها الفلسفة مع زمانها، هي ما يجعلها تتوحد مع تاريخها، وما يجعل كل فلسفة لا تنفصل عن وعيها بهذا التاريخ، بل تصبح هي هذا الوعي بالتاريخ. هذه العلاقة مع الزمن تجعل الفلسفة خارج الزمن، فكل الأسئلة المطروحة في الماضي تجد صداها في الحاضر، ذلك أن الفكر في الفلسفة يسبق التاريخ كما عبر عن ذلك ميرلوبونتي حين قال: "كل شيء قد تم كما لو كان هؤلاء الفلاسفة بصدد وصف

عالمنا اليومي أو كما لو كان عالمنا شبيها بما وصفوه إذ تنير أسئلتهم حاضرنا، لهذا ولأول مرة يكون الفكر سابقا على التاريخ" (M. Merleau-Ponty, résumé des cours collège de France, tel quel, Gallimard, 1958, P143).

تاريخ الفلسفة ليس ملحقا زائدا على الفلسفة لتصنيف الأنساق والمذاهب الفلسفية، لأن من يود أن يدرس الفلسفة يجد نفسه أمام تاريخها. و مما لا شك فيه، أنه حتى بالنسبة لمن يريد الاقتصار على فلسفة راهنية ما أو فيلسوف معاصر بعينه (أقصد معاصر لدارس الفلسفة)، فإنه لن يجد أمامه تعريفا واحدا للفلسفة، وإنما سيجد نفسه أمام مسار تاريخي للفكر الفلسفي. يقول مارسيال غيرو: "إن من يتوجه نحو الفلسفة الموجودة في عصره، لن يجد أمامه جسما من الحقائق وإنما تاريخا، وهذا بالفعل واقع لا يمكن تفنيده، لأنه يكتشف قبل أي بحث أو تعريف أن ثمة علاقة خاصة بين تاريخ الفلسفة والفلسفة بصفة عامة، وهي علاقة مختلفة عن تلك العلاقة التي تقيمها العلوم مع تاريخها" (Martial Guéroult, Philosophie de l'histoire de la philosophie ,paris Aubier, 1979, p.26).

أن يكون المرء عالما في أحد علوم عصره من رياضيات أو فيزياء، لا يتطلب منه ذلك دراسة تاريخ تطور تلك العلوم مثلا، بل يمكنه الاقتصار على الاطلاع على آخر الأبحاث أو الاكتشافات التي وصل إليها العلم في عصره. أما علاقة الفلسفة بتاريخها فهي علاقة مختلفة جدا عن العلاقة بين تاريخ العلوم والعلوم بصفة عامة. لأن المهتم بالفلسفة عليه أن يعرف ماضيها إذا ما أراد أن يعرف ما هو بصدده أي أن يعرف ما هي الفلسفة، وإذا كان الباحث أو المهتم بتاريخ العلوم وتطورها ليس بالضرورة عالما أو مختصا في مجال علمي، فإن مؤرخ الفلسفة عليه أن يكون فيلسوفا أو على الأقل دارسا للفلسفة. لأن أهمية عمل مؤرخ الفلسفة تكمن في قدرته على المضي في الطريق الذي سلكه الفكر الفلسفي عبر العصور ولتسليط الضوء على كيفية اشتغال المفاهيم وكيفية بنائها وإنتاجها في سياقات مختلفة، والكشف عن التشابهات والتقاطعات الممكنة بين الفلسفات ...

تكمن أهمية تاريخ الفلسفة، أيضا وبالخصوص، في الرؤيا النقدية التي يقدمها مؤرخ الفلسفة حين يجيب عن أسئلة من قبيل: كيف بدأ ما نسميه عصر الأنوار مثلا؟ وكيف استعار هذا الفيلسوف جهازه المفاهيمي من سابقيه من الفلاسفة أو العلماء ؟ ولماذا يمكن أن يكون عصر من عصور الفلسفة ممرا ضروريا للسمات الكبرى للعصر الموالي (أهمية القرن 19 في الانتقال إلى القرن 20 مثلا). كما أن ميزة هذا النقد هو أنه نقد مزدوج، فهو من جهة عمل فيلولوجي حين يقوم بوضع النصوص الفلسفية في سياقاتها اللغوية والثقافية، وهو من جهة أخرى تقويم لأحكام القيمة التي قد تواجه بها الفلسفة من طرف خصومها أو حتى من قبل المهتمين من مدرسي ودارسي الفلسفة.

لا يقدم تاريخ الفلسفة معرفة تاريخية فحسب، بما أنه يركز على شيء ماض فكري، بل يقدم أيضا معرفة بالمشكلات الفلسفية الكبرى التي لم يتم تجاوزها في صياغتها الأصلية، مما قد يستدعي صياغتها صياغة جديدة . لكن لا ينبغي أن نفهم أن ما يقوم به مؤرخ الفلسفة هو مجرد إعادة بناء أو قراءة سطحية لمعطيات تاريخية، لأن أصالة مؤرخ الفلسفة تكمن في ما يقترحه من تأويل متجدد للنصوص الفلسفية القديمة بإبراز رهاناتها وإعادة بناء الإشكاليات والمقاربات الفلسفية، آخذا بعين الاعتبار أهداف وغايات الممارسات الفلسفية السابقة. وهذا لا يعني، مرة أخرى، أن على مؤرخ الفلسفة أن ينطلق في تأويله من إشكالية معاصرة، أو يسقط تصوراته الفلسفية الخاصة على فلسفات أو نصوص سابقة. لأن قيمة تاريخ للفلسفة تكمن في الجهد المبذول لفهم تلك النصوص وغاياتها، في سياقها الفكري واللغوي من جهة، وإبراز مدى راهنتها من جهة أخرى. ولعل ذلك ما يميز فيلسوفا ومؤرخا للفلسفة مثل بيير هادو، الذي في رجوعه إلى تاريخ الفلسفة القديمة بالخصوص، حاول تفنيد ذلك الحكم الذي صنف الفلسفة كخطاب نظري مجرد، بإعادة اكتشاف غايات وأهداف الفلسفة كممارسة فعلية وكاختيار وجودي .

العودة إلى تاريخ الفلسفة مع بيير هادو، مختلفة تماما عما قدمه مؤرخو الفلسفة أمثال إميل بريهي أو برتراند راسل أو غيرهم، إذ أن إعادة اكتشاف الفلاسفة القدامى أمثال سقراط وأفلاطون ومارك أوريل وأفلوطين، هو عمل يسلط الضوء على

ما ينبغي أن تكون عليه الممارسة الفلسفية في الحاضر، بل وفي المستقبل أيضا. كما تعد القراءة لتاريخ الفلسفة كما يقوم بها بيير هادو، تغذية راجعة وتقييما للممارسة الفلسفية، لأن هذه القراءة وبفضل تكوينه الفيلولوجي والثقافي (وتكوينه في المدارس الكاثوليكية)، مكنته من وضع النصوص الفلسفية في سياقاتها اللغوية، والكشف عن ذلك التمفصل بين الفلسفي والثيولوجي، وبين اللوغوس ونمط الحياة وبين النظرية والبراكسيس.

إن العودة إلى تاريخ الفلسفة كما يفعل بيير هادو، تقودنا إلى تغيير علاقتنا بالفلسفة ككل، والفلسفة القديمة على الخصوص، وأيضا الفلسفة الحديثة وحتى المعاصرة، وإن كانت قراءته لهذا التاريخ قد تثير نوعا من سوء الفهم، على اعتبار أن بيير هادو اشتغل على فلاسفة اختاروا نمطا معينا من الحياة، وربما شكلوا استثناءً في تاريخ الفلسفة، وأن الفلسفة الحقيقية هي التي ابدعت المفاهيم ، إلا أن بيير هادو لم يذهب أبدا ضد هذه الفكرة ، ولكنه قدم جملة من المفاتيح لفهم تقدم الفلسفة وفق حركة خاصة تجد فيها المفاهيم والأفكار، سببها وأساسها في الحياة وفي الواقع. كما اعتبر أن الانفتاح على العالم وعلى الآخرين الذي تتميز به الفلسفة، هو مركز كل ممارسة فلسفية حقيقية.

من أجل هذا يدعونا بيير هادو في كتاباته وفي حواراته أيضا، إلى الرجوع إلى تاريخ الفلسفة للوعي بالإطار التاريخي الذي ترعرع فيه تقليد جعل من الفلسفة مجرد خطاب نظري ومادة معرفية، كي تتم استعادة السؤال الأصلي عن العلاقة بين الفلسفة والحياة وإعادة بناء الانسجام بين السلوك والرغبة وبين الفعل والفكر . قد لا يكون الجواب بسيطا ولكن بيير هادو حاول أن يرسم معالمه بالانفتاح على فلسفات مثل الأبيقورية والرواقية والأفلوطينية كأشكال فلسفية متميزة . ولكنها لن تكون مع ذلك أشكالا نهائية لأن الأمر يتعلق بعودة إلى الفلسفة التي يمكن أن تضعنا في أفق يعتبر هذه الأخيرة تفكيرا في الذات في علاقتها بالعالم وبالآخرين.

إن ما يمكن استخلاصه من قراءة هادو للفلسفة، هو أن الحياة الفلسفية ليست ما هو ثابت وإنما شيء يتم ابتكاره وتجديده باستمرار، وقد يبدو الأمر ملتبسا أو

غامضا، لكنه ذلك الالتباس أو الغموض بالمعنى الإيجابي الذي يعطيه ميرلوبونتي لهذا المفهوم، والذي يعني الوجود في العالم الذي يضعنا بعيدا في الماضي ولكن في نفس الوقت يشرف على الحاضر والمستقبل، لأنه يشير إلى ما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة التي لا تقدم جميع المفاتيح أو الأجوبة، وإنما تزودنا بتلك الأدوات التي تجعل البحث عن ذواتنا بحثا مستمرا.

نص الحوار مع بيير هادو:

أرلوند ديفيدسون: "حضرت صورة سقراط بقوة، في مقالك المعنون بـ"مديح سقراط"، فما هي العلاقة بين سقراط الذي عاش في العصر اليوناني وكيف تم تقديمه من قبل كيركجارد ونيتشه والصورة الثابتة له التي تم استخدامها في تاريخ الفلسفة؟

بيير هادو : هناك شيء عجيب في تألق صورة سقراط، كما يقول ميرلوبونتي، في درسه الافتتاحي بالكوليج دو فرانس، والذي أحبه كثيرا ولا أملّ من قراءته إلى اليوم، إن كل الفلاسفة أو تقريبا كلهم (سأضع جانبا إبكتيتوس) اعترفوا بسقراط، رغم أنه رجل لم يكتب ولم يعلم كمعلم كبير، بل كان يتوجه إلى من يصادفهم في طريقه. لقي صعوبات مع الرأي السائد ومع سلطات بلده؛ وأذكر هنا ذلك المقطع الذي يعلن فيه ميرلوبونتي عن هذه المشكلة التي طرحتها سابقا خلال حواراتي معك، وهي أن الفلسفة "عندما وضعت في الكتب كفت عن مساءلة الناس، وما هو غير اعتيادي أو غير مقبول تم إخفاؤه في حياة مقبولة للأنساق الكبري". مديح سقراط وتكريمه المعلن في القرن العشرين، هو في الحقيقة صدى لنص كتبه بلوتارك (بلوتارخ) قبل 19 قرنا، وهو نص أحلت إليه من قبل، حيث يقول "إذا ما كان سقراط فيلسوفا فلأنه كان يتجول مع أصدقائه ويتناول معهم الطعام ويتناقش معهم، وكذا بذهابه مثلهم إلى الحرب وأخيرا بتجرعه للسم". لم يكن فيلسوفا، لأنه كان معلما أو أستاذ كرسي، بل لأنه بيّن لنا أن الحياة اليومية تمنح إمكانية للتفلسف. وقد شكل بهذا، بالنسبة للرواقيين والشكاك أولا ثم عبر مختلف العصور، نموذجا للفيلسوف الذي كانت حياته وموته درسا أساسيا.

في الحقيقة، رغم ما قاله ميرلوبونتي، لم يكن كل الفلاسفة يعترفون بسقراط كنموذج ومثال للفيلسوف، إذ لم يتحدث عنه مثلا، ديكارت أو سبينوزا، ولكن الفلاسفة الوجوديين بالخصوص هم من تحدثوا عنه كمعلم، كميرلوبونتي وكيركجارد ونيتشه، هذان الأخيران، وإن كانت لهما رؤية مختلفة أو متعارضة مع رؤية سقراط، إلا أن وجهتي نظرهما تلتقيان. فما أحبَه نيتشه عند سقراط في الأخير وبعد أن هاجمه طويلا، هو ذلك الابتهاج وتلك الحكمة المرحة والتي كانت في نظره تنقص المسيح. سقراطُ نيتشه هو نفسه سقراطُ أريسطوفان أكثر منه سقراط أفلاطون، ذلك الشخص الراقص في مأدبة كزينوفان. لفهم سقراط في نظر نيتشه، ينبغي الاهتداء إليه من خلال مونتينيْ وهوراس. صحيح أن لدى مونتينيْ تظهر صورة سقراط دائما كمثال كامل للحياة وتتجلى عظمته في كونه كان قادرا على اللعب مع الأطفال واعتباره وقته في هذا اللعب وقتا تم استخدامه جيدا. لقد أعجب مونتينيْ بقدرة سقراط على التكيف مع ظروف الحياة سواء في السلم أو في الحرب، كما أحبَ لديه بساطة حياته ولغته، وكيف كان يمنح الناس شجاعة الحياة والموت دون الحاجة إلى اللجوء إلى خطابات فلسفية. إذ عاش حياة بشرية بكل بساطة، وكان عاشقا للحياة. أما سقراط نيتشه، خلافا لسقراط مونتينيْ، فقد كانت بساطته وبساطة كلامه وسخريته وسيلة للتواصل ولكي يقول بشكل غير مباشر ما يفكر فيه لأنه ربما كان يخفي سرا رهيبا، ففي نهاية "فيدون" سيقول عبارته الشهيرة، التي تعدد تأويلُها من خلال وجهات نظر مختلفة: "ندين بديك لـ"أَسْكِلِيبْيُوسْ"، يعتقد نيتشه، أن سقراط –من خلال هذه العبارة- يريد تقديم قربان لإله الطب اعترافا وامتنانا لشفائه من الحياة، ولكن هل يقصد ذلك فعلا، وهل يمكن أن تكون الحياة مرضا؟ هل كان سقراط يكذب طيلة حياته؟ بالنسبة لنيتشه، كان من الممكن أن يكون سقراط أكثر عظمة لو أنه لم يقل شيئا واحتفظ بسره.

أظن أنه كان لدى نيتشه سوء فهم، لكلمات سقراط الأخيرة، التي لم يكن يعني بها أن الحياة مرض وإنما كان قصده أن حياة النفس هي وحدها الحياة الحقيقية. ولا أعتقد أن سقراط نفسه قد نطق فعلا بتلك الكلمات، وإنما أراد أفلاطون أن يقدم على لسانه مذهبه الأفلاطوني أو ربما قالها فعلا ولكن للسخرية، كما يعتقد ذلك فلاديمير

يانكلفيتش في كتابه "السخرية". لكن في جميع الأحوال طرحت هذه العبارة " ندين بديك لـ"أَسْكِلِيبْيُوسْ"، مشكلا مشهورا وعويصا وقدمت له عدة حلول وتأويلات.

كيفما كان الحال، فإن الشك الذي أثاره نيتشه بخصوص سقراط، والذي يفصح في الحقيقة عن شكه في معنى الحياة، جعل سقراط المرح يتحول في نهاية المطاف، إلى شخصية تراجيدية. أما سقراط كيركجارد، فقد كان تراجيديا منذ البداية، فهو مثال لجدية ومسؤولية الفرد الوجودية، هذا الفرد الغريب الممزق بين عدم اكتماله الداخلي والمحروم من كل ما يحبه والذي يشبه كيركجارد المسيحي. لم يكن سقراط كيركجارد حكيما وإنما محبا للحكمة حيث نجد عند هذا الأخير صفحات جميلة عن المنهج السقراطي وعن سقراط الذي لا يريد أن يكون سوى مولدا للأفكار ولا يدعي أنه معلم أو له تأثير على روح تلميذه وليس لتلميذه تأثير عليه. أما مونتينيْ فقد مدح بدوره تنازل سقراط وتخليه عن ادعاء أي سلطة معرفية.

من خلال هذه الأمثلة وتنوع الصور التي ظهر بها سقراط لدى الفلاسفة، يبدو أن الصورة "الأسطورية لسقراط" هي التي كان لها التأثير الأكبر على تاريخ الفلسفة، وليست الصورة التاريخية لسقراط.

أرلوند ديفيدسون: عندما تقابلُ بين سقراط الأسطوري وسقراط التاريخي، فمعنى ذلك أن هناك على الأقل طريقتين في التفكير في سقراط، الأولى سقراط كمحض خيال، وسقراط الذي ليس تاريخيا وإنما متجذر في التاريخ والذي يشتغل هنا كمثال، هناك التاريخ كخيال والتاريخ كنموذج ومثال. بالنسبة لك إذن، لا تعني بأسطوري أنه خيالي فقط وإنما أيضا مثالي .

بيير هادو: إن أفلاطون هو أول فيلسوف بدأ بإسقاط تصوراته الفلسفية على صورة سقراط، لقد كان المصدر الأول لصورة سقراط الأسطوري، وأغلب الفلاسفة الذين تحدثوا عن سقراط فعلوا ذلك من خلال الصورة التي رسمها عنه أفلاطون، وأحيانا من خلال الصورة التي قدمها كزينوفان، وإن كانت هذه الصورة بدورها صورة أسطورية. لقد مجد أفلاطون سقراط وجعله مثالا منسجما مع منظوره الأفلاطوني،

ولكنه أراد أيضا أن يركز على الدلالة الفلسفية لصورة سقراط وقيمتها. وقد يبدو الأمر أكثر تعقيدا، فمن جهة اتبع الفلاسفة مثال أفلاطون وأسقطوا بدورهم رؤاهم على سقراط، حتى أصبح سقراط متعدد الوجوه عبر تاريخ الفلسفة، ولكن من جهة أخرى هناك شيء ثابت في الفكرة التي لدينا عن ما هو جوهري في رسالة سقراط، لقد تكلمنا سابقا عن إمكانية تحيين هذه الفلسفة أو تلك (من الفلسفات القديمة)، ومثال سقراط لا يخلو من أهمية، فمن خلاله، ليس المذهب الفلسفي هو ما نسعى إلى تحيينه 'لأننا قد لا نتمكن من معرفة ما هو عليه فعلا، وإنما ما نود تحيينه هو ما يمكن أن يصبح "مثالا فلسفيا"، أي حياته وموته الذين كرسهما من أجل الآخرين، لجعلهما أفضل مما هما عليه. وأعتقد أن مونتينيْ هو الأكثر فهما "لماهية سقراط". كما أن الذين أسميهم بالمفكرين الوجوديين كانوا على صواب حين تعرفوا في سقراط على الفيلسوف الحقيقي بامتياز، لأنه أدرك بوعيه القيمة اللامتناهية لكل لحظة من لحظات حياته اليومية .

أرلوند ديفيدسون: من بين الفلاسفة المفضلين لديك، أعرف ان مونتينْ أدهشك كثيرا ونال إعجابك، متى ولماذا؟

بيير هادو: إن لقائي بمونتينْ، كان في سن الرابعة عشر أو الخامسة عشر، بمحض الصدفة حين وجدت مقتطفات له تمت ترجمتها إلى الفرنسية الحديثة في المكتبة التي كانت تحت تصرفنا في المدرسة، ولقد انبهرت به، لا أدري لماذا بالضبط، ربما لأنه كان يتحدث بتفصيل عن نفسه وعن الناس، فجعلني أكتشف الطبيعة البشرية الغريبة، فكل العصر القديم كان حاضرا ولكن أيضا الحياة في عصره، وهنود أمريكا والفلاحين..، وتبدو الطبيعة الانسانية من خلال ذلك، جد معقدة بكل مواقفها المختلفة، من الشك والإيمان، وصرامة الرواقية ومرونة الأبيقورية. لقد تعلمت من مونتينْ أهمية البساطة وتفاهة الادعاء. كما أثارني مقاله المعنون "التفلسف هو تعلم الموت" وإن لم أفهمه حينها، ولكن كان من بين النصوص التي قادتني إلى تمثل الفلسفة كشيء مختلف عن الخطاب النظري. لقد كنا ندرس في ذلك الوقت "نظريات مونتينْ عن التربية، وهي نظريات لا تخلو من أهمية لما تحمله من احترام لشخصية الطفل وأيضا لما تقدمه من

نقد لتعليم تجريدي يفضل المعلومات عن التكوين. نعرف كيف كان مونتينيْ يقابل بين الرؤوس الجيدة والرؤوس الممتلئة، لقد قرأت مرارا مقالاته و التي أشعر دائما عند إعادة قراءتها، بنفس المتعة. لقد استمتعت كثيرا وأنا أصادف فيها حكايات شيقة، وليس ببعيد حين انبهرت بنص كنت قد أدرجته في مقدمة كتابي "ما هي الفلسفة القديمة"، إذ وجدته نصا رائعا، حيث يتخيل مونتينيْ شخصا يقول "لم أقم بشيء هذا اليوم" ويجيبه مونتينيْ "كيف لم تفعل شيئا، ألم تحيى هذا اليوم؟ أليس هذا أروع شيء في اهتماماتك". في هذه الفقرة نلمس عند مونتينيْ اعترافه بقيمة لامتناهية للحياة ذاتها وللوجود، وهذا يقلب كل القيم المعتادة وبالضبط تلك الفكرة الشائعة عن أن ما يؤخذ بعين الاعتبار هو القيام بشيء، بينما الأساسي عند مونتينيْ هو أن توجد وأن تحيى. ولقد أدركت كذلك أن هذا إرث لدى مونتينيْ من الفلسفات القديمة، لأنه فهم جيدا معنى تلك الفلسفات وخصوصا الأبيقورية. قد نجد صدى لهذه الفكرة، عند نيتشه في قوله إن المؤسسات الإنسانية هدفها أن تمنع الناس من الشعور بالحياة.

أرلوند ديفيدسون: أعرف أنك لازلت تفكر في برغسون كفيلسوف مهم وراهني، وإنه شخص لا يتقادم، ولقد ذكرت سابقا فكرة برغسون عن تغير إدراكنا المعتاد، هل هناك جوانب لبرغسون لاتزال حية بالنسبة لك؟

بيير هادو: يمثل برغسون بالنسبة لي، أولا موضوعا إنشائيا في البكالوريا لسنة 1939 حيث اقترحتْ علينا قولته: "ليست الفلسفة بناء للأنساق وإنما هي قرار النظر بسذاجة في الذات وحول الذات". أولا، عبارة " الفلسفة ليست بناء للنسق" تقصي منذ البداية كل بناء نظري تجريدي، أما الجزء الثاني من عبارة برغسون، "الفلسفة هي قرار" فيعني أن الفلسفة هي قبل كل شيء اختيار وليست خطابا، إنها قرار وموقف وسلوك وممارسة وطريقة لرؤية العالم أما قوله "النظر بسذاجة إلى الذات وحول الذات"، فكلمة "سذاجة" هنا تذكرنا كيف اختار برغسون تعريف الفلسفة كتغيير في الإدراك، مثال الرسام الذي عليه، لكي ينظر بعفوية وسذاجة أي لكي يدرك الواقع، أن يبذل مجهودا كبيرا للتخلص من العادات السابقة والمألوفة لرؤيته الأشياء. إن عبارة "عفوية أو سذاجة"، تعني التخلص من ما هو مألوف ومعتاد وما هو مصطنع، ومتواضع عليه

بالرجوع إلى العمق، أي إلى إدراك أولي - إن صح هذا التعبير- بعيدا عن أي حكم مسبق. يمكن القول إن هذا الجهد مماثل لما يقوم به الرسام. إنه تمرين روحي. ويتمثل هذا الإدراك الجديد عند برغسون، في رؤية الواقع في صيرورته ونموه وتطوره، كانبعاث أو انبثاق غير متوقع لشيء جديد، أي لعالم غير معطى ولكنه يتكون باستمرار. صحيح أن بعض ما قاله برغسون قد يبدو اليوم متجاوزا، سواء عن مسألة التطور أو عن عمل الدماغ، لكن أعتقد أن ما هو أساسي في البرغسونية ليست هذه التفاصيل التي يدحضها العلم، وإنما هو أن الفلسفة هي تغيير إدراكنا و نظرتنا للعالم.

في التعليم الديني الذي تلقيته، والذي كان معظمه يعتمد مذهب توماس الإكويني، احتل برغسون مكانة مهمة، على الأقل في علم النفس، حيث دشن علم النفس الاستبطاني الذي كان ملائما تماما للحياة الروحية التي كنا نكتشفها في هذا التعليم. ولكن يبدو أيضا أن برغسون، بتأكيده على التطور الخلاق، من الصعب ملاءمته مع الفكرة المسيحية عن الخلق. وقد حاول الأب تيلار دو شاردان (Teilhard de Chardin)، تقديم نموذج أو نسخة للتطورية المسيحية والتي انخرطت فيها بكل حماس في سنة 1968، حين كنت مهتما بفلسفة الطبيعة، واكتشفت آنذاك ومن جديد بفضل فلاديمير يانكلفتش وأعمال ميرلوبونتي، برغسون كفيلسوف للطبيعة، وأهمية مفهوم الكائن الحي. وتصور الطبيعة كخلق وكحركة داخلية (وهذا في الحقيقة هو معنى فيزيس/الطبيعة عند اليونان). "لم تجد الطبيعة صعوبة في خلق عين بقدر الصعوبة التي أجدها في رفع يدي"، وقد بينت في إحدى المحاضرات أن مثل هذه التصورات هي تصورات أفلوطينية.

أرلوند ديفيدسون: يعتبر فلاديمير يانكلفتش استمرارا لبرغسون وأيضا فيلسوفا متفردا، ألح كثيرا على كون الحياة الأخلاقية ينبغي أن تكون دوما متجددة كتمرين لا ينتهي للذات، كما احتل الحب عنده دورا مركزيا في الحياة الأخلاقية، خلافا لمعظم الفلاسفة المعاصرين.

بيير هادو: لا أعرف كل أعمال فلاديمير يانكلفتش كما سبق لي القول، ولكني كنت متأثرا كثيرا أثناء بحثي عن أفلوطين، بكتابه عن برغسون، حيث ثمة إحالات عديدة إلى

العلاقة بين أفلوطين وبرغسون، ولكني أدركت كذلك من خلاله، تأثير الأفلاطونية الجديدة على فلسفة الطبيعة، وقد أحببت كثيرا كتابه "السخرية" الذي يشهد على قوة التحليل لسيكولوجية الإنسان. وأعتقد أنك تشير إلى ما قاله يانكلفتش عن الحب في الجزء التأني من كتابه "مقال الفضائل"، والحق معك في قولك أن يانكلفتش يختلف عن الفلاسفة المعاصرين بمنحه للحب تلك المكانة المركزية في الحياة الأخلاقية. في هذا يبرهن مرة أخرى على إخلاصه لبرغسون. طريقة تفكيره في مشكلات تناولتها دراسات لاهوتية وأخلاقية، وإمكانية الحب الخالص والعلاقة بين الأنانية والحب، كلها أفكار مدهشة وخصوصا أنه استطاع أن يدرك ما هو غامض في الحب: وكيف يمكن للعشاق أن يكونوا أنانيين وانتهازيين في الوقت الذي يكون حبهم منزها عن المصالح .

أرلوند ديفيدسون: لقد كتبت أن تيمة الحب في محاورة المأدبة لأفلاطون، تدخل عنصرا لاعقلانيا، أي عنصرا لا ينتمي لنظام عقلاني فقط بل يستحضر جوانب أخرى من الحياة النفسية، مثل الإرادة والشغف، إمكانية تحقق تغيير الفرد بالحب. فماذا تعني بلاعقلانية الحب عند أفلاطون ؟

بيير هادو: عندما ذكرت هذه اللاعقلانية، أردت أن أبين أن فلسفة أفلاطون هي أكثر تعقيدا مما قد نتخيل، عندما نقدمها كبناء عقلاني محكم. ويمكن أن نعتقد أن الحب في المأدبة، هو وسيلة فقط لتأسيس وحدة روحية تسمح بالحوار والتفكير الفلسفي وأن الحب هو شيء غريب عن المقاربة الفلسفية؛ لكن كما بين ذلك ديوتيم (Diotime)، إن الحب هو عنصر أساسي ومندمج في هذه المقاربة الفلسفية، لأن الصعود نحو الجمال (مثال الجمال عند أفلاطون) يبدأ بحب جسد جميل ثم يتبعه حب جمال روحي. حب الجمال الخالد موجود بالقوة في حب جسد جميل. إن محرك المنهجية الفلسفية هي الرغبة، وبذلك تستحضر عنصرا لاعقلانيا. إن بعد الحب يعطي للفلسفة سمة التجربة المعيشة والحية لحضور يخص أفلاطون بالفعل لكن أيضا يتعلق بكل فلسفة.

أرلوند ديفيدسون: متى بدأت بقراءة هيدجر؟

بيير هادو: في سنة 1946، كان لقائي مع هيدجر من خلال كتاب (Alphonse de Waelhens) عن هيدجر، وهذا كان من حسن حظي، لأنه في تلك الفترة كان من الصعب الوصول إلى هيدجر، وفقط من خلال بعض النصوص القصيرة المترجمة إلى الفرنسية. وأيضا دروس جون فال (Jean Wahl)، في سنة الليسانس، ولكن للأسف لسبب لا أتذكره الآن، لم أتمكن من متابعة هذه الدروس، ولتعويض ذلك قرأت كتاب (Alphonse de Waelhens) والذي كان من محاسنه ما تميز به من وضوح ، وقد بذلت جهدا كذلك في ترجمة أعمال هيدجر عن أفلاطون. وينبغي أن اقول أنني أصبت بخيبة أمل لأنه بدا لي في البداية، أنها جد معقدة وأن الاستدلال أحيانا جد بسيط، لكن يبقى كتاب (Alphonse de Waelhens) هو الذي كشف لي عما هو أساسي في هيدجر، أو على الأقل ما قدمه لي هيدجر وما أعتبره هاما وبالضبط التمييز بين اليومي أو ما يسميه هيدجر "on"، والوجود الحقيقي. لقد قام هيدجر بوصف جيد لما نسميه باليومي، وهو ما وصفه أيضا برغسون من خلال إبرازه أن الحياة العادية وقراراتنا وردود أفعالنا ليست واعية، ولا تصدر من أعماقنا ومن شخصيتنا، ولكن الأمر يتعلق بقوالب جاهزة أو بردود مصاغة بقوالب جاهزة يمكن لأي واحد أن يقوم بها: فهناك نوع من اللاشخصية (أو نزع الطابع الشخصي) في الحياة اليومية، وبالضبط فبرغسون يقابل بين هذا السلوك والسلوك الواعي للشخص الذي ينظر بعفوية وسذاجة في ذاته وما يحيط بذاته، والذي يحول إدراكه ونظرته للعالم كلية. وهذا عند هيدجر يعني التعارض بين اليومي العادي والمألوف وحالة الوعي بالوجود، ولقد سبق أن تحدثنا عن ذلك فعلا. عند الوعي بأن مصيرنا هو الموت (أو ما يسميه بالوجود من أجل الموت)، أي الوعي بمحدودية ونهائية الوجود، في هذه اللحظة يتخذ الوجود شكلا مختلفا ويصبح مثيرا للقلق ربما بسبب الموت، ولكنه مقلق أيضا بسبب اللغز والغموض الذي يمثله الوجود نفسه. أعتقد بكل صدق بأن تحليلات هيدجر لا تزال مقبولة ولقد أثرت في كثيرا، وبالتحديد فإن هذا التعارض بين اليومي والحقيقي لا يعني أنه ينبغي العيش دوما في الحقيقي، فالإنسان

يعيش ويحيى بشكل طبيعي وضروري في اليومي، ولكن يمكنه في بعض الأحيان أن يطل على الوجود من خلال منظور آخر وهذا ليس بالقليل.

أرلوند ديفيدسون: سبق أن كتبت مقالا تبين فيه أن فكرة هيدجر الشهيرة عن الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود تعود في أصلها إلى الأفلوطينية الجديدة؟

بيير هادو: أنت تقصد التعارض بين الوجود والموجود، الذي نجده في مقطع من تعليقه عن "بارمنيدس أفلاطون"، والذي أظن أنه ينبغي إرجاعه في الحقيقة إلى (Porphyre)، وهو أحد تلامذة أفلوطين ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة؛ وهو تعارض بين فعل الوجود (verbe être) وواقع محدد هو الموجود (L'étant): وهو واقع أدنى لأنه يشارك فقط في فعل الوجود. لكن العجيب في هذه النظرية هو فكرة حيوية الوجود.

هذا التناقض بين الوجود كفعل وما يوجد فعلا، نجده أيضا عند (Boèce) في رسالته (sur les Hébdomades) وربما بواسطته صادف هيدجر الذي كان لديه تكوين سكولائي جيد، هذا التعارض، كما يمكنه أيضا أن يكون قد انتهى بنفسه إلى هذا التمييز. في جميع الأحوال هناك فرق كبير بين التمييز من حيث الرتبة، بين الوجود والموجود والذي نجده في التعليق على بارمنيدس، والفرق الذي أعلنه هيدجر. وأنا متردد في الحديث عن جذور أفلوطينية جديدة لهذا الاختلاف.

أرلوند ديفيدسون: لقد كنت دائما مدركا بأن كتابات هيدجر هي نوعا ما عكس أسلوبك في الكتابة الفلسفية. إذ يبدو لي أن الوضوح والبساطة يمثلان بالنسبة لك إلزاما أخلاقيا.

بيير هادو: هذا لطف منك، لكن ربما لأنني لا أمتلك أشياء عميقة أعبر عنها مثل هيدجر. صحيح أن أسلوب هيدجر يطرح مشكلة، أولا بالنسبة للغة الألمانية نفسها، لأنه تلاعب وعذب هذه اللغة فعلا، وثانيا بسبب محاكاته وتقليده في لغات أخرى، مما خلق نوعا من الموضة –التي ربما ستنتهي – وطريقة جد غامضة في كتابة الفلسفة، أدت إلى عدم تشجيع كثير من القراء، كما خلقت انطباعا بأن الأمر يتعلق بلعبة في الفلسفة، التي لديها كما قلنا ميل طبيعي لتسمع ذاتها وهي تتكلم وترى نفسها وهي تكتب. ليس

المشكل إذن، هو الصقل أو النحت التقني للغة، لأنه في القديم عند اليونان كان الرواقيون مشهورين بهذا الصقل التقني وكذلك الشأن عند السكولائيين. هذا الصقل أو الدقة التقنية يقتضيها غالبا وجود صعوبة في التعبير مما يستدعي ابتكار كلمة أو تحويل كلمة عن دلالتها المألوفة. وهناك كثير من الكلمات أو المصطلحات التقنية (في الفلسفة)، والتي نعرف ما المقصود بها، لكن في الفلسفة ما بعد-هيدجرية، كثيرا ما تلعب الاستعارة غير المحددة دورا مضللا أو تكون متعسفة.

أرلوند ديفيدسون: لقد أثارت الوجودية الفرنسية انتباهك، فما هي التيمات الوجودية الأكثر أهمية بالنسبة لك؟

بيير هادو: هناك مثلا، مشكلة أثارها النقاش في الأوساط الفلسفية، حول عرض لجون فال (Jean wahl): "الذاتية والتعالي"، حيث أثيرت مسألة التمييز بين فيلسوف وجودي وفيلسوف الوجود، وأن الفيلسوف الوجودي (الذي يتبنى للوجودية)، هو الذي تتطابق فلسفته مع وجوده (مع حياته)، أما فيلسوف الوجود فهو فيلسوف يقدم خطابا عن الوجود. وإني أقبل بهذا التمييز. إذ كان لدي دائما انطباع أن الفلاسفة الوجوديين اعتبروا الفلسفة كقرار وكاختيار في الحياة، لكنهم غالبا ما توقفوا عند الخطاب عن الوجود فقط. إنها مشكلة عامة ولكنها ربما لا حل لها، ونتوقف دائما عند هذه الملاحظة: يميل الفيلسوف دائما إلى الاكتفاء بخطابه. في سنة 1946، عندما كنت أدرس في باريس، كانت الوجودية بالنسبة لي هي غابرييل مارسيل، لأنه كان وجوديا مسيحيا، ولقد تعلمت منه الكثير، ليس عندما كنت أستمع إليه وإنما عندما قرأت كتبه، تعلمت أولا التمييز بين فعل الوجود وفعل الملكية (être et avoir)، فالوجود (être) يتعلق بالشخص ذاته، أما الملكية (avoir) فتتعلق بكل ما ليس هو الشخص ولكن الذي من الممكن أن يضيع فيه هذا الأخير، ثانيا تعلمت التمييز بين اللغز والمشكلة وهو تمييز بالغ الأهمية، فالمشكلة هي سؤال يمكن الجواب عنه ويمكن حله بشكل نهائي، أما اللغز كما يقول غابرييل مارسيل، فيتداخل مع معطياته أي أننا نقع داخله، هناك لغز الجسد مثلا، لأننا نحن هذا الجسد.

هناك بطبيعة الحال "جون بول سارتر"، الذي قرأت له "الوجود والعدم" و"الغثيان" بالخصوص والذي تكمن أهميته في أننا نجد فيه تجربة موضوعها هو الوجود، ولكن اعتقدت دائما أن كتاب "الغثيان" هذا، يتعلق بشعور خاص بنفسية سارتر. إذ يمكن أن نتكلم عن الانبهار أو الدهشة إزاء الوجود وليس عن الغثيان. وهناك من استمعت إليه ولكن ليس بالقدر الكافي في الكوليج دو فرانس، وهو "ميرلوبونتي"، والذي كان نوعا ما وريث برغسون، من حيث أن فلسفته كانت تركز على الإدراك، باستعماله لعبارات مثل "تتمثل الفلسفة في التعلم من جديد رؤية العالم"، والذي قدم تفكيرا مهما عن الفن المعاصر وهذه كلها أشياء كان لها تأثير علي .

أرلوند ديفيدسون: لكن فكرة عبثية الحياة، هي فكرة أساسية عند ألبير كامو وسارتر بل وحتى عند الوجوديين الروس و يبدو لي أنك لم تتحدث عنها قط ؟

بيير هادو: بالضبط هذا هو ما يجعلني عازفا عن الوجودية، في تلك الفترة بالخصوص حيث كنت تحت تأثير المسيحية، وبالفعل لقد اعتبرت هذا المفهوم (عبثية الحياة) مفهوما مجردا وغريبا علي لأنه نتيجة استدلال عقلي: "في الوقت الذي مات فيه الإله لم يبق أي تبرير للوجود، إذن الوجود عبث"، شخصيا لا أجده كذلك. أفضل موقف ميرلوبونتي الذي عبر عنه في مقدمة "فينومينولوجيا الإدراك": العالم والعقل ليسا مشكلة ولكن يمكننا أن نقول إذا ما اردنا ذلك، إنهما غامضين ولكن هذا الغموض هوما يحددهما، ولا يتعلق الأمر بكشف الغموض وحل اللغز، فالفلسفة الحقيقية هي التي تعلمنا من جديد "رؤية العالم" والدهشة والانبهار أمام انبثاق لا يمكن تفسيره". هذا ما أتفق معه، فلماذا العبث أو الغثيان؟

أرلوند ديفيدسون: لدى سارتر مثلا، وعند آخرين نجد نوعا من ميتافيزيقا الحرية. لكن عند قراءة نصوصك، يبدو أنه إذا كانت ممارسات الحرية في مركز تفكيرك، فإن هذه الممارسات لم تحثك أبدا على بلورة فلسفة ميتافيزيقية، فهل يوجد هناك فرق أساسي بين ميتافيزيقا وجودية وممارسات وجودية؟

بيير هادو: باستخدامك لكلمة "ميتافيزيقا" فأنت تقصد بلا شك نظرية فلسفية؟ صحيح أنني لم أدع أبدا تقديم ميتافيزيقا وجودية، ولكن على العكس من ذلك، حاولت بكل تواضع أن أقترح نظرية عن الممارسات الوجودية. ومن البديهي أن الممارسات الوجودية تفترض الحرية كما تقول. في رأيي المتواضع، من الصعوبة بمكان اليوم اقتراح نظرية أو ميتافيزيقا الحرية. خصوصا وأن العلوم الإنسانية والعلوم الحقة تجعلنا نشك فعلا في حرية أفعالنا، ونظرية أو ميتافيزيقا الحرية لن تغير من ذلك. أظن أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار هذه المعطيات عندما نحاول تحديد مسؤولية الفرد او قدرته على التغلب على غرائزه ودوافعه. ولكن من جهة أخرى، فإن التجربة أبانت أننا قادرون على ممارسات روحية، كل بطريقته وتبعا لحدوده السيكولوجية. وينبغي القيام بما فعله ديوجين الساخر، الذي دون أن يقول أي شيء برهن على وجود الحركة من خلال حركة المشي. أتوقف دائما عند الاختبار الشفوي في امتحان البكالوريا، عندما سألني الأستاذ الممتحن: ما هو تعريف الإرادة؟ ولقد أجبته: "لا يمكن تعريف الإرادة وإنما تتم تجربتها وممارستها". يمكن القول أيضا مع كانط، تعتبر الحرية من أوليات العقل العملي .

أرلوند دافيدسون: كيف اكتشفت فتجنشتين؟

بيير هادو: لا أذكر بوضوح متى ولكن أفترض أنه قد تم ذلك عندما كنت باحثا في (المركز الوطني للبحث العلمي- CNRS)، حوالي سنة 1960، حين كان علينا تفريغ المقالات من أجل النشرة التحليلية للمركز (le bulletin analytique du CNRS)، حيث اطلعت على مقال عن فتجنشتين، يشير إلى النزعة الصوفية في "الرسالة المنطقية"، وهذا ما أثارني في البداية، كما وجدت ترجمة ايطالية للرسالة، وهكذا كان اتصالي بعمل فتجنشتين، ثم حاولت فيما بعد ترجمته ولكن لم أجد أبدا وقتا لنشر ترجمتي "للرسالة المنطقية" والتي تعد نصا تصعب ترجمته، وإنما قدمت عنه عدة محاضرات ومقالات.

أرلوند ديفيدسون: تكلمت عن "الرسالة المنطقية" لفتجنشتين لجون فال، ولقد قلت لي أن الجميع كان مندهشا لأن فتجنشتين كان أنداك غير معروف تقريبا.

بيير هادو: نعم، لكن جون فال كان يعرفه منذ 1946، ومحاضرتي كانت ما بين 1959 و1960، ولم توجد قبل ذلك أي ترجمة فرنسية، وكذلك في نفس السنة كانت محاضرة لـ "شالوم" (Shalom) إلى جانب مقاله في الكوليج دو فرانس عن فتجنشتين. ويبدو لي أنه لم يكن ثمة شيء آخر يذكر غير ذلك، وأظن أن الأب "ستانيسلاس برتون " تحدث قليلا في أحد أعماله عن فتجنشتين، وأتذكر أنني قلت في إحدى المناسبات، إنه ووفق التقاليد الفرنسية وبعد ظهور الرسالة المنطقية بأربعين عاما لم يفكر أي ناشر في العمل على ترجمتها.

أرلوند ديفيدسون: ألم يكن ما أثارك في الأخير في الرسالة المنطقية هو طابعها الصوفي؟

بيير هادو: مطلقا، بالنسبة لي كانت ثمة مفارقة، ولغزا رائعا، وكأن من يتبنى الوضعية المنطقية يتحدث عن التصوف. ولقد حاولت أن أفسر هذا الانتقال من المنطقي إلى الصوفي وبالضبط في المقالات التي كتبتها في ذلك الوقت، ويبدو لي الآن أنه لا يمكن تفسير "الرسالة المنطقية" كلها بالبرهان المنطقي. كثير من الشذرات توجد بالفعل في الدفاتر السابقة على الرسالة وتنسجم مع أفكار شخصية لفتجنشتين، تكشف عن قلقه الروحي. وفي كثير من المناسبات سجلت ذلك، لأنها تتطابق مع تيمات فلسفية قديمة تتعلق مثلا بالحياة في الحاضر. ويبدو لي أن فتجنشتين يدعو المتصوف إلى أن تكون له علاقة بالعالم؛ "الشعور بالعالم كمجموع محدود هو التصوف" عندما كتب هذه العبارة الغامضة "رؤية العالم ككل محدود" يتعلق الأمر بتجربة عاطفية مع العالم الذي يتم النظر إليه -تجاوزا- من أعلى. الاندهاش أمام العالم، هو اندهاش أمام وجود العالم وكينونته الذي يعتبره فتجنشتين هو تجربته بامتياز. هنا أيضا كما هو الشأن عند أفلاطون في التجربة المعيشة يجد الفيلسوف اكتماله.

أرلوند ديفيدسون: لقد قلت لي يوما بأنك لازلت تفضل فتجنشتين الرسالة على فتجنشتين الأبحاث الفلسفية، ولكن كتبت كذلك عن هذه الأبحاث:" لعبة اللغة والفلسفة" حيث استخدمت فكرة اللعب باللغة كإطار لتاريخ الفلسفة.

بيير هادو: أولا ينبغي أن نفهم المقصود بلعبة اللغة، فبالنسبة لفتجنشتين، إن ما يعطي معنى لما نقوله، هو الممارسة والموقف والسياق الذي تم فيه نطق العبارة أو الجملة. لقد ذكرت، وأنا أفكر في سارتر، مثال عبارة" مات الإله"، لأبين أولا أنه قديما عند اليونان، لم يكن من الممكن قول مثل هذه العبارة، وإنما قد يقال "الطاووس الكبير مات"، وذلك في إشارة دينية إلى الأسطورة. إنها لعبة اللغة المرتبطة بطقس ديني. لكن عندما نزل الفيلسوف سارتر في مطار جنيف، وأحاطت به كوكبة من الصحافيين الذين طرحوا عليه السؤال "هل لديك شيء تقوله" وأجاب "مات الإله"، في هذه اللحظة كان اللعب باللغة مزدوجا، أولا لأن في هذه العبارة إحالة إلى نيتشه وثانيا لأنها طريقة مسرحية لإعطاء صورة عن الفيلسوف العميق بل والذي يكاد يكون نبيا. هناك أشكال أخرى للعب باللغة حين تكون اللغة نشاطا من خلاله يريد الفلاسفة تسمية الأشياء أو التعبير عن الأفكار، مثلا بالنسبة لفتجنشتين عندما أقول "أنا أتألم" في الوقت الذي أعاني فيه الألم فأنا لا أعبر عن ألمي، الذي لا يمكن التعبير عنه، وإنما ألعب لعبة لغوية، لأني في الحقيقة، أطلب المساعدة أو الشفقة في سياق اجتماعي. هذه الفكرة قادتني في كل أعمالي؛ فأمام نص ما أو كلام لا ينبغي اعتباره في المطلق وكأنه لم يتم نطقه من طرف شخص ما في ظرف معين -وهذا خطأ المتطرفين الدينيين- فكثير من مؤرخي الفلسفة أو من الفلاسفة يسلكون نفس المسلك المتطرف حين ينظرون إلى النص كما لو كان كتابا سماويا مقدسا أو كأنه كلام الله وأننا لا يمكن ربطه بمكان وزمان محددين. ومن ثمة أهمية المنظور التاريخي والسيكولوجي في تاريخ الفلسفة، لأنه ينبغي دائما وضع تأكيدات وإثباتات الفلاسفة في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والفلسفية التي وجدت فيها. كما ينبغي أخذ بعين الاعتبار كون عبارة فلسفية لا تقدم دوما مفهوما أو مجموعة مفاهيم، وإنما قد تكون لها بكل بساطة فقط قيمة أسطورية، كما هو الشأن مثلا عند أفلاطون.

وإذا ما تذكرت جيدا فإن مسألة ألعاب اللغة، هي ما جعلني أفكر في الفلسفة كتمرين روحي، لأن التمرين الروحي غالبا ما يكون لعبة لغوية. إذ يتعلق الأمر بقول عبارة أو جملة لإثارة رد فعل سواء من قبل الأخرين أو من قبل الذات، في بعض الظروف ومن

أجل هدف معين. وهذا ما يطلق عليه فتجنشتين عبارة "شكل الحياة". وهو ما ساعدني لفهم الفلسفة كشكل أو نمط للحياة.

المقال الذي ذكرته، والذي تمت كتابته تحت تأثير فتجنشتين، كان أول محاولة للتفكير في دور اللغة في حياتنا. يمكن القول إنه في تلك اللحظة وطيلة مدة لابأس بها، كنت منشغلا بمشكلة اللغة وبفكرة أننا سجناء في اللغة وأن حياتنا كلها هي كلام. ولكن قلت لنفسي بأنه لا ينبغي أن نحبس أنفسنا في هذا الموقف وإنما علينا أن نتقبل التجربة اليومية التي تمنحنا هذا الشعور بأن اللغة تهدف إلى شيء غير قصدي.

أرلوند ديفيدسون: متى كان لقاؤك لأول مرة بميشال فوكو ؟

بيير هادو: كانت المرة الأولى عن طريق الهاتف، وأظن أنه كان هو الذي طلب مني تقديم ترشيحي للكوليج دو فرانس، وكان ذلك في خريف 1980. ولم ألتق به شخصيا إلا عندما زرت هذه المؤسسة كمترشح، وكانت زيارة ميسرة، فقد كان أحد الداعمين لي، كما أتى إلى حفل الافتتاح الذي نظمته يوم تقديمي للدرس الافتتاحي والتقيت به في كل اجتماعات الأساتذة، وتناولنا الغذاء معا مرة أو مرتين. لم يكن لي معه اتصال كثير لأنه توفي مع الأسف بعد ذلك بقليل .

أرلوند دافيدسون: ولكنك ناقشت معه الفلسفة اليونانية؟

بيير هادو: ليس كثيرا، خلال تناولنا مرة للغذاء سألني عن معنى عبارة (vindicaire sibi) في رسالة سينيكا إلى لوسيلوس (Lucilius). وتناقشنا خصوصا حول ذلك.

أرلوند ديفيدسون: هل يمكن أن تلخص اختلافاتكما الفلسفية، وبالضبط نقدك لأفكاره عن ثقافة الذات وعن الإستطيقا والوجود؟

بيير هادو: ينبغي أولا القول، إن منهجيتنا مختلفة جدا. لقد كان فوكو بدون شك، وفي نفس الوقت، فيلسوفا ومؤرخا للوقائع الاجتماعية وللأفكار، لكنه لم يمارس الفيلولوجيا، أي لم يتمرس بالمشاكل المرتبطة بفك شيفرة النصوص والمخطوطات القديمة ومشكلات الطبعات النقدية، واختيار المقاطع المناسبة في مختلف النصوص

المترجمة. بترجمتي ونشري لنصوص قديمة مثل تعليقات بارمنيدس ومارك أوريل وبعض الرسائل لأفلوطين وغيرها، اكتسبت نوعا من التجربة مكنتني من دراسة النصوص القديمة من منظور مختلف عن فوكو. مثلا كنت دوما حريصا على دراسة حركة فكر المؤلف والبحث عن مقاصده. أما بالنسبة لفوكو فلم يكن يعير كبير الاهتمام لدقة الترجمات، واعتمد في الغالب على ترجمات قديمة غير موثوق في دقتها.

اختلافي الأول عنه يوجد حول مفهوم اللذة. عند فوكو مثلا، فالأخلاق اليونانية-الرومانية هي أخلاق اللذة التي مصدرها الذات، قد يكون ذلك صحيحا بالنسبة للأبيقوريين والذين لم يتحدث عنهم إلا قليلا، لكن الرواقيين رفضوا كل فكرة عن أخلاق اللذة، إذ ميزوا بوضوح بين اللذة والفرح، بالنسبة لهم يوجد الفرح أو البهجة ليس في الأنا وإنما فقط في الجانب الحسن من الأنا، فسينيكا (مثلا)، لا يجد فرحه في سينيكا(كما يقول) وإنما في سينيكا كعقل كلي. البهجة والفرح يحصلان عندما يتم السمو من مستوى الأنا إلى مستوى آخر متعال. في وصفه لما سماه ممارسات الذات، لا يبرز فوكو جيدا، قيمة الوعي بالانتماء إلى الجماعة الإنسانية، أو كوعي يتطابق مع تجاوز الذات. وأخيرا لا أعتقد أن النموذج الأخلاقي للإنسان المعاصر يمكن أن يكون نوعا من استطيقا الوجود. أخشى أن لا يكون هذا سوى شكل جديد من التأنق اللغوي (dandysme).

أرلوند ديفيدسون: تتحدث مرارا عن ضرورة الارتقاء إلى منظور كوني؛ لكن هذا المنظور لا يتعلق بالفكرة الكانطية التي تعتبر الأفعال هي ذاتها بالنسبة لأي كائن عاقل. كيف تفسر هذا التصور عن منظور كوني ؟

بيير هادو: هذا المنظور الكوني يتطابق مع ما أسميه بالنظرة من فوق. مثلا في الجمهورية يقوم أفلاطون بمدح من كان فيلسوفا بطبعه، بقوله بأن الذي يكون بطبيعته فيلسوفا يتأمل الواقع ككل، وأنه لا يخشى الموت، وبالتالي فهو يتموقع في مستوى عال يرى منه مجموع العالم ومجموع الإنسانية، لا يرى الأشياء في مستواه الفردي، وإنما في مستوى كلي. نجد كذلك عند الرواقيين، كما هو واضح عند إبكتيتوس ومارك أوريل، حركة فكرية مماثلة، لأن عندهما تتم رؤية الأشياء من زاوية الطبيعة ككل والتي هي العقل الكلي. بمعنى آخر وضع الوقائع من خلال ما تقدمه للكون وما تساهم به

في توازنه وانسجامه. وهذا ما سميته أيضا التعريف الفيزيائي للأشياء، فالأشياء التي تجذبنا أو تخيفنا ينبغي لنا رؤيتها لكن ليس من وجهة نظرنا الشخصية أو الخاصة، وإنما من منظور كوني وكلي وبكيفية موضوعية. هذا ينطبق أيضا على أفلوطين الذي يرى أن النفس ينبغي أن ترقى من مستواها الفردي إلى مستوى النفس الكونية أو إلى مستوى العقل الإلاهي حيث يوجد النسق المثالي للكون.

ما يكتسي أهمية بالنسبة لي قبل كل شيء، هو الجهد الذي نبذله للانتقال من منظور إلى آخر. لقد أحببت دائما عبارة فيلسوف صيني تقول: "إننا نشبه ذباب الخل المحبوس في قارورة. لذا ينبغي الخروج من هذه الزجاجة للتمكن من التنفس في فضاء العالم الفسيح". إن سلوكنا لا يكون موجها بشكل آلي بنوع من الكونية المجردة ولكن المهم في جميع الأحوال هو القدرة على التحرر من الغمامة التي تجعل مجال الرؤية لدينا ضيقا لا يكاد يتجاوز منفعتنا الخاصة. ينبغي أن نضع أنفسنا في مكان الآخرين وأن تكون غاية الفعل هو الإنسانية ولا أقصد الإنسانية المجردة، وإنما الناس الآخرين. كما أن غاية هذا الفعل هي أيضا العالم ليس بمعنى ما يمكن أن نقدمه لهذا الكون، ولكن لوضع الوقائع من جديد في هذا المنظور الواسع. إنها تيمة تقليدية ورئيسية يمكن تلخيصها في الآتي: ليست الأرض سوى نقطة ونحن أشياء صغيرة جدا في هذا الكون الشاسع.

هذا الموقف المتمثل في وضع رؤيتنا في منظور كوني هل يختلف عن القانون الكوني الذي تكلم عنه كانط مثلا حين قال: "افعل بحيث يكون القانون الذي يوجهك قانونا كونيا للطبيعة"؟. أميل إلى القول بأنه لا يختلف كثيرا، ففي عبارة كانط هذه، نتموضع بالضبط في المنظور الكوني للطبيعة، ننتقل من الأنا الذي لا يرى سوى منفعته إلى الأنا الذي ينفتح على الناس الآخرين وعلى العالم. مثل هذه العبارة الكانطية لا تحدد سلوكا معينا ولكن تدعو إلى الفعل والسلوك بكيفية تأخذ بعين الاعتبار جميع النتائج والتبعات الناجمة عن ذلك الفعل أو السلوك إذا ما قام به الغير. إنه قانون نلزم به أنفسنا.

إرلوند ديفيدسون: يبدو أن ما يكتسي أهمية قصوى لديك هو الجهد المبذول لتجاوز الذات ألا يعني هذا أن ثمة عالم مطلق للقيم المتعالية هو الذي يوجه كل الأفعال؟

بيير هادو: نحن إزاء مشكل كبير وجد معقد والذي ربما لا يمكن معالجته بشكل عقلاني في بضع كلمات. ولكن سأحاول مع ذلك، أولا سأقول ما يلي: حتى لو قبلنا بوجود نظام متعال ومطلق للقيم، فلا يعني ذلك أنه يوجه كل فعل من أفعالنا. لأنه في الحياة وأغلب الأحيان، عندما يتعلق الأمر باختيار فعل ما، لا يكون اختيارنا بالضرورة مع أو ضد قيمة من القيم ولكننا نبتكر الحل الذي كثيرا ما يكون صعبا لمواجهة صراع بين القيم. المثال النموذجي هو الجدال بين بنيامين كونستان وكانط: هل يمكن الكذب بدافع الإنسانية؟ ليس علينا أن نطبق في كل فعل نقوم به قاعدة محددة بشكل مطلق، وإنما علينا أن نتخذ قرارا شخصيا وفق القيم التي نراها الأكثر أهمية في تلك الحالة.

يظل مشكل وجود عالم مطلق ومتعال للقيم المحددة قبليا، يطرح مسألتين :الأولى تتعلق بوجود عالم للقيم أما الثانية فباستمراريته. لا أريد أن أنساق هنا إلى إنشاء ميتافيزيقي نظري مجرد حول فلسفة القيم. شخصيا لا أتكلم عن عالم للقيم وإنما عن قيم متعالية، هي غاية الإرادة الطيبة للإنسان. هذه القيمة المطلقة هي التي استهدفها سقراط عندما تخلى عن مصلحته الشخصية ورفض الهروب من السجن. واختار الامتثال لقوانين المدينة رغم أن لا شيء كان يلزمه بهذه القوانين، لكنه ألزم نفسه عندما تبنى موقفا يتجاوز مصلحته الشخصية. لا يتعلق الأمر بالامتثال الأعمى للقوانين ولكن على العكس من ذلك، فالامتثال هنا للقوانين نابع من التزام حر. إن الأخلاق تبنى في الخطوة غير المتوقعة التي تنقلنا من منظور ضيق ومحدود إلى منظور كوني. "افعل فقط وفق القاعدة التي تريدها أن تصبح قاعدة كونية". توجد القيمة المطلقة في مستوى الارتقاء بالأنا بحيث يصبح هذا الأنا قادرا على أن يتموضع مكان الآخرين. أي الأنا الذي يكون فعله وسلوكه بدافع الحب والواجب وليس بدافع منفعة شخصية أو خاصة.

إن هذه القيمة المطلقة والمتعالية هي تلك التي تظهر في القيم المتعددة التي بلورها الإنسان عبر العصور، والتي هي متضمنة في الانخراط في هذه القيمة المطلقة. لقد

اعتبرت العبودية مثلا، جريمة ضد احترام الشخصية الإنسانية، لذا أتساءل إذا ما كان ثمة وعي عندما نعتبر أن استغلال الإنسان من قبل الإنسان أمر مسموح به في حضاراتنا. ولكن قبل إدراك واكتشاف ذلك لم تكن قيمة احترام شخص الإنسان شيئا مقبولا، إنها قيمة لم يتم الوعي بها جيدا ولكن تم أخذها بعين الاعتبار في بعض الفلسفات القديمة، كما هو الشأن عند سينيكا الذي كتب مثلا أن الإنسان مقدس عند الإنسان. فليس لان قيمة لم يتم الإعلان عنها بقول صريح، فهي غير موجودة بالنسبة للضمير الأخلاقي، وليس لأنها تم التعبير عنها بصريح العبارة، فهي ذات تأثير على سلوكات الناس. فالمسيحية مثلا لم تستطع أن تضع حدا للعبودية ولم تعمل على إلغائها خلال التعامل مع السود.

كيفما كان الأمر فالنظر إلى الأمور من منظور كوني، يقودنا بالضرورة إلى الاعتراف ببعض القيم الحاضرة باستمرار، كاحترام شخص الإنسان واحترام الحياة واحترام الوعود، وحتى لا نعدد فقط بعضها يمكن أن يكون هناك تطور في قوة الوعي لدينا بمثل هذه القيم، فمثلا قد نكون اليوم أكثر حساسية إزاء احترام الحياة والطبيعة بسبب ما نراه من كوارث طبيعية.

أرلوند دافيدسون: إذا ما كان هناك شخص يهتم بالفلسفة كطريقة في الحياة وطلب منك من أين يبدأ لتعميق فهمه لهذه الفكرة فما هو النص الذي تنصح بقراءته؟

بيير هادو: إذا ما كان الأمر يتعلق بنص من الفلسفة القديمة، فسيكون من الصعب اقتراح نص يسهل فهمه دون قراءة تعليق عليه. وأفكر هنا في رسالة إلى منيسي لأبيقور، قد يكون الاختيار الأسهل هو كتاب مارك أوريل، وأيضا كتاب إبكتيتوس، هذه كتب يمكنها أن تساعد في فهم هذا التصور عن الفلسفة (كطريقة في الحياة). لكن هذه النصوص تحتاج مع ذلك إلى تعليقات وشروح. أما بالنسبة للفلسفة الحديثة، فأحب كثيرا الدرس الافتتاحي في الكوليج دو فرانس لميرلوبونتي، بعنوان "مديح الفلسفة " وهو نص يسمح بالإطلالة على تصور للفلسفة كنمط حياة. وأحببت كثيرا "غلطة نرجس" للويس لافيل، لأن التأملات القصيرة التي يتكون منها الكتاب والتي هي بمثابة دعوى

لممارسة تمرين روحي، تقود القارئ شيئا فشيئا إلى "هذا الحاضر حيث توجد قمة وعينا " وإلى الوعي "بالحاضر المحض".

أرلوند ديفيدسون: إذا ما نظرنا إلى الفلسفة كطريقة للعيش وليس كمجرد نسق منسجم من المفاهيم والقضايا، فستطرح علينا مسألة علاقة الفلسفة بباقي المجالات الأدبية والفنية. فالرواية والقصيدة الشعرية بل وحتى الرسم والموسيقى، يمكنها ان تقدم لنا طريقة في الحياة بل في بعض الأحيان يمكنها أن تحدث تحولا في طريقة حياتنا. من ثم فالفلسفة لا تنغلق على ذاتها ولكن تنفتح على كل الأنماط والأشكال الممكنة لطريقة الحياة، وهذا يدفعنا إلى التفكير في حدود الفلسفة.

بيير هادو: سأقول إن الفن يمكن أن يكون أكبر معين للفلسفة، لكنه لا يمكن أن يكون هو الحياة ذاتها أو القرار والاختيار الوجودي. فكرة إلغاء الحدود بين الأدب والفلسفة كانت موضة في حقبة ازدهار الوجودية، وأظن أنها كانت كذلك في الرومانسية الانجليزية والألمانية. في حديثه عن العلاقة بين الشعر والميتافيزيقا، يعرف "جون فال" الرومانسية كمولد جديد أو نهضة للدهشة التي تجعل الاشياء الغريبة مألوفة والأشياء المألوفة غريبة. وقد أضاف أيضا أن الفن عند برغسون هو القوة التي تزيح الحجاب الذي تنسجه العادة بيننا وبين الأشياء. ونجد في نفس السياق موضوع مقالة "كارلو جينسبورغ" الذي أشرنا إليه سابقا، "جعل الأشياء غريبة". لهذا يمكن أن نقول بشكل عام، إن الفن والأدب والرسم وحتى الموسيقى، يمكنها أن تكون تمرينا روحيا. ولعل أفضل مثال هو عمل "بروست"، لأن بحثه عن "الزمن الضائع" هو طريق الوعي الذي بفضل تمارين الذاكرة يعثر على الشعور بديمومته الروحية. وهذا شيء ينتمي للبرغسونية.

كثير من الأعمال الروائية تطرح مشكلات فلسفية دون أن نعتبرها مسالك روحية، مثلا روايات سارتر، وخصوصا روايته "الغثيان" أو "الطاعون" لألبير كامو. فالرواية كثيرا ما تكون وصفا لتجربة وجودية يمكن أن يخوضها القارئ بنفسه أو على الأقل يمكن أن يفكر فيها، و تحضرني هنا مثلا، بعض روايات تولستوي كموت إيفان إلتش، وهي تأمل في الموت أو رواية الإخوة كرامازوف لدوستويفسكي.

هناك أيضا المسرحيات التي كانت موضة الحقبة الوجودية، وبالضبط مسرح سارتر وخصوصا السيناريو الذي كتبه لفيلم "تمت اللعبة" (les jeux sont faits)، فكل مسرحياته كانت لها قيمة درامية وقيمة فلسفية أكثر من أي مقال فلسفي .

يمكن أيضا أن نتكلم عن الشعر أولا في شكله "الهايكو" في الشرق الأقصى، الذي يبدو كأن لامعنى أو قيمة له، لأنه يصف لحظة عادية من الوجود- فراشة فوق زهرة مثلا، لكنه ذو عمق فلسفي لأنه يشير إلى ما لا يقوله، أي إلى عظمة الكون. في الأدب الغربي هناك أيضا تقليد لشعر فلسفي، بالخصوص عند الإنجليز، أولا عند الأفلاطونيين الانجليز وبعدهم الرومانسيين مثل شيرل، ووردسوورث، الذين ذكرهم بالخصوص الفيلسوف وايتهيد في تمثلهم للطبيعة. كما قام "جون فال" بترجمة قصيدة السعادة لتوماس تراهيرن (Thomas Traherne) شاعر الدهشة والذي يتكلم مثلا عن تواجده مع الأشياء في هذا العالم القريب منا. هناك شاعران فيلسوفان كبيران هما ريلك (Rilke) وهوغو هوفمانستال (Hugo Hofmannsthal)، بالنسبة لريلك وسبق أن قلت ذلك في بداية حواراتنا، كنت قد فكرت بالقيام بدراسة عن العلاقة بينه وبين هيدجر، لأن هذا الأخير كان يقول إن شعر ريلك يعبر عن فلسفته (أي فلسفة هيدجر). في كل الأحوال لدى ريلك تأمل عن الموت وعن الوجود وعن الأشياء وعن حدود اللغة، فمثلا عندما يتكلم عن الفواكه في "سوناتا لأورفي" يعتبرها مجرد كلمات و لكن عندما نتناول الفاكهة تختفي تلك الكلمات وينبثق إحساس وشعور بكل الكون لا يمكن وصفه. عند "هوغو فون هوفمانستال" أذكر "نزهة الحياة الخارجية" (la balade de la vie extérieure) والرسالة المشهورة إلى لورد شاندوسو، التي تعد شيئا متفردا في تاريخ الأدب حيث نرى حضور الأشياء وقوة الاحساس الذي تبعثه فينا والذي نعجز عن وصفه أو التعبير عنه.

لكن لابد من الوعي بحدود الأدب، فهو في النهاية خطاب وفي بعض الأحيان وبنوع ما يكون نسقا بفضل متطلبات التركيب الأدبي. فهو أقرب إلى الخطاب الفلسفي وإن كان أحيانا تمرينا روحيا كالخطاب الفلسفي، إلا أنه لا يكون في أغلب الأوقات سوى تعبير عن التجربة ولكنه ليس هو التجربة ذاتها، إنه ليس حياة فلسفية وليس قرارا وجوديا، .بل أكثر من ذلك يمكن أن يفتقر إلى الصدق الحقيقي وأن يميل إلى الخداع لأسباب

شخصية. في الحقبة الوجودية وفي النقد الأدبي، كتبت كلود إدموند ماني كتابا بعنوان "حذاء أمبدوكل" حول حدود الأدب، و قد بينت في هذا الكتاب كيف أن الأدب يشبه حذاء أمبدوكل الذي ظل عند سفح جبل "الإتنا" (Etna) (بعد أن ألقى أمبدوكل بنفسه في البركان)، إذ لا يمكنه إلا أن يكون شاهدا على مرحلة في صيرورة الانسان الروحية وعونا على التقدم الداخلي. لكن في النهاية ينبغي رمي الكتاب كما نصح بذلك كل من أندري جيد قارئ كتابه "غذاء دنيوي" أو فتجنشتين عندما طلب من قارئ الرسالة المنطقية، أن يقوم برمي السلم .(المقصود هنا بعد قراءة الكتاب وصعود سلم القضايا أن يجد القارئ طريقه أو سلمه الخاص).

أرلوند ديفيدسون: لقد ذكرت أيضا سيزان وبول كلي، كمثالين للرسم المرتبط بالتمارين الروحية.

بيير هادو: نعم لقد نسيت االرسامين، فالرسام يفكر في إيجاد طريقة عمل الطبيعة، وإن كان هذا الأمر بشكل تجريدي، فعند سيزان مثلا، هناك إحالات أحيانا إلى نوع من تجربة عالم يعبر عنه في الرسم؛ وأعتقد أنه ليس بمحض الصدفة أن برغسون لجأ إلى مثال الرسم ليبين ما هو التغيير الذي ينتج عن فلسفته للإدراك البصري، إذ يتطلب الرسم حركة لفرز العادات والاحكام المسبقة، كما يقتضي إرادة من أجل إدراك الأشياء بطريقة "طبيعية" والوقوف عند الواقع المحض. ولقد اكتشفت مؤخرا، بفضل زميلي جاك جيرني، الدلالة الفلسفية للرسم الصيني وبالخصوص في كتاب "شيتو" أحاديث حول الفن: (les propos sur la peinture du moine Cirouille-amere) والذي يبين فيه كيف اعتبر بيتهوفن مهمة فنه هي تمكين الإنسانية من ولوج عالم الفرح في قبول العالم وانسجام الكون .

أرلوند ديفيدسون: إذن في نظرك ما هي العلاقة بين تاريخ الفلسفة والفلسفة نفسها؟ في نهاية مقدمتك لمعجم الفلاسفة اليونان تحدثت عن الفيلسوف الذي ينبغي أن يظل دوما حيا داخل مؤرخ الفلسفة كيف تفهم هذه العلاقة؟

بيير هادو: قبل أن أجيبك سأقدم لك بعض الأفكار عن تاريخ الفلسفة، سأقول أولا أنه يتم دائما الحديث عن "تاريخ الفلسفة" ولكن نادرا ما تتم كتابة تاريخ الفلسفة نفسها، وأظن وقد أكون مخطئا في ذلك، أن هيجل كان الفيلسوف الوحيد الذي قام بكتابة صيرورة الفلسفة، يمكن أن نضيف إليه أوغست كونت. مؤرخو الفلسفة درسوا الفلسفات والأعمال الفلسفية، شخصيا أميل إلى دراسة الأعمال الفلسفية أكثر من الفلسفات، لأنني أشك في إمكانية إعادة بناء المذاهب والأنساق في كليتها بشكل دقيق، إذ لا يسعنا في الواقع، سوى دراسة بنية الأعمال وغايتها وما تود الفلسفة قوله في عمل محدد، لنأخذ مثال فيلسوف معاصر وهو برغسون إذ من المستحيل أن نعثر على انسجام مثالي بين مختلف كتاباته. عندما أقول إن الفيلسوف عليه أن يظل حيا داخل مؤرخ الفلسفة، فأعني بالضبط أن عليه أن يسلك - قدر الإمكان- نفس الطريق الذي سلكه الفيلسوف في كليته من حيث حركة الفكر وكل النوايا والمقاصد التي كانت لديه. تتبع هذا الطريق وحده هو ما يسمح بالتعرف على قطبي الممارسة الفلسفية (التي سبق أن أشرنا إليها في حوار سابق)، أي الخطاب واختيار نمط الحياة. قد يكون الوضع مفارقة ولكن المشكل الرئيسي الذي يطرح على الفيلسوف هو معرفة ما هو التفلسف. وهذا سؤال متجدد باستمرار يمكن للفيلسوف طرحه عند قراءة أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو سبينوزا أو كانط. تاريخ الفلسفة إذن يقدم لنا مجالا شاسعا للتجارب الموجهة للفكر وللحياة.

المرجع:

- Pierre Hadot, la philosophie comme manière de vivre; entretiens avec Jeanne Carlier et Arnold I. Davidson, éd. Albin Michel 2021, (Entretien n° 8: de Socrate à Foucault, p. 94 - 227).

الأسس الدولية الافتراضية الكبرى للجمعية العالمية للتحليل النفسي[1]

الدكتورة إشراق العود
(أخصائية ومحللة نفسية - الرباط)

المرأة غير موجودة

تُفتتح الشهر القادم[2] الأسس الدولية الافتراضية الكبرى للجمعية العالمية للتحليل النفسي. سيتم هذا في وقت تعلو فيه من كل حدْب وصوب أصواتُ نساءٍ تقطع صمتا ترسَّب منذ زمن. نساءٌ تطالبُ بمشروعية رغبتهن في المساواة والحرية، نساء تصارع الظلم الناتج عن التمييز على أساس الجنس والعنف ضد المرأة.

المنطق الفرويدي اللافالوسي (φ-)

يلعب التحليل النفسي دوراً مهما في هذه الحركة بناءً على "المنطق الفرويدي اللافالوسي". إن أصل التحليل النفسي يرجع إلى النساء، حيث أنه من خلال الإنصات إليهن، تَمكَّن فرويد من الإفصاح عن كلامٍ لا سابق له عن الحياة العاطفية والجنسية للنساء، في عصر لم يكن يُنظَر فيه إليهن إلا من منظور الإنجاب. إلا أن هذه النظرة كانت تحمل طابع عصرها و"تقليدا لماضٍ طويل".

يمكننا أن نقول حاليا أن التصور الفرويدي للأنوثة يعتمد على مركزية الفالوس. فعلا، فقد ارتكز (فرويد) في بلورته للأنوثة على الفالوس كرمز للخصاء. وهكذا، نجد الكائن الأنثوي في مجال اللاوعي، يطبعه النقصان بشكل نهائي، فهو يحمل علامة ناقص. إنها رؤية متجذّرة في قوة البصمة (ذكريات طفولية) التي تركتها المقارنة التخيلية للأجساد

[1]) https://www.grandesassisesamp2022.com/la-femme-nexiste-pas-2/#_ednref8

[2]) انعقدت هذه التظاهرة من 31مارس إلى 3أبريل 2022 عبر تطبيق زووم. تمت ترجمة هذا التقديم انطلاقا من نسخته الأصلية المنشورة على موقع الجمعية بالرابط اعلاه، تحديث بتاريخ 25مارس2022

الذكورية والأنثوية والتي تحمل في طياتها الاعتقاد بخصاء الأم وبأن جانب المرأة مطبوع بغياب.

عن فكرة هذه المِلكية (المرأة ليس لها والرجل له) المستندة على الجسد، ستترتب فكرة أن الرجل كامل، وأن الجنس الآخر يطبعه، بطريقة لا رجعة فيها، عدم الاكتمال مع ما يحملُه هذا في طياته من خيبة الأمل، المطالبة، الجشع والمنافسة الأبدية بين الرجال والنساء. كان أمراً صادمًا أن يجد عدد من النسويين بقلم (فرويد) أقوالاً لا يمكن تحملها، حيث تجعل من المرأة كائنا محروماً ومَوصوماً بالدونية. هذا المنطق يعتمد على تصور عقدة أوديب بالنسبة للطفلة انطلاقاً من نسختها الذكورية والتي تؤدي إلى مسار ملتوٍ نحو الأنوثة. فقد عاين (فرويد) بنفسه محدودية هذه المقاربة بالنسبة للذكور والإناث بما أنه تعثَّر أمام لغز الأنثوية (le féminin) الذي لا يمكن الاكتفاء من أجل فكه بعقدة الخصاء. من هنا أتى قول (لاكان) الفاصل: "لمعاينة الجرأة الحقيقية [ل] خطوة (فرويد)، يكفي أن نأخذ بعين الاعتبار مكافأته التي لم تتأخر في الظهور: فشل في مواجهة تنوع عقدة الخصاء"[1] ألم يكن لرفض الأنثوية ذاك قراءةٌ أخرى؟ كان هذا هو الطريق الذي نهجَه (لاكان).

تغييب المبدأ الأنثوي

"الملل من نظرية الأب"

لقد قام (لاكان) أولا بصياغته لنظرية أوديب، وذلك باختزالٍ ألسني لأسطورة أوديب الفرويدية عبر مفهوم اسم الأب والاستعارة الأبوية. عبر عملية الترميز هذه، أصبح اسم الأب بديلا للمجهولة (x) التي تحيط برغبة الأم، حيث يعطيها معنى. وهكذا يتأتى للذات ارتباطٌ تطبيعي/سوي للرغبة وذلك عبر خضوعها للقانون الرمزي. إن أثر الاستعارة هو أن تحُثّ الذوات على التفكير، الاستمتاع والتوالد... وذلك حسب معايير المُثُل الكلاسيكية المتبناة من طرف الجنس الذي تنتمي إليه.

---

[1]) Jacques Lacan "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", Écrits, Paris, Seuil, 1966p, p. 821.

في الفترة البنيوية، قام (كلود ليفي ستروس) بتنظيره لفكرة أن النساء موضوع للتبادل بين السلالات ذات المركزية الرجالية. سيقوم (لاكان) بالحياد عن هذا التصور، إذ لم يتوان عن لفت النظر إلى أن هناك شيء "لا يمكن قبوله" بالنسبة لوضعية المرأة من حيث "مكانتها كموضوع"[1]، في حين أنها من ناحية أخرى تبقى كلها خاضعة للنظام الرمزي على غرار الرجل. فهو يرى هنا "الطابع [...] الصراعي، [...] الذي لا مخرَج منه لوضعيتها - [[حيث أن]] النظام الرمزي، وبشكل حرفي، يُخضعها و يتجاوزها"[2]. في هذا النظام الذي لم يتوان (لاكان) عن نعتِه بالبرودوني (نسبة إلى برودون Proudhon)، نظام من صنف "كل الرجال"[3] ، تفشل فيه محاولة تخصيص مكانة للمرأة (زوجة، أم، ابنة...)، الشيء الذي لا يمنع إثارة التمرد. هناك جزءٌ من الأنثوية لا يتمكن من إيجاد مكانة داخل العالم. فهو جزء يبقى بالضرورة خارج كل موضع، وهذا أمر ليس بالماضي القريب!

أخذ (لاكان) بعين الاعتبار هذا الجزء منذ البداية، إذ سلَك طريقا معاكساً لتحليل نفسي يسعى لضمان السِّلم "داخل المنزل"، ذلك الذي يحيل المرأة إلى الأم والرجل إلى الطفل. ليس هناك أكثر بلاغة من القول أن سيادة الأب التي هي أساس ثقافتنا، لها وجه آخر قام لاكان ببلورته على أنه "إخفاء لمبدأ الأنثوية تحت رداء المثال الأعلى الذكوري"[4].

المتمظهرات (Les Semblants)

قادت هذه الصياغة (لاكان) في وقت لاحق إلى إحالة الأب، ليس إلى اسم، ولكن إلى وظيفة تجعل من الممكن تعدُّد الوسائط، [[التي تصبح بدورها]] أسماء الأب. وبالفعل،

---

[1] Jacques Lacan, Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, texte établi par J-A Miller, Paris, Seuil, 1978, 305 p

[2] المرجع السابق، ص..304

[3] نفسه

[4] "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie", Autres Écrits, Paris' Seuil, 2001, p. 84

فقد قام (لاكان) منذ الثلاثينيات بوضع تشخيص انحطاط الأب ذي القدرة الكلية. فليس هناك الأب، ولكن سرب من الدوال (دوالٌ أسياد signifiants-maîtres) من شأنها أن تمنح الأسماء لنماذج الاستمتاع في حقبة ما. هذه التعددية في أسماء الأب، تقِر بالتحولات المعاصرة، وخصوصا تنوع الحياة الجنسية: فكل واحد يبتكر طريقته في المتعة والحب، ويطالب باسم لسيناريوهات تسحب السجاد من تحت نظرية (أوديب) باعتبارها ليست الحل الوحيد لمسألة الرغبة.

كل هذا البناء الرمزي الأوديبي المرتكز على صور ودوالّ ليس إلا تخيلا/اختلاقا (fiction) تظهر فيه طبيعة ما يسمّى المتمظهر (Le Semblant) الذي أبان (لاكان) عن قيمته واستعماله. إن الفالوس الذي يعطيه الأب كمثال أعلى وشعار للقدرة الرمزية، ليس إلا متمظهرا يتقنع به الرجال كما النساء حسب ما تقتضيه عملية إضفاء الفحولة أو الأنوثة على المظهر في التعامل مع الجنسانية (par-être - عبر المظهر).

لقد استبق لاكان عصر الجندر غير الثابت (fluide genre) الذي قضى على ثنائية رجل-امرأة. فالرجال، النساء والجندر من كل نوع هم أولاً كائنات اللغة des êtres (de langage). فالأبوة، وقريبا جدا الأمومة أيضا والزواج ليست إلا اختلاقات (fictions). لا مجال للإيمان إلى النهاية بكل هذه "التصنُّعات"[1] الدالة، حسب (لاكان) فولتيري (نسبة إلى فولتير) يسخر من الطابع المصطنع والمختلق للغة مع البرهنة في نفس الآن على فائدتها كمتمظهرات.

بل هناك أكثر من هذا، حيث أن أخْذ الكلمة في التحليل النفسي من طرف النساء، ستدفع ب (لاكان) إلى استخلاص كل النتائج المتعلقة بمسألة الرغبة من حيث بنائها وأشكالها. وسيؤدي به الأمر إلى الأخذ بعين الاعتبار من جهة التنافُر بين الوضعيات الجنسانية كما يحدِّدها الآخر الكبير والتي تبقى خاضعة لكل الانزلاقات الدلالية، ومن جهة أخرى، فائض المتعة الخاص بكل واحد [[ذات]]، والذي يبقى مرتبطا بخُمول كبير

[1]Jacques-Alain Miller, " inLe parlement de Montpelier", Journée UFORCA des 21 et 22 mail 2011, inédit.

(grande inertie). بعبارة أخرى، فإن هناك توتراً يَسْري بين الدال السيد (signifiant-maître S1)، في منظور الخطابات الجماعية المنتِجة للمُثل، و بين الموضوع a، الذي هو موضوع المتعة.

بعد ذلك سيعمل (لاكان) على الذهاب إلى أبعد من هذا التوتر بين S1 والموضوع a المشتق من وظيفة ومكانة الفالوس، ليشق طريقاً آخر عبْر ما أسماه بالمتعة المضافة التي تقاوم المعنى الجنسي.

الجَنسنة (sexuation)

قام (لاكان) بإدخال مصطلح "الجنسنة" للإشارة إلى [[تدخّل]] العنصر الذاتي في مسألة اختيار ما أسماه صيَغ الجنسنة. هذه الأخيرة تمنح معالمَ للأشكال الممكِنة التي تقطُن / تسكُن/ تتبنّى عبرها كل ذاتٍ جنسها، وذلك ما وراء نمطية رجل/امرأة. ولهذا فقد عبَّر عن هذا الاختيار في سيميناره/حلقته الدراسية (أونكور - Encore) بعبارات "الجانب الذي يُدعى رجل"[1] و "الجانب الذي يُدعى امرأة".

إن "الجانب الذي يدعى رجل" يمكِّن أيَّ ذاتٍ من أن تنضوي تحت لواء نظام الخصاء، بمعنى الحد الذي يقيمه ظهور اللغة. هذا يفيد بأن نظام النقصان يجد موضعه بالجانب الذكوري! فمن ناحية تجربة الجسد التي تشير إليه، فالأمر يتعلق بمتعة محدودة بالعضو الفالوسي الذي يبقى موقعه والإحساس به كخارجٍ عن الجسد. إذن هذا الجانب يحدد عالم الجنسانية (sexualité)، الذي فيه نحب ونرغب في الآخر بمساعدة الهوام، بمعنى أن استمتاعنا بجسد الآخر الكبير لا يتم إلا ذهنيا كما يعبِّر عن ذلك ماتيم الهوام: (a<>$).

أما "الجانب المسمى امرأة"، فهو لا يستجيب لأي نظام كوني/شمولي بل إلى علاقة طارئة بالفالوس. فهو جانب لا ينتمي كليا إلى البعد الفالوسي، ذلك أن (لاكان) افترض كأصلٍ [[لمنطقِ]] ليس-الكل، متعةً هي أنثويةٌ على وجه التحديد. إنها متعةُ جسدٍ، لا

[1]Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XX, Encore, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil1975, p. 75.

يمكِن الكلام عنها، لا شكل لها ولا سبب. وإذا قلنا "تعسفاً" أنها أنثوية، فذلك بمعنى أن الجنسانية الأنثوية هي التي تقدم أفضل فكرة عنها، أي بتعابير تخيلية [قد تشير إلى] ما أسماه (فرويد) بالقارة السوداء أو الشعور المحيطي، وبتعابير منطقية، إلى اللانهائي أو ليس-كُلياً. إنها صورة متعةٍ "مغلفة بتلاصقها"[1] والتي أبانت لنا منذ نص "أقوال موجهة من أجل مؤتمر حول الجنسانية الأنثوية" عن العلاقة باللانهاية. إن آثار لا محدوديتها، نجدها بشكل خاص في التنسك أو في أشكال الزهد والتخلي عن الذات التي تنفلت من الإطار الذي يحدده الهوام [[للمتعة]].

هذا الجانب المسمى امرأة، ليست له صلة بالمُثل العليا، لأنه لا ينتمي إلى نسق القيم، ولكنه من قبيل الوحدانية [[unicité]]. إنه نموذج متعةٍ يجعل من كل امرأة استثناءً، ولا يمكن جمعها بأخريات (ne se peut collectiviser). ولهذا ليست هناك كلمة بإمكانها إرساء مجموعة "كل النساء" [لربما لهذا توجد كلمتا امرأة ونساء، كلمتين مختلفتين في اللغة العربية]. نقصان هذه الكلمة [في اللغة الفرنسية] يكتبه (لاكان) كالتالي: S(Ⱥ). كوْن هذه المتعة الأنثوية خارج اللغة، فهي لا تمنح إمكانية ربطٍ بأي تماهي، حيث لا يمكن معها [للذات] التعرف على نفسها، لدرجة أن (لاكان) قال بأنها تمنح الشعور للذات بكونها آخراً كبيراً لذاتها. في مقابل هذا النقصان في الآخر الكبير، تستجيب إلزامية كلام المحبة، السبيل الوحيد لإجراءٍ تكميلي ممكن (suppléance possible).

إن هذه البنيات الدلالية للجسد، تعمل على وصف الأشكال المتباينة للحب والرغبة في شكلٍ صنمي (fétichiste) أو في شكل عشقٍ مرَضي/هوس العشق (érotomaniaque)، وذلك حسب إذا ما كانت هذه البنيات تفضل طريق الموضوع (objet) أو طريق الحب كشرط للمتعة.

كانت الخطوة الحاسمة التي قام بها (لاكان) هي أنه أقرَّ بأن النساء على علاقة وطيدة ودون وساطة بهذه المتعة الفائضة، لكنها ليست حِكراً عليهن. فهي متعة تهم

[1] Jacques Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », Écrits, op.cit., p. 735

الرجال أيضا. إذ أن ما أسماه المبدأ الأنثوي يمكن تعميمه على الرجال، و يتجلى آنذاك كمبدأ لمتعة تتراءى فيما وراء المعنى الفالوسي : إنه مبدأ يمنح للمتعة معناها العميق.

التطلع الحداثي للأنوثة

بإعلانه عن أن "المرأة غير موجودة "[1]، توقَّع (لاكان) سؤالا، إنه السؤال الرئيسي المطروح على العالم المعاصر ألا وهو: النساء موجودات. أي نعم، بل أكثر من ذلك، إنهن متواجدات في كل مكان. يندهش الرجال لهذا الأمر والنساء أيضاً. إن أقوى المقاومات من نوع الهذيان أو الغيض بخصوص هذا الأمر، سواء كانت للرجال أو النساء، تقوم على إرادة الرجوع بهذا التطلع للأنوثة إلى النظام الأنثوي. ويرى (جاك-آلان ميلير) أن هذا التطلع للأنوثة من أقوى الظواهر التي تعرفها حضارتنا، حيث يقول "إن أكبر شِقاقٍ نعيشه بين النظام القديم والنظام الجديد، يمكنُنا فك رموزه على الأقل من ناحية، وهي أن النظام الرجولي في تراجع أمام الاحتجاج الأنثوي"[2]. الأنثوية التي يشير (جاك-آلان ميلير) إلى أهميتها المتزايدة، ليست من قبيل سيّدٍ جديد، ذلك أنه، وكما رأينا، هي تنفلت من قبضة كل سيطرة وكل معرفة.

برغبته في "وضع الفالوس جانبا"، ألَم يكن (لاكان) قد سبَق النسويين الجدد المعاصرين (les néo-féministes d'aujourd'hui)، نوعا ما، اللواتي/اللذين يسعين/ يسعون إلى التحرر من المعنى الجنسي كما هو متعارف على قبوله لدى الآخر الكبير؟ نرى، فيما وراء هذا، أن مختلف التحولات التي عرفها التيار النسوي الجديد منذ السبعينات متأرجحة بين تيار نسوي سياسي (المسمى تيار الهيمنة) و بين تيار نسوي يعتمد على مكانة الجسد ("مؤيد لجنس الجسد") فإن الأنثوية لم تتوقف عن الإلحاح. فهي تبدو الآن كذلك السؤال العميق الذي يفُوق نظريات الجندر. إن عمل التيار النسوي على "إلغاء الدعوة إلى/ استحضار الجندر"، جعل النسويين يتنكرون لدال المرأة.

---

[1] Lacan J. « La femme n'ex-siste pas », « Télévision », Autres Écrits, op.cit, p. 537«

[2] Jacques-Alain Miller, « Progrès en psychanalyse assez lent », La cause freudienne, n78, 2011, p. 197

في إطار هذه الحركة، نجد المحاولات الحديثة الساعية إلى إصلاح اللسان (la langue) في مواجهةٍ مع اشتغال/ وظيفة اللغة والكلام (langage et parole) .أليس هذا المجهود غير مجدي من حيث أنه يستحيل أن نتكلم خارج إطار الجندر والجسد، عدا أن يوصلنا ذلك إلى الصمت؟ إن مسْلَك الحرف الذي يبقى خارج المعنى، كما أوصى به (لاكان)، يبدو أكثر خصوبة / [[إبداعًا]]، إذ هو الذي يفسح مجالاً جديدًا أمام التأنيث (féminisation).

إن اللهث وراء أشكال المتمظهرات، التي تيبقى دائما مشكوكا في أمرها من حيث أنها وصفةٌ أوصى بها الآخر الكبير، يحيل إلى الصخَب الكبير الذي يحدثه مُيولٌ آخر لدى النسوية الجديدة المعاصرة (néo-féminisme contemporain). ففي بحثها عن تماسكٍ أنطولوجي أكبرَ للأنوثة، جعلت من الجسد الأنثوي محلاً للصراع السياسي في محاولتها لمراقبة المتعة. إنها تناضل، على وجه الخصوص، لصالح سحاق سياسي (lesbianisme politique) من أجل التحرر من الهيمنة الذكورية والذي تنبثق عنه أختية أجساد مزيفة (fausse sororité de corps). ألاَ تكون هذه الأخيرة مخرَجاً اختلاقيّاً / خيالياً (issue fictive) قائمًا، في النهاية، على الأساس التخيلي للأجساد (l'imaginaire des corps)؟

لقد شق (لاكان) طريقا/مساراً آخر غير ذلك الذي يوحي به الخطاب. إنه طريق معاكس تماما للتقليد، منبعه كلام المُحلّلين والمحلّلات.

إن تعريف الأنوثة لا يمنحنا الهدوء. إذ أن الكلام يمنحنا كائنا ليس متماسكا، يتعذر إدراكه، مما يرمي بنا في عشق الكلمة الصائبة التي قد تُحدِّد الكائن الأنثوي الأصيل. أليس هذا ما قد يدفع بالمرأة للبحث في التحليل النفسي عن أرضيةٍ أكثرُ ثباتا؟ لكن من النساء، وكما يقول (لاكان) "كل شيء يمكِن أن يُ[قال] عنهن، حتى وإن صدَر ذلك عن غير سبب/بدون منطق"[1]. في هذا المسار، يقودنا التحليل النفسي إلى ما وراء الاختلاقات / التخيلات التي كان قد استدعانا لها الآخر الكبير، وذلك إلى مُلاقاةِ حدوث الدوال التي تتحكم في حياتنا.

[1]Jacques Lacan, « L'Etourdit », Autres Écrits, op.cit., p. 466.

يقوم التحليل النفسي، ما وراء السدادة التي يقدمها الهوام كتعويض للنقصان الأنطولوجي، بتحيين تلك التجربة التي أسماها (لاكان) "الجنس كما هو" وذلك انطلاقا من منطق ليس-الكل. إنها تجربة مركَّبة من شبكةٍ أكثرُ عمقاً من شبكةِ الهوام، أكثر ثباتا من قيم الجندر وأكثر قوة من كل شيء، إنها تجربةُ حيثما نوجَد حقاً بطريقة فريدة. بهذا المعنى، يكون العَرَض هو ما يؤنَّثنا.

أنْ تكون هناك نساء وليس المرأة، لا يدل على أن وجودهن سابق لجوهرهن، ولكن ذلك يعني أنها "في غنى عن جوهر الأنوثة"[1] حسب تعبير (جاك -آلان ميلير). إذن ماذا يمكن لتجربة التحليل النفسي أن تفيدنا به بهذا الشأن؟ ماذا يمكننا أن نستخلص من مبدإ التأنيث في العلاجات التحليلية الحالية للرجال والنساء؟ قد نستفيد [بهذا الصدد] من منْح الماتيمات اللاكانية للأشكال الذكورية أو الأنثوية للرغبة [كما تكتب] على التوالي: φ (a) و $\Phi(\not A)$ قيمتَها الحالية. هذا ما يمكِننا انتظاره من الأسس العالمية الافتراضية الكبرى للتحليل النفسي التي علينا أن نتحلى بالجرأة، بما أن المرأة غير موجودة!

[1] Jacques-Alain Miller, « Liminaire », Ornicar?, N° 22-23, printemps 1981, p. 1.

أصل المقدس وتعدد مقارباتـه

أسماء الهندريس

قبل أن تصبح اسما يشير إلى فئة من الظواهر المرتبطة بالأنثروبولوجيا الدينية، ظلت كلمة مقدس تتحدد كنعت سواء في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، وتشير إلى صفة ترتبط بمقولة القداسة التي تعني في إطار وصايا التوراة الكمال، وذلك بواسطة فعل التطابق مع النموذج الإلهي والانفصال عن المدنسين والمشركين؛ ولن يحتفظ من اللاتينية التي انتقلت إلى الفرنسية، إلا بمفهومي الكمال (le parfait) والقديس (le saint) مع تفادي كلمة (sacer).[1]

تعني كلمة (sacer) في اللغة اللاتينية، ما ينتمي إلى مجال الآلهة وما يتعارض مع الدنيوي (profanus) الذي يشير إلى ما تم سحبه من المعبد ووضعه في متناول يد الإنسان؛ نفس هذا التعارض كان الرومان على مستوى النظام الاجتماعي، يقيمونه بين الخاصة والعامة. غير أن النعت مقدس (sacré) الفرنسي ليس وريثا مباشرا لكلمة (sacer)، وإنما هو اسم مفعول للفعل (sacrer) الذي يطابق الفعل اللاتيني (sacrare) المشتق من (sacer) إن النعت (sacré) الذي يتطابق مع النعت اللاتيني (sacratus) يعني ما يكون موضوع تقديس . وسواء في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية، فإن المعنى المهيمن على ما يمكن أن تسميه هذه الاشتقاقات، يرتبط بالعقيدة المسيحية ولا صلة له مع التعارض اللاتيني قبل-المسيحي بين sacer[2] و(profanus).

أما النعت دنيوي (profane)، فقد تكثّف استخدامه نتيجة استئناف استعمال مختلف للكلمة اللاتينية (profanus) التي كانت تعني في العصور القديمة الوثنية، الجاهل بالمقارنة مع الخبير، والمطّلع على السر المقارنة بالمغفل المحروم من ذلك في إطار مجال

الإبداع الفني. والمرجع الأكثر دلالة على هذا، نجده في عبارة شهيرة للشاعر اللاتيني هوراس تقول:

"أكره (Odi profanum vulgus et arceo) «Je hais le vulgaire profane et je l'écarte», السوقي المدنّس الدنيوي وأبعده عني". إن التعارض القائم هنا، هو تعارض بين الصفوة والعامة بالأساس؛ وهذا هو المعنى الذي سيظل مهيمنا في الاستعمال الحديث لكلمة دنيوي إلى حدود تدخل دوركايم ومدرسته، حتى وإن كان من الممكن العثور داخل إطار الاستعمال الكنسي لهذه الكلمة، على شيء من التصور اللاتيني على المستوى الديني، حيث يعني فعل(profaner) فعل سحب شيء ما من فضاء المعبد، نقله من عالم الآلهة إلى عالم الإنسان.[3]

يبدو إذن أن المقدس أصبح دنيويا، وأن إخضاعه كموروث للتنقيب والتحليل السوسيولوجي والتاريخي، لا يمكن أن يحدث إلا في مرحلة تاريخية تُجسد الفكرة العامة للعصر الحديث.

ليس الغرض في هذه المعالجة لموضوع المقدس بناء نموذج ذهني له، بقدر ما أنه محاولة للإحاطة به، وجعله ينكشف على ضوء المقاربات السوسيولوجية والفينومينولوجية والثيولوجية لتجلياته، وذلك لإبراز الكيفية التي يتدخل بها المقدس في العالم، كيفية حضوره في بناء "ماهيته"، وهو الباطن والظاهر، وحفاظه عليها وبسطها من خلال "منطق" متميز بقوته، لشمول كل ما كان ولا زال الإنسان يحتاجه من مصادرات لتقريب العالم إليه، ونسج هذا الاقتراب في شكل تصورات تملك عقلانيتها الخاصة ، وتعمل على احتواء كل من يسلم بمصادراتها.

من أين أتت فكرة المقدس؟ يواجهنا هذا السؤال لأنه نابع من التسليم بضرورة وجود المقدس، كما أنه نابع من التساؤل حول هذه الضرورة وأبعادها. فيما بين التّسليم والضرورة، يُفترض فينا من جهة، استقبال أجوبة أبرز المهتمين بالبحث عن مصدر المقدس؛ ومن جهة أخرى، الالتحاق بتأويلات تخص العمق الفلسفي لهذه المقولة، طالما أن تجليات المقدس من رموز وطقوس وأساطير، تكشف في العمق وبشكل دائم عن

وضعية قصوى للإنسان، حسب تحليلات ميرسيا إلياد، وليس فقط عن وضعية تاريخية. الوضعية القصوى تعني وضعية اكتشاف الإنسان لما هو عليه عندما يعي موقعه في العالم [M. ELIADE, IS, p.p. 40-41].

- المقاربة السوسيولوجية

اختلف دوركايم وتلميذاه "موس" و"هوبير" فيما يتعلق بتكون المقدس ونشأته، والمشكلة هنا لا تطرح على مستوى معرفة إن كان مقدس السحر يختلف عن مقدس الدين، إذ أن "المانا" قوة سحرية مثلما هي قوة دينية، إنها تنتمي إلى المجالين. غيرأن موس وهوبير يؤكدان "اعتقاد الجميع أن الإيمان هو نتيجة حاجة الجميع، نتيجة رغباتهم المجمع عليها".[4] تأخذ هذه الرغبات في الأصل شكل انفعالات لا يتولد عنها سوى الأوهام: فالجماعة انطلاقا من رغبتها الموحدة في الحصول على تأثير ما أو نتيجة ما، تعترف بأن هناك وسيلة فعالة قادرة على خلق هذه النتيجة، وبقدر ما تختلف وتلتوي طرق التعامل السحري مع هذه الوسيلة أو تلك، يُعتقد في إمكانية النجاح لتحقيق هذه الرغبات العامة، وفي جميع الحالات يعلق موس وهوبر، بأن "المجتمع هو الذي يدفع دائما ثمن العملة الزائفة لأحلامه ".[5]

يُرَدُّ أساس السحر والدين مع هذين الباحثين إذن إلى " الحالات الانفعالية الاجتماعية"، وهذا يعني أن المانا ليست موضوع تجربة فردية معزولة، كما يعني أن الدين ظاهرة اجتماعية على مستوى الأصل والنشأة والممارسة. على هذا الأساس، فإن كل ما سيقوله موس وهوبير عن طبيعة المانا وبالخصوص عن مصدرها الاجتماعي، سيكون بسطا للتحليل السوسيولوجي للمقدس كأصل وإجراءات متفاوتة الصور. يقول هذان الباحثان موضحان للفصل الجوهري بين المقدس والمانا "مقولة المانا ليست فقط عامة أكثر من المقدس، بل إن هذا الأخير متضمن فيها، إنه ينفصل عنها بوضوح. ومن الممكن القول بأن المقدس هو الجنس وبأن المانا هي النوع. وهكذا، وفي ظل الطقوس السحرية، سنكون قد عثرنا على شيء أكثر أهمية من المقدس، لقد عثرنا على أصله»[6]، يعني هذا أن المانا هي التي تفسر المقدس، وأن هذا الأخير يشير إلى مجموعة الأشياء التي تحمل خصائص المانا وتحيل إليها، وعلى أن هذه الأشياء لا تتمتع بخاصية القداسة

بطبيعتها، وإنما تستمدها من قوة خارجة عنها تخرجها لعالم الظهور في صورة مقدسة للتعبير عن كينونتها وحضورها .

وحده المجتمع يوحي لأفراده بفكرة المقدس، يؤكد دوركايم. وتتضمن هذه الفكرة فكرة السمو، وبالارتباط معها فكرتي الخضوع والتبعية، إضافة إلى أفكار أخرى ذات طابع أخلاقي مثل الاحترام ، السلطة الأخلاقية، الاعتراف بجميل الحماية التي يتلقاها الجميع من وجوده في المجتمع؛ باختصار، كل ما عمل على تشكيل وتكوين فكرة المقدس، يَرِدُ على الأفراد من خارجهم، من طرف المجتمع الذي ينتمون إليه. لكن كيف أصبح هذا التعظيم ممكنا؟

من غير المشكوك فيه في نظر دوركايم، أن لكل مجتمع، حتى وإن كان بسيط البنية كالعشيرة، كل ما هو ضروري لكي يثير في العقول من خلال التأثير الذي يمارسه عليها، الإحساس بالألوهية[7]، وهنا يظهر الاختلاف بين دوركايم و تلميذيه: إن فكرة المقدس ليست وهماً جماعيا، بل هي الفكرة التي يفرضها المجتمع نفسه على المستفيدين من وصايته[8]. من حيث أنه يتعالى على الأفراد ويتجاوزهم إذ أنهم عاجزون عن الكينونة في انعدامه كقوة أخلاقية تفوق قوى الفرد الإنساني، ولكنها تنبثق عن تكتل القوى الفردية وتركيبها داخل وعبر المجتمع، ما يجعل منها قوة اجتماعية إنسانية ، لكنها تتحول إلى قوى دينية بحكم أن العواطف الجماعية لا تتمكن من الوعي بذاتها إلا في حالة تثبيتها في أشياء مادية، خارجية.[9] ولعملية التركيز أهمية قصوى، إذ أنها أساسا عملية تعبير مادي عن شيء روحي ينعكس من خلاله ذاك الشعور الذي توحي به الجماعة إلى أفرادها، خارج وعيهم بهذا الشعور الذي يخالجهم، بحيث يصبح موضوعيا وبالتالي مقدسا .

سيرورة تكوُّن المقدس تحتاج إلى شيء آخر دقيق لكي يظهر باعتباره كذلك ويكتمل. فالاجتماعي، كما أجاب دوركايم عن سؤال كان قد وجهه إليه هنري دولا كروا، "لا يمكنه أن يصير دينيا من تلقاء نفسه"[10] إذ أن ذلك «يتطلب درجة من الحميمية، كما أن القوى التي تصدر عن تكتل وعي الأفراد يفترض أن تكون قوى جامحة ترمي بالفرد خارج ذاته وترفعه إلى حياة أسمى»[11]. لا يكتفي المجتمع بأن يجعل الفرد يسمو فوق ذاته، بل هو الذي يصنعه؛ وحتى يستمر هذا الفعل الخلاق للمجتمع ويُرَدُّ إليه،

يعمل المجتمع على المحافظة على ذاته بواسطة سلوكات مشتركة قهرية توحد الأفراد من حيث أنهم جماعة، وأساس هذه السلوكات أفكار ومشاعر موحدة لا تغدو هي الأخرى ممكنة إلا بفضل مواقف خارجية تدل عليها، مما يستبعد بشكل بارز الحديث عن تجربة دينية فردية تستمد أساسها من علاقة فردية مع أساس متعال، ويكشف عن استحالة وجود ممارسات خارج إطار المجتمع أو في انفصال عن المقدس كأساس للحياة الدينية؛ يقول دوركايم :"إن الممارسة هي التي تهيمن على الحياة الدينية، وبهذا فقط يعتبر المجتمع مصدرا لها" [12].

لم يكن دوركايم وحده الذي خلص إلى أن المجتمع هو مصدر المقدس، أوجست كونت مثلا، افترض أن كل إنسان يدين إلى الكائن الأعظم (Le Grand Etre) وهو الإنسانية بشكل عام، الإنسانية هي الإله؛ يجب علينا جميعا حسب كونت، الخضوع وبكل ارتياح لهذه القوة الموجّهة لنا والتي تجعلنا قادرين على أن نكون متميزين، نحمل ماهية الإنسان وربما أكثر من ذلك؛ مما يجعل كل إنسان مطالب على مستوى مواقفه، بأن تصب أفعاله في اتجاه هذا الكائن الأعظم وتنطلق منه، متذكرا دائما لأساس فعله وغايته، يحركه باستمرار الاعتراف بهذه القوة التي لن يكون إلا بها. مع دوركايم وكونت، شعور الإنسان الديني تجاه الإلهي والسامي، يمكن العثور على جذوره في المجتمع مع الأول، وفي الإنسانية مع الثاني.

اعتمد دوركايم في دراسته لأشكال الحياة الدينية على المجتمعات البدائية البسيطة، واعتبر "أن النتائج والخلاصات النظرية التي توصل إليها سوسيولوجيا، بالإمكان تعميمها على باقي أشكال الديانات في باقي المجتمعات طالما أن العناصر التي تكون المفاهيم الدينية الأساسية مشتركة بين جميع الأديان، كما أن هذه العناصر المشتركة هي التي تحدد مجال الديني وتعينه: فإذا كانت أفكار المقدس، النفس، الآلهة لدى بعض الشعوب تفسر سوسيولوجيا، فإنه ينبغي أن نفترض علميا، بأن نفس التفسير، مبدئيا، ينسحب على كل الشعوب حيث نفس الأفكار تتمتع بنفس الخصائص الأساسية"[13] ، وبالتالي، يؤكد دوركايم "ليس هناك من سبب يمنعنا من تعميم النتائج العامة لبحثنا على الديانات الأخرى"[14]

رغم المنهج الأمبيريقي المتبع لدراسة مفهوم المقدس والظاهرة الدينية عموما، لم يتمكن دوركايم أو تلميذاه من الإفلات من إعطاء ذلك المفهوم قواما يجعل منه ماهية[15]. لقد انتقل دوركايم منهجيا، من "مستوى تعدد الظواهر المقدسة واختلافها كمحمولات، إلى مستوى تحويل هذه المحمولات بواسطة تكثيف نظري إلى موضوع"، بل إن هناك من الباحثين من يرى أنه انطلاقا من نصه "تعريف الظواهر الدينية" يضع دوركايم "قواعد فلسفة حقيقية للمقدس"[16]، ويتكلم عن المقدس كمصدر منه "تنبثق حياة الغابة والحقل"[17]. إجمالا مع دوركايم، يتحول المقدس من الخاصية - المحمول، إلى الخاصية - الموضوع[18]، فينظر بالتالي إلى الدين كمنظومة في إطارها يتحقق المقدس سواء على المستوى التأسيسي أو الإجرائي؛ الشيء الذي يجعل الدين عموما تمثيلا لنمط إنتاج المعايير الجماعية والوعي الجماعي، إنه "يقوم بوظيفة الإدماج، ويمثل استراتيجية اجتماعية لخلق نوع من الإجماع . إن الدين بهذا يأتي بعد المقدس؛ بمعنى حينما يحتاج الأفراد، بعد مرور لحظة الغليان الخلاق للنظام الاجتماعي الجديد، إلى المقدس الذي يبرر النظام الاجتماعي نفسه ويمنحه مشروعيته .هذه النزعة للحفاظ على استمرار نمط في الوجود اجتماعيا، صورة حقيقية لأساس كل مجتمع؛ وحتى وإن استبدل المجتمع مظاهر للقداسة بأخرى، فإنه لا يندثر كمبدأ لانتشار القداسة في حد ذاتها، يرحل الأفراد وتبقى الصورة الأساسية للمجتمع عن ذاته كموزع للقداسة ومنظمها، كجوهر يقع فيما وراء أوجه الألوهية التي يزخر بها هذا الدين أو ذاك، طالما أن المقدس يسبق الدين وهو أسبق من جميع أشكال الإضافات التي تخضعه لها أوجه الألوهية".

في سنة 1938 أسس "روجي كايوا" مع "جورج باطاي" و"ميشيل ليريس" ما يعرف ب « كوليج السوسيولوجيا» المخصص لدراسة تجليات المقدس في الحياة الاجتماعية. وقد شكل كتابه "الإنسان والمقدس" الجذر بالنسبة لجزء كبير من عمله العلمي، خصوصا وأنه كتبه تحت تأثير انشغال كبير بمسألة الانفعالات الغامضة والملحة التي تسحر وتأسر قلب الإنسان، والمقدس يعتبر واحدا منها[19] .

غير بعيد عن تصور ميرسيا إلياد للعيد ودوره في تجديد حيوية الإنسان والعالم، معترفا بما يمكن اعتباره فخرا لدوركايم بسبب إثارته، في إطار الفصل بين المقدس

والدنيوي، دور الأعياد في خلق وجود استثنائي، يعود كايوا بالمقدس إلى مرحلة العماء الأولى: "الخروج من العماء إلى الكوسموس كان بتوسط المقدس". كيف؟

إذا كان العيد زمنا لإعادة خلق العالم بهدف تجديد قوته، فإن هذا لا ينفي عن العالم خاصية النظام. إن العالم كوسموس يحكمه قانون كوني ويعمل بإيقاع منتظم؛ قانونه أن كل شيء يوجد في مكانه، وكل حدث يقع في وقت؛ ومن هنا يمكن تفسير كيف أن الممنوعات من التجليات الأساسية للمقدس، ذلك أنها تحمي من كل ما من شأنه أن يهدد الانتظام العالمي للموجودات ويشوش على سيرورتها. إلا أن تجليات المقدس في صورة ممنوعات تكشف عن أنها عاجزة عن تجديد العالم وحياة الإنسان فيه، ولهذا "يجب استدعاء القوة الخلاقة للآلهة والعودة إلى بداية العالم، يجب التوجه نحو القوى التي حولت العماء إلى كوسموس"[20].

يأخذ فعلَا الاستدعاء والتوجه شكل تحيين للأزمنة الأولى للكون بواسطة العيد الذي يتجلى كعملية تحيين للعهد الأصلي الخلاق الذي فيه أخذت الأشياء والكائنات، والمؤسسات والعلاقات الصورة النهائية التي هي عليها. ما يميز مرحلة الأصلي أنها ذلك العصر الذي عاشت فيه الآلهة الأجداد التي تحكي الأسطورة تاريخها، وتخبر كيف أنها بدورها تنبثق تاريخيا، من تلك المرحلة التي لم تكن بعد الأشياء فيها قد أخذت صورتها النهائية؛ إنها تأتي من عصر كان "الخارق فيه هو القاعدة"[21]، كما أن هذا العصر يوجد في نفس الوقت عند بداية الصيرورة وخارجها، ولهذا يمكن اعتباره حالة أكثر منه مرحلة، ولا يجب أن نعتبره مرحلة إلا إذا أردنا أن نستوعب أو نتمثل بداية الزمن .

وظيفة التأصيل التي تقوم بها الأسطورة ترتبط أساسا بإقامة نوع من الانسجام بين وجود الكائنات وعلتها معرفيا ووجوديا. ومن أعمق وأدق المقولات المميزة للوجود الخاص بالإنسان، مقولة الزمان التي أسست لها الأساطير حيث يبدو زمانها هو أصل الزمن العالمي، وهو الزمن/الحالة التي حدث فيها كل ما هو محير وغير قابل للتفسير، ولكنه أصل وبداية للتفسير المطَمئن: الزمن الأسطوري مكمن مثالي للتحولات والخوارق إذ لا شيء فيه كان قارا، ولا قاعدة كانت مسطَّرة، ولا شكل ثابت للأشياء. وما اعتُبر فيما بعد مستحيلا، كان حينها ممكنا وممكنا جدا؛ الأشياء تنتقل من وضع إلى آخر من تلقاء

نفسها، الزوارق تطير في الأجواء، البشر يتحولون إلى حيوانات وهذه تتحول إلى بشر؛ الحيوانات والبشر جميعا كانوا يغيرون جلدهم بدل أن يموتوا أو يشيخوا. الكون كله كان قابلا للتشكل إلى ما لا نهاية وخيراته لا تنضب. وبفضل الأجداد المقدسين الذين سيفرضون على العالم مظهرا لم يتغير منذ ذلك الزمن وقوانين لازال معمول بها، سوف يتشكل العالم بأشيائه المادية الطبيعية وحتى الاجتماعية؛ إلى جانب هذا، حرمت الآلهة الإنسان من كل قوة سحرية قد يستخدمها لتحقيق كل ما يريد دون معرفة أو اعتبار للممنوعات، ذلك أن "النظام في الواقع لا يتحمل الوجود المتزامن لكل الإمكانات، لغياب كل قاعدة. وهكذا عرف العالم حدوداً لا تتجاوز تحصر كل نوع في وجوده الخاص وتمنعه من الخروج عنه. كل شيء أصبح ثابتا، أصبحت التحريمات قائمة بغرض أن لا يُخترق التنظيم والتشريع اللذان تم وضعهما"[22]، وبهدف رسم أسلوب لممارسة الإنسان للحياة في العالم بكل جزئياتها[23]. وبشكل عام، قام الأجداد الأوائل بتحديد "كل علاقات الكائنات والأشياء، البشر والآلهة .لقد وزعوا حصص المقدس والدنيوي، عينوا حدود المباح والممنوع"[24]. وكل انتهاك للمحرم، للمقدس، يؤذي نظام الطبيعة والمجتمع معا بحكم ارتباطهما؛ وما يخل بأحدهما يفسد الآخر، كما أن المزج بين عالمي المقدس والدنيوي سلوك ضد الطبيعة يسيء إلى السير الجيد للكون. وكل عملية مزج، أيضا، بينهما، عملية خطيرة تقود إلى جلب "الغموض والفوضى"[25]، والخوف والقلق؛ ومن هنا ضرورة الطقوس التي تعمل على إبعاد كل ما يخل بالنظام الطبيعي و الاجتماعي، وتعمل على أن يظل الأفراد متذكرين لما يمنح للعالم قوامه، وعلى أنه يجب أن يستمر قائما وجوده المقدس وأن يحصل ضمان هذا القيام بواسطة "السكون ". هنا ينبثق، بلغة كايوا، "مقدس الالتحام" الذي يتعارض "ومقدس الانتهاك"، الأول يسنُد ويُديم العالم الدنيوي، الثاني يهدده ويرجُّه.[26]

تطابقُ حالة العماء التي يحيّنها العيد ويجسدها كفوضى وانتهاك للمحرم حالة "قلب للقيم" إذ أن الآلهة والأجداد الأوائل يكونون قد انسحبوا من عالم البشر[27]: بانتهاء العيد ينتهي الغموض وتنضبط الفوضى ويتراجع الانتهاك، ليحل محل كل هذا، «الخوف الذي يعتبر بداية للحكمة".[28]

أما في الحالة العادية للمجتمع، فإن الممنوعات تعمل على حفظ علاقة الإنسان بالمقدس مع ما يعتبر طاهرا أو نجسا أو دنيويا؛ وفي هذه الحالة، يكون الحضور القوي لما يسميه كايوا بـ "مقدس الاحترام". غير أن المجتمع بشتى صيغ المنع التي يتوفر عليها، عاجز عن قهر التجاوز والانتهاك؛ وما ينظم ويؤطر كاحتفال، يأخذ صورة مقدسة من حيث ارتباطها بأسس تعود إلى الأصول الأسطورية. "مقدس الانتهاك" الذي يمثل العيد صورة له، هو ما سيقود كايوا إلى جعل المقدس جوهرا: في زمن العيد تحضر حالة العماء البدائي من خلال تفجر طاقة اجتماعية تحيل إلى الصور الأولى لتشكل المقدس وانتشاره. تَشَكُّلُ العالم من تَشكُّلُ المقدس.

أنقول بأن التجربة الدينية هي أساس خروج العالم من الحالة السديمية كفوضى وعماء، إلى حالة انكشافه كنظام وأشياء؟

في كتابه "الإنسان والمقدس"، يبرز كايوا مدى أهمية المقاربة السوسيولوجية للمقدس، فسوسيولوجيا المقدس تبين الكيفيات التي من خلالها يعمل الإنسان على الحفاظ على نظام العالم، وتبين أيضا المجهودات التي يبذلها لتجديده حينما يراه قد بدأ في الانهيار؛ إنها مهمة مزدوجة والمجتمع وحده هو الذي ينجزها، وبالتالي فإن المعالجة السوسيولوجية ستقوم على فحص الميكانيزمات الاجتماعية التي تؤسس واقعه والوظائف الاجتماعية التي يشرف عليه[29].

من الواضح أن كايوا لم يكن راغبا لا في القيام بتحليل دقيق للشعور الذي يثيره المقدس، ولا في الشروع في مقاربة "سيكولوجية للمقدس"[30]. فهو كتلميذ معجب بأستاذه مارسيل موس ومخلص له، سوف ينجز كتابه "الإنسان والمقدس" الذي "لم يتمكن موس من إنجازه". وعوض أن يقوم كايوا بمورفولوجية للمقدس التي تتطلب على حد تعبيره، أعمارا كثيرة[31] لكي يتم الاطلاع على الغزير من أشكال المقدس، فإنه حاول "كتابة التركيب"، وعمل على أن يرى في المقدس مجموعة "أنماط من العلاقات"، علاقات بين الأشياء المقدسة، ثم وبالخصوص العلاقات بين الإنسان والمقدس، الشيء الذي سينتج عنه "رَدُّ كونية المقدس إلى العلاقة، أي اعتبار كونية المقدس علائقية، بحيث تكشف

هذه العلاقة عن منطقها المتناقض في أجلى صورة على المستوى الانفعالي بالنسبة للفرد حينما يعيش المقدس كقوة جاذبة وخطيرة في الوقت ذاته".

لكن كايوا لم يحذر الابتعاد عن النظر إلى المقدس من زاوية ميتافيزيقاه، ذلك أن مشكلة المقدس كما يقول: "بدت لي أنها تهم شيئا خاصا بالإنسان، شيئا عميقا وجوهريا. أكيد أني قد تجاوزت أكثر مما هي مسموحة به حدود المعرفة الوضعية"[32]. ولهذا، لن نستغرب إذا ما وجدنا كايوا في الفقرة الخامسة من كتابه السابق ذكره، يتكلم بلغة لا تخلو من شاعرية، حيث تَضخَّم التأمل بأجيج المشاعر، كأن يقول: "المقدس هو ما يمنح الحياة ويسلبها، إنه المنبع الذي منه تتدفق والمصب الذي فيه تتلاشى. غير أنه ذاك الذي لن نستطيع امتلاكه صحبتها"[33].

ما يميز المقاربة السوسيولوجية للمقدس، أنها حاولت الارتباط "بذرية الوقائع الدينية لكي تصل إلى المبدأ الأول الذي يؤسسها"، وهذا ما جعلها تبدو في نظر "دو ميزيل"، كتصور فلسفي للدين من إنجاز باحثين تَحدَّد غرضهم في التوصل إلى "أصل الوقائع الدينية"[34]: لا يتأسس علم الأديان بتحديد جينيالوجيا الصور الدينية، ولا بالبحث الذي يسيره مثل هذا القصد، ذلك أن علم الأديان الحقيقي هو الذي يترك مسألة الأصول للفلاسفة"[35].

انطلاقا من رفض مثل هذه العودة إلى الأصول، ينتقد ميرسا إلياد كل باحث في الأديان يعتقد أنه بالإمكان أن تشتق جميع الظواهر الدينية من المانا كأصل للدين، ذلك أن مقولة المانا بالرغم من أنها موجودة أيضا في الأديان التي تقع خارج دائرة الملانيزيين (Mélanésiens) فإنها ليست مقولة كونية، وبالتالي يصعب علينا اعتبارها كممثل للمرحلة الأولى لأي دين[36]. وعلى هذا الأساس، فإن " النظرية التي تعتبر أن المانا كقوة سحرية لا شخصية، ليست مبرَّرَة نهائيا. إن الاعتقاد بأن المانا تمثل مرحلة ما قبل دينية، مرحلة يهيمن عليها السحر، اعتقاد خاطئ بشكل واضح (...) ومن الأفضل وضع المشكل بعبارات أنطولوجية والقول بأن كل ما يوجد في صورة كاملة، يمتلك دائما المانا، وعلى أن التمييز" شخصي- لا شخصي" ليس له معني محدَّد في العالم الذهني القديم، والتخلي عنه فيه الكثير من الحكمة[37].

يظل الكلام عن المانا قائما كلما تعلق الأمر بالحديث عن وجود قوة منتشرة في العالم، وكلما تعلق الأمر بالحديث عن الدين، إلى درجة اعتبار مفهوم النعمة (La grâce) المسيحي مشتق منها[38] وصورة لها .

إن سوسيولوجيا المقدس محاولة "علمية" لتطويع المظاهر الدينية للحياة الاجتماعية بغرض البحث عن تحديد نمط الوجود الاجتماعي في أسلوبه الديني، وإبراز الأساس المتعالي عن الأفراد، والذي يوحدهم كجماعة ويضمن تكتلهم ويحدد توجهاتهم. وسواء ثم تمثيل المقدس في المجتمع، أو في قوة كالمانا، فإن هذه المقولة تظل مع المدرسة الدوركايمية قوة تعلو على الجميع؛ الأفراد لا يختارونها، ولكن كينونتهم لا تتحدد في غيابها .

المقاربة الفينومينولوجية

لا ينتمي المقدس إلى عالمنا لأنه "المختلف تماما (Le tout autre)، ولكنه يأتي إلى العالم ويتجلى من خلاله، ليؤسس بذلك نمطاً خاصا من الوجود مُشبعاً قداسة. لكن، ما الذي يتجلى في تجليات المقدس المتنوعة والمتعددة؟ وحدة الاعتقاد أم نسبية المقدس؟

مقدس ميرسيا إلياد في تجليه، يحمل جوابا أعمق وأشمل: للمقدس ثقله لأنه موجود .إنه يوجد فيما وراء الثقافات والأزمنة والأمكنة؛ من هناك تُختزل كونيته، ومن هناك نصل إلى إمكانية طرح مسألة مصدره. من هذا المنظور، وبالنسبة لإلياد، يكون من يطرح السؤال "ما أصل المقدس؟"، كمن يسأل- يريد أن يعرف، كيف جاءت الأشياء إلى الوجود وَلِمَ جاءت؟

من حيث أنها من أشمل تجليات المقدس وكخزان لا ينضب للنماذج، تعتبر الأسطورة مالكة الأسس الوجودية للعالم وما فيه، ولممارسة الحياة به، وبهذا فإنها تكشف عن نوعين من العلاقة مع المقدس وتحددهما: علاقة على مستوى الكوسموغونيا (نظرية عن نشأة الكون) حيث تتحدد الأسطورة كنسق من الأفكار والتصورات حول العالم الطبيعي؛ وعلاقة على المستوى الأكسيولوجي من حيث أنها

تتضمن النماذج الأصلية لكل سلوك إنساني: فيما وراء الأسطورة لا نجد شيئا سوى السديم، إنها تمثل لحظة فاصلة لتأسيس بداية نشأة المقدس والعالم معا، ولظهور الحقائق التي بها تقرب مجموعة بشرية بين العالم ومصدره.

تروي الأسطورة على مستوى نشأة الكون، أنه في البداية لا شيء كان متمايزا؛ السديم عام، ولم يحصل الخروج من حالة العماء هذه إلا بعد تدخل المقدس، أي بعد حدوث فعل الخلق الذي كانت علته الآلهة والأجداد: إن "الآلهة والكائنات نصف إلهية هي التي أوجدت العالم وأسست ما لا يحصى من أساليب الوجود في العالم"[39]، وجود يتقاسمه البشر والآلهة، ويعرف فيه الإنسان كيف جاءت الآلهة إلى العالم. انطلاقا من كونية التأسيس الأسطوري هاته، يستحيل الفصل بين الأسطورة الكوسموغونية وأساطير الأصول: "تبدأ أسطورة الأصل في أحوال كثيرة بإيجاز قصة ولادة الكون: تورد باختصار اللحظات الأساسية التي خُلق فيها العالم، لكي تروي بعد ذلك نسب الأسر المالكة أو تاريخ القبيلة أو تاريخ نشأة الأمراض والأدوية ... إلخ"[40]. لقد جاء العالم بكل ما فيه إلى الوجود، عبر فعل مقدس تتماهي معه الآلهة والزمن المقدس الأصلي؛ وما يميز هذا الافتراض الأسطوري، أنه يجعل العالم حقيقيا طالما أنه يلحقه بمبدأ لا يتجاوزه أي مبدأ آخر، لا منطقيا ولا وجوديا .

تتضمن الأسطورة من جانب آخر، نماذج ثابتة للسلوك: "يجب علينا أن نفعل كما فعلت الآلهة في البدء"، تقول إحدى النصوص الهندية[41]؛ في هذا المستوى، تتحدد الوظيفة الأساسية للأسطورة في تثبيت النماذج المثالية لكل الطقوس والفاعليات البشرية الضرورية من طعام وجنس وشغل ...؛ ويصبح الإنسان باعتباره مؤمنا بآلهته، مسؤولا مسؤولية تامة؛ يقلد الأفعال المثالية التي قامت بها الآلهة في البدء، ويكررها[42].

"التكرار بأمانة للنماذج الإلهية ذو نتيجة مزدوجة: من جهة، أن الإنسان إذ يحاكي أفعال الآلهة، إنما يتمسك بالمقدس وبالتالي بالحقيقي، (..) من جهة أخرى، بفضل التحيين "غير المنقطع" للأفعال الإلهية المثالية، يتقدس العالم، ذلك أن السلوك الديني الذي يزاوله الأفراد يساهم في الحفاظ على قدسية العالم"[43].

يلعب مفهوم النموذج دورا أساسيا في تفسير إلياد لبنية الأسطورة وكشفها عن وعي الإنسان بموقعه في العالم. إن إنسان الأسطورة حسب إلياد، لا يقوم بأي فعل إلا إذا كان هناك من سند يضمن خصوصية هذا الفعل، ويحيل إلى موقع صاحبه الذي يميز بين صور حضور النماذج المتعالية للسلوك، ليسلك وفق هذه النماذج، يكررها ويثبّتها، ويثبت وجودها ويشارك الآلهة حضورها. تمنع "الكونية والنموذجية"، كبعدين مكونين للأسطورة، كل إمكانية للنظر إليها كابتكار وممارسة شخصين ذاتيين؛ فطالما أن الأسطورة تكشف عن ذاتها كمصدر وقوة موجهة خاصة بفاعليات فوق إنسانية، فإن السلوك بصورة نموذجية مستمد من ذاك النشاط ومن تلك الفاعليات، يعني السلوك بصورة كونية، وبهذا تصبح الأسطورة "نموذجا للعالم بأكمله"[44]. هذا التشبث بالنموذج والذي يؤسسه المقدس ويشمله، يكشف في نظر إلياد عن رفض الأصالة الفردية الذي يُترجَم واقعيا بـ"رفض العالم الدنيوي وعدم الاهتمام بالتاريخ الإنساني"[45]، على اعتبار أن التاريخ الحقيقي هو التاريخ المقدس الذي تحكيه الأسطورة من حيث أنها حقيقة مطلقة، "تكشف لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود"[46]، وبالتالي فإنها تساعد على الكشف عن "انبثاق المقدس داخل العالم"[47].

تُؤَمّن الأسطورة اليقين والهدى للإنسان المتدَين. كلما كان الإنسان متدينا، كلما كانت تحت تصرفه نماذج مثالية تعيّن له أنماط سلوكه وأفعاله وتفكيره؛ وكلما كان متدينا، اندرج في الحقيقي وامتلكه. وليس الحقيقي حقيقيا إلا لأنه مقدس أي "محصَّن و ثابت بشكل مطلق، ولا يلحقه التحول"[48]. وكل من يقيم في وجود تميزه مثل هذه الماهية "يقل تعرضه لخطر التيه في أفعال غير مثالية، "ذاتية"، وبالتالي ضالة" [49].

قيمة اليقين التي تتمتع بها الأسطورة، تعمل الطقوس على تثبيتها واقعيا والمحافظة عليها بشكل دوري بفعل التكرار لما جرى؛ فيتجدد يقين إنسان المجتمعات الدينية القديمة بأن شيئا ما يوجد على نحو مطلق، وأن هذا الشيء مقدس يعلو على الدنيوي وعلى البشر، لكنه مع ذلك في متناول التجربة الإنسانية التي يُكشف بواسطتها عن الحقيقة المشيَّدة بعناصر مفارقة ومتعالية؛ غير أن هذا التعالي قابل لأن يعاش طقسيا، ولا يلبث حتى يصبح جزءا لا يتجزأ من الحياة البشرية .[50]

تختلف هذه التجربة الدينية بنيويا عن التجارب التي تمثلها إيروفانيات الخارق والغريب، القوي، المانا...[51] «إنها تجربة دينية تامة، متميزة على المستوى البنيوي، تلك التي تنتج عن محاولة الإنسان الاندماج في الواقع، في المقدس»[52]، حيث تندرج كل أفعاله في إطار تقييم روحي للعالم بشكل عام. من خلال هذه التجربة، حسب تحليلات إلياد، نشأت فكرة أن العالم يوجد بالفعل، وأن هناك قيم مطلقة قابلة لإرشاد الإنسان وإضفاء معنى على الوضع البشري. بالتزامن مع تجربة المقدس، جاءت إلى العالم أفكار مثل "الواقع" و"الحقيقة"، و"المعنى" التي أحكم صياغتها وترتيبها فيما بعد، التفكير الميتافيزيقي[53]؛ بل وأكثر من ذلك، تخلص هذه التحليلات إلى أن «أصل جميع الحقائق، وحتى الحياة نفسها، أصل ديني»[54]؛ و لا يختلف إلياد في هذا، عن دوركايم الذي خلُصت تحليلاته هو الآخر إلى أن "المقولات الأساسية للفكر وبالتالي للعلم، ذات جذور دينية".[55]

هل هو أصل المقدس أم أصل العالم هذا الذي تم عرضه؟

فيما وراء المقدس لا يمكننا أن نرى شيئا. هناك العماء المطلق، استحالة التوجه، انكفاء الغموض على ذاته، وبالتالي تنعدم إمكانية الكلام عن أي عالم ممكن، بما أن العالم يحتاج إلى أن يتشكل لكي يظهر، لكي يصبح موجودا بالفعل وذلك حتى يتسنى للإنسان أن يتعرف عليه، ويندرج فيه وينتمي إليه. تحقق هذا يستحيل دون انبثاق المقدس كأصل يحيل إلى ذاته ويؤسس العالم: بقدر ما يتشكل المقدس بقدر ما يشكل العالم، وبالتالي فإن تكوُّن المقدس بجميع صوره يحيل مباشرة إلى مورفولوجيته: لم يتشكل المقدس إلا انطلاقا من سيرورة تجليه، هذا هو السر العظيم. يكمن هذا السر كما يؤكد إلياد، في "كون المقدس يتجلى، إذ (...) بتجليه يغدو محدودا "تاريخيا" (..) الإله نفسه يقبل بأن يُحدّ ويصبح تاريخيا بتجسده في عيسى المسيح"[56]. ما يميز هذا السر هو الملءُ والامتلاء، هو أن يكون هناك كائنات وكينونة على امتداد الأزمنة والأمكنة التي لا تتغير بها بنية الإيروفانيات، يقول إلياد: "هناك اختلافات عديدة بين ما لا يحصى من الإيروفانيات، لكن لا يجب أن يغيب عن ناظرنا أبدا أن بنياتها وجدليتها هي دائما نفسها"[57]. فهذه الإيروفانيات تكشف لنا عن كيفيات للمقدس يجب النظر إليها كحقائق تقي الإنسان الديني، حيثما كان ومتى كان من "الذي لا معنى له، من العدم"[58]. ولا شيء

بإمكانه أن يَرجَّ هذه الحقائق إذ أن تَجَذُّرها في طبيعتها المقدسة، جعل هذا الإنسان يقيم في عالم يتكون فيه المقدس بلا انقطاع؛ ينسحب العماء الأولي ويبتعد على المستوى الوجودي والمعرفي والأخلاقي، ويظهر تَشكُّل بنية النظام الأساسي لهذه المستويات جميعها، تشكل يقول/يُسمِّي تجربة فريدة، تجربة ما استطاعه وما يقدر عليه الكائن البشري من الإتيان بالأشياء والأسماء من حيث لا إسم ولا شيء.

مواجهة العماء الذي لا ينفذ عنفوانه، ومن حيث أنه ما يستحيل على التجربة التاريخية الثقافية أن تقضي عليه، هذه المواجهة تكون بتذكر شيء "انتصر" عليه، تماما مثلما فعلت الآلهة بانتصارها على هذا العماء. ويأخذ التذكر هنا بالنسبة للإنسان الديني، معنى الانفتاح على العالم من خلال الانفتاح على المتعالي؛ بمعنى أن على هذا الإنسان أن يظل عرضة لسلسة لا نهائية من انكشافات المقدس التي تشده باستمرار إلى الأصل باعتباره قيمة للقيم، حتى يعرف ذاك الذي يتذكر بأنه هو ذاك الذي يعرف، ف"الذاكرة هي المعرفة بامتياز"[59] و"الخطيئة الحقيقية هي النسيان"[60]. كل نسيان أفول لكل شيء.

لهذا لا وجود في المجتمعات الدينية القديمة لسلوكات عشوائية أو للعالم بدون نظام ومعنى، وبدون مسؤول عن ما هو عليه. الأسطورة كأصل مقدس تحمل كل الحقائق. وما كان لها أن توجد لو لم يكن هناك كشف لـ "سِرٍّ ما"، كشف لحدث أصلي أسّس إمَّا بنية للواقع أو سلوكا إنسانيا. إن الأسطورة، وانطلاقا من نمط وجودها الخاص، يستحيل أن تكون جزئية، خاصة وفردية .لا يمكنها أن تكون كأسطورة إلا بمقدار كشفها عن وجود فاعلية كائنات فوق إنسانية تسلك بصورة نموذجية، الشيء الذي يعني على مستوى الروحانية البدائية السلوك بطريقة كونية، إذ أن الأسطورة تصبح نموذجا للعالم بأكمله" ونموذجا "للخلود" لأنها حصلت في (illo tempore) [مرحلة أسطورية أصلية]، ولا تشارك في الزماني (...) إن الإنسان يتقبل الأسطورة على مستوى كينونته ككل، إنها لا تتوجه فقط إلى عقله أو خياله؛ وحينما لا يضطلع بها ككشف لـ "الأسرار ،يصيبها التلف، تنطفئ، وتغدو مجرد حكاية أو خرافة"[61].

يستحيل إذن بالنسبة للإنسانية البدائية، حسب إلياد، أن نفصل بين الوجود والمقدس إذ بالنسبة لها التجربة الدينية هي التي تؤسس العالم: التوجه الطقسي ومعه البنيات الخاصة بالمكان المقدس التي يكشف عنها التوجه، هو الذي يحول السديم إلى "كون"، وبهذا "يجعل من الوجود الإنساني أمرا ممكنا"[62]. بنفس المنظور اعتبر "لابلاتين" الأسطورة شرطا وتعريفا للإنسان: "إن علاقة البشر بالأساطير تبدو لي وكأنها مشكلة إنسانيتهم ذاتها"[63]، وهذا يعني أنه لا يمكن الاستغناء عن الأسطورة مطلقا وليس فقط بالنسبة للإنسان الديني القديم. لكل عصر أساطيره حتى "يعنى العالم شيئا"[64].

بالنسبة لمؤرخ الأديان، كما يقول إلياد، كل تجلي للمقدس له أهميته؛ "كل طقس، كل أسطورة وكل اعتقاد أو صورة إلهية تعكس تجربة المقدس، وبالتالي تفترض مقولات الوجود، والدلالة والحقيقة"[65]. في غياب هذه التجربة يستحيل على الفكر الإنساني أن يشتغل، "يستحيل تصور كيف يمكن للوعي أن ينبثق في غياب منح دلالة لاندفاعات ولتجارب الإنسان. الوعي بعالم واقعي وذي دلالة مرتبط بشدة باكتشاف المقدس. بواسطة تجربة المقدس، أدرك العقل الإنساني الاختلاف بين ما ينكشف باعتباره واقعيا، قويا، غنيا وذا مغزى، وبين ما هو مجرد من هذه المميزات، أي ذاك التدفق السديمي والخطير للأشياء، ظهورها واختفاؤها العرضيان الفارغان من المعنى"[66]. على هذا الأساس ينبغي النظر إلى المقدس كعنصر يقع داخل بنية الوعي وليس مجرد مرحلة من تاريخ هذا الوعي[67]؛ لقد اكتشف الإنسان ذاته كإنسان من خلال الدين، بل إنه لا يكون إنسانا في نظر إلياد، إلا إذا كان إنسانا دينيا، ماهيته تشترط تجاوز ما هو إنساني. ولا يبدأ الدين إلا حيث يكون هناك كشف كلي للواقع: كشف للمقدس -لما هو موجود بامتياز، لما ليس وهما ولا زائلا -وفي نفس الوقت كشف لعلاقات الإنسان بالمقدس، علاقات متعددة الأشكال، متغيرة، وأحيانا غامضة، ولكنها تضع دائما الإنسان في قلب الواقع. هذا "الكشف المزدوج يجعل في الآن نفسه، الوجود الإنساني منفتحا على قيم الروح: من جهة، المقدس هو الآخر بامتياز، ما يتجاوز الشخصي، "المتعالي"، ومن جهة أخرى، المقدس نموذجي، بالمعنى الذي يؤسس فيه نماذج للاتباع؛ تعالي ونموذجية

يفرضان على الإنسان الديني أن يخرج من الوضعيات الشخصية، أن يتجاوز الاحتمالي والجزئي، وأن يقترب من القيم العامة، من الكوني"[68].

بهذا الشكل تتحدد تجربة المقدس باعتبارها قيمة لا مثيل لها وباعتبارها تجربة معاشة للمتعالي .وهذا بالضبط ما يحدد فينومينولوجيا الدين التي تسعى إلى اختزال السياق التاريخي للأديان، قصد الوصول إلى ماهية الدين من حيث أنه اتصال يعاش مع المقدس .

لقد اشتغل إلياد داخل "حقل جد شاسع وغير متجانس على مستوى الإيروفانيات؛ كان هدفه هو البحث عن التمفصلات الأساسية للظاهرة الدينية حتى يتمكن من اكتشاف بنيات الفكر وكذا المنطق الرمزي، والعالم العقلي للإنسان الديني، لقد مارس الطريقة التي بدت له ملائمة لمقاربة الدين وهي الارتباط بالوقائع الدينية ذاتها". وهذه بالضبط هي الفكرة الرئيسة التي يمكن استخلاصها من الفينومينولوجيا: ينبغي العودة إلى الأشياء ذاتها مع إبعاد كل ما يحول دون ضبط ماهيتها. يقول إلياد مؤكدا ارتباطه بفينومينولوجيا الدين: "قبل ممارسة أي شيء من المهم جدا أن نفهم جيدا هذا الشيء في ذاته ومن أجل ذاته .لهذا السبب تجدر الإشارة إلى عمل "فان دير لوي " الذي قدم الكثير لفينومينولوجيا الدين"[69].

كمؤرخ للأديان، ينظر إلياد إلى كل تجليات المقدس باعتبارها تمثيلا لوثائق تاريخية ينبغي التنقيب فيها بغرض الكشف عن "جدلية المقدس من جهة وتفسير البنيات التي يتكون ضمنها"[70]من جهة أخرى؛ الشيء الذي سيعفيه من "السقوط في تعريف قبلي للظاهرة الدينية وبالتالي سيدفع القارئ إلى التفكير في مورفولوجية المقدس وفي كيفياته، ليدرك كيف أنها تندمج في إطار نسق منسجم، مما يمهد للتفكير في ماهية الدين". كما أن الفحص المتوازي للأشكال الدينية العليا والدنيا سيسلط الضوء على عناصرها المشتركة، ويحول دون السقوط في بعض الأخطاء التي يمكن أن تنسب إلى الرؤية "التطورية" أو "الغربية"[71]، بحيث يُعتقد بأن الظاهرة الدينية قد عرفت تطورا بالانتقال من "البسيط إلى المركب"؛ إن مثل هذا الاعتقاد ليس سوى فرضية غير قابلة للإثبات[72].

الارتباط المنهجي بالإيروفانيات في ذاتها كتجسيد واقعي للمقدس، يحيل من بعض ما يحيل إليه، إلى فكرة التجلي المرتبطة دائما بالألوهية التي لا تظهر في وحدتها إلا من خلال تعددها، وهو ما يقود إلى اعتبار التأويل أول علاقة بين الذات ورغبتها في اليقين الذي عليها أن تجرب صورا عديدة له. يمكن أن نعثر على مثل هذه الوضعية في صورتها الأولى في كل تجربة دينية، طالما أن جميع الإيروفانيات «ليست سوى تمثيلا لمعجزة التجسد، كل إيروفانيا ليست إلا محاولة فاشلة للكشف عن سر تطابق الإنسان-الإله»[73]، وربما يمكن القول: محاولة للكشف عن سر اكتشاف الإنسان لمقولة اليقين التي تغطي كل أبعاد وجوده في العالم .

هذا الاشتغال الرمزي الجدي من طرف الإنسان الديني لإنجاح التطابق بين المقدس وكيفياته، يخضع بالأساس في نظر إلياد إلى بنية المقدس ذاته، وما هذه البنية إلا تلك العلاقات التي تقوم بين الإنسان والكون، وبهذا تتحدد مهمة عالم الأديان من منظور إلياد في أن يجيب عن السؤال : لأي شيء تستجيب الأساطير والرموز والطقوس؟ إنها تكشف دائما، في اعتقاده، عن وضعية الإنسان القصوى (La situation -limite de l'homme) وليس عن مجرد وضعية تاريخية؛ إن هذه الوضعية تعني تلك التي يكتشفها الإنسان من خلال وعيه بموقعه في العالم[74]: "إنها فلسفة ما قبل الفلاسفة"، يؤكد دوميزيل، تلك التي تتجلى بمجرد ما أن نلاحظ أكثر الديانات تواضعا والناجمة عن مجهود للتفسير والتوحيد، وعن مجهود لبناء نظرية بكل ما تحمله الكلمة من معاني[75]؛ وهذا دليل في نظر دوميزيل على أن "الدين عبارة عن نسق مختلف تماما عن عدد عناصره، إن الدين عبارة عن فكر متمفصل، تفسير للعالم .باختصار، إن البحث اليوم، يقع في مجال اللوغوس»[76].

أن تقصد الذات الباحثة موضوعها في ماهيته، يمنحها تحررا كبيرا لتأسيس رؤية أصيلة، انسجامها الذاتي يجعلها على مستوى علاقتها بالموضوع، تستغرق بشكل كلي فيه .غير أن مثل هذه الوضعية المنهجية والمعرفية للذات العارفة، لم تتحقق إلا بناء على وضعيات سابقة عرفها الإنسان منذ القديم .يقول إلياد: "إذا عرفنا الوضعيات التي يتخذها الإنسان الديني وولجنا عالمه الروحي، فهذا يعني أننا ندفع بالمعرفة العامة

بالإنسان إلى الأمام .صحيح أن أكثر الوضعيات التي يتخذها الإنسان الديني في المجتمعات البدائية وفي الحضارات القديمة قد تجاوزها التاريخ منذ مدة طويلة، إلا أنها لم تتلاش بدون أن تترك آثارا: لقد ساهمت في جعلنا على ما نحن عليه اليوم، فهي تشكل جزءا من تاريخنا الخاص"[77].

- المقاربة الثيولوجية

ما هو مصدر فكرة المقدس؟ هكذا تساءل دوركايم. غير أنه ليس تساؤلا مهماً بالنسبة لـ"رودولف أوطو" ما دام أن تجربة المقدس تكشف مباشرة عن النوميني. وإذا كان "الدوركايميون قد اهتموا بالديانات الأكثر بدائية، فإن أوطو كان مشدودا إلى كونية التجربة الدينية باعتبارها أعمق من جميع أشكال الوقائع الدينية عبر تاريخ الأديان، وباعتبار أن الشعور بالمقدس هو المركز الأساسي لكل الأديان". وهذا بالضبط هو منطلق كل فلسفات الأديان: التجربة الدينية معطى كوني وتسمح لنا بمعرفة أعماق القلب الإنساني؛ بهذا المعنى، فإنه بالإمكان أن نعثر فيما وراء تنوع الأديان، على وحدة الطبيعة الإنسانية.

ما يميز مقاربة أوطو، أن مقولة المقدس معه ستفرض نفسها في حقل الأبحاث الدينية، كمجال مفضل لتحليل تجربته على مستوى الذات .فعوض أن يبحث فكرتي الإله والدين، انكب أوطو على تحليل صورة التجربة الدينية، تساعده على ذلك قدرة اختراقه للسيكولوجي وكذا استعداده المزدوج كثيولوجي ومؤرخ للأديان[78]؛ كما أن انتماءه إلى التراث اليهودي - المسيحي وارتباطه بالتوراة ولوثر، سيمكنانه من إبراز المحتوى والخصائص المميزة لهذه التجربة .

لم يهتم أوطو بالجانب العقلي والتأملي للدين بقدر ما اهتم بالخصوص بالجانب اللاعقلي فيه، أي بالمقدس في ذاته كتجربة ذاتية انفعالية. إلا أن مقاربته هاته ستكشف عن شيء أساسي يعيّن المقدس، يقول إلياد: "المقدس إذن بالمعنى التام للكلمة بالنسبة لنا مفهوم مركب: الأجزاء التي تكونه هي عناصره العقلية من جهة، ومن جهة أخرى عناصره اللاعقلية"[79]. بمعنى، ليست تجربة النوميني وحدها الكافية لتحديد مصدر

المقدس وخصائصه، فالنفس الإنسانة بها "ميل" إلى الدين، بها "حدس غريزي وبحث ملتمِس: تَطلُّعٌ قلِقٌ ورغبة جامحة"[80]. حيثما كان وحيثما يكون الإنسان، فإن ثمة غريزة دينية كونية لا تتوقف عبر حركاتها المتلمسة. هذا البحث المستمر للغريزة الدينية الذي أخذ صورا متعددة ومختلفة، حسب تعدد الأديان واختلاف المراحل التاريخية، بالرغم من ارتباطه بالعقل، إلا أن هذا الأخير لم يرق به أبدا إلى مستوى تحديد ماهية المقدس . إن العقل يعجز عن أن يمنع المقدس من أن يدوم منغلقا على طبيعته .

تتجلى ثيولوجية أوطو في كون مصداقية التجربة الدينية لديه، غير قابلة للانفصال عن الصورة التي يتجلى فيها الإله للإنسان[81]. فالإله كمقدس يقع في أعماق الروح، إنه مقولة قبلية، وعملية اكتشافه أو بالأحرى تجربته، «انبثقت كشيء جديد وغريب في روح الإنسانية القديمة. جِدة صدر عنها النمو التاريخي للدين»[82]. بهذا الشكل تبدو المقاربة الثيولوجية للمقدس مع أطو، من جهة، كعملية تحليلية تحدد المقدس كشيء في ذاته، كجوهر، ومن تم توطِّنه في حقل الثيولوجيا[83] ؛ ومن جهة أخرى، كإمكانية "لانفتاح القارئ على مجموع الأديان التي تحاول جميعها تجسيد تجربة المقدس، وهو ما يجعل هذه المقاربة تدخل على المستوى المنهجي، في إطار البحث في تاريخ الأديان" .هذا التحديد لأساس الأديان انطلاقا من مفهوم المقدس، هو ما يفسر اعتماد أوطو منهج المقارنة بين مختلف الأديان فيما يقع وراء التاريخ، دون الاهتمام بالسياقات التاريخية .

مثلما هو الأمر مع دوركايم وإلياد، فإن المقدس، حسب أوطو، أسبق من كل تجليات وصور الألوهية؛ غير أن ما هو محدد بهذا الشكل، ليس هو تلك القوة الأولية السابقة للألوهية، وإنما هو ما يقع فيما وراء كل تمثُّل ممكن: إنها "نفس حكمة المفكرين الإغريق الذين لم يقيموا علمًا عن الألوهية لأنهم كانوا مقتنعين بأن الإنسان ككائن فان، عاجز عن تمثل حقيقة الآلهة".

على الرغم من أن أوطو يعتبر أن التجربة الصوفية بليغة على مستوى الكشف عن حقيقة المقدس، فإن الصمت في نظره هو الذي يضع تجربة المقدس في مكانها الصحيح عند المتصوف. الصمت يفسر عجز العقل عن حل المشكلات الكبرى للوجود

التي يقبل الناس بحلول لها مستمدة من الأديان، والتي لا يقنع بها الفرد المجرب - كالصوفي- لمعنى غموض هذه المشكلات: المقدس ليس كمثله شيء، يرمي بالمتأمل له إلى اللانهائي حيث تتوقف مقولات العقل عن الاشتغال، ويتأكد لا جدواها لتعود الذات المجربة للمقدس كشيء في ذاته، إلى الحل الأكثر حكمة وصدقا وهو الغرق في الصمت .

الحاجة إلى المقدس بالنسبة للذات المجربة له، تظل على مستوى نتائجها غير عملية؛ إنها نوع من الترف، هم فردي وتسامي عن الواقع وعن كل المجهودات النظرية والرمزية التي بناها الإنسان من خلال تجربته الدينية ككل. لكن هذه الحاجة بالنسبة للمجتمعات الإنسانية التقليدية تعبر عن نفسها في جعل المقدس ضرورة للعالم عمليا، وضرورة للحلم بواقع أفضل، أي بإعادة ترتيب العالم الذي يبدو ناقصا باستمرار من خلال المكونات المثالية للمقدس ذاته .

من بين هاتين الصورتين للحاجة إلى المقدس، أيتهما أكثر اقترابا من ماهية العصر الحديث؟ وإن كان لا واحدة منهما، فأي حاجة تلك التي عرضت الحاجة إلى المقدس؟ وإذا لم تعد الحاجة الحديثة مرتبطة بالمقدس، فأي ماهية للحاجة تلك التي تسكن العصر الحديث؟

إلى حدود عصر دوركايم (1858-1917) كان علماء الأديان يصطدمون بمقاومات مختلفة كلما حاولوا معالجة الظواهر الدينية علميا .كان الدين يعتبر "منطقة محظورة"[84]. إلا أن دوركايم نفسه كان مقتنعا بأن الدين سوف يستسلم لسيادة العلم .

لكن لماذا هذه العودة العالمة إلى الدين كمكمن للمقدس؟ أ تكشف عن ترف نظري أم عن أزمة وجودية لعصر بأكمله؟

إذا افترضنا بأن حادثة موت الإله في الغرب الحديث ربما تكون وراء المقاربات الدنيوية للمقدس، فإنه وبالمقابل، قد يكون بالإمكان إثبات أن الإله موجود، لكن "ليس بمقدور أي علم أن يبدأ من ذلك أو أن يقود إليه". إن العلم يحيا على أنقاض آلهة التراث، وأزمة غياب الإله تظل محصورة فيما هو خاص بالفرد الذي يعبر عن حاجته

الدينية حينما يعيشها كتجربة أزمة وجودية. هكذا تصور الحداثة الشكل المسموح به لمواجهة الأزمات الروحية؛ إنها تصب الأزمة في الفرد كذات مستقلة، وترمي بها إليه .

أما إذا نظرنا إلى التجربة الدينية على أنها، عموما، تكشف عن تاريخ مقدس يتحدد اتجاهه بالعودة إلى ذاته، وعلى أن آفاق هذه التجربة لا تنفتح إلا بالارتباط مع آفاق ما يتطلبه الوجود الإنساني من معنى، لا نجده إلا في هذه التجربة نفسها، فإن هذه الأخيرة تعتبر تجربة نموذجية لتمثيل حل نموذجي لهذه الأزمة، لتكشف من حيث هي كذلك، عن عالم لم يعد معتما ولا ممتنعا، يتجاوز الفردي، عالم يحمل دلالة ومقدساً لأنه عمل إلهي .طبيعة التجربة الدينية هذه تجرف الإنسان في كليته وتستدعي المناطق العميقة لوجوده، لكن هذا لا يعني أن هناك اختزال للدين في عناصره اللاعقلية[85]، وإنما ضرورة الاعتراف بأن التجربة الدينية للإنسان في العالم، وعلى مستوى خصائصها، تمثل تجربة للوجود ككل، تكشف عن أسلوب ممكن لوجود الإنسان في العالم. هذا بالضبط ما يدفع إلى احترام إخلاص الإنسان والمجتمع الدينيين في القرب من الآلهة بواسطة الإيمان؛ فالآلهة على هذا المستوى هي آلهة للعالم وللإنسان معا؛ وقد عمل الدين دائما، على جعل العالم مجالا لرباط الألوهية بالبشر، وبهذا الرباط خَفَّ هوْل يقين التناهي.

هوامش:

1 . Philippe Bourgeaud, Le couple sacré/profane Genése et fortune d'un concept «operatoire» en histoire des religions [article], in Revue de l'histoire des religions,Revue trimestrielle publiée avec le concours du centre Nationale de la recherche scientifique et du centre Nationale du livre, Tome CCXI,Fascicule 4, Octobre-Decembre, 1994, p. 393.

2. Ibid, p. 391.

3. Ibid, p. 391 – 392.

4. Henri Hatzfeld, Les racines de la religion, collection esprit, Seuil, 1993, p.18.

5. François-André Isambert, Le sens du sacré, Edition de Minuit, Paris, p. 230.

6. Ibid, p.228.

7. Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p.285, in Hatzfeld, RR, p.19.

8. Hatzfeld, RR, p. 19.

9. Durkheim, FE, p.697.

10. Isambert, SS, p. 242.

11. Ibid, p.243.

12. Durkheim, FE, P.696.
13. Ibid, p. 692.
14. Ibid.
15. Isambert, SS, p.245.
16. Ibid, P. 256.
17. Ibid, p.257.
18. Ibid.
19- Roger Caillois, L'homme et le sacré, Folio Essais, 1950, p. 13.
20- Ibid, p. 136.
21- Ibid, p. 137.
22-Ibid, p. 138.
23- Ibid.
24- Ibid, p. 29.
25-Ibid, p. 32.
26- Ibid,p. 171.
27- Ibid, p. 165.
28-Ibid.
29- Ibid, p. 40.
30- Ibid.
31-Ibid, p. 17.
32-Ibid, p. 19.
33-Ibid, p. 183.
34- Georges Dumezil, in Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1983, p.6.
35- Ibid.
36- Eliade, THR, p. 31.
37- Ibid, p. 33.
38- Dumezil, op.cit. p. 5.
39- Eliade, Mythes, reves et mystéres, p. 13
40- إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق، 1987، ص. 38- 39.
41- مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة، دمشق ص 93.
42- نفس المرجع، ص 39.
43- المرجع نفسه، ص 95.
44- Eliade, MRM,p. 14.
45- Ibid, p. 243.
46- إلياد، المقدس والدنيوي، ص 37.
47- Eliade, MRM, p. 38.
48- Eiade, THR, p. 34.
49- إلياد، المقدس والدنيوي، ص 92.
50- إلياد، مظاهر الأسطورة، ص 133.

51- Eliade, THR, p. 40.

52- Ibid.

53- مظاهر الأسطورة، ص 132.

54- إلياد، المقدس والدنيوي، ص 85.

55- Durkheim, FE, p. 696.

56- Eliade,MRM, p. 158.

57- Ibid.

58- Eliade, THR, p. 40.

59- مظاهر الأسطورة، ص 78.

60- إلياد، المقدس والدنيوي، ص8 7.

61- Eliade, MRM, p. 14.

62- Ibid, p. 16.

63- محمد سبيلا، الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية المركز الثقافي، 1992، ص 27.

64- نفسه.

65- Eliade, La nostalgie des origines, nrf Gallimard, 1971, p. 7.

66- Ibid.

67- Ibid, p. 9.

68- Eliade, MRM, pp. 16- 17.

69- Eliade, Image et symboles, Tel Gallimard 1952, p.36.

70- ELIADE, THR, p.12.

71-Ibid, p. 14.

72- Ibid, p. 12.

73- Ibid? P. 38.

74- Eliade, IS, pp. 42-43.

75- Dumezil, op.cit. p.9.

76-Ibid, p. 5.

77- إلياد، المقدس والدنيوي، ص 187.

78- Eliade, MRM, p.155.

79-Hatzfeld, op.cit. p. 29.

80- Ibid.

81- Isambert, op.cit.p.264.

82- Bourgeaud, op.cit. p. 264.

83- Isambert, op.cit. p. 260.

84- Durkheim, FE, p. 712.

85- Eliade, MRM, p. 16.

مفهوم الخبرة الجمالية عند جون ديوي

يسرى الهراق

لقد كان كتاب " الفن والخبرة " بداية دراسة جون ديوي للفن، في هذا الكتاب يحاول أن يقدم تفسيرا للفنون يتفق من وجهة نظره العامة وذلك من أجل دراسة الخبرة الجمالية دراسة تتخذ منطلقها من الخبرة السوية بدليل أنه لا سبيل لنا إلى فهم الظاهرة الجمالية إلا إذا بدأنا دراستها في شكلها البسيط أي في علاقتها واتصالها بعمليات الحياة السوية، وبهذا يكون ديوي قد أحدث ثورة في فلسفة الفن وذلك من خلال نقده وهدمه للأسس التي انبنت عليها نظريات الفن، أي ذاك التصور الانعزالي الذي ألقى بالأعمال الفنية في المتاحف والأديرة بعيدا عن أعين الناس داعيا إلى فهم جديد لمعيار الجمال، قد قدم تصورا جديدا قائما على اعتبار أن الفن مثل الدين لا يمكن استبعاده عن مجال الحياة العامة، والأساس الذي يقوم عليه تصوره هو أن الفن خبرة محاولا بذلك الاقتراب من الواقع وهذا هو الحال في الفلسفة البرجماتية.

وبما أن الفن يرتبط بالواقع فهو ليس مجرد محاكاة له، وإنما هو العمل الفعلي التجريبي الذي يحاول أن يكشف عن مكامن الفجوات أو التناقضات بين الإنسان والمجتمع والبيئة، والفنان يعمل دائما بفعل تراكمي تجريبي على كشف هذه التناقضات. ولهذا ارتأينا أن نتناول في هذا البحث مفهوم الخبرة الجمالية وعلاقتها بالخبرات الأخرى والبحث في الخصائص التي تميزها. وبالتالي وجب التساؤل عن معنى الخبرة الجمالية؟ وهل تملك نفس عناصر الخبرة العادية؟

مفهوم الخبرة الجمالية

يعتبر كتاب جون ديوي الفن خبرة نموذج كامل للخبرة، وفي هذا الكتاب يطبق منهجه في الفن وعلم الجمال ويصرح بالقول أن النشاط البشري حبيس الواقع لا يتجرد

ولا ينفصل عنه، بمعنى أن النشاط الفني لا يختلف عن أي نشاط عملي من حيث أن النشاط في الأصل هو تنظيم يقع على المادة والطبيعة، والدليل أن ما نلمسه في منشأ الفنون وتطورها داخل الحياة اليومية، إذ أن الفن البدائي كان منغمسا في اهتمامات الناس المختلفة حتى أصبح الفنان والناس وحدة واحدة وهذا ما يؤكد عليه ديوي بالقول "أنظر إلى أطوار التاريخ الأولى تجد الفنان منغمسا إلى أذنيه في اهتمامات الناس وينتج الفن الذي يؤدي مهمة حيوية في حياتهم العادية"[1] انطلاقا من هذا القول يتبين أنه لا يمكن فصل الخبرة الجمالية عن الخبرات اليومية وعدم تفرد الفنان وانعزاله ولهذا ينكر ديوي" أن تكون الخبرة الجمالية داخل فرد منعزل عمن حوله بل هي تفاعل بينه وبين بيئته وفي هذا التفاعل يعبر الإنسان عن ذاته التي تختلف عن سائر الذوات الأخرى من حيث تناولها للعناصر التي تحيط بها، وهنا تكون خبرته فريدة جديدة يجوز لنا أن نسميها الخبرة الجمالية"[2] وهذه الأخيرة هي خلاصة ذلك التفاعل القائم بين البيئة التي نحيا فيها واستجابة طبيعية لمظاهرها ككل. ومن هنا نفهم أن العنصر الجمالي ليس دخيلا أو غريبا على التجربة الجمالية بل هو سمو وتطور لتلك الصفات العادية التي تتميز بها كل خبرة سوية. وهذا ما يؤكده بقوله" إن العنصر الجمالي ليس دخيلا على التجربة من الخارج سواء كان على سبيل الترف الخامل العقيم أم على سبيل المثالية المتعالية وإنما تطوير أو ترقي يلحق السمات المميزة لأية خبرة تامة سوية فيزيد من وضوحها وضاعف من شدتها[3].

إذن كل خبرة من الخبرات اليومية إلا ولها طابع جمالي يميزها عن غيرها من الخبرات. وما دامت الخبرة تعرف الغنى والتنوع إلا وأنها تتسم بالطابع الفني وهذا ما يريد قوله جون ديوي في عبارته " ولما كانت الخبرة هي بمثابة تحقيق يضطلع به الكائن الحي في صراعه مع عالم الأشياء ومحاولة الضفر ببعض المكاسب فإنها تمثل الفن في بذوره

[1]: جون ديوي، الفن خبرة، ترجمة، زكرياء إبراهيم، مراجعة، زكي نجيب محفوظ، المركز القومي للترجمة، 2011، ص 3,

[2]: فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 37.

[3]: جون ديوي، الفن خبرة، سبق ذكره، ص 82.

الأولى"[1] ، وبالمقابل نجد هناك من رفض الحديث عن الخبرة الجمالية نظرا لتداخل المفاهيم وصعوبة ضبط مفهوم الخبرة لكونه مفهوم واسع ليس من السهل تعريفه إذا اصبغنا عليه صفة الجمالية وذلك لكون الخبرة لا تختلف عن الموضوعات العادية إلا أن ديوي يصر على واقعيتها وذلك من خلال اعتبارها لا تختلف عن أي خبرة من الخبرات اليومية إلا بكونها أكثر نظاما وأدق تركيبا، لذلك عادة ما يتلخص معنى التجربة الجمالية في قدرتها على التنظيم والتنسيق بين مختلف الدوافع الإنسانية وأن التجربة تدلنا على أن الموجود لا يصبح متحدا تماما مع بيئته إلا حين يكف الماضي عن إزعاجه وحين لا يصبح التطلع إلى المستقبل مثار قلق له. فليس من الغريب إذن أن نجد ديوي" يربط الخبرة الجمالية بالخبرة الموحدة المتكاملة ليقرر أن الفن إنما يؤكد بكل شدة تلك اللحظات الخاصة التي يجيء فيها الماضي فيزيد من قوة الحاضر ويجيء فيها المستقبل فيكون بمثابة إنعاش لما هو ماثل في اللحظة الراهنة[2].

والخبرة الجمالية لديه هي عملية تستغرق زمنا معينا ولا تستمد من المتاحف والأديرة وصالات العرض وإنما توجد في سياق الحياة اليومية والعملية ويعطي ديوي مثالا على ذلك فيقول "إذا أمكننا أن نلاحظ مدى انهماك الشخص الجالس إلى جوار المدفأة في تأريث الوقود المشتعل ومشاهدة اللهب المتصاعد ومراقبة قطع الفحم وهي تتساقط. ولو سئل هذا الرجل عن مبرر أفعاله، لكان في وسعه بلا ريب أن يرد على الأسئلة بالأجوبة المعقولة. فهو لن يجد صعوبة في أن يقول أنه فعل ذلك لتأريث النار وزيادة سعيرها، ولكن من المؤكد مع ذلك أنه أيضا مأخوذ بسحر تلك الحركة اللونية الزاهية التي تجري على قدم وساق أمام ناضريه: حركة التغير التي يشهدها بعينه ويشارك فيها بخياله، فهو إذن أبعد ما يكون عن التأمل السلبي البارد، أو هو لا يقف موقف الناظر المتحجر الجامد"[3].

---

[1]: المرجع السابق، ص 36.

[2]: المرجع السابق، ص 34.

[3]: المرجع السابق، ص 12.

وبالتالي كل خبرة عادية أو ذهنية أو عمل يدوي نجد له طابعا جماليا وبهذا تكون الخبرة الجمالية هي ربط الفن بالخبرة التي تنزهه عن كل نزعة متعالية جاعلة منه ظاهرة بشرية عامة تصاحب شتى خبراتنا اليومية.

إذن لا يوجد حد فاصل بين التجربة الجمالية والحياة اليومية العملية، لأن أي تصور للفن الجميل حسب ديوي ينطلق من العلاقة القائمة بين الفن والخبرة العادية. وجون ديوي في كتابه "الفن خبرة" الذي خصصه للبحث في المشكلة الجمالية نجده بدأ دراسته بتحليل الخبرة العادية عاملا على تأكيد أسباب الاتصال بين الخبرة الجمالية وعمليات الحياة السوية وبلغة ديوي "لا بد من إعادة الاستمرار أو تأكيد أسباب الاتصال بين الخبرة الجمالية من جهة وعمليات الحياة السوية من جهة أخرى حتى نقف على الصبغة الجمالية التي تنطوي عليها مثل هذه الخبرة"[1]، وبالتالي يكون قد أزال الحد الفاصل بين التجربة الجمالية والحياة السوية لأن أي تصور جميل للفن في رأيه ينطلق من العلاقة القائمة بين الفن والخبرة العادية. لذلك يجب إبراز العوامل التي تساعد على تحويل ضروب النشاط الإنساني اليومي بإعطائه صبغة فنية. وفي هذا الصدد نجد ديوي يرفض معظم النظريات القائمة في تفسير الفن لأنه يرى بأنها تبدأ من نزعة انفصالية سابقة، أو من تصور روحي للفن يقطع الصلة بينه وبين موضوعات الخبرة الملموسة وخصوصا كانط الذي عد الجمال في كتابه "نقد ملكة الحكم" هو المعبر عن الوجدان الخالص، بمعنى أنه منزه عن كل غرض أو مصلحة، ووصف الجميل بأنه غائية من دون غاية معينة. وفحوى هذه النظرية أن الخبرة الجمالية تمتاز عن الخبرة العملية كونها لا تهدف إلى أية مصلحة أو غاية معينة من غايات الحياة العملية وهذا ما يسمى بنزعة الفن للفن.

وما أخذه ديوي على عاتقه هو تجاوز كل نزعة أرستقراطية تريد أن تجعل من الفن ميزة خاصة يتمتع بها أصحاب الأمزجة الرقيقة أو الأذواق الرفيعة دون غيرهم من عامة الناس، وهذا يعود إلى موقف ديوي الهادف إلى محاولة الاقتراب من الواقع عكس

[1]: المرجع السابق، ص 34.

ما يقول به كانط وغيره من الفلاسفة الذين جعلوا من الفن بعيدا عن مجرى الحياة الواقعية، وهذا ما جعله يقوم بثورة على هذا التصور الانعزالي الذي يفصل الفن عن الحياة العملية ويقدم البديل الذي يربط الفن بالتجربة أو الخبرات واضعا عليه صفة نفعية عملية وأضفى على الخبرات الإنسانية طابعا جماليا. وهو الطرح نفسه الذي يؤكده سوريو[1] (Souriau) الذي يعتبر الصفة المميزة للفن هو أنه نشاط عملي يرمي دائما نحو إيجاد أشياء أو إنشاء موضوعات، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول أنه ليس ثمة فن بدون واقعية، ومن ثمة ليس هناك حد فاصل بين الخبرة اليومية العملية والخبرة الجمالية كما أكد على ذلك سوريو إلى جانب ديوي الذي يصرح بالقول " إن السمة الأساسية التي تميز الخبرة الجمالية هي أنها خبرة مفتوحة، فليس في وسعنا أن نهتدي إلى صيغة تلخص العمل الفني"[2]، فالفنان وهو يمارس عمله الفني نجده يوضح ويبسط ويعيد وينظم ونفس الشأن بالنسبة للمتذوق فهو يشارك الفنان في عمله، فكلاهما يؤثر في الآخر فالمتذوق يعيد تصدير ما حققه الفنان من خلال عمله. وبالتالي فالخبرة الجمالية عند جون ديوي تضم في داخلها الحقيقة والذات الإنسانية هي ذات مبدعة متذوقة أو ناقدة وذلك لأن كل تذوق وكل ابداع لا يبدأ من فراغ بل وراءه تاريخ من التجربة.

ومما لا شك فيه أن التجربة الجمالية محاكاة وفعل وممارسة وهي التي تعيد لنا الحياة الموحدة المتماسكة إزاء أنفسنا وإزاء العالم إنها مفردات الحياة بل أكثر من ذلك إنها الحياة التي يجد فيها المرء نفسه موجودا كاملا متسقا مع نفسه ومع الآخرين. والخبرة الجمالية كما يقول ديوي: "ظاهرة بشري تصاحب شتى خبراتنا اليومية وهي امتداد نحو العالم الخارجي والموضوعات الأخرى في تفاعل حيوي يحقق الإحساس بالرضا واللذة والاشباع"[3]، معنى ذلك أن الخبرة هي ذلك الضرب من التوازن بين طاقات الإنسان من جهة وبين الظروف الحيوية من جهة أخرى بحيث ينشأ عن هذا التوازن إشباع يمنح

[1]: إتيان سوريو Etiene Souriau 1892-1979 فيلسوف فرنسي متخصص في الجماليات.

[2]: خضر سناء، الخبرة الجمالية عند جون ديوي، دار الوفاء، لدنيا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2010، ص 64.

[3]: زكرياء إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر للطباعة والنشر، ص 167.

لصاحبه ضربا من اللذة أو الشعور بالرضا، وهذه الخبرة حينما تفضي إلى حفظ التوتر نتيجة الاشباع إنما تنطوي على ضرب من الإيقاع وبالتالي تقوم بتزويدنا بإحساس جمالي هو الشعور بالرضا ولهذا نجد ديوي يقرر في الخبرة والطبيعة "أن الادراك الحسي المتسامي إلى درجة النشوة ... بحيث نتمكن من زيادة ألوان الاشباع التي تحققها لنا تلك الأشياء تلقائيا، فنجعلها أشد وأنقى وأطول"[1]، وهذا يعني أن الخبرة الجمالية ما هي إلا تطور طبيعي لتلك البيئة التي نعيش فيها ومادام لكل خبرة من الخبرات ما يميزها، فكذلك الأمر بالنسبة للخبرة الجمالية التي تتميز بكونها تضفي على الأفعال والأحاسيس والأفكار المبعثرة والطائشة الوحدة والاتساق. فلكل خبرة وحدتها التي تجعلها مختلفة عن غيرها.

وإذا تساءلنا مع جن ديوي عن ما يميز هذه الخبرة الجمالية لكان جوابه بأنها هي الواحدة التي تتنوع أجزاءها كما أنها تنطوي على طابع انفعالي وعلى صبغة غائية إرادية . فهي الخبرة التي تذوب فيها كل الصفات داخل تجربة شاملة موحدة ولهذا نجده يقول "إن الفن في صورته إنما يجمع بين عاقة الفعل والانفعال، أو بين علاقة الطاقة الصادرة والطاقة الواردة، وهي تلك العلاقة التي تجعل من الخبرة خبرة بمعنى الكلمة" [2].

ولعل ما يجعل من الخبرة الجمالية خبرة بمعنى الكلمة هو كونها تضفي على الأفعال والأحاسيس والأفكار المبعثرة الوحدة والاتساق لأن في كل خبرة من الخبرات أو عمل من الأعمال التي يقوم بها الانسان إلا وهناك جانب جمالي راجع إلى الانسان نفسه. والخبرة الجمالية التي يقصدها جون ديوي هي الخبرة الواسعة المنظمة والمتسقة والتي لها غاية منشودة والتي تتكون من كيفيات انفعالية تعمل على تحقيق ضرب من الرضا والاشباع أو المتعة الجمالية. وبالتالي ما يخلع عل أي تجربة صفة إستطيقية هو تحول ما فيها من ضروب التوتر والمقاومة من شكلها المشتت إلى حركة موحدة تنمو وتتجه نحو

[1]: زكرياء إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، ص 87.

[2]: جون ديوي، الفن خبرة، سبق ذكره، ص 85.

نهاية شاملة محققة للغاية نحو مجال آخر ملؤه الرضا والاشباع، أو إلى تزودينا بإحساس جمالي هو الشعور بالرضا أو اللذة أو الاستمتاع[1].

والملاحظ أن الخبرة المالية تتميز ببساطتها وتربط بين الكائن وبيئته في ضرب من المقاومة من أجل الحياة وهذا ما دفعه إلى رفض نتيجة خلاصتها أن تكون التجربة الجمالية داخل كيان فرد منعزل عن الجماعة بل إن تفاعل الكائن الحي مع بيئته هو الذي يسمح له بالتعبير عن ذاته بمختلف الوسائل وهذا التفاعل كما سبق القول يحدث ما يسميه ديوي بالخبة الجمالية.

الخبرة الجمالية والخبرة الذهنية

تعد التجربة الجمالية والتجربة الذهنية من التجارب الموجودة في الحياة والتي نحياها باستمرار. لكن الانسان بطبعه دائم التردد والخوف من الفشل، فنجده يذهب إلى تفضيل ما هو عقلي على ما هو واقعي، وهذا ما حدث مع الفلاسفة المثاليين أمثال كانط وديكارت وفولف وغيرهم، الذين رجحوا كفة العقلاني على التجريبي الواقعي الملموس، الشيء الذي جعل أغلب أنساقهم تركز على ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن، وبالتالي يكون هذا العمل بمثابة إخراج فكرة من الخيال إلى الواقع، وبهذا نكون أمام خبرتين ذهنية وجمالية.

يرى جون ديوي أنه ليس هناك فرق شاسع بين الخبرات الذهنية والخبرات الجمالية بالرغم من أن الموا المستخدمة في الفنون الجميلة عبارة عن كيفيات والعناصر المستخدمة في العقليات عبارة عن رموز أو علامات تنطوي علة انفعالات حافزة للاضطلاع. مما يجعل الخبرة الجمالية في تكاملها تحمل تمايزا جماليا، فالرفق إذن ليس حاسما وهذا ما يؤكده ديوي بقوله " لا يمكن أن نميز الخبرة الجمالية تمييزا حاسما عن الخبرة الذهنية، ما دام من الضروري لكل خبرة ذهنية أن تحمل طابعا جماليا، حتى تكون هي نفسها تامة مكتملة[2]

[1]: زكرياء إبراهيم،فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 87.

[2]: جون ديوي، الفن خبرة، مرجع سابق، ص 69.

والواقع أن الخبرة في الاعمال الذهنية أو العملية أو الجمالية هي في العمق تأثير وانفعال، فالأثر الجمالي هو تحقيق رمزي لمجموعة من العمليات النفسية والعقلية. ولهذا نجد الفن يحمل لغة خفية في لاشعور الآخر الذي يحدث لاشعورنا، فالفن يمكننا من التوغل والدخول إلى عالم الذوات والأشياء، وهذا ببساطة يمثل قدرة الفكر على الإحساس بالجمال. يقول جون ديوي: "إننا في الخبرة نتعلم، وحينما نعلم كيف تتكون الخبرة فإننا نعظم أفكارنا واعمالنا مثلما يفعل الطبيب وهو يعالج مرضاه، فهو يتعلم في مهنته حالات الأمراض التي يصادفها وبالتالي فهو يصنفها ويصف علاجا لكل حالة من الحالات التي يقف عليها"[1]

فالفنان حين يقوم برسم لوحة معينة ويضع عليها لمساته وتصحيحاته فإنه يعمل من أجل تكامل عناصرها، وإخراجها إلى عالم الوجود تامة مكتملة، وبالتالي فالقيمة الجمالية هنا توجد إلى جانب الشيء وتتحقق بمراعاة شروط الحرية في التفكير والتنظيم وفهم العلاقات، الأمر الذي يمكننا من التنقل من الخبرة الذهنية إلى الخبرة الجمالية عن طريق الحركة والتأثر والانفعال.

وما دمنا نتحدث عن الخبرة الذهنية، فلا بد من إثارة مفهوم الذاكرة باعتبارها خزان لشتى تجاربنا الماضية، وديوي نفسه يركز على هذا الدور الهام الذي تلعبه الذاكرة. فخبرات الانسان الماضية عادة ما يتم اللجوء إليها حين حدوث مواقف مشابهة حاضرا أو مستقبلا، وبالتالي فالتذكر في حد ذاته خبرة تحل محل خبرة أخرى، مما يجعل لها دورا مهما في عملية الربط بين الخبرات المختلفة ويجعلها تأتي في صورة متكاملة تمثل الخبرة المنظمة وتتحد هذه الخبرة فيما يقول ديوي بالرجوع إلى تلك المواقف أو الأحداث الهامة التي نشير إليها تلقائيا بقولنا إنها خبرات حقيقية"[2].

بيد أن هذه العودة بالذاكرة والتنقيب عن خبرات ماضية واسترجاعها ما هي إلا محاولة لجعل معرفة الماضي أداة لمعالجة المستقبل معالجة فعالة. ولهذا نجد ديوي

---

[1]: زكرياء إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص. ص 68- 69.

[2]: جون ديوي، الفن خبرة، مرجع سابق، ص 64.

يصر على المقاومة في تحصيل الخبرة، لأن في كل خبرة عنصر مكابدة ومعاناة مما يمكننا من إحداث عملية تركيب وإعادة بناء لا تخلو من الألم والمشقة اللذان هما جزء من الادراك التام الذي يحقق المتعة واللذة.

خاتمة

لقد استطاع جون ديوي من خلال كتابه الفن خبرة أن يقدم تحديدا للاتجاهات الفلسفية الجمالية وذلك من خلال تقديم نظرية واقعية للفن وربطه بالخبرة والتجربة باعتبار الفن يزيد من عمق الخبرات واتساعها وهذا يتماشى مع طرح الفلسفة البرجماتية، إذ نجده من خلال كتابه السابق الذكر يبين علاقة الفن بالواقع وربط جوانب الفاعلية الإنساني الأخرى.

والأساس الذي يبني عليه نظريته هاته هو التعريف الذي يقول بأن الفن خبرة محاولا الاقتراب من واقع المجتمع وربه بالخبرة السوية أو العادية، وهكذا خلع عليه صبغة نفعية عملية وظيفية، وبالتالي صبغ على الخبرات الإنسانية بصفة عامة طابعا جماليا.

وبهذا التصور الجديد القائم على الخبرة يكون ديوي قد قام بتجاوز الطرح الأفلاطوني للفن بالأخص تلك النظرة السلبية التي قامت بإبعاد الفن عن الواقع العملي للأفراد، كما قام برفض الصيغ الإلهامية والحدسية القديمة والحديثة التي تضع الفنان موضع الأنبياء والملائكة، فالفنان بالنسبة لديوي إنسان عادي اختار الفن كقيمة وعمل في حياته، فالفن صفة إنسانية أساسها الخبرة التجربة وعليه رفض كل النظريات المثالية التي أعطت للفن والفنان بناء روحين وكذلك رفض جميع النظريات الانفصالية في تفسير الفن والتي تحاول أن تفصل بين الانسان باعتباره كائن حي حسي وعقلي وتجريبي، والفن كأداة لتنمية وتحقيق القيم الحسية والعقلية والتجريبية لذلك حاول ديوي إخراج الظاهرة الجمالية من قيود الأذواق البرجوازية والتي حصرت الظاهرة الفنية في المتاحف والأديرة. كما نجده قد رفض التمييز بين الفنون وتقسيمها إلى فنون جميلة وفنون تطبيقية، كذلك رفض التمييز بين المادة والصورة أو أي تقسيم يحاول

تجزئة العمل الفني. وبهذا تكون الخبرة الجمالية عند ديوي لا تختلف عن أي خبرة من الخبرات اليومية الأخرى إلا بكونها أكثر نظاما وأدق تركيبا من غيرها، فالخبرة الجمالية تتميز في قدرتها على التنسيق والتنظيم بين مختلف الدوافع والمتطلبات الإنسانية وفي النهاية يمكن بلوغ لذة وتوازن ومتعة. كما نجده يرى بأن الفن ليس مجرد محاكاة للواقع، بل إن الفن هو العمل الفعلي التجريبي الذي يحاول أن يكشف عن مكامن الفجوات أو المتناقضات بين الانسان والمجتمع والبيئة، وما أخذه على عاتقه هو إخراج الفن من قوقعة الماضي المثالي إلى الواقع العملي المساهم في تطوير الحضارة وتوثيق الصلة بها، فلا حضارة دون فن على حد تعبيره.

جيل دولوز: حياة فلسفية

مصطفى الحسناوي

"إن أساليب الحياة المنخرطة دوما هي التي تشكلنا باعتبارنا هذا الشخص أو ذاك"

(دولوز، كتاب "مفاوضات")

بعض الفلاسفة خبروا بعمق الحياة كتجربة قصوى وتحققوا من تلك الوحدة الفذة بين الفكر والحياة، الوحدة المركبة التي تقرن الخطوة من أجل الحياة بالخطوة من أجل الفكر، داخل هذه الوحدة تصير الحياة مصدر إلهام لأشكال التفكير وتبدع أنماط التفكير طرقا للحياة، تفعل الحياة الفكر ويؤكد الفكر بدوره الحياة.

يكفي هنا استحضار سبينوزا ذلك الصائر الرائي الذي غير تلك الفضائل الزهدية كالتواضع والفقر والطهارة ليستخدمها لغايات غير زهدية، إذ لم يطرحها كغايات أخلاقية ولا كوسائل دينية من أجل حياة أخرى بل كآثار للفلسفة بالذات، إذ لا يمتلك الفيلسوف بالضرورة حياة أخرى. [أما يسميه سبينوزا الطبيعة هو الحياة التي لا تعاش أبدأ انطلاقاً من الحاجة، وحسب الوسائل والغايات بل انطلاقاً من إنتاج ومن إنتاجية واقتدار وحسب الأسباب والآثار. إن التواضع والفقر والطهارة هي طريقة الفيلسوف ليكون حيا من الأحياء الكبار ولتجعل من جسده معبداً لقضية أكثر أنفة واعتداداً بالنفس، أكثر ثراء وحسية، حتى أنه حين يهاجم الفيلسوف نصاب بالعار لأننا نهاجم غلافاً متواضعا، فقيراً وطاهراً وهو ما يضاعف الغضب العاجز، لا يمنح الفيلسوف مواقع للامساك به بالرغم من تلقيه لكل الضربات،][1].

تنطرح الحياة هنا كأفق ممكنات للفكر، لحريته وحيويته وعناده، الفكر الذي لا يهدد الحياة ولا يشوهها ولا يتآمر عليها باسم المفهوم المطلق أو النظرية المجردة أو الفكرة المتعالية، وأحسن الأوساط التي يمكن فيها للفيلسوف أن يحيا ويشتغل هي تلك التي تعفي القدرة على التفكير من واجب الخضوع، يمكن هنا أيضاً استحضار نيتشه الذي كثيراً ما لام المعرفة على نزوعها إلى التعارض مع الحياة، قياسها والحكم عليها واعتبار نفسها [أي المعرفة] غاية في حد ذاتها، الحياة عند نيتشه هي القوة الفعالة للفكر والفكر هو القدرة المؤكدة للحياة، كلاهما يسير في الاتجاه ذاته مكسرين الحواجز، والتفكير من المنظور النيتشي يدل على الاكتشاف وابتكار ممكنات جديدة للحياة. قريباً منا جدا نستحضر خصوصاً فوكو وجيل دولوز، هذا الفيلسوف الرجال الذي لا يستدعي الفلسفة كتاريخ قضايا ومشكلات بل كجغرافيا، كفضاء ترحيلات، كخرائطية تخلق أحداثها الفلسفية وتمنحها قواها الخاصة، الأحداث التي ترسم للفكر مساراته، تسمح له بالانفلات من أسر الجدل والنفي والتناقض، ليصير الحدث مجموعة أوضاع وكثافات وخطوط انشقاق وحياة.

إن دولوز تماماً كما فوكو، يرسم لنا صورة فيلسوف الحاضر الذي تنسكن بنوع من الريح السحرية التي تخترقها وتنسكن مفاهيمه [أو إبداعه المفاهيمي] بقوى ممكنة ولا مدركة، تجعل منها مفاهيم ضاجة بكثافات فلسفية وحياتية في آن. ينتمي دولوز للفلاسفة الذين يدعوننا لاختبار محك التفلسف ويحثوننا على الاضطلاع بحياة فلسفية. بطرح دولوز هذه الحياة الفلسفية أمامنا دوما كوعد ممكن التحقق، وعد يقنعنا بضرورته القصوى. إن الفلسفة من منظور دولوز، اشتغال دائم على خطوط متفردة انطلاقاً منها يستدعي الفلاسفة والمفكرين الذين كتب حولهم (سبينوزا/ نيتشه/ هيوم/ برغسون وغيرهم...) الخطوط التي تجعل من فلسفته نفسها تمريناً دائماً على التفكير وإبداعاً لمفاهيم غير مسبوقة، إذ عبر ملاحقته الدائمة لأحداث الفكر يرسم دولوز صورة للفكر كحدث لتصير أعماله الفلسفية نفسها حدثاً، إذ هناك فلسفة الحياة عند دولوز تسكنها أحداث وتخترقها تفرديات خاصة لكنها لا تشكل في حد ذاتها بيوغرافيا لدولوز ولا تتماهى وحياته. ويمكن أن نقول عنه ما قاله هو نفسه عن

سبينوزا، حين اعتبر بأن فلسفة الحياة تتمثل عند هذا الأخير تحديداً في فضح كل ما يفصل الإنسان عن الحياة، كل القيم المتعالية الموجهة ضد الحياة والمرتبطة بشروط وعينا وأوهامه[2].

ليست الحياة الفلسفية حياة القضايا والأفكار المجردة والمفاهيم الموروثة، بل حياة السرعة القصوى التي تتخرط فيها الفلسفة، لأن الفيلسوف مبدع ولأن الأهم بالنسبة للفلسفة هو أن تنجز الحركة وتنخرط فيها. [لست قلقا في ما يخص مجاوزة الميتافيزيقا أو موت الفلسفة. إن وظيفة الفلسفة تظل آنية دوما وهي إبداع المفاهيم ولا أحد يستطيع القيام بذلك بدلها. للفلسفة دوما منافسون، منذ« منافسي» أفلاطون وحتى مهرج زرادشت. هؤلاء المنافسون هم اليوم الإعلاميات والتواصل والترويج التجاري اللذين استحوذا على كلمات "مفهوم" و"مبدع"(...) تشعر الفلسفة بصغرها وعزلتها أمام قوى كهذه لكن إذا حدث وماتت الفلسفة فسيكون من الضحك][3] ، الأهم هو تخليص الفلسفة من الأسْطرة ومن كل السلط القارة وخصوصاً سلطة التمثل ووهم امتلاك الحقيقة اللذين لا ينتجان في أغلب الأحيان غير خطابات غيبية وربطها بما هو شرس وفعال وتأكيدي، لا تصلح الفلسفة للدولة ولا للمؤسسة اللاهوتية ولا لأي سلطة ثابتة بل مهمتها الإضرار بالغباوة.

ولعل الفلسفة التي لا تحزن أحدا ليست جديرة بأن تسمى كذلك. تعبر الفلسفة من حيث هي ممارسة للنقد عن العنصر الأكثر إيجابية فيها وهو اشتغال اللاأسطرة. بقول نيتشه (**في شوبنهاور مربيا، الجزء الثاني من اعتبارات لا آنية**)، [ترسل الطبيعة الفيلسوف للإنسانية، تصوبه كسهم، لا تحدد هدفا بل تأمل في أن يصيب السهم مكانا ما]، لا يقول دولوز في كتاباته «أنا» ولا ينطلق من ذات فلسفية تعمل على تذويت خطابها، بل يرى أن الفرد لا يكتب اسماً شخصياً إلا عبر تمرين يفقده سماته الشخصية، تمرين صارم حين ينفتح على التعدديات والكثافات التي تخترقه خصوصاً وأنه يتعامل مع الكتابة الفلسفية كدفق (flux) لا كسنن (Code). حين نكتب وحين تحيا فلسفيا نصير دوماً شيئا آخر، هذه الصيرورات هي بالذات التي اختبرها اضطلع بها دولوز في كل مرة كان فيها يبدع مفاهيم جديدة، يرسم خطوطا من أجل خرائطية

فلسفية متميزة، أو يمارس ترحيلاته في فضاءات الأدب والفنون التشكيلية والسينما والسياسة...إلخ، بعيداً عن المشكلات الفلسفية الزائفة وعن الأسئلة التي يتحكم فيها ويوجهها النسق الإيديولوجي السائد، وعن ذلك الارتباط الزائف بالراهن الذي يحول الفلسفة إلى سيل من الثرثرات والآراء العابرة والمواقف المؤقتة التي لا علاقة لها بإبداع المفاهيم، وهو ما يقود فلسفة دولوز للانفلات من كل تأويل إيديولوجي محض. عند دولوز تماماً كما في كتابات سبينوزا وخصوصاً [الإطيقا] نعثر على نوع من الفلسفة الخالصة شبه التلقائية التي تبدع المفاهيم وتنفتح في آن على القراء، على الفهم الفلسفي من خلال المفاهيم، وغير الفلسفي من خلال المدركات والمحسوسات، تستضيف الكتب الدولوزية القارئ الذي يذهب نحوها مدفوعاً بالرغبة في محايثة ترحيلاتها وسرعاتها، حين يتحدث دولوز عن الكتابة الثنائية التي مارسها مع فليكس غاتاري يرى بأنهما لم يكتبا كشخصين بل كجدولين، لأن عملية التفردن لا تكون بالضرورة شخصية، إذ لم يكن متيقنا بأنهما شخصان بل مجرد زخة هواء، ريح يوم، ساعة من اليوم . . . إلخ، أي حدثين من ضمن الأحداث التي قد تنتجز على صعيد الفكر أو على صعيد الحياة أو الطبيعة .

لا يعتبر دولوز «الأنا» مفهوماً جيداً، لذا يتوجب الحديث بالأحرى عن فردانية مكونة من أحداث. وحتى حين تظن أننا نكتب وحدنا فالأمر يحدث دوماً صحبة آخر لا يكون دوما قابلا للتسمية. إن الفيلسوف هو من يشخص الأعراض شأن طبيب ويحولها إلى عناصر للمقاومة ويرتاد مجاهيل العلامات من أجل اكتشافها. إن الفنان أو الفيلسوف، كما قال نيتشه، هما طبيبا الحضارة، تحيل العلامات على أنماط حياة وعلى ممكنات وجود، إنها عوارض دفاقة أو ناضبة. [لا نكتب بأنانا، بذاكرتنا وأمراضنا. يضم فعل الكتابة محاولة تحويل الحياة إلى شيء ما أكثر من شخصي، تحريرها حيثما تكون أسيرة. يملك الفنان أو الفيلسوف أحياناً حياة صغيرة هشة، جهازاً عضوياً ضعيفاً وتوازنا غير مضمون كما نلفي ذلك عند سبينوزا، نيتشه ولاورنس، لكن الموت لا يكسرهم بل يكسرهم إسراف الحياة التي رأوها، اختبروها وفكروا فيها، حياة بالغة الكبر بالنسبة لهم لكن عبرهم بالذات « تدنو العلامة » : نهاية زرادشت، الكتاب الخامس من

(الإطيقا) ، نكتب في أفق شعب آت لا يملك بعد لغة. أن نبدع ليس هو أن نتواصل بل أن نقاوم. هناك علاقة وثيقة بين العلامات والحدث والحياة والحيوية (...) ما يموت هي الأجهزة العضوية لا الحياة. ليس هناك من لا يفتح مخرجاً للحياة، ولا يجترح طريقاً وسط الأحجار][4]. يبدو أن جيل دولوز من ضمن الفلاسفة الاستثنائيين الذين رسموا صعيدا جديدا للمحايثة وشكلوا مادة جديدة للوجود وشيدوا صورة مغايرة للفكر. لقد غير دولوز معنى فعل التفكير أو فكر بطريقة مغايرة وأدخل الفلسفة في صيرورة لانهائية، لأن صعيد المحايثة الذي اضطلع به واشتغل عليه هو الخارج المطلق المتعدد. عند دولوز لا نعثر على تاريخ المشكلات الفلسفية ولا على المقاربة الخطية لتاريخ الفلسفة بل يرسم خرائطية مغايرة للفيلسوف، يرحل خلل مناطقه القصوى ويبدع المفاهيم القمينة بتملك عصب فلسفته: مثلا حين يدرس نيتشه انطلاقاً من التعددية الأساسية المكونة لفلسفته [لا يمكن فهم فلسفة نيتشه إذا لم تؤخذ بعين الاعتبار تعدديتها الأساس، والحق أن التعددية (المسماة بشكل مغاير الأمبريقية) تشكل عنصراً واحداً مع الفلسفة نفسها، إن التعددية هي طريقة التفكير الفلسفية الخاصة، المبتكرة من طرف الفلسفة، والوحيدة الكفيلة بضمان الحرية داخل الروح الملموسة (...) لذا لا يؤمن نيتشه بالأحداث الكبرى الصاخبة، بل بالتعددية الصامتة تعاني كل حدث على حدة][5]. ينتظم صعيد المحايثة الحياة الفلسفية ككل.

إن ممكنات الحياة أو أنماط الوجود لا يمكن ابتكارها سوى على صعيد المحايثة (L'immanence)، ولعل ما يميز فلسفة دولوز هو انسكانها بقوى الحياة، لأن الفكر ليس ببساطة شأناً نظرياً بل مشكلات متعلقة بالحياة. إنها الحياة بالذات. فهناك بالفعل سمات وجودية ونيتشه أكد بأن الفلسفة تبتكر أنماط الوجود أو ممكنات الحياة. لذا تكفي بضع نوادر حيوية لرسم صورة فلسفة ما كما عند يوجين لا يرس (...) واستمتاع سبينوزا بمعارك العناكب يأتي من كون هذه الأخيرة تعيد بشكل خالص إنتاج علاقات النمط داخل الإطيقا باعتبارها إيتولوجيا راقية. ذلك لأن هذه النوادر الحيوية لا تحيل ببساطة على نموذج اجتماعي أو حتى نفسي للفيلسوف، بل تكشف بالأحرى الشخصيات المفاهيمية التي تسكنها. لا يمكن ابتكار إمكانيات الحياة أو أنماط الوجود

إلا على صعيد المحايثة الذي يبلور قوى الشخصيات المفاهيمية. تضم وجوه الفلاسفة وأجسادهم شخصيات تمنحهم في غالب الأحيان هيئة غريبة، خصوصاً في النظرة، كما لو أن أحداً ما يري عبر أعينهم (...) نحن الفلاسفة، عبر شخصياتنا نصير شيئا آخر ونولد حديقة عامة أو حديقة حيوانات][6]. يتصادى تعبير «نحن الفلاسفة» مع تعبير «نحن السحرة» في النجود الألف[7] لأن الحياة الفلسفية الدولوزية تعايش بين خطين: خط الفكر وخط السحر، [والتفكير هو دوما اتباع خط ساحرة][8].

بدل التأويل وسلطه المتناسلة داخل اللغة والفكر يجب ممارسة التجريب الدائم لممكنات الحياة، ومن هنا يأتي تقديره المتميز للأدب الأنغلوساكسوني كما أشار إلى ذلك في كتابه [حوارات]، الذي هو سيرورة تجريب عملت على قتل التأويل. [لقد أحسست دوما بأنني أمبريقي، أي تعددي]، يقول دولوز. إن الأهم في الفلسفة كما في الكتابة هو التجريب - الحياة، هو برامج الحياة التي تتغير في الإطار الذي تنجز فيه. الأهم هو رؤية قوة الحياة التي تخترق العمل الأدبي أو الفلسفي، العمل الذي يجب أن يكون مبدعاً للحياة لا ناقداً لها. [ليست للكتابة غاية في ذاتها، لأن الحياة تحديداً ليست شيئا شخصيا أو أن هدف الكتابة هو بالأحرى الذهاب بالحياة إلى حالة قوة لا شخصية][9]. ثم إننا أحياناً كثيرة لا نستطيع امتلاك دفق الحياة في فلسفة ما،لا نستطيع معرفة القوى الحيوية التي تخترق الأساليب والأفكار من فرط انحباسنا داخل دوائر التأويل وداخل القيادة الحيوية البارانوية.

هذا التعبير ذو المنحى الدولوزي الدو كثيرا ما وجه طريقة دولوز أو منهجه، منهج التعدديات النوعية، التعبيرية، الاختلافية والكثيفة. ليست الحياة عند دولوز كياناً ضبابياً غائماً ولا يقينيا، بل إنها، انطلاقا من التعدديات والصيرورات، لا تتحدد كموضوع للفلسفة، بل كحياة فلسفية، وحين يستعيد السؤال الذي طرحه الكثير من الأغبياء (: لم تصلح الفلسفة؟) فلكي يجيب فقط بأنها تصلح لتحويل الحياة إلى حياة فلسفية. هذه الفكرة التي تبدو كزخم حيوي وجهت اشتغال دولوز على الكثير من الفلاسفة وخصوصا على نيتشه وسبينوزا وعلى الكثير من الكتاب گلاورنس وملفل وبروست وساشر مازوش وكافكا وآخرين (...) الحياة هنا تختبر كانكتاب للحدث في

اللحم، الانكتاب الذي هو حقيقة الجرح الأبدية والتي تدل على بحث إبداعي دائم عن الصحة الكبرى. يكفي هنا العودة إلى الصفحات الرائعة التي كتبها عن النخب في [اختلاف وتكرار] وعن الكتابة والحياة في [حوارات] وفي (Critique et clinique) وفي [النجود الألف] عن صعيد الحياة عند كلايست وعن كافكا في من أجل أدب قاصر (...) إلخ. الأهم هنا هو أن نكون جديرين بما يحدث لنا، أن نريد الحدث وأن نصير أبناء أحداثنا الخاصة وأن نولد في كل مرة من جديد. [أن نكون أبناء أحداثنا لا أعمالنا (الفلسفية الأدبية أو الفنية)، لأن العمل نفسه لا ينتجه إلا ابن الحدث][10]، وحين نريد الأحداث ننكتب بالضرورة في الشروخ الصامتة التي تنرسم على سطح الحياة المتميز، الشروخ التي تمحو الفرق بين الداخل والخارج حين يصير الفيلسوف جديرا بما يحدث له، ابنا للأحداث الفلسفية - الحياتية، لا ينأسر داخل مقارنة بين الفلسفة والحياة بل يتحقق في الحياة الفلسفية. [لقد موضع الماقب - سقراطيون الفكر داخل الكهوف والحياة في الأعماق. لقد سبروا أغوار الماء والنار ومارسوا الفلسفة بضربات المطرقة كأمبادوقليس مكسر التماثيل، مطرقة الجيلوجي (...) ولم يلفظ البركان في طوفان الماء والنار شيئا سوى نعله المعدني. يعارض نعل أمبادوقليس أجنحة الروح الأفلاطونية ويدل على انتمائه للأرض، لباطنها (...) إن الأعماق تبدو لنيتشه في التوجه الحقيقي للفلسفة، الاكتشاف الماقب – سقراطي الذي يجب استعادته ضمن فلسفة للمستقبل بكل قوى حياة هي في الوقت نفسه أيضاً فكر أو لغة أيضاً جسد][11]. نستحضر أيضا الصفحات الرائعة التي كتبها عن ذلك الرائي - الصائر الكبير سبينوزا الذي جسد الحياة الفلسفية بعمق في طريقة عيشه كما في طريقة تفكيره، سبينوزا الذي شيد صورة إيجابية، تأكيدية للحياة ضد السيمولاكرات التي يكتفي بها الناس. [المأخذ الذي أخذه هيغل على سبينوزا والمتمثل في كون هذا الأخير قد تجاهل السلبي (le négatif) وقوته، هذا الأخذ بالذات هو ما يمثل مجد سبينوزا وبراءته واكتشافه الخاص، إذ داخل عالم يأكله السلبي، كان سبينوزا واثقاً بما فيه الكفاية من الحياة، من قوتها ليضع الموت موضع تساؤل، تماماً كما شهية الناس القاتلة وقواعد الخير والشر والعادل والظالم، واثقاً بشكل كاف ليفضح أشباح السلبي][12]. هنا نقول بأن الحياة يجب الا تعوض الثرثرة الأخلاقية حول الوعي والروح...إلخ. [الفلسفة الحقيقية التي تهتم بمعرفة قدرات الحياة وسلطها، هكذا

يمكن تفسير فلسفة ما لأن التفسير بعيداً عن أن يشير إلى عملية إدراك تظل خارجية عن الشيء، فهو يشير أولا إلى تطوير الشيء في ذاته وداخل الحياة][13]. يتوافق هذا مع منهج الإمساك بالفيلسوف وفلسفته من الوسط، محاولة إدراكه وفهمه انطلاقا منه بدل البدء بمبدئه الأول. أن تكون مثلا وسط دولوز هو أن تكون داخل صعيد المحايثة المتشكل في آن من أسلوبه في التفكير ونمط حياته، أن تضطلع بهذا الصعيد وهو ما يتضمن نمط حياة وطريقة عيش. ما هو هذا الصعيد؟ وكيف يتشيد؟ لأنه في آن صعيد محايثة ويجب تشيده رغم ذلك حتى نحيا بطريقة فلسفية، ودولوز منحنا غير حياته الفلسفية بالذات نموذج الفيلسوف الذي يبني أطروحاته وطريقته في التفلسف داخل ممكنات الحياة وداخل أشكال من التجريب الوجودي، سواء عبر دروسه التي امتزج فيها المتلقي الفلسفي بغير الفلسفي والتي جعلت الكثير من الأفكار أسئلة مطروحة على الراهن، وسمحت بتلقي الفلسفة انطلاقاً من حاجة غريزية أكثر مما هي معرفية، وهي الدروس التي جاءت إبان ثورة ماي 1968 وما تلاها لتنقل الدرس الفلسفي من اللاهوت الأكاديمي ومن قداسة الإرث المفاهيمي. بالنسبة لدولوز أن تتفلسف هو أن تكون قادراً على إبداع مفاهيمك تماماً كما عند نيتشه الداعي إلى ضرورة صنع المفاهيم، إبداعها طرحها وإقناع الناس باللجوء إليها واستعمالها. المفاهيم لا تنتظرنا جاهزة كأجرام سماوية إذ لا سماء تضم المفاهيم. إن الحياة الفلسفية شأن متعلق بالسرعة تماماً كما هي متعلقة برسم خطوط لا متوقعة، تشييد جغرافيا ذهنية يحايث فيها الفكر الحياة، إبداع المفاهيم، الانخراط في صيرورات لا مدركة وممارسة الترحيلات اللانهائية. إن قضية الفكر هي السرعة اللانهائية لكن هذه الأخيرة تحتاج إلى وسط يتحرك لانهائياً داخل ذاته، تحتاج إلى الصعيد، الفراغ الأفق. تلزم إذن مرونة المفهوم وأيضاً سيولة الوسط، يلزم الاثنان من تكوين "الكائنات البطيئة" التي هي نحن. إنها أيضاً طريقة في الحياة إذ لا ننسل بين الأشياء ولا نندغم في نسيجها إلا عبر السرعة والبطء. لا نبدأ أبدأ ولا نقوم بمسح الطاولة بل ننسل بين...، نلج الوسط ونتماهى والإيقاعات، إنه التحديد السبينوزي للحياة الفلسفية، لأن النمط علاقة مركبة من السرعة والبطء داخل الجسد، لكن أيضاً داخل الفكر. ليست الحياة الفلسفية انشغالاً بتاريخ الفلسفة وقضاياه أو بتاريخ الأفكار وتيماته، ولكنها قدرة على التأثير والتأثر سواء في الحياة أو في

الفكر، ثم إن تاريخ الفلسفة نفسه يجب أن يتم عبر دراسة الشخصيات المفاهيمية وتحولاتها بحسب المفاهيم، ترحيلاتها ونسيج علاقاتها التي تؤسس المعيار الأوحد للحياة الفلسفية الذي هو عمق الوجود وكثافة الحياة. ضمن هذا السياق يمكن فهم علاقات الصداقة التي ربطت دولوز بالكثير من المفكرين والفلاسفة، الصداقة التي تشكل إلى حد ما النهر السري الذي يمخر الحياة الفلسفية التي تسير حينها آهلة بقبائلها الآتية، نذكر في هذا السياق صداقات دولوز مع فرانسوا شاتلي، ليوتار، فوكو وغاتاري وآخرين. تنطرح الصداقة هنا باعتبارها شرطاً من شروط الأحداث الحيوية التي تعبر فضاء التفلسف المشترك، مثلاً حين يتحدث دولوز عن ضرورة طرح السؤال الفلسفي بين الأصدقاء كبوح أو كثقة، وعن المفاهيم التي تحتاج إلى شخصيات مفاهيمية تسهم في تحديدها والصديق أحد هذه الشخصيات. يعتبر دولوز الصداقة نوعاً من دراماتورجيا الفكر، إنها توجد وتتجدد داخل الفلسفة والحياة الفلسفية، ما دام الفيلسوف ليس حكيماً بل صديقا. وبدون الاضطلاع بمحك هذه المسألة الغامضة، بدون اختيار ممكناتها والاضطلاع بها حتى ولو كان الأمر صعباً لا يمكن معرفة ما هي الحياة الفلسفية بالفعل. قد يحدث أن يصير الإيمان بهذا العالم وبهذه الحياة المهمة الأصعب أو مهمة نمط وجود سيكتشف على صعيد حياتنا الأن.

إنه التحول الأمبريقي المطروح على الفيلسوف الاضطلاع به، التحول الذي سيغير محتوى الكثير من القضايا وطريقة طرحها خصوصاً في هذا السياق بالذات، حيث تتعدد الأسباب المتنوعة لفقدان الثقة في عالم فقدناه، وحتى حين تتبنى الفلسفة التأويل وتشتغل به وانطلاقاً منه ضمن منظور أمبريقي تعددي وفعال، فإنها تمارس كفن صعب مهمته قياس القوى وتأويل الاختلاف في استقلال عما يطرح كأمر واقع في الحياة والفكر والواقع. إن التأويل هو تحديد القوى التي تمنح الحياة والفكر معنى، هنا بالذات يمكن الحديث عن الحياة الفلسفية من منظور دولوز كحيوات اختلافية متعددة وكعلاقة دائمة ومتميزة مع الترحيلات والصيرورات، أي مع خارج لا صورة له ولا مركز بارانويي ينتظمه وعن منهجه كمنهج اختلافي، تيبولوجي (typologique) وجينيالوجي، بالمعنى الذي لا يمكن فيه للفيلسوف أن يقول شيئا، أن يفكر ويحس إن لم يتوفر على

إرادة وعلى قوة معينة وتكون له طريقة خاصة في الوجود وإن لم يمارس نوعا من الترحل الذي يبدو كانفصال لا مدرك لا كقطيعة دالة. إنها الحياة الفلسفية كرسم لخريطة متعددة المداخل مفتوحة وذات أبعاد متعددة ومنخرطة في تجريب مسكون بأسئلة الواقع، وهي أيضا سمات الجذمور (le rhizome) الذي يسمح بوجود خطوط انفلات عديدة. إنه أيضاً القفر الدائم من تنصيد إلى آخر، حتى تتعدد أصعدة الحياة وحتى تصير الفلسفة ماكنة مقاومة وحرب. إنه «**صعيد الحياة**» نفسه، الصعيد، المتضمن للفراغات والكبوات والقفزات والهزات الأرضية والأمراض، الصعيد الذي لا ينطرح كمبدأ تنظيمي بل كوسيلة نقل. هنا يصح القول عن دولوز ما قاله هو نفسه عن كلايست: [كيف يصير عنده، في كتابته كما في حياته كل شيء سرعة وبطأ، تتابعاً للتوقفات والسرعات القصوى (. . .) وحتى الموت نفسها لا يمكن تفكيرها سوى كتقاطع لردود أفعال أولية ذات سرعات مختلفة جدا][14]، ثم إن الحياة الفلسفية قد تكون ما ينفتح أيضاً على شرطية ما بعد. الوفاة، أي على الخط الذي يخترق المستقبل والذي فيه يحيا الفيلسوف ويموت أيضاً.

الهوامش:

1- Deleuze, Spinoza : Philosophie pratique. Editions de Minuit, 1981. P.9-10.
2- Ibid. : p. 39.
3- Deleuze, Pourparlers, Editions de Minuit, 1990. P. 186.
4- Ibid. : P. 195 - 196.
5- Deleuze, Nietzsche et la philosophie. P.U.F, 1962. P. 4.
6- Deleuze et Guattari. Qu'est-ce que la philosophie ? Editions de Minuit, Coll : Critique, 1991, P, T].
7- Deleuze et Guattari, Mille plateaux, Coll : Critique, Editions de Minuit, 1980. P. 292-298
8- Ibid., P. 44.
9- Deleuze et Parent, Dialogues, Champs - Flammarion, 1996. P. 61.
10- Deleuze, Logique de sens, Editions de Minuit, Coll : Critique, 1969. P. 176.
11- Spinoza : Philosophie pratique, Op. Cit. P. 22.
12- Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, Editions de Minuit, 1968, P.14.
13- Qu'est-ce que la philosophie ? Op. Cit. P. 38-39.
14- Mille Plateaux, Op. Cit. P. 328.

مفهوم الحب

أندريه كونت سبونفيل
ترجمة: حسن بيقي

"أن يحب المرء معناه أن يبتهج" أرسطو

الحب هو الموضوع الأكثر إثارة للاهتمام. فهو أكثر إثارة للاهتمام في ذاته بسبب السعادة التي يعد بها أو يبدو أنه يعد بها، بل أحيانا بسبب كونه يعرض السعادة للخطر أو للضياع. هل هناك موضوع أكثر إمتاعا ومؤانسة وقوة بين الأصدقاء من موضوع الحب؟ هل يوجد خطاب أكثر سرية، وملاطفة، وإقلاقا بين العشاق من موضوع الحب؟ أي شيء يمتلئ هياما من الذات إلى الذات أكثر من لوعة العشق؟

سيقال بأن هناك أهواء أخرى غير أهواء الحب، وأنواع أخرى من الحب لا علاقة لها بالهوى. إن هذا القول يزكي عن حق وجهة نظري، مؤداها أن الحب هو الموضوع المثير جدا لاهتمام الناس، فلا يتعلق الأمر فقط في كونه موضوعا في ذاته- عبر الوعد بالسعادة، أو ما قد يلحقه بها من ضرر- وإنما هو أيضا موضوع مثير على نحو غير مباشر: لأن أي مصلحة تفترضه. لنضرب أمثلة على ذلك: هل أنت مهتم بالرياضة؟ فلأنك تحب الرياضة. هل أنت ولوع بالسينما؟ فلأنك تحب فنها. والمال؟ فلأنك تحب المال أو يمنحك القدرة على الابتياع. والسياسة؟ فلأنك تحب السياسة أو السلطة أو العدالة أو الحرية. وعملك؟ فلأنك تحبه، أو تحبه بقدر ما يجلب أو ما سيجلبه لك من منافع. وسعادتك؟ فلأنك تحب نفسك، شأن الجميع، وأن السعادة، بلا ريب، ليست شيئا آخر غير الحب لما نكونه، لما لدينا، ولما نفعله... ألك انشغال بالفلسفة؟ اسمها يتضمن المحبة (تدل كلمة "فيلوصوفيا" في اللسان الإغريقي على محبة الحكمة)، وموضوعها (أية حكمة أخرى يتشوق إليها المرء غير حكمة أن يحب). سقراط،

الفيلسوف الذي يعد مرجعا لكل الفلاسفة، لم يسبق له البتة أن ادعى شيئا آخر غيرها. هل تكترث، حتى بالفاشية، بالستالينية، بالموت، بالحرب؟ فلأنك تحبها، أو تحب، على الأرجح، وبشكل أدق، ما يقاومها: الديمقراطية، حقوق الإنسان، السلم، الأخوة، الشجاعة. فبقدر اختلاف المصالح بقدر اختلاف درجات الحب. فلا مصلحة بلا حب، وهذا الأمر يعود بي إلى نقطة الانطلاق: الحب هو الموضوع الأكثر إثارة لاهتمام الناس، فلا وجود لمصلحة أخرى عدا ما تآلف مع الحب الذي نضعه في تلك الاهتمامات أو الحب الذي نجده فيها.

لا بد إذن للمرء أن يحب الحب أو أن يكف عن حب أي شيء آخر. أي عليه أن يحب الحب أو يموت، لهذا السبب يعتبر الحب، لا الانتحار، المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة حقا بالجدية.

أفكر، وقد تم فهم ذلك، في ما كتبه ألبير كامو في بداية مسرحيته "أسطورة سيزيف": ليست هناك من مشكلة فلسفية وحيدة جديرة حقا بالجدية مثل مشكلة الانتحار. فأن يحكم المرء على أن الحياة تستحق أم لا تستحق عناء أن تعاش معناه أن يجيب على القضية الجوهرية في الفلسفة". أجدني هنا منحازا تلقائيا إلى الجملة الثانية، وهذا ما يمنعني من أن أوافق موافقة تامة على الجملة الأولى. هل تستحق الحياة فعلا أن تعاش؟ الانتحار يبطل البتة المشكلة أكثر مما يحلها؛ بينما يسعف الحب وحده المرء تقريبا على حل المشكلة دون إلغائها (بما أن السؤال يطرح صباح مساء)، ما دمنا أحياء، ومحافظين على صون حياتنا. فأن تستحق الحياة أن تعاش أم لا، أو بالأولى، تستحق العناء ولذة العيش، فهذا يتوقف، قبل أي شيء أخر، على مقدار الحب الذي نستطيع منحه. وهذا ما رآه سبينوزا: "تكمن كل غبطتنا وبؤسنا في مسألة واحدة: ما نوع الموضوع الذي نحبه؟" السعادة حب سعيد، أو بمقدار أكثر، بينما الشقاء حب بئيس أو انعدامه بالمرة. إن الذهان الاكتئابي أو المنخوليا كما سيقول فرويد، يتميز في المقام الأول "بفقدان المرء المقدرة على أن يحب" بل حتى مقدرته على أن يحب ذاته. فلن نستغرب إذا اعترى المريض في الغالب جنوحا نحو الانتحار. الحب هو الذي يزرع فينا جذوة

الحياة، بما أنه يجعلها مزدانة بالمحبة. إن الحب هو المخلص، لهذا فهو الذي يتعلق الأمر إذن بإنقاذه.

لكن أي حب؟ ومن أجل أي موضوع؟ لأن الحب متعدد الوجوه، بالبداهة، شأن مواضيعه المتكثرة. بإمكاننا أن نحب المال، السلطة، كما قلت، الأصدقاء، الأبناء والآباء، كما بإمكاننا أن نحب أيضا هذا الرجل أو نغرم بتلك المرأة، بل أن نحب أي كان: ببساطة نحب المرء القريب منا، وهو الذي نطلق عليه الشخص القريب. مثلما يمكن أن نحب الله، إن آمنا به، وأن نؤمن بالذات إذا تحابينا على الأقل معها بقدر ضئيل.

يكمن منبع الاشتباه بل منبع الأوهام في توحيد أحوال الحب المتضاربة في كلمة واحدة، لأن الرغبة ما تنفك حتما من حشر نفسها في الحب. غير أن السؤال المطروح هو: هل فعلا نحن واعون عما نتكلم حينما نتحدث عن الحب؟ أليس نحن من يستفيد في الغالب من إبهام الكلمة لإخفاء أو تزيين أحوال الحب الملتبسة، أقصد الأنانيات والنرجسيات، بغرض سرد محكيات، وبغرض تمويهنا بحب شيء آخر خلا أنفسنا، وبهدف حجب- عوض تصحيح- أخطاءنا وهذياننا؟ وبما أن الحب يستهوي الكل، وهو أمر غير مفهوم تماما، فإنه ينبغي أن يدفعنا إلى التحلي باليقظة. فعلى حب الحقيقة أن يواكب حب الحب، لتنويره، لقيادته، للحد ربما من غلواء حماسته. أن يحب المرء نفسه، مثلا، هو شيء بديهي، وإلا كيف يجوز أن يطلب منا أن نحب القريب شأن حبنا لأنفسنا؟ لكن كوننا نحب في الغالب الذات أو من أجل الذات، فتلك تجربة بل مجازفة. وإلا لماذا يطلب منا أن نحب أيضا قريبنا؟

لابد من توفر كلمات متغايرة الدلالة عن أحوال الحب المتباينة، فالأمر لا يتعلق بافتقار الكلمات في المعجم الفرنسي: الصداقة، الرقة، العشق، العاطفة، التعلق، الميل، التعاطف، النزوع، المودة، الولع، الإحسان، الشبق، بقدر ما يتعلق ببلبلة في الاختيار، وإن كان، في الواقع، اختيارا محيرا. الإغريق، ربما الأكثر وضوحا منا، والأكثر نسقية، من حيث استعمالهم لثلاثة ألفاظ أساسية للدلالة على ثلاث درجات متغايرة للحب. إنها الأسماء الإغريقية الثلاثة، في حدود معرفتي، الأوضح في جميع اللغات الدالة عن الحب: إيروس، فيليا، أغابي. وبما أني أسهبت في الكلام عن درجات الحب في مؤلفي: "دراسة موجزة للفضائل العظمى"، سوف أكتفي هنا بإثارة بعض مسارات الحب باقتضاب.

ماذا يقصد بالإيروس؟ إنه النقص، إنه العشق، إنه الحب بحسب أفلاطون: "ما لا نملك، ما لسناه، ما ينقصنا، هذه موضوعات الرغبة والحب". إنه الحب الذي يحوز، الحب الذي يتوخى الاستحواذ والاحتفاظ. أنا أحبك معناه أنا أريدك. إنها المعادلة الأسهل والأعنف. كيف للمرء ألا يحب ما ينقصه؟ كيف له أن يحب ما لا يفتقر إليه؟ إنه سر من أسرار العشق (لكونه لا يدوم إلا في النقص، الألم، والحرمان)، كما إنه سر من أسرار الدين (الله هو ما يفتقر إليه الجميع على الإطلاق)، كيف يمكن لحب بلا إيمان أن يؤول حبا سعيدا؟ عليه أن يحب ما ليس عنده فيتألم، أو أن يوجد لديه ما يكرهه تماما (بما أن المرء لا يحب إلا ما ينقصه) فيضجر. تلكم هي مكابدة العشق، وحزن الأزواج: فلا وجود لحب (إيروس) سعيد.

لكن: كيف يتأتى للمرء أن يكون سعيدا بلا حب؟ كيف لا يسعد أبدا طالما أنه يحب؟ هذا ما لم يحرزه أفلاطون بشكل تام ودائم. لأن النقص ليس كل شيء في الحب: قد يحدث لنا أحيانا أن نحب ما لا ينقصنا -أن نحب ما لدينا، ما نفعله، وما يكون- وأن نتمتع به في حبور، أجل، أن نتمتع ونبتهج به. هذا ما كان ينعته الإغريق بفيليا، لنقل الحب حسب اصطلاح أرسطو ("أن يحب المرء معناه أن يبتهج") وسر من أسرار السعادة. هكذا نحب ما لا ينقصنا، ما يمتعنا، وهذا شيء يبهجنا، أو بالأحرى أن حبنا هو هذه الفرحة ذاتها. إنه لذة الجماع والفعل (الحب الذي نمارسه)، وسعادة الأزواج والأصدقاء (الحب الذي نتقاسمه): لا وجود لحب (فيليا) شقي.

ماذا عن الصداقة؟ عادة ما نترجم لفظة فيليا في اللسان الفرنسي دون أن ينجم عن ذلك حصر حقل ونطاق دلالتها. لأن هذه الصداقة ليست حصرية ولا هي رغبة (لكونها قوة لا نقصا) ولا هي عشق (قد يشتبه اللفظان إيروس وفيليا، وهذا ما يحدث في غالب الأحوال) ولا هي قرابة عائلية بينهما (يعني أرسطو فيليا حب بين الآباء والأبناء أكثر مما يدل على حب بين الأزواج: شيء نظير ما سينطق به مونتيني في وقت لاحق عن الصداقة الزوجية) ولا هي حميمية العشاق الأكثر انزعاجا وأثيرية في آن معا. ليس هذا، أو ليس هذا فقط، ما كان يسميه القديس توما حب الشبق (حب الآخر من أجل مصلحتنا)؛ إنه حب العناية (حب الآخر من أجل خيره هو) وسر الأزواج السعداء. لأنه ليس مؤكدا أن هذه العناية ستقصي الشبق، فبين العشاق يتغذى الشبق من العناية

وينيرها. كيف لا نبتهج بلذة نمنحها للآخرين أو نستقبلها من عندهم؟ كيف لا نشاء الخير لهذا أو ذاك ممن أسدى صنيعا لنا؟

إن هذا العطف الفرح، هذا الفرح العطوف، الذي كان الإغريق يطلقون عليه فيليا، هو الحب باصطلاح أرسطو، وكما قلت: أن نحب معناه أن نبتهج، وأن نشاء الخير لمن نحب. بل إن الحب كما نقرأ في كتاب الأخلاق عند سبينوزا هو: "الفرح المصحوب بفكرة علة خارجية". أن يحب المرء معناه أن يبتهج. لهذا السبب ليس هناك من فرح أخر لدى المرء إلا فرح أن يحب، مثلما ليس هناك من حب آخر، مبدئيا، إلا الحب المرح. وماذا عن النقص؟ ليس ماهية الحب بل عرضه أثناء خذلان الواقع، وقت وشم الحداد فينا ندوبا وتمزقا. كان بالإمكان ألا يوجعنا لو لم تكن السعادة موجودة هنا، حتى من باب الحلم. بهذا المعنى، ليست الرغبة نقصا مثلما أن الحب ليس نقصا. أي أن الرغبة قوة (قوة الإمتاع، وإمتاع بالقوة)، والحب فرح. كل العشاق والأصدقاء أدرى به حينما يكونون سعداء. أنا أحبك معناه أنا فرح لوجودك.

وماذا عن لفظة أغابي (Agapè)؟ هي كذلك لفظة إغريقية، لم يجر تداولها إلا في زمن متأخر. لا في زمن أفلاطون ولا أرسطو ولا أبيقور. كانت كلمتا إيروس وفيليا تفيان بالغرض: معرفة هؤلاء اكتفت بكلمات: الهوى، الصداقة، الألم، النقص، فرح التقاسم. لكن حدث أن يهوديا صغيرا، بعد وفاة هؤلاء الثلاثة بوقت طويل، شرع فجأة، وهو في مستعمرة رومانية نائية، وبلهجة سامية غير متوقعة، شرع يقول أشياء مدهشة: "الله محبة، أحب قريبك. أحبوا أعداءكم". بلا ريب بدت هذه الجمل غريبة على جميع الألسن تقريبا، ومتعذرة الترجمة في لسان الإغريق. أي حب يراد به؟ إيروس؟ فيليا؟ هذا من شأنه أن يلقى بالمرء في دائرة العبث. إذ كيف يجوز أن يفتقر الله لأي شيء؟ أن يصادق أيا كان؟ وبتعبير أرسطو: "هناك شيء مثير للسخرية في أن يدعي المرء أنه صديق الله". عمليا، ليس واضحا لنا كيف ينمي وجودنا التافه والسخيف جدا الفرح الإلهي الأبدي والكامل. من بوسعه أن يلتمس منا بتأدب أن نغرم بقريبنا (أي بالجميع أو بأي شخص!) أو أن نصاحب عبثا أعدائنا؟ غير أنه كان ينبغي ترجمة هذه القاعدة إلى اليونانية، كما نفعل اليوم باللغة الإنجليزية حتى يكون فهمها مشاعا لدى الجميع. وهذا ما دفع بحواريي المسيح الأولين، طبعا الأمر يتعلق بالمسيح، إلى ابتكار وإشاعة لفظة جديدة مشتقة من فعل "أغابان" (agapan)، أي حب، والذي لم يكن له اسم موصوف:

الشيء الذي أعطى كلمة أغابي (agapè) المترجمة عند اللاتين بـ"كاريتاس" (Caritas)، وعند الفرنسيين بالإحسان (charité) فما المقصود بها؟ أن نحب القريب قدر الاستطاعة: أن نحب ذاك الذي لا نفتقر إليه، ولا من يسدي لنا خيرا (الذي لسنا له لا أحبابا ولا أصدقاء)؛ لكن موجود هنا، هنا بكل ببساطة، وينبغي أن نحبه بلا طائل، ومن أجل لا شيء، أو بالأحرى من أجله، مهما كان، أيا كان، كيفما تصرف، حتى وإن كان عدوا لنا. إنه الحب بمنظار المسيح، ومنظار سيمون فايل أو فلاديمير يانكلفيتش، وسر القداسة إن كان ذلك ممكنا. لن نخلط بين هذا الإحسان اللطيف والعطوف وبين الصدقة أو التلطف، أي أن الأمر يتعلق بالأحرى بصداقة كونية، لأنها محررة من الأنا، خلافا لحالة الصداقة العادية، وكما قال مونتينيْ عن صداقته مع إيتيان دو لا بويسيه "لأنه كان هو، ولأني كنت أنا" محررة من الأنانية، محررة من كل شيء، لهذا السبب هي صداقة تحررية. ستؤول حبا لله، إن وجد (نطالع في الرسالة الأولى للقديس يوحنا:" الله محبة")، وحب من يدنو منه أكثر، في قولبنا وأحلامنا إن كان غير موجود.

إيروس، فيليا، أغابي: الحب الذي ينقص أو الذي يحوز، الحب الذي يبتهج ويتقاسم، الحب الذي يستضيف ويعطي. علينا ألا نستعجل في الاختيار بين الكلمات الثلاث! أي فرح بلا عوز؟ أي هبة بلا تقاسم؟ إذا كان لابد لنا أن نفرز، على الأقل، ثقافيا بين أحوال الحب الثلاثة، أو أنواع الحب الثلاثة، أو هذه المراتب في الحب، فالأمر يعود أساسا إلى فهم أنها كلها ضرورية ومتعاضدة، وإلى إضاءة السيرورة التي تؤدي من درجة إلى درجة أخرى. فلا يتعلق الأمر إذن بثلاث ماهيات تتنابذ فيما بينها على نحو متبادل بقدر ما يتعلق بثلاثة أقطاب من نفس الحقل، الذي هو حقل الحب، أو ثلاثة لحظات من نفس السيرورة، التي هي سيرورة الحياة. الإيروس يعتبر دوما اللحظة الأولى، وهذا ما دأب على تذكيرنا به فرويد بعد أفلاطون وشوبنهاور. أما الحظة الثانية التي هي أغابي فهي بمثابة الهدف (الذي نستطيع على الأقل النزوع إليه) الذي لا تكف الأناجيل عن التبشير به. اللحظة الأخيرة، هي فيليا، أي الطريق أو الفرح كطريق، أي ما سيحول النقص إلى قوة، والعوز إلى ثراء.

فلينظر المرء إلى الطفل وهو يعبّ من ثدي أمه. ثم فلينظر إليها وهي تمنحه له. أكيد أنها كانت طفلة قبل أن تكون أي شيء أخر: نبدأ جميعا بالاعتياد على الأخذ، وهي

سلفا طريقة للحب. ثم نألف على العطاء بين الفينة والأخرى، وإن كان بقدر ضئيل. إنها الطريقة الوحيدة لنكون أوفياء إلى أقصى حد للحب المتلقى، للحب الإنساني، والذي ليس مفرطا في إنسانيته، للحب الأكثر رقة، الأكثر قلقا، الأكثر محدودية، والذي يصنع مع ذلك صورة اللانهائي، للحب الذي كنا فيه موضوعا، والذي جعل منا ذواتا، للحب غير المستحق الذي يوجد وجودا مسبقا، مثل نعمة، والتي ليست خلقا بل جبلة، للحب الذي هدهدنا، طهرنا، أطعمنا، حمانا، وواسانا، للحب الذي رافقنا قطعيا، الذي نفتقده، الذي يمتعنا، الذي يذهلنا، والذي ينير حياتنا... ماذا كنا نعرف عن الحب، لو انعدمت الأمهات؟ ماذا كنا نعرف عن الله، لو انعدم الحب؟

أهو إعلان فلسفي عن الحب؟ يمكن، على سبيل المثال، أن يكون على هذا النهج:

هناك حب حسب أفلاطون: "أحبك، أفتقدك، أرغبك".

هناك حب حسب أرسطو وسبينوزا: "أحبك: أنت سبب فرحي، وهذا يمتعني".

هناك حب حسب سيمون فايل أو يانكلفيتش: "أحبك كما أحب نفسي، أنا الذي لست شيئا يذكر، أو تقريبا، أحبك كما يحبنا الله، إن وجد، وأحبك كأي كان: أضع القدر الضئيل من قوتي في خدمة ضعفك الهائل".

إيروس، فيليا، أغابي: الحب الذي يستأثر، الذي لا يعرف إلا الإمتاع أو الألم، إلا الحيازة أو الخسارة، الحب الذي يبهج ويتقاسم، الذي يريد الخير لأولئك اللذين أقاموه فينا، ختاما الحب الذي يقبل ويصون، الحب الذي يعطي ويتخلى، الحب الذي ليس في حاجة حتى أن يحب.

أحبك بكل هذه الكيفيات: آخذك باشتياق، أتقاسم بفرح حياتك، سريرك، حبك، أعطي، وأهجر بهدوء.

شكرا أن تكون ما أنت عليه: شكرا لوجودك ولعونك على أن أوجد!

المرجع:

- André Comte - Sponville. Présentations de la philosophique, Edition Albin Michel S.A., 2000 p. 41-50.

الديمقراطية والاستبداد:
بحث في فكر ألكسي دو طوكفيل

محجوب مشهوري
(أستاذ فلسفة و طالب دكتوراه بمختبر الفلسفة
و المجتمع جامعة ابن طفيل، المغرب)

استهلال:

إذا كان الاجتماع البشري يقتضي وجود نظام سياسي واجتماعي يتكلف بمهمة تدبير شؤونه بالكيفية التي تجعله مستمرا في الوجود والتاريخ، ومحافظا على استقراره ودوامه، فإن المجتمعات البشرية قد جربت عبر تجربتها التاريخية الطويلة العديد من النظم السياسية والاجتماعية.

ولعل هذا التعدد، يعود إلى كون التجربة التاريخية للمجتمعات تنتج في تفاعلاتها العديد من المشاكل والصراعات والأزمات التي لا تستطيع الأنظمة السياسية أن تحتويها، أو أن تعثر لها على الحلول المناسبة. فتلجأ إلى كبح مطالب المجتمعات التي تسيرها، وممارسة الإفراط في القوة لقمعها. حينئذ يبرز الصراع الحاد بين المجتمع والدولة، وهو صراع يجد تفسيره في سعي الأفراد إلى التحرر من القيود والإكراهات والمشاكل التي تكبلهم وتعمق معاناتهم، مقابل إصرار النظام السياسي على فرض سلطته بطريقة استبدادية. إنه باختصار شديد، صراع بين الحرية والإكراه أو بالأحرى بين الرغبة في التحرر والإمعان في الإخضاع.

وهكذا، يبدو أن نضالات المجتمعات الإنسانية عبر مسارها التاريخي المديد إنما هي جهود من أجل الانعتاق من أغلال العبودية، وتحقيق للحرية. لكن ماذا لو افترضنا العكس وقلنا، إن المجتمعات الإنسانية تناضل من أجل عبوديتها في الوقت الذي تسعى فيه إلى الانعتاق منها، لاسيما وأن التاريخ يكشف لنا على أن المجتمعات الإنسانية ما تكاد تتخلص من نظام سياسي واجتماعي ترى فيه تقييدا لحريتها، حتى تجد نفسها أمام

قيود جديدة في نظام كانت تأمل أن يكون خلاصها النهائي. وكأن الأمر يتعلق بالخروج من عبودية ما للدخول في عبوديات من نوع آخر.

هذا هو المشكل الأساسي في الفلسفة السياسية بوجه عام، حيث يقول جيل دولوز في هذا الصدد: "إن المشكل الجوهري للفلسفة السياسية يبقى هو المشكل الذي صاغه سبينوزا ببراعة (وأعاد اكتشافه وليام رايخ) وهو: «لماذا يصارع الناس لأجل عبوديتهم كما لو كان الأمر يتعلق بخلاصهم؟»" [1].

والحق أن هذا السؤال الجوهري يكتسي أهمية قصوى في عصرنا الراهن، لأن المجتمعات المعاصرة تتطلع إلى الحرية، لكن المسار الذي تسير فيه يعطي من حين لآخر مؤشرات على غياب هذه الحرية.

وغالبا ما يسود الاعتقاد بأن المساواة هي الضامن للديمقراطية من منطلق أن التفاوتات – بكل أشكالها-كانت وما تزال سببا رئيسيا في ظهور النظم الاستبدادية. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يجري الاعتقاد كذلك أن المساواة تتوافق دائما مع الحرية في الديمقراطية، مما يعني أن الديمقراطية هي نظام للحرية بامتياز. لكن ما المقصود بالمساواة؟ وما معنى الحرية في الديمقراطية؟ وهل هناك بالفعل توافق تام بينهما؟ ألا تنطوي الديمقراطية نفسها على بذور أشكال جديدة من الاستبداد؟ و كيف يمكن أن تتحول الأنظمة الديمقراطية إلى أنظمة استبدادية؟

هذه هي الإشكالية المركزية لهذه المقالة. وسنسعى إلى معالجتها على ضوء فكر طوكفيل، نظرا لما يكتسيه هذا الفكر من أهمية بارزة في الفكر السياسي المعاصر[2]. والحق أن هذا المفكر كرس جهوده لأجل فهم الديمقراطية بعيدا عن الخطابات الممجدة أو الرافضة لها. كما أن تفكيره في الديمقراطية يتسم بطابع نقدي يستهدف البحث في الأسس والمبادئ التي تقوم عليها، مع حرصه الشديد على تقويم الديمقراطية من الداخل؛ أي الكشف عن عيوبها ومآزقها وآفاتها، والبحث عن الحلول التي يمكن أن تجعل الديمقراطية مجتمعا للحرية. إن الفهم الأنسب لما يحدث اليوم، يستدعي منا العودة إلى طوكفيل ومعاصريه، لأن" معظم إيديولوجياتنا السياسية والاشتراكية يؤرخ

لها انطلاقا من القرن التاسع عشر. فنحن نعيش اليوم على مخزون الأفكار التي طورها مفكرو هذه المرحلة، ولا جدوى من تأكيد أصالة وضعيتنا الراهنة إلا بالرجوع لوضعية القرن الأخير(القرن التاسع عشر)" [3].

أولا: الديمقراطية حسب دو طوكفيل:

عندما نسعى إلى تحديد مفهوم الديمقراطية عند دو طوكفيل، يتعين علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن مسعى من هذا القبيل ليس بالأمر الهين. فعلى الرغم من أنه يوظف لفظ الديمقراطية بشكل بارز، فإنه نادرا ما يعرفه بشكل مباشر ودقيق. وغالبا ما يستعمله على وجه الإضافة: "الديمقراطية الأمريكية"، "الشعوب الديمقراطية"، "المجتمعات الديمقراطية"، "العصور الديمقراطية"، "الناس الديمقراطيون"، "الديمقراطية الحديثة" إلخ. وإذا كان هذا الفيلسوف يؤكد على أن الديمقراطية التي يهتم بها هي ديمقراطية المجتمعات الغربية الحديثة، من منطلق أن هذه الأخيرة تعبر عن تجربة جديدة لم يشهد التاريخ مثيلا لها، فإنه ينبغي أن نأخذ في حسباننا أن اهتمامه بهذه التجربة لا يستقر على حال واحد، بل يجري وفق مستويين متباينين: يهتم في المستوى الأول بدراسة ديمقراطية المجتمع الأمريكي ومقارنتها بالديمقراطية الناشئة في المجتمعات الأوربية من خلال الجزء الأول من كتابه عن الديمقراطية في أمريكا. ويتجه في المستوى الثاني إلى تناول الديمقراطية على نحو شامل ومجرد في أفق المستقبل في الجزء الثاني من الكتاب نفسه [4]. فما العمل إزاء هذه الصعوبات؟ وكيف يمكن وضع مفهوم متماسك عن الديمقراطية لدى طوكفيل؟

يبدو أن السبيل الملائم لتجاوز هذه الصعوبات هو أن نعمل على استنباط مفهوم الديمقراطية من خلال متنه الفكري. والمنطلق هو هذا النص الهام: "لكن، إذا بدا لكم من النافع توجيه النشاط الفكري والأخلاقي للإنسان نحو ضرورات الحياة المادية، واستعماله لإنتاج رغد العيش؛ وإذا بدا لكم أن العقل أكثر إفادة للناس من العبقرية؛ وإذا لم يكن هدفكم خلق فضائل بطولية، بل عادات مسالمة؛ وإذا فضلتم رؤية العيوب أكثر من الشرور؛ وإذا فضلتم العثور على القليل من الأفعال الكبرى، شرط أن تصادفوا أقل المجازفات؛ وإذا اكتفيتم بالعيش داخل مجتمع رغيد، عوض الفعل داخل مجتمع

لامع؛ وأخيرا، إذا لم يكن قط هدفكم الرئيسي من الحكم، إن شئتم، هو إعطاء مزيد من القوة أو مزيد من المجد ما أمكن للجسم الكلي للأمة برمتها، وإنما هو تحصيل رفاهية الأفراد الذين يكونونه، وتجنيبه الكثير من البؤس: سووا إذن الشروط وأسسوا الحكومة الديمقراطية" [5].

يعرض هذا النص أهم المميزات المحددة لنموذجين متعارضين للمجتمع: النموذج الأرستقراطي والنموذج الديمقراطي. ويستفاد منه أن الديمقراطية هي "حالة مجتمع" état de société [6] مطبوعة بالنزوع العارم نحو الانشغال بمتطلبات الحياة المادية فكرا وممارسة، وينجم عن هذا احتقار كل ما لا يرتبط بالحياة المادية وبالمصلحة، فالهدف من استخدام النشاط الفكري والأخلاقي هو تحصيل الرفاهية والعيش الهنيء. وعلى هذا الأساس يصبح المجتمع الديمقراطي مجتمعا للمنافسة الحادة على كسب الخيرات المادية. والمنافسة تدفع أفراد المجتمع إلى النزعة الفردية، وهي حسب طوكفيل، "شعور واعي وهادئ يهيئ كل مواطن للانعزال عن الحشد من أمثاله وأن يتخذ مسافة من أسرته وأصدقائه؛ بحيث أنه بعدما خلق بهذا مجتمعا صغيرا لصالحه، يترك بشكل إرادي المجتمع الكبير لذاته"[7].

مقابل هذا، يسعى المجتمع الأرستقراطي إلى توجيه النشاط الفكري والأخلاقي للإنسان نحو العبقرية، والاهتمام بخلق فضائل بطولية وبالأفعال الكبرى، فحياة الفكر التأملي تكتسي أهمية قصوى تجعل المجتمع الأرستقراطي يتعالى عن الإغراق في المتع المادية. لذلك يحافظ المجتمع الارستقراطي على وحدة اجتماعية تجعل كل فرد من أفراده مرتبطا ارتباطا وثيقا بالطبقة التي ينتمي إليها. فالتراتبية الصارمة ميزة المجتمع الأرستقراطي، إلا أنها تراتبية تسلسلية تكون فيها كل طبقات المجتمع منشدة إلى بعضها البعض. و بالتالي نجد الروابط الاجتماعية قوية ومتلاحمة في هذا المجتمع، وضعيفة ومفككة في المجتمع الديمقراطي، لأن الأفراد يكونون مستقلين عن بعضهم البعض. و في هذا الصدد يقول طوكفيل: "في الشعوب الديمقراطية، على العكس من ذلك، يكون المواطنون جميعهم مستقلين وضعفاء؛ إذ لا يكادون القيام هم أنفسهم بشيء ما، ولن يستطيع أياً منهم أن يطلب مساعدة من نظرائه. لذلك يقع الجميع في العجز ما لم

يتعلموا مساعدة بعضهم للبعض بشكل حر."[8] فالتعاون سمة نادرة في المجتمع الديمقراطي بحكم طغيان النزعة الفردية.

أما عن الحكومة الديمقراطية، فيقول طوكفيل في نص آخر: "فالشعب في أمريكا هو الذي يعين من يسن القانون ومن ينفذه؛ وهو ذاته الذي يعين القاضي الذي يعاقب على الإخلال بالقانون (...)؛ هكذا يعين الشعب بشكل مباشر ممثليه ويختارهم بصفة عامة خلال كل السنوات، وذلك قصد جعلهم تابعين له على نحو تام [9]." فالشعب هو الذي يعين ممثليه وفق منطق الأغلبية، وهذا المنطق هو الذي يطغى على الممارسة السياسية في المجتمع الديمقراطي. أما المبدأ الأساسي المولد لكل هذه السمات فهو تساوي الشروط(égalité des conditions) .

ثانيا: تساوي الشروط وتأثيره على الأفكاروالمشاعروالقيم الديمقراطية:

يحتل مفهوم تساوي الشروط حيزا هاما في فكر دو طوكفيل. وإذا أردنا أن نفهم جوهر الديمقراطية، يجب علينا أن نتوقف عند هذا المفهوم بالذات.

أكد طوكفيل في مقدمة الجزء الأول من كتابه عن الديمقراطية أمريكا على أن تساوي الشروط هو الواقع المميز للمجتمعات الديمقراطية الحديثة، فكل الأحداث التاريخية في أوربا وأمريكا صارت في اتجاه إحداث مساواة في الشروط، وهذا الواقع يكاد يكون حتميا، ولا يمكن مقاومته أو التصدي له، فهو يمارس تأثيرا قويا على الأفكار والأحاسيس والقيم والمجتمع السياسي. يقول هذا المفكر: "من بين الموضوعات الجديدة التي أثارت انتباهي، خلال إقامتي بالولايات المتحدة الأمريكية، هو واقع تساوي الشروط. فلا شيء شد نظري بقوة أكثر منه. لقد اكتشفت بيسر التأثير الهائل الذي يمارسه هذا الواقع الأولي على سير المجتمع؛ فهو يوجد للحس العام وجهة ما، كما يجعله ملتفا بالقوانين؛ ويعطي تعليمات جديدة للحكام، وعادات خاصة للمحكومين" [10].

يستعمل طوكفيل مفهوم تساوي الشروط للتعبير عن واقع شامل للمجتمع الديمقراطي، ويتحدد هذا الواقع بمساواة معممة على المستوى الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي لهذا المجتمع. فإذا كان المجتمع الأرستقراطي يقوم على تراتبية

صارمة تستمد مرجعيتها من فلسفة معينة عن الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ، إلخ. وهي فلسفة تجعل من التراتب مبدأ ثابتا في كل شيء سواء تعلق الأمر بالطبيعة، أو بالمجتمع، أو بالمعرفة، أو الأخلاق والسياسة والتربية..، فإن المجتمعات الديمقراطية الحديثة تأسست بخلاف ذلك، على تقويض هذا المبدأ بالذات. والاستعاضة عنه بمبدأ المساواة في كل شيء [11].

فكيف يؤثر تساوي الشروط على الحركة الفكرية؟ وما هي المشاعر التي يولدها واقع المساواة؟ وكيف يؤثر كذلك على عادات وقيم المجتمع الديمقراطي؟

أ : تأثير المساواة على الحركة الفكرية الديمقراطية

يقول دوطوكفيل: "إن لدى الناس الذين يعيشون في عصور المساواة الكثير من الفضول وقليلا من وقت الفراغ؛ فحياتهم عملية أكثر، وبالغة التعقيد، وهائجة، ونشيطة جدا، بحيث لا يتبقى لديهم إلا القليل من الوقت للتفكير. إن أناس العصور الديمقراطية يحبون الأفكار العامة، لأنها تعفيهم من دراسة الحالات الخاصة؛(...) فأغلب الناس الذين يعيشون في عصور المساواة مفعمون بحماس مُتّقِدٍ وفاتر في الآن نفسه؛فهم يرغبون في إحراز نجاحات كبيرة وآنية، لكنهم يرغبون في إعفاء أنفسهم من بذل مجهودات كبيرة"[12].

فالسمة العامة للفكر الديمقراطي هي النزوع نحو الأفكار العامة والبسيطة. ففي المجتمع الديمقراطي، تصبح العبقرية شيئا نادرا. فالإنسان الديمقراطي حسب طوكفيل لا هو بالعبقري ولا هو بالجاهل. لذلك لا نستغرب اليوم الثقة العمياء التي يتقبل بها الناس الرأي العام الذي يصنعه الأعلام حتى في الدول المتقدمة. وهذا الشرط لا ينحصر في مجال الفكر فقط، بل يشمل حتى الاعتقاد الديني، فمساواة الجميع أمام الإله الواحد، تحمل الناس على الاعتقاد في أفكار عامة ومتشابهة، إذ "يتصور الناس المتشابهون والمتساوون بسهولة مفهوم إله أوحد، يفرض على كل واحد منهم القواعد نفسها، ويمنحهم السعادة المستقبلية بالقدر نفسه" [13]. ومن المهم أن نضيف "إن الديانات، يقول طوكفيل، أصبحت مجبرة على تفادي الاصطدام مع الأفكار العامة،

المقبولة عامة، ومع المصالح الدائمة للناس عامتهم. لأن الرأي المشترك أصبح شيئا فشيئا أول القوى القاهرة، حيث لا توجد قوة صلبة خارجة عنه لها من القوة ما يمكنها من المقاومة الدائمة لضرباته"[14].

وفي مجال المعرفة العلمية، بين طوكفيل أن ارتباط الناس بالعلم في المجتمعات الديمقراطية لا ينم عن رغبة أكيدة في تحصيل العلم لذاته، بل من أجل الغنى ومراكمة المتع المادية، حيث "يكون معظم الناس الذين يشكلون الأمم الديمقراطية شديدي النهم بالمتع المادية والحاضرة، وحيث أنهم لا يرضون دائما عن الوضعية التي يحتلونها، ويكونون دائما أحرارا في تركها، فإنهم لا يفكرون سوى بوسائل تغيير ثروتهم أو تنميتها. فبالنسبة لعقول هيئت على هذا النحو، إن كل منهج جديد يقود عبر طريق مختصر جدا نحو الغنى، وكل آلة تختصر العمل، وكل أداة تقلص تكاليف الإنتاج، وكل اكتشاف ييسر اللذات وينميها، يصبح هو الجهد السحري للذكاء البشري. فمن هذا الجانب أساسا ترتبط الشعوب الديمقراطية بالعلوم، وتفكر فيها وتبجلها"[15].

ولا يقتصر التأثير السلبي للمساواة على المعرفة العلمية فقط، بل يشمل الفن كذلك. فالديمقراطية كما يراها طوكفيل، لا تسعى إلى توجيه العقل البشري نحو الفنون القابلة للاستعمال فقط، بل توجه الفنان إلى إنتاج الأشياء غير التامة، لكنها قابلة الاستهلاك. "فكل الفنانين الذين يعيشون في العصور الديمقراطية لا يبحثون فقط في [كيفية] جعل منتوجاتهم في متناول المواطنين، بل يبذلون جهدا كذلك من أجل إعطاء كل منتوجاتهم مزايا براقة مع أنها ليست كذلك" [16]. ونحن نرى اليوم كيف أصبح الفن خاضعا لرغبات الجمهور وكيف أصبح أداة للربح بالنسبة لشركات الإنتاج الفني وللفنانين. فلا عجب أن أصبح الذوق الفني الجماعي الرديء ذي الصبغة الجماهيرية والفلكلورية هو المعيار الأساسي لنجاح أو إخفاق أي عمل فني. ويمتد تأثير المساواة ليطال الفلسفة والشعر والمسرح والسياسة، إلخ. ونظرا لأن المقام لا يسعنا لتفصيل القول في كل هذه المجالات، فإننا سنكتفي ببيان تأثير المساواة على الحياة السياسية.

إن الولع الشديد بالأفكار العامة المميزة للذهنية الديمقراطية ذات النزعة المساواتية أثر كذلك في المجادلات السياسية، حيث يكون من الضروري تملك فن

الخطابة. فرجل السياسة في المجتمعات الديمقراطية مطالب بإقناع مواطنيه بأفكاره وتوجهاته وبرنامجه السياسي، ومدعو أيضا إلى امتلاك الكفاءة الخطابية التي تجعله قادرا على إفحام الخصوم لكسب الأمور لصالحه. وفي هذا السياق بين طوكفيل أن الخطابة أصبحت متأثرة بسلطة جمهور المستمعين الذين لا يطيقون الخطب الطويلة التي تتعمق في التفاصيل، أو تلك التي تنبني على تماسك القول وانبنائه على استدلالات منطقية، وإنما يحبون ذلك الخطيب السياسي الذي "يعرض بسرعة فائقة حقائق كبرى أمام ذهن مستمعيه حيث لا يدركها هو نفسه في الغالب ولا يؤكدها إلا على نحو غامض".[17]

هكذا يقدم لنا طوكفيل تحليلا عميقا وشاملا للحركة الفكرية المتولدة عن تساوي الشروط، حيث تناول بالوصف والتحليل العميقين مختلف الأشكال والنماذج الثقافية: الفلسفة والعلم والدين والفن والأدب والشعر واللغة والتاريخ والمسرح والخطابة. ومن خلال تتبعنا لهذا المسار، تبين لنا أن هذا المفكر اعتمد على مقاربة سوسيولوجية يمكن أن نصفها ضمن خانة سوسيولوجيا المعرفة، والتي تعتمد على دراسة مختلف الأشكال والمعايير الفكرية بربطها بالسياق الاجتماعي من منطلق أن واقع المجتمع هو الذي يؤثر على الأفكار والذهنيات.

ب : تأثير المساواة على مشاعر المجتمع الديمقراطي

لم يؤثر تساوي الشروط على الحركة الفكرية فحسب، بل شمل كذلك مشاعر وقيم المجتمع الديمقراطي. وفي هذا السياق أكد طوكفيل على أن أول إحساس تولد عنه هو حب المساواة نفسها،"فلا أحد يختلف إذن عن أمثاله، وليس في وسع أي أحد منهم ممارسة سلطة تتسم بالطغيان [على غيره]؛ وسيكون الناس أحرارا بشكل تام، لأنهم سيكونون متساوين تماما. وسيكونون متساوين تماما، لأنهم سيكونون أحرارا تماما. إن هذا هو النموذج الذي تتجه نحوه الشعوب الديمقراطية" [18]. فحب المساواة هو الإحساس الذي تتدفق منه كل الأحاسيس الأخرى. لكن هل يكفي أن نحب المساواة لكي نكون أحرارا بالضرورة؟

يجيب طوكفيل على هذا السؤال بالنفي، ويعلل ذلك بأن "الحرية كانت قد ظهرت للناس في مختلف الأزمنة في أشكال مختلفة؛ ولم تكن مرتبطة حصريا بحالة اجتماعية" [19]. وهو ما يعني أن حب الحرية السياسية ليس هو المحدد الأول المميز للمجتمعات الديمقراطية، وإنما هو حب المساواة. لذلك، لا يجب الخلط بين الحرية السياسية والمساواة. كما لا يجب المزج بين المساواة الاجتماعية والمساواة السياسية، إذ "يمكن أن تتأسس المساواة في المجتمع المدني، دون أن تسود في العالم السياسي بحيث يمكن أن يكون لنا الحق في أن نعبر عن الرغبات نفسها، وأن نلج الوظائف عينها، وأن نلتقي في الأماكن عينها؛ وبكلمة واحدة، أن نعيش بالكيفية نفسها وأن نسعى إلى الغنى بنفس الوسائل دون أن يأخذ الكل نفس المكانة في الحكومة [20]".

كما يلح طوكفيل على ضرورة عدم الخلط بين المساواة السياسية والحرية السياسية، إذ يمكن "أن تتأسس المساواة [السياسية] دون أن تكون هناك حرية سياسية [21]. لكن لماذا يحب الناس المساواة في المجتمعات الديمقراطية؟ لأنها حسب طوكفيل تعطي كل يوم العديد من المتع الصغيرة لكل إنسان، فإغراءات المساواة يستشعرها الناس كلهم وفي جميع اللحظات، ولا يستطيعون التبصر في آفاتها، لأنها تظل خفية عنهم، وتمارس تأثيرها ببطئ. وليس معنى هذا أن الناس لا يحبون الحرية، وإنما يعتبرونها متلازمة مع المساواة. فبالنسبة لطوكفيل، "إن للشعوب الديمقراطية ميل طبيعي للحرية، إذا تركوا لأنفسهم، فهم يبحثون عنها، ويحبونها، ويشعرون بالألم عندما يبتعدون عنها. لكن ميلهم إلى المساواة أقوى وأزلي وخفي، فهم يريدون المساواة داخل الحرية، وإذا ما عجزوا عن الحصول عليها في [الحرية]، فإنهم يريدونها أيضا حتى في حالة العبودية [22]". فالمساواة إذن لا تتوافق دائما مع الحرية.

وأول إحساس يتولد عن حب المساواة هو النزعة الفردية. ويميز طوكفيل بين النزعة الفردية والنزعة الأنانية، فهذه الأخيرة هي غريزة عمياء" تجفف بذرة كل الفضائل، أما الفردانية فلا تجفف في البداية سوى منبع الفضائل العامة، لكنها تهاجم في المدى البعيد، وتحطم كل المنابع الأخرى، فتبتلع ذاتها في نهاية المطاف في الأنانية. فالنزعة الفردية لها أصل ديمقراطي، وقد تنذر بأن تتطور بقدرما تكون الشروط

متساوية [23]. ولهذه النزعة تأثير واضح على تفكك الروابط الاجتماعية وتحطيمها، إذ يصبح المجتمع عبارة عن ذرات صغيرة ومتساوية ومتشابهة. كما تجعل الأفراد يتصرفون بنوع من الحياد السلبي واللامبالاة تجاه بعضهم البعض، وإزاء السلطة التي تدبر الشأن العام. ولا شك أن حالة مجتمع منفصل الروابط، والذي تقل فيه الانتماءات والولاءات، وتذوب فيه التراتبيات، تكون أرضية مناسبة لنشوء الاستبداد [24]."إن النزعة الاستبدادية، بطبيعتها الجبانة، ترى في عزل الناس ضمانة أكيدة لاستمراريتها الخاصة، فهي تبذل قصارى جهدها للتفريق بينهم. فليس هناك من رذيلة للقلب البشري تعجبها أكثر من الأنانية: فالمستبد يصفح بسهولة على عدم حب المحكومين له، شريطة ألا يتحابون في ما بينهم [25]".

إن الإحساس بالفردانية المتولد عن حب المساواة، المتولد بدوره عن تساوي الشروط يجعل الأفراد، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، لا يهتمون بالمصالح المشتركة إلا اضطرارا، ويفرطون في الاهتمام بالمصالح الشخصية. لذلك فهم يتصرفون بتجاهل وفظاظة وقسوة وبإحساس فاتر إزاء بعضهم البعض.

من هذا المنطلق، يصبح العمل المأجور والتجارة هما السبيلين الملائمين للكسب والارتقاء الاجتماعي، والظفر بمتع الحياة المادية في مناخ مفعم بالمنافسة الشرسة التي تستنفذهم بالكامل. "وعندما يصبح الناس متشابهين تقريبا، ويتبعون الطريق نفسها، فمن الصعب على أي واحد منهم أن يسير بسرعة ويخترق الحشد الموحد الذي يحيط به ويضغط عليه. وهذا التعارض الدائم الذي يسود بين الغرائز التي تولدها المساواة، والوسائل التي تمنحها لإرضائها يعذب النفوس وينهكها" [26]. وهنا تطرح مشكلة الحرية على نحو حاد؛ فحالما يبادر الفرد لإرضاء رغباته بحريته، يجد أمامه حشدا هائلا من الأفراد يسعون إلى إشباع الرغبات عينها، فيشعر بالعجز والإحباط والضعف أمام القوة الجبارة للمجتمع التي تجعل حريته على المحك.

ومما لا شك فيه أن التقدم الصناعي زاد من تعميق هذه الحالة الاجتماعية الموسومة بالاضطرابات والقلق والضيق؛ فهو الذي كرس الشعور بأن العمل هو الأداة الفعالة لتحقيق الحرية و(المساواة) والسعادة ورفاهية العيش. والحال أن التوجه

الصناعي، بقدر ما ينطوي على إيجابيات، بقدر ما تكون له تداعيات سلبية على وضعية الفرد والمجتمع على حد سواء. وفي هذا الصدد يرى طوكفيل "أن عودة الأزمات الصناعية هي مرض مزمن لدى الأمم الديمقراطية في أيامنا هاته. فبإمكاننا أن نجعله أقل خطورة، لكننا لا نستطيع أن نعالجه، لأن هذا المرض ليس أمرا طارئا، بل هو طبع [ملازم] لهذه الشعوب ذاتها" [27].

من خلال ما تقدم، يتبين لنا أن "تساوي الشروط" يولد مشاعر خاصة في المجتمعات الديمقراطية، في مقدمتها حب المساواة، فالناس يكنون حبا عميقا للمساواة بمعناها الواسع[28]، ويعتقدون أن بحبهم هذا يمارسون حريتهم. والحال أن حب المساواة يمكن أن يؤدي إلى نفي الحرية في حال عدم تدارك آفاتها. والمساواة تعزز حالة مجتمع يسيطر فيه الإحساس بالنزعة الفردية حد الأنانية والتطرف، ما يترتب عنه تولد مشاعر الانتهازية واللامبالاة والإعراض عن الشؤون العامة. إن هذه الحالة الاجتماعية ذات النزعة المساواتية سيكون لها تأثير حاسم على المجتمع السياسي، حيث تتضح إشكالية المساواة والحرية بشكل أوضح.

ثالثا: الاستبداد الديمقراطي

سنرى في هذا المقام كيف تؤثر الأفكار والمشاعر والقيم الديمقراطية على المجتمع السياسي. وسنبحث في طبيعة السلطة السياسية التي يرتضيها المواطنون الذين يعيشون في مجتمع ديمقراطي. إننا سنسعى إلى الجواب على التساؤلات الآتية: كيف تؤثر الأفكار والمشاعر والقيم الديمقراطية على المجتمع السياسي؟ وكيف يمكن أن تتحول الديمقراطية إلى استبداد؟ وما طبيعة هذا الاستبداد؟ وما هي استراتيجياته؟

أ- آفات المساواة

إن ما يثير الدهشة في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة هو نزوع مواطنيها نحو المساواة والحرية. وهذا الميل راسخ في أذهانهم ووجدانهم وسلوكهم. وبالمقابل يكشف الواقع، وبشكل يكاد يكون خفيا، أن أفكار وقيم ومشاعر ووجدان وسلوك هؤلاء المواطنين تتجه إلى تركيز السلطة التي يختارونها بمحض إرادتهم. الأمر الذي يجعل

المجتمعات الديمقراطية شديدة القابلية لأن تكون مجتمعات استبدادية عكس ما يظن عادة.

يقول طوكفيل في هذا السياق: "إن المساواة التي تجعل الناس مستقلين عن بعضهم البعض الآخر، تنمي لديهم عادة وحب ألا يتبعوا في أفعالهم الخاصة سوى إرادتهم. وهذا الاستقلال التام، الذي يمتعون به باستمرار مقارنة مع أسوياءهم في ممارستهم للحياة الخاصة، يهيئهم إلى النظر بحذر تجاه أي سلطة، ويتقرح عليهم بالأحرى فكرة الحرية السياسية وحبها. فالناس الذين يعيشون في عصور هذا الزمن يعبرون إذن جسرا طبيعيا يقودهم نحو المؤسسات الحرة. (...) والواقع إن المساواة تنتج توجهين اثنين: يؤدي أحدهما بالناس مباشرة إلى الاستقلال، ويمكن أن يدفعهم فجأة إلى اللا نظام؛ ويقودهم التوجه الآخر عبر طريق طويل جدا وسري للغاية، لكن بكل تأكيد نحو العبودية"[29].

يلخص هذا النص الهام أهم المفارقات المميزة للمجتمعات الديمقراطية، وهي مفارقة الحرية والاستبداد[30]. والمبدأ المولود لهذه المفارقة هو واقع المساواة؛ فهذا الواقع يولد لدى الناس الاعتقاد بأنهم مستقلين عن بعضهم البعض على نحو تام، بمعنى أن يفكر ويتصرف كل واحد منهم تبعا لما تمليه عليه إرادته الخاصة. ولما كانت هذه الإرادة متساوية لدى الناس جميعهم، فإنه من المستحيل أن يخضع البعض للبعض الآخر، لأن في الخضوع له نفي للحرية.

لذلك، فمبدأ المساواة يجعل مواطني المجتمعات الديمقراطية يرتابون من كل سلطة من شأنها أن تصادر استقلاليتهم، الأمر الذي يجعلهم ميالين إلى الحرية السياسية. وهذا الأمر يقودهم إلى تفضيل المؤسسات الحرة. ويستفاد منه كذلك أن المجتمع السياسي في الديمقراطية ما هو إلا تعبير عن إرادتهم؛ فهم الذين يشكلون المؤسسات السياسية التي تتكلف بتدبير شؤونهم. وهكذا يختفي- فيما يظهر-التعارض بين الخضوع والاستقلال الذاتي. وبيان ذلك أنه لما كان من الضروري أن يكون في كل مجتمع سلطة سياسية تتكلف بتدبير شؤونه. ولما كان المواطنون في المجتمعات

الديمقراطية، هم الذين يؤسسون هذه السلطة السياسية بكامل حريتهم، فيترتب عن ذلك أن هؤلاء المواطنين لا يخضعون في الحقيقة سوى لإرادتهم الخاصة.

بيد أن وراء ما يظهر يوجد واقع آخر يكاد يكونه نقيضا له، وهو واقع يكشف عين المفارقة؛ ففي نظر طوكفيل، إن المساواة يمكن أن توجه المواطنين نحو الاستقلال كما يمكنها أن تدفعهم بشكل مفاجئ نحو اللانظام. فحيث أنه لا يوجد أي تأثير للمواطنين على بعضهم البعض، وحيث أن روابط الانتماء والولاء ضعيفة ومفككة في المجتمع الديمقراطي، فإن إمكانية تفكك المجتمع السياسي تعد أمرا واردا لاسيما عندما تتعارض إرادات الأفراد مع بعضها البعض. لكن هذا الخطر المحدق، وإن كان خطرا ممكنا، فإنه بالنسبة لطوكفيل ليس هو الخطر الأكبر الذي يجب على المجتمعات الديمقراطية أن تخشاه، لأن بإمكان المواطنين استشعار هذا الخطر ومقاومته مادام لديهم ميل طبيعي نحو الاستقرار والرفاه. أما الخطر الحقيقي المؤكد فهو العبودية، لأن مسارها طويل، ويمارس تأثيرا حفيا، لكن نتيجة النهائية أكيدة وهي تركيز الاستبداد.

ولا شك أن مفهوم العبودية سيتخذ مدلولا مغايرا، إذ سوف لن يتعلق الأمر بطاعة مفروضة من الخارج وغصبا عن إرادة المواطنين، تفرضها سلطة خارجية بالقوة وبالإكراه، وإنما يتعلق الأمر على العكس من ذلك، بعبودية طوعية يرتضيها المواطنون ويختارونها بأنفسهم، ويمجدونها ويدافعون عنها كأنما يدافعون عن حريتهم.

بيد أن هذه الحقيقة المستفزة بحاجة إلى توضيح، إذ كيف يعقل أن يختار الناس عبوديتهم بديلا عن حريتهم؟ لبيان هذا الأمر، سنرى كيف تؤثر الأفكار والمشاعر الديمقراطية على المجتمع السياسي؟ وكيف يمكن أن تنزلق الأنظمة الديمقراطية نحو الاستبداد؟

ب-الفكر الديمقراطي والنزوع الطبيعي نحو الاستبداد

يقول طوكفيل: "في السياسة، وكما هو الحال في الفلسفة والدين، يتقبل ذكاء الشعوب الديمقراطية بارتياح الأفكار البسيطة والعامة. ويرفض الأنساق المركبة،

ويرضى بتخيل أمة كبيرة يمثل فيها المواطنون جميعهم نموذجا واحدا، وتسيرهم سلطة واحدة" [31].

يستثمر طوكفيل في هذا النص نتائج التحليل السوسيولوجي السابق لذهنية المواطنين الذين يعيشون في المجتمعات الديمقراطية. وهي ذهنية أفرزها واقع متسم بتساوي الشروط، لكي يبين طبيعة السلطة السياسية التي تولدها هذه الذهنية بالذات.

إن ذهنية المجتمعات الديمقراطية لا تقبل الامتثال إلا لسلطة واحدة (سلطة العقل في الفلسفة، وسلطة الإله الواحد في الدين)، ولا تقبل التراتب أو الامتياز. ومن الطبيعي أن يترتب عن ذلك قبول سلطة سياسية واحدة يتساوى أمامها الجميع، "سلطة تمتلك العقل والحكمة والقوة، وتراقب الأفعال كلها" [32]. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يتضح أيضا أن ذهنية الشعوب الديمقراطية تميل بالطبيعة إلى إلغاء كل الكيانات المتوسطة والسلط الثانوية بين الأفراد وبين السلطة السياسية التي تسيرهم. بل إن طوكفيل يعتبرأن هذه الفكرة غائبة تماما عن ذهن الشعوب الديمقراطية"[33].

إن السير على طريق العبودية لا يتعلق فقط بميل المواطنين ذهنيا إلى سلطة واحدة ومركزية، بل يرتبط أيضا بالتشريعات والقوانين التي يتمثلونها بشكل تلقائي. فالنسبة لطوكفيل إن فكرة التشريع الموحد هي الفكرة التي يتمثلها الذهن الديمقراطي بوضوح، وهي التي تمارس تأثيرا وجاذبية على أذهان ونفوس المواطنين، فهم لا يتصورون القوانين إلا في إطار من الوحدة والمساواة. "فحيث أن كل واحد منهم يرى نفسه أقل اختلافا عن جيرانه، فإنه يفهم بشكل سيئ لماذا لا تطبق القاعدة، التي تطبق على إنسان ما، لا تطبق على الآخرين جميعهم بالتساوي" [34]. فهو لا يكون مطمئنا وراضيا إلا عندما ينعدم الامتياز ويختفي الاستثناء، فوحدة التشريع هي الشرط الأولي للحكومة الجيدة. والحكومة الجديرة بثقة المواطنين هي الحكومة القادرة على تطبيق القانون على الجميع بالتساوي.

وهكذا، يترسخ في اعتقاد المواطنين أن السلطة الوحيدة التي تمثل المجتمع هي السلطة التي تمتلك القوة والحكمة. ومن حيث هي كذلك فلها الحق في أن تأخذ بيد كل

مواطن وأن تسيره. يقول طوكفيل: "فكل المواطنين يتمثلون الحكومة على صورة سلطة وحيدة، وبسيطة وراعية وخلاقة [35]". وهكذا يتحول النزوع نحو الاستقلال الذاتي والحرية السياسية إلى ميل أعمى نحو الخضوع والتبعية: ففي الوقت الذي يرفض كل مواطن الخضوع لغيره من المواطنين بدعوى أنه متساو ومتشابه معهم في كل شيء، فإنه يقبل بشكل طوعي الخضوع للحكومة التي تتولى تدبير شؤون المجتمع بكامله، والامتثال للقوانين التي تشرعها. وعندما يتحول هذا الاعتقاد إلى سلوك، فإن الميل نحو تركيز سلطة الدولة وهيمنتها يزداد تضخما.

ج-المشاعر الديمقراطية وقابلية الخضوع للسلطة الاستبدادية

إذا كان المواطنون في العصور الديمقراطية يتجاوبون ذهنيا، وبشكل تلقائي مع سلطة مركزية كبرى، فإن مشاعرهم وعاداتهم لا ترتاح إلا مع سلطة من هذا النوع. وفي نظر طوكفيل، يمكن التدليل على هذا الأمر بسهولة. فلقد سبق أن رأينا كيف أن النزعة الفردية بوصفها إحدى المحددات الأساسية لحالة المجتمع الديمقراطي قد تتحول إلى نزعة أنانية تفضي إلى اهتمام كل فرد بمصالحه الخاصة فقط، وإلى تفكك الروابط الاجتماعية، فضلا عن الإعراض عن الاهتمام بالمصالح العامة والمشتركة. لذلك، إن حالة اجتماعية من هذا القبيل لكفيلة بتركيز سلطة الدولة، لأن "الحياة الخاصة تكون أكثر نشاطا في الأزمنة الديموقراطية، وحيوية أكثر، ومفعمة بالرغبات والعمل، حيث تكاد لا تترك لكل فرد أي طاقة وأي وقت للفراغ من أجل [ممارسة] الحياة السياسية[36]".

فعلى الرغم من أن الديمقراطية تعطي لكل مواطن مبدئيا الحق في المشاركة السياسية، وفي تتبع ومراقبة الشأن العام، فإن واقع الممارسة يكشف يوما بعد يوم إن القلة القليلة من المواطنين هي التي تهتم بمجريات الحياة السياسية. وأن الغالبية الساحقة لا تهتم بالسياسة إلا نادرا اللهم في اللحظات الأخيرة من الانتخابات والتصويت تحت تأثير الضغط الإعلامي. ونحن نرى اليوم أن الإقبال على التصويت في تراجع مستمر حتى في الدول المتقدمة. وبقدر ما يتقلص اهتمام المواطنين بالسياسة يتسع بالقدر نفسه نفوذ سلطة الدولة وسيطرتها.

ويزداد هذا التوسع انتشارا نظرا للوضعية المتناقضة التي يعيشها كل مواطن داخل المجتمع الديمقراطي؛ فالمساواة كما رأينا سابقا، تنمي الإحساس لدى كل مواطن بأنه مستقل بذاته، مما يجعله يشعر بأنه في غنى عن طلب العون من نظرائه، كما تولد لديه الشعور بكونه غير مجبر على مساعدتهم. لكن هذا الشعور بالاستقلالية يترافق مع الإحساس بالضعف أمام سلطة المجتمع. وفي نظر طوكفيل ،" إن هاتين الحالتين اللتين لا ينبغي تصورهما منفصلتين ولا الخلط بينهما، تولدان غرائز متناقضة جدا لدى المواطن الديمقراطي. فاستقلاله يملؤه بالثقة وبالأنفة إزاء أمثاله، وأما ضعفه فيولد لديه الإحساس، من حين لآخر، بالحاجة إلى مساعدة خارجية لا يمكنه أن ينتظرها من أي منهم ما داموا عاجزين وفاترين[37].

إن حب المساواة يولد كذلك الشعور بكراهية الامتياز، وهو الشعور الطاغي في المجتمعات الديمقراطية. بيد أن هذا الشعور يكاد يختفي عندما يتعلق الأمر بالدولة، فالمواطنون الديمقراطيون يمقتون مقتا شديدا أن يحصل فرد أو جماعة من المواطنين على امتيازات كيفما كانت طبيعتها ومهما كانت درجتها. فلا شيء يجرح شعورهم و يصدم فكرهم أكثر من وجود تفاوتات فيما بينهم. "وهذه الكراهية الأبدية المضطرمة أكثر فأكثر، التي تجعل الشعوب الديمقراطية تقاوم أدنى الامتيازات، تشجع على الخصوص الانفراد بالتركيز المتزايد لكل الحقوق السياسية في قبضة الممثل الوحيد للدولة[38]."

ويتجلى الاستبداد الخفي والناعم للدولة الديمقراطية في كونها تستجيب لحاجات و رغبات مواطنيها، و تتماهى مع طموحاتهم وتطلعاتهم. فالحكومة الديمقراطية تسعى إلى توحيد المواطنين وإخضاعهم للقاعدة نفسها. وبعملها هذا، تتفادى الخوض في كل ما من شأنه أن يحفز مشاعر الحقد والكراهية تجاهها. "وهكذا، تحب الحكومة ما يحبه المواطنون، وتكره ما يكرهونه. إن وحدة الأحاسيس هاته، التي تتوحد باستمرار، لدى الأمم الديمقراطية، في ذهن كل فرد وحاكم، تنشأ بينهما تعاطفا خفيا و دائما."[39] فالأفراد مستعدون للتضحية من أجل الحكومة المركزية التي تسيرهم وتتحكم فيهم، وهم على استعداد للصفح عن أخطائها. ورغم أنهم ينتقدون بعض الأشكال و الممارسات للحكام، إلا أن حبهم لهذه السلطة المركزية يبقى راسخا.

رابعا: استراتيجيات الاستبداد الديمقراطي

من المعلوم أن السلطة السياسية في المجتمعات الديمقراطية تستمد مشروعيتها من إرادة مواطنيها، فالحكومة الديمقراطية هي نتيجة مباشرة لعملية الانتخاب، التي تعتمد أساسا على تصويت الناخبين على منتخبيهم في إطار المنافسة السلمية على السلطة. وما يحكم منطق الانتخاب هو مبدأ الأغلبية أو سيادة الشعب. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا، إن هذا المبدأ استبدادي في صميمه، لأنه لا يعبر عن إرادة المواطنين جميعهم. ولنا أن نتصور حجم الإقصاء والبؤس والتهميش الذي يمكن أن تتعرض له فئات واسعة من المجتمع عندما تكون نسبة الأغلبية التي حصلت عليها الحكومة ضئيلة جدا. إن مبدأ سيادة الشعب ينطوي على وهم مفاده أن الشعب في مجمله يمارس فعليا حريته من خلال الحكومة التي تمثله وتنوب عنه في تدبير الشأن العام. والحال أن الأقلية هي التي تحكم باسم أغلبية لا تعكس حقيقة إرادة وحرية المواطنين جميعهم[40].

وعندما تستوي الحكومة الديمقراطية، فإنها تعمل على بسط سيطرتها على المجتمع حيث تتغلغل سلطتها في أدق تفاصيل الحياة الاجتماعية للمواطنين. يقول طوكفيل: "من البديهي أن أغلب حكامنا لا يريدون فقط قيادة الشعب بكامله؛ بل يمكن القول إنهم ينصبون أنفسهم مسؤولين عن الأفعال و عن التوجه الفردي لأعضائه، و بأنهم المعنيون بقيادة وتنوير كل واحد من رعاياهم في مختلف أفعال حياته، وجعله سعيدا رغم أنفه عند الاقتضاء[41]". فالسلطة السياسية في المجتمعات الديمقراطية تتسم بقدرتها الهائلة على الانتشار، فهي حاضرة في الأفعال الكبرى كما في الأفعال الصغرى، وفي الشؤون العامة والخاصة على حد سواء. إذ تعمل على نسج علاقة مباشرة مع المواطنين، وعلى تعميق الانفصال بينهم وتفكيك الروابط التي من شأنها أن تعزز روح الانتماء و المقاومة.

وفي سياق استراتيجيات الهيمنة، تباشر الدولة الديمقراطية مهمة تربية المواطنين على الأفكار و المشاعر الديمقراطية." فالدولة تحتضن وتأخذ في الغالب الطفل من حضن أمه لكي تتعهد به إلى وكلائها؛ فهي التي تتكلف بإلهام كل جيل

بالمشاعر، وهي التي تلقنه الأفكار، لتسود الوحدة في كل الدراسات و الأمر نفسه في كل ما تبقى؛ حيث يختفي منها الاختلاف والحرية في كل يوم[42]."

فالدولة الديمقراطية تقوض مفهوم العائلة بمعناه الأرستقراطي، وتؤسس أسرة صغيرة، كما تسحب السلطة التي كان يتمتع بها الأب بوصفه ممثلا ومربيا للعائلة وحامي مجدها وشرفها، بوصفه القاضي الذي يبث في النزاعات التي تقع فيها. باختصار شديد، إن الدولة الديمقراطية، إذ تستغني عن وساطة الأب وتجرده من سلطه، تضع يدها مباشرة على كل أعضاء الأسرة والمجتمع، فتنصب نفسها أبا للجميع، أب يحتكر سلطة المربي والحكم والقاضي. واللافت في هذه السلطة الأبوية أنها ليست سلطة خشنة تمارس قهرا مباشرا على أفرادها، وإنما هي سلطة ناعمة تمارس تأثيرها بشكل لين وعلى نحو خفي، تأثير لا يظهر مفعوله بشكل فوري بل عبر مسار طويل وهادئ.

كما لا تمارس الدولة الديمقراطية الوصاية على التربية فقط، بل تمتد لتشمل الروح كذلك. ففي نظر طوكفيل، إن الدين، لدى كل الأمم المسيحية أو البروتستانتية، يكون مهددا بان يسقط في قبضة الحكومة، ما يترتب عنه سحب السلطة الروحية التي كان يتمتع بها رجال الدين، وذلك بتحويلهم إلى محض موظفين خادمين لسلطتها. فعبر هؤلاء الموظفين" ينفذ الحكام إن عمق روح كل فرد"[43].

وسيرا على درب العبودية دائما، تعمل الحكومة الديمقراطية على تقوية سلطة الإدارة بما يتيح لها بسط رقابتها على المواطنين عن قرب. وبهذا الصدد، أكد طوكفيل على أن "كل حكومات أوروبا، في زمننا، أتقنت بعناية العلم الإداري؛ فهي تقوم بالعديد من الأشياء، وتنجز كل شيء بكثير من النظام والسرعة، وبأقل جهد، ويبدو أنها تتوسع بلا توقف على حساب الأفكار التي انتزعتها من الأفراد[44]". فقد ابتكرت مناهج جديدة لتوجيههم عن قرب ومراقبتهم والتحكم فيهم بأقل جهد. إن سرعة الإنجاز المنظم تقتضي عقلنة الإدارة وتحديثها بوسائل تكنولوجية. فالتقنية هي أداة سيطرة مميزة للمجتمعات الديمقراطية[45].

كما أن التقدم الصناعي قد ساهم بشكل كبير في تركيز سيطرة الدولة؛ فالصناعة تجمع عددا من الناس في نفس المكانة وتؤسس بينهم علاقات جديدة ومعقدة وتعرضهم إلى خيارات مفاجئة من الإهمال والبؤس يكون الاستقرار العام في خضمها مهددا. وفضلا عن ذلك، إن الطبقة الصناعية بحاجة إلى أن تكون منظمة ومحمية ومراقبة. ومن الطبيعي أن تتوسع امتيازات الحكومة وتتعاظم معها. فمن جهة أولى، تعتبر الحكومة أن الثروات الطبيعية للبلد شأن وطني، ولا يجوز استغلالها إلا بموافقتها وبترخيص منها، كما أن الملكية الصناعية خاضعة لقوانينها ولمراقبتها. ومن جهة ثانية، إن ما يزيد من تكريس سلطة الحكومة، هو أن الملاكين الصناعيين بحاجة دائمة إلى هذه السلطة، ذلك أنهم يعجزون عن بناء الطرق والقناطر والجسور وغيرها من الأشغال ذات الطبيعة شبه العمومية، والتي تسهل عملية اكتساب الثروات وإنتاجها وتوزيعها. وعلى هذا الأساس، تبسط الدولة سيطرتها على الطبقة العاملة والطبقة الصناعية على حد سواء، وتخضع الجميع إلى تبعية خانقة"[46].

على سبيل الختم:

بناء على ما تقدم، يتبين لنا أن المجتمعات الديمقراطية الحديثة تحمل في ذاتها بذور استبداد جديد لم يشهد التاريخ مثيلا له، وما يشجع إمكان حدوث هذا الاستبداد الديمقراطي الجديد هو الحالة الاجتماعية الخاصة بهذه المجتمعات، والمطبوعة بتساوي الشروط. هذا الواقع الذي يؤثر على ذهنية ومشاعر وقيم المواطنين الذين يعيشون فيها، ويجعلهم ميالين لتقبل العبودية والخضوع لسلطة وصية ومنظمة وناعمة تشبه السلطة الأبوية. وإذ كان هدفها هو " إعداد الناس لسن الرشد؛ فإنها بخلاف ذلك، لا تهدف سوى إلى تثبيتهم نهائيا في مرحلة الطفولة؛ إنها تحب أن يتمتع المواطنون، شرط ألا يفكروا سوى في هذا التمتع. فهي تسهر طواعية على سعادتهم؛ لكنها تريد أن تكون الفاعل الوحيد والحكم الأوحد؛ فهي تسهر على أمنهم، وتتوقع وتضمن حاجاتهم، وتيسر لهم رغباتهم، وتقود أعمالهم الرئيسية وتوجه عملهم [47]. وبكلمة واحدة، إنها تسعى إلى تحويل المواطنين إلى " قطيع من الحيوانات الخجولة والخدومة، وهي

راعيها"[48]، الذي يتحكم في كل شيء. فكيف السبيل لتفادي الوقوع في نير هذا الاستبداد الجديد؟

لا يتعلق الأمر عند طوكفيل برفض الديمقراطية، لأنه يعي تماما أن التوجه نحو الديمقراطية هو توجه قاهر ولا يمكن مقاومته أو التصدي له. لذلك، يراهن هذا المفكر على تقويم الديمقراطية من الداخل، من خلال الكشف عن عيوب وآفات النزعة المساواتية، والدفاع عن الحرية عن طريق تأسيس كيانات متوسطة كالمجتمع المدني والصحافة واستقلالية السلطة القضائية، ولنا عودة لتفصيل القول في هذا الموضوع بالذات.

الهوامش والإحالات:

1. Gille Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe- Capitalisme et schizophrénie*, Tome I, les Editions de Minuit, 1972, p. 34.

2. يقول سيرج أوديي بهذا الصدد: إن مؤلف عن الديمقراطية في أمريكا، يذكر اليوم عادة ويدرس ليس فقط في الفلسفة طبعا، وفي العلوم السياسية والسوسيولوجيا والتاريخ، بل يذكر كذلك، ويدرس في العديد من المسالك المختلفة والجديدة، ويحدث هذا كما لو ان طوكفيل أصبح من الآن فصاعدا سلطة عالمية تقريبا".

Serge Audier, *Tocqueville retrouvé, Genèse et enjeux du renouveau Tocquevillein Français,* Editions de l'école des hautes études en science sociales, Librairie philosophique, Edition de l'Ehess, 2004, p.8.

3. Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, Paris, 1962, pp.33-34.
4. Jean-Louis Benoit, *Alexis de Tocqueville*, *Textes essentiels*, Pocket, Paris, 2000, pp.18-19. يمكن الرجوع إلى
5. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Tom I, GF Flammarion, Paris, 1981, p. 342.

6. إن ما يميز تناول طوكفيل للديمقراطية هو تركيزه على الواقع الاجتماعي. لذلك يؤكد هذا المفكر في جل كتاباته على أن الديمقراطية هي " حالة مجتمع" بالدرجة الأولى، يقول ريمون آرون في كتابه، مراحل الفكر السوسيولوجي: "يختلف طوفكيل عن أوغست كونت وعن ماركس أيضا. فعوض أن يعطي الأولوية إما للواقع الصناعي كما فعل كونت، أو إلى الواقع الرأسمالي كما هو الحال عند ماركس، فإنه يعطي الأولوية للواقع الديمقراطي".

   - Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 223.

7. Alexis *de* Tocqueville*, De la Démocratie en Amérique*, Tome II, Gallimard, 1961, p. 143.
8. Ibid. p. 156.
9. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Tome I, GF-Flammarion, Paris,1981 p. 255.
10. Ibid ; p. 57.
11. مبدأ المساواة في العقل (ديكارت)، ومبدأ المساواة في الفلسفة السياسية (مدرسة الحق الطبيعي) .
12. Alexis de Tocqueville*, De la Démocratie en Amérique*, Tome II, P 31.
13. Ibid ; p. 41.
14. Ibid ; p. 45. ترجمة بتصرف
15. Ibid ; p. 67.
16. Ibid ; p. 76.
17. Ibid ; p. 131.
18. Ibid ; p. 137.
19. Ibid ; p. 138-139.
20. Ibid ; p. 138.
21. Ibid ; p. 140.
22. Ibid ; pp. 141-142.
23. Ibid ; pp. 143-144.
24. تقول حنا أرندت في كتابها، النظام الكلياني – أصول النزعة الكليانية – ما يلي: "إن الحركات الكليانية تكون ممكنة أينما وجدت جماهير تبدي، لسبب أو لآخر، امتعاضا من التنظيم السياسي. إن هذه الجماهير لا تكون موحدة من خلال الوعي للمصلحة المشتركة، وليس لديها هذا المنطق الخاص بالطبقات، الذي يعبر عن ذاته من خلال الاهتمام بموضوعات محددة وممكنة التحقق."
    - Hannah Arendt, *Le système totalitaire -les origines du totalitarisme*, Traduit de l'américain par Jean – Loup Bourget, Robert Draveu et Patrick Lévy, Révisé par Hélène Frappat, Editions du Seuil 1972, pour la traduction française et Gallimard 2002, p.46.
25. Alexis de Tocqueville*, De la Démocratie en Amérique*, Tome II, p.148 .
26. Ibid ; p. 193.
27. Ibid ; p. 220.
28. يقول طوكفيل : " لقد استعملت كلمة مساواة في الغالب بمعنى واسع (مطلق)؛ وفضلا عن ذلك، لقد شخصت المساواة في العديد من الأماكن، وقد سمح لي هذا بالقول بأن المساواة تتعلق ببعض الأشياء، أو تمتنع على أمور أخرى. يمكن التأكيد على أن أناس عصر لويس XIV لم يتكلموا بهذه الكيفية، ولم يخطر على بال أي منهم استعمال كلمة مساواة دون تطبيقها على شيء خاص" . Ibid, p. 101
29. Alexis de Tocqueville, *Le despotisme démocratique*, Editions de l'Herne, Paris, 2009, pp. 11-12.

30. لا يوظف طوكفيل كلمة استبداد بمعانيها الكلاسيكية، وإنما للدلالة على استبداد جديد لم يشهد لتاريخ مثيلا له، بل إنه يوظفها اضطرارا، لأنه لم يعثر على كلمة مناسبة له. يقول هذا المفكر : لقد بحثت أنا بنفسي دون جدوى عن لفظ ينطوي على هذه الفكرة التي أنا بصدد صوغها والتعبير عنها بدقة؛ إن لفظي الاستبداد و الطغيان القديمين لا يناسبان البتة ". Ibid, p.67-

31. Ibid ; p. 14.
32. Ibid ; p. 19.
33. Ibid ; p. 14 ترجمة بتصرف.
34. Ibid ; p. 15.
35. Ibid ; p. 19.
36. Ibid ; p. 21.
37. Ibid ; p. 22.
38. Ibid ; p. 24.
39. Ibid ; p.25.

- يمكن الرجوع إلى كتاب للفيلسوف ريمون آرون، مدخل إلى الفلسفة السياسية - الديمقراطية والثورة - ، القسم الأول.

40. Raymond Aron , *Introduction à la philosophie politique* , Démocratie et révolution, Editions de Fallois, 1997, p. 36.
41. Alexis de Tocqueville*, Le despotisme démocratique*, p. 44.
42. Ibid ; p 42.
43. Ibid ; pp. 42-43.
44. Ibid ; p. 47.
45. هربارت ماريكوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي دار الآداب، بيروت، 2004، الطبعة الرابعة، ص 39.
46. A. de Tocqueville*, Le despotisme démocratique*, p. 55.
47. Ibid ; p. 68.
48. Ibid ; p. 69.

لائحة المصادروالمراجع:

- Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Tome I, GF-Flammarion, Paris, 1981.
- ___, *De la Démocratie en Amérique*, Tom II, Gallimard, Paris, 1961.
- ___, *Le Despotisme Démocratique,* Editions de l'Herne, Paris, 2009.
- Hannah Arendt, *Le Système totalitaire, les origines du totalitarisme*, Traduit de l'américain par Jean – Loup Bourget, Robert Draveu et Patrick Lévy, Révisé par Hélène Frappat, Gallimard, Paris, 2002.

- Gille Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti- Œdipe*, *Capitalisme Et Schizophrénie*, Tome I, les Editions de Minuit, 1972.
- J.- L. Benoit, *Alexis de Tocqueville*, *Textes essentiels*, Pocket, Paris, 2000.
- Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, Démocratie et révolution*, Edition de Fallois, Paris,1997.
- Raymond Aron, *les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967.
- _ _ _, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Edition Gallimard, Paris, 1962.
- Serge Audier, *Tocqueville retrouvé, genèse et enjeux du renouveau Tocquevillien Français*, Librairie philosophique, Editions de l'EHESS, Paris, 2004.
- هربارت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 2004 .

في عبودية الإنسان عند سبينوزا
أو مدن الحزن[1].

ألان (إميل شارتيي)

تقديم وترجمة: يوسف مريمي

كيف تشكل الرغبة مدينة العبيد الحزينة؟ لعله السؤال الرئيس الذي يوجه حديث الفيلسوف ألان عن سبينوزا في هذا المقال، وهو عينه السؤال الذي نجعل الاقتراب من عمقه وأبعاده مدخلا لنا إلى هذا المقال. يجمل بنا، في بداءة الأمر، أن نشير إلى التلازم البَدِيّ بين الإيتيقي والسياسي في فلسفة سبينوزا، فالحق أنه لا يمكن فصل الأنطولوجيا الواحدية لسبينوزا عن تصوراته الأنثروبولوجية والمجتمعية؛ إذ يسمح الوصل بين الإيتيقي والمجتمعي، والحالة هذه، برصد مفارقة شديدة الغرابة: لماذا نرغب في العيش تحت تأثير الانفعال الذي يستعبدنا عوض أن نعيش وفق العقل الذي يحررنا؟ لا تبرز هذه المفارقة في فلسفة سبينوزا، كما سنرى، إلا في أفق شق طرق للتحرر من الأوهام التي تجعل مجتمعاتنا عرضة لانفعالات passions الحزن والخوف.

بمكنتنا أن نلمس هذا الاقتران بين الإيتيقي والأنثروبولوجي في ميل سبينوزا، من جهة، إلى تقديم الطبيعة Nature بحسبانها نظاما مستقلا، أي على شاكلة جوهر واحد، بما له من صفات وأحوال، وإلى تقديم المجتمع، من جهة ثانية، بوصفه مستقلا في بنيته وشرعيته التي لا تستند إلا على ذاته. بعبارة أوضح، إذا كانت الطبيعة (الإله أو الجوهر Substance) قائمة بذاتها، ولا تستند في وجودها إلى أي شيء خلاها؛ فإن الجسم السياسي، بموازاة ذلك، لا يفهم عبر الاقتصار على مسبقات اللاهوت والأخلاق، وإنما

[1]- نترجم ونقدم هنا للفصل الرابع بعنوان: "في عبودية الإنسان"، من كتاب ألان بعنوان سبينوزا:
Alain (Émile Chartier), *Spinoza*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Idées » (n° 82), 1946.

يفهم بوصفه مستقلا بقوانينه التي لا أصل لها خارج هذا الجسم الاجتماعي. تبعا لهذا الاعتبار، تتنافى استقلالية الجسم السياسي مع كل نزوع استبدادي خاضع لتسلط وجبروت الواحد، طالما أن ما ترمي فلسفة سبينوزا السياسية إلى التشديد عليه، لا يتمثل في حكم الفرد أو حتى فردين، وإنما في حكم الجماعة بما هي كذلك، مما يكرس تصورا متميزا عن الدولة الحرة التي تكون محكومة بقوانينها الخاصة، لا بقوانين متعالية ومفارقة. وبالنتيجة، لا تكون قوانين الدولة متعالية على الدولة، بقدر ما تكون محايثة لها، وذلك وفق التصور الواحدي الذي يميز الطبيعة والمجتمع معا.

يبدو أن هذه الواحدية المميزة للمجتمع، تسمح بتجريد تصور سبينوزا الاجتماعي من ألبسة الأخلاق والدين، وهي الألبسة التي تخضع المجتمع للاستبداد، في حين أنه لشد ما يتبرم سبينوزا من سياسة الأمير ومن ديانة المربيات والمرضعات في معناهما الديكارتي[1]. وإذا تحرر كتاب **الإيتيقا** من كل تعال أخلاقوي أو ديني، وذلك عبر بلورة أنطولوجيا واحدية؛ فإنه تحرر يسعف، بالتساوق، على خلق عناصر لنظرية أنثروبولوجية جديدة، تمتنع عن القول إن الإنسان "يوجد بوصفه إمبراطورية داخل إمبراطورية الطبيعة"[2]، وهو الأمر الذي يؤكد عجز الإنسان عن تشييد مدن المتعالي المتعارضة مع الطبيعة. والواقع أنه في الإيتيقا كما في السياسة، يكون كل وُجودٍ قُدرةً puissance خالصة للطبيعة، أي قُدرةً يمكن تحديدها بوصفها رغبة désir، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخيرة -بما هي كوناتوس conatus يسعى إلى إدامة وجوده- لا تتطابق مع أية أولية مثالية، من قبيل النفس الأفلاطونية التي تحيل إلى ما يتجاوز المحايثة، أي إلى ما يسمى في العرف الأفلاطوني بعالم المثل. على النقيض من ذلك، كلما تحررت الرغبة من التعالي والخلود، تغدو ظاهرة أصلية، بمعنى أنها تكون أولية في الإنسان ولا تحيل إلا إلى الذات، وبالتالي، تضحو هذه الرغبة، التي يتحدد من خلالها الإنسان، مصدر الانفعالات (الحزن

---

[1]- يُنظر تقديم روبرت ميزراحي لكتاب سبينوزا **رسالة في السلطة السياسة**:

Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, Paris, tr. Madeleine Francès, Préface : Robert Mizrahi, éd. Gallimard, coll. « Folio/essais », 1978, 18.

[2]- Spinoza, *Éthique*, tr. Charles Appuhn, Paris, éd. Garnier-Flammarion, 19, p. 133.

والفرح)، والخيال، والمسبقات الأخلاقية، والخرافات الدينية[1]. ومن هنا تكون الرغبة أولية وتوحيدية، فهي لا تطرح أي مرجع سوى مراجعها الخالصة من أجل تبلور قوتها، أي وجودها، غير أن الأهم يكمن هنا في أن الرغبة تكون سيدة ذاتها ولا وجود لأخلاق أو دين يتقدمان عليها، فهي نفسها تؤسس الأخلاق، والدين، وحتى السياسة.

وإذن، لن يعسر علينا إدراك أن المشروع السياسي لسبينوزا، يتأسس ضد الأخلاق والثيولوجيا، أي ضد الدغمائية والمبادئ القبلية المحددة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع؛ فبما أن الرغبة هي المنبع للخيرات والقيم، فإن سبينوزا ينتقد ويرفض كل الأخلاق الدينية وأساسها المتعالي. بهذا، يتعارض النسق السبينوزي مع الديانات اليهودية والمسيحية ومع مختلف النحل كالكاثوليكية والكالفينية، ليتحرر عبر رفض ما يحافظ على دوام مدن المتعالي: القول ببداية العالم أو بنظرية الخلق، خلود النفس، الخطيئة الأصلية، أخلاق الخوف، الزهد، القضاء، القدر. تشكل هذه العناصر لَبِناتٍ لتشييد ما يسميه ألان، في النص الذي نقدم لترجمته، بـ"مدينة العبيد" الحزينة، حيث يتوهم الناس أنهم يحيون في سلم وأمان، والحال أنهم يحيون وفق الحزن، بل إن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يتعداه إلى أنها مدينة تطالبهم بالدفاع عن هذا المجتمع، وهو ما يقدمون عليه طوعا وبحماس. إن هذا ما يشدد عليه جيل دولوز وفيليكس غاتاري، حينما يقولا: "تظل المشكلة السياسية الأساسية، هي نفسها المشكلة التي تمكن سبينوزا من طرحها (وأعاد وليام رايش اكتشافها): لماذا يكافح الناس في سبيل استعبادهم، كما لو أن الأمر مقترن بخلاصهم؟"[2]؛ فبينما يعتقد الناس أنهم وجدوا سبيل الخلاص، حينما يكرهون، ويخجلون، ويحسدون، فإنهم لا يدافعون، آنَهَا، إلا عن عبوديتهم، فيرزحون تحت نير العبودية الطوعية servitude volontaire.

يبدو أن حديث سبينوزا عن هذا النحو من العبودية، يسعى إلى التأكيد على فكرة لا ينبغي على كل نظرية في المجتمع أن تتعامى عنها، وتتمثل هذه الفكرة في القول إن

---

[1]- Spinoza, *Traité de politique*, op. cit., p. 25.

[2]- G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, vol. I, *L'Anti-Œdipe*, Paris, éd. Minuit, 1972, p. 36.

الناس لا يميلون إلى العيش وفق العقل بصورة تلقائية وطوعية، ذلك أنهم ولئن كانوا يبحثون عما يجعل الاجتماع البشري مطاقا وممتعا، فإنهم يصلون، في الأغلب، إلى عكس ذلك: الخوف والضغينة. تنتهي الرغبة، في هذه الحالة، إلى صيغة متطرفة، وهي الوجود في عالم العبودية الطوعية، حيث نرهن أنفسنا لمن يقودنا نحو إضعاف قوتنا ووجودنا؛ فالحق أن الجماهير لا تتبع العقل، بل تنساق غالبيتها خلف الانفعالات الحزينة[1]. لهذا ينطلق سبينوزا من حالة الطبيعة، التي تتسم بالعنف بما هو وجود أصلي، " إذ يعد العنف، عبر توسطه للرغبة، ظاهرة أصلية وأولى"[2]، حيث يغدو الإنسان ذئبا للإنسان. بعبارة أوضح، ينفد سبينوزا إلى حقيقة كونية صالحة بخصوص كل إنسان، ففي حالة الطبيعة، حيث تتسيد الانفعالات والشهوات، تتعارض الأمم وتعادي المدن والأفراد بعضهم البعض[3].

يتضح أن سبينوزا لا يفهم الحياة الاجتماعية إلا بكيفية تبعد عنه كل وسم بالمثالية، فالمجتمع لا ينبثق، بحسبه، عن أي وصفة أخلاقية تسبقه وتشرطه، ومن هنا تبلور فلسفة سبينوزا نظرية في المجتمع تنشد تأسيس نطاق وجودي لا يتحدد بغير العقل. لنقل في الأخير، إن سبينوزا لا يتحدث عن المجتمع كما ينبغي له أن يكون، بل يرصد كيف يقوم المجتمع على الرغبة وانفعالاتها، وذلك من أجل فهم منطق هذه الرغبة، وفتح الطريق لفلسفة إيجابية، تؤكد قيم الحياة والفرح في مقابل قيم الارتكاس

---

[1]- وهذا ما يبرزه رايش عندما يفسر انجرار الناس خلف الفاشية، عبر الرغبة، لأن الجماهير رغبت في وصول الفاشية إلى السلطة: "لم تكن الجماهير مخدوعة، لقد رغبت في الفاشية في لحظة ما، وفي ظروف محددة، إن هذا ما ينبغي تفسيره، ألا وهو الشذوذ الرغبة الجماهيرية":

Ibid., p. 37.

لا ينبغي أن نذهل عن أن الجماهير هي التي تحمل الطغاة إلى السلطة، برغبتها وإرادتها؛ فمثلا، إن الجماهير هي التي وضعت أدولف هتلر على رأس السلطة. سيعود هذا الفهم العميق لواقع المجتمع مع الفيلسوف نيتشه، الذي ينطلق، في كتابه **ما وراء الخيروالشر**، من حالة الجنون الجماعي التي يكون عليها المجتمع ابتداء؛ فمن النادر، في نظره، أن نعاين جنونا فرديا، بل إن القاعدة تقول إن الجنون لا يكون إلا جماعيا؛ ولهذا ينبغي أن نحذر من النزوع القطيعي والغوغائي الذي يتحكم فينا بلا وعي، ويدخلنا في تيار انفعالات السوقة والدهماء.

[2]- Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, op. cit., 26.

[3]- Spinoza, *Éthique*, op. cit., p-p. 255-256.

والحـزن. لقـد عـايش سـبينوزا سـطوة الانفعـالات الحزينـة في عصـره، ودعاتهـا (علمـاء اللاهوت والطغاة) الذين يبثون الخوف في المجتمع من أجل إحكام الخناق عليه، وإغلاق خطوط الانفلات التي يفتح عليها الكوناتوس؛ عير أن دوام مجتمع من هذا النوع، لا يدم، كما سنرى مع قراءة ألان لسبينوزا، إلا عبر بذر قيم الحزن في جسمه، إنه مجتمع ينبني على الخوف، لا يخضع الناس فيه لشخص أو أشخاص، بل إن خضوعهم يكون لما هو أعمق من ذلك، إنهم يخضعون لنزوعهم الانفعالي الحزين والخائف[1].

أخيرا، يبرز حديث ألان عن مسيح الفلاسفة، بنعت دولوز، الجانب السبينوزي في فلسفة صاحب "القضايا propos"، الذي ما لبث يشدد على أن "الانفعالات، لا المصالح، هي التي تقود العالم"، وأن "السلطة تفكر، باستمرار، في أن تدوم وترسخ وتتوسع، إذ أن هذا الشغف بالحكم هو مصدر كل الشرور الإنسانية"، وبالتالي تغدو الفلسفة حقلا يتوخى "معرفة الانفعالات وعللها"[2]. ولهذا كانت الفلسفة وما تزال، في نظر ألان، "نقدا للمعرفة ينشد الحكمة"[3]، فتتجه نحو رصد وتعطيل ما يستلب الإنسان، بحثا عن حرية تتوافق مع ما يمليه العقل. إن هذا ما تفصح عنه أعمال ألان، لا سيما كتابه بعنوان **عناصر نظرية جذرية**، الذي يتحدث فيه عن "سياسة للفهم politique de l'entendement"، سياسة تلغي التعارض الكائن بين انفلات الحالة الطبيعية وسطوة التنظيم الاستبدادي، في أفق شق طريق ثالث بين الحرية والعقل، حيث تتحقق الغبطة الوجودية وترسخ قيم الفرح في نفوس الناس، وتشيع بالتزامن في المجتمع، على اعتبار أن عبودية المجتمع، في نطاق التصور الواحدي السبينوزي، تتطابق مع عبودية الإنسان؛ فالوطن ليس فكرة متعالية ومنفصلة، بقدر ما أنه، في المطاف الأخير، لا يكون شيئا آخر سوى المواطنين أنفسهم.

---

[1]- يقول سبينوزا: "أسمي عبودية عجز المرء عن التحكم في انفعالاته وتحجيمها"(Ibid., p. 217).

[2]- Alain, *Éléments de philosophie*, éd. Gallimard, coll. Idées, 1941, p. 15.

[3]- يقول ألان: "تكون كل معرفة جيدة بالنسبة إلى الفيلسوف، طالما أنها تقوده إلى الحكمة؛ بيد أن الموضوع الحقيقي للفيلسوف يتمثل دائما في الضبط العقلي الجيد" (Ibid., p.16).

وفيما يلي نص ألان الذي عملنا على ترجمته:

"غالبا ما يتصرف عامة الناس تبعا لانفعالاتهم ليس إلا، وتجعلهم هذه الانفعالات، كما فسرناها في موضع آخر، أعداء لبعضهم البعض. غير أنه يتعذر أن يستمر وجود هؤلاء الناس على شاكلة صراع دائم، حيث يكون الفرد الواحد في مواجهة الفرد الآخر؛ إذ يبدو، أولا، أن ثمة انفعالات تقرب بينهم. والواقع أننا نحاكي مشاعر أشباهنا، فنحب عن طيب خاطر ما يحبون، ونكره ما يكرهون، ثم إننا نسعى بعد ذلك، في كل أمر من أمورنا، إلى القيام بما يستحسنون عوض الإتيان بما يستنكرون. ذلك أن انشغال الناس بأن يكونوا موضع إطراء، وخوفهم من اللوم، يعدان السببان اللذان يدفعان هؤلاء الناس، المستعبدين جدا بانفعالاتهم، إلى أن يؤسسوا مجتمعا مع بعضهم البعض. على أنه ينضاف إلى هذين النوعين من الأسباب، أسبابا أقوى، وهي تنجم عن مشقة أن عليهم مصارعة القوى الطبيعية وإنتاج ما يكون ضروريا للحياة. ولا شك في أن اجتماع فردين اثنين يكون أقوى من الواحد منفردا، ويكون ثلاثة مجتمعون أقوى من اثنين؛ وبالتالي، إن للناس مصلحة في الاجتماع من أجل تكوين المجتمع.

بيد أنه لا جدوى ترجى من المجتمع الذي يشكله هؤلاء، إذا ما استمروا في العيش تبعا لشهواتهم، وفي أن يدبر كل واحد منهم وجوده وفق الوسائل التي تبدو له جيدة، فيسمون خيرا ما يعجبهم فحسب، وشرا ما لا يطيب لهم فحسب، ويحرصون على صون أحبائهم والإجهاز على من يكرهون. وهكذا بالضبط، سيسقطون في حالة من العزلة. فلكي يتمكن أولئك الناس من أن يحيوا بسلام سوية، وأن يساعد بعضهم بعضا، يتعين على كل واحد أن يضحي بشيء من رغباته، وأن يتعاهدوا على أن لا يمس أي واحد منهم جاره بسوء؛ لكن كيف يكون بمكنة أناس من المفترض أنهم عبيد لانفعالاتهم أن يشكلوا مجتمعا دائما؟ أفلن تبدد التأثيرات الملازمة للانفعالات كل الوعود وتخرق كل القوانين؟ بمستطاعنا أن نستوعب تشكيلهم للمجتمع ذاك، إذا ما اعتبرنا أن بالإمكان محو انفعال بانفعال مضاد. والواقع أننا نفهم جيدا، على سبيل المثال، كيف يمتنع إنسان ما عن إيذاء إنسان آخر حينما يكرهه، ذلك لأنه يخشى شرا أعظم. وعلى هذا النحو، بإمكان مجتمع أن يتأسس ويدوم، شريطة أن يتكفل بمعاقبة أولئك الذين يلحقون

الأذى بجيرانهم، وصياغة قوانين تقوم على الوعيد. بهذا، يمكن أن تتأسس وتدوم مدينة العبيد القائمة على الخوف.

في مدينة العبيد، نسعى خيرا ما يتلاءم مع وجود ودوام المدينة، ونسعى شرا ما يكون مناقضا لذلك، كما نسعى مخالفة القانون إثما أو خطأ، فنعمد إلى معاقبتها. كذلك، نقول إن المواطنين صالحين، إن هم أسهموا في ترسيخ المدينة ودوامها، في حين نقول عنهم إنهم عصاة إذا ما هم أسهموا، على خلاف ذلك، في إضعاف المدينة. في هذه المدينة، تسمى فضيلة جاهزية المواطن للامتثال للقانون والسهر على الأمان المشترك، وتسمى رذيلة كل جاهزية معارضة لذلك؛ إذ سيرتبط الاستحسان والمكافأة هنا بالأولى، في حين سيتعلق الاستنكار والعقاب بالثانية. سيكون في هذه المدينة أناس عادلون، وآخرون ظالمون. وإلى جانب ذلك، فإذا أضفنا قوة الخرافة إلى قوة القوانين، وأضفنا إلى الخوف محاكم وعقوبات فرضها الإنسان، وكذا خشية إله قاس سيعاقب، بدوره، الناس بعد الموت، فإن كل شيء في هذه المدينة سيعطي صورة وافية عن السلم، والوئام، وحسن النية، والدين. لكن، وبالرغم من ذلك كله، فإن الانفعالات ستظل طاغية، وكل ادعاءات الفضيلة تلك لن تنجم إلا عن الخوف الذي سيستطيع المجتمع أن يزرعه ببراعة في مجموع أفراده. ينبغي لكي لا نغتر بهذا الخير الزائف، أن نفهم تلك العدالة الزائفة وتلك الفضيلة الزائفة اللتان، وإن كانتا تدفعان الإنسان إلى التقليل من اقتراف الشر، فإنهما تجعلان منه عبدا بصورة مضاعفة.

لا مرية في أنه من الوارد أن ننساق، في مدينة العبيد، إلى النظر إلى بعض الانفعالات بحسبانها سيئة، والواقع أن ثمة انفعالات سيئة بالفعل، من قبيل الكراهية، والحسد، والغيرة، والخيلاء. لكن هذه الانفعالات لا تعد كذلك، إذن، إلا بالنسبة للمجتمع، وليس بالنسبة للفرد ذاته. وقد يحدث أيضا، في حالات معينة، أن يحكم الناس على هذه الانفعالات بأنها جيدة، وأن يجعلوا من تلك الرذائل فضائل. فسيمتدحون مثلا كاره القتلة واللصوص، وذلك الذي يكره أعداء الخارج؛ كما سيمتدحون ذلك الذي يحسد جاره، في حالة ما إذا كان انفعال الحسد يجبره على أن يكون نافعا للمجتمع. سيمتدح الناس الخيلاء حينما يدفعهم هذا الانفعال إلى البحث

عن الإطراء واجتناب اللوم، أي التصرف على منوال رغبات الأغلبية والمصلحة العامة. ولهذا السبب أيضا، سيدرج الناس، في نطاق الفضائل، الكراهية، والتواضع، والشفقة، وكل المشاعر من هذا الصنف التي تمنع الناس من إيذاء أشباههم، وتسهم بالتالي في المحافظة على السلم. على أن من يريد معرفة الفضيلة الحقيقية والخير الحقيقي، ينبغي عليه أن لا يتوقف عند اعتبارات من هذا القبيل، فيتعين عليه أن يستعين، ابتداء، بكامل انتباهه لكي يفهم أن ما ينظر إليه الناس الذين يعيشون في المجتمع، باعتباره فضائل على الدوام وفي كل الظروف، ما كان إلا انفعالات، لا يمكن لها أن تصير فضائل أبدا.

لنفترض، أولا، أن الحزن سيء في ذاته، إننا هنا أمام حكم صادر عن تعريف الحزن عينه؛ ذلك أن الحزن هو انتقال إلى كمال أقل. ما أسميه كمالا أقل، حينما أنظر في قدرة تصرف كائن ما، هو نفسه ما أسميه حزنا حينما أيمم النظر شطر قدرة هذا الكائن على أن يكون سعيدا أو تعيسا. وإذن، لا ينبغي القول إن بإمكان الحزن أن يكون جيدا، وإن بإمكانه أن يجعلنا أكثر كمالا، فلا معنى لهذا القول إلا في مدينة العبيد التي أتينا على وصفها، حيث يكون المواطنون صالحين ونزيهين بمقدار ما يكونوا خائفين من العقاب؛ فكما لو أن المدينة ستنهار إذا لم يشعر الناس بالخوف. بهذا المعنى، إذن، يمكن أن نقول عن الخوف إنه جيد، لأنه شرط وجود المدينة. وإذا كان الخوف حزنا، فإنه من الممكن القول، تبعا لنفس المعنى، إن الخوف جيد أيضا. ولهذا السبب كذلك، فالخرافات أو الديانات الزائفة، التي لا ترمي حقا إلى أن يكون الناس خيرين، وإنما فقط إلى احتواء انفعالاتهم في نطاق المصلحة العامة، تجعل من الخوف والحزن فضيلتين، مثلما تعتبر الأمن والفرح رذيلتين، وتتخيل إلها قاسيا وغيورا، يستمتع بدموع ورعب الناس، ويغضب من أفراحهم. لا مرية في أنه إذا لم يتصرف الناس وفق العقل، فإنه من الجيد أن ينقادوا بالخوف، لكي لا يقترفوا في حق أشباههم سوى أقل الشرور الممكنة. إلا أنه لا ينبغي أن نغتر بهذه التوافقات النافعة، فنعتقد أن الناس يكونوا بأفضل حال حينما لا يستسلمون للكراهية أو للغيرة خوفا من العقاب؛ فكل ما في الأمر هو أنهم يستبدلون عبودية بعبودية أخرى.

فضلا عن ذلك، ما كانت الكراهية إلا سيئة بالضرورة، طالما أنها حزن. ومما لا شك فيه أن ثمة كراهيات تقوي المجتمع؛ إذ من الممكن أن نقول عمن يكرهون المتشردين، واللصوص، والقتلة، وأعداء المجتمع عموما، إنهم مواطنون صالحون، وبهذا المعنى يمكن أن تصير كراهيتهم منصفة. وبالرغم من ذلك، فالكراهية لا تتعارض مع طبيعتها، فهي حزن. إن الإنسان الذي يتحول من كراهية القضاة إلى كراهية المجرمين، يغدو بالتأكيد أنفع وأقل ضررا مما كان عليه، لكنه لا يصبح أكمل، لأن الكراهية ما كانت إلا كراهية أبدا، إنها سيئة على الدوام.

أما الشفقة فهي فضيلة مزيفة أيضا، وذلك من جهة كونها فضيلة العبيد. والواقع أن الشفقة حزن، وسيء بذاته هو الحزن. لا شك في أن الشفقة أفضل من لا شيء؛ إذ نادرا ما يقترف المشفق عليه الشر في حق أشباهه، وكثيرا ما يندفع إلى فعل الخير؛ فيسهم بالتالي، من جهته، في الحفاظ على الوحدة والوفاق بين المواطنين، ومن ثمة في تقوية المدينة. ولهذا تعتبر الشفقة، في مدينة العبيد، فضيلة ثمينة؛ إذ يتم تقريظها وإجازتها، وغالبا ما تستحق الشفقة المكافأة، وبسخاء. غير أنه لا ينبغي أن نعتقد أنه يتعين على المشفق عليه، أن يكون أكثر كمالا حقا؛ إنه أقل خطورة ليس غير.

من جهته، ما كان الندم فضيلة، ذلك أن النادم حزين مرتان، أي عبد مرتان؛ لأنه ينساق خلف الانفعال من جهة، أي أنه عبد حينما تصرف بانفعال، ولأنه يظل عبدا أثناء حالة الندم، فينتقل، من جهة ثانية، إلى كمال أقل حينما يندم فعلا، مادام أنه يكون، بالنتيجة، حزينا. لا ريب في أننا ندرك جيدا أن الندم يعد فضيلة، بصورة فعلية، في مدينة العبيد؛ ذلك أنه مادام الناس عرضة للندم على ما اقترفوه، فإنهم لا ينساقون كثيرا وراء انفعالاتهم، لأنهم يخشون من أن يصبحوا نادمين. يعاقب الإنسان ذاته من خلال الندم، لأن النادم يؤدي وظيفة القاضي والجلاد في عين الآن، فليس ثمة شعور أنفع من الندم، ولكن هذا هو المعنى الوحيد الذي يسمح بأن نقول إن الندم جيد.

ينبغي أن نقول الشيء نفسه عن التواضع. إننا نعي لماذا يضعه الدين الزائف في قمة ترتيب الفضائل، لأن الإنسان المتواضع هو في الواقع سهل الانقياد والاشباع من غيره، فهو يقنع بالقليل، ويستسلم بسهولة للفقر والألم؛ ولهذا السبب، فما دام الناس

لا ينقادون للعقل، فإن علينا أن نأمل في أن يكونوا متواضعين عوض أن يكونوا متكبرين، وأن تكون لديهم فكرة ضعيفة عن حقوقهم، وعن فضيلتهم، وعن مستحقاتهم؛ فلن تتطلب مكافأتهم الشيء الكثير. ولهذا السبب أيضا، فإذا كان من المحتم على المرء أن يخطئ، فإنه من الأفضل أن يخطئ على هذا النحو، وليس بخلاف ذلك. صحيح أن الذين ينساقون وراء انفعالات من هذا النوع، يمكن أن يقادوا بسهولة، أكثر من غيرهم، نحو حياة عقلانية. لكن وبالرغم من ذلك، فالتواضع ليس جيدا حقا، طالما أنه حزن. ونقول الشيء عينه عن الخجل، الذي يكون، بدوره، نافعا جدا لإدامة التوافق بين الناس، لأنه يسمح بتقنين سلوكات كل فرد تبعا لاستحسان واستهجان الآخرين، غير أن الخجل حزن أيضا، ومن هنا فهو سيء. وكذلك ينبغي أن نقول عن احتقار الذات، وعن كل المشاعر من هذا القبيل.

توفق الأديان الزائفة بين الحكمة والخوف من الموت، والتأمل فيه. ذلك لأن الخوف من الموت ومن العقوبات المؤدية إليه، هما أقوى الانفعالات التي من الممكن أن تزجر الناس عن إيذاء أشباههم وخرق القوانين. فالإنسان الذي يجزع من الموت، ويفكر فيه كثيرا، ويوجه حياته تبعا لهذا الخوف وذلك التفكير، يكون بذلك أقل خطورة من غيره. على أن التأمل في الموت، رغم ذلك، ليس موافقا للعقل، إذ لا نستطيع أن نفكر في الموت، فامتلاكنا للأفكار المطابقة، ليس معناه أن بوسعنا التفكير في الموت. فإذا كان الموت متناقضا مع وجود النفس، فإنه من المستحيل أن يصير فكرة مطابقة معطاة في النفس، لأنه لا يمكن إفناء كائن ما إلا عن طريق أسباب خارجية عن النفس. وإذن، فإن هذا لا يعني أن النفس قادرة على التفكير في الموت، مادامت كائنة وتتصرف؛ بل على العكس، إنها قادرة على التأمل في الموت مادامت تتمثل، ما استطاعت، هلاكها الخاص، أي أنها تفكر في ذلك بمقدار ما تتألم. وفضلا عن ذلك، لا يمر الخوف من الموت، وحتى مجرد التفكير فيه، دونما حزن، ولهذا السبب لوحده يكونان سيئان. لا يفكر الإنسان العاقل في الموت كثيرا بالمقارنة مع غيره؛ لأنه لا يتأمل في الموت، وإنما في الحياة.

يمكن القول بصفة عامة، إن الخير ينجم لدى أغلبية الناس عن كونهم يتجنبون الشر ليس غير، أي أنه ينجم عن إلغاء شر بآخر. وإذن، يشبه الأخلاقيون الذين

يبحثون عن الخير في نطاق الشر والغلط، على وجه التمام، ذلك الطبيب الذي يصيب مريضه بمرض آخر يعده بلسما لمحو أثر المرض الأول. ينسى الناس وجودهم حينما يحصرون تفكيرهم كليا فيما يمكنه أن يقلل، أو يمحو وجودهم؛ إنهم يتصرفون كما لو كانوا لا يملكون أي قوة في أن يوجدوا، بلا أي وجود إيجابي، فكما لو أن الفضيلة ليست سوى غيابا للشر. كذلك هو الشأن بالنسبة للمريض، فأن يحيا معناه أن لا يموت. ومن الواضح أن الناس سينتهون عند تصرفهم بهذه الطريقة إلى نفس النتيجة، فعوض أن يبحثوا عن الخير، بصورة مباشرة، يتوجهون إلى النظر إليه من الخارج. يتقدم هؤلاء الناس صوب الخير مدبرين. يمكن أن نقول، وبصورة حرفية، إن الناس يهربون نحو الخير، ولا يصلون مثلا إلى العدالة إلا عن طريق الخوف من الظلم، ولا يبلغون إلى الإحسان، إلا عن طريق خوفهم من العنف. لكن ما هي قيمة هذا التقدم بالنسبة لكل واحد منهم؟ إنها منعدمة، والدليل على ذلك حزنهم. فأن نتصرف وفق الخوف الذي هو حزن، من أجل أن نتجنب شرا مجرد التفكير فيه يعد حزنا، أيضا، فهذا لا يعني أن نصير أكثر كمالا، لأننا سنكون تعساء. وبهذا سنشبه المريض الذي يأكل بلا شهية خوفا من الموت؛ فلا شك في أن بوسع هذا المريض أن يصل بذلك إلى نتيجة ما، وهي تجنب الموت، لكن هذه النتيجة تكون مضمونة أكثر عند ذلك الذي يستمتع بالأكل وهو بصحة جيدة، فمن المؤكد أن هذا الأخير سيتجنب الموت بشكل أكبر، إن هو رغب في تجنبه مباشرة. كذلك القاضي الذي يصدر حكمه بلا كراهية أو غضب، حيث يفكر فحسب في الخير العام، إذ سيكون حكمه أفضل من القاضي الذي يهيج ويغتم، وهنا سيعمل القاضي بفعالية أكبر من القاضي الثاني، في الدفاع عن المجتمع. وبالتالي، ينبغي على الإنسان المتعقل أن يبحث مباشرة عن الخير، وأن يتجنب الشر بطريقة غير مباشرة.

إن مجرد التفكير في الشر يعد عملا سيئا. والواقع أن معرفة الشر، حينما نعي بها، ليست شيئا آخر عدا الحزن؛ وإذا لم يكن الأمر على هذه الشاكلة، فإننا سنقول إننا نفكر في الشر، إلا أنه لا يمكن أن يكون لدينا تفكير في الشر. والواقع أن الحزن هو انتقال إلى كمال أقل، ولا يمكن، بالتالي، أن يفسر من خلال ماهية الإنسان لوحدها، بل إنه يقتضي، كما أوضحنا من قبل، معرفة بالأشياء الخارجية. وهذا يعني أن معرفة الشر

تتعلق بالأفكار الغامضة أو غير المطابقة، أي أنها معرفة هي ذاتها غامضة وغير مطابقة؛ يعتبر التفكير في الشر تفكيرا سيئا.

ولهذا السبب، فحينما يتحدث الحكيم عن المجال العام، فإنه يعرض ما أمكن عن ذكر عيوب الإنسان وعبوديته، ويسهب، خلافا لذلك، في الحديث عن الحرية، والفضيلة، والوسائل التي يمكن أن نجهز من خلالها الناس لعدم التصرف تبعا للخوف أو الاحتقار، وإنما تبعا للفرح ليس غير. فالشر في ذاته ليس بشيء، والحديث عنه معناه ألا نقول شيئا، فلا يمكن لخطابات العالم كلها حول ضعف وحماقة الناس، إلا أن تزرع الحزن بينهم أو أن تستثير غضبهم، فعوض أن تفضي بهم هذه الخطابات إلى الحياة السعيدة، فإنها تنأى بهم عنها.

بناء على ما تقدم، نخلص إلى أنه لا يمكن للنفس أن تشكل تصورا عن الشر، طالما أنها تنطوي على أفكار مطابقة لا غير. ولئن ولد الناس أحرارا، أي عاقلين، فإنهم لن ينحتوا بذلك أي مفهوم عن الخير، لأن الخير والشر نقيضين لبعضهما البعض، ولا معنى للواحد منهما إلا بوجود الآخر. إن هذا عين ما ألمعت إليه أسطورة الجنة الأرضية: يرتبط سقوط البشر على الأرض بتذوقهم من معرفة الخير والشر، ولقد أنذرهم الإله من قبل بأنهم إذا ما تذوقوا منها، فإنهم سيتوقفون، انطلاقا من تلك اللحظة، عن محبة الحياة، حيث سيبقى عليهم أن يخشوا الموت فقط. وذلك بالتدقيق هو المصير الذي أتينا على وصفه أعلاه، وهو وجود الناس الذين يحيون تحت وطأة العبودية. إن روح المسيح هي، لوحدها، التي بوسعها أن تقود الناس إلى سبيل الحرية، ونعني بفكرة المسيح معرفتنا عن الإله[1] التي ترتبط بها حرية وسعادة الإنسان.

[1]- من المعلوم أن مفهوم الإله يعني في الفلسفة السبينوزية: الطبيعة أو الجوهر (يُنظر الكتاب القسم الأول من كتاب **الإيتيقا**). ويبدو أن ألان لا يغترب عن هذا الفهم، إذ يرى أن معرفة الإله، بما هو جوهر وطبيعة، معناه الوعي بالعلل التي تستلبنا، ومن ثمة الوعي بالانفعالات التي تؤسس للوجود في عالم العبودية؛ فلا غرو أن يتبع ألان هذا الفصل عن عبودية الإنسان، بفصل يضع له عنوان: "في العقل". (المترجم).

"الغرب" أسطورة عضوية

جيرار ميري (Gérard Mairet)
ترجمة: محمد نجيب فرطميسي

يشير "الغرب" الى جهة مغيب الشمس عند الأفق، إذ تتوارى هده الأخيرة عن الأنظار حين يبدو الوصول إليها ممكنا. تغير موضعها، حالما اقتربنا منها. ومن ثَم، فالغرب ليس حيّزاً جغرافيا. قبل أن يكون الغرب مجالا ترابيا un territoire نجوب مداه متى أردنا ووقتما شئنا، هو قبل كل شيء، فضاء أسطوري؛ إنه المأوى الليلي للشمس. هكذا يصبح الغرب، عندما تشرق الشمس، مجالا ترابيا. يفتقد الغرب إذن لسند قوي: إذ ماذا ستكون عليه قوة هذا السند من دون رافعة؟ لن ينهض الغرب لوحده بالعالم. لا تعبر الكلمة، عندئذ، إلا عن الاعتقاد الوحيد في مغيب الشمس، أي في غد سيبدأ لا محالة من جديد، وشمس ستشرق لتنير وتلهم الأعمال والليالي. لكن ها قد تكثفت الأسطورة وتجسدت جهة الأفق: أضحى الغرب شيئا ما وأصبحت الأسطورة عضوية، تلقّن السلوكات وتفرض المعتقدات وتكشف عن اليقينيات. **ينكشف العالم بفضل الغرب**؛ غرب أضحى هو الأفق، بعد أن لم يكن إلا جهة مهمة في الأفق.

ما الأفق إذن؟ إنه اقتسام السماء والأرض، السماء من فوق والأرض من تحت. الأفق اقتسام العالم، إنه التوزيع **الأفقي** للعالم، اقتسام الأرض عند منتصف ليل الشمس. الأفق مَعلمة، فصل أفقي: شرق وغرب، ظلمة ونور. ليس الناس هنا، في ظل هذه القسمة الهائلة، هم أنفسهم هناك، وليست الأرض هنا هي نفسها هناك؛ خصوبة هنا وجُدب هناك، هنا وحي وهناك كُفر. تهيمن الأسطورة العضوية، في تقدمها وتطورها، على العناصر ذاتها. يوسّع المحيط، الذي تحدّه قارتان (القارة العجوز والعالم الجديد)، امتداد الغرب ليصل به الى الماء، بعد أن كان أرضا مغلقة. على كل، كان الغرب، من هذه الجهة بالضبط. جهة الأفق. على وشك أن يفاجئ الشرقَ.

هكذا إذن هي هذه الأسطورة، أسطورة قائمة مبدئيا على النظام والفصل الأفقي للعالم. إن كنا قد وصفناها بأنها "عضوية"، فلأنها تغذي تاريخا يستمد منها قوته. ولأن الغرب أسطورة عضوية، فلم ينل الزمان منه شيئا. **ليس للزمان تأثير على الغرب.** " الدفاع" المقدس عن الغرب، حاضر دوما، في جدول أعمال البعض. الغرب أسطورة عضوية لأنه الفضاء المشترك لمنطوقات لا تحصى تهم وضعية ملايين البشر وأوضاعهم.

ليس الغرب مجالا ترابيا إلا لأنه **اسم:** اسم مشترك لسكان بلد، اسم مشترك لتقاليدهم، اسم مشترك لنظام حكمهم، اسم مشترك لربّهم. إن كان " الغرب" قويا، فلأنه المقياس والمرجع الدائم: **اسمه هو الاسم الأصل.** الغرب هو أرض الوضوح والاختلاف والتحليل، بينما الشرق فضاء يختلط فيه الكل بالكل: إذ ينفر الغرب من الالتباس والغموض. لذلك ندعوه أيضا، من هذا الجانب، أسطورة عضوية. ولأن الغرب منفصل عن الشرق، فلقد استثمر قوته لتمدين الوثنيين والكفار والزنادقة والمتوحشين والهمجيين، يخرجهم بالقوة أو بالقانون، من الظلمة الى النور، يقوم بتعميدهم إن كان ذلك ممكنا، يحتفظ بهم، في كل الحالات، في شرق ناء، غامض وخفي وملتبس. **ظلمة الشرق يقابلها نور الغرب.**

كلما أخذ الغرب في التحقق، أصبح بالفعل أسطورة عضوية: هذا ما لا يفكر فيه تماما من تمدهم الأسطورة بالحياة، هكذا هو **تفكيرهم**, ليس للغرب خارج الديمومة تاريخٌ، ما دام هو التاريخ ذاته؛ اسمه هو اسم الناس الذين يعثرون فيه، وبفضله، على هويتهم. أخيرا فالأراضي والطبائع والعادات متميزة ومتقاسمة: **ليس العالم واحدا؛** هناك الذات وهناك الآخرون.

إن كان الغرب l'Occident أسطورة، **أسطورة عضوية مؤسِسة**، فلأن الجهة الغربية l'Ouest لن تكون من دونه إلا ما هي عليه: فضاء جغرافي. والحال أن الغرب الذي أشرنا الى أنه يحدد رمزيا الفصل الأفقي لنظامين في العالم، فرض نفسه عن طريق إيديولوجيات الانتماء لهذه الجهة الغربية. إن لم يكن للأسطورة تاريخ، فهي مع ذلك حبلى بالتاريخ؛ تاريخ تدعمه وتبنيه في الآن معا. أفضت الأسطورة، في الحياة الدنيوية للبشر، لإيديولوجيات، لمجموعة متجانسة من الدلالات، الخيط الرابط بينها هو أسطورة الغرب. الإيديولوجيات هي أداة الأسطورة، إذ تنعم الأسطورة بالحياة في

الخطابات والممارسات التي تعبر عنها بلغتها. الأسطورة هي التي تبني التمثلات وتجعل المذاهب متماسكة. لا وجود للأسطورة من دون الإيديولوجيات التي تكشف عنها لذاتها وللبشر الذين يحيونها، ويتعرفون فيها على ذواتهم، إذ يعثرون فيها على هويتهم الثقافية. تفضي الأسطورة، في الواقع، الى صيرورة بوصفها تاريخا: إنها الأسطورة المؤسِسة التي من دونها ما كان "للعالم المسيحي" أن يفلح في الحياة " الدنيوية " التاريخية.

أن يفقد الغرب "المسيحي"، في أيامنا هذه، قوته وبأسه، لصالح إيديولوجية علمانية متماسكة، فذلك تأكيد على أن الغرب هو الأسطورة المؤسِسة للتمثلات التي تسكن تاريخنا. هنا حيث الإيديولوجيا المسيحية حاضرة اليوم، ولأنها ما زالت في الذاكرة، توجد دائما وعلى الدوام أسطورة الغرب، أسطورة تنعم بالحياة كما لو أنها ولدت للتو.

حضرت الأسطورة، تاريخيا، في المنطوقات الإيديولوجية لأروبا (التي لم تكن في الحقبة القديمة l'Antiquité إلا منطقة همجية)، بكل تفوقها وسموها. والحال أن هناك، بين أوربا القديمة وأروبا الحديثة، وساطة العالم المسيحي، أي تثمين valorisation الغرب. تفترض هذه الأسطورة الحسّاسة الى حد ما، **تقويما** évaluation؛ إذ يتمثل "تفوقها" في دعم هذا **التقويم: أوربا (المسيحية) هي الأسطورة وقد أضحت مجالا ترابيا.** كان مصطلح "الغرب" معروفا فعلا في الحقبة القديمة (اليونانية الرومانية)؛ أما الواقع فقروسطوي في أصله، ولكي يصبح هذا الواقع هو السند والمُرتكز فقد استغرق ذلك وقتا طويلا: لقد بقي القرن العشرون مطبوعا الى حد كبير باسمه هذا. كيفما كان الحال، فإن العصر الوسيط هو الذي جعل، مع ذلك، من مصطلح بسيط **اسماً.**

والحال أن الأسطورة، كما هي، تفتقد للقوة، لكنها تكتسب السلطة والنفوذ من خلال الإيديولوجيات التي أحدثت والتي تجد فيها عنصرا من دونه لن تكون هذه الايديولوجيات إلا محض منطوقات فارغة، من دونها يبقى اقتسام العالم خرافة، والحدود ملتبسة، والإيمان سطحي والوحي بلا ضياء ولا نور. الفترة الطويلة الأمد هي الكيفية التي تبني بها الأسطورة تاريخا متعددا من حيث زمانيته التي تخترقه. سواء كان هذا التاريخ مقدسا أو دنيويا، ما هو، في نهاية المطاف، إلا التحقق الدنيوي للأسطورة،

هذه الحياة التاريخية، التي عاشها ويعيشها ملايين البشر، ممن ولدوا حيث تغيب الشمس.

قد نجانب فعلا الصواب إن نحن أردنا موضعة نجاعة مقولة الغرب، تاريخيا: لا تُعد الإشارة الى أصلها المسيحي و" القروسطوي" اختزالا لها في العصر الوسيط وحده، هذا الليل الشتوي الذي تنمحي في ظلمته، في نظر التقليد التأريخي، كل الاختلافات وتصبح كل القطط رمادية اللون. ليس للغرب من معنى آخر إلا هذا الذي أشرنا إليه للتو: لهذا اكتسى طابع الأسطورة. وما من شك أن فكرة العالم المسيحي، هي التي جعلت فكرة الغرب تتحقق وتتجسد، اجتماعيا ومذهبيا، في وقتنا الحاضر، في إيديولوجيات "العالم الحرّ" أو في القوة العسكرية للحلف الأطلسي.

كيف، والحالة هذه، نقوّم التماسك الداخلي لمقولة الغرب، وهي التي تتهرب، كلما اقتربنا منها، من أعين الرقابة. حصرها في سياق "عصر وسيط" شاسع ومتجانس، يجعل منها مقولةً عفا عنها الزمان. وهذا وهم وتناقض، إن بيئتها هي هذه الفترة طويلة الأمد. هل لها بداية وبالتالي نهاية؟ يمكن أن نقبل بذلك افتراضا، لكن لا يمكن الإقرار به. **ليس للغرب تاريخ محدد** une date. إن كان العصر الوسيط قد أقر ب"مسيحية" الغرب، فما أبعدنا عن اختزال الغرب في هذا التحديد (المسيحي) وحده. ها قد بدأت ترتسم، على ضوء هذا المثال، ملامحُ المشكل الذي طرحَته محاولة تعقب إيديولوجية الغرب. يعود السبب في ذلك للتمثل الذي كوناه عن العصر الوسيط. إننا هنا، في الواقع، أمام خيارين: إما أننا اليوم "غربيون"، وفي هذه الحالة ما زلنا فعلا في العصر الوسيط، وهو إقرار مرعب خاصة عندما تُثار شُبهات البربرية والخطيئة، العالقة بألف سنة من تاريخنا، هذه الفترة الوسيطة بين الأنوار القديمة (الحقبة الإغريقية الرومانية) والأنوار الحديثة، أو أننا، .في الحالة الثانية .لسنا، في هذه البقعة من العالم، "غربيين". لكن من نحن إذن؟ أليس هناك اختلاف بين الغرب والشرق، بين المسيحيين والمشركين؟ رعب آخر يتملكنا، هو **ألا نكون غربيين.** إذ سرعان ما يتبدى، قبالة النور الساطع للمتحضر، شبحُ البربري. إنه فعلا العصر الوسيط، الذي ما فتئ، مرة أخرى، يعاني من تبعات هذه العملية، إذ ينفر الانتماء للغرب، (الذي نطالب به والذي تتجذر فيه، حقيقة أو وهما، هويتنا) أن يرى في العصر الوسيط، هذه الحقبة الطويلة الأمد، هذا

الليل الشتوي الذي تنمحي في ظلمته كل الاختلافات بين الأشياء، أصلَ الحضارة. يتعذر على العالم الحديث. مجد الغرب و"حضارته". أن يتنصل من العصر الوسيط.

يتفق كل من التأريخ الليبرالي والماركسي، على انتصار الحداثة البرجوازية على ظلامية القرون الوسطى وتقويضها للبنيات "الاقطاعية". إذ أحلّ البرجوازي، محل الانسان القِن والسيد الاقطاعي، الانسانَ الحر حاملا لقيم التقدم والعدالة والمِلكية.

علينا أن نضع في اعتبارنا، أن الجمهورية الديمقراطية الأولى (1792.1804) بحثت عن نماذجها لا في العصر الوسيط، بل في الحقبة اليونانية. الرومانية. لكن لماذا نذهب بعيدا، ألم يبحث عصر النهضة هو الآخر في هذه الحقبة القديمة، عن وسائل لاستشراف المستقبل؟ ألا يقدم العصر الوسيط، الملكي التيوقراطي، صورة إنسان لا هو بالانسان. لقد جعلت الأنثروبولوجيا المسيحية من الانسان مخلوقا، في حين أن إنسان "الحداثة" تم التفكير فيه بوصفه خالقاً. لا وجود للخلق في العصر الوسيط، كل ما هناك تقهقر بطيء للنزعة الانسانية القديمة.

تكشف هذه الصور كل الالتباس العالق بالغرب وبالإيديولوجية الحاملة لاسمه. إنه التباس التاريخ وغموضه. وهو ما لم تتخلص منه الماركسية والمؤرخون البرجوازيون في القرن التاسع عشر؛ إذ أعلن كارل ماركس وفريدريك إنجلز سنة 1848 في "البيان الشيوعي" أن الطبقة البرجوازية غيرت العالم وحضّرته. يتضمن هذا الاقرار أطروحتين: أولا أن العصر الوسيط لم يعرف الحضارة، بالمعنى الحصري للكلمة، وثانيا أن الغرب (المتحضر) كونيٌ بطبعه universel. أصبح التاريخ، بفضل الطبقة البرجوازية، كونيا، وهو إنجاز عظيم يحسب، في نظر كارل ماركس، لهذه الطبقة الاجتماعية. هكذا ندرك لماذا لم يكلف الفكر البرجوازي الليبرالي نفسه عناء دحض هذا الطرح الماركسي الواقعي، لا لأنه عثر فيه على مبتغاه، بل لأنه رأى فيه إقرارا بهذا الليل القروسطوي، وبالتالي، تبريرا لاقتدائه بالحقبة القديمة (الإغريقية الرومانية). ما زلنا إذن، والى اليوم، نعيش على وقع هذا التصور الذي كوناه عن الغرب: غرب مرغوب فيه حين الإقرار بالتفوق الثقافي لهذه البقعة من العالم، لكنه، بالمقابل، غرب مرفوض عندما يحيل في دلالته على العصر الوسيط.

إن كان الغرب قد تشكل، في هذه الفترة، في صيغةِ عقائدية منظمة انطلاقا من تصور المسيحية . شعب مسيحي، جمهورية مسيحية، إمبراطورية مسيحية . فإن هذا التصور بقى مع ذلك مستقلا عن دلالته، وهي دلالة مسيحية بالأساس. المشكل الذي يُطرح إذن هو معرفة كيف أفضت الحتمية التاريخية . المقدسة لتاريخ آخر، بما هو تاريخ حديث. ما فتئ الغرب، بوصفه أسطورة مؤسسة، يغذي تمثلنا عن العالم: وهو الذي أتاح ل"التاريخ" إمكانية الامتداد والتوسع. ولأن الغرب كوني، **فالتاريخ في جوهره غربي**. منذ أن انكتب التاريخ، الغرب هو محركه.

إن كان الغرب أسطورة، فهي **أسطورة القوة**: الإيديولوجيات التي تتغذى منها هي، في الواقع، إيديولوجيات السلطة، بل هي **تثمين السلطة**، يتمثل إسهام المسيحية، في كونها أرجعت، مقابل دوافعها الأولى، كل مظاهر الحياة البشرية الى السلطة. يكشف العالم المسيحي، بكل معنى الكلمة، عن السلطة لذاتها، إذ اكتست السياسة بُعدا اجتماعيا، وأصبحت كهنوتا. عندما انبثقت مجددا فكرة الغرب مقترنة بمفهوم امبراطورية الغرب المسيحية، فلكي تصبح مقولة سياسية: **"الغرب" مقولة القوة**.

قد يُعترض علينا بانعدام أي داع لأن تقترن كلمة الغرب بإيديولوجية القوة التي طورها العصر الوسيط، ولأنها لا تنتمي لمفهوم القوة، فلا يمكننا، والحالة هذه، أن نجعل منها مقولة، وبالأحرى، أسطورة عضوية مؤسسة. لا شك في ذلك، لكن يبقى أن الارتباط المتبادل بين ممارسة السلطة وكونها غربية، قد حدث بالفعل وما زال ساري المفعول. لذا، ما فتئ الى اليوم يُطرح، مشكل معرفة أي جاذبية وأي قوة تعثر عليهما السياسة عندما تتحدد على هذا النحو. إن لم تكن إذن مقولة الغرب هي مرتكز القوة، فإنها تبقى مع ذلك خاصية من خصائص ممارستها، ولهذا السبب لا يمكن اعتبارها مجرد حدث تاريخي عرضي، بعبارة أخرى، إن لم تؤسس هذه المقولة على مستوى المبادئ تصورا للحياة السياسية، فمما لا شك فيه أن هذا التصور يجد في مقولة الغرب إطارا، وعنصرا ملائمين له. في هذا المعنى يمكننا الحديث عن أسطورة عضوية مؤسسة لتاريخ، تاريخ تمارَس فيه السلطة بطرق متفردة.

تُخضع، في الواقع، الحقبة القديمة الكهنوتَ للحياة بالمدينة، ويُخضع العصر الوسيط المدينةَ للكهنوت. هذا من جهة ومن جهة أخرى، لا تدّعي المدينة القديمة Polis.

وهذا سبب تسميتها . الخلاص الروحي لشعوبها، إذ لم يعتبر الإسكندر المقدوني (توفي سنة 323 ق م) غزواته كهنوتا كونيا، العصر الوسيط، من القديس أوغسطين(430.354) الى توماس الإكويني(1274.1225)، هو الذي جعل المدينة الأرضية تابعة لنعيم المدينة السماوية: بابلون تابعة للقدس. فكرة "شعب الله" . غاية السياسة القروسطوية برمتها ،. أي فكرة شعب كهنوتي، هي فكرة غريبة كليا عن الفكر القديم (اليوناني والروماني)، والحال، أنه لكي تتشكل الأسطورة التي تهمنا، وتصاغ الايديولوجيات المقترنة بها، فقد رأت هذه الفكرة النور بالغرب، وانتشرت على ضفاف البحر الأبيض المتوسط. كاثوليكية هذا الشعب المسيحي أساسية جدا لكي نستوعب من الآن فصاعدا، أن الغرب، ومهما كانت محدوديته في المكان، **حامل لرسالة كونية**. أن يخفق العصر الوسيط في هذا المشروع، فهذا لا يغير في الأمر شيئا. الحال، هنا حيث أخفقت الإمبراطورية المسيحية، سترفع الدولة . الأمة، ابتداء من القرن السادس عشر، التحدي؛ محققة بذلك حلم القرون الوسطى الكوني، من مفارقات التاريخ، كما نقول، أن الأمورَ لم تحدث لأسباب تتعلق بالخلاص الأبدي، وما من شك، خلافا لما ذهب إليه القديس أوغسطين، في أن تكون المدينة السماوية قد أخلت المكان للمدينة الأرضية. هكذا هو التاريخ الذي أفضت إليه الأسطورة المؤسسة للغرب: تاريخ القوة وكونيتها، إن كان هناك من معنى للتاريخ، فهو بالضبط، **قلب المعنى** **un** renversement de sens.

تجد فكرة شعب مسيحي يشيد الأفق السياسي القروسطوي، مصدرها المباشر في أطروحات القديس بولس: " لا يوجد لا يهودي ولا إغريقي، لا عبد ولا حر، لا رجل ولا امرأة، كلكم واحد في المسيح" (رسالة الى أهل غلاطية، الأصحاح الثالث.28.26). إنه إشهاد واضح لا لبس فيه: ليس هذا "الشعب المسيحي" مقولة دنيوية . سيصبح كذلك فيما بعد . إنه مقولة روحية؛ ذلك أن التوحد في المسيح، والإلحاق بكنيسته، هما بالدرجة الأولى، من طبيعة روحية. يصدق الشيء نفسه على مفهوم العالم المسيحي: إذ يحيل على **طائفة دينية**. لهذا السبب لا يُختزل العالم المسيحي في فضاء جغرافي، بعبارة أخرى، لا يُختزل في الغزو العسكري الذي يرسم حدود هذا الفضاء، شارلمان ليس هو الإسكندر المقدوني. لا وجود للمملكة الحقيقية، بالنسبة للمسيحي، على الأرض، إنها في قبة السماء، القديس بولس هو أول من جعل هذا التصور، الذي سيستلهمه القديس أوغسطين في القول بمدينة الله، ممكناً. هكذا، فإن التمييز الذي أقامه بولس بين

العدالة وفقا للقانون والعدالة طبقا للعقيدة، وجعله حكرا على المسيحي وحده، يعبر عن كونية الشعب إزاء خصوصية الأمة اليهودية أو أي أمة أخرى. لكن ما هو عام ومبتذل والذي يشكل العقيدة لا يعوق بأي حال الالتزام الذي يفرض على المسيحي، وهو المتشبث بعقيدته، الامتثالَ للسلطات الدنيوية. إن لم يوجد لا يهودي ولا إغريقي، لا عبد ولا حر، لا رجل ولا امرأة، فلا يصدق هذا إلا في المسيح، كلنا يعرف ما ترتب عن ذلك: "أيها العبيد أطيعوا سادتكم، أيها النساء اخضعن لرجاكن كما تخضعن للرب". (رسالة القديس بولس الى كنيسة أفسيس). لسنا إذن معفيين من طاعة السلطة الدنيوية، وذلك لأسباب تتعلق بالخلاص الأبدي.

سيظل التقليد المسيحي الكاثوليكي، والبروتستانتي أيضا، أمينين لهذه التعاليم، تعاليم ينبغي التفكير في الحضارة الغربية انطلاقا منها، إنها الفكرة التي تعتبر السلطةَ مقدسة لا في حد ذاتها، بل لأنها في خدمة الرب. وهي أيضا الفكرة التي تعدّ السلطة كهنوتا كونيا، ما دامت العقيدة التي تعمل على صيانتها ضد الأعداء، وثنيين كانوا أو زنادقة أو كفارا، كونية بطبيعتها، والرب الذي تحيل عليه واحد بطبعه. إن كان لمفهوم الايديولوجيا هنا من معنى، فهو التالي: وضع إطار محدد لسلطة كونية بما هي إثبات لوجود الاله الواحد. لم يصل، العصر القديم، (الاغريقي . الروماني) حتى في صيغته الأكثر كونية، لتمثل كهذا عن الحياة السياسية. لقد جعلت الرواقية، بحكم نزعتها الكونية، وبوصفها مبتكرة فكرة الانسانية (فكرة اختفت طيلة العصر الوسيط المسيحي، وظهرت من جديد في القرن الرابع عشر)، الكون موطن الأفراد. في حين أن مقام المسيحي هو قبة السماء. ولأن يفقد المسيحي اهتمامه بالأرض، فذلك يتطلب وقتا طويلا: تخضع الأرض لقوانين، قوانين تعِدنا، عند النظر فيها، بالسماء. السلطة إذن مطلوبة وواجبة بمقتضى الإيمان في حد ذاته، ولم يعمل مارتن لوتر، في نهاية المطاف، سوى على تكريس هذا التقليد المسيحي للطاعة والامتثال وذلك بتحيينه وفقا للظرفية الجديدة: ميلاد الدولة الحديثة.

لا تبُرر الطاعة، في الحقبة القديمة، إلا بالطاعة ذاتها، هكذا دعا سقراط لضرورة الامتثال لقوانين المدينة، وأعلن أرسطو أن المواطن ينتمي أولا، وقبل أن يستقل بنفسه، للمدينة. لم يُطرح نهائيا المشكل، في التصور المسيحي، على هذا النحو: إذ لا تُبرَر السلطة من ذاتها، بل تجد تبريرها في الرب. الكنيسة هي التي تبرر الدولة، والرب، إن أردنا القول،

هو الذي يبرر القيصر. ما يميز، على نحو أفضل، إيديولوجيا الغرب في العصر الوسيط هو تبعية السلطة لمبدأ خارجي. لا وجود لسلطة إلا كهنوتية. تم ابتكار السلطة في الغرب على أساس أن مبدأها في السماء، وهكذا يعود النفوذ، وكل نفوذ آخر يصدر عنه، لرجل الدين. انحرفت السلطة، لكن هذا لا يعني، أنها فقدت فعّاليتها. هكذا تعطل النموذج الروماني للسيادة المركزية، وتوزعت السلطة المركزية بين سلطتين: سلطة البابا وسلطة الامبراطور.

يبدو أن، جِدة تصور الحياة السياسية تكمن في تميز ممارسة السلطة عن مبدئها. هذا ما يميز، في الواقع، الغرب، وما زال قائما الى يومنا هذا، لكن بكيفية مغايرة؛ إذ يحضر فعلا هاذان البعدان، ويتعايشان لدرجة يتعذر علينا التعرف عليهما في الدولة السيادية التي تشكلت مع مطلع القرن السادس عشر. مهما كان الأمر، فالعصر الوسيط يضعهما الواحد مقابل الآخر، متكاملين أحيانا، ومتعارضين أحيانا أخرى، ما يدفعنا للقول إن الغرب يكشف عن السلطة في كل معاني الكلمة. لا يمكن، في الواقع، أن تُمارس السلطة بفعالية، وتقوم بمهامها إلا بالقدر الذي تفضي فيه القوة والطاعة الى الاعتقاد بأنهما توجدان من أجل هدف آخر، غير ذاك الذي تجسده دنيويا، اليوم كالأمس، محاكم التفتيش أو الشرطة Police. يكشف الغرب المسيحي، بطريقته الخاصة، مكر السلطة، كل سلطة: صياغة عالم روحي من الاعتقاد والإيمان، وتشكيله مبدئياً، ووضع تصور عن نعيم الحياة الآخرة يبرر الطاعة والامتثال. السلطة لا تُعطى كسلطة، ولا ينجم النظام عن المؤسسات التي تضمنه، المؤسسات هي التي تصدر عنه. لا تُنتج محاكم التفتيش أو الشرطة أو هما معا، الايمانَ أو الأمان. الإيمانُ والأمانُ هما اللذان أفضيا الى محاكم التفتيش والشرطة.

الغاية الأخلاقية للسلطة هي إذن تصور مسيحي. عمل سقراط، من قبلُ، على تخليق السلطة، معتبرا أن البحث عما هو "عادل" سابق على الطرح السليم للمشكل السياسي. لكن مدينة أثينا لم تنصت إليه ولم تستوعب خطابه. سيمكّن الوضع الذي آلت إليه المسيحية في العصر الوسيط من فرض تصور متعال عن الهيمنة السياسية وذلك بتنصيب حكومة إله مُلهم: فكرة غريبة كليا، لأسباب وجيهة، عن المدينة اليونانية والرومانية. يحكم الله البشر من خلال تداخل سلطة البابا والإمبراطور. لا تكتسي السلطة، حتى بالنسبة لسقراط، طابعا مقدسا: العادل في السياسة شيء والآلهة شيء

آخر. الامتثال لقوانين المدينة ليس هو طاعة الإله. وحدها المسيحية هي من طرحت، في مجال السياسة، فكرة مدينتين، قول وجدت فيه تبريرا للسلطة. ما يميز المحاكاة المسيحية، هي الفكرة التي صاغها توماس الاكويني، وإن لم يكن هو مبتكرها؛ التي تعتبر تدبير المملكةَ شأنا يعود لأمير واحد، ما دام تدبير العالم وقف على إله واحد. أن تحاكي الإله معناه أن تتصرف من أجله ولصالحه. كان العصر القديم يضع، هو الآخر، نصب عينيه الخير، لكنه لا يبحث عنه في مكان متعال عن العالم، بل يجده في الطبيعة؛ ولعل أطروحة أرسطو الشهيرة التي تعدّ المدينة موجودة "بالطبيعة"، خير تعبير عن ذلك.

ما يميز فعلا العصر الوسيط المسيحي هو خضوع السلطة، على ما يبدو، لمعيار يتجاوزها. تخضع السلطة، لكي تفرض الطاعة، لمظاهر ليست هي مظاهر السياسة: الاهتمام بالعالم المسيحي هو الذي سلط الضوء على هذه المسألة. إن لم تكوّن الحقبة القديمة عن المدينة، للأسباب التي ذكرناها، نفس التمثل، فإن التبرير الأخلاقي يبقى، مع أنه محايث تماما للحياة بالمدينة، شرطا ضروريا للسياسة. أنتجت الدولة الحديثة، لكي تتشكل وتتطور وتشتغل، مسوغات مماثلة. الله والطبيعة والانسان والروح هي أفكار تعمل كل سلطة ما في وسعها على نشرها وتعميمها. إن كانت الدولة السيادية منذ القرن السادس عشر تدعي بأنها وجدت من ذاتها، ولكي تتجلى السلطة التي تمارس فيها، بوصفها تعبيرا عن غايتها الخاصة، فالأمر يحتاج الى وقت طويل. أن تكون غاياتها "دنيوية" فهذا لا يقلل من أهمية طابعها المقُدس: إنها الحرية، والأمان، والمِلكية، والمساواة، وكل ما شابهها.

من الأهمية بمكان التأكيد على أن بنية السلطة اتضحت معالمها في "الليل الشتوي" القروسطوي، وإن بدا أن الغرب أصبح كونيا، فذلك لأن نموذجا للسلطة قد تبلور في حضنه وتم إصلاحه وتقويمه تدريجيا. يجسد هذا النموذج، حيث تُبرر **الممارسةَ الدنيوية للسلطة** بمبدأ من طبيعة روحية، مفهوم الغرب واقعيا. قد نشك، بموجب التاريخ الماضي والتاريخ الحالي أيضا، أن تكون هذه التركة السياسية المسيحية مفيدة للجميع (إذ نتصور أننا من دونها، سنستغني عن دولة السيادة)، لكن لا يمكننا مع ذلك تجاهلها كما قد يبدو في النقاشات السياسية الراهنة حول حتمية الهيمنة أو حول الاستحالة التاريخية لتفادى الهمجية.

مقولة الغرب أسطورةٌ: بوصفها أولا وهماً مؤسِسا، يمتزج فيه الغرب مع الشرق، وبما هي ثانيا أصل التمثل الذي كوّناه اليوم عن قوة الدولة. **إنها أخيرا أسطورة تاريخنا والتاريخ عموما**، هذا التجاور المأساوي حيث تتحقق المقاصد الدنيوية بكيفية خفية ومُضمرة، وتتستر الدولة بالإله، ويفضي الوحي بكل أنواعه، الى إقناع الشعب، بفكرة ميتافيزيقية بالأساس، فكرة ترهن الفوز بالسماء بطاعة السلطة في الأرض.

المصدر:

- Gérard Mairet, Le Maître et la Multitude, Félin, Paris 1991, p. 121-134.

13. ماريا مونتيسوري

مارتين فوني
ترجمة: محمد المعزوزي

تعتبر ماريا مونتيسوري (1870-1952)، الطبيبة والفيلسوفة وعالمة النفس والمربية كبيرة المتقدمة على عصرها والتي يشهد نجاح المدارس المنتسبة لها على وجاهة أفكارها، من الوجوه الكبرى لتيار التربية الجديدة. فهي أول امرأة حصلت على دبلوم في الطب ببلدها إيطاليا. وقد كان أول ما اهتمت به هم الأطفال الذين يقال عنهم "متأخرون" أو "بلداء". ولأنها اعتبرت أن هؤلاء الأطفال يمكنهم تحقيق التقدم المنشود إذا توفرت لهم شروط علاجية في بيئة مناسبة، فقد عملت على وضع عدد من الآليات لمساعدتهم على القراءة والكتابة.

وانطلاقا من سنة 1907، وهي في سن السابعة والثلاثين توفرت لها فرصة تجريب منهجها البيداغوجي الذي سيسعفها لتنال به اعترافا دوليا منذ بداية القرن العشرين . سيطلب منها الوزير التكفل بالأطفال المهمشين في حي "سان لورنزو"، وهو حي يهودي بروما يأوي المهاجرين من جنوب إيطاليا، وهم في أغلبهم أميون، حيث يترك الأطفال (البالغون ما بين 3 و 6 سنوات) بدون رعاية ولا عناية. وفي الغرفة الوحيدة التي منحت لها، قامت بإنشاء أول منزل للأطفال جهزته بطاولات وكراسي مصممة لتناسب احتياجاتهم (اعتبرت ابتكارات رائعة في ذلك الوقت وألهمت تخليق تجهيزات المدارس الأولية) وأنتجت أدوات بيداغوجية للمس والسمع .

وفي غضون عامين تحققت بالفعل معجزة صغيرة، فالأطفال الذين كانوا فوضويين وغير محترمين أصبحوا مهذبين، بل لقد تعلموا الكتابة والقراءة، كما تأسست منازل ومدارس جديدة للأطفال بروما وتوافد عدد من المراقبين من جميع الآفاق،

وستنظم مونتيسوري هذه التجربة في كل من لندن، نيس، برلين، أمستردام، برشلونة، سان فرانسيسكو وحتى في الهند حيث استقرت خلال الحرب العالمية الثانية.

التربية كعامل مساعد على الحياة:

من بين أعظم المعارك الاستكشافية في عصر ماريا مونتيسوري هي منحها اهتماما خاصا للطفل، ذلك أنه "إذا كنا نود تقدم الإنسانية فيجب أن نعرف الطفل بشكل أفضل ونحترمه ونساعده".

وحسب ماريا مونتيسوري، يحرك الطفل دافع حيوي و"ديناميكية نفسية" تدفعه لاستكشاف بيئته واكتساب المعرفة وهو ما تسميه بـ"العقل الفاعل للطفل" الذي يبدأ في الظهور مع "الانفجار اللغوي" عند بعض الشغوفين بالحساب، في قدرتهم على تعلم عدة لغات في وقت واحد وعلى تعلم قواعد النحو والأسلوب أو الانخراط في نشاط تصنيف معقد قد يعمل على امتصاص كل طاقتهم العقلية خلال ساعات طويلة وحتى أيام متتالية.

من الأمور المهمة على وجه الخصوص طريقتها في جعل الأطفال البالغين أربع سنوات من العمر يتقنون الكتابة ثم القراءة التي تثير الأحاسيس. لقد أبدعت ماريا مونتيسوري معينات تعليمية لازالت تستعمل حتى الآن. فالأبجدية المتحركة المكونة من أحرف مغطاة بقطعة من قماش خشن تسمح للأطفال بالتدرب على ربط الحروف بالصوت، والتعود في نفس الوقت باللمس على إيماءات الكتابة. وإذا ما اكتسب الأطفال مرة واحدة طريقة هذا التعبير فانهم يتعلمون قراءة الكتب.("يهتم الأطفال بالكتب عندما يعرفون القراءة").

يولد كل إنسان، حسب ماريا مونتيسوري، وهو يملك القدرة على تطوير ذاته والتأقلم مع بيئته. فالمكتسبات تتحقق بترتيب محدد يتوافق مع ما تسميه بـ "فترات حساسة" مختصة باكتساب معين (مشي، تكلم، كتابة، قراءة...الخ). "إن سلوك أطفالنا يظهر أن الطبيعة في صيرورتها لبناء الإنسان تتم وفق نظام محدد". ولهذا وجب النظر الى التعليم على انه "وسيلة للمساعدة على الحياة".

وتأسيسا على هاته المبادئ بنت نظاما تعليميا متطورا للغاية يُطبق اليوم على نطاق واسع . إن أقسام ماريا مونتيسوري التعلمية تضم فئات عمرية مختلفة – من ثلاث سنوات إلى ست سنوات، في التعليم الأولي. من ست سنوات إلى اثنى عشر سنة في التعليم الابتدائي ، وفي نفس الوقت الأطفال الذين لا يرغبون في تعلم نفس الشيء. يقتضي المبدأ تحقيق تعلم معين في "اللحظة المناسبة". ويغطي برنامج ماريا مونتيسوري تعلمات إلزامية تبتدئ من ثلاث سنوات إلى اثنى عشر سنة (يتضمن الهندسة والجغرافية ..الخ).

أما المعدات الخاصة فتسمح لأصغرهم في الانخراط في عملية ملاعبة الأشياء والمادة. وبغض النظر عن المستوى يتم في الفصول الدراسية تفضيل الانتباه والتركيز بواسطة معلمين يقظين ومدربين على مساعدة الأطفال في نموهم مع احترام إيقاع كل واحد منهم.

تشهد بيداغوجية ماريا مونتيسوري (Maria Montessori) اليوم عددا متزايدا من التابعين، توجد في العالم 2200 مؤسسة تطبق منهجها من بينها مئات من المدارس الخاصة بفرنسا. وتجد رسالة ماريا مونتيسوري صدى قويا في مجتمعات اليوم والتي وضعت "الطفل في المركز". إن الاستقلالية، الرفاه، الإحسان والتعليم متعدد الحواس هي قيم شائعة بما في ذلك ضمن البرامج الوطنية حتى ولو جاء الاعتراف الرسمي بها متأخرا...

المرجع:

- Martine Founier, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines: n° 45, Les grands penseurs de l'éducation, décembre 2016 – janvier-février 2017.

استضافة

الشعر والتحليل النفسي:
قراءة لديوان "عينُ الاختلاف"[1]

الدكتورة إشراق العود
(أخصائية ومحللة نفسية)

هكذا اخترت استضافتي باللغة العربية عند رجوعي إلى أرض الوطن وذلك عبر إعادة قراءتي لديوان شعري كانت قد شدَّتني إليه صلته بالتحليل النفسي.

في تقديمٍ لآخِر كتاب له بعنوان "نهايات التحليل النفسي، مفارقات العبور"، أعلن المحلل النفسي الفرنسي ورئيس جمعية للتحليل النفسي اللاكاني (مدرسة القضية الفرويدية - Ecole de la Cause freudienne'l) أن " ...التحليل النفسي هو مصلحة عامة لا يمكن اختزاله في تقنية ما"2: ديوان محمد الهلالي، "عين الاختلاف"، منشورات دار الحرية، 2022، كان بمثابة صدى لمقولة جاك-ألان ميلير.

وهكذا فإن مصيراَ كلٍّ من التحليل النفسي والشعر قد يلتقيان، أو هما على ارتباط وثيق. لستُ مَن اخترَع هذا القول، خصوصا إذا تعلق الأمر بالثقافة العربية ذات الباع الطويل في الشعر، تمتد جذوره إلى فترة الجاهلية ومعلقاتها. كثيرون هم المحللون النفسيون الذين يدعمون هذه الفكرة. الكلام (parole)، أو الكلمة (mot)، أساس هذين الحقلَين، الأول أدبي، والثاني "علمي" بالمعنى الديكارتي، تجعل لهما وجهة واحدة لكن لكل منهما طريقته.

وتجد محمد الهلالي يجسد هذا الرباط، بين التحليل النفسي والشعر، بطرقٍ متعددة، أولُها استهلالُ ديوانه بترجمة لمقولة تحليلنفسية بخصوص اللاوعي. نعم، الكتابة، الشعر و التحليل النفسي منبعها واحد : اللا وعي (Inconscient'l).

في استجواب للشاعر المغربي عبد اللطيف اللعبي بالبرنامج الأدبي للقناة الخامسة الفرنسية (La grande librairie) بشهر مارس الفارط، تحدث بإسهاب عن علاقته بالشعر قائلا إنه أنقذه وأنقذ حياته. كثيراً ما ردَّدت أن التحليل النفسي قد غيَّر حياتي و سمعت مرضى كُثُر يقولون إنه أنقذ حياتهم. إنها بعض العناصر من بين عِدّة، تفيد كيف أنه قد يكون للتحليل النفسي والشعر نفس الأثر رغم اختلاف نهجَيهما.

"لستُ بشاعرٍ ولكني قصيدةٌ تُكتَب" هي من بين أشهر أقوال (جاك لاكان) بخصوص الشعر وعلاقته بالتحليل النفسي. نستشف منها أن الذات (sujet) كونها مؤَرَّخة (ehistorisé) بواسطة الكلمة أو بالأحرى الدال هو من يصنع تاريخها. وهكذا فإن الشعر كما يقول في منتداه حول الهذيانات، هو "إبداع لذاتٍ تضطلع بنظام جديد للعلاقة الرمزية مع العالم"3.

يحمل ديوان محمد الهلالي في طياته إيضاحا مُجْدِيا لهذه المقولة يجعلنا نرى، بعيدا عن أي نوع من التحليل النفسي التطبيقي على الشعر، أن نصوصه الشعرية، توحي برنينِ رحلةٍ ذاتية، مفادها استبطانُ الحياة و تقلباتها و التعبير عن حقيقة عملية تسمعنا حُسن المقال (le bien dire) كما قد يُقال عن حصة تحليل نفسي.

قصائد عديدة في هذا الديوان تجعلنا نرى قوة الاستعارة ممزوجة بجماليتها جاعلةً من الصورة وسيطاً بين الآثار الحركية-العاطفية (traces affectivo-motrices) والتمثُّل الكلامي (représentations verbales). وهكذا نجد للشعر مكانة وسيطة بين المعنى واللامعنى، فكرة لا يجتمع حولها الشعراء والمحللون النفسيون. ما يهمنا هو أنه يبقى صمامَ أمان للاوعي، سواء اعتقدنا بوجوده أم لا، من حيث أنه يسمح له بالتعبير بطريقة مقبولة و نجاحها يتحدى كل الثقافات.

يتضمن هذا الديوان أهم المواضيع الأساسية في التحليل النفسي من الحب (ص. 56،69،49)، إلى الرغبة (ص. 32،51)، ثم الموت-الحياة (ص95) و القدر (ص. 80، 86) و السيطرة (48)، مروراً بالرجل والمرأة والأنثوية (le féminin)، في اختلافهما وارتباطهما (ص. من 49 إلى 56) و كذا المعرفة (le Savoir) وعلاقتها بالمعنى والحقيقة (ص. 89).

باختصار، من كل هذه الصفحات المذكورة كأمثلة، يخترق هذا الديوان، من زوايا مختلفة، غياهب مسألة الاختلاف التي هي أساس الوجود، ناهيك عن سرب من المفاهيم التي تحمِل اللاوعي مثل الجدلية، المنطق، الغياب والحضور... وعليه، قد نجد لهذه النصوص الشعرية نجاعةً رمزية (بالمعنى الذي نجده عند ليفي ستروس) من حيث قربها من التحليل النفسي. هذا التقارب يتجسد أيضا على مستوى الشكل، إذ نجد بعض النصوص الشعرية هي على شكل سلسلة دلالية تذكِّرُ نهايتها بما يسمى في التحليل النفسي بالقطع (coupure). قد يماثله على وجه التقريب لا التحقيق نهايةُ نكتةٍ وكذا ما يسمى بـ"القفلة" في بعض أنواع موسيقى التراث المغربي. قد تشابهها أيضا نهاية مقطع استرجال في موسيقى الجاز (Jazz) كل هذه الأمثلة تجعلنا ندرك معنى ما سبق وبالتالي تحيلنا على مشاهد، أحاسيس وعواطف أخرى.

هذا ما أثارته في نفسي و ذهني قراءة هذه النصوص الشعرية و مكَّنتني أكثر بقول (جاك لاكان): "يكون هناك شعر كلما كان هناك مكتوب يُدخِلنا إلى عالم آخر غير عالمنا، و يمنحنا حضورَ كائنٍ، وبفضل رباط أساسي يصبح ذلك العالم عالمَنَا"4.

هوامش:

1) نشر هذا المقال في جريدة "الأحداث المغربية"، ع 7737، بتاريخ، الأربعاء 14 شتنبر، 2022.

1) Ecole de la Cause Freudienne, Conversation du 11/6/2022 de 15h à 18h au sujet du livre de Jacques-Alain Miller : Comment finissent les analyses. Paradoxes de la passe, Éditions Navarin, 2022.

2) Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre III, Les psychoses (1955-1956), texte établi par J-A Miller, Seuil, p. 91

(3Jacques Lacan, ibid, p. 91

الحرية

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد 10 – صيف 2023 الثمن : 30 درهما

مواد هذا العدد:

الملف: الحداثة في فكر محمد سبيلا

إعداد وتنسيق: د. محمد مزيان

- شوط آخر من محنة العرب: الحداثة وما بعد الحداثة نموذج «د. محمد سبيلا» (د. محمد مزيان) - سؤالُ الحداثة والفكر العربي المعاصر: حول أعمال د. محمد سبيلا (د .يوسف بن عدي) - الحداثة الدينية في فكر د. محمد سبيلا (د. رشيد ابن السيد) - الإيمان والتقنية في فكر د. محمد سبيلا (د. حميد لشهب) - في الفصل والوصل بين «الحداثة» و«العصر الحديث» (د. حاتم أمزيل) - د. محمد سبيلا: مشروع الحداثة المفتوح (د.محمد اشويكة)

مقالات متنوعة:

من سقراط إلى فوكو، حوار مع بيير هادو، أرلوند دافيدسون (ترجمة وتقديم: عائشة أنوس) — الأسس الدولية الافتراضية الكبرى للجمعية العالمية للتحليل النفسي (الدكتورة إشراق العود) - أصل المقدس وتعدد مقارباتــه (أسماء الهندريس) - مفهوم الخبرة الجمالية عند جون ديوي (يسرى الهراق) - جيل دولوز: حياة فلسفية (مصطفى الحسناوي) - مفهوم الحب، أندريه كونت سبونفيل (ترجمة: حسن بيقي) - الديمقراطية والاستبداد، بحث في فكر ألكسي دوطوكفيل (محجوب مشهوري) - في عبودية الإنسان عند سبينوزا أو مدن الحزن، ألان - إميل شارتيي (تقديم وترجمة: يوسف مريمي) - «الغرب» أسطورة عضوية، جيرار ميري (ترجمة محمد نجيب فرطميسي) رواد التربية عبر التاريخ، ماريا مونتيسوري، مارتين فونيي (ترجمة: محمد المعزوزي) - استضافة: الشعر والتحليل النفسي، قراءة لديوان «عينُ الاختلاف» (الدكتورة إشراق العود).

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc