فَلْسَفَاتٌ تُسَائِلُ حَيَاتَنَا

(عن الوعي والعقل والوجدان والغير والأخلاق
والأنوار والمجتمع المدني والسياسة...)

محمد الهلالي

فَلْسَفَاتٌ تُسَائِلُ حَيَاتَنَا

(عن الوعي والعقل والوجدان والغير والأخلاق والأنوار والمجتمع المدني والسياسة...)

محمد الهلالي

عنوان الكتاب : فلسفات تسائل حياتنا

(عن الوعي والعقل والوجدان والغير والأخلاق والأنوار والمجتمع المدني والسياسة..)

المؤلف : محمد الهلالي

لوحة الغلاف: فاسيلي كاندينسكي(Vassily Kandinsky)

الإيداع القانوني : 2023MO2509

الردمك : 978-9954-721-57-5

طبعة 2023

مطابع الرباط نت

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
www.imprimerierabat.com

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الشباب والثقافة والتواصل

صدر للمؤلف:

الشعر:

2008: "اشتهاء القرب والبعد والتيه"، ديوان شعر، منشورات كلمات بابل، الرباط

2021: "عين الاختلاف"، نصوص شعرية، منشورات "مجلة الحرية"، "الرباط نيت"

الرواية:

2001: "مأوى الفقراء"، رواية، الطاهر بنجلون، ترجمة، دار توبقال، الدار البيضاء

2002: الرفيق أبو خمرة والشيخ أبو نهدة، رواية، منشورات اختلاف، الرباط

دراسات و أبحاث:

1999: ما هو المجتمع المدني، بالاشتراك مع د. مصطفى أعراب، مطبعة أمبريال الرباط

2001: اليساريون الثوريون بالمغرب، منشورات اختلاف، الرباط

2004: الإسلام والمرأة، منشورات اختلاف، الرباط

2016: العنف والحرية في الإسلام، أركيولوجيا العنف في النصوص المؤسسة للإسلام، بالاشتراك مع حنان قصبي، منشورات نوافذ، مطبعة الرباط نِت.

حقوق الإنسان:

1995: حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، الطبعة الأولى، نصوص فلسفية ووثائق حقوقية، ترجمة، منشورات بابل، الرباط.

1999: حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، الطبعة الثانية، نصوص فلسفية ووثائق حقوقية، ترجمة، أمبريال، الرباط

2018: حقوق الإنسان من منظور نقدي، بالإشتراك مع خديجة رياضي، منشورات مجلة الحرية، مطابع الرباط نت، الرباط

الترجمة:

1996: الفلسفة، نصوص فلسفية، ترجمة، مطبعة المغربية إتقان، سلا، المغرب

2000: ابن خلدون من منظور آخر، عبد السلام الشدادي، ترجمة، بالاشتراك مع بشرى الفيگيگي، دار توبقال، الدار البيضاء

2004: "الدين في عالمنا"، مؤلف تحت إشراف جاك دريدا، ترجمة، بالاشتراك مع حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء

2008: "ثقافة أوروبا وبربريتها"، إدغار موران، ترجمة، دار توبقال، الدار البيضاء

2011: التفكير في تنوع العالم، فيليب ديريبارن، ترجمة، دار توبقال، الدار البيضاء

2015: وضعية المرأة في العالم، ترجمة كتاب إليزابيت كريميو، بالاشتراك مع حنان قصبي، دار توبقال، الدار البيضاء

دفاتر فلسفية:

2016: الخلاف والاختلاف في الفكر العربي الإسلامي، إعداد نصوص في الفكر العربي الإسلامي، بالإشتراك مع حسن بيقي، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2016: الإيمان، ترجمة نصوص فلسفية، بالإشتراك مع حنان قصبي، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2016: الاختلاف، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع حسن بيقي، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2016: اللاوعي، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع سميرة شمعاوي، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2015: معايير العلمية، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع حسن بيقي، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2015: في المنهج، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع حنان قصبي، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2014: الحق والعدالة، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2014: التاريخ، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2013: السعادة، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2011: الواجب، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2011: الدولة، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2010: الشخص، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2010: الغير، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2009: العنف، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

2009: الحرية، ترجمة نصوص فلسفية، بالاشتراك مع عزيز لزرق، دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء

مجلات:

- المسؤول عن نشر مجلة "اختلاف" (1991-1994)

- المسؤول عن نشر مجلة "الحرية" (الصيغة الأولى سنة 1995 - الصيغة الثانية من 2018 إلى الآن)

- عضو هيئة تحرير مجلة "نوافذ" (سابقا) التي يشرف على نشرها ورئاسة تحريرها د. أحمد الحارثي.

تقديم:

هل للفلاسفة حياة خاصة؟

هل للفيلسوف حياة خاصة؟ هل يمكننا كتابة سيرته الذاتية؟ تم طرح هذا السؤال في أكتوبر سنة 1996، في ندوة نظمت بجامعة نيويورك. وقد قال جاك دريدا في مداخلة مرتجلة في هذه الندوة بهذا الصدد:

"تُقصِي الفلسفة التقليدية، كما تعرفون، السيرةَ الذاتية، فهي تعتبرُ السيرة الذاتية أمرا يوجد خارج الفلسفة. تتذكرون جواب هايدجر لما سُئل: "كيف كانت حياة أرسطو؟" كان جوابه كما يلي: "وُلِد. فكّر. ومات"، وكل ما عدا ذلك مجرد أطروفة خالصة(1).

لم يكن هذا الموقف، مع ذلك، هو موقف دريدا. فمنذ سنة 1976، قال دريدا في محاضرة له حول نيتشه:

"لا نعتبر السيرة الذاتية لفيلسوف معين متنا يتألف من مجموعة أحداث تجريبية عرضية، تترك اسما وتوقيعا خارج نسق يُقدم لقراءة فلسفية محايثة، قراءة تُعتبرُ الأمر الوحيد المشروع فلسفيا"(2).

طالب دريدا بإيجاد "إشكالية جديدة تخص سيرة شخص ما، تخص السيرة الذاتية للفلاسفة بشكل خاص"، من أجل التفكير من جديد في الحدود الفاصلة بين "المتن والجسد". لم يفارقه الاهتمام بهذا الموضوع. وألحّ مرة أخرى، في مقابلة متأخرة أجريت معه، على أن "سؤال السيرة الذاتية" لا يزعجه بالمرة، بل يمكن القول أنه سؤال كان يهمه كثيرا:

"أنا من القلائل الذين طالبوا باستمرار بضرورة إبراز السير الذاتية للفلاسفة والالتزام المصرح به عبر التوقيع بالاسم الشخصي، وخاصة الالتزام السياسي، سواء تعلق الأمر بهايدجر أو هيجل، بفرويد أو نيتشه، بسارتر أو بلانشو..."(3).

وعلاوة على ذلك، لم يتردد دريدا في استعمال أدوات تنتمي للسيرة الذاتية لما تناولَ في مؤلفاته وُلتر بنيامين، بول دو مان، وآخرين. في كتابه Glas (كلمة يترجمها بعض المهتمين بدريدا بـ"نواقيس")، على سبيل المثال، يذكرُ بغزارة مراسلات هيجل، متطرقا لروابطه العائلية ومشاكله المالية، دون أن يَعتبرَ هذه النصوص هامشية أو قاصرة ولا غريبة عن عمله الفلسفي.

في إحدى اللقطات الأخيرة في الشريط الذي خصصه له Kirby Dick و Amy Ziering Kofman، ذهب دريدا إلى أبعد مدى في هذا الشأن، وهو يجيب بطريقة استفزازية حول ما يرغب في اكتشافه في شريط وثائقي لو تم إنجازه عن كانط أو هيجل أو هيدجر:

"أرغب في سماع هؤلاء الفلاسفة يتحدثون عن حياتهم الجنسية. ما هي الحياة الجنسية لهيجل وهايدجر؟ (...) لأن هذا موضوع لا يتحدثون عنه. أرغب في سماعهم يتناولون موضوعا لا يتحدثون فيه. لماذا يقدمُ الفلاسفة أنفسهم في مؤلفاتهم ككائنات بدون انتماء جنسي؟ لماذا محوا حياتهم الخاصة من مؤلفاتهم؟ لماذا لا يتحدثون أبدا عن أمورهم الشخصية؟ لا أقول أنه ينبغي إنجاز شريط بورنوغرافي عن هيجل وهايدجر. أريدهم أن يتحدثوا عن مكانة الحب في حياتهم.

يمكن القول بصيغة لها دلالة كبيرة إن المذكرات، مذكرات الآخرين مثل روسو ونيتشه بالدرجة الأولى، وأيضا المذكرات الخاصة (التي يكتبها الكاتب نفسه)، كانت بالنسبة لدريدا موضوعا فلسفيا مستقلا بذاته، جديرا بأن يأخذ بعين الاعتبار في مبدئه وفي تفاصيله على وجه الخصوص.

تشكل كتابة السيرة الذاتية من طرف الكاتب نفسه، في نظر دريدا، نوعا من أنواع الكتابة بامتياز، بل النوع الأول الذي جعل دريدا يرغب في الكتابة، وهذا النوع لم يتوقف أبدا عن ملاحقته. كان دريدا يحلمُ، منذ سن المراهقة، بمذكراتٍ يومية كبرى للحياة والفكر، بنصٍ متواصل، متعددِ الأشكال، ومطلقٍ تقريبا:

"المذكرات التي توجد، في العمق، في صيغة ما لا يُعتبر مذكرات، هي الصيغة العامة لكل ما يهمني، الرغبة المجنونة في الحفاظ على كل شيء وتجميع كل شيء في لغتي. أمّا الفلسفة، والفلسفة الأكاديمية في جميع الحالات، فكانت دوما بالنسبة لي في خدمة هدفِ سيرةٍ ذاتية يكتبها الكاتب نفسه تخصّ الذاكرة"(4).

● هوامش:

1. Thinking Lives : The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers », New York, 1996.

2. Jacques Derrida, Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Galilée, 1984, p. 39.

3. Jacques Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre », entretien avec Antoine Spire, repris in Papier Machine, Galilée, 2001, p. 378.

4. Jacques Derrida, Il Gusto del Segreto, entretien avec Maurizio Ferraris, Laterza, 1997.

● المرجع:

(Benoît Peeters, Derrida, Flammarion, 2010)

1. الوعي:

1. ديكارت: معنى الكوجيطو

الكوجيطو هو الكلمة اللاتينية التي تختصر العبارة اللاتينية (Cogito ergo sum). ومعناها: "أنا افكر إذن انا موجود". وهي جملة صارت شهيرة شهرة ديكارت نفسه. وقد استعملها ديكارت في كتابه "خطاب في المنهج" (Discours de la méthode). في هذا الكتاب يعبر ديكارت عن إصراره على بلوغ الحقيقة اليقينية التي لا تقبل الجدال. ولهذه الجملة أيضا علاقة بالظرف التاريخي الذي كتب فيه ديكارت كتابه "خطاب في المنهج" وهو عصر النهضة الذي عرف ظهور الفرد.

تولد الكوجيطو من مشروع ديكارت الهادف إلى القضاء على بعض اليقينيات. فهو قرر التخلص من الأفكار المسبقة بتطبيق شك جذري (راديكالي) بحيث يتمكن من كنس كل الأفكار ما عدا تلك التي يتبين أنها يقينية يقينا أكيدا. هذتا هو الهدف الذي توخى ديكارت تحقيقه بممارسة التأمل الذاتي في عزلة تامة، بحيث تتمكن الذات من فحص دقيق لنفسها لتصل إلى ما هو يقيني وتتخلص مما لا يصمد أمام هذا الفحص.

ما هو الكوجيطو؟ إنه نتيجة تجربة فلسفية، نتيجة تمرين روحي خاص، يقتضي الشك في كل شيء بناء على المنطلق التالي: كل ما لا يصمد أمام الشك لا يمكن اعتباره حقيقيا أو صحيحا. وبعد نجاح عملية الفحص هذه، يفترض ديكارت وجود "مخادع وعبقري شرير" يوقعه في الخطأ. كما يفترض وجود "غله يوقعه في الخطأ".

هناك تأويلات كثيرة بصدد عبارة (le malin génie)، فلقد كانت الترجمة التي راجعها ديكارت عن كتابه باللاتينية هي: (le mauvais génie) (المخادع الشرير أو العبقري الشرير). لكن العبارة التي فرضت نفسها هي (le malin génie) وذلك منذ استعمالها من طرف (H. Gouhier)، وتميل هذه الترجمة إلى فهم كلمة (génie) بأنها (الشيطان) بينما يشير ديكارت إلى أن كلمة (génie) تعني (الخالق أو المبدع).

وينتج عن وجود هذا "المخادع الشرير والمبدع" أن الواقع الذي أراه بحواسي قد يكون مجرد حلم. لكن بما أنني أشك، ولا يمكن منطقيا أن أشك أنني أشك، وبما أنني متيقن أنني أشك، فإن كوني أفكر يصبح بداهة مطلقة.

يعبر الكوجيطو عن يقين مفاده أن الذات كائن يفكر. وهذا إثبات لوجود الذات، فلما تفكر الذات تشعر بوجودها. هناك بعد وجودي في الكوجيطو. يحمل الكوجيطو دليلا على وجود الذات المفكرة. لكن كون الذات موجودة لأنها تفكر لا يعني أن وجودها هو استنتاج أو استدلال. كما أن الكوجيطو هو إثبات لماهية. فرغم ان ديكارت شك في وجود جسمه وفي وجود العالم، فإنه لم يتمكن من هدم كينونته. إن عدم اعتماد اليقين الحسي يقدم حجة على وجود ماهية مرتبطة بالفكر.

يدل الكوجيطو على أن الذات هي جوهر يفكر، ولا تحتاج لأي شيء تعتمد عليه لتوجد ما عدا ذاتها. وهذا يعني الإقرار بثنائية الجسم والروح، والفكر والمادة. ويوضح الكوجيطو أيضا أن الوعي شفاف أمام ذاته: فالذات المفكرة تحدس ذاتها لأن فكرها والفكرة التي تكونها عن فكرها أمر واحد. لقد جعل ديكارت من الوعي أساسا للمعرفة، وبذلك أوضح البعد الكوني للذاتية.

كما أن الكوجيطو يجعل الاستدلال المنهجي الديكارتي ممكنا، وهو حصن حصين ضد الشك، وهو أول فكرة واضحة ومتمايزة. هذه الفكرة الواضحة المتمايزة هي منطلق التفكير. وتضمن وجود حكم لا يقبل الشك بناء على استدلال متدرج بناء على منهج دقيق ونظرا لترابط مكوناته وانتظامها بحيث يعتمد اللاحق فيها على السابق.

القاعدة الأولى لهذا المنهج: أن لا أقبل ابدا أية فكرة على أنها صحيحة وحقيقية إذا لم أتعرف عليها بداهة على أنها كذلك. أي أن أتجنب بعناية التسرع في الحكم والأحكام المسبقة، وأن لا أضيف إلى أحكامي إلا الأحكام التي يتعرف عليها فكري على أنها واضحة ومتمايزة بحيث لا يمكنني الشك فيها.

القاعدة الثانية: تقسيم كل صعوبة من الصعوبات التي سأفحصها إلى أكبر عدد ممكن من أجزائها، وأن يكون ذلك ضروريا من أجل إيجاد الحل الأفضل.

القاعدة الثالثة: أن أوجّه أفكاري بالبدء بأبسط المواضيع وأيسرها معرفة، للتدرج شيئا فشيئا، عبر درجات، حتى أصل للمعرفة الأكثر تركيبا وتعقيدا، وافتراض وجود ترتيب حتى بين المواضيع التي لا يوجد ترتيب طبيعي فيما بينها.

القاعدة الرابعة: أن أقوم بإحصاءات ومراجعات تامة لأطمئن وأتأكد من أنني لم أغفل شيئا.

وبناء على كل ما سبق، يمكن الاستنتاج على أن الكوجيطو يفيدُ كأساس للعلم. فالتمييز الذي أقامه ديكارت ما بين المادة والروح سيسمح بتجنب الغموض المتعلق بإسقاط معطيات نفسية على المادة.

2. ديكارت: الشك الديكارتي

يُعتبر "الشك الديكارتي" المفهومَ الأساسي الذي ارتكزت عليه العقلانية الحديثة. تبنّى ديكارت في كتابه "Discours de la méthode" (الذي تُرجِم إلى العربية عدة ترجمات بعناوين مختلفة: "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود محمد الخضيري – "مقالة الطريقة"، ترجمة جميل صليبا – "حديث الطريقة"، ترجمة عمر الشارني) الفكرة القائلة بأن العقل هو أعدل قسمة بين الناس، وأنّ الاختلافات فيما بينهم في هذا الشأن تعود إلى اختلافاتهم في استعمال هذا العقل الذي يتمتعون به جميعا. يستعمل ديكارت عبارة الحس السليم (Bon sens) بمعنى العقل (Raison). وهذا يعني أن العقل كوني.

من المؤسف حسب ديكارت أن يعجز الناسُ عن استعمال عقولهم بكيفية صائبة. وبما أن الاستعمال غير الصحيح للعقل يؤدي إلى الوقوع في الأخطاء، أسّس ديكارت منهجا يمكّن من بلوغ الحقيقة، وأقام هذا المنهج على الشك.

يمكن أن نجد للشك الديكارتي أساسا في تجربة ديكارت الفردية. فلما أنهى تعليمه استنتج أنه لا يملك معرفة حقة ولم يعثر على الحقيقة في الكتب ولا في تجاربه الشخصية التي من بينها الأسفار التي قام بها. فقاده ذلك إلى التأثر بالنزعة الشكية السائدة آنذاك مثل تلك التي عرف بها الفيلسوف مونتيني (Montaigne). وتبنى ديكارت بعض الأفكار المميزة لتلك النزعة الشكية مثل: كون الحواس توقع الناس في الخطأ، قابلية الإنسان لأن يصاب بالحمق فيتم تعطيل استعمال العقل، إمكانية عجز الانسان عن التمييز بين الواقع والحلم، لأن الحلم يطمس الحدود الفاصلة بين اليقظة والنوم. وشرع ديكارت في البحث عن اليقين. فاستعان بتجربة تحليل الذات أو الاستبطان.

إن الشك الديكارتي هو أداة معرفية حاسمة في البحث عن الحقيقة، فهو ليس مجرد موقف. وهو شكّ منهجي ينتج عن استعماله أنّ أيّ حكم لا يمكن التسليم به، بل ينبغي إخضاعه للعقل. وبما أن الحكم الذي يصدره الانسان عن موضوع ما يُشكل معرفة، فإن هذه الأخيرة يمكن أن تكون خاطئة ومزيفة بسبب التسرع في الحكم واستعمال الذاكرة أو الخيال، أو الاعتماد على أحكام مسبقة ناتجة عن التربية أو التجربة. يوضح ديكارت أن الخطأ لا يصدر عن الحواس، وإنما ينتج عن الحكم المصاغ بناء على شهادة الحواس.

كما أن الشك الديكارتي هو شك مؤقت ومنهجي، لذلك فهو يسمح بفحص الآراء من أجل بلوغ الحقيقة اليقينية (أي حقيقة غير قابلة للشك فيها).

لكن الشك الديكارتي تحول إلى شك مفرط (شك يتميز بالمغالاة) لأنه انطلق من افتراض عدم وجود العالم المادي، ومن خطأ مبادئ المعرفة، بما في ذلك المعرفة الرياضية

(فإذا كانت الحقائق الرياضية تبدو أكثر المعارف يقينية لارتكازها على عناصر بسيطة وبديهية، فمن المحتمل أن تصدر عن وهم.)

بل قادَ ديكارت الشكَّ إلى ذروته بافتراضه وجود "مخادع شرير أو عبقري شرير" يوقع العقل البشري في الخطأ باستمرار. وبذلك بلغ الشك بعدا ميتافيزيقيا لأنه يفترض وقوع العقل البشري في الوهم التام.

لكن عملية الشك هذه سوف تصطدم في آخر المطاف بالكوجيطو، أي بالوعي الفردي. فديكارت تملّكهُ اليقينُ الراسخُ التالي: لا يمكن للذات أن تشك في أنها تشك، وبالتالي، فإن الفكر سيفرض نفسه على الذات باعتباره بداهة مطلقة تقاوم الشك المفرط.

3. ديكارت: المنهج الديكارتي

يُعتبرُ منهجُ روني ديكارت دعامةً من دعامات العلم الحديث. فمن منجزات ديكارت الأولى قطعه مع الفكر السكولائي (أي الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى). فهذه الأخيرة كانت مُغرقة في النزعة التأملية التي كانت عاجزة عن أن تؤسس المعرفة على أسس صلبة. لذلك اقترح بديلا هو المنهج الذي يمكنه تجنب الوقوع في الخطأ. ويرتكز هذا المنهج على الشك، ويستلهم اليقين الذي يُميز الرياضيات. إن منهج ديكارت خدَم الفلسفة لأنه وسيلة فعالة تجعل الحكم الصادر عن الإنسان حكما أكيدا.

انطلق ديكارت من ملاحظته الشهيرة التي ضمّنها كتابه Discours de la méthode (الذي تُرجِم إلى العربية عدة ترجمات بعناوين مختلفة: "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود محمد الخضيري – "مقالة الطريقة"، ترجمة جميل صليبا – "حديث الطريقة"، ترجمة عمر الشارني) وهي "أن العقل هو أعدل قسمة بين الناس". وهذا يعني أن الناس متساوون في القدرة على إصدار الأحكام. ولكنهم غير متساوين في كيفية استخدامهم لهذه القدرة. ولهذا السبب، من الضروري في نظره وجود منهج لقيادة العقل الإنساني. ولكي يقود المنهج العقل الإنساني ينبغي أن يعرف العقلُ هذا المنهج، كما أن تطبيق العقل للمنهج يمَكّن العقل من التحكم في الإرادة، وإذا تحكّمَ العقلُ في الإرادة تحققتِ الحكمة. فالعقل هو مجرد نقطة انطلاق، هو مجرد مُرتكز ينبغي العمل على جعله يتنامى، لذلك لا يمكن وصف العقل كواقع جاهز.

إن مصدر المنهج الديكارتي هو الرياضيات الكونية (أي الرياضيات النظرية وليست التطبيقية في هذا المجال العلمي أو ذاك). لذلك فإن أساس المنهج الديكارتي هو الترتيب

والنظام (أي الترابط المنطقي بين حدود الاستدلال) من جهة، ووحدة القياس (أي اعتماد وحدة قياس واحدة بالنسبة لجميع المواضيع) من جهة أخرى.

وبما أن المنهج بالنسبة للرياضيات هو مبدأ خلاق، وبذرة أولية تنطلق منه المعطيات الرياضية، قرر ديكارت أن يعمم هذا المنهج على المعرفة برمتها للاستفادة من صرامة ودقة تسلسل الاستنتاجات المستخلصة من حدس أول.

إذا كان منهج ديكارت يرتكز على الترتيب والنظام، فإن سبب ذلك هو أن هذه الخاصية ضرورية لضمان الصرامة والتتالي المنطقي ما بين السابق واللاحق. إن نظام الاستدلال الديكارتي يسمح بدمج مَلَكتيْن أساسيتين هما: الحدس والاستنباط. وباعتماده على هذين المَلَكتيْن قدّمَ ديكارت منهجا من أربع قواعد:

- القاعدة الأولى هي قاعدة البداهة: فلكي تعتمد الذات المفكرة على بداهة حقيقية، ينبغي عليها أن تحترس من ميْليْن تلقائيين يميل لهما العقل البشري وهما قبول الحكم المسبق والتسرع في إصدار الأحكام (لأنهما يتسببان في انعدام صرمة ودقة فحص المشكل المعالج).
- القاعدة الثانية هي قاعدة التبسيط والتسهيل: وتقتضي تبسيط معطيات المشكل المعالج بتجزئته إلى عناصره الأكثر بساطة قدر الإمكان، حتى يتيسر فحصها.
- القاعدة الثالثة هي قاعدة الترتيب والنظام: وتقتضي ترتيب عناصر المشكل المعالج بتصنيفها ابتداء من البسيط وصعودا نحو المعقد.
- القاعدة الرابعة والأخيرة هي قاعدة الشمولية: وتقتضي (لإنهاء الاستدلال) مراجعة جميع العناصر للتأكد من عدم نسيان أي عنصر منها.

4. إدموند هوسرل: معنى الوعي

الوعي هو المدخل لبلوغ حقيقة الأشياء. يحلل هوسرل Husserl الوعي في كتابه (Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique) وهو الكتاب الذي ترجمه أبو يعرب المرزوقي تحت عنوان "أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية". يهدف المذهب الفينومينولوجي إلى التخلص من الموقف الطبيعي في مجال المعرفة والذي يرتكز على مطابقة التمثلات لماهية الأشياء (أي يعتبر أن التمثل عن الشيء يعكس ماهيته).

فالوعي مرتبط بالإدراك. والإدراك حسب هوسرل هو عملية تدفق الإدراكات في الوعي. لذلك ينبغي عدم الخلط بين الإدراك والشيء المُدرك بالرغم من تداخلهما الوطيد والوثيق.

فالعنصر المُدرَك لا يظهر إلا تدريجيا من خلال لقطات متتالية. لكن إدراكنا لشيء ثابت ليس ثابتا. فالشيء يظل ثابتا بينما إدراكنا له متعدد الجوانب والزوايا.

لما يوجهُ الوعيُ انتباههُ نحو موضوع مُعيّن، فإن هذا الموضوع ينفصلُ عن الخلفية التي يوجد ضمنها. كما أن الوعي يتخلى (إبان اهتمامه بالموضوع الذي وجه انتباهه صوبه) عن عدد كبير من الإدراكات الحسية المحتملة. فإدراك شيء ما يعني الاقتصار على النظر إلى جزء منه فقط، لكن مع وجود احتمال منظورات أخرى. يميزُ هوسرل بين الإدراك و العواطف. فهذه الأخيرة يتم الشعور في كليتها.

الوعي بالنسبة لهوسرل قصديٌ. فخلافا للظواهر الفيزيائية، تقصدُ الظواهر النفسية (تقصدُ بمعنى تستهدف وتتجه صوب) دائما شيئا محددا، لأن فعل الوعي (الإدراك، الذاكرة، الإحساس) وموضوعه مرتبطان بشكل وثيق. إن الموضوع المستهدف ليس هو الموضوع كما يوجد موضوعيا، أي كما هو في ماهيته. فهناك فعل التفكير (le noèse) من جهة، والمحتوى الموضوعي لهذا التفكير (le noème) من جهة أخرى. وإذا كان الوعي هو سيرورة معرفية واقعية، يتطابق مع إحساسات، فإن الموضوع المستهدف هو محتوى غير واقعي، هو ثمرة للقصدية، والقصدية حسب هوسرل هي الخاصية الأساسية المميزة للوعي والمتمثلة في كونه وعي بشيء ما. فالقصدية هي الكيفية التي ينسج الوعي من خلالها علاقة مع العالم. كل عنصر تستهدفهُ يُدرك ويُعاش بكيفية خاصة.

ومع ذلك، إذا تمكنت الذات من تقويم وتصحيح نزوعها الطبيعي المتمثل في إصدار أحكام عن المواضيع في ذاتها (كما يُحتملُ أن تكون في استقلالٍ عن الإدراك) فإنه بإمكانها مراقبة وعيها في صفائه، هذا الجهد الذي يستهدفُ تحقيق الموضوعية يسميه هوسرل: الاختزال الفينومينولوجي.

يميز هوسرل بين نوعين من المعنى تمنحهما الذات للموضوع:

- يمكن للذات أن تركز فقط على بعض الخصائص الموضوعية مثل الصلابة واللون والوزن والموقع...

- ويمكنها أن ترتبط بالموضوع وفق صيغ مختلفة متعلقة بذاتيتها مثل الذاكرة والرغبة والقيم والمشاعر.

يخلص هوسرل إلى أن المعرفة لا تتشكل بالمعنى العلمي إلا وفق المعنى الأول الذي تمنحه الذات للموضوع المقتصر على الجوانب الموضوعية. لذلك من الضروري أن تتطابق الخصائص التي أدركتها الذات (عن الموضوع) فعليا مع الخصائص الفعلية والواقعية لهذا الموضوع.

5. روجي بول دروا Roger-Pol Droit : البحث عن الـ "أنا" بدون فائدة

"الـ "أنا" كلمة من الكلمات التي تستعملونها بكثرة. فطيلة اليوم تحضر كلمة "أنا" في كل الجمل تقريبا. وهي الكلمة التي تستعملونها للتعبير عن رغباتكم، وخيبات أملكم، ومشاريعكم، وآمالكم، وأفعالكم المختلفة، وأحاسيسكم الجسدية، وأمراضكم، ومتعكم، وخططكم، وغيظكم، ورقتكم، وذوقكم. لقد ربطتم هذه الكلمة، منذ زمن بعيد، بتنوع حالات أنفسكم. وهي متجذرة في مشاعركم وذكرياتكم. ولا شيء يمكنه أن يحدث ظاهريا بدون هذه الكلمة. توجد في كل حكاياتكم وأحكامكم، ولا يوجد أي قرار مهما كان صغيرا ولا أدنى ذكرى لا تحضر فيها كلمة "أنا".

إنها وضعية محيرة: الجميع يستعمل نفس الكلمة التي هي "أنا". كل فرد يستعملها في أكثر حالاته النفسية وأكثر هيئات وجوده تفردا دون أن يكون قد اختارها أو شكلها شخصيا ليستعملها بمفرده. فالجميع يستعملونها نفس الاستعمال. هي مجرد ضمير لغوي، ورغم أنه يسمى ضميرا شخصيا فهو أبعد ما يكون عن أي شيء شخصي. وما يحيل إليه هذا الضمير هو قابل للاستبدال من الناحية اللسانية. يمكن لأي كان أن يقول "أنا سعيد" أو "أنا حزين". كما أن كل فرد مختلف عن الآخرين يعبر عن نفسه بكلمة يستعملها الآخرون كلهم. وهذه وضعية تشكل مفارقة بامتياز.

فلتبحثوا عن مكان وجود هذه الـ "أنا". هل توجد فعلا؟ كيف نعثر على مكان وجودها؟ كيف نتعرف عليها؟ إذا حاولتم طرح هذه الأسئلة وإيجاد أجوبة عنها بجد واجتهاد سوف تعرفون من خلال هذه التجربة أنه من الصعب تحديد مكان وجودها والتعرف عليها.

لا يتعلق الأمر بتجربة محددة، بحيث يكون من السهل تحديد حدود مجالها. بل إن الأمر قد يبدو شبيها بمطاردة طويلة المدى. لا بد من توفر وقت طويل وفرص متنوعة والاصرار المستمر. أين توجد إذن هذه الـ "أنا" البديهية؟ تبحثون كثيرا في أماكن مختلفة، من زوايا مختلفة، هناك حظوظ كبيرة في أن تعودوا، في آخر المطاف، خاويي الوفاض: هنا يصبح الأمر مهما.

من بين الأماكن التي يمكنكم البحث فيها: هناك الجسم. أليست هذه الـ "أنا" المتفردة والتي هي مع ذلك عامة، إلا هذا الجسم وعاداته وضعفه وهشاشته؟ لكن لن تعثروا أبدا عن الـ "أنا" في جسمكم. فكل خلية من خلاياه لم تبق كما كانت منذ عشر سنوات، كما لا يظل أي عنصر من عناصره كما هو. فماذا تقصدون بالـ "أنا"؟ هل هي الشكل؟ بنية الكل؟ التنظيم؟ إنه لا شيء من هذا كله.

لم يتبقّ إلا الفكر. كل شيء يتغير ما عدا الذكريات، الوعي بكونكم نفس الشخص بالرغم من التغيرات. لكنكم لا تعثرون هنا أيضا على الـ "أنا". لن تجدوا إلا أفكارا ولقطات ورغبات تأثرت بما تسمونه الـ "أنا".

تبدو الـ "أنا" وكأنها القاسِم المشترك بين كل هذه الإحساسات والأحداث الذهنية. لكنها ليست دعامة ولا محركا. إنها مجرد سمة مشتركة بين الإحساسات المتنوعة، تشبه لونا أو أريجا. هي نوع من الظهور، أو أسلوب. ليست الـ "أنا" شيئا أو أحدا. لكن مع ذلك ليست مجرد كلمة. إنها بالتأكيد لازمة، طية، خاصية إيجابية ثانوية ونسبية.

ينبغي أن تعلموا، إذا تمكنتم من أن تعيشوا هذه التجربة، ماذا أنتم بها صانعون؟ أيْ ما تأثير فشلكم في العثور على الـ "أنا" على وجودكم؟"

المرجع:

(Roger-Pol Droit, 101 expériences de philosophie quotidienne, Odile Jacob, 2001)

6. إدغار موران Edgar Morin: مَنْ أنا في آخر المطاف؟

● "لقد وصفتُ نفسي في عدة صفحات سابقة من هذا الكتاب (Edgar Morin, Leçons d'un siècle de vie, Denoel, 2021) علما بأن هذا البورتريه الذاتي الناقص يتضمن أيضا غياب ما سوف أشير إليه الآن:

أنا لستُ فقط جزءا ضئيلا جدا من مجتمع، ولا لحظة عابرة من الزمن العابر، فالمجتمع باعتباره كلاً، بلغته وثقافته وآدابه وتقاليده وأعرافه، يوجد بداخلي. فزمني الذي عشته في القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين هو بداخلي. والنوع الإنساني يوجد بيولوجيا بداخلي. وسلالة الثدييات والفقاريات والحيوانات والكائنات متعددة الخلايا توجد بداخلي. فالحياة، هذه الظاهرة البيولوجية، توجد بداخلي.

وأنا مُكوّنٌ، كأيّ كائن حي، من جزئيات مادية هي تجميع لذرات، والتي هي أيضا اتحاد جسيمات، فالعالم الفيزيائي كله وتاريخ الكون يوجدان بداخلي.

أنا كلٌّ بالنسبة لي، مع كوني لا شيء يُذكر بالنسبة للكلّ. أنا إنسان ضمن ثمان مليارات إنسان، أنا فرد فريد وأيًّا كان في نفس الوقت، مختلف ومشابه للآخرين، أنا نتاج أحداث ولقاءات محتملة، اعتباطية، متضاربة، مدهشة، غير متوقعة. وفي نفس القوت أنا "أنا"،

فرد ملموس، يتمتع بآلة معقدة جدا تُسيّرُ ذاتها بذاتها، والتي هي تكويني العضوي، آلة ليست ثابتة، قادرة على الجواب على ما هو غير متوقع، وقادرة على خلق ما هو غير متوقع.

يمنحُ الدماغُ لكل فرد الذهنَ والروحَ، وهما غير مرئيين لعالِم الأعصاب الذي يُحلل الدماغ، لكنهما (أي الذهن والروح) يظهران في كل إنسان أثناء علاقته بالغير والعالم.

كل واحدٍ منا هو عالمٌ مُصغّر، يحمل بداخلِ أناهُ الموحدة وغير القابلة للاختزال، يحمل بطريقة لا شعورية في أغلب الأحيان مُختلف العوالم التي هو جزء منها داخل الكل الكبير. هذه العوالم المتعددة مُكونةٌ من تنوُع أصولنا العائلية وانتماءاتنا الاجتماعية.

إنّ رفض هوية متجانسة أو مختزلة، والوعي بوحدة وتعدد الهوية هي أمور ضرورية لحفظ الصحة العقلية من أجل تحسين العلاقات الإنسانية".

● المرجع:

(Edgar Morin, Leçons d'un siècle de vie, Denoel, 2021)

2. العقل:

1. العـــقــلانـية

إذا كانت الثقافات الغربية التي خبرت الحداثة وطرقت أبواب ما بعد الحداثة تستطيع أن تبلور أصواتا تنتقد العقل وتسلطه ومركزيته وتحوله إلى آلة رهيبة تسحق بقية مكونات الإنسان، وخصوصا المكونات اللاعقلية، فإننا نحن الذين ننتمي لثقافة ما قبل حداثية لفي أمس الحاجة إلى العقل وتمجيد العقل وتنمية قدراته، نحن في أمس الحاجة للعقلانية.

لكن لا حداثة بدون عقلانية، لأن الحاثة ليست هي تمجيد الحداثة وليست هي الكتابة عن الحداثيين والدعاية لهم، لأنه لا حداثة بدوق عقلانية.

يمكن القول بأن العقلانية هي المذهب الفكري الذي يجعل العقل الخطابي المصدر الوحيد الممكن للحصول على المعرفة الصحيحة. ويمكن التأريخ لها منذ الفيلسوف الفرنسي "روني ديكارت" إلى اليوم. مع ضرورة التميز بين عقلانية حديثة من ديكارت إلى ليبنتز، وعقلانية نقدية من كانط إلى كارل بوبر، وعقلانية مطبقة مع غاستون باشلار. دون أن ننسى وجود استعمال آخر للعقلانية في إطار اللاهوت الغربي مع القديس أنسلبم مثلا، وعلم الكلام الإسلامي مع المعتزلة.

ما الذي يميز العقلانية كتفكير؟ خلافا للتجريبيين الذين يرون في الحواس المصدر الوحيد للمعرفة، ويرون في العقل ذاته حصيلة التجارب والخبرات المحصل عليها من الواقع، يتجه العقلانيون إلى انتقاد الحواس واعتبارها مصدرا للخطأ والوهم، وذلك منذ أفلاطون الذي اعتبر الرياضيات وسيلة تساعد الإنسان على التخلص من استعمال حواسه ليمارس التفكير بالعقل وحده. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن عقلانية أفلاطونية سبقت العصر الحديث تقوم على معرفة المثل أو الماهيات الثابتة بواسطة العقل وحده.

لكن استعمال العقل وحده ليس كافيا لاعتبار فكر ما فكرا عقلانيا. لهذا فالعقلانية هي بالضرورة نتاج حديث، تشكل كنسق فكري في نهاية النهضة وفي خضم إعادة اكتشاف الإرث اليوناني واستعمال الرياضيات في الفيزياء.

تقوم العقلانية الحديثة على أن القوانين أو المبادئ التي تتحكم في الواقع هي نفسها التي تتحكم في العقل، وهذا التطابق هو الذي يجعل معرفة العقل للواقع ممكنة. وحسب هذه الفرضية، لا يحدث شيء في الكون بدون سبب محدد لوجوده وسبب كاف لتفسير هذا الوجود، وهذا السبب المحدد هو الذي يمكن قبليا من معرفته عقليا، وإلا لماذا حدث هذا

الشيء عوض أن يحدث شيء آخر؟ ولماذا حدث بهذه الكيفية عوض كيفية أخرى؟ إذن فوجود الأسباب بحتم المعرفة العقلانية التفسيرية لما يوجد.

الخاصية الأخرى للعقلانية الحديثة وهي أن العقل، الذي يحتوي على مبادئ كونية، هو كيان ثابت في أسسه لا يتغير من شخص لآخر، وحسب تعبير ديكارت "فالعقل هو أعدل قسمة بين الناس".

ويمكن تعريف العقلانية أيضا بنقيضها الذي هو اللاعقلانية التي تعني الاعتماد عل مرتكزات لا تمت للعقل بصلة مثل السحر والخرافة والتصوف والإيمان والنزعات العاطفية. فالعقلانية تطالب بإخضاع ثقافة الإيمان والنصوص المقدسة للعقل. وإذا كان سبينوزا قد قام بنقد لاذع للتوراة في مؤلفه الشهير "الرسالة اللاهوتية السياسية" فإن ديكارت وضح في مقدمة مؤلفه "تأملات ميتافيزيقية" "أن كل ما يمكن معرفته من الله يمكن البرهنة عليه بالعقل، مما لا يبقي ضرورة للبحث عن تلك الحقائق بعيدا عن أنفسنا، لأن عقلنا قادر بقوته الخاصة على تمكيننا من تلك المعرفة". فالعقل بإمكانه البرهنة في استقلالية تامة عن الوحي على وجود الله عبر "الحجة الأنطولوجية" القائلة بأن "وجود الله ينتج عن ماهيته".

تعرضت العقلانية الحديثة لنقد عنيف من طرف كانط الذي برهن على حدود العقل وعدم استطاعته معرفة الموضوعات المفارقة للطبيعة، مما أدى إلى إحلال الإيمان محل المعرفة في أمور ميتافيزيقية مثل الله والروح...

ومثلت الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت نهاية لادعاء العقل القدرة على معرفة موضوعات ميتافيزيقية، لأن الحالة الوضعية التي يصل إليها الفكر البشري عبر التطور، من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية، تعني عجز العقل عن الحصول على مفاهيم مطلقة، مما دفعه للتخلي عن البحث عن أصل ومصير الكون... أي أن العقل سيقتصر فقط على اكتشاف القوانين المتحكمة في الظواهر.

لقد تحولت العقلانية الحديثة إلى عقلانية نقدية تحدد حدودها وتتجاوز نفسها باستمرار وتعترف بتاريخيتها، فأين نحن من هذه العقلانية؟

إن أزمات الفكر العربي الإسلامي تعود أيضا، ولكن بشكل أساسي، إل أزمة غياب العقلانية وليس لغياب العقل سواء بمعناه "الموهوب أو المكسوب". فسيطرة الديني على الزمني وانتشار الخرافات والسحر وقضايا المصير والأصل والكائنات المفارقة للطبيعة والقضاء والقدر... تجعل من المستحيل تشكل فكر عقلاني يتحكم في واقعه ويحقق الانتقال إلى مرحلة يكون فيها الإنسان –في مجال المعرفة- سيد نفسه وسيد الكون، على أن تحظى القضايا الميتافيزيقية بالاهتمام الملائم في المجالات الخاصة بها.

لقد كانت للعرب المسلمين فرصة لبلورة بداية حركة عقلانية متقدمة مع المعتزلة تمثلت في عقلنة "المعطيات الدينية"، خصوصا في قولهم بأن الإنسان مختار بشكل مطلق في كل أفعاله، مما يبرر التكليف والمسؤولية، واعتماد العقل في التمييز بن الأشياء والأفعال الحسنة والقبيحة. وقاد إعطاء العقل الأولية في المعرفة والتصرف المعتزلة إلى رفض كل ما ليس مقنعا بالحجة العقلية وفق قدرة الإنسان عل التفكير.

ويمكن أن نفهم فداحة الخسارة التي مني بها الفكر العربي الإسلامي مع انحسار الاعتزال انطلاقا مما قاله أحمد أمين في "ضحى الإسلام" بهذا الصدد: "في رأيي إن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة".

2. كانط: نقد العقل الخالص (الأفكار الأساسية للكتاب)

إن هدف إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804) من تأليف كتابه Critique de la raison pure (تمت ترجمة هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان "نقد العقل المحض"، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، وترجمه موسى وهبة تحت عنوان "نقد العقل الخالص"، مركز الإنماء القومي، بيروت) هو تحديد ما يمكنُ للإنسان معرفته. عاش كانط في قرن تميز بتقديس العلم، لذلك ارتأى أن يُنقذ الفلسفة. وعملية إنقاذ الفلسفة لن تتم إلا بفحص حدود العقل.

يشرح كانط في كتابه "نقد العقل المحض" السبب الذي يجعل الفلسفة لا تستطيع أن تتجاوز حدود التجربة بتحقيق نفس درجة اليقين التي يحققها المنطق والرياضيات والفيزياء.

إن "نقد العقل المحض" جعل كانط يضع الذات في مركز المعرفة، متوخيا اكتشاف إمكانات العقل بالاستفادة من تجربة الرياضيات والفيزياء، من خلال دراسة الكيفية التي جعلت هذين العلمين يحصلان على يقينيات "قبلية"، اي يقينيات تم التوصل إليها قبل إجراء أية تجربة.

كان الفلاسفة السابقون على كانط يرون ان الموضوع هو واقع معطى يخضع له العقل. رفض كانط هذا المنظور. وفرض منهجا جديدا يُحدّدُ الموضوع حسب ما يقتضيه العقل. لقد استبدل كانط الواقعية (التي تقول إن الواقع يوجد في استقلال عن الوعي) بالمثالية (التي تقول إن الواقع يبنيه العقل، وبالتالي فالواقع بناء ناتج عن العقل ولا يوجد في استقلال عنه).

إن موقف كانط هذا، أي القاضي بجعل الواقع ثمرة للعقل هو ما يُعتبرُ ثورة في الفلسفة (تعادل أهميتها أهمية الثورة الكوبرنيكية في مجال الفلك): فكما ان كوبرنيكوس اكتشف بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس، قام كانط بجعل الذات هي مركز نظرية المعرفة، وليس الموضوع.

يؤكد موقف كانط (القائل بأن الذات هي مركز المعرفة وليس الموضوع الذي تدرسه) أن العقل يتدخل بطريقة فعالة في إعداد وتكوين المعرفة: أي أن العقل هو الذي يشكل الواقع.

وهكذا فالمعرفة التي تحصل عليها الذات حول الموضوع تابعة لملكة الذات الخاصة بإنجاز فعل المعرفة. (يقول كانط: "لا نعرف من الأشياء معرفة قبلية، إلا ما نضعه نحن فيها").

يبينُ كتاب "نقد العقل المحض" لكانط أن الواقع منظم ومرتب بواسطة الفكر. وهو بذلك يوضح وجود "أطر كونية ضرورية"، يستعملها العقل البشري لمعرفة العالم.

ويميز كانط في الملكة التي تنجز المعرفة ما بين:

- القدرة على استقبال المعلومة (أي القدرة على استقبال المعطيات الحسية الخارجية (sensibilité)، والتي ترجمت ترجمة رديئة من خلال كلمة "الحساسية").

- الفهم: وهو الاشتغال بالمفاهيم.

وعلى سبيل التوضيح: هناك موضوع معين، يتم استقبال معلومات عنه من خلال "القدرة على استقبال المعلومة"، ثم يتم التفكير فيه من خلال المفاهيم (التي يضمها الفهم).

وتشتغل القدرة على استقبال المعلومة من جهة، والفهم من جهة أخرى اعتمادا على أطرٍ قبلية:

- بالنسبة للقدرة على استقبال المعلومة هناك إطاران هما المكان والزمان. وذلك لأن الذات تدرك دوما الأشياء في المكان، وتدرك حالاتها النفسية في الزمان.

- أما أطر الفهم فهي المقولات، أي الصيغ التي تمكن العقل الإنساني من إدراك الأشياء، وهذه المقولات تسمى أيضا المفاهيم الخالصة. ومهمتها الأساسية هي ترتيب المعطيات المتنوعة التي يتم الحصول عليها.

ولما تحاول هذه المفاهيمُ الخالصة أن تعرف المطلق، أي ما يوجد خارج العالم الحسي: تشكل ما يسميه كانط بالعقل. ومن بين الأفكار المكونة للعقل (كما يعرفه كانط):

- الروح باعتبارها جوهرا موجودا في ذاته.

- الله باعتباره جوهر الجواهر وسبب الأسباب

- العالم كوحدة كلية.

ولكن بما أن المقولات (المفاهيم الخالصة) تستمد محتواها من "القدرة على استقبال المعلومة"، فإن العقل عاجز عن التحرر منها.

إن كتاب "نقد العقل المحض" يعيد النظر في الميتافيزيقا. وبما أن الميتافيزيقا (أو العقل التأملي) تولّدتْ عن تجاوز التجربة للفهم، فإنها تبدو كاستعداد طبيعي للعقل. لكن أفكار العقل لا تصلح إلا لضبط سعي الفكر نحو المطلق، أي أنها توجه فقط الجهد الإنساني في مجال المعرفة بمنعه من أن يحقق إشباعا ذاتيا بيُسر كبير.

وبما أن كلّ مَعرفة تتطلب التنسيق بين القدرة على استعمال المعلومة والفهم، وبما أن "القدرة على استقبال المعلومة" لا يمكنها أن تكون ثقافية، فإن المقولات (المفاهيم الخالصة) لا يمكنها أن تُطبّق إلا على التجربة، أي لا يمكن لتلك المقولات أن تستعمل خارج مجال التجربة، فكل معرفة تم استخلاصها من الفهم الخالص، ومن العقل الخالص لا يمكن أن تكون حسب كانط إلا وهما. وهذا يعني أن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة. وهذا يقود إلى الاستنتاج التالي: لا يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما بالأشياء في ذاتها. يرفض كانط اعتبار الميتافيزيقا علما. فالميتافيزيقا لا تسمح للإنسان بإثبات أي شيء بخصوص الروح، والله، والعالم. والسبب في ذلك هو أنها لا تقدم يقينا برجة يقين المنطق والرياضيات والفيزياء.

3. الفيلسوف كانط: نقد العقل العملي (الأفكار الأساسية للكتاب)

إن الموضوع الذي يتطرقُ له كتاب كانط "نقد العقل العملي" (ترجمه إلى العربية غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2008) هو "المبادئ القبلية للأخلاق".

يؤكد كانط في كتابه هذا أن الإرادة الخيّرة (هناك من يترجمها بالإرادة الحسنة أو الإرادة الصالحة) لا يمكن تفسيرها إلا من خلال تكوينها الداخلي الخاص بها (أي استعدادها الداخلي وكيفية انتظامها)، أي أن تكوينها الداخلي وحده هو الذي يُؤخذ بعين الاعتبار، وليست هناك أية أهمية للتطابق المادي ما بين الفعل (السلوكي) والواجب. كما أن خلط الواجب بأي دافع مُخالف له، مهما كان بسيطا، هو أمرٌ كافٍ لتجريد الفعل (السلوكي) من مزيته وأهميته.

يرى كانط أن مصدر الأخلاق هو العقل. ويشرح ذلك بالقول بأن الإرادة الخيّرة هي الإرادة الخاضعة للقوانين الأخلاقية. فكل إلزام أخلاقي يراه الذهن قانونا يعمل العقل على

فرضه على الإرادة. لذلك فالحرية تقتضي التصرف وفق قانون العقل. فالأوامر (أو الإلزامات) المتعلقة مثلا بالحذر وبقواعد حفظ الصحة هي احتمالية بما أنها تُعيّنُ بعض الأفعال باعتبارها وسائل وسيطة لتحقيق غايات أخرى في حدود كونها تابعة للظروف. وبالمقابل، يعتبر الأمر الأخلاقي قطعيا، أي أنه مطلق وغير مشروط، وهو ما يجعله كونيا. كما ينبغي عليه، فضلا عن ذلك، أن يكون مبدأ يفهمه جميع الناس.

ولقد عبر كانط عن الأمر الأخلاقي غير المشروط (الواجب الأخلاقي غير المشروط) في صيغة أولى على الشكل التالي:

"تصرف بالكيفية التي تُمكنُ من لأن يَصير المبدأ الذي يَصدر عنه فعلُك مبدأً كونيا بإرادتك".

لن يتمكن الفرد من تفسير أخلاقية فعله إلا حينما يتصور هذا الفعل مُنجزا من طرف الإنسانية جمعاء، ويتصور أثرَه المحتمل عليها. فإذا تحسّن الناسُ فإن فعلَه هذا فعلٌ أخلاقي، والعكس صحيح. وعلى سبيل المثال، يُعتبرُ عدم إرجاع وديعة لصاحبها فعلا لا أخلاقيا، لأن افتراض العكس (أي افتراض أن عدم إرجاع الوديعة هو فعل أخلاقي) سوف يُفقِدُ مفهوم الوديعة معناه.

يرفض كانط تحويل الإنسان إلى وسيلة. فإذا كانت الإرادة الحرة هي ملكة الفعل، انسجاما مع القوانين الأخلاقية، فينبغي على هذه الإرادة أن تتابع تحقيق بعض الغايات الأخرى.

وبما أن هذه الإرادة هي خاصية الكائنات العاقلة، فإن غاياتها لا يمكن أن تكون ذاتية أو نسبية. وهكذا، يكتسبُ الأمر الاخلاقي غير المشروط غاية يفرضها العقل وحده، وهي غاية تسري على كل كائن عاقل. لكن غايةً من هذا القبيل، لا يمكن أن نعثر عليها إلا لدى الكائن العاقل ذاته.

إن الشخص هو الكائن الوحيد الذي يوجد كغاية وليس كمجرد وسيلة. وما عدا الشخص، فإن كل الكائنات الأخرى ما هي إلا مجرد أشياء ووسائل لها قيمة مشروطة بالشخص ولصالحه. وبما أن ما يتحكم في الإنسان هو المَلَكة التي تجعل منه إنسانا، فإن احترام العقل والقانون الأخلاقي يتطلب احترام البشرية المتجسدة فيه والمتجسدة في الآخرين. وهذا ما عبر عنه كانط في الصيغة الثانية للأمر الاخلاقي اللامشروط:

"تصرفْ بالكيفية التي تجعلك تُعاملُ الإنسانية، في شخصك وفي شخص أي شخص آخر، دوما وفي نفس الوقت، كغاية وليس كمجرد وسيلة على الإطلاق".

يُبرزُ كتاب "نقل العل العملي" استقلالية الإرادة. فالقانون الأخلاقي لن يكون له أي معنى لو وُجدت مصلحة تحثّ الإرادة على الخضوع له. ولاتّبَاع هذا القانون الأخلاقي ينبغي على "ملكة استقبال المعطيات الحسية" (التي هي مُكون من مكونات الذات) أن تتعلق به حصريا. ينبغي لهذه الملكة أن تُحدّد قبليا من طرف إحساس مطابق لها بصفة حصرية، وهذا الإحساسُ هو الاحترام، والذي يتم الشعور به أمام قداسة القانون الأخلاقي فقط.

لا ينبغي للذات أن تُحفّزَ إلا من طرف احترام القانون. وهذا الإحساس، الذي هو الاحترام، يتم نقله عبر معتقدات عقلانية يسميها كانط بـ"المسلمات" وهي:

- الحرية، ويتعلق الأمر بمسلمة هي شرط التخلق والأخلاقية.

- خلود النفس، ويتعلق الأمر بمسلمة ضرورية للبحث عن الفضيلة.

- وجود الله، ويتعلق الأمر ب مسلمة يُفترضُ أنها تضمن الوحدة النهائية للسعادة والفضيلة.

إن اكتشاف العقل العملي هو أيضا اكتشاف القيمة المطلقة للشخص والاستقلالية الذاتية في الحياة الأخلاقية.

يتمتعُ الإنسان بالكرامة والاستقلالية الذاتية ككائن عاقل بفضل الأخلاق. إن الاستقلالية الذاتية للإرادة هي التي تمكن الكائن العاقل من كرامته، فالاستقلال الذاتي للإرادة الإنسانية هو مبدأ كرامة البشر.

4. الفيلسوف ألان باديو (Alain Badiou) : لا أحب كانط، لكنني معجب به

"أنا لا أحب إيمانويل كانط (Emmanuel Kant)، لكنني معجب به. إنه يتصف بصلابة وذكاء خارقين للعادة. لكن الإعجاب ليس هو الحب، خاصة في مجال الأعمال الفلسفية الكبرى التي تتخللها انقطاعات بشكل مزعج.

لا أحب كانط كثيرا، أولا: لأنني لا أحب لجوءه لمبرر "حدود العقل". فبخصوص "نقد العقل المحض" لا أحب الهدف النقدي بوجه خاص، الذي يتوخى وضع حدٍّ للعقل المحض، وضع حدّ للمعقولية المعرفية. أؤكد أن العقل، بما في ذلك العقل المحض الأكثر صفاء (أي العقل الرياضي) هو عقل بدون حدود على الإطلاق. ثانيا: فيما يخص نقد العقل العملي، لا أحب فكرة الأمر الإلزامي (الواجب اللامشروط). لا أعتقد أنه يوجد شيء صوري خالص، مثل الأمر الإلزامي اللامشروط، والذي يخلقُ، وبشكل مباشر، كونية الأخلاق.

أعتقد بكل تأكيد أن هناك أوامر إلزامية مرتبطة بوضعيات وبأحداث. لكن الحوافز التي توجد وراء هذه الأوامر الإلزامية ومادتها الخاصة (مثل الذاتية) التي تحتاجها متعلقة بالعوالم التي تفرض نفسها فيها.

أما بخصوص نقد ملكة الحكم، لا أحب التمييز ما بين الجميل والجليل، فهذا التمييز يُعتبر علامة واضحة على اللمسة "الرومنسية" التي تميز المثالية الألمانية كلها.

يمكن أن أستنتج أنني، في آخر المطاف، لا أجد ما أحبه في كانط الرسمي، كانط المُعبَّر عنه في بعض الشعارات. ومع ذلك، أشعر باستمرار أنني مُجبرٌ على خوض نقاش مع كانط، وأن أستعمل كلماته، وأتحدث عن "الترنسندنتالية" في كتابي (Logiques des mondes, l'Etre et l'Evénement)، وأن أراجع في أكثر الأحيان التمهيدات والمقدمات والمشاريع الكانطية.

وباختصار، إن علاقتي بكانط متناقضة يمكن تلخيصها كما يلي: إن كانط هو، بصفة عامة، فيلسوف لا تعجبني استراتيجياته الفلسفية. لنقل إنني لا أحب المشروع النقدي. فالفكرة التي تقضي بإيجاد طريق سلبي نظريا وجليل عمليا، ما بين "الدوغمائية" المزعومة (المقصود ديكارت) والتجريبية الواقعية جدا (المقصود هيوم) ليست بالنسبة لي فكرة مثيرة ومُحفزة. وأشعر في نفس الوقت بوجود قطيعة، توتر، حداثة جديدة، جهد رائع. وجعلني هذا الأمر أفكر في هؤلاء الناس، الموجودين في محيطنا، والذين نُعجب بهم من وجهة نظر معينة، لأنهم يتصفون بالصلابة والذكاء، ولكنهم من ناحية أخرى لا يُحتملون لأنهم شخصيات استحواذية ووسواسية بامتياز (...).

هناك ثلاثة أنواع من الفلاسفة: المصابون بالهستيريا، المصابون بالوسواس والاستحواذ، المصابون بالبارانويا (جنون الارتياب). وأعتبر كانط من كبار الشخصيات المصابة بالوسواس والاستحواذ، فهو مولعٌ بالمطلق والنسق وما شابه ذلك. لكن عظمة كانط بالنسبة لي هي عظمة فعلية، بالرغم من كونها عظمة مدهشة لمصاب بالوسواس والاستحواذ. ويتضح ذلك من خلال: هوسه بوضع الحدود، وإيجاد أدراج لترتيب المقولات، وبقيادة نابعة من الأنا الأعلى تصدر الأوامر، وبالتمييز الدقيق بين الأشياء، واختراع كلمات معجم سري... لقد نجح كانط في أن يجعل من كل ذلك عملا فلسفيا جديدا لا يمكن الاستغناء عنه.

لكن كل هذه الأفكار الوسواسية الاستحواذية تدفع للتساؤل: كيف ستكون الحياة مع كانط؟ من المؤكد أنه لا أحد عاش مع كانط (ما عدا الشخص الذي كان يخدمه).

إن فيلسوفا لا يمكن لأحد أن يعيش معه يعتبر في حد ذاته مشكلا. ربما نصح كانط الناس، من خلال تجربته في الحياة، بأن لا يعيش أحد مع أحد. وعلى عكس حالة كانط، نشعر أنه من الممكن قضاء فصل الصيف مع ديكارت وهيجل.».

● ملاحظة:

(استعمل كانط كلمة transcendantal ليدل على ما يتعارض مع "ما هو تجريبي"، وعلى ما يشكل شرط قيام "التجربة"، في تعارض مع ما يعتبر محتوىً للتجربة. فالدراسة "الترنسندنتالية هي التي تهتم بالعلاقة الضرورية بين الذات وتجربتها الممكنة في العالم.)

● المرجع:

Alain Badiou – Jean Luc-Nancy, La tradition allemande dans la philosophie, éditions Lignes, 2017, p. 15-18.

5. سبينوزا: علاقة اللاهوت بالفلسَفة

"نشر سبينوزا (1632 - 1677) كتابه "Tractatus theologico-politicus" [ترجم حسن حنفي هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان "رسالة في اللاهوت والسياسة"، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2005] بدون ذكر اسم الكاتب، كما نشره لدى ناشر وهمي (غير موجود فعليا)، ونُسِب الكتاب في حينه لكاتب يهودي مُلحد يُقيم في مدينة Voorburg الهولندية.

شكل الكتاب فضيحة استمرَ تأثيرها مدة طويلة. وقد قال بايل (Bayle) عن هذا الكتاب أنه "كتابٌ مؤذٍ وكريه". وظل الكتاب موضوعَ إدانات وعمليات تفنيد طيلة قرن من الزمان. لكن، من جهة أخرى، طاردت حججُ الكتاب التفسير التوراتي والثقافة "المنتقدة للديم باسم الحرية" والقانون السياسي ونقد السلطات التقليدية.

لا يمكن القول إن سبينوزا فوجئ بهذه الردود العنيفة. فمنذ تمهيده للكتاب، والذي لازلنا نشعر بحدته المفرطة إلى اليوم، نراه واعيا بالخطر المزدوج الذي أقدم عليه في ظرفية مليئة بالتناقضات والمخاطر: أي أن يُفهم هذا الكتاب بشكل جيد من طرف الخصوم الذين يهدمُ أدوات سيطرتهم الثقافية، ويُساء فهمه إلى حدٍ كبير من طرف جماهير القراء، بمن فيهم أولئك الذين يعتبرُ نفسهُ قريبا جدا منهم.

لماذا أقدم على هذه المخاطرة؟ لقد عرَض هو نفسه سبب ذلك في صفحات الكتاب الأولى حين قال: "سأعرض الأسباب التي دفعتني إلى كتابة هذا الكتاب". ومن بين تلك الأسباب ما يلي:

- تحوّل الدين إلى اعتقادات خرافية بدافع الخوف الهذياني من القوى الطبيعية والإنسانية والدوغمائية المصلحية للكنائس، وهو الأمر الذي يؤدي إلى اندلاع الحروب الأهلية، العلنية منها والضمنية (ما عدا إذا سحق الاستبدادُ كل انشقاق).

- استغلال الحكام لانفعالات العامة وأهوائهم.

فما الذي ينبغي فعله لعلاج هذا الوضع برمته؟ ينبغي التمييز بين نوعين من المعرفة (وهذا لا يعني أنّ أحد النوعين يعارض الآخر): النوع الأول هو المعرفة المستخلصة من الوحي، أي تلك المعرفة التي يمكن استخلاصها من قراءة دقيقة وصارمة لكتب الوحي التي موضوعها الوحيد هو "الطاعة".

والنوع الثاني من المعرفة هو المعرفة الطبيعية (ولنقل مؤقتا إن المقصود هو العلم أو العقل) والتي ترتبط فقط بالطبيعة، وهي معرفة في متناول العقل الإنساني الكوني.

لا يوجد أي شيء مُشترك بين هذين النوعين من المعرفة. لكن يمكن لكل نوع منهما التواجد في مجاله الخاص به بدون صراع فيما بينهما، ودون أن يضطر أحدُهما ليصير خادما للآخر. وينتج عن ذلك، أولا، تحريرٌ للآراء الفردية في مجال الإيمان، شريطة أن تهدف هذه الآراء فعليا إلى تحقيق محبة الجار/القريب، وينتج عن ذلك، ثانيا، تحريرٌ للآراء الفردية المتعلقة بالدولة، شريطة أن تظل هذه الآراء متلائمة مع أمن الدولة، وينتج عن ذلك على وجه الخصوص، ثالثا، تحريرٌ شامل للبحث الفلسفي حول موضوع الله والطبيعة وطرق كل فرد في بلوغ الحكمة والخلاص، وينتج عن ذلك، رابعا، تعريفٌ لقاعدة أساسية تخص الحياة داخل المجتمع، وهذه القاعدة هي:

"لا يمكن معاقبة الأفراد إلا على أفعالِهم، أما أقوالُهم فلا يمكن معاقبتُهم عليها".

إن الدولة التي تحترم هذه القاعدة هي التي نَعتها سبينوزا بالدولة الديمقراطية. وتشكل "الجمهورية الحرة" بأمستردام صيغة تقريبية للديمقراطية، وكانت هذه التجربة مهددة من طرف أنصار "الملكية المطلقة" واللاهوتيين، بنفس الكيفية التي يهددون بها الدين والفلسفة ولنفس الأسباب. إن للديمقراطية والدين الحق (ما تسميه كتب الوحي "بالإحسان والعدل") والفلسفة نفس الهدف عمليا.

لكن لماذا حام سوء الفهم مع ذلك، وبشكل دائم، في ظل هذه الظروف، حول الحجج التي تضمنها كتاب سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة؟ هناك عدة أسباب تفسر هذا الأمر، وهي أسباب غير ظاهرة في النص.

لا يوجد أي مفهوم أكثر التباسا من مفهوم "الحرية، سواء كانت هذه "الحرية" فلسفية أو سياسية، حتى حينما يتعلق الامر عمليا بِسيطرة تقدم نفسها على أنها عملية تحرير. لهذا

السبب لا تكتفي المذاهب الفلسفية والسياسية، إلا نادرا، بالأطروحات المضادة البسيطة ما بين الحرية والإكراه، أو ما بين الحرية والضرورة. تقدم تلك المذاهب نفسها كمحاولات لإنجاز أو لإعادة إنجاز تعريف "عادل" للحرية ضد تعريفات أخرى لها (...)

إن علامات الظرفية التاريخية حاضرة حضورا شاملا في كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" (...)، ونرى أن سبينوزا يتدخل في الجدال اللاهوتي الذي تم خوضه في وضعية ملتهبة آنذاك. فنراه يقترح إجراءات قد تسمح بالقضاء على التواطؤ بين الحزب الملكي والدعاية "الأصولية" للقساوسة الكلفانيين.

وتلتقي هذه الأهداف بشكل مباشر بأهداف الجماعات التي أراد سبينوزا أن يكون قريبا جدا منها، ووجد نفسه كذلك: والجماعة المعنية بالأساس هي النخبة القائدة في الجهورية الهولندية. فمن الناحية العملية، أقدمت هذه الجمهورية على تعيين نفسها "كحزب للحرية"، حزب وريث لنضال التحرر الوطني، بطل الحريات المدنية ضد تصور ملكي للدولة شبيه بالتصور الذي كان مسيطرا في أوروبا التي كان يسود فيها "الحكم المطلق"، مدافع عن حرية المعتقد، وعن استقلال العلماء، ومدافع إلى حدّ ما عن حرية تداول الأفكار. إنه تصريح مدهش، لكن سبينوزا لم يتعامل معه كمسلمة على الرغم من التزامه ووقوفه مع "حرية الجمهورية".

لما اكتشف سبينوزا مشكلا في ما تم تقديمه كحل بديهي (بدءا بفكرة أن الحرية أمكنها أن تتماهى مع سياسة مجموعة معينة ومع مصالحها "الكونية")، توصل إلى تعريف للحرية بكلمات متناقضة تناقضا مطلقا مع الكلمات التي يطالبُ أصدقاؤه باستعمالها في هذا الشأن. أي نقد الوهم الذي تتغذى منه قناعتهم المتعلقة بالنضال من أجل قضية عادلة. هل ينبغي أن نندهش، في هذه الظروف، من أن يبدوَ كتاب سبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" مخربا بالنسبة للبعض، ومُزعجا جدا أكثر مما هو مفيد بالنسبة للبعض الآخر؟ (وهو كتاب بعيد كل البعد عن أن يقدم نفسه على أنه كتاب ثوري).

لكن لسوء الفهم هذا أسباب عميقة جدا. إذا كان هذا الكتاب يهدف إلى تحقيق هدف سياسي، فإن سبينوزا ارتأى أن يبني أطروحاته في مجال الفلسفة. والسؤالان الكبيران اللذان يخترقان الكتاب كله هما على الشكل التالي: السؤال الأول يتعلق باليقين (أي بالعلاقة بين "الحقيقة" والسلطان autorité - بمعنى القدرة التي يختص بها صاحب السلطة، ومن ثمة فكرة التسليط)، والسؤال الثاني يتعلق بالعلاقة بين الحرية والحق/القانون أو "اقتدار" الفرد puissance (بما أن الاقتدار هو أكثر أهمية وفعالية من القدرة، وبما أن المقتدر هو القادر على ما يريد).

هل تشكل الفلسفة والسياسة مجالين متمايزين؟ هل الفلسفة "نظرية" يمكن أن نستخلص منها "ممارسة" سياسية؟ ومن أين أتى سبينوزا بفكرة فلسفية عن الحرية، فكرة قادرة على تبديد أوهام المدافعين عنها أنفسهم؟ يمكن أن نفهم أو نبرهن، في نهاية الكتاب، على أن الفلسفة والسياسة تتداخلان وتتفاعلان فيما بينهما. لما طرح سبينوزا مشكلات فلسفية على وجه الخصوص، فإنه لم يتبع طريقا ملتويا لمعالجة السياسة، ولم يقم بنقل الإشكالات إلى مكان آخر أو إلى عنصر آخر يوجد بعيدا عن السياسة (ما وراء السياسة)، ولكنه ارتأى إيجاد الوسائل التي تمكنه من أن يعرف بدقة وبشكل ملائم رهانات وموازين قوى السياسة بمعرفة أسبابها، فالقيام بالبحث الفلسفي انطلاقا من قضايا السياسة يمنع الابتعاد عن التساؤل عن ماهية الفلسفة. بل على العكس من ذلك، يتم اتباع طريق يسمح بتحديد المصلحة والمشاكل الفلسفية (...).

إن تصور الفلسفة لدى سبينوزا ليس جامدا، وإنما هو تصور ديناميكي. حدث منعطف في فكر سبينوزا آنذاك. وهو منعطف كان ضروريا لكنه لم يكن متوقعا جزئيا. وصعوبة تحديده مرتبطة بأن إعادة النظر لا تشمل كلمتين فقط وإنما أربع كلمات وهي: الفلسفة والسياسة واللاهوت والدين. ولتحقيق وضوح في هذا الشأن ينبغي إعادة بناء الكيفية التي تبدو من خلالها هذه الكلمات الأربع.

هل يتعلق الأمر بالدين أم باللاهوت؟ نجد أثرا واضحا في مراسلات سبينوزا، عن هذا المنعطف الذي كان وراء كتابة هذا الكتاب، وعلى وجه الخصوص مراسلته مع أدونبورغ Odenburg. نرى أن سبينوزا تلقى طلبا مُلحّا، وهو ما تُوضحه هذه الرسالة: "أصلُ الآن للمسألة التي تهمنا على وجه الخصوص، وأبدأ بأن أسألكم هل أنهيتُم ذلك الكتاب، بالغ الأهمية والذي تعالجون فيه أصل الأشياء وتبعيتها للعلة الأولى، وكذلك تطهير عقولنا. وبكل تأكيد، لا أرى، صديقي العزيز، أن أي كتاب بإمكانه أن يكون أكثر إمتاعا من هذه الدراسة"، (رسالة XI، 1663).

تجنب سبينوزا عمليا هذا الطلب، وكتب حوالي سنة 1665 رسالة إلى أدونبورغ Odenburg قال فيها بعدما تطرق لتطور أفكاره الفلسفية: "شرعتُ حاليا في كتابة دراسة حول الكيفية التي أتصور من خلالها كتب الوحي، أما البواعث التي دفعتني للقيام بذلك فهي كالتالي:

1) أحكام اللاهوتيين المسبقة، فأنا أعرف فعلا أن هذه الأحكام المسبقة هي التي تقف حاجزا أمام استعمال الناس لعقولهم في مجال الفلسفة، وبناء على ذلك فمن المفيد تعريف هذه الأحكام المسبقة وتحرير العقول منها.

2) رأي العامة فيَّ شخصيا، فهم لا يتوقفون عن اتهامي بالإلحاد، وأرى نفسي مجبرا على محاربة هذا الرأي قدر ما أستطيع.

3) حرية التفلسف والتعبير عن المشاعر: أرغب في تحقيق الحرية بكل الوسائل، لأن السلطان المفرط ومبالغة الوعاظ يقودان إلى إعدامها"، (رسالة XXX).

ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الأحداث السياسية التي حدثت آنذاك (اتهام أحد أصدقاء سبينوزا من قادة الجمهورية بالإلحاد، وهذا جزء من الوعظ الذي كان يقوم به القساوسة الكالفنيون الذين كاوا يحاولون فرض أرثوذكسية دينية). لكن الفكرة الأساسية الملائمة للهدف المُعلن في كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" هي تحقيق الفصل الجذري بين مجال الفلسفة ومجال اللاهوت (...)

سوف يشكل اللاهوت، بحكم تأثيره الفكري وموقعه الرسمي، عائقا أما الاعتراف بالميتافيزيقا الحقة. وسيكون كافيا التخلص من اللاهوت (وتطهير العقل بصفة عامة) من أجل التفكير والدراسة وفق ما تقتضيه الحقيقة. لكن إذا قاوم هذا العائق بداهة الحق، ورفض ترك المجال حرا من تلقاء نفسه، ألا ينبغي مهاجمته هو ذاته؟ أي نقد الخطاب اللاهوتي كإيديولوجيا لطائفة ذات نفوذ قوي اجتماعيا، وكصيغة عامة للعلاقة مع المعرفة وهما أمران مترابطان فيما بينهما ترابطا داخليا؟ يُضاف إلى ذلك سؤال يُقلقُ الفلسفة وهو: أين يوجد الخط الفاصل تحديدا بين الفلسفة واللاهوت؟

لما تتطور المعرفة في استقلال تام عن تطبيقاتها وعن مبادئها النظرية، مُحدّدة بواسطة العقل طبيعة "العلة الأولى" والقوانين الكونية للطبيعة، كيف يمكن أن نتجنب الاعتراف بأنها ليست تابعة فقط للميتافيزيقا وإنما هي تابعة أيضا للاهوت صراحة أو ضمنيا؟

لمّا يكتفي العالِم – الفيلسوف بتجنب العائق اللاهوتي التقليدي، فإنه من الممكن أن يسقط سجينَ لاهوتٍ آخر، أليس هذا هو ما وقع لديكارت ولنيوتن بعده؟

ربما لا نندهش كثيرا من المفارقة التي يحتفظ بها كتاب "رسالة اللاهوت والسياسة" لقرائه، والتي تتمثل في أن الموضوع الرئيسي الذي تُطبقُ عليه الفلسفة التي تحررت من اللاهوت هو مدى صلاحية التراث التوراتي ومسألة المحتوى الحقيقي للإيمان!

إن الدفع بمنهجية العقلانية الفلسفية إلى أقصى مداها يولّدُ نتيجة تتناقض مع صياغتها الأولية: حيث يصبح هدفها هو تبديد الغموض المتعلق بكلمة "لاهوت"، وتحرير الإيمان نفسه من اللاهوت المتهم بالقيام بـ"التأملات" الفلسفية المجردة والغريبة عن "الدين الحقيقي".

"بالرغم من الدين (كما بشر به الحواريون، أي بسردهم تاريخ المسيح بكل بساطة) لا ينتمي لمجال العقل، فإن الجميع قادرون على فهمه كله اعتمادا على النور الطبيعي، لأن أساس ذلك التاريخ مكوّن من تعاليم أخلاقية، مثل عقيدة المسيح كلها، اي تلك العقيدة التي علّمها يسوع المسيح في الجبل والتي أشار إليها القديس مَتّى في الفصل الخامس وما بعده"، (رسالة في اللاهوت والسياسة، النص الفرنسي، ص: 210، والملاحظة رقم: XXVII).

"لا تتضمن عقيدة كتب الوحي لا مفاهيم فلسفية، ولا تأملات، وإنما تتضمن فقط أمورا بسيطة جدا، والتي بإمكانِ أي ذهنٍ، مهما كان أفقه ضيقا جدا، أن يدركها. لذلك لا يمكنني أن أعجبَ كثيرا بنوعية ذهن أولئك الذين يرون في كتب الوحي أسرارا عميقة جدا، إلى حدّ العجز عن تفسيرها بأية لغة كانت، والذين أقحموا في الدين العديد من التأملات الفلسفية المجردة، الشيء الذي حوّل الكنيسة إلى أكاديمية، وحوّل الدين إلى عِلم أو بالأحرى إلى دراسات سكولائية (دراسات صورية ببغاوية فارغة) (...) لم يكن هدفُ كتب الوحي هو تدريس العلوم (...) فهذه الكتب لا تطالب الناس إلا بالطاعة، ولا تُدين إلا العصيان، أي أنها لا تُدينُ الجهل. لكن بما أن طاعة الله لا تتم إلا من خلال محبة القريب/الجار، فإن نتيجة ذلك هي أن العلم الوحيد المنصوح به من طرف كتب الوحي هو العلم الضروري لجميع الناس ليطيعوا الله وفق هذه القاعدة (...) أما فيما يخص التأملات المجردة الفارغة التي لا تتوخى تحقيق هذا الهدف، سواء تعلقت بمعرفة الله أو بمعرفة الأشياء الطبيعية، فليست لها أية علاقة بكتب الوحي، وينبغي أن يتم فصلها عن دين الوحي (...) وينطبق هذا على الدين كله"، (رسالة في اللاهوت والسياسة، النص الفرنسي، ص: 230 - 231).

إنه موقف غير مُريح بالمرة، فسبينوزا يهاجم اللاهوت ليس فقط لأنه معادٍ للفلسفة، وإنما يهاجمه لأنه معادٍ للدين. أدى الانطلاق من الدفاع عن حرية الفكر ضد اللاهوت، إلى الدفاع عن الدين الحق (والمرتبط دوما بالوحي) والذي يستهدف الفلاسفة أيضا! كما لو أن الخصم الوحيد الذي ينبغي أن يواجهه الذين يبحثون عن الحقيقة، والذين يقبلون الطاعة هو خطاب "ميتافيزيقي - لاهوتي" مُسيطر.

لقد خاطر سبينوزا بمعارضته ليس فقط للاهوتيين ولكن لمعظم الفلاسفة أيضا: البعض منهم عارضهم لأنهم يقتاتون من التأملات المجردة الفارغة حول مواضيع الدين التي حوّلوها إلى مواضيع نظرية، والبعض الآخر (من الفلاسفة) عارضهم لأنهم حاولوا تحويل الفلسفة إلى خطاب معادٍ للدين. لكن سبينوزا نفسه لا يمكنه، مع ذلك، تجنّب بعض الأسئلة الصعبة.

أين هو الاختلاف بين الإيمان والتأملات المجردة الفارغة التي تحوّلُ الإيمان إلى تفكير خرافي؟ (...) كيف يمكن تفسير تكوّن اللاهوت؟ هل ينبغي أن نفترض وجود اتجاه داخل

الدين يجعله يُفسدُ نفسَه؟ هل ينبغي أن نفترض وجود "حاجة" للتأملات النظرية المجردة لدى العامة والتي يستجيب لها اللاهوتيون؟ هل يتعلق الأمر باستغلال مَحض للعامة من طرف هؤلاء الأشخاص الأذكياء؟ أم أن الأمر يتعلق، بالأحرى، بالتعرف في الفكر الخرافي على كيفيةٍ من كيفيات التبعية المتبادلة بين الإيمان "العامي" والدين "العالِم"، بحيث أن العامة واللاهوتيين صاروا معا على السواء سُجناء هذه التبعية؟"

♦ المرجع:

(Etienne Balibar, Spinoza et la politique, PUF, 1985.)

6. القابلية للتفنيد حسب كارل پوپر

يسمحُ التفنيد من بلوغ الحقيقة في مجال العلوم التجريبية. يؤكد كارل پوپر أن تنامي المعارف العلمية لا يكون ممكنا إلا بفضل طريقة أو منهج يتكون من افتراضات وعمليات التفنيد المتتالية. فالقانون العلمي الحقيقي لا يمكن التأكد من صحته، لذلك ينبغي إخضاعه بصفة دائمة للتفنيد، والتأكد من كونه قابلا للتفنيد.

ينطلق كارل پوپر من نقد الاستقراء الذي هو الاستدلال انطلاقا من الخاص لبلوغ العام. ولقد اعتبر كارل پوپر المبدأ الاستقرائي "مجرد أسطورة". وأكد أن الاكتشافات العلمية لا يمكنها الاعتماد على المبدأ الاستقرائي لأنه ينبغي القيام بإحصاء لانهائي للحالات الخاصة (وهو أمر مستحيل) لإثبات علمية نظرية علمية عامة.

بل يذهب إلى القول إن الاستقراء لا وجود له، فكل ملاحظة هي ملاحظة خادعة من جهة، ومن جهة أخرى، كل تبرير لمبدأ الاستقراء يقتضي العودة إلى الوراء بحثا عن أساس له إلى ما لا نهاية. فلن يكون مفيدا مراكمة وقائع تتطابق مع نظرية عامة للزعم بأن هذه العملية تحدد قدرتها النظرية على الوصف. فهذه الوقائع تؤيد النظرية ولكنها لا تدعمها أي لا تجعلها صحيحة. وأكبر مثال على تهافت المبدأ الاستقرائي هو اكتشاف بجعة سوداء في أستراليا بعد زمن طويل اعتقد فيه الناس أنه لا وجود إلا للبجع الأبيض.

يرتكز التفنيد على أن الفرضية هي أهم من التجربة. وبما أنه من المستحيل البحث عن الحقيقة بناء على الاستدلال من خلال الاستقراء، فلا ينبغي ملاحظة الطبيعة من موقع المنفعل، ولكن ينبغي البدء بالقيام بافتراضات حول الظواهر المدروسة حتى وإن بدا أن تلك الافتراضات بعيدة عن نتائج الملاحظة. ففائدة التجربة سوف تتضح لاحقا، وذلك لما

تستعمل في قياس صلاحية الفرضية: فإذا لم يفند الاختبارُ الفرضية، يمكن اعتبارها صحيحة مؤقتا، وإذا فندها فينبغي الاستمرار في البحث بتعديل الفرضية ثم بإخضاعها لاختبارات أكثر دقة وصرامة وهكذا دواليك.

بهذه الكيفية فإن الفرضيات المتتالية تقرب من الحقيقة من خلال المحاولات والأخطاء. يقتضي التفنيد القيام باختبارات قابلة للتكرار لاختبار الفرضيات التي تم الانطلاق منها. ولا يمكن اعتبار نظرية معينة بأنها خضعت للتفنيد إلا عند اكتشاف نتيجة قابلة للتكرار تفندها. وبهذه الكيفية فإن الحقيقة لا توجد إلا من خلال نمط سلبي ومؤقت.

فالباحث لن يحصل على اليقين إلا حول ما هو خاطئ (مثل القول: "البجعة حيوان أبيض"). ولا يمكنه أن يمتلك اليقين حول ما هو حقيقي، لذلك عليه التمييز بين الحقيقة واليقين.

يسمح التفنيد بالتعرف على المجالات الدراسية التي تعتبر علمية فعليا. يرى كارل پوپر أن العلم الأصيل يتقدم بتحيين معارفه الجديدة باعتماد الارتياب. ويفترض هذا التصور للعملية العلمية تقديم توقعات واضحة لكي يكون من الممكن التحقق من تلاؤمها مع الحقيقة. فعدم القابلية للتفنيد بالنسبة للنظريات العلمية ليس فضيلة وإنها نقص فيها.

وبناء على تصوره هذا، يدين كارل پوپر مجموعة من الميادين الدراسية والأيديولوجيات مثل الماركسية والتحليل النفسي التي تحصن نفسها ضد التفنيد.

فبالنسبة للماركسية مثلا، تؤدي الأولوية المطلقة التي تعطى للبعد الاقتصادي وتقسيم المجتمع إلى طبقات متنوعة إلى تشويه كل تأويل منافس لها وتزج به في خانة الخطاب الذي يضفي المشروعية على الأيديولوجية البرجوازية.

وبالنسبة للتحليل النفسي، يسمح اللاشعور بالقول بأن النيات الحقيقية التي يخفيها الفرد تتطابق دوما مع التحليل النفسي.

وخلافا لهذين المثالين، وعلى سبيل المقارنة، أنتجت نظرية النسبية لأينشتين توقعات دقيقة وقابلة للتعبير عنها كميا، لكن يمكن لتجربة واحدة أن تهدمها رأسا على عقب.

وهكذا يمكن القول إن التفنيد يقتضي أن النظريات التي لا يمكن تفنيدها من خلال التجربة ليست نظريات علميا فعلا، وهذا الكلام يضعف على وجه الخصوص العلوم الإنسانية.

3. الوجدان

1. الحب والتضحية

الحب مفهوم غامض نظرا لتعدد مجالاته وأنواعه. فمعناه يتأرجح بين التأثر والرغبة والإحساس والانشغال بالآخر والهوى والانفعال والفعل ومُسبب الفعل والحالة النفسية والاستعداد للذهاب نحو الآخر والعلاقة مع الآخر. وقد يكون عند البعض مُجرد "حيلة من حيل الطبيعة من أجل تحقيق التوالد والعناية بالرضّع غير المستقلين بذاتهم".

كما يتأرجحُ معناه أيضا بين كونه قدرا لأننا نعجز عن التخلص منه رغم علمنا بمساوئ المحبوب، ووهما لأن خيالنا يحجب عنا الشخص الذي نحبه برداء الوهم (ستاندال) ولأننا لا نحب الشخص الذي نصرح بأننا نحبه وإنما نحب ميزاته (باسكال)، ووعدا لأنه يطلق العنان للأمل في حياة مليئة بالحيوية وكثافة المشاعر تتجاوز الحاضر، وخلاصا لأنه ينقلنا من الملل والسطحية إلى عمق الحياة وكثافتها، ويُمَكنُ المُحبَ من أن يولد من ذاته وأن يُصبحَ الآخرُ نِصفَهُ المُقدّر له وأن يُحبّ نفسَه فيه.

يمكن تقريب معنى الحب من خلال مؤشراته من قبيل: أ) تركيز الانتباه على الشخص المحبوب، بحيث أن حضوره يُنسي المُحبَ جميع الأشياء الأخرى تعبيرا عن الرغبة في الاندماج معه ب) لما يغيب الشخص المحبوب يحضر بقوة في ذهن المحب من خلال أفكار تغزوه بدون إذنه ولا يستطيع مقاومتها ج) المحب يمجد المحبوب د) تحويل المحبوب إلى كائن مثالي بحيث يبدو بدون عيوب هـ) في حالة غياب المحبوب يشعر المحب بنقص في كيانه و) ينتابُ المحبَ قلق وغيرة تجاه المحبوب كما يتقصى كل العلامات التي قد تدل على أنه يحبه.

ويتمنى المحب أن يدوم حبه طيلة حياته وهو الأمر الذي يكذبه واقع تجارب المحبين. فأساس الحب هو هشاشة المشاعر. والحالات التي يدوم فيها الحب بين المحبين نادرة واستثنائية. وهناك من يتحدث عن "دورة طبيعية للحب" تدوم مدة لا تتجاوز أربع سنوات (الأنثروبولوجية الأمريكية هيلين فيشر). بل يوجد "مختبر لدراسة الحب" (Love lab) بجامعة "سياتل" بولاية واشنطن يدرس العلامات والمؤشرات الدالة على دوام علاقة حب معينة. ويقوم رائز آخر بتصوير الحياة اليومية لطرفي العلاقة لمدة أربعة وعشرين ساعة، وقياس وتيرة تبادل الكلام بينهما، ومضمون ذلك التبادل، وعدد المرات التي يلمس فيها احدهما الآخر، وردود فعل كل منهما على مطالب الآخر (جون غوتمان). علما بعدم وجود

مساواة في الحب، فهذا الأخير هو شأنُ نخبة محظوظة، لأن أغلب العلاقات تتم من خلال "اختيار الشريك المتوفر في المكان والزمان المفروضين".

سبق لليونانيين القدماء أن صنفوا الحب إلى عدة أنواع: أ) حب يرمز له إيروس أي يقوم على علاقة شهوانية بدنية جنسية إضافة إلى عاطفة وتعلق شديدين بالمحبوب ب) الصداقة ج) الرقة، حب الآخر د) حب الإنسانية. وتصنف هيلين فيشر الحب إلى ثلاثة أنواع: أ) الرغبة الجنسية ب) التعلق الشديد ج) الحب بالمعنى الحقيقي للكلمة. وتشير إلى أن معظم الناس يُولّونَ أهمية كبرى للإحساس بأنهم محبوبين من طرف من يجبونهم أكثر من اهتمامهم بالمعاشرة الجنسية.

ليس الحب نقصا عند سبينوزا. بل هو رغبة، أي قوة وقدرة على الاستمتاع. الحب فرحٌ مصاحب بفكرة عن سبب خارجي. فلما يشعر شخص ما بفرح لما يفكر في شخص آخر فهو يتمثل هذا الشخص الآخر كسبب في فرحه، فيستنتج أنه يحبه. كما أنه مصدر طاقة خلاقة للخلق والإبداع في نظر نيتشه. أما شوبنهاور فيرى أن الحب نقص لذلك "يتعذب المرء لأنه لا يملك ما ينقصه، ويصيبه الملل لما يحصل على ما لا يستطيع الرغبة فيه بعد الحصول عليه"، فالحب في نظره "ليس إلا مجموعة إيماءات تافهة يقوم بها غبيان".

وليس الحب عند إريك فروم إحساسا أو حالة نفسية تفرض علينا، وإنما هو فن، وموضوع الحب ليس هو المحبوب وإنما هو علاقة الحب. لذلك ينبغي على المحبين أن يتعلموا كيف يحبون. ويحذر أندريه كونت سبونفيل من خطر الرغبة على الحب فهي "تجبرنا على تدنيس كرامة الآخر بإذلاله وتحويله إلى موضوع جنسي ونسيانه بعد إشباع الرغبة الجنسية". وهو في نظر ألان باديو "قوة ثورية تمكن المحب من الحلم بغد مُضيء".

لكن ما قيمة الحب بدون التزام تجاه المحبوب بعدم تحويله إلى مجرد وسيلة؟ المحبوب غاية في ذاته. فنحن نحب من أجل الحب لأنه لا يوجد ما هو أهم من الحب. هناك نوع من القداسة في الحب تصل حد التضحية من أجل المحبوب. إن الحب "إنفاق بدون حساب"، وبدون انتظار مقابل لذلك. ففي الإنفاق يرغب المحب في أن يدرك المحبوب قيمة ما يخسره من أجله. لكن أكبر إنفاق هو إنفاق المشاعر. فالحب يعبر عن نفسه من خلال التضحية بشيء ما أو بشخص ما، وليس الهدف من تلك التضحية هو التعبير للمحبوب عن حبنا له. فالحب مشروط بالتضحية بغض النظر عن الشخص المحبوب.

2. الغيرة والحسد

لعل اهتمامَ التحليل النفسي والأدب بموضوع الغيرة أهم من اهتمام الفلاسفة به. فمن فرويد إلى جاك لاكان، ومن ستاندال إلى روب غرييه، مرورا ببروست ودوستويفسكي وتولستوي وموليير، نجد اهتماما خاصا بموضوع الغيرة.

والغيرة إحساس وحالة نفسية في نفس الآن. هي إحساس بحزن ممتزج بالغضب أو بخيبة أمل لما يرى الغيورُ غيره يملك أشياء لا يملكها، ويحظى بامتيازات ليست من نصيبه. وهي حالة نفسية لأنها تخصّ الذي يريد أن يستحوذ وحده على من يُحب، وهي حالة مصاحبة بحزن وشك.

إنها إحساسٌ يرتكز على الرغبة في امتلاك شخص لمن يحب وخوفه من فقدانه إذا ما اختار غيره، وينتج عن هذا الإحساس ألم وعذاب الغيور. وترتبط بالغيرة حالات أخرى مثل الحسد. لكن الغيرة تنبني على بنية ثلاثية تتكون من ثلاثة أطراف: الغيور والمحبوب(ة) وطرف ثالث مرشح ليحل محل الغيور في علاقته مع المحبوب(ة). يقول دالومبير في هذا الصدد: "نغار مما عندنا ونحسد الآخرين على ما عندهم". ويُعبر عن نفس الفكرة لاروش فوكو بشكل أوضح قائلا: "الغيرة حالة عادلة ومعقولة لأنها لا تهدف إلا للحفاظ على ما عندنا، بينما الحسد هو حالة غضب تعبر عن عدم تحمل امتلاك الآخرين لما يملكون".

فالغيرة ألم يسيطر على الغيور، ويعجز هذا الأخير عن التخلص منها بالرغم من أن السببَ الوحيد للغيرة هو خيالُ الغيور نفسه. فبالرغم من أن الغيرة تنتج عن الإنسان فإنه لا يستطيع التحكم فيها، فما يتخيله يسيطرُ عليه ضِدا على إرادته. لذلك تساهم ثلاث مكونات في تكون حالة الغيرة: أ) النقص الأصلي للأنا، ب) قوة الخيال وتلقائيته والعجز عن التحكم فيه بالرغم من الألم الذي يسببه، 3) تبعية جسدنا لروحنا تبعية كبيرة، فما يفرضه الخيال كمُمكن يعيشه الجسد كواقع فعلي.

ويمكن اعتبار العمل الأدبي لبروست، وخاصة روايته "البحث عن الزمن الضائع" عملا يتمركز حول معالجة موضوع الغيرة. أما فرويد فيرى أن الغيرة حالة نفسية عادية، ولما لا تظهر في حياة شخص ما بشكل واضح فهذا يعني أنها مكبوتة، وفي هذه الحالة تكون أقوى وأكثر فعالية وتكون غيرة تنافسية أو غيرة غير عادية أو هذيانية يتم إسقاطها على الغير. وترتبط الغيرة العادية في نظر فرويد بالحِدَاد (عمَلُ الحداد وعلاقته بالفقدان).

أما ديكارت فيميز بين الغيور الذي يستحق اللوم لأنه منشغل بتلبية نزواته باستمرار، والغيور المعقول الذي يبذل جهده للحفاظ على ما يملك. وبالتالي فالغيرة السيئة تنتمي

لمجال الخطأ وغياب استعمال العقل. وبالرغم من نقائص الغيرة فهي عقلانية خلافا للحسد الذي يعتبره ديكارت رذيلة. ويرى سبينوزا أن الغيرة هي إحساس بالحقد تجاه المحبوب الذي ارتبط بشخص آخر، وبإحساس بالحسد تجاه الآخر الذي ارتبط بالمحبوب: فإذا تخيل الغيورُ أن المحبوب ارتبط بشخص آخر بنفس درجة الارتباط التي تربطه به (رابط صداقة أو رابط أوثق من الرابط الذي كان يستفرد به هو في علاقته بالمحبوب) سوف تصيبه حالة حقد تجاه المحبوب وحالة حسد تجاه الطرف المنافس له في هذه العلاقة. فأساس الغيرة هو الخيال، أي تمثلات تتم في ذهن الغيور.

وللغيرة وجه آخر يبدو متناقضا في الظاهر مع فكرة الملكية والاستحواذ على المحبوب، وهو ما يشكل مفارقتها المميزة لها: فالغيور يستمتع بأن يحبّ طرفٌ آخر من يحبّ، لكنه يتألم لما يُحبُ المحبوبُ هذا الطرف الآخر بنفس درجة حبه له أو أكثر. فهو يعرّض نفسه للخطر والمنافسة ولا يقبل نتيجتهما. فالرغبة في العلاقة الحصرية مع المحبوب ينغصها تصوّرُ المحبوبُ في علاقة مع الآخر وقد صار محبوبا من طرفه. هذا التنغيص يعيق قدرة الغيور على بذل جهده وقوته من أجل الاستمرارية في وجوده، فيتولد عن ذلك حزن وانخفاض في جهده وقدرته على الفعل.

وبالرغم من تشابه الغيرة مع الحسد فإن الاختلاف بينهما فعلي. فالغيرة تعبر عن واقع نفسي يختلف عن الواقع الذي يعبر عنه الحسد. فهذا الأخير يرتبط بالعدمية وإبادة الآخر. فالعدمي عند نيتشه في هذا الصدد "هو من فشل في ما كان يود النجاح فيه فصاح على إثر فشله قائلا: فليعُمّ الكونَ الخرابُ"، فمبدأ الحسود هو: "بما أنني لا أستطيع الحصول على ذلك الشيء، فليُحرمّ منه العالم كله" (هلموت شويك)، فالحسد "ليس هو الرغبة في الامتلاك فقط، لكنه أيضا الحاجة الجامحة لحرمان الآخر من الاستمتاع بالشيء المرغوب فيه" (ميلاني كلاين).

ترتبط الغيرة بالرغبة وبالحب لأنها تتضمن قسطا من هذا الأخير، وتتميز عن الحسد الذي لا يتضمن أية ذرة حب. فالغيرة حالة من أحوال الحب (حسب نيكولا غريمالدي)، بالرغم من أن لاروش فوكو يقول: "تعبرُ الغيرة عن حب الذات أكثر مما تعبر عن الحب" فهي "ليست إلا طفلا أبلها ولد من الكبرياء" (بومارشيه).

3. عُقدَةُ النّقص

حظي مفهومُ العقدة النفسية (الذي أبدعه الطبيب تيودور زِيهِن) باهتمام كبير من طرف المختصين ومن طرف عامة الناس أيضا. ويكادُ يكونُ الاستعمالُ الشعبيّ للعقدة

مُناقضا للاستعمال الأكاديمي. ويمكن القول أن تسمية عقدة نفسية معينة يُسَهلُ فهمَها ويكثف معناها في تسميتها. فعقدة أوديب عند فرويد تشيرُ للرغبة اللاواعية في التخلص من الأب المنافس بالنسبة للطفل الذكر ومن الأم المنافسة بالنسبة للطفلة، وعقدة قابيل تشير للمنافسة والتباري والتطفل، وتفسر غيرة الطفل من ولادة أخ أو أخت له ونتائج ذلك، وعقدة التفوق تشير إلى اعتقاد الفرد بتفوقه على الآخرين في جميع المجالات، وعقدة سانْدريُون تشير للمرأة التي تشعر بأنها لا تُقبلُ ولا يتمّ التعاملُ معها باعتبارها امرأة...

والعقدة النفسية هي بصفة عامة فكرة يكوّنها الفرد عن نفسه ويثق فيها رغم كونها لاعقلانية أو مُشوّهة، ويتصرف وفق ما تعنيه بالنسبة له، وهي عبارة عن قوة خفية يسجنُ الفردُ نفسَه فيها. فالفرد الذي يعاني من عقدة النقص يشعرُ أنه أصغر وأضعف وأقل نفعا وأقل قدرة وأقل شجاعة من الآخرين. وتشير العقدة في علم النفس إلى آلية نفسية تختلف اختلافا كبيرا عن الإحساس بالضيق أو الضجر، لأنها مؤلمة ومن الصعب تحمّلها. ويعرفها كارل يونغ بأنها مجموع التمثلات والمشاعر الناتجة عن التجارب الشخصية والمتأثرة "بالنماذج المنظمة للحياة الغريزية والروحية"، ويمكنُ للعقدة النفسية أن تتصرف أحيانا داخل شخصية الفرد كشخصية مستقلة عن الفرد وغريبة عنه. ويعرفها فرويد بأنها نواة أو شبكة من التمثلات اللاواعية. أما جاك لاكان فيتحدث عن العقد العائلية وهي ثلاثة عقد: عقدة الفطام، وعقدة التّطفّل (وجود غرباء في حياتنا لم نستدعهم ليوجدوا فيها)، وعقدة أوديب. فالطفل ينفصل عن أمه بتوقف الرضاعة (عقدة الفطام)، ويكتشف أنه ليس وحيدا وأن هناك آخرون في حياته (عقدة التطفل)، ويكتشف كذلك وجود شخص تفضله أمه عن الآخرين هو أبوه (عقدة أوديب).

ومن بين العقد النفسية الأكثر شهرة عُقدة النقص. ولقد أسّس ألفرد آدلر (1870-1937) نظريته النفسية (علم النفس الفردي) على مفهوم عقدة النقص. ويعرفها بأنها مجموعة مَواقف وتمثلات وتصرفات مُقنِعة إلى حدّ ما وتعبّرُ عن إحساس بالنقص أو عن ردود فعل عن الإحساس بالنقص. يرى ألفرد آدلر (في كتابه "معرفة الإنسان") أن الأطفال الذين يُعانون من نقص في الأعضاء يُصارعون الحياة وهو الأمر الذي يُشوه إحساسهم بالانتماء للجماعة. فيهتمون بأنفسهم فقط. إنهم يتأثرون بمحيطهم الخارجي الذي يشعرهم –في نظرهم- بنقصهم الجسدي، فيتولد عن ذلك عداءٌ تّجاه الوسط الذي يعيشون فيه. لكن الشعور بالنقص يتجاوز النقص البيولوجي ليتأسس على إحساس كل طفل بصغره ونقصه مقارنة بالراشدين. فكل طفل يعيش صراعا بين حجمه الصغير وحاجته للشعور بالانتماء للجماعة التي يوجد فيها. إنه يشعر بصعوبة التلاؤم مع الحياة. إن أساس كل حياة نفسية لدى الأطفال هو الإحساس بالنقص الذي هو دافع داخلي غريزي قوي. إنه الإحساس بعدم الشعور بالأمان، الإحساس بأن هناك شيء ما غير متوفر، لذلك يعمل

الطفل منذ السنين الأولى على أن يكون متفوقا. يجب تقدير هذه القوة الغريزية حق قدرها والتي تتطور بتأثير من الإحساس بالنقص، وتحث الطفل على التفوق، وهو ما يفسر سلوكيات التعويض وكذا طغيان البحث عن السيطرة والقوة في الثقافة الإنسانية. فما يحكم الحياة هو الصعود من الأسفل إلى الأعلى. يتأسسُ الإحساس بالنقص على الواقع الفعلي، فالذي يحسّ بالنقص يوجد فعلا في وضعية نقص عضوي أو نقص وظيفي. فالعُصابُ (وهو اضطرابٌ نفسي مثل الهستيريا والرّهاب والهوس، ناتج عن صراع نفسي مكبوت) وأمراض ذهنية عديدة وكذا تكوّنُ الشخصية تُفسّرُ بالتصرفات التي تعتبر ردودَ أفعال ضد النّقص الجسدي (الوظيفي والمورفولوجي والتكويني) مهما كان بسيطا. يرى ألفرد آدلر أنّ إحساسَ الطفل بالنقص يُعتبر طبيعيا في البداية، لكنه يُصبح مرضيا إذا لم يتم تجاوز مرحلته الطبيعية، فالأبَوان يكونان أحيانا هما السبب لكونهما طالبا الطفل بتحقيق أمور يصعب عليه تحقيقها، أو لكونهما لم يقدراه التقدير الذي يستحقه، وفي هذه الحالة يتجاهل الطفل مؤهلاته وينتابه شعور قوي بالنقص.

الإحساس بالنقص هو اقتناعُ الفرد بأنه يحتل مكانة أدنى بالمقارنة بالآخرين في عدة أمور منها الاستحقاق والقيمة الشخصية والقدرات الجسدية والقدرات الثقافية. وهناك اختلاف بين الإحساس بالنقص العادي والإحساس بالنقص المرضي: فالإحساس بالنقص العادي يتم تجاوزه بشكل عادي ويجلبُ ذلك التجاوز الرضا والمتعة، كما أن الفرد في هذه الحالة لا يفقد تقديره لنفسه أما الإحساس بالنقص المرضي فهو عميق ودائم، ويفقد فيه الشخص تقديره لنفسه.

يرى فرويد أن الإحساس بالنقص لا يرتبط بالضرورة بنقص عضوي، ولا يُعتبرُ هذا الأخير سببا في حدوثه. لذلك ينبغي فهم الإحساس بالنقص وتأويله كعَرَضٍ (مؤشر عن وجود مرض) فالإحساس بالنقص يترجم التوتر ما بين الأنا والأنا الأعلى الذي يُدينه، كما أن هناك ارتباطٌ ما بين الإحساس بالنقص والإحساس بالذنب.

أما بيير جانيه فيعبر عن الإحساس بالنقص بعبارة أخرى هي "الإحساسُ بعدم الاكتمال"، ويعرّف الإحساس بعدم الاكتمال بأنه إحساس الفرد بأنه ليس فردا مكتملا، وليس حيّا بالمعنى الكامل للكلمة، وليس واقعيا بكل ما تعنيه الواقعية من معنى.

أما ج.م. سوتر فيرى أنّ الإحساس بالنقص هو إحساسُ الفرد بأن مستواه أقل من المستوى العادي أو أقل من نموذج مثالي يرغب في أن يكون مثله. والإحساس بالنقص هو نوع من المازوشية (البحث عن اللذة من خلال الألم) تجعل الفرد يعترف بنقائصه الفعلية أو الخيالية بمرارة. فالفرد الذي يعاني من الإحساس بالنقص هو في الغالب ضحية ضغوطات تسبّبَ فيها هو لنفسه لكي يبلغ هدفا وضعه نُصب عينيه. فالأفرادُ الذين يعانون من عقدة النقص يشعرون في الحياة اليومية بأنهم أقل جمالا وذكاء وثقافة من الآخرين.

فيسجنون أنفسهم في تصور سلبي عن أنفسهم. فتغيب الثقة في النفس والتحفيز الذاتي وأحيانا يهجرون الحياة الجماعية. إن انعدام ثقتهم في أنفسهم يعتبر مدخلا للمخاطرة في المجال المهني والعاطفي.

إن الحل الأسلم حسب ألفرد آدلر هو السيطرة على الإحساس بالنقص بدل تعويضه بتصرفات أو بممارسات معينة، ينبغي التحرر منه عوض البحث المُضني عن اعتراف الآخرين، وعوض توجيه الطموح نحو تحقيق التفوق الشخصي. يحتاج الذين يعانون من عقدة النقص إلى التغلب على المشاكل التي بداخلهم، وتحقيق أمان حقيقي في حياتهم.

قد يبدو هذا الحل صعبا ولا يتلاءم مع الوضعية المعقدة والمؤلمة لمن يعانون من هذا الإضراب النفسي، خصوص لمّا يقول فرويد أن الإحساس بالنقص هو جواب عن خسارة الحب وعن الخِصَاء.

4. الفلْسَفة والتّعذِيبُ

سؤالان أساسيان ينتميان لحقل الفلسفة حول التعذيب: كيف يمكن للتعذيب أن يكون مُمكنا؟ هل يصلح العقل للتفكير العقلاني في تجربة التعذيب وإنتاج مفهوم حولها دونَ تبريرها من خلال تفسيرها أم أنّ تجربة التعذيب لا تتلاءمُ إلا مع الإنصات والإدانة والمقاومة واجتثاث أسبابها؟

إنّ أقلّ وَصفٍ يُمكن أن نصف به التعذيب هو أنه فضيحة أخلاقية وسياسية. فهو فضيحة ترتكبها الدولة التي تنكرتْ لمهمتها وتخلتْ عن مسؤوليتها كدولة ليبرالية تتعهدُ حَسب أسسها السياسية والفلسفية والقانونية بضمان أمْن وسلامة المواطنين.

وتعتبر تجربة المغرب في مجال التعذيب تجربة استثنائية بحيث يمكن الحديث عن تاريخ أسود للدولة المغربية كتبَ في سجونها السرية والعلنية وفي مخافر الأمن والدرك. فلقد كانت ممارسة التعذيب بالصيغة المغربية ممارسة مُمنهجة تنتهي في أحيان كثيرة بإلحاق أضرار جسيمة بالضحايا.

وبالرغم من تجربة العدالة الانتقالية حسب الطريقة المغربية من خلال تجربة الإنصاف والمصالحة والمجلس الوطني لحقوق الإنسان والتي لا بد من تثمينها وتقديرها واعتبارها خطوة شجاعة، فإن ملف التعذيب (وآثاره وبقاياه وحالات ضحايا جدد تتحدث عنهم الجمعيات الحقوقية أو عائلاتهم أو هم أنفسهم) لازال مطروحا لان الجذورَ والأسسَ التي ولّدتْ التعذيب لازالت موجودة في بنية النظام نفسه.

من الناحية الفلسفة يمكن الحديث عن موقفين بارزين من التعذيب: الموقف الأول هو موقف فلسفة كانط وأتباعها: ويتمثل في الإدانة المبدئية والأخلاقية المطلقة للتعذيب، بحيث لا تقبل أي استثناء على الإطلاق. فرفض التعذيب هو رفض شمولي وكوني، وأساس هذا الموقف هو "أنه لا يمكن أن توجد ضرورة تضفي الشرعية على الظلم". والموقف الثاني هو موقف الفلسفة النفعية: ويتمثل في قبول اللجوء للتعذيب وفق شروط محددة بهدف الحصول على منفعة أسمى من التعذيب ومبررة له. فإذا كان تعذيبُ شخص معيّن يهدفُ إلى انتزاع معلومات تساهم في إنقاذ حياة أشخاص آخرين، فإنه عمل مبرر ومشروع. فهذا الموقف لا يهتم إلا بنتيجة الفعل التي تقاس بنفعيتها. فالتعذيب مجرد وسيلة تقنية تستعمل لحصول على معلومات مفيدة تعتبر أهم وأسمى من عذاب ومعاناة الضحية. يتم التركيز في هذا الموقف (كما نجد ذلك في أعمال جيريمي بينتام) على مقارنة الكلفة بالنتيجة وبما تسمح به من حلول وامتيازات.

كما يمكن الإحالة على موقف سارتر الذي يحلل فيه استراتيجيات الجلاد للتحكم في الضحية من خلال السيطرة على "لحم جسده" وتحويله إلى مُجرد شيء يَخضعُ لقوانين الطبيعة ولا يتمتع بالحرية الإنسانية، بحيث يصير الجلاد حسب سارتر "تقنيا" و"صانع أقفال". فالمقاومة التي تبديها الضحية لا تختلف في نظر الجلاد عن مقاومة آلة قبل فهم طريقة اشتغالها، لذلك لن تطول المقاومة. فالجلاد لا يرى لحم الجسد الذي يعذبه لأنه تحوّل إلى "موضوع للبحث والدراسة"، كما أن الجلاد تحول إلى "عالم تشريح"، وبما أن الضحية صار شيئا فلن يشعر الجلاد بألمه ولا بعذابه. إن ما يوجهُ ممارسة التعذيب هو استعباد حرية الآخر وإجباره على الاعتراف بالجلاد في وضعية لا تتوفر فيها شروط المواجهة المتكافئة المتمثلة في أن يكون الطرفان متساويين في وضعية الاعتراف المتبادل قبل خوض الصراع، لذلك لن يشعر الجلاد بالتفوق لأنه انتزع الاعتراف من الضحية من خلال صراع مغشوش. كما أن الجلاد يعتقد أن الضحية لن تقدم اعترافات إلا كان محتقرا ومهانا وفي وضعية انحطاط بسبب العنف والتعذيب والأفعال الجنسية الفاحشة والخليعة.

يتم تبرير التعذيب بإخراج الضحية من دائرة الإنسانية، وإطلاق صفات سلبية عليه تعزله عن المجتمع وتبرر تعذيبه: فالضحية عدو ووحش ودابة ومنشق وملحد وإرهابي ومخل بالنظام العام وعميل لجهة أجنبية... لقد تم قلب المعادلة: فالجلاد هو الوحش الحقيقي وهو الذي فقد إنسانيته ويمارس عملا وحشيا، لكنه يتعامل مع الضحية باعتباره مجرما ارتكب أفعالا معادية للإنسانية وتبررُ تعذيبَه بقسوة ووحشية، بل إن الجلاد يحمل الضحية مسؤولية تعذيبه لكونه هو الذي تسبب في اعتقاله وتعذيبه. فالتعذيب ليس مواجهة بين الجلاد والضحية وإنما هو مواجهة بين جلاد يدافع عن قيم لم تحترمها الضحية.

كما يتم تبرير التعذيب أيضا باعتباره مجرد تقنية للحصول على معلومات مفيدة، وتأطير التعذيب ضمن المنفعة يجعل أخلاقية الوسيلة المستعملة رهينة بالنتيجة المحصل عليها باستعمالها. فالغاية تبرر الوسيلة، فنفعُ الغاية يبرر قذارة وشراسة الوسيلة.

يمكن الحديث عن أخلاق القوة كمرجع لدعاة تبرير التعذيب من كل الأصناف، وهي أخلاق مضادة لحقوق الإنسان وللأخلاق باعتبارها قيما إنسانية سامية تحمي كرامة الإنسان من خلال احترام إنسانيته. وبالرغم من شراسة التعذيب وقوة الأجهزة التي تمارسه، فإن المقاومة والحرية هما اللذان لهما الكلمة العليا والأخيرة.

5. التحليل النفسي والعلاج النفسي

يضطرُ بعض الأفراد للبحث عن علاج لمشاكلهم النفسية، وهي مشاكل مختلفة ومتنوعة من قبيل: صعوبة أو استحالة نسج علاقات مع الآخرين أو الحفاظ عليها بعد النجاح في نسجها، الغيرة المفرطة، توجه جنساني غير واضح، نتائج غير مرضية للعلاقات الجنسانية، أمّ مهيمنة داخل العائلة، أبٌ متسلط أو عنيف، صدمات نفسية من جراء موت أحد الأقارب أو إصابته بمرض عضال، قلق عميق ومزمن، الخوف الفظيع (رُهاب) من أمر ما، هوس بشيء ما أو بعضو من أعضاء جسد ما، عجز تام عن التغير والتطور، الضغط النفسي، الاضطراب الاكتئابي، الرغبة في تصالح الفرد مع استيهاماته، معاناة نفسية مجهولة المصدر، فقدان معنى للحياة، الفشل في الحب، عدم القدرة على تقبل نتائج تجارب قاسية...

ويجدون أنفسهم أمام عدة خيارات علاجية أهمها: اللجوء للمحل النفسي أو للمعالج النفسي. وقد لا يتبين أغلبية الناس الفرق بين العلاجين المقترحين. فما الفرق بين العلاجين في الموضوع والمنهج والنتائج؟

بالنسبة للعلاج النفسي (بسيكوتيرابيه): له مرجعيات متعددة، فهي نفسية وإنسانية ومعرفية وسلوكية (وولتر كوبر داندي، بيير جانيه، جوزيف بروير، مسمر...). ويلجأ لعدة عمليات منها عمليات معرفية يتم من خلالها التأثير على الذهن بناء على اختبارات عصبية نفسية، ومنها عمليات تتوخى التغيير النفسي والديناميكي من خلال التعبير الحر عن المشاعر والأحاسيس والأفكار والتمثلات، ومن خلال التطهير الذي يمكن من التخلص من المشاعر السلبية. يرتكز العلاج النفسي على السلوك الذي هو موضوعُه الرئيسي، وذلك من أجل مساعدة الفرد الذي يتلقى هذا النوع من العلاج على التخلص من التوتر دون اهتمام بالأسباب التي تجعل التوتر يمارسُ تأثيرا سلبيا. إنه يركز على اللحظة الآنية التي يمر منها

الفرد موضوع العلاج، وعلى قصر مدة العلاج باستعمال التواصل المباشر للتأثير على السلوك المستهدف من العلاج.

يُعتبر هذا العلاج معياريا وتقنيا، يستهدفُ تكييف الخاضع للعلاج مع المجتمع، ويتمكنُ من إزالة بعض الأعرَاض دون الوصول لأسبابها، كما ينطلق من اعتبار العَرَض مجرد خلل يعبرُ عن ربط غير مقبول ما بين وضعية معينة وبين سلوك محدد.

أما التحليل النفسي فيرتكز علاجه على كلام الشخص المُحَلّل (الذي يخضع للتحليل النفسي)، ويقيمُ فرقا واضحا بين الكلام أثناء العلاج وبين المُحادثة العادية والمعتادة. فالكلام في العلاج الذي يقدمه التحليل النفسي يقود لاكتشاف حقيقة مختفية ورغبة لاواعية، لذلك فهو يعتمد على القاعدة التالية: لمّا نتكلمُ، فإننا نقولُ أمورا تتجاوزُ ما نعتقدُ أننا نقولهُ. لا يقدم المحلل النفسيُ أية نصيحة في الحصة العلاجية، بل يسود صمت يُولد انطباعا عند المُحَلّل أن المحلل النفسي لا يبالي بوجوده. لكن صمت المحلل النفسي هو تعبير عن كلامه، لأنه يتقن فن الكلام، ولا يتكلم إلا في الوقت المناسب الذي يكون فيه الُحَلّل مهيئا لسماعه.

وبما أنه من الصعب على أي فرد فك ألغاز لاشعوره بنفسه، فإن الاعتماد على من تلقوا تدريبا خاصا للمساعدة على القيام بهذه المهمة يقود لطلب تدخل المحلل النفسي. يعمل هذا الأخير على جعل الفرد يتحمل مسؤولية ما يقوله، والعودة لتاريخه الشخصي، والارتكاز على الطفولة ونقائصها وعلى الصعوبات العاطفية التي حدثت للشخص في ماضيه، كما يحترم القاعدة التي تقول: إن كل شخص موضوع التحليل هو شخص فريد من نوعه لا يشبه في شيْء أيَ شخص آخر.

ينظر التحليل النفسي للشخص موضوعَ التحليل في شموليته، ويعتبرُ معاناته تعبيرا عما لا يستطيع التعبير عنه بالكلمات، لذلك فكل عرَض من أعراض المعاناة هو عرَضٌ فريد من نوعه بالرغم من تشابهه مع أعراضٍ أخرى. يتوخى التحليل النفسي التفكير في آثار ومخلفات العرَض وليس فقط التخلص منه. لا يحضر المحلل النفسي في عملية العلاج كشخص واقعي وإنما يحضر كمساعد لتمكين الشخص موضوع التحليل من التعبير عن مختلف حالاته وشخصياته ومشاعره من خلال "عملية النقل والتحويل"، التي هي عملية تحويل ونقل المريضِ لمشاعره ورغباته اللاواعية الماضية وخصوصا في الطفولة داخل العائلة إلى شخص آخر هو المحلل النفسي. تمكن عملية النقل والتحويل من إحياء وبعث رغبات لا واعية بصدد موضوعات محددة وفي إطار علاقة محددة بين المحلل النفسي والشخص موضوع التحليل. فمن خصوصيات التحليل النفسي تحليل عملية النقل والتحويل هذه. ومن شروط ممارسة التحليل النفسي أن يكون المحلل النفسي قد خضع هو نفسه لتحليل نفسي طويل المدى وعميق، كما ينبغي أن يحصل على الاعتراف له بالقدرة على ممارسة

التحليل النفسي من طرف جماعة من المحللين النفسيين، إضافة إلى ضرورة أن يتمتع بتكوين نظري وأن يظل هو نفسه موضوعا للتحليل بشكل دائم حتى يتمكن من التخلص من شباك النقل والتحويل، والسبب هو أنه لا يمكنه تعلم تجنب فخاخ اللاشعور في الكتب، بل لا بد له أن يخوض تجربة شخصية في تجاوز مخاطر وشباك اللاشعور والتغلب عليها. وإذا كان التحليل النفسي يركز على الكلام والكلمات فإنه لا يهتم بمدى تطابق الكلمات مع الواقع، فاللاشعور لا يهتم بالواقع ولا بالتناقض، فدور الكلمات هو تمكين المُحلّل (الشخص موضوع التحليل) من امتلاك تاريخه والتحرر من تكرار التجارب المؤلمة.

يعارض التحليل النفسي استبداد التصنيفات الاجتماعية واستبداد تصنيفات الأمراض النفسية وينظر إلى العَرَض كتعبير مقنع لكبت في طريقه للظهور. ولقد تعرض التحليل النفسي للعديد من الانتقادات من طرف فلاسفة وأطباء نفسيين وعلماء في تخصصات الأعصاب والدماغ على وجه الخصوص، لكنه تعرض لانتقادات من طرف بعض المحللين النفسيين أيضا، ومن بينهم المحلل النفسي المجري ساندور فيرينزي (1873-1933) والذي نعته فرويد نفسه "بالأستاذ والمعلم الكبير". رأى فيرينزي أن النتائج الإيجابية للتحليل النفسي ضئيلة، وأنه يعتمد مدة علاج طويلة، كما يمكن لحصص العلاج أن تؤدي لنتائج عكسية، وأنه يبالغ في إرجاع أسباب فشل العلاج لمقاومة الشخص موضوع العلاج (المُحَلّل).

إن العلاج الذي يقدمه التحليل النفسي لا يستهدف تحقيق الشفاء، لأن الشفاء لا معنى له في التحليل النفسي وذلك لأنه من المستحيل شفاء الحياة، وما يمكن إنجازه هو فقط تمكين الشخص موضوع التحليل من الارتقاء إلى رغبته والتصالح معها.

4. الزمن

1. برجسون: مفهوم الزمن

أعاد هنري برغسون Henri Bergson (1859 - 1941) النظر في التصور المعتاد لدى الناس للزمن، التصور العادي الذي يُعرف بتصور الحس المشترك أو تصور بادئ الرأي. بل أعاد النظر في المعنى الفلسفي والمعنى العلمي للزمن كما كان متعارفا عليه قبله.

بيّن برجسون أن الزمنَ بعدٌ من ابعاد الوعي، وأن انسياب الزمن وجريانه ومروره هو خاصية مرتبطة بالإدراك الفردي أكثر ممّا هو خاصية ملازمة لشيء واقعي موضوعي قابل للقياس.

وبيّن أيضا أن الزمن يتطابق عمليا مع عملية قياس التكرار الذي يحدث في المكان، وذلك لأنه معطى موضوعي مرتبط بالمكان. وبما أنه قابل للقياس (بالوسائل المخترعة لهذا الغرض مثل آلة الساعة والكرونومتر...) فهو بالتالي قابل للقسمة ولتحديد مكوناته المرتبطة بالمكان. ويمكن توضيح هذه الفكرة من خلال تحليل معاينة اشتغال ساعة جدار مثلا.

حين ينظر المرءُ إلى ميناء الساعة ويتابع حركة عقربها الذي يتطابق مع تأرجحات البندول، فإنه لا يقيس مدة زمنية كما يمكن أن يعتقد ذلك، وإنما يقوم فقط بحساب التزامن، فخارج وعي هذا الملاحظ، أي ما يحدث موضوعيا في المكان، لا وجود إلا لموقع واحد وفريد لعقرب الساعة وللبندول، حيث لا يتبقى شيء للمواقع السابقة. فما يقوم به الملاحظ الذي يَعُدّ ستين ثانية هو تعويض تأرجح بآخر في المكان ستين مرة، بينما لا توجد اية روابط بين مختلف مواقع عقرب الساعة لأنها لا تشير كلها إلا للحاضر.

وهكذا، فإن قياس الزمن الفيزيائي هو معادل في الواقع لقياس المكان. وبناء على ذلك، يتمثل الحس المشترك والعلم أيضا الزمن اعتمادا على المكان.

يميز برجسون بين الزمن والديمومة. فالديمومة تشير للزمن النفسي، الذي هو زمن ذاتي وحميمي. بينما الزمن هو موضوعي يوجد خارج الإنسان. وبما أن الديمومة تجربة يختبرها الانسان فقط، فلا يمكن ان تقاس موضوعيا، ولا يمكن إخضاعها للقسمة، فالوعي هو تدفق متجانس.

يشرح برغسون ما يميز الديمومة عن الزمن من خلال مثال يتعلق بإدراك ذوبان قطعة سكر في الماء. فإذا أراد المرء إعداد كأس مليء ماء محلى بالسكر، فعليه انتظار ذوبان كمية السكر التي وضعها في الكأس المليء بالماء. فمدة انتظار الذوبان لا تعتبر زمنا رياضيا، أي زمنا

علميا يطبق على تطور الطبيعة، فمدة انتظار ذوبان قطعة السكر تتزامن وتتطابق مع تعجّل المُنتظر ونفاذ صبره وضجره، أي تتطابق مع إحساسه بأن عملية الذوبان استغرقت وقتا أطول في تقديره. أي أن انتظار ذوبان قطعة السكر يتطابق مع جزء من ديمومة الإنسان، وهي ديمومة غير قابلة للإطالة او للتقصير حسب الرغبة والإرادة. فالأمر لا يتعلق هنا بالفكر، وإنما بالمعيش.

إن الديمومة التي تعاش وتختبر نفسيا عبر الوعي تختلف عن زمن ساعة الجدار لأنها تخص هذا الفرد أو ذاك. إن الديمومة هي الزمن الحقيقي حسب برجسون وهي موضوع غير متاح للعلم ويتعذر على هذا الأخير دراستها بمناهجه ومفاهيمه ونظرياته.

أراد برجسون من خلال هذا التعارض الذي أقامه بين الزمان التصوري المجرد المتجانس والفارغ الذي يدافع عنه العلماء، والزمن الذي يعاش من طرف هذا الفرد أو ذاك والذي هو زمن الديمومة الخالصة، أراد من ذلك البرهنة على عجز العلم عن التحكم في الزمن الواقعي الذي يتطور الإنسان في صلبه.

لا يستطيع العلماء اختراق سُمك الحياة ودراسة المزايا التي تميز الوعي الفردي (مثل المعيش، الذاكرة، الرغبات...). يخلقُ العلم وهما بأنه يتحكم في الزمن المعيش. لقد عوّض العلم الديمومة بمعادل (مكافئ) رمزي، وهو عبارة عن تمثل، لذلك فمهمته ليست هي الحصول عل معارف حقيقية، وإنما الحصول على ما هو عملي. فالعلم يعمل، وفقا لما تقتضيه منه ماهيته، على إحلال العلامات (الرموز) محل الأشياء. فلكي يتحقق التفكير في الحركة، مثلا، ينبغي توفر جهد عقلي متكرر بلا انقطاع، لذلك تقوم العلامات (الرموز) بتحرير الإنسان من القيام بذلك الجهد العقلي المتكرر بلا انقطاع والضروري للتفكير في الحركة، وذلك بتعويض الحركة المستمرة للأشياء بتركيب مصطنع مكافئ لتلك الحركة في المجال العملي يتم التحكم فيه بدون بذل الجهد المطلوب للتفكير في الحركة.

2. مارتن هايدغر: مفهوم الكينونة (Être) والكائن (étant)

يرى مارتن هايدغر Heidegger أن موضوع الكينونة (Être) كان ينبغي أن يكون هو المسألة الأساسية التي تهتم بها الفلسفة. أن يكون هو موضوعها الرئيسي. ولقد تكلف هو شخصيا بالتفكير فلسفيا في هذا الموضوع في كتابه "الكينونة والزمان" (سنعتمد ترجمة فتحي المسكيني لكتاب هايدغر "الكينونة والزمان - Être et Temps). وبالرغم من أنه يرفض أن يُعتبر فيلسوفا وجوديا فإنه يُحشر ضمن فلاسفة هذا المذهب (إلى جانب سارتر، وكيركجارد وكارل ياسبرز وغابرييل مارسيل...).

لقد نسيت الفلسفة موضوع الكينونة (Être) لذلك تكلف هايدغر برد الاعتبار لهذا الموضوع. قام بإيقاظ روح الاهتمام بمعنى هذا المفهوم المنسي طيلة تاريخ الفلسفة (منذ أرسطو حتى عصره هو). إن التراث الفلسفي، منذ اليونان القديمة، تغاضى عن التفكير في هذه القضية. لذلك "سقطت في النسيان بسرعة".

بالنسبة لهايدغر، توقف البحث الفلسفي الرصين في معنى الكينونة (Être) منذ فلسفة أرسطو (أهم كتاب فلسفي لأرسطو هو كتاب: الميتافيزيقا - La Métaphysique).

لكي يوضح مسألة الكينونة (Être) المنسية، اعتمد هايدغر على مفهوم الكائن (étant) لكي يحدد (يصف ويعيّن) الوقائع الخاصة المكوَّنة من الجواهر في تعارض مع الكينونة. إن القول بأن الإنسان كائن (étant) يعني أنه ينحو نحو كبت أو نسيان الكينونة التي هي المنبع الروحي الأساسي الذي يسكنُه. ويتم تقديم الكينونة كمفهوم عام جدا بحيث يصعب تعريفه بسبب هذه العمومية. فهو (مفهوم الكينونة) يتميز بحكم هذا التعريف العام بالكونية والبداهة. وهذا يجعل التفكير فيه مضيعة للقوت مادام بديهيا وكونيا. فما هو بديهي هو ما يفرض نفسه تلقائيا.

أمام هذا الوضع المتعلق بمفهوم الكينونة وبالكينونة ذاتها أراد هايدغر إصلاح ما أفسده تساهل التراث الفلسفي مع هذا الموضوع. لذلك يعتمد مقاربة فلسفية صارمة في تناول الكينونة التي يملكها كل إنسان (كل كائن).

تُختبرُ الكينونة من خلال الوعي بها. فعلاقة الكائن الإنساني بالعالم تختلف عن علاقة الأشياء والحيوانات به. ويعود السبب في ذلك لكونه يعرف (ويعي) أنه موجود وأنه سيموت، فهو يفكر في وجوده ويستشرف الآتي. وهذه المميزات تجعل منه كائنا متميزا وهو ما يُترجمُ في كونه يملك: العناية بالكينونة. وبسبب هذه الخاصية الاستثنائية يعتبر الإنسان "كينونة-الهناك" (دازين). فهذا الكائن الذي هو نحن، والذي يتمتع بإمكانية التساؤل (من بين إمكانيات أخرى) يتم التعرف عليه كدازين: وهذا الأمر يجعل معرفة وجود الإنسان ضرورة. من أجل إيجاد حل لمسألة الكينونة بصفة عامة. يتميز الدازين بالأساس بانفتاحه على العالم: فهو يضع الإنسان في العالم، بحيث تكون له في جميع الحالات علاقة به، سواء أحبه أو كرهه أو هرب منه... ومن بين جميع الكيفيات التي يمكن أن يرتبط من خلالها الإنسان بالعالم اختار هايدغر ثلاث كيفيات وهي: الكينونة-في-العالم (أي الانهماك والاستغراق في التفاهات اليومية)، الفهم (الذي هو استشراف المستقبل) وأخيرا القلق الممكن حدوثه أمام عبثية الحياة.

ترتكز الكينونة على الزمن بالأساس. ولقد عبر هايدغر عن الرباط الوثيق الذي يشد الكينونة للزمان. وبسبب هذا الرباط الوثيق بينهما لا يمكن الحديث عن أحدهما دون

الحديث عن الآخر. فالكينونة هي كينونة في طور الكينونة. هي كينونة في الحاضر. ويوضح هايدغر أن الكينونة لا توجد في الزمان، مثلما توجد الكائنات فيه، لأنها هي نفسها مكونة من الزمان. فالدازين مكون من الزمان المعاش في تعارض مع الزمان الموضوعي المقاس علميا. يتعلق الأمر بعملية تركيبية للماضي والحاضر والمستقبل: فالذات "تغادر نفسها" لكي تعي كينونتها وتعرِّف نفسها قبل أن تعود إلى ذاتها، أي أن تعود إلى "داخليتها".

فأنماط الوجود الثلاثة التي هي الكينونة-في-العالم، الفهم، والقلق تشهد على "دهرية" الدازين. يتصور هايدغر علاقة هذه الأنماط الثلاثة بالزمان كالعلاقة بنموذج مثالي للوجود الأصيل. ولكي يتملك الإنسان هذا الوجود الأصيل عليه أن يتحمل عواقب ما ينتج عن الحرية وعن الإمكان والاحتمال. وأن يعيش وهو يعي وعيا تاما أن الموت آت، وأن يستشرف المستقبل.

أما الوجود غير الأصيل فيتميز، على عكس الوجود الأصيل، بموقف منفعل تجاه الزمان، والذي هو الانتظار. ويمكن التعرف على هذا الموقف المنفعل، على سبيل المثال، في الثرثرة والفضول.

3. الحداثة

ارتبطت الحداثة في الفكر العربي الإسلامي بالأدب. وهذا يعني من جهة أن هذا المجال نعم باستقلالية نسبية عن البنية الاجتماعية العامة التقليدية، مما مكنه من نقدها واستلهام نموذج مستقبلي ينظر إلى المستقبل ويشهر سيوف نقده ضد الماضي المتمثل في التقاليد.، ومن جهة أخرى يدل ذلك على هشاشة الفكر الحداثي لانفصاله عن أسسه الاجتماعية تسنده وتمنحه قوة الانتصار.

فحينما يحدد "أدونيس" أوهام الحداثة التالية: الزمنية، المغايرة، المماثلة، التشكيل النثري، الاستحداث المضموني، يقوم بذلك ضمن السجال بين الأدباء والمبدعين الباحثين عن "أسلوب جديد للتعبير" وليس عن نمط جديد للحياة.

لقد كان أول من استعمل مفهوم الحداثة الفرنسي هو الأديب "بالزاك"، بالرغم من أن مفهوم الحداثة له أصول لاتينية. ومن الناحية التاريخية، تطابقت الحداثة مع "العصر الحديث" أو "الزمن الحديث"، ويرى البعض أنها بدأت سنة 1451 مع استيلاء العثمانيين على القسطنطينية، وهناك من يرى أنها بدأت سنة 1492 وانتهت مع نهاية الثورة الفرنسية سنة 1920.

لما كان يطلب من "فوكو" تعريف الحداثة كان يجيب بأنه لا يعرف معناها، وأنه بالمقابل يعرف ما تعنيه فكرة الحداثة عند بعض الكتاب وعلى رأسهم "بودلير". فبالنسبة لهذا الأخير تعني الحداثة "موقفا" يتميز بالمميزات التالية:

- الحداثة موقف فعال تجاه الحاضر الملح، أي أن الحاضر لا يجب أن يفهم كموضة سبقتها موضة أخرى وستتلوها ثالثة، أي أن الحداثة تقتضي فهم الحاضر في خصوصيته وتميزه و"بطوليته"، مما يمكننا من الاندماج باللحظة الحاضرة.

- الحداثة تعني أن نجعل من الحاضر "بطوليا" دون أن يقود ذلك إلى تقديسه، أو إلى محاولة سجنه في راهنه. فالإنسان الحديث خلافا للمحافظ والرجعي، هو الذي يقتنع بأن لحظته التاريخية حاسمة، وبالرغم من أهميتها يؤمن بضرورة تجاوزها.

- الحداثة هي موقف تجاه الذات يجعلها تبحث عن التحرر وإبداع وجوده الذاتي باستمرار، أي العمل على ملاءمة العالم الموجود مع عالم الذات وليس خلق عالم جديد يتلاءم، نظريا مع الذات.

- الحداثة هي التأكيد على أن الحاضر البطولي وفضائله المؤثرة إيجابيا على الذات لا يتحقق عبر السياسة وإنما تتحقق عبر الفن عبر الاعتناء بالذات بإضفاء طابع جمالي على نمط وجودها.

ومن الناحية الفلسفية تعني الحداثة مشروعا فرضه العقل كمعيار متعالي عن المجتمع. ونجد البعض الآخر يرى أن الحداثة هي نتيجة لأزمة العقل في التاريخ. ولكن من الناحية السوسيولوجية، تعني الحداثة نمطا لإعادة إنتاج المجتمع اعتمادا على آليات البعد السياسي والمؤسساتي المستعملة في عملية الضبط والسيطرة. إن الحداثة بهذا المعنى هي تغيير عميق في نمط الضبط والتحكم المتعلقة بإعادة إنتاج المجتمع اعتمادا على تغيير معنى المشروعية، حيث يحتل المستقبل مكان الحاضر، وتتم عقلنة أحكام وأعمال الناس، ويتعلق الأمر هنا بإمكانية تغيير القواعد المتحكمة في الحياة الاجتماعية وقدرة الناس على التحرر من التقاليد.

ويمكن ربط الحداثة أيضا بعدم التوقف في البحث عن تحقيق النموذج المثالي الذي بلوره فلاسفة الأنوار، أي الصراع ضد تعسفية السلطة، والأحكام المسبقة واعتباطية التقاليد. وبعبارة أخرى، فالحداثة هي الرغبة في أن يكتسب العقل مشروعية السيطرة السياسية والثقافية وجعل الإنسان مصدر المعرفة والحقيقة والسيادة بناء على إتباع مبادئ كونية.

إن أهم خاصية تميز الحداثة هي القطع مع التقاليد. وهذا ما نجده عند "ديكارت" في مؤلفه الشهير المعنون ب"خطاب حول المنهج"، وعند "جون جاك روسو" في "الخطاب حول

أصل وأسس اللامساواة بين البشر". لقد أصبح الفرد أساس وغاية الحداثة، وتحولت الفردانية والحرية إلى دعامتين أساسيتين للحداثة. لقد حدث تحول هام في نمط تصور الإنسان للعلم فلسفيا وسياسيا بفضل الحداثة.

لكن الحداثة تعرضت لانتقادات ومساءلات، فهي من جهة عبارة عن فضاءات لأزمة عميقة تخص العقل أساسا ونتائجه، مما جعل "ليو ستروس" يتهم الحداثة بالسقوط في التقليد أيضا، لما تحول نقدها للتقاليد إلى تقليد بداخلها وجزءا ثابتا فيها. كما أن الحداثة حسب "هابرماس" هي مشروع غير مكتمل، مما يفرض على البشرية حمايته والدفاع عنه ضد سيادة العقل الأداتي الذي ينتج عن المردودية الاقتصادية وسيادة التقنية. يجب إنقاذ العقل الذي هو القدرة على فهم الغايات من براثن العقل الصوري الأداتي.

ومن بين الانتقادات الموجهة للحداثة تحولها إما إلى "ما بعد الحداثة" أو إلى "الإفراط في الحداثة". ف"ما بعد الحداثة" هو مفهوم ظهر للتعبير عن حدوث قطيعة مع الحداثة بسبب تفنيد الفكر الحداثية القائلة أن التقدم في الغرب الذي تحقق عبر الاكتشافات العلمية وعقلنة العالم سيقود لتحرير الإنسانية، وتزامنت هذه القطيعة مع ضعف مؤسسات التأطير الاجتماعي وتآكلها (مثل العائلة، الأحزاب، المؤسسات الدينية، المدرسة...).

أما مصطلح "الحداثة المفرطة" فيشير إلى المبالغة الشديدة والتطرف في نتائج الحداثة وتجاوز معاييرها وأطرها التي ميزتها منذ نشأتها.

فكيف يدخل العرب المسلمون الحداثة بعد تجازها من طرف أهلها وهم بتقاليدهم وتراثهم متشبثين، وللعقل مغيبين، وللخرافات عابدين ومنتصرين، ولغيرهم رافضين وكارهين، ومن أنفسهم منتقمين؟

4. كيركجارد: القلقُ يكشفُ عن عظمة الإنْسانِ

لا يعتبرُ سورينْ كِيرْكِجَارْدْ Søren Kierkegaard (1813-1855) نفسَه فيلسوفا وإنما يصنفُ نفسه كشاعر ديني. تمحور فكره حول "الشخص الإنساني" وحول "قضاياه الوجودية". يهتم بالإشكاليات التي تساهم في تغيير حياة الإنسان. ويعتقد أن الحقيقة ليست مفهوما مجردا وإنما هي ما ينبغي أن يتجسد في وجود الإنسان. فالإفراط في المعرفة يقود الإنسان إلى نسيان وجوده. كما أن السؤال الذي يهمّ كيركجارد ليس هو معرفة العالم والله والدين، وإنما هو: كيف يجعل الإنسانُ من حياته تعبيرا عن الحقيقة؟

فلكي يصبح الخطاب كلاما حقيقيا، ينبغي أن يتجسد داخل الوجود وليس أن يتمحور حول الوجود. فهدف الفكر ليس هو العقلانية المجردة وإنما هو أن يُعاش داخل الوجود. وبهذا المعنى يعتبر كيركجارد من أبرز الفلاسفة المعارضين والرافضين لفلسفة هيجل.

هو مفكر ديني، واحد رواد الفلسفة الوجودية، صاغ فلسفة يمكن نعتها بأنها فلسفة الاختيار. ومن الفلاسفة الأوائل الذي دافع على أن الحقيقة ذاتية. كما اهتمت فلسفته اهتماما كبيرا بالتعبير عن المشاعر الداخلية. كما أن مسيحيته هي مسيحية بدون وساطة وبدون مؤسسات وتكاد تكون بدون كنيسة. كما وصف الحياة الداخلية للإنسان باعتبارها وعيا ممزقا بين الشك والخطيئة الدائمة ومأساة الاختيار.

إن القلق، حسب كيركجارد، هو شعور ملازم للوضع البشري. لذلك توخى توضيح بعده العام، أي عدم النظر للقلق باعتباره يقتصر على موضوع محدد، وإنما النظر إليه كتجربة يعيشها الإنسان في مواجهته للحياة: القلق هو ما يشعر به الإنسان وهو يواجه الحياة.

تطور معنى القلق منذ اليونان القديمة. كان معناه عندهم هو "الاختناق" و"التضييق". كان يشير لأعراض جسدية تدل على حالة قلق ناتجة عن العلاقة مع العالم ولم يكن يدل على الحالة نفسها. وتطور معناه بعد ذلك عبر التاريخ. لم يكن العالم بالنسبة لليونانيين مصدرا للقلق لأنهم كنوا يتصورونه ثابتا. لذلك يرى كيركجارد أن المسيحية هي أصل القلق، أي أنها هي التي تسببت في أن يصير العالم مصدرا للقلق. ويشرح ذلك من خلال مسألة "الخطيئة الأصلية": فهو يرفض التأويل السائد تاريخيا للفعل المنسوب لآدم، والذي يعتبره المسيحيون "خطيئة أصلية".

يفسر كيركجارد فعل آدم تفسيرا نفسيا، يحرره من التأويلات الوثوقية (الدوغمائية) السائدة. يرى أنه من الخطأ اعتبار أن الحياة الإنسانية هي مجرد تكرار لتجربة فرد استثنائي. فآدم، حسب كيركجارد، لم يُدخِل الخطيئة للعالم، لأن الخطيئة سمة ملازمة للطبيعة البشرية. ويؤكد أن كل الناس غير مرتبطين "بالإنسان الأول" عن طريق الخطيئة، وإنما هم مرتبطون به من خلال الفكر. هذا الفكر الذي يجعل الإنسان يعيش حياته كفرد له خصوصيته، وكعضو في النوع الإنساني.

إن القلق يكشف عن عظمة الإنسان حسب كيركجارد. فهو خاصية من خصائص الفكر الذي يميز الإنسان ويفصله عن الحيوان. لقد أصيب الإنسان بالقلق إبان طفرته الأصلية. ففي البداية، لم يكن الإنسان يملك خاصية الفكر امتلاكا فعليا، وإنما كان يملكها بالإمكان (بالقوة). وفي هذه الحالة، حالة عدم التمييز بين الجسد والفكر (الروح)، كان الإنسان يعيش حالة جهل مُسبّبة للبلبلة والاضطراب. والسبب في ذلك هو أنه كان "لا يَعرف

أنه لا يعرفُ". هنا ظهر القلق عن الالتباس الذي تملّك الإنسان الأول. تملّك القلق آدم وهو لا يميز بعد بين الخير والشر: فمنحه القلق إمكانية الحرية.

كيف منح القلق إمكانية الحرية لآدم؟ إذا كانت جميع الظروف التي تجعله يرتكب الخطيئة قد اجتمعت، فلقد كان بإمكانه عدم ارتكابها. فالروح الإنسانية هي الوحيدة القادرة على الانتقال من الفكرة إلى الفعل.

إن خاصية القلق هذه جعلت كيركجارد يعتقد أن هذا الأخير يمكنه ان يقود الإنسان إلى الإيمان. فالقلق هو قبل كل شيء مانعٌ يمنع الإنسان من ارتكاب الخطيئة. فهو يظهر في حياة الفرد وفق العلاقات التي ينسجها مع الخطيئة. ويتسبب له في عدة أصناف من العذاب الأخلاقي. ويبقيه في علاقة وهمية بالوجود. ويمنعه من التفكير في الغاية من حياته وفي نتائج الخطيئة الأصلية، وهو بذلك يشكل عائقا يعرقل مساره، لكنه عائق يقوده للإيمان.

يقترح كيركجارد كمخرج من هذا المأزق أن يقومَ الإنسانُ بالسيطرة على القلق عوض الخضوع له، وهو الأمر الذي سيجعله يقبل علاقته الضرورية مع الله. وهذه العملية ممكنة لأن الإنسان هو عبارة عن كلٍّ يتكون من جانب ملائكي وآخر حيواني: إنه عبارة عن تركيب، وبما أنه كذلك فبإمكانه اخْتبَار تجربة القلق.

إن القلق مفهوم مركزي في فكر كيركجارد. استعمله للإشارة إلى ما يشعر به الإنسان لما يعي وضعه في العالم. لن يتمكن الإنسان من بلوغ الحقيقة المطلقة، ولن يتأكد من أي شيء. فهو مجبر على أن يختار دون بلوغ اليقين بأن اختياره صحيح. لذلك فاللجوء للإيمان هو الحل. الإيمان يقين ذاتي. فالأمر يتعلق بمعرفة الحقيقة بالنسبة للذات، وليس بمعرفة الحقيقة في ذاتها. القلق شعور بدون موضوع محدد. ويوجد القلق في علاقة الإنسان بضرورة اختياره لاختيارٍ معين ضمن عدة إمكانيات خاصة بوضعه. فالقلق هو التعبير عن تجربة الحرية التي يختبرُها الإنسان كدُوَار (دوخة). لذلك من الضروري دراسة القلق نفسيا باعتباره شعورا عوض دراسته فلسفيا كمفهوم.

5. الغير

1. جدلية العبد والسيد حسب هيجل

تبين جدلية العبد والسيد أهمية الغيْرية (أو المغايرة). ويؤكد هيجل أن الفرد يرغب بقوة في أن يعترف به الغير.

يكون الإنسان في البداية غارقا في الطبيعة التي هو جزء منها. لذلك لا يميز في هذه المرحلة الواقع عن فكره. ثم بعد ذلك، يعي ذاته من خلال أفعاله ومن خلال تملكه للأشياء، وهو الأمر الذي سيجعله في مواجهة الوعي بأشباهه.

تولدت جدلية العبد والسيد من الحاجة للاعتراف. وصف هيجل اندلاع هذه الجدلية كما يلي: لما يلتقي فردان، يبدو كل فرد للآخر باعتباره شيئا من الأشياء، لأن بعد الغيرية لم يترسخ بعد في وعيهما. فجدلية العبد والسيد ترى انه لما يلتقي وعيان (فردان لكل واحد منهما وعي خاص به) فإنهما يتصارعان صراعا يمكن نعته بصراع الحظوة أو صراع الاعتبار. فكل وعي يبحث تلقائيا عن خضوع الوعي الآخر له، وقبول قيمته والتخلي عن الاحتجاج عليه.

تدل هذه الجدلية على أن الإنسان لا يمكنه أن يحيى إنسانيته إلا في علاقته بالغير، أي عبر الغيرية، وأنه لا يكون إنسانا إلا في حدود حصوله على الاعتراف به من طرف الغير دون أن يعترف هو بالغير. وباعتباره كائنا اجتماعيا، فإنه لن يدرك الاعتراف إلا في علاقة عدم المساواة والإخضاع، ولهذا السبب ينبغي أن تتجسد هذه الجدلية في صراع حتى الموت. يرى هيجل أن المجتمعات الانسانية متأثرة جدا بالصراع.

إن جدلية العبد والسيد هي صراع حتى الموت. يرى هيجل أن كل وعي يهدف إلى إخضاع الوعي الآخر والمخاطرة بإبادته. لكن هذا التطرف في خوض الصراع يجعل هذا الأخير معقدا: فبما أنه لا وجود لسيد بدون عبد، فإن موت أحد الفردين سوف يقود إلى ضياع طموح الآخر في التحول إلى سيد. أي أن الوعي المسيطر لن يستطيع تنفيذ تهديده بإبادته للآخر، لأن إبادة الآخر ستحرمه من الحصول على اعترافه به والذي هو حاجة ضرورية له. ولذلك سوف ينتهي الصراع لما يخشى أحدهما الموت ويفضل الحياة على الحرية ويقبل بالتحول إلى عبدا للآخر.

يصبح المنتصر سيدا معترفا به، ويحصل على الوعي بذاته، ويحرم المنهزم الذي صار عبدا من الاعتراف به. ويتحرر السيد من الشغل لأن العبد سوف يعمل من أجله.

إن جدلية العبد والسيد هي محرك التاريخ. يصف هيجل كيف أن السيد –الذي صار ليّنا ورَخوا بسبب حياته الخالية من الشغل- فقد الاتصال بالأشياء تاركا هذه العملية كلها للعبد الكادح.

فالعبد الذي اعترف بالسيد يُحوّل الطبيعة، عبر الشغل، ويُحوّل نفسه، لأنه يعمل وفق فكرة مجردة عليه إنجازها. تبين جدلية العبد والسيد أن الشغل يؤنسن العالم من خلال أنسنة العبد، وتولد، من خلال ذلك، الحركة الجدلية المؤثرة في التاريخ.

إن العبد الكادح، البطل الذي يحرّكه الخوف من الموت العنيف، هو بورجوازي العالم الحديث الذي تتعارض قيمته مع الإيتيقا الأرستقراطية، وبالخصوص قيمة حب الحرب.

تصل جدلية العبد والسيد إلى نهايتها في عملية تصالح مزدوجة تتحقق بفضل الدولة. فبما أن الدولة تأسست على المعاملة بالمثل، من جهة، فإنها تجعل الاعتراف المتبادل بين الأفراد ممكنا بإجبارها المواطنين على الاعتراف ببعضهم البعض. كما تجد الدولة بداخلها، من جهة أخرى، لحظات الحرب والشغل في التوتر القائم بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة.

2. سارتر: معنى "الجحيم هم الآخرون"

من بين الجمل الشهيرة لجون بول سارتر Jean Paul Sartre الجملة التالية: "الجحيم هم الآخرون". توجد هذه الجملة فى مسرحية سارتر التى تحمل العنوان التالى: "جلسة مغلقة .Huis clos "نقرأ فى هذه المسرحية أن ثلاثة أشخاص يلتقون بعد موتهم فى غرفة. وهؤلاء الأشخاص الثلاثة هم: غارسان Garcin الصحافى، إيناس Inès المستخدمة فى البريد واستيل Estelle المرأة الغنية التى تحب لقاء الناس. لا يعرفون بعضهم البعض، وينتمون لأوساط اجتماعية مختلفة، وليست لهم نفس القناعات ولا نفس الأذواق. تجري المحاكمة فى هذه الغرفة: كل واحد منهم قاض ومتهم فى نفس الوقت. وستنصب المحاكمة حول أفعال كل واحد منهم، تلك الأفعال المكونة لوجوده. فالحياة تعاش من خلال هذه التجربة التى ترمز للحياة من خلال الآخرين. الآخرون يتوسطون بيننا وبين الحياة .فالأفراد الذين بفضلهم نعى أنفسنا لهم مكانة مهمة، لكن هذه الوساطة لها نتائج سلبية. يريد الأشخاص الثلاثة الإفلات من وضعيتهم ولكن الجحيم سينتصر عليهم .

ما الذى قصده سارتر بعبارته هذه (الجحيم هم الآخرون)؟ قال سارتر بأن الكثير من الناس فهموا هذه الجملة فهما خاطئا. فهم يظنون أنها تعني: (أن علاقاتنا مع الآخرين هي

دوما علاقة سيئة جدا ومتدهورة). لكن –يقول سارتر- ليس هذا هو معناها. ويشرح معناها كما يلى :

"إذا كانت العلاقات مع الغير صعبة، فإن الغير لا يمكنه أن يكون إلا جحيما. لماذا؟ لأن الغير هو أهم شيء بداخلنا لكى نعرف ذواتنا. فحينما نريد أن نعرف أنفسنا، فإننا نستعمل المعارف التى يملكها الآخرون عنا. نذكر أنفسنا بالوسائل التى بحوزة الغير. فمهما اعتقدت أن ما قلته عن نفسى هو أمر مهم، فإن حكم الغير يشكل أهم شيء قلته عن نفسى .

أى أنه إذا كانت علاقاتى بالغير سيئة، فسوف أضع نفسى فى وضعية تبعية تامة للغير، وبالتالى سأكون فى الجحيم. يوجد الكثير من الناس فى الجحيم لأنهم تابعون فى أحكامهم عن أنفسهم للغير. لكن هذا لا يعني أنه لا يمكننا إيجاد علاقات من نوع آخر مع الغير. فالجملة (الجحيم هم الآخرون) تدل على الأهمية البالغة للغير بالنسبة للذات."

3. جون بول سارتر: تحليل نظرة الغير للأنا

يرمينا الغير بنظرته بدون إذننا. وهذا الأمر يزعجنا فى الغالب. يشرح سارتر تبعات نظرة الغير هذه للأنا فى كتابه (الوجود والعدم). يقول سارتر: "هذه المرأة التى أنظر إليها وهى تتجه نحوي، هذا الرجل الذى يمشى فى الطريق وأنا أنظر إليه، هذا الشحاذ الذى أنظر إليه من نافذة غرفتى وهو يغنى.. كل هؤلاء هم بالنسبة لى أشياء". تحولُ نظرتى الغيرَ إلى موضوع أو إلى شيء، أى أن توجهَ إدراكى له وقصدَه له ينتج عنه أنه مجرد شيء.

حين أدرك الغير فمن الممكن أن يلازم ذلك الإدراك حكما ما عنه وبخصوصه. فبالنسبة للمرأة التى نظرتُ إليها (أدركتها من خلال نظرتى لها) وهى تتوجه نحوي، فإنها لا تبدو لى وكأنها فقط آتية نحوي (موضوعيا بدون إضافة أى معطى آخر)، بل قد أقول لنفسى إنها جميلة أو غير جميلة، أنيقة أو غير أنيقة... فالنظرة هنا صاحبها حكم عن الموضوع الذى أنظر إليه (المرأة فى هذه الحالة) .

إن نظرة الغير لنا تزعجنا لأننا نشعر وكأنه قد جردنا من كل ما يكوننا (كبشر) وحولتنا نظرته إلى مجرد موضوع أو شيء. إن هذا الانزعاج مبرر لأنه ينبني على أن نظرة الغير لنا تعتدي على حميميتنا، على ما يكوننا كبشر. فلما يكون شخص ما ماشيا في الطريق وهو يفكر في مسألة من المسائل ضاربا عرض الحائط بما حوله، وفجأة ينتبه إلى حضور إنسان (الغير) ينظر إليه، فإن شعوره بكونه إنسانا يفكرُ، يصبحُ شعورا بأنه موضوع يُنظر إليه، كائنا بدون تميز ولا غنى إنساني، وكأنه فقد ما يكوّن شخصيته (حميميته، حريته...) .

إن العلاقة مع الغير تتأثر بطبيعة هذه النظرة التى تحولُ الإنسان إلى مجرد موضوع يُنظر إليه. إن نظرة الغير لى تبينُ أن له سيطرة وسلطة علىّ من خلال نظرته. إنه يتفوق علىّ لكونه يملك ما لا أملك: يملك نظرة موضوعية عنى، نظرة من خارجى حولى. فأنا لا يمكننى أن أنظر إلى نفسى من خارج نفسى. هذا النقص المهول سوف يحدد علاقتى بالغير: لا يمكننى أن أنظر إلى نفسى. هذا العجز يجعل الغير فى وضعية المُسيطر. ولا يمكن للمرآة أن تسدّ هذا النقص وتقوّم هذا العجز. فلما أنظر لنفسى فى المرآة لا تكون نظرتى موضوعية كمن يُنظَر إليه من خارج ذاته، إن الأمر يعود إلى ما يلى: "أنظر إلى نفسى وأنا أنظر إلى نفسى". إن نظرتى لنفسى فى المرآة هى مجرد انعكاس، وهى نظرة ذاتية بل قد تكون مصطنعة. لما ينظر لى الغير يقوم بذلك تلقائيا بدون تكلف. ولما أنظر إلى نفسى فى المرآة فالمشهد مُصطنع ومُعد سلفا. لهذا السبب لا تربكني نظرتي لنفسي في المرآة، لكن نظرة الغير تربكني. يملك الغير عني إدراكا لا أستطيع أن أحصل عليه... إلا من خلاله. لهذا السبب يكون الغير وسيطا ضروريا بيني بين نفسي (سارتر، "الوجود والعدم .("

لكن الغير ليس فقطا وسيطا ضروريا بيني وبين نفسي، بل إن نظرته لي من خارج نفسي تحولني إلى سجين لنظرته. أنا كذات صرتُ سجينا لنظرة الغير المطلة عليّ تلقائيا من خارج ذاتى. نظرة الغير تختطفنى من نفسى، تحولنى إلى موجود "ثابت" مثل صورة فى إطار: إنه التشيىء .

والتشيىء هو العملية التى تتحول فيها الذات تحت نظرة الغير إلى مجرد شىء. كما تفقد بسبب التشيىء حريتها. وسبب فقدان الحرية هو أن الذات لم تعد ذاتا فى نظرة الغير وانما صارت شيئا والشىء لا حرية له. لقد نزعت نظرة الغير الحرية منى. فصار الغير مالكا لحريتى لأن حريتى توجد فى الكيفية التى يرغب هو من خلالها أن يحكم علىّ وبفكر فىَّ. بهذا المعنى نفهم قول سارتر: "إن وجود الغير يتلازم مع انهيار مكانتى: السقوط من الأعلى إلى الأسفل ."

تسبب نظرة الغير لى فى تشييئى وفى فقدان حرتى لذلك فعلاقتى معه هى علاقة صراعية ومتوترة وقد يتخللها العنف. ولكننى بدورى لا أفلتُ من هذا الوضع الصعب: فأنا إما موضوع نظرة الغير واما أنظر للغير كموضوع .

إن انزعاجى من نظرة الغير لى قد يتسم أحيانا بالحدة كما يحدث فى تجربة الخجل. فلنفترض أن شخصا يمشى فى الطريق، وقد غرق فى التفكير فلم يعد يعير أى اهتمام لما ولمن حوله. وأثناء تفكيره يشرع فى التكلم بصوت مرتفع مع نفسه. ورغم غرابة سلوكه (بما أنه فى مجتمع) فإن ذلك لا يزعجه ما دام وحده ولا يوجد أحد حوله. وفجأة يعى أنه مُرَاقب من طرف الغير، فيشعر بالخجل. فهو لما كان وحده لم يشعر بهذا الشعور. لكن بمجرد ما ظهر الغير حوله وشعر بمراقبته له أحس بالخجل: فالخجل لا يوجد من أجل الذات، لا تشعر

الذات بالخجل لما تكون وحدها، الخجل لا يوجد إلا من أجل الغير وبسببه، أى لما نكون فى علاقة معه.

4. إيمانويل ليفناس: التفكير في وجه الغير

طور الفيلسوف إيمانويل ليفناس Emmanuel Levinas التفكير حول الوجه في كتابه (Totalité et infini). ليس الوجهُ مجرد موضوع مادي (من لحم وعظم) للتأمل، وإنما هو تجربة. لذلك يتحدث ليفناس عن ظهور وتجلي الوجه.

إن نظرة الآخر إلي تعني ظهور وجهه. وهذا يعني أن نظرتي للغير ونظرة الغير إلي لا تؤدي إلى تملك أحدنا للآخر. مسألة ظهور الوجه وتجليه تحيل على ظهور وتجلي عيسى المسيح في الديانة المسيحية. لكن المعنى الآخر، الرمزي وغير المباشر لتجربة الظهور والتجلي هو: الوعي بالمكون العميق لموضوع ما.

لما أنظر إلى الغير فإنني أبدو له أيضا وجها. الوجه تجربة تنفلت مني. الوجه ليس صورة للهوية ولا اسما لصورة تقريبية لإنسان ما. كما أن الوجه لا يختزل في عضلة ولا في عضو يدرسه الطب. كما أن وجه الغير معطى للجميع: إنه مجاني، لا أحد يشترط مقابلا للنظر إلى وجهه. قيمته كبيرة لكنه مع ذلك مجاني. الوجه يمنح نفسه لنا بدون توخي أية مصلحة حتى وإن كانت جمالية. إن ذلك يعود لكون الوجه يحمل قيمة، الوجه رمز حضور الآخر ذاته. وهذا الحضور المجسد في الوجه لا يقدر بثمن. وجه الآخر ليس شيئا ملقى وسط الأشياء.

يظهر الوجه، يكشف عن نفسه وسط الناس باستمرار. لكن من جهة أخرى، يكشف الوجه عن مفارقة تتمثل في كون الأجزاء المكشوفة من لحمه وعظمه هو هش هشاشة كبرى، ومعرض أكثر من غيره ليكون موضوع عنف. إن وجه الآخر في عريه وانكشافه هو التعبير عن الهشاشة البشرية.

تجربة الوجه تضعني (باعتباري أنظر لوجه الآخر) في مواجهة إحساسين متناقضين هما: من جهة، أرى وجه الآخر كمنطقة شديدة الضعف من السهل أن تتعرض للعنف، ومن جهة أخرى، حضور النداء أو الطلب أو القاعدة الأساسية التي تقول لي: لا تقتل.

إن وجه الآخر يدرك ضمن بعد أخلاقي. وهي أخلاق تقتضي احترام الوجه احتراما لا محدودا أي بدون أية شروط. للوجه دلالة في ذاته، أي باعتباره وجها، إنه "دلالة بدون سياق" (كما كتب ليفناس). للوجه دلالة متعالية، أي تتجاوز قصدي تجاهه، تجاوز إرادتي مثلا في السيطرة عليه.

يملك الوجه معنى في ذاته بغض النظر عن أي شيء آخر. إنه هو الذي يجعل أن: "أنت هو أنت". الوجه يجعل الآخر يبدو متفردا ويحظى بكونية الاحترام الذي يفرض نفسه علينا تجاهه. وإذا كان الوجه ليس مجرد عضلة أو مجرد لحم وعظم فإنه بهذا المعنى "ليس مرئيا". قال ليفناس: "أفضل طريقة للقاء الغير هي عدم ملاحظة حتى لون عينيه". فوصف وجه الغير كموضوع يؤدي إلى تحويل الغير إلى موضوع (حتى وإن كان موضوعا أدبيا مثل وصف وجه في رواية).

ومن ناحية أخلاقية، يحصل الشخص على اعترافنا بدلالته في ذاته، اي يحصل على احترامنا كيفما كانت وضعيته. والوجه هو أول مقاربة لهذه الاخلاق التي تقتلع الغير من سياقه وتعتبره كما هو: شخص حي. فوجه الآخر هو نداء ينادي مسؤوليتي الاخلاقية تجاهه: وبالرغم من كونه هشا فلا يمكنك أن تقتل شبيهك وأنت تنظر إلى عينيه وهو ينظر إلى عينيك.

6. الأخلاق

1. نيتشه: أخْلاقُ الأسياد

"هناك نقطة مشتركة بين أخلاق الأسياد وأخلاق العبيد وهي: الإكراه والتحكم عبر الخضوع و"الواجب" و"الإلزام" و"قانون" الاستبداد (ما وراء الخير والشر، 188 و1999). يتعلق الأمر دوما بترويض وتدجين وتربية الإنسانية بإجبارها، من خلال الاقتناع والإقناع والرعب، على اتباع القيم المعتبرة ضرورية وحيوية (الحسن والسيء، الخير والشر، العادل والظالم، المسموح به والممنوع إلخ...). لكن الاختلافات بين أنواع التخلق تقوم على نوعية التدابير والغايات والقيمة الممنوحة للحياة من جهة، وعلى ما نجرأ على تسميته بـ"عبيد" و"أسياد" من جهة أخرى.

لا يحيل السيد، هنا، على الفرد الذي بلغ شأنا كبيرا في إتقان فنه، الشيء الذي جعله لا يخطئ في ممارسته لهذا الفن، أي صار معصوما من الخطأ في ممارسته لمهاراته (الصانع التقليدي، الفنان، الفيلسوف، الحكيم). لا يتعلق الأمر بالإتقان المثالي التأملي -المعرفة، الخبرات العملية، مهارات التلاؤم مع المحيط (الأخلاق)- الذي يسمح بالسيطرة التامة على مجال معين. يُنظرُ لهذا الإتقان على أنه معيار لأخلاقية حقة ومعيار للنبل (الفجر، 537 – العلم المرح، 281). لكن "التحكم" يستعمل هنا بالخصوص للتعامل مع جماعة من الأفراد المتفوقين الذين يفرضون أنفسهم على جماعات أخرى تستمد قوتها من حقها في حياة أسمى (عدو المسيح، 57). للتحكم معنى سياسي (والسياسة المقصودة هنا هي السياسة الكبرى، أي السياسة كانفتاح وكتجاوز وليست السياسة التي تحقق هدفا معينا)، يُوجه لمراكز السيطرة والاستبداد، يوجه باختصار للسلطة والسلطان والاقتدار، وهي أمور تعبر عن نفسها أحاديا، تؤسس "أخلاقا تسطلية" (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، 37، صيف 1885).

يُصنّف ضمن طبقة الأسياد: الفنانون الكبار، العقول الحرة (ومن بينهم الشعراء الفرسان البروفنسيون)، المتصفون "بالمعرفة المرحة" (ما وراء الخير والشر، 260)، المتمتعون بالسيادة، الفلاسفة المبدعون للقيم (ما وراء الخير والشر، 61، 211)، المشرعون المستبدون (سيزار، نابوليون، زراداشت). لأخلاق الأسياد مراحلها: المرحلة الرومانية، الوثنية، الكلاسيكية، مرحلة النهضة (حالة فاغنر، الخاتمة). لا يمكن ان ينطبق هذا على المسيحية، ومرحلة الإصلاح، والثورة المضادة والرومانسية.

وحده السيد يملك القدرة على تقييم أعماله الخاصة، هو معيار حقيقته الخاصة. ليس من اختصاص الضعفاء والعامة أن يقرروا من هو القوي ومن هو الضعيف (إرادة الاقتدار، 280). لا مجال هنا للجدال والمناقشة والتفاوض والتراضي، ويعود ذلك أساسا لأن أنظمة القيم تم قلبها جذريا. بما أن العبد يُفسد مقولات السيد بخصوص الحسن والسيء وبخصوص الخير والشر. السيد هو إنسان الإثبات الأول: إنه يَعتبرُ جيدا من هو نبيل وكريم، من له صلة بالتعلق العاطفي بالآخر، واحترام الذات، الشرف والشجاعة حتى في مواجهة "الشر" (ما وراء الخير والشر، 260، 287 – جنيالوجيا الأخلاق، 54، 55). ويعتبرُ رديئا من يستحق الاحتقار، من لا يستحق "الاهتمام به" (أي من له صلة بالجبن والخسة وضيق أفق الفكر والكذب الأخلاقي)، أي باختصار: ما يعتبره الضعفاء "خيرا". هذا النبل يجعلُ من أرستقراطي العقل هذا "سيدَ احتفالِ الحياة" ومظاهرها (جينيالوجيا الأخلاق، 54). إن هذا المشكل حاسمٌ جدا إلى حدّ جعل نيتشه يخصص له الفصل التاسع (عنوانه في الترجمة العربية: ما النبيل؟) من كتابه "ما وراء الخير والشر" (257-296). إن الإثبات الذي يصدر عن العبد هو إثبات يحتل دوما مرتبة ثانية، يقوم بردود أفعال، إثبات ناقم لكونه يتأسس على الخوف من "الشر" (نفس المرجع). تتطلب عملية تغيير موقع للقيم الحيوية وعكسها وإفسادها قلبا لها يُنجزه أسيادُ الأرض (الشذرات المنشورات بعد الوفاة، صيف 1885).

ما هي القوة والضعف حين يُرَدّان للحياة؟ إن المعيار الأول الحاسم هو معيار عتبة التسامح: القوي هو الذي ينجح في تحمل واقع الحياة القاسي والمفجع (تقبل الإنسان لمصيره بمحبة، amor fati) حتى تحقيق الإثبات غير المشروط (إثبات له عمق غريزي غير قابل للاختزال): القمع، إبداع القيم ("حق السيد بامتياز"، ما بعد الخير والشر، 261)، تجريب الحياة نفسها، أي تجريب كونها اقتدارا مورفولوجيا لإرادة الاقتدار (ما وراء الخير والشر، 23، 259)، التي تعمل من خلال تجارب ومحاولات عمياء، بدون غاية أخرى ما عدا الإثبات الخالص للشكل الحي. الضعيفُ (الحياة المضمحلة، حالة فاغنر، الخاتمة) هو على العكس من ذلك، هو ذلك الذي لا يتحمل هذه الحقيقة والإكراهات والمتطلبات المرتبطة بها: إنه يخترع انفعالات النميمة الحقودة (خطيئة، خطأ، سقطة، ضغينة، وعي شقي، خجل من الذات أيضا [العلم المرح، 273، 275] خضوع، كراهية الذات وشفقة، مثلما هو الأمر في النزعة التشاؤمية الاخلاقية لشوبنهاور)، الهادفة للانتقام، في نفس الوقت، من عجزه الذاتي ومن السلطان المتغطرس للقوي (جينيالوجيا الأخلاق، III، 14). إن أخلاق الضعفاء هي تسامي الغيرة والحسد والجشع وهي المشاعر التي تخترق جميع مذاهب العدالة، بالرغم مما تدعيه هذه الأخيرة عن تلك المشاعر المسيحية، الاشتراكية، الديمقراطية (ما وراء الخير والشر، 242)، الليبرالية. لم يعد العبد هنا هو السجين، والحيوان الشّغّال المستغَل، إنه المستعبَد الذي صار متواطئا مع عبوديته وفقدانه للأهلية. هذا ما يشكل "نفي الحياة" (ما

وراء الخير والشر، 259): "تعريف الأخلاق: الأخلاق هي رد الفعل المميز للمنحطين مع وجود نية خفية للانتقام من الحياة، وقد توجت هذه النية بالنجاح (هذا هو الإنسان، IV، 7).

إن تخلّق السيد، أي الكيفية التي يمارس بها أخلاقه (وهو أمر مضاد لليبرالية)، (أفول الأصنام، 38)، يتحمل مسؤولية واقعية، ووقاحته المكيافيلية (يعترف أن الاستغلال هو طبيعة الحياة، هو "وظيفتها الهشة الأساسية"، ما وراء الخير والشر، 259) ومبدأ قسوته: "إرادته في أن يتسبب في الحزن والألم، الاستمتاع بالرفض، بقول: لا، امتلاك جلد صلب"، وهذا يفترض امتلاك "روح مقاتلة" (العلم المرح، 32 – أفول الأصنام، 38). "فالحياة تعني بالأساس نهب الآخر وجرحه، إخضاع الأجنبي والضعيف، قمعه، فرض معاييرنا عليه بقسوة، دمجه، أو على الأقل، أو في أفضل الحالات، استغلاله" (ما وراء الخير والشر، 259). السيد هو الذي يملك قوة التعرف على حقيقة الواقع المرة: "كان نبلاء اليونان القديمة يسمون انفسهم بالحقيقيين" (ما وراء الخير والشر، 230). إن هجوم نيتشه العنيف (في بداية كتابه "عدو المسيح"، 1-6) على الأخلاق المسيحية، أخلاق الضعفاء، يعود للاستقامة ولالتزام طريق الصواب.

الجينيالوجيا هي منهج يسائل الكلفة النفسية للأشياء. وقيمة التحكم تخضع لهذا الأمر أيضا: "كل نوع من التحكم يُؤدّى عنهُ ثمنٌ باهظٌ على هذه الأرض، حيث كل شيء يُؤدى عنه ثمن باهظ: لا يكون الإنسان جديرا بانضباطه الذاتي إلا بقدر تضحياته من أجل ذلك الانضباط" (العلم المرح، 366). ليس هذا الثمن شرطا فقط، إنه بالخصوص ضرورة باطنية قاهرة. فلكي يكون المرء قويا، ينبغي قبل كل شيء أن يشعر بالحاجة إلى ذلك: المنبع هو الرغبة الكبرى، لا بد إذن، على عكس الضعف الذي يعاني منه هذا الوضع الراهن (الضعف حاجة سلبية)، من الحاجة لمحنة، "لعواصف، لشك، لطفيليات، لأذيّة" (العلم المرح، 106)، ومعرفة أنه لا يوجد خلاص آخر ما عدا إشباع هذه الحاجة العليا. القوة حاجة فعّالة، مرغوب فيها، مُرادة ومُبتغاة، مُؤكدة ومثبتة: "الخطر الكبير" وحده يعلمنا كيف نعرف فضائلنا، كيف نعرف عقلنا (أفول الأصنام، 38)، هذا هو منطق هذه المحنة الفعّالة. ينبغي أن نعرف ثمن الحرية الذي يفرض على المرء أن يريدَ الاعتماد على الذات (ومواجهة اختبار المسؤولية الكبرى)، لكونه "لا يبالي بالأحزان، والقسوة، والحرمان، والحياة ذاتها" (نفس المرجع). الانسان الحر، الأرستقراطي الذي تربى في قلب "دُفَيْئات (أبنية وقائية) ساخنة" أعِدّت لإنسان قوي، ينبغي أن "يتم البحث عنه هنا، حيث ينبغي هزم أكبر قوة مقاومة بشكل مستمر: على بعد خطوات من الاستبداد على عتبة العبودية" (نفس المرجع).

هذا الحق هو حق الاختلاف الذي يُفهم بمعنى تراتبي وليس بمعنى ديماغوجي – التراتبية بين أسياد الفن تقدم فكرة توضيحية عن الموضوع، إنه واجبُ البعد، يرتكز على اقتدار الحياة القوية الخلاقة الوافرة حول الحياة الصاعدة (حالة فاغنر، الخاتمة)، والذي

يمارس حرية إرادته العليا (ما وراء الخير والشر، 19): لن يكون هناك حق كوني للاقتدار، حق يتمتع به الجميع، حق ديمقراطي، لا يقبل الاستثناء. إن إقامة أخلاق للجميع هو خطأ وغرور أسياد الأخلاق التقليدية (الفجر، 194). الأسياد الحقيقيون هم الاشخاص الأصليون الذين يمنحون الأسماء (العلم المرح، 261، جينيالوجيا الأخلاق،I ، 2)، يقررون، يحددون المعايير، ويشرعون لأنفسهم ولأعمالهم ولأقرانهم، على حساب الضعفاء بل ضدهم.

يكمن الخطر في اختزال القوي الأعلى، المتفوق (السيد الحاكم) في القوي الأدنى، الذي عمقُ حياته هو الضعفُ والنقصانُ والفقرُ (العلم المرح، 370). الخطر هو الخلط بين هذه الأمور بغية إبطال النموذج الذي يمثله نيتشه. لكن نيتشه يفرض بعض المعايير الأساسية لاقتسام كتلتين ضبابيتين: إذا "كان العقل هو الحياة التي تُحرّض على الحياة (حَدّث زرادشت قال، II، مشاهير الحكماء)، فإن عقل السيد يفرض على نفسه الاختبار القاسي الذي هو الإذعان والخضوع و"الإكراه الحديدي" (أفول الأصنام، 41)، قبل فرضه على الآخرين (إنساني مفرط في إنسانيته، 139). ينبغي على المرء أن "يكون جاهزا للتضحية بالبشر لصالح قضيته، وهو ما يعني أن لا يستثني نفسه" (أفول الأصنام، 38)، أن يتعلم من عذابه الخاص، لأن "العلم العميق يجعل المرء نبيلا" (ما وراء الخير والشر، 260)، وأن يملك الشجاعة التي تمكنه من إنجاز قطيعة مع الأصنام القديمة (فاغنر وشوبنهاور في هذه الحالة): "ينبغي على المرء أن يتطهر من أسياده في ذاته، أن يرغب في المعرفة المرحة، ضد الجهل كفضيلة (حكم مسبق يميز الأخلاق والديانات التي تمارس الزهد)، إثبات قوة العقل ضد سعادة قطيع المستعبدين (حدث زرادشت قال، II، مشاهير الحكماء)، وان يهيّج حماس وجدان المبدع" (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، صيف 1884).

ليست أخلاق السادة مع ذلك "مثالا يحتذى": إنها واقع عاطفي يميز المجتمعات التراتبية. إنها تتعايش، عبر التاريخ، مع الأخلاق النقيض، ويمكن أن توجد صيغ من التوافق (ما وراء الخير والشر، 260). لأن النصر الواقعي للمسيحية في عالم الأخلاق والسياسة جعل من العبيد "أسيادا" (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، 247، بداية 1884)، وهو ما مَكّن من بروز ديالكتيك حديث بين صيغتي الأخلاق: الحطّ من الإنسان إلى أن يصير حيوانا جماعيا مفيدا كادحا، جعْلُه مجرد أداة قابلة للتكيّف بسهولة (ما وراء الخير والشر، 242)، الترويض الذي يجعل منه حيوانا واعدا (جينيالوجيا الأخلاق، II ، البداية)، هي أمور تشكل وضعا يمكّن من ميلاد أناس استثنائيين أكثر "شرا"، وأكثر خطورة وأكثر قوة. العبودية قدر، حتمية، ينبغي فقط منحها معنى آخر (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، صيف 1882). المسألة الجينيالوجية المتعلقة بالحاجة: أعيدت لها حيويتها: قال كانط إن الإنسان حيوان في حاجة لسيد، احتفظ نيتشه بالفكرة (العبيد يحتاجون لسيد مثلما يحتاجون لخبزهم

اليومي، ما وراء الخير والشر، 242) لكن أعطاها معنى راديكاليا باختزال "السيد" إلى "المسيطر": "ستؤدي دمقرطة اوروبا إلى إنتاج نوع من الناس مهيئين للعبودية بالمعنى الأكثر صفاء للكلمة – وفي بعض الحالات النادرة، سيحقق الإنسان القوي نجاحات استثنائية (...) إن دمقرطة أوروبا تُعِدّ لنا، في نفس الوقت وبدون إرادتنا، مَنْبِتا للمستبدين، بكل معاني كلمة استبداد، بما في ذلك الاستبداد الروحي" (نفس المرجع). بناء على هذا العمق الاشكالي ينبغي أن نريد "أسياد الأرض الجدد"، نوع من الكائنات ينبغي خلقها: "تعوّض الكاهن والأستاذ والطبيب". إنهم ينتمون لـ"أرستقراطية الروح والجسد، التي تربي نفسها بنفسها، وتعارض العالم الديمقراطي للفاشلين وأشباه الفاشلين" (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، بداية 1884). إنهم "الأقوياء الذين يُعطون الأوامر، فارضين أنفسهم على "الخاضعين الذين تُرِكوا أحرارا" وعلى "العبيد من الخدم والاجراء، والذين يستمتعون بالرفاهية في العمل والشفقة على بعضهم البعض" (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، 25، [245] ، بداية 1884-22 [3]، صيف 1882). وهذا يفترض وجود وسائل انتقالية ووهمية لفرض انتقاء الناس المتفوقين من خلال سياسة عادلة لقلب القيم (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، [8]، صيف 1885)، من خلال نزع الطابع الإنساني عن الطبيعة، وإعادة البعد الطبيعي للإنسان" (الشذرات المنشورة بعد الوفاة، 11، [211 و228]، صيف 1881)."

● المرجع:

(Philippe Choulet, dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, Robert Laffont, 2017)

2. نيتشه: العبيد وأخلاق العبيد

"اكتشف فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) نصا مكتوبا باللغة السنسكريتية هو "قوانين مانو Manou"، واستعار منه كلمة "تشاندالا" (Tschandala) التي استعملها كثيرا. وإذا كان من المؤكد أن الترجمة التي توفرت لديه آنذاك لم تكن لها قيمة كبيرة، فلقد كان كافيا (فيما يخص ما قدمته له تلك الترجمة) أن يعتقد أنه عثر على تصورات سبق له أن تعرف عليها وبلورها فيما قبل. من الواضح أن بعض المعلقين سيسرون لأنهم سيتمكون من التفكير بأن نيتشه عثر على مثل أعلى في مجتمع آري. لكن الأمر ليس بهذه البساطة.

لقد ضللت الترجمة الفرنسية المألوفة للعنوان الأصلي لكتاب نيتشه (Jenseits von Gut und Bose) بعبارة (Au-delà du bien et du mal) بعض القراء الفرنسيين. وبالرغم من أن عبارة (Par-delà bien et mal) هي أفضل بكثير من العبارة الأولى، لكنها ليست مُرضِية

مع ذلك. فالكلمة الألمانية (gut) يمكن ترجمتها بعدة صيغ: فإذا كانت ظرفا تترجم بـ (bien) أي بكلمة خيّر، وإذا كانت نعتا تترجم بكلمة (bon) أي بكلمة جيد (أو حسن، ويترجمها فتحي المسكيني بكريم ضد لئيم)، وإذا كانت اسما تترجم ضرورة بـ (bien)، أي بالخيْر.

لما تستعمل الكلمة الألمانية (gut) كنعت يكون لها ضدان هما: (böse) أي (méchant) (يمكن ترجمتها بسيء ورديء وقبيح وطالح). تُحلل جينيالوجيا الأخلاق التعارض الظاهر بين نوعين من الأخلاق حسب الاعتماد على هذا الضد أو ذاك. فأخلاق العبيد تُعارض الجيّد (الحسن، الطيب، الصالح) بالشرير. أما أخلاق الأسياد فتعارض الجيّد بالسيء.

فالمعنى الحرفي بالفرنسية للعنوان الألماني لكتاب نيتشه (Jenseits von Gut und Bose) هو: (au-delà de bon et de méchant). لكن هذه الترجمة الحرفية ليست مفهومة بالمرة، وفائدتها ضئيلة. فإذا كان نيتشه قد عبر عن عدائه للأخلاق بصفة عامة فإنه هاجم الأخلاق الحديثة على وجه الخصوص، الأخلاق السائدة في عصره في أوروبا، والتي تشكلت طيلة عشرين قرنا كنتيجة لسيادة المسيحية، أي الأخلاق التي يكون فيها الجيّد نقيضا للشرير.

أما الأخلاق الأخرى فهي التي سادت في العالم اليوناني المسيحي، والتي وجدها نيتشه عند ثيوجنيس Théognis، وعند هوميروس بطبيعة الحال. ففي ذلك المجتمع الذي سيطرت عليه أرستقراطية حربية، كان الأسياد هم الجيّدون (agathoi)، إنهم أفضل المحاربين الذين لا يخشون المواجهة الجسدية المباشرة. أما عموم المقاتلين الذين هم من البسطاء (kakoi) فهم الأقل جودة.

تترجم الكلمة اليونانية kakos (إلى الفرنسية) حسب السياقات بـ mauvais (رديء، سيء، خبيث)، وتترجم أيضا بـ lâche (جبان، هَلوع، خائف، مذعور). إن الضعفاء هم الذين يعتبرون ذوي الامتيازات أفرادا خطرين. تتضمن الإلياذة شخصية قبيحة بل فظيعة، اسمها Thersite، تهاجم الأسياد ولا تكف عن الصراخ إلى أن أخرسها أحد هؤلاء الأسياد وهو Ulysse بضربة عنيفة من عصاه. يذكر نيتشه اسم Thersite هذا في اللحظة التي يصف فيها معارضة كزينوفان Xénophane لهوميروس.

لكن هذا التضاد تمّ بين فكرين نبيلين، لذلك إذا تم ذكر Thersite فلكي يُقصى مباشرة بعد ذلك. فمن النادر أن يمنح هوميروس أدوارا للعبيد في أشعاره. بل لا نعثر على الكلمة التي تشير إليهم (وهي doulos) في ما كتبه. لم يتم عرض أخلاق العبيد في أشعاره بطريقة علنية وواضحة. لكن يمكن بسهول استنتاج تلك الأخلاق بالتعارض مع أخلاق الأسياد. تضمن كتاب نيتشه (Humain trop humain)، شذرة (رقم 45) واضحة بهذا الصدد: ظهر التضاد ما بين الجيّد والسيّء "في صلب روح أعراق وطوائف الحكام في البداية". لا يتعلق الأمر بالطيبوبة، كما أن القسوة ليست مستبعدة، بل نجد ما هو أشد

من القسوة: "من يستطيع أن يعامل الآخرين مثلما عاملوه، الخير بالخير، والشر بالشر، ويقوم بذلك فعلا، من يفرض الاعتراف وينفذ الانتقام يسمى جيّدا، وأما العاجز الذي لا يستطيع ذلك فهو الرديء". تفترض هذه الطريقة في النظر للأمور وجود طائفة من الأفراد المتساوين فيما بينهم، يحركهم الشعور بالشرف، نجدها في النص المخصص "للمجادلة لدى هوميروس".

ظهر تصور جديد للأخلاق فيما بعد "في روح المقهورين العاجزين. هنا، بالنسبة لهؤلاء، كل إنسان آخر يعتبر معاديا ومستهترا بالآخرين، مستقلا بنفسه وقاسيا وغدّاراً، سواء كان نبيلا أو بذيئا" (Humain trop humain I, § 45). ونعثر على الفكرة القائلة بأن أخلاق العبيد ظهرت متأخرة عن ظهور أخلاق النبلاء في كتاب نيتشه "جينيالوجيا الأخلاق" (I, § 11). كما نعثر في هذا الكتاب ولأول مرة بوضوح كبير على عبارة "أخلاق العبيد". لم يعد الأمر يتعلق بمجرد رد فعل من طرف "المقهورين العاجزين"، بل ظهر نظام بأكمله للوجود، لقد "صارت الضغينة مبدعة للقيم" (Généalogie de la morale, I, § 10). إن كلمة الضغينة ressentiment (يستعمل فتحي المسكيني كلمة اضطغان، ويستعمل حسن قبيسي كلمة حقد) المستعارة من الأخلاقيين الفرنسيين والمستورة مباشرة من النص الألماني تظهر هي أيضا لأول مرة في كتاب "جينيالوجيا الأخلاق".

هنا يُطرح السؤال التالي: من هو الشرير حقيقة حسب أخلاق الضغينة؟ الجواب واضح جدا، إنه تحديدا من يُعتبر خيّرا في الأخلاق الأخرى، إنه النبيل القوي الذي يسود" (Généalogie de la morale, I, § 11). سيكون من الخطأ الاعتقاد أن هذا النبيل يقدم المثل الأعلى. ويذكر ما تبقى من النص أنه إذا كان الأسياد (في علاقتهم بنظرائهم) يبدون "أذكياء في كل ما يتعلق بنُظرائهم والسيطرة على الذات واللطف والإخلاص والكبرياء والصداقة"، فإنهم يخرجون عن السيطرة لما يواجهون الجمهور، وفي هذه الحالة "لا يكونون أفضل من حيوانات مفترسة هائجة (...) من الممكن ألا نتعرف في أعماق هذه الأعراق الأرستقراطية على الحيوان المفترس، الحيوان الأشقر الرائع الذي يجول بحثا عن فريسة وعن مجزرة". لذلك ينبغي ترويض وتدجين الحيوان الأشقر. وإنها لمفارقة غريبة أن تقوم منظومة قيم العبيد بهذا الإكراه. إن "غرائز رد الفعل والضغينة التي أهينت ورُوّضت بواسطتها الأعراق الأرستقراطية ومثالها الأعلى" هي أدوات ثقافية حقيقية. ولكن "ممثلي هذه الغرائز" ليسوا كذلك.

لا تقول النصوص المتأخرة التي لجأت لنص "قوانين مانو" شيئا آخر. يمكن ان نخطئ بهذا الخصوص. فإعجاب نيتشه بهذا الكتاب كما تم التعبير عنه في رسالته إلى Peter Gast بتاريخ 31 ماي 1888، يُستنتجُ منه أنه يغازل فكرة العرق الخالص، أي الآري بالطبع، مع تمجيد ممكن لمجتمع الطوائف. ("يشبه التنظيم القروسطي محاولة رائعة لإيجاد

المؤسسات التي يقوم عليها المجتمع الهندي-الآري العتيق"). هناك فقرة في كتاب نيتشه (Crépuscule des idoles)، جاء فيها "أولئك الذين يحسّنون ويجوّدون الإنسانية" (3 §) ليست بعيدة عن تبرير الاستعمالات السيئة التي مورست على تشاندالا Tschandala. (كان لا ينبغي مع ذلك أن نندهش من قراءة مقاطع متأخرة تنتقد "قوانين مانو" والتي تنتهي بالعبارة التالية: "لقد أفسد التأثير الآري العالم بأسره"، Fragments posthumes, 45, printemps, 1888).

تتحدث تلك الفقرة عن جماعة من الناس حددوا مهمتهم في ترويض الحيوانات المفترسة، التي هي الأسياد، الآريون الخالصون، واحترام جمهور الكائنات الدنيا، أي تشاندالا. وهذه الجماعة تحتل مكانة هامة بين الطوائف البدائية الأربع، كما أن السلاح الذي تستعمله لتحْسين وتجْويد البشر هو الرعب. يتعلق الأمر بتحويل الناس إلى كائنات "مريضة". نقرأ في الفقرة السابق ذكرها ما يلي: " إن الحل الوحيد، في الصراع ضد الحيوان المفترس، من أجل إضعافه هو تحويله إلى كائن مريض". ويضيف نيتشه: "وهذا ما فهمته الكنيسة، لقد أفسدت الإنسان، أضعفته، لكنها تفتخر بأنها حسّنته وجوّدته". من الواضح أن فكرة الخطيئة فكرة فعالة.

إذا استطاعت ضغينة العبيد أن تساهم في بناء منظومة القيم التي دجّنت النبلاء، فإن ذلك قد تمّ بواسطة عمل الكهان الذين يعتبرون جزءا مكونا لتقاليد "قوانين مانو"، فهم يشكلون الطائفة الأولى، مثلما نجد ذلك في الكنائس المسيحية.

لم يُشر نيتشه (في أي نص من نصوصه) إلى أن تربية الأطفال والتوجيه الديني لم تكن في اليونان القديمة من مهام الكهان. ولا يمكن إلا أن نندهش من صمته هذا بهذا الصدد."

● المرجع:

(Jean-Louis Backès, dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, Robert Laffont, 2017)

3. نيتشه: ما هي الجينيالوجيا؟

لم يستعمل فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844- 1900) مصطلح الجينيالوجيا généalogie (أي مساءلة نشأة وتكوّن فكرة أو مفهوم أو حكم أخلاقي للنظر في تولّد القيم وتفاوتات المعاني وآليات هيمنة هذا المعنى أو ذاك ودور الصراعات في كل ذلك) إلا في وقت متأخر من حياته. فالمصطلح لم يظهر في مؤلفات المنشورة إلا سنة 1887، في كتابه Généalogie de la morale (ترجم حسن قبيسي هذا الكتاب تحت عنوان "أصل

الأخلاق وفصلها"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، وترجمه فتحي المسكيني تحت عنوان "في جينيالوجيا الأخلاق، دار سيناترا، 2010).

بالإضافة إلى ذلك، فإن وروده في متن نيتشه يظل نادرا جدا. وبالمقابل، فإن الفكرة التي تتلاءم مع الجينيالوجيا، والتي أثيرت في مختلف الإشارات إليها، فكرة قديمة جدا، كما أن نمط التحليل الذي تُحيل إليه مورسَ سلفا من طرف نيتشه منذ سنوات نشاطه الفكر الأولى. إن الصيغ الأولية الموجِهة لمعنى هذا المصطلح حاضرة حضورا كبيرا في عمل نيتشه الأول La naissance de la tragédie (ترجم للعربية تحت عنوان "مولد التراجيديا"، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2008) رغم أنها لم تحظ بالتفكير فيها. وقد لعبت تلك الصيغ دورا ثابتا، مقترنة بالعناصر الأولى للتحليل التأملي منذ مؤلف نيتشه "Humain trop humain, un livre pour esprits libres"، (تُرجم للعربية تحت عنوان "إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة"، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002 – كما ترجمه علي مصباح تحت عنوان "إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، منشورات الجمل، 2014).

من الضروري التمييز بين كلمة جينيالوجيا بمعناها الحرفي والقضية الفلسفية التي تحيل إليها. لم يتم التفكير في هذه القضية في نصوص نيتشه (كما هو شأن كل الموضوعات الأساسية في فكر نيتشه) من خلال مصطلح وحيد قار، بل تم التفكير فيها عبر شبكة معقدة من الإشارات والصور: خصوص الإشارات والصور المأخوذة من التاريخ الطبيعي والكيمياء وما قبل التاريخ وذلك منذ سنة 1870.

تمثل الجينيالوجيا بهذا المعنى تنوعا مجازيا كبيرا أتَمّ منطق الإشارات المتعددة لتمط تحليل أصيل، بإغنائه بمنظور خاص. وسيتم تدقيق خصوصية أساسية تميزه لم تثرها الصور السابقة.

لتجنب السقوط في العديد من التبسيطات والالتباسات المتكررة في هذا الموضوع، ينبغي القيام بتحديد دقيق لهذه القضية في إطار الإشكالية المتجددة التي بلورها نيتشه، أي تعويض مشكل الحقيقة بمشكل القيم (أو مشكل الثقافة). ويفسر هذا الأمر بكون الجينيالوجيا لن تُفهمَ كتقنية جديدة للكشف عن الحقيقة، ولا كأداة بناء المعرفة، كما أنها (أي الجينيالوجيا) تعتبر منهجا.

وعكس ما يرتئيه تأويل سائد، لا يمكن إرجاع الجينيالوجيا، بالمعنى الذي يعطيه لها نيتشه، إلى منهج تاريخي. كما أن الجينيالوجيا لا تتطابق مع فكر نيتشه بصفة عامة، لأنها لا تمثل إلا لحظة من لحظات هذا الفكر.

إن قيام فكر نيتشه بإجراء عملية تحويل ونقل للإشكالية يبعد فكره عن المطلق، سواء فهمنا المطلق بمعنى أنطولوجي (أي وجود واقع في ذاته ومن أجل ذاته بدون أصول) أو فهمناه بمعنى معرفي (تعايش حقائق موضوعية)، وذلك بإيجاد الخاصية التأويلية لكل ما هو موجود. وينتج عن ذلك إزاحة فكرة الماهية، التي تُفهمُ هنا على أنها طبيعة خاصة ثابتة للأشياء، وبالتالي إبطال كل فكر يحدد مهمته (وهذا ينطبق على معظم التيارات الفلسفية منذ اليونان القديمة) في البحث عن الماهية من خلال طرح السؤال الأفلاطوني عن الماهيات.

لقد فقدت المنهجيات المعتمدة في التفسير (من خلال تحديد أساس الموضوع الذي يتم التفكير فيه، ومن خلال البحث عن مبدأ يفسر الموضوع الذي تتمّ دراسته)، تلك المنهجيات التي شكلت نمط التحليل المفضل للتراث الفلسفي، فقدت وجاهتها وأهميتها.

عوضت الجينيالوجيا هذا التوجه في البحث الفلسفي الذي أدِين باعتباره مثاليا، وأقامت بالتالي نمط تفكير جديد جدّة تامة. وأول ما ينبغي التركيز عليه هنا هو أن معنى الجينيالوجيا يُحددُ في إطار فكر التأويل. إنها تأخذ بعين الاعتبار أنّ كل واقع هو نتيجة (نظرا لطبيعته التأويلية) لعملية تكوّنٍ طويلة المدى وقاسية ومحددة بنشاط بعض الدوافع (ذات الأصول الغريزية)، سواء كان ذلك النشاط مؤسسا على الصراع أو على التحالف. وبناء على هذا الأساس تتطلب اللحظة الأولى للبحث الجينيالوجي (وهي لحظة مزدوجة) البحث عن الدوافع الأصلية (أو أيضا الأكسيولوجية نظرا للعلاقة الوثيقة ما بين الدوافع والقيم) لتأويل عقيدة، معتقد، بنية سياسية أو اجتماعية، عمل فني، شكل من أشكال الحياة.

تتعارض الجينيالوجيا إذن مع البحث عن أساس ما، بما أنها تعوض فكرة الاصل الوحيد والمطلق للنسب الخطي بفكرة المصادر المتعددة. ولا تسمح هذه الفكرة (الجديدة) بالرجوع إلى المرحلة السابقة باتباع نفس المنطق السابق: فما تكتشفه الجينيالوجيا ليس هو أساس الأساس، مبدأ المبادئ، أو سبب الأسباب. وبتعبير آخر، لا يتعلق الأمر بمطلق جديد، بأسبقية نهائية لا يوجد بعدها شيء آخر، والتي تكتسب لهذا السبب فضيلة الشرح والتبرير.

يعوض معجم نيتشه كلمة الأصل بكلمة "المنشأ" أو "المصدر" للإشارة لنوعية هدف وقصدية الجينيالوجيا. فليست قصديتها هي التعرف على نقطة ثابتة، وإنما اكتشاف عمق معقد صدر منه تدريجيا إبداعٌ وخلقٌ يُنسبُ لتنافس الدوافع (ذات الأصول الغريزية).

إن أول مرحلة من مراحل التحليل الجينيالوجي هي مرحلة قريبة من علم النفس، بالمعنى الذي يقدمه لنيتشه لهذا المصطلح. أي أن علم النفس هو البحث عن الدوافع (ذات الأصول الغريزية). يؤسس التفكير الجينيالوجي فكر الكثرة ضد الامتياز الذي منحته الفلسفة ظلما لفكر الوحدة.

تقدم النصوص عن هذه المرحلة الأولى من مراحل البحث (التي تميزت بتكييف خفي، واعتبرت أحيانا قريبة جدا من النقد الماركسي للإيديولوجية) أمثلة عديدة منذ مرحلة كتاب (Humain trop humain). يقترح نيتشه، منذ الشذرات الأولى لهذا الكتاب، أن للمعقولية مصادر لاعقلانية، وأن الغيرية يمكنها أن تكون نتيجة مشتقة من الغرائز الأنانية، أو أن مفهوم الحقيقة يمكنه أن يرتكز على الخطأ وأن يرتبط ببعض الأوهام. إن التراتبية التي نقيمها بين الخيرات (التي نعيش اعتمادا عليها) لا تترجم نظاما موضوعيا للتصرف وفق الأخلاق، ولكنها تتكون، على العكس من ذلك، انطلاقا من اتجاهات أنانية (Humain trop humain, I, §, 42). ففي فضيلة الرحمة والإشفاق تختفي في أكثر الأحيان رغبة سرية في انتقامٍ حدتُه غير شديدة. (Humain trop humain, I, §, 44)، والعدالة لا تجد أصلها في انعدام المصلحة، ولكنها تجده في صيغة من صيغ المبادلة والمقايضة التي تتدخل في صراع معين ما بين هيئات متكافئة القوة. (Humain trop humain, I, §, 92)، أما الشفقة فتصدر في غالب الأحيان في صيغة متطورة من صيغ الحسد (Opinions et sentences mêlées, § ; 377)، وتشكل التجارة تطويرا دقيقا للدوافع (ذات الأصول الغريزية) الخاصة بالقرصنة (Le voyageur et son ombre, § 22). وتقدم الفقرة رقم 344 من كتاب Gai savoir (الذي ترجم للعربية تحت عنوان العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1993) جينيالوجيا العلم: يوضح نيتشه أن جدولا لِقيم خاصة، متجذرا في إدانة مبدأ الخداع والوهم، يشكلُ المصدر الأصيل للعلمية. وتكشف الدراسة الجينيالوجية أن المثال الذي تقتدي به المعرفة النظرية، والذي يقدم نفسه على أنه أصيل ولا يتوخى تحقيق المصلحة، هو على العكس من ذلك خاضع لتفضيلات ذات طبيعة أخلاقية، وتتعلق تحديدا بأخلاق الزهد. وكما تشهد على ذلك هذه الأمثلة، فإن توجها مشتركا يقود هذه الأبحاث: فكرة عدم وجود واقع بدون أصول، وعدم وجود (تزامنا مع ذلك) أي أصل مطلق تنبثق منه الظاهرة المعنية بالدراسة: كل ظاهرة هي نتيجة التملك بفعل دافع (ذي أصل غريزي) أو بفعل مجموعة دوافع تمنح لها هيئة خاصة باستغلال الظاهرة لفائدتها، وهذه العملية هي التي يسميها تحديدا بمفهوم التأويل. وبعبارة أخرى، يقتضي هذا النمط من التفكير إبراز أي نوع من تدخل إرادة القوة أدى إلى وجود الظاهرة المعنية (الرجوع في هذه النقطة خصوصا لكتاب نيتشه La généalogie de la morale, II, § 12).

ولكن هذا كله ليس إلا اللحظة الأولى من المنهجية، وتحديدا تحديد مُركب الدوافع (ذات الأصول الغريزية)، مركب متعدد المكونات، غير مدرك بالوعي ولا بالعقل، يكشف عن المصادر المنتجة لتأويل معين. لكن تحديد مركب الدوافع لا يكفي لإنجاز جينيالوجيا.

فالجينيالوجيا تقتضي مرحلة أخرى تكشف عن القصدية الحقيقية لهذا النوع من التساؤل، وللحماية من التصور الناقص لجينيالوجيا تحظى بالتفضيل في أغلب الحالات. ينبغي الإلحاح على أن البحث عن أصول تأويل معين، أصول مكونة من دوافع (مثل أخلاق الزهد، المسيحية، العلمية...) ليس هو، في أي حال من الأحوال، هدف هذا البحث. إنه (أي البحث) لا يشكل، على العكس من ذلك، إلا عملا أوليا يسمح، فيما بعد، بالبث في هذه المصادر، وبالتالي الفصل في التأويل الذي أنتجته.

إن الجينيالوجيا لا تجيب، إذن، عن مشكل الأصل، ولا عن مشكل القيمة. كما أن الجينيالوجيا، بالمعنى الدقيق للكلمة (وفي إطار مجتمع يخضع لتراتبية قوية)، تبحث عن إعادة بناء علاقات النسب، من أجل التمكن من إثبات درجة نبل سلالة معينة.

تسمح جينيالوجيا نيتشه بالكشف عن الخاصية المفيدة أو الضارة التي تجعل من الفيلسوف "طبيب الثقافة"، المهتم بتفضيل ازدهار وتقوية الحياة الإنسانية. وتسمح بإثبات أن القيم، اي التفضيلات اللاواعية والإلزامية التي يعيش وفقها الإنسان في إطار ثقافي معين، لا تملك بالضرورة المشروعية التي تُعزى لها.

وهذا بالتحديد ما لم يفهمه المفكرون البريطانيون في مجال الأخلاق، والذين قام نيتشه بالثناء عليهم (لأنهم هم السباقون لاعتبار الأخلاق نتيجة، منتوجا ناتجا عن عملية تطور) وانتقادهم في نفس الوقت (لأنهم استمروا في الاعتقاد بمشروعية القيم الأخلاقية المحصل عليها في الثقافة الأوروبية، ولم يقوموا بمساءلة القيمة). وبعبارة أخرى، فالتحليل الذي قام به جون ستيوارت ميل وشارلز داروين أو هيربرت سبنسر، يقدّم بكل تأكيد تشكلا للتخلق بالأخلاق الأوروبية، ولكنه لا يقدم جينيالوجيا لأن هؤلاء ظلوا يعتبرون القيمة معطى لا يقبل المساءلة (الرجوع لكتاب نيتشه: Généalogie de la morale, I, § 1، ولكتابه الآخر: Gai savoir, § 345).

تقود الجينيالوجيا الحقة لفحص نقدي للقيم، يحلل ويقارن أثر القيم (على المدى البعيد) على تطور الحياة. وهذا بالتحديد ما يؤكد عليه التمهيد لكتاب نيتشه (La généalogie de la morale) لما يعرف الجينيالوجيا بتطبيقها على حالة خاصة من تحليل القيم التي تتحكم في الصيغة المهيمنة على التخلق بالأخلاق الأوروبية: "لنقم بصياغة هذا المطلب الضروري: نحن بحاجة لنقد القيم الأخلاقية، ينبغي أن نعيد النظر، وبشكل نهائي، في قيمة هذه القيم ذاتها. ولتحقيق ذلك ينبغي علينا أن نعرف الشروط والظروف التي تولدت عنها تلك القيم، والتي بفضلها تطورت وانتقلت (الأخلاق كنتيجة، كعرض، كقناع، كنفاق، كمرض، كالتباس، من جهة، ومن جهة أخرى الاخلاق كسبب، كعلاج، كمحفز، ككبح، وكسُم)، معرفة جديدة كل الجدة لا تشبه أية معرفة قبلها، وغير مرغوب فيها. كانت

قيمة القيم تعتبرُ كمعطى، كواقع، كأنها توجد ما وراء أية مساءلة" (Généalogie de la morale, préface, § 6).

لهذا السبب سيسمح التحليل الجينيالوجي، فيما بعد، بتوجيه عملية التقويم التي تشكل المهمة الخاصة بالفيلسوف الحقيقي: بناء ثقافة ملائمة لتقوية الحياة عبر عملية قلب المفاهيم بما أن القيم المسيطرة معادية للحياة وتقود الإنسانية تدريجيا إلى ضياعها. وهذا ما يمكّن من فهم أن الجينيالوجيا، رغم أهميتها، ليست هي فكر نيتشه كله. إنها لا تمثل في الواقع إلا الجانب الأول من عمل نيتشه، الذي يمهد للجانب الثاني، الذي يتفرد بالكشف عن المهمة الخاصة للفيلسوف الحقيقي: الإنسال (التربية وكأنها عملية استيلاد)، أي تعديل النوع الإنساني المسيطر بجعله يتمتع بصحة أفضل (صحة كبرى)، وجعل علاقته بالواقع والوجود تقوم على قبول الواقع والوجود (أي جعله يقول نعم للحياة والوجود).

هدا البعد الثاني لعمل الجينيالوجيا يجعل البعد الأول ضروريا بسبب غموض التأويل الذي يمكن أن يكتسي معاني متنوعة حسب أنواع الدوافع (ذات الأصل الغريزي) التي تعتبر عن نفسها من خلاله.

يشبه التأويل (لما يتم التفكير فيه في ذاته) عرَضا يمكنه أن يكون دلالة على وضعيات مختلفة: يمكن للعدمية أن تكون دلالة على الإجهاد والشلل (عدمية منفعلة) عوض أن تكون دلالة على سُكر خلاق (عدمية فاعلة). يمكن للإغراء الممارس من طرف الهوية أن يترجم حقدا وانتقاما تجاه الصيرورة والتغيير، لأنه تم الشعور بهما كمصدرين لعذاب غير مقبول، كما يمكنها أن تعبر عن موافقة مليئة بالاعتراف تجاه الواقع، ومؤدية إلى التضحية كما تبين ذلك الفقرة 370 من كتاب (Gai savoir). فالدوافع قابلة لأن تعبر عن نفسها، ليس فقط بطريقة خام ومباشرة، ولكن يمكنها فعل ذلك أيضا بصيغ أخرى غير مباشرة (صيغ تم نقلها لمجالات أخرى، صيغ تم إبعادها، صيغ من خلال الإغراق في الثقافة) تؤدي إلى حجب طبيعتها الصحيحة (يقول نيتشه في كتابه Gai savoir: "بلغ التخفي اللاواعي للحاجات الفيزيولوجية في ما هو موضوعي وما هو مثالي، أي الروحي الخالص، بلغ درجة رهيبة. وتساءلت في كثير من الأحيان إذا ما كانت الفلسفة حتى يومنا هذا، في آخر الأمر، هي مجرد تأويل للجسد وسوء فهم له"، تمهيد للطبعة الثانية، 2).

وبناء على قدرة الدوافع على بلوغ هدفها بالتعبير عن نفسها من خلال صيغة أضفي عليها الطابع الروحي، وبالتالي تحجبها كدوافع، فإن الجينيالوجيا توضح في الغالب الطبيعة المشتركة للظواهر التي نعتبرها، عادة، متمايزة عن بعضها البعض، بل نعتبر أنها متناقضة فيما بينها: الحب المسيحي يبدو أنه التعبير المُرَوْحَن عن حقد غريزي (Généalogie de la morale, I, § 15-16). كما يبدو مثال المعرفة غير النفعية، بعد فحصه، صيغة دقيقة

للجشع والبحث عن القوة. ويمكن "إرجاع غريزة المعرفة المزعومة إلى غريزة التملك والسيطرة" (Fragments posthumes, 14 (142), 1888).

وينبغي أن نسجل أن فكرة سيرورة تحول تعبير الدوافع عن نفسها (والقادرة على التأثير على القيمة التي منحت لها) سبق وأن تم تقديمها منذ بداية الجزء الأول من كتاب (Humain trop humain) من خلال صورة كيمياء المشاعر الأخلاقية.

إن عملية التعرف على المصادر المنتجة هي وحدها التي تسمح بالحسم (عبر توضيح الأصول المرتبطة بالدوافع والحاجات التي تعبر عنها) وباتخاذ القرار حول قيمة الظاهرة موضوع الدراسة. والمثال الأكثر دقة الذي يقدمه متن نيتشه في هذا المجال هو بدون شك التحليل الجينيالوجي للقيم الأخلاقية. ونجد هذا التحليل الجينيالوجي للقيم الأخلاقية، في البداية، في كتاب (Humain trop humain, vol I, § 45). كما نجده مفصلا في الفقرة 260 من كتاب (Par-delà bien et mal)، كما تم تقديمه بطريقة معمقة في كتاب (Généalogie de la morale). يبين هذا التحليل أن التصورات الأساسية للأخلاق هي مجرد تأويلات، بل هي تأويلات ناتجة عن مصادر توجد خارج الأخلاق. فالتصرف وفق الأخلاق لا يشكل حقلا مستقلا بذاته. لا توجد ظواهر أخلاقية على الإطلاق، يوجد فقط تأويل أخلاقي للظواهر. (Par-delà bien et mal, § 108). إن التصرف وفق الأخلاق يكتشف من جهة أخرى وجود عدد كبير من أنواع التأويل الأخلاقي. ولقد درس نيتشه نوعين من هذه الأنواع وهما: "أخلاق السادة" و"أخلاق العبيد". لقد تم فهم تصوريْ الخير والشر (وهما تصوران تحجبُ تسميتُهما الثابتة تنوعا هائلا في تأويلهما حسب الثقافات المعنية) في أغلب الحالات حسب التعارض: جيّد/سيّء (حسن/قبيح)، ومن جهة أخرى حسب التعارض: خيّر/شرير.

يكتسب التعارض الأول مصدره من المجموعات السوسيو-سياسية المسيطرة، وخصوصا في أوساط الأرستقراطيات العسكرة. وفي هذا الإطار تمثل قيمة "جيد/حسن" إشارة للذات، بتعبيرها عن تمجيد هذه الأخيرة بكبرياء، وانتمائها للطائفة الحاكمة. أما قيمة "سيّئ/قبيح" فليس لها صدى أخلاقيا: إنها صفة إضافية ثانوية حددتها نفس المجموعات المسيطرة، إلا أنها تشير بطريقة تحقيرية وتبخيسية للذين لا ينتمون لطائفتهم التي عليهم الانتماء إليها، ولا ينظر إليهم، بالتالي، كنُظراء.

أما النوع الثاني من التأويل فينتج، على عكس ما سبق، عن المجموعات المضطهدة، ويعبر بالأساس عن الحقد تجاه الأقوياء وعن إرادة الانتقام، فهو لا يعبر عن تمجيد الذات: فالقيمة الأساسية هنا هي قيمة سلبية، "فالشرير" هو تأويل آخر، تأويل جديد للجيّد (الحسن) في الأخلاق الأولى، الذي يُؤاخَذ على قوته باعتبارها اختيارا حرا، وبالتالي يستحق الإدانة. وعلى العكس من ذلك، تم إعلاء الضعف إلى مكانة المثال الذي يُقتدى به عبر قيمة "الخيّر" في الصنف الثاني من الأخلاق.

لا يسمح التحليل الجينيالوجي بالتعرف على دلالات مختلفة للقيم الأخلاقية حسب مجالاتها الأصلية فقط، بل يمكّن على وجه الخصوص من تقدير الطبيعة الإيجابية لتلك القيم أو على العكس من ذلك تحديد طبيعتها التي تدين علاقتها بالحياة وبظروفها، وبالتالي تحديد قيمتها بالنسبة لازدهار الحياة.

وهكذا يتمكن التحليل الجينيالوجي من الكشف، على سبيل المثال، عن الطابع المُضر للتصرف وفق أخلاق الزهد، هذه الأخلاق التي تعمل تحت تأثير مشاعر الحقد والانتقام، متسترة بالتواضع، وتجعل من الضعف بكل صيغه، بما في ذلك المرض، المثال الذي ينبغي الاقتداءُ به في الحياة الإنسانية. إن طريقة التفكير الجديدة التي تمثلها الجينيالوجيا تغير الإشكالية، وهو ما فرضه نيتشه على الفلسفة.

إنه لأمر ذو دلالة هامة أن يختم الدراسة الأولى في كتاب "جينيالوجيا الأخلاق" بالتذكير بمهمته الحقيقية كفيلسوف وهي: "ينبغي على الفيلسوف أن يجد حلا لمشكلة القيمة (...) ينبغي عليه ان يحدد تراتبية القيم". (Généalogie de la morale, I, § 17).

● المرجع:

(Patrick Wotling, dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, Robert Laffont, 2017)

4. الإتيقا والأخلاق عند بول ريكور

1

ازداد بول ريكور سنة 1913 وتوفي سنة 2005. عاش يتيم الأب والأم منذ طفولته المبكرة. عاش مع جده وجدته. انغمس في قراءة الكتب عوض التمتع بالألعاب كباقي الأطفال. توفي أبوه في الحرب العالمية الأولى سنة 1915. وتوفيت أمه في نفس سنة ولادته.

نشأ وسط النصوص، وتعلم الفلسفة من نصوصها. يقول عن نفسه في عبارة ساخرة: "إنه مهووس النصوص" (obsédé textuel). هو مسيحي بروتستانتي. ورفض أن يُنعت بالمفكر المسيحي. وكان يطالب بأن يُنعت بالفيلسوف.

2

إبان هيمنة البنيوية، انكب ريكور على دراسة أعمال فرويد طيلة خمس سنوات. كانت نتيجة هذا الاهتمام هو نشره سنة 1965 لكتاب تحت عنوان " De l'interprétation, essai sur Freud" (وهو الكتاب الذي تمت ترجمته تحت عنوان: في التفسير، محاولة في فرويد،

ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى: 2003، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا). ولقد كتب هذا الكتاب لمحاورة المحللين النفسيين، فاستدعاه جاك لاكان لحضور حلقته الدراسية الشهيرة (السيمنير). وكان لاكان سعيدا بحضور ريكور لحلقته الدراسية. وما كان يبحث عنه لاكان هو الحصول على ضمانة من الفيلسوف. لكن ريكور لم يشر لجاك لاكان في كتابه عن فرويد إلا مرتين. وهو ما أغضب لاكان غضبا شديدا. فهاجم ريكور، وشكك في فهمه لفرويد. كما تعرض ريكور للاحتقار والاستهزاء من طرف أنصار لاكان. واتهموه بسرقة مفاهيم لاكان وعدم فهمها.

ومع هيمنة فكر ألتوسير ولاكان وفوكو في نهاية الستينيات، صار ريكور موضوع سخرية عامة. بلغت أوجها لما صار عميدا لكلية نانتير سنة 1970. حيث وضع الطلبة المحتجون سلة مهملات فوق رأسه، فاشتهر بعميد سلة المهملات (le doyen de la poubelle). بالرغم من أنه كان لطيفا ووديا، ودافع عن كوهن بيندت (Cohn Bendit) وهنري لوفيفر (Henri Lefebvre) وألان تورين (Alain Touraine).

سوف يُتهمُ بأنه لم يفهم معنى البنية والبنيوية، وأنه ظل متمسكا بمفهوم الذات. وسوف يغادر فرنسا ليدرس في بلجيكا (جامعة لوفان المسيحية) ثم في أمريكا (جامعة شيكاغو).

3

يقول ريكور عن انتمائه الفكري: "أنتمي لثلاث مرجعيات: أ) التقليد اليوناني: فأرسطو يظل دوما حاضرا في كتابي. لقد استعرت منه العبارة التالية: "الرغبة في التمني العميق لحياة مكتملة". ب) التقليد اليهودي المسيحي: ويتضمن أول صياغة للقاعدة الذهبية التي تقول: "لا تفعل للغير ما لا ترغب في أن يُفعلَ بك". ج) التقليد النقدي: النهضة والأنوار".

يوصف فكر ريكور بأنه فكر جدلي، لا يؤدي إلى تركيب في الأخير وإنما يقود إلى تعدد المعاني. لا نتائج نهائية. فكر يفكك نتائجه ويثبت عدم صلاحيتها بعد الوصول إليها. يشبه المنهج الأفلاطوني الذي لا يقود إلى تعريف نهائي لموضوع المحاورة.

يرى ريكور أن المفكرين الكبار يصحح بعضهم بعضا باستمرار: فينبغي في نظره تصحيح كانط بواسطة هيجل، وتصحيح هيجل بواسطة كانط، وتصحيح أفلاطون بواسطة أرسطو.

ولقد ظل ينتقد الكوجيطو الديكارتي باستمرار، منطلقا من أن هوية الذات ليست معطى جاهزا دفعة واحدة. ويعتقد أن عبارة "أنا أفكر إذن أنا موجود" يمكن أن تصبح "أنا أؤول، إذن أنا أصير كائنا آخر". (j'interprète donc je deviens).

4

يرى بول ريكور أن المتخصصين في مجال فلسفة الأخلاق غير متفقين حول معنى كل من كلمة morale وكلمة éthique. كما أن الاشتقاق اللغوي لا يفيد في تحديد الفرق في معنى كل من الكلمتين، لأن كلمة éthique يونانية الأصل، بينما كلمة morale رومانية الأصل. وهما معا تحيلان على معنى واحد هو آداب التصرف والسلوك. وبالرغم من الاتفاق حول ضرورة استعمال الكلمتين فليس هناك اتفاق حول طبيعة العلاقة بينهما.

لذلك قرر ريكور أن يجعل من كلمة morale كلمة مرجعية ثابتة وإعطائها وظيفة مزدوجة هي:

- أن تشير للمعايير المحددة لما هو مسموح به ولما هو ممنوع

- أن تشير للشعور بالإلزام.

أما كلمة éthique فلقد جعلها تتفرع إلى فرعين:

- فرع من الإيتيقا هو منطلق المعايير (الإيتيقا الأولى أو السابقة)

- فرع من الإيتيقا هو منتهى المعايير (الإيتيقا اللاحقة)

ولا توجد حسب ريكور إيتيقا مرجعية واحدة. فالإنسان تتجاذبه عدة إيتيقات. فلا وجود لإيتيقا واحدة تعتبر صالحة وجيدة. هناك تعدد في القيم وفي الإيتيقات، والإنسان في حاجة لتعدد الإيتيقات.

يرى ريكور أننا نكون أمام مشكل أخلاقي لما نكون في مواجهة معايير، وإلزامات، وممنوعات. ولما يضعُ الإيتيقا قبل الأخلاق فإنه يقصد بذلك أن هناك وجود لشيء ما سابق على المعيار والإلزام والمنع. وهذا الشيء السابق على الأخلاق هو الرغبة في حياة مكتملة. وهو هنا يستبدل كلمة السعادة (كما توجد عند أرسطو) بعبارة "حياة مكتملة". وهذه العملية تمكن المرء من ربط الصلة بالآخر، لأنه لا يمكنه تمني الرغبة في حياة مكتملة إلا في علاقة الصداقة والمحبة. لذلك يعرف الإيتيقا بأنها "تمنّي الحياة الجيدة والخيرة مع الآخر ومن أجل الآخر داخل مؤسسات عادلة". إن الحديث عن الإيتيقا يقتضي الانطلاق من قناعة بوجود "حياة جيدة وخيرة"، لذلك يجب استهدافها.

يقول بول ريكور: "ماذا عن التمييز المقترح ما بين الإيتيقا والأخلاق؟ لا شيء في علم الاشتقاق أو في علم استعمال المفردات يفرض ذلك. فأصل إحدى الكلمتين يوناني، وأصل الكلمة الأخرى لاتيني، وكلاهما تحيلان على الفكرة الحدسية المتعلقة بآداب السلوك والتصرف، إلى جانب الدلالة المزدوجة التي سنعمل على تفكيكها لِما يُعتبرُ جيدا وخيرا، ولِما يفرض نفسه كإلزامي. لذلك فمن باب الاصطلاح سأستعمل كلمة إيتيقا لتدل على استهداف حياة مكتملة، وأستعمل كلمة أخلاق لربط هذا الاستهداف الإيتيقي بمعايير تتميز بالطموح

للكونية وبنتيجة ناتجة عن الإكراه في نفس الوقت" (Ricœur, Soi-même comme un autre, Seuil, 1990, p. 200).

ويفسر ريكور مصدر موقفه هذا كما يلي: "سيتم التعرف بسهولة في التمييز بين الاستهداف الإيتيقي والمعيار التعارض بين إرثين هما: إرث أرسطي حيث تتميز الإيتيقا ببعدها الغائي، وإرث كانطي حيث تعرّفُ الأخلاق بخاصية الإلزام المفروض من طرف المعيار، أي تعرّف من وجهة نظر ديونطولوجية". (نفس المرجع، نفس الصفحة). ويرى ريكور أن هناك "أولوية للإيتيقا على الأخلاق، أي أولوية للاستهداف الإيتيقي على المعيار. فدور الأخلاق هو إعطاء المعيار مكانته الحقة دون أن تكون له الكلمة الأخيرة". (نفس المرجع، ص 202). (لم يطور ريكور مفاهيمه الخاصة في مجال الأخلاق وإنما لجأ إلى مفاهيم أرسطو وكانط).

ما هو الاستهداف الإيتيقي؟ "الاستهداف الإيتيقي هو استهداف حياة جيدة وخيرة مع الغير ومن أجل الغير وداخل مؤسسات عادلة". وهذه العناصر الثلاثة المحددة لمعنى الاستهداف الإيتيقي تحقق الصلة ما بين الذات (القادرة على تقدير ذاتها) وبين القريب (الآخر) وبين طرف ثالث يجسد الحق على المستوى القانوني والاجتماعي والسياسي. كما يرتبط استقلال الذات بالعناية بالقريب (الآخر) وبالعدالة. إننا نلج مجال الإيتيقا عبر قولنا "نعم". أي عبر الإيجاب والتأكيد على ما هو إيجابي، عبر الثقة، منذ البداية يكون موقنا إيجابيا ويظل إيجابيا في جميع الحالات تجاه أي موضوع كان (مثلا: التقنية إيجابية، الرغبة في كل شيء إيجابية... نثق في أننا نتوجه نحو الإيجابي وليس نحو السلبي. أما مجال الأخلاق فنلجه من باب السلب، أي نلجه ونحن نشعر بأننا كائنات تشكل خطرا على الآخرين وقادرة على إلحاق الأذى بهم (الشر) وقادرة على إلحاق الأذى بأنفسها. وبما أن الشر موجود فإننا في حاجة للحد والمنع أي في حاجة للأخلاق كواجب.

ويتم الانتقال من الإيتيقا إلى الأخلاق لما يعترضُ العنف الرغبة في تحقيق حياة جيدة وخيرة. لأن الأخلاق هي مجموع الأوامر القطعية.

"الإيتيقا الصغرى": هناك عبارة تشير بوضوح إلى موقف بول ريكور من الإيتيقا والأخلاق وهي عبارة "الإيتيقا الصغرى". لم يكتب بول ريكور أي مؤلف مخصص كليا لمسألة الإيتيقا والأخلاق. لكنه اكتفى بالحديث عما يسميه "بالإيتيقا الصغرى" في ثلاث دراسات (الدراسة 7: الذات والاستهداف الإيتيقي، الدراسة 8: الذات والمعيار الأخلاقي، الدراسة 9: الذات والحكمة العملية) ضمن كتابه (Soi-même comme un autre) والذي تمت ترجمته للعربية تحت عنوان: (الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005). وينبغي التمييز في هذه الإيتيقا الصغرى بين ثلاث لحظات مكونة لها وهي: لحظة الاستهداف الإيتيقي لما يُعتبر جيدا وخيرا، ولحظة المعيار الأخلاقي أو القاعدة الأخلاقية المتميزة بالواجب والإلزام، ولحظة الحكمة العملية بالمعنى الخاص الذي يقدمه

ريكور. يمكن الحديث عن مثلث إيتيقي عند ريكور يتكون من: قطب الـ "أنا" (الفاعلة) (je)، وقطب الـ "أنت"، وقطب الـ "هو". وبتعبير آخر: لحظة الانشغال بالذات، ولحظة الانشغال بالآخر (الغير) ولحظة الانشغال بالمؤسسة. والإيتيقا الصغرى يتم التعبير عنها من طرف ريكور في هذه الجملة الأساسية: "الاستهداف الإيتيقي لحياة جيدة وخيرة مع الغير ومن أجل الغير في مؤسسات عادلة". ولفهم معنى الإيتيقا الصغرى يرى ريكور أنه ينبغي التمييز بين ثلاث لحظات: أ) لحظة الاستهداف الإيتيقي لحياة جيدة وخيرة (وهي لحظة أرسطية وغائية)، ب) لحظة المعيار الأخلاقي الذي يفرض نفسه كملزم (وهي لحظة كانطية وديونطولوجية)، ج) لحظة الحكمة العملية (وهي لحظة ريكورية).

الحكمة العملية: ما أغفله كانط وأبدعه ريكور هو الحكمة العملية. أي مستوى صراع الواجبات، الحيرة بين تصورات مختلفة عن الواجب. مثلا: الواجب حسب أنتيجون، والواجب حسب كريون. نحن أمام تصورين كونيين للواجب، لكنهما صحيحان معا رغم كونهما متعارضين ومتصارعين. أدخل ريكور مستوى "الحكمة العملية" من خلال المأساوي (التراجيدي). لأن الإيتيقا تظل سجينة الصراعات والخلافات التي قد لا تجد لها حلا. يقول ريكور: "إذا كنتُ قد اخترت أنتيجون فلأن المأساة تقول شيئا فريدا حول الطابع الضروري للصراع في الحياة الأخلاقية (...) ما تُعلمُه أنتيجون حول المصير المأساوي للفعل البشري (...) هو ضيق زاوية الالتزام لكل شخصية من شخصيات هذه المأساة" (ريكور، مرجع مذكور سابقا، ص 290). يحصل أن يكون الإنسان ممزقا بين إيتيقتين: إحداهما تتحمل مسؤولية القتل لضمان استمرارية الدولة ويكون للقضاء والعدل وجود، والثانية تتحمل مسؤولية الخيانة لتقديم شهادة عن استهداف غير عنيف للحياة الجيدة والخيرة. ونجد ذلك أيضا عند فيكتور هيجو في رواية البؤساء. فالإنسان يمكن أن يعاني من وجود أكثر من تصور للواجب، والحكمة العملية هي التي تمكن الإنسان من اختيار الحل الأقل شرا والأقل سوءا. لا وجود لحل جيد ولا لحل ممتاز وإنما هناك فقط حل أقل سوءً (مثلا: الالتزام السياسي، الموقف من الفوضى، الموقف من الحرب، الموقف من مقاومة نظام معين، الموت الرحم...).

يحتاج إبداع التصرفات والسلوكات الأكثر قدرة على الاستجابة لمتطلبات العناية بالآخر إلى الحكمة العملية، ويتم ذلك بالإخلاص للقاعدة الأخلاقية قدر الإمكان. مع التذكير أن ريكور يؤكد على أولوية الإيتيقا على الأخلاق. علما أن الاستهداف الإيتيقي للحياة الجيدة والخيرة يتم عبر مصفاة أو غربال هوَ المعيار (أو القاعدة). لكن على المعيار أن يلجأ للاستهداف الإيتيقي للحياة الجيدة لما يجد نفسه في طريق مسدود على المستوى العملي.

الذات: لكي يصبح الإنسان ذاتا أخلاقية عليه أن يكون قادرا على إنجاز أفعال، وعلى أن يتكلم، وعلى أن يحكي أو يَسرُد ما ينجزه. فالذات التي لا تستطيع أن تنصت لحكي أو لسرد تقوم به ذات أخرى، أو تعجز عن سرد حياتها الخاصة، فإنها ذات لا تملك الحد الأدنى

من الانسجام وبالتالي لا يمكنها أن تصبح ذاتا أخلاقية. وإذا صار الناسُ عاجزين على أن يحكوا حياتهم أو عاجزين على أن يُنصتوا لحكايات الآخرين فلن يكونوا أخلاقيين.

والذات مفهوم مهم في العلاقة ما بين الأنا والآخر (الغير). الذات هي الأنا في علاقتها بالآخر، الذات هي عبور الأنا في الزمن ولقاء بالآخر. الذات هي أنا يتحول ويتغير بفضل عبوره في الزمن وبفضل لقائه بالآخر. فالذات لا تظل هي الأنا بعد مسارها في الزمن ولقائها بالآخر، إن الذات هي حركية جدلية ما بين الأنا والآخر.

الذات تتكلم وتحكي وتُنجز أفعالا وتعتبر نفسها مسؤولة، هي ملَكة أخلاقية قادرة وفاعلة لكنها في نفس الوقت مُنفعلة ومتألمة وهشة وعطوبة.

اللحظات الثلاث لإيتيقا ريكور الصغرى:

لحظة الـ أنا: يُعتبر تقدير الذات لنفسها اللحظة الأولى في الإيتيقا. ويعني تقدير الذات (بعيدا كل نرجسية) أن يرى الإنسان نفسه دون أن يُشاهدها، أي أن يرى نفسه لكي يُصدر أحكاما عن نفسه دون أن يتأملها؟ فالذات تكون هنا قادرة على أن تصدِر أحكاما عن نفسها. إن تقدير الإنسان لذاته يجعله قادرا على تقدير نفسه باعتباره فاعلا. يقول ريكور: "إن ما يحظى بالتقدير في ذاته أمران: أولا القدرة على الاختيار بناء على أسباب معينة، القدرة على تفضيل هذا الأمر أو ذاك، القدرة على القيام بفعل معين بناءً على قصد مسبق، ثانيا القدرة على القيام بتغيير مسار الأشياء، القدرة على البدء في فعل أمر ما في هذا العالم، أي القدرة على المبادرة". ويتساءل ريكور: "هل الاهتمام بالذات يشكل منطلقا جيدا؟ أليس من الأفضل البدء بالاهتمام بالآخر" ويجيب قائلا: "لا يمكن تأسيس إيتيقا بدون ذات قائمة تتمتع بدرجة معينة من الحرية". وهذا يعني أن الحرية عملية فعلية بالرغم من الإكراهات.

يحتل تقدير الذات المرتبة الأولى في الإيتيقا. وتقدير الذات يجيب عن أسئلة مثل: كيف أنظر إلى نفسي؟ كيف أقدر نفسي؟ كيف يمكن لي أن أكون سعيدا انطلاقا مما أنا عليه؟ يفترض تقديرُ الذات أن تكون للفرد مشاريع وأهداف وأن يريد أن يكون سعيدا وأن يَقدِرَ على أن يكون سعيدا. إن تقدير الذات منطلق إيجابي. وكأن الفرد يقول لنفسه: "من الأحسن أن أوجد عوض ألا أكون موجودا". فليس الشرُ هو البداية ولا الأنانية. وتقدير الذات يعني القدرة على الفعل لأسباب إنسانية وليس بناءً على دوافع غريزية. وهذا ما يسمح بالحديث عن مشروعية السلوكات وإمكانية الدفاع عنها وإقناع الآخرين بما بما تفعله الذات. كما أن الذات تملك قدرة سردية (حكائية) حول حياتها الخاصة، فهي تدرك حياتها كحكاية، حياة لها قيمة وتستحق أن توجد.

لكن الذات تدرك أنها لا يمكنها أن تبلغ السعادة وحدها. فلحظات السعادة نعيشها مع الآخرين، مع الأقرباء والأصدقاء ومع من نحب. إذن هناك حاجة للآخر.

لحظة الـ أنت: الآخر هو الذي ألتقي به ويعتبر جزءا من مشروعي في البحث عن حياة خيرة وجيدة. لحظة الـ أنت، هي لحظة العناية (sollicitude). [يقول ريكور: "لا يشكل الاحترام الكانطي إلا إحدى أوجه الشعور الأخلاقي، لذلك اقترحتُ أن أطلق اسم العناية على البنية المشتركة للتدابير الصالحة للغير والتي تدعم العلاقات القصيرة بين الذوات"]. ويتعلق الأمر هنا بالتمتع بحياة جيدة بعيدا عن انغلاق الأنا على نفسها. يقول ريكور: "إن أقصر طريق من الذات إلى نفسها يمر عبر الغير". لا يمكن لتقدير الذات أن تقوم له قائمة بدون العناية بالغير. فبإقراري بحرية الغير أتمكن من اكتشافه باعتباره أنا آخر، والنتيجة الهامة هي: بالرغم من وجود لامساواة في القوة والقدرة (مثلا في العلاقة بين أستاذ(ة) وتلميذ(ة)) فإن المُعاملة بالمثل فيما بينهما تظل ممكنة. العناية هي تجربة اعتراف متبادل حيث "التسَلمُ يُساوي العطاء"، ويتم الانتقال من عدم التماثل وعدم التجانس إلى المعاملة بالمثل. وفي هذا الصدد يقول ريكور: "إن مبادلة ما لا يقبل التبادل هو سر العناية". على الذات أن تدرك أن الآخر يُنجز أفعالا ويفكرُ ويبادرُ ويفسرُ تصرفاته وله مشاريع ويكتب حكايته الخاصة به وبحياته. والنتيجة هي أن الـ أنا (الفاعلة) والـ أنت يخلقان بعضهما بعضا، ولن تتمكن الذات من اعتبار نفسها شخصا إن لم تعتبر الآخر شخصا: إن تقدير الذات واحترام الغير يُنتَجان في عملية تبادلية واحدة. إن قاعدة المساواة بين الذات والغير تقتضي قول ما يلي: "أنت أيها المتكلم، عامل المتلقي لكلامك كمتكلم".

لحظة الـ هو: هي لحظة المؤسسات. لحظة العدالة. فلكي يكون الناس سعداء فإنهم يحتاجون لمؤسسات عادلة، مؤسسات تسهرُ على توزيع الخيرات، مؤسسات خيرة وجيدة. وتقتضي العدالة أن يتم تجاوز الاهتمام بالآخر القريب المواجه لي الذي ألتقي به هنا والآن، إلى الاهتمام بالآخر غير المحدد الذي هو أساس علاقتي بالعالم. مثلا: فكرة الإحسان لا توجد فقط مع من تكون لي صلة مباشرهم بهم، يوجد الإحسان أيضا بالنسبة لريكور في الخدمة المتواضعة التي تقدمها مكاتب البريد والضمان الاجتماعي(في الغرب بالأساس)، أي مجموع المساعدات الاجتماعية. فالمؤسسات هي (أو ينبغي لها أن تكون بالنسبة لمجتمعنا) "بنيات للعيش المشترك". إن المؤسسة هي "العيش المشترك المنظم"، والسياسة لا تعتبر إلا علاقة خاصة ضمن علاقات أرحب منها. فالمؤسسة كعيش مشترك ينبغي أن تكون بعيدة عن السيطرة والخضوع والقيادة... يتطلب العيش المشترك المنظم توزيع الأدوار والمهام والامتيازات والحرمان من الامتيازات أيضا. تحتل كلمة "توزيع" مكانة هامة في تحديد معنى المؤسسة والعدالة في التصور الإيتيقي لريكور. فالمجتمع كله هو نظام للتوزيع، بحيث لا يقتصر التوزيع على ما هو اقتصادي.

إن وظيفة المؤسسة هي العمل على استمرارية العيش المشترك واستمرارية العلاقات الإنسانية والحفاظ على السلم الاجتماعي. فبدون السلم الاجتماعي لن توجد علاقة المعاملة

بالمثل بين شخص وآخر. فلا وجود لفضاء الحرية الخاص بالفرد دون حد أدنى من الوجود المؤسساتي أي دون وجود دولة الحق.

المراجع:

- Paul Ricœur, soi-même comme un autre, édition du Seuil, 1990.

- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005

- Hervé Barreau, L'éthique de Paul Ricœur à partir de "Soi-même comme un autre"(1990), 2006. (https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00108135)

- Paul Ricœur, L'Éthique, la morale et la règle, in Autres temps n°24, 1989-1990, p. 52-59.

- Vincent Descombes, "Le pouvoir d'être soi, Paul Ricœur : Soi-même comme un autre.", Un article publié dans la revue CRITIQUE, Paris, Revue générale des publications françaises et étrangères, tome 47, nos 529-530, juin-juillet 1991, pp. 545-576.

- Lagarrigue Jacques, Lebe Guy. « Éthique ou morale ? ». In: Recherche & Formation, N°24, 1997. Conscience éthique et pratiques professionnelles. pp. 121-130.

- Olivier Abel et Jérôme Porée, le vocabulaire de Paul Ricœur, éditions ellipses, 2007.

- L'Unesco, Hommage à Paul Ricœur, 2006.

- François Dosse, Paul Ricœur, les sens d'une vie, éditions La découverte, 2008.

- A. Marcel Madila Basanguka, ÉTHIQUE ET IMAGINATION CHEZ PAUL RICOEUR, Editions du Cerf | « Revue d'éthique et de théologie morale », 2005/1 n°233 | pages 113 à 134, https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-1-page-113.htm

- Pierre KROPOTKINE, L'ÉTHIQUE, LES ÉDITIONS INVISIBLES, (1921).

- Isabelle Butterlin, L'éthique kantienne résiste-t-elle à son explicitation ?, Sciences de l'Homme et Société. Université de Provence - Aix-Marseille I, 2008.

- Michel Maffesoli, Morale, éthique, déontologie, Fondapol, 2011.

- Quan Kuang, Une ontologie de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur, Religions. Université de Strasbourg, 2016. Français.

5. الفيلسوف نيتشه: ما هي السعادة؟

لا تحتل مسألة السعادة مكانة مركزية في فكر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844-1900). ولا تحضر في فكر هذا الفيلسوف بكيفية منظمة كما نجد ذلك في فلسفة أرسطو وسبينوزا على سبيل المثال.

يتصورُ نيتشه السعادة، في مرحلة أولى، من خلال النفي والنقد. ويتم ذلك عبر مواجهته للتصورات التقليدية حول السعادة. فهو يتساءل عن مدى وجاهة ومشروعية ثلاث أطروحات في هذا المجال وهي:

1. السعادة هي الغاية السامية للوجود الإنساني.

2. السعادة قيمة أخلاقية في ذاتها وتنتج بالضرورة عن تصرف عاقل وفاضل.

3. السعادة مفهوم معياري يمكن تعريفه موضوعيا.

إن نقد نيتشه للجانب الغائي والأخلاقي والمعياري للسعادة هو مثال عن تصوره للفلسفة بصفة عامة. فهو يتصور الفلسفة كنشاط نقدي. ووظيفة النقد عنده هي "سبر أغوار الطاقة والإبداع". وهو أيضا الكشف عن "فراغ الماهيات" والأحكام المسبقة في الفلسفة، والبداهة الخاطئة للكوجيطو، والاعتقاد بوجود تعارض بين القيم، واحتقار الفلاسفة للجسد، وهو احتقار يكشف الشيء الكثير عنهم.

ومن جهة أخرى، اهتم نيتشه بتفاؤل الأنوار، وبالخصوص اهتم باليقين الذي رسخه كتاب ديكارت "الخطاب في المنهج"، ذلك اليقين الذي يرى أن نور العقل يسمح بتوفير شروط تحقق السعادة في هذا العالم. وسيتمم نيتشه في كتابه "Généalogie de la morale" هذا العمل بمساءلة الأفكار القبلية التي يقوم عليها الاعتقاد في العلم وفي الحقيقة. (ترجم حسن قبيسي هذا الكتاب تحت عنوان "أصل الأخلاق وفصلها"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، وترجمه فتحي المسكيني تحت عنوان "في جينيالوجيا الأخلاق، دار سيناترا، 2010).

إن موقف الشك الذي تبناه نيتشه تّجاه فلسفة السعادة يجعله ينتمي لتراث آخر مختلف عن فلسفة السعادة، وهو تراث حديث: أي التيار الذي ينتمي إليه بليز باسكال (1623-1662)، وكانط (1724-1804) على سبيل المثال.

يلتحق نيتشه بباسكال وكانط من خلال ما عبر عنه من ريبة واحتقار للسعادة التي فُهِمَت على أنها تحقيق سامٍ للوجود الانساني. يرى باسكال (الذي يعتبره نيتشه مجسدا للمعارض الكامل) أن السعادة هي تلهية تصلح للتباهي يلجأ إليها الإنسان بسبب وضعه البئيس.

أما كانط فقد طرد السعادة من مجال التفكير الأخلاقي (في كتابه "Fondements de la métaphysique des mœurs"، ترجم عبد الغفار مكاوي هذا الكتاب تحت عنوان "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق") لأنها تصور ملتبس وحسي ونسبي وذاتي.

لكن نيتشه يبتعد مع ذلك عن هذين الفيلسوفين (أي باسكال وكانط) باعتماده على حجج خاصة به يستعملها ضد فلسفة السعادة. ويتميز عنهما كذلك بكونه قدم تعريفا إيجابيا للسعادة. فالتقديرات الإيجابية لنيتشه تجاه السعادة، والتي تزخرف أعماله كلها، تحتل مكانة هامة بحيث لا يمكن اعتبارها هامشية، ولا تصنيفها ضمن الحِكم التي لا ترتبط بصميم فلسفته.

يوضح كتاباه "الفجر" و"نقيض المسيح" مبدأين أساسيين للسعادة وهما:

أولا: تصدر السعادة عن قوانين فردية بالأساس، فالسعادة هي التعبير عن الاستقلال الذاتي للفرد (يقول نيتشه في كتابه الفجر: "تصدر السعادة الفردية وفق قوانين خاصة يجهلها الجميع"، 108). وهذا يعني وجود عدد هائل من التعابير عن السعادة بقدر عدد الأفراد الموجودين (يقول نيتشه في كتابه الفجر: "لكي يجد كل فرد السعادة، ينبغي أن يجد تعبيره عن الحياة الذي يسمح له بتحقيق سعادته في حدها الأقصى"، 345).

ثانيا: السعادة هي التعبير الفردي الخاص عن فرضية نيتشه التي مفادها أن الواقع في كليته هو إرادة القوة، أي أن الإنسان هو سعادة نفسه. وبتعبير آخر، فالسعادة هي إرادة قوة الإنسان لتحيق وجوده وقوته. (يقول نيتشه في كتابه "نقيض المسيح": "ما هي السعادة؟ إنها الإحساس بتنامي القوة، والاحساس بمقاومة تم التغلب عليها"، 2).

● المرجع:

- Isabelle Wienand, dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, Robert Laffont, 2017

7. الأنوار

1. إيمانويل كانط: ما الأنوار؟

"ما الأنوار؟ إنها تجاوز الإنسان لحالة القصور التي هو مسؤول عنها. ويعني القصور العجز عن استعمال الفرد لملكة الفهم (القدرة على التفكير) بدون قيادة الغير. وهو يتحمل شخصيا مسؤولية هذا القصور (الخطأ) بما أن السبب لا يكمن في عيب في الفهم وإنما يكمن خلافا لذلك في نقص في الإرادة والشجاعة يجعلان الفرد لا يستعمل ملكة فهمه الخاصة. وهذا هو شعار الأنوار.

إن الخمول والجبن هما السببان المفسران لبقاء عدد كبير من الناس - بعدما حررتهم الطبيعة منذ زمن بعيد من كل توجيه خارجي - قاصرين برغبة منهم طيلة حياتهم، والسببان المفسران أيضا لسهولة فرض أناس آخرين أنفسهم كأوصياء على الأولين. إن من أيسر الأمور على الإنسان هو أن يصبح قاصرا. فإذا كان لي كتاب يقوم مقام ملكة الفهم، ومرشد يقوم مقام الضمير، وطبيب يقرر مكاني في كل ما يتعلق بنظام الحمية إلخ... فلن أكون بحاجة حقا لكي أجهد نفسي. لن أكون بحاجة للتفكير شريطة أن أكون قادرا على أداء الثمن، فهناك آخرون يتكلفون وبنجاح بهذا العمل الممل. وإذا كانت أغلبية الناس (بما في ذلك الجنس اللطيف بكامله) تعتبر من الخطورة بمكان القيام بخطوة إلى الأمام تجاه حالة الرشد، وإضافة إلى أنها مسألة شاقة، فإن هذا ما يكد من أجله الأوص ياء والذين يباشرون ممارسة التحكم التام في الإ ن سا ن ية. وبعدما حولوا قطيعهم إلى مجموعة أغبياء (خدم)، وبعدما اتخذوا جميع الاحتياطات التي تضمن أن هذه المخل وقات الوديعة لا تملك الإذن لكي تجرؤ على القيام بأدنى خطوة خارج الحضيرة التي سجنوهم فيها، يظهرون لتلك المخلوقات المخاطر المهددة لها إذا ما حاولت المغامرة وحدها خارج سجنها. والحال أن هذا الخطر ليس كبيرا في حقيقة الأمر، لأنها تتعلم في الأخير، بعد بعض السقطات، المشي. لكن حادثا من هذا القبيل يجعل المرء خجولا رغم ذلك، كما أن الهلع الناتج عنه لا يشجع عادة على إعادة المحاولة.

من الصعب على كل فرد بمفرده أن يتخلص من حالة القصور والتي تحولت عنده تقريبا إلى طبيعة، فلقد تمت مجاملته وإرضاؤه في وضعية القصور هذه، وهو عاجز فعلا في هذه اللحظة على استعمال ملكة فهمه الخاصة، لأنه لم يترك أبدا ليحاول القيام بذلك بجهده الخاص. فالمؤسسات (الإرشادات والتعاليم الأخلاقية) والقواعد، أي هذه الأدوات الميكانيكية الخاصة باستعمال الكلام، أو بالأحرى الخاصة بالاستعمال السيئ للمواهب

الطبيعية (الاستخدام السيئ للعقل) هي الأغلال التي تق يّد قدمي القصور وتجعله يتشبث بالدوام. وإذا رغب أحد في التخلص منها فكل ما سيستطيع فعله هو القفز قفزة غير مضمونة فوق خنادق جد واسعة، لأنه لم يتعود على تحريك ساقيه بحرية. كما أن عدد الذين تمكنوا من التحرر من القصور بم جهودهم الخاص والمشي بخطى أكيدة هم قلة.

ولكن من الممكن أن ينير جمهور نفسه بنفسه. بل لهذا تترك له الحرية، كيفما كانت قدراته، كأمر حتمي تقريبا، لأنه يوجد دوما بعض الناس الذين يفكرون انطلاقا من قدراتهم الخاصة من بين الأوصياء الخاضعين لجاذبية الجمهور، والذين يبثون - بعدما قاموا هم أنفسهم بزعزعة نير القصور (قصورهم) - روح ومضمون التقدير العقلاني لقيمة الفرد، وميل كل إنسان للتفكير بنفسه. ولنسجل على وجه الخصوص أن الجمهور الذي وضعوه في السابق تحت نير القصور يجبرهم هو نفسه بعد ذلك على أن يخضعوا له بمجرد ما يتم تحريضه على التمرد من طرف بعض من أوصيائه العاجزين هم أنفسهم على التمتع بأي شعاع ضئيل من أشعة الأنوار. ويتضح كم هو مضر ترسيخ آراء مسبقة في أذهان الناس، لأنهم في آخر المطاف ينتقمون من الذين قاموا بذلك أو من أسلافهم. كما أن الجمهور لا يمكنه الوصول للأنوار إلا ببطء. فبإمكان الثورة أن تؤدي إلى إسقاط الاستبداد الشخصي أو القمع الجشع والسلطوي، ولكنها لا تحقق أبدا إصلاحا حقيقيا لمنهج التفكير: بل على العكس من ذلك تماما، تظهر آراء مسبقة جديدة والتي ستستعمل مثل سابقاتها كأساس للوصاية على الجمهور المحروم من التفكير.

والحال أنه بالنسبة لهذه الأنوار لا يطلب شيء آخر ما عدا الحرية. والحق يقال أنها الحرية الأكثر مسالمة من بين كل ما يمكن أن يحمل هذا الإسم، أي حرية استعمال الفرد استعمالا عموميا لعقله في جميع المجالات. لكني أسمع الآن من يصرخ من كل جانب: "لا تفكروا". فالضابط يقول: "لا تفكروا، نفذوا"، والجابي يقول: "لا تفكروا، أدّ وا"، والراهب يقول: "لا تفكروا، آمنوا"، (لا يوجد إلا سيد واحد في الكون يقول: "فكروا ما استطعتم، وفي كل ما تشاؤون، لكن اخضعوا"). هناك حد من الحرية في كل مكان، لكن أي حد يتعارض مع الأنوار؟ أي حد لا يتعارض مع الأنوار، وهو، على العكس من ذلك، مفيد لها؟ أجيب: يجب أن يظل الاستخدام العمومي لعقلنا الخاص حرا، ووحده بإمكانه جلب الأنوار ما بين الناس، ولكن الإستعمال الخاص للعقل يمكن أن يكون محدودا بكيفية صارمة، دون أن يؤدي ذلك إلى المنع الملموس للأنوار رغم ذلك. وأقصد بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به الإنسان كعالم أمام مجموع القراء، وأقصد بالاستعمال الخاص ذلك الذي يخول لنا استعمال عقلنا في موقع مدني أو في وظيفة محددة أسندت لنا. ولكن يوجد بالنسبة للعديد من الشؤون، التي تآزر مصلحة الجماعة، آلية معينة ضرورية والتي عن طريقها يجب على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا سلبيا حتى توجه من طرف

الحكومة بفضل إجماع اصطناعي، نحو غايات عمومية أو على الأقل لمنع تدمير هذه الغايات. في هذه الحالة يمنع التفكير ويطلب الخضوع. ولكن بإمكان عنصر من الآلة والذي يقدم نفسه في نفس الوقت كعضو في جماعة، بل كعضو في المجتمع المدني الكوني، باعتباره عالما، والذي باعتماده على ملكة فهمه الخاصة يتوجه إلى جمهور عبر النصوص المكتوبة، بإمكانه أن يفكر في كل الأحوال دون أن يؤثر ذلك سلبيا على الشؤون التي اقترح لتدبيرها جزئيا باعتباره عضوا سلبيا. وسيكون من الخطورة بمكان أن يرغب ضابط، تلقى أمرا من طرف رئيسه، في التفكير في عمله حول مناسبة أو فائدة الأمر الذي تلقاه، بل عليه الخضوع.

ولكن إذا توخينا العدل، لا يمكن منعه من التفكير باعتباره عالما وإبداء ملاحظات حول الأخطاء المرتكبة إبان القيام بالحرب، وتقديمها لجمهوره لكي يقيمها. كما أن المواطن ليس بوسعه رفض أداء الضرائب التي حددت له، بل إن نقدا وقحا لهذه الأعباء، في حالة ما إذا كان عليه أن يتحملها، يمكن أن يعرضه للعقوبة لإمكانية تسببه في عصيانات عامة. وما عدا هذا الاحتياط، فإن نفس الفرد لن يخل بواجبات المواطن إذا عبر كعالم علنيا عن رأيه المعارض لرعونة أو حتى لظلم تلك الضرائب المفروضة. كما أن الراهب مطالب بتعليم مريدي التنصر في القرية التي يخدمها حسب رمز الكنيسة التي ينتمي إليها لأنه قبل ارتكازا على هذا الشرط. ولكن له كامل الحرية أو أكثر كعالم: فعليه كمهمة أن يبلغ للجمهور كل أفكاره التي وزنت بشكل جيد، وتقوم على قصد حسن حول الأمور غير السليمة في هذه الكنيسة، كما عليه أن يقدم لهذا الجمهور مشاريع بغية تنظيم أفضل للشأن الديني والكهنوتي. ولا يتصف هذا السلوك بما قد يطعن في ضميره ومعتقده. لأن ما يدرسه طبقا لوظائفه، كمفوض من طرف الكنيسة، يقدمه كشيء ليست له الحرية لتدريسه حسب رأيه الشخصي، ولكن باعتباره تعليما هو ملزم بالقيام به باسم سلطة خارجية. سيقول: "كنيستنا تعلم هذا الأمر أو ذاك، وهذه هي الحجج التي ترتكز عليها". وسيستخلص بهذه المناسبة لفائدة القرية التي يخدمها كل الإيجابيات العملية الخاصة بالقضايا التي لا يوافق عليها موافقة تامة، والتي هو ملزم، رغم ذلك بعرضها لأنه ليس من المستحيل احتواؤها على حقيقة خفية، ولأنه في كل الأحوال، لا وجود لأي شيء، يناقض، على الأقل، الدين كتجربة روحية، لأنه إذا اعتقد ا لعثور على خلاف ذلك، فإن ضميره ومعتقده لا يسمحان له بالاحتفاظ بوظيفته، أي يكون مجبرا على الاستقالة. وكنتيجة لذلك، فاستعمال العقل مثلما يفعل المربي وهو يقوم بمهامه أمام الجمهور هو استعمال خاص، لأن الأمر يتعلق باجتماع عائلي لا غير، مهما كان حجم هذا الاجتماع كبيرا، وبالتالي فهو ليس حرا، كراهب، في علاقته بأعضاء هذا الاجتماع العائلي، ولا يجب عليه أن يتصرف كحر، لأنه يؤدي وظيفة مملاة عليه من الخارج، وعلى العكس من ذلك، فهو يتمتع باعتباره عالما، يخاطب جمهورا حقيقيا، أي العالم عبر النصوص المكتوبة -مثل عضو من الإكليروس في استعماله العمومي لعقله - يتمتع بحرية لا محدودة في استعمال عقله الخاص والحديث باسمه الشخصي، لأن

الزعم أن الأوصياء على الشعب (في الشؤون الروحية) عليهم أن يكونوا هم أنفسهم قاصرين، هو بلاهة تؤدي إلى تأبيد البلاهات.

ولكن ألا يجب على مجتمع كهنوتي مثل هذا، أي مجمع كنيسي بمعنى من المعاني، أو طبقة من الموقرين (كما يطلقون على أنفسهم عند الهولنديين) أن يتأسس نظريا على أداء القسم اعتمادا على رمز ثابت لفرض وصاية عليا دائمة على كل عضو من أعضائه، وبفرض وصايته عبرهم على الشعب لتأبيد هذه الوصاية بالذات؟ أقول أن هذا أمر مستحيل كليا. فعقد من هذا النوع يقرر إبعاد كل نور جديد للنوع البشري إلى الأبد هو أمر سلبي كل السلب ولاغ، حتى ولو حصل على موافقة السلطة العليا والبرلمانات ومعاهدات السلام الأكثر رسمية واحتفالية. فلا يمكن لعصر ما أن يتوحد ويتعهد بأن يضع العصر المقبل في وضعية تمنعه كليا من توسيع معارفه (وخصوصا تلك التي لها قيمة كبرى)، والتخلص من الأخطاء، والتقدم بصفة عامة في الأنوار، سيكون ذلك جريمة ضد الطبيعة الإنسانية، والتي يرتكز اتجاهها الأصلي بالذات على هذا التقدم، وللخلف الحق في رفض مراسيم من هذا القبيل اعتمادا على لاكفاءتها وحماقتها الواضحتين. إن حجر الزاوية لكل ما يمكن أن يقرر لصالح شعب من الشعوب على شكل قانون يتحدد في السؤال التالي:

"هل سيقبل شعب من الشعوب أن يسن لنفسه قانونا من هذا النوع؟ ."يمكن بطبيعة الحال أن يسن هذا القانون ويسود لمدة محددة وقصيرة في انتظار سن قانون أفضل، بغية إدخال نظام ما .ولكن شريطة أن نترك لكل مواطن، وللراهب على وجه الخصوص، باعتباره عالما، حرية صياغة ملاحظات حول الرذائل الملازمة للمؤسسة القائمة، والتعبير عنها علانية، أي عبر الكتابة مع ترك النظام القائم ساري المفعول. ويستمر الوضع إلى اليوم الذي يؤدي فيه فحص طبيعة هذه الأمور إلى أبعد نقطة ممكنة، وتتضح صلاحيته لكي يتم تأييد مشروع جديد ويحصل على تأييد باتفاق مجمل الأصوات أو جميعها ويعرض على العرش: مشروع موجه لحماية الجماعات التي قد تحقق وحدة فيما بينها، حسب تصوراتها الخاصة لتغيير المؤسسة الدينية، والتي لا تجبر الذين يرغبون في البقاء أوفياء للمؤسسة القديمة على إتباعها. ولكن ما لا يقبل على الإطلاق هو تحقيق وحدة عن طريق دستور دائم لا يطعن فيه أحد، حتى وإن كانت مدة استمراريته تعادل مدة حياة إنسان، والقضاء على التقدم الإنساني بالعقم لمدة زمنية معينة، بل وجعله ضارا للخلف.

يمكن بالطبع لإنسان ما أن يؤجل فيما يخصه اكتساب معرفة ينبغي عليه الحصول عليها. ولكن لا يمكنه أن يتخلى عنها لا فيما يخص شخصه، أو فيما يتعلق، على وجه الخصوص بالخلف، لأن هذا يسمى حجب الحقوق المقدسة للإنسانية واحتقارها. وإذا كان الشعب نفسه لا يملك الحق في اتخاذ قرارات في أمور تخص مصيره، فإن الملك لا يحق له بتاتا أن يتصرف من أجل الشعب لأن سلطته التشريعية تنبثق بالذات من كونه يجسد

الإرادة العامة في إرادته الخاصة. ويمكن له، شريطة أن يسهر على انسجام كل تحسن وتطور واقعي أو مف ترض مع النظام المدني، أن يترك لرعاياه في كل الأمور الأخرى الحرية في أن يقوموا بإنجاز ما يرونه ضروريا لخلاص روحهم. إن اختصاص الملك هو السهر بشكل جيد على أن لا يمنع البعض بالقوة البعض الآخر من التعجيل بتحقيق هذا الخلاص بكل قواه التي في مستطاعه. بل سيلحق الضرر بجلالته حتى وإن تدخل في هذا الشأن بتكريس رسمي للنصوص التي يحاول فيها رعاياه التعبير عن آرائهم بوضوح، سواء قام بذلك تحت سلطته الخاصة والسامية، وهو ما سيعرضه لأن يعترض عليه بالقول أنه "لا يعلو القيصر فوق سلطة النحاة" أو قام، وهو الأسوأ، بإنزال سلطته السامية إلى الأسفل لحماية الاستبداد الكهنوتي الممارس في دولته من طرف بعض الطغاة ضد بقية رعاياه.

إذا طرح علينا السؤال التالي الآن: "هل نعيش حاليا في عصر الأنوار؟" فالجواب هو الآتي: "كلا. ولكننا نعيش في عصر يسير نحو الأنوار". يحتاج الأمر إلى تحقيق أمور كثيرة، على الأقل انطلاقا من الأوضاع الحالية لكي يكون الناس، في مجموعهم، على استعداد أو يعملون من أجل استخدام ملكة فهمهم الخاصة في الشؤون الدينية استخداما متحكما فيه ومفيدا وبدون الاستعانة بالغير. ومع ذلك، يجب أن تعطى لهم الفرصة ليتدربوا على ذلك بكل حرية، وأن تتضاءل العراقيل التي تعترض مجيء عهد أنوار عام والتخلص من حالة القصور التي يتحمل الناس مسؤوليتها، وهذا هو الأمر الذي نملك بصدده مؤشرات أكيدة، ومن وجهة النظر هذه، فهذا العصر هو عصر الأنوار أو عصر فريدريك.

فالأمير الذي لا يعتبر القول" بأن من واجبه أن يف رض على الناس أي أمر أو تعليم في الشؤون الدينية" قولا جديرا به، بل ويحب أن يترك لهم مطلق الحرية في هذا المجال، والذي يرفض صفة التسامح التي يفوح منها التكبر، هو نفسه أمير مستنير ويستحق التكريم من طرف معاصريه والخلف المعترف بالجميل، استنادا لكونه أول من سيخرج النوع البشري من حالة القصور، على الأقل بالمعنى الحكومي، وأن يترك للجميع الحرية في استعمال عقله الخاص في كل أمور الضمير والمعتقد. ففي ظل حكمه، تمتع رهبان أجلاء بالحق في التعبير - بدون إلحاق أي ضرر بواجباتهم المهنية - عن أحكامهم وآرائهم التي تخالف الموقف الديني الرسمي باعتبارهم علماء، وتقديمها بحرية وبشكل علني ليفحصها الجميع، وبالأحرى كل شخص آخر غير مقيد بواجب مهني. ويتسع مضمون هذه الحرية نحو الخارج ليصل إلى أماكن تعترضه فيها عوائق خارجية أساسها حكومة تجهل دورها الخاص. ويصلح هذا على الأقل كمثال لهذه الحكومة لكي تفهم أنه لا مجال للقلق فيما

يخص الاستمرارية العمومية لوحدة الشأن الجماعي في مناخ تسوده الحرية. فالناس يبذلون من تلقاء أنفسهم جهودا تدريجية للتخلص من الفظاظة شريطة ألا تبذل الجهود لإبقائهم فيها.

لقد ركزت فيما يخص قدوم الأنوار على القضايا التي يتخلص ب واسطتها الناس من حالة القصور التي وضعوا أنفسهم فيها. وركزت بالخصوص على مسائل الدين لأنه فيما يتعلق بالفنون والعلوم ليست لحكامنا أية مصلحة ليقوموا بدور الأوصياء على رعاياهم، وفضلا عن ذلك فهذا القصور الذي عالجته هو الأكثر ضررا والأكثر خزيا. ولكن طريقة تفكير رئيس دولة يشجع الأنوار تذهب إلى ما هو أبعد، وتعترف أنه لا وجود، حتى فيما يخص التشريع، لأي خطر في السماح لرعاياه لاستعمال عمومي لعقولهم والتعبير علانية عن آرائهم التي تتعلق بصياغة أفضل لهذا التشريع حتى بواسطة نقد صريح للتشريع الذي تم نشره، ولدينا نموذج شهير لم يتمكن أي ملك أن يتجاوز فيه ما بلغه الملك الذي نبجله. ووحده الحاكم المستنير الذي لا يخشى الأشباح - مع العلم أنه يسيطر على جيش كبير وجد منضبط لضمان الأمن العمومي - يمكنه أن يقول ما لا تجرؤ على قوله دولة حرة، أي: "فكروا قدر ما تريدون وفي كل المواضيع التي تعجبكم، ولكن اخضعوا".

وهكذا تتخذ الشؤون الإنسانية هنا مسارا غريبا وغير متوقع: ففي كل الأحوال، إذا أخذنا هذا الوضع في مجمله، فكل شيء فيه تحكمه المفارقات. يبدو أن درجة عليا من الحرية المدنية مفيدة لحرية التفكير لدى الشعب، ولكنه يفرض عليه في نفس الوقت حدودا غير قابلة للتجاوز، وتقدم له درجة أقل من الحرية الفرصة لتوسيع مجال سلطته كلها. فبمجرد ما تقوم الطبيعة بتحرير بذرة توجد تحت هذه القشرة الخشنة، وتسهر عليها بكل حنان، وهو ما يعني الميل والاستعداد لحرية التفكير، بمجرد ما تقوم بذلك، يؤثر هذا التوجه تدريجيا على إحساسات الشعب (الشيء الذي يساعده على التنمية التدريجية لقدرته على التصرف بحرية) بل يؤثر في النهاية حتى على أسس الحكم الذي يجد أن من الأفيد له التعامل مع إنسان، هو أكثر من مجرد آلة، حسب الكرامة الجديرة به."

2. موسى مندلسون: ما الأنوار؟

"لازالت كلمات الأنوار والحضارة والثقافة تعتبر كلمات حديثة الالتحاق بلغتنا الألمانية. وتنتمي في الوقت الراهن للغة الكتب، بحيث أن العامي لا يكاد يفهم معانيها. لكن هل يكفي هذا الوضع للاستدلال به كحجة على أن هذه المسألة لا زالت جديدة عندنا؟ أنا لا أعتقد ذلك. يقال عن شعب من الشعوب أنه لا يملك كلمة دقيقة ليعبر بها عن رغم أنه يمكن في نفس الآن الاعتراف ،« المعتقد الخرافي » و « الفضيلة » بامتلاكه حقا لهذين الميزتين.

ومع ذلك فاستعمال اللغة الذي يريد –على ما يبدو- الاعتراف بوجود اختلاف بين هذه الكلمات التي لها نفس الدلالة لم يتمكن بعد من تثبيت الحدود الفاصلة فيما بينها.

فالثقافة والحضارة والأنوار هي تنويعات للحياة الاجتماعية، ومفعولات لتفاني وجهود البشر نظرا لتغير وضعهم الاجتماعي.

فبقدر ما يكون الوضع الاجتماعي لشعب من الشعوب في انسجام مع مصير الإنسان عبر الفن والتفاني، بقدر ما يملك هذا الشعب من ثقافة.

تتكون الثقافة من الحضارة والأنوار. ويبدو أن الحضارة تميل إلى الممارسة: أي إلى الطيبوبة والرقة والجمال في الصناعة التقليدية، وإلى الفنون والتقاليد الاجتماعية (الجانب الموضوعي)، إلى المهارة والتفاني والبراعة، أما الثانية فتنحو نحو الميول والغرائز والعادة (الجانب الذاتي). وكلما تطابقت هذه المعطيات عند شعب من الشعوب مع مصير الإنسان، كلما اعترف له بامتلاك الحضارة، مثلما أن قطعة أرض لا تعتبر خصبة إلا بقدر ما تنتج من ضروريات للإنسان بفضل تفانيه. ويبدو أن الأنوار، على العكس من ذلك، ترتبط بما هو نظري، بالمعرفة العقلانية (الموضوعية) والبراعة (الذاتية) النافعة للتفكير العقلاني في مواضيع الحياة الإنسانية حسب أهميتها وتأثيرها على مصير الإنسان.

أضع على الدوام مصير الإنسان كمقياس وكهدف لكل آمالنا وجهودنا، كعلامة يجب أن نوجه نحوها بصرنا إذا أردنا ألا نتيه. فاللغة تكتسب خصائص الأنوار بواسطة العلوم، وتكتسب الثقافة من خلال التجارة الاجتماعية والشعر والخطابة. فالأولى تجعلها أكثر براعة للاستعمال النظري، والثانية للاستعمال العملي. والاثنان معا يمكنان اللغة من اكتساب الثقافة.

في الظاهر، الحضارة هي الطلاء الخارجي، ولتبارك الأمة التي يكون طلاؤها هو مفعول الحضارة والأنوار، والتي تكون الأصالة المتينة هي أساس إشعاعها الخارجي ورقتها الداخلية.

إن الأنوار هي بالنسبة للحضارة ما تشكله، عموما، النظرية بالنسبة للتطبيق، وما تشكله المعرفة بالنسبة للأخلاق. فإذا تم النظر إليهما في ذاتيهما ومن أجل ذاتيهما (موضوعيا) فسيوجدان في ترابط جد دقيق رغم أنهما من الناحية الذاتية يمكنهما أن يوجدا في حالة انفصال في أغلب الأحيان.

يمكن القول أن سكان مدينة « نورومبرغ » والفرنسيين يحظون بقسط وافر من الحضارة، بينما يحظى سكان برلين والإنجليز بقسط أكبر من الأنوار، وأن الصينيين يتمتعون بمستوى أعلى من الحضارة ومستوى أدنى من الأنوار، وان اليونانيين امتلكوا الحضارة والأنوار معا، لأنهم كانوا أمة مثقفة، كما كانت لغتهم لغة مثقفة. وبصفة عامة، فإن لغة شعب من الشعوب هي أفضل شاهد على ثقافته وعلى حضارته وأيضا على الأنوار وامتدادها وكثافتها.

إضافة على ذلك، ينقسم مصير الإنسان إلى: 1. مصير الإنسان منظورا إليه كإنسان. 2. مصير الإنسان منظورا إليه كمواطن.

وفيما يخص الحضارة، فإن هذين الاعتبارين يلتقيان في أن لا قيمة لجميع الكمالات العملية إلا إذا ارتبطت بالحياة الاجتماعية، وأن تتعلق، كنتيجة لذلك، بمصير الإنسان في المجتمع على وجه الخصوص. فالإنسان كإنسان لا يحتاج للحضارة وإنما يحتاج للأنوار. فوضعُ كل فرد ومهنته في الحياة المدنية يحددان بالنسبة لأعضاء هذه الحياة المدنية الواجبات والحقوق، ويتطلبان، بالتناسب مع ذلك، من نفس الأعضاء كفاءة وقدرة وميول وغرائز وعادات وتقاليد وحضارة وطلاء خارجي آخر. وكلما انسجم هؤلاء، كيفما كان وضعهم، مع مهنتهم، أي مع مصائرهم المتتالية كأعضاء في المجتمع، كلما كانت للأمة حضارة خاصة. ويطلب من كل فرد، حسب وضعه ومهنته، أن يمتلك معارف نظرية أخرى، وقدرة أخرى على اكتساب هذه المعارف النظرية ودرجة أخرى من الأنوار. فالأنوار التي تهم الإنسان كإنسان هي كونية، كيفما كانت حالة الفرد. فالأنوار المتعلقة بالإنسان كمواطن يتغير حسب وضعه ومهنته. ويطرح مصير الإنسان هنا في العديد من المرات مقياس وهدف جهوده.

وانطلاقا من ذلك، فالأنوار المميزة لأمة من الأمم يجب أن تعبر عن نفسها: 1. كقاعدة موسعة للمعرفة 2. ذات أهمية، أي طبيعة علاقتها بمصير (أ) الإنسان و(ب) المواطن 3. ولها القدرة على الانتشار عبر جميع الظروف 4. في تناسب مع مهنة الإنسان. ويجب أيضا كنتيجة لذلك، تحديد درجة الأنوار التي تميز شعبا من الشعوب حسب تركيبة رباعية المكونات، تتشكل أيضا عناصرها نفسها جزئيا من عناصر تربطها فيما بينها علاقة أكثر بساطة.

يمكن لأنوار الإنسان أن تدخل في صراع مع أنوار المواطن، كما يمكن لبعض الحقائق النافعة للإنسان باعتباره إنسانا أن تضره أحيانا باعتباره مواطنا. ويجب أن نأخذ هنا ما سيلي ذكره بعين الاعتبار. يمكن أن يتولد اصطدام ما بين: 1. المصائر الأساسية للإنسان أو 2. المصائر العرضية للإنسان، و 3. المصائر الأساسية للمواطن أو 4. المصائر غير الأساسية أي العرضية للمواطن.

بدون المصائر الأساسية للإنسان، فإن هذا الأخير سينحط إلى درجة البهائم، وبدون المصائر غير الأساسية فإنه لن يعتبر مخلوقا طيبا ومدهشا كما يبدو ذلك. وبدون المصائر الأساسية للإنسان كمواطن، فإن بنية الدولة ستتلاشى، وبدون المصائر غير الأساسية فلن تظل تلك البنية كما هي في بعض العلاقات الثانوية.

بئيسة هي الدولة التي عليها أن تعترف أن المصير الأساسي للإنسان فيها لا يمكنه الانسجام مع المصير الأساسي للمواطن، وأن الأنوار التي لا مناص منها للإنسانية لا يمكنها أن تنتشر في جميع دول الإمبراطورية دون أن تتعرض البنية لخطر الزوال. لتصمت

الفلسفة، ولتملي الضرورة هنا قوانينها، أو بتعبير أفضل، لتصنع قيود لتكبل بها الإنسانية من أجل إخضاعها والاحتفاظ بها مطولا تحت نير الإخضاع.

ولكن لما تدخل المصائر غير الأساسية للإنسان في صراع مع المصائر الأساسية أو غير الأساسية للمواطن، يجب إقامة قواعد تعتمد لمعالجة الاستثناءات وتجنب حالة الاصطدام.

ولما تكون المصائر الأساسية للإنسان، للأسف، في صراع مع المصائر غير الأساسية نفسها، لما لا يكون مسموحا بنشر بعض الحقائق النافعة لشرف الإنسان بدون العبث بمبادئ الدين والأخلاق التي تعتبر جزءا منه، في هذه الحالة، فعلى الأنوار، صديقة الفضائل، أن تعمل بانتباه وحذر، وتتحمل الأحكام المسبقة عوض أن تعرض للإهمال جزءا من الحقيقة المرتبط بها بشكل وثيق. صحيح أن هذا المبدأ الأساسي أصبح سلاحا دفاعيا جيدا للرياء وأنه تسبب في سيادة قرون عدة من البربرية والمعتقدات الخرافية. وفي كل المرات التي تقررت فيها مهاجمة الجريمة، تحصنت هذه الأخيرة في هذا المعبد. وفضلا عن ذلك، وبدون أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، فإن صديق البشر سيكون دوما منشغلا بهذا الاعتبار، حتى في الأزمنة الأكثر تنويرا. من الصعب، ولكن ليس من المستحيل، في هذه الحالة، إيجاد الحدود الفاصلة هنا أيضا بين العدة والتعسف.

يقول كاتب عبري أنه كلما بلغ شيء ما أعلى مستوى نبله في كماله، كلما انحط إلى أسفل درجة في تعفنه وانحلاله. فحطبة عفنة ليست أكثر فظاعة من وردة ذاوية، وهذه الأخيرة ليست أقل اشمئزازا من حيوان عفن، وهذا الأخير بدوره ليس أقل فظاعة من جسم الإنسان في حالة تعفنه. ونفس الأمر ينطبق على الثقافة والأنوار: كلما ازداد نبلهما في تفتحهما، كلما تعمق تعفنهما في تحللهما وفسادهما.

فالمغالاة في الأنوار تضعف الحس الأخلاقي، وتقود إلى العناد والأنانية واللادين والفوضى. والمغالاة في الحضارة تخلق الرخاء والرياء والرخاوة والمعتقدات الخرافية والعبودية.

وحيث تتقدم الأنوار والثقافة بنفس الوتيرة تكونان معا بالنسبة لبعضهما البعض أفضل وسيلتين دفاعيتين ضد التحلل لأن طريقتهما في التلاشي تكمن في تعارض إحداهما مع الأخرى على الفور.

وحسب التفسير المقدم أعلاه، فإن ثقافة أمة من الأمم التي تتشكل من الحضارة والأنوار ستكون أقل عرضة للإصابة بالتحلل.

فأمة مثقفة لا تتعرض هي نفسها لأي خطر ما عدا الإفراط في سعادتها الوطنية، مثلها في ذلك مثل صحة الجسم البشري التامة، حيث يمكنها أن تعتبر مسبقا في ذاتها ولذاتها

مرضا أو في طريق الانتقال إلى المرض. فالأمة التي تبلغ عبر الثقافة أعلى درجة السعادة الوطنية، تعاني انطلاقا من هذا الأمر ذاته من خطر التلاشي لأنها تعجز عن الارتقاء إلى الأعلى. ويقودنا هذا الأمر مع ذلك بعيدا عن المسألة الراهنة."

3. جوزيان بولاد أيوب: العقل والنقد في عصر الأنوار

منذ فيكو Vico الذي كتب في بداية القرن، وبالتحديد سنة 1709 ما يلي: "في أيامنا هذه، النقد هو الذي نذر نفسه من أجلنا، لأنه هو الذي يمنحنا هذا العنصر الأول للحقيقة، العنصر الذي نستخلص منه اليقين لما يسيطر علينا الشك"(1)، وحتى كانط Kant الذي ترك بصماته في القرن الثامن عشر، وقام بصياغة تركيبية لفكر هذا القرن، لم يكف هذا القرن عن وصف نفسه بأنه "قرن النقد"(2). وفي مقدمته لـ "نقد العقل الخالص"، تجاوز تقديره لهذه التسمية مستوى تبنيه لها. ويرى المعاصرون أنفسهم وهم يستعيدون المعنى العام للأنوار: أي تفوق النقد في علاقة وثيقة بتفوق العقل الذي اعتُبر أداة النقد النشيطة وتوسع تأثيرهما معا: "إن عصرنا هو على وجه الخصوص عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. فالدين الذي يحتجّ بقداسته، والتشريع الذي يتباهى بعظمته، يريدان عادة التحرر من الخضوع له، لكنهما يثيران شكوكا وجيهة ضدهما بسبب فعلهما ذلك ، كما لا يستطيعان الادعاء بامتلاك هذا التقدير الصادق الذي يمنحه العقل لمن استطاع أن يدعم حرية تفكيره العلنية"(3)

عصر النقد

اعتبر العقل في القرن الثامن عشر الفكرة الأكثر أهمية من بين كل "الأفكار الجديدة التي ساهمت في بروز حداثتنا. بل اعتبر أكثر أهمية من السعادة ذاتها. يبدو لي أن الفكر النقدي -والذي هو في نفس الوقت "اختراع" مميّز للأنوار وإرثها الأساسي- لا يحقق اكتماله إلا لأنه ارتبط في نفس الوقت كاختراع باختراع "الفيلسوف" و"الحرية". يبدو مفهوم الفكر النقدي، من منظور المحددات الإيديولوجية لتطوره ولعلاقاته مع المفاهيم الكبرى للحقل الدلالي الخاص الذي يشتغل ضمنه، غير منفصل عن تمثل جديد وجدالي للفيلسوف؛ وعن مهام العقل، وغير منفصل أيضا، من زاوية قيمته النفعية، عن معاني سياسية ناتجة عن هذه التحديدات الجديدة.

سألجأ أحيانا من أجل التوضيح لمقالات الأنسكلوبيديا المتعلقة بالمفاهيم الثلاثة المثارة هنا. والتي تكرس في نظر المعاصرين لتلك الفترة، وفي نظرنا أيضا تجديدها السيمانطيقي. كان هناك رسم منقوش شهير في تلك الفترة يمثل الحرية مدرّعةً بصولجان العقل (أي الفلسفة) وهي تسحق الجهل والتعصب. "فمن الضروري وجود حَجِيج..."(4)، ومن

الضروري وجود "حزب للفلاسفة"، وعموما، من الضروري وجود الفكر النقدي من أجل أن يكتمل العصر المتنور، عصر فكرة التقدم، ويعبر عن ذلك الاكتمال في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن واندلاع الثورة.

"كان من الضروري وجود عصر حَجيج"

إن التعديلات التي طرأت على مفهوم النقد ، في عموميته، بفضل جهود "الفلاسفة"، والتي حصل بفضلها على "اختلافه النوعي"، أي المعنى المحدد والدقيق الذي ورد في المقال المعنون بـ"النقد" في الأنسكلوبيديا، لها دلالة أكبر من مجرد عملية إعداد جديدة للمفهوم، وتغييرا بريئا للاستعمال التقني للمصطلح. إن تلك التعديلات تدشن الانتقال للفكر النقدي، كما تدل كذلك على العمليات التي سمحت بالتدريج بالقيام بذلك: وهو ما أطلقت عليه "اختراع الفكر النقدي"، وبتعبير أشمل، تغيير الطريقة المشتركة للتفكير وللفعل في عهد الأنوار. فعلى مستوى تجديد أسلحة النقد: تم الانتقال من عهد الإيمان إلى عهد العقل. وعلى مستوى توسيع مجال عمل العقل: تم الانتقال من تطبيق النقد على العهدين اليوناني والروماني القديمين، أو تطبيقه على النصوص المقدسة إلى تطبيقه وبسرعة على المعرفة والفعل الإنساني...

كل هذه الأحداث التي تبدو ثقافية من الوهلة الأولى، تكشف لمن يتأملها بفكر ثاقب المعنى الثاني الذي نجده في الطفرات الذهنية والعملية المرتبطة بها في المجتمع.

سادت في جميع بلدان أوروبا المتنورة الإرادة المشتركة من أجل أن يعرف المكون القضائي للفكر النقدي طريقه للوجود، والتجاوز التدريجي للحدود المعرفية لمجال ممارسته. ويمكن اعتبار هذين العنصرين شرطين ضروريين رغم أنهما غير كافيين لتكون الفكر النقدي بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكي تتوفر تلك الشروط كان يجب انتظار أن يصبح للفيلسوف وضعا إيديولوجيا مختلفا عن وضعه السابق، والتأكيد الاجتماعي للدور الذي خاض صراعا هاما من اجل القيام به باعتباره فاعلا رمزيا رفيع الشأن. فالفيلسوف الذي يتماهى مع "الناقد المتفوق" أوكل لنفسه وظيفة لها صدى سياسي تتمثل في "أن يكون في آخر المطاف قاضي الإنسانية وليس مستبدها"(5). وهو ما يعني أيضا القلب البطيء لموازين القوى ما بين السيادة السياسية وسيادة النقد الفلسفي لصالح هذا الأخير.

لقد أمكن لديدرو، في منتصف القرن تقريبا، أن يهنئ نفسه لانتصار قضية العقل أو، بتعبير آخر، سيطرة الفكر النقدي بدون منازع فـ"كل شيء يخضع لقوانينه"(6).

بإمكاننا تتبع مختلف المراحل التي قادت من النقد إلى الفكر النقدي بالمعنى الدقيق للكلمة، ولتأهيل الفلاسفة له، ومن ثمن الانتقال نحو فكر الأنوار بصفة عامة وتحقيقه لمشروعه التاريخي موضوعيا. لقد كانت الخطوة الأولى هي استبدال معايير الإيمان بمعايير

العقل، وهو استبدال رُفع إلى مرتبة المبدأ الأساسي للمنهجية الضابطة لخطوات النقد. وسيتوج التحالف الجديد ما بين النقد والعقل، الذي مهد لحدوثه الشك المنهجي الديكارتي وأبحاث المفكرين الأحرار والتحليل النقدي للتوراة(7) (الذي قام به ريشار سيمون Richar Simon)(8)، بـ"القاموس التاريخي والنقدي (1695) لبايل Bayle، الرائد الحقيقي للأنسكلوبيديا، أو بعبارة أخرى، الرائد الحقيقي لأكبر آلة حرب في القرن الثامن عشر. لقد أصبح مصطلح "عقل" و"نقد" مترادفين، ويبينان إلى أي حد يتطابق النشاط النقدي مع نشاط العقل حتى على المستوى المادي المعجمي.

يجب أن نضيف حدثا آخر يعتبر حاسما في ميلاد الفكر النقدي وتماهيه مع الفكر الفلسفي في الحقبة المعاصرة. فهو لا يوجد فقط في جذور الترابط ما بين العقل والنقد، ولكنه يبدو إضافة إلى ذلك وكأنه يشكل وساطة ضرورية لتحقيق التقارب ما بين الصراع الذي يخوضه النقد والفلسفة من أجل هدف مشترك هو: بناء عالم متنور، أفضل من غيره، حسب الاعتقاد السائد آنذاك. فالعقل، هذه الملكة التي اهتم بها سابقا القرن السابع عشر، قرن الديكارتيين ومناطقة بور رويال Port-Royal ، اكتسب في هذه المرحلة معنى جديدا. فهو يُعرّف اعتمادا على الدور الذي يقوم به داخل مجال النقد ومجال الفلسفة، حيث يوحد طموحاتهما ويخدمها في نفس الوقت. ففيما يخص النشاط النقدي، يعتبر العقل الوسيلة المفضلة، كما يشارك مبدئيا في بسط حق مراقبته لجميع المجالات. وفيما يخص النشاط الفلسفي، يستمر العقل، بكل تأكيد، في كونه دليل الفلسفة في البحث عن الحقيقة الآن، كما كان في السابق، إلا أنه تلقى توجيها مختلفا وأكثر نضالية. هناك ثلاثة مبادئ جديدة تحدد عمله ووضعت علانية كأساس لهذا النشاط وهي: المنفعة، القابلية للعيش داخل الجماعة، والقدرة على التعايش مع البشر جميعا، إضافة إلى تغيير الصورة التقليدية للفيلسوف الذي ظل إلى حدود تلك الآونة مهتما بالتأملات المجردة عوض الفعل العملي.

هذه بعض الحلقات الهامة من السلسلة الطويلة التي تكوّن عبرها، بشكل تفاعلي، مفهوم الفكر النقدي، والذي سيتطابق، في الأخير، بعد السيطرة الفلسفية عليه، مع فكر الأنوار في شموليته، أو بتعبير أدق، مع أهدافه الثورية. تتداخل تغيرات المفاهيم مع التغيرات التي تميز الحياة الاجتماعية والثقافية الخاصة بالقرن الثامن عشر(9)، تلك التغيرات التي تمنحه قيمته الدلالية والعملية المتميزتين.

إن "حزب الفلاسفة" ومن لهم نفس أهدافه ومطالبه هم الذين حققوا الالتقاء ما بين تغيرات المفاهيم وتغيرات المجتمع. وهو ما يفسر الابتلاع المتبادل للفكر النقدي والفكر الفلسفي من جهة والحمولة السياسية لعملية من هذا القبيل: أي "النقد هو نهاية السلطة".(10)

لفهم ذلك، يجب التفكير في بعد من أبعاد "اختراع" الفكر النقدي، وفحص القيمة النفعية لنتائج التقاء النشاط النقدي والنشاط الفلسفي، ذلك اللقاء الذي صار قويا بعد الاستغلال المشترك للعقل. وفي هذا الاتجاه، نريد تحليل الوظيفة الإيديولوجية لنسق فرعي يخص ثقافة القرن الثامن عشر، مع استعمال كلمة "الإيديولوجية" هنا في معناها المحايد الذي يتضمن فقط دورها كركيزة عملية. أي أن الأمر يتعلق بالكفاءة والتكافؤ في مجالي السجال والسياسة للمفاهيم الأساسية الثلاث: النقد والعقل والفلسفة، كما صاغتها وفرضتها على الساحة الأوربية الأنسكلوبيديا التي تعتبر رمز "قرن النقد" بامتياز.

"تمهيد لثورتنا"

إذا كان من السهل نسبيا على مؤرخ الأفكار التعرف على السِّجلات الملموسة التي تعكس بوضوح التوجهات الجديدة للسيرورة الدلالية الجماعية (السيميوزيس)، وإذا كان المجال، بالنظر إلى ذلك، قد عثر عليه بدون عناء مع الأنسكلوبيديا التي كان أحد أهدافها المصرح بها هو بالتحديد تحديد آفاق تلك الحقبة والإشارة إلى طرق تحقيقها في توافق مع متطلبات العقل والفكر النقدي، فإنه من الصعب جدا بكل تأكيد تعيين أسباب تغير "القدرة على إصدار حكم سليم". من الممكن، مع ذلك، ذكر بعض الشروط ومن بينها الشروط التي تعتبر رمزية والتي تتصدر تجديد القيمة الدلالية لتدفق المعلومة التي تنتشر في ثقافة ومجتمع معينين في حقبة محددة من تطورها.

يتضمن تكون الفكر النقدي في القرن الثامن عشر أحد المصادر النموذجية، فيما يخص الجوانب الإيديولوجية، للتغيرات التي تمت على مستوى الفكر والعمل، والتي تميز حقبة عن أخرى، عبر الخطابات والممارسات الجماعية. وبالفعل، فتأثير عمل قادة "جماعة الأنسكلوبيديا" سيؤدي ليس فقط إلى تكون الفكر النقدي، أو بالأحرى التمثلات الأساسية التي تساهم في تشكله، بل أدى أكثر من ذلك إلى نشر تلك التمثلات الأساسية بشكل ملموس في المحيط الثقافي لتؤثر فيه من أجل تغييره.

ستجد منجزات الفكر النقدي على المستوى الرمزي ترجمة سريعة لها، ابتداء من سنة 1789، على المستوى التاريخي العام. فـ"روبسبيير" Robespierre الذي يبدو لي الفاعل الرئيسي للتحيين السياسي للفكر النقدي ولإمكانياته وفرصه الثورية، سوف يقر –مع نقده لثغرات وأخطاء عمل "الفلاسفة"- بدَيْنِه تجاههم. ولقد صرح في خطابه الهام (ماي 1794) أن "كل من سيتجاهل تأثير وسياسة جماعة الأنسكلوبيديين، لن تكون له فكرة كاملة عن التمهيد لثورتنا"(11).

لكن النصر النهائي للفكر النقدي هو نتيجة "للمعركة الفلسفية"، معركة العقل باسم التقدم ضد التقليد واللاتسامح في مجالات العلم والسياسة والأخلاق أو الدين. كما أن

التغيرات على مستوى المفاهيم المرتبطة بالتحولات الاجتماعية الملاحظة آنذاك والمعاشة كأزمة(12)، هي بدورها خضعت للشروط العامة لعملية أدلجة الأنشطة الاجتماعية والرمزية ومنتجاتها. وتمر هذه الأدلجة، من جهة، عبر تكوين سلطة فكرية رمية هي سلطة الرأي التي صاغ حزب الفلاسفة توجهاتها وتعبيراتها، فسلطة فكرية من هذا القبيل سيتم توجيهها، من خلال حيوية تركيبتها، لتحل محل سلطة فكرية تمارسها هيأت سياسية تتكون من الملك والنبلاء ورجال الدين، الذين هوجموا لكونهم "غير متنورين"، ومن جهة أخرى، فالضّم الاستراتيجي للمجالات التي كان يعمل بها الناقد الفيلسوف، بكيفية منفصلة إلى حدود تلك الآونة، يمثل الشرط الثاني من الشروط الخاصة بتلك الحقبة التي تمت أدلجة الخطاب تحت تأثيرها. ويتضاعف ذلك الإلحاق بإعادة تقويم للإشكالات المتصلة بمجالات النشاط النقدي وتقويم امتدادها غير المحدود في محكمة العقل. إن الاستقطاب المتبادل لمفهومي العقل والفلسفة، والذي أخضع له رموزُ الثقافة الأكثر أهمية آنذاك، فكرَ وسلطاتِ النقد، هو الذي يسمح وحده بفهم كيف حصل مفهوم النقد في القرن الثامن عشر على انسجامه ومعناه، وأصبح متماثلا مع حرية التفكير والفكر النقدي وكيف تنامت أكثر فأكثر أهميته وفعاليته السياسية في صلب الأنشطة الاجتماعية الدالة والعملية.

"فلتسحقوا الدنيء!"

كان مفهوم النقد في البداية مفهوما بعيدا عن السياسة والمجادلة. فلقد كان يحيل بالأساس، قبل التغيرات التي طرأت عليه إلى تفسير التوراة. وسوف يحظى بالكفاءة والتكافؤ الإيديولوجيين بعد الاستغلال المتميز له من قبل الفلاسفة، والمتمثل في القيام بعمل نقدي جذري من طرف الرواد: المدافعون عن الحرية في القرن الثامن عشر، أمثال سبينوزا، ريشار سيمون، وبالخصوص بايل. فلما اكتشف هؤلاء الرواد المعنى الاشتقاقي لكلمة "نقد" والذي يعني "التمييز" و"الحكم" سيعلنون عن تبنيهم للنشاط الملازم للفكر النقدي لتطبيقه على النصوص المقدسة.

إن فكر الأنوار الذي أضاف إلى أهدافه المعرفية خطة نضالية ذات تأثير سياسي، دافع عن القدرة التفسيرية للنقد الذي أعلن انتماءه لسلطة العقل ضد سلطة التقاليد والكتاب المقدس والوحي، وسيتشبث أيضا بفرض أولوية قواعد العقل على قواعد الاعتقاد الذي وصف بالأعمى مقابل النقد الذي وصف بالمتنور، ويتم ذلك كله على حساب الإيمان وطقوسه. يعتبر أنصار الحقيقة نضالهم الفلسفي معركة من أجل "الأنوار" أي من أجل التقدم والحرية ضد معركة "الظلمات" التي تخوضها قوى الدين المحافظة. أي قوى التعصب والخرافة والأحكام المسبقة. لقد قام ديدرو Diderot، على سبيل المثال بنقد النصوص المقدسة عبر برنامج النقد التاريخي، مقدما بذلك درسا في المنهج والفكر النقدي في مجال نقل "الشهادة".

وعلى المستوى السياسي، ستتم إدانة مذهب الحكم المطلق المرتكز على "الحق الإلهي"، لأن نظاما من هذا القبيل يعبر عن رفض للتفسير العقلاني للسلطة(13). وبالمقابل، سيتم قبول كل نظام يمكن تعريف "مبادئه"(14) تعريفا ديمقراطيا.

هوامش:

(1 Vico, *De nostri Temporis Studiorum Ratione*, 1709.

2) أنظر مثلا ما قاله J.G. Buhle: "يستحق قرننا، أكثر من القرون السابقة، أن يدرس ويوضح ويضاء بفكر نقدي، ولهذا السبب أسماه البعض قرن النقد".

(3 Kant, *Critique de la Raison Pure,* (première édition), P.U.F., Paris, 1950, note p. 6.

(4 Diderot, article «encyclopédie» in tome V (1755) de l'*Encyclopédie*.

5) مقال "نقد" المنشور في الأنسكلوبيديا: "هكذا سيكون الاستعمال الذي سيقوم به ناقد متفوق: أن يكون الحكم وليس طاغية الإنسانية".

(6 Diderot, *Salon de 1763, Oeuvres complètes*, X, p. 237.

7) نعرف أن مصدر مصطلح هو الاستعمال الإنسي للتعليق على النصوص اليونانية واللاتينية والنصوص المقدسة، وهو استعمال كان خاضعا لمراقبة مبادئ الإيمان.

(8Cf. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* publié en 1678,

وهو الذي أدخل معايير جديدة لتحليل النصوص المقدسة: يجب على المنهج النقدي الحقيقي في نظره أن يحترم قواعد العقل عوض أن يخضع لعقائد الوحي. ولقد شرح موقفه في مقدمة الكتاب مصرحا أن قواعد النقد مستقلة عن الإيمان.

9) لنذكر من بين الأحداث الاجتماعية والرمزية التي ميت تلك الحقبة: ضعف السلطة بعد وفاة لويس الرابع عشر الذي كان وراء تطور طبائع الناس، خلق تجمعات للمثقفين مثل النوادي والمقاهي العامة والصالونات...

(10In R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979, trad. H. Hildenbrand, p. 98.

(11 Robespierre, in *Oeuvres Complètes*, Tome X, *Discours*, (5e partie: 27 juillet 1793- 27 juillet 1794), p. 454.

12) لنذكر أن مفهوم النقد من الناحية الاشتقاقية يتضمن فكرة الأمة، بما أن كلمة "كرينو" اليونانية (التمييز، الحكم) هي المصدر المشترك لكلمتي النقد والأزمة.

13 Cf. l'article «autorité politique» de l'*Encyclopédie* (tome I), 1751

(14 Cf. Montesquieu: *De l'Esprit des Lois* (1748), Livre III, chap. I

المرجع:

(Josiane Boulad-Ayoub, Contre nous de la tyrannie (Des relations idéologiques entre lumières et révolution), éd. Hurtubise HMH, Canada, 1989, pp. 305-312.)

8. المجتمع المدني

المجتمع المدني بالنسبة للمثقف الحالم: يبحث المثقف عن الحرية، لذلك فقد يحتاج بالأساس إلى المجتمع المدني، إلى فئات متنورة، تتبنى القيم الليبرالية التي تسمح بتحقيق أفضل لفردانية المثقف (إنتاج، استهلاك، اعتراف، مكانة اجتماعية، دور تاريخي...).

لذلك فلا يكفي اعتراف الدولة بالمثقف، ولا فتحها المجال له ليقوم بعمليات الإبداع... إن المثقف هنا ينظر على مستقبل هذه الشعوب التي لازالت تقمع على هامش التاريخ الحديث بمنظار المتحرر من شلل ذلك الهامش المكبل لطاقاتها ولفكرها.

لكن هل يمكن "لإستراتيجية تنمية المجتمع المدني" أن تقود فعلا إلى تحقيق المجتمع المدني؟ ألا يمكن بالأحرى اعتبار حالة المجتمع المدني حالة تنتج بطرق أخرى غير مدنية؟

هل يتعلق الأمر بمثقفين يبحثون عن دور جديد بعدما انتهى دور تمجيد السلاح والتغيير العنيف والمواجهة المباشرة باسم التحرر وخدمة الشعب؟ هل هو مجال آخر سمكن من امتصاص فشل هذا التائه في مجتمع الأمية وسلطة المال والجسد؟ ألم يكن من الأفضل أن يتحول المثقف إلى احتراف رقص خاص به، رقص "المثقف الراقص"؟ ألا يتعلق الأمر في الرقص من موقع لآخر؟ الرقص بين المواقع؟ الرقص في حلبة الكلام المؤدى عنه؟ الرقص على هذا الحبل المتصل رغم فجواته؟ يبدو أن "المثقف الراقص" يشتغل كما يشتغل "رقاص الساعة": الدوران الدائم وانعدام الاستقرار وعدم الاعتراف واللامبالاة والجري وراء التغذية والتعرض للإهمال والتحول إلى مادة رخيصة للاستهلاك...

إن المثقف الحالم يدافع عن الحرية، حريته هو بالأساس لتضميد جراح السيادة الوهمية غير المحققة؟

المجتمع المدني بالنسبة للمثقف السياسي: يبدو المثقف السياسي حذرا، لكنه لا يستطيع مقاومة إغراء المجتمع المدني كمفهوم وكقوة مفترضة، وربما ترجع قوة المثقف السياسي إلى كونه يبحث عن حد أدنى من الانسجام ما بين برنامجه السياسي الجماعي (والفردي) وبين نتائج الأخذ، في التحليل السياسي والثقافي، بمفهوم المجتمع المدني، فهذا المثقف لا يمكنه أن يغفل كون أنطونيو غرامشي صاغ موقفا ماركسيا بصدد هذا المفهوم. لذلك فالحوار مع هذا الموقف ضروري.

يلاحظ المثقف السياسي أن مفهوم المجتمع المدني يمكن التعاطي معه كإشكالية سياسية، ولكن هناك إشكالية أكثر انغماسا في الراهن وأكثر سياسية من المجتمع المدني

وهي التي تصاغ في عبارة "الانتقال الديمقراطي" أو "المرحلة الانتقالية" أو "إقامة الدولة المدنية".

إن تبني المثقف السياسي لإشكالية الانتقال الديمقراطي يدخله بوضوح في دائرة المعارضة الشرعية والسلمية والتي آمنت أخيرا بالانتقال التدريجي، وبالتوجه البرلماني الانتخابي كحلول تفرضها موازين القوى الطبقية.

عن اعتبار مفهوم المجتمع المدني "إشكالية سياسية" يقود إلى افتراض بعض المعالم المحددة لهذه الإشكالية: لذلك يسأل المثقف السياسي عن طبيعة هذه الإشكالية: هل هي مشروع عام؟ أم برنامج؟ أم أنها تعكس المكونات العميقة للمجتمع؟

إن مفهوم المجتمع المدني يتوخى التصدي للدولة القوية التي تمارس الإقصاء في أفق إعادة الاعتبار للمواطنين وللدولة "الملعونة" (في الأدبيات الثورية) معا.

ما الذي كانت تهدف إليه التنظيمات والمجموعات والشخصيات والفعاليات المعارضة سابقا؟ ألم تكن تهدف إلى الحد من الطابع الإداري للدولة وتحقيق المواطنة لجميع الأفراد بغض النظر عن أي مميز يميزهم كيفما كان، وتحديد وظيفة الدولة كخادم فعلي للمجتمع وتوسيع مجالات الحريات (ضمن المنظور الليبرالي)؟

إن هذه الأهداف هي التي يلقيها المثقف السياسي على كاهل "مفهوم المجتمع المني". فالأمر يتعلق إذن باستبدال الأداة مع الحفاظ ليس فقط على البرنامج وإنما أيضا على العقليات. ويهدف المثقف السياسي، عبر مفهوم المجتمع المدني، إلى إشراك "الشعب" الذي عجزت التنظيمات السياسية عن جره إلى المعركة السياسية، خارج الإيديولوجيات السياسية. فهل يتعلق الأمر فعلا بضرورة تغيير أداة العمل؟

قد يكون مفهوم المجتمع المدني صالحا لإعادة ترتيب مكونات المجتمع في إطار تحليلين حسب معيار التسلط والحرية. ولكن هذا لا يعني المجتمعات العربية قد عرفت تغييرا أساسيا فرض هذا النوع من التحليل: فالقول مثلا أن الجمعيات والنقابات والنوادي ومختلف الفعاليات الثقافية تشكل ما يسمى بالمجتمع المدني يعني إمساكنا عن طرح السؤال بصدد ذهنيات هذه المكونات لأنها قد لا تكون بالضرورة "مدنية" في توجهاتها وآليات اشتغالها. إن الأمر يتم وفق تعسف كبير يفرضه الفكر على المعطيات التاريخية: ألا يتعلق الأمر في الواقع بمجتمع مدني وهمي أو على الأدق "بإرادة إنتاج مجتمع مدني وهمي" من مجتمع تقليدي تجتذبه الحداثة في بعض مراكزه ومكوناته دون أن تتمكن منه.

إن المتتبع لتحليل المثقف السياسي لمفهوم المجتمع المدني يدرك أن وراء هذا التحليل تختفي خيبة أمل من التاريخ، وعتاب للشعب الذي ظل تقليديا وأميا وبعيدا عن المعركة

النضالية، وحقدا على الدولة التي نجحت في مشروعها، وأذلت المثقف الذي حلم يوما ما بتغيير جذري (فعليا أو وهميا) بالاعتماد على من نصب نفسه زعيما لهم ومفتيا (منظرا).

ما هي عوائق ظهور المجتمع المدني في المجتمعات العربية حسب المثقف السياسي؟

توجد عدة عوائق يمكن حصر أهمها فيما يلي:

- المؤسسات القائمة لا تنسجم مع أسس المجتمع المدني.

- الأفكار السائدة تقليدية ومعادية للحرية الفردية وللمسؤولية التي تترجم بالمحاسبة وفق القانون.

- الإيديولوجيات المهيكلة للأفكار وللسلوكيات هي إيديولوجيات قتالية وإقصائية تقوم على المنافسة والاحتكار.

- الثقافة السياسية هي ثقافة احترافية واستثمارية أساسها احتكار المواقع وتمثيل المعنيين وعدم تمكينهم من الانخراط في عمليات تخصهم.

- اشتغال المجتمع وفق آليات النخب المهيمنة والنخب المضادة.

إن هذه العوائق هي نفسه سلبيات المجتمع الطبقي (التقليدي إضافة إلى ذلك) الذي نذر اليسار بجميع مكوناته نفسه لتغييره. ونلاحظ أن الأمر يتعلق أيضا بتعبير آخر بعملية "الاستبدال الاسمي" والوقوع في فخ "استهلاك المفهوم".

المجتمع المدني بالنسبة للمثقف النفعي: إن أسوا ما قام به المثقف النفعي (الذي اكتشف النفعية في خضم الفشل والتهميش) هو انقضاضه على مفهوم المجتمع المدني ليقدم ولاءه للأسياد وليتصالح مع الليبرالية (التي لا زالت متوحشة وفتاكة في المجتمعات العربية) ومع الطبقات التي ناصبها العداء في مراحل المد الثوري (إيديولوجيا على وجه الخصوص).

لقد وجد المثقف النفعي الفرصة ليشهر بماضيه ويلعن ملهميه الأوائل، من اشتراكيين وماركسيين، وليمكن الأمن والسلام والتعايش والاختلاف والتضامن (في حياته الخاصة طبعا والأنانية جدا) وكأنه اكتشف أخيرا هذه القيم الحميدة.

إن ضحالة المثقف النفعي ترجع أساسا لكونه يفتقد فعليا لأول شرط يجعل منه مثقفا وهو التحرر من كل سيد وتدعيم مجال الحريات للجميع بدون استثناء وبدون الخضوع لأية ظرفية.

المجتمع المدني بالنسبة للمثقف التقني: المثقف التقني الجديد هو صاحب الخبرات "القيمة" من منظوره الشخصي، وليس من الصدفة أن يتم هذا في مرحلة كسدت فيها

أسواق المدح والمداهنة، كما كسدت أسواق الشعارات المهيجة للحشود التي تملأ الآذان وتترك البطون فارغة. جاء إذن زمن المثقف التقني، ومن الخبرة الثقافية النفعية: ظهر المثقف التقني التي يحتاجه الجميع وينبهر بخبراته الجميع ولكن بدون مودة حقيقية.

يتناول المثقف التقني المجتمع المدني تقنيا، أي من زاوية الخبرات التقنية المرتبطة بسوق العمل الرأسمالي (التبعي). وهو ما يجعله يعتقد أن المجتمع المدني كان وليد الرأسمالية وإيديولوجيتها اللبرالية (المتوحشة). لذلك يجب حسب هذا المثقف عمل كل شيء بما في ذلك القضاء على كل أشكال الحكم والتسيير التقليدية، لتدعيم الاستهلاك، وجني المزيد من الأرباح. إن ما نحتاجه هو الأمن والسلام والضمانات الحقيقية لسلامة الأموال المستثمرة في بلدان الشعوب المتخلفة مثل البلدان العربية. إن المجتمع المدني هو "هؤلاء العقلاء من الناس" الذين يتحملون مسؤولية الأمن، ويكونون وسطاء بين الدولة العاجزة في غالب الأحيان وبين الطبقات السفلى لاستشعار الخطر ولصده: إن المجتمع المدني هو مجتمع حضاري مصغر يعمل على نشر الحضارة في الأوساط غير المتحضرة...

وهنا يأتي المجتمع المدني، كجيش مدني مصغر، لمنع الأعداء من الزحف وصدهم إن اقتضى الصراع ذلك...

يستنتج المثقف التقني ضرورة وجود المجتمع المدني ما دام النظام الاقتصادي أصبح كونيا وأصبح يحدد مجمل العلاقات الإنتاجية في جل أنحاء العالم.

يمكن القول بصدد هذا المنظور أنه تبرير تقني (أي سطحي وأداتي) لواقع مرغوب فيه ومشكوك في وجوده.

المجتمع المدني بالنسبة للاشتراكي: انقض الاشتراكيون بدورهم على مفهوم المجتمع المدني لشحنه بالمعطيات الإيديولوجية، معطيات تخصهم هم بالذات. فالاشتراكيون لم يتزحزحوا عن هوسهم التاريخي العتيد والذي هو: "استلام السلطة السياسة اليوم أو غدا وبأية طريقة كانت". إن الأمر لم يتعلق أبدا عندهم بمشروع مجتمعي يقتضي العمل الدؤوب عبر السنين والأجيال لتغيير العقليات والأفكار وأساليب التسيير. إن الرهان على السلطة لم يكن اشتراكيا بل كان "تسلطيا مشخصنا" أي مجسدا في أشخاص هو زعماء لا يقبلون الموت قبل تبوأ سدة الحكم والموت فيها، ولا يتم ذلك بالضرورة عن سوء نية، بالرغم من أن أساس هذا التصور فاشستي.

لذلك لما أصبحت فرضية المجتمع المدني فرضية حية تجابه الفرضيات الأخرى تم حسم الأمر بمماثلة مضمون المجتمع المدني بملحقات الحزب (النقابة، اتحادات ورابطات الكتاب، تنظيمات الشبيبة والنساء...).

إن ذهنيات وأساليب عمل هذه الملحقات الحزبية ليست مدنية و'نما هي حزبية موالية أساها التمثيلية والزعامة، تحركها قيم التنافسية الإقصائية. لذلك فالمجتمع المدني هو هنا عبارة عن صيغ وأشكال فارغة من المحتوى المدني.

المجتمع المدني بالنسبة لليساري: توهم أغلب اليساريين أنهم وجدوا الحل السحري الذي سيعبر على الأقل عما كانوا يودون إيصاله إلى المجتمع المضطهد منذ سنين دون أن يتمكنوا من ذلك، فكلمتهم كانت إما مقموعة أو مشوهة.

لقد تعلق أغلب هؤلاء بفكرة المجتمع المدني باعتبارها فكرة تدل على كل الشعب الذي لا مصلحة له في الأوضاع الحالية، أخذا بعين الاعتبار أن هذا الشعب له طلائع متنورة بل وملتزمة بقضايا الشعب المصيرية، وتنتظم في جمعيات وإطارات. لكن المرجعية الماركسية تعرض هذا التبسيط للإحراج: فما الفرق بين المجتمع المدني وبين المنتجين والكادحين والمثقفين الثوريين؟ ما محل البرجوازية المستغلة والمثقفين البرجوازيين في المجتمع المدني؟

يميل اليساريون عمليا إلى تصور غرامشي، فالأمر يتعلق بمرحلة انتقالية وبممارسة إيديولوجية من أجل الهيمنة، وبالإعداد الإيديولوجي للفئات النشطة لتحويل المجتمع.

إن تصور اليساريين عن المجتمع المدني تصور امض، خاصة وأنهم لا يقبلون أن تصبح ملحقات الأحزاب الاشتراكية (تنظيماتهم الموازية) تنظيمات مدنية إلا شريطة انفصالها عن خدمة أحزابها (بالمعنى الضيق للكلمة)، أي انخراطها الجذري في قضايا الشعب (من منظورهم): لكن مفهوم الشعب الغامض هو الذي لازال يتحكم في تصور المجتمع المدني لدى اليساريين.

9. الفلسفة والنساء

هل توجد نساء فيلسوفات؟ سؤال طرح باستمرار بفعل الدهشة الملازمة لفعل التفلسف ذاته... لكننه ووجه دوما بالغموض والتجاهل .

لنجب عن هذا السؤال بالإيجاب و بالأسماء : حنا أرنت، سيمون وايل، سيمون دو بوفوار

لماذا وقع الاختيار عليهن وحدهن؟

لأن الفلسفة لها أيضا مؤسساتها وبعدها الرسمي... إلى الحد الذي جعل البعض يقول أنها تقوم بوظيفة إيديولوجية وهي حراسة التفوق الذكوري... أي قد يكون هذا الجواب الذي هو حصر وجود الفيلسوفات في القرن العشرين جوابا غير محايد.

فعلاقة الفلاسفة بالنساء ليست سوية، كما توضح ذلك فيلسوفات معاصرات في كتابهن الجماعي المعنون بـ"النساء من أفلاطون إلى دريدا" (دار النشر، بلوم، 2000)، إضافة إلى أن ريجين بيترا أوضحت في كتابها المعنون بـ"النساء الفيلسوفات في الحقبة الرومانية اليونانية القديمة" (دار النشر، لارماتان، 1997) وجود فيلسوفات منذ ذلك العهد مثل:

- ليون صديقة أبيقور
- هيباشيا إحدى أتباع الفلسفة الكلبية
- هيباتيا الأفلاطونية
- دامو ابنة فيثاغورس.

ما هي الأسباب الكامنة وراء هذا التغييب المثير للنساء الفيلسوفات والذي تكرسه الكتب الرسمية في الغرب والشرق؟

هناك مجموعتان من الأسباب :

أ) أسباب تتمحور حول الثنائية ذكر/أنثى (وهي ثنائية جنسية تختلف عن ثنائية النوع: مذكر/مؤنث).

فالثنائية ذكر/أنثى كاختلاف جنسي هي أساس التصور حول العالم، فوراء جميع الاختلافات يوجد الفارق بين الجنسين بما في ذلك المقولات الفكرية.

تقول فراسواز هيرتيي :

"الاختلاف بين الجنسين هو أساس كل فكر سواء كان تقليديا أم علميا" (ف. هيرتيي، ذكر/أنثى، فكر الاختلاف، 1990)

فأصل الأنظمة الذهنية المؤسسة على التعارضات والثنائيات هو أصل بيولوجي: لأن "الكل يبدأ من الجسد ."

لكن يجب الانتباه إلى أن المشكل لا يكمن في الفارق بين الجنسين كفارق مميز وإنما يكمن في:

-إضفاء التفوق على الذكر

-وإضفاء النقص على الأنثى

تقول جونفييف فريس:

"بما أن الرجل هو ذات الخطاب الفلسفي، فإن موضوع ذلك الخطاب –أي الآخر- سيكون بالضرورة هو المرأة. وهكذا فكل الفكر الثنائي يجد جذوره في فكر الاختلاف الجنسي. وتمثل المرأة –أو المؤنث- القطب الآخر، المختلف، والذي هو القطب السلبي."

وهكذا يمكن القول أن الفلسفة ذاتها لم تخرج من دائرة الثنائيات: الروح/الجسم، الذهن/المادة، التعالي/المحايثة، الذات/الموضوع، الفكر/الشيء، الفاعل/المنفعل، المطلق/النسبي...

ويقول هيجل في هذا الصدد :

"إن الطبيعة هي التي تخص جنسا معينا بقانون خاص به، وتخص الجنس الآخر بقانون آخر."

ب) المجموعة الثانية من الأسباب تتعلق بالموقف الفلسفي الذكوري من النساء والذي يتلخص في ما يلي :

- التعبير الصريح عن عجز النساء عن التفلسف كجنس لعدم قدرتهن على إدراك وتمثل الكوني (هيجل)

- دعوتهن لعدم التفلسف لأن التفلسف سيصيبهن بالعقم والقبح والمواصفات الذكورية، إضافة إلى أن النساء هن الجنس الضعيف الذي يفضل البقاء في حالة القصور وعدم التخلص من الأوصياء، وعدم الرغبة في الاستعمال الشخصي للعقل (كانط)

-جعل حرية النساء رهينة بتحرير الطبقة العاملة التي وحدها بإمكانها حسب المادية التاريخية تغيير علاقات الإنتاج تغييرا ثوريا (ماركس)

وواجهت فيلسوفات معاصرات هذا الإشكال :

ف"لوس إريغاراي" فككت الطابع الجنسي للخطاب الفلسفي ابتداء من النصوص الفلسفية الكلاسيكية الكبرى مثل نص جمهورية أفلاطون.

و سارة كوفمان تناولت الطابع الإيديولوجي للنصوص الفلسفية والتحليل-نفسية وفضحت خلفيات ما يسمى باحترام النساء،

وميشال لودوف ركزت على الوضعية الخاصة للنساء في التاريخ الرسمي للفلسفة وخاصة تبعية المرأة المفكرة للفيلسوف:

مثل:

- علاقة هيبارشيا بـكراتيس الفيلسوف الكلبي

- وعلاقة هيلويز بأبيلار

-وعلاقة إليزابيت بديكارت.

خصوصية موقف إيمانويل ليفناس:

تميز موقف إيمانويل ليفناس في هذه المسألة باعترافه بالطابع الجنسي للخطاب الفلسفي، وأقر بأنه ينطلق من وجهة نظر ذكورية.

ويمكن توضيح هذا الموقف أكثر من خلال مفهوم الغيرية: فالآخر يوجد خارج أفقي بشكل مطلق، فهو آخر بالمطلق، أي لا شبيه له، فبيني وبين الآخر توجد مسافة لا يمكن عبورها، وهوة لا يمكن ردمها. ويكفي أن نضع بدل كلمة الآخر كلمة المرأة/الأنثى ليتضح الموقف أكثر .

دريدا والاختلافات الجنسية:

تناول جاك دريدا مسألة المرأة والمؤنث من خلال مفهومه نزعة التمركز حول اللوغوس والقضيب (أي العقل ورمز العضو الجنسي ألذكوري)

يقول دريدا: "أتناول بالخصوص (...) الاختلافات الجنسية، وليس مجرد اختلاف جنسي واحد (...) إن ما أسميه بنزعة التمركز حول العقل والفالوس هو خاصية بنيوية تميز الخطاب الفلسفي (...) يجب الاعتراف بقوة التمركز حول العقل والفالوس الراسخة والتي تحدد تراثنا تقريبا. أما فيما يخص التراث الفلسفي وعلاقته بهذا الإرث المتمركز حول العقل والفالوس فإنه ممثل (...) بأفلاطون وفرويد ولاكان وكانط وهيجل وهايدجر وليفناس"...

ولاحظ دريدا ارتباط الفلسفة باستمرار بوجه ذكوري. فالفيلسوف هو رجل ويمكنه أن يكون أبا أيضا، لكن من النادر أن يكون امرأة أو أما حتى بالمعنى الرمزي...

النموذج الأول" حنا أرنت (1906-1975)

واجهت حنا أرنت التوتاليتارية المتمثلة في النازية والشيوعية الستالينية. وتساءلت عن طبيعة الإنسان الذي خلقه القرن العشرون: عنصر قابل للاستبدال وتقديمه كقربان. وتنطلق رؤيتها من الارتباط بالإرث والتراث. فإنسانية الإنسان لا تتحقق بتصفية الماضي وتطليق الأصول وتبني عقل جبار .

وقادها هذا التأمل إلى أولوية مسألة الله بالرغم من ادعاء المجتمع الحديث العكس. فالعلاقة مع التراث انقطعت بسبب ثورات القرن الثامن عشر والحرب العالمية الأولى والثانية.

فعجز الجماهير على مقاومة الإيديولوجيات التوتاليتارية سببه أن الناس لم يعودوا يؤمنون بمطلقات. فإذا كان من المستحيل البرهنة العلمية على وجود الله فإن سبب ذلك هو أن ماهية الإيمان هي فعل حر لا يمكن اختزاله إلى أية أسباب. وترى أن الداعين للعودة للدين وللإيمان لأسباب سياسية "لا يؤمنون بالله" مثل خصومهم. كما تنتقد العلوم الاجتماعية التي تعتبر الدين مجرد إيديولوجية تقوم بوظيفة اجتماعية. تقول :

"إن العالم الذي نعيش فيه ليس عالما علمانيا طرد الدين من الشؤون العامة فقط، وإنما هو عالم ذهب إلى حد تصفية الله من الدين ."

وفي دراستها للثورة استنتجت أنه لا يمكن تأسيس السلطة على الإرادة الشعبية. لأنه من الضرورة الاحتفاظ بمكانة أساسية للمطلق والمتعالي. لا يمكن تجاوز التعالي .

وإذا كان الدين قد خسر مجال الشؤون العامة فقد استفاد من تحرره من خدمة الأمير. وتتبنى فكرة القديس أوغسطين (الذي كان فكره محور أطروحتها في الدكتوراه تحت عنوان مفهوم الحب عند القديس أوغسطين) القائلة: بأن الله خلق الإنسان بهدف إدخال الحرية في العالم .

ومن هذا المنظور انتقدت القيم السلبية المرتبطة بالرأسمالية وخاصة وضعية الشغل في العالم الحديث .

فالإنسان رغم أنه عوض بالآلات فهو لم يستفد من ذلك (تحقيق الحرية تجاه الشغل وتوسيع مدة ومجال الإبداع والعمل السياسي كعمل جماعي) بل لقد أصبح أكثر خضوعا للضرورة: فكل شيء أصبح شغلا. فالمجتمع كله أصبح مجتمع شغالين وعمال، وكل من الرأسماليين والماركسيين يضعون الشغل على رأس قائمة اهتماماتهم .

تقول :

"في مجتمع مثل هذا، حتى الرؤساء والملوك والوزراء يرون أن ما يقومون به يعتبر وظائف ضرورية لحياة المجتمع. ولم يتبق في أوساط المثقفين إلا بعض المتوحدين المنعزلين الذين يعتبرون ما يقومون به كإبداعات وليس كوسائل لربح المال. إن ما ينتظرنا في المستقبل هو مجتمع للعمال بدون عمل، بشر محرومون من النشاط الوحيد المتبقي لهم، لا يمكن أن نتخيل أسوأ من ذلك ."

وبعد الموقف من التراث ومن الشغل تتناول العنف الذي ترى أنه ظاهرة قديمة في السياسة لأن الحرب والثورة مشكلتان سياسيتان مركزيتان. وإذا كانت الحروب متجذرة في التاريخ فإن الثورات ملازمة للأزمنة الحديثة. وبينما ارتبطت الثورة بالحرية فمن النادر ما تكون للحرب علاقة بالحرية. ولم يتم التمييز بين الحروب العادلة وغير العادلة إلا في العهد الروماني القديم. ويدل غياب أي تحليل أو دراسة للعنف في العهود القديمة على اعتباره أمرا عاديا .

والعنف مضاد للسلطة لأنه ينتمي لما قبل السياسة. فالسلطة تميز قدرة الإنسان على الفعل بالتشاور مع الآخرين لأنها ليست ملكية خاصة بل إنها فعل الجماعة. وهكذا فكل حكومة ترتكز على الرأي العام في قيامها وممارستها للسلطة. وإذا كان الرأي العام ضد الحكومة فلن ينفع شيء لاستمراريتها بما في ذلك احتكار العنف.

النموذج الثاني: سيمون دو بوفوار (1908-1986)

السؤال الأساسي الذي يعتبر الخيط الناظم لتساؤلات سيمون دو بوفوار هو "من هي المرأة"؟

ويمكن تحديد معالم وضع المرأة كما يلي :

- تشكل المهزوم كآخر

- قبول النساء للدور الذي أنيط بهن كآخر

- التواطؤ العميق الذي يعارض تحملهن المسؤولية تجاه الحرية الحتمية

تكشف سيمون دو بوفوار المصالح المقنعة التي تساهم في سجن النساء في وضعية هذا الآخر المطلق، الضامن للسيطرة الذكورية، وهو الوضع الذي لا يبرره أي تحليل بيولوجي أو تحليل-نفسي .

تعرف العالم باعتباره لغة لأن "الأشياء تكلمنا"، مؤكدة على مسألة البين-ذاتية التي تربط الذات بالموضوع باستمرار مغيرة بذلك تأويل وضع الجسد .

إن الجسد هو بالنسبة لها تاريخ وهو ما يفسر تواصله الحيوي مع العالم.

لقد فكرت أساسا في وضعية الحرية الإنسانية في المجال السياسي مفندة ثنائية الذات والموضوع ومركزة على قمع النساء .

لا تشكل الحرية والموقف كلمتين متجاورتين، بل إن الأساسي هو العلاقة بين الحرية كانكشاف للوجود والموقف الذي هو المنكشف ذاته الذي عمقته حرية الذات والآخرين في حدود أن "كل إنسان له علاقة بالآخرين بالضرورة، ولا يمكن تصوره خارج ذلك."

ولقد جمعتها مواقف فلسفية بكل من ميرلوبونتي وسارتر وخصوصا فيما يتعلق بنزع الطابع التشيئي عن الموضوع ونزع الطابع الروحي عن الذات، ونقد الطابع الفردي للحرية، وربط الحرية بموقف محدد وتحليل طبيعة السلطة القمعية .

وانتهت إلى المفارقات المرتبطة بالرغبة في الحرية من السيطرة من جهة، والخوف من التحرر الفعلي من التصنيفات المقولاتية من جهة أخرى .

تقول: "المرأة مثل الرجل هي جسم، لكن جسمها هو شيء آخر غيرها". إن مقولة الجنس معقدة وتخفي وراءها مقولة النوع. وتضيف: "ليست الطبيعة هي التي تحدد المرأة، وإنما المرأة هي التي تحدد نفسها وتعرفها باستعمال الطبيعة لحسابها في نشاطها ."

وتقول أيضا: "يعرف الرجل ككائن بشري، وتعرف المرأة كأنثى، وفي كل مرة تتصرف فيها المرأة ككائن بشري، يقال أنها تقلد الذكر ."

النموذج الثالث: سيمون فايل (1909-1943)

قال ألبير كامو عن سيمون فايل :

"يبدو لي أنه من المستحيل تخيل نهضة أروبية لا تأخذ بعين الاعتبار الضرورات التي حددتها سيمون فايل."

اهتمت سيمون فايل بمقومات تحقق الحقيقة وحددتها في شرطين أساسين هما:

- المنهج في العلوم

- الطهارة في الحياة الشخصية.

وتلاحظ أن الغرب بعاني من فقدان الحقيقة لمعناها في جميع المجالات ما عدا في مجال العلوم وذلك للإخلال بالشرط الثاني الذي هو الطهارة في الحياة الشخصية.

ترتبط فلسفتها بعلاقات حوارية ونقدية بفلسفة أفلاطون وألن وكذلك بالديانات القائمة على الثائية مثل المانوية .

ترى سيمون فايل أن القوة هي العدو اللدود للروح لأنها تملك القدرة على تحويل البشر إلى أشياء.

تقول: "هذه هي طبيعة القوة، فالسلطة التي تمتلكها والتي تجعلها تحول البشر إلى أشياء هي ذات حدين: تمارس تأثيرها على الجانبين، فهي تشيء الطرفين: تشيء أرواح الذين تستعمل ضدهم، وأرواح الذين يستعملونها ."

وتضيف: " ليس معقولا أن يخضع كل شيء في الكون لسلطة القوة، وأن يتمكن الإنسان من التحرر منها وهو خلق من لحم ودم ويتحول فكره حسب انطباعاته الحسية.

ليس هناك إلا اختيارا من اثنين :

- إما يجب اكتشاف مبدأ آخر يتحكم في الكون إلى جانب القوة ويختلف عنها.

- وإما يجب الاعتراف بالقوة كسيدة وحيدة ومتحكمة في العلاقات الإنسانية أيضا ."

يكمن التناقض الأساسي بالنسبة لسيمون فايل يكمن في كون الإنسان خاضع للقوة ويرغب في العدالة، وخاضع للضرورة ويرغب في الخير. ذلك لأن خضوعه جسدي وفكري معا .

وانطلاقا من ارتكاز فلسفتها على ثنائية القوة والروح، الخير والشر، ترى أن الخير المحض لا ينتمي لهذا العالم وليس في متناول العقل البشري، وأن الشر هو علامة على الحب الإلهي .

والخير الذي يوجد في متناول الإنسان هو الحرية أي القدرة على الحكم والفعل بدون تدخل عوامل خارجية.

لقد صاغت سيمون فايل في حوارها الضمني مع أفلاطون وألن أطروحاتها الفلسفية القائمة على الثنائية وعلى أولوية الروح وأهمية المطلق وعجز الإنسان عن أن يكون هو مصدر خلاصه بقواه وجهوده الخاصة .

وتميز سيمون فايل بين الضرورة والشر. فالضرورة هي الحاجز الذي يضعه الله أمامنا، أما الشر فهو الحاجز الذي يضعه الإنسان خوفا من المحبة. فحينما يعذب شخص شخصا آخر عن قصد وبإرادته فالأمر يتعلق بالشر. ولكن حينما يكون سبب العذاب هو الطبيعة فالأمر يتعلق بالضرورة. فالله الذي هو الخير، هو أصل ونهاية كل حب ولا يمكن أن يحب إلا نفسه. فالخلاص مرتبط بما وراء العقل والإرادة وبما وراء العالم .

تقول سيمون فايل بخصوص الخلاص الإنساني :

"الخيار الوحيد الذي يوجد أمام الإنسان هو أن يرفض تقييد حبه بمتاع الدنيا، وأن ينتظر دون بحث ولا حركة، وهو لا يعرف ماذا ومن ينتظر. عليه أن يملك اليقين المطلق بأن الله سينقذه."

10. المسألة اليهودية

1. كارل ماركس: حول المسألة اليهودية

كتب كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) كتابه (La question juive) [تُرجم إلى العربية تحت عنوان "حول المسألة اليهودية، ترجمة د. نائلة الصالحي، منشورات الجمل، 2003، وهي ترجمة ملتبسة] وعمره 25 سنة. ينتقد في هذا الكتاب أفكار برونو باور Bruno Bauer (1809-1882) حول المسألة اليهودية.

تساءل برون باور عن مدى تلاؤم الدين مع الحرية السياسية التي تضمنتها حقوق الإنسان، وتحديدا فيما يخص المطالب السياسية التي طالب بها يهود بروسيا. وقد بدا موقف برونو باور معاديا لليهودية إن لم يكن معاديا للسامية.

يرى كارل ماركس أن المسألة اليهودية لا تتعلق بالدين. وبالرغم من أن برونو باور قد أثار مسألة تحرر اليهود، لكنه لم يَسْمُ بهذه القضية إلى مستوى التحرر الإنساني. لقد ركز برونو باور على العلاقة ما بين الدين والدولة، ولم يستوعب أن الإنسان هو الذي ينبغي تحريره وليس اليهودي وحده.

لقد أوضح ماركس أنه "لا يبحث عن سرّ اليهودي في دينه"، وإنما "يبحث عن سرّ الدين في اليهودي الواقعي". وطالب بالتفكير في "اليهودي الدنيوي الواقعي العادي" وليس في "يهودي الشابات".

يقود التفكير في المسألة اليهودية، بالنسبة لماركس، إلى فهم أن التحرر السياسي ليس هو التحرر الإنساني، إذ تتضح حدود التحرر السياسي بشكل مباشر لما تتحرر الدولة من عائق معين دون أن يقود تحرر الدولة هذا إلى تحرر الإنسان. فالدولة يمكن أن تكون حرة دون أن يؤدي تحررها إلى تحرر الإنسان.

تقوم الدولة بطمس الإنسان، وذلك بتعويضه بالفرد السياسي: تحرير هذا الفرد أو ذاك لا يعني تحرير الإنسان، والسبب هو أن الفرد يوجد دوما تحت سيطرة الدولة السياسية. يستنتج ماركس من هذا التمييز أن الحرية المدنية لليهود ليست حلا للمسألة اليهودية. فالمسألة اليهودية هي مسألة العبث بالأخلاق في اليهودية. فالدين اليهودي ليس هو مفتاح التّهوّد. فاليهودية هي ماهية مثالية مجردة لليهودي.

إن التفكير في المسألة اليهودية يتطلب التفكير في اليهودي الواقعي، يهودي الحياة اليومية، أي لا ينبغي اختزال اليهودي الواقعي في "يهودي الشابات" ولا ينبغي تعويض اليهودي الواقعي "بيهودي الشابات".

يرى ماركس أن اليهود الواقعيين، يهودَ الحياة اليومية، يستغلون دينهم (مشكلة الأخلاق في اليهودية) لحجْب أهدافهم الدنيوية المكروهة والمقيتة. يقول ماركس في هذا الصدد: "ما هو العمق الدنيوي لليهودية؟ إنه الحاجة العملية، المنفعة الشخصية. وما هو الطقس الدنيوي لليهودي؟ إنه التجارة غير المشروعة؟ وما هو الإله الدنيوي لليهودي؟ إنه المال؟".

يلاحظ ماركس أنه لا معنى للدونية السياسية لليهود أمام خضوع السلطة السياسية للقوى المالية، وهم سادة هذه القوى المالية. ويستنتج أن حل المسألة اليهودية يمر عبر التخلص من التجارة غير المشروعة (التي يمارسها اليهود الدنيويون)، وهذا الأمر سيمكن اليهود من المساهمة في تحرر الإنسانية ككل.

تكشف المسألة اليهودية عن فساد المجتمع البرجوازي. ويتهم ماركس اليهودية بمسؤوليتها -في آخر المطاف- عن استلاب الإنسان لأنها نشرت تصورا عن العلاقة مع العالم تقوم على الحاجة الأنانية والتجارة غير المشروعة. وإذا نجحت اليهودية في الاستمرارية حتى اليوم فسبب ذلك هو أن التّهوّد صار دنيويا ومنتشرا في المجتمع البرجوازي الذي تبنّى الروح العملية المميزة لليهود. فهؤلاء جعلوا من المال أسمى هدف، ولوثوا ذهنية الشعوب الأوروبية بذلك. يقول ماركس: "لقد تحرر اليهودي بطريقة يهودية، ولم يتم ذلك بتحوله إلى سيّد للسوق المالية، ولكنه تمّ لأن بفضله ومن خلاله تحول المال إلى قوة عالمية، وتحولت الروح العملية اليهودية إلى روح عملية للشعوب المسيحية. لقد تحرر اليهود بتحول المسيحيين إلى يهود".

لقد صار المجتمع كله اليوم في خدمة إله المال، هذا الإله الذي يحول كل شيء إلى سلعة. ومن الناحية العملية، يُعلّم هذا الدين الدنيوي احتقار الطبيعة والحياة والعقل والفن والتاريخ والإنسانية كما أنه يختزل كل شيء في الملكية الخاصة.

المرجع:

(Karl Marx, sur la question juive, présentation et commentaires de Daniel Bensaïd, la Fabrique, 2006.)

2. جون بول سارتر: "تأملات في المسألة اليهودية"

اهتم الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر Jean Paul Sartre (1905-1980) بالمسألة اليهودية بسبب الاحتلال النازي لفرنسا وتعاون حكومة فيشي مع النازيين بتطبيق إجراءات ترحيل اليهود إلى معسكرات الاحتجاز. يحمل كتاب سارتر العنوان التالي " Réflexions sur la question juive"، (وقد تمت ترجمته إلى العربية من طرف د. حاتم الجوهري تحت عنوان "تأملات في المسألة اليهودية"، روافد للنشر والتوزيع، 2016).

يُحلل سارتر في هذا الكتاب ما يميز ظاهرة "معاداة السامية" سلوكيا واجتماعيا وتاريخيا. وما يميز اليهود ما بين العرق والتاريخ. ورغم أهمية النقد في التحليل الفلسفي الوجودي للمسألة اليهودية، فإن سارتر تخلى عن سلاح النقد في التعاطي مع الفلسطينيين. فهو لا ينتقد المشروع الصهيوني الهادف لإقامة دولة إسرائيلية على أرض فلسطين وعلى حساب شعبها. بل إنه يدافع على أن "الصهيونية هي الجواب عن مشكلة اليهودي المضطهد". لقد قدم تبريرا نظريا وفلسفيا للصهيونية لا مثيل له. إن كتاب سارتر عن المسألة اليهودية هو من أهم الكتب المساندة فلسفيا للصهيونية. ولقد استفادت إسرائيل من كاتب ومفكر وفيلسوف يحظى بالعالمية والاحترام، ويؤثر على الرأي العام وعلى المثقفين.

لقد رفض سارتر تسلم جائزة نوبل التي مُنحت له سنة 1964. وسبب رفضه هو اعتقاده أنه لا ينبغي تكريم أي شخص وهو لايزال على قيد الحياة. لكنه لم يرفض تكريم جامعة أورشليم الإسرائيلية له بقبوله الدكتوراه الفخرية منها. ولقد برّر تصرفه هذا بقوله: "قبلت هذه الدكتوراه الفخرية لخلق روابط بين الشعب الفلسطيني الذي أتبناه وإسرائيل صديقتي". بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك لما قال عن دولة إسرائيل: "قيام الدولة اليهودية هو أهم حدث عرفه هذا العصر".

بل يصل الأمر بسارتر إلى ترديد الدعاية الإسرائيلية حين يقول "إن المجتمع اليهودي (يقصد في فلسطين المحتلة) لا ينبني على الأمة ولا الأرض ولا الدين ولا المصالح المادية ولكنه ينبني فقط على هوية موقف، ربما يكون رابطة روحية حقيقية للتعاطف والثقافة والتعاون المشترك".

لاحظ سارتر أن أساس المسألة اليهودية هو غموض الهوية اليهودية. فالتهوّد (الانتماء لليهودية) يصاحبه انزعاج اجتماعي. "فاليهودي هو من يعتبره الآخرون يهوديا" (يقول سارتر). إنه "إنسان في موقف" أي فرد واقعي ملموس في وضعية اقتصادية واجتماعية وسياسية محددة. ولذلك فمميزاته الجسدية ليست إلا عاملا من بين عوامل أخرى، فليس جسده هو الذي يجعله يهوديا. فالمسألة ليست مسألة عرق، فاليهود مختلفون في ما بينهم في مكوناتهم

الجسدية. أما من الناحية التاريخية فهم فقدوا تدريجيا مميزاتهم الوطنية والدينية حتى صاروا "جماعة تاريخية مُجردة". لذلك من الصعب أن يكون لهم مرجع تاريخي موحد. فما يجمعهم (حسب سارتر) هو "ذاكرة حزن طويل" وعداء المسيحيين لهم. (يقول سارتر: "ما الذي يبين ان هذا الشخص يهودي إذا لم تكن هذه المحددات التي يختلط فيها النفسي والجسدي والاجتماعي والديني والفردي، أي هذه التركيبة الحية التي لا يمكن أن تكون وراثية، بما أنها في آخر المطاف تتطابق مع شخصيته؟ هذا يعني أن السمات الجسدية لليهودي ليست إلا عنصرا واحدا من بين عناصر أخرى").

يرى سارتر أن الفشل في تحديد هوية اليهودي اعتمادا على عرقه ستقود إلى الاعتماد على دينه أو على "المجتمع الإسرائيلي". ومن الملاحظ أن الأمم المعاصرة لا ترغب في استيعاب اليهود لأنها ترى فيه مصدرا لمجموعة من الشرور.

إن معاداة السامية تحوّل اليهودي إلى "كبش فداء"، وتحمله مسؤولية جميع المصائب، وتجعله يدفع ثمنها. ويخلص سارتر إلى أن معاداة السامية لا يمكن أن تستفيد من الحق في حرية التعبير، لأنها انفعال وتنطلق من لاعقلانية عملية. (يقول سارتر: "معاداة السامية لا تقع في نطاق باب الأفكار التي يحميها حق حرية الراي).

إن الغموض الذي يكتنف المسألة اليهودية يفسر نزوع اليهود الطبيعي نحو "الاستبطان". كما ان امتلاكهم لوعي حاد بالحرية في تحديد هويتهم يقودهم للاستمتاع بتعذيب الذات (المازوشية). ويسقط بعض اليهود في فخ "المعادين للسامية" حين يحاولون إثبات عدم وجود طبيعة (بشرية) يهودية. ومن جهة أخرى، يعيش اليهود تحت تأثير الشعور بالذنب.

إذا اختار اليهود أن يعيشوا تهوّدهم بطريقة أصيلة فسوف يلقون بأنفسهم في الحزن والأسى. أما بخصوص قلق اليهودي فيقول سارتر: "ليست حالة قلق اليهودي ميتافيزيقية وإنما هي اجتماعية. فموضع اهتمامه الاعتيادي ليس هو مكانة الانسان في الكون وإنما مكانته في المجتمع. فهو لا يستطيع أن يتخيل عزلة كل إنسان في عالم هادئ. إنه يوجد في وسط البشر ويشعر بذاته منعزلا لأن المشكلة العرقية تحدّ من أفقه. ليس قلقه من النوع الذي يبحث عن الخلود، إنه لا يستمتع به، فهو يبحث عن الاطمئنان".

كما أن مختلف الإجراءات التي اتخذت لدمج اليهود في المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها (مثل تغيير الأسماء، الزواج المختلط، التخلي عن الدين اليهودي...) هي إجراءات غير إنسانية. فاليهود، في نظر سارتر، مواطنون بحكم مشاركتهم في الحياة الاجتماعية لمجتمعاتهم. والحل الذي اقترحه سارتر للمسألة اليهودية هو إما التهّود بطريقة أصيلة وإما اختيار الصهيونية. بل يذهب سارتر إلى أبعد من ذلك حين يقول: "الثورة الاشتراكية ضرورية

وكافية لقمع المعادين للسامية، ومن أجل اليهود سنصنع الثورة". إن الفلسفة لا تقي صاحبها من البلاهة والاصطفاف مع الأشرار.

3. نقدُ الصّهيونية وتمْييزها عنْ اليَهوديّة (حوارُ ما بين أبراهامْ السّرفاتي وإيمانويل لِيفينْ)

1. تقديم لإيمانويل ليفين:

"إن معادة الصهيونية هي بدون شك التقليد السياسي التحرري الأكثر تعرضا للتشويه والأكثر انتقادا في أيامنا هذه، ويتم ذلك من خلال استعمال لغة تزعم أنها ثورية. في هذا النص المكثف جدا حاورَ أبراهام السرفاتي أحدَ أتباع التعاليم القبّالية والمعادي للصهيونية والذي هو إيمانويل ليفين Emmanuel Lévyne. وخلافا للأفكار المسبقة، يبين السرفاتي أن بناء فلسطين ديمقراطية ولائكية، على حدود 1948، لا يؤدي بالمرة إلى إنكار التقاليد الثقافية والدينية سواء اليهودية منها أو الإسلامية. وعلى العكس من ذلك، يؤكد أبراهام السرفاتي، الفخور بإرثه اليهودي والعربي، أن الثورة الاشتراكية في الشرق الأوسط تتطلب تملكا جديدا للموروث المتمركز حول فكر الخلاص، وللموروث الثقافي والأخلاقي المشترك بين أهل الديانات الكتابية. وعلى عكس منظورٍ ماركسيٍ لينينيٍ ضيق الأفق، يرى أبراهام السرفاتي في النضال الفلسطيني انعتاقا ممكنا للقيم الجماعية والدينية، تلك القيم التي قد تستنهض حركة عمالية غربية غارقة في حسابات أنانية. هذه المساهمة التي لا تقدر بثمن هي شهادة متميزة عن المحاولات اليسارية العربية الهادفة للتفكير في لاهوت للتحرير يجمع ما بين مقاومة الإمبريالية وهيمنة عقائد متعددة.

2. رسالة من إيمانويل ليفين إلى أبراهام السرفاتي:

أخي وصديقي العزيز،

أتأسف لكوني لم ألتقي بكم، لكن رسالتكم أمتعني. كنت أود ربط الصلة بيهود من البلدان العربية منذ مدة طويلة. وأتساءل: لماذا لم يتفاعلوا مع ما قمت به بالرغم من انسجامه التام مع مصالحهم المباشرة، على عكس ما يقوم به الصهاينة الذين يريدون هلاكهم ويعملون على تدمير جماعاتهم التي كانت مزدهرة؟ ينبغي التحلي بالكثير من الصبر، وسوف يتحقق كل ما نتبناه، خاصة بالنسبة لنا نحن الذين لازلنا نؤمن بالمُخلص. وفي هذا الاعتقاد يكمن الإيمان اليهودي. إن كل الوثائق التي ستتمكنون من إرسالها إليّ هي وثائق مهمة بالنسبة لي، وسوف أعمل على نشرها بين أصدقائنا.

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

3. رسالة من أبراهام السرفاتي إلى إيمانويل ليفين:

أخي العزيز،

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

علينا جميعا، نحن اليهود المعادين للصهيونية في العالم، أن نساهم بفعالية في الفعل الثوري ضد الدولة الصهيونية، ودعم جهد الثوريين العرب، انطلاقا من ذلك، حتى لا نسقط في فخ العرقية. علينا إن نعمل لكي يكون هذا الفعل ثوريا بالفعل، ومن أجل العالم العربي، وكمساهمة في نضال الإنسانية جمعاء لاقتلاع كل أشكال القمع الموروثة عبر التاريخ والتي بلغت أوجها في احتضار الامبريالية.

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

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

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

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

يعتبر اضمحلال الدولة -المرتبط بالتغييرات العميقة للبنيات الثقافية المتجذرة بسبب سيادة الظلم لقرون عديدة، وهي تغييرات تمت بفضل الثورة السوفييتية التي أضافت إليها الثورة الصينية ونضال الفيتناميين وجهود الكوبيين إسهامات جديدة- هدفا تم تحقيقه من طرف عدة أجيال. ويتطلب تحقيق هذا الهدف اقتلاع البنيات الاقتصادية المسؤولة عن استغلال الإنسان للإنسان، كما يتطلب قبل كل شيء تصفية الامبريالية على الصعيد العالمي لأنها تعتبر سببا دائما للاعتداء والرشوة.

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

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

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

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

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

إن إسهامنا المتميز، كيهود، في بناء هذه المجموعات الوطنية على أسس ثورية، لا يتم باعتبارنا "شعبا يهوديا" يوجد خارج هذه الجماعات ويرتبط بها ارتباطا خارجيا، وإنما يتم بقبولنا للخاصيتين المميزتين لنا وهما: خاصية الوطنية وخاصية الانتماء لليهودية، وذلك بدمج الخاصية الثانية في الأولى من خلال المساهمة الفعالة في هذا البناء. ولا يعتبرُ هذا الاندماج محواً وإنما يعتبرُ "تجديدا لقيمنا التقليدية الأساسية والتعبير عنها مجددا بشكل حديث".

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

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

وهذا ما أدانه ماركس بالتحديد لما تحدث عن "اليهودي الواقعي" في المجتمع الرأسمالي الأوروبي في تعارض مع "يهودي الشبات" (أي يهودي السبت: يوم الراحة والعادة، والامتناع عن القيام بأية أنشطة) في الجزء الثاني من كتابه "المسألة اليهودية"، هذا الكتاب الذي اعتبره بعض الكتاب، سيئ النية، معاديا للسامية(1). وإذا كان ينبغي نقد تحريف وتشويه الدين، الذي يقوم به مستغلو الإنسانية، فإنه سيكون علينا أن نتبنى تصورا خاطئا عن الاشتراكية، نعتق بموجبه أن علينا محاربة ما أسماه ماركس "روح أزمنة بدون روح" (أي الدين) لكي نحقق انعتاق الإنسانية، بينما يقول ماركس، بشكل محدد، في نفس هذه الدراسة: "لا يمكن للروح الدينية أن تصبح دنيوية واقعيا. فما هي الروح الدينية إن لم تكن سوى الشكل غير الدنيوي لتطور الذهن البشري، فالروح الدينية لن تتحقق إلا إذا عبرّت درجة تطور الذهن البشري عن نفسها وتشكلت في صيغتها الدنيوية، علما أن الروح الدينية هي تعبير عن درجة تطور الذهن البشري".

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

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

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

هذا ما يعنيه بالنسبة لي –وأنا مقتنع بذلك- وبالنسبة للثوريين العرب الواعين، كيفما كان معتقدهم الديني، هدف "دولة فلسطين المستقلة الديمقراطية" والتي يتمتع جميع مواطنيها، كيفما كان معتقدهم الديني، بحقوق متساوية"، وعلى هذه "الدولة""، التي هي

جزء من الوطن العربي "أن تساهم بفعالية في بناء مجتمع عربي تقدمي موحد" (برنامج فتح).

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

أخي العزيز،

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

أخي العزيز،

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

هوامش:

1) أوضح أبراهام السرفاتي موقفه من هذه المسألة بتفصيل في رسالة أخرى.

2) س. غواتن: يهود وعرب، منشورات مينوي (دراسة لافتة للنظر حول الماضي المشترك لليهود والعرب بالرغم من خلاصة تتميز بالاستلاب تجاه الغرب).

3) نشرت هذه الدراسة في العدد الخاص لمجلة "أنفاس" بالفرنسية (Souffles) تحت عنوان "من أجل الثورة الفلسطينية: اليهودية والصهيونية بالمغرب"، وفي نفس هذا العدد، نشرت دراسة أخرى لأبراهام السرفاتي تحت عنوان: "هل دولة إسرائيل أمة؟" وفي حاشية بيوغرافية تمت الإشارة إلى أن أبراهام السرفاتي ازداد سنة 1926 بالدار البيضاء، مهندس معادن، أستاذ بالمدرسة المحمدية للمهندسين بالرباط، يناضل في صفوف الحركة الوطنية المغربية منذ سنة 1944."

(المرجع: نشر هذا الحوار سنة 1970 في مجلة "تسيدك" Tsedek، العدد 101، ص: 7-12).

4. أينشتاين والصهيونية

"من أشهر العلماء في التاريخ المعاصر ألبير أينشتاين (1879-1955). كان يُعتبر ولايزال نجم العلم في القرن العشرين. وتعود شهرته بالأساس لنظريته الذي تحمل اسم "النسبية". وبالإضافة إلى اشتغاله الأساسي بالعلم، فإنه كان يهتم بقضايا السلم والحرب ومصير اليهود. (يمكن العودة إلى الكتاب الذي يجيب فيه مع فرويد عن سؤال: »لماذا الحرب؟ المناظرة بين فرويد وأينشتاين« ، ترجمة جهاد الشبيني، منشورات تكوين، 2018).

لكن أينشتاين كان أيضا من أنصار الحركة الصهيونية. وهذا ما جعل الصهاينة يقترحون عليه رسميا (بتاريخ 17 نونبر 1952) بعد وفاة أول رئيس لدولة إسرائيل، حاييم وايزمان، أن يكون رئيسا لدولة إسرائيل. كان دافيد بن غوريون، الوزير الأول آنذاك، هو الذي اقترح أينشتاين رئيسا لدولة إسرائيل. وقال عنه: "إن أينشتاين هو أعظم اليهود جميعا، بل ربما هو أعظم الناس".

كان أينشتاين قد حصل على الجنسية الأمريكية، وقرأ خبر اقتراحه رئيسا لدولة إسرائيل على صفحات جريدة "نيويورك تايمز" الأمريكية. ثم توصل في نفس اليوم ببرقية تؤكد الخبر.

فأجاب على هذا العرض في رسالة رسمية وجهها لسفير إسرائيل في الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا نص جوابه:

"عزيزي السيد السفير، لقد تأثرت بالغ التأثر بالعرض الذي قُدم لي باسم دولتنا، إسرائيل، ولكن حزنتُ أيضا، واضطربتُ، لأنه يستحيل عليّ قبول هذا العرض. فبما أنني كرست حياتي كلها لعالم الأشياء فليست لي القدرة الطبيعية ولا التجربة الضرورية لأهتم بعالم البشر، وبالمهام الرسمية. لهذا السبب، وحتى وإن لم يحدّ سني المتقدم من قدراتي، فلن أكون في مستوى القيام بالالتزامات التي يقتضيها هذا المنصب. فهذا أمر شاق بالنسبة لي، خاصة وأن علاقاتي بالشعب اليهودي صارت المسألة التي أرتبط بها أكثر من غيرها، منذ أن وعيتُ هشاشة وضعيتنا بين الأمم. ونحن نبكي على وفاة الرجل (حاييم وايزمان) الذي حمل على كتفيه، في ظروف مأساوية خاصة، ولمدة طويلة، عبء قدرنا والحمل الثقيل لصراعنا من أجل الاستقلال، آمل من كل قلبي أن يوجد أحد يستطيع، نظرا لأنشطته الماضية ولشخصيته، أن يتحمل هذه المهمة الثقيلة والصعبة."

المرجع:

(Einstein dans la tragédie du XXe siècle - Antisémitisme, Shoah, sionisme, Imago, 2013.)

5. إلياس صنبر Elias Sambar: الصداقة، الأصدقاء، الإخوة والرفاق

"تبنيتُ منذ زمن بعيد الجواب الذي قدمته حنة أرنت Hannah Arendt عن السؤال الذي وجهه لها جيرشوم شوليم Gershom Sholem (وهو شخصية من شخصيات التصوف اليهودي)، والسؤال هو: "هل تحبين شعبك؟".

ازداد جيرشوم شوليم في ألمانيا وكان على صلة بحنة أرندت وبولتر بنيامين Walter Benjamin. لو يتوقف منذ هجرته إلى فلسطين سنة 1923 عن محاولة إقناع صديقيه (حنة أرنت وولتر بنيامين) بالهجرة لفلسطين والإقامة فيها.

بعد تتبع حنة أرندت لمحاكمة أيخمان Eichmann، نشرت كتابها " Eichmann à Jérusalem" (تمت ترجمته إلى العربية تحت عنوان "أيخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2014)، وهو ما أثار موجة من السخط لأنها بلورت مفهومها حول "تفاهة الشر" (أو "ابتذال الشر"). انزعج جيرشوم شوليم كثيرا من تصور حنة أرنت هذا، واعتبره تتفيها للنازية. وكاتبها معبرا لها عن عدم فهمه لموقفها وسألها: "هل تحبين شعبك؟".

أجابته حنة أرنت بما معناه عموما: "لا أعرف ما الذي يعنيه أن يحب المرء شعبه. أما أنا فأحب أصدقائي".

أحببتُ كثيرا أصدقائي، وأعتبر أنهم هم بلدي، دون أن يؤدي ذلك إلى اختزال تعلقي بموطني الأصلي الذي هو فلسطين، أو اختزال تعقي بموطني الآخر الذي "اخترته" والذي هو فرنسا.

لما أفكر في معنى الصداقة، تحضرني هذه الكلمات المقتضبة لجان جونيه Jean Genet، والتي هي عبارة عن "خربشة" خطّها بسرعة على ورقة بها خطوط مربعة انتزعت من دفتر مدرسي جُمعت أوراقه بسلك لولبي. وقد توصلتُ بنسخة من تلك الورقة من طرف ألبير ديشي Albert Dichy (والذي هو أحد منشطي جمعية ذاكرات النشر المعاصر IMEC)، بعد مرور بضعة أيام على وفاة جان جونيه. تقول كلمات هذا الأخير: "يُقال أنني ساعدت الفلسطينيين. يا لها من بلاهة. لقد ساعدني الفلسطينيون على أن أحيى".

ساعدني أصدقائي على أن أحيى. ولازالوا يفعلون ذلك. وإذا كانت لقاءاتنا تتم في أغلب الأحيان، وليس حصرا، بفضل فلسطين، فإن ذلك لا يغير شيئا من هذه الصداقة. بل العكس هو الصحيح.

لا وجود أيضا لأية مفاجأة. لكن ينبغي أن نؤمن، كما يقول جيل دولوز في أبجديته الفلسفية، بأن الصداقة تتعلق، قبل كل شيء، بالإغراء، وهي معفاة من كل تفسير، لتعلقها بالإغراء.

يذكر روني شيرير René Schérer (وهو فيلسوف وزميل لجيل دولوز) هذه الكلمات المقتطفة من رسالة لجيل دولوز يعرّف فيها الصداقة بأنها "حالة تفاهم مُسبق، بل هي، بتعبير أهم، ضيافة".

الصداقة إذن هي إغراء وضيافة. والإغراء والضيافة معفيان من واجب التفسير. هما كلمتان تعرّفان، أحسن تعريف، هذه العلاقة الفريدة، وتسمحان لي بالتمييز بين الأصدقاء و"الإخوة" الفلسطينيين، والرفاق السياسيين. ولا يتعلق الأمر بالنسبة "للإخوة" بخصوصية شرقية، بالرغم من أن فلسطين هي، بدون منازع، مسألة تخص شرقيين ينتمون لقبيلة كبرى، وإنما يتعلق باندماج بين روابط الأخوّة الجماعية التقليدية والعلاقات الرفاقية السياسية العريقة.

هكذا هو الأمر بالنسبة للقضية الفلسطينية. لقد كنا دوما محاطين بإخوة ورفاق، وكان بعض أقربائنا يتصفون بالصفتين معا (أي أنهم إخوة ورفاق في نفس الوقت).

لكن الأصدقاء يكونون، حتى حينما ينخرطون في النضال من أجل الحق (بألف التعريف) ومن أجل الحقوق، دوما "نوعا" آخر، وكأن لهم طبيعة أخرى، هي حقيقة الإغراء غير القابل للتفسير، طبيعة الفتنة (بالمعنى الإيجابي). وبدون الأصدقاء سيكون من الصعب على المرء أن يحيى.

يوجد تعبير في اللغة العربية للتعبير عن هؤلاء الأصدقاء وهو: صديق العمر، أي صديق تدوم صداقته مدى الحياة.

ليس جميع أصدقائي في الحياة فلسطينيين. ويمكن أن نخمن بناء على ما سبق ذكره أن "الجنسية" و"الأصول" لم يكن لهما وزن ولا دور يُذكر في الصداقة. بل يمكنني القول، اليوم، على العكس من ذلك، أنه فضلا عن محمود درويش، وليلى شهيد، وإلان هاليفي، ليس لي اصدقاء فلسطينيون كثر. بالرغم من أنه كان لي إخوة رائعون كثيرون في النضال.

أما "أصدقائي في الحياة" الآخرون فهم، في معظمهم، عرب (وعلى رأسهم فاروق مردم بيك) أو فرنسيون. تكونُ الصداقة جيدة بهذه الكيفية، أي وهي محرّرة من المجالات الترابية الأصلية، ومنفتحة على هذا "التفاهم المسبق" وعلى هذه "الضيافة"، وهما صفتان لبلد لا يوجد على الخرائط، بلد الصداقة الجميلة تحديدا.

يمكن للمرء أن يتساءل، عن حق، عمّا جعلني أتناول مسألة الصداقة في كتاب مخصص للعلاقة بفلسطين؟ الجواب بسيط رغم المفارقة الظاهرة. فهؤلاء الأصدقاء القادمون من جميع الآفاق طبعوا حياتي، بل طبعوا حتى طريقتي في أن أكون فلسطينيا، كما أن فلسطين طبعت طرقهم في الوجود.

لكن هذه الصداقات المعطاة والمُستقبَلة لم تكن أبدا موجهَة بهمّ أثرٍ طبع على التزام معين. لقد كنا معنيين بقضايا الحياة والعالم الموحدة بتفاهم عميق كما لو أنها آلة موسيقية مضبوطة.

لقد تحدثتُ كثيرا عن أصدقائي بصيغة الماضي. ولا يعني ذلك أنني فقدتهم. تحدثت بصيغة الماضي لأن عددا منهم رحلوا عن هذه الحياة. ولن أتحدث عن الأحياء منهم، الذين لازالوا بجانبي لحسن الحظ، خوفا من أن يقع لهم مكروه، كما يعبر عن ذلك محمود درويش في قصيدته الرثائية الرائعة "لاعب النرد"، والتي اقتطفتُ منها الأبيات التالية:

ولاثنين من أصدقائي أقول على مدخل الليل:
إن كان لا بُدَّ من حُلُم ، فليكُنْ
مثلنا ... وبسيطاً
كأنْ : نَتَعَشَّى معاً بعد يَوْمَيْنِ
نحن الثلاثة ،
مُحْتَفلين بصدق النبوءة في حُلْمنا
وبأنَّ الثلاثة لم ينقصوا واحداً
منذ يومين ،
فلنحتفل بسوناتا القمرْ
وتسامُحِ موتٍ رآنا معاً سعداء
فغضَّ النظرْ!

(...)

♦ المرجع:

(Elias Sambar, Dictionnaire amoureux de la Palestine, Plon, 2010.)

11. ماركس والماركسيون

1. كيف صار الشاب ماركس ثوريا؟

"الفلسفة والثورة من كانط إلى ماركس"(1)

حوار مع ستاذيس كوفيلاكيس(2)

سؤال: قامت منشورات "لافابريك La Fabrique"، مؤخرا بإعادة نشر كتابك "الفلسفة والثورة من كانط إلى ماركس" الذي نشر لأول مرة سنة 2003، ففي أي سياق تم تأليف هذا الكتاب؟

ستاذيس كوفيلاكيس: لقد كتبت الجزء الأساسي من هذا الكتاب في أواخر التسعينيات، وعرف طبعته الأولى سنة 2003 في "المنشورات الجامعية الفرنسية" (PUF). ولقد عرفت هذه المرحلة عودة النقاش حول ماركس بناء على انطلاقة جديدة للحركات الاجتماعية في فرنسا وخارجها. ويمكنني أن أستعير عبارة مفضلة عند دانييل بنسعيد Daniel Bensaid وهي العبارة التي تقول: "بالرغم من صعوبة تحقيق الهدف، فإن هناك أثر لحدوث بعض التغييرات". لقد بدت لي اللحظة مناسبة لإطلاق تفكير نظري لا مندوحة منه إذا أردنا تجاوز مرحلة هذه الهزيمة التي ختمها انهيار الاتحاد السوفييتي وانعطاف الصين نحو الرأسمالية.

يقع هذا الكتاب، من زاوية نظرية، ضمن استمرارية نقاشات المرحلة السابقة التي دُشِنت بما يُسمّى بـ"أزمة الماركسية" في نهاية السبعينيات. أما المسألة التي شغلتني فهي مسألة "النظرية السياسية عند ماركس"، والتي لازال وضعها ووجودها محلّ نقاش. يتعلق الأمر بكيفية التفكير في قضايا العلاقات ما بين النظرية والممارسة وبالسياسة الإستراتيجية الثوريتين، بالعودة إلى لحظة مؤسسة، تلك التي ترى أن مسار ماركس يتفرد في الفضاء الرحب للأنتلجنسيا المعارضة التي لها تكوين فلسفي بالأساس، في ألمانيا في مرحلة "فورمارتس"(3) Vormärz، أي في السنوات التي سبقت ثورات سنة 1848.

سؤال: يبدو كتاب "الفلسفة والثورة من كانط إلى ماركس" كمُؤلف إضافي عن ماركس، هل بإمكانك أن تشرح لنا هذه الخصوصية؟

ستاذيس كوفيلاكيس: هناك أمران يميزان هذا الكتاب، الأمر الأول هو أنني أحاول أن أضع ماركس ضمن مجموعة من المفكرين من بينهم هنريش هين (1787-1856) Christian Johann Heinrich Heine، وهيس (1812-1875) Moses Hess، والشاب إنجلز Engels، وهي المجموعة التي يخيم عليها ظل شخصيتين تنتميان للفلسفة الكلاسيكية الألمانية وهما

كانط وهيجل، وقد خصصت لهما فصلا في بداية الكتاب، كما عملت على توسيع دائرة المثقفين لأتمكن من تحديد ما هو متفرد عند ماركس ضمن الحركة الواسعة التي انحدر منها وهي حركة "الهيجليين الشباب". وهكذا أمكنني استأناف التفكير في جملة إنجلز التي ختم بها كراسته حول فيورباخ Ludwig Feuerbach والتي حيرتني وفتنتني دائما وهي الجملة التالية: "إن الحركة العمالية الألمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية".

ينبغي إذن أن نفهم من هذا الأمر أن هذه الفلسفة التي تبدو ظاهريا كفلسفة تأملية فقط، هي حاملة لحمولة تحريرية في ملتقى فكر الأنوار وموجة الصدمة التي فجرتها الثورة الفرنسية، حمولة تطرح بشكل مباشر مسألة الإنجاز العملي. ولقد ردّد إنجلز في هذه الجملة كلمة "ألمانيا" للتأكيد على هذه الخصوصية، على هذا "المعنى النظري الألماني" حسب تعبيره، والذي ظهر في البداية في الفلسفة، أي بعيدا عن الممارسة، وهو ما يترجمه ماركس إلى نظرية جديدة، تريد أن تكون دليلا للعمل تستعمله هذه الطبقة القادرة على قلب الأوضاع القائمة.

وبتعبير آخر، يقود تحقيق الفلسفة عمليا إلى زوالها، إلى تجاوزها في الممارسة، هذا التجاوز الذي يحافظ على حقيقتها المتضمنة فيها، بجعلها فعلية وفعالة بشكل ملموس. هنا يتدخل ماركس الذي يقول أنه ينبغي التفكير في إلغاء الفلسفة كإلغاء سياسي، لكن لا يتعلق الأمر بأية سياسة كيفما كانت، يتعلق الأمر تحديدا بترجمة المحتوى التحريري –الذي تملكته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية- إلى سياسة، وهو الأمر الذي يحول بعمق، في نفس الآن، التصورات السياسية عن "السياسة" بل وعن "الثورة".

وتكمن الخصوصية الثانية لعملي في الاهتمام بالشغف بالسياسة، وهو ما أعتبره محركا للتطور الثقافي لماركس. إنه شغف يتغذى أيضا من علاقته العميقة بهيجل، الذي يُعتبر مفكر الحداثة البرجوازية وتناقضاتها، هيجل الذي تعتبر واقعيته القاسية أكثر إفادة للثوري من أي مذهب أخلاقي أو حماس إرادوي.

سؤال: تبحث عن تفسير للفكر الثوري عند ماركس، ليس باعتباره منطقا متضمنا سلفا في التاريخ، ولكن كنتيجة سياسية وفلسفية لمرحلة "فورمارتس". هل يمكن توضيح هذه الفكرة؟

ستاذيس كوفيلاكيس: كما سبق لكارل كورش Karl Korsch أن دعانا في كتابه "الماركسية والفلسفة" أحاول جاهدا أن أطبق على ماركس المنهج الذي بلوره لدراسة الوقائع الاجتماعية والتاريخية، والذي ينطلق من المبدأ القائل أن الأفكار لا تسقط من السماء. إن فهم خصوصية وتفرد ماركس يعني التخلص من التصور القائل بأن كل فكره كان متضمنا بشكل جنيني في عبقريته الفردية، وذلك لنتمكن من الإحاطة بالكيفية التي تصرف وفقها

شاب راديكالي على المستوى العملي والنظري مع الأحداث غير المتوقعة التي زادت من حدة مرحلة "فورمارتس"، والتي قادت إلى ثورات سنة 1848.

لم يولد ماركس ثوريا، وإنما صار ثوريا عبر انتزاع نفسه انتزاعا صعبا من الإطار الذي كان يستعمل كمرجع للمثقفين الألمان من جيله، حتى وإن كانوا من المعارضة. كان عليه أن يواجه وضعية بدأت تعرف تقلص النشاط الثقافي في الجامعة وفي الصحافة على وجه الخصوص بسبب الضربات العنيفة من الملكية البروسية التسلطية. وكان منافسو ماركس ومحاوروه من "الشباب الهيجلي" يقومون بردود أفعال إما عبر الانسحاب أو عبر القفز إلى الأمام باستعمال خطاب متطرف يخفي عجزهم التام. وكان ماركس يفضل المنفى ليشارك في الأنشطة السياسية للمهاجرين من العمال والمثقفين والذين كانوا يتمركزون بباريس وبروكسيل ولندن.

لقد مكن المنفى ماركس من الاتصال المباشر بالتيارات الثورية الأوروبية الأساسية، كما وجههُ المنفى نحو الشيوعية. وكان لراديكاليته خصوصية تمثلت في الربط ما بين العمل السياسي الفعلي والتجديد النظري. وهكذا فرضت شيوعية ماركس نفسها منذ البداية كقطيعة مع المذاهب الشيوعية المعروفة آنذاك (1840) من بلانكي (1805-1881) Auguste Blanqui إلى كابي (1788-1856) Etienne Cabet وأتباع بابوف الجدد (1760-1797) Gracchus Baboeuf.

سؤال: تنبع أصالة المنهجية المتبعة من المُؤَلِفين الذين قمت بتحليل مواقفهم مثل هين وهيس وكانط وفيورباخ. لماذا هذا الاختيار؟

ستاذيس كوفيلاكيس: يتطلب تحديد تفرد وتميز ماركس أن أحدد موقعه ضمن مجموعة تضمن أكبر عدد من المنافسين والمحاورين المنتمين لتيار الشباب الهيجلي. ولقد اخترت على وجه الخصوص هيس وإنجلز وفضلتهما على فيورباخ، الذي كان بعيدا عن مشاكل السياسة، لأنهما كانا على اتصال بالتيارات الاشتراكية، وفي حالة إنجلز بالتحديد فإنه كان على صلة بواقع إنجلترا الصناعي، وبحركتها العمالية القوية. ومع ذلك، فإن مسارهما يختلف بوضوح عن مسار ماركس كما تبين السنوات التي أدرسها في هذا الكتاب، لقد تبنيا معا اشتراكية إنسانية لها بعد أخلاقي قوي، اشتراكية معادية للعمل السياسي.

ويعتبر "هين" حالة خاصة، فهو ينتمي لجيل سابق. لقد كان يعرف شخصيا كلا من غوته Goethe وهيجل، واختار المنفى في باريس منذ بداية ثورة يوليوز 1830، الشيء الذي مكنه من الالتقاء بماركس. وبلور "هين" قراءة سياسة للفلسفة الكلاسيكية بشكل مباشر، كما بلور قراءة بشكل موسع للثقافة الألمانية التي تبرز النواة الثورية لهذه الثقافة، وتقوم بدور حاسم في التبادل الثقافي ما بين فرنسا وألمانيا إبان هذه المرحلة. وقام بدور ريادي في

ترجمة النظرية الألمانية إلى الفرنسية، أي تمكين النظرية الألمانية من لغة سياسية، هذه النظرية التي سوف تعرف مع ماركس مسارا جديدا.

سؤال: ألهذا السبب تتوقف في دراستك في ما قبل المرحلة الثورية لثورة 1848؟

ستاذيس كوفيلاكيس: تتوقف دراستي عن ماركس بالفعل عند لحظة بداية منفاه في باريس، والتي هي في نفس الوقت لحظة لقائه بـ"هين". لقد تحول ماركس في هذه اللحظة من لحظات مساره إلى ثوري، ورأى في البروليتاريا الفاعل في ثورة ألمانية من نوع جديد، "ثورة راديكالية" تتجاوز الأفق الفرنسي لسنوات 1789-1793، لكونها تعيد النظر في مجموع البناء الاجتماعي.

ينبغي التركيز على المفارقة العميقة لهذا الموقف، لأن ألمانيا –كما ردّد ذلك ماركس بقوة بعد آخرين- هي بلد متخلف سياسيا واقتصاديا، لكنها لم تكن متخلفة نظريا. وما رآه ماركس مبكرا هو استحالة نجاح ثورة "بورجوازية" في ألمانيا لأن ظهور البروليتاريا في مسرح الأحداث يعتبر كافيا لدفع البرجوازية على التواطؤ مع الطبقات المسيطرة القديمة. كان مصير ألمانيا رهينا بهذا التمزق ما بين هذه الوضعيات المتباينة والتي تحدث في نفس الزمن. وانطلاقا من "عدم تطابق الأزمنة"، حسب تعبير مفضل لدانييل بنسعيد، تظهر إمكانية غير متوقعة وهي "الثورة الراديكالية".

14 فبراير 2017

هوامش:

1) المرجع:

www.revolutionpermanente.fr/Philosophie-et-revolution-de-Kant-a-Marx-Entrtien-avec-Stathis-Kouvelakis

2) ستاذيس كوفيلاكيس أستاذ الفلسفة بلندن منذ سنة 2002، يكتب في عدة مجلات يسارية (منها Actuel Marx, Contretemps)، ناضل في صفوف اليسار الراديكالي والمعادي للرأسمالية في اليونان وفرنسا (الحزب الشيوعي اليوناني، الحزب الشيوعي الفرنسي، العصبة الشيوعية الثورية الفرنسية، الحزب الجديد المعادي للراسمالية بفرنسا، حركة سيريزا في اليونان، الوحدة الشعبية في اليونان).

3) مرحلة فورمارتس Vormärz هي مرحلة ما قبل مارس، وهي المرحلة الممتدة من مؤتمر فيينا سنة 1815 وحتى ربيع الشعوب سنة 1848 الذي تعم إجهاضه.

2. مَارْكس وَصِراعَاتُ الْورَثةِ

دريدا، فوكو ودولوز والماركسية:

لم يتنكر كبار الفلاسفة المعاصرين لماركس (1818-1883) ولإرثه الفلسفي، ومن الصعب أن نجد عدوا قويا لماركس لا يقر بأهمية فلسفته وبكونها مكونا حاسما من مكونات الفكر النقدي الإنساني. فهذا جاك دريدا (1930-2004) الذي اشتهر بمفهومي التفكيك والاختلاف (كإرجاء ومغايرة) يصرح بعد ممارسته للتفلسف على طريقته لمدة 30 سنة، في سجاله مع الذين اعتبروه معاديا للماركسية، قائلا: "أشعر أنني أكثر ماركسية منهم". ونفهم تصريحه هذا لما نقرأ ما كتبه عن موقفه من ماركسية المناضلين حيث قال: "امتنعتُ - عن خطأ أو عن صواب، عن قناعة سياسية، ومن المحتمل أن يكون امتناعي أثرا للتخويف – عن انتقاد ماركسية الجبهة. سادت آنذاك حرب قاسية، أقسى من عمليات التخويف، وساد صراع قوي من أجل الهيمنة، وهذا ما جعل طيف الخيانة يلازم المؤسسات والمجادلات. في هذا الجو الذي يمكن وصفه بالإرهابي نوعا ما، كنت أشعر بالخوف، لم أكن مرتاحا. كنت معاديا للستالينية، وكنتُ قد كونتُ تصورا عن الحزب الشيوعي وعن الاتحاد السوفييتي لا يتلاءم مع اليسار الديمقراطي الذي أردتُ دوما أن أظل مخلصا له. لكنني لم أرد التعبير عن اعتراضات سياسية، كان من الممكن أن يعتبر ذلك التعبير، لو قمت به، نوعا من التحفظ"(1).

يرى دانييل بنسعيد (1946-2010) أن صمت جاك دريدا كان غير مبرر، لأن مكانته الفلسفية كانت ستجعل للتعبير عن موقفه تأثيرا إيجابيا في النقاشات التي كانت تُخاض آنذاك. يقول بهذا الصدد: "من المؤسف أن التخويف فرض الصمت على هذه التحفظات. كان بإمكان التعبير عنها علنيا، في ذلك الوقت، من طرف فيلسوف كانت حظوته تزداد أهمية، أن يغير طبيعة النقاش الذي اتسم نسبيا بالغموض. بالإضافة إلى أن المقاومات التي جعلت دريدا يظل بعيدا عن الحزب الشيوعي لم تكن فقط مقاومات نظرية وإنما كانت سياسية أيضا"(2).

أما ميشيل فوكو (1926-1984)، فلقد هاجم "الماركسية الكاريكاتورية" التي كانت ثمرة للستالينية، فهو كان عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي حتى سنة 1953، وهذا ما جعل "علاقته النقدية بالماركسية وبالحزب الشيوعي تكون مركز أعماله"(3)، لكنه لم يهاجم ماركسية ماركس، ولقد اختار فوكو ألا يذكر مراجعه التي يستلهمها، وهو ما صار عنده خاصية أسلوبية، وموقفا مضادا للنزعة الأكاديمية، وهو ما يعني أنه نصوصه مليئة بالحوار مع ماركس دون ذكره كمرجع، وهو أمر اعترف به هو نفسه، ويجب التذكير أن فوكو اهتم

بمواضيع ظلت مهمشة من طرف الفلسفة قبل معالجته لها، كما كان يدافع نضاليا عن أفكاره.

إلا أن المسألة التي تمحور حولها نقد فوكو وجيل دولوز للماركسية هي: الديالكتيك. فالديالكتيك بالنسبة لفوكو إرث هيجلي، لا يمكن فصله عن الخطاطة الهيجلية المتمثلة في "الأطروحة ونقيضها"، إضافة إلى أنه إحالة على الماركسية الستالينية، ويفسر موقفه النقدي الرافض للديالكتيك استلهامه لنيتشه دون تبنيه لأطروحاته ومفاهيمه.

أما جيل دولوز (1925-1995) فقد قال بأكثر ما يمكن من الوضوح: "أعتقد أن غَتاري وأنا بقينا ماركسيين"(4)، كما رفض دوما وحتى آخر حياته التنكر لماركس، وظل يتبنى ما يسميه بـ"الصيرورة الثورية"، وضرورة "مقاومة الحاضر"(5) ويمدح "الغضب ضد العصر". لكنه رفض الديالكتيك في إطار ارتكاز فلسفته على "الاختلاف كبديل للتناقض"، فهو ضد هيجل لكنه يواجه ماركس، لذلك قال عن ألتوسير "إنه يحرر ماركس من هيجل بشكل رائع". وقال بهذا الصدد: "إن ما أكرهه قبل كل شيء هو الهيجلية والديالكتيك"(6). ومن الواضح أن دولوز يرتكز هو أيضا على فلسفة نيتشه التي أدخلت إلى فرنسا من طرف اشتراكيين يميلان للتيار الفوضوي أو الأناركي (هما هنري ألبير وشارل أنْدلر)، وذلك ضمن تقليد نقابي ثوري في نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين هَدف إلى اعتماد نيتشه لمراجعة الماركسية.

ترى "إيزابيل غارو" أن قراءات كل من ميشال فوكو وجيل دولوز ولويس ألتوسير لماركس هي "طرق لولوج ما يعتبر سياسة في الفلسفة"، وأنها "فرصة يواجه فيها هؤلاء المفكرون المسألة الشيوعية"، وهذا ما يجعل أعمالهم "تنتج تعريفا جديدا راديكاليا للالتزام الثقافي". بل إن أعمالهم "الأساسية والأصيلة" هي نتيجة لعلاقتهم الثابتة والأساسية بماركس والماركسية. فلما يساهم هؤلاء الفلاسفة الثلاثة "في جعل ماركس مرجعا نظريا من ضمن مراجع نظرية أخرى، فإنهم يحافظون على الأهمية النظرية والسياسية لهذا المرجع ويؤكدون على أهميته. إنهم يميزون أنفسهم باستمرار عنه، ويبنون في علاقة به، باعتباره إشارة مركزية، مسارهم. إن هذا الدمج ما بين الاعتراف وفقدان الثقة والحظوة، ما بين الإبقاء على مرجعية ماركس ومحوها، هو الخاصية الأكثر تميزا لأعمال فوكو ودولوز وألتوسير"(7).

ماركس المرجع:

استعملت كلمة "ماركسية" لأول مرة في نهاية سنة 1870. وكان ماركس وأنجلز يفضلان الحديث عن "الاشتراكية العقلانية النقدية" حسب مؤرخ الحركة الاشتراكية جورج هوبت Georges Haupt، وعن "الاشتراكية المادية النقدية" و"الاشتراكية العلمية" حسب نويل كاستانييز روجيو Noëlline Castagnez-Ruggiu. بل إن ماركس قال لبول لافارغ Paul

Lafargue ، لما اطلع على ماركسية الحزب العمالي الفرنسي آنذاك:"إذا كانت هذه هي الماركسية فأنا لستُ ماركسيا".

إن التذكير بأهم مفاهيم وتصورات ماركس سيوضح غنى الإنتاج النظري الماركسي بعده، من خلال قراءات الورثة، كما سيوضح تعدد الرهانات بخصوص الفكر الاشتراكي وآفاقه، وسيساعد على طرح مسألة راهنية الماركسية.

اعتمد ماركس مفهوم الطبقة الاجتماعية، الذي كان يستعمله قبله آدم سميث وألكسيس طوكفيل وآخرون، اعتمادا على موقع الفرد ضمن علاقات الإنتاج وامتلاك الوعي الطبقي. واستعمل مفهوم الصراع الطبقي، الذي نجده أيضا مستعملا عند مؤرخين فرنسيين هما فرانسوا غيزو François Guizot وأوغيستان تييري Augustin Thierry، وحدد هو نفسه الجديد الذي أتى به في هذا المجال قائلا: "إن الجديد الذي أتيت به هو البرهنة على أن وجود الطبقات لا يرتبط إلا بمراحل تاريخية محددة من تطور الإنتاج، وأن صراع الطبقات يقود حتما إلى ديكتاتورية البروليتاريا، وأن هذه الديكتاتورية نفسها لا تمثل إلا مرحلة انتقالية نحو تقويض كل الطبقات، في اتجاه مجتمع بدون طبقات"(8). ويخاض الصراع الطبقي في مجتمع يحدد –حسب ماركس- بنمط إنتاج معين الذي هو مجموع قوى الإنتاج (أي أدوات الإنتاج وقوى العمل وموضوع العمل) وعلاقات الإنتاج (العلاقات الاجتماعية بين الناس بناء على أنشطة الإنتاج). ولما تنتقل البروليتاريا من طبقة في ذاتها إلى طبقة من أجل ذاتها بفضل الوعي تصبح طبقة اجتماعية بالفعل.

تعتبر الماركسية نقدا للرأسمالية وإثباتا لضرورة انهيارها، لذلك تسود مفاهيم هامة بهذا الصدد: التراكم البدائي للرأسمال، التمييز بين العمل وقوة العمل، التمييز بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، الأجور، الربح، فائض القيمة، الاستلاب، الديالكتيك، البنية التحتية، البنية الفوقية، الإيديولوجية، الدولة...

وتعتبر الإيديولوجية والدولة مفهومين مركزيين وإشكاليين تمحورت حولهما نقاشات ومجادلات عدة، كان من نتائجها تبلور خلافات وتيارات مختلفة بل ومتناقضة رغم إعلانها الانتماء لنفس المرجع.

وبخصوص الدولة، فلقد صاغ ماركس وأنجلز تصورا عن الدولة اتهم بافتقاره للنسقية. ولقد انصب النقاش حول كيفية اضمحلال الدولة، والمرحلة الانتقالية الفاصلة بين وجود الدولة، في المرحلة الانتقالية، واضمحلالها التام. يتحدث ماركس وأنجلز في "بيان الحزب الشيوعي" عن اشتراكية الدولة، أي عن دولة البروليتاريا التي تحتكر ملكية الأرض والأبناك والنقل... تحت قيادة الحزب، أي أن هناك ثنائية في السلطة: البروليتاريا والحزب، وهناك أيضا مفارقة وجود البروليتاريا كطبقة مسيطرة وحيدة ووجود الدولة.

لكن كمونة باريس دفعت ماركس لإعادة النظر في موقفه السابق من الدولة، وطرحت إشكالات مرتبطة بالمرحلة الانتقالية، لأن الكمونة كانت حسب تعبير ماركس نفسه "هي حكومة الطبقة العاملة"، أي أنها قامت بمهام الدولة التي حلت محلها بطريقة مختلفة جذريا، حيث أن دستور الكمونة هو تعبير عن صيغة لممارسة السلطة البروليتارية، وهي صيغة لم تكن دولتية، فالكمونة هدمت الدولة. إلا أن أنجلز اختلف عن ماركس في تقييمه للكمونة، لأنه يرى ضرورة المرحلة الانتقالية، أي ضرورة وجود دولة تمارس القمع على ما يسميه "بقايا الطبقة المسيطرة القديمة". فديكتاتورية البروليتاريا حسب أنجلز ستكون دولتية. نحن هنا أمام تصورين لمسألة المرحلة الانتقالية: تصور ماركس الذي يميل للديمقراطية المباشرة (شيوعية المجالس، أو ديمقراطية الشركاء) وتصور أنجلز الذي يطرح مسألة القمع وبالتالي ضرورة الدولة الاشتراكية التي ستمارس ذلك القمع.

يستمر طرح الإشكال في "نقد برنامج غوتا": مبدئيا سيتم تدمير الدولة، لكنها ستوجد مؤقتا إبان مرحلة "التغيير الثوري"، وهي مرحلة تفصل ما بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي، وتكون الدولة في هذه المرحلة هي الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا.

وارتبطت إشكالات أخرى بمسألة الدولة منها: لماذا تكون البروليتاريا هي آخر طبقة اجتماعية تاريخيا؟ هل الطبقة العاملة طبقة كونية فعلا؟ وهل ستحرر الإنسانية بتحررها؟ هل ستكون الدولة في المرحلة الانتقالية تابعة للمجتمع أم تابعة للحزب؟ ألا يهدد وجود الدولة، حتى وإن كانت ثورية، وجود الحرية وممارستها؟ كيف يمكن القبول بصيغة "رأسمالية بدون رأسماليين"؟ ما الضامن على اضمحلال الدولة البروليتارية؟ ولماذا لا يجب هدمها من الأساس؟ ما هو أساس المرحلة الانتقالية نظريا وسياسيا واقتصاديا؟

الورثة:

من أبرز الورثة **لينين** (1870-1924). الذي ارتبط تطبيق الاشتراكية باسمه. وأثارت مواقفه النظرية والسياسية جدلا كبيرا. وانقسم بشأنها الماركسيون إلى مؤيدين ومعارضين ومنددين ومبررين. تميز فكر لينين بجعل الحزب المحرك الأساسي لصراع الطبقات ولديكتاتورية البروليتاريا وللثورة، كما تميز بفكرة الطليعة الثورية التي ستنجز الثورة وتحمل الوعي الطبقي والنظرية الثورية إلى الشعب، وبفكرة دور المثقفين الثوريين حملة الوعي الذين عليهم الاندماج مع الحركة العمالية لتسليحها بالمعرفة، وبفكرة أهمية الفلاحين كقوة ثورية شريطة أن يكونوا مؤطرين بالطبقة العاملة وبالحزب، وفكرة المركزية الديمقراطية داخل الحزب التي تتجسد في "حرية النقاش ووحدة العمل"، ومن أبرز إسهاماته أطروحاته في "الدولة والثورة" التي يمكن تلخيصها في الأفكار التالية: الدولة هي نتاج تناقضات الطبقات التي لا يمكن التوفيق فيما بينها، تعمل الدولة بالعنف ولا ينفصل وجودها عن وجود قوات مسلحة متخصصة، الدولة وسيلة لاستغلال الطبقة المضطهدة، ستلغي البروليتاريا الدولة

البرجوازية عبر ثورة عنيفة، كل دولة تفرض وجود بيروقراطية وجيش دائم، يتم إلغاء الدولة البروليتارية، التي لا يمكن الشك في ضرورتها المؤقتة، وفق نمط "الاضمحلال التدريجي والتلقائي"، تتميز المرحلة الانتقالية، التي هي الاشتراكية، بظهور ديمقراطية جديدة وديكتاتورية جديدة.

أما **تروتسكي** (1879-1940) فلقد دافع دوما عن إرث لينين، لكن فكره السياسي تميز بكونه نقيضا لفكر ستالين، وبالخصوص معارضته لأطروحة ستالين حول "بناء الاشتراكية في بلد واحد" بأطروحة "الثورة الدائمة" بناء على تأويله لفكر ماركس ولشروط قيام الثورة الاشتراكية في بلد متقدم صناعيا وفكرا وسياسيا، ووصفه الدولة السوفييتية "بالدولة العمالية البيروقراطية" أو "الدولة المنحطة"، إضافة إلى نقده العميق والصارم للبيروقراطية السوفييتية واصفا البيروقراطية "بالتشوه الديكتاتوري" للدولة البروليتارية، وتأسيسه للأممية الرابعة ونقده لسياسة الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية.

ونجد **بليخانوف** (1856-1918) على الطرف النقيض من لينين، حيث دافع على أن روسيا لن تتحقق فيها الاشتراكية إلا بعد تطور طويل المدى للرأسمالية، كما انتقد الشعبويين الذي تبنوا الإرهاب لإيقاظ وعي جماهير الفلاحين، وبين أن التاريخ لا يُصنع من طرف فئة قليلة من الأبطال وإنما يصنع من طرف طبقات اجتماعية تصارع وتناضل، كما ركز على أن للبروليتاريا إمكانية ثورية لا يملكها الفلاحون، واشتهر بشرحه للماركسية ولأسسها الفلسفية ولمنهجها.

وقادت **ألكسندرا كولونتاي** (1872-1952) المعارَضَة العمالية في الحزب البلشفي، وانتقدت سياسة قادة الحزب القائمة على المركزية وعلى الاعتماد على "المتخصصين من الإداريين والاحترافيين البرجوازيين الصغار الباحثين عن النجاح المهني الشخصي"، وهو ما كان يعني في نظرها أن البلاشفة هم الذين وضعوا الأسس للبيروقراطية السوفييتية. ويمكن إجمال مواقفها ومواقف المعارضة العمالية التي كانت تنتمي إليها في ما يلي: يعاني الحزب والدولة وهيآت تدبير الاقتصاد من اختراقها من طرف عناصر دخيلة على البروليتاريا وعلى الفكر الاشتراكي، ضرورة تعويض الموظفين الدخلاء بالمناضلين المرتبطين بالجماهير، ضرورة دمقرطة الحياة الحزبية في جميع المجالات واعتماد مبدأ إقالة المسؤولين في جميع مستويات المسؤولية عند الضرورة، إعادة حق المساهمة في اتخاذ القرارات للجماهير، السماح للتيارات والمجموعات بالتشكل داخل الحزب، ضرورة تدبير العمال والنقابات لجميع البنيات الاقتصادية، ضرورة أن ينتخب العمال الإدارة الاقتصادية المسيرة للبلاد. كانت ضد هيمنة الدولة على الإنتاج، ومدافعة عن الصيغة الجماعية للإنتاج، كما كانت ضد تقليص الحريات السياسية وضد قمع المعارضين الثوريين المخالفين للبلاشفة، كما طالبت باستقلالية النقابات عن الحزب والدولة واتهمت لينين بالدفاع عن الرأسمالية.

أما الماركسي الهولندي **أنطون بانكوك** (1873-1960) فقد وصف الثورة الروسية بأنها ثورة برجوازية، وقال أن ظهور الجماهير في المسرح السياسي وتشكل المجالس والسوفييتات لم يكن إلا تعبيرا عن احتجاج جنيني للسلطة البرجوازية من طرف الفئات الشعبية، كما أن خنق الدولة للسلطة العمالية يترجم استحالة تطور الثورة الروسية خارج طبيعتها البرجوازية. وكان يعتقد أن حزب لينين كان حزبا مركزيا برجوازيا وبيروقراطيا تكنوقراطيا أكثر مما كان حزبا عماليا. لذلك ليست هناك قطيعة بين لينين وستالين. وكانت مادية لينين في نظره مادية برجوازية تقود إلى تصورات ابستمولوجية تضفي الشرعية على قادة يملكون معرفة تشكلت قبليا وفي انفصال عن نشاط الجماهير، وهو ما يجعل دور الجماهير ينحصر في التنفيذ.

ويعتبر مسار **كارل كورش** (1886-1961) متميزا، كما تعتبر مواقفه جريئة وهامة. فلقد رفض التحريفية والماركسية الميكانيكية، كما أولى اهتماما خاصا بمكانة الفلسفة في الماركسية، انتقد اللينينية وعبر عن موقفه من الماركسية في "أطروحاته العشر". تساءل عن أسباب فشل الاشتراكية، وهو التساؤل الذي قاده لانتقاد الماركسية من داخلها، أي انتقاد الحركة الاشتراكية من خلال الفلسفة، وتأويل الماركسية في تعارض واضح مع الجناح الأورثوذوكسي والجناح التحريفي.

لم تضفِ الماركسية على نفسها، حسب كورش، صفة الفلسفة، وإنما كانت تسمي نفسها بالاشتراكية العلمية، بينما كان ماركس وأنجلز يطلقان كلمة فلسفة على كل فلسفة بورجوازية، أي على الفلسفة ككل. وبما أن ماركس كان يحارب الفلسفة ويعمل على زوالها فإن مسألة علاقة الماركسية بالفلسفة تظل قائمة. أراد كورش إحياء المحتوى الثوري للماركسية. ولقد اهتم كورش أساسا بالأفكار الأصلية لماركس أكثر من اهتمامه بتطور فكره لاحقا، لأن المسألة الأساسية عند ماركس هي "تغيير المجتمع"، أما حيثيات وخصوصيات هذا التغيير فلم يتطرق لها ماركس، ولهذا السبب تكون الماركسية عند كورش صراعا طبقيا ونظرية انتقالية للمجتمع الرأسمالي، وهو ما يعني أيضا أن للماركسية طابعا تاريخيا يمنع سقوطها في الوثوقية.

لا بد أن تتحرر الماركسية حسب كورش من ادعائها احتكار الحركة الثورية، واعتبار ماركس أحد المؤسسين للاشتراكية إلى جانب الاشتراكيين الطوباويين، وإلى جانب منافسيه الكبار مثل أوغست بلانكي (1805-1881)، وبيير جوزيف برودون (1809-1865)، وميخائيل باكونين (1814-1876)...

رفض كورش المبالغة في اعتبار الدولة أداة حاسمة للثورة الاشتراكية، لأن التحويل البسيط للرأسمالية الخاصة التنافسية إلى احتكار وسائل الإنتاج والمراقبة الاجتماعية لا تقود إلى تحقيق أي هدف ثوري. وكل ما فعله لينين في روسيا حول تحويل الماركسية من نظرية ثورية إلى إيديولوجية. كان كورش يرى أن الحزب ليس إلا مجرد وسيلة لتحقيق

الديمقراطية المباشرة للمجالس العمالية. فالماركسية في نظره لم تكن لا علما ولا فلسفة، وإنما كانت وعيا نظريا بممارسة ثورية بروليتارية. إن الماركسية هي التعبير العام عن الحركة الثورية الموجودة، وحسب هذا التعريف فاللينينية ليست إلا "إيديولوجية ماركسية"، أي أنها لا تتناقض ضمنيا مع الكاوتسكية، وبالتالي فهي أيضا اتجاه تحريفي.

وبالرغم من أهمية مواقف وتصورات كارل كورش، فيمكن التساؤل عن الأسباب التي جعلت أهم حركة نظرية ماركسية في فرنسا آنذاك، أي الألتوسيرية، لم تعطه الكلمة، أي تجاهلته تجاهلا تاما؟

خلافا لكارل كورش، كان **لويس ألتوسير** (1918-1990) يريد أن يجعل من الماركسية نظرية علمية. وكان فكره مركز النقاشات الفلسفية والفكرية ما بين 1965 و1975 قبل الاهتمام بدريدا وفوكو ولاكان، ثم توارى في غياهب النسيان ليحتل هؤلاء المشهد الفكري. ولتحقيق ذلك كان يجب تحريرها من الإيديولوجية، فكان الحوار مع سبينوزا والتحليل النفسي واللسانيات. ولقد عبر بوضوح عن هذا "النزوع العلمي" حين قال سنة 1964: "كل نقاش بين الشيوعيين هو دوما نقاش علمي، وعلى هذه الأرضية العلمية يرتكز التصور الماركسي اللينيني للنقد والنقد الذاتي"(10). ارتكز ألتوسير أيضا في قراءته لماركس على أطروحة "التطور اللاتمتكافئ للتناقضات" (وهي لماو تسي تونغ)، بهدف التركيز على أهمية البنيات الفوقية، وأهمية الفلسفة في الصراع الطبقي. وسيقوده منهجه إلى نبذ الديالكتيك والعمل بطريقته على إبراز حدود فكر ماركس.

كان انتقاده للستالينة محتشما جدا. فلم تكن بالنسبة له ثورة مضادة، وإنما كانت نتيجة "لانحراف نظري"، وكأنه يبرر نظريا الستالينية ويضفي الشرعية على أطروحة "بناء الاشتراكية في بلد واحد" التي هي حجز زاوية فكر ستالين. ورغم أنه اعتبر أن الثورة الصينية هي "النقد اليساري الصامت للستالينية"، فإن نتائج الثورة الثقافية (1973) لم تغير رأيه في الثورة الصينية. فحين ينتقد ألتوسير النزعة الاقتصادية، والنزعة التجريبية، والنزعة الدوغمائية... فإنه ينتقد الستالينية انطلاقا من هذه الانحرافات التي يمسها فلسفية، لأن أساسها نظري وليس سياسيا.

تمحورت أفكار ألتوسير حول ثلاثة قضايا: القطيعة الابستملولجية في فكر ماركس، نقد النزعة التاريخية، نقد النزعة الإنسانية. فلقد استلهم ألتوسير مفهوم القطيعة الابستمولوجية من غاستون باشلار ليطبقه على فكر ماركس، وذلك للتمييز بين مرحلة إيديولوجية ومرحلة علمية في فكره. وحدد لحظة القطيعة ما بعد مخطوطات 1884، أي في سنة 1885، ليكون كتاب "الإيديولوجية الألمانية" لماركس وأنجلز هو بداية ماركس العلمي، ولكي يجد حلا لحدوث القطيعة على امتداد مدة زمنية طويلة، تحدث ألتوسير عن "القطيعة كسيرورة" وعن "القطيعة المستمرة" وعن "قطيعة تتخللها قطيعات لاحقة وقطيعات داخلية". طبق ألتوسير على الماركسية مفهوما معينا للعلمية احتاج لصياغته أن

يعيد النظر في مفهموم العلم ذاته، معتمدا على فلسفة سبينوزا. وهو الأمر الذي دفعه إلى انتقاد (سنة 1966) "توجه روحي في الفلسفة" مثله في نظره برغسون وميرلوبونتي، ثم أعلن سنة 1976 أنه اعتمد نظريا لصياغة مواقفه على كافاييس وباشلار وكانغليم إضافة إلى سبينوزا وهيجل، كل ذلك لكي يصل إلى القول بأن ماركس اكتشف علما جديدا هو "المادية التاريخية". وأعاد النظر في موقفه من ميرلوبونتي ليقول عنه "إنه خلافا لسارتر الذي هو روائي فيلسوف، فإن ميرلوبونتي هو أكبر فيلسوف، بل آخر كبار الفلاسفة في فرنسا قبل العملاق دريدا"(11).

أما بخصوص النزعة الإنسانية، فلقد عمل على استبعاد ثلاثة مفاهيم من الماركسية وهي: الاستلاب، الذات والإنسان، وقدم بديلا عنها تمثل في "سيرورة بدون ذات". وأصبحت هذه العبارة البديلة مركزية في فكره. وانطلاقا من تعريفه الجديد للإيديولوجية (كعلاقة خيالية للأفراد بظروف وجودهم الواقعية، أي الكيفية التي يعيش من خلالها الأفراد علاقتهم بشروط وجودهم، أي أن الأمر في الإيديولوجية لا يتعلق فقط ظروف وجود الناس وإنما يتعلق أيضا بعلاقة الأفراد بشروط وجودهم)، رفض احتلال الذات لأية مكانة في الماركسية. لذلك "فالسيرورة بدون ذات" ترفض الغائية المتمثلة في الزوج: أصل/نهاية. لكن يجب التمييز بين القول بعدة وجود ذات للتاريخ، ووجود ذوات في التاريخ.

ألقى ألتوسير بالنزعة الإنسانية في حقل الإيديولوجية، التي تخفي العلاقة الواقعية مع الواقع بسبب طبيعتها الخيالية. لكن للنزعة الإنسانية وظيفة إيجابية، بالرغم من وظيفتها السلبية التي تتمثل في إخفاء حقيقة الواقع. وتتمثل إيجابيتها في فعاليتها العملية. لذلك فمعاداتها نظريا لا تؤدي إلى معاداتها عمليا.

خلافا لكارل كورش، يرى ألتوسير أن مجال الفلسفة الماركسية هو العلوم بغية فرز ما هو علمي عما هو إيديولوجي، فهي تخوض صراعا نظريا هو طريقتها في ممارسة السياسة، أي أن الفلسفة تمثل الصراع الطبقي على المستوى النظري، فهي تساعد الشعب على معرفة حقيقة التاريخ حتى وهي لا تتدخل إلا في مجال العلوم دفاعا عن المادية الماركسية، وتحريرا للعلم من الإيديولوجية.

لكنها تهتم أيضا بالإيديولوجيات العملية، وبتكون الإيديولوجيات المسيطرة في إطار صراع طبقي إيديولوجي، وبما أن الإيديولوجية مكون لا مناص منه لأي مجتمع، فبإمكان الفلسفة أن تعمل لتقلب موازين الصراع الطبقي إيديولوجيا، وذلك بجعل الإيديولوجية المُسيطَر عَليها إيديولوجية مُسيطِرة. وبالرغم من هذه الوظيفة فإن الفلسفة في نظر ألتوسير تتدخل كفكر نقدي أكثر منها كفلسفة كاملة التكوين: أي أن الماركسية هي إستراتيجية فلسفية أكثر منها فلسفة جاهزة.

لكن قراءته الجديدة لأعمال ماركس ارتكزت بالخصوص على أعمال فرويد عبر جاك لاكان. ففي كتابه الأساسي "دفاعا عن ماركس" يحضر فكر فرويد حتى وإن لم يذكر

بالإسم، ففي هذا الكتاب نجد فكرة القطيعة، ونقد النزعة الاقتصادية الميكانيكية ومفهوم التحديد التضافري (الذي هو مفهوم فرويدي المقصود منه تعدد العوامل المحددة لظاهرة واحدة). كما أن نقده للذات يجد مرجعه عند فرويد: فالذات الواقعية، أي الفرد لا يتخذ صيغة الأنا المتمركز حول الوعي، فالذات الإنسانية لا مركز لها، إنها تتكون من بنية لا مركز لها، وبالتالي فالنزعة الإنسانية وحرية الفرد وحرية الاختيار والمسؤولية والنزعة الإرادية... كلها تعود للإيديولوجيا، أي وجود بنيات لاواعية هي التي تحدد الذات.

إن نصوص ماركس الشاب التي حاربها ألتوسير، وخصوصا مخطوطات 1844، وأراد حجبها بمفهوم القطيعة الابستمولوجية، هي النصوص التي حظيت باهتمام كبير من طرف العديد من المفكرين. فهي التي مكنت من التقاء كل من سارتر (1905-1980) وميرلوبونتي (1908-1961) بالماركسية، وهي التي نهل منها مفكرون ماركسيون، مثل لوكاش (1885-1971) وكورش (1886-1961) وماركوز (1898-1979) ولوفيفر (1901-1991)، الأدوات التي مكنتهم من إعادة الاعتبار للذات والاستلاب في الفكر الماركسي.

كان ألتوسير مطلعا على الكيفية التي استعمل من خلالها ماركسيون ألمان مؤلفات ماركس الشاب ضد لينين من أجل صياغة "تصور أخلاقي للماركسية". فإسهام ألتوسير تم في سياق فلسفي هيمن عليه إشكال علاقة ماركس بهيجل الذي انخرط في التفكير فيه لوفيفر وغارودي (1913-2012) ودوزانتي (1914-2002)، إضافة إلى المدافعين عن هيجل مثل جون وول (1888-1974) وجون هيبوليت (1907-1968) وألكساندر كوجيف (1902-1968) وغاستون فيسار (1897-1978) ومارسيل رينيي (1900-1998).

وبالرغم من تجاهل ألتوسير لهذا النقاش في كتابه "دفاعا عن ماركس"، فلقد عبر عن موقفه منه بحدة لافتة للنظر سنة 1950 في مجلة (La nouvelle critique) قائلا: "إن الدفاع عن هيجل يستهدف في الواقع مراجعة ماركس، أي تكوين ماركس جديد لإثبات خطأ الشيوعيين (...) وتعتبر العودة لهيجل نزعة تحريفية ذات طبيعة فاشستية".

لقد عبر جاك رانسيير عن المنزلقات النظرية لقراءة ألتوسير الجديدة لماركس قائلا: "كانت الماركسية التي تعلمناها في مدرسة ألتوسير هي فلسفة الخضوع التي تبعدنا كل مبادئها عن حركة التمرد التي تزعزع النظام البرجوازي (...) يمكن لماركس أن يخطئ ليأتي ألتوسير ليصحح خطأه لأنه هو على صواب، لكنه لا يمكنه القيام بذلك دون مواجهة ماركس بشكل واضح. لكن التاريخ علمه أن عليه أن يتجنب ماركس، لأن مواجهته قد تثير ما لا يمكن تحمُله، وهذا ما يفسر هروبه إلى الأمام. فمن الأفضل له أن يتحدث عن غرامشي عوض الحديث عن ماركس، والحديث عن لوكاش عوض الحديث عن غرامشي، والحديث عن غارودي عوض الحديث عن لوكاش، والحديث عن جون لويس عوض الحديث عن غارودي: إنه يهرب إلى الأمام، إلى أبعد ما يمكن عن المسألة التالية: أين نحن من ماركس؟ أي أين نحن –في آخر المطاف- من الثورة؟"(12).

لم يقتنع جاك دريدا قط بفكرة ألتوسير عن القطيعة ما بين ماركس الإيديولوجي وماركس العلمي. واعتبر خطابه الفلسفي نزعة علمية جديدة ونزعة وضعية جديدة. كما لم يتفق معه في قوله بأن الإيديولوجية لا تاريخ لها، ويقول مدققا بهذا الصدد أن هدم مفهوم ميتافيزيقي عن التاريخ لا يعني عدم وجود التاريخ. فبالرغم من كل شيء حظي فكر ألتوسير بمتابعة واهتمام أهم فلاسفة فرنسا المعاصرين.

ويمكن أن نستنتج من هذه المعطيات عن بعض ورثة ماركس أهمية الصراعات والرهانات واختلاف قراءة المرجع الأصلي، مما يوضح أن الأمر لا يتعلق بعلم وقوانينه، وإنما بفلسفة وإيديولوجية وممارسة ثورية سياسية ونقابية، إضافة إلى اختلاف المجتمعات والظرفيات والمرجعيات الفلسفية والثقافية، ولعل امتلاك تصور مكتمل إلى حد ما عن اختلافات ورثة ماركس لن يتم إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار ورثة آخرين لهم مكانة هامة وخاصة في تاريخ الفكر الماركسي والنضال الثوري مثل: كاوتسكي (1854-1938)، روزا لوكسمبورغ (1871-1919)، إرنست بلوخ (1885-1977)، غرامشي (1891-1937)، أنطونيو لابريولا (1843-1904)، إدوارد برنشتين (1850-1932)، أوتو باور (1881-1938)(9)، الماركسي الأمريكي دانييل دو ليون Daniel De Léon (1852-1914)، الماركسي الياباني سين كاتاياما Sen Katayama (1859-1953)، الماركسي الأندونيسي ذو الأصل الهولندي هنك سنيفلييت Henk Sneevliet (1883-1942)...

وكل هذه الإسهامات النظرية، والمجادلات السياسية والانتقادات باسم العلم أو الفلسفة أو الإيديولوجية أو التاريخ أو العدالة هي انتقادات تطرح دوما مسألة راهنية فكر ماركس. فكل مفكر ماركسي، وكل تيار ماركسي، وكل عملية انشقاق عن حزب سياسي ينتمي للماركسية، وكل مراجعة لفكر ماركس... كل هذه العمليات المختلفة هي أدلة على راهنية فكر ماركس وعلى العمل الدؤوب الذي ما انفك يُنجز هنا وهناك، وفي الظروف الصعبة والعادية، إبان الحروب والسلم، لملائمة هذا الفكر مع الإشكالات والوقائع الجديدة، وللإجابة على الأسئلة التي تطرحا الممارسة والفشل في التطبيق وفي الإنتاج النظري. فأي فكر عرف هذا الزخم من المراجعات والنقد والانشقاقات والحروب الطاحنة والانتصارات الجزئية والأحلام الإنسانية الكبرى التي تسمى طوباوية مثل فكر ماركس؟

ماركس الآن وغدا:

لا تعني راهنية ماركس الاهتمام به أكاديميا، فحسب كارل كورش: "لا تمثل الماركسية بالنسبة لأساتذة الفلسفة في أحسن الحالات إلا قسما فرعيا وثانويا في فصل عن تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، يتم الاطلاع عليه تحت عنوان فرعي هو "تفكك المدرسة الهيجلية". والغريب أن الماركسيين أنفسهم، ولأسباب مختلفة عن تلك التي تقف وراء تصرف أساتذة الفلسفة غير الماركسيين، لا يعيرون أية قيمة للمكون الفلسفي لنظريتهم"(13).

إن راهنية ماركس تنتشر كالهواء في سماء عصرنا من خلال تحويل تصورات ماركس إلى قضايا مرتبطة به ومنفصلة عنه في نفس الوقت، ومن بين هذه القضايا: استغلال الإنسان للإنسان، المنافسة المتوحشة، الجيش الاحتياطي للعمال، مراكمة فائض القيمة، صراع الطبقات، زيف الإيديولوجية، أزمات وتناقضات الرأسمالية، ديكتاتورية البروليتاريا، عدم حتمية الدولة...

لقد مكن ماركس جميع ماركسيي العالم، من أن يصبحوا حركة اجتماعية تاريخية. لقد صار ماركس نوعا من الأبوة الإيديولوجية التي تجاوزته هو شخصيا لتذوب في حركة اجتماعية ونقابية وثقافية أفقها العدالة الاجتماعية. ومن جهة أخرى، لا تزال الماركسية هي النقد الوحيد المقنع الذي عرفه التاريخ لحد الآن للرأسمالية. وإذا أضفنا إلى كل ذلك التجديد الماركسي المستمر نظريا وسياسيا، فسنستنتج أن فكر ماركس يكتسب غناه من تجاوزه المستمر دون القطع معه، لأنه يتضمن ما هو أساسي للتصدي للرأسمالية.

هوامش:

(1J. Derrida, Friendship politics, in Althusserian legacy, verso, Londres, 1989

(2Daniel Bensaid, Althusser et le mystère de la rencontre, www.marxau21.fr

(3Isabelle Garo, L'infâme dialectique: le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du 20e siècle, www.marxau21.fr

(4Gilles Deleuze, Pourparlers. Paris : Éd. de Minuit, 1990, p. 7 et p. 232.

(5 Gilles Deleuze & Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?. Paris : Éd. de Minuit, 1991, p. 104.

(6 Gilles Deleuze, Pourparlers. Paris : Éd. de Minuit, 1990, p. 14

7) أنظر مقدمة كتاب إزابيل غارو:

(8Isabelle Garo, Foucault, Deleuze, Althusser et Marx, 2011, Démopolis.

9) ماركس، رسالة إلى J. Weydemeyer. بتاريخ 05 مارس 1852.

يعتبر أتو باور Otto Bauer أحد ابرز الشخصيات الماركسية النمساوية إلى جانب ماكس أدلر وفيكتور أدلر وكارل رينر ورودلف هيلفردنغ. ولقد أثرت هذه الماركسية المتميزة على الشيوعية الأوروبية واليسار الجديد الأوربي، واشتهر أوتو باور بأطروحة "المبدأ الشخصي" الذي هو وسيلة لجمع أعضاء أمة واحدة مشتتين جغرافيا اعتمادا على التعاون بين الأشخاص وليس من خلال هيآت إقليمية، أي فصل مفهوم الأمة عن مفهوم الأرض والإقليم، جاعلا من الأمة رابطة غير إقليمية، ولقد تم تبني هذا "المبدأ الشخصي الماركسي" من طرف حركات سياسية مثل اليهود اليساريين المؤيدين لحل الدولة الواحدة في فلسطين والاتحاد الديمقراطي للمجريين الرومان.

(10Louis Althusser, Problèmes étudiants, in La nouvelle critique, janvier, 1964

(11 Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, p 527.

(12Jacques Rancière, La leçon, d'Althusser.

(13 Karl Korsch, Marxisme et philosophie, Ed. Allia, 2012, p. 15-16.

3. كارل ماركس: مفهومُ الوَعْي الطبَقي

بيّن كارل ماركس (1918 – 1883) في كتابه "الإيديولوجية الألمانية" (ترجم الكتاب إلى العربية فؤاد أيوب، دار دمشق، 1976) أن الوعي الطبقي رهانٌ أساسيٌ من رهانات الطموح الثوري. كما وضّح أن فهم الطبقة العاملة لأوضاعها التاريخية هو عامل حاسم يحددُ مصير الثورة مستقبلا. ولهذا السبب تعمل البرجوازية جاهدة على تقليص الوعي لينحصر في مستوى الفرد فقط، والحيلولة دون أن تكون للوعي الطبقي أثار ونتائج سياسية.

إن الوعي الطبقي هو عملية جماعية وليس شأنا فرديا. لهذا أخطأت المذاهب التي اعتقدت أن الوعي ظاهرة فردية تنتج عن الاحتكاك بالعالم المادي المستقل عن الإنسان.

عارضَ ماركس هذا التصور الخاطئ ورأى أن الوعي الطبقي هوَ مسألة جماعية وتاريخية تتحدد بالأوضاع الاجتماعية أي بالانتماء لطبقة اجتماعية معينة. وتكمن أهمية موقف ماركس من الوعي الطبقي بانطلاقه من الطبقات الاجتماعية ومن علاقاتها الاجتماعية الناتجة عن وجودها وليس من الفرد المعزول عن بقية الأفراد. وقدّم ماركس مثالا عن ذلك بإشارته لحالة الفلاحين الفرنسيين ي القرن التاسع عشر، الذين لم يكونوا يملكون وعيا طبقيا لأنهم كاوا عبارة عن "بطاطس مكدسة في كيس"، ولذلك كانوا يجهلون البعد الجماعي لمصالحهم.

إن أهمية أية طبقة اجتماعية في التاريخ رهينة بامتلاكها الوعي بكونها جماعة متّحدة بناء على اشتراكها في نفس الظروف ونفس القيم، علما بأن الطبقة المسيطرة على المجتمع اقتصاديا تجعلُ أفكارها مسيطرة على المجتمع، فالقوة الاقتصادية للطبقة المسيطرة تترجم في قوة فكرية مسيطرة. لذلك فإن الطبقة النقيض (مثل البروليتاريا) مدعوة لأن تتشكل كوعي طبقي، وهو ما يُعتبرُ تمهيدا للعمل الثوري.

يُمكنُ للوعي الطبقي أن يظل جنينيا مدة طويلة وذلك لأن سيطرة الثقافة البرجوازية تعيق ظهور الوعي الطبقي النقيض، وَعيُ الطبقة البروليتارية مثلا، لذلك تجدُ هذه الطبقة النقيض نفسها مجزأة ومشتتة وعبارة عن ذرات منفصلة عن بعضها البعض بسبب هيمنة الثقافة البرجوازية، فتكون في هذه الحالة عبارة عن مجموعة أفراد يشبهون مجموعة أشياء (أي طبقة في ذاتها على غرار الشيء في ذاته). وفي هذه الحالة لا تملك وعيا بتشابه شروط وجود أفرادها المكونين لها كطبقة، وبما أنها عبارة عن أفراد مستقلين عن بعضهم البعض (بسبب النزعة الفردية) فإنها لن تملك ما يمثلها سياسيا لأنها لا توجد كطبقة بسبب غياب الوعي الطبقي، أي أنها تحتاج إلى أن تنتقل إلى مرتبة أخرى هي مرتبة "الطبقة من أجل

ذاتها"، وهو الأمر الذي يعني أن الأفراد المكونين لها امتلكوا الوعي بالمكانة التي يحتلونها في المجتمع، وبالمصالح المشتركة فيما بينهم والتي ينبغي عليهم الدفاع عنها جماعيا.

لن يشكل الأفراد طبقة اجتماعية، حسب ماركس، إلا حينما يخوضون صراعا جماعيا ضد طبقة أخرى، (أما فيما يخص الخلافات بين أفراد الطبقة الواحدة، فإن عليهم أن يواجهوا بعضهم بعضا كأعداء عبر المنافسة فيما بينهم).

تفرض البرجوازية المسيطرة مصالحها الخاصة من خلال تقديم تلك المصالح الخاصة على أنها مصالح الطبقة البروليتارية عبر الكذب والتزييف والدعاية واستغلال جميع السبل لتحقيق هذا الهدف. ومن الناحية المبدئية، فإن تنامي عدد العمال ينبغي أن يزيد من قوتهم ويفرضَ اتحادهم فيما بينهم، الشيء الذي يمهد لمواجهة حاسمة بين طبقتين أساسيتين: طبقة مُسيطِرة وطبقة مُسيطَر عليها.

يُصبحُ الوعي الطبقي العمالي عاملا مُحددا بوضوح إبان مرحلة الثورة، كما أن خاصيته الاستثنائية توضح أن طبقة العمال تحتلّ مكانة هامة وفريدة في التاريخ. ويكشف بزوغ الوعي الطبقي العمالي أن طبقة العمال هي طبقة مختلفة عن جميع الطبقات الأخرى، طبقة مقيدة بقيود الاستغلال من كل الجوانب، تتطور داخل المجتمع المدني دون أن تنتمي له، ولا يمكنها التحرر من الاستغلال والقيود إلا بتفكيك النظام الاجتماعي السائد. لذلك فطبقة العمال تُعتبر الطبقةَ الثوريةَ الوحيدة لكونها لا تملك شيئا، طبقة مستغلة جماعيا وتعاني من صراع مفروض عليها مع البرجوازية التي تستغلها، ولا حل لها إلا بالتحرر من هذه الأوضاع بالعنف عبر الثورة.

وإذا كانت تجربة الاستغلال ضرورية لتشكل الوعي الطبقي، فإن هذه التجربة غير كافية لإنجاز هذه المُهمة. فطبقة العمال تحتاج لمصدر خارجي مساعد لامتلاك الوعي الطبقي، ويتمثل هذا المصدر أساسا حسب ماركس في: الفلسفة.

ولهذا السبب تجد الفلسفة في البروليتاريا أسلحتها المادية وتجد البروليتاريا في الفلسفة أسلحتها الروحية.

4. اليَسارُ العَالمِيُ بيْنَ فشَل الأمَمِياتِ والبَحْثِ عنِ المَرْجِعيّةِ

الوحْدة العُمالية والوحْدة السِياسيَة

اختتمَ كارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنجلز (1820-1895) كتابهُما "البيان الشيوعي"، الذي صدرَ سنة 1848، بالجملة الشهيرة التالية: "يا عمال العالم اتحدوا"(1). صارت هذه الجملة منذ ذلك الحين شعارا عالميا يجسد بكثافة أحد الأهداف الأساسية للمشروع الماركسي الذي هو وحدة العمال على الصعيد العالمي. هذه الوحدة التي ينبغي عدم خلطها بوحدة الفاعلين السياسيين اليساريين ووحدة هيئاتهم التنظيمية.

وإذا كانت الفكرةُ اليسارية، التي هي الفكرة الثورية المعبر عنها من خلال فكر كارل ماركس وأتباعه، فكرةً كونيةً تكتسبُ طابعها الكوني من كونية الاستغلال، فإن مشروع اليسار هو مشروع عالمي يستجيب في عالميته هذه لعالمية الرأسمالية وتطوراتها المتتالية من استعمار وامبريالية وعولمة.

وبالرغم من أن لينين قد استعمل شعارا آخر يستجيب للتحالفات التي فرضتها مرحلة حركات التحرر الوطني والحروب الامبريالية، وهو الشعار الذي يقول: "يا عمال وأشخاص الأمم المضطهدة اتحدوا"، فإن شعار ماركس وإنجلز ظل الشعار المعبر عن أهمية الطبقة العاملة في التغيير. ولقد استعملَ بعض الماويين الشرقيين شعار لينين، كما استعمِلَ هذا الشعار في المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية (الأممية الثالثة) سنة 1920.

وإذا كانت وحدة العمال ضرورة لانتصارهم، فإنها لا تتم بمعزل عن وحدة التنظيمات اليسارية المعبرة عن مصالحهم والتي يُفترض فيها أنها ستقودهم للنصر من جهة، ومن جهة أخرى، لا تحل محلهم وتستبد بمشروعهم وتحكم باسمهم.

ولقد كانت وحدة العمال ووحدة اليسار على الصعيد العالمي موضوع خلافات وصراعات، وأدت إلى حروب إيديولوجية وانشقاقات واتهامات بالخيانة واتهامات مضادة بنفس التهمة. وكان أهم عائق أمام إنجاز وحدة اليسار ووحدة العمال: العصبوية، أي النزوع نحو الانقسام والتشرذم والتشتت.

كان المثقفون والمناضلون المحترفون يرغبون دوما في الحلول محل المنتِجين المستغَلين، ويستغلون لتحقيق ذلك مواقعهم في القيادات المركزية للحركات السياسية اليسارية. ولقد نعتت روزا لوكسمبورغ (1871-1910) تلك المواقع "بالمركزية المتآمرة والدسّاسة التي تعني خضوع فروع الحزب لهيئته المركزية، وتوسيع نفوذ وتحكم هذه الهيئة إلى أقصى هوامش

الحزب"(2)، وتشبه أعضاء اللجنة القيادية الحزبية بهلوانيين بارعين لا يدركون أن الموضوع الوحيد الذي يهتم به القادة هو "الأنا" الجماعية للطبقة العاملة التي تطالب بالحق في أن "ترتكبَ الأخطاء وتتعلمَ من ديالكتيك التاريخ"(3). لقد أدت المركزية في التنظيم إلى تضخيم دور القيادة. ولقد عبر عن هذا الأمر بوضوح هرمان غورتر Herman Gorter في رسالة بعث بها إلى لينين سنة 1921 يقول فيها: "كنتم تريدون التنظيم فحصلتم على الفوضى، كنتم تريدون الوحدة فحصلتم على الانشقاق، كنتم تريدون القادة فحصلتم على الخونة، كنتم تريدون الجماهير فحصلتم على الطوائف"(4).

وهذا الأمر أكده العديد من الفاعلين البارزين في الحركة الشيوعية والعمالية. تقول سوزان فوت(5) Suzanne Voute (1922-2001): "لقد سادت حملات الوشاية ضد المعارضين، وتحولت أسرار أكاذيب الحزب إلى نظام، وأخفيت المنعطفات الكبرى وراء استمرارية الواجهة، وعمم منهج العقوبات التأديبية، والترقيات، وتخفيضات الدرجات والرتب... والطرد بتهمة عدم الانضباط لسلطة حزبية آنية نصبت نفسها بنفسها على المناضلين"(6).

كان المناضلون "أمواتا بالنسبة للحزب" كما عبر عن ذلك جاك كامات(7). وسادت القاعدة التي لخصها راوول فيكتور كما يلي: "إذا رفضت أن تصبح رفيقَ الدرب فستتحول إلى طفيليات أو إلى جُثة"(8).

هل هناك يسار عالمي؟

تشير عبارة اليسار العالمي إلى تيارات متعددة، نُسجت فيها بينها علاقات عداوة وصدام، ونشبت بينها حروب، كما عرفت في بعض الأحيان كيف تعقد تحالفات ظرفية. فاليسار العالمي قد يكون يسارا اشتراكيا، أو شيوعيا، أو تروتسكيا، أو يسارا على هامش اليسار الكلاسيكي.

يرتبط الاهتمام باليسار العالمي في عصرنا بالعولمة. وكأنها هي العامل الحاسم الذي سيعمل على إحيائه. وهذا يعني في نفس الوقت أنه غير موجود أو ضعيف. فالمؤرخ ماسيمو سالفادوري Massimo Salvadori (ازداد سنة 1936) يرى أن هناك "فرصة للاشتراكية في عصر العولمة"، وأن تدويل التطور الاقتصادي يفرض على "الأممية الاشتراكية" أن "تعمل على تصدير الحقوق الاجتماعية إلى الأماكن التي تعاني فيها اليد العاملة من الاستغلال الرأسمالي الأكثر قسوة والأقل مدنية". في حين يشير الفيلسوف يورغن هابرماس Jürgen Habermas (ازداد سنة 1929) إلى وجود جوابين على العولمة: إما مواكبة الليبرالية الجديدة، بالدفاع عن سياسة اقتصادية للعَرض وعن دولةٍ مقاولةٍ تتلاءم مع السوق العالمية وتتخلى عن حماية المجتمع، وإما تبني سياسة التخندق، أي تبني سياسة الحماية. ويسجل أن

الخيار الثاني يضعف المثل الديمقراطية الكونية المجسدة للمساواة، ويغذي العداء تجاه التنوع الثقافي، كما أن فشله حتمي بسبب سيطرة اقتصاد ليبرالي تَنْتُجُ قواعدُه بصفة جزئية عن المفاوضات السياسية بين الدول. وتكمن أهمية اليسار العالمي في إعطاء الأولوية للسياسة على السوق، فالسياسة هي التي يجب أن تحدد الشروط التي تسمح بتحرير مجال السوق. وهذا الاختيار يحتاج لتكتلات سياسية موسعة قادرة على "تعويض خسارة الدولة للسيادة الاقتصادية دون التفريط في الشرعية الديمقراطية".

أما عالم الإجتماع أولريش بيك Ulrich Beck (1944-2015) فيتحدث عن وجود "قوة مولدة للتعدد داخل اليسار" في مواجهته للعولمة، بحيث نجد يسارا يتبنى مواقف حمائية، ويدافع عن الدولة الوطنية الضامنة للأمة والديمقراطية والحماية الاجتماعية، ويسارا ليبراليا جديدا يعتقد أنه قادر على تسريع تدويل الدولة الوطنية عبر دمجها في العلاقات الاقتصادية الدولية والمنظمات التي تعمل فيما وراء الحدود الوطنية، ويسارا عالميا لم يعد يؤمن بالدولة الوطنية ويعمل على توسيع مجال الديمقراطية في طار هوية وشبكات عالمية، وهو اليسار الذي يناضل من أجل عولمة أخرى، عولمة بديلة.

لا يمكن إثارة مسألة اليسار العالمي دون التطرق لدور أوروبا في تشكيله في نظره. فعلى شعوب هذه القارة أن تقوم بدور تاريخي دون أن يكون الهدف من ذلك هو الهيمنة، كما كان شأن الاستعمار الذي انطلق منها في الماضي. إن أوروبا مهددة اليوم بفقدان مكانتها ودورها في اقتصاد العولمة. كما أن عليها نشر القيم الكونية للأنوار، ومواجهة تحديات "نتائج النمو الاقتصادي"، والتصدي لتشكل "أولغارشية عالمية". وفي هذا السياق يتحدث الفيلسوف والمنظر للإيكولوجية السياسية "أندريه غورز" André Gorz (1923-2007) عن "فضاء أوروبي إيكولوجي واجتماعي". واقترح السياسي والاقتصادي الاشتراكي الألماني بيتر غلوتز Peter Glotz (1939-2005) فكرة "الولايات المتحدة الأوروبية". ولا يمكن لليسار أن يواجه العولمة، حسب هذا الأخير، إلا بالاعتماد على إستراتيجية أوروبية ترتكز على سياسة صناعية نظرا لان الدول فقدت السلطة على تدبير العمليات الاقتصادية. ويقر بأنه لا وجود ليسار سياسي أو نقابي أوروبي. ويدعو إلى ضرورة تشكيل "منظمات جديدة تحمل مشروع الديمقراطية الاجتماعية على الصعيد العالمي".

تكمن ضرورة اليسار العالمي، حسب أولريش بيك Ulrich Beck، في تعرض المجتمع العالمي لثلاثة أخطار: هي الأزمات الإيكولوجية، والأزمات المالية، والشبكات الإرهابية. فمواجهة هذه الأخطار وخاصة الشبكات الإرهابية تتطلب تدخل الدول الشيء الذي يتعارض مع طبيعة الليبرالية الجديدة، وهذا يعني أن هذه المهمة لن تقوم بها إلا "الدول-الأمم"(9) عبر تبنيها لعمليات "التخلص الذاتي الفعال من العوائق الوطنية". ولقد تم

تجريب هذه الطريقة في محاربة الجرائم المالية، ومنع الشركات متعددة الجنسيات من أن تصبح دولا تسيطر على بعضها البعض وتخرب بذلك أنظمة الحماية الاجتماعية والبيئية.

أما المنظر السياسي البريطاني دافيد هيلد David Held (ازداد سنة 1951) فيرى أن قبول العولمة يحتاج "لاشتراكية ديمقراطية عالمية" و"لديمقراطية عالمية". وإذا كان الاشتراكيون الديمقراطيون الوطنيون قد قننوا، في السابق، الرأسمالية من خلال إيجاد توافق ما بين الرأسماليين والعمال والدولة، الشيء الذي أدى إلى وجود "ليبرالية مؤطَرَة" تعترف بفضائل السوق وتصحح نتائجه الهدامة عن طريق سياسة اجتماعية تدخلية، فإن ذلك التوافق لم يعد ممكنا نظرا لقوانين العولمة. فالجواب اليوم يجب أن يكون عالميا، وهو يتمثل في الاشتراكية الديمقراطية العالمية التي بإمكانها أن توحد الليبراليين المعتدلين ومناهضي العولمة الإصلاحيين على أساس مبادئ المساواة في القيمة الأخلاقية والحرية، ومن أجل سيادة الحق والعدالة الاجتماعية، والفعالية الاقتصادية والتوازن الإيكولوجي على الصعيد العالمي.

إن الأوضاع الاقتصادية في عصرنا ملائمة، في نظر الكثير من الباحثين، لتشكيل اليسار العالمي. فهذه الأوضاع تتميز بتفاقم البطالة وتراكم الديون وسيادة سياسات التقشف من جهة، وحماية البنوك من طرف الدول. إضافة إلى وجود رأي عام عالمي ضد تضخم مركزة الثروات، وضد الحكومات المرتشية، والتنديد بالطبيعة غير الديمقراطية للحكومات بالرغم من وجود ظاهرة تعدد الأحزاب، واندلاع حركات احتجاجية على الصعيد العالمي: حركة "الغاضبون" Indignados في إسبانيا، الحركات الاحتجاجية في بعض بلدان الشرق الأوسط وشمال إفريقيا (والتي سماها الإعلام المحافظ "ثورات الربيع العربي" علما بأنها ليست بالثورات وليست حركة عربية خالصة لاستحالة ذلك)، حركة الوقوف ليلا nuit debout بفرنسا، حركة المظلات Umbrella Movement بهونغ كونغ، حركة "احتلوا وول ستريت" بنيويورك(10).

أقر ماسيمو داليما Massimo D'Alima، الوزير الإيطالي السابق، بفقدان "الأممية الاشتراكية"، التي هي منظمة تنتمي للقرن الماضي، لأي وجود فعلي، ولتحولها إلى مجرد "نادي للأحزاب الصغيرة بعدما هجرتها الأحزاب الكبرى". وطالب كبديل لها بتشكيل "تجمع عالمي للتقدميين" يواجه قوة المال العظمى العالمية، هذه القوة التي تحالفت مع العولمة وأجهزت على "المشروع التضامني لليسار الذي ظل حبيس الدولة-الأمة".

تحتل العولمة ومواجهتها مكانة مركزية في مشروع اليسار العالمي. بل إن إيجاد إستراتيجية لمواجهة العولمة لا تنفصل عن إيجاد أداة تنظيمية وسياسية عالمية تقود وتنفذ تلك الإستراتيجية. يرى عالم الاجتماع بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002) أن "أسطورة العولمة" مكنت مالكي الرأسمال وإيديولوجييهم من تحويل الخيار السياسي

القاضي بالتخلص من "الدولة الاجتماعية" إلى عملية محسومة لا رجعة فيها. لذلك فالرد عليهم يتمثل في الدفاع في نفس الوقت عن "الدولة الوطنية وعن الدولة العابرة للأوطان"، وفي بناء "كنفدرالية نقابية موحدة" تجسد مطالب "حركة اجتماعية أوروبية". أما عالم الاجتماع والمنظر السياسي البريطاني بول هيرست Paul Hirst (1946-2003) فيرى الحل في عمليتين تدعم الواحدة منهما الأخرى وهما: التنسيق الموسع للسياسات الاقتصادية للدول، وظهور مجتمع مدني عالمي انطلاقا من الجمعيات. ويرى كل من بورديو وهيرست ضرورة توفر قوى اليسار على إستراتيجية على المستوى الأوروبي والعالمي تربط ما بين العمليتين السابقتين.

اليسار في العالم: انتصارات التشرذم

يخوض اليسار الجذري في معظم بلدان العالم نضالات ومعارك عديدة كأفراد ومجموعات صغيرة على عدة مستويات: فضح زيف إيديولوجيات الأنظمة القائمة، وإيديولوجيات مختلف الانتهازيين من اليمين واليسار الكلاسيكي، دعم نضالات العمال بالصيغ الممكنة، التصدي لفضح مختلف الخروقات والاعتداءات المرتكبة في مجال حقوق الإنسان وخاصة الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما يقوم بتقديم بدائل يسارية يراها جديرة بالتصدي للرأسمالية العالمية والأنظمة التابعة لها، ويكثف وجوده، رغم ضعف عدده، في المنظمات النقابية ومنظمات المجتمع المدني العاملة في مجال حقوق الإنسان ومناهضة العولمة... لذلك لا يمكن الحديث عن انتصارات واضحة المعالم لهذا اليسار، لأن الانتصار الأساسي الذي حققه ولازال يحققه هو استمراره في ظل القمع والتعتيم وسيادة نزعة اللاتسييس، وانحطاط المستوى المعرفي والثقافي والدراسي للشباب، وانتشار عادات الاستهلاك والقيم السلعية والمُتعية...

أما اليسار الكلاسيكي، والتنظيمات اليسارية الجديدة التي تبنت أطروحاته مع تقديم المنتج اليساري الإصلاحي في حلل جديدة في الشكل، فيمكن القول أنه حقق عدة انتصارات في إطار مشروعه القائم على المشاركة في إدارة شؤون الدولة الرأسمالية في المركز الرأسمالي ومحيطه. وهي انتصارات لحظية تؤكد في نفس الوقت، لمن لازال يحتاج لتأكيد، أن إصلاح الرأسمالية من داخلها أمر يكاد يكون مستحيلا.

إذا أخذنا سنة 2015 كنموذج لتقييم عمل الحركات اليسارية على الصعيد العالمي فيمكن أن نسجل ما يلي:

- اليونان: انتصار حزب "سيريزا" Syrisa اليوناني (تحالف اليسار الراديكالي) في الانتخابات

- اليونان: مساندة الشعب اليوناني لهذا الحزب اليساري عبر استفتاء عام

- اليابان: تحقيق الحزب الشيوعي الياباني أفضل نتيجة انتخابية له (انتخابات البلديات) منذ عشرين سنة.

- إسبانيا: تحقيق تحالفات اليسار حول حركة "نحن قادرون" Podemos نجاحات هامة في الانتخابات في مدريد والمدن الكبرى.

- أمريكا (نيويورك): مشاركة حوالي خمسة آلاف ناشط في منتدى اليسار الذي يضم ماركسيين واشتراكيين ديمقراطيين وإيكولوجيين وأكاديميين...

- المكسيك (مكسيكو سيتي): انعقاد أعمال الدورة 21 لمنتدى ساو باولو لقوى اليسار في أمريكا اللاتينية والذي شارك فيه 104 حزبا.

- بريطانيا: فوز اليساري البريطاني جيرمي كوربن Jeremy Corbyn بزعامة حزب العمال

- النيبال: تبني دستور جديد لا ينص على أن الهندوسية هي دين الدولة، وتحقيق "حركة الأنصار الشيوعية" (ذات توجه ماوي) لانتصار انتخابي في إطار تحالفات سياسية.

- البرتغال: انتصار قوى اليسار في الانتخابات (وهي الحزب الاشتراكي، وكتلة اليسار، والحزب الديمقراطي المتحد الذي يتكون من تحالف الحزب الشيوعي البرتغالي وحزب الخضر).

تركيا: انعقاد اللقاء الأممي السابع عشر للأحزاب الشيوعية والعمالية العالمية، حضره 59 حزبا شيوعيا وعماليا من بين 92 حزبا وجهت لهم الدعوة.

إيطاليا: تكون كتلة يسارية جديدة من رحم البرلمان الإيطالي

ألمانيا: انعقاد المؤتمر 21 للحزب الشيوعي الألماني، بمشاركة 2_ حزبا شيوعيا وعماليا عالميا.

النموذج الكلاسيكي لعالمية اليسار: الأمميات

ارتبط الفكر اليساري بكل مكوناته منذ تشكله ونضجه في القرن التاسع عشر بسعيه ليكون عالميا كاستجابة نضالية لعالمية الاستغلال. ولقد تجسد عمل المنظرين الأوائل منذ كارل ماركس وبرودون وباكونين وغيرهم في العمل على إنشاء هيئات يسارية عالمية، عمالية وسياسية تمثلت في الأمميات.

- **الأممية الأولى** (1864-1872): عُرِفت بـ"الجمعية العالمية للعمال"، وضمت في صفوفها أنصار جوزيف برودون Joseph Proudhon (1809-1865) الرافضين لتسييس الحركة العمالية، وأنصار فردناند لاسال Ferdinand Lassalle (1825-1864) الذين يتبنون نموذج الدولة العسكرية، ولاجئين سياسيين، وشيوعيين ماركسيين، إضافة إلى عمال

فرنسيين وإنجليز وألمان وإيطاليين. وكانت لها عدة فروع في أوروبا وأمريكا الشمالية رغم القمع (سويسرا، بلجيكا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، إسبانيا، هولندة، النمسا، الولايات المتحدة الأمريكية). احتد الصراع في مؤتمر لوزان (1867) بين الماركسيين والبرودونيين حول برنامج اقترحه برودون يرتكز على إبعاد العمال عن السياسة، ولم يتم تبني موقف برودون، وسيطرت وجهة نظر الماركسيين. وكان الخلاف حادا في مؤتمر بروكسل (1868) بين ماركس من جهة وبرودون ولاسال من جهة أخرى. واحتدم الخلاف في مؤتمر بال (1869) بين ماركس وميخائيل باكونين Mikhaïl Bakounine (1814-1876) الذي طالب بتبني شعار إلغاء الدولة. انهارت الأممية الأولى بعد تجربة كومونة باريس (التي استمرت من 10 مارس 1871 إلى 29 مايو 1871) بسبب تناقضاتها الداخلية. وتم طرد باكونين في مؤتمر لاهاي (1872)، وتبنت الأممية قرار تشكيل حزب سياسي للعمال، وتم نقل مقرها إلى نيويورك تحت ضغط ماركس.

- **الأممية الثانية** (1889-1919): هي الاتحاد العالمي للأحزاب الاشتراكية. تشكلت من اجتماع عدة أحزاب عمالية واشتراكية وديمقراطية. ولقد هيمن موضوع "التوجه الذي عليها تبنيه وكذا دور الأحزاب الاشتراكية المنتمية إليها" على نقاشات مؤتمراتها (مؤتمر بروكسيل المنعقد سنة1891، مؤتمر زيوريخ المنعقد سنة 1893، مؤتمر لندن المنعقد سنة 1896). دافع غيورغي بليخانوف Gueorgui Plekhanov (1856-1918) عن ضرورة مناهضة الحرب العالمية، ودافع الماركسيون عن أطروحة ديكتاتورية البروليتاريا وتأسيس أممية شيوعية ماركسية دون أن يتمكنوا من إقناع المشاركين في مؤتمر لندن بأطروحاتهم. وفي مؤتمر باريس (1900) أيد كارل كاوتسكي Karl Kautsky (1854-1938) فكرة مشاركة الأحزاب الاشتراكية في الحكومات البرجوازية. واقترحت روزا لوكسومبورغ Rosa Luxemburg (1871-1919) أن تعارض الأحزاب الاشتراكية الممثلة في البرلمان الاعتمادات المخصصة للحرب الاستعمارية. وصار موضوع الحرب مركزيا في مؤتمر شتوتغارت (1907)، واقترحت روزا لوكسومبورغ ولينين "تحويل الحرب الاستعمارية إلى حرب أهلية" لكن اقتراحهما رفض. ورفض بعض قادة الأحزاب الاشتراكية، مثل إدوارد برنشتاين (1850-1932)، معارضة التوجه العسكري لحكوماتهم. ويمكن أن نخلص إلى أن الأممية الثانية عرفت صراعات بداخلها بين ثلاث تيارات على الأقل: تيار يميني يمثله إدوارد برنشتاين، وتيار وسطي يمثله كارل كاوتسكي، وتيار راديكالي يمثله أوغست بيبل August Bebel، وكارل ليبكنخت Karl Liebknecht، وروزا لوكسومبورغ ولينين. ولقد تعرضت الأممية الثانية للانشقاق بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

- **الأممية الثالثة** (1919-1943): تسمى أيضا بالأممية الشيوعية (والكومِنترن Comintern وهي التعبير المختصر لـ The Communist International) تأسست سنة 1919 في موسكو بقرار وتوجيه من لينين والبلاشفة على يد ثمانية أحزاب شيوعية وعمالية موالية

للنظام السوفييتي(11). ومن الشخصيات السياسية الشيوعية البارزة التي ساهمت في تأسيسها: لينين، روزا لوكسومبورغ، ليون تروتسكي، كلارا زتكين (1857-1933)، نيكولاي بوخارين (1888-1938)، كارل راديك (1885-1939). ولقد سيطر على أعمالها وتوجهاتها التوجه اللينيني من سنة 1919 إلى سنة 1922. ثم سيطر عليها التوجه الستاليني من سنة 1924 إلى سنة 1935. وفي مايو 1943 تم حلها تحت مبرر أن شكلها التنظيمي لم يعد ينسجم مع واقع الأحزاب الشيوعية وعوضها ستالين بـ "الكومنفورم Kominform الذي كان مجرد مكتب اتصال(12)، وظل يعمل من سنة 1947 إلى سنة 1956. ولقد استعملت لتصفية الحسابات مع المخالفين عبر الإقصاء والتطهير(13). وينسجم موقف ستالين القاضي بالتخلص من الأممية الثالثة مع أطروحته التي هي "بناء الاشتراكية في بلد واحد".

- **الأممية الرابعة** (تأسست سنة 1938): أسسها ليون تروتسكي Léon Trotski (1879-1940). كان مقرها الأول بباريس. ولما تم اغتيال تروتسكي في المكسيك سنة 1940 تعرضت لعدة انقسامات من سنة 1940 إلى سنة 1953. وتم القيام بإعادة توحيد فروعا سنة 1963، وهي المحاولة التي أسفرت عن تأسيس "الأممية الرابعة-السكرتارية الموحدة (QISU). ومن أبرز قياديي هذه الأممية: جوزيف هانسن Joseph Hansen (1910-1979)، وبيير فرانك Pierre Frank (1905-1984)، وإرنست ماندل Ernest Mandel (1923-1995)، وميشيل بابلو Michel Pablo (1911-1996).

وتأسست سنة 1982 "الرابطة الأممية للعمال-الأممية الرابعة" (LIT-QI) انطلاقا من تجارب التروتسكيين في أمريكا اللاتينية بقيادة ناهويل مورينو Nahuel Moreno (1924-1987). ويعتبر التروتسكيون أن الأممية الرابعة هي "حزب البروليتاريا العالمية للثورة الاشتراكية". وهي تستجيب لتحليلهم للأزمة التي يعاني منها اليسار والتي هي أزمة "قيادة بروليتارية" تعمل على فضح "التيارات الإصلاحية"، وتتشبث بالأطروحة التي تقول أن الطبقة العاملة هي الطبقة الوحيدة التي بإمكانها إنجاز "الثورة البروليتارية". كما يرون أن الأممية الثالثة كانت تعبيرا عن مصالح "الطبقة المتوسطة والارستقراطية العمالية"، وأنها تخلت عن الأممية لصالح القومية. وتحدد الأممية الرابعة مرجعتها باعتبارها "ماركسية لينينية تروتسكية"، وترتكز على برنامجها الذي أعده ليون تروتسكي تحت عنوان "البرنامج الانتقالي، احتضار الرأسمالية ومهام الأممية الرابعة". وهي تعبير أيضا عن محاربة الستالينية وأطروحة "بناء الاشتراكية في بلد واحد"، وتطرح بديلها الذي هو "الثورة العالمية والدائمة".

"الوحش الوديع" ومستقبل اليسار:

لم يعد اليسار الاشتراكي، حسب الكاتب الإيطالي رفائيل سيمون Raffaele Simone (ازداد سنة 1944)، حاملا لأي مشروع كبير يتناسب مع خطورة المرحلة وحجمها. ومما يزيد وضع اليسار تعقيدا كون اليمين يتميز عنه بفهمه واستيعابه لعصرنا الذي يتميز

بالفردانية، والغلو في الاستهلاك، والعجلة في كل شيء، والارتهان لوسائل الإعلام. لقد عرف اليمين كيف يكون نفعيا وبراغماتيا بدون الإحالة على إيديولوجية علنية. ولقد لجأ اليمين إلى التحالف مع أرباب المقاولات والمالكين لوسائل الإعلام من أجل تسويق مجتمع "الاستمتاع"، والدفاع عن مصالح الناس على المدى القصير، والوعد بتحقيق الأمن. إن مشروع اليمين هذا يسميه رفائيل سيمون "**بالوحش الوديع**"(14). يقول في وصفه له: "يصف ألكسيس دو طوكفيل Alexis de Tocqueville في كتابه عن الديمقراطية في أمريكا شكلا جديدا من السيطرة يندمج في حياة المواطنين الخاصة، مطورا نزعة تسلطية وتحكمية أكثر اتساعا وأكثر وداعة، تحط من قيمة حياة الناس دون أن تعذبهم. هذه السلطة الجديدة لم تعد الكلمات القديمة، مثل الاستبداد والاضطهاد والتعسف، تعبر عنها بشكل ملائم. وتعمل على تحويل المواطنين، الذين خاضوا صراعات من أجل الحرية، إلى حشود من الأفراد المتشابهين الذين يشتغلون بلا كلل من أجل الحصول على متع سوقية"(15)، ويضيف قائلا أن "هؤلاء الناس يضعون مصيرهم في يد سلطة ضخمة ووصية عليهم، تتحمل مسؤولية ضمان تحقيق متعهم، وتركز كل جهودها لتثبيتهم في طفولتهم طيلة حياتهم. فهي ترغب في أن يستمتع المواطنون حتى لا يفكروا إلا في المتعة، فهي تهتم بأمنهم وتيسر حصولهم على المتعة، وتقوم بتليين إراداتهم وإخمادها وسلب عقولهم"(16).

يذكر رفائيل سيمون(17) أن "الوحش الوديع" فرض نفسه على الحداثة عبر ثلاثة واجبات هي:

- الواجب الأول هو الاستهلاك الذي هو مفتاح النظام، فالسعادة تتحقق بالاستهلاك وفي الاستهلاك والشراء والتسوق والحصول على المال بأبسط وأيسر الطرق، وتفضيل التبذير على التوفير، والشراء على الرزانة، والأنانية الفردية على احترام البيئة.

- الواجب الثاني هو الاستمتاع، واعتبار العمل أمرا ثانويا وبدون قيمة، وتفضيل أوقات الفراغ (والعطل والتنزه والألعاب والبرامج التلفزيونية التي تتحدث عن المشاهير) عن العمل. فالاستمتاع ينظم إيقاع حياة الأفراد ويعيد تشكيل معالم المدن التاريخية والطبيعية ويفرض تشييد الفنادق الضخمة والمراكز التجارية. كما يحتل التلفزيون والألعاب الإلكترونية والحواسيب مكانة مركزية في الحياة. بل إن الأحداث المأساوية تتحول، حسب منطق الاستمتاع هذا، إلى مشاهد للفرجة، وإلى ألعاب فيديو. وبهذه الطريقة ينسى الأفراد الأزمات الاقتصادية والمضاربات المالية وخطط التقشف وانتهاكات الحريات...

- الواجب الثالث هو عبادة الجسد الشاب، وصَبْيَنَة الراشدين. فـ"الوحش الوديع" يرعب الأشخاص الذين يعانون من السمنة والتجاعيد وتقدم السن، فصار تجديد الشباب صناعة ثقيلة، بحيث نرى أن الناس يلهثون في جميع أنحاء الأرض بحثا عن أنظمة الحمية،

وينفقون الثروات من أجل الحصول على مستحضرات التجميل لتبدو الوجوه ناعمة ومراهقة، ويستثمرون في جراحة التجميل وعمليات شد الوجه (الليفتنغ) وحقن البوتوكس...

يلاحظ رفائيل سيمون أنه "لم يوجد في التاريخ البشري مجتمع يخضع لاستبداد الجسد والشباب مثل المجتمع المعاصر"، وأن لهذا الاستبداد نتائج أخلاقية وخيمة على العلاقات بين الأفراد تتمثل في سيادة "نزعة أنانية واستعلائية وصبيانية تحتقر التعب والجسد العليل والمسنين والبشعين والمعاقين، وتحتقر كل ما يُفَنّدُ أسطورة الشباب الخالد".

لم يتمكن اليسار من امتلاك "فهم حقيقي لهذا الانقلاب الحضاري المتمثل في انتصار الفردانية والاستهلاك"، وبقي "متشبثا بأفكاره الاجتماعية القديمة". وهذا يعني بكل بساطة أنه "خسر المعركة". ومن الغريب أن الأزمة الخانقة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي لم تدفع الناس للانضمام لليسار. وسبب ذلك حسب رفائيل سيمون هو "خضوعهم للوحش الوديع".

قد يكون "الوحش الوديع" هو إيديولوجية العولمة التي استفادت استفادة قصوى من الوسائل السمعية البصرية ومن الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، ومن تقادم صيغ التعبير اليساري عن أطروحات اليسار إضافة إلى تشرذمه وإنهاك نفسه بالحروب الداخلية.

وإذا كان اليسار العالمي لازال مشروعا مستقبليا، سواء تعلق الأمر باليسار الاشتراكي الديمقراطي، أو اليسار الشيوعي أو يسار الأممية الرابعة، فهل من الممكن أن يعرف وعي اليساريين طفرة نوعية تجعلهم يجدون طريقهم نحو تشكيل قوة يسارية عالمية لمواجهةِ "ليفياتانِ"(18) عصْرِنا: العولمة؟

هوامش:

1) نقشت هذه الجملة على قبر كارل ماركس في مقبرة "هايغات" Highgate بلندن.

(2 - Rosa Luxemburg, Marxisme contre Dictature, Spartacus, Cahiers mensuels, Paris, 1946

3) نفس المرجع.

4) أرسل هرمان غورتر هذه الرسالة إلى لينين سنة 1921، بعدما أرسل له رسالته الشهيرة سنة 1920 تحت عنوان "رسالة مفتوحة إلى الرفيق لينين"، والتي تناول فيها الجماهير والقادة، المسألة النقابية، النزعة البرلمانية، الانتهازية في الأممية الثالثة. والرسالة منشورة في موقع الماركسيين:

https://www.marxists.org/francais/gorter/works/1920/00/gorter_19200000_1.html

5) تعتبر "سوزان فوت" فاعلة وناشطة مهمة في الفرع الفرنسي لليسار الشيوعي الأممي من سنة 1943 إلى سنة 1950. وكانت أيضا عضوة في مجموعة "روبل" Rubel لنشر أعمال كارل ماركس في منشورات "لابلياد" La Pléiade. طردت من الحزب الشيوعي الأممي سنة 1981، وأسست: Cahiers du marxisme vivant.

(6-Les leçons d'un éclatement, Cahiers du marxisme vivant, n°2, Toulon, 1994

(7- Benjamin Lalbat, entretien avec Jacques Camatte, Bélaye, 2014, p. 20.

8) مقال تحت عنوان: "على هامش عيد ميلاد، أكثر من 20 سنة من العصبوية الستالينية الجديدة..."، على الموقع التالي:
http://pantopolis.over-blog.com/2015/04/en-marge-d-un-anniversaire-vingt-annees-de-sectarisme-du-cc.html

9) الدولة-الأمة: هي الدولة التي يوجد تطابق بينها وبين أمة توجد في مجال ترابي محدد ومعرّف وفق هوية مشتركة للسكان تمنح للأمة مشروعيتها. إنها مفهوم سياسي نتج عن تقاطع ما بين مفهوم سياسي وقانوني الذي هو الدولة وتصور يستمد معناه من الهوية وهو الأمة. تتميز الدولة-الأمة بممارسة نفوذ وسلطان يرتكز على السيادة المنبعثة من المواطنين. وحسب تعريف اليونسكو للدولة-الأمة، فإن هذه الأخيرة هي الدولة وقد أدمجت بداخلها أشخاصا لهم نفس الأساس الإثني والثقافي، لكن معظم الدول في الواقع هي متعددة الإثنيات.

10) - حركة "الوقوف ليلا" Nuit Debout: حركة اجتماعية احتجاجية ظهرت في فرنسا في مارس 2016، تخترقها توجهات متعددة، بدون قائد ولا ناطق رسمي، ظهرت في باريس وانتشرت في عدة مدن فرنسية أخرى، كان محركها الأساسي الاحتجاج ضد تعديل قانون الشغل.

- حركة المظلات (المعروفة في الصحافة العربية بثورة المظلات): حركة احتجاجية ديمقراطية ظهرت في هونغ كونغ سنة 2014. سميت بهذا الاسم لأن المتظاهرين كانوا يستعملون المظلات لوقاية أنفسهم من الغاز المسيل للدموع. ولقد أطلق عليها في البداية اسم occupy central with love and peace (لنحتل مقر الحكومة المركزي بالحب والسِلم).

- حركة "احتلوا وول ستريت" (Occupy Wall Street, OWS)، حركة احتجاجية أمريكية اندلعت في نيويورك في شهري شتنبر وأكتوبر 2011.

11) تأسست أممية أخرى، انطلاقا من بيان أصدره الحزب الشيوعي العمالي الألماني (KAPD) تسمى بالأممية الشيوعية العمالية سنة 1922، وكانت تعتبر نفسها على يسار الأممية الرسمية (الأممية الثالثة)، ولكنها ظلت عديمة الفاعلية.

12) اسم "الكومنفورم" هو اختصار للعبارة الروسية التي معناها: "مكتب الإعلام الخاص بالأحزاب الشيوعية والعمالية".

13) اجتمع تسعة وعشرون حزبا شيوعيا في صوفيا سنة 1995 وأحيوا الأممية الثالثة لكن تلك العملية كانت شكلية لا غير.

(14 - Le Monstre doux. L'Occident vire-t-il à droite ? Gallimard, 2010

(15 - Le Monde, 12-09-2010

16) نفس المرجع.

(17- Agir par la culture, n° 28, Hiver 2011

18) ليفياتان Leviathan، وحش مذكور في الأساطير الفينيقية، وذكرته التوراة باعتباره وحشا بحريا. واستعمله طوماس هوبز Thomas Hobbes للدلالة على الدولة في مؤلفه الذي يحمل نفس الكلمة كعنوان. واستعمل الكلمة أيضا الفيلسوف ألان Alain والشاعران رامبو وأبولينير والكاتب فيكتور هوغو.

5. حوار مع كارل ماركس
مؤسس الاشتراكية الحديثة

أجرى الحوار مراسل جريدة شيكاغو تربيون
أعد الوثيقة للنشر: بيرت اندرياس (Bert Andreas)
وكارل هنريش ماركس (Karl Heinrich Marx)

تقديم للحوار من طرف بيرت أندرياس:

ظل هذا الحوار مع ماركس غير معروف لمدة طويلة حتى أعاد اكتشافه الباحث الأمريكي لويس لازاروس (Louis Lazarus). ولا توجد أية إشارة لهذا الحوار في الرسائل التي تبادلها ماركس مع إنجلز ما بين ديسمبر 1878 وبداية أبريل 1879. لكن ربما توجد آثار له في الرسائل التي تبادلها ماركس وإنجلز مع أشخاص آخرين. تستمد أصالة الحوار من مضمونه الذي يتطابق مع ما كتبه ماركس وإنجلز في هذه المرحلة التي أجريَ فيها.

تأسست جريدة شيكاغو تربيون سنة 1846. وكانت مؤيدة للجمهوريين آنذاك. كان رئيس تحريرها، جوزيف ميدل (Joseph Medill)، صديقا لأبراهام لنكلن. وكان عدد النسخ المطبوعة من هذه الجريدة هو الأكثر ارتفاعا آنذاك مقارنة ببقية الجرائد (25000 نسخة من طبعة الصباح التي نشر فيها الحوار، وأكثر من 10000 نسخة في طبعة المساء، وكان يصل عدد نسخ طبعة منتصف النهار الأسبوعية إلى 50000 نسخة). نشر الحوار في الأسبوع الأول من شهر ديسمبر سنة 1878. ولقد اجري الحوار بالإنجليزية.

نص الحوار:

لندن بتاريخ 18 ديسمبر 1878: يقيم كارل ماركس، مؤسس الاشتراكية الحديثة، في ڤيللا صغيرة بحي يوجد في الشرق الغربي للندن، وهو حي هافيرستوك هيل (Haverstock Hill). ولقد ابعد سنة 1844 من وطنه ألمانيا لأنه نشر نظريات ثورية، ومنذ ذلك الوقت وهو يعيش في المنفى. وعاد إلى بلده سنة 1848 لكنه طرد منه بعد شهرين من عودته إليه. ثم استقر بعد ذلك في باريس حيث تعرض للإبعاد من جديد منها بعد سنة من إقامته فيها، بسبب أفكاره السياسية. ومنذ ذلك الحين، جعل من لندن مقره العام. ولم تتوقف قناعاته منذ اليوم الأول، عن أن تكون مصدرا لصعوبات عديدة، كما أنها لم تمكنه أبدا من حياة مريحة حسب ما هو واضح من هيئة مسكنه. ولقد دافع ماركس طيلة هذا الوقت عن قناعاته بإصرار أكيد يرتكز على اليقين بصحتها. ومهما كنتُ معارضا لنشر أفكاره، فينبغي أن نعترف أن نكران هذا الرجل لذاته، وقد بلغ سنّا موقرا، يستحق نوعا من الإجلال.

التقيتُ بالدكتور ماركس مرتين أو ثلاث مرات، ولقد استقبلني في مكتبه، كتاب في إحدى يديه وفي الأخرى سيجارة. ويبدو أن سنه يتجاوز الستين سنة(1). إنه رجل قوي البنية الجسدية، مربع الكتفين، ويجلس مستقيما، له رأسٌ مثقف وتصرفات يهودي واسع الاطلاع، شعر رأسه ولحيته طويل ورمادي اللون. حاجباه منفوشان يلقيان بظلالهما على عينيه السوداوين المتقدتين. وبما أنه لا يميل إلا قليلا جدا للاحتراس، فإنه يخصص للأجانب بصفة عامة أفضل استقبال. ومع ذلك، فهذا الألماني المحترم، كما هو واضح، والذي يستقبل الزائر، لا يقبل الحديث مع أحد أبناء وطنه إلا إذا قدم له هذا الأخير رسالة توصية. لما ولجنا المكتبة، وثبّت ماركس نظارته أحادية الزجاجة، حتى تبدو عليه هيئة المثقف، تخلى عن تحفظه الذي التزم به إلى حدود ذلك الحين. وهكذا بسط أمام الزائر المفتون معرفته بالبشر وبالأشياء في جميع أنحاء العالم. وإبان المحادثة، وبعيدا عن أن يكون شخصا ضيق الأفق، يتطرق للعديد من المواضيع بعدد المجلدات الموجودة في رفوف مكتبته. يمكن تكوين فكرة عن ذلك انطلاقا من الكتب التي يقرأها. وسيكون القارئ فكرة عن الموضوع لما اخبره بما كشفته لي نظره ألقيتها على تلك الرفوف: شكسبير Shakespeare، ديكنز Dickens، ثاكيراي Thackeray، موليير Molière، راسين Racine، مونتيغْ Montaigne، باكون Bacon، غوته Goethe، فولتير Voltaire، بين Paine، مجموعة نصوص إدارية (الكتب الزرقاء)، كتب عن الإنجليزية، أمريكيون وفرنسيون، مؤلفات سياسية وفلسفية بالروسية والألمانية والإسبانية والإيطالية إلخ... ولكم كانت مفاجأتي كبيرة لما كشفت لي حواراتي معه أن ماركس كان يعرف معرفة عميقة المشاكل الأمريكية إبان العشرين سنة الأخيرة. عن الدقة الفريدة التي اتسمت بها الانتقادات التي وجهها لنظامنا التشريعي، سواء تعلق الأمر بنظام الوحدة أو بنظام الولايات، ولّد عندي انطباعا مفاده أنه حصل على معلوماته من مصادر جدّ عليمة(2). وبالرغم من ذلك، فإن هذه المعرفة لا تنحصر في أمريكا ولكنها تشمل أيضا كل أوروبا.

وحين يتطرق لموضوعه المفضل الذي هو الاشتراكية، فإنه، وخلافا لما يُنسبُ إليه عموما، لا يطلق العنان لخطب عنيفة ميلودرامية. إنه يظل في حدود خططه الطوباوية المتعلقة "بتحرر النوع البشري" باتزان وحيوية يبرهنان على أنه مقتنع بأن نظرياته ستتحقق يوما ما في القرن القادم إن لم تتحقق في هذا القرن.

ربما يعرف الناسُ الدكتور ماركس في أمريكا باعتباره على وجه الخصوص مؤلفا لكتاب الرأسمال ومؤسسا للأممية أو على الأقل باعتباره أحد أعمدتها الرئيسيين. وسوف يقدم الحوار التالي تدقيقا لأفكاره حول هذه الجمعية في صيغتها الحالية. وأقدم في البداية بعض المقتطفات من القانون الأساسي للأممية المنشور سنة 1871 من طرف المجلس العام، وهي مقتطفات تمكن من تكوين حكم غير متحيز بخصوص موضوع وهدف الأممية(*).

إبان زيارتي للدكتور ماركس، أشرت إلى أن ج.س. بانكروفت دافيس J.C. Bancroft Davis ألحق بتقريره الرسمي لسنة 1877 برنامجا بدا لي أنه وإلى الحدود الآن هو العرض الأكثر وضوحا والأكثر اختصارا لأهداف الاشتراكية(3)، فأجابني بأن هذا البرنامج تم استخلاصه من محضر المؤتمر الاشتراكي بغوتا، المنعقد في ماي سنة 1875، وأن الترجمة مليئة بالأخطاء. ولقد قبل الدكتور ماركس تصحيح تلك الترجمة وأقدم هنا النص كما أملاه علي(4):

"1. الاقتراع العام، المتساوي، المباشر، السري والإجباري بالنسبة لجميع المواطنين البالغين على الأقل 20 سنة من عمرهم، وبالنسبة لجميع الانتخابات العامة والجماعية. وستجرى الانتخابات يوم احد أو يوم عطلة.

2. الشعب هو مصدر التشريع المباشر. ويتم الاستفتاء عل الحرب والسلم.

3. ينبغي تسليح الأمة وتعويض الجيش الدائم بميليشيا شعبية.

4. إلغاء جميع القوانين المتعلقة بحالة الاستثناء وخصوصا تلك المتعلقة بالصحافة والاجتماعات والتكتلات، وبصفة عامة كل القوانين التي تحد من حرية التعبير عن الرأي وحرية التفكير والدراسة.

5. إصدار أحكام العدالة باسم الشعب، ومجانية العدالة.

6. التعليم العام والمتساوي للشعب من طرف الدولة. إجبارية التمدرس. مجانية التعليم في جميع المؤسسات التعليمية(5).

7. توسيع مجال الحقوق والحريات إلى أقصى حد ممكن بخصوص المطالب المذكورة أعلاه.

8. سن ضريبة وحيدة ومتدرجة على الدخل لصالح الدولة والجماعات المحلية تحل محل جميع الضرائب غير المباشرة وخصوصا تلك التي تثقل كاهل الشعب.

9. الحق غير المحدود في التكتلات.

10. يوم عل عادي في علاقة مع حاجيات المجتمع. منع العمل يوم الأحد.

11. منع عمل الأطفال ومنع عمل النساء لما تؤدي طبيعة هذا العمل إلى إلحاق الضرر بالصحة وبالأخلاق.

12. سن قانون يهدف إلى حماية حياة وصحة العمال. المراقبة الصحية لمساكن العمال. رصد العمل داخل المعامل والمشاغل والورشات وكذا العمل في المنازل من طرف موظفين ينتخبهم العمال. سن قانون يحدد المسؤوليات بوضوح.

13. يتضمن عرض براكفورت دافيس بندا آخر هو البند 14، وهو الأهم من بين جميع البنود، والذي ينص على ما يلي: "إقامة تعاونيات اشتراكية للإنتاج بمساعدة الدولة تحت المراقبة الديمقراطية للشغيلة".

ولما سألت الدكتور ماركس عن سبب إغفاله لهذا البند أجابني قائلا:

ماركس: في مرحلة انعقاد مؤتمر غوتا سنة 1875، كانت الاشتراكية الديمقراطية منقسمة إلى قسمين: كان أنصار لاسال Lassalle يشكلون أحد الجناحين، أما الجناح الآخر فقد تبنى بشكل عام برنامج الأممية وكان يسمى بحزب "الأيسناخيين" (نسبة لمدينة أيسناخ Esenach). فالبند الثاني عشر -الذي يتعلق الأمر به هنا- لم يكن متضمنا في البرنامج بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه حُشِرَ في المقدمة العامة كتنازل للاساليين، ولم يذكر بعد ذلك, ولم يقل براكفورت دافيس أن هذا البند أدخل في البرنامج كوسيلة لتسوية بدون أية أهمية خاصة، ولكنه يركز عليه بجدية كبيرة كما لو أن الأمر يتعلق بنقطة أساسية(7).

سؤال: ولكن ألا يعتبر الاشتراكيون أن الهدف الكبير لحركتهم هو الانتقال من وسائل العمل الخاصة إلى الملكية الاجتماعية الجماعية؟

ماركس: بالتأكيد. نحن نقول أن هذا الهدف سيكون نتيجة العمل النضالي للحركة الاشتراكية، فالأمر إذن متعلق بالزمن، والتربية، وبتطور التشكيلات الاجتماعية المتطورة.

سؤال: هل هذا البرنامج قابل للتطبيق في ألمانيا وفي بلد أو بلدين آخرين فقط؟

ماركس: إن استخلاص النتائج من برنامج معين فقط سيعني تجاهل أنشطة الحركة. فالعديد من نقط هذا البرنامج لا معنى لها خارج ألمانيا. فلاسبانيا وروسيا وإنجلترا وأمريكا برامجها الخاصة، والتي تمت ملاءمتها مع مشاكلها الخاصة. والنقطة الوحيدة المشتركة بن هذه البرامج هي الهدف النهائي.

سؤال: وهل هذا الهدف النهائي هو السلطة العمالية؟

ماركس: إنه تحرر الشغيلة.

سؤال: وهل يولي الاشتراكيون الأوروبيون الأهمية اللازمة للحركة الأمريكية؟

ماركس: أجل. هذه الحركة هي نتيجة طبيعية لتطور هذا البلد. لقد قيل إن الحركة العمالية تم استيرادها إليه من الخارج. ولما تعذر على الحركة العمالية في إنجلترا قبل خمسين سنة أن تحقق أية مكتسبات تم ادعاء نفس الأمر. وتم ذلك قبل بروز مسألة الاشتراكية بكثير. أما في أمريكا فالحركة العمالية اكتسبت، ابتداء من سنة 1857، أهمية أكبر.(8) ولقد حققت النقابات المحلية تقدما ملحوظا، ثم قامت نقابة مركزية بتجميع مختلف الهيآت المهنية، وبعد ذلك ظهر للوجود "الاتحاد الوطني للعمال". هذا التقدم التدريجي عبر الزمن يبين أن

الاشتراكية ولدت في أمريكا بدون أي سند خارجي، وأنها ولدت بشكل خالص وبكل بساطة من تمركز الرأسمال ومن التغير الذي حدث في العلاقات ما بين العمال وأرباب العمل.

سؤال: ما هو النجاح الذي حققته الاشتراكية إلى حدود الآن؟

ماركس: حققت الاشتراكية أمران: برهن الاشتراكيون على وجود صراع عام بين الرأسمال والعمل في كل مكان، وباختصار، برهنوا على الطابع العالمي لهذا الصراع. فعلموا على تحقيق وئام ما بين العمال في مختلف البلدان. وبما أن عالمية الرأسماليين هي في نمو متزايد باستمرار فإن مسألة الوئام بين العمل تعتبر ضرورية. إن توظيف عمال أجانب لاستعمالهم ضد عمال البلد الذي يوجدون فيه هي عملية لا تتم فقط في أمريكا وإنما تتم أيضا في إنجلترا وفرنسا وألمانيا. لقد خلقت روابط أممية بشكل مباشر ما بين عمال مختلف البلدان. وهذا ما برهن على أن الاشتراكية لم تكن أبدا مشكلا محليا، وإنما كانت مشكلا عالميا ينبغي حله أيضا بعمل عالمي للعمال. لقد وجدت الطبقة العاملة نفسها تلقائيا في وضعية حركية نضالية دون أن تعرف إلى أين ستقودها هذه الحركة النضالية. فليس الاشتراكيون هم الذين أوجدوا هذه الحركية، لكنهم شرحوا للعمال طابعها وأهدافها.

سؤال: أي قلب النظام الاجتماعي السائد؟

ماركس: في هذا النظام، الرأسمال والأرض هما في ملك المقاولين، بينما العامل لا يملك إلا قوة عمله، وهو مجبر على بيعها مثلما تباع السلعة. نؤكد أن هذا النظام لا يشكل إلا مرحلة تاريخية، وأنه سيختفي ويترك مكانه لنظام اجتماعي أرقى منه. نلاحظ وجود تقسيم طبقي للمجتمع في كل مكان. فالتضاد ما بين هذين الطبقتين لا ينفصل عن تطور الموارد الصناعية في البلدان المتحضرة. ومن منظور اشتراكي، فإن الوسائل التي ستستعمل في التغيير الثوري للمرحلة التاريخية الحالية موجودة سلفا. وفي العديد ن البلدان، حققت منظمات سياسية نهضتها انطلاقا من النقابات. في أمريكا الشمالية، من البديهي اليوم أن هناك حاجة لحزب عمالي مستقل. لم يعد بوسع العمال الثقاة بالسياسيين. فالمضاربون والأحزاب استولوا على الهيآت التشريعية فصارت السياسة مهنة. وليست هذه حالة أمركا فقط، ولكن الشعب هناك أكثر تصميما من شعوب أوروبا. فالأوضاع تنضج هناك بسرعة، ولا يتم التطرق للمشاكل بكيفية مباشرة وإنما تُواجه المشاكلُ مباشرة.

سؤال: كيف تفسرون النمو السريع للحزب الاشتراكي في ألمانيا؟

ماركس: عرف الحزب الاشتراكي الحالي ولادة متأخرة، كما أن الاشتراكيين الألمان لم يكن عليهم أن يقطعوا علاقاتهم مع الطوباويين الذين صارت لهم أهمية معينة في فرنسا وإنجلترا. فالألمان –أكثر من الشعوب الأخرى- ميالون للنظرية واستخلصوا خلاصات عملية من التجارب السابقة. ولا تنسوا بالخصوص أن الرأسمالية الحديثة، في ألمانيا وخلافا للبلدان

الأخرى، هي مسألة جديدة كليا. وطرحت في جدول الأعمال قضايا نسيت إلى حد ما في فرنسا وإنجلترا. فالقوى السياسية الجديدة التي خضعت لها شعوب هذه البلدان، وجدت في مواجهتها، في ألمانيا، طبقة عاملة مقتنعة سلفا بالنظريات الاشتراكية. وهكذا تمكن العمال من بناء حزب سياسي مستقل تقريبا في اللحظة التي شيدت فيها الصناعة الحديثة في بلدهم.(9) لهم ممثلوهم الخاصون بهم في البرلمان. وبما أنه لا يوجد أي حزب معارض للسياسة الحكومية، فإن هذا الدور، دور المعارضة، يقوم به الحزب العمالي. وستقود عملية إعادة سرد تاريخ الحزب إلى مدى بعيد جدا، ولكن يمكنني أن أقول لكم الشيء التالي: لو لم تكن البرجوازية الألمانية مكونة من جبناء كبار، على عكس البرجوازيتين الأمريكية والإنجليزية، لكانت قد عارضت النظام سياسيا منذ وقت بعيد.

سؤال: كم عدد اللاساليين (أنصار فردناند لاسال) في صفوف الأممية؟

ماركس: لا وجود للاساليين كحزب. نجد بيننا بالطبع بعض أنصار لاسال، لكن عددهم قليل جدا. منذ مدة ليست بالقصيرة، وبعد مرحلة رد الفعل التي تلت سنة 1848، اعتقد لاسال أن أفضل وسيلة لتنشيط الحركة العمالية تكمن في الثناء على تعاونية الإنتاج العمالية. وكان يريد بذلك حث العمال على الممارسة النضالية. كان ذلك في نظره وسيلة بسيطة لبلوغ الهدف الواقعي للحركة العمالية، وبحوزتي رسائل للاسال تؤيد هذا التوجه.(10)

سؤال: كان الأمر إذن ترياقا لاعتبارات معينة.(11)

ماركس: بالضبط. ذهب للقاء بسمارك ليعرض عليه نواياه. وشجع بسمارك تطلعات لاسال بكل الطرق التي يمكن تصورها.

سؤال: ما الذي كان يخفيه بسمارك؟

ماركس: كان يريد استعمال الطبقة العاملة ضد البرجوازية التي خرجت من ثورة 1848.

سؤالك يقال أنكم رأس ومرشد الحركة الاشتراكية وأنكم تتحكمون، انطلاقا من منزلكم، في المنظمات الثورية إلخ... هل هذا صحيح؟

ماركس: أعرف ذلك. إنه أمر عبثي، لكن له جوانب هزلية. وفي هذا السياق، احتج بسمارك، بعد مرور شهرين على محاولة اغتيال الإمبراطور غيوم من طرف ماكس هودل (Max Hodel)، في جريدة Norddeut sche zeitung، على تحالف يعتقد أنني عقدته مع بيك (Beckx) جنرال اليسوعيين، ويرى أننا نحن السبب في عدم قدرته على هزم الحركة الاشتراكية.(12)

سؤال: لكن "منظمتكم الأممية" بلندن هي فعلا التي تقود الحركة؟

ماركس: كانت الأممية مفيدة في مرحلة معينة، لكنها استنفذت دورها ولم تعد موجودة. قامت بحركة نضالية وقادت الحركة الاشتراكية. لكن نمو هذه الأخيرة إبان هذه السنين الأخيرة جعل الأممية بدون أية قيمة. عرفت عدة جرائد النور في مختلف البلدان، وهي جرائد تربطها علاقات ودية فيما بينها. وهذا هو الرابط الوحيد الذي تحافظ عليه أحزاب مختلف البلدان فيما بينها.(12 مكرر) لقد أسست الأممية قبل كل شيء بهدف تجميع العمال وإقناعهم بأنه من المفيد تجميع العمال من جنسيات متنوعة في منظمة واحدة. لكن مصالح الأحزاب العمالية ليست متطابقة في مختلف البلدان. فطيف قائد الأممية الذي يوجد مقره في لندن هو محض افتراء. صحيح أننا أعطينا تعليمات لمنظمات عمالية لما كانت الأممية قوية. وكنا مجبرين على طرد بعض الفروع من نيويورك ومن بينها فرع تحتل فيه السيدة وودهيل (Woodhull) مكانة قيادية. ولقد حدث هذا سنة 1871. كان هناك العديد من السياسيين الأمريكيين الذين كانوا مستعدين طواعية لجعل الحركة العمالية قضيتهم الشخصية. لا أريد أن اذكر إي اسم، فالاشتراكيون الأمريكيون يعرفونهم جيدا.

سؤال: تُنسبُ إليكم، ولأتباعكم أيضا، العديد من الأقوال النارية ضد الدين، وبكل تأكيد، ستسعدون بتحطيم جذري لهذا النظام؟

ماركس: لا نجهل أنه من الحماقة اتخاذ تدابير عنيفة ضد الدين. وحسب تصوراتنا سيختفي الدين لما تتقوى الاشتراكية. سوف يؤدي التطور الاجتماعي حتما إلى تيسير هذا الاختفاء والذي ينبغي على التعليم أن يقوم بدور كبير في إنجازه.

سؤال: قال رجل الدين جوزيف كوك(13) من بوسطن، إبان إلقائه لإحدى المحاضرات مؤخرا، أنه يجب القول لكارل ماركس إن تحقيق إصلاح في مجال الشغل أمرر ممكن بدون ثورة دموية في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي بريطانيا العظمى، وربما في فرنسا أيضا. بينما ينبغي سكب الدماء لتحقيق ذلك الإصلاح في ألمانيا وروسيا، وفي إيطاليا والنمسا.

ماركس: لقد سمعت بالسيد كوك. وهو لا يعرف شيئا كثيرا عن الاشتراكية. فليس من المجدي أن يون المرء اشتراكيا ليرى ويتوقع بالفعل حدوث ثورات دموية في روسيا(14)، وألمانيا والنمسا، وربما في إيطاليا، إذا استمر الإيطاليون في التقدم نحو الاتجاه الذي هو اليوم اتجاههم. ففي هذه البلدان، يمكن أن تحدث أحداث تشبه الثورة الفرنسية. يتعلق الأمر هنا ببديهية في نظر كل مطلع على الوضعية السياسية. لكن هذه الثورات سوف تُنجزُ من طرف الأغلبية. لن تُنجز الثورات بعد الآن من طرف حزب معين، ولكنها ستُنجزُ من طرف الأمة كلها.

سؤال: لقد استشهد رجل الدين بمقطع من رسالة يعتقد أنكم أرسلتموها سنة 1871 إلى الكومونيين في باريس (نسبة لكومونة أو عاميّة باريس) حيث نقرأ ما يلي: "عددنا اليوم يبلغ

أكثر من ثلاثين مليون فرد. ولكن بعد عشرين سنة سيكون عددنا خمسين مليون، أو ربما مائة مليون فرد. وآنذاك سيكون العالم ملكا لنا، بما أن الانتفاضة لن تكون فقط في باريس وليون ومارسيليا، ولكنها ستكون أيضا في برلين وميونيخ ودِرسْدِن ولندن ولفربول ومانشستر وبروكسيل وسان بتروسبورغ ونيويورك، أي باختصار، سينتفض العالم بأسره ضد الرأسمال الممقوت. وفي مواجهة هذه التمردات الجديدة التي لم يعرف لها التاريخ مثيلا بعد. سوف يتبدد الماضي مثل كابوس رهيب: اشتعال الاحتجاج الشعبي الذي سيبزغ من مائة مكان في نفس الوقت سوف يقضي على كل شيء بما في ذلك ذكرى الماضي" فهل تعترفون بكتابتكم لهذه الأسطر؟

ماركس: لم أكتب ولا كلمة واحدة من كل هذا الكلام. لم يسبق لي أبدا أن كتبت مثل هذا الكلام العبثي الميلودرامي. فأنا أزن بميزان النضج كل ما أكتبه. لقد تم نشر هذا الكلام باسمي في جريدة الفيغارو. ففي هذه المرحلة، كان يتم ترويج مئات الرسائل من هذا النوع. وراسلتُ التايمز في لندن لتكذيب ذلك. لكن لو أردت تكذيب كل ما يقال ويُكتبُ باسمي، فينبغي علي تأجير عشرين سكرتيرا.

سؤال: لكنكم دافعتم في كتاباتكم عن كومونة باريس؟

ماركس: لقد فعلتُ ذلك بكل تأكيد جوابا على ما كتب عنها في افتتاحيات عدة جرائد. ومع ذلك، فإن بعض المراسلين الباريسيين كذّبوا بما فيه الكفاية في الصحافة الإنجليزية مزاعم تلك الافتتاحيات المتعلقة بهذا الإسراف وغيره...

فكومونة باريس لم تعدم إلا حوالي ستين شخصا. أما الماريشال ماك ماهوم (Mac Mahom) وجيشه من الجزارين فقد قتلوا أكثر من ستين ألفا. ولم تتعرض أية حركة لهذا الكم الهائل من الوشايات مثل التي تعرضت له كومونة باريس.

سؤال: هل يعتقد الاشتراكيون أن الاغتيال وسفك الدماء ضرورة لتحقيق مبادئهم؟

ماركس: لم تولد أية حركة كبيرة دون سفك الدماء. فالولايات المتحدة الأمريكية لم تحصل على استقلالها إلا بعد سفك الدماء. كما أن نابليون الثالث غزا فرنسا من خلال عمليات دموية كما أنه هزم بنفس الطريقة. فإيطاليا وإنجلترا وألمانيا والبلدان الأخرى تقدم مجموعة أمثلة من نفس النوع. أما بخصوص الاغتيال السياسي، فليس هذا أمرا جديدا نتعرف عليه لأول مرة. لقد حاول أورسيني (Orsini) بدون شك قتل نابليون الثالث، لكن الملوك قتلوا أعدادا من الناس أكثر مما فعل أي شخص آخر. فاليسوعيون ارتكبوا عدة عمليات قتل ونفس الشيء فعله طهرانيو كرومويل (Cromwell). لقد حدث كل ذلك قبل أن نسمع عن الاشتراكيين. ومع ذلك، نحملهم اليوم مسؤولية كل محاولة اغتيال ضد الملوك أو رجال الدولة. فموت إمبراطور ألمانيا لازالت موتا مأسوفا عليها من طرف الاشتراكيين. فلقد كان

نافعا جدا في المكان الذي كان يحتله، وقام بسمارك بالشيء الكثير لصالح حركتنا أكثر مما فعل أي رجل دولة آخر، لأنه دفع الامور لتصل إلى حدها الأقصى.(15)

سؤال: ما رأيكم في بسمارك؟

ماركس: قبل سقوط نابليون الثالث، كان يُعتبرُ عبقريا، وبعد سقوطه اعتُبر أحمقا. وسوف يحصلُ لبسمارك مثل ما حصل لنابليون الثالث. فبمجرد توحيد ألمانيا، شرع بسمارك في إقامة نظام استبدادي. من لا يرى ما الذي يريدُ تحقيقه؟ فمناوراته الجديدة ليست إلا انقلابا مقنعا، لأن بسمارك سيفشل في ذلك. لقد احتج الاشتراكيون الألمان والفرنسيون ضد حرب 1870، مؤكدين على أن الأمر يتعلق بحرب من أجل الاستيلاء على الحكم. ولقد قالوا مسبقا في بياناتهم للشعب الألماني إنه إذا سمح بتغيير هذه الحرب التي تسمى بالحرب الدفاعية إلى حرب غزو فسوف يعاقب من خلال إقامة استبداد عسكري ومن خلال القمع العنيف للجماهير الكادحة. قام الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني في هذه المرحلة بعقد عدة اجتماعات، كما نشر عدة بيانات عبر فيها عن مساندته لسلم محترم مع فرنسا. لكن الحكومة الألمانية قامت مباشرة بمتابعات ضد الحزب الذي سجنت معظم قياداته. وبالرغم من كل ذلك، كان نواب الحزب هم الوحيدون في الرايشتاخ الذين تجرؤوا على الاحتجاج بحدة ضد إلحاق إقليم فرنسي بألمانيا بالقوة. لقد فرض بسمارك مع ذلك سياسته بالعنف. وتحدث الناس عن عبقرية بسمارك. كانت الحرب قد انتهت، وبما أن بسمارك لم يكن بوسعه القيام بغزوات جديدة، وإنما كان عليه اختراع أفكار أصيلة، فلقد ارتكب خطأ موجعا.(16) فقد الشعب إيمانه في بسمارك، وتدنت شعبيته تدنيا كبيرا. لقد فرض – اعتمادا على دستور مزعوم، وابتغاء لتحقيق خططه العسكرية والمتعلقة بالتوحيد- فرض ضرائب ثقيلة على الشعب إلى أن يرفض الشعب قبول ذلك، ويحاول الآن إجباره على قبول ذلك بدون دستور. ولكي يتمكن من الاستمرارية في إيذائه الدامي كما يريد شرع في التلويح بشبح الاشتراكية، وبذل كل ما في وسعه(17) لحدوث انتفاضة شعبية.

سؤال: هل تتوصلون بتقارير من برلين بشكل منتظم؟

ماركس: أجل، أنا مطلع بشكل جيد على الأوضاع هناك من طرف أصدقائي. برلين هادئة تماما. وبسمارك خاب أمله. لقد اصدر قرارا بمنع ما يقارب أربعين قائدا من الإقامة في برلين، من بينهم خمسة نواب هم: هاسيلمان (Hasselmann) وفريتزشه (Fritzshe)، وكذلك راكاو (Rackow)، بومان (baumann) وأوير (Auer) العاملين في فري بريس (Freie presse).(18) هؤلاء الأشخاص حثوا عمال برلين على التزام الهدوء، وهذا أمر يعرفه بسمارك. إنه يعرف كذلك وبشكل جيد أنه يوجد في برلين 75000 جنديا مستعدين للموت جوعا. ويعتقد جازما أنه بمجرد ما يتم إبعاد قادة الحركة الاشتراكية سيندلع التمرد وهو ما سيبرر سفك الدماء.(19) وآنذاك سيتمكن من اعتقال إمبراطورية ألمانيا بأسرها. وبإطلاق

العنان لسياسته العسكرية المتطرفة، ولن تبقى هناك حدود لتحصيل الضرائب. لم يحدث أي إخلال بالنظام إلى حد الآن، لذلك يرى بسمارك المندهش مما يقع أن عليه لوم نفسه من بين جميع رجال الدولة الألمانية.

هوامش:

1) كان عمر ماركس آنذاك واحدا وستين سنة.

2) تطرق ماركس في رسالة بعثها إلى دانييلسن (Danielson) بتاريخ 10 أبريل 1879 لـ"مجموع المواد التي توصلت بها ليس فقط من روسيا، ولكن أيضا من الولايات المتحدة الأمريكية إلخ...". وفي 15 نوفمبر 1878، أسرّ إلى دانييلسن نفسه بتشخيص يتعلق بالتطور الاقتصادي للولايات المتحدة الأمريكية، كان ماركس يحصل على معلوماته حول الإدراة الأمريكية من "مصادر جد مطلعة".

3) كان جون شاندلر بانكروفت دافيس (John Chandler Bancroft Davis) وزيرا غير محدود الصلاحية في برلين من سنة 1874 إلى سنة 1877. ولقد تضمن تقريره الرسمي المؤرخ في 10 فبراير 1877، والذي بعثه لوزير الشؤون الخارجية الأمريكية آنذاك، تضمن عرضا حول الاشتراكية الألمانية آنذاك هاملتون فيش (Hamilton Fish)، أنظر:

United States. State Department. Papers relating to Foreign Relations of the United States, Washington, 1877, pp. 175-80.

4) هذا النص متطابق مع بروتوكول سنة 1875، ويحتفظ، بسبب ذلك، بترقيم مقالات البرنامج الخاص بالأصل الألماني الذي تعامل معه نص الحوار التالي بروح نقدية واضحة.

5) تجنب ماركس المطلب الأخير المعبر عن هذا البند: "الحرية التي يعبن على أنها أمر خاص". لقد رفض ماركس في "تفسيراته الهامشية" لبرنامج الحزب العمالي الألماني هذا المطلب باعتباره "برجوازيا"، وطالب الحزب بالتعبير عن إرادته في "تحرير الوعي من الدين كقوة مكونة من أشباح".

6) بعد فقرتين تمهيديتين قدم برنامج غوتا ستة مطالب (من 1 إلى 6) مترابطة ذات طابع عام، كما قدم ثمانية مطالب مترابطة أيضا ينبغي تلبيتها في المجتمع الحالي. لكن ينقص المطلب الأخير من هذه المطالب الثمانية (والمتعلق بالتدبير الذاتي الصارم لكل فئات الإسعاف والنجدة المتبادلة).

7) لا يقدم التقرير المذكور في الهامش 20 ترجمة لبنود برنامج غوتا، وإنما يقدم فقط تلخيصا مركزا لهذا البرنامج مكونا من اثني عشر نقطة مختصرة.

8) تسببت الأزمة الاقتصادية التي حدثت سنة 1857 في الولايات المتحدة الأمريكية في بطالة لم تعرفها البلاد من قبل، وسعت مختلف النقابات ابتداء من سنة 1858، بقوتها المتنامية وبنجاح في أغلب الأحيان، إلى الرفع من مستوى الأجور التي انخفضت إبان الأزمة.

9) أنظر دراسة إنجلز التي شرع في صياغتها سنة 1888 بخصوص دور العنف في التاريخ، والتي جاء فيها ما يلي: "تكونت الصناعة الكبرى، وكذا البرجوازية والبروليتاريا في ألمانيا في مرحلة كانت فيها البرجوازية والبروليتاريا قادرتين على خوض المعارك السياسية" (Werke, XXI, p. 454).

10) أكد ماركس ولاسال معا أن تواصلهما عبر الرسائل تراجع سنة 1862. لا نعثر على أية إشارة في رسائل لاسال إلى ماركس حول ما يقدمه هذا الأخير على أنه اعتبار تكتيكي: فلاسال أطلق حملته التحريضية في 12 أبريل 1862 بخطاب نشر بعد شهر تقريبا على إلقائه تحت عنوان "برنامج عمالي"، ولم يتطرق فيه بعد للجوء لمساعدة الدولة بالنسبة للتعاونيات الإنتاجية العمالية. لقد ظهر هذا المطلب لأول مرة بقلم لاسال في "جواب للعموم" (Offnes Antwortschreibe) بتاريخ فاتح مارس 1863، من الممكن أن يكون لاسال قد قدم هذه التفسيرات بعد قطيعته التكتيكية مع ماركس، في رسالة إلى شخص آخر يعرفه ماركس.

11) يصف ماركس، في نقده لبرنامج غوتا، هذا المطلب باعتباره "دواء شاملا".

12) كان بيير جون بيك (Pierre-Jean Beckx)، منذ سنة 1853، يحتل مرتبة جنرال في نظام اليسوعيين، وفي أكتوبر-نوفمبر سنة 1877، تحدثت جريدة (Norddeutsche Allgemeine Zeitung) الموالية لبسمارك عن "علاقات ما بين ماركس وبيك".

12 مكرر) كتب إنجلز، في هذا الاتجاه، إلى بيكر (J. Ph. Becker)، بتاريخ 10 فبراير 1882 ما يلي: "وتستمر الأممية فضلا عن ذلك في الوجود. لقد تحققت العلاقة ما بين الأحزاب الثورية من جميع البلدان، في حدود إمكانية تحققها، وشكلت كل جريدة اشتراكية مركزا عالميا. وتنطلق من جنيف إلى لندن وباريس وبروكسيل وميلانو خيوط تتقاطع في جميع الاتجاهات.

13) كان رجل الدين جوزيف كوك (Joseph Cook)، الذي درس في جامعة هارفارد، يلقي محاضرات في الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1873، وكان يعرض تبسيطات مهمة في محاضراته التي كان يسعى من خلالها للبرهنة على أن الدين المسيحي والكتاب المقدس منسجمان مع العلم كل الانسجام. ولقد نشرت هذه المحاضرات في مرحلة إجراء هذا الحوار مع ماركس تحت عنوان "الشغل" (بوسطن، 1879) و"الاشتراكية" (بوسطن، 1880).

14) أنظر هذا المقطع من رسالة لإنجلز كتبها في 21 مارس 1879 بخصوص قوانين الاستثناء في ألمانيا، والتي نشرتها الجريدة الإيطالية في 30 مارس: "الاغتيال السياسي في روسيا هو الوسيلة الوحيدة التي بحوزة السياسيين الأذكياء والعقلاء والذين يتحلون بالحزم للدفاع عن أنفسهم ضد أعوان الاستبداد غير المعهود". (Werke, XIX, p. 149).

15) أنظر: حديث إنجلز عن سياسة بسمارك الحربية المتطرفة في مقال تحت عنوان: "ضجة الأحذية في الكواليس" والذي نشر في جريدة (Voltsstaat) بتاريخ 23 أبريل 1875 والذي جاء فيه: "لن يتزعزع النظام إلا من الداخل وصولا إلى القمة (...) ولن يسقط النظام ذات يوم بشكل نهائي إلا بسبب نتائجه الحتمية. وكلما اتسعت هذه الارتجاجات كلما كان السقوط أسرع". (Werke, XVIII, p. 583).

16) يعبر إنجلز بطريقة مماثلة كليا حول بسمارك في نص كتبه سنة 1888 المشار إليه في الهامش رقم 27. بإلقاء نظرة ارتجاعية حول العمل السياسي لهذا الأخير بعد حرب الانتصار لسنتي 1870-1871: "يتعلق الأمر حاليا بمعرفة ما سيفعله بسمارك بهذه القوة (...) كان عليه إعداد خطط، وإبراز الأفكار التي بإمكانها أن تولد في ذهنه"، وأضاف إنجلز بعد قيامه بتحليل للسياسة الداخلية لبسمارك يتضمن كل الظروف والتفاصيل: "تتطابق رداءة التصور، وحقارة وجهة النظر مع طابع الرجل (...) ومن الجدير مع ذلك الاندهاش من أن نجاحاته الكبرى لم تيمح له بالسمو فوق نفسه ولو للحظة واحدة". (Werke, XXI, p. 449).

17) تم نشر نص الحوار - ابتداء من هذا المكان في صيغة معدلة نسبيا- في جريدة "الاشتراكي" (بشيكاغو) بتاريخ 11 يناير 1879 (السنة الأولى، عدد 18) تحت عنوان: "كارل ماركس مطلع جدا". وقدم أوبيرمان (Obermann) ترجمة ألمانية لهذا المقطع في المال المشار إليه أعلاه في الهامش رقم 1 (مقال مذكور في الصفحة 66).

18) لا يتجاوز عددهم 47 شخصا، لكن "سبعة وستين من رفاقنا الأكثر شهرة في الحزب (...) منعوا من الإقامة في برلين"، حيث "كان على أغلبيتهم مغادرة المدينة في غضون 48 ساعة". (A. Bebel, Aus meinem Leben, Stuttgart, 1914, III, p. 24). لقد خلط الصحفي الأمريكي أو ماركس بين الرقمين. فذكرُ تدابير منع الإقامة يسمح بافتراض أن الحوار الأخير ما بين ماركس والصحفي من جريدة "شيكاغو تريبيون" تمّ إبان الأسبوع الأول من ديسمبر سنة 1878. فالبريد السريع من لندن إلى شيكاغو كان يستغرق حوالي ثلاثة أسابيع ليصل إلى وهته.

19) أنظر: الرسالة التي أرسلها إنجلز، في نفس اللحظة تقريبا، إلى "بيكر"، بتاريخ 12 ديسمبر 1878، حيث نقرأ المقطع التالي: "يأمل بسمارك أن الجماعات الفوضوية والمناصرة لدوهرينغ ستقضي على انسجام جماعاتنا وتؤدي إلى ما يرغب في حدوثه فوق كل الاعتبارات: محاولة انقلابية تسمح لع باستعمال السلاح".

المرجع:

Andréas Bert, Marx Karl Heinrich, interview de Karl Marx au Chicago Tribune, in: L'homme et la société, N. 7, 1968, numéro spécial 150° anniversaire de la mort de Karl Marx, pp. 237-247

6. جورج لابيكا: حول مفهوم الثورة
(كيف نعيد لمفهوم الثورة حدته وعنفوانه؟)

تقديم المترجم:

يكتسي مفهوم الثورة أهمية قصوى نظرية وعملية في الفكر الاحتجاجي عموما وفي الفكر الماركسي خصوصا، لأنه ليس مجرد كلمة وصفية ولا مجموعة أحاسيس تختلط فيها الرغبة في العدالة والعمل من أجل التغيير... ولكنه مفهوم نظري يكثف لحظات تاريخية محددة وينبني على معرفة موضوعية قدر الإمكان بواقع معين، ويرمز إلى عملية تحويل جذرية لوضع معين، ويحيل على تجارب ثورية مختلفة مثل الثورة الفرنسية والثورة البلشفية والثورة الأمريكية وحركات التحرير الثورية... ولقد جعل الفيلسوف الفرنسي جورج لابيكا (1930-2009) مفهوم الثورة مفهوما مركزيا في إنتاجه الفلسفي وممارسته النظرية. اهتم بالفكر العربي عبر الاهتمام بابن خلدون (أنجز أطروحة تحت إشراف مكسيم رودنسون حول موضوع: السياسة والدين عند ابن خلدون، دراسة في الإيديولوجية الإسلامية") كما قدم تقديما جديدا لكتاب ابن طفيل ("قصة حي ابن يقظان أو الفيلسوف المتوحد"). وأنجز أطروحة سنة 1976 حول موضوع "الوضع الماركسي للفلسفة" وساهم في تأليف كتاب مرجعي عن الماركسية تحت عنوان "القاموس النقدي للماركسية". وكان له موقف شجاع من قضية الشعب الفلسطيني بدفاعه عن حقه في استعمال العنف في نضاله التحريري وهو الموقف الذي أدى به على قطع علاقته مع صديقه الفيلسوف الفرنسي إيتيان باليبار. كما انتقد أطروحة فوكوياما القائلة "بنهاية التاريخ" وأطروحة هنتنجتون القائلة "بصدام الحضارات" معتبرا أن هاتين الأطروحتين تشكلان مناورة تهدف إلى منع ثلثي سكان الكرة الأرضية من العيش كما تعيش شعوب العالم المتقدم. ولقد ألف كتابا تحت عنوان "الديمقراطية والثورة" سنة 2002، بين فيه الترابط الوثيق بين المفهومين.

نص جورج لابيكا:

تقديم: الأطروحة

1- تظل مسألة الثورة مطروحة دوما، وهذا يعني أن الأمر يتعلق براهنيتها. فسواء تم حجبها بحجاب محتشم أو تم إغفال الكلام عنها بشكل تام، فإن حضورها يزداد عنادا وهو حضور يضرب جذوره في القدم ويفرض نفسه في الحاضر في نفس الوقت، مثلها في ذلك مثل القمع. ولا يتعلق الأمر بطوبى (يوطوبيا. إن فكرة الثورة ليست أكثر بعدا عن التحقق مما كانت عليه زمن ماركس. بل على العكس من ذلك، من المناسب الاستفادة من أوهام ماركس.

فماركس كان يعتقد بقرب انهيار الرأسمالية، ولقد كان اعتقاده هذا، والذي شاركه فيه أنجلز سنة 1848 خاطئا، واعترفا بذلك.

أما نحن اليوم، وعلى خلاف ماركس وأنجلز، فإننا نملك معرفة بعدة ثورات، ونعرف ما كانا يجهلانه وهو أن بإمكان الثورات أن تكون: حمراء ووردية وبيضاء أو سوداء. وتجنبنا هذه المعرفة، الذي تشكل تجربة مهمة تتكون من عدة تيارات وتيارات مضادة أي من عدة تناقضات وتحديدات تضافرية، تجنبنا اللجوء لأي دليل مُوجِه كيفما كان.(1)

2- كان حكم ماركس وأنجلز عن قرب قيام الثورة سابقا لأوانه شيئا ما، وكان بالنسبة لعصره حكما متفائلا بدون شك إلى حد ما. فلقد كان الأمر يتعلق بالصمود. أما اليوم، فيبدو لي أن هذا الحكم جد ملائم للوضع القائم، وهذه هي الأطروحة التي أود عرضها هنا.

عالم مليء بالعنف:

3- يتميز القرن الذي انتهى مؤخرا بمفارقة لا مثيل لها. فهو يتصف من جهة بتقدم يتمثل في تراكم الاكتشافات والاختراعات والثورات العلمية والتقنية في جميع ميادين البحث وبشكل لم يسبق له نظير، وهو من جهة أخرى يعتبر قرن البربرية في أوج اكتمالها، حيث شهد الموت الجماعي بسبب الحروب والتصفيات الإثنية والسياسية وجميع أشكال المعاناة الجماعية، سواء تعلق الأمر بتعميم التعذيب والتنقيل التعسفي للسكان أو الجماعات المنظمة. ولا حاجة للجوء إلى تدقيقات جدلية لفهم أن المظهرين مرتبطان ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا. فمن يستطيع أن يزعم أن تصنيع القتل لم يكن لصالح العلماء الطيبين والمعالجين الطبيين وحماية البيئة؟ يتم غزو الفضاء وفي نفس الوقت يتم تدمير التربة. كما إن نفس البلد الذي يستثمر الملايير في صناعة حاملة طائرات نووية يعاني من تفاقم نسب البطالة ونسب الفقر.(2) ولا يمكن تكرار المديح لحقوق الإنسان في الوقت الذي يُجبر فيه آلاف الأطفال على العمل وأحيانا يجبرون على البغاء. يتم فتح مطاعم للكلاب علما أنه توجد في إفريقيا مجموعات سكانية بأسرها ترزح تحت مرض السيدا. كل هذه الأمور معروفة وتم وصفها مائة مرة بدون شك، ولكن إذا كانت الحقيقة تتوارى عن الأذهان فإن المفارقة التالية هي أقل تواريا من الحقيقة: معرفة أن الإنسانية بلغت في الأخير مرحلة من التطور تخول لها التخلص من الندرة التي شكلت قدرها على امتداد قرون عديدة. فمراكمة الثورات من كل الأنواع، ابتداء بإنتاج الخضر الطرية وحتى الصحة والتعليم والسكن المريح، يمكنها أن تضمن إشباع الحاجات الحيوية وتخلق شروط حياة خالية من المجاعات والأوبئة والقمع والقهر: هذا من الناحية المبدئية.

4- يبدو أن القرن الجديد لا يختلف في شيء عن سابقه. بل إنه يتهيأ لتعميق تلك المضار. ولنأخذ فقط خاصية واحدة مميزة لحداثته وهي الآتية: يقال أن انعدام الأمن يسود في كل

مكان ويقال هذا لما توفرت في الأخير شروط حضارة سلمية ومسالمة: وهذا دائما من الناحية المبدئية. إن الخطاب حول انعدام الأمن والذي يتم تكراره باستمرار من طرف القوى الغربية يؤدي وظيفتين تتمثلان في تسجيل ظاهرة العنف والزيادة فيها بشكل أكيد: انحراف في المدن والمدارس ووسائل النقل العمومية وإخفاء الأصل الاجتماعي للعنف، وتمكين السلطة، تحت مبرر صعود اليمين المتطرف، من تدعيم وتقوية الأجهزة القمعية (الزيادة في أعداد الشرطة والدرك، فتح مراكز اعتقال جديدة...) والتضييق على الحريات (المراقبة "البوليسية الإلكترونية" للمواطنين، تشديد إجراءات المراقبة) وإغلاق الحدود (مطاردة المهاجرين وطردهم بشكل عنيف) وتجريم المقصيين (الذين لا يملكون أوراق الإقامة، العاطلون عن العمل، الفقراء). كما لم تمكن الزيادة في عدد السجون، ولا تفويتها للخواص لإدارتها (في بعض البلدان) من حل مشكل اكتظاظ السجناء. كما أن الاعتقال الانتقائي اجتماعيا والقائم على أساس عرقي بشكل علني (في الولايات المتحدة على سبيل المثال) يقوم بوظيفة الضبط، رغم أن هذه الوظيفة هي من اختصاص السياسيات الديمقراطية قانونيا.(3) لقد ظهر نوع جديد من العنف في مجال الشغل. ولا يتعلق الأمر هنا فقط بفئة "العمال الفقراء" في الغرب حديثة التكوين، ولكن الأمر يتعلق أيضا بظاهرة عرفت اتساعا هائلا وهي ظاهرة "التحرش الأخلاقي". وتعتبر عناوين الكتب التي خصصت لهذه الظاهرة بليغة وجد دالة ومنها: "التحرش الأخلاقي والعنف اليومي المنحرف(4)، التحرش في أوساط العمل(5)، معاناة في فرنسا(6)، الرعب في أوساط العمل(7)، العنف في أوساط العمل: اعتداءات وتحرشات وخطط اجتماعية(8).

ومن أجل فرض مطابقة المعايير المتعلقة بمسألة القابلية للتوظيف والمرونة والتنقل والهشاشة، يعمل "علم التسيير الإداري الجديد" على "تدمير الهويات" الفردية والجماعية، ويقوم بعمله هذا بتصفية منهجية لمجموع الأجَراء السابقين ولمعاييرهم في مجال الشغل (والمتمثلة في استقرار المناصب، والترقية المضمونة، والتراتبية، والممارسات النقابية) من أجل تحقيق خضوع تام لمصالح المقاولة. ولقد لاحظت عالمة الاجتماع "دانيال لينهارت"، أن الأمر "يتعلق بانقلاب في تاريخ الطبقة العاملة، ففي الوقت الذي كانت تعرَّف فيه دائما كطبقة مستغَلَّة ، أصبحت تقدم نفسها اليوم كضحية"(9). فلقد أصبح كل أجير مهددا بأن يصيبه ما أصاب "أجراء كلينيكس"، أي أولائك الذين تم الإلقاء بهم إلى الشارع على إثر "تنفيذ الخطط الاجتماعية" والتي تدعي أنها تقوم "بإزالة الزوائد"، وهو ما يعني بتعبير آخر طرد العمال من عملهم. ويتميز "العنف الممارس في إطار تنظيم العمل بالعدد الهائل من حالات الطرد وكذا القوة المستعملة في تنفيذها. وحسب تقريرين أنجزهما المكتب الدولي للشغل توجد فرنسا على "رأس البلدان المتقدمة التي يمارس فيها العنف في مجال الشغل ويقدر عدد العمال المعنيين بهذه الآفة بسبعة ملايين عامل"(10).

وتتضاعف سلوكات التدمير الذاتي كنتيجة لـ"نزع الطابع الإنساني عن عالم الشغل"(11). ولا يستبعد الملاحظون، فضلا عن ذلك، أن تظهر في فرنسا، مثلما هو الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية، اعتداءات بسبب الحمق القاتل الذي يصيب الأجراء المطرودين من عملهم والذين يعودون لمقر عملهم السابق لينتقموا.(12) ولقد تم فتح تخصص تحت اسم "استشارة متخصصة حول المعاناة في مجال الشغل" بمستشفى "لاتيمون" بمرسيليا.(13) كما قام أطباء نفسانيون ببرشلونة من جهتهم بتشخيص اضطرابات نفسية خطيرة –تحت اسم "تناذر (أو ساندروم) أُوليس"- والتي تصيب بشكل خاص العمال المهاجرين.(14) ونعلم إضافة إلى ذلك ما يتعلق بـ"التحرش الجنسي"(15) والتزايد الهائل في أعداد المنتحرين الشباب الذين أصبحت حياتهم لا تنفصل عن "صعوبة ظروف العيش".(16).أما بخصوص التجارة فلقد نشرت مؤخرا إحدى المجلات المتخصصة ملفا خاصا بـ"بينغ بانغ (أو الانبثاق العنيف) السوق الأمنية" يكشف عن رقم معاملات "تجارة الخوف" الذي بلغ 6 ملايير دولار، وعن كونها توفر 158 ألف منصب شغل، وعن تنوع زبنائها فمنهم الخواص والمقاولات والجماعات المحلية والدول أيضا.(17)

الحرب كسياسة:

5- وقعت الهجمات الإرهابية على برجي "وورلد سانتر" بنيويورك في شتنبر 2011، في وقت مناسب لتبرير سياسة الهيمنة الأمريكية عبر الخطاب حول الإرهاب الذي تم إعداده في الواقع قبل الهجمات والذي تم تجريبه قبل ذلك في حرب الخليج الأولى. يتعلق الأمر بمعارضة كل محاولة –من أي بلد جاءت- تتعلق بالتنمية الذاتية أو بالاستقلال السياسي والاقتصادي والقادرة بالأخص على تخليص موار الطاقة من مراقبة القوى العظمى. تبذل القوى العظمى مجهودات أقل في استغلال احتياطاتها الخاصة في مجال الطاقة (ألاسكا مثلا) وتبذل مجهودات كبرى لمنع المنافسين الكبار من الحصول على هذه الموارد في المستقبل (الصين مثلا). إن الخطاب حول الإرهاب والذي ليس شيئا آخر في الواقع سوى اختلاق عدو وهمي. وهذا ما يؤكده نموذج بن لادن، الذي يشبه سلاحا يرتد ضد صاحبه ويشكل الوجه الآخر لـ"إنرون" (الشركة الأمريكية العملاقة التي أفلست بسبب المضاربات)،(20) والذي طمح إلى إشعال ما يسميه أسياده ومعلموه أنفسهم بـ"الحرب الشاملة" التي لا تعرف نهاية. ويجب أن تفهم خاصية الشمولية هذه بمعنيين: بالمعنى الجغرافي (حرب تشمل الكرة الأرضية)، وبالمعنى اللساني (حرب تحتوي كل شيء)، ونلاحظ أن عبارتي "عدالة بلا حدود" و"الحرية الثابتة" المصاحبتان لهذه الشمولية تؤيدان هذا المعنى. ومع ذلك فالنداءات الأخلاقية التي تطالب أمريكا بمهمة نقل وحماية الحرية والديمقراطية في العالم لن تخدع أحدا. فهي تشبه القول الفارغ: "الحرب الصليبية للخير ضد محور الشر"، ولقد كشفت الأحداث عن الحقيقة الخفية التالية: تعبر الحرب في الواقع عن نمط وجود يميز الولايات

المتحدة الأمريكية منذ نشأتها، وبالخصوص منذ الحرب العالمية الثانية.(21) وها نحن نرى أنها لم تعد تقيم أي اعتبار للمرجعيات الأخلاقية وتخلت عن الاحتماء باحترام حقوق الإنسان أو دولة الحق والقانون. وانطلاقا من اكتساب أمريكا لنوع من القدسية بسبب استغلالها السيئ لعملياتها في أفغانستان، فإن قرار ضرب العراق تمكن من المرور عبر المؤسسات التي تعزى لها حمايته مثل الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن والاتحاد الأوروبي... كما أن مفهوم "الحرب الوقائية" والذي هو مفهوم لا يصدق ولا تربطه أية رابطة بالوقاية الطبية ما عدا عبارة "الضربات الجراحية"، يسمح –في إنكار صريح للحق والقانون- باتخاذ القرارات الأكثر تعسفية: ففي هذا البلد يفرض الإنذار الأخير تغيير الحكومة، وهناك من المفترض أن تتمخض الديمقراطية عن القنابل(22)، وفي مكان آخر يتم التصريح بأن تنفيذ أبشع حصار هو لصالح الشعوب... فالإقناع والنقاش لم يعودا مقبولين لما يكون بالإمكان شراء الحكومات والبرلمانات والآراء... فالحرب كسياسة لها منطقها الخاص بها.

6- أولا: تعطى الأولية للميزانيات العسكرية. فلقد زيد في الميزانية العسكرية في الولايات المتحدة الأمريكية مبلغ قدره 48 مليار دولار غداة أحداث 11 شتنبر. وبلغ حجم هذه الميزانية 379 مليار دولار، إضافة إلى مبلغ قدره 160 مليار دولار سيحصل عليه البنتاغون بعد عشر سنوات.

7- ثانيا: يحدث توظيف هذه الأموال اختلالا في المراكز الأخرى ويعيد توجيه الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية، كما أنه من السهل جدا اقتراح سيناريوهات بديلة.

8- ثالثا: تفرض الحرب على وجه الخصوص عسكرة الاقتصاد على المستوى الوطني وعلى المستوى الدولي والجيوستراتيجي.

9- رابعا: يؤدي اختيار القوة العظمى بعسكرة الاقتصاد إلى إجراءات مشابهة في البلدان المتقدمة أي في الأمبرلياليات التابعة، ويُخضع البلدان غير المتقدمة، والنامية، أي البلدان المستعمرة من جديد، لإكراهات مالية ظالمة وتعسفية في ما يخص تدبيرها لشؤونها وذلك عن طريق الهيئات والمنظمات متعددة القوميات التي توجد لخدمة القوة العظمى (صندوق النقد الدولي، المنظمة العالمية للتجارة، البنك الدولي، اتفاقيات جهوية مختلفة).

10- خامسا: تمت الموافقة على تحرير تجارة الأسلحة من أية رقابة، ونعرف أن معاهدة "الحد من انتشار الأسلحة النووية" لم توقع عليها أمريكا، فالقوة العظمى لا تجد أدنى حرج أن تبيع،اعتمادا على القوة، "أسلحة الدمار الشامل" (النووية والكيماوية والبيولوجية) حتى لمجموعات لا علاقة لها بالدول، والتي بإمكانها استعمال تلك الأسلحة كما يحلو لها، بما في ذلك استعمالها في عمليات إرهابية. لقد تمت مراجعة التصور المتعلق باستعمال الأسلة النووية في البنتاغون وذلك بتفضيل الاستعمال المحتمل لقنابل نووية صغيرة ضد الأماكن

المحصنة تحت الأرض، وهو ما دفع أحد الملاحظين إلى القول: "نحن في أسوأ وضعية، وهي وضعية عالم غير قابل للمراقبة"(23). ولقد أثار الفاتيكان، إبان الهجوم الوشيك على العراق، خطر قيام "حرب عالمية ثالثة".(24)

11. سادسا: ولنضف إلى أن الحرب كسياسة والتي تغلف بشعار "التعبئة القومية" تقدم امتيازا مهما وهو استعمالها أحيانا كغطاء للفضائح المالية التي تعري الاشتغال الحالي للرأسمالية (الاتحاد الأوروبي مثلا)، واستعمالها أحيانا أخرى كغطاء للإصلاحات السياسية الداخلية الأكثر تشددا ومحافظة (فرنسا مثلا).(25)

12. يتم تسويق الإرهاب بشكل جيد مثلما يتم تسويق الأمن: ولقد صرح رئيس جمعية "اللويدس بلندن" (المتخصصة في تجميع ونشر المعلومات البحرية وكل ما يتعلق بالبواخر) في حوار أجري معه أن شركته تمكنت من تغطية النفقات التي فرضتها هجمات 11 شتنبر، و"أن الأعمال التجارية انتعشت... وأن سوق الحماية ضد الإرهاب يعرف اليوم ازدهارا وانتشارا كبيرين في العالم بأسره، إلا أنه يعتبر في نفس الوقت مسرح منافسة شديدة".(26)

13. بكل تأكيد، يظل "بوليموس" (أي الحرب) "سيد جميع الأشياء".

معاينة الإفلاس:

14. هناك ارتباط وثيق بين الخطاب حول الأمن والخطاب حول الإرهاب. فالخطاب الأول يدعي أنه يستهدف الإرهاب أيضا، والذي يضمن له غطاء مشرفا ويضعه في قلب العولمة. أما الخطاب الثاني، فيفرض نفسه، في صيغته الأمريكية، باعتباره شرطي "الأمن العالمي". ويعبران معا عن العنف الذي يميز عصرنا ويستفيد من سوق مزدهرة ومستقبل "جد واعد"، بما أنه يرتكز على جميع أشكال الصراع: ما بين الأمم والشعوب والإثنيات والمجموعات ذات الخصائص الثقافية المميزة لها عن بعضها البعض والديانات والحضارات والطبقات، وفي مجال الاقتصاد والسياسة والإيديولوجية والمواد الغذائية والثقافة والفلاحة، وفي الشارع والمدرسة والملعب والعائلة وداخل العلاقة الزوجية وفي الورشة والمقاولة...

15. إن النظام هو المسؤول بكل تأكيد عن بلوغ العلاقات الرأسمالية مرحلة العولمة في مجال الإنتاج، والتي لا زالت تسعى إلى اليوم بشكل محتشم: الليبرالية الجديدة (النيوليبرالية). ولا حاجة للتأكيد على ذلك. يجب فقط أن نشير إلى أن سبب هذا التنازل هم مسؤولو البنتاغون المصابون بالبارانويا (ذهان هذياني)(27)، الذين أوصلوا التعارض ما بين الخير والشر إلى ذروة اكتماله القصوى كذهان مانوي (يقوم على صراع الخير والشر) ينقلب إلى ضده ليجعل الثنائيات التالية ساطعة وأكيدة: المسيطِرون والمسيطَر عليهم، والمستغَلون والمستغِلون،الأسياد والعبيد،الأغنياء والفقراء سواء انتمت هذه الثنائيات

للأسلوب القديم أو الجديد. هذا التشخيص عام. ولقد كان موضوع جميع الدراسات والتحليلات، من الأكثر رصانة وحتى الأقل مجاملة، التي خصصت للعولمة أو للنظام الشامل. ولقد حثت في البداية على التقدير الفعلي ولو بشكل مقتضب للإفلاسات الناتجة عن العولمة.

16. وأحدث إفلاس هو ذلك المتعلق بالليبرالية. ولازلنا نتذكر الاحتفاء الذي صاحب سقوط جدار برلين، وتسجل هذه الحقبة الرمزية اضمحلال البلدان الأوروبية التي خبرت الاشتراكية المطبقة. وتم إطلاق العنان للمتحمسين في الاحتفال بانتصار اقتصاد السوق والديمقراطية التي كان من البديهي أنها ملازمة له، ونهاية الإيديولوجيات وبالخصوص نهاية الشيوعية التي وصفت بالإجرامية والطوباوية في آن واحد. إن اختفاء الخصم في الحرب الباردة، واختفاء المنافس الذي كانت مناوراته تهدد العالم، جعل الطريق تُعبّد أمام مستقبل يقوم على التقدم والسلم. ومن جهة المهزومين (وأقصد بالمهزومين كل أولائك الذين كانوا في لحظة أو في أخرى، وحسب إمكانياتهم، مشاركين في مشروع بناء مجتمع أكثر عدالة، ولا أقصد بذلك الطماعين الذين هرولوا بسرعة إلى تغيير موقفهم، وحولوا مقرات الحزب إلى متاجر للمنتجات الجنسية) الذين كنتُ واحدا منهم، طغت الأحقاد والمرارة على سلوكيات الحداد والإحساس بالذنب، وتمت إدارة كل ذلك بإحكام وبذل التضحيات المنضوين الجدد. لكن عشر سنوات هزيلة فقط كانت كافية ليتبخر الحماس من جديد، ولتختنق صرخات الفرح في الحناجر. فاتساع هوة عدم المساواة، في الشمال والجنوب معا، والمآسي التي تشبه السقوط في أعماق الجحيم والتي عاشتها الشعوب التي كانت اشتراكية سابقا، دون الحديث عن مضاعفة الصراعات المسلحة والاعتداءات التي تقوم بها القوى "الديمقراطية"، كل هذه العوامل أجهزت على الانتظارات المتواضعة جدا لهذه الشعوب. فوجود عدو بدا أمرا ضروريا لما تدعيه الليبرالية: لذلك عوّض المسلمُ الشيوعيَّ. فالتنافس ما بين نماذج التنمية من جهة والتعايش السلمي من جهة أخرى أخليا المكان للحرب الشاملة ونصبا الإمبريالية الأكثر قوة على عرش العالم. وهنا أيضا لم يتوقف الزمن عن الانحسار. لم يكن ضروريا، كما لاحظ ذلك إيمانويل فاليرشتاين، الانتظار طويلا لكي تُبدد إدارة بوش رأسمال التعاطف الذي حصلت عليه بسبب اعتداءات نيويورك، وتجد نفسها معزولة دبلوماسيا.(28)

17. إن مثال الأرجنتين هو مثال كاف للقضاء نهائيا على الآمال النيوكولونيالية: فالأمر يتعلق ببلد غني، انتصر على الديكتاتورية العسكرية، وانخرط في "معجزة" اقتصادية، وهو صديق للولايات المتحدة وتلميذ ممتاز للهيئات المالية الدولية، ومع ذلك غرق بقضه وقضيضه كما تغرق سفينة من سفن القرن السادس عشر.

18. هل هذا يعني أنه يجب التأسف على حقبة "المعسكر الاشتراكي"؟. رغم أن العديد من استطلاعات الرأي والأبحاث الميدانية المتعلقة بالرأي العام في أوساط الأمم المحررة من

"الديكتاتورية البلشفية" تشهد على انتشار واسع للإحساس بالحنين، مقارنة مع الانتقال إلى الرأسمالية الموجودة فعليا، فليس من المقبول قبول هذا الجواب. فهذا الجواب لا يقود فقط إلى طريق مسدود، وإنما يجدد الجهل بما شكل بدون شك مأوى الانهيار: أي عدم ابتعاد الأنظمة الاشتراكية بالشكل الكافي عن "النموذج" الغربي، لأنها قلدته في عدة أوجه منها الإنتاجية الاقتصادية والاحتكار السياسي المخول للجهاز التنفيذي. لن نخوض هنا في موضوع الجمع ما بين العوامل الداخلية والخارجية لتفسير الفشل، وليس هذا مجال القيام بفرز ما هو إيجابي عما هو سلبي. لقد تطرقت العديد من الدراسات الجدية لما هو أساسي في هذا الموضوع. وسأكتفي باقتراح حُكمين للتفكير، وهما حكمان لم يستنفذا استخلاص العبر منهما. الحكم الأول مستعار من جورج لوكاش، الذي كان سابقا للأحداث التاريخية اللاحقة لما برهن على أن الستالينية لم تتمكن من أن تمثل بديلا عن الديمقراطية البرجوازية مثلما لم تتمكن الديمقراطية البرجوازية من أن تمثل بديلا عن الستالينية(29) (عبر لوكاش عن هذه الفكرة في كتابه الذي تركه غير مكتمل سنة 1968). والحكم الثاني هو إحالة على فكرة مستفزة عبر عنها إرنست بلوخ لما صرح قبل وقت قصير من وفته في حوار تلفزيوني "بأن أسوأ الشيوعيات أفضل من أحسن رأسمالية".

19. إن الاشتراكية الديمقراطية والأحزاب التي تؤثر فيها عبرت عن فرحها وعن انتصارها هي أيضا عند سقوط الجدار. فهي بطبيعة الحال كانت المستفيدة الأولى لأنها وصلت إلى السلطة بفضل هذا السقوط. وهكذا تلونت خارطة أوروبا السياسية باللون الوردي (لون الاشتراكية الديمقراطية)، وانتصر أخيرا الانتهازيون على الشموليين (الذين لم يعودوا يسمون بالثوريين). ووجدت "الديمقراطية" (بدون أية أوصاف إضافية) والسوق أبطالهما. ولم يعودا خائفين من تحدي الرأسمالية. لم نعد نسمع الحديث عن "الاقتصاد المزدوج" الذي عليه أن يضمن انتصار القطاع العام على القطاع الخاص، ولا عن "مشاركة العمال" ولا عن "أوروبا الاجتماعية"، بل لم نعد نسمع الحديث حتى عن "حرب إنسانية". وسوف يبدأ عهد الحق: دولة الحقن حقوق الإنسان، الحق الدولي، لكن هذا الذي يسمى بالرأسمالية يعاني من صعوبات كبيرة أكبر مما كان يظهر للعيان، والخصوم ليسوا في المستوى، اللهم إلا إذا لم يكونوا خصوما. لكن ما يسود في الواقع هو التهام القطاع الخاص للقطاع العام(31) عبر عدة طرق منها "الزيادة في رأسمال" المقاولات و"شراء الأسهم" وتضخيم نسب العاطلين عن العمل، وخلق تصدعات بين مكونات أوروبا، واستمرار أوروبا في القتل والتدمير ونشر الخراب الشامل، واستمرار استغلال الحق لخدمة الأقوى.(33) وهكذا لم يعمر الانفراج طويلا. واعترف البديل الاشتراكي الديمقراطي بدوره بإفلاسه بشكل أسرع مما كان متوقعا: والمقصود بالبديل هنا النموذج المثالي، أي البرامج والوعود. أما الأفراد، الذين كانوا مجرد منفذين، فلم يتأثروا بهذا المآل وينوون البقاء في مقاليد السلطة، ويعتقدون أنهم لم يكونوا مذنبين أبدا، بل كانوا واقعيين فقط. كان مصيرهم مشؤوما، وكان

عليهم أن ينحنوا تحت ثقل هذه الحمولات الثقيلة التي تتجاوز طاقاتهم. وبهذا الشكل سادت الفكرة التي تقول بأن "قوانين" السوق تخضع مثلها مثل قوانين الطبيعة للحتمية أو للضرورة وأن "الدولة لا يمكنها أن تقوم بكل شيء".

وبمجرد ما أنجز "الاشتراكيون" مهمة جعل الشعوب تتجرع التدابير الأكثر لا شعبية، لم يعد أمام اليمين إلا استأناف العمل بالعودة إلى "تسيير الشؤون الاقتصادية". وهكذا يحل عهد "الأذرع المكسرة" ويدوم. سأكتفي بإثارة نتيجتين ملازمتين لموجة الاشتراكية الديمقراطية: لقد ابتلعت الاشتراكية الديمقراطية الأحزاب الشيوعية "الغربية" وذالك وفق عدة أنماط من عمليات الابتلاع المكشوفة والمقنعة، وعبر انشقاقات أو انقسامات داخلية. لم تندثر جميع الأحزاب الشيوعية ولكنها تأثرت كلها بموجة الاشتراكية الديمقراطية. ولقد سرَّعت تحالفاتها مع الرابحين، سواء كانت هذه التحالفات غبية أو انتهازية أو منحرفة، انحطاطها عوض أن تضمن بقاءها على قيد الحياة. إلا أن المجموعات التي أرادت الحفاظ على هويتها لم تنجح، وهي تكرر الصيغ القديمة، إلا في إضفاء الشرعية على انسلاخ المنشقين عنها، وفي تعزيز انزياح النزعة الإصلاحية نحو قبول النظام المهيمن على الرأي العام.

20. إن ما سمي "بالطريق الثالث" لا يستحق أدنى التفاتة. كما أن الحل الذي قدمه الثنائي "طوني بلير/أنطوني جيدنز"، والذي تبناه في وقت ما "جيرارد شرودر" (الذي كان يقدم نفسه كصاحب موقف أصيل داخل الاشتراكية الديمقراطية) هو حل فاشل. أما نوايا "اليسار الجديد" في فرنسا وبعض المرددين للكلام الفارغ، والتي كانت ظرفية وانتخابية أكثر مما كانت نظرية فهي نوايا فاشلة أيضا. وهناك أيضا الموقف القائل بوجوب استبعاد الاتجاهين المضرين بالإنسانية بنفس القدر من الضرر وهما الرأسمالية والشيوعية. وتجسد هذا الموقف في رأيين تم التعبير عنهما بشكل متزامن. صدر الرأي الأول عن يوحنا بولس الثاني الذي أصبح من المؤكد أنه خاض صراعا من أجل الإطاحة بأنظمة أوروبا الشرقية، أما الرأي الثاني فصدر عن الشيخ الترابي الذي يعتبر ملهما وموجها لإسلام متشدد، وربما لإرهاب كان سيتخذ الولايات المتحدة هدفا له. وكانت النتائج التي استخلصاها معا من رفضهما المشترك مختلفة بطبيعة الحال. فالأول يرى في ذلك انتصارا للكنيسة والثاني يرى في ذلك انتصارا للإسلام. أما الخاصية المشتركة بينهما فهي: الأصولية.

21. ويمكن أن يتم التنويه بالتنظيمات التي تعلن انتماءها للفكر التروتسكي، والتي اعتزت بكل مشروعية، غداة سقوط الجدار، بموقفها المعادي للستالينية والذي اتخذته في وقت جد مبكر. لم تنجح هذه التنظيمات في أن تفرض نفسها في الساحة السياسية، وبالخصوص في فرنسا، بعد عدة سنوات من التواجد (بداية 2000) إلا اعتمادا على فشل سياسات الاشتراكية الديمقراطية، هذا الفشل الذي يعتبر مؤشرا عن وجود عوائق تخص

الظرفية توقعتها تحليلات تلك التنظيمات قبل حدوثها. كما نعرف أنه لم توجد تاريخيا أية تجربة سياسية لهذا التيار التروتسكي.

22. قدم سمير أمين في تحليله للرأسمالية العجوز حصيلة أساسها الإفلاس فبعدما "استنفذت النماذج الثلاثة (أي النموذج الغربي، والنموذج السوفييتي، ونموذج الدولة الوطنية الحديثة في دول الجنوب) مؤهلاتها التنموية، انهارت دون أن تكون قد تشكلت بوضوح وانسجام بدائل جديدة تسمح للدول والشعوب والأمم من الذهاب إلى أبعد مدى".(35)

هوامش:

1- "الماركسية، الثورة و"منظر الأمل"، أنظر:.Utopie critique, n° 1, Paris, ed. Syllepse

2- آخر مثال حديث العهد بفرنسا هو التقرير الذي أعدته "مؤسسة الأب بيار" في مارس سنة 2003 والذي يقدر عدد طلبات السكن الاقتصادي بمليون وستمائة وأربعين ألف طلب ويكشف عودة سكن الصفيح للوجود.

3- أنظر: ...Loïc Wacquant, Les prisons de la misère, Paris, Raisons d'agir, 1999

4- أنظر:.Marie—France Hirigoyen, Paris, Syros éd., 1998

5- أنظر:.Paul Ariès, Paris, Editions Golias, octobre 2002

6- أنظر:.Christophe Dejours, Paris, Le Seuil éd., 2000

7- أنظر:Marie Muller, Paris, Fayard éd., 2002

8- أنظر:.Chritian Larose et Michel debout, Paris, Ed. de l'Atelier, 2003

9- أنظر:

Cf. **Le Monde** du 11 févr. 2003 et D. Linhart avec B. Rist et E. Durand, **Perte d'emploi, perte de soi**, Paris, Eres éd., 2002

10- بول أريس مرجع مذكور سابقا، يتعلق الأمر خصوصا بالتقرير الذي يحمل العنوان التالي: "العنف في مجال الشغل"، جونيف، 1999. أنظر أيضا بالنسبة للأرقام ماري ميللر، مرجع مذكور سابقا، وكريستيان لاروز (مؤلفة سيلاتيكس) والتي تكتب محذرة: "ستتضاعف الأساليب العنيفة، ويوما ما سوف يسوء الوضع، سوف يفقد العمال صوابهم وسينتهي الأمر بعمليات تصفية بالسلاح".

11- ماري ميللر، مرجع مذكور سابقا

12- نفس المرجع

13- أنظر:

Josette et Pierre Chiaroni, **Données épidémiologiques des situations de mobbing au travail, d'après une enquête effectuée auprès des médecins du travail en région PACA**, Paris, Masson éd., 2001 (cité par Marie Muller, ouvr. cit., p.143).

14- أنظر:.**El Païs**, février 2003

15- أنظر:.Sabine Fortino, **La mixité au travail**, Paris, La Dispute éd., 2002

16- بلغ عدد المنتحرين سنويا 800 منتحرا، وهكذا يمثل الانتحار في فرنسا السبب الثاني للموت عند الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15 و24 سنة بعد حوادث الطرق. أنظر:

P. Baudry, C; Blaya, M. Choquet et E. Debarbieux, **Souffrances et violences à l'adolescence**,

Paris, ESF éd., 2000. Xavier Pommereau, **L'adolescent suicidaire**, Paris, Dunod éd., 2001 (2ème éd.);

17- أنظر: **Le nouvel économiste**, n°1217, du 14 au 27 mars 2003; voir également **La machine à punir**, éd. cit.

18- أنظر:

Zbigniew Brzezinski, **Le grand échiquier**, **L'Amérique et le reste du monde**, Paris, Bayard éd., 1997.

19- أنظر:

dans l'énorme littérature sur la question, Richard Labévière, **Les dollars de la terreur, Les Etats—Unis et les islamistes**, Paris, Grasset, 1999; Michel Collon, **Monopoly, L'OTAN à la conquête du monde**, Bruxelles, EPO éd.,2000; du même avec Vanessa Stojilkocic, entretien au journal **Le Soir** de Bruxelles, le 22.03.03; Guy Spitaels, **L'improbable équilibre**, L. Pire éd., Bruxelles, 2003

20- نجد الحكم الذي يرى ان "إنرون" وبن لادن ينتميان لنفس العالم عند روني باسي وجون ليبرمان (العولمة المالية والإرهاب) أنظر:

René Passet et Jean Liberman, **Mondialisation financière et terrorisme**, Paris, Enjeux Planète, 2003. Voir aussi Collectif, **L'Empire en guerre, le monde après le 11 septembre**, Paris, Le Temps des cerises, 2001.

21- نشرت لوائح باعثها التحدي ولا يحركها أي وازع سجالي منذ سنتين، أنظر:

"Un siècle d'interventions militaires américaines, de Wounded Knee à l'Afghanistan. Liste établie par Zoltan Grossman", in Ziauddin Sardar et

Merryl Wyn Davies, **Pourquoi le monde déteste—t—il l'Amérique ?** (**Why do People hate America ?**), Paris, Fayard,

2002. La dernière en date est due au journal français **La Croix** dans un dossier intitulé "L'Amérique, de guerre en guerre", qui remonte au Mexique (1848) et va jusqu'à l'Irak (2003).

22- هذا الإعلان الذي وجه للعراق يمكن النظر إليه على إثر النتائج المحصل عليها في الكوسوفو: فالمافيات تنظم عمليات ضخمة في الاتجار بالمخدرات وشبكات البغاء، ونعرف أن الديمقراطية استتبت في البلقان، أنظر هذا المؤلف المهم المترجم مؤخرا للفرنسية، مع الإشارة إلى أن تجربة كارزاي في أفغانستان تستحق الدراسة:

La RFA dans la guerre au Kosovo, Paris, L'Harmattan, 2002).

23- فرنسوا غودمون، باحث في المركز الفرنسي للعلاقات الدولية، جريدة لوموند، 18-03-2003

24- تصريح الكاردنال إتشيغاراي، الناطق الرسمي باسم البابا، 20-03-2003.

25- لم تعرف فرنسا، كما شاهدنا ذلك، إبان الاستعداد لحرب الخليج الثانية (الفصل الأول من سنة 2003) "تعبئة قومية"، ولكن عل العكس من ذلك، عرفت "تعبئة مضادة للحرب"، لكن مع ذلك قبلت بنزع أسلحة العراق، بما في ذلك عن طريق استعمال القوة، ورخصت باستعمال مجالها الجوي للطائرات التابعة للأمم المتحدة والإنجليزية، وصوتت على الرفع من ميزانيتها في مجال الدفاع، وأرسلت خبراءها العسكريين في مجال الأسلحة النووية لقطر، ولا يمكنها في الأخير أن تتملص من مناخ التعبئة الأمنية العام. ولا يغيب اهتمام فرنسا بمصالحها: فشركة طوطال لا تريد أن تنتزع منها شركة شال وشركة إيسو امتيازاتها النفطية.

26- إن المسار المهني للورد ليفين هو مسار عميق الدلالة: فلقد شغل منصب مدير التسليح في وزارة الدفاع البريطانية، وعمدة لندن ورئيس "الدوتش بنك" بلندن.

27) لا علاقة لهذا الوصف بالغضب، بل هو وصف مشروع، لأنه يبتغي التأكيد على وجود عدة عوامل تبرر مصالح الحرب السياسية والاقتصادية، ومن بينها العوامل الذاتية من قبيل الانتقام (من صدام حسين) والثأر (باسم بوش الأب) وقد ألبست لباس المهدوية الصبياني.

28) أنظر:

The Aftershock, n°108, 1 mars 2003, Frenand Braudel Centre, Binghamton University.

29) أنظر مؤلف لوكاش الذي تم نشره سنة 1985 بالفرنسية في ترجمة غير موفقة لعنوانه حيث ترجم على الشكل التالي: "الاشتراكية والدَّمقرطة"، المنشورات الاجتماعية، 1989.

30) هذه السيرورة هي في طريق الترسيم، عبر الاتفاقية العامة المتعلقة بالتجارة والخدمات والتي لا تشير بالمرة للمرفق العمومي.

32) سيتم التفكير في الإجراءات القانونية وفي عمليات نقل الكفاءات التي ستؤسس الجهوية في تجاهل تام لدساتير الدول الأعضاء.

33) أنظر جورج لابيكا، "الاشتراكية الديمقراطية ومجالها الهش"، ضمن العدد الذي خصصته "فيتور أنتيريور" للسياسة في فرنسا، 1995. وأذكّر بموقف إرنست بلوخ من الاشتراكية الديمقراطية حين قال: "تتجاهل الاشتراكية الديمقراطية أن الاشتراكية تفترض الثورة، لأن غياب الثورة يسمح بميلاد رأسمالية الدولة". أنظر مؤلف إرنست بلوخ:

Le Principe Espérance, t, II, Paris, Gallimard, 1982, p. 542.

34) أنظر مؤلف فاوستو بيرتينوتي وألفونسو جياني الذي يحمل عنوانا بليغا جدا هو التالي: "هذه الأفكار التي لا تموت"، باريس، 2001، منشورات لوتان دو سوريز.

7. الفيلسوف ألان باديو: مفهوم الشعب
(24 ملاحظة حول الاستعمالات المختلفة لكلمة "الشعب")

"1. إذا لم يكن بإمكاننا إلا أن نحيي، مرة أخرى وباستمرار، عبارة الثورة الفرنسية في بدايتها التي تقول: "نحن هنا بإرادة الشعب"، فينبغي أن نتفق على أن "الشعب" ليس اسما تقدميا في ذاته على الإطلاق. فحين يصرح ميلانشون (Mélenchon) قائلا: "الحكم للشعب" فمن الواضح أن هذه الكلمة ليست اليوم إلا كلاما منمقا وغير واضح. وسوف نتفق أيضا على أن "الشعب" ليس مصطلحا فاشيا (بالرغم مما توحي به الاستعمالات النازية للكلمة الألمانية "volk"). حينما تتم إدانة "شعبوية" مارين لوبين (Marine Le Pen) هنا وهناك، فإن ذلك يُديم اللبس الملازم لاستعمال هذه الكلمة. فالشعب، في حقيقة الأمر، هو اليوم مصطلح محايد، مثله في ذلك مثل العديد من ألفاظ المعجم السياسي. وكل المعاني المتعلقة به رهينة بالسياق. وهذا يتطلب التدقيق في الأمر.

2. إن نعت "شعبي/شعبية" هو نعت غني وفعال في معناه. ويكفي أن نتأمل المعاني المراد تبليغها لمّا تستعمل عبارات مثل: "لجنة شعبية"، "سلطة شعبية"، بل وعبارة «ديمقراطية شعبية" (على مستوى الدولة)، دون الحديث عن عبارة "حرب التحرير الشعبية"... يكفي أن نتأمل هذه العبارات لنلاحظ أن النعت "شعبي/شعبية" يستهدف تسييس المنعوت، يستهدف منحه امتيازا يجمع بين القطيعة مع القمع من جهة، ومثالية حياة جماعية جديدة من جهة أخرى. إذا نُعت مغنيٌ أو محترفٌ للسياسة بأنه شعبي فسيقتصر الأمر في هذا الاستعمال على مجرد إشارة إحصائية بدون أية قيمة. ولكن إذا قيل عن حركة أنها شعبية أو قيل عن تمرد أنه شعبي فسوف يتعلق الأمر بمسألة التحرر.

3. لكن بالمقابل، سيكون من الضروري الحذر من كلمة "شعب" لما تكون متبوعة بنعت يدل على نزعة هوَوِيّة (من الهوية) أو نزعة وطنية.

4. نعرفُ أن "حرب التحرير البطولية التي خاضها الشعب الفيتنامي" هي حرب مشروعة وإيجابية سياسيا. كما أن كلمة "تحرير" (لما تستعمل في سياق القمع الكولونيالي أو الغزو الأجنبي المرفوض) تمنح لكلمة "شعب" (متبوعة بنعت يشرح خصوصية هذا الشعب) لمسة تحررية لا تقبل المجادلة. ونعرف أيضا أنهم يفضلون في المعسكر الإمبريالي والكولونيالي الحديث عن "جماعات من الناس" و"إثنيات" و"قبائل"، بل وعن "أعراق" و"متوحشين". إن كلمة "شعب" لا تلائم (في هذا المعسكر الإمبريالي الكولونيالي) إلا الغزاة الأقوياء المتحمسين لغزوهم. فيستعملون عبارة "الشعب الفرنسي" و"الشعب الإنجليزي"... ولكنهم لن يستعملوا عبارة "الشعب الفيتنامي" مثلا. وعلى سبيل المثال، لن تستعمل الحكومة الإسرائيلية اليوم

عبارة "الشعب الفلسطيني". إن مرحلة حروب التحرير الوطني قدّست كلمة "شعب" مقرونة بكلمة "وطني" (وهو أمر يتطلب في الغالب حربا مسلحة)، وذلك بمنح الحق في استعمال كلمة "شعب" للذين حرمهم الكولونياليون من ذلك، معتبرين أنهم وحدهم يشكلون "الشعوب الحقيقية".

5. لكن، بعيدا عن السيرورة الغنية لحروب التحرير، وبعيدا عن الحركة الهادفة لتملك كلمة "ممنوعة"، ما الذي تعنيه كلمة "شعب" مقرونة بكلمة "وطني"؟ إنها لا تعني شيئا. وعلينا أن نعترف بذلك. خصوصا الآن. ففي هذه المرحلة تحديدا تجد قولة لماركس مصداقيتها ووجاهتها، قولة منسية رغم قوتها، تعتبر في نظر ماركس حاسمة، وهذه القولة هي: "لا وطن للبروليتاريين" (...).

6. ينبغي التخلي عن عبارات من قبيل "الشعب الفرنسي"، وعن عبارات أخرى يتم فيها حشو كلمة "شعب" بالهوية. لا يمكن قبول عبارة تتكون من كلمة "شعب" مقرونة بنعت "وطن" إلا إذا تعلق الأمر بسيرورة سياسية قيد الإنجاز، بل سيرورة إنجاز التحرر الوطني (...)

7. إذن فالعبارة المكونة من كلمة "شعب" مقرونة بنعت "وطن" هي إما مقولة ميتة لدولة معينة، وإما مقولة تشير لحروب وعمليات سياسية مقترنة بعمليات التحرر الوطني.

8. تحولت كلمة "شعب" في الديمقراطيات البرلمانية، على وجه الخصوص، إلى مقولة من مقولات قانون الدولة. يَمنحُ الشعبُ من خلال "التصويت" (الذي هو شبح سياسي) مشروعية خيالية للمُنتَخَبين، هنا يتم الحديث عن "السيادة الشعبية". فإذا كانت السيادة عند روسو هي سيادة جمعية شعبية فعلية وحية (لنتذكر أن روسو كان يصف النظام الانتخابي البريطاني بالمُحتال)، فمن الواضح اليوم أن هذه السيادة (بما أنها سيادة تعدد الآراء الميتة المشتتة) لا تشكل موضوعا سياسيا حقيقيا . تدل كلمة "الشعب"، كمرجع قانوني لعملية تمثيلية، على أن الدولة بإمكانها وينبغي عليها أن تستمر في الوجود وأن تحافظ على هذا الوجود.

9. أي وجود للدولة هو المقصود هنا؟ إن الدولة لا تستمد وجودها من التصويت، ولكن من إخلاصها (الذي لا يمكن الاستغناء عنه) لضرورات الرأسمال، وللتدابير اللاشعبية التي تفرضها تلك الضرورات باستمرار (...) لذلك تُحوّل الحكومات "الديمقراطية الشعب (الذي تزعم أنها تمثله) إلى جوهر مُرَسمَل (إلى مصدر للربح والاغتناء).

10. ألا يمكن لـ"الشعب" أن يكون واقعا خفيا وعميقا يمنح ميزة تقدمية للنعت "شعبي/شعبية"؟ أليست "الجمعية العمومية" (العامة أو الشعبية) نوعا من طرق تمثيل "الشعب"، تمثيل مخالف لذلك المغلق المنتمي للدولة والذي يدل عليه نعت "الوطنية" وإضفاء الطابع القانوني (ديمقراطيا) على السيادة؟

11. لنعد إلى مثال حروب التحرير الوطني. في هذا السياق، تدل عبارة "الشعب الفيتنامي" على وجود شعب يرفض الكولونياليون أن يكون مرجعا لأمة، والتي لن توجد على الصعيد العالمي إلا إذا تمتعت بدولة. لذلك، فإن رد الفعل على عدم وجود دولة هو الذي يجعل "الشعب" يساهم في إرساء سيرورة سياسية، ويتحول كنتيجة لذلك إلى مقولة سياسية. وبمجرد ما تتكوّن الدولة، وتقنّن، وتصبح جزءا من "المجموعة الدولية"، يتوقف "الشعب" (والذي تدعي أنها دولته) عن ان يكون فاعلا سياسيا. إن الشعب هو كتلة جماهيرية منفعلة تُكوّنها الدولة، ويصدق هذا على جميع الشعوب كيفما كان شكل الدولة.

12. لكن، ألا يمكن أن تعني كلمة "شعب" تفردا وتميزا لما تحيل على هذه الكتلة الجماهيرية المنفعلة؟ إذا اخذنا كمثال الإضرابات الكبرى في فرنسا (والتي احتل فيها المضربون عدة أماكن حيوية) سنة 1936 وسنة 1968، ألا يمكننا القول أن "شعبا عماليا" تظاهر، وجسّد بذلك نوعا من الاستثناء، مقارنة بهذا "القصور الذاتي" الذي يُطلق عليه دستوريا "الشعب الفرنسي"؟ بالطبع يمكن أن نقول ذلك. فسبارتاكوس Spartacus وصحبه الثائرون، أو توسان لوفيغتور Toussant Louverture واصدقاؤه البيض أو السود، شكلوا (في روما القديمة وفي جزيرة هايتي المستعمرة) شعبا حقيقيا.

13. يمكن القضاء على القصور الذاتي الخطير لـ"الشعب" (الذي تأثر بنعت الوطني) بدفعة داخلية رغم التناقض الموجود بين الشعب المصاب بالقصور الذاتي والشعب المنبعث منه. ما الذي أراد الذين احتلوا ساحة التحرير في مصر أن يقولوه لما كانوا يرددون "نحن الشعب المصري"؟ كانوا يريدون أن يقولوا أن حركتهم ووحدتهم الخاصة وشعاراتهم تشكل شعبا مصريا تحرر من "قصوره الذاتي" الوطني الأكيد، شعب مصري له الحق في الاستعمال الحيوي لنعت "الوطني" لأن الأمة التي يتحدث عنها ستتحقق لاحقا، ولأن الأمة لا توجد إلا في صيغة ديناميكية لحركة سياسية عملاقة، ولأن الدولة التي تؤكد أنها تمثل مصر هي دولة غير مشروعة وينبغي عليها، كنتيجة لمواجهة هذه الحركة، أن تزول.

14. نلاحظ أن "الشعب" يتخذ هنا معنى يقتضي زوال الدولة القائمة، بل نلاحظ زوال الدولة ذاتها بمجرد ما أن أصبح القرار السياسي في أيدي شعب جديد يتجمع فورا في ساحة. تؤكد الحركات الشعبية، باستمرار وبطريقة ضمنية، ضرورة اضمحلال الدولة (وهو الأمر الذي كان ماركس يعتبره الهدف الأسمى لكل سياسة ثورية).

15. علينا أن نلاحظ أنه في جميع هذه الحالات، عوض أن تحقق العملية الانتخابية تمثيل الأغلبية (والتي تجعل الشعب في حالة قصور ذاتي بسبب الدولة) من خلال الجانب القانوني لمشروعية الدولة، وعوض الخضوع (يقوم الخضوع دوما على نصف إجماع، وعلى نصف إكراه) لسلطة مستبدة، هناك أقلية (منظمة) تستعمل كلمة "الشعب" وفق توجه سياسي غير مسبوق. يمكن لكلمة "الشعب" أن تعني مجددا (في سياق آخر لا علاقة له بسياق

نضالات التحرر الوطني) ذاتا لسيرورة سياسية. ويتم ذلك دوما في صيغة أقلية لا تصرح بأنها تمثل الشعب، وإنما تصرح بأنها هي الشعب بما أنها قضت على قصورها الذاتي وتحولت إلى هيئة للتجديد السياسي.

16. سنلاحظ أن الأقلية (المنظمة) لن تستطيع أن تثبت صدق مضمون تصريحها (نحن الشعب الحقيقي) إلا إذا كانت (...) مرتبطة باستمرار بالكتلة الجماهيرية الحية عبر قنوات وأعمال عديدة. أشار ماو تسي تونغ في حديثه عن هذه الأقلية المنظمة الخاصة والمتخصصة التي كانت تسمى بالحزب الشيوعي في القرن الماضي، إلى أن مشروعيتها كانت مشروطة بما كان يسميه "العلاقة مع الجماهير". هذه العلاقة التي كانت في نظره شرط بداية واستمرارية ونهاية إمكانية تطبيق سياسة معينة. لنقل إن الاستثناء الذي يشكله الشعب، لكونه أقلية فعالة، لا يدعم، دوما، ادعاءه بكونه الهيئة المؤقتة للشعب الحقيقي إلا بالبرهنة الدائمة على صحة هذا الادعاء في أوساط الجماهير، وذلك بنشر أنشطته في أوساط الذين يستبقيهم الشعب (المصاب بالقصور الذاتي والخاضع للكيفية التي تشكل فيها من طرف الدولة) بعيدا عن قدرتهم السياسية.

17. لكن، ألا يوجد أيضا "شعب" لا يعتبر جزءا مُتضمنا في تركيبة "الشعب صاحب السيادة" كما تشكله الدولة؟ يمكن الجواب بالإيجاب. يمكن الحديث عن "ناس الشعب"، أي الذين يعتبرهم الشعب الرسمي (متبعا في ذلك أسلوب الدولة) غير موجودين. نحن هنا في حدود الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية وموضوعية الدولة. فعلى امتداد عدة قرون كانت الجماهير "غير الموجودة " (المُغيبة وغير المعترف لها بالوجود) هي جماهير الفلاحين الفقراء، أما المجتمع "الموجود" بالمعنى الدقيق للكلمة، كما كانت الدولة ترى ذلك، فكان يتكون من خليط من الأرستقراطية الوراثية والأغنياء الجدد. أما حاليا، في المجتمعات التي تمنح لنفسها لقب وصفة المجتمعات "المتقدمة" أو "الديمقراطية"، فإن النواة الصلبة "للجماهير غير الموجودة" تتكون من البروليتاريين الجدد (الذين يسمونهم "بالمهاجرين"). وتتكون حولهم جماعة متراصة غامضة من العمال المؤقتين والمستخدمين الصغار والمثقفين المهزومين (الذين فقدوا مكانتهم)، وشباب منفيين ومقصيين يعيشون في هواش المدن الكبرى. من المشروع الحديث عن "الشعب" لما يتعلق الأمر بهذا الجمع من الناس بما أنهم لا يحظون بالاعتبار الذي يحظى به الشعب الرسمي في نظر الدولة.

18. لنلاحظ أن الشعب الرسمي يُطلقُ عليه، في مجتمعنا، اسما غريبا هو "الطبقة المتوسطة"، كما لو أن كل ما يوجد في "الوسط" يمكنه ان يكون رائعا. يدل هذا على أن الإيديولوجية المسيطرة في مجتمعاتنا هي إيديولوجية أرسطية. لقد أقام أرسطو (ضد ارستقراطية أفلاطون المعلنة) تفوق كل ما يوجد في "الوسط". إن أرسطو هو الذي دافع على أن خلق طبقة متوسطة مهمة هو الدعامة الضرورية لدستور ديمقراطي. إن جرائد الدعاية

الرسمية اليوم (أي جميع الجرائد تقريبا) لما تبتهج لكون الطبقة المتوسطة الصينية تتكون من 500 مليون نسمة، وتبتهج لكون هذا العدد الهائل من الناس يستهلكون المنتجات الجديدة، ويرغبون في أن يُتركوا لحال سبيلهم، تفكر (أي الجرائد) على الطريقة الأرسطية دون ان تعرف ذلك. لكن الخلاصة التي توصلت لها الصحافة هي نفس الخلاصة التي توصلتُ لها شخصيا: لا زال الناس في الصين ينتظرون ظهور الديمقراطية (المتوسطة). إن "الشعب" بالنسبة للديمقراطية هو مجموع الناس الذين يكونون الطبقة المتوسطة الراضين عن أوضاعهم، والذين يشكلون كتلة جماهيرية، وهم موجودون لكي تكتسب السلطة الأوليغارشية الرأسمالية مشروعية ديمقراطية.

19. الطبقة المتوسطة هي "شعب" الأوليغارشيات الرأسمالية.

20. من هذا المنظور، فالمالي، والصيني، والمغربي، والكونغولي، والتاميلي الذين لم تتم تسوية وضعيتهم القانونية ولم يحصلوا على أوراق الإقامة... هؤلاء هم رمز الشعب بما أنهم لن يكونوا إلا تجسيدا لانتزاع كلمة "الشعب" من الشعب المزيف المكوّن من الذين يضمنون الإجماع حول الأوليغارشية. وهذا هو السبب الذي يجعل سيرورة التنظيم السياسي التي تتمحور حول مسألة أوراق الإقامة وحول المسائل المتعلقة بالبروليتاريين الجدد، سيرورة مركزية بالنسبة لكل سياسة تقدمية اليوم: إنها تشكل الشعب الجديد بالكيفية التي يتكون من خلالها على هامش الشعب الرسمي لينتزع منه كلمة "الشعب" ككلمة سياسية.

21. إذن، هناك معنيان سلبيان لكلمة "الشعب":

- المعنى السلبي الأول والأكثر بداهة هو ذلك الذي يحشو كلمة الشعب بهوية مغلقة متخيلة، باستمرار، عرقية أو وطنية. والوجود التاريخي لهذا النوع من "الشعب" يقتضي بناء دولة مستبدة تعمل على إيجاد الوهم الذي يؤسس ذلك الشعب.

- المعنى السلبي الثاني لكلمة الشعب، الأكثر دقة والأكثر إيذاء (على مستوى شاسع بسبب مرونته والإجماع الذي يحققه) هو المعنى الذي يُخضِع الاعتراف "بالشعب" لدولة يُفترض أنها مشروعة ومفيدة ومجدية، لسبب وحيد هو أن الدولة تنظم النموّ، لما تستطيع ذلك، وتعمل على استمرارية طبقة متوسطة، حرة في استهلاك المنتجات التافهة التي يُسمّنُها الرأسمال، وحرة أيضا في أن تقول ما تريد، شريطة أن لا يكون لقولها أي أثر على الطريقة العامة التي تعمل بها الدولة.

22. وهناك معنيان إيجابيان لكلمة "الشعب":

- المعنى الإيجابي الأول لكلمة الشعب هو بناء شعب في أفق وجوده التاريخي، بما أن هذا الأفق (هذا القصد والغاية) يواجَه بالإنكار والرفض من طرف السيطرة الكولونيالية والإمبريالية والغزاة. يوجد "الشعب" إذن حسب المستقبل الأكيد لدولة قائمة.

- المعنى الإيجابي الثاني لكلمة الشعب هو وجود شعب يعلن عن نفسه على أنه شعب، بناء على نواته الصلبة، وهو الذي تبعده الدولة الرسمية عن "شعبها" الذي يزعم أنه يتمتع بالمشروعية. إن شعبا من هذا القبيل يؤكد وجوده سياسيا في أفق استراتيجي يستهدف الإطاحة بالدولة القائمة.

23. إذن، "فالشعب" هو مقولة سياسية، سواء في بداية وجود دولة مرغوب فيها، والتي تَحُولُ قوةٌ مُعيّنة دون وجودها على أرض الواقع، أو سواء في نهاية تشكل الدولة والتي يُطالبُ شعبٌ جديد (يوجد داخل وخارج الشعب الرسمي) باضمحلالها.

24. ليس لكلمة "الشعب" معنى إيجابيا إلا من منظور عدم وجود الدولة:

- إما أن هناك دولة ممنوعة نرغب في وجودها.

- وإما أن هناك دولة رسمية نرغب في زوالها.

تحصل كلمة الشعب على كامل قيمتها إما في سياق حروب التحرير الوطني (وهي سياقات مؤقتة)، وإما في سياق السياسات الثورية (وهي سياقات نهائية)."

المرجع:

(Qu'est-ce qu'un peuple ?, Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière. La Fabrique éditions, 2016.)

8. الثورة الروسية فشلت لأسباب ثقافية ولا علاقة لها بالحتمية التاريخية

"... وأصِلُ الآنَ إلى مسألة بروز التوتاليتاريات totalitarismes (الأنظمة الشمولية أو الكليانية)، وهي ظاهرة أوربية حديثة أخرى. أحيانا يتم انتقاد الاستعمال الذي يخصص لهذه الكلمة، اي التوتاليتارية، بجعلها تدل على أنظمة متنوعة، مثل النظام الستاليني والهتلري. أعتقد أنه يجب تبني وجهة نظر معقدة تؤكد في نفس الوقت على الاختلافات والتعارضات وعلى التشابهات والتماثلات. كما لا يجب التسرع في تبرير توتاليتارية حمراء لتتم الإدانة الشديدة لتوتاليتارية داكنة. يمنعني نمط التفكير الذي يوجهني من امتلاك فكر أحادي الجانب ونظرة مثالية أو شيطانية، إدراكا مني بأنها أنتجت في نفس الآن الأفضل والأسوأ. وانطلاقا من نفس طريقة التفكير أرفض التمييز ما بين علم "جيد" وعلم "سيء" إلخ... لا أعتقد ابدا كما حاولت توضيح ذلك أن هناك عولمة "جيدة" وعولمة "سيئة".

علي أن أقول أولا أنه لم يوجد فكر للتوتاليتارية، كما وجد فكر للرأسمالية (ماركس)، وفكر للديمقراطية (مونتسكيو وتوكفيل)، وفكر للديكتاتورية. برزت الدكتاتورية مفاجئة جميع التوقعات، إنها ثمرة سيرورة تاريخية ناتجة عن خطأ هائل تمثل في الحرب العالمية الأولى. كانت هذه الحرب اندفاعا هائجا للبربرية القاتلة وفعلا انتحاريا لأوربا في نفس الوقت. لنبدأ بحالة الشيوعية السوفييتية بؤرة التوتاليتارية الستالينية. تعتبر الماركسية في الأصل فكرا غنيا جدا ولا يزال في غاية الراهنية، وبالخصوص فيما يتعلق بمشكل العولمة. لكن ضعفها يكمن في أنها لم تتعرض حقيقة لمسألة السياسة. كان ماركس يتصور الدولة فقط كأداة للطبقة المسيطرة، أي كبنية في منطق الحرب والعلاقات بين الطبقات. لقد درس بعمق الصراعات الاجتماعية ولكنه لم يهتم بما هو سياسي على وجه الخصوص.

تفرع عن الفكر الماركسي تياران: تحول أحدهما وبسرعة إلى الاشتراكية الديمقراطية الألمانية انطلاقا من تأسيس الحزب الاشتراكي الديمقراطي. وتطور هذا التيار في تعارض مع الأطروحة المدافعة عن ثورة عنيفة وقاسية، أطروحة "المساء الأكبر" حيث التمرد البروليتاري سيقوض الرأسمالية. ويفضل هذا التيار استراتيجية إصلاحية تدريجية كما جسدها "بِرْنْشْتَيْنْ". في بداية القرن العشرين حدثت قطيعة في الحزب الاشتراكي الديمقراطي بين تيار الأغلبية (البلشفية) وتيار الأقلية (المنشفية). بدأ الحزب البلشفي يتكون شيئا فشيئا في قلب روسيا القيصرية، وفي ظروف السرية والقمع البوليسي. كان الحزب عبارة عن منظمة مركزية شبه عسكرية تعتمد المراقبة الدقيقة لأعضائها بهدف تجنب اختراق عناصر الشرطة القيصرية "الأُخرانا". تكمن خصوصيات البلشفية إذن في

ظهورها في روسيا القيصرية. في سنة 1914، كان الأمر يتعلق بحزب صغير يوجد معظم قياديه في المنفى. وفضلا عن ذلك، كانت الماركسية في هذه المرحلة قد فقدت الكثير من جاذبيتها في العالم الثقافي الروسي بسبب طابعها المحدود أو العُصْبَوي في أوساط الأنتليجنسيا الروسية شديدة التأثر بالتعقيدات الإنسانية. كان لرسالة تولستوي التي مجّدت الأخوَّة الشاملة تأثيرا كبيرا.

رغب البلاشفة في تحقيق الثورة البرجوازية. واقتنعوا فعلا -وعلى رأسهم لينين- أن الثورة البرجوازية هي المرحلة التمهيدية التي ستسبق الثورة الاشتراكية. كان يجب أن تتطور الرأسمالية والبرجوازية والبروليتاريا حتى تتمكن هذه الأخيرة –بعدما تتدَعّم عدديا ونفوذا- من قلب المجتمع البرجوازي. ولقد تسببت العديد من الهزائم الروسية في الحرب في حدوث الثورة الديمقراطية وهو ما أدى إلى قلب الحكم القيصري ووصول الاشتراكي الديمقراطي كرِينْسكي إلى السلطة. وأدرك كرِينْسكي أنه عاجز عن القيام بالحرب أو التفاوض حول السلم، وسيفاقم فشله من درجة إحباط الجنود ويسبب في اندلاع تظاهرة عمالية في بتروغراد –والتي كانت تسمى سابقا سانت بترسبورغ وسوف تسمى لاحقا لينينغراد- وسوف ينضم البلاشفة إلى هذه الحركة ويفرضون بمهارة كبرى هذا الشعار المزدوج: من جهة، "الأرض للفلاحين"، الشيء الذي سيؤجج غضب الموجيك المعبئين، ومن جهة أخرى، "كل السلطة للسوفييت"، أي للمجالس العمالية التي تشكلت في مصانع بيتروغراد.

ثم حدث فجأة حادث خطير الأهمية وهو: "أطروحات أبريل" للينين التي يؤكد فيها أنه يجب، في الأخير، إنجاز اقتصاد الثورة البرجوازية في روسيا. فبما أن روسيا هي الحلقة الأضعف في العالم الامبريالي والرأسمالي، فإن قيام ثورة في هذا البلد سيؤدي إلى اندلاع الثورة الاجتماعية في البلدان الصناعية الكبرى مثل إنجلترا وألمانيا وفرنسا. وجد لينين صعوبة كبرى في إقناع أصدقائه البلاشفة بصحة أطروحاته، لكنه في الأخير نجح في ذلك. وهكذا هيأ لانقلاب أكتوبر، سيطر السوفييت في بتروغراد بمساعدة الجنود المتمردين على قصور وبنايات السلطة. لقد تمت قيادة هذه الثورة من طرف البلاشفة إلى جانب كل من الفوضويين والاشتراكيين الثوريين الذين يشاطرونهم نفس التصور. تمت الدعوة لإجراء انتخابات لتشكيل جمعية تأسيسية وهي أول جمعية ديمقراطية في روسيا. صار البلاشفة أقلية، وهو ما دفع لينين إلى حل هذه الجمعية مباشرة.

اندلعت الحرب الأهلية، حاول الجيش الأبيض استرجاع بتروغراد، وسيتم التدخل الأجنبي منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. في خضم هذه الظروف بدأت مبكرا سيرورة التعامل الراديكالي في أقصى مداه. فتم القضاء التام على الفوضويين وعلى الاشتراكيين الثوريين أيضا، وتحول الحزب البلشفي إلى حزب وحيد يقود روسيا التي أصبحت الاتحاد السوفييتي. لكن الوضعية الاقتصادية كانت كارثية. فالمجاعة تهدد الناس في كل مكان، ولهذا قرر لينين

تطبيق السياسة الاقتصادية الجديدة (النيب). وكان الأمر يتعلق بترك مكانة محددة لاقتصاد السوق وإعطاء حرية محدودة للفلاحين والمقاولين والتجار الصغار. وسمح ذلك ببداية إعادة بناء اقتصادي. ولكن (النيب) ستلغى من طرف ستالين سنة 1930.

وإبان سنوات 1920-1924، بعد الانتصار على الجيش الأبيض، والتخلي عن سياسة التدخل الخارجي، لم يُشكل في الاتحاد السوفييتي مجتمع من نوع جديد، قائم على العلاقات الأخوية. لم تتكون سلطة حقيقية للبروليتاريا، ولكن ما حدث وبسرعة هائلة، هو أن الحزب أصبح لا يراقب فقط الطبقة العاملة وإنما يقمعها أيضا. وتحت شعار ديكتاتورية البروليتاريا، مورست الديكتاتورية على البروليتاريا. في سنة 1921 انتفض بحارة كْرُونْشْطاتْ مطالبين بتطبيق برنامج شعبي اشتراكي وديمقراطي حقيقي، فقام تروتسكي، قائد الجيش الأحمر، بتقتيلهم بدون شفقة ولا رحمة.

إن سبب فشل الثورة الروسية هو ثقافي بالأساس لأن الثقافة الاشتراكية آنذاك كانت منعدمة، ولم يكن هناك وجود أيضا لثورة عالمية. هذا النقص سمح بنجاح الستالينية. تخلت الستالينية بصفة تامة عن المنظور الثوري العالمي، ولم تعد تهتم إلا ببناء الاشتراكية في بلد واحد بواسطة التطور الصناعي. ويشبه فشل الفكرة الاشتراكية الأخوية والإنسانية الفشل الروحي للمسيحية التي بتحولها إلى سلطة شوهت الرسالة الأصلية للمسيح. كان المسيح قد قال لأتباعه أنه سيعود وهو على قيد الحياة. وإبان ما يقرب القرن، عاش الأتباع وخلفهم مقتنعين أن نهاية الحياة قريبة، وأن "المساء الأكبر" على الأبواب. وحينما تجلى للعيان أنه لا وجود "للمساء الأكبر" قاموا ببناء كنيسة على أساس التراتبية، اي منظمة توتاليتارية بالقوة بمعنى من المعاني. وهكذا، ففشل الرسالة المخلصة للمسيح أدى إلى انتصار الكنيسة الكاثوليكية. وبنفس الكيفية يمكن أن نقول أن الفشل الثقافة للاشتراكية في الاتحاد السوفييتي أدى إلى إقامة الاشتراكية الواقعية والتطور المذهل لقوتها تحت سياط ستالين.

فلأول مرة يُقام نظام توتاليتاري. ماذا يعني ذلك؟ يعني ذلك أولا أن جميع مكونات المجتمع المدني والسياسي والاقتصادي والثقافي والبيداغوجي إضافة إلى الشرطة والجيش والشبيبة هي مُراقبَة ومسيّرة من طرف الحزب. فهذا الأخير تحول إلى مركز للعلم الكلّي والقدرة الكلية في نفس الوقت. يفترض في الحزب وقادته امتلاك معرفة عليا بقوانين المجتمع والتاريخ، وهي معرفة خاصة بالماركسية اللينينية. ليست التوتاليتارية إذن المراقبة المتضخمة للدولة، بل هي إقامة حزب يمتلك سلطة هائلة ويراقب الدولة. لم تعد الدولة إلا أداة في يد الحزب الذي يراقب كل شيء. يمكن أن تعرّف التوتاليتارية كتنظيم شامل انطلاقا من حزب وحيد. وكما أن نظاما تيوقراطيا يتأسس على فرعون-إله يعرفُ كل شيء ويَقدرُ على فعل كل شيء، فإن التوتاليتارية ترتكز على نظام يفترض في قادته معرفة كل شيء،

وامتلاك معرفة حقيقية وواضحة. وهكذا تتكون سلطة مطلقة على اساس هذه المعرفة التي تفرض نفسها كمعرفة حقيقية بصفة مطلقة.

من المهم أن نسجل عدم وجود أية حتمية تاريخية هنا. فلم يكن من الضروري أن تؤدي ثورة أكتوبر إلى إنتاج التوتاليتاريات الستالينية، كما أنه ليس من المفروض أن يقود "منطق" معين للماركسية نفسها أو للينينية إلى البربرية التوتاليتارية. لم تكن التوتاليتارية متوقعة، لم يُرد لها أن تكون عن معرفة وقصد، كما يعتقد أولئك الذين يختزلون دائما التاريخ إلى سلسلة من المؤامرات. تسمح بعض العناصر في الماركسية بالانحراف نحو التوتاليتارية، بينما تقود عناصر أخرى فيها نحو اتجاهات أخرى. بل إن هذا الانحراف لم يكن موضوع تنظير من طرف لينين. وعلى العكس من ذلك، يعلن لينين في كتابه "الدولة والثورة" أن نتائج الثورة ستكون هي إضعاف الدولة التدريجي نحو زوالها. تأسس النظام السوفييتي في الواقع على إثر سلسلة من الإضرابات التاريخية. وسيظل قائما جزئيا بسبب تخلف البيروقراطية القيصرية التي ورثها، وبسبب الحصار الرأسمالي الذي سيقوي توجهاته الانعزالية."

المرجع:

إدغار موران، "ثقافة أروبا وبربريتها" – دار توبقال، الطبعة الأولى: 2007، (ص: 41-45)، ترجمة محمد الهلالي

9. سمير أمين: النهضة العربية الإسلامية

(عن التحديث، التراث، القومية الشعبوية، الإسلام السياسي، دور الإمبريالية...)

"كانت النهضة الأوروبية نتاجا لديناميكية اجتماعية داخلية، وحلا مُقدّما من طرف التدخل الرأسمالي للتناقضات الخاصة بأوروبا في ذلك العهد. وخلافا لهذه التجربة، فإن ما نعته العربُ (من باب التقليد) بميلادهم الجديد (العودة إلى الأصل، كترجمة حرفية للكلمة الفرنسية Renaissance)، أي نهضتهم، في القرن التاسع عشر، لم تكم نهضة.

كانت أوروبا، التي جعلتها الحداثة قوية ومنافسة، تمارس على العالم العربي تأثيرا غامضا يتمثل في الجاذبية (الإعجاب) من جهة، والنفور (بسبب عجرفة غزوها) من جهة أخرى. إن النهضة العربية (الميلاد الجديد) تعاملت مع المعنى الحرفي لعبارة "الميلاد الجديد". واعتقدت أنه إذا "عاد العرب" إلى منابعهم (التي أهينت في فترة ما)، بما أن الأوروبيين فعلوا ذلك، فسوف يعثرون على مجدهم. لكن النهضة تجهل ما تعنيه الحداثة التي صنعت قوة أوروبا.

لم تنجز النهضة القطائع الضرورية مع التراث، وهو الأمر الذي يميز الحداثة. ولم تستوعب معنى العلمانية (اللائكية)، والتي هي الشرط الذي يسمح للسياسة بأن تصبح مجال التجديد الحر، أي مجال الديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة. اعتقدت النهضة أنه بإمكانها تعويض ذللك بقراءة جديدة للدين المُطهر من الانحرافات الظلامية. ولازالت المجتمعات العربية، إلى يومنا هذا، ضعيفة العدة لكي تفهم أن العلمانية (اللائكية) ليست "خصوصية" غربية، وإنما هي متطلب ضروري للحداثة.

لم تفهم النهضة ما تعنيه الديمقراطية، والتي هي تحديدا الحق في القطع مع التراث. لذلك ظلت النهضة سجينة الدولة الأوتوقراطية (الاستبداد)، وتأمل في مجيء مستبد "عادل" (وليس حتى مستبد مستنير)، والفرق الدقيق بين الاثنين دال جدا. لم تفهم النهضة أن الحداثة تولّد أيضا تطلّع النساء لتحررهن، وهو ما يمكنهن من ممارسة حقهن في الإبداع والتجديد والقطع مع التراث.

لقد اختزلت النهضة الحداثة في المظهر المباشر لما تنتجه: أي التقدم التقني. ولا يعني هذا الفهم المبسط إراديا أن صاحبه يجهل التناقضات التي تم التعبير عنها في النهضة، ولا أن بعض المفكرين الطليعيين كانوا واعين بالتحديات الواقعية للحداثة، مثل قاسم امين في ما يتعلق بأهمية تحرير النساء، علي عبد الرازق فيما يتعلق باللائكية، عبد الرحمن الكواكبي فيما يتعلق بالتحدي الديمقراطي. لكن هذه المنافذ لم تكن لها أية آثار، بل على

العكس من ذلك، كانت ردة فعل المجتمع العربي هي التخلي عن اتباع الطرق المشار إليها. لم تكن النهضة إذن لحظة ميلاد الحداثة في الأراضي العربية، بل كانت لحظة إجهاضها.

قام جلبير الأشقر في كتابه الرائع " Les arabes et la Shoah, la guerre israélo-arabe des récits" (وقد ترجمه إلى العربية بشير السباعي تحت عنوان: "العرب والمحرقة النازية، حرب المرويات العربية-الإسرائيلية")، بتحليل عميق لكتابات رشيد رضا، الذي يعتبر آخر حلقة في سلسلة النهضة المنحرفة عن مسارها. لقد كتب رشيد رضا كتبه في العشرينيات من القرن العشرين، وألهم الإخوان المسلمين منذ بداية نشأتهم، كما أن الإسلام الذي اقترحه، والذي وصف بـ"العودة للأصول"، هو إسلام خالٍ من الفكر. إنه الإسلام المحافظ الذي يحقق مصلحة جماعة مُغلقة ويدعم وجودها، إسلام الطقوس. كما أن انخراط رشيد رضا والإخوان المسلمين في المذهب الوهابي (الذي هو تعبير حقود تّجاه كل توجه فكري نقدي، لا يستجيب إلا لمتطلبات مجتمع البدو القديم) هو إعلان عن قدوم الإسلام السياسي.

● حدود وتناقضات الحداثة:

إن الحداثة التي تطورت في ظل إكراهات فرضتها حدود الرأسمالية هي حداثة متناقضة تَعِدُ أكثر مما تنتج، وتولّد بناء على ذلك آمالا غير مشبعة. إن الإنسانية المعاصرة تواجه تناقضات هذه الحداثة (وهي الحداثة الوحيدة التي نعرفها إلى حدود اليوم) التي ليست إلا الحداثة التي أنشأتها المرحلة الرأسمالية. إن الرأسمالية وحداثتها هما عدوان للكائن البشري الذي اختُزل إلى مجرد بضاعة حاملة لقوة العمل. وفضلا عن ذلك، فإن عملية تحويل المنتجين إلى بروليتاريين على الصعيد العالمين (وهي العملية التي يحملها وينقلها تراكم رأس المال على هذا المستوى) تلغي (بالنسبة لأغلبية السكان الموجودين في محيط النظام الرأسمالي) كل إمكانية لإشباع الحاجات التي تَعِدُ الحداثة بإشباعها. إن هذه الحداثة، بالنسبة للأغلبية الساحة، هي بكل بساطة حداثة بغيضة. إن مشروعها هو مشروع عنيف، كما أن الرفض فعل سلبي. فنقائص المشروعات البديلة تقضي على فعالية التمرد، وتقود إلى الخضوع الفعلي لمتطلبات الرأسمالية والحداثة التي تدعي رفضهما. إن الوهم السياسي يتغذى من الحنين للماضي، أي لمرحلة ما قبل الحداثة. يتمردُ الوضع الماضوي بعنف مبرر في محيط النظام الرأسمالي، لكن هذا التمرد ليس إلا صيغة عصابية وعاجزة لكونه يرتكز على الجهل بطبيعة تحدي الحداثة.

تعبر النزعة الماضوية (أي النزوع الطاغي إلى الماضي) عن نفسها بلغات متنوعة، وهي عموما لغات التأويل الديني الشمولي الأصولي، التي تخفي، في الواقع، خيارا محافظا، أو تعبر عن نفسها باستعمال لغات إثنية مزينة بثوب الخصوصية، مُقصية الأبعاد الأخرى المكونة للواقع الاجتماعي، مثل الطبقات الاجتماعية... إن القاسم المشترك بين كل هذه الصيغ هو ارتباطها بأطروحة ثقافوية (أطروحة تبالغ في تقدير دور الثقافة) والتي بسببها يتم إضفاء

خصائص لا تاريخية (تتجاوز مجال التاريخ) على الديانات والإثنيات، وهو ما يؤدي إلى اعتبار الهويات ثابتة. إن هذه الكيفيات في التعامل مع الديانات والإثنيات، والتي لا ترتكز على أي أساس علمي، لها مع ذلك قدرة كبيرة على تعبئة الجماهير المهمشة والتائهة بسبب عمليات التدمير التي تسببت فيها الحداثة الرأسمالية. ولكنها تعتبر، ولنفس الأسباب، وسائل فعالة للاستعمال المغرض والضار، وسائل تجد مكانتها داخل استراتيجيات تواجه الخضوع الواقعي لديكتاتورية القوى المسيطرة في العولمة الرأسمالية وعملائها المحليين.

إن الإسلام السياسي هو أفضل مثال عن هذا النمط من التدبير في رأسمالية المحيط. ففي أمريكا اللاتينية وأفريقيا يتمُ الاستعمال المُغرض لعملية تكاثر "الطوائف" الظلامية ذات التوجه البروتستانتي والمدعومة من طرف أجهزة أمريكا الشمالية لمحاربة لاهوت التحرير، واستغلال حالة اضطراب المقصيين وتمردهم ضد الكنيسة الرسمية المحافظة.

● علاقة الحداثة والديمقراطية واللائكية بالإسلام:

إن الصورة التي تقدمها المنطقة العربية والإسلامية عن نفسها اليوم هي صورة مجتمعات يحتل فيها الدين (أي الإسلام) الواجهة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، إلى حد يبدو أنه من غير المناسب تصور أن يكون الأمر مخالفا لهذه الصورة. فمعظم "المراقبين" الأجانب (المسؤولون السياسيون ووسائل الإعلام) يخلصون إلى أنه ينبغي على الحداثة، بله على الديمقراطية، أن تتلاءم مع هذا الحضور الثقيل للإسلام، ضاربة بذلك عرض الحائط بالعلمانية (اللائكية).

تشكل الحداثة قطيعة في التاريخ الكوني، ولقد نشأت ابتداء من القرن السادس عشر. وتنص الحداثة على أن الكائن البشري مسؤول عن تاريخه فرديا وجماعيا، وبذلك فهي تقطع مع الإيديولوجيات المسيطرة قبل عهد الحداثة. وتسمح الحداثة بقيام الديمقراطية، كما أنها تتطلب اعتماد العلمانية (اللائكية) بالمعنى المحدد التالي: الفصل بين الديني والسياسي.

أين هي، من هذا المنظور، شعوب منطقة "الشرق الأوسط" المعنية بهذا الأمر؟ إن صورة حشود الملتحين الساجدين، وأفواج النساء المحجبات تلهم القيام بخلاصات متسرعة فيما يخص مدى كثافة الانخراط الديني للأفراد. ونادرا ما تتم الإشارة للضغوطات الاجتماعية الممارسة للحصول على هذه النتيجة (...) من النادر أن يبحث الأصدقاء الغربيون ("المبالغون في تقدير دور الثقافة" الذين يطالبون باحترام تنوع القناعات) عن المعلومات المتعلقة بالتدابير المستعملة من طرف السلطات لتقديم هذه الصورة التي تلائم مصالحها. هناك بالفعل "متطرفون": لكن هل هم أكثر عددا من كاثوليكي اسبانيا الذين يقومون باستعراضاتهم بمناسبة عيد الفصح؟ أم أكثر عددا من الحشود الهائلة في الولايات المتحدة الأمريكية الذين ينصتون للوعاظ؟

لم تقدم المنطقة، في جميع الحالات، هذه الصورة عن نفسها. فبعيدا عن الاختلافات بين البلدان المكونة لها، يمكن الحديث عن منطقة كبرى تمتد من المغرب حتى افغانستان، والتي تضم جميع الشعوب العربية (باستثناء شعوب الجزيرة العربية)، والأتراك والإيرانيين والأفغان وشعوب آسيا الوسطى (التي كانت تابعة سابقا للاتحاد السوفييتي)، وهي منطقة تزخر بمقومات كبرى فيما يخص النهوض بالعلمانية (اللائكية). لكن الوضع مختلف لدى الشعوب المجاورة، أي عرب الجزيرة العربية والباكستانيين.

لقد تأثرت التقاليد السياسية وبقوة، في هذه المنطقة المحددة أعلاه، بتيارات الحداثة الراديكالية: كانت الأنوار والثورة الفرنسية والثورة الروسية والشيوعية والأممية الثالثة حاضرة في جميع الأذهان، واحتلت حيزا أكبر من الحيز الذي احتلته النزعة البرلمانية (...). لقد ألهمت هذه التيارات المسيطرة النماذج الأساسية للتغيير السياسي التي اعتمدتها الطبقات الحاكمة، والتي يمكن وصفها، بناء على بعض جوانبها الشكلية، بـ"الاستبداد المستنير".

ينطبق ذلك، بكل تأكيد، على مصر في عهد محمد علي أو في عهد الخديوي اسماعيل. وقد استعمل تيار كمال أتاتورك في تركيا، والتيار التحديثي في إيران مناهج مماثلة. وتنتمي القومية الشعبوية التي ميزت المراحل القريبة منا تاريخيا لعائلة هذه المشاريع السياسية "التحديثية". وكانت المشاريع المستجدة والمستمدة من هذا النموذج عديدة (جبهة التحرر الوطني الجزائرية، تيار بورقيبة في تونس، تجربة عبد الناصر في مصر، تجربة حزب البعث في سوريا والعراق)، لكن القيادة (المنطلقات الأساسية) واحدة. أما التجارب التي تبدو في الظاهر متطرفة (أي الأنظمة التي وصفت بأنها "شيوعية" في أفغانستان واليمن الجنوبي) فلم تكن في الواقع مختلفة عن التجارب السابقة. لقد أنجزت جميع الأنظمة الشيء الكثير، ولهذا السبب استفادت من دعم شعبي واسع جدا. ولهذا السبب، فبالرغم من أن تلك الأنظمة لم تكن ديمقراطية، فإنها مهدت الطريق لتطور ممكن في هذا الاتجاه. ففي بعض الظروف، مثل ظروف مصر (من سنة 1920 إلى سنة 1950) تم خوض التجربة الديمقراطية الانتخابية، وتم تدعيمها من طرف القوة المعتدلة المعادية للإمبريالية (أي حزب الوفد)، كما تمت محاربتها من طرف القوة الإمبريالية المسيطرة (بريطانيا العظمى) وحلفائها المحليين (الملكية). ولم ترفض الشعوبُ العلمانية (التي طبقت بصيغ معتدلة في الواقع)، بل كان الرأي العام يرى أن رجال الدين هم ظلاميون، وهذه صفة تنطبق على معظمهم.

لم تكن التجارب التحديثية (من الاستبداد المستنير إلى القومية الشعبوية الراديكالية) نتيجة للصدفة، لقد كانت مفروضة من طرف حركات سياسية قوية كانت مسيطرة في أوساط الطبقات المتوسطة، وكانت تعبر من خلال هذه الوسيلة عن إرادتها في فرض نفسها في العولمة الحديثة كشريك كامل يتمتع بجميع حقوق الشريك. كانت هذه المشاريع التي يمكن نعتها بـ"المشاريع البرجوازية الوطنية" تحديثية تنحو نحو العلمانية (اللائكية)، وهي مشاريع تحمل بالقوة تطورات ديمقراطية، لكن هذا الأمر يعود بالتحديد لكون هذه المشاريع

دخلت في صراع مع مصالح الإمبريالية المسيطرة، ولقد حاربت هذه الأخيرة تلك المشاريع بدون كلل وعبأت لهذا الغرض القوى الظلامية.

إننا نعرفُ تاريخ الإخوان المسلين، هذه الحركة التي أسست في العشرينيات من القرن الماضي في مصر على يد البريطانيين والملكية لقطع الطريق على حزب الوفد الديمقراطي العلماني (اللائكي). ونعرف تاريخ عودتهم المكثفة من منافيهم السعودية بعد وفاة جمال عبد الناصر، تلك العودة التي نظمتها المخابرات المركزية الأمريكية وأنور السادات. ونعرف تاريخ حركة طالبان التي تكونت من طرف المخابرات المركزية الأمريكية وباكستان من أجل محاربة "الشيوعيين"، الذين فتحوا المدارس للجميع ذكورا وإناثا. بل نعرف أن الإسرائيليين دعموا حركة حماس في بداياتها لإضعاف التيارات العملانية (اللائكية) والديمقراطية في المقاومة الفلسطينية.

كان الإسلام السياسي سيواجه العديد من الصعوبات لكي يتخطى حدود العربية السعودية وباكستان بدون الدعم الحاسم والدائم والقوي للولايات المتحدة الأمريكية (...). فالتحالف ما بين الإمبريالية والطبقة الحاكمة "التقليدية" الذي تمّ توطيده مباشرة، كان لصالح الطرفين، وأعطى نفسا جديدا للإسلام السياسي الرجعي الوهابي. وتوصل البريطانيون من جهتهم إلى تدمير الوحدة الهندية بإقناع القادة المسلمين بخلق دولة خاصة بهم، دولة سجنت نفسها في الإسلام السياسي بسبب عقد ميلادها نفسه. سنلاحظ أن "النظرية" التي أضفت الشرعية على هذا الاختيار، تلك النظرية المنسوبة للمودودي، تمت صياغتها قبليا وكليا من طرف المستشرقين البريطانيين في مقرات مصالح المخابرات البريطانية.

لذلك نفهم أن المبادرة المتخذة من طرف الولايات المتحدة الأمريكية لتدمير الجبهة المتحدة لدول آسيا وأفريقيا التي تأسست في باندونغ (1955)، هدفت إلى تأسيس "مؤتمر إسلامي" حصل مباشرة (منذ سنة 1957) على دعم العربية السعودية وباكستان. لقد اخترق الإسلام السياسي المنطقة من خلال هذه الوسيلة.

إن أدنى خلاصة علينا استخلاصها من هذه الملاحظات المذكورة أعلاه هي أن الإسلام السياسي ليس نتاجا تلقائيا لتأكيد الشعوب المعنية على القوة الأصيلة لقناعاتها الدينية. لقد تم بناء الإسلام السياسي اعتمادا على العمل المنظم والمستمر الذي قامت به الإمبريالية المدعومة بالقوى الرجعية الظلامية وطبقات البرجوازية الكومبرادورية التابعة. وبناء على ذلك، فإن مسؤولية اليسار، الذي لم يعرف كيف يواجه ذلك الوضع، هي مسؤولية قائمة ولا تقبل المناقشة". (ترجمة: محمد الهلالي).

المرجع:

- Samir Amin, Mémoires, l'éveil du sud, éditions NENA, 2019.

12. المنهج واللغة الفلسفيان

1. المنهج في الفلسفة

لقد احتل المنهج في الحضارة الغربية مكانة هامة جدا، إلى حد أنها سُميت بحضارة المنهج. وربما استُنتِج من ذلك أن الحضارة الشرقية (بما فيها العربية الإسلامية) ليست حضارةَ منهج بالمعنى الذي يعنيه المنهج في الغرب. خاصة إذا أضفنا إلى ذلك أن الغرب عرف قلقا منهجيا نتج عن القطيعة مع ماضيه في بداية العصور الحديثة، دون أن تعرف الحضارة العربية الإسلامية تلك القطيعة.

فحين نذكر فرنسيس بيكون صاحب كتاب "الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة" الذي كتب في تصديره لكتابه هذا حول المنهج قائلا:

"إن منهجي (...) سهل في الشرح، منهجي هو (...) أن نستمر في الأخذ بشهادة الحواس (...) أن نفتح مسارا جديدا للعقل أكثر وثوقا، يبدأ مباشرة من الإدراكات الحقيقية الأولى للحواس نفسها (...) لقد أصبح العقل محشوا بمذاهب فاسدة وأوهام فارغة، إن فن المنطق يسهم (...) في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة" (التصدير، ص 9)،

وحين نذكر ديكارت الذي كتب في كتابه "قواعد لتوجيه الفكر: "المنهج ضروري للبحث عن الحقيقة (...) وأعني بالمنهج جملة قواعد يقينية تعصم كل من يُراعيها بصرامة من حمل الخطأ محمل الصواب..." (القاعدة الرابعة، قواعد لتوجيه الفكر)

نذكر من جهة أخرى الغزالي الذي كتب في "المنقذ من الضلال: "فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبثّ إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرقِ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد، إلى يفاع الاستبصار، وما استفدته، أولا من علم الكلام، وما اجتويته، ثانيًا من طرق أهل التعليم، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام وما ازدريته، ثالثًا من طرق التفلسف وما ارتخيته، آخرًا من طريقة التصوف وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لباب الحق..." (المنقذ مم الضلال)

وابن رشد الذي كتب في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة": "وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها إما كافر وإما مبتدع. وإذا تُؤمِلت جميعها وتُؤمِل مقصد الشرع ظهر أن جلها

أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة" (ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 100)

فنسأل: إذا كان المنهج قد لازم ثقافتنا الماضية، فإما أنه منهج غير سليم رغم نشأته في سياق إيجابي، وإما أن سياقه أبطل مفعوله الإيجابي. وفي كلا الحالتين لا يمكن الحديث عن منهج منعزل عن مذهب أو عن فكر حامل له.

انطلاقا من هذا الهاجس، نقترح بعض المعطيات المعرفية للتفكير في إشكال المناهج في الفلسفة، وهي معطيات منتقاة تتعلق بمنهج أفلاطون والغزالي وديكارت وهوسرل وراسل. ليس الهدف هو المنهج في حد ذاته، وإنما الهدف هو اعتبار إشكالية المناهج في الفلسفة مناسبة أو فرصة لطرح علاقتنا بالمنهج من وجهة نظر فلسفية. ويجب أن نقول منذ البداية أن هاجسنا هو هاجس معرفي بالدرجة الأولى، أي نقترح معطيات معرفية كأرضية للتفكير في مسألة المناهج في الفلسفة.

حسب لسان العرب، المنهج هو المنهاج وهو الطريق الواضح البين، والنهج هو الطريق المستقيم، ونهج طريقا سلكه، ونهج الأمرُ وضَح.

نستنتج خاصيتين أساسيتين للمنهج من هذا التعريف وهما: الطريق (الذي يتم إتباعه) والوضوح.

وفي اللغة الفرنسية، فالمنهج حسب قاموس "لاروس" هو: أ) مجموعة مبادئ وقواعد ومراحل منظمة منطقيا تشكل وسيلة لبلوغ نتيجة معينة، ب) وهو طريقة تقنية لإنجاز فعل أو عمل أو نشاط معين، ج) ومجموعة قواعد تسمح بتعلم تقنية معينة أو علم ما.

والمنهج حسب قاموس المركز الوطني للموارد النصية والمعجمية (CNRTL) هو: أ) طريقة قيادة الفكر والتعبير عنه انسجاما مع مبادئ المعرفة.

نستنتج من هذا التعريف الخصائص التالية للمنهج: قواعد ومبادئ، مراحل، تنظيم منطقي، وسيلة وغاية.

ويعود أصل كلمة méthode الفرنسية إلى الكلمة اللاتينية méthodus التي يعود أصلها هي بدورها إلى الكلمة اليونانية methdos، والمكونة من كلمتين هما meta (وتعني: ما بعد، ما وراء، ما يلي، ما يواكب) وكلمة hodos (الطريق)، ويعني المنهج حسب هذه الاشتقاقات اللغوية الطريق المرسوم سلفا، والذي يقود إلى النتيجة.

وحسب معجم لالاند الفلسفي، كان المنهج يعني عند أرسطو البحث فقط، ويرتكز المنهج على إرادة توجه عمل الإنسان من أجل بلوغ غاية محددة. ويجمع المنهج بين ما هو نظري وما هو عملي، بين الملاحظة والتجربة من جهة، وعملية التفسير من جهة أخرى.

لا يوجد مجال بدون منهج ملائم له والأمثلة كثيرة على ذلك: فيمكن الحديث عن المنهج الرياضي والمنهج التجريبي والمنهج التماثلي والإحصائي ومنهج تصنيف النباتات في العلوم، ومنهج تقييم الحاجيات في الاقتصاد، والمناهج النفسية والتحليلية في علم النفس والتحليل النفسي، والمنهج المقارن ومنهج استطلاعات الرأي في علم الاجتماع ومناهج أخرى في مجالات عدة مثل الفنون الجميلة والإعلاميات والطب والبيداغوجيا واللسانيات والموسيقى والدين والتكنولوجيا...

فما المقصود بالمنهج عموما؟ المنهج هو عبارة عن قواعد تُفرض على الفكر دون أن تؤثر سلبيا على جوهره، هو خطوات تسمح للنظرية بمواجهة الواقع، هو طريقة في التفكير، رابط يربط الفكر بالواقع من أجل إبراز الحقيقة. وهو ضامن النظام والترتيب الفكري والارتباط بما يوجد خارج الفكر، لذلك تتضمن فكرة المنهج النظام والترتيب وإجراءات تفرض التتبع والتطبيق.

وتعرف جماعة "بور-رويال" المنهج أنه "فن الترتيب والتنظيم الصحيح لمجموعة من الأفكار للكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها". ويمكن القول أن هذا التعريف ينطبق على جميع المناهج:

المنهج التحليلي: وأساسه تفكيك كل معين إلى عناصره المكونة له من أجل ضبط العلاقات التي تربط فيما بينها.

المنهج التركيبي: وأساسه الانتقال من العناصر المكونة لكل معين إلى هذا الكل ذاته، عبر الانتقال من البسيط للمركب.

المنهج الاستنباطي: ويتطلب الانتقال من القضايا الأولية إلى القضايا المستخلصة منها عبر قواعد منطقية.

المنهج الاستقرائي: ويتطلب الانتقال من الخاص إلى العام، أو من الحالات الخاصة إلى القضايا العامة عبر المقارنة وتوسيع مجال القاعدة العامة لتتضمن كل الظواهر المشابهة للظاهرة التي تمت دراستها.

المنهج الموضوعي: ويقوم على الوصف المحايد لظاهرة معينة، أي بدون التأثر بأية مؤثرات مثل المصلحة والأحكام المسبقة...

المنهج الجدلي: ويتطلب دراسة الظاهرة مع أخذ نقيضها بعين الاعتبار بغية التوصل لنتيجة تركيبية.

المنهج التجريبي: الانطلاق من التجربة للوصول لنتيجة تصادق عليها التجربة أيضا، ويرتكز على خطوات تسمى بخطوات المنهج التجريبي (ملاحظة، فرضية، تجريب، استنتاج).

المنهج النسقي: يتطلب التعامل مع الظاهرة كنسق أي كمجموعة عناصر مترابطة فيما بينها وتؤثر على بعضها البعض، ويهدف إلى تحويل هذه العناصر إلى خطاطة أو بنية.

لم يتكون المنهج الفلسفي خارج المنطق ولا خارج العلوم، لذلك من الصعب عزله عن المجالات التاريخية التي تكون ضمنها، إضافة إلى أن المنهج الفلسفي يلازم الفلسفة التي ينتمي إليها. لكن ليس الهدف هنا هو إبراز المسار المعرفي الذي تمخض عنه المنهج الفلسفي، وإنما الهدف هو تقديم فكرة واضحة عن المنهج الفلسفي مع تقبل عمليات اختزال لمجموعة من القضايا أو وضعها بين قوسين لتحقيق ذلك الهدف.

ومن جهة أخرى ليس الهدف هو تتبع التكون التاريخي للمنهج الفلسفي، لأن تاريخ الفلسفة لا يعرف التقدم الخطي والتراكم كما نلحظ ذلك في العلوم التجريبية، فلا معنى لأسبقية منهج على منهج آخر، ولا أهمية لذلك فلسفيا.

وحتى إذا قمنا بتجميع المفاهيم المكونة للمناهج الفلسفية مثل الحدس والتمثيل والمثال والاستقراء والتحليل (اللغوي والرياضي) والتقابل والمفارقة والإحراج وغيرها... فلن نتمكن من تقديم تصور "ملموس" عن فكرة المنهج الفلسفي.

لذلك فضلنا التطرق لنماذج من المناهج الفلسفية، لها دلالة خاصة، وهي منهج أفلاطون، ومنهج ديكارت ومنهج هوسرل ومنهج برتراند راسل، لعل ذلك يمكن من استخلاص معنى "واضح" و"غني" عن المنهج الفلسفي، أي أن الأمر يتعلق في اعتقادنا بالتعامل مع المنهج الفلسفي بروح منهجية تتوخى الوضوح والتنظيم والترتيب.

منهج أفلاطون

يوصف المنهج الأفلاطوني بالمنهج الجدلي، والتحليلي، والفرضي، وهو القاعدة التي يرتكز عليها نسقه الفلسفي كله. لكن نجد محاورات معينة هي التي توصف بكونها تتضمن معطيات هامة حول المنهج عند أفلاطون وهي: محاورة فيدروس والمأدبة والجمهورية (الجدل الصاعد أو صعود العقل نحو المثل) والسفسطائي والسياسي (منهج القسمة) وبرمنيدس وتيماوس.

كان المعنى السائد للجدل قبل أفلاطون هو المناقشة أو فن البرهنة العقلية والدفاع عن الرأي، وهذا هو الجدل الذي مارسه زينون الأيلي (480-420 ق.م) الذي يقال أنه هو مخترع الجدل. كان الجدل عند زينون سلاحا فكريا، يستعمله ليناقش ويحاور ويجيب، منتقلا من نتائج إلى نتائج أخرى، وعموما يمكن القول أن جدل زينون كان يتميز بخاصيتين هما: الانتقال من فرضيات إلى نتائج تُستنتج منها، جعل الخصم يقع في التناقض.

وسنجد هذا التصور عند السفسطائيين بشكل مبالغ فيه. حتى قيل أنه إذا كان جدل زينون يقوم على مبدأ التناقض، فإن جدل بروتاغوراس يهدم مبدأ التناقض ذاته، ويهدم بذلك العقل والجدل.

أما سقراط فسوف يواجه السفسطائيين، ويجعل الإنسان موضوعا للفلسفة ويضع أسس منهج فلسفي، تميز بالتهكم والحوار والتوليد والاستقراء، وتدمير اليقين المباشر

ولقد استخلص أفلاطون منهجه الفلسفي من منهج سقراط، بحيث جعله منهجا يستطيع بلوغ المبادئ السامية للأشياء، أي جعله المنهج الجدلي الأفلاطوني، وجعل مفهوم "التذكر" روحا لهذا المنهج. (في محاورة فيدر وفيدون)

كان الشكل العادي للجدل هو الحوار، لذلك سمي المنهج الحواري بالمنهج السقراطي، ويعرّف أفلاطون الجدلي بأنه "ذلك الذي يعرف كيف يسأل ويعرف كيف يجيب".

إذا كان سقراط يستعمل التهكم لتفنيد خصومه وإسكاتهم، ويستعمل التوليد لقيادة خصومه بالتدريج لبلوغ الحقيقة، فإن أفلاطون كان يستعمل النقد لإيقاظ عقول الشباب أو لإحراج السفسطائيين، ولا يهاجم عن طريق النقد المذاهب الكبيرة مثل مذهب هيراقليطس أو مذهب بارمنيدس، فلما يواجه مذاهب كبيرة يختفي التهكم لتحل محله المناقشة الصارمة والعالمة (مثل ما نجد ذلك في محاورة Théétète ومحاورة السفسطائي ومحاورة Philèbe).

يمكن القول أن منهج أفلاطون في المحاورات النقدية يعتمد على الخطوات التالية التي تعتبر الدرجات الأولى للمنهج الجدلي وهي مخلصة للمنهج السقراطي:

- طرح السؤال حول تعريف موضوع معين أو مفهوم معين (العلم، الجمال، الشجاعة، الصداقة...)

- ترك الخصم يقدم جوابه ويخوض غمار الجدل

- فحص آراء الخصم وممارسة فن التوليد، فتتوالى الأجوبة التي لا تلقى إلا النقد والتفنيد.

إن الجدل بالنسبة لأفلاطون، خلافا لسقراط، هو الذي يمكن من معرفة ما هو موجود، إنه هو الفلسفة ذاتها، فالفيلسوف جدلي، والجدل هو العلم الوحيد الحق. فللصعود من عالم الحس في اتجاه العالم العقلي لا بد من استعمال الجدل، الذي يقود إلى ماهية الأشياء بالانتقال من أطروحة إلى أخرى، عبر مراحل على طريقة الرياضيين بدءا من حالة ملموسة وحتى التعريف المجرد.

وعلى سبيل المثال، كيف يتم الصعود عبر مراحل من حب جسد جميل (من الملموس) إلى حب الجمال في ذاته (الوصول للمثال)؟

- نحب جسما جميلا، يتم ذلك عبر انطباع حسي (يتعلق الأمر بصورة أو مظهر خارجي)

- نحب أجساما جميلة كثيرة، عبر الرأي الذي تكوّن لدينا بصدد تلك الأجسام، هو رأي صحيح لكنه غير مبرر

- نحب الأرواح الجميلة عبر البرهنة العقلية والتعريف

- نحب الجمال في ذاته، عبر الحدس العقلي للماهيات (المثل)

وهذا نموذج للجدل الصاعد الذي هو الانطلاق من تنوع المحسوسات، لبلوغ غايته القصوى وهي إيجاد وحدة الماهيات (الخير، الحقيقة، الجمال)، هذه الغاية التي تشكل نقطة بداية الجدل النازل الذي يهدف إلى إيجاد الوحدة (الماهية) في تنوع المحسوسات.

وما يقود الفيلسوف في منهجه هو التذكر، أي أن الروح تعرف مسبقا المثل أو الماهيات، وهذه المعرفة المسبقة المنسية هي التي تجعل البحث عن الحقيقة ممكنا.

منهج برتر اند راسل

يسمى منهج راسل بمنهج التحليل. ويقول راسل عن منهجه هذا: "إن منهجي على الدوام هو أني أبدأ بشيء غامض ولكنه محير. شيء يبدو عُرضة للشك إلا أنني لا أستطيع التعبير عنه بشكل دقيق، فأقوم بعملية تشبه عملية رؤية شيء معين بالعين المجردة أولا ثم أفحصه بعد ذلك باستعمال المجهر". (محمد مهران، فلسفة برتراند راسل، ص 318).

نستنتج من هذا التعريف العام خاصيتين هما: أ) تحقيق الوضوح ب) وتحليل المركب إلى أجزائه المكونة له.

ويوصف منهج التحليل عند راسل بأنه منهج التبرير، بناء على تصوره الذي مفاده أن "كل اعتقاد نتبناه يحتاج إلى تبرير فلسفي".

فما هي أهداف منهج التحليل عند راسل؟

وما هي خصائصه؟ وما هي خطواته؟

لمنهج التحليل كما مارسه راسل ثلاثة أهداف وهي:

1- التقليل من عدد الكائنات في العالم والتقليل من عدد المفردات اللغوية: ويرتكز هذا الهدف على قاعدة أساسية يطلق عليها "نصل أوكام" (وللدقة موسى أوكام، rasoir d Ockham، وهو مبدأ للبرهنة، ارتبط بالقس الإنجليزي غيوم الأوكامي، في القرن الرابع

عشر)، وصيغته على الشكل التالي: "لا يجب استعمال الكلمات المتعددة بدون ضرورة لذلك"، أو أيضا "لا يجب أن نضاعف عدد الأشياء إذا لم تكن هناك ضرورة لذلك" ويسمى أيضا بـ"مبدأ البساطة أو مبدأ الاقتصاد". ومضمون هذا الهدف هو أن تصبح الأشياء مجرد فئات من المظاهر المعبرة عنها، والوصول إلى الحد الأدنى من المفردات اللغوية. يتعلق الأمر باختزال عدد الأشياء في العالم واختزال عدد المفردات اللغوية. وكل ذلك من أجل الحد من الأخطاء والحد من الوقوع في الأخطاء.

2- تبرير المعتقدات المتبناة: ومعنى ذلك إيجاد الأسس التي ترتكز عليها هذه المعتقدات والأسباب التي أدت إلى تبنيها. والغاية من ذلك هو الوصول لحقائق واضحة بذاتها مثل حقائق الإدراك الحسي ومبادئ المنطق، اعتمادا على تعريف راسل للواضح بذاته الذي هو: "ما يُعرف بطريقة أخرى غير الاستدلال".

3- الزيادة في المعرفة: من أهداف التحليل تقديم معرفة جديدة. ورغم أن التصور السائد عن التحليل هو أنه لا يتجاوز تحقيق الوضوح، فإن راسل يدافع عن فكرة خاصة به وهي أن التحليل يحقق الوضوح والدقة، والزيادة في المعرفة في نفس الوقت. يتصور راسل مهمة الفلسفة على أنها "فهم العالم على أفضل وجه ممكن". فالتحليل ضمن هذا المنظور يكشف عن معارف جديدة تخص عناصر ومكونات المواضيع المركبة.

وعلى سبيل المثال: فالشخص الذي ينصت لسيمفونية دون أن يكون دارسا للموسيقى، لا يحصل إلا على انطباعات عامة وغامضة حول السيمفونية، خلافا للمايسترو، قائد الفرقة العازفة، الذي ينصت للسيمفونية ككل مركب وقد حلله لأجزائه المتعددة المكونة له.

وفي مجال العلوم التجريبية: لما نتعرف على العنصرين المكونين للماء وهما الهيدروجين والأوكسجين فإن ذلك لا يفيد الماء في شيء ولكن الذي يعرف ذلك يكتسب معرفة جديدة بمكونات الماء عبر التحليل. ويذهل راسل إلى أن التقدم لن يتم إلا بفضل منهج التحليل.

ويرتكز منهج التحليل على عمليتين هما:

- التحليل الاختزالي (أو الردي): ويتعلق برد أو اختزال المواضيع المركبة إلى عناصرها البسيطة وهو يطبق على الأشياء أو على ما ترمز إليه الرموز. مثلا التحليل الاختزالي للعقل: يهدف إلى استبعاد العقل (لغموضه) باختزاله إلى مظاهره مثل المخ والإحساسات والصور الذهنية...

- التحليل الرمزي (أو اللغوي): ويهدف إلى تعويض العبارات المحتوية على رموز بعبارات أخرى خالية من الرموز (والمقصود بالرمز هنا هو اللفظ)، فلفظ ديكارت رمز بسيط، أما "مؤلف مقال عن المنهج" فهو رمز مركب.

ما هي إذن خصائص منهج التحليل عند راسل؟

يمكن إجمال تلك الخصائص على الشكل التالي:

أ- يتميز منهج التحليل بالتمييز بيم المشكلات وتقسيم كل مشكلة إلى مكوناتها الجزئية لتسهيل تناول كل جزء على حدة وبشكل منظم.

ب- يجعلُ منهجَ التحليل الفلسفةَ بحثا نظريا في الأشياء والعالم بغض النظر عن رضانا أو عدم رضانا أو عن أية عملية إشباع كيفما كانت. وهذا يعني تجنب البحث في قضايا مثل أصل الكون، ومصير الإنسان، والسعادة...

ج- يتطلب منهج التحليل ألا تتجاهل الفلسفة معطيات العلوم ونتائجها. أي على الفلسفة أن تتوخى الموضوعية في أبحاثها دون التأثر بأية دوافع شخصية أو التأثر بأية معتقدات.

د- يقتضي منهج التحليل أن يتخذ البحث الفلسفي مبادئ المنطق ونظرياته كأساس له. ومعنى ذلك أن تحاول الفلسفة استخدام بعض النظريات المنطقية الأساسية في التطرق للإشكاليات الفلسفية قدر المستطاع.

أما خطوات منهج التحليل عند راسل فيمكن صياغتها على الشكل التالي:

أ) الشعور بمشكلة فلسفية (ملازمة الغموض والحيرة والقلق للشعور بهذه المشكلة)

ب) إعداد المعطيات الخام لبحث المشكلة المعنية، وهي مختلف المعارف المألوفة التي تتميز بالغموض والتركيب، وهو ما يجعلها موضوعا للنقد والفحص والتحليل لعزل العناصر الصادقة عن الخاطئة والتخلص مما بها من حشو، وقد تؤدي عمليات الفحص والنقد إلى الشك فيها كلها.

ج) الانتقال من المواضيع المركبة الغامضة إلى العناصر البسيطة. ويتم ترتيب العناصر الأولية البسيطة في عدد محدود من القضايا التي ستصبح مقدمات أولية لمعتقداتنا.

د) القيام باختبار العناصر البسيطة التي توصلنا إليها للتأكد من درجة يقينها. وإذا كانت النتائج التي توصلنا إليها والتي هي عبارة عن مقدمات أولية أقل غموضا من المعارف التي اشتُقت منها، فقد تكون بعض المقدمات الأولية تقتضي الشك فيها.

منهج هوسرل

يتعلق الأمر بالمنهج الظاهراتي أي المنهج الفينومينولوجي الذي يرتكز على مفهوم محدد للظاهرة أي "للفينومين". فهو يقصد بالظاهرة "المعنى الذي يدركه الشعور أو الوعي إدراكا مباشرا لتحويل هذا المعنى إلى ماهية".

وهكذا فهوسرل يرى أن أصناف الظواهر الثلاثة {أي: أ) الشيء المادي الموجود فعلا في الواقع، ب) الانطباعات الحسية أو الحدوسات الحسية، ب) ما يظهر لي من لون وشكل وصلابة... عن شيء ما،} أن هذه الأصناف ليست ظواهر لكنها تشكل أساسا لمفهوم الظاهرة.

ويميز هوسرل ما بين الواقعة والماهية: فمعرتنا بماهية شيء من الأشياء ليست معرفة تجريبية، لأننا لا نصل إلى معرفة ماهية شيء معين إلا بعد عزلنا لعناصره التجريبية المتمثلة في عنصر المكان والصفات الحسية، إضافة إلى عزل كل الصفات النفسية الذاتية من وجدان وانفعال وميولات.

فالماهية هي ظاهرة تجد أساسها في الإدراك الحسي لكنها تتجاوزه. كما أن الماهية تُدرك بحدس ذهني. فإذا كان الحدس التجريبي أو الإدراك الحسي وسيلة لإدراك الواقع، فإننا ندرك الماهية بالحدس الذهني. والحدس الذهني هو جُهد عقلي يبذله الفكر في عملية الانتباه والاهتمام بموضوعات تفكيره، ويخلصها من خصائصها التجريبية. وعملية معرفة ماهية الشيء يسميها هوسرل بالاختزال الماهوي أو الرد الماهوي، أي عملية الانتقال من العنصر التجريبي لفهم طبيعته الأساسية.

وترتكز فلسفة هوسرل على الكوجيطو (الفكرة المستعارة من ديكارت). ويعتبر الكوجيطو أساسا للأسباب التالية:

- الكوجيطو مبدأ يؤسس كل تجربة

- لا يقوم الكوجيطو على أساس آخر، وهذا يضع حدا لعملية التراجع اللامتناهية للوراء بحثا عن أساس للأساس...

- هو مبدأ كوني يخص جميع الناس.

وهوسرل يقبل بوجود العالم، ولا يشك في وجوده وإنما يعلق الحكم على وجوده أو عدم وجوده. أي أنه يضع وجود العالم بين قوسين (الإيبوكي). وهذا الاختزال الفينومينولوجي الذي يتم عبر تعليق الحكم يضعنا وجها لوجه أما الوعي بالعالم، وبالتالي البحث عن ماهية الوعي في مواجهة العالم.

ويكشف تعليق الحكم عن بنية أساسية للفينومينولوجيا وهي القصدية. وهي الخاصية الأساسية التي يتصف بها الوعي وهي كونه موجه دوما نحو موضوعه. فالقصدية هي الوعي بشيء ما. فنمط وجود الوعي يختلف عن نمط وجود الأشياء المادية. لذلك فبنية القصدية تميز ما هو نفسي عما هو مادي. فليس الوعي مجالا مغلقا توضع فيه الصور والإدراكات الحسية، وإنما الوعي هو قصدية منتجة للمعنى، فإدراك شجرة على سبيل المثال ليس هو تخيلها. فللقصدية دور هام في عملية الإدراك: فنحن لا ندرك إلا مظاهر الأشياء،

أي ما يسميه هوسرل الخطاطات العامة للأشياء، الخطوط العريضة أو الخطاطات المختزلة للأشياء والتي تتطلب وجود قانون يوحدها. والقصدية تمكن من تقديم المعطيات الناقصة بشكل استباقي وتسمح للذهن بملء الفراغات التي تسبب فيها الإدراك، وعملية التوحيد والاستباق في تقديم المعطيات الناقصة تشكل الموضوع المكتمل للوعي.

وعلى سبيل المثال: لما ننظر إلى شخص معين انطلاقا من جزء فقط من جسمه، لما ننظر إليه من ظهره فقط أو من جانب من جانبيه، بحيث تخفي عنا عملية الإدراك المعطيات الأخرى، فلا يتم التوقف عند الجزء الذي أدركناه، وإنما تقدم القصدية الخصائص الأخرى التي أخفاها الإدراك. فالقصدية تقدم قانونا يقوم بتوحيد الخطاطات العامة التي وفرها الإدراك والمعطيات الضرورية الأخرى التي أخفاها الإدراك لاكتمال الموضوع في الوعي.

ويمكن تقديم منهج هوسرل في الخطوات التالية:

1- عدم اتخاذ أي حكم بصدد الأشياء المادية الموجودة خارج الذات، أي خارج الشعور أو الوعي، قبل أن تتم عملية الإدراك. أي أنه علينا قبل عملية الإدراك وضع تلك الأشياء بين قوسين، ووضعها أيضا خارج مجال انتباهنا. وبتعبير آخر، يجب البدء بقضايا موضوعية نقبلها جميعا دون أدنى شك، لكي نؤسس معرفة يقينية. ولتحقيق هذا الأمر لا بد من البعد عما هو تجريبي والتخلص من أي افتراضات سابقة أو أحكام مسبقة مهما بدت لنا راسخة. كما لا ينبغي أن نبحث عن اليقين في القضايا التجريبية لأنها مجرد قضايا احتمالية.

2- البحث عن القضايا اليقينية في الشعور أو الذات، لأنني لا أشك في وجود خبرات الذات أثناء شعوري بها، وهي خبرات خالية من الافتراضات والأحكام المسبقة، وأفكار الشعور هي معطيات مباشرة وهي الظواهر بالمعنى الدقيق للكلمة. أي بناء الماهية في الشعور، والانطلاق من الداخل وليس من الخارج، لان الشعور أصبح ذاتا وموضوعا في نفس الوقت.

3- القيام بعملية تحليل أفعال الشعور باعتبارها موجهة نحو مواضيعها، تحكمها قصدية نحوها. فلا وجود لفعل ليس له موضوع، كما أن كل فعل هو فعل موجه نحو موضوع معين.

4- وصف الماهيات وصفا يوضح ويحلل دون الاعتماد على أي معطيات مسبقة. فماهية شيء ما هي المعرفة الضرورية بذلك الشيء. كما أن ماهية الشعور هي دوما شعور بشيء ما.
وبتعبير آخر القيام بعملية إيضاح حتى لا تختلط الماهيات، لأن المنهج الظاهراتي هو أيضا منهج يتوخى الإيضاح.

2. اللغة الفلسفية

اقترح فرنسيس باكون إيجاد لغة عالمية تردّ الاعتبار للطبيعة كما تصفها علوم القرن السابع عشر. فاللغة الفلسفية الفعلية في نظره هي تلك اللغة الفلسفية التي تعكس الطبيعة فعليا، وبما أن اللغة الفلسفية الموجودة شُكِلت في غياب الدقة العلمية فيجب اختراع لغة فلسفية أخرى .

ولقد بدأ الحلم بلغة فلسفية مع طوماس مور (1516) واستمر مع ديكارت الذي كتب في رسالة شهيرة إلى الأب ميرسين (1629) ما يلي :

"لو أن أحدا نجح في تفسير الأفكار البسيطة التي توجد في خيال الناس والتي يتكوّن منها كلُ ما يفكرون فيه، ولو أن هذا الأمر توصل إليه الناسُ جميعا، سأجرؤ على أن آمل بعد ذلك بوجود لغة عالمية من السهل جدا تعلمُها ونطقُها وكتابتُها، والتي سوف تساعد (وهذا هو الأساسي) على الحُكم الصائب بحيث تقدم له جميع المعطيات مما يستحيل معه الوقوع في الخطأ (...) وأقول أن هذه اللغة ممكنة، وأن بإمكاننا إيجاد العلم المختص بها، وسيتمكن الفلاحون بواسطتها من الحكم على حقيقة الأشياء أفضل مما يفعله الفلاسفة اليوم ."

وتطرق لهذا الإشكال الأسقفان الإنجليزيان Wilkins و Godwinوتطرق له أيضا التشيكي Comenius والفيلسوف الألماني .Leibniz

وعالج ليبنتز مشروع هذه اللغة العالمية الفلسفية في مؤلفه (مقالة في فن التحليل التوافقي (Dissertation sur l'art combinatoire وتخيلَ لغة تسمح بحل كل أنواع المشاكل القانونية والسياسية واللاهوتية نظرا لأنها ستكون خالية من الغموض وستكون متمتعةً بالوضوح .

وعلق جاك دريدا على هذه التجربة قائلا: "تكونُ الفلسفة منسجمة مع نفسها في اللغة المسماة طبيعية، ولم يكن من الممكن أبدا صَورنتُها كليةً بتحويلها إلى لغة اصطناعية، بالرغم من بعض المحاولات المثيرة للعاطفة في تاريخ الفلسفة ."

تقول باربارا كاسان (من المركز الوطني للبحث العلمي والمديرة العلمية للمعجم الأوروبي للفلسفات، قاموس الكلمات غير القابلة للترجمة) حول اللغة الفلسفية :

"لقد أردنا التفكير في الفلسفة من خلال اللغات وملاحظة التغيرات التي ستحدثُ في طرقنا في التفلسف. أردتُ أن يحضر تعدد اللغات (...) في الفلسفة ."

لكن هذا المشروع لا يمكن أن يتجاهل المواقف التي تم التعبير عنها بصدد اللغة الفلسفية وهيمنة اللغة الإنجليزية وتحديها لجميع اللغات. وفي هذا السياق تضيف باربارا كاسان :

"يواجهني عدوان لتحقيق هذا المشروع: الأول، هيمنة اللغة الإنجليزية الرسمية، لغة المجموعة الأوروبية والندوات العلمية، ورغم أنها فعّالة ولكنها لم تعد لغة تقريبا. والعدو الثاني هو التقليد الهايدغري حول اللغة الفلسفية (الواحدة والشاملة) الذي يحتلُ مكانة مسيطرة في تاريخ الفلسفة. فهايدجر يعتبر أن الفلسفة الغربية وُلدت في اللغة اليونانية أكثر مما ولدت في اليونان، وأن اللغة الألمانية هي اللغة الوحيدة التي تعثر من جديد على عمق اللغة اليونانية وإبداعها الفلسفي ."

تنتقد باربارا كاسان موقف هايدغر من اللغة الفلسفية القائل بوجود تراتبية في اللغات. فاللغة اليونانية لغةٌ فلسفية في نظر هايدغر ليس بفضل المصطلحات الفلسفية التي ميزتها عن غيرها من اللغات، ولكن لأنها لغة تتفلسف كلغة، وهذه الخاصية لا تتوفر إلا في اللغة الألمانية في اعتقاده .

وتواجه باربارا كاسان موقف هايدغر بموقف اللساني الألماني Wilhelm von Humboldt الذي يعرف بالفرنسية باسم (Guillaume de Humboldt) (1767- 1835) :الذي يرى بأن "كل لغة تعبر عن المفهوم بطريقة مختلفة أي أن تعبير كل لغة عن المفهوم يتضمن اختلافا."

وتستنتج الباحثة استنتاجا له أهمية كبرى على مستوى معنى اللغة الفلسفية وعلى مستوى معنى الترجمة: "لقد لاحظنا مرارا وتكرارا (وهو ما أكده البحث والتجربة) أنه إذا استثنينا الأشياء المادية الخالصة، فإن أية كلمة في أية لغة لا تعادل تماما أية كلمة في أية لغة أخرى ."

وإذا كان من الواضح أن مشروع اللغة الفلسفية العالمية المصطنعة هو مجرد يوطوبيا، وأنه لا وجود بالمرة لإسبرانتو (لغة اصطناعية أعدها في نهاية القرن 19 Ludwik Lejzer Zamenhofلتيسير التواصل بين الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة، ونشر مشروعه سنة 1887، تحت عنوان "لغة دولية"، ووقعه باسم مستعار هو Doktoro Esperanto أي الطبيب الذي يأمل) فلسفي بالرغم من توفر عناصر مثل العقلانية والكونية وتأثير الرياضيات لأنه لا يمكن انتزاع الفلسفة من التعبير باللغة المحلية أو اللغة الأم، فإن فرضية وجود لغة لها امتياز على لغات أخرى تستحق المناقشة .

يقول هايدغر (في ما هي الميتافيزيقا):

..."اللغة اليونانية هي إلى جانب اللغة الألمانية أقوى اللغات، واللغة التي تعتبر لغة العقل أكثر من أية لغة أخرى...". وإذا كان قول هايدغر صحيحا فكيف نفسر أنه لم تتمكن

أية لغة طبيعية من احتكار التعبير عن الفكر الفلسفي؟ فهيراقليطس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم كتبوا باليونانية، ومونتيني وديكارت وغيرهم كتبوا بالفرنسية، وكانط ونيتشه وغيرهم كتبوا بالألمانية، وكيركجارد كتب بالدانمركية... ويمكن قول نفس الشيء عن فلاسفة آخرين كتبوا بلغاتهم .

لقد كانت اللغة الألمانية موضوعا للتمجيد والتنقيص من قيمتها .

فالفيلسوف فيخته يميز بين اللغة الحية واللغة المشتقة، ويعتبر اللغة الألمانية لغة حية. واللغة الحية "هي نسق مغلق حي في تطور مستمر بدون قطيعة مع الجذور القديمة". أما اللغة المشتقة "فهي التي تتأثر بلغة أجنبية، والتي أصابها الضعف والتشويه والتغير، وأصبحت نتيجة لذلك لغة ميتة لابتعادها عن تقاليدها وانفصالها عن جذورها التي تضخ فيها الحياة ."

أما أدورنو فيحب اللغة الألمانية وينتقد نمطيتها، وعن هذا الموقف المزدوج من اللغة الألمانية يقول جاك دريدا: "أراد أدورنو الاستمرار في حب لغته الألمانية (...) ولكن بدون نزعة وطنية، بدون نرجسية جماعية لميتافيزيقا اللغة، وضد ميتافيزيقا اللغة الوطنية هذه ."...

لكن النقد اللاذع للغة الألمانية هو الذي عبر عنه نيتشه حين اعتبرها أقل شأنا من اللغات اللاتينية، لأن الألمان في نظر نيتشه شعب بربري خشن ومحروم من أي معنى للأسلوب. وما يعزز هذا الأمر هو تصريح نيتشه (ضد فاغنر) "أنه يفضل قراءة شوبنهاور في ترجمته الفرنسية". ويعلق (ماتيو كسلر) على هذه المسألة قائلا: "نعرف أن الترجمات الفرنسية للجمل الطويلة للفلاسفة الألمان يمكنها أن تقوم بتجزئتها إلى تعابير أكثر خفة وأقل تعقيدا وبالتالي فهي في الظاهر أقل إبهاما، وهو الأمر الذي كان يرضي نيتشه."

ويضيف ماتيو كسلر "أن نيتشه تأسف لكونه لا يتقن اللغة الفرنسية بما فيه الكفاية ليتمكن من التحرر من كتابة مؤلفاته بالألمانية التي هي لغة يتهمها بالافتقار للثقافة والأسلوب والصقل الدقيق ."...

ومن جهة أخرى نجد أن سارتر يفضل لو تمكن من التعبير باللغة الإنجليزية. يقول سارتر: "حينما أتناول كلمة إنجليزية لها قيمة تحليلية، أي تلخص بداخلها عددا كبيرا جدا من الأشياء، أو حين آخذ بعين الاعتبار كون التركيب في اللغة الإنجليزية مبسّط جدا، أفكر أحيانا أنني كنت سأفضل التعبير باللغة الإنجليزية عن التعبير باللغة الفرنسية بسبب الصعوبة التي تواجهني في التعبير التركيبي باللغة الفرنسية لأنها في العمق لغة تحليلية ."

(L'écrivain et sa langue, 1965, Entretien avec Pierre Verstrater, Positions IV, Gallimard, 1992)

لقد قطعت اللغة الإنجليزية أشواطا كبيرة في السيطرة والهيمنة على الصعيد العالمي منذ أن عبر سارتر عن إعجابه بها في منتصف الستينات. تقول ماريانا ياغيللو Mariana Yaguelloعن وضعية اللغة الإنجليزية حاليا: "تخضع اللغة الإنجليزية اقل من الفرنسية للقواعد الأكاديمية، كما أن تنوعاتها المختلفة معترف بها ومقبولة، تتمتع بهالة الحداثة والشباب والحيوية، إنها لغة التسلية والمتع، تتمتع بدلالات غير مباشرة للتعاطي للعب كما تتمتع بالحظوة، كما أن بنيتها الداخلية تعتبر عاملا لصالحها، فهي لغة هجينة مرنة جدا... ويطلق حاليا على اللغة الإنجليزية عبارة "اللغة القاتلة" (التي تقتل لغات أخرى Killer language).

13. السياسة

1. ماكس فيبر: السياسة بين محترفي السياسة والمناضلين

تطرق عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) في كتابه Le savant et le politique (الذي تمت ترجمته تحت عنوان: "العلم والسياسية بوصفهما حرفة"، المنظمة العربية للترجمة، وتشي ترجمة العنوان بخيانة معنى العنوان، وخيانة مضمون التميز الذي أقامه ماكس فيبر ما بين من يحترف السياسة ويقتات منها ومن يحيى من أجل السياسة: المناضلون) تطرق لكيفية اشتغال السياسة، وكيفية حصولها على المشروعية من خلال إبراز وتوضيح أهمية الدولة المالكة للسلطة السياسية في المجتمعات الحديثة.

تُعرّف السياسة من خلال السيطرة. فهي مجموعة من الأفعال الإنسانية التي تتضمن سيطرة الإنسان على الإنسان. من الممكن أن تكون السيطرة عقلانية (لما تقوم على شرعية التدابير المتخذة، وعلى شرعية الذين يقومون بتلك التدابير)، ويمكن ان تكون تقليدية (لما تتأسس على الاعتقاد بالطابع المقدس للتقاليد وبمشروعية الذين يتصرفون في هذا المجال باسم التقاليد) كما يمكن أن تتأسس على الكاريزما (لما تتأسس على التفاني المتميز، والذي يجد تبريرا له في الطابع المقدس أو القوة البطولية لشخص ما أو لنظام ما).

تُفهم السياسة، في المجتمعات الحديثة على وجه الخصوص، في علاقة بالدولة. فالسياسة، في هذه الحالة، هي التوجه الذي تختاره مجموعة سياسية، تسمى الدولة، أو التأثير الممارس على هذا التوجه.

تحتكر مؤسسة الدولة العنف المشروع، أي أن الدولة وحدها ترتكز على امتلاكها الحق في استعمال العنف، كما أنها الوحيدة التي بإمكانها الترخيص لأي كان (فردا أو مؤسسة) بالحق في الدفاع عن النفس.

تسمحُ السياسة بوجود أخلاقين فهي تتجسد على المستوى الأخلاقي من خلال حالتين وجدانيتين مختلفتين. فكل نشاط توجهه الأخلاق يمكن أن يكون خاضعا لمبدأين مختلفين عن بعضهما البعض ومتعارضين وهما: أخلاق المسؤولية وأخلاق الاقتناع.

فأخلاق المسؤولية مستلهمة من فلسفة مكيافيلي السياسية، وهي تؤول العمل السياسي اعتمادا على العلاقة ما بين الوسائل والغايات. فالمسؤول في الدولة، على سبيل المثال، يقبل استعمال وسائل، ترفضها الأخلاق المشتركة بين أفراد المجتمع، من أجل

الصالح العام. لكن هذه الأخلاق تقود إلى قبول أية وسيلة كيفما كانت. لذلك لا يمكن للمجتمع، حسب ماكس فيبر، الاكتفاء بإجماع حول الغايات، لأن كل إجراء سياسي يتضمن امتيازا لصالح طبقة اجتماعية معينة، وتضحية من طرف طبقة اجتماعية أخرى. أي أن هناك بالضرورة رابحون وخاسرون.

أما أخلاق الاقتناع فتحث كل فرد على أن يتصرف وفق مشاعره بدون الرجوع للنتائج المرجوة من العمل السياسي، ويمثل هذه الأخلاق النقابيون الثوريون والنشطاء من أجل السلام.

يجد كل فرد نفسه، في العمل السياسي، موزعا بين موقفين:

- موقف المسؤول في الدولة الذي يميل لأخلاق المسؤولية

- وموقف المواطن الذي يميل لأخلاق الاقتناع

إذن يمكن أن تُمارس السياسة بطريقتين مختلفتين:

- طريقة السياسي المحترف (الموظف، الصحافي، المسؤول في الدولة...) الذي يكسب أرباحا من السياسة ويجعلها مهنة له

- طريقة المناضل الذي يحيى من أجل السياسة ويجد فيها سببا لتحقيق ذاته

أي أن هناك فئات تقتات من السياسة وتجني منها أرباحا، وهناك من يحيى من أجل السياسة، وهذا التمييز بين الفئتين يرتكز على المعيار المالي.

يرى ماكس فيبر أن احتراف السياسة (اي جعلها وسيلة للربح) يشكل عائقا أما تحقيق الميل الإيجابي والمنزه عن المصلحة الخاصة نحو السياسة. ومن الواضح أن هناك صراع بين التصورين والممارستين للسياسة: صراع حول المصالح. فالأحزاب السياسية التي تعتبر أداة الحياة الديمقراطية هي في الواقع مجرد وسائل تراقبها وتستغلها "فئة من الأعيان" تكون على رأس هذه الاحزاب عمليا، تستغل "الكاريزما" التي تتمتع بها لتوجيه هذه الأحزاب نحو ما يحقق مصالحها (أي مصالح فئة الأعيان).

وبالرغم من كل ذلك، تظل السياسة نشاطا إنسانيا نبيلا لكونها تعمل في مجال المستقبل. والمستقبل هو بطبيعته غير أكيد وغير مضمون، لذلك تتطلب السياسة أشخاصا يتحلون بمميزات مهمة مثل: الشغف بالقضايا التي يؤمنون بها، الصبر، الإحساس بالمسؤولية وبعد النظر.

2. مفهوم "السياسي" حسب كارل شميت

قدم كارل شميت Carl Schmitt تصورا جديدا عن "السياسي" (البعد السياسي الملازم للجماعة البشرية) مقارنة بمن سبقه من الباحثين. وينص تصوره على أولوية "السياسي" على الحق/القانون، لأن "السياسي" هو الذي يمكن الحق/القانون من أن يصبح واقعا ملموسا. ويرى أن النظام السياسي قائم في استقلال عن الحق/القانون من خلال قرار سيادي يتعلق بمحاربة المعارض الذي صار عدوا.

لا يحصل مفهوم "السياسي" على معناه الأساسي من الدولة. وعلى عكس المفكرين الذين عاصروه لا يخلط كارل شميت بين "السياسي" ومؤسسة الدولة. إنه يفرق بين الاثنين لأن النشاط السياسي سابق في وجوده على الدولة، وهذه الأخيرة ليست إلا تعبيرا من تعبيراته (أي السياسي) الممكنة. يفترض مفهوم الدولة وجود مفهوم "السياسي". فالدولة لم تكن موجودة دائما، إنها منتوج من نتاجات العصر الحديث، أي أنها أداة سمحت للملكيات الأوروبية (ابتداء من القرن السادس عشر) بإنهاء الحروب الخاصة وفرض احترام النظام في حدود مجالاتها الترابية. وبينما يرى البعض أن زوال الدولة سيؤدي إلى زوال السياسة، يرى كارل شميت أن هذا التصور خاطئ. فمفهوم "السياسي" بالنسبة له غير قابل للزوال مادام الانسان يعيش في مجتمع، لأن الحياة الجماعية ينبغي أن تنظم بالضرورة، وهذا التنظيم هو الذي يمنح لوجود الجماعي بعده السياسي.

لما تؤدي حرب أهلية أو ثورة إلى القضاء على الدولة، يستمر النشاط السياسي رغم ذلك، بل يكون أكثر كثافة من السابق (في ظل قيام الدولة). إن الدولة بالنسبة لكارل شميت هي هيئة تتفكك في وضعيات استثنائية بسبب المنافسة ما بين إرادتين سياستين معاديتين لبعضهما البعض، هذه المنافسة التي ستستمر حتى تنتصر إحدى الإرادتين على الأخرى.

إن مفهوم "السياسي" يُعرّف من خلال التمييز بين الصديق والعدو. إن ما يميز "السياسي" هو التمييز بين الصديق والعدو، فهو بذلك يقدم مبدأ للتعرف على كل منهما له قيمة معيارية. فجدلية العدو والصديق مفيدة عمليا لأنها تسمح بالتخلص من الأبعاد الأخلاقية والجمالية "للسياسي". فالخطاب السياسي (على سبيل المثال) يستعمل كلمات وثيقة الصلة بالبلاغة الحربية (مثل: الحملات، الواجهات الكلامية، معارك الرأي، النصر والهزيمة في الانتخابات، ربح مقاعد انتخابية وخسارة أخرى...). إن النشاط السياسي يحل محل عنف لا يشفى من آثاره. يفضل كارل شميت المنافسة والصراع بين الدول على المنافسة والصراع بين الأحزاب السياسية.

يتضمن مفهوم السياسة احتمال وقوع الحرب، فالتمييز بين الصديق والعدو يعلن إمكانية وقوع الصراع المسلح. يشير كارل شميت للإغريق الذين كان العدو بالنسبة لهم هو دوما عدو للشعب، أي العدو الخارجي. فإذا كانت الحرب ليست إلا الوسيلة القصوى لممارسة السياسة، فإنها تبدو أيضا "استمرارية السياسة بوسائل أخرى" حسب تعبير كارل فون كلاوزفيتز Carl von Clausewitz. إن الحرب هي تمديد للسياسة مثلما السياسة هي تمديد للحرب.

3. جاك إيلول: الأحزاب السياسية هي مجرد آلات ضخمة تمكن من الوصول إلى السلطة

يوضح جاك إيلول Jacques Ellul (1912 - 1994) في كتابه " L'illusion politique, éditions Table ronde, 2018" (الوهم السياسي) أن الوهم السياسي ظاهرة تُعتبر مفارقة في حد ذاتها. ويُبينُ أيضا أن تنامي الإدارة والمساهمة الفعالة للجماهير في الحياة الديمقراطية هو المسؤول عن تسييس جميع المشاكل.

ويرتكزُ هذا التطور بالأساس على التباسٍ يتعلق بمعنى كل من السياسة والمجتمع. وهذا الالتباس نتج عن حضور الدولة في كل مكان وفي كل شيء، وهو حضور شمولي ترعاه الدولة.

يُخفي الوهم السياسي غياب مشاركة المواطنين في السلطة السياسية فعليا. فمساهمة المواطن في الديمقراطية هي مجرد وهم لأن المواطن يخضع لعالم ذهني، كما أن رفاهيته تسلبه الرغبة في المساهمة في الديمقراطية. إن الالتزام السياسي من خلال الانخراط في حزب سياسي لا يسمح للمواطن بالمساهمة في السياسة الواقعية لأن الأحزاب السياسية هي مجرد آلات ضخمة تمكن من الوصول إلى السلطة، وهي آلات لا يمكن للالتزام السياسي التحكم في اختياراتها الكبرى.

يرتكز الالتزام السياسي أساسا على عنصرين هما:

- وهم الاتحاد الجوهري بين الحزب والمناضل.

- تعهد المناضل بالتخلي عن حريته كمقابل الانتماء لعالم غامض وسري هو عالم الحزب.

يتعلق الأمر عموما بفكرة الحوار عن طريق الاقتراع العام والتي هي فكرة خدّاعة: الرأي السياسي ليس ثابتا، كما أن التصويت لا يسمح بالتعبير عن هذا الرأي السياسي بالضرورة. فما يُقدّمُ للناس في مجال السياسة هو ديمقراطية الدعاية، تلك الديمقراطية الدعائية التي ينحصر فيها اختيارُ الفرد في الانخراط بحماس في جميع القرارات المتخذة باسمه، أو في صياغة كل ما يُقال له بسلطويّة.

إذا كانت الديمقراطية تقوم على أساسٍ هوَ: اختيار الحكام ومنحهم حرية اتخاذ القرار، فإن هذا الأمر يدعو إلى إعادة النظر في مدى فائدة النقاشات والتصويت. وفي آخر المطاف، فإن الديمقراطية ما هي إلى إعادة بناء للنظام الإقطاعي (الفيودالي)، وقد حلّت الأطر السياسية المحترفة في الديمقراطية محل السادة النبلاء في العهد الإقطاعي.

يُخفي الوهم السياسي احتكار الدولة للقرار السياسي. ويُوضح جاك إيلول أن القرار السياسي على المستوى الواقعي ليس حرّا بسبب ثقل تأثير الإدارة. فالمواطنون لا يستطيعون الاستيلاء من جديد على مراقبة الدولة. إن عملية اتخاذ القرار السياسي تغيرت: فالدولة الحديثة هي قبل كل شيء آليات بيروقراطية عظمى، وليست مجرد جهاز مركزي لاتخاذ القرار، تذوب شيئا فشيئا في الإدارة التي تضخمت تضخما كبيرا. ويرى أيضا أن ما كان في الأصل مصدرا لنظام التبليغ تحوّل تدريجيا إلى نظام لاتخاذ القرارات.

إذا لم تكن الإدارة تحت سيطرة السلطة السياسية، وإذا لم تكن تنشر أية أيديولوجية، فإنها تُولّدُ، بطريقة لا إرادية، تصلبا للجسم الاجتماعي: لذلك لن يكون بالإمكان اعتبارُ أي اختيار من اختيارات الإدارة اختيارا حاسما، فالإدارة تشتغل بدافع الضرورة فقط.

لما يفضلُ النظام البيروقراطي إدارة الأشياء على حكم البشر، فإنه لن يقود إلا إلى تنظيم الأشياء بواسطة الأشياء. إنه من باب الوهم الاعتقاد بأن النظام البيروقراطي يُمكن تأطيره بواسطة الديمقراطية، لأن هذه الأخيرة ليست في الواقع إلا وسيلة لتأطير الجماهير.

يُحافظ الوهم السياسي على الفكرة القائلة بأن الدولة يمكنها حل المشاكل الفردية. يوضح جاك إيلول أن السياسة اكتسبت بُعدا دينيا. وإذا مكنت السياسة من حل مشاكل التدبير المادي للمجتمع، فإنها عاجزة مع ذلك عن حل المشاكل المادية للإنسان.

وبما أن الإنسان يهربُ من مصيره ومن مسؤولياته الخاصة (كما يتضح ذلك من خلال علاقته بالدين)، فإنه ينتظر تحقيق ذاته تحقيقا كاملا من طرف قوة عليا غريبة لها قدرات لا محدودة (مثل السيادة).

لذلك يتم التفكير في كل المواضيع بعبارات سياسية، وتغطية كل شيء بكلمة سياسة، ووضع كل شيء في يد الدولة، واللجوء للدولة في جميع الظروف، وتأجيل مشاكل الفرد لصالح مشاكل الجماعة، ونشر اعتقاد مفاده أن السياسة ملائمة لكل فرد وأن كل شخص يملك الكفاءة لممارسة السياسة... وبتعبير موجز: لقد تمّ تسييس الإنسان الحديث. لقد صار للسياسة بعد أسطوري بحيث أنها تعبر عن نفسها من خلال معتقدات وبصيغ عاطفية.

اكتسى تحوّلُ السياسة إلى دين مظهرين:

- غياب المسؤولية الشخصية يُصاحَبُ بمسؤولية كونية، وهو ما يعني نفي أية مسؤولية. كما أن الكونية يُحافَظُ عليها بإشاعة اعتقاد شبه أسطوري مفاده أن الحل موجود، وهو الأمر الذي يشجع على تعطيل المسؤولية الشخصية.

- تسييسُ المشاكل الذي يسمح بجعلها مجردة ويؤدي إلى محو الواقع البشري.

4. مكيافيلي والمكيافيلية

إن أشهر جملة تُحيل على فكر نيقولا مكيافيلي Nicolas Machiavel (1469-1527) هي: "الغاية تبرر الوسيلة". وبالرغم من أن هذه الجملة ليست لمكيافيلي، فإنها تلخص بدقة أساس فكره السياسي.

يوفرُ فكر مكيافيلي (المكيافيلية) المشروعية لاستغلال السلطة من طرف الحكام، واستعمالها لصالحهم. فكتاب (Il Principe)، الذي كتب بالإيطالية وترجم للعربية تحت عنوان "الأمير" (ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2004) "يُخلّص" السياسة من أوهامها وذلك "بتحريرها" من القيود القانونية والأخلاقية التي يُفترضُ أنها تخضع لها. فالسياسة حسب مكيافيلي ينبغي النظر إلى صلاحيتها بناء على نتائجها بغض النظر عن الوسائل التي استُعملت لبلوغ تلك النتائج. فحتى وإن كانت الوسائل المستعملة قذرة ولا أخلاقية ومُضرة بالمواطنين فإنها ستستعمل إذا كانت ستحقق النتائج المرجوة منها.

فليس هناك قيَم ولا أبعاد مثالية في السياسة حسب مكيافيلي. فهو يرتكز في بناء موقفه على الاعتقاد بأن جميع الناس مستبدون (بالقوة)، وما يميز المستبدين فعليا عن المستبدين بالقوة (أي بالإمكان) هو أن هؤلاء الأخيرين لم تتوفر لهم الامكانيات لتنفيذ استبدادهم. فالوانين حسب مكيافيلي غير كافية لممارسة الحكم، وبالتالي لا بد للحكام من اللجوء للقوة والعنف. إن واقعية مكيافيلي هي واقعية متطرفة، وقد تكون نتجت عن سيادة انعدام الأمن في إيطاليا في عهده. كان معاديا لأي تدخل لتغيير النظام الاجتماعي. لأن ذلك في نظره سيؤدي إلى القضاء على التوازن الاجتماعي.

يدعو مكيافيلي لعدم الثقة في المبررات التي تقدم لتبرير الأفعال السياسية والبحث عن الدوافع الحقيقية التي تقف وراء تلك الأفعال، ويرى ان التاريخ مليء بالعبر في هذا المجال. فالدوافع الحقيقية للأفعال السياسية هي حسابات مصلحية دقيقة. فالأشخاص الأذكياء كانوا على علم دوما بالفرق بين الدوافع الحقيقية للأفعال السياسية والتبريرات الواهية التي تقدم لحجب تلك الدوافع.

إن المكيافيلية هي براغماتية متحمسة لمصالح الحكام. تلغي من حساباتها المبادئ القانونية والأخلاقية في مجال السياسة. وتدعو للاعتماد على الاعتبارات العملية فقط. فالرهان الأساسي للمسؤولين في الدولة هو الحفاظ على توازن المصالح.

لا يهتم مكيافيلي بالعدالة، لذلك يدعو إلى توجيه المصالح المتصارعة فيما بينها لكي يقضي بعضها على بعض دون أن يمس ذلك السلطة بسوء. ولتحقيق هذا الهدف ينبغي أن لا تتجاوز قرارات المسؤولين في الدولة سقف الظروف التي يعملون فيها.

إن معيار نجاح اية سياسة حسب مكيافيلي هو نجاح أو فشل الأعمال السياسية للمسؤولين في الدولة، والذين عليهم أن يتصرفوا وفق الممكن من جهة، وحسب الظروف من جهة أخرى.

تقود المكيافيلية لإنكار الأخلاق رغم الواجهة الأخلاقية الزائفة التي تخفي بواسطتها إنكارها للأخلاق. يقترح مكيافيلي نظاما لا أخلاقيا وغير شرعي. فالدولة يمكنها في نظره أن تقوم بأعمال تناقض أقوالها، وأن تكون قاسية مع المواطنين، وأن تكون معادية للإنسانية، دون أن تعبأ بنتائج ذلك أخلاقيا.

لكن رغم كل "الجرائم" التي يمكن للدولة أن تقترفها، فإن عليها أن تبدوَ للناس متخلقة وتحترم القيم الأخلاقية. ينبغي أن يظهر الحاكم للناس على أنه "رحيمٌ ومُخلص وإنساني ونزيه ومتدين". ينصح مكيافيلي الحاكم بالتصرف وفق مصالحه ثم بعد ذلك يبحث عن تبريرات تجعل الناس يقبلون أفعاله على أنها ضرورية وتخدم مصالحهم. وعلى الحاكم أيضا أن يتصرف بكيفية تجعل الناس يهابونه ويخافون منه ويحبونه في نفس الوقت. كما عليه أن يستعمل المكر والخداع، وأن يقضي على خصومه أو يتحالف معهم، وأن يعتمد في حكمه على الأفراد الأكثر فساداً وارشاء، وأن يضحي ببعض الأفراد لتجنب الحرب الأهلية. فقاعدة الحكم هي: الخوفُ من الحاكم ومحبتُه.

انطلاقا من هذه الأفكار التي تشكل أساس مذهب مكيافيلي استحق هذا الأخير لقب "أب علم السياسة".

5. مكيافيلي: الغاية تبرر الوسيلة

(تصور مكيافيلي للسياسة والسلطة والعنف)

اشتهر تصور مكيافيلي للسياسة باعتباره تصورا فاضحا للعمل السياسي لأنه أقر صراحة أن السياسة تهتم بالنتائج التي تتوصل إليها ولا تكترث بتاتا بالوسائل التي تستعملها لبلوغ تلك النتائج. من المشروع استغلال السلطة حسب تصور مكيافيلي للسياسة. ولقد قام بتخليص السياسة من الهواجس القانونية والأخلاقية.

يرفض تصور مكيافيلي كل نزعة مثالية (أي تقوم على المبادئ المثالية أخلاقيا وإنسانيا) في هذا المجال. ويعتقد أن جميع الناس مستبدون بالقوة (أي أن الاستبداد جزء من تكوينهم الأصلي حتى وإن لم يظهر صراحة). وأن عدم تحولهم إلى مستبدين بالفعل (أي يمارسون الاستبداد في الواقع) هو عجزهم عن ذلك لعدم توفرهم على الإمكانيات للمرور للفعل.

إن الطبيعة الإنسانية طبيعة حيوانية في أساسها حسب هذا المفكر السياسي الإيطالي، ولهذا السبب لا يمكن أن تكون القوانين كافية لحكمهم. ولهذا ينبغي اللجوء للقوة. يرفض مكيافيلي كل العمليات التي تهدف إلى تغيير النظام الاجتماعي خوفا من هدم التوازن القائم. ويلجأ للتاريخ لتدعيم موقفه. ويدعو إلى عدم تصديق الحوافز التي تقف وراء العمل السياسي والتركيز، عوض ذلك، على الدوافع الحقيقية التي هي: المصالح الفعلية.

وهذه الحقيقة (كون المصالح الفعلية هي محرك السياسة) يعرفها الأشخاص الأذكياء الذين تعمقوا في السياسة بل كانوا يخبرون الحكام بها لكنهم لم يكونوا يعلنون عنها. أما مكيافيلي فهو يصرح بها في كتابه الشهير "الأمير" (Le prince).

يعتبر تصور مكيافيلي للسياسة تصورا نفعيا لا يأخذ الاخلاق بعين الاعتبار (ولا يمكن في نفس الوقت وصفه بأنه لا أخلاقي). إن هذا التصور هو صيغة متطرفة للبراغماتية (أو النفعية). فالشؤون السياسية لا ينبغي أن تخضع لأي مبدأ قانوني أو أخلاقي، بل ينبغي أن تخضع للاعتبارات العملية فقط. إن الرهان الأساسي للمسؤولين في الدولة هو الحفاظ على توازن المصالح. لا يهتم مكيافيلي بتحقيق العدالة، وإنما يهتم بإيجاد وتطبيق خطة جهنمية تتمثل في استغلال المصالح المتضاربة لكي يقضي بعضها على بعض دون أن يلحق ذلك ضررا بالسلطة. ولبلوغ هذا الهدف ينبغي أن لا تأخذ القراراتُ السياسية بعين الاعتبار إلا الظروف الواقعية المعيشة. فعلى الحاكم أن يتلاءم مع الظروف موظفا جهوده من أجل تكييفها مع مصالحه. كما أن المعيار الذي ينبغي أن يتحكم في السلطة السياسية هو: نجاح أو عدم نجاح الأعمال التي قررت السلطة إنجازها على أرض الواقع. وبناء على ذلك فإن الغاية تبرر الوسيلة. فالنجاح هو الذي يضفي الطابع الاخلاقي على الأعمال التي أدت إلى تحقيق ذلك النجاح.

إن القاعدة الأساسية التي ينبني عليها تصور مكيافيلي للممارسة السياسية هي: ملاءمة الفعل السياسي للمستجدات والطوارئ الواقعية. وبهذه الكيفية يتفسخ تصور مكيافيلي ليصبح تصورا لا يقيم أي وزن للقيم الأخلاقية. كل الحكومات مجبرة حسب هذا التصور على التمويه على موقفها هذا بالاكتفاء بإعلان واجهة أخلاقية صورية لا قيمة لها. ويمكنها أن تلجأ إن اقتضى الأمر ذلك:

- لاتباع سياسة غير شرعية

- لعدم الوفاء بوعودها

- للتناقض في أقوالها

- لمعاداة الإحسان

- لمعاداة الإنسانية

- لمعاداة الدين

- للجوء للقوة والمكر والخداع

يطالب مكيافيلي الحاكم بالتصرف حسب مصالحه أولا، ثم بعد ذلك يلائم الأقوال مع الأفعال. فمبادئ السياسة الداخلي حسب مكيافيلي هي:

- نشر الخوف (والعمل على أن يظل الحاكم محبوبا)

- استعمال الحيلة والمكر

- القضاء على الخصوم أو التحالف معهم

- الاعتماد على الرعايا الأكثر ارتشاء

- التضحية بأكباش فداء لتجنب الحرب الأهلية

إن هذا التصور عن السياسة هو الذي مكن مكيافيلي من أن يُتوّج أبا لعلم السياسة. ولقد كان أول مفكر في هذا المجال فصل السياسة عن الدين والاخلاق والمجتمع.

6. ما مكانة مكيافيلي في سياسة الدولة المغربية؟

يستندُ الحكامُ على تصورات سياسية في حُكمهم. وقد يَضطلعون بهذه المهمّة وحدَهم أو يستعينون بخدام لهم في حاشيتهم. وقد يختارون هذه المَرجعية أو تلك طبقا لمصالحهم وأمزجتهم. ويبدو أن المرجعيَة المُفضلة للحكام في البلدان التي لا تنعمُ بالديمقراطية كما تبلورتْ وطُبِقَتْ في الغرب هي مرجعية مكيافيلي. ولما نتأملُ كيف تتعاملُ الدولة المغربية، من خلال أجهزتها المختلفة، مع قضايا ومِلفات معينة لا بد من التساؤل عن مكانة مكيافيلي (1469-1527) في ممارسات هذه الدولة وتعاملها مع المواطنين.

كتب مكيافيلي كتابَه "الأمير" كدليلٍ للحاكم يَستعمله في حكمه للشعب. وكان ينوي تقديمه للأمير لورانزو الثاني "لأن المرءَ إذا أراد مَعرفة طبيعة الشعب معرفة جيدة فينبغي

أن يكون أميرا، وإذا أراد معرفة طبيعة الأمراء معرفة جيدة فينبغي أن يكون من الشعب". ويشترط مكيافيلي في الأمير أن يكون قادرا على التمييز بين الخير والشر حتى لا يخدعه الوزراء. كما ينصحُه بتجنب المدّاحين ومحترفي الإطراء، لأنهم لن يقولوا له الحقيقة، وأن يختار أشخاصا حكماء يحتكرون قول الحقيقة له حول القضايا التي يَسأل عنها فقط. لذلك عليه أن يُتقنَ فنّ السؤال وفنّ الإصغاء وأن يتمتّع بالصبر على الإنصات للحقيقة.

إن أشهر جملة تُنسبُ لمكيافيلي، وهي "الغاية تبرر الوسيلة"، لا أثر لها في مؤلفاته. لم يكن مكيافيلي مُنظرا للجريمة السياسية ولم يؤيدْ استعمال العنف بدون شروط، وركز على العكس من ذلك على تنويع الوسائل في مجال الحكم أي: استعمال القوانين والإقناع والقوة والحيلة والمظاهر.

وبالرغم من ربط اسمه بالحيَل والخداع فلم يذكر في كتابه الأمير إلا حيلتين هما: الحيلة الأولى هي تَخلصُ الحاكم (سيزار بورجيا) من نائبه الأول على أحد الأقاليم لوحشية تعامله مع السكان. وكان هذا الأخير يظنّ أنه لنْ يجرؤ أحد على تقديم شكاية ضده، وأن الحاكم لنْ يجرؤ على محاكمته، فلما أعدمه الحاكم "شعر الشعبُ بالرضا وأصابه الذهول مما فعله الحاكم". وبدا للناس أنه عادل، وتخلص في نفس الوقت من شخص خطير يهددُ مُلكه. والحيلة الثانية تتعلق بإمبراطور روما الذي كان يواجه منافسين له على الإمبراطورية، فاقنع أحدهما باقتسام الإمبراطورية معه إذا ساعده على التخلص من المنافس الثاني، ولما تحقق الهدف تخلص من المنافس الأول.

وقبل تمجيدهِ استعمالَ الحاكم للحيلة، اشترط أن يتحلّى بخصال ضرورية هي: الحزم، والحذر، والتبصر، والقوة. ونصح بعدم إساءة معاملة أيّ شخص، وعند الضرورة ينبغي تجريده من القدرة على الانتقام. وبخصوص الإقناع أكد على أن طبيعة الشعب متغيرة، وإذا كان من السهل إقناعه بفكرة ما، فإنه من الصعب ضمان استمرارية اقتناعه بها مدة طويلة، والحلّ حسب مكيافيلي هو العمل بالوسائل الضرورية لإقناع الرعايا بالقوة بما يرغب الحاكم أن يقتنعوا به. فالرعايا يشعرون بأنهم أحرار في ظل حكم الأمير بقدر ما يخدمونه، لكن بمجرد ما يكفون عن خدمته فلن يتردد في صب كل غضبه وعنفه عليهم.

يتضح أن الحيلة لا تستعمل إلا للتخلص من وضعية التبعية، لكن التبصر والحذر يُستعملان لتجنب المشاكل من الأصل. والمسألتان الأساسيتان الحاسمتان في فكر مكيافيلي هما: كيف يتم الوصول للسلطة؟ وكيف يتم الحفاظ عليها؟ وكلما كانت طريقة الوصول للسلطة سهلة كلما كان الحفاظ عليها صعبا، ما عدا في حالة الحكم الوراثي، شريطة عدم تجاهل الأمير لمؤسسات الأجداد والتكيف مع الإحداث المستجدة.

أما المهمة الضرورية التي على الأمير إتقان القيام بها فهي: التحكم في المظاهر. عليه أن يكون سيد المظاهر، أن يمتلك فن الظهور أمام الرعايا ليضمن التأثير عليهم. عليه أن يتقن التظاهر والادعاء والإخفاء والتصنع. فالناس بسطاء وينخدعون بسهولة، والخداع من خلال المظاهر وسيلة دقيقة للإخضاع. والخداع أكثر فعالية من العنف. فالتحكم في المظاهر أداة من أدوات السلطة. وهذه الأخيرة تُمارَس إما عن طريق القوانين، وإما عن طريق القوة، وقد يضطر الأمير لعدم احترام ما يراه الناسُ صائبا، والتصرف ضد ما وعدَ به الناس وضد الإحسان والإنسانية والدين، لأنه يكون مضطرا للحفاظ على حكمه. فعلى الحاكم "أن لا يحيدَ على الخير ما استطاع، وأن يعرف كيف يكونُ شريرا عند الضرورة"، كما عليه أن يتمكن من تجنّب "احتقار وحقد رعاياه له"، فمن أهم المشاكل التي تواجهه "إرضاء الشعب وإسعاده"، ومن الضروري "أن يكون صديقا للشعب"، لذلك عليه أن يتحلى بفضائل أخلاقية مثل الكرم والوفاء والأمانة. لكن "ليس من الضروري أن يتحلى بكل الصفات المطلوبة في الحكم، لكن من الضروري أن يتظاهر بالتحلي بها". وإذا كان جميعُ الناس يملكون عيونا يبصرون بها، فإن الأقلية منهم فقط هي التي تملك القدرة على الفهم، وهذه الأقلية لا تستطيع معارضة الأغلبية المؤيدة للأمير. لذلك يخطبُ الأميرُ ودّ الشعب ودعمَه ولا يعبأ بدعم أو بمعارضة المثقفين الذين يعتبرون أقلية. فالأمير يعتمدُ على الأغبياء الذين لا يستطيعون التعرف على الجانب الشرير للأمير الموجود وراء مظهره الخيّر.

إن الأساس الوحيد الذي تقوم عليه السياسة بالنسبة لمكيافيلي هو الفعّالية التي تمكنُ الأمير من الاحتفاظ بالحكم. ألا يبدو من خلال ما سبق أن مكيافيلي حاضر بيننا يتجول في شوارعنا؟

7. الديمقراطية حسب سبينوزا

يرى سبينوزا أن الديمقراطية هي أفضل الأنظمة السياسية. ويقدمها باعتبارها الصيغة المطلقة للسياسة في حدود كونها تحصل على مشروعيتها من الشعب مباشرة. فالديمقراطية تحمي الحرية. يدافع سبينوزا عن تصور ليبرالي وفرداني عن الديمقراطية. فهذا النظام هو الوسيلة الكفيلة بضمان الحرية والأمن الضروريين للسماح للفرد ببلوغ أهدافه. وينبغي أن يكون النظام الديمقراطي قويا إلى الحد الذي سيمكن للمواطنين من ان يكونوا أحرارا في أن يتفلسفوا.

تضمن الحرية للفرد حقوقا لا رجعة فيها. ولا يشرط سبينوزا الحرية السياسية بالملكية الخاصة، ولكنه يشرطها بالسلوك النزيه. كما أنه يدافع عن التسامح الديني. ويأمل في أن تقود الحرية الفردية داخل الدولة إلى جعلها (أي الدولة) تحترم حرية الدول المشابهة لها، أي تفضيل السلم على الحرب.

إن إقامة الديمقراطية عملية تعترضها عدة عوائق. يرى سبينوزا أن الديمقراطية ليست نظاما يمكن إقامته عمليا بشكل مباشر نظرا للاعقلانية البشر. وبناء على ذلك، فإن المبادئ الدينية مفيدة كموجه للسلوك، بل إنها ضرورية للأفراد العاجزين عن التصرف طبقا للعقل، وهؤلاء هم الأغلبية.

وإذا كان سبينوزا يعارض جهل الشعب بالمشروع الديمقراطي، فإنه يتصور الديمقراطية كمدرسة للعقل وللمعقولية. إنه يدافع عن بناء تدريجي للديمقراطية.

تقوم الديمقراطية الفعلية على سلطة قوية. ويؤكد سبينوزا أنه من غير الممكن الاعتماد على الطبيعية الإنسانية -والتي لا تسمح بازدهار الأخلاق ولا الاحساس بالعدالة ولا المسؤولية- لإقامة الدولة الديمقراطية. وكنتيجة لذلك فإن الاحترام المتبادل للحريات بين الأفراد لن يكون مضمونا إلا من طرف الدولة والتي تتحقق قوتها من خلال الحق، الذي يحسم وحده فيما هو عادل وما هو غير عادل.

تصلح قوة الدولة، في النظام الديمقراطي، لحماية الحرية الفردية على وجه الخصوص. ويثير سبينوزا ضرورة الحد من سلطة الدولة التي ينبغي ألا تكون طائشة ولا فظيعة. والحل هو تقسيم السلطة (بفضل بنية دستورية لتحقيق توازن بين السلطات) إلى نظام انتخابات، والاختيار العشوائي للمسؤولين، والمهام قصيرة المدى (غير القابلة للتجديد) والقضاة الجماعيون. كما أن التجمعات العمومية العديدة ستبرهن على فضيلة النقاش.

على المؤسسات، التي تتلاءم مع الديمقراطية التمثيلية بحكم العدد الكبير للناخبين، أن تسهر على أن تُمثل جميع الفئات الاجتماعية في هرم السلطة.

8. هيجل: ما هي الدولة؟

يرى هيجل Hegel أن الدولة هي نتيجة صراع الناس من أجل نزع الاعتراف، ويؤكد أنها تُنجِز مهمة أساسية هي "مصالحة المواطنين فيما بينهم". وتُنجزُ هذه المصالحة من خلال عمل تركيبي يجمع ما بين الأخلاق الأرستقراطية (التي هي أخلاق السيد الذي تمّ الاعتراف بكونه سيدا) ووجهة النظر البرجوازية (التي هي وجهة نظر العبد الذي اعترفَ بسيادة السيد).

ينبغي أن تقوم الدولة حسب هيجل على العقل، وأن تكونَ مُوَحّدة المكونات. ولتحقيق هذا الهدف يقوم الخطاب الفلسفي بدور أساسي هو إبراز وإظهار بنية الدولة في الواقع (أي أن دور الخطاب الفلسفي تّجاه الدولة ليس هو النقد).

يتصورُ هيجل الدولة كـ "كُلٍّ" مُنسجم ومُميّز عن غيره، بل يصل الأمر بهيجل إلى "تأليه" الدولة حين يعرفها تعريفا مبالغا فيه مثل قوله: "الدولة هي المعقول (من المعقولية) في ذاته ومن أجل ذاته"، وحين يقول أيضا: "إن ما يجعل الدولة موجودة هو كون الله يمشي على الأرض". وينبغي أن تشكلَ الدولة، حسب هيجل، وحدة عضوية تملك حياتها الخاصة بها.

تقوم الدولة بالتوفيق بين الخاص والكوني حتى لا تسحق الفرد وذلك لإبقائه (هو والعائلة والمجتمع المدني) في حالة تبعية لها. إن ما تقوم به الدولة من ضبط وتنظيم هو تجسيدٌ للحرية الحقة. ينبغي أن تكون الدولة السلطة الروحية الوحيدة. وبما أنها سلطة روحية فهي تُعوض الكنيسة باحتوائها ودمجها فيها وعدم السماح لها بإبداء الرأي في الشؤون العامة.

كما ينبغي أن يتمّ دمجُ العلوم أيضا في الدولة خصوصا وأن العلوم والدولة تبحثان معا عن الحقيقة الموضوعية. لقد أقام هيجل الدولة على القيم. وبما أن الدولة هي وحدة عضوية فلن تسمح بالفصل بين السلطات حتى لا يكون هناك تعارض بين هذه السلطة أو تلك، وحتى لا يختل التوازن، لأن التوازن الحق هو ذلك الذي يوجد ما بين السلطة التشريعية وسلطة الحكومة وسلطة الحاكم (الملك).

تزدهر الدولة في ظل الملكية الدستورية التي تضم أفضل ما في الديمقراطية والملكية والأرستقراطية. فالسيادة حسب الملكية الدستورية ينبغي أن تتجسد في شخص الملك وكذلك في بعض الاختصاصات الخاصة بالدولة "الإلهية" مثل الحق في إصدار العفو، كما أن نقل الحكم وراثيا يمنح للملك القدرة على التخلص من الاحتجاجات والمنافسات وهي لازالت في مهدها، كما يمنحه القدرة على فرض سلطانه بدون الحاجة للتبرير والتعليل.

لا تكون الحكومة مسؤولة إلا أمام الملك، وهذا الأخير يختص وحده باختيار الموظفين بناء على كفاءاتهم. والدولة كما يراها هيجل تحتقر الرأي العام، ولا تترك للشعب إلا حريةَ تعبيرٍ محدودة لأسباب تتعلق بالتسامح والحذر السياسي.

يعتبرُ هيجل الحرب قيمة سامية لأنها تكشف عن جوهر الإنسان. لذلك يحق للدولة أن تعمل على خلق الصراعات والحروب والتضحية بالأفراد من أجل تحقيق غاياتها ومن أجل أن تكون في مستوى مهامها. فالحرب تمكنّ من الحفاظ على السلامة الأخلاقية للشعوب، أما السلم طويل المدى فيصيبُ الشعوبَ بالكسل.

9. السلطة

لا يعيش الفاعلُ السياسيُ الذي يحترفُ السياسة من أجل السياسة فقط، وإنما يعيشُ أيضا، حسب ماكس فيبر، منها وبفضلها. وهو يمارس السياسة خدمَة لمصالحه الخاصة لأنه يجد فيها مصدرا دائما لدخل مادي، ويمارسها أيضا كممثل لمجموعات لها مصالح. وحسب بورديو فإن "جزءا من أنشطة السياسيين لا وظيفة لها ما عدا إعادة إنتاج الجهاز السياسي وإعادة إنتاج الفاعلين السياسيين".

لا يمكن أن يُوجد الفاعل السياسِي إلا اعتمادا على السيطرة، وعلى اللامساواة، وعلى ممارسة الإكراه والعنف على أفراد وفئات معينة من أجل تحقيق هدف استراتيجي هو: فرض امتثال المواطنين لقرارات الحكومة. وهذا ما يفسره ماكس فيبر بالقول بأن "كل سياسة تستعمل القوة كوسيلة خاصة، هذه القوة التي تعلنُ عن وجود العنف مُختفيا خلفها".

لكن من يحكم فعليا وعمليا؟ هل هو الفاعلُ السياسي؟ أم المجتمع؟ أم بنيات اقتصادية وسياسية خفية؟ يتم تعيين موظفين وتغيير مسؤولين، وتُعيّنُ الحكومات تلوى الاخرى، وتؤسس مؤسسات سياسية وإدارية لكن لا نعرف بالتدقيق من يتخذ القرار، وكيف ينفذ أو كيف تتم محاربته رغم اتخاذه. يبدو أنه لا وجودَ لعلاقة الضرورة ما بين القصد الأولي للفاعل السياسي ونتيجة فعله السياسي. يقول ماكس فيبر في هذا الصدد: "من النادر أن تستجيب النتيجة النهائية للعمل السياسي لما توخاه القصد الأولي للفاعل السياسي". ويمكنُ إرجاعُ ذلك إلى أن الفاعل السياسي يُمارس فعله في صلب نسق من الوقائع. ويؤدي تفاعل هذه الوقائع إلى التأثير على مسار الفعل السياسي. يقول دوركايم في هذا الخصوص: "تتضامن كل واقعة مع الوقائع الأخرى، ولا يمكن تغيير الواقعة دون تغيير الوقائع الأخرى، ومن الصعب أن نحدد مسبقا النتيجة النهائية لهذه التأثيرات". كما أن عامل الزمن يتدخل بدوره للتأثير في العمل السياسي, وهكذا قد لا تظهر نتائج فعل سياسي إلا بعد سنين عديدة. فالحاكم لا يتحكم في قراراته بفعل هذا التعقيد وبفعل الزمن. يتدخل المجتمع ليؤثر بدوره على الفعل السياسي فوريا أو بعد مدة زمنية محددة على شكل احتجاج أو تمرد أو عصيان.

أما في حالة الأزمة فإن قدرات السلطة تتعرض للانهيار، فيغيبُ التحكم في القرارات السياسية، وتظهرُ للوجود "مناطق اللاشرعية"، أو "مناطق مستقلة استقلالا مؤقتا" يطلق عليها "المناطق الخارجة عن القانون". وفي هذه الحالة تُطرحُ للنقاش مسألة شرعية الدولة برمّتها، أي تُطرحُ مسألة من سيحكم ولمن ستكون الغلبة؟ وينبغي القول أن المجتمع يظل

جزئيا خارج السيطرة، وخارج الحكم. وهذا ما يجعل السلطة تنشغل بشكل مهووس بهاجس التمرد والانقلاب والثورة.

إن حياة المجتمع بأسرها تتمحور حول السلطة بمعناها الدقيق والجزئي، السلطة التي لا تظهر للعيان (حسب ميشال فوكو). لا يتعلق الأمر بالسلطة المرئية التي هي سلطة الحاكم أو الدولة كأجهزة. وإنها يتعلق الأمر بسلطة مجهرية أو ميكروفيزيائية، تتجسد في علاقات بين القوى، لا يملكها أحدٌ، وإنما تتمُ ممارستها، ولا تكون حاضرة وفعالة إلى من خلال ممارستها، لا يتم تفويتها لأنها ليست إرثا، منتشرة في كل مكان، يشارك جميع أفراد المجتمع في ممارستها ومنحها الوجود، من الصعب التحكم فيها لأنها متعددة المكونات وغير منسجمة في تركيبتها، وتختفي بعيدا عن الحواس، وبالتالي فهي سلطة مجزأة منتشرة عبر علاقات بين القوى التي هي علاقات سلطة. ومن أبرز الأماكن التي يمكن أن تدرس فيها هذه السلطة المجهرية بشكل نموذجي: المدارس والمعامل والسجون والثكنات العسكرية والمصحات العقلية...

يتوهم الفرد أنه حر في أفعاله، والواقع أنه عبارة عن "مجموع تدابير وإجراءات" تتكرر وتمنحه هويات محددة، ويتم ذلك عبر خطابات، فالفرد ينطق بخطابات، وينصت لخطابات، ويفكر في خطابات. فهو يختار خطابات، ويرفض أخرى، وينتج بعضها، ويكررها بعضها الآخر: وهذه الخطابات تبرّرُ الأفعال وتقدم معلومات عن الفرد مما يجعله قابلا للمعرفة والتأثير عليه.

ليست السلطة حسب هذا المنظور شيئا يملكه الحاكمُ، وإنما هي إستراتيجية تستعمل ترتيبات وتاكتيكات ومناورات وتقنيات وكيفيات في التأثير وبلوغ الأهداف عبر شبكة من العلاقات. إنها لا تمارس من أعلى الدولة نحو أسفل المجتمع، وإنما تمارس في مواقع مثلما تُمارسُ الحرب.

تستهدف هذه السلطة محاربة أي فوضى في المجتمع، ووضع أجساد المواطنين في سياج محكم، وتوزيعهم عبر مساحة المجال الترابي، والحرص على أن يظل كل فرد في مكانه حسب مرتبته ووظيفته وقواه. إنها تراقب نشاط الأفراد في كل مكان، وتعمل على بلوغ باطن الأفراد وحياتهم الروحية والحميمية. إنها تستهدف فرض الانضباط والتطبيع على الأجساد، واللجوء لعقوبات دقيقة أو خفيفة جدا (فوكو) ضد المتمردين غير الخاضعين لردعهم حتى لا يتمردوا من جديد. ولا يجب الخلط بين هذه العقوبات الدقيقة وبين الآليات القضائية الكبرى التي تلجأ لها السلطة السياسية أو سلطة الدولة.

وهناك تفاعل ما بين السلطة السياسية والسلطة الميكروفيزيائية، فلما تكون السلطة السياسية قمعية، تستهدف إسكات المواطنين باحتكارها الحق في الكلام، وفرض الجهل على

الناس، وقمع اللذات والرغبات، وممارسة التهديد بالعنف والقتل، فإن السلطات الميكروفيزيائية بالمقابل تقوم بإنتاج خطابات مختلفة وتحث المواطنين على الاعتراف بما ارتكبوه من أفعال مفترضة.

10. المَخزَنُ

قد لا يُدرك الكثيرون بوضوح الفرقَ بينَ السلطة والمخزن. فإذا كان هذا الأخيرُ سلطة بالفعل، فإنه ليس سلطة عادية. إنه مؤسسة لها تاريخ عريق، ومصالح عميقة، وشبكات علاقات قوية يعتمد عليها في إدارة شؤونه وشؤون البلاد. فهو السلطة في ثوبها المغربي ماضيّا وحاضرا. ورغم قدمه فهو يتجدد ويتأقلم مع المستجدات المختلفة.

درس العديدُ من الباحثين المغاربة والأجانب هذا الكيان الفريد من نوعه، وأكدوا جميعا على دوره المركزي في الحياة السياسية المغربية. وتباينت تعريفاتهم له بعض الشيء. فميشو بيلير يرى أن المخزن سلطة مُستبدة تقوم على رعاية الفوضى الاجتماعية من أجل القيام بمهمة أساسية هي التحكيم والوساطة. وبالتالي فالمخزن يتبع قاعدة فرق تسد. ويؤيدُ واتربوري هذا الوصف. أما جرمان عياش فيربط استمرارية المخزن بعدم اعتماده بالأساس على العنف، ويؤكد على أنه كان مقبولا من طرف السكان ومُدعّما منهم، وأنه كان يؤدي عدة مهام اجتماعية وسياسية تعتبر ضرورية لاستمرارية المجتمع. وهناك من يرى، مثل عبد الله العروي، أن المخزن قبل الاستعمار كان جماعة من الناس تختارُ السلطان ثم تأتمر بأوامره وتنفذ قراراته وتستفيد من هذه الوضعية ماليا. وبالتالي فكل من كان يستفيد من مال خزينة السلطان كان يعتبر من أعضاء المخزن.

دأب المخزن في القديم على اختيار خدّامه من العائلات الشريفة، والتي يعرفُ أفرادها القراءة والكتابة، ومن المحاربين، كما استعان بالتجار الأغنياء الذين كانت لهم في القرن التاسع عشر علاقات مع الأوروبيين، كما استعمل شبكة القياد لتوطيد نفوذه (باسكون). ويمكن القول بصفة مجملة أن دار المخزن تتكون من السلطان نفسه وعائلته والمقربين منه، ومحيطه الذي يشكل حاشيته، والخدام الخاصين به شخصيا، والخدام الذين يسهرون على السيْر اليومي للمؤسسة المخزنية، والنساء والجند والحرس وموظفي القصر بكل أصنافهم وفئاتهم.

للمخزن طقوس تميزه وتدل على حضوره ومكانته، وتتجلى هذه الطقوس في لباس السلطان وركوبه الخيل أثناء خروجه إلى الناس في موكب خاص، وطريقة المشي والحركات والكلمات واستعمال البخور وكيفية المثول بين يديه والانحناء وتقبيل اليد، والخدم كثيري العدد، وتعدد مهامهم (مّالين لمْضَل، مّالين السّجاد، مّالين وقت الصلاة، مّالين أتاي...).

ويُعتقدُ أن طقوس المخزن اكتملت في القرن السابع عشر مع خضوعها لبعض التغير في عهد الحسن الأول، وقد يكون الحسن الثاني قد قام بدور مُهم في ضمان استمراريتها وقبولها من طرف الناس. وينبغي التأكيدُ على أن هذه الطقوس غير مكتوبة وغير منصوص عليها في ظهائر سلطانية.

يستعمل المخزن أسُسا وآليات لضمان استمرارية سلطته وحصوله على المشروعية أي قبول الناس له. فهو يستعمل الدين للحصول على بيعة الناس له، ويستعمل الجيش والإدارة وأجهزة مشابهة لتحويل الإخضاع إلى خضوع ثم إلى قبول، ويحتكر استعمال التحكيم والوساطة، ويراقب الملكيات العقارية، ويمنع تراكم الثروة لدى البعض خوفا من استعمالها في التأثير المُضاد، وهو ما يتطلب فرض الرقابة على الجميع (لازاريف). ويرتكز على ضمان ولاء الفئات التي يعتمد عليها في تنفيذ سلطته. ويستعل أيضا مؤسسات تدير الملفات لصالحه.

يرتكز المخزن على شرعية تستمد من الدين والتاريخ، ويحتكر مهمة الدفاع عن البلاد ضد أي عدو خارجي، وحماية الداخل من التمرد، وحماية ثوابت ورموز الهوية الوطنية. كما يحتكر دور الرعاية التي تمكنه من توزيع الدعم والرضا والمكافآت عبر السماح بولوج مجالات ذات منفعة اقتصادية. ويعتمد على مرجعيتين متعارضتين (تقليدية وحديثة). وتؤدي ازدواجية المرجعية إلى ازدواجية الوظيفة والخطاب والأهداف. فهو لا يرفض الحريات وتعدد الأحزاب والمنافسة الاقتصادية شريطة أن يتحكم فيها. فهو يقسو ويتسامح، يسمح بالحرية ويعاقب على استعمالها ضده. يتوسط لحل الصراعات لكنه يستغلها لضمان التوازن لصالحه وقد يتسببُ فيها ويرعاها عند الضرورة.

من المهم التأكيد على أن المخزن ليس هو الشرعية وإنما هو وسيلة وأداة لخدمة شرعية السلطة بالمغرب، وليس هو المَلكية لأنه من الممكن تصور مَلكية مغربية بدون مَخزن.

11. بيير بورديو: العنف الرمزي أكثر فعالية من العنف المادي

يُستعمل العنف الرمزي من أجل إضفاء المشروعية على عملية السيطرة. يرى بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002) أن العنف الرمزي هو المبدأ الفعال الذي يفرض الخضوع وهو المنهج الذي يحقق السيطرة.

أثبت التاريخ البشري أن العنف المادي هو وسيلة لم يكن من الممكن الاستغناء عنها (لحد الآن) من أجل الحصول على خضوع الناس خضوعا ضروريا للنظام الاجتماعي. لكن العنف الرمزي هو أكثر فعالية من العنف المادي لأنه شديد الدقة وخفي وضمني، اي لا يظهر باعتباره عنفا، لأنه ينتمي إلى المجال الرمزي وليس للمجال المادي (الفيزيائي).

فالظواهر التي درس بيير بورديو أبعادها الرمزية مثل السلطة والسيطرة والثورة لها أهمية كبيرة نظرا لدورها الفعال في التنشئة الاجتماعية.

إن ما يستهدفه العنف الرمزي هو جعل المسيطَر عليهم (الذين يخضعون للسيطرة) يساهمون هم أنفسهم في خضوعهم، أي أن العنف الرمزي يجعل المسيطَر عليهم يقبلون كونهم خاضعين ويدافعون عن تلك السيطرة كما لو كانت ضرورية وطبيعية.

العنف الرمزي هو ذلك الإكراه الذي يتم بموافقة المسيطر عليهم وانخراطهم في قبول السيطرة لأنهم لا يفهمون علاقاتهم بالجهة التي تسيطر عليهم إلا انطلاقا من الأدوات والأفكار التي يشتركون فيها مع هذه الجهة المُسيطرة عليهم.

لا ينبغي الخلط بين العنف الرمزي والعبودية المختارة، لأن تواطؤ الخاضعين للسيطرة مع الجهة المسيطرة ليس فعلا واعيا ومختارا من طرفهم. فهم يقبلون الخضوع بسبب تدخل طرق خفية لا يفهمونها ولا يستوعبونها. إن النظام الاجتماعي يكتسب مشروعيته من خلال طرق التفكير التي تحدد التصرفات والسلوكيات.

يقوم العنف الرمزي بجعل السيطرة أمرا طبيعيا. وإذا كان العنف المادي يؤدي إلى خضوع مؤقت وعابر، فإن العنف الرمزي يؤدي إلى الخضوع الدائم. إنه يرسخ خضوعا أكيدا وعميقا ومؤثرا لأنه (أي العنف الرمزي) اخترق البنيات الذهنية والمعرفية للمسيطَر عليهم. ويقود ترسيخ هذا العنف الرمزي في ذهن المسيطَر عليهم إلى أن يتصوروا أوضاعهم من المنظور المؤيد للمسيطِر عليهم: وهكذا فالتراتبية الاجتماعية التي فرضتها القوى المسيطرة (والتي هي مجرد إمكانية من بين إمكانيات أخرى لتنظيم المجتمع) تبدو لهم بديهية وضرورية. هذه العملية الإيديولوجية المعقدة والمتنوعة (سيرورة) التي تُنجزُ مهمة تطبيع السيطرة تسمح بإدامة النظام القائم بدون أية مشاكل.

ينجح العنف الرمزي في تحويل نموذج سياسي معين إلى حقيقة كونية باعتماد نشر الجهل في أوساط المسيطَر عليهم. ومن الواضح أن هذا الاستغلال الإيديولوجي يقضي على أية منافسة ممكنة بين الحلول السياسية المختلفة المقترحة، فالغلبة ستكون (في أوساط الرأي العام) مضمونة سلفا للنموذج المسيطِر.

يعتمد العنف الرمزي على وسائل وسيطة فعالة من أهما الدولة التي تحتكر العنف المشروع والذي يرى بيير بورديو أنه عنف رمزي بالأساس. فالدولة تضبط وتقنن الممارسات لأنها تنشر وترسخ:

- صيغا رمزية للأفكار المشتركة

- أطرا اجتماعية للإدراك

- أطرا للفكر والذاكرة

- صيغا للتصنيف أو خطاطات لعملية الإدراك والتقويم والتصرف والعمل والفعل.

وبناء على هذه المهام والوظائف التي ينجزها العنف الرمزي بطرق غير مباشرة وغير مرئية لن تكون هناك حاجة أو ضرورة لإصدار أوامر للمسيطَر عليهم من خارج ذواتهم، سيكون كافيا النفاذ إلى أذهانهم.

12. الشعب يسود ولا يحكم

(من يحكم باسم الشعب؟)

ساد شعار سياسي شهير منذ القرن التاسع عشر يقول: "الملك يسود ولا يحكم". ويُنسبُ هذا الشعار، الذي تحوّل لمطلب، للصحفي والمحامي والمؤرخ والسياسي أدولف تيير، وقد قال ذلك في مقال له نشرَه بتاريخ 20 يناير 1830 بجريدة "لوناسيونال" في نهاية حكم الملك شارل العاشر. وتبنى مُعارضو الملكية في عهد لويس فيليب هذا الشعار. قال أدولف تيير في مقاله الذي تضمن هذه الجملة: "يَحمي الملك العرش حتى لا يستولي عليه أي شخص طموح. أما البلد فيتمّ حُكمُه برضاه، ذلك أن الشعب سيقدمُ له التهنئة كل سنة بالخير الوفير الذي لم يكن الملك سببا في حصوله، ولكنه هو السبب الرئيسي في وجوده بما أنه لم يمنع حدوثه، وبإيجاز شديد: إن الملك يسود ولا يحكم".

ومنذ ذلك التاريخ والملكيات تتراوح في حكمها بين الحكم والسيادة معا، أو تكتفي بالسيادة وتمارس نوعا من الحكم غير المباشر برضا الحكومة وبتنسيق معها (إنجلترا مثلا). وأحيانا يخفي هذا الإشكال الطابع المغشوش للأنظمة الانتخابية، وطابع التدليس الذي تتضمنه نظرية التمثيلية بصفة عامة بغض النظر عن الاختلاف في الدرجات، خصوصا وأن أنظمة جمهورية هي التي ارتكبت أبشع الجرائم في التاريخ الحديث، وأن الجمهوريات في البلدان العربية كانت ديكتاتوريات بدون أقنعة بررت قمعها بالدفاع عن فلسطين وبالنزعة القومية وبنوع من النهوض الاقتصادي الذي ينزع نحو استقلال نسبي عن الضغوطات الامبريالية.

ولقد تم رفعُ هذا الشعار من طرف معارضين مغاربة بهدف تحديد المسؤوليات السياسية والاقتصادية في الدولة. خصوصا وأن الدستور المغربي حدد بصراحة لا تقبل التأويل اختصاصات الملك في الفصل 42 (الملك هو الممثل الأسمى للأمة، الساهر على احترام الدستور، الساهر على صيانة الاختيار الديمقراطي، وصيانة حقوق وحريات المواطنين والمواطنين والجماعات...). ومن الواضح أن أغلبية الشعب لا تتبنى الموقف اليساري، وأن عشرات آلاف المواطنين يعتبرون الملك مُنقذا وحاميا لهم من الطغاة والمستبدين واللصوص

والمستغلين، وهم لا يرفعون صور الملك فقط لأن "شخص الملك لا تنتهك حُرمته وله واجب التوقير والاحترام" (الفصل 46 من الدستور)، وإنما يرفعونها لأنهم يؤمون حقا بأنه الملاذ الأخير لهم.

وإذا كان الأمر كذلك فمن المسؤول عن دهس المحتجين بجرادة؟ وعن متابعة نشطاء حراك الريف بتهم ثقيلة ينفونها؟ وعن تعنيف وترهيب شباب جرادة الذين لا يطالبون إلا ببديل اقتصادي ومحاكمة الفاسدين بالمدينة والإعفاء من أداء فواتير الكهرباء والحماية من الأمراض المترتبة عن استخراج الفحم؟ وإذا كان التظاهر ممنوعا، وتلبية المطالب الاقتصادية مرفوضة، ومحاكمة الفاسدين مستحيلة فماذا هم صانعون؟

تمّ البحث مؤخرا، بعد بطلان تهمة الانفصال عن الريف وجرادة، عن جهات تُلصق بها تهمة الاحتجاجات الشعبية في الريف والمغرب الشرقي، وهذه الجهات هي المعارضة "غير المهادنة"، التي "لا تستفيد من كعكة العملية الانتخابية والمشاركة في الحكومة" أي: النهج الديمقراطي الذي يطالب بديمقراطية شعبية بناء على دستور حقيقي يصدر عن أغلبية المغاربة (الشعب) من خلال جمعية تأسيسية، والعدل والإحسان التي تطالب بتغيير ديمقراطي حقيقي ينسجم مع مبادئ الإسلام، والجمعية المغربية لحقوق الإنسان التي تطالب باحترام المغرب احتراما فعليا وحقيقيا لحقوق الإنسان كما هو متعارف عليها عالميا في كونيتها وشموليتها وعدم قابليتها للتجزئة. وربما كان ينبغي أن تضاف للائحة المتهمين بتأجيج الاحتجاجات حزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي والأناركيين والتروتسكيين المغاربة، وبعض الصحافيين والفنانين والمثقفين، ما دامت التهمة تنبني في أساسها على "عدم المشاركة في العملية الانتخابية والحكومية وعدم مباركة الإصلاحات المنجزة وعدم تثمين عمل الحكومات المتتالية".

ولو كانت هذه الجهات تستطيع أن تؤجج الاحتجاجات لما انتظرت كل هذه السنين، ولما أخفت ذلك لأن هذا العمل سيكون فخرا لها. إن تضامنها معها أمرٌ لا ريبَ فيه، لكن الذهاب إلى أبعد من ذلك يعتبر هروبا واضحا من مواجهة المحتجين وتلبية مطالبهم. إن أزمة هذه الجهات المتهمة بتأجيج الاحتجاجات هي بالضبط عدم جماهيريتها، فهي تدافع عن أطروحات واضحة تتقاطع مع تصورات الناس وتطلعاتهم، لكنها لا تملك الآليات لتعبئة الناس حول برامجها. وعلى سبيل المثال مقاطعة الانتخابات: فعدد سكان المغرب بلغ 34 مليون نسمة، وعدد الذين يحق لهم التصويت والترشح بلغ 22 ملون نسمة، أما عدد المسجلين منهم في القوائم الانتخابية فلم يتجاوز 13 مليون نسمة، أما عدد المصوتين الفعليين فلم يتجاوز 6 ملايين نسمة: وهذا يعني أن عدد المقاطعين بلغ 16 مليون نسمة. فهل هذه الجهات المتهمة بتأجيج الاحتجاجات تتحكم سياسيا في 16 مليون نسمة؟ ولماذا لا يمكن اتهامها بأنها هي التي تقف وراء العزوف عن المشاركة في الانتخابات لتكون أكبر تكل سياسي ومدني على الإطلاق؟

وإذا كانت "السيادة للأمة" (الفصل 2 من الدستور)، وكان "القانون هو أسمى تعبير عن إرادتها" (الفصل 6)، وإذا كانت "حرية الاجتماع والتجمهر والتظاهر مضمونة" (الفصل 29)، وإذا كان الشعب يسود ولا يحكم، فمن يحكم باسمه؟ ومن يتحكّم باسم الملك؟ ما فائدة الدستور والمجتمع المدني والمعارضة والمجالس والمؤسسات إذا عجزت الدولة بجبروتها وميزانياتها عن الاستجابة لبعض مطالب الاحتجاجات الصغيرة والمحدودة؟ أليس الشعب حكيما بالتجربة والمعاناة لما يروّج أنه من الأفضل إلغاء الأحزاب والبرلمان والتعامل مباشرة مع الملكية وحكومات خبراء يتسلمون إدارة شؤون البلاد بدفتر تحمّلات واضح ومحدد ويخضعون للمحاسبة على المردودية؟

إن طريقة تدبير القضايا المتعلقة بالتعبير عن الرأي وبالاحتجاجات على خلفيات اقتصادية واجتماعية محضة تتجه، حسب الحكيم المناضل التاريخي محمد بَن سْعيد آيتْ إدّرْ، المزداد سنة 1925، نحو العودة لمرحلة سنوات الجمر والرصاص.

13. من يحكمنا؟

(السلطة في حياتنا اليومية)

لا يعيش الفاعلُ السياسيُ الذي يحترفُ السياسة من أجل السياسة فقط، وإنما يعيشُ أيضا، حسب ماكس فيبر، منها وبفضلها. وهو يمارس السياسة خدمَة لمصالحه الخاصة لأنه يجد فيها مصدرا دائما لدخل مادي، ويمارسها أيضا كممثل لمجموعات لها مصالح. وحسب بورديو فإن "جزءا من أنشطة السياسيين لا وظيفة لها ما عدا إعادة إنتاج الجهاز السياسي وإعادة إنتاج الفاعلين السياسيين".

لا يمكن أن يُوجد الفاعل السياسِي إلا اعتمادا على السيطرة، وعلى اللامساواة، وعلى ممارسة الإكراه والعنف على أفراد وفئات معينة من أجل تحقيق هدف استراتيجي هو: فرض امتثال المواطنين لقرارات الحكومة. وهذا ما يفسره ماكس فيبر بالقول بأن "كل سياسة تستعمل القوة كوسيلة خاصة، هذه القوة التي تعلنُ عن وجود العنف مُختفيا خلفها".

لكن من يحكم فعليا وعمليا؟ هل هو الفاعلُ السياسي؟ أم المجتمع؟ أم بنيات اقتصادية وسياسية خفية؟ يتم تعيين موظفين وتغيير مسؤولين، وتُعيّنُ الحكومات تلوى الاخرى، وتؤسس مؤسسات سياسية وإدارية لكن لا نعرف بالتدقيق من يتخذ القرار، وكيف ينفذ أو كيف تتم محاربته رغم اتخاذه. يبدو أنه لا وجودَ لعلاقة الضرورة ما بين القصد الأولي للفاعل السياسي ونتيجة فعله السياسي. يقول ماكس فيبر في هذا الصدد: "من النادر أن تستجيب النتيجة النهائية للعمل السياسي لما توخاه القصد الأولي للفاعل

السياسي". ويمكنُ إرجاعُ ذلك إلى أن الفاعل السياسي يُمارس فعله في صلب نسق من الوقائع. ويؤدي تفاعل هذه الوقائع إلى التأثير على مسار الفعل السياسي. يقول دوركايم في هذا الخصوص: "تتضامن كل واقعة مع الوقائع الأخرى، ولا يمكن تغيير الواقعة دون تغيير الوقائع الأخرى، ومن الصعب أن نحدد مسبقا النتيجة النهائية لهذه التأثيرات". كما أن عامل الزمن يتدخل بدوره للتأثير في العمل السياسي, وهكذا قد لا تظهر نتائج فعل سياسي إلا بعد سنين عديدة. فالحاكم لا يتحكم في قراراته بفعل هذا التعقيد وبفعل الزمن. يتدخل المجتمع ليؤثر بدوره على الفعل السياسي فوريا أو بعد مدة زمنية محددة على شكل احتجاج أو تمرد أو عصيان.

أما في حالة الأزمة فإن قدرات السلطة تتعرض للانهيار، فيغيبُ التحكم في القرارات السياسية، وتظهرُ للوجود "مناطق اللاشرعية"، أو "مناطق مستقلة استقلالا مؤقتا" يطلق عليها "المناطق الخارجة عن القانون". وفي هذه الحالة تُطرحُ للنقاش مسألة شرعية الدولة برمّتها، أي تُطرحُ مسألة من سيحكم ولمن ستكون الغلبة؟ وينبغي القول أن المجتمع يظل جزئيا خارج السيطرة، وخارج الحكم. وهذا ما يجعل السلطة تنشغل بشكل مهووس بهاجس التمرد والانقلاب والثورة.

إن حياة المجتمع بأسرها تتمحور حول السلطة بمعناها الدقيق والجزئي، السلطة التي لا تظهر للعيان (حسب ميشال فوكو). لا يتعلق الأمر بالسلطة المرئية التي هي سلطة الحاكم أو الدولة كأجهزة. وإنها يتعلق الأمر بسلطة مجهرية أو ميكروفيزيائية، تتجسد في علاقات بين القوى، لا يملكها أحدٌ، وإنما تتمُ ممارستها، ولا تكون حاضرة وفعالة إلى من خلال ممارستها، لا يتم تفويتها لأنها ليست إرثا، منتشرة في كل مكان، يشارك جميع أفراد المجتمع في ممارستها ومنحها الوجود، من الصعب التحكم فيها لأنها متعددة المكونات وغير منسجمة في تركيبتها، وتختفي بعيدا عن الحواس، وبالتالي فهي سلطة مجزأة منتشرة عبر علاقات بين القوى التي هي علاقات سلطة. ومن أبرز الأماكن التي يمكن أن تدرس فيها هذه السلطة المجهرية بشكل نموذجي: المدارس والمعامل والسجون والثكنات العسكرية والمصحات العقلية...

يتوهم الفرد أنه حر في أفعاله، والواقع أنه عبارة عن "مجموع تدابير وإجراءات" تتكرر وتمنحه هويات محددة، ويتم ذلك عبر خطابات، فالفرد ينطق بخطابات، وينصت لخطابات، ويفكر في خطابات. فهو يختار خطابات، ويرفض أخرى، وينتج بعضها، ويكررها بعضها الآخر: وهذه الخطابات تبرّرُ الأفعال وتقدم معلومات عن الفرد مما يجعله قابلا للمعرفة والتأثير عليه.

ليست السلطة حسب هذا المنظور شيئا يملكه الحاكمُ، وإنما هي إستراتيجية تستعمل ترتيبات وتاكتيكات ومناورات وتقنيات وكيفيات في التأثير وبلوغ الأهداف عبر شبكة من

العلاقات. إنها لا تمارس من أعلى الدولة نحو أسفل المجتمع، وإنما تمارس في مواقع مثلما تُمارسُ الحرب.

تستهدف هذه السلطة محاربة أي فوضى في المجتمع، ووضع أجساد المواطنين في سياج محكم، وتوزيعهم عبر مساحة المجال الترابي، والحرص على أن يظل كل فرد في مكانه حسب مرتبته ووظيفته وقواه. إنها تراقب نشاط الأفراد في كل مكان، وتعمل على بلوغ باطن الأفراد وحياتهم الروحية والحميمية. إنها تستهدف فرض الانضباط والتطبيع على الأجساد، واللجوء لعقوبات دقيقة أو خفيفة جدا (فوكو) ضد المتمردين غير الخاضعين لردعهم حتى لا يتمردوا من جديد. ولا يجب الخلط بين هذه العقوبات الدقيقة وبين الآليات القضائية الكبرى التي تلجأ لها السلطة السياسية أو سلطة الدولة.

وهناك تفاعل ما بين السلطة السياسية والسلطة الميكروفيزيائية، فلما تكون السلطة السياسية قمعية، تستهدف إسكات المواطنين باحتكارها الحق في الكلام، وفرض الجهل على الناس، وقمع اللذات والرغبات، وممارسة التهديد بالعنف والقتل، فإن السلطات الميكروفيزيائية بالمقابل تقوم بإنتاج خطابات مختلفة وتحث المواطنين على الاعتراف بما ارتكبوه من أفعال مفترضة.

14. الليبرالية

سادت في العالم العربي (نسبة لاستعمال اللغة العربية في الثقافة وهيمنتها رسميا) تيارات إيديولوجية قوية على إثر الاحتكاك بالاستعمار والتفاعل الثقافي والسياسي مع الأفكار التنويرية والثورية. وهذا ما يبرر الحديث عن تيارات اشتراكية وقومية وشيوعية ويسارية ثورية وإسلامية...

ومن الطبيعي أن تسود التيارات التي لها إيديولوجيات ذات مضمون اجتماعي وبعد وطني وقومي. ويعود السبب في ذلك قبل كل شيء لمسألة التحرر التي فرضت نفسها كمسألة حاسمة لا يمكن التقدم آنذاك إلى الأمام دون أخذ موقف منها سلبا أو إيجابا.

إلا أن "الفكر الليبرالي" في العالم العربي، منذ بداياته وحتى بداية الألفية الثالثة، ظل فكرا نخبويا ومهمشا، بل ظل تابعا في معظم الأحيان للحكومات القائمة رغم التعارض الصارخ ما بين مضامينه وأصوله ومبادئه من جهة، ومصالح الحكومات القائمة باعتبارها حكومات تابعة للغرب الاستعماري ومنفذة لجزء من استراتيجياته وحامية لمصالحه.

ولقد تعرضت أطروحات وممارسات الليبراليين العرب، القدماء منهم والجدد، للنقد اللاذع، كما اتهموا بالعمالة إما لحكومات بلدانهم وإما للدول الأجنبية الغربية. فلقد اتهم طه حسين، على سبيل المثال، بالدعوة للتغريب ونصرة الخيار الغربي ورفض العقل العربي

وتفضيل العقل المصري الفرعوني عليه، وينتمي طه حسين للجيل الثاني من الليبراليين العرب في بداية القرن العشرين إلى جانب قاسم أمين ومحمد حسن الزيات وتوفيق الحكيم ومحمد حسين هيكل، ولقد سبق هؤلاء ممهدون انتصروا للحرية مع رغبة عميقة في الإصلاح الديني مثل محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي، إضافة إلى آخرين مثل شبلي شميل وفرح أنطون.

يمكن إجمال الأفكار التي دافع عنها الليبراليون العرب في ما يلي:

- الحرية الشاملة في ميادين الفكر والدين والسياسة

- المساواة ما بين الرجل والمرأة

- ضرورة الإصلاح الديني بفصل الدين عن الدولة

- حرية النقد ليشمل أيضا مجال المقدس والتراث

- المطالبة بالديمقراطية

ويمكن التساؤل عن أهمية هذه الأفكار إذا قورنت بأفكار الاشتراكيين مثلا التي تطالب بمجتمع بديل يتجاوز المجتمع الرأسمالي الطبقي الذي تحققت فيه الليبرالية في الغرب؟ أو بفكر سياسي إسلامي يعد الناس بدولة مثالية على غرار دولة النبي والخلفاء؟ وإذا أضفنا إلى ذلك اصطفاف الليبراليين العرب إلى جانب حكومات بلدانهم وتأييد الغرب وتبرير تدخلاته العسكرية واعتباره مفتاح حل مشكلة العرب ومن يعيشون معهم من مهضومي الهويات والحريات الدينية... فإن النتيجة ستكون سلبية على أفكارهم النيرة نظريا وتاريخيا، إذ سيبدو الفكر الليبرالي نخبويا ومنفصلا عن الواقع بل سيبدو وكأنه عميل للغرب!!

فما علاقة هذه الوضعية بالفكر الليبرالي الأصلي؟

لم تستعمل كلمة "ليبرالية" بالفرنسية إلا سنة 1823 في القاموس الكوني للغة الفرنسية، وقد تبلور الفكر الليبرالي ما بين القرن 17 والقرن 18 تحت تأثير فلسفة الأنوار، ومن الأسس المهمة لفلسفة الأنوار المعارضة الصريحة والعلنية للسلطة المطلقة.

ومن المنظرين الأساسيين لليبرالية "جون لوك" و"آدم سميث" ومونتسكيو" و"جون ستيوارت ميل". أما الأفكار التنويرية التي كانت أساس الفكر الليبرالي فهي:

- الحرية، لأن الناس يولدون أحرارا وهذه الحرية تعتبر أثمن ما يملكونه من بين كل ما يملكون على الإطلاق، ولا يمكن للحرية أن تفقد أو تباع.

- العقل: وهو الوسيلة الأساسية والوحيدة، فالعقل هو بالنسبة للروح،حسب تعبير كيسْنِيْ، ما تمثله العينان بالنسبة للجسم، فبدون العينين لا يمكن للإنسان أن يتمتع بالضوء، وبدون الضوء لا يمكنه أن يرى شيئا.

- التسامح: ضرورة احترام حرية الآخرين وآرائهم الاجتماعية والسياسية والدينية كما ركز على ذلك فولتير.

- المساواة: تكمن الحياة الطبيعية والحقة في أن يكون الإنسان حرا وأن يكون الجميع متساوين له، وهذا يعني حسب فولتير أن الناس يولدون متساوين.

- التقدم: تبنى فلاسفة الأنوار التقدم وخصوصا في العلوم عبر دفاعهم عن الاختراعات العلمية، ولكن التقدم يشمل أيضا المجتمع والاقتصاد.

- الفصل بين السلطات: بين مونتسكيو أهمية ونفعية الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية)، بحيث لا يجب أن تتمركز هذه السلطات الثلاث في يد شخص واحد لأن ذلك يقود للاستبداد.

تعرف الليبرالية بنقيضها أي الحكم المطلق ونظرية الحق الإلهي. لذلك ترتكز الليبرالية على الحرية والمسؤولية الفردية. فالليبراليون ينادون بضرورة تمتع الإنسان بالحقوق الأساسية غير القابلة للخرق والحد من الضغوطات والإلزامات الاجتماعية التي تثقل كاهل الفرد سواء كان مصدرها الدولة أو المجتمع. فهذا الأخير يجب أن يقوم على ضمان حرية الأفراد في التعبير واحترام الحق في التعددية والتبادل الحر للأفكار. ولن يتحقق ذلك إلا إذا توفرت مجموعة من الشروط مثل المبادرة الخاصة والمنافسة الحرة واقتصاد السوق ووجود قوانين وسلطات مضادة لضمان تأطير هذه العملية.

ونجد لهذا التركيز على حرية الفرد سندا صريحا في "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن" الصادر سنة 1789.

كيف يمكن إذن تفسير ضعف تأثير الليبراليين العرب إذا كانت الأفكار الليبرالية الأصلية قيمة ومؤثرة وذات مردودية لا غبار عليها في الغرب؟

يمكن أن نرجع ضعف تأثير الليبراليين العرب، رغم انطلاقهم من أفكار سليمة وقيمة، لغياب شروط تسمح لفكرهم الليبرالي بالتفاعل الإيجابي مع الواقع الفكري المهيمن. ذلك أن الدعوة إلى الحرية الفردية ونقد سلطة التراث وتحكيم العقل... هي أفكار تعتبر هدامة ومخربة في نظر أنصار التقليد وضحاياه.

لكن الخطأ القاتل الذي قزم دور الليبراليين العرب ماضيا وحاضرا هو ارتباطهم بحكومات لا مصداقية لها، حكومات تسهر على إعادة إنتاج الفقر وتعميق تخلف التخلف.

15. جورج سيمل: فلسفة المال

يرى عالم الاجتماع الألماني جورج سيمل Georg Simmel (1858 – 1918) في كتابه الذي يحمل العنوان التالي في الترجمة الفرنسية "Philosophie de l'argent" (والذي تُرجم إلى العربية تحت عنوان: فلسفة النقود، ترجمة عصام سليمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020) أن المال ليس مجرد وسيلة للأداء. إنه في الحقيقة قوة تحقق التحضّر والتمدّن. قوة تكثف بداخلها القيم التي تهزم كل ما يقاوم ما يستهدفه الأفراد. لذلك يمكن الحديث عن نتائج اجتماعية وأخرى ميتافيزيقية تنتج عن تدخل المال في مختلف المواقف.

إن المال هو خاصية أساسية تميز المجتمعات الحديثة. فانتشاره واحتلاله مكانة مركزية في حياة الناس يجعل هذه المجتمعات الحديثة مختلفة كل الاختلاف عن المجتمعات الإقطاعية (الفيودالية).

صار المال وسيطا لا يمكن الاستغناء عنه، سواء في العلاقات بين الناس والأشياء (المنتجات)، أو في العلاقات التي تربط الناس فيما بينهم. (في مجالات العمل والدراسة ومختلف مجالات التدبير...).

في مجال علاقة الناس بالمنتجات: يؤدي تحول الممتلكات المادية، في أية لحظة من لحظات الحياة، إلى قدر مالي، يؤدي إلى عدم اكتراث بهذه المنتجات/الأشياء. أما في مجال العلاقة الإنسان بالإنسان: فيقوم الفرد بتمديد مجال تبعيته وخضوعه وارتهانه، ويقلص في نفس الوقت من كثافة ارتباطه بهذا الشيء أو ذاك. ويتضح ذلك من مقارنة تبعية الفرد في المجتمع الفيودالي بتبعيته اليوم: لم يكن الفرد في المجتمع الفيودالي تابعا إلا لشخص واحد (هو الإقطاعي) أو لمجموعة واحدة (هي جماعة الضيعة).

بلغ هذا التطور، بالنسبة لجورج سيمل، هذا المستوى من التجريد بفضل التقدم الثقافي المنجز في العصر الحديث. فتنامي القدرات الثقافية على التجريد مسألة تميز هذا العصر الذي صار فيه المال رمزا لا يكترث بقيمته الخاصة. لقد فقد الفعل الاقتصادي طابعه الشخصي، فقد ارتباطه بهذا الشخص أو ذاك: فلم يعد من الضروري أن يتميز الشخص بشيء ما من أجل أن يحصل على منتوج معين أو على خدمة معينة. فلكي يحصل أيُّ فرد على منتوج أو على خدمة يكفي أن يؤدي الثمن. لقد ساوى المال بين كل الفاعلين الذين ينخرطون في عملية التبادل.

يخلق المال مستوى واحدا من الواقع، وينجح في إخفاء كل الاختلافات الطبيعية بين الأشياء معوضا إياها باختلافات في الدرجة تُقاس بسلم قيم التبادل.

تؤدي هذه الظاهرة إلى تسوية الواقع كله تحت تأثير المصلحة الاقتصادية، وتقود إلى تفضيل تجميع الفاعلين حول هدف مالي: فالمال يمحو الصراعات ويخلق شراكات فعّالة بين الناس.

يكمن المعنى الفلسفي للمال في أنه يوفر ظهور الوجود الكوني وتحققه بوضوح كبير في صلب العالم الواقعي. فالأشياء تحصل على معناها من اتصالها بالأشياء الأخرى، كما أن الفضل في وجودها وفي وجودها-بهذه الكيفية يعود لكونها توجد داخل علاقات أساسها التبادل فيما بينها. يؤدي تساوي الأشياء إلى فقدان الوقائع النوعية لمعناها.

يمكن للمال أن يتسبب في حدوث اضطراب لما يقرّبُ الأشياءَ النبيلة من الأشياء الأكثر ابتذالا. وعلى المستوى النفسي، يؤدي الاختفاء التدريجي للقيمة الاستعمالية لفائدة القيمة التبادلية إلى جعل الفرد عاجزا عن تحديد أولوياته القيمية (تراتبية القيم بالنسبة له). ومع ذلك فإن هذا الأمر يقتضي بالضرورة إبراز جزء من الواقع لا يمكن التعبير عنه بالمال مثل الصداقة والحب والثقة والمسؤولية والتضحية والصبر...

إن هذه الوقائع التي لا يمكن التعبير عنها بالمال تتميز، حسب جورج سيمل، باستحالة وجود مكافئ أو معادل مالي لها.

لقد انتقل المال من مجرد وسيلة إلى وسيلة مطلقة ليصبح في الأخير غاية في ذاته. فكيف يمكن تفسير هذا الانتقال؟ بما أن الإنسان يفكر في أهدافه من خلال إدراكه لترابط الوسائل الضرورية والمقبولة اجتماعيا، ترابط يحكمه التعاقب، وبما أن المال يعتبر بالتأكيد جزءا من هذه الوسائل الضرورية (التي هي أيضا امتيازات) فإنه صار غاية في ذاته. ومن جهة أخرى، فالتركيز على هذه الوسيلة يجعل الفرد يركز فقط على هذه الوسيلة (الثروة) والتضحية بالتفكير في الغايات التي لا حد لها والتي تتطلب بذل جده فكري متواصل.

إن الرغبة في الاغتناء بهذه الكيفية التي تجعل المال غاية في ذاتهن تقود الفرد، حسب جورج سيمل، إلى التخلي عن إشكالاته الأساسية، سواء كانت فردية أو جماعية، تلك الإشكالات التي هي أساس وجوده. لقد بلغ المال درجة من السيطرة على الأفراد بحيث صار يتحكم فيهم، صار معبودهم الأساسي والمفضل. لقد اكتسب المال بُعدا لا إنسانيا. يمكن للثروة أن تمنح الأفراد سلطة مضرة بهم وبنظرائهم. لقد تجاوز المالُ حدود استعمالاته الخاصة، وصارت له ماهية ميتافيزيقية. وبما أنه صار وسيلة مطلقة، فإنه يفرض "إمكانية الحصول على كل القيم مادام هو قيمة كل الإمكانيات".

16 صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات

بعد "الحرب الباردة" التي استمرت رسميا من سنة 1947 إلى سنة 1991 اقترح صامويل هنتنجتون (1927 - 2008)، الباحث الأمريكي في العلوم السياسية، عبارة اخرى لتوصيف العلاقات على الصعيد الدولي هي عبارة: "صراع الحضارات".

يرى صامويل هنتنجتون Samuel Huntington في كتابه " The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order" (الذي ترجم للعربية تحت عنوان "صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي"، ترجمة طلعت الشايب، ط 2، مكتب سطور للنشر، 1999) أن فقدان الإيديولوجيات لأهميتها، ونهاية التناقض ما بين الشرق والغرب لا يعني نهاية التاريخ (كما يزعم فوكوياما)، وإنما يعني فقط ظهور نوع جديد من الصراعات أساسها التناقض بين الحضارات عوض التناقض بين الدول. انتشرت هذه الفكرة (التي تعرضت لانتقادات كثيرة) بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 الانتحارية بنيويورك، وبعد اندلاع حرب العراق بعد ذلك.

يفترض صراع الحضارات أن العالم مقسّم إلى مجالات حضارية. يؤكد صامويل هنتنجتون أن الثقافات والهويات الناتجة عن تلك الحضارات هي أصل هذه الحضارات التي تُحدد بدورها أشكال التماسك والترابطات والانقسامات أو الصراعات المستقبلية.

تتضمن المجالات الحضارية عدة دول، لكن لم يحدث أبدا أن تطابقت الحضارة مع الدولة، لذلك فالحضارة هي الكيان الثقافي الأوسع، وأعلى نمط من أنماط التجمعات والهويات الثقافية التي يحتاجها البشر لكي يتميزوا عن الأنواع الأخرى من الكائنات. تُعرّفُ الحضارة بعناصر موضوعية (مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والتقاليد والمؤسسات)، كما تُعرّف بعناصر ذاتية تحقق تعرّف الحضارة على ذاتها.

يرى صامويل هنتنجتون أن هناك ثمان حضارات هي:

- الحضارة الصينية (يعود تاريخ تكوّنها إلى 1500 أو 2500 قبل الميلاد، وهي أشمل من الكونفوشيوسية، كما أنها تتجاوز الحدود الجغرافية للصين بحيث تنتشر مثلا في فيتنام وكوريا).

- الحضارة اليابانية (هي حضارة مستقلة رغم أن البعض يرى أنها تشكل حضارة واحدة مع الحضارة الصينية هي: حضارة الشرق الأقصى).

- الحضارة الهندية (يعود تاريخ تشكلها إلى 1500 سنة ق.م على الأقل).

- الحضارة الإسلامية (كل الباحثين الرئيسيين يُقرون بوجود حضارة إسلامية متميزة تشكلت بعد نشأة الإسلام وانتشاره السريع عبر شمال إفريقيا وشبه الجزيرة الأيبيرية، كما انتشر شرقا في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا. يمكن الحديث عن وجود ثقافات متميزة وحضارات فرعية متعددة داخل الحضارة الإسلامية تضم العربية والتركية والفارسية والملايو...).

- الحضارة الغربية (يتفق المؤرخون على أنها ظهرت حولي 700 أو 800 ميلادية، وتتكون من ثلاث مكونات أساسية هي أوروبا وأمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية).

- الحضارة الإفريقية (لا يعترف معظم الباحثين بوجود حضارة إفريقية متميزة، فشمال القارة وساحلها الشرقي مناطق تنتمي للحضارة الإسلامية، وتمثل إثيوبيا حضارة مستقلة، وهناك أماكن عديدة جلب إليها المستوطنون والاستعمار عناصر من الحضارة الغربية...).

- الحضارة البوذية

- الحضارة الأرثوذكسية (أي الروسية)

يرى هنتنجتون أن إفريقيا لا تشكل حضارة بالمعنى الحقيقي للكلمة، لذلك يمكن أن تعتبر جزءا من حضارات أخرى، كما ان وضع أمريكا اللاتينية وضعٌ غامض، فأحيانا تعتبر حضارة قائمة الذات تهدد الولايات المتحدة الأمريكية، وتارة تُعتبر حضارة فرعية تشكل جزءا من الحضارة الأم التي هي الحضارة الغربية.

يرى هنتنجتون أن نظاما عالميا جديدا ظهر للوجود في نهاية القرن العشرين على أساس هذه الحضارات.

يمكنُ تفسير صدام الحضارات بعدم استقرار توازنها. فالعالم صار مكونا من حضارات متعددة وبالتالي صار مُتعدد الأقطاب بعد الحرب الباردة. فتصفية الاستعمار وسيادة السلام بين الدول الغربية أشّرتا على نهاية السيطرة الغربية على النظام الدولي.

فبالرغم من قوة الغرب والامتياز الذي تحظى به ثقافته فإنه لم ينجح في تشكيل حضارة كونية تقوم على أفكاره. لم يعد الغرب هو القوة الوحيدة عالميا. فالسياسة الدولية صارت ممارسة تتدخل فيها أقطاب وحضارات عديدة.

لقد اندمجت دول الحضارات الأخرى في النظام الدولي. فعلى المستوى الثقافي، أدى تحديث تلك الدول (غير الغربية) إلى تشبثها بحضاراتها وهي نتيجة لم تكن منتظرة. أما على المستوى السياسي فلم تؤدي دمقرطة تلك الدول (غير الغربية) إلى تبنيها للثقافة والحضارة الغربية، بل ما حدث هو العكس تماما، فدمقرطة تلك الدول (غير الغربية) أدت إلى وصول أحزاب معادية للغرب للسلطة.

إن تطور وسائل الإعلام وانتشار اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الأكثر انتشارا في العالم لن يوحّد الثقافة على الصعيد العالمي، كما أن تحرير التجارة عالميا لن يقود إلى علاقات ثقافية سلمية. إن ما سيحدث هو العكس في نظر صامويل هنتنجتون: فالحضارتان الآسيويتان (الصينية والهندية) تزدادان قوة على جميع المستويات وتدافعان عن قيمهما، كما أن الإسلام يحظى بتقدم ديمغرافي كبير، بينما يتجه الغرب نحو الانهيار.

شكل صدام الحضارات تحديّا للغرب. هناك تحالفات جديدة وصراعات جديدة أيضا على صعيد عالمي متعدد الأقطاب. فانبثاق الهوية الحضارية أدى إلى ظهور توترات بين الهويات والدول والمجموعات. وتكونُ تلك التوترات عنيفة جدا لما تتواجد المجموعات المعنية بالتوتر في نفس المجال الترابي (فلسطين على سبيل المثال، إضافة إلى مناطق مثل الكوسوفو وكشمير ...). يمكن تفسير هذه المواجهات الجديدة بتقاطع مجموعة من العوامل التاريخية وبالانفجار الديمغرافي.

ومن الصراعات المستقبلية التي ينبغي انتظار انفجارها، وينبغي الاهتمام بها، يذكرُ صامويل هنتنجتون الصراع الحضاري بين الغرب من جهة، والإسلام والصين من جهة أخرى (لأن صراع الغرب مع الهند وإفريقيا وروسيا هو صراع سيتقلص تدريجيا في اعتقاده).

يصرح صامويل هنتنجتون بأن "المشكل الأساسي الذي يواجه الغرب ليس هو تيارات الأصولية الإسلامية (أي تيارات الإسلام السياسي) وإنما هو: الإسلام".

ويضيف بأن "الإسلام حضارة مختلفة عن الحضارة الغربية" وأن "المسلمين متأكدون ومقتنعون بتفوق ثقافتهم" ويرفضون ادعاء الغرب بأنه حضارة كونية، كما يرفضون فكرته القائلة بأن "كونيته الثقافية" تؤسس تفوقه وتضفي المشروعية على توسعه عالميا. وهذا كله يفسر أن الصدام بين الغرب والإسلام سيحدث فعليا.

17. فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ ومَقدمُ الإنسان الأخير

اعتبر فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama (ازداد سنة 1958) في كتابه " The End of History and the Last Man" (والذي ترجم للعربية تحت عنوان: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، تحت إشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993) أن "انهيار" الشيوعية تزامن مع نهاية التاريخ. واستنتج أن نهاية الحرب الباردة و"زوال الأنظمة الشيوعية" شكل انتصارا لليبرالية على خصمها الأيديولوجي العنيد: الاشتراكية-الشيوعية.

وإذا كانت نهاية التاريخ لا تعني بأي حال من الأحوال نهاية الصراعات والتوترات والحروب، فإنها حققت نصرا مهما يتمثل في إعلائها من شأن الديمقراطية الليبرالية التي صارت أفقا لا بديل عنه ولا مفر منه للبشرية.

تفترض نهاية التاريخ أن للتاريخ معنى. وتحيل هذه الفكرة على فلسفة هيجل وعلى أطروحته الشهيرة التي هي "جدلية العبد والسيد". وبناء على هذه الأطروحة الهيجلية يجد الإنسان نفسه مدفوعا تحت ضغط حاجته للاعتراف إلى خوض صراع مُميت ضد نظيره: وهذا الصراع هو أساس انطلاق حركة التاريخ.

قدمت الحرب والعلم معا دليلا على دينامية التاريخ الذي يحركه الصراع. وقامت الأسلحة بدور كبير في هذه المجال. وتم توظيف الاختراعات العلمية لتحقيق نفس الهدف. ويرى فوكوياما أن التطور العلمي يعمل بكيفية تقود جميع المجتمعات نحو نفس النموذج. أي أن العلم سوف يوحد النموذج المجتمعي. وصار من الصعب على البشرية، بسبب الدور الذي قام به العلم، تصور عالم آخر مختلف عن عالمنا الرأسمالي، بل صار من الصعب تصور إمكانية إحداث تغيير أساسي في هذا العالم: لذلك ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية أن يكون التاريخ قد بلغ نهايته. إن التقدم الذي أحدثه العلم أقصى تدريجيا التناقضات الأساسية التي عرفتها المجتمعات البشرية.

تتطابق نهاية التاريخ مع انتصار الليبرالية الاقتصادية. فتقدمُ العلوم الفيزيائية أفضى إلى تحرير النشاط الاقتصادي، وأدى دمجُ الاختراعات العلمية في الاقتصاد إلى تحقيق فعالية اقتصادية. يرى فوكوياما أن المِلكية الخاصة هي أهم رافعة للفعالية الاقتصادية، لذلك برهنت الرأسمالية على أنها هي أفضل نظام مَكن الشعوب من الاستفادة من التقدم العلمي. وهذا ما جعل النظام الرأسمالي ينتشر في جميع أنحاء العالم. وتعزز "المعجزة الاقتصادية الآسيوية" هذه الملاحظة. فما حققته البلدان الآسيوية من تقدم اقتصادي في وقت وجيز نسبيا يشهد، حسب فوكوياما، على أن الرأسمالية هي الطريق الفعال نحو التقدم الاقتصادي لجميع البلدان.

وإذا كان التخلف ليس عائقا لا يُقهر، وإذا كانت الدول المتقدمة لا يمكنها منع البلدان المتخلفة من التقدم، فهذا يوضح قدرة الرأسمالية على الانتشار بفضل المبادئ الليبرالية التي من أهمها:

- الملكية الخاصة

- قوانين السوق.

ومن الناحية العملية، شكل "انهيار" الشيوعية، وتراجع الدول الكليانية (التوتاليتارية) في أوروبا، و"تراجع" الديكتاتوريات في أمريكا اللاتينية، وتحول الصين إلى اقتصاد السوق،

شكل كل ذلك، في نظر فوكوياما، انتصارات مُدوّية لليبرالية الاقتصادية. وهو ما جعل الرأسمالية تظهر باعتبارها "التنظيم العقلاني الوحيد" للإنتاج والاستهلاك.

إن نهاية التاريخ تقود لنشر الليبرالية السياسية. كما أن الحاجة للاعتراف، التي هي محرك الفعل البشري حسب فوكوياما بناء على هيجل، وجدت في الديمقراطية نظاما سياسيا قادرا على تلبية متطلباتها (أي متطلبات الحاجة للاعتراف). كما أن نجاح الديمقراطية في وضع حدّ لسلطة الأسياد (الأرستقراطيون والمستبدون) وفي إعلان المساواة بين الجميع، مكن كلّ فرد من إشباع رغبته في الاعتراف به.

وأدى اقتران الديمقراطية بالرأسمالية إلى تمكن الديمقراطية من توفير مخرج للأفراد المتمتعين بحاجة قوية للاعتراف. ولقد وفر التنوع في الأنشطة الاقتصادية وعدم محدوديتها حقلا للتحقق العملي للحاجة للاعتراف.

لما تقوم الليبرالية الاقتصادية، حسب فوكوياما، بإبعاد الأشخاص الخطرين جدا عن الحقل السياسي، فإنها تجعل الديمقراطية الليبرالية ممكنة التحقق، أي تجعل إقامة نظام قار يضمن الحريات الفردية أمرا قابلا للإنجاز.

والأمر الآخر الناتج عن أطروحة نهاية التاريخ هو أن هذه النهاية تؤدي إلى مقدم الإنسان الأخير. يرتكز فوكوياما في هذه النقطة على نيتشه. فالإنسان الديمقراطي (بالنسبة لنيتشه من منظور فوكوياما) مكونٌ من الرغبة والعقل معا. وهو ماهرٌ في إيجاد حِيل جديدة لإشباع عدة رغبات صغيرة. لكنه لا يحقق إلا سعادة حقيرة. ويعجز عن الشعور بأدنى خجل بسبب عجزه عن أن يسمو بنفسه فوق غرائزه. لذلك، فالإنسان الأخير هو إنسان ضعيفٌ ومُخفقٌ. ولكنه مع ذلك هو الكائن الضروري الذي لا مفر له، هو الكائن الوحيد الممكن لنهاية التاريخ.

18. الجِنْس والسّياسَة

بالرغم من أن الجنس والسياسة ينتميان لحقلين مختلفين، فإن العلاقة بينهما صارت وطيدة انطلاقا من الصراع من أجل السلطة والقضاء على الخصم والمعارضين واستغلال الجنس للحصول على مزيد من النفوذ المالي أو السياسي. وبما أن الجنس ملازم للإغراء والغواية والجمال والإثارة فلقد استعملته السياسة عبر السلطة من أجل تحقيق أغراض المتحكمين فيها.

ولا يمكن التفكير في هذه العلاقة الملتبسة والخطيرة دون طرح العديد من القضايا المتشابكة فيما بينها والتي من بينها: حرية استعمال الشخص لجسده، حرية العلاقات

العاطفية والجنسية، معنى الأنوثة والجمال، علاقة الإغراء بالمرأة، دور الحركات النسائية في تحرير المرأة من سيطرة الرجل، الحدود الفاصلة بين التغزل والتحرش والعنف والاغتصاب، توظيف الدين من طرف السلطة السياسية في مجال الجنس، توظيف الجنس للإطاحة بخصم أو تصفية معارض، الحدود الفاصلة بين التحرر والغنج من جهة وبين التهتك والفجور والدعارة من جهة أخرى، قانون الصمت (أوميرْتا بلغة المافيا الصقلية) المفروض على النساء في مجال الاعتداء عليهن، إمكانية تقنين العلاقات العاطفية والجنسية...

لقد تفطنت الحركات النسائية المطالبة بحرية المرأة إلى أن لسيطرة نظرة معادية للمرأة ترسخ دونيتها وتؤدي إلى تحقيرها وتعنيفها علاقة وثيقة بطبيعة السلطة السياسية المسيطرة والمسخرة لأجهزة الدولة لتحقيق أغراضها. لذلك ارتبط الصراع من أجل تحرر النساء بالصراع من أجل تحرر المجتمع مع وجود نضال نسائي انتقالي لانتزاع حقوق للنساء قبل تحقيق التغيير المجتمعي الجذري.

تمر السيطرة على المرأة اجتماعيا واقتصاديا بالسيطرة على جسدها، كما يمر تثبيت الاستبداد في مجتمع معين بتبني سياسة جنسية تنتج الحرمان الجنسي وتنتج في نفس الوقت الدعارة والاستغلال الجنسي للنساء في جميع طبقات المجتمع بدون استثناء. فإلى جانب سياسة التحريم باسم الدين أو باسم الأخلاق الحميدة هناك إفراط في تحويل الجنس إلى سلعة. وتنتج هذه الازدواجية عن التناقض الصارخ في مرجعية الاستبداد وآلياته وولاء منفذي سياساته، وضرورة إرضاء المؤسسة الدينية وتجار الجنس على حد سواء.

لقد تم إخراج الجنس من دائرة العلاقة الخاصة، ومن دائرة الحريات الفردية من طرف الدين أولا ثم من طرف السلطة السياسية. ويمكن التفكير في تاريخ البغاء في المغرب، أو تاريخ الممارسات الجنسية حسب الطبقات الاجتماعية للتأكد من الهيمنة المكثفة للجنس في العلاقات العامة.

إن التناقض الصارخ بين الخطاب الرسمي حول الجنس وبين الممارسات المتفشية في جميع الفئات والطبقات الاجتماعية يفضح طبيعة السياسة الجنسية ويجعلها تخضع لمقياس واحد هو: "مارس حريتك الجنسية المشروطة بعيدا عن معارضة السلطة".

لكن الصراع السياسي الذي يتخذ غطاء جنسيا أعقد مما يتصور مهندسو السياسة الجنسية الرسمية. فالثورات الاجتماعية متلازمة دوما مع الثورات الجنسية. والتحرر من القهر الاقتصادي يستدعي التحرر من القهر الجنسي. واتهام المعارضين السياسيين بممارسات لا أخلاقية يؤدي مباشرة إلى ارتداد التهمة ضد من يصدرون هذه التهم. فهل

توجد سلطة تقية؟ أخلاقية نقية؟ هل ينبغي على السلطة أن تحمي الأخلاق أو تحترم القانون؟ وهل هناك تطابق بين القانون والأخلاق؟ وهل السياسية أخلاقية؟

غالبا ما يتم اختزال علاقة الجنس بالسياسة في ما يطلق عليه "الفضائح الجنسية للزعماء" والتي تستغل من طرف خصومهم للإطاحة بهم. ومن أشهر هذه الفضائح في الغرب يمكن ذكر الأمثلة التالية:

- فليكس فور: رئيس فرنسا، من سنة 1895 إلى سنة 1899، الذي توفي أثناء ممارسته الجنس مع عشيقته مارغريت ستانهيل في قصر الإليزيه.

- الملك هنري الرابع الذي اشتهر بعشق فتاة لم يتجاوز عمرها خمسة عشر سنة، إضافة إلى تعدد عشيقاته.

- نابليون الذي صار مستهلكا للجنس بكثافة لما تقوت سلطته ونفوذه.

- جون كينيدي الذي كان مهووسا بالنساء وكان يعتبر كل امرأة موضوعا جنسيا محتملا. وكانت له علاقات جنسية مع ممثلات شهيرات (جاين مانسفييلد، جين تيبري، مارلين دييتريش، مارلين مونرو، لي ريميك، نورما شيرير، أنجي ديكنسون...)

- ماوتسي تونغ الذي كان يختار عشيقاته من خلال تنظيم حفل تحضره فتيات شابات من جميع أنحاء الصين ويختار عشيقاته الصغيرات من بينهن (فالمذهب الطاوي في الصين يرى بأن للجنس دور كبير في الحفاظ على الصحة الجسدية).

- بيل كلينتون وتداخل الجنس والسلطة والأخلاق والكذب في قضيتي مونيكا لوينسكي وبولا جونس.

- دومينيك ستروس كان الذي كان يشغل حين تفجرت فضيحته مع نافيساتو ديالو رئيسا لصندوق النقد الدولي وكان ينوي الترشح للانتخابات الرئاسية في فرنسا.

- فرانسوا ميتيران الذي كانت له عدة عشيقات وكان يتقن فن الإغراء، ومن بين عشيقاته آني جيراردو، إيديث كريسون والفنانة دليدا.

- جاك شيراك الذي كانت له مغامرات مع وزيرات وممثلات

- فرانسوا هولاند الذي اشتهرت علاقته بعشيقته جولي غاييت...

- سيلفيو بيرليسكوني في قضيته مع الراقصة المغربية القاصر وهي القضية التي عرفت بروبي غايت.

وفي سياق هذا التناول الفضائحي لعلاقة الجنس بالسلطة بمعناها الواسع، تفجرت قضية التحرش الجنسي في أمريكا التي أطاحت برؤوس كبيرة في السينما والإعلام. وظهرت في

فرنسا موجة احتجاجية نسائية تحت شعار "بلغي عن الخنزير الذي اعتدى عليك جنسيا". وعبرت هذه الحملة عن تصور لعمل الحركة النسائية يرتكز على إدانة كل اعتداء على النساء سواء كان صغيرا أو كبيرا.

فقامت مجموعة من النساء الفنانات والمثقفات والنشيطات في مجال حريات المرأة بلغ عددهن مائة امرأة على رأسهن الممثلة الشهيرة كاترين دونوف بنشر بيان في جريدة لوموند بتاريخ 09 يناير 2018 يدافعن فيه عن "حق الرجال في إحراج النساء لأنه حق ضروري للحرية الجنسية". واعتمدن في الدفاع عن موقفهن على مجموعة من الأفكار من بينها أن الاغتصاب جريمة لكن التغزل الملح وحتى التغزل الأخرق ليس جنحة. كما أن اللباقة التي يبديها الرجال مع النساء ليست اعتداء ذكوريا معاديا للمرأة. وطالبن بالحذر من الانزلاق من محاربة التحرش إلى كراهية الرجال والسقوط في طهرانية تجعل من النساء مجرد ضحايا وطفلات صغيرات يحتجن لمن يدافع عنهن بدل من أن يدافعن عن أنفسهن. وحذرن من هذه العدالة الفورية التي تقضي باعتبار المتهم مرتكبا لجريمة أو جنحة دون محاكمة ولا حتى تقصي وبحث كما تقتضي ذلك أبسط قواعد العدالة. وألفتن الانتباه إلى أن محاربة التحرش والاعتداء الجنسي ضد النساء بهذه الكيفية المتطرفة أدى إلى تصور الرجل ككائن متمركز حول عضوه التناسلي وكشيطان جنسي. وتم اعتبار لمس ركبة امرأة أو إرسال رسالة نصية قصيرة إليها تتضمن تغزلا بها تهمة تدين فاعلها.

لكن هذا الانتقاد للحملة ضد التحرش لم يرق لفنانات وكاتبات ونشيطات في مجال الدفاع عن حرية المرأة. فنشرت كارولين دوهاس نصا بتاريخ 10 يناير 2018 (في موقع فرانس ت ف أنفو) تحت عنوان: "يحق للخنازير وحلفائهم أن يقلقوا" وقعته معها العشرات من النساء.

وأكدت كارولين دوهاس على تلازم تقدم حقوق المرأة ويقظة الوعي بقضيتها مع مقاومة هذا التقدم وهذا الوعي. وأكدت على رفض النساء لتلقي الشتائم لأن ذلك يشكل تمهيدا للعنف. ورفضت القول بأن محاربة التحرش والعنف ضد المرأة سيؤدي إلى القضاء على التغزل بالنساء، وحذرت من الخلط بين علاقة قائمة على الإغراء المرتكز على اللذة وعلاقة قائمة على العنف، ورفضت تحميل المرأة مسؤولية التحرش بها وتعنيفها واغتصابها. وختمت بالقول بأن للنساء الحق في أن يعشن حياتهن في أمن وأمان مثلهن في ذلك مثل الرجال، وأن لهن الحق الكامل في أن لا يتوجه إليهن أحد بالصفير ولا بالشتائم ولا بالاعتداءات من أي نوع كانت.

يتضح من هذا النقاش وجود تصورين للحركة النسائية، ناتجين عن تمكن النساء من التعبير بحرية عن أوضاعهن. وهو الأمر الذي يقود للقول أن النساء لسن قاصرات حتى تنصّب جهة ما نفسها وصية عليهن. وأن المواطنة تقتضي تمكينهن من جميع الوسائل التي

يخولها لهن القانون للدفاع عنهن وليس استغلالهن والتلاعب بهن وتقديمهن كضحايا من أجل تصفية حسابات لا علاقة لها بهن ولا بعدم احترام الأخلاق.

19. لمِاذا اسْتولى الأشخاصُ الرّديؤون علىَ السّلطة؟

(حوارٌمع الفيْلسُوف الكندي ألان دونو)

"سؤال: ماذا تقصدون بكلمة "الرّداؤقراطِية"؟ وما الفرق بينها وبين الرداءة؟

جواب: تحيل الرداءة على كل "ما هو متوسط"، و"ما هو متوسط" يظل عاما ومجردا. أما الرداءة فتشير "للمتوسط" الموجود واقعيا. والبحث في "الرداؤقراطية" ليس بحثا في الرداءة ولا في الأخلاق، إنه بحث يحاول فهم توجه عام وديناميكية اجتماعية تفرض اللجوء لإنتاج "ما هو متوسط": إنها الرداؤقراطية، أي المرحلة المتوسطة التي تم السّمو بها إلى مرتبة السلطة.

تؤسسُ الرداؤقراطية نظاما لا يعود فيه "ما هو متوسط" مجرد بلورة مجردة تسمح بفهم تركيبي لوضعية معينة، وإنما يصبح فيه "ما هو متوسط" معيارا قهريا ينبغي تجسيده. وإذا كنا نتمتع بالنزاهة فعلينا أن نعترف أننا نكون أحيانا متوسطين، وأننا لا نستطيع أن نكون دوما في أقصى قدراتنا، والمشكل المطروح هو إجبارنا على أن نكون "متوسطين" في جميع الأمور.

سؤال: متى انتقلت الرداؤقراطية إلى الوجود الفعلي؟ متى استولى الأشخاص الرديؤون على السلطة؟

جواب: لقد تمّ ذلك تدريجيا، وساهم تقسيم العمل اليدوي والفكري وتصنيعه مساهمة كبيرة في انبثاق السلطة الرديئة. تحولت "المهنة" في القرن التاسع عشر إلى "وظيفة"، وفقد الشغل (الذي صار موحدا ونمطيا وتحول إلى نشاط متوسط بمعايير دقيقة وغير مرنة) معناه. وصار من الممكن أن نقضي عشر ساعات في اليوم في إعداد وجبات بشكل آلي دون أن نتمكن مع ذلك من أن نعد لنا وجبة أكل في المنزل، وأن نركب براغي في سيارة دون أن نعرف كيف نصلح سيارتنا الخاصة، وأن نبيع كتبا وجرائد لن نقرأها. هناك توجه للقضاء على الإحساس بالفخر لما ننجز عملا بشكل جيد. فنحن ننتقل من شغل لآخر كما لو أن الأمر لا يتعلق إلا بوسيلة للبقاء على قيد الحياة، صار تقديم خدمة مجرد وسيلة، وصارت النتيجة وسيلة أيضا، وأصبح الناس قابلين ليعوض بعضهم بعضا. كان الشخص الرديء يبدو في الماضي (عند لابرويير La Bruyère) شخصا ماكرا يندس وسط المقتدرين والأكفاء. وبعد ذلك تغيرت صورة الشخص الرديء لدى كتاب مثل ماركس Marx وماكس فيبر Max

Weber وهانز ماغنوس إنزنسبيرغ Hans-Magnus Enzensberg ولورانس بيتر Laurence Peter، حيث صار الشخص الرديء مرجعا للنظام كله.

سؤال: هل يمكن للعبارة التي تقول "عليك احترام القواعد المعمول بها" والتي يفرضها النظام أن تكون شعارا للرداؤقراطية؟

جواب: تعبر هذه العبارة عن المشكل انطلاقا من كونها عبارة فقيرة في معناها، لكنه معنى خطير جدا. فالقواعد يمكن ألا تكون مكتوبة، ويمكن أن يتعلق الأمر بتدابير مستعملة لكنها غير رسمية ينبغي استعمالها لتحقيق الغايات التي نريد. والوصول للغايات يمر عبر طقوس غير إجبارية، لكنها تعبر عن الولاء لهيئة معينة ولشبكة محددة. لكن الوجه القبيح لمظاهر الولاء المتمثلة في الاحتفالات الاجتماعية (السهرات، وجبات الغذاء، أساليب الإغراء والحصول على الرضا، تبادل الخدمات) هو أمر بديهي. يتم اللجوء للقتل الرمزي من أجل معاقبة من يخل بالولاء لشبكة العلاقات المحددة، في سياقات تمكن الأقوى من اللجوء للسلطة التعسفية. وفي نهاية المطاف تؤدي هذه التصرفات إلى سيادة مؤسسات ومنظمات مرتشية. وهكذا تكتسح الرداؤقراطية جميع المجالات.

سؤال: من يجسد أفضل تجسيد الرداؤقراطية؟ هل هو الخبير؟ ولماذا يسود انطباع بأنه يقود المجتمع نحو الأعلى؟ ألا يتعلق الأمر بمفارقة؟

جواب: لقد عالج المنظر إدوارد سعيد Edward Saïd بشكل مباشر هذه المفارقة وذلك بتمييزه الواضح ما بين الخبير والمثقف. فالخبير في الصيغة المعاصرة، هو في أغلب الأحيان ذلك الذي يعمل بكيفية محسوبة ودقيقة، والذي يخفي خطابات المصلحة في ثوب المعرفة. إنه ممثل السلطات التي توظفه، ويرتدي لأداء هذه الوظيفة لباس العالم الموضوعي المحايد. أما المثقف، على العكس من ذلك، فإنه يعكف على معالجة إشكاليات يهتم بها كإشكاليات لا غير، بدون أن يكون تابعا لجهة ما. فالخبير لا يكتفي بتقديم معرفته لأشخاص من أجل أن يتملكوا كلهم الأدوات اللازمة من أجل التداول بشأن تلك المعرفة: إنه يحول موقفا إيديولوجيا إلى مرجع موضوعي، أي إلى معرفة.

سؤال: تقولون إن أصل الرداؤقراطية هو الصعود القوي للحكامة، كيف ذلك؟

جواب: يتعلق الأمر بالجانب السياسي للرداؤقراطية. ففي الثمانينيات استولى تكنوقراطيو مارغريت تاتشر على متن "الحكامة" التي تم تطويرها في البداية انطلاقا من نظرية المقاولة الخاصة، وذلك لاستبدال الدولة بثقافة القطاع الخاص. إن الهدف من رفع شعار "من أجل أفضل تدبير للمقاولات الخاصة" هو إخضاع الدولة لمناهج تدبير المقاولات الخاصة التي يقال عنها أنها فعالة. وفي نظام تسوده الحكامة، حل التدبير محل الفكر السياسي، وتم قلب كل المعجم التقليدي، فتم استعمال حكامة بدل سياسة، واستعمال مقبولية اجتماعية

عوض إرادة شعبية، واستعمال شريك عوض مواطن... ويؤدي هذا الإقصاء للسياسة إلى القضاء على كل تفكير يرتكز على المبادئ وعلى كل تصور يتمحور حول الشأن العام. إنه زحف لعاصفة التدبير. إن حرماننا من المعجم السياسي الذي ورثناه عبر محو تدريجي للأفكار والمبادئ الكبرى التي تمكننا من التوجه السليم في حياتنا العامة هو أمر مأساوي. إن كلمة حكامة تمثل مرحلة تفضلُ التصورات الفارغة من المعنى.

سؤال: كيف يمكن مقاومة الرداؤقراطية إذا كانت مرتبطة باقتصاد السوق؟

جواب: لا يوجد جواب إداري وبراغماتي عن هذا السؤال. لكن توجد عدة وسائل لمواجهة هذه الوضعية السائدة والتي تقودنا نحو الأسفل. ينبغي علينا أن نقاوم وأن نعود للمفاهيم القوية للتفكير وعدم السماح للغة التدبير الفقيرة من التأثير علينا."

المرجع:

حوار مع ألان دونو Alain Deneault، موقع مجلة لوبوان الفرنسية، بتاريخ 16 يناير 2016.

خاتمة

انحطاط المفاهيم

تولد المفاهيم وتموت مثل البشر، أي أنها لا تلتقط في الأزقة خلافا لما كان بعض البلاغيين العرب يقولونه عن المعاني، لأن ذلك سيعني الجمود والتكرار وانعدام تقدم المعرفة. بل إن أحد كبار فلاسفة القرن العشرين استخلص في آخر حياته الفكرية أن صناعة المفاهيم هي من اختصاص الفلسفة. لذلك وضع حدا فاصلا بين الكلمات العامة الفضفاضة التي لا تقول أي شيء في الوقت الذي تدعي فيه أنها تقول كل شيء من جهة، والمفاهيم الغنية بمضامينها الجديدة وإحالاتها المتعددة وبدورها الريادي في اقتحام المجهول ومقارعة الموجود من جهة أخرى. ولقد شن جيل دولوز جام غضبه على مجموعة من المثقفين الفرنسيين الذين يتعاطون للفلسفة كنوع من الخطابة أو الجدل العمومي والذين أصبحوا يعرفون بالفلاسفة الجدد.

لم يكن جيل دولوز فيلسوفا كباقي الفلاسفة الآخرين، لأن حياته كانت تجسيدا لحرية الفكر والتزام المثقف، ولذلك وصف ميشيل فوكو القرن العشرين بأنه "دولوزي"، نسبة إلى الأثر الذي تركه دولوز في الفكر البشري .

وإذا عدنا إلى تاريخ الفلسفة سنرى أن مفهوم السياسة احتل قلب ومركز فلسفة سقراط وأفلاطون، وهو لم يكن موضوعا عموميا تمزقه الآراء والأهواء، بل كان مفهوما مركزيا سواء في محاورة "السياسي" أو "الجمهورية" أو "القوانين". وكان يقترن بالانسجام والاعتدال وسيادة العقل والعدالة المنصفة.

وسيستمر هذا التقليد في الفلسفة إلى اليوم في الغرب، أي مرورا بأرسطو وحتى "جاك دريدا" في التفاتته الشهيرة إلى فكر "كارل ماركس" في مؤلفه "أشباح ماركس"، أي أطياف ماركس التي ستظل مرفرفة ومقلقة للعالم بأسره.

كانت الفلسفة هي مصدر المفاهيم والتصورات الكبرى في مجال الحقل السياسي، ولا يمكن التطرق لمفهوم السياسية أو الديمقراطية أو الحرية أو المشروعية أو العقد الاجتماعي أو العنف أو احتكار العنف المادي والرمزي أو الإجماع أو الحق والواجب أو التوتاليتارية... بدون الرجوع لمرجعية هذه المفاهيم الفلسفية أي لجون لوك وتوماس هوبز وباروخ سبينوزا وجون جاك روسو وحنا أرنت...

هذا فيما يخص الغرب، أما فيما يخصنا نحن مستهلكي السلع والمفاهيم، فإن هذه الأخيرة بمجرد ما تصل "سوق التداول الرمزي" تفقد أصالتها، ومرجعيتها، وتتعرض لمسخ عظيم ولتشويه أعظم، وهو ما ينتج عنه انحطاط لها يفقدها الفعالية والإجرائية والمصداقية .

يوجد منظور سلبي وسالب لكل معنى إيجابي كوني، وهو ليس خطأ في الفهم أو سوء تفاهم، وإنما هو "بنية مرجعية مستقبلة" تعكس عبر آليات إقصاء متعددة كل معنى أصيل يملك القدرة على الفعل في الفكر والواقع وتغييرهما وتوجيههما نحو وضع أفضل. ولهذه "البنية المرجعية المستقبلة" اسم وهو "الخصوصية ."

وتعني الخصوصية بكل بساطة أننا نملك فكرا جاهزا مكتملا صالحا، ولسنا بحاجة لأي فكر آخر رغم أننا نتخبط في أوحال فكرنا وفي عفن واقعنا ونزداد انغماسا في التخلف الروحي وتعفنا في العلاقات الاجتماعية، بالرغم من تزايد عدد العمارات الشاهقة وعدد السيارات الفخمة والمساكن البحرية الرائعة، نزداد تعفنا بمقياس الحضارة، أي أن الأرقام لا تعكس إلا هامشا مركزيا من نمط العيش المقلد والمؤقت .

فالديمقراطية عندنا لا تعني فصل السلط ولا تعني المساواة الفعلية في الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم، ولا تعني سيادة الإرادة العامة، ولا تعني سيادة الدستور، ولا تعني حتى وجود المواطن الذي عليه أن يكون متعلما تعلما مدنيا يجعله يعرف من هو المواطن...

والحرية لا تعني مجموعة الحقوق المتمفصلة مع الواجبات والتي تضمن للإنسان بغض النظر عن معتقداته الدينية وعرقه وجنسه ولونه ووظيفته الاجتماعية الكرامة والسلامة البدنية والحماية ضد جميع أنواع الانتهاكات...

وحقوق الإنسان لا تعني أن الإنسان هو نفسه في كل مكان، وأنه لا يمكن حرمان هذا الإنسان من أي حق من حقوق الإنسان لأنه ولد في باكستان أو في المغرب، أو لأنه وجد في مجتمع يدين بالمذهب الحنبلي أو المالكي...

إن "الخصوصية" هي مجرد غطاء إيديولوجي شديد التعقيد يعبر من جهة عن رفض المضامين الفعلية الكونية للديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، ويعبر من جهة ثانية على أن الشعب لا زال بعيدا كل البعد عن الوعي بذاته وبضرورة انتقاله إلى "المواطنة"، وأنه غارق في تقليدانية موروثة ويتم الحرص على إعادة إنتاج جزء كبير منها، ويعني من جهة ثالثة أن الدولة لا تعمل إلا على ضمان مصالح الفئة المتنفذة فيها، وأنها هي نفسها تقليدانية في آخر المطاف، بحيث أن مظاهر العصرنة لا تدل إلا على سطحية التحرر وشكلانية الحداثة، ويدل من جهة رابعة على أن المثقفين لا وجود لهم كالتزام حضاري ضد الخلف

والعبث بالكرامة، وأن المشتغلين بحقل الفكر ليسوا إلا كتابا ومبدعين، بالمعنى الذاتي والنرجسي لهذين الصفتين...

وليس غريبا أن نجد مثلا الراحل عبد الكبير الخطيبي يتحول إلى الأدب، أي الشعر والرواية... في حين انحجب مكونه العلمي المشع الذي جعل منه صاحب "النقد المزدوج" و"الاسم العربي الجريح"... كما نجد أن المفكر الوحيد الذي يمكن وصفه بالاستراتيجي والمثقف، عبد الله العروي، قد انجذب، ولأسباب أخرى، إلى الرواية، لأنها المجال الوحيد الذي يعبر فيه عن "ذاتية موضوعية"، بما أن مجال منافسة الغرب في العلوم والفلسفة هو مجرد خيال أو وهم ...

يتضح مما سبق أن الخصوصية هي البركة العكرة التي تدفن فيها المفاهيم الأساسية التي تعتبر أساس الممارسة الجيدة والسليمة، هذه الخصوصية التي تقتل كل فكر جديد أثبتت صلاحيته في مجالات وأماكن عدة.

الفِهْرسْت

- **تقديم:** هل للفلاسفة حياة خاصة؟ 5

- **الوعي:** 7

1. ديكارت: معنى الكوجيطو 7

2. ديكارت: الشك الديكارتي 9

3. ديكارت: المنهج الديكارتي 10

4. إدموند هوسرل: معنى الوعي 11

5. روجي بول دروا: البحث عن الـ "أنا" بدون فائدة 13

6. إدغار موران: مَنْ أنا في آخر المطاف؟ 14

- **العقل:** 16

1. العقلانية 16

2. كانط: نقد العقل الخالص 18

3. كانط: نقد العقل العملي 20

4. ألان باديو: لا أحب كانط، لكنني معجب به 22

5. سبينوزا: علاقة اللاهوت بالفلسَفة 24

6. القابلية للتفنيد حسب كارل بوبر 30

- **الوجدان** 32

1. الحب والتضحية 32

2. الغيرة والحسد 34

3. عُقدَةُ النّقصِ 35

4. الفلْسَفة والتّعذِيبُ 38

5. التحليل النفسي والعلاج النفسي 40
- الزمن 43
1. برجسون: مفهوم الزمن 43
2. مارتن هايدغر: مفهوم الكينونة والكائن 44
3. الحداثة 46
4. كيركجارد: القلقُ يكشفُ عن عظمة الإنْسانِ 48
- الغير 51
1. جدلية العبد والسيد حسب هيجل 51
2. سارتر: معنى "الجحيم هم الآخرون" 52
3. جون بول سارتر: تحليل نظرة الغير للأنا 53
4. إيمانويل ليفناس: التفكير في وجه الغير 55
- الأخلاق 57
1. نيتشه: أخْلاقُ الأسياد 57
2. نيتشه: العبيد وأخلاق العبيد 61
3. نيتشه: ما هي الجينيالوجيا؟ 64
4. الإتيقا والأخلاق عند بول ريكور 71
5. الفيلسوف نيتشه: ما هي السعادة؟ 78
- الأنوار 81
1. إيمانويل كانط: ما الأنوار؟ 81
2. موسى مندلسون: ما الأنوار؟ 86
3. جوزيان بولاد أيوب: العقل والنقد في عصر الأنوار 90
- المجتمع المدني 96
- الفلسفة والنساء 101
- المسألة اليهودية 108

1. كارل ماركس: حول المسألة اليهودية 108
2. جون بول سارتر: "تأملات في المسألة اليهودية" 110
3. نقدُ الصّهيونية وتمْييزِها عنْ اليَهوديّة 112
4. أينشتاين والصهيونية 118
5. إلياس صنبر: الصداقة، الأصدقاء، الإخوة والرفاق 119
- ماركس والماركسيون 122
1. كيف صار الشاب ماركس ثوريا؟ 122
2. مَارْكس وَصِراعَاتُ الْورَثةِ 126
3. كارل ماركس: مفهومُ الوَعْي الطبَقي 137
4. اليَسارُ العَالمِيُ بيْنَ فشَل الأمَمِياتِ والبَحْثِ عنِ المَرْجِعيّةِ 139
5. حوار مع كارل ماركس مؤسس الاشتراكية الحديثة 150
6. جورج لابيكا: حول مفهوم الثورة 162
7. الفيلسوف ألان باديو: مفهوم الشعب 174
8. الثورة الروسية فشلت لأسباب ثقافية ولا علاقة لها بالحتمية التاريخية 180
9. سمير أمين: النهضة العربية الإسلامية 184
- المنهج واللغة الفلسفيان 189
1. المنهج في الفلسفة 189
2. اللغة الفلسفية 199
- السياسة **203**
1. ماكس فيبر: السياسة بين محترفي السياسة والمناضلين 203
2. مفهوم "السياسي" حسب كارل شميت 205
3. جاك إيلول: الأحزاب السياسية هي مجرد آلات ضخمة تمكن من الوصول إلى السلطة 206
4. مكيافيلي والمكيافيلية 208
5. مكيافيلي: الغاية تبرر الوسيلة 209

6. ما مكانة مكيافيلي في سياسة الدولة المغربية؟ 211
7. الديمقراطية حسب سبينوزا 213
8. هيجل: ما هي الدولة؟ 214
9. السلطة 216
10. المَخزَنُ 218
11. بيير بورديو: العنف الرمزي أكثر فعالية من العنف المادي 219
12. الشعب يسود ولا يحكم 221
13. من يحكمنا؟ 223
14. الليبرالية 225
15. جورج سيمل: فلسفة المال 228
16 صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات 230
17. فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ ومَقدمُ الإنسان الأخير 232
18. الجِنْس والسّياسَة 234
19. لِمَاذا اسْتولى الأشخاصُ الرّديؤون عَلى السّلطة؟ 238
- **خاتمة:** انحطاط المفاهيم 241

«كانت الفلسفة هي مصدر المفاهيم والتصورات الكبرى في مجال الحقل السياسي، ولا يمكن التطرق لمفهوم السياسية أو الديمقراطية أو الحرية أو المشروعية أو العقد الاجتماعي أو العنف أو احتكار العنف المادي والرمزي أو الإجماع أو الحق والواجب أو التوتاليتارية... بدون الرجوع لمرجعية هذه المفاهيم الفلسفية أي لجون لوك وتوماس هوبز وباروخ سبينوزا وجون جاك روسو وحنا أرنت...

هذا فيما يخص الغرب، أما فيما يخصنا نحن مستهلكي السلع والمفاهيم، فإن هذه الأخيرة بمجرد ما تصل "سوق التداول الرمزي" تفقد أصالتها، ومرجعيتها، وتتعرض لمسخ عظيم ولتشويه أعظم، وهو ما ينتج عنه انحطاط لها يفقدها الفعالية والإجرائية والمصداقية."

الثمن : 60 درهما

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc