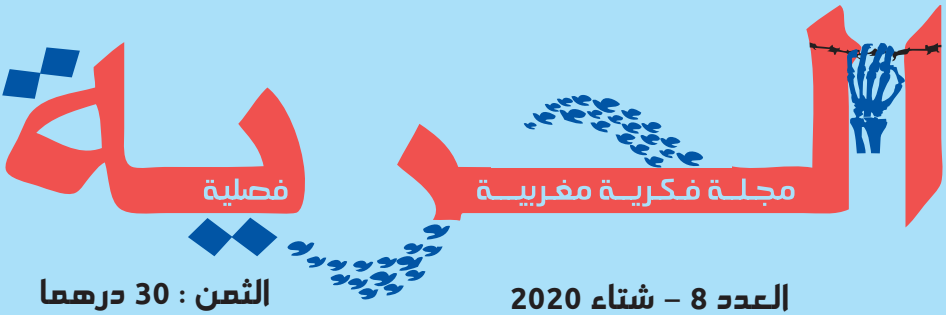

العدد 8 – شتاء 2020

الثمن : 30 درهما

من مواد هذا العدد:

- المرأة في الثورة الروسية
- ماذا يعني الكوفيد 19 بالنسبة لأخصائية نفسية
- كارل شميث أو السياسة كمجال للصراع
- بعض ممكنات القراءة الفلسفية للنصوص
- رفض المعطى التجريبي كأساس للمعرفة
- رواد التربية عبر التاريخ: روسو، كوندورسي، ج. م إيتار

مجلة فكرية مغربية فصلية

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

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

هيئة التحرير:

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

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

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

إدارة النشر والتحرير:

محمد الهلالى

فهرس

– المرأة فى الثورة الروسية

خديجة رياضى 5

– ماذا يعنى الكوفيد١٩ بالنسبة لأخصائية نفسية ذات توجه تحليل نفسى؟

إشراق العود 22

– كارل شميث أو السياسة كمجال للصراع

مصطفى الحسناوى 29

– رفض المعطى التجريبى كأساس للمعرفة عند مدرسة بيتسبورغ الأمريكية

لحسن الياسمينى 48

– العرض السينمائى تصورا للعالم: "ستانلى كافيل"

د. محمد مزيان 71

– بعض ممكنات القراءة الفلسفية للنصوص

الحسين أخدوش 82

– الزمن المحكى، بول ريكور

ترجمة أحمد قاشى 96

– سَطوَةُ المَفاهِيم

محمد الهلالى 105

– رواد التربية (جون جاك روسو، كوندورسى، الدكتور إيتار)

ترجمة محمد المعزوزى 160

المرأة في الثورة الروسية

خديجة رياضي

صدر في يونيو من سنة 2017، التي تصادف الذكرى المائوية للثورة البلشفية، كتاب مهم لكاتبه جون جاك ماري، تحت عنوان "النساء في الثورة الروسية" عن دار النشر لوسوي. يحكي في البداية عن أوضاع النساء المتردية في روسيا القيصرية ليوضح بعد ذلك الإنجازات التاريخية التي حققنها بفضل الثورة. لكن هذه الإنجازات يربطها الكاتب بالدور الأساسي الذي أدته النساء الروسيات في الثورة والمكانة التي احتلتها النضالات النسائية في السيرورة الثورية التي شهدتها روسيا خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بل يعتبر أن انطلاق الشرارة الأولى لثورة 1917 كان من صنع النساء.

يُعد "جون-جاك ماري" أحد المؤرخين المعروفين لتاريخ الشيوعية. كما يعتبر كتابه هذا أول كتاب يصدر باللغة الفرنسية حول موضوع النساء في الثورة الروسية.

تبدأ مقدمة الكتاب بمثل شعبي قديم يقول: "الدجاجة ليست طيرا، المرأة ليست إنسانا"[1]. وهو مثل يعكس مدى الاحتقار الذي كانت تعامل به المرأة في المجتمع الروسي في تلك المرحلة. ويتهكم الكاتب قائلا إن أصحاب هذه الحكمة القروسطية لا بد أنهم فوجئوا يوم 23 فبراير 1917 (وهو ما يوافق 8 مارس في التأريخ الميلادي). إذ هو اليوم الذي أطلقت فيه النساء العاملات بمعامل النسيج بمدينة بتروكراد احتجاجات جماهيرية بعد دخولهن في إضراب عن العمل ضد غلاء المعيشة وطول ساعات الانتظار في الطوابير لشراء الخبز. وقد اندلع هذا الاضراب النسائي يوما واحدا بعد أن دعت القيادة البلشفية في المدينة إلى التهدئة، ومنعت عن العمال الدخول في أي إضراب عن العمل. لكن إضراب النساء فرض على قيادات الأحزاب الثلاثة،

[1] نيكولاي بوخارين وأيفكيني بريبراجنسكي في الف باء الشيوعية منشورات مسبيرو 1963

البلاشفة والمناشفة والاشتراكيين الثوريين مراجعة الموقف ومساندة إضراب العاملات ودعوة العمال إلى شن إضراب عام والالتحاق بالمظاهرات التي خرجت في الشوارع. من خلال الكتابات التي أرخت للمرحلة، حسب الكاتب، يبدو أن بعض القيادات الثورية لم تصدق آنذاك أن تلك هي الشرارة الأولى للثورة[1]. وينتقد الكاتب مؤرخي الثورة بسبب تغييبهم للدور الذي لعبته النساء العاملات فيها، خاصة في تلك المحطة الأساسية التي اندلعت فيها شرارتها الأولى، معتبرا أن الحقائق تم تغييرها في التاريخ الرسمي للثورة الروسية.

يتعرض الكتاب للتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لروسيا التي أدت للثورة، وإلى مسار الثورة والصعوبات التي واجهتها بعد تأسيس حكم السوفييت، والتراجعات التي فرضت على الحكومة احتواء المخاطر التي كانت تحدق بالثورة خاصة بسبب الحرب الأهلية. ووقف الكاتب أيضا عند التراجعات عن مكتسبات الثورة خلال الفترة الستالينية وأيضا لِما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. إلا أن الكتاب وكما يؤكده عنوانه ركز بشكل أساسي على تطور أوضاع النساء في مختلف هذه المراحل التاريخية لروسيا في القرن الماضي والأدوار الأساسية التي لعبتها النساء في الأحداث التاريخية التي عرفتها روسيا من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين.

الإرث الثقيل من الاضطهاد والعنف والإذلال الذي عانت منه النساء

يتحدث الكتاب في المنطلق عن الإرث الثقيل الذي تحمله النساء من تقاليد رجعية وأعراف بائدة تجعل منهن أداة في خدمة الرجل وإنسانا قاصرا يخضع للترويض من طرف الزوج لتكون الزوجة مخلصة له.

ومن الجدير بالذكر أن هذه النظرة الاحتقارية للمرأة لم تكن تمس الفقيرات والعاملات فقط، بل تهم الميسورات أيضا. فقد وضع دليل حول طرق العيش موجه

[1] نيكولاي سوخانوف، مخطوطات عن الثورة ، منشورات بوليتزدات، 1991

للطبقات الارستقراطية ويسمى الدمستروي [1] DOMOSTROI يصف دور المرأة في البيت، معتبرا إياها حليفة الشيطان، وأن على زوجها أن يتكفل بتربيتها لتتقرب من الله ويرضى عنها. ويأمر النساء في هذه الأسر بالعمل دون توقف لأنهن بعملهن المتواصل ستدفعن الخدم للعمل أيضا دون توقف. وكان على النساء المنتميات للطبقات الميسورة، لما يخرجن، ألا يرى وجههن رجال غرباء. بل كن محرومات حتى من حقهن في الإرث بشكل كامل.

يتحدث الكتاب، حين يصف وضع المرأة المنتمية للطبقات الأرستقراطية، عن بعض المحاولات لتخليص النساء من وضعية الغبن والظلم التي يعشن فيها. من ضمن تلك المحاولات كتاب "بيير لوكران" الذي ناهض استمرار الحريم في روسيا، كما ناضل من أجل حرية اختيار الشريك وعدم تزويج الفتيات رغما عنهن. لكن هذه المحاولات لم تمس إلا بضع مئات النساء من الطبقات الأرستقراطية، فضلا عن عدم صمودها أمام رسوخ التقاليد وسط المجتمع وتغلغل الفكر الغيبي المعادي للنساء بشكل كبير في كل الأوساط الاجتماعية [2].

شابات الطبقة الارستقراطية: من توعية الشعب إلى اغتيال القيصر

يتطرق الكتاب بتفصيل لما أنجزته النساء المنتميات لطبقة النبلاء من عمل جبار ضد حكم القيصر. واستعرض العديد من المناضلات اللواتي انخرطن في توعية الفلاحين وتقديم الخدمات لهم لاستنهاض وعيهم وكذا الانخراط الواسع للنساء الارستقراطيات في تنظيمات العمل المسلح بعد فشل العمل التوعوي ودخول حركة "الشعبوية" في تجربة العمليات الإرهابية والتصفوية لرموز النظام.

يبدأ الحديث عن هذه المرحلة بالرجوع إلى النظام الإقطاعي الذي كان سائدا في روسيا القيصرية. إذ كان إلغاؤه ضرورة لتوفير يد عاملة صناعية تستجيب لمتطلبات التصنيع خاصة في مواجهة التحديات التي تضعها أمام روسيا الحروب التي تتطلب

[1] الدمستروي – موسكو – 1993 – ص 14.
[2] فيرا فينكر، مذكرات ثورية، دنويل كوتيي، 1973

السلاح وأليات نقله، مما جعل بناء مصانع الأسلحة والسكك الحديدية في روسيا أولوية كبرى.

يوضح الكتاب كيف أن قرار إلغاء نظام القنانة سنة 1861 لم يخلص روسيا القيصرية من مخلفات المائتي وخمسين سنة التي ساد فيها هذا النظام. وبقي ما تركه من عادات تقليدية متخلفة كالعبودية المنزلية والاستبداد الأبوي، وعلاقات النفاق السائدة في كل المجالات الاجتماعية، وانتشار الرشوة في كل القطاعات بشكل فظيع، ينخر المجتمع الروسي ويقف ضد أي تقدم له كالذي كانت تحلم به بعض مجموعات الشباب الارستوقراطي التي تمكنت من التعلم والوصول إلى الجامعة والاطلاع على التجربة الأوربية وخاصة الثورة الفرنسية. وإلى جانب هذا الشباب انخرطت شابات أيضا من بين النساء المنتميات لنفس الطبقة الارستقراطية في هذه الحركية الاجتماعية التي استهدفت الفئات الشعبية لإخراجها من الجهل والأمية والأمراض، "فشكلن جزء هاما من الحركة الشعبوية الروسية التي تشكلت بتناغم وائتلاف، بين فئة المثقفين الروس ذات الصلات الواسعة بأفكار الثورة الفرنسية وأحداث كومونة باريس، والتي كانت بعكس مثيلتها الأوروبية، متميزة كفئة اجتماعية، وبتوجهها الراديكالي السياسي الاجتماعي. وبين الفلاحين الروس كطاقة ثورية أساسية وحيدة في روسيا القيصرية آنذاك"[1].

قدم الكتاب تعريفا بالكثير من أولئك النساء القادمات من طبقة النبلاء واللواتي انخرطن في العمل من أجل التغيير ورفضن من خلال نمط حياتهن أعمال المطبخ والعمل البيتي، بل كان عدم اهتمامهن بأعمال التنظيف وتنظيم البيت إحدى علامات المرأة المنتمية للمنظمة الثورية. في سنتي 1874 و1875 انتظم بها ألفا عضو، نساء ورجالا، انطلقوا في تنظيم حملات محو الأمية في القرى لاستنهاض وعي الشعب بواقع القهر الذي يعيشه. لكن فقراء البوادي رفضوهم وطردوهم بدعوى أنهم يهددون حياة القيصر كما يهددون قيمهم وعاداتهم. توجه أولئك الشباب بعد فشل تجربتهم تلك إلى العمل المسلح والاغتيالات السياسية لترويع نظام القيصر وأسسوا

[1] https://geroun.net/archives/98119

عددا من التنظيمات السرية لهذا الغرض. وكان للنساء الأرستقراطيات حضور كبير في هذه التجربة. ومن بينها منظمة "الأرض والحرية" التي تمت إعادة بنائها والتي يشير اسمها الى مكانة الفلاحين في تصور المنظمة كقوة يجب تحريرها لتحرر هي الوطن.

عرض الكتاب أسماء العديد من أولئك النساء اللواتي انخرطن في هذه التجربة معرفا بهن وبما قمن به في إطارها. ويستدل بالعدد الكبير للمحكومات منهن بالإعدام أو بالسجن مدى الحياة ما بين 1870 و1880 والذي يشكل نصف مجموع المحكومين، ليوضح مدى المساهمة المرتفعة للنساء في صفوف أولئك الثوار. ويستدل أيضا بنوعية مساهمتهن وموقعهن في التجربة من خلال بعض الأسماء المعروفة من ضمنها صوفيا بيروفسكايا، وهي أول امرأة يتم شنقها بسبب قيامها بعملية اغتيال سياسي، بعد أن قامت بعملية اغتيال القيصر ألكساندر الثاني في فاتح مارس 1881، وهي العملية التي تمت في إطار منظمة "إرادة الشعب"، التي كانت تترأسها فيرا فيكنر. المشار اليها أيضا في الكتاب . والتي حكم عليها بدورها بعشرين سنة سجنا إثر عملية الاغتيال. ومن بين النساء المنتميات للمنظمة الثورية يشير الكاتب أيضا إلى "كاترينا بريشكو بريشكوفسكايا" التي اعتبرت "كتاباتها الاجتماعية بمثابة تأريخ للحركة الثورية لمدة 75 سنة"[1]. ويثير الكتاب أيضا حياة "أنا كروكوفسكايا" التي رفضت الزواج من دوستوفسكي، وغادرت روسيا متوجهة إلى باريس حيث أسست مع نساء أخريات "جمعية النضال من أجل حقوق النساء" ومجلة "حقوق النساء"، ثم استقرت في جنيف وساهمت في تأسيس إحدى فروع الأممية الأولى. ويتعرض لتجربة "ايليزابيت دميتربيفا" التي سافرت إلى لندن في بداية دجنبر 1870، والتقت بكارل ماركس، وعقدت معه العديد من النقاشات خلال ثلاثة اشهر، وفي 18 مارس انطلقت ملحمة كومونة باريس فهرعت إلى العاصمة الفرنسية والتقت مع أحد زعماء الكومونة بونوا مالون الذي أسست معه جريدة يومية تحت اسم "لاصوصيال".

[1] مجلة "قصاصات معاصرة". صدرت ما بين 1920 و1940 من طرف مجموعة أعضاء من الحزب الاشتراكي الثوري. عدد 56 لسنة 1934.

حكم ألكساندر الثالث وبداية تشكل الطبقة العاملة

بعد صعود الكسندر الثالث للحكم، لم تنجح بعض محاولات إحياء العمل المسلح للمجموعات الشعبوية الثورية. فقد كان من بين من حاولوا ذلك ألكسندر أليانوف، أخ لينين، الذي شكل الفصيل المسلح لحركة "إرادة الشعب" وفي إطاره خطط لاغتيال القيصر الكسندر الثالث، لكن العملية باءت بالفشل، وتم اعتقاله. وحكم عليه بالإعدام وتم شنقه بعد رفضه طلب العفو من القيصر[1].

لكن روسيا بدأت تعرف تغيرا مهما يتمثل في تشكل الطبقة العاملة. وحاول القيصر استمالتها ببعض الإجراءات البسيطة كتشكيل مفتشية للشغل، وتقليص عدد الساعات ومنع تشغيل الأطفال ما دون 12 سنة، وأداء الأجور نقدا عوض أدائها عينا. لكنها ظلت دون تنفيذ إذ يخصص ثلث الميزانية لتمويل مصاريف الجيش، وثلث لإرجاع الديون التي استعملت في شق السكة الحديدية. بينما لا يخصص للتكوين إلا ما بين 2 و3 % من الميزانية. "كانت ظروف العمل مروعة وشروط السلامة منعدمة. في كثير من الأحيان كان العمال مجبرين على العيش في أكواخ مكتظة، حيث زاد من سوء ظروف السكن الهواء الملوث والمياه القذرة وضعف خدمات الصرف الصحي، وهو ما أعطى لسان بطرسبورغ سمعتها بكونها العاصمة الأسوأ من حيث الشروط الصحية في أوروبا. كانت أوضاع عمال النسيج وحشية بشكل خاص، حيث العمل لساعات طويلة جدا والقيام بأعمال رتيبة وسط ضجيج يصم الآذان، في ظروف غير صحية، وحرارة ورطوبة عاليتين. انعكاسات هذا الوضع على صحة العمال تظهر من خلال تقرير لمفتش حكومي: «... يمكن التأكد من ذلك بالعين المجردة من خلال المظهر الخارجي [للعمال]. إنهم يعانون من الهزال ومنهكين وشاحبين وصدورهم غارقة: إنهم يعطون الانطباع بكونهم مرضى خرجوا للتو من المستشفى"[2].

---

[1] لوودس فيشير. لينين . 1966 . ص 18

[2] 1905 بسانبترسبورغ . جيرار سوغ . منشورات جامعة ستانفورد . 1989

وصل عدد العمال في روسيا سنة 1890 مليون ونصف عامل تقريبا. وكانت شروط عملهم فظيعة بسبب غياب أي تنظيم نقابي وأي تقاليد تنظيمية. تصل ساعات العمل اليومية إلى 16 ساعة والأجور جد منخفضة وتزيدها الديون انخفاضا. تبلغ أجور الرجال 10 إلى 18 روبلا في الشهر، وأجور النساء نصف ذلك.

لقد كانت روسيا بلدا متخلفا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، ومن مظاهر هذا التخلف أن 15% فقط من السكان يعيشون في الحواضر. وبقي فقراء البوادي مرتبطين بالإقطاعيين تحت قوانين مجحفة رغم قانون إلغاء نظام القنانة في القرى لسنة 1861. يتجلى أيضا في كون الصناعة الروسية - رغم حجمها الكبير - بقيت محصورة في أربع مجالات أساسية وهي الحديد والطاقة والنسيج والكيماويات. كما أن الرأسمال الأجنبي كان متحكما في تلك الصناعات بشكل يصل إلى 90 % في القطاع المنجمي. وكانت أجور العمال الروس لا تتجاوز نصف أجور العمال في فرنسا وانجلترا.

لكن للرأسمالية الروسية مميزات أخرى جعلت ظروف الثورة تنضج بسرعة هناك ومنها أساسا:

. تمركز الرأسمال، حيث المعامل الروسية من أضخم المعامل. وكان معمل الحديد بسان بترسبورغ أكبر معمل في العالم يشغل 40000 عامل وعاملة. والمعامل التي تشغل أكثر من 1000 عامل تشكل 41 % من المعامل في روسيا و17% فقط في الولايات المتحدة الأمريكية.

رغم تركيبة الطبقة العاملة التي كان أغلب العمال فيها من أصل فلاحي، أميون، مسحوقون ومستلبون، فقد وجدت فئة من العمال المؤهلين وغير الأميين، ولهم ظروف عمل أقل بؤسا مكنتهم من إيجاد الوقت لتشكيل النقابات وتأسيس العمل النقابي في روسيا.

ظروف عيش النساء العاملات

من حجم البؤس الذي عاشته الطبقة العاملة آنذاك، كان للنساء قسطهن منه كعاملات. لكن هذا البؤس ينزل على رؤوسهن مضاعفا بسبب تحملهن ثقل مجتمع متخلف، ينخره الفكر الخرافي، وتسوده علاقات عنف همجية في كل المجالات. فمن بين العادات السائدة آنذاك أن الأب لما يزوج ابنته يهدي زوجها سوطا ليواصل ضربها استمرارا لما كان يمارسه عليها أبوها.

تتلقى المرأة العاملة أجرا أقل ب50% من أجر الرجل مقابل العمل المتساوي. وتشتغل القطاعات التي تشغل النساء أكثر ما بين 14 الى 15 ساعة في اليوم وتصل إلى 16 ساعة بالنسبة للبائعات في المتاجر والعاملات في البيوت... وصلت حوادث الشغل مستوى كبيرا، 14000 حادثة سنة 1913، وكانت النساء أكبر ضحاياها. ولم يكن أي وجود لما يسمى اليوم بحقوق الأمومة وفي مقدمتها رخصة الولادة. لا تعرف النساء راحة لا قبل الوضع ولا بعده. يشتغل 75% من العاملات الحوامل حتى يحسن بمخاض الوضع. وإذا تغيبت العاملة بعد الولادة يخصم من أجرها أو تطرد من العمل.

وكانت النساء عموما -وإن تعمق هذا الوضع أكثر وسط العاملات بسبب صعوبة شروط العمل- تتوفى 30000 منهن سنويا نتيجة ظروف الولادة السيئة. فقد كانت المرأة الروسية إلى حدود 1905 أقل من البهيمة في الحظيرة.

موقع النساء في الثورة:

قبل 1905 لم يكن هناك عمل نسائي بمعنى الكلمة. كانت هناك بعض الجمعيات النسوية الأرستقراطية التي تقوم بالعمل الخيري المبتذل. وكانت تسمى "الباطرونات" (les patronesses). وقد تعرضن للنقد اللاذع والتهكم والسخرية. فقد غنى جاك بريل إحدى أغانيه تهكما على هؤلاء النساء وهو يتكلم باسم إحداهن وكأنها تعطي نصائح لمثيلاتها قائلة : لتكوني باطرونة جيدة . كوني جيدة دون أن تكوني ضعيفة . فأنا حذفت من لائحتي اسم فقيرة رفيقها اشتراكي.

انخرطت النساء في النضال من بوابة النضال العمالي. إذ كان لهن حضور بارز في نضالات السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد كتبت الكساندرا كولونتاي عن هذه المرحلة مركزة على بعض المحطات النضالية العمالية البارزة خلال سنوات 1894 إلى 1896 بسان بترسبورغ قائلة إن النساء كن يلتحقن بالإضرابات بشكل جماعي ودون استثناء. فقد كانت كل النساء يشاركن في الإضراب. ووصفتهن كما يلي:

"المرأة البروليتارية المقموعة، المقهورة، الخنوعة والمنزوعة الحقوق تعلمت وسط الحركة النضالية العمالية أن تقف مستقيمة وواثقة من نفسها. لقد مكنت الحركة العمالية المرأة العاملة من اكتشاف طريق تحررها ليس فقط كعاملة ولكن أيضا كامرأة وكزوجة وكأم وكضحية للعمل المنزلي المضني"[1].

لكن كولونتاي كتبت أيضا تقول إن النساء العاملات، رغم هذا الوعي الذي بدأن يكتسبنه، وهذه المشاركة التاريخية لهن في النضال الاقتصادي للطبقة العاملة، فهن يرجعن بعد كل معركة، خاسرة كانت أو رابحة، إلى أماكن عملهن وأسرهن ويتشتتن من جديد [2].

ولم تنطلق أولى تجارب تنظيم النساء إلا سنة 1905. حين تشكل "اتحاد النساء من أجل المساواة والحقوق". لكنه لم يجتذب إلا نساء الطبقات الوسطى والنخبة والإنتلجنسيا. وكانت منظمة مختلطة، إذ انخرط فيها الرجال أيضا من بين الراغبين في النضال من أجل المساواة في الحقوق بين الجنسين.

وأعلنت هذه المنظمة برنامجها الذي تضمن النضال ضد النظام الأوتوقراطي وبناء نظام جمهوري، والحق في التصويت للجميع دون تمييز، وأيضا الحماية الاجتماعية للنساء العاملات والمساواة بين النساء والرجال في الحقوق في إطار الإصلاح الزراعي.

---

[1] كتابات مختارة لالكساندرا كولونتاي . لورونس هيل . 1977

[2] نفس المصدر

وفي 1905 انخرط "الاتحاد" في مقاطعة انتخابات الدوما إلى جانب البلاشفة والمناشفة والاشتراكيين.

عرف "الاتحاد" نشاطا كثيفا بعد تأسيسه. ساهمت عضواته في المظاهرات ونظمن لجان الاضراب، وشاركن في الانتفاضات وواجهن اعتداءات البوليس وهجمات البلطجية (cent-noir) ...

لكن تحت ضغط الصراع الطبقي الشديد لهذه المرحلة، وقع فرز داخل "الاتحاد" وانحاز عدد كبير من عضواته للحزب الليبرالي Cadet ففقد قاعدته من النساء العاملات والمأجورات.

ونظرا لتشكل النقابات في نفس الفترة وانفتاحها على النساء منذ البداية على عكس تجارب أوربية أخرى، انخرطت النساء في العمل النقابي وقام النقابيون الاشتراكيون بعمل جبار لتنقيب النساء.

وفي 1908 انعقد مؤتمر جديد لاتحاد النساء في محاولة لتجميع صفوفه من جديد. وعقد تحت شعار "حركة نسائية لا بورجوازية ولا بروليتارية، بل حركة لكل النساء". لكن رد البلاشفة كان معاكسا لذلك حيث عبروا على أنه "تحتاج النساء المنتميات لمجموعات وطبقات مختلفة لحقوق مختلفة، وبالتالي يجب أن يناضلن بأشكال تنظيم مختلفة".

وكولونتاي التي كانت آنذاك لا تنتمي لا للمناشفة ولا للبلاشفة في هذا المؤتمر، انحازت إلى طروحات البلاشفة قائلة "المسألة النسائية بالنسبة للفئات المتعلمة هي مسألة قوانين وحقوق، وبالنسبة للبروليتاريات هي مسألة كسرة خبز للتخلص من الجوع أولا" ....."وأنه ليست هناك قضية نسائية مستقلة، فقد برزت قضية النساء في ظل الصراع الاجتماعي القائم، لهذا سيرتبط تحرر المرأة كعضو داخل المجتمع مع حل القضية الاجتماعية بشكل عام، ومع تغيير جوهري للنظام الاجتماعي السائد".

عرفت الحركة الثورية أيضا في هذه المرحلة . أي السنوات التي تلت فشل انتفاضة 1905 . تراجعا كبيرا وتعرضت لحملة قمع همجية، وتراجعت الحركة

النضالية العمالية. وبعد بروز حركة الاشتراكيين الثوريين الذين تبنوا عمليات الاغتيال ضد رموز النظام ومحاولة اغتيال القيصر شاركت النساء بقوة أيضا في هذه العمليات، وتكلفن بالعديد منها وأعدمت بعض المشاركات فيها.

لكن مع استرجاع الحركة النقابية لقوتها بعد الانتعاش الذي عرفته الصناعة الروسية، رجع النضال النسائي من جديد وطرحت المطالب النسائية داخل النقابات وتحققت البعض منها. بل نظمت النساء إضرابا كبيرا في معمل للنسيج ضد الابتزاز الجنسي ومن أجل احترام كرامة النساء والكف عن التحرش بهن في أماكن العمل.

وفي 1910 اقترح في مؤتمر الأممية الاشتراكية من طرف كلارا زتكين التي كانت تنتمي للجناح اليساري فيها، أن يجعل من "8 مارس" يوما عالميا للمرأة وهو ما تم في 23 فبراير بالتقويم الروسي. وتجندت المناضلات النسائيات إلى عمل تحريضي كبير وسط النساء اشتغلن من أجله أيضا على مستوى إعلامي من خلال جريدة البرافدا وأيضا من خلال مجلة "الشيوعية" التي صدرت لهذا الغرض.

ساهمت النساء كثيرا في التقدم الذي عرفته الحركة النقابية بعد تزايد أعداد العمال والعاملات. وتزايد أيضا عدد المضربين والمضربات الذي وصل ما بين 500 ألف ومليون و800 ألف مضرب ومضربة ما بين 1915 و1916. وتحققت بعض المكاسب لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى ودخول روسيا فيها انعكس بشكل سلبي على مكتسبات الطبقة العاملة، وتدهورت الاوضاع المعيشية، وأصبح البحث عن مواد غذائية أساسية معركة يومية تخوضها النساء بالأساس.

وهذا الوضع ساهم في التعجيل بالثورة البلشفية سنة 1917. حيث قررت العاملات الدخول في إضراب عن العمل في اليوم العالمي للمرأة في بتروغراد في روسيا، وتجاهلن قرار قيادات الحزب البلشفي الذي أوصى بالتهدئة مخافة انفلات الأمور لأن الوضع كان مقبلا على الانفجار..".

لكن بمجرد أن نزلن إلى الشارع، هرع البلاشفة على الفور للانخراط معهن في النضال. وصف تروتسكي ما جرى لاحقاً بقوله: "مضى يوم المرأة بنجاح، وبحماس

شديد، بدون ضحايا. لم يكن أحدٌ يتخيل ما خبأه لنا مع حلول الليل". لقد دشّنت تحركات ذلك اليوم الثورة الروسية التي غيّرت حياة الملايين.

ولم تلعب النساء العاملات دروا في اندلاع الثورة فقط، بل كان للنساء عامة دور في دفع الجنود إلى الالتحاق بصفوف الثوار. فالعديد من الروايات التاريخية تحكي عن المواجهات التي تمت بين الجنود والنساء المتظاهرات ودورهن في تحييدهم. بل و في انحيازهم للثورة. وكان ذلك عاملا أساسيا في نجاحها لأن عدد الجنود الذين التحقوا بالثوار يعد ب 140 الف جندي.

مكاسب النساء بعد الثورة

أكد برنامج الحزب الشيوعي، سنة 1919، أن: "مهمة الحزب في الوقت الحالي هي في المقام الأول العمل في حقل الأفكار والتعليم من أجل أن ندمر، بكل ما في الكلمة من معنى، جميع مخلفات اللامساواة والإجحاف، خاصة بين صفوف الشريحة المتخلفة من البروليتاريا والفلاحين. ودون أن يحصر نفسه في مجرد المساواة الشكلية للنساء، يكافح الحزب من أجل تحررهن من الأعباء المادية للعمل البيتي القديم عبر تعويضه بالمساكن الشعبية والمطاعم العمومية ومؤسسات غسل الملابس ودور الحضانة، الخ".

لكن المكتسبات النسائية بعد الثورة لم تنتظر 1919. بعد سبعة أسابيع فقط من تشكيل الدولة العمالية الأولى في العالم، اتخذت قرارات تاريخية لصالح النساء، ومن بينها:

. إلغاء الزواج الديني وتقنين الزواج المدني وهي خطوة جبارة في تلك المرحلة.

. جعل الطلاق متاحا للمرأة والرجل بشكل متساو.

. تقنين الإجهاض لأول مرة في التاريخ وإدراجه ضمن الخدمات الصحية للدولة، بينما لم يقنن في فرنسا إلا سنة 1975 ولم يندرج ضمن ما تمنحه الصحة العمومية من خدمات إلا سنة 1982.

. منع الدعارة التي وصفت بأنها "الانحطاط التام للمرأة لصالح الرجل القادر على الدفع".

. إلغاء كل القوانين المجرمة للمثلية والاعتراف بالحق في التحول الجنسي وهو ما لم يتم في أغلب دول العالم إلى اليوم.

. الاعتراف بالأطفال الطبيعيين وإلغاء مفهوم "الأطفال غير الشرعيين".

. تجريم الاغتصاب، وفي نفس الوقت رفع التجريم عن العلاقات الجنسية الرضائية بين البالغين، واعتبار الحياة الجنسية مسألة حرية خاصة لا تتدخل فيها الدولة.

وكان رئيس اللجنة المكلفة بوضع قانون الأسرة الجديد قد قال "السلطة البروليتارية تبلور قوانينها بشكل ديالكتيكي، أي أن كل يوم من الثورة ينقص من ضرورة وجود هذه القوانين إلى حين اندثارها، لأن الأسرة يجب أن تضمحل لتترك المجال للنظام الشيوعي الذي تسود فيه علاقات اجتماعية ثورية يتساوى فيها الجميع".

ولم تتضمن المكاسب النسائية مجال الحقوق المدنية فحسب، بل وضعت الدولة العمالية نصب أعينها تحرير المرأة من الاستغلال الاقتصادي أيضا. وفي هذا الصدد، تم وضع قانون النفقة للمرأة المطلقة الحاضنة للأبناء كلبنة أساسية للاستفادة من المساواة في الطلاق. كما تم انشاء شبكة من دور الحضانة والمغاسل الجماعية والمطاعم الشعبية لما تشكله من أساس لتحرر النساء من عبودية العمل المنزلي. كما نظمت حملات محو الامية والتوعية النسائية لتلعب النساء دورهن الحقيقي في المجتمع.

وفي مجال العمل تم تمكين النساء العاملات من حقوق الأمومة : رخصة الأمومة مؤدى عنها ، ساعات الرضاعة، لأول مرة في التاريخ حتى قبل منظمة العمل

الدولية التي تأسست بعد ذلك في 1919 واضطرت لتقنين هذه الحقوق[1].. وتم منع تشغيل النساء في باطن الأرض ومنع تشغيلهن ليلا.

لقد كانت هذه المكاسب مصدر إلهام للحركات النسائية والنقابية في كل أقطار العالم. ومنها من لا زال يناضل من أجل تحقيقها ولم يتوفق. بل كانت من وراء تقنين العديد من الحقوق من طرف منظمة العمل الدولية التي تأسست سنة 1919، في إطار عصبة الأمم. ولا غرو أن تكون من أولى الاتفاقيات الدولية لصالح الطبقة العاملة التي أصدرتها هذه الوكالة العالمية هي الاتفاقية التي تنص على الحق في الأمومة للعاملات. لقد فرضت السلطة السوفياتية على العالم أن يخطو خطوات عملاقة في اتجاه رفع الحيف ضد النساء.

أشكال التنظيم النسائية

من أجل الوصول لملايين النساء عبر روسيا، أنشأ البلاشفة إدارة خاصة بالعمل بين النساء عُرفت بـ: جينوتديل (Zhenotdel)، وتعني بالروسية: (الإدارة النسائية). كما أسسوا جريدة شهرية حملت اسم (Kummunistka)، تولت إينيسا أرماند قيادة هذه الإدارة الجديدة حتى وفاتها بالكوليرا عام 1920، لتحل ألكساندرا كولونتاي محلها.

كان هذا مشروعاً جد طموح للدولة العمالية الوليدة التي كادت في ذلك الوقت أن تسحق بين مطرقة الحرب الأهلية المدمرة وسندان الانهيار الاقتصادي، اللذين هددا حياة الثورة. لكن البلاشفة، رغم ظروف الحرب وإكراهاتها، لم يعتبروا النضال ضد اضطهاد المرأة أمراً يمكن تأجيله إلى أوقات أكثر استقراراً. لقد آمنوا بأن نجاح الثورة يعتمد بالأساس على اضطلاع المرأة بدورٍ مساو مع الرجل في المجتمع.

---

1 http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C003

كانت دورة المندوبات في "الإدارة النسائية" تستمر لشهرين أو ثلاثة. تُنتخب النساء في الأحياء، ويشاركن في اللجان المحلية وتنظيم المؤسسات المجتمعية والمحاكم الشعبية، والعمل الحزبي والعمل الحربي. ثم يُقدمن تقريراً عن كل ذلك للأحياء اللاتي انتُخبن منها. بالنسبة للكثير من النساء، كانت تلك المرة الأولى التي يتركن فيها مجتمعاتهن المغلقة والمعزولة.

سافرت متطوعات الجينوتديل أيضاً إلى المناطق التي تسود فيها الشعوب المسلمة في الشرق، مرتديات الحجاب أحياناً للانغماس مع النساء المحجبات هناك والعمل معهن. ساهم دور الجينوتديل في المجتمع، وخاصة وسط النساء في اندلاع بعض المشاحنات والمشاكل في العلاقات خاصة في المجتمعات الصغيرة. فقد تمت خلخلة البنيات التقليدية للمجتمع السابق بسبب تغيير الأدوار الرئيسية للنساء واحتلالها مكانة جديدة في بنيات المجتمع الجديد. لقد كانت الخبرات الجديدة للنساء ووعيهن المكتسب يفتح آفاقاً واسعة لهن، ويجعل من غير الممكن العودة مرة أخرى إلى العيش بالطرق والأنماط القديمة.

"التزام الحكومة الثورية وكذا شجاعة وإخلاص العاملات بالجينوتديل كانا ملهمين بحق؛ فالنساء اللواتي كن يعتبرن أنفسهن على الهامش من العملية السياسية، بدأن يشاركن في بناء المجتمع الاشتراكي". تقول إحدى الملتحقات بالإدارة النسائية "أحسست أن كل حياتي التي عشتها قبل اليوم تتهاوى أمامي، وأنا فرحة بانهيارها وسعيدة بالحياة الجديدة التي بدأتها".

الصعوبات والانتكاسات

واجهت الثورة البلشفية صعوبات كبيرة لنشر قيم المساواة وسط المجتمع، بما فيه وسط العديد من مناضلي الحزب البلشفي. الأمر الذي جعل لينين يقتنع برأي كولنتاي القائل بضرورة التربية النضالية للرجال وسط الحزب. إلا أن المشاكل الأكثر صعوبة تتجسد في الحرب الأهلية والانهيار الذي نتج عنها في الاقتصاد، مما جعل

السلطة العمالية عاجزة على الاستمرار في الاستجابة لمتطلبات المساواة وحقوق المرأة. لقد كان الطموح أكبر من الوقع.

واجهت الثورة معضلات كبيرة أخرى تجلت في قضية ملايين أطفال الشوارع أو ما يعرف ب (BESPRIZORNI). لقد كانت أكبر كارثة اجتماعية واجهتها الحكومة البلشفية. والبيسبريزورني هم فئة الأطفال الذين تشردوا بسبب الحروب، وخاصة الحرب الأهلية، مما جعل أهم مقومات الدولة العمالية تنهار وهي المبنية على شعار ضمان الرعاية التامة لكل طفل من أطفال الدولة السوفييتية.

ساهم تراجع لينين في إطار ما عرف بـ "النيب" او السياسة الاقتصادية الجديدة، في رجوع الفئات المناهضة للثورة بحكم رجوع الملكية الخاصة، واستفادتهم من الوضع الجديد، وهو ما عطل تفعيل المكتسبات التي انتزعتها النساء بفضل الثورة.

بعد ذلك استغل ستالين الوضع المتردي وتراجع على عدد من القوانين التي تهم الحقوق المدنية للنساء، كالحق في الإجهاض وإثبات النسب عن طريق المحاكم، وأرجع المفهوم المذل للطفل غير الشرعي...، رغم أن الظرف الاقتصادية للنساء تحسنت بعد المخطط الخماسي. كما قرر ستالين أيضا حل الجينوتديل، الآلية الحزبية الأساسية التي مكنت النساء من تحقيق ثورتهن.

خلاصة

لقد شكلت قضية المرأة المقياس الواضح لمدى نجاح الثورة أو تراجعها. فكما كان الإرث الثقيل للوضع المذل للمرأة أول ما تمت مواجهته من طرف سلطة السوفييت وأكبر إنجازات الثورة، وأصعب ما تم القضاء عليه رغم صدور قوانين ثورية في هذا الاتجاه، فإن واقع النساء هو أيضا الأكثر تأثرا بانعكاسات انهيار النظام السوفياتي، إذ رجع العنف ضد المرأة في المجتمع بشكل قوي في روسيا، حيث يبلغ اليوم عدد الوفيات وسط النساء بسبب العنف الزوجي عشرة آلاف امرأة ة سنويا[1].

[1] النساء في الثورة الروسية . جون جاك ماري . لوسوي . 2017 ص 21.

ومن مؤشرات التراجع كذلك كون السلطة التشريعية الروسية تصوت ب385 صوتا مقابل صوتين فقط لصالح قانون يلغي جريمة العنف الزوجي من القانون الجنائي ويرتبها من بين الجنح، مما يوضح الانتكاسة التي عرفتها الحقوق المدنية للنساء[1].

لذا فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي كانت النساء بشكل لا مجال فيه للشك أكبر الخاسرين. ليس في مجال الحقوق المدنية فقط، بل شكل التراجع عن مجانية الحضانات إحدى أهم مظاهره أيضا، مما كان له انعكاس مباشر وقوي على حق النساء في العمل والمساواة بين الجنسين في المجال الاقتصادي.

[1] نفس المصدر.

ماذا يعني الكوفيد19 بالنسبة لأخصائية نفسية ذات توجه تحليل نفسي؟[1]

إشراق العود[2]

أتوجه بالشكر للمنظمين على دعوتي للمشاركة في هذا اللقاء.

ماذا يعني الكوفيد ١٩ بالنسبة لأخصائية نفسية ذات توجه تحليلنفسي؟ هذا هو العنوان الذي اخترته لمشاركتكم بعض الأفكار التي مكنتني من صياغة فكرية مبدئية لهذا الوباء.

سأبدأ بالقول إن الكوفيد ١٩ تعني اللقاء (rencontre). كما نعلم جميعا، اللقاء، في المجال العلائقي، قد يكون أو لا يكون. أقصد بهذا صدى الطريقة الخاصة التي يلتقي بها هذا المرض، ذو الأساس اللامرئي (فيروس) مما يجعله أكثر تهديدا بسبب لامرئيته، مع عَرَضٍ (symptôme) كل واحد منا. إذا كان هذا الوباء قد قُدِّم في المداخلة السابقة من جانبه الواقعي (versant réel)، فهذا يحثني على التذكير بأن من بين التعريفات التحليلنفسية لمفهوم الواقعي (Le Réel)، خصوصا عند جاك لاكان، نجد، بالإضافة إلى "المستحيل"، تعريف "لقاء لم يتم (une rencontre qui n'a pas eu lieu)[3]. فلماذا لم يتم هذا اللقاء؟ للإجابة، أقترح عليكم خطاطة أولية دون تعمُّق لثلاث مفاهيم لا هي مستقصية (exhaustive) ولا شاملة بالنسبة لي، إذ كنت مجبورة على محدودية

---

[1] مداخلة ألقيت بمناسبة ويبينار webinaire للمهنيين نظمته الشبكة الوطنية للأخصائيين النفسانيين بالمغرب :
« Penser ensemble notre pratique au temps du Covid »
" لنفكر جميعا في ممارستنا بزمن الكوفيد ١٩"، 5يونيو 2020.

[2] أخصائية و معالجة نفسية بباريس، حاصلة على دوكتوراه في علم النفس المرضي و التحليل النفسي بجامعة باريسVII .

[3] Le séminaire, Livre IX, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse

الاختيار، بحكم الإحدى عشرة دقيقة التي أتوفر عليها في هذه المداخلة. و هكذا سأحدثكم عن الموت (la mort)، الوجه (le visage) والتحويل (le transfert).

وباء الكوفيد١٩ هو لقاء إما مع كلمة وتمثل الموت، أو مع واقعي[1] الموت (le Réel de la mort). ذلك أن الوباء لم يصبنا جميعا، كما أننا لم نفقد جميعا بالضرورة شخصا عزيزا بسبب الوباء. لكن، من الممكن، أن نكون كلنا، قد وجدنا هنا فرصةً للتفكير أو إعادة التفكير في الموت. أذكركم بأنه ليس كأي موت، إنه موت عرّف بأنه مسبوق بألم من جراء أعراض قاسية، وهو يُجبِر على العزلة، كما أنه يتميز بأثر خاص، وهو اهتزاز أحد الأعمدة الانثروبولوجية المهمة في بنيان الروابط الإنسانية ألا وهي طقوس الموت. إذن، هذا واقعي (Réel) يفرض نفسه علينا ويقتحم حياتنا، أي المرض، يأتي على جانب مهم من الرمزي (Le Symbolique) فيجعلنا غير متمكنين من القول أو/ و من التفكير، ومن هنا يرمي بنا في شباك التخيلي (L'Imaginaire) حتى نتوهَّم ما لا منطق له لنتمكن من تحمل المعاناة. في هذا الإطار، أذكر ما قالته مريضة وهي تحدثني عن قلقها بهذا الشأن: "لا أتوقف عن توهُّم أفلام مرعبة". وتعلقُ مريضة أخرى، مصابة بأحد أمراض الجهاز المناعي وحالتها جد مستقرة منذ سنوات، قبل بداية جلسة العلاج يوم إعلان الحجر قائلة: "أرى الناس في حالة ذهان (psychose). لا أدري إن كان إحساسي راجعا إلى قوة مناعتي بعد المرض الذي أصابني، و لكني أحس أن لي مناعة ضد الوباء، يبدو هذا هراءً فليس الأمر سيان، ولكن ما أريد أن أقوله هو أنني لست خائفة وأنني أرفض حالة ذهان زملائي الذين قاموا كلهم بطلب عطلة مرضية".

لقد قدَّم لنا فرويد أداة مفيدة للتفكير، تلك المرجعية الثنائية المتمثلة في نزوة الحياة (pulsion de vie) ونزوة الموت (pulsion de mort)، إلا أن الارتباط بين الاثنين ليس من قبيل ازدواجية تبسيطية بمعنى إما الحياة أو الموت. يعطي لاكان (Lacan) صورة جميلة كمثل على هذا الأمر عندما يقول بأن "اكتمال الحياة، يمكنه أن يختلط مع أمنية الخلاص

[1] أستعمل كلمة الواقعي كترجمة للمفهوم اللاكاني Le Réel كما وردت عند محمد سبيلا و عبد الهادي الفقير. في حين يكون الواقع هو La réalité والواقعية réalisme.

منها"[1]. وعلى عكس ديناميكية هذه المقولة، أستحضر قول مريض جديد أتى لمقابلتي قائلا أنه تلقى عنواني منذ ستة أشهر وأن ما يحدث حاليا شجعه على أخذ المبادرة للقاء بي. أخبرني بعد ذلك بأن سبب زيارته هو احتباس الفكر (inhibition de la pensée) وكذا الكلام الذي يعتريه كلما تحدثت زوجته عن رغبتها في الحمل منه.

مع هذا الوباء والانفلات الذي يعرفه الخطاب العلمي/الطبي، اكتشف البعض تطورات التيار العبر-انساني (Transhumanisme) الذي يود أن يتناول الكلام (parole)، الجنسانية (sexualité) والموت (mort). طبعا في الإسلام الموت بإذن الله وفعله (قل إنما علمها عند ربي). أما بالنسبة لساكني Silicon Valley من شركات البحث...، فالموت عدو وجب القضاء عليه. هذا ما أدى بمريض من أصل عربي، أن يذكر أطراف حديث له مع ابنه ذي الإحدى والعشرين ربيعا بهذا الشأن وأن يبدي تقززه قائلا بأنه رأى هذه الأمور في أفلام الخيال، ويضيف قائلا: "الغرب حقق كل شيء إلى الآن، لن يكون مستحيلا إنجاحه لهذا المشروع أيضا" وانتهى بذكر الله و طلب الستر منه. من موقفي كمعالجة، لم يكن بوسعي إجابته بما يمكنني مشاطرتكم إياه في لقاءنا هذا، لاستحضار ذكرى معرض مؤقت حضرته بلندن في سنة 2018 بمتحف فيكتوريا و ألبير Musée Victoria et Albert والذي كان عنوانه: "المستقبل يبدأ هنا" "The future starts here" حيث كانت فيه الرؤية واضحة، ليس فقط بخصوص موضوع أو فرضية الموت، بل كل مواضيع الحياة، باختصار، كان معرضا لعالم الغد بنوعية سكنه (بما فيه على كوكب المريخ)، الديموقراطية، الطب، وسائل المواصلات... مكنني هذا من الإنصات بشكل مغاير لانزعاج هذا المريض.

ويحضرني أخيرا فيما يتعلق بمسألة الموت، صورة أفراد مغاربة وقد تجمعوا أمام المستشفى بمدينة الدار البيضاء، لاستقبال أول مريض أصيب بالوباء. كانوا يودون رؤيته بأعينهم. بعد هذا الحدث، تجاذبنا أنا وأحد زملائي وأصدقائي من مدينة الرباط، أطراف الحديث حول الجانب الآخر لهذه الظاهرة، والذي كان بالنسبة لي فقط وجهها الآخر. يتعلق الأمر بالحشد الذي استقبل؛ وسط حي سكني بالهتافات

[1] Lacan Jacques, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir », Écrits, Seuil, 1966, p. 754

والزغاريد والعناق؛ جارا مصابا بعد عودته من المستشفى، غير مكترثين بمسافة الأمان وغيرها من قواعد الحجر. هنا يصبح الوباء، في نظري، وجها للموت (visage de la mort) ممثَّلا في جسد الآخر في زمن ما يسميه البعض ما-بعد الحداثة، الذي أضحى كل شيء فيه صورة image (لا ننسى تأثير ثقافة الشبكة العنكبوتية). وهكذا أتى الحشد لينظر ويرى هذا الذي كان مرشحا للموت عن طريق عدو جديد و لا مرئي، الوباء. ماذا يعكس هذا التصرف؟ أهو صعوبة في ترسخ الخطاب العلمي بالمغرب؟ أم هو فقط تعبير عن قلق الموت (angoisse de mort) يبحث لنفسه عن موضوع واقعي (objet réel) يجسده؟. ربما كان التَّجمهر أمام المستشفى لرؤية المريض المُعافى شبيها برؤية موتٍ تمت هزيمته. لقد كان استقبال المريض بعبارة "على سلامتك" التي هي نفس العبارة المستعملة لاستقبال المسافر العائد من سفره، خصوصا من الديار المقدسة، أو لذلك الذي يتفوق في امتحان دراسي وكذا للمرأة الحامل بعد الولادة. يتعلق الأمر إذن بوقت عصيب، قد يكون محنة. فبالنسبة للمسافر، والعائد من الحج على وجه الخصوص، فهو يأتي بتذكار من مكان سفره. وبالنسبة للاختبار المدرسي، نطلب معرفة النقطة المحصَّل عليها وكذا بالنسبة للمرأة التي وضعت حملها، فنحن نودُّ رؤية الرضيع، و هكذا بالنسبة للمريض الذي شُفي من الكورونا، نطلب دليلا أيضا، ذاك المتمثل في رؤية جسده معافى.

إن عيادية هذا الوباء، خصوصا إذا تم الإعلان عنه بأسلوب الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون و هو يقول بنبرة حادة "نحن في حرب"، تُستشَفُّ، إلى حد كبير حسب ردود أفعال بعض الذوات، من منطق عيادية الصدمة (clinique du trauma). في شكلها المعروف بثقب في الفكر (trou dans la pensée) يهم التفكير و استيعاب ما يحدث. فهي إذن، بالنسبة للإكلينيكي، عيادية صدمة قد لا ينفع معها موقف الحياد "الأرثودوكسي" المعمول به في العلاج النفسي.

الكوفيد١٩ هو أيضا فرصة اللقاء مع وجه نصف مغطى. في فرنسا، فالوجه مغطى بما سمي قناعا (masque). أما العالم العربي فقد اختار كلمة كمامة[1]، ما يصطلح عليه المغاربة بالكلمة الفرنسية (bavette). يهمني أن أذكّر بأن هذا الموضوع الإضافي (objet accessoire) ذا الأثر السحري على الوباء قد استحضر عددا من المناقشات بفرنسا رجعت بنا إلى تاريخ الكمامة في الثورة الفرنسية وكذا استعماله في المسرح والكرنفال. أود التذكير بالاختلاف الموجود في هذا المجال بين فرنسا والعالم العربي، وخصوصا المغرب، وذلك فيما يتعلق بمكانة اللثام[2] في الثقافة المغربية (حيث أنه حجاب من مقاس صغير، قد يكون شفافا، له دور تغطية جانب من الوجه وليس إخفاءه). لكن سواء تعلق الأمر باللثام، أو القناع بمعنى الكمامة، فإن أهمية النظر (regard) لا يمكن إهمالها. تحضرني أمثلة من الشعر العربي كخير دليل على أن النظر بإمكانه ربط وهدم علاقة[3]. فليس من قبيل الصدفة أن منح التحليل النفسي اللاكاني (psychanalyse lacanienne) مكانة خاصة للنظر، حيث ميز بينه و بين العين (œil et regard) وتحدث عن النزوة النّظارية (pulsion scopique). و على هذا، أراني أتوق، في بعض المواقف، إلى اختزال

---

[1] نجد في معجم اللغة العربية ***الوسيط*** أن الكلمة تعني ما يوضع على الأنف و الفم لتغطيتهما و ذلك بهدف حمايتهما أو إلغاء دورهما في الكلام أو الأكل.

[2] تهمني الإشارة إلى أن المصدر المشتق من كلمة "لثام" يؤنَّث و يذكّر، فيقال رجل ملثم و امرأة ملثمة و ذلك باللهجة المغربية أو باللسان العربي. لكني لم أجد مقابلا في اللغة الفرنسية لكلمة "كمامة"، فكلمة "masque" هي المستعملة لترجمة "كمامة"، في حين أنها في اللسان العربي تفيد "القناع"، أي ما يغطي الوجه بأكمله.

[3] من الأمثلة نذكر المتنبي : يُخْفِي العَدَاوَةَ وَهِيَ غَيْر خَفِيَّةٍ نَظَرُ العَدُو بِمَا أَسَرَّ يَبُوحُ

معروف الرصافي : إشارتنا في الحب رمز عيوننا وكل لبيب بالإشارة يفهمُ

حواجبنا تقضي الحوائج بيننا ونحن سكوت والهوى يتكلمُ

مي زيادة :

العيون التي تشعر،

والعيون التي تفكر،

والعيون التي تتمتع،

والعيون التي تترنم،

وتلك التي عسكرت فيها الأحقاد والحفائظ،

وتلك التي غزرت في شعابها الأسرار....

تأثير الوجه إلى تأثير النظر، ذلك أنه عبر و بالنظر يتم حَبْكُ الخيوط الأولى للعلاقة بالآخر.

فرغم اختلاف مكانة الكمامة بالنسبة لثقافة امرأتين، مثلا، الأولى ذات أصل عربي والثانية من أصل فرنسي، فإن هذا لم يمنع كلا منهما من التعبير أثناء حصص علاجهما، عن نفس الملاحظة بخصوص إيجابيات الكمامة فيما يتعلق باهتمامات نسائية يومية تهم علاقة المرأة بجسدها. وهكذا كان بالنسبة للأولى فرصة لكي لا تهتم بدُمَّلٍ ظهر على وجهها، والثانية، التي كانت تشتغل بمتجر عطور ومستحضرات تجميل، لم تعد مجبرة على وضع الماكياج على وجهها كل صباح يومِ عمل، كما جرت العادة بحكم إكراه مهني.

إن الغرب يحكي عن منعطف أخذته تغطية الوجه ارتباطا مع ظهور الديموقراطية. هذا المنعطف له دلالة ترتبط بما أتى به الفيلسوف ليفيناس (Levinas) قائلا بأن "الوجه يفرض نفسه علي دون أن أبقى أخرسا أمام ندائه، و دون أن أنساه، أعني دون أن أتوقف عن أن أكون مسؤولا عن بؤسه"،

« Le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère[1] ».

أي أن الوجه هو أساس اللقاء بالآخر في غيريَّته. وأخيرا، أود أن أخبركم بأن الكوفيد١٩ كانت بالنسبة لي فرصة لاكتشاف استحداث أو تجدد التحويل (l'inédit du transfert)، أكيد أن التحويل هو من أسس نظرية التحليل النفسي، إلا أنه يبقى مضطلعا بكل لقاء إنساني، مع فارق مهم هو أنه في التحليل النفسي يعتبر التحويل أداة للعمل، إذا جاز التعبير، أي أنه يجب تأويله. لقد أجبرتني الكوفيد ١٩ على اللجوء في العلاج النفسي أثناء الحجر، إلى استعمال التقنيات الحديثة لوسائل التواصل. وهكذا كان لأعراض المرضى أن وجهت اختيار استعمال المكالمة الهاتفية أو المكالمة بالفيديو. تبين لي ظهور استخدام آخر لأسس التواصل المذكور، فأصبح لما هو من قبيل الصمت، أو جُمل مثل "لا أسمع جيدا" وقعٍ واستعمال آخر. هذا دون

[1] Levinas Emmanuel, Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, 1972 p. 49,

إهمال مسألة أن المعالِج، في هذه الحالة، هو الذي يتم استقباله في منزل المريض عبر الشبكة العنكبوتية، وذلك أحيانا على مَسمَع الشريك الموجود بالغرفة المجاورة، الوالدين أو الأطفال، كما أن هذه النوع من التواصل لم يكن بالضرورة طلبا لا من المعالج ولا من المريض بل فُرض، نوعا ما، على كليهما. كان هذا حال مريضة شابة تتابع علاجها منذ سنة، تكره مكالمات الفيديو، جعلتني أستشف من حديثها أن غيابي الجسدي حوَّلني إلى موضوع قبيح (mauvais objet) لا يدعمها، مضيفة بأن إيقاع تنفسي و بعض حركات أريكتي، عندما تكون في حصتها بالعيادة مستلقية على الأريكة، كانت تحيطها بأشياء (أحاسيس و/أو أفكار) هي بحاجة لها.

إذن، هل يتعلق الأمر في هذه الظروف بالإنصات (écoute)، بالعلاج (thérapie)، بالاعتناء (prendre soin)، بالتوجيه (orientation) أو بالإخبار (information)؟ كل هذه الممارسات يمكن أن تختلط مع بعضها البعض في وقت تسو فيه أزمة مثل هذه التي نعيشها مع الكوفيد١٩، خاصة في خلية إنصات مثلا. من خلال تجربتي، أظن بأن الإنصات التحليلنفسي (l'écoute analytique) يقدم نوعا من أنواع الإنصات لمعاناة الذات (souffrance du sujet)، إنصاتا يجعله يعيد النظر فيما يتعلق بنصيبه في ما نعيشه. في هذا الإطار، الأزمة لن تكون فقط خوفا من الفيروس، من فقدان العمل أو نقصان في موارد العيش. بل ستكون آنذاك على علاقة بمسؤولية ذات قادرة على أن تأخذ بزمام أمورها لوحدها، وبوسائلها الخاصة وسط الآخرين، في عالم سيستمر إلى حين كما هو، على الأقل إلى أن يختفي من الكوكب الأرضي آخر جيل وِلد قبل ظهور الانترنيت والذي أنتمي إليه، كما سيستمر مختلفا في اتجاه ما قاله ميشال فوكو (Michel Foucault)عن علاقة العلوم الحية بالسيطرة، ما أسماه (le bio-pouvoir[1]) وهذا لن يتم دون تأثير على الرابط الاجتماعي (lien social).

[1] Foucault Michel, La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie, Folioplus, 2006, p. 57

كارل شميث
أو السياسة كمجال للصراع

مصطفى الحسناوي

عاش كارل شميث طويلا حتى نسيه أعداؤه ومريدوه معا، امتدت حياته ما يقارب القرن (1888-1985) مندغما في صمت عالم السياسة والمنظر القانوني، وظل يكتب ويصدر مؤلفاته حتى سنوات الستينيات من القرن الماضي وما بعدها، دون أن يصدر عنه أي نقد لأطروحاته السابقة التي صاغها نظريا في مرحلة انخراطه الناري. فضل كارل شميث مثل هايدغر الصمت بعد هزيمة ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، لكن إذا كان فيلسوف (الكينونة والزمن) قد حكم عليه بالمنع من التدريس في الجامعة فإن شميث أيضا أخلي سبيله نظرا لعدم وجود وجه قانوني لإقامة دعوى، وذلك من طرف لجنة التحقيق التي أسسها الحلفاء، بالرغم من أن المنظرين القانونين الألمان حينها أي بعد الهزيمة حولوه إلى كبش فداء فانسحب إلى مسقط رأسه مدينة بليتنبرغ مختليا بنفسه وأبحاثه ونشاطه النظري. كان كارل شميث إيديولوجيا نازيا انخرط مباشرة في النظام النازي وتواطأ معه، ونظر في جوانب كثيرة من فكره لتكوين نزعه معاداة السامية وضمان انتشارها قبل الحرب العالمية الثانية. عبر شميث كأغلبية المثقفين الألمان آنذاك، عن ثقته في هتلر الذي وصل إلى السلطة بطرق شرعية (الاقتراع العام) ونظر في دراساته ومقالاته المتنوعة للسلطة الجديدة في مختلف تمظهراتها. لكن رجال القانون المنخرطين عميقا في الحزب النازي سرعان ما وجهوا نقدهم الى نزعته الليبرالية، وتعرض للكثير من الهجومات منذ سنة 1935 إلى أن نشر مقال يهدده شخصيا سنة 1936 في جريدة كتائب الجيش النازي der schwarze korps/ss. لكن وحدها صفته كمستشار للدولة حالت دون محاصرته كما بينت ذلك لاحقا وثائق الأرشيف الذي جمعه الأمريكيون. ظل بعد هذا الحادث محافظا فقط على نشاطه الجامعي والأكاديمي. تثير شخصية كارل شميث الكثير من

الجدل حولها، ومجرد التلفظ باسمه أو الكتابة عنه يثير في بعض الأوساط الجامعية نوعا من النفور والاشمئزاز وخصوصا في ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة. لكن الجدل يثار أيضا حتى بصدد كتاباته النظرية، لأنه المنظر الذي منح العدو وضعا اعتباريا هاما في السياسة. ينجم ذلك خصوصا عن تبنيه للمنهج الفينومينولوجي في تحليل السياسة في منأى تام عن كل حكم مسبق أخلاقي، وهو ما دفعه بالضرورة للوعي مليا بأنه يتوجب عليه، الاضطلاع ، هو وكتاباته في الأوان ذاته، بالنفور والارتياب من طرف أولئك الذي يدافعون عن سياسة ذات طابع مثالي أو إيديولوجي. والحق أن وضعية كارل شميث معقدة جدا بالنظر إلى موقفه إبان الفترات الأولى للنظام النازي، وبعض مقالاته إبان تلك الحقبة نفسها التي انتقد فيها اليهود، وعبر فيها عن مواقف معادية للسامية .قد يكون بإمكان مريدي نظرياته السياسية من المثقفين والمنظرين، سواء في اليمين المتطرف أو اليسار الدفاع عنه وتبرير مواقفه تلك كما فعل مريدون آخرون مع فلاسفة ومفكرين تورطوا في الانخراط في النازية والدفاع عنها، مثل هيدغر، ولكنه هو نفسه عبر في إحدى حواراته بصدد هذه الفترة المثيرة للجدل والنقد من حياته، بأنه يعتبر موقف التبرير موقفا مخادعا وساذجا. لا يمكن للتبرير أن يمحو بجرة قلم الوقائع ولا الكتابات، ولن يكون سوى مونطاج أو خداع بالأحرى يزيف حقيقة الأحداث ويفرز نوعا من الجدل العقيم .ليست هناك من حجة، مهما كانت قوتها يمكنها إقصاء ما حدث وما كتب ولعله بانسحابه والتزامه الصمت في مدينة بلتنبرغ، بعد الحرب العالمية الثانية حاول الاضطلاع بمسؤوليته عن نتائج مواقفه وكتاباته دون تهرب، ولم ينخرط في أي نقاش عام ما يمكن أن يفهم منه بأنه يروم تبرير ماضيه معترفا بأنه ارتكب خطأ وانتهى الأمر. لا يمكن لأي أحد الاضطلاع بصمت شميث عوضه، بل فقط احترام العزلة التي فرضها على نفسه إلى حين وفاته أواسط ثمانينيات القرن الماضي. لكن "الحالة كارل شميث" تماما مثل "الحالة مارتن هيدغر" وغيرهما، ستظل دائما موضوعا للجدال والسجال بين الأعداء والمريدين، كما تبين الكتب العديدة التي صدرت عن فكره ونظرياته، من طرف مفكرين ومثقفين محسوبين على اليمين أو على اليسار، وهو بهذا المعنى بالذات ظل يملأ الدنيا ويشغل الناس. تعرض كارل شميث لعمليات الدحض ولهجومات كثيرة

حتى قبل 1933، لكن مؤلفاته في النظرية القانونية وعلم السياسة ظلت تجذب إليها الكثير من المعجبين، وخصوصا من بين أولئك الذين لم يتعرفوا عليها إلا بعد الحرب العالمية الثانية. كتب كارل فوسلى العالم اللساني ذو التوجه الليبرالي معلقا في رسالة إلى المفكر الإيطالي بنديتو كروتشه عن انخراط هيدغر وكارل شميث في النازية ما يلي: (هيدغر إلى جانبه كارل شميث مؤلف كتب في القانون العام والسياسي، وتلميذ جورج سوريل إلى حد ما، بديا ككارثتين ثقافيتين في ألمانيا الجديدة ويبدو لي شميث أيضا أكثرهما خطورة). حاولت بعض العقول المفكرة القريبة منه جدا على الصعيد الإيديولوجي . مثل إرنست يونغر، على ما يبدو في تلك الحقبة ثنيه عن الانخراط عميقا في مساندة النازية. ذاك ما تكشف عنه على الأقل رسالة موجهة لشميت بتاريخ 16 يناير 1950، والتي يصف فيها يونغر انخراط شميث في النازية باعتباره (القرار ذي العواقب الوخيمة جدا على حياته). كانت هناك إذن مرحلتان في حياته كمفكر ومنظر قانوني ودستوري وكعالم سياسة، المرحلة التي جسدتها حكومة فيمار، ومرحلة ما بعد 1933، التاريخ الحاسم الذي رسم نقطة انفصال في تطور فكره. شهدت المرحلة الأولى السابقة التي مازال المفكر الكاثوليكي فيها (عبر موضوعاته) ممثلا بطريقة متميزة لتراث "الثورة المحافظة". شهدت هذه المرحلة الفيمارية ظهور عمله الرئيس كمختص في الفكر السياسي وهو (مفهوم السياسي) بالإضافة إلى كتب أخرى مثل (رومانسية سياسية/1919) و(الدكتاتور/1921) و(اللاهوت السياسي/1922) و(اعتبارات سياسية/1928) وغيرها. أما المرحلة الأخرى، ما بعد 1933، فاتصفت بمديح دائم للنظام الجديد مع الأخذ بعين الاعتبار لردود الأفعال الإيديولوجية والدعائية. أما إبان انسحابه وعودته للعيش في مسقط رأسه فقد نشر فيها كتبا مثل كتابه عن (دنوز وكورتيس/1950) و (ناموس الأرضder nomos der erde /1951) والجزء الثاني من (اللاهوت السياسي/1979) و(نظرية المحارب/ 1963) وغيرها من المقالات والأبحاث. الكتاب الوحيد الذي ألفه بين 1947 و 1951 ولم يظهر إلا بعد وفاته كما أوصى بذلك، (حيث نشر سنة 1991) هو عبارة عن مذكرات وعنوانه (glossarium) ويكشف حسب الدارسين بأن موقف شميث لا يرتبط بانزياحات نظرية مجردة، ولكنه يرتبط بأشياء واقعية. يعيد شميث التأكيد في الكتاب الصادر

بعد وفاته بوضوح على انخراطه العميق في مذهب معاداة السامية، وعلى وفائه للفترة النازية ويستعيد، من خلاله ، نقده لتجريم حرب الغزو والاحتلال. لا يأتي المعجبون بفكر شميث من ضفة واحدة، وفي ألمانيا موطنه مثلا يتحدث الكثيرون عن "يمين ويسار شميثيين"، مع أنه هو نفسه تخلى عن التمييز بين اليمين واليسار، على اعتبار أن المفهومين ينتميان، من وجهة نظره، للغة المبتذلة للسياسة. قد نجد من بين المعجبين بنظرياته في ألمانيا أرمين موهلر منظر الثورة المحافظة، من جانب وفي الجانب الآخر أسماء لمثقفين يساريين. اهتم به وكتب عنه في فرنسا منظرون ماركسيون مثل إتيان باليبار، ومنظرون من اليمن المتطرف أمثال ألان دوبونوا، وكتب عنه فيلسوف ذو توجه هيجلي هو جان فرانسوا كيرفيجان وخصه دريدا الفيلسوف الراحل بكتاب ضخم هو (سياسات الصداقة) كما كتب عنه ماركسيون إيطاليون مثل طوني نيغري وآخرون). إن طريقته في التصدي للمشكلات وتحليلها، هي التي تخلق الالتباس وتنشر البلبلة في الأذهان ، فهو لا يتورع أبدا عن تبني موقف صارم يمكن أن يحرج القراء الذين تعودوا على المرونة الجدلية، ويتخلى كلية عن استدعاء العواطف والأحاسيس والأريحية السهلة والأماني المبتذلة. لا تنشر كتاباته البلبلة والشك، بل القلق أيضا حول المشكلات التي يقوم بتحليلها نظريا ومفاهيميا. رغم ذلك فإن تلقي أعماله الفكرية ما يني يتزايد ضمن ما يمكن تسميته النزعة الشميثية اليسارية والنزعة الشميثية اليمينية .هناك دون شك أسباب عميقة لذلك، هنا أزمة الثقة في ذاتها التي تعيشها الديموقراطيات التمثيلية المعاصرة، ومع انهيار الأنظمة الشيوعية هناك غياب تام تقريبا لكل مبادرة منسجمة تعوض الليبرالية الاقتصادية والسياسية. هناك من جهة أزمة الديموقراطيات البرلمانية في الاضطلاع بطريقة ذات مصداقية بإرادة الشعب والمصلحة العامة، وعجزها عن تجاوز مظاهر التهميش والإقصاء الاجتماعية مما يعطي، في نظر البعض، لحجج شميث المضادة للديمقراطية وللنزعة البرلمانية قوة أكبر. أما من جهة أخرى فالهيمنة الحالية لليبرالية الاقتصادية والسياسية المصاحبة بالشعور بالعجز السياسي لنموذج الدولة الأمة، تقود البعض إلى البحث عند شميث عن حجج وبراهين ضد الليبرالية كان من قبل يبحث عنها لدى ماركس، كما هو الأمر بالنسبة لليسار المضاد لليبرالية (إتيان باليبار

نموذجا). هؤلاء المنظرون كلهم في اليمين واليسار، يتجاوزون ضمن اختيار إرادوي واضح، الفترة النازية السوداء والمرعبة لكارل شميث، ينظرون إليه بطهرانية نظرية ويعيدون لفكره بكارته، يرون فيه مفكرا أصيلا يساعدهم على الخروج من حقبة الفكر الضعيف والتموقف الرخو، ويقدمونه كمفكر سياسي كبير في مسألة السيادة والدستور وناموس الأرض كتوزيع واقتسام للأرض ذاتها بين الأقوياء (يذكرني هذا بقول نيتشه "يجب الدفاع عن الأقوياء ضد الضعفاء"). يعتبر هؤلاء القراء الجدد بأن انخراط شميث الحزب النازي سنة 1933، في نفس السنة التي انخرط فيها مفكر نسيان الكينونة هيدغر، والوظائف الرسمية التي قام بها والمتمثلة في التبرير الإيديولوجي والقانوني للنظام، وتعيينه كمستشار للدولة من طرف غورينع بتاريخ 11 جويليه 1933، هي كلها مجرد قوسين انفتح أحدهما وانغلق الآخر ، مجرد حادثة في تاريخ شخصي ، لا تؤثر بأي حال من الأحوال في عمق فكره ، الذي تشكل قبل وصول هتلر لقمة هرم السلطة، واستمر بعد سقوط الرايخ الثالث .يطرح هؤلاء أيضا إقالته مند سنة 1936، من مهامه كحجة على اعادة الاعتبار له .البعض يريد أن يرى فيه مجرد قومي أحس بمعاناة شديدة وبإهانة بعد معاهدة فرساي، وأنه من غير العادل اعتباره مجرد مفكر نازي، وأن فكر هذا القومي يترجم عمقه تشاؤما مسيحيا وأوغسطينيا. بالرغم من إقالته تلك فقد حافظ على كرسيه في جامعة برلين حتى نهاية الحرب. منذ 1934 بدأ صعود نجمه في التراتبية النازية، حتى أسندت إليه مهمة المدير المسؤول عن المجلة الرسمية المتخصصة في القانون النازي deutsche juristen zeitung التي نشر فيها العديد من المقالات المدافعة عن أسوأ القوانين النازية. نشر سنة 1934 مقالا عنوانه: (الفوهرر يحمي القانون)، ليضفي مصداقية على هتلر بعد "ليلة السكاكين الطويلة" الدامية ومن ضمن ما كتب فيه: (ينفذ الفوهرر حقيقة التعاليم المستمدة من التاريخ الألماني، وهذا يمنحه الحق والقوة لتأسيس دولة ونظام جديدين). أما سنة 1936 فقد نظم ندوة حول (علم القانون الألماني في صراعه ضد الروح اليهودية)، وقد ألقى فيه خطاب الاختتام الذي أنهاه باستشهاد مستمد من كتاب (كفاحي) mein kampf يقول: (بدفاعي ضد اليهودي، أصارع من أجل عمل الرب). أين يكمن عصب الفلسفة السياسية عند كارل شميث وأين تتواجد نقطة

ارتكازها؟. تبدو راهنية الطرح السياسي عنده مرتبطة أشد الارتباط بتحليله للسياسة وفق منهجه الفينومينولوجي، أي إدراك السياسة وبناء موضوعها خارج التصورات الأخلاقية والمثالية. يستحيل بالنسبة له التعبير عن إرادة سياسية فعليا، إذا ما تخلينا سلفا عن استعمال الوسائل العادية للسياسة والتي هي القوة والإكراه والعنف في الحالات الاستثنائية. إن الفعل السياسي عنده هو ممارسة السلطة، إظهار القوة وإلا فإننا سنتعرض لخطر أن تهزمنا قوة منافسة تتوخى ممارسة الفعل بشكل كامل من وجهة نظر سياسية. كل سياسة، عند شميث تتضمن القوة التي هي أحد أسسها وعناصرها الرئيسة. أن تقصي القوة من مجال ممارسة السياسة، حين نحول الحكومة مثلا إلى مكان بسيط للتداول والنقاش أو مجرد هيئة تحكيمية على شاكلة محكمة مدنية، معناه إذن هو أن نقوم بفعل ضد قانون السياسة نفسها. إنه منطق أن تريد هو أن تكون قوة بالفعل لا عجزا. لذا يعتبر أن ضعف جمهورية فيمار كامن في دستورها الذي كان رائعا وحائزا تقريبا صفة الكمال القانوني، لكنه أروع من أن يكون دستورا سياسيا لأنه أقصى السياسة لصالح دستور مثالي ومجرد... كل دستور يجب من منظور شميث أن يكون سياسيا، أي أن يقوم بممارسة السياسة بكل خصائصها ومكوناتها وإكراهاتها وطرقها. تفترض السياسة القوة وتستدعيها، وحين تتخلى عنها نظرا للضعف أو للنزعة القانونية فإنها لا تكون بالفعل سياسة، إذ تتخلى عن القيام بوظيفتها العادية لأنها تصير عاجزة عن حماية أعضاء الجماعة البشرية التي تضطلع بمهمة الحفاظ عليها. ليس المهم بالنسبة لبلاد ما، حسب أطروحاته، التوفر على دستور يحوز قانونيا صفة الكمال، ولا البحث عن تحقيق الديموقراطية المثالية، بل التوفر على نظام قادر على الاستجابة للصعوبات الملموسة، والحفاظ على النظام من خلال الحصول على توافق قابل للتجديد الكفيل بإيجاد حلول للصراعات التي تنفجر داخل كل مجتمع من المجتمعات .إنها نظرية السلطة المكتفية بذاتها والقادرة على ممارسة سياسة فعالة وصارمة. حاول، في كتابه (légitimité et légalité/1932) الصادر قبل وصول هتلر للسلطة بقليل، أن يقوم (بمحاولة يائسة لإنقاذ النظام الرئاسي، الحظ الأخير لجمهورية فيمار، أمام نزعة نظرية قانونية ظلت ترفض طرح مشكلة الدستور وفق اصطلاحات الأصدقاء والأعداء). يرى شميث بأن

التصور الزائف للشرعية الذي تبناه المدافعون عن دستور فيمار، هو الذي عبد الطريق أمام هتلر للوصول إلى السلطة بطريقة شرعية. السياسة الفعلية إذن هي التي تمنح نفسها الوسائل الواقعية والملموسة لممارستها (الإكراه، القوة والعنف أحيانا)، ولا تنحصر فقط في إعلان نوايا مثالي وتجريدي. نظريات كارل شميث وتصوراته نشأت في الحقبة التي تبلور فيها فكره السياسي، بجوار أفكار ونظريات ماكس فيبر الذي كان ملهمه الأول، خصوصا حين نشر مؤلفاته الأولى في التحليل والتنظير السياسي والكثير من المفكرين مثل يورغن هابرماس يعتبرون شميث الابن الروحي لماكس فيبر. أكد شميث دائما على أن السياسة يجب أن تتوفر على الوسائل الكفيلة بممارستها وبتحمل مسؤوليتها حتى لا تتصف بالعجز وتصير مجرد سياسة غير سياسية، فالديموقراطية يجب بالنسبة له أن تكون سياسية أولا لا قبل أن تتبنى مبادئ اجتماعية أو أخلاقية مثالية، أي أن تقبل بإكراهات السياسية وإلزاماتها، أي تقبل بالقوة كممارسة. لم يدافع شميث عن ممارسة لامحدودة للقوة، لأنه كان رجل قانون ومختصا في القانون الدستوري ولكن كان يرفض سياسة تقصي اللعبة السياسية الحقيقية، وتكتفي بترديد شعارات جوفاء عن السلم والتقدم الاجتماعي أو مستقبل الاشتراكية. ظل دائما يكرر بأن من لا يملك القوة لحماية شخص ما لا يملك أيضا الحق في الخضوع إليه. كل احالات شميث على سلطة رئيس الرايخ وديكتاتورية الرئيس التي بلورها في كتاباته في العشرينيات وبداية ثلاثينيات من القرن الماضي، والتي تحولت بعد 1933 الى مديح مفتوح لنشاط الفوهرر الكارزماتي، ترجع إلى النقاشات التي صاحبت تكون جمهورية فيمار والتي كان ماكس فيبر أحد أهم المتدخلين فيها إلى جانب آخرين .تمنى فيبر من جهة تقوية دور البرلمان الذي مهمته هي "انتقاء القادة"، ومن جهة أخرى كان يخشى مخاطر السلطة البرلمانية المطلقة، يكمن الخطر بالنسبة له في استحواذ "الماكينات الحزبية" على السلطة وهيمنة "سياسيين محترفين لا حرفة لهم "، مما دعاه إلى الدفاع عن قوة مضادة دستورية عبر تأسيس السلطة القوية لرئيس منتخب من طرف تصويت الشعب، وقادر على فرض ارادته المهيمنة على القوة البرلمانية. كتب ولفغانغ مومسن في كتابه (ماكس فيبر والسياسة الألمانية) معلقا على التصور الفيبري للدكتاتور المنتخب: (لا

يجب أن يكون رئيس الرايخ بلغة ما (ملكا منتخبا)، وبهذه الصفة سيشكل وزنا مضادا للقوة المطلقة للرايختاغ... لكن ليس هذا كل شيء، ورئيس الرايخ يجب أن يكون في الوقت نفسه رئيسا قيصريا... يحكم رجل الدول الكاريزماتي بوسائل قيصرية ويطلب انخراط البرلمان وهتاف الحشود، وكلاهما يتبعانه دون شرط مادام ناجحا).ينهض التصور الفيبري للديموقراطية على تناقض واضح، وخصوصا الفرضيات الخطيرة لتصوره للرئيس المنتخب، في قوله في حوار له مع لودندورف بعد الحرب: (ينتخب الشعب قائده في الديموقراطية ويمنحه ثقته. بعد ذلك يقول الرئيس المنتخب "الآن ابلعوا ألسنتكم واخضعوا". لا يجب بعدها أن يتدخل الشعب والاحزاب في شؤونه...). قرأ جورج لوكاتش في هذا الحوار بروز تصور فيبري للديموقراطية حامل لبذور "النزعة القيصرية البونابارتية". يدين تصور كارل شميث للمميزات الاستثنائية لرئيس الرايخ إلى فكر ماكس فيبر ،كما بين ذلك وولفغانع مومسن في كتابه الآنف الذكر: (استعاد كارل شميث المريد الذكي لماكس فيبر، تصور رئيس الرايخ المنتخب من طرف الشعب كقائد سياسي، وذهب به إلى حدود ممكنة قصوى حين ترك بعيدا وراءه، حدود العناصر الدستورية التي رام فيبر من خلالها تقييد رغبة القائد في تأكيد موهبته الكاريزماتية باستمرار). لا تجدي طريقة الحكم عبر النقاش مما يعني انحصار النزعة البرلمانية وفقدانها لكل قيمة، بل إنه يرى في الآثار السلبية للنزعة البرلمانية، الدليل على أزمة الحضارة الليبرالية. نعثر لدى فيبر على انتقاد التيه البئيس للبرلمانات ذات الغرفة الواحدة، والتأكيد على صورة رئيس الرايخ، لكن نقد النزعة البرلمانية والمجتمع الليبرالي الذي مزقه التنافس بين الأحزاب السياسية، يتخذ لدى شميث أبعادا أخرى إذ يعتبر أن النزعة البرلمانية لم تعد شكلا لانتقاء النخبة السياسية ،فداخل مجتمعات "ديموقراطية الجماهير" الحديثة، يجب أن تتخذ القرارات بالضرورة داخل لجان ضيقة، تتحرك في الظل، وتحول البرلمانات إلى غرف تسجيل لإرادة "زعماء لا مرئيين". قد يكون انهيار النزعة البرلمانية مجسدا في أن الغاية الأولى من وجودها والتي هي "ممارسة الحكم عبر النقاش والتداول" فقدت قيمتها، ولم يعد البرلمان غير منبر كبير تقدم فيه الحقيقة عبر تبادل حجج عقلانية. يرى شميث في الآثار الفاسدة للنزعة البرلمانية في العالم الحديث، أزمة الحضارة الليبرالية. إزاء هذه

الخلفية المكونة من أزمة النزعة البرلمانية والحضارة الليبرالية، ودون اخفاء رفضه للاقتراع العام عبر التصويت السري الذي هو في نظره رمز للتفكك الليبرالي للنسيج الاجتماعي، يجد كارل شميث بديلا في الجماعة المتناسقة والمنسجمة للشعب (الوطنية الأصلية، الخدمة العسكرية الواجبة و"الديموقراطية" عناصر غير قابلة للفصل عن بعضها البعض في رأيه)، الذي تحركه وتثير حماسه إرادة قائد قيصري. يذكر شميث، في هذا السياق، حتى يشير إلى التمييز بين الديموقراطية والليبرالية، بأن الديموقراطي ذو النزعة القيصرية نمط تاريخي قديم . يسمح له مديحه لجورج سوريل بأن يكتشف داخل تصور العمل المباشر والإضراب العام وقيمة الأسطورة، فضح الانهيار الذي تم بواسطة "النزعة العقلانية النسبية للفكر البرلماني"، إذ تبدو له الأسطورة كمصدر لسلطة جديدة، ويقوم في كتابه (نظرية الدستور) بمديح رئيس الرايخ كمستوى يوجد فوق البرلمان، إذ يتعلق الأمر بإنسان (يجمع في شخصه ثقة الشعب كله، ما وراء حدود المنظمات والبروقراطيات الحزبية). إن نقطة الارتكاز في السياسة الشميثية هي صورة رئيس الرايخ وسلطاته الاستثنائية، لأنه يجسد إرادة الوحدة والعمل التي تتجاوز الطابع المحدود والمنقسم لعمل الأحزاب .يشير سلفا منذ 1925 في مقاله (رئيس الرايخ ودستور فيمار)، إلى أن الرئيس هو (سلطة مضادة في مواجهة الرايختاغ والنزعة البرلمانية وسياسة الحزب)، مبينا أن عمله يوحد، ما وراء تشتت الأحزاب، الأساسي من الطاقة السياسية للشعب. تعتبر سلطة الرئيس، في نظر شميث، أكثر أهمية من سلطة أي منتخب آخر من منتخبي الشعب، لأنها تنهض على علاقة مباشرة أساسها، الثقة، أما في حالة النواب البرلمانيين فقد تظل هذه الثقة ملتبسة ومنقسمة متناثرة .../طرح كارل شميث" حالة الاستثناء (aunahmez ustand) كموضوع متميز وأولي في أبحاثه، وقد بلور ذلك في مجموعة من الكتابات التي نشرت إبان جمهورية فيمار مثل (الدكتاتورية وحالة الحصار) النص الذي يعود إلى سنة 1916، وعبر اشتغاله على المفهوم صاغ فينومينولوجيا حقيقية لحالة الاستثناء (حالة الحرب، حالة الحصار، إلخ...)، محللا بدقة آثار تركيز السلطة في مستوى واحد وتعليق بعض الضمانات الدستورية. انصب اهتمامه أيضا في جانب آخر، على مظهر اخر من فينومينولوجيا السلطة، وحول مسألة السلطة المحايدة

(وفق تعبير بنيامين كونستان)، حين حلل قدرة السلطة على ضمان التوازن بين المؤسسات الموجودة والحفاظ عليها. ينحو كارل شميث، دون شك منحى تغليب النظام الرئاسي على النظام البرلماني، وقد تم تأويل نظريته حول السلطة الرئاسية كاختراق لشرعية المؤسسات البرلمانية، وكحل مبني على نموذج جديد للسلطة المطلقة، حين أضفى سمة جذرية على المذهب الذي صاغه فيبر حول الزعيم الذي يقع حوله الاجماع. عمل شميث على التبخيس من قيمة "الشرعية" البرلمانية التي أخذ عليها نزعتها الوظيفية الفارغة، وعارضها بالشرعية الرئاسية التي رأى فيها وحدها التجسيد للإرادة الماهوية للشعب. يكمن الاختلاف بين موقف ماكس فيبر وموقف كارل شميث، في أن الأول أراد تأسيس دولة فيمار الديموقراطية على مبدأين للشرعية يتكاملان ويتداخلان: الشرعية الدستورية للدولة القانونية البرلمانية و"الشرعية الثورية" لرئيس الرايخ المنتخب من طرف الشعب كزعيم كاريزمي، أما الثاني فقد أقصى الشكل الأول للشرعية ارتقي بشرعية ديموقراطية الإجماع الى مستوى يعتبرها وحدها المقبولة. عند نهاية جمهورية فيمار كتب شميث مقالا في يناير 1933 (تطور الدولة الكلية في ألمانيا)، هاجم فيه نظام الأحزاب والدولة الكلية الضعيفة التي أفرزتها سيطرة الأحزاب على السلطة، وطرح كحل رئيسا للرايخ تكون له سلطة قوية تؤول إلى مرحلة ما قبل التعددية السياسية. بعد انخراطه في النازية بتاريخ (01 ماي 1933) نفس اليوم الذي انخرط فيه مارتن هيدغر وآخرون، أعاد شميث صياغة العناصر الرئيسة في فكره السياسي: (النزعة المضادة للبرلمانية، والمضادة للتعددية، المذهب الرئاسي المستبد، حالة الاستثناء، والزوج صديق-عدو)، لمسايرة العناصر والمبادئ المؤسسة لنظرية القانون النازي، والتي تنهض على أساس ناظم لها هو مبدأ الفوهر FÜHRERPRINZIP. انطلاقا من هذه الملاءمة التي تطلبها السياق، في نظره، بدأ في السنوات الأولى للنظام النازي يشرعن على الصعيد النظري، القانون النازي، ويستند تبعا لذلك على إحالات عديدة لخطابات هتلر وكتابه (كفاحي MEIN KAMPF) وعلى خطابات رودولف هس أو هانز فرانك، ويستلهم من العمل النظري الكبير للوزير -رئيس بروسيا غورينغ- الذي كان وراء تعيينه في يوليوز في منصب "مستشار الدولة البروسية ". يفرض مبدأ الفوهرر أو الزعيم / القائد الكارزماتي

الذي يقع عليه الإجماع الشعبي، إقصاء كل القيم الليبرالية الديموقراطية التي أسهمت بشكل تدريجي في بناء مجتمع "محروم من القيادة السياسية". تستوجب فكرة الفوهرر إلغاء الانتخابات التي تبدأ من قاعدة المجتمع مع كل عناصرها الاقتراعية، وعوض الانتخاب سيكون هناك الانتقاء .يركز شميث على فكرة العرق التي تؤسس للتماهي العرقي بين الفوهرر والأتباع ووحده هذا التماهي سيمنع ، في نظره ، من أن تتحول سلطة الفوهرر إلى استبداد وممارسة سياسية اعتباطية. منح شميث لمبدأ الفوهرر استقلالية خاصة تحول دون تلوثه بأي مفهوم أو تصور أجنبي، وعمل بصرامة على الفصل بين "مبدأ الزعامة" ومبدأ "المراقبة"، لأن لا نمط معياري يجب أن يعوق عمل الفوهرر وسلطته وقدرته التميزية. لا علاقة أيضا لعمل الفوهرر بمفهوم "الراعي" ذو الحمولة الدينية أو بمفهوم "الربان" الأفلاطوني" أو مفهوم "الامبراطور" النابليوني. هذه كلها مفاهيم أجنبية لا يجب أن تطال صفاء المفهوم النازي ذو الخصوصية الألمانية .يبلغ مديح الفوهرر (القائد الملهم المتماهي عرقيا مع شعبه) أوجه في المديح الذي خص به كارل شميث عمل هتلر بتاريخ 30 يونيو 1934، حين أقدم هذا الأخير على تصفية جماعة روهم Rohm ، حيث كتب المنظر السياسي والقانوني مقالا بعنوان: (الفوهرر يحمي القانون)، على شكل تعليق على خطاب ألقاه هتلر أمام الرايشتاغ يوم 13 يوليوز 1934، ونشره شميث أسابيع بعد "ليلة السكاكين الطويلة" اسم المذبحة الشهيرة التي ارتكبتها المليشيا النازية ضد مجموعة من المعارضين، حيث قام بإيجاد ذريعة لعمل هتلر ومدحه، مساندا ما قام به دون تحفظ. اقتنص شميث الفرصة للتأكيد على أن عمل الفوهرر، لا يمكن الحكم عليه انطلاقا من "المعايير المعتادة للعدالة"، وشطب بجرة قلم على مبدأ الفصل بين السلط وعلى استقلالية القضاء، لأن الفوهرر، من منظوره، هو الذي يخلق العدالة، وهو بالذات مصدر السلطة القضائية. لا يخضع عمل الفوهرر للعدالة والقانون لأنه يمثل في ذاته العدالة العليا، ثم يصل إلى النتيجة الحاسمة، وهي أن لا أحد يسمح له بالتشكيك في النوايا الحسنة لعمل الفوهرر، بناء "على حجج وبراهين "قانونية". هكذا أضفى على اغتيال روهم وأصدقائه شرعية مستمدة من التاريخ الألماني كله. لقد مدح شميث الفوهرر الألماني بل وذهب بعيدا في مديحه

حين ربطه بالصراع ضد الروح الليبرالية والروح اليهودية (اللتان تترابطان ترابطا عميقا في فكر شميث) على الصعيد الكوني. ساهم كارل شميث بقوة في مغامرة الرايخ الثالث وساند بفعالية، انطلاقا من وضعه الاعتباري كمنظر كقانوني، في بناء ترسالة القوانين النازية، وخصوصا القانون العرقي، وحتى حين انتقدته مجلة كتائب (الـ س س) الألمانية وفقد إثر ذلك بعض مسؤولياته في المؤسسة النازية، حيث أبعد عن إدارة (مجلة القانون الألمانية) استمر في كتابة تعليقات تتضمن مديحا لسياسة الرايخ، وصياغة أسس نظرية لها. استمر شميث في الحديث، بعد 1945، عن هتلر وسياسته وخصوصا في كتابه الذي صدر بعد وفاته (غلوسا ريوم) glossarium والذي هو عبارة عن ملاحظات وخواطر يومية، حررها بين 1947 و 1951، في أجوبته على أسئلة القاضي الأمريكي روبير كمبنر سنة 1947 حين سأله في نورمبرع عن العلاقة بين نظريته عن (الفضاء الكبير)gross raum والسياسته الهتلرية، حيث قام بفصل صارم لنظريته عن الفضاء الكبير، وتطبيقها ضمن سياسة هتلر عن الفضاء الحيوي (lebens raum)، متعللا بأن أهدافه قد كانت نظرية خالصة دون أي انشغال سياسي، مؤكدا كحجة من بين حجج أخرى، على أنه لم يلتق هتلر أبدا ولم يصافحه، لا هو ولا أفراد حاشيته، ولم يستفذ من أي امتياز خاص من طرف النظام .حدث لكارل شميث بعد ذلك أن عبر عن أحكام قاسية حول هتلر وسياسته، منتقدا "عماه السياسي" و"قوميته الضيقة"، لكنه لم يقم أبدا بأي مراجعة للتبريرات النظرية التي صاغها للايدلوجيا القانونية النازية. هناك إذن أعماله النظرية التي تركها من جهة، ومن جهة أخرى خطورة العديد من أفكاره ونظرياته السياسية الرئيسة. كان شميث يرى في نفسه ماكيافيلي جديد، مستشار أو وصي السلطة، الزعيم، الحاكم، وجسد بشكل ما أسطورة المثقف المهزوم مثل صاحب "الأمير"، الذي انسحب منعزلا في سان كاسيانو بعد إخفاقه السياسي، وهو الاسم ذاته (سان كاسيانو) الذي أطلقه شميث على منزله في بلدة بليتنبرغ plettenberg ، حيث كان يزوره الكثير من قرائه ومريديه ومحاوريه ومترجميه نظرا لكارزماتيته ولقدرته على ربط علاقة شخصية قوية مع العديد من المفكرين. إنها عزلة المثقف/المفكر الذي يطرح صياغة نظرية تأسيسية والذي يواجهه، في سياق صراعه الفكري مع ثوابت ومعايير اللحظة التاريخية التي

يعيش فيها وينتج فيها، نوع من الإخفاق الذي لا مرد له والذي يقوده إلى العزلة، عزلة ماكيافيلي، عزلة كارل شميث، أو إلى الجنون. لقد كان كارل شميث في مجال الفلسفة السياسية بمثابة مفكر وضعي وتنهض أعماله النظرية على "ميتافيزيقا الوضعانية" التي تصاحب كل نزعة وضعية، وذلك عبر انشغاله بمسألة المعنى المتميز للتاريخ، والممارسات والمؤسسات السياسية التي يعاد إدماجها ضمن خطابات وضعيته حول علم الدولة والقانون، والسياسي نفسه، الذي يعاد تأسيسه كرهان ميتافيزيقي للفلسفة السياسية. يبدو كما لو أن الأمر يتعلق نوعا ما لدى كارل شميث، بنوع من الانكتاب/ الاندغام في السياسة الهيجلية، لكن مع عدم اعتبار هذه الأخيرة والنظر إليها من أجل ذاتها، ومجابهتها بمقاربات أخرى للواقع السياسي. يكمن الرهان إذن في مجابهة فلسفة للحق متجذرة في ميتافيزيقا الروح وخصوصا الروح الموضوعية ، بسوسيولوجيا الهيمنة التي تختار وصفا وضعيا وأمبريقيا (تجريبيا واختباريا) للممارسات والمؤسسات الجماعية، ولتحليلية وضعية لأشكال الهيمنة التي يكون العالم بالنسبة لها هو الموقع الذي تحدث فيه الأحداث، تكون ولا تدل على أي شيء. يتوخى الحوار الضمني وغير المباشر بين هيجل وكارل شميث، تهيئ الوسائل الكفيلة للربط بين الفلسفة والعلوم الوضعية، ويهدف إلى اكتمال الفلسفة السياسية، وخصوصا الشكل الهيجلي لهذه الأخيرة ، على أرضية الوضعانية من خلال استعادة الأدوات المفاهيمية التي صاغها هيجل (مثل مفاهيم الدولة والمجتمع المدني والترابط بينهما). لكن شميث يرمي إلى تجاوز شكل العقلانية الهيجلية في بعدها المنطقي التأملي. ينطرح نموذج العلاقات بين الدولة، أي الدائرة المحتكرة للسياسي، والمجتمع المدني الذي هو دائرة الحاجات وإشباعها عبر التبادلات والأنشطة المدنية التي تمارس فيها (أي العلاقات)، وفق التقليد الليبرالي الناهض على الأنشطة السياسية المحايدة، ليسمح (أي نموذج العلاقات هذا)، لشميث بتبيان لماذا أصبح ضروريا التخلي عن المقاربة التأملية الهيجلية المتعلقة بوصف الوساطات السياسية للاجتماعي والوساطات الاجتماعية للسياسي، والتي تتصور الدولة والمجتمع المدني كطرفين لعلاقة مفترضة ومتبادلة. ليس بإمكان التأمل الفلسفي سوى تصور الدولة والمجتمع المدني كطرفي هوية متمايزة، باعتبار الدولة الوحدة التي تحيل على ذاتها وعلى آخرها،

أي وحدة نفسها وتلك "الدولة الخارجية" التي هي المجتمع المدني. يرى شميث بأن التطور السياسي الاجتماعي الحديث يذهب في اتجاه التشويش على العلاقة الجدلية البسيطة بين الدولة والمجتمع .هناك فعلا ظاهرة التداخل بين دائرتي المجتمع والدولة، وهذه الأخيرة استثمرت كلية من طرف المجتمع الذي فرض نمطه على فضاء السياسي، وعثر على المصادر التي تسمح له بتنظيم نفسه كدولة، حتى أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية صارت في الوقت نفسه مشاكل دولية وسياسية . كفت الدولة، كنتيجة لذلك، من جهتها عن التدخل في الحياة الاقتصادية والاجتماعية حتى أنه أصبح صعبا التمييز بوضوح بين القطاعات الدولتية-السياسية والقطاعات الاجتماعية الأساس. من الضروري وفق شميث، التفكير في عقلانية سياسية مغايرة، لتجاوز هذه المقاربة الموروثة عن هيجل، أي المقاربة التأملية والجدلية للواقع الاجتماعي الحديث، وبالتالي القيام باختيار نظري بين العقلانية السياسية والتعددية الاجتماعية، أي وفق اصطلاحات المفكر المنعزل في بليتنبرغ، بين نزعة اتخاذ القرارات والنزعة الليبرالية. تعود أسباب نجاح المقاربة الوضعية التحليلية-الأمبريقية للواقع الاجتماعي السياسي الحديث إلى ماكس فيبر. إن القرار المؤسس للمعنى هو الأساس، والجوهر المشترك للسياسة والفلسفة والفكر، والذي يؤسس انتماءها المشترك والمتبادل هو تحديدا القرار، أي الفعل المتعذر اختزاله والذي يحسم في الشيء وضده. ليس هناك فكر أصيل للسياسة لا ينهض على قرار التمييز بين الصديق والعدو، وليس هناك فكر أصيل لا ينهض على اتخاذ القرار داخل الفكر. تجسد الفعل الأول الذي قام به كارل شميث في التأكيد على تعذر اختزال السياسي الذي لا يمكن تذويبه داخل الاستراتيجيات الوضعية للهيمنة، ولا بالخصوص داخل إتيقا ليبرالية للنقاش والتداول، تقود إلى تحييد السياسة وإضفاء طابع إطلاقي على المجتمع. مع شميث طرح مثال دال لمقاربة الواقع السياسي والاجتماعي ، يرفض الجدل التأملي من جهة ، وينذغم من جهة أخرى في منطق للإدراك يضفي طابعا إطلاقيا على الإيجابي (القرار) وعلى السلبي (الصراع، التعارض المطلق بين الصديق والعدو غير القابل ليصبح موضوع جدل أي لنوع من السلبي بدون سالبية، وهو عكس ما نجده عند هيجل مثلا أي نوع من الجدل السلبي الذي ينهض على منطق السالبية négativité كما في جدل

العبد والسيد مثلا في: (فينو مينولوجيا الروح). لم يعد السياسي مرتبطا بالعقل التأملي وإجراءاته المنجزة لفعل الوساطة والتي لا وجود داخلها للسلبي، والتشظي الاجتماعي، وللتنافسية حول السوق من قيمة ، سوى في نفي هذا السلبي من طرف ما هو إيجابي، لأن الدولة، عبر لعب دور الوساطة سياسيا، داخل ما هو اجتماعي، تشكل الهوية السياسة الملموسة الوحيدة. ترجع السياسة حسب شميث، إذن إلى وضعانية قرار متعذر اختزاله يعمل على تحيين سلطة تأسيسية مطلقة، يجب بالضرورة أن تسبق النظام التأسيسي للسلط المؤسساتية التي تترك بعد ذلك للإجراءات الوضعية لنظرية القانون. يعتبر فكر شميث ميتافيزيقا للوضعانية في الإطار نفسه الذي يكون فيه أيضا سياسة للقانون، إذ يروم شميث تحرير الوضعانية من هيمنة النزعة الوضعية القانونية، من خلال إلحاحه على موضعة القرار الذي هو جوهريا سياسي، ما فوق قانوني ، متعذر اختزاله ،لا عقلاني ووضعي بشكل خالص لصالح هذا النظام القانوني أو ذاك ، هذا المبدأ القانوني أو ذاك، موضعة القرار المؤسس لكل نظام سياسي، داخل الأساس الذي ينهض عليه كل نظام قانوني وكل نزعة معيارية. تنطرح نزعة اتخاذ القرارات عند شميث لا كنظرية وبشكل أقل كفلسفة للسياسي، لأنها تريد أن تكون نمط فكر قانوني، يروم بواسطة نوع من التمفصل بين القانون والسياسة، إلى التمايز في آن عن السياسة الليبرالية وعن الإبستمولوجيا المعيارية، لأن كلتيهما تتميزان بنفي هذا التمفصل. ألح كارل شميث باستمرار على وضعه كمنظر ومحلل قانوني، ولم يقبل أبد أن يصير فيلسوفا أو ميتافيزيقيا. يكمن همه النظري وقصدية تحليله في البحث عما هو مشترك بين أوضاع وتوترات وصراعات، تولد من التعارضات الدينية والأخلاقية والثقافية والاقتصادية أو غيرها، حين تتوقف عن أن تظل بشكل خالص دينية وأخلاقية وثقافية واقتصادية لتصير سياسية بالمعنى الحرفي للكلمة. لقد انصب هم شميث الأساس على تحديد المعايير أي العلامة المميزة التي تسمح بمعرفة إذا ما كانت مشكلة ما سياسية أم لا، أي الوقوف عند ما هو سياسي محض بغض النظر عن كل علاقة أخرى. ينهض تحليله على حالات الاستثناء، حين يوضع المستوى الدولتي (من الدولة) نفسه موضع تساؤل، وحين نتجرد من المعايير التي تمنح للصراع معنى، بحيث لا نأخذ

السياسي بعين الاعتبار إلا داخل واقعه الوجودي الخالص. إن الأساس الذي رأى فيه صاحب (ناموس الأرض)، العلاقة المتميزة والأساس التي لا يمكن استنباطها من علاقة أخرى، والتي يمكن أن نختزل فيها كل النشاط وكل التفاصيل السياسية هي علاقة الصديق والعدو. إنها علاقة (الصديق/العدو) مستقلة عن كل حكم معياري، لأنها مستقلة باعتبارها علاقة وجودية، عن التأملات الثقافية بالمعنى الذي قد يمكن أن نتحسر فيه على أنها قد تكون من البقايا الحية لحالة التوحش والبربرية السابقة، أو نأمل بأنها قد تندثر في المستقبل .لكن واقع الأمر الواضح والجلي، بعيدا عن التأويلات وأحكام القيمة، هو أنه بمجرد ما يصل وضع ما إلى مستوى أقصى من الصراع، فمستوى أقصى من الصراع، فإن التعارض بين الصديق والعدو يظهر مباشرة، وتقبل أيضا أشكال التعارضات الأخرى قانونه. إن معيار السياسي إذن، يتجلى في الإمكانية المتاحة لتعارض ما، بالتطور باتجاه صراع أقصى بين أعداء. ركز كارل شميث في كتابه (مفهوم السياسي/1927)، كما في (لاهوت سياسي/1920)، على نفس السجل المتعلق باتخاذ القرارات، لكنه حاول فيه التنظير للسيادة داخل سجل سياسي تحديدا، وتخلى تبعا لذلك عن إشكالية حالة الاستثناء. لقد قام بنقل موقع القرار باتجاه آخر، على اعتبار أنه لا تكون مالكة للسيادة إلا الوحدة الاجتماعية التي يعود إليها اتخاذ القرار في حالة الصراع، والتي تحدد بشكل حاسم ونهائي التمييز بين الصديق والعدو. هذا التمييز أو التعارض بين الصديق والعدو، هو الذي يشكل الخصوصية النوعية للسياسي ويميز حقله على صعيدي النظرية والممارسة، لأنه يشير إلى الطبيعة السياسية للعلاقة. دأبت الأخلاق على التمييز بين الخير والشر، والاستطيقا أو علم الجمال بين الجميل والبشع، والفلسفة النفعية بين النافع وغير النافع أو الضار، والمذهب الاقتصادي بين ماله مردودية وما ليست له، أما التمييز بين الصديق والعدو فيبدو معيارا نوعيا خاصا، حسب شميث، بالسياسي، وينطبق شكليا على علاقة ما في أوج حدتها وتوترها سواء بالاتحاد أو الانفصال، الاشتراك أو التفتت. حين نطرح السؤالين: من هو الصديق؟ ومن هو العدو؟ نلفي أنفسنا مندغمين كلية في سجل حربي صاغته نظرية شميث السياسية، وهو ما يفضي إلى استنتاجات خطيرة وتأويلات مرعبة جدا، كفيلة بنفي كل إمكانية في التعايش الإنساني المشترك

.يتأرجح موقف شميث الاحترابي في حيز التمفصل بين موقفين متعارضين: موقف كلاوسفتس، الجنرال البروسي ومنظر الحرب، الذي اعتبر بأن الحرب والسياسة تدخلان في علاقة أداتية، وأن الحرب مجرد وسيلة تقنية قابلة للاستعمال من طرف السياسة. القصدية السياسية ، حسب كلاوسفتس، هي الغاية، بينما الحرب مجرد وسيلة. أما الموقف الثاني فهو الذي عبر عنه لودندورف، حين اعتبر بأن الحرب، على العكس، هي غاية السياسة ومآلها، وأن الحرب والسياسة، يخدمان الحفاظ على الشعب، لكن الحرب تظل، حسب لودندروف، التعبير الأرقى عن الحياة العرقية، لذا يجب أن تخدم السياسة الحرب. ليس الصديق ولا العدو مجرد صورتين ينظر إليها بشكل مثالي، ومجردتين، أو تخيلين ، أو شكلين مجردين بل هما ، بعيدا عن هذه التأويلات، وضع اعتباري ضروري لاشتغال التأقطب في العلاقات السياسية. إن الصديق أو العدو مفهومان يجب أخذهما وفهمهما في مقبوليتهما الملموسة، الواقعية والوجودية وليسا مجرد استعارتين أو رمزين . كارل شميث مفكر سياسي لامع ، ولكنه ، شأن الكثير من المثقفين والمفكرين الألمان، آنذاك، انخرط في الحزب النازي، آمن بفكرة الفوهرر ومبدئه ونظر لها، وللقانون النازي وبمقدار ذكائه النظري المتجدد، بمقدار التشوش الذي طال سيرته الفكرية وتجربته البيوغرافية. هل نلغي كل فكر هيدغر الفذ والمتميز بجرة قلم، لأنه انخرط سنة 1933 في الحزب النازي وقبل منصب العمادة في جامعة فرايبورغ الذي التزم فيه بارتداء البدلة النازية وتأدية التحية النازية وألقى خطاب العمادة الشهير، هل نمحوه كله وقد نشر مؤخرا ما أسماه هو نفسه (الدفاتر السوداء) التي تضمنت مقالاته السياسية إبان انخراطه النازي؟. هل نشطب على "القصائد/الأغاني" (Cantos) العظيمة والملحمية للشاعر الاستثنائي إزرا باوند، لأنه أعجب أيما إعجاب بالإيديولوجيا الفاشية الإيطالية وبزعيمها موسوليني وذهب للاستقرار في إيطاليا؟ هي مجرد أسئلة بسيطة وشائكة في آن إذا ما اخترنا النهج الأخلاقي الإيديولوجي المسكون بوهم الطهرانية سنجيب عنها بالإيجاب، وإذا ما نهجنا مسارا نظريا فكريا سنقول بأنه من الصعب صوغ جواب/أجوبة حاسمة ونهائية لها. لذلك ظل كارل شميث قيد حياته وبعد وفاته محط جدل ثقافي وفكري كبير ، وانقسم قراؤه والمشتغلون على متنه الفكري حوله، بين شميثيين ومضادين

للشميثية. بعد نهاية الحرب العالمية الثانية تأسست معايير تلقي أعماله النظرية بشكل تلقائي بين المعارضين الذي أخذوا عليه انخراطه النازي بين 1933 و1936، وتمثلهم دوائر المثقفين الألمان الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الذين رأوا فيه "عدوا للديموقراطية"، بل "مشعوذا" انتهازيا، والمنظر القانوني الأول للرايخ الثالث. الساحة الثقافية في ألمانيا ذاتها كانت تهتز لذكره، ونذكر بأن ماريون غرافين دونهوف الصحافية المؤثرة ومؤسسة Die Zeit ،هددت بالاستقالة حين ظهرت إحدى نصوص شميث على صفحات الجريدة سنة 1957. لكن بداية الخمسينيات من القرن الماضي شهدت أيضا ميلاد دوائر "الأوفياء" لفكره، ومن بينهم إرنست فورستوف أو إرنست يونغر، اللذان ساهما في الاجتماعات المنظمة من طرف شميث في منزله ببلدة بليتنبرغ. استمر التأقطب بين الرفض الشرس له أو النقاشات الخاصة بين الأوفياء، الى بداية النصف الأول من الستينيات. لكن الستينيات من القرن الماضي شكلت القطيعة مع التاريخ الثقافي لألمانيا الفدرالية، وقد جسدتها كتابات كارل ياسبرز حول "مسألة الإحساس بالذنب الألماني" التي أوحت للنخب الألمانية بأبحاث جديدة وخصوصا في الماضي النازي. هكذا عاد شبح الانخراط النازي لكارل شميث ليقف فوق الركح الثقافي، وتحول إلى عنصر أساس في السجال السياسي الثقافي، وإلى شبكة قراءة بالنسبة لبعض التعليقات حول فلسفته. نشر ماتياس شميتز سنة 1965 كتابا حاول فيه أن يبين الطريقة التي من خلالها تحمل المفاهيم الشميثية وخصوصا التعارض بين الصديق والعدو ايحاءات نازية وتصير بالتالي خميرة للتوتاليتارية. بين نهاية الستينات والنصف الأول من السبعينات عرف تلقي فلسفة كارل شميث السياسية نوعا من التجديد، وخصوصا مع نشر كتابه (نظرية النصير /1963) حيث نال رضا مثقفين من اليسار، وبدا كما لو أن تواصلا ضمنيا سابقا و موجزا بين شميث ووالتر بنيامين قد أتى ليؤكد وجود تواشج روحي بين الأوفياء لشميث وفكره، ومنظري مدرسة فرانكفورت. لقد تأكد وجود "شميثيين في اليسار" وهم قبل كل شيء مضادون لليبرالية. بعض قراءات شميث ونظريته السياسية، ارتبطت أيضا بالسياق السياسي والتاريخي، فمع ظهور مسألة الإرهاب لدى منظمات يسارية راديكالية في السبعينيات بدأ استعمال بعض المصطلحات والتعبيرات مثل فكرة (أعداء الدستور)

لوصف اليسار المتطرف، وتعبير (الديموقراطية القادرة على الدفاع عن نفسها). شميث كان سباقا إلى التفكير في آن في الأزمة الدستورية وفي الطبيعة الصراعية لكل العلاقات السياسية، ومن بينها تلك التي تكون داخل إطار ديموقراطي، وهو ما وضع أعماله الفكرية ونظرياته تحت أضواء الراهن السياسي آنذاك، سواء لدى الطرف الناقد للخطاب الأمني أو الطرف المدافع عنه. يورغن هابرماس تدخل في النقاش في الثمانينيات ليحتج على الفكرة التي قد ترى بأن شميث، قد يرتبط بشكل ما من الأشكال بالفلسفة السياسية لليسار، ويذهب فيلسوف فرانكفورت أيضا إلى القول بأن المعجبين الألمان بشميث، ليسوا سوى دعاة الاستمرارية الألمانية الذي لم يفهموا جيدا بأن 1945 هي التاريخ الذي يؤشر على قطيعة هامة وحاسمة، ويرى بأن الإقبال على شميث يعود إلى الولع بنوع من المابعد حداثة الفرنسية، والأمريكية في ميدان الأفكار، وإلى النزعة المحافظة الجديدة كما جسدها رونالد ريغن من جهة وهلموت كول من جهة أخرى في ميدان السياسة. إن بيوغرافيا كارل شميث تستعمل لإضفاء طابع تاريخي على مصيره الشخصي والوجودي، سواء كصورة للمثقف أو للقانوني المتواطئ أو كصورة لمثقف جمهورية بون (الفيدرالية). ترك كارل شميث خلفه الكثير من الورثة، وصار موضوعا للتاريخ، حتى أن المؤلفات التي خصصت لنظريته السياسية والقانونية، لم تعد فقط مجرد تأويلات وتعليقات على هامش أعماله، بل تعليقات على التعليقات .

رفض المعطى التجريبي كأساس للمعرفة عند مدرسة بيتسبورغ الأمريكية

لحسن الياسميني

جامعة محمد الخامس الرباط

مقدمة

مدرسة بيتسبورغ الأمريكية واحدة من أهم المدارس الفلسفية المعاصرة وريثة التيار التحليلي الذي تطور في الولايات المتحدة الأمريكية وتضم جماعة من الفلاسفة وهم ويلفريد سيلارز، وربيرت براندوم، وجون ماكدويل، ومثلها مثل المدرسة التحليلية فإن أقطاب هذه المدرسة لا يتفقون في كل شيء خاصة "سيلارز" و"ماكدويل" إلا أنهم يتقاسمون الرأي حول عدد القضايا المميزة، فهم يرفضون على سبيل المثال الفكرة القائلة أن التفكير في الأشياء يمكن أن يُفهَم أو يُخلط مع التأثر بتلك الأشياء، ذلك أن التفكير في نظرهم يتطلب القدرة على التعقل أو امتلاك العقل ، فأن تعرف ما يستتبع وما لا يستتبع التفكير وما ينتج عنه ليس هو مجرد التأثر بالأشياء، وهذا ينسجم مع تمييزهم بين الإنسان الذي هو كائن عاقل وبين باقي الكائنات التي يعتبرونها مجرد كائنات حساسة، صحيح أن الإنسان يشترك مع الحيوانات في خاصية الإحساس إلا أن ما يميزه في نظرهم هو العقل، وما يقال عن الحيوانات باعتبارها كائنات حساسة يقال أيضا عن الآلات الأوتوماتيكية التي لها هي أيضا نوع من الاستجابة للمنبهات مثلها مثل الإنسان والحيوان، كما أنهم يرفضون فكرة أن الفعل القصدي يمكن أن يُفهَم أو يُخلَط مع القدرة على التأثير في الأشياء، فالفعل القصدي يتطلب أيضا قدرة على التعقل، هذه القدرة تتطلب بالمقابل تأثرا بالمعايير والقيم السائدة أو الأحكام الجاهزة للمفكر ذاته، فالتفكير هو أساسا توافق لغوي، وأكثر من ذلك، وهو تعلم داخل فضاء الأفكار، يأتي من التعلم داخل اللغة الطبيعية، فالتفكير والفعل القصدي هما مهارات نكتسبهما عندما نبدأ في التعلم.

ويمكن القول أن كلا من سيلارز وبراندوم وماكدويل يمثلون مدرسة "بتسبورغ" لأن "سيلارز" درَّس وحاضر بها لأكثر من 25 سنة إلى حين وفاته سنة 1989، "وبراندوم" "ماكدويل" مازالا يدرِّسان بها لأكثر من عقدين، والثلاثة يمثلون هذه المدرسة، لذلك فهم ليسوا مجرد مجموعة لأنهم رغم بعض أوجه الاختلاف يتقاسمون عدة قضايا واهتمامات، وبالإضافة إلى هؤلاء الثلاثة هناك فلاسفة آخرون يتقاسمون معهم نفس الاهتمامات ويحسبون هم أيضا على نفس المدرسة.

والهدف من هذا البحث عرض وبسط أفكار هؤلاء نظرا لأهمية الإشكاليات المعرفية التي طرحوها والتي مازالت موضوع نقاش إلى اليوم، خاصة أفكار كل من سيلارز، و"براندوم" و"ماكدويل.

بناء المعرفة

اهتمت مدرسة بيتسبورغ بنظرية بناء المعرفة مستحضرة العديد من الدعاوى الفلسفية السابقة في هذا المجال، خاصة المنحى التمثلي الذي يجسده "ديكارت " كما يستحضرون دعوى التجريبيين المناطقة الذين يرون أن المعرفة تستند على المعطى التجريبي خاصة تلك التي مثلها أقطاب حلقة فينا وعلى راسهم "موريس شليك " و"رودولف كارناب"، الذي يرى أن التجربة يمكن أن تكون أساسا للمعرفة، ويأتي انتقاد فلاسفة هذه المدرسة لوجهتي النظر سالفتي الذكر على اعتبار أن وجهة انظر التأملية تفضي إلى نوع من المعرفة الذاتية، بينما تفضي وجهة النظر التجريبية إلى تطابق تام بين المعرفة والتجربة دون دون توسط.

وسبب هذا النقاش هو البحث عن أساس للمعرفة يكون هو نقطة النهاية التي تقف عندها عملية التعليل، ويمكنها بالتالي أن توقف عملية النكوص أو التراجع في التعليل حتى لا تستحيل المعرفة وتنتهي إلى الشكية المطلقة، فرفض النزعة التمثلية يتأسس على الفكرة التي مفادها أن المعرفة تنتهي إلى نوع من الحدس الذاتي الذي لا يمكن البرهنة عليه، بينما يأتي رفض وجهة النظر التجريبية على اعتبار أننا نفكر بواسطة المفاهيم، والتجربة لا تمنحنا هذه الإمكانية، ومن ثم جاء رفض المعطى التجريبي

كأساس للمعرفة وهذا ما ستعرض له في هذه الورقة باستعراض وجهة نظر مدرسة بيتسبورغ الأمريكية مع روادها "ويلفريد سيلار" و""جون ماكدويل و"روبيرت براندوم".

فقد مثل بناء المعرفة واحدة من أهم الإشكاليات الفلسفية على مر العصور مذ نشأة الفلسفة إلى يومنا هذا ، وكان مبتغى الفكر الفلسفي أو المعرفة بوجه عام هو الوصول إلى ذلك المستوى النظري الذي نستطيع أن ننطلق من التعميم ومن النظريات الكلية ، ولنذكر هنا عبارة أرسطو الشهيرة " لا علم إلا بالكليات ".

ودون أن نستعرض جل أوجه هذا البعد يكفينا أن نبدأ من حيث بدأت الحداثة الفلسفية مع ديكارت الذي كان همه الوحيد هو الوصول إلى اليقين التام، [1]حيث أنطلق من شكه الذاتي مرورا بإثبات التفكير انطلاقا من الشك الذي بثبت وجود الذات العرفة أو بالأحرى الذات الواعية بوجودها، ومن ثم إثبات باقي الحقائق التي تترتب عن إثبات الذات المفكرة، مقابل هذه النزعة العقلانية الديكارتية، رأى الفلاسفة الإنجليز أن المعارف لا تتأتى ولا تكون يقينية إلا إذا استندت على التجربة، أما كانط فقد اعتبر أن أصل معارفنا مصدران أساسيان اثنان هما: الأول هو القدرة على التمثل، والثاني هو قدرتنا على معرفة موضوعات العالم عن طريق وبتوسط تلك التمثلات، فالحدس والمفاهيم هي إذن أسس معارفنا حسب "كانط". فعلى أي أساس رفضت مدرسة بيتسبروغ الأمريكية المعطى كأساس معارفنا.[2]

لن يغطي بحثنا كل ما كتبه أقطاب مدرسة بيتسبورغ بل يكتفي بالمهم عندهم، وعلى الرغم من أن الكثير من هذه الأعمال تؤكد على التلاقي بين هؤلاء حول وجهات نظرهم "في مسألة بناءالمعرفة وما ارتبط بها خاصة إشكاليات المعطى" the given والتراجع The Regress والقواعد The Rullesوالمعنى وقصدية الأفعال.

[1] Decartes René.Méditations Métaphysiques.édition G.F .Flammarion.1992

[2] Kant Emanuel.Critique de laraisonpure.édition GF.Flammarion.1997.p.93

هذه الإشكاليات هي إشكاليات مترابطة في بينها وتؤدي إلى نفس الهدف ألا وهو الوصول إلي أساس مقنع للمعرفة كما سيجري توضيح ذلك في هذا البحث .

فإشكالية التراجع على سبيل المثال مرتبطة بمسألة تبرير المعارف وبمسألة تطبيق القواعد، فنحن عندما نطبق قاعدة ما فإن ذلك يستدعي بالضرورة تفسيرا وتأويلا، أي لقول وقاعدة ثانية تبرر وتفسر القاعدة الأولى ، والقاعدة الثانية تحتاج بدورها إلى قاعدة ثالثة، وهكذا ندخل في سلسلة من القواعد إلى ما لانهاية، وهذ يدفعنا إلى التساؤل والبحث عن التبرير النهائي أو أساس المعرفة الذي يمكن أن يوقف هذا التبرير اللانهائي الذي يسمى تراجعا، ومن ثم نصل إلى أساس المعرفة، وهذا الأساس هو الذي دفع أقطاب المدرسة إلى مناقشة إشكالية المعطى الذي رأت فيه بعض التوجهات الفلسفية أنه يمكن أن يكون الأساس الذي تقف عنده حلقة التأويلات اللامتناهية، ويحل بالتالي إشكالية التراجع، لأن عدم حل هذه الإشكالية ذلك يبدو أنه لا يجعل المعرفة مستحيلة.

ومن ثم كانت فكرة المعطى محاولة لإيجاد هذا الأساسThe Fondation أي الأساس الذي تقوم عليه معرفة أو تنطلق منه أو تبرره، أي الأساس الذي يمكن أن نستند عليه لإيقاف التراجع، وفكرة الأساس هذه حسب مدرسة بيتسبورغ هي ما يمثل فكرة المعطى the given التي يمكن أن تأخذ عدة أشكال وعدة صيغ وصور، ويرى هؤلاء المشكل مع المعطى أنه ليس هناك شيء يمكن أن نعرفه بشكل قبلي وفي استقلال عن معرفة أي شيء آخر.

إن لمس صخرة على سبيل المثال ليس كافيا للمعرفة، وإذا اعتقدت ذلك فإنك تقبل شكلا من أشكال المعطى.

وبالنسبة لمدرسة بتسبورغ ، فإنه من المهم فهم أوجه متعددة لما يسمى بالمعطى ويركز هؤلاء على عدد من الأفكار التي تبين رفضهم لفكرة المعطى، وهي أفكار تهم التفكير في شيء ما، أو ما ينعته الفلاسفة بالقصدية Intentionality، فالفلاسفة وعلماء المعرفة عموما يعتقدون أن كل تفكير يتطلب أو يستدعي مفاهيم وقدرة على تصور

وتمثل الأشياء. فالتفكير في شيء أحمر مثلا يتطلب أن يكون الشخص الذي يفكر قادرا على تصور الأشياء ذات اللون الأحمر، أي يجب أن يكون لهذا الشخص المفكر تصورا عن اللون الأحمر، وهكذا فإن فهم تفكير ما انطلاقا من ذلك التصديق يعني أن الشخص المفكر عليه أن يكون قادرا على إدراك واستيعاب المفاهيم، وهنا لابد أن نطرح أسئلة جوهرية، ماذا يعني إدراك مفهوم شيء ما، و كيف يستطيع شخص ما أن يدرك المفهوم أو أن يكون له مفهوم؟

وهكذا وانسجاما مع موقف مدرسة "بتسبورغ" التي رفضت الصورة الحدسية، فإن هذا يعني أننا نجرد المفاهيم انطلاقا من التجربة، أي أن هذه المفاهيم هي تجريد للوقائع التي تحدث في التجربة، فعلى سبيل المثال فإنني عندما أكون أمام شيء ذو لون أحمر أو أشياء حمراء متعددة فإنه يمكنني إدراك مفهوم الأحمر، فماذا وكيف يؤخذ المفهوم عن شيء ما؟

أن المفهوم يسمح بتصنيف أشياء أخرى يصادفها الشخص عن شيء واقعي في التجربة مثل اللون الأحمر على سبيل المثال، والتصديق أو الاعتقاد يتحدد بالدرجة الأولى في القدرة على تصنيف الأشياء التي يصادفها الإنسان مثلما عندما يصدق أن تفاحة ما هي حمراء، هذه القابلية يمكن أن تحصل قبل أن يتعلم الإنسان اللغة، وبالفعل فإنه في هذه الصورة، فإن قابلية وقدرة الإنسان على التكلم تُفسَّر بالاستعانة بالتملك القبلي للمفاهيم، فالكلمات هي مجرد أدوات لنقل الأفكار التي يمتلكها الفرد قبليا في استقلال عن وضعها داخل الكلمات.[1]، كما أن أقطاب مدرسة "بتسبورغ" يرفضون صورة الاعتقاد والمفاهيم هذه، وعلى الرغم من أ "أنهم يتفقون على أن الاعتقادات والمفاهيم لها اتصال بالتجربة، فإنهم أيضا يؤمنون أن هذه الاعتقادات والمفاهيم لها اتصال بالتفكير reasoning، كما يؤكدون أن الفرد لا يملك المفهوم قبل أن يستطيع التفكير "بواسطته باستعمال الكلمات عن طريق تكوين اعتقادات مناسبة، ويدرك أصحاب مدرسة بتسبورغ أن على الأفكار أن تكون

[1].P3[1] Chauncy Maher .The Pittsburgh School of Philosophy.Routledge.Taylor And Francis Grooup.First publiched .2012.P

مصاغة على شكل كلام ، وهكذا فإن المفهوم يقترب من معنى الكلمة، إنه حكم Jugement، أو تَجَلٍّ يعتقد أو يؤمن به الإنسان أو إنه أيضا مثل قول جازم باطني، أما التفكير الذي نقوم به داخل أذهاننا فهو يشبه ما نقوم به عندما ننخرط في خطاب عقلاني، أو ما يسميه "براندوم" لعبة إعطاء أو طلب الأسباب Reasons، لذلك فإن الكلام والتفكير معا يتطلبان الاستجابة لمعايير التفكير نفسه.[1]

فالإنسان لا يمكنه أن يتكلم أو يفكر بمفرده بدون انسجام وتوافق مع القواعد، ذلك أن القواعد حسب مدرسة "بتسبورغ" وحسب فتجنشتين لا يمكن أن تكون فردية، بل من خاصياتها الإنسانية التي تعطيها إمكانية الوجود هي أنها جماعية واتفاقية، ولا تكون القاعدة قاعدة إلا بالجماعة بحيث أن الإنسان لا يمكن أن تحكم عليه أنه طبق أو لم يطبق القاعدة إلا إذا كان مع الجماعة التي توافقت على تلك القاعدة لكي تحكم على صوابها أو خطئها، وهذا ما يزكي التوجه المعياري للقواعد عند مدرسة "بتسبورغ"، وليس القواعد وحدها، بل المفاهيم باعتبارها هي أيضا قواعد، أو أولى القواعد التي تنشأ من الاتفاق على تسمية أشيأء العالم، فالمعنى الحقيقي لكلماتنا ومضمون أفكارنا حسب مدرسة "بتسبورغ" يتشكل بواسطة معايير تفكيرنا والأكثر من ذلك، فإن مدرسة "بتسبورغ" ترى أن المفاهيم Concepts ، والاعتقادات بالمعنى الذي يقوم به الفرد الراشد تتوقف على قدرته على استعمال اللغة، وبذلك فإن الإنسان يتعلم كيف يفكر أثناء تعلمه للكلام واللغة، وهكذا فإن التفكير مستحيل قبليا، وفي استقلال عن القدرة على استعمال الكلمات المطابقة أو المناسبة.، ومن ثم فالعلاقة بين الفكر واللغة علاقة تلازمية، كما أن معنى الكلمات ليس معنى قبليا ، بل إن معنى كلمة أو جملة يتحكم فيهما معيار الوظيفة أو الدور الذي تضطلع به في السلوك العقلاني، وهي تتأسس وتنشأ داخل الإدراك الحسي، والتفكير والكلام والفعل الحر، أي أن المعنى يتحدد من خلال السياق والممارسة.

[1] RobertBrandom.Reasonin philosophy.TheBelknapPressof Harvard University Press.Cambridge Massachusetts.London.England

وفيما يتعلق باتباع القواعد The Rulles فإن أقطاب هذه المدرسة يسيرون على نهج فتجنشتين الذي يرى أن القواعد ليس لها وجود مستقل، بل هي متضمنة في الممارسة، لأن القول باستقلال القاعدة يعني بالضرورة الحاجة إلى قاعدة أخرى تفسرها، وهذا ما ينتج التراجع الذي يؤدي إلى استحالة المعرفة.[1]

فالإقرار بوجود القواعد في نظر هؤلاء هو إقرار أيضا بوجود المعطى The Given، وهو الوجود الذي رفضه هؤلاء لأنه يحيل إلى التجربة، وأصحاب المدرسة لا يعتقدون أن تكون التجربة أساسا للمعرفة.

المعطى

وإلى جانب مسألة القواعد اهتم أقطاب مدرسة بتسبورغ بمفهوم "المعطى" باعتباره سندا للمعرفة عند توجهات فلسفية أخرى خاصة الاتجاه التجريبي المنطقي ، وفي هذا الصدد لم يتفق فلاسفة المدرسة مع هذا التوجه ، حيث أنهم يتفقون جميعا على رفض فكرة المعطى كأساس للمعرفة ، ويبدو الأمر طبيعيا لأن توجههم هو توجه برغماتي ومعياري يستند على السياق وعلى الممارسة ويرفض فكرة التجربة كأساس للمعرفة مثلما يرفضون النزعة الذاتية في المعرف، تلك النزعة التي تعتبر أن عملية المعرفة تجري داخل العقل وهذا العقل هو عالم غامض لا يمكن للآخرين النفذ إليه كما اعتقد ديكارت.

لقد أراد أقطاب مدرسة "بتسبورغ" تطوير صورة بديلة عن العقل mind يمكن أن تكون منخرطة ومنسجمة مع العالم، وفي متناول الآخرين في مختلف الأمور التي يقوم بها الإنسان في سلوكه، ومهمة الفلسفة بالنسبة لهم هي فهم الفوارق بين السلوك والفعل القصدي، والأشياء التي تقوم بها عن قصد أو بشكل إرادي وحر، مع فهم ما نقوم به.

وقد جرى التقليد أن الفلاسفة لجأوا إلى الإرادة التي هي في الواقع ليست سوى اسما لقدرتنا على الفعل القصدي، وهكذا استطاع كل من "سيلارز و"براندوم"

[1] Ludwig Wittgenstien .Recherches Philosophiques .éditons Gallimard.p.2009

و"ماكدويل" التفكير في الإرادة بالمعنى الذي يتفادى الاعتماد على العقل، فهم يشرحون كيف أن بعض الأشياء التي تقع مع البدن يمكن أن يُنظر إليها ليس كنتيجة أو كنتائج لشيء متصل بالجسم، ولكن كاستجابة أو جواب عقلي بما نفكر فيه أو ما نقصده.

ومن ثم فالفعل القصدي هو مشابه للتجربة ذلك لأن تجارب العالم قادرة أيضا على تحمل الأفكار والأماني، والأفعال، وهذه الأفعال القصدية قادرة إذن على أن تكون عقلانيا محمولة بواسطة الأفكار والأماني[1].

إشكالية التراجع

هناك إشكال آخر جوهري تعرضت له مدرسة بتسبورغ، وهو الإشكال الذي طرحته نظرية المعرفة وكان محور اهتمام عدد من الفلسفات وامتد في الفلسفة التحليلية وريثة النزعة المنطقية، وهو إشكالية التراجع التي سبق الحديث عنها، فكيف عرف هؤلاء التراجع.

يورد "شونسي ماهر" Chauncey Maher في كتابه حول مدرسة "بتسبورغ" هذا المثال الواقعي:

لنفترض أن "مارك" و"سارة"، دَخلا إلى منزلهما وسارا نحو المطبخ، وعندما تذكرا أن المكيف مشغل سألت "سارة" "مارك" هل الباب مغلق؟ نظر "مارك" عبر البهو ورأى أنه مغلق وأجابها بأنه مغلق. نلاحظ في هذا المثال أن معرفة "مارك" عما رآه انتقلت إلى "سارة" .فكيف عرفت "سارة" أن الباب مغلق؟

فعندما نقول إن إنسانا ما (س) يعرف أن شيئا ما (ع) فإننا نصدقه انطلاقا من بعض الحالات والأوضاع Status، ليس فقط أن (س) يصدق (ع) بل إن (ع) يجب أن تكون صادقة، ولذلك يجب أن نقول إن "سارة" تعرف أن الباب مغلق وحتى لو لم يكن كذلك.

---

[1].6 Chauncy Maher.Op cit. P.P.P.4.5. 6

إن فعل عَرَفَ هو فعل إيجابي يشير للنجاح، بل أكثر من ذلك أن تصديقنا ل(س) بالمعرفة فإننا عموما نأخذ على أن اعتقاده أو تصديقه يمكن أن يكون صادقا، وعندما فكر فإنه لا فكرة لديه أن ما صدقه هو حق وصادق فعلا، وفي هذه الوضعية فإن لا حيلة له لدفع هذا الاعتقاد وبالأحرى فإننا نعتقد أن (س) هو مُبَرر وهو أيضا يحمل هذا الاعتقاد وهذا التصديق، فالقول أن المعرفة تستدعي أو تتطلب أن تكون لنا مبررات وأسباب ذلك التصديق يثير أو يحدث بعض البلبلة، فبالنسبة للإنسان فإن المعرفة تبدو أنها تكون فقط جيدة إذا ما كانت مبررة، فالإنسان لا يمكن أن يعتقد بمعرفته أو بامتلاكه المعرفة إذا كانت أسباب ومبررات ما يعتقده غير ثابتة، أي أنه لا يعرف لماذا يعتقد أن ذلك الأمر هو كذلك، ورجوعا إلى المثال الذي قدمناه سابقا، فإن ما تعرفه "سارة" يستند على ما قاله "مارك"، فإذا كان ما ادعاه "مارك" غير صائب، فإن ذلك يعني أن ما عرفته "سارة" مشكوك في صحته.

إن التبرير الذاتي يجب أن يكون جيدا للاعتداد به كمعرفة، ولكي يبدو ذلك كتفكير يجب أن يكون جيدا بنفس المنحى كحجة ظنية Original putative piece of Knowledge، وبرجوعنا ثانية إلى مثال "سارة" فإن هذه الأخيرة وباعتدادها بمعرفة أن الباب مغلق، فإن عليها أن تعرف أيضا بأن "مارك" نقل وقائع صحيحة، وهذا الواقع يدخلنا في تراجع لانهائي، فما هي الأسس التي استندت عليها "سارة" لمعرفة أن مارك ينقل الوقائع بصدق، ربما هي تتذكر أن مارك اعتاد في الماضي على نقل الوقائع بصدق، وأن حالة الحديث عن إن الباب المغلق لا تختلف عن باقي الحالات والوضعيات السابقة، لكن ومع ذلك، فإن هذا الجواب غير كاف، إذ يمكن طرح سؤال آخر، وهو ما هي الأسس التي استندت عليها "سارة" في السابق؟

أن المثال آنف الذكر يحيل على إشكالية التراجع التي يفرضها التبرير، فكل معرفة تتطلب معرفة أخرى تبررها وتسندها، وهذا التراجع هو ما يدخلنا غي دائرة الشك ويجعل المعرفة بالتالي مستحيلة، لذلك كان البحث عن أساس معرفي Fondation يوقف هذا التراجع هما شغل الفلاسفة وسمي هذا التوجه بالنزعة الأساسية fondationalism ، فهل يمكن لهذه النزعة الأساسية أن تُشتغل أو أن تجد

طريقها إلى التطبيق وتحل مشكلة التراجع، ثم ماذا يفترض في الأساس أن يكون، هل يمكن أن يكون قادراً على تحمل وتبرير معرفة الإنسان بينما يعتمد هو نفسه على معرفة أخرى؟

لنتحدث عن طبيعة عن هذا النوع من الأساس ولنرجع إلى مثال "سارة" و"مارك" الذي سبق أن سقناه:

إن "سارة" عرفت أن الباب مغلق عن طريق "مارك"، وفي هذه الحالة ليست هناك أية علاقة سببية أو فيزيقية بين "سارة" وبين الباب، لكن هناك فقط ما قاله "مارك" وهو ما اعتمدت عليه "سارة" كمقدمة Prémisse لما عرفته من أن الباب مغلق، وانطلاقا من ادعائها Claim، فإنها أصبحت قادرة على استنتاج أن الباب مغلق، وهكذا فإن ما عرفته يبدو أنه معتمد على الاستنتاج Infer أو على الاستدلال Reasoning، وفي المقابل فإن ما عرفه "مارك" بأن الباب مغلق ليس معتمدا على الاستدلال بل أنه رأى أن الباب مغلق، صحيح أن هناك عدداً من الوسائط الفيزيائية بخصوص ما عرفه "مارك" إلا أن هذه الوسائط لا تصلح كمقدمات لأي استنتاج، إنها إذن معرفة غير استنتاجية وغير استدلالية، والفرق بين ما عرفته سارة وما عرفه مارك أن معرفة سارة معرفة استدلالية واستنتاجية لا علاقة لها بالتجربة، بينما معرفة مارك متصلة بالتجربة.

إن حالة معرفة "سارة" كانت معتمدة على الاستدلال، وفي هذه الحالة فإن التراجع لا يمكن أن يقف، أما معرفة "مارك" بأن الباب مغلق رغم أنها معرفة غير استدلالية، إلا أنها مع ذلك تحتاج إلى معرفة أخرى، ويبدو أن "مارك" يجب عليه أن يعرف أن الباب مغلق، إذا كان يعرف ما هو الباب، وتحت وفي ظل أية شروط وأوضاع يمكن للباب أن يكون مغلقا، وما هي الشروط الخاصة المتعلقة بالباب المشار إليه.

وإذن ورغم أن ما عرفه "مارك" هو غير استدلالي، فإن ذلك ليس مستقلا عن معرفة أخرى، ولذلك فإن ما عرفه "مارك" هو أيضا لا يوقف التراجع[1].

[1] Ibid.P.9

يبدو على العموم إذن أن أساس المعرفة يحتاج لأن يكون معرفة مستقلة وليس فقط أن لا يكون معرفة غير استدلالية، فالمعرفة يجب أن تكون موضع ثقة داخليا وفي استقلال عن الحاجة إلى أي شيء آخر تستمد منه تلك الثقة، ولذلك فإنه من المهم جداً أن نرى أنه في الوقت الذي تكون فيه المعرفة مستقلة وغير استدلالية، فإن العكس غير صحيح كما يبدو ذلك في مثال "مارك"، وهكذا فإن المعرفة غير الاستدلالية أو الاستنتاجية ليست بالضرورة معرفة مستقلة، وحجة أن المعرفة مستقلة عن معارف أخرى هي إذا وفقط إذا كان بإمكانها أن توجد بدون الحاجة إلى معرفة أخرى على الإطلاق.

وهكذا فالمعطى هو فقط فكرة تعتقد بأنه يمكن أن يكون للمعرفة أساس بهذا المعنى، وهو أنه يمكن أن يكون هناك شيء يكون قادراً على تبرير معرفة إنسان ما بينما هذه المعرفة ترتبط بمعرفة أخرى، وهكذا فإننا عندما نسأل عن صور أو دلائل النزعة الأساسية Fondatinalism، فإننا نسأل عن صور إيجاد المعطى ويرى سيلارز أن النزعة الأساسية للمقولة الإبستيمولوجية للمعطى هي شرح فكرة أن المعرفة التجريبية تستند على معرفة غير استنتاجية non infferentiel لمضمون الواقعة[1].

ويرى سيلارز أن أحد الأشكال التي يتخذها وهم المعطى the myth of given هي أن ما يوجد كبنية تتعلق بالواقعة لا يمكن أن تكون معروفة معرفة غير استنتاجية ولكنها لا تفترض معرفة أخرى للواقعة الخاصة أو للحقائق بشكل عام.[2]

أن النقطة الأساسية الخاصة بالمعطى هي بيان الفكرة الأساسية القائلة أن المعرفة تستند على أساس غير استنتاجي، ومن ثم فإن المعطى لا يمكن موازاته مع المعرفة غير الاستنتاجية، وهذا يفضي إلى القول أن المعطى لا يوازي المعرفة، ومن ثم فإن المعرفة التي يمكن أن تحل مشكلة التراجع هي تلك المعرفة المستقلة، وهي التي يمكن أن تكون رافدا لباقي معارفنا ، هذا المطلب يعني أيضا أن المعطى لا يمكن أن يكون أساسا للمعرفة.

---

[1] Wilfred Sellars .The Empirism and the Philosophy of Mind&3

[2] Ibid .P.32

لماذا رفض فلاسفة بيتسبورغ فكرة المعطى ؟

في بداية كتاب التجريبية وفلسفة العقل يلاحظ "سيلارز" أن عدداً من الأشياء قيلت عن المعطى مثل مضمون المعنى والموضوعات المادية والكليات، والقضايا، والروابط الواقعية و المبادئ الأولى والأشياء البديهية من ذاتها أو الحقائق الثابتة Indubitable.

لقد كان "ديكارت" Descartes يدعي أن الإنسان لا يمكن أن يشك دون أن يفكر، أي بعبارة أخرى أن نشك معناه أن نفكر، ومضى "ديكارت" في البحث لإثبات أن للمعرفة نوع من الأساس Fondation، ولكنه انتبه هو نفسه أن حجته في المعرفة لا يمكن الاعتداد بها كشيء قوى أو كأساس لأنه ليس واضحا كيف يمكن للإنسان أن يبني سند معرفته على مثل تلك الوقائع البسيطة، هذا إضافة أنه بالنسبة لشيء بديهي من ذاته نحتاج إلى تبرير معرفتنا بالأشياء بالاعتماد على عقلنا فقط، معرفتنا بالعالم وبعقول أخرى، ولتوجيه هذا الرهان وتثبيته لجأ "ديكارت" إلى معرفة الله أو إلى معرفته بالله، والمشكل مع ما دعا إليه ديكارت أن تفكيره كان ضيقا جداً، فقد حاول البحث عن أساس المعرفة Fondation، أي معرفة آمنة ومستقلة عن أية معرفة أخرى، إلا أن ما ذهب إليه ديكارت لم يكن مقنعا لبناء معرفة قوية مبنية على أساس بإمكانه إيقاف التراجع ، فمنطلق ديكارت كان ذاتيا : أنا أفكر، والمعرفة لا يمكن أن تتأسس على الأنا أو على الحقائق الذاتية .

ومقابل هذا الاختيار الديكارتي كان هناك الاختيار التجريبي، ولعل فكرة المعطى جزءا من وجهة النظر التجريبية ، وهذا ما دفع رواد مدرسة بيتسبورغ إثارته وأخذ موقف منه ، وهو موقف رافض لأنه في نظرهم وكما قال سلارز أن المعطى هو مجرد وهم ـ A Myth، فما هو سبب هذا الرفض؟

بينا في المثال الذي ساقه شونسي ماهر عن مارك وسارة أننا ندعي أن الباب مغلق بالنظر إلى الباب، لأن التجربة تبدو وكأنها السند الأخير الذي نلجأ إليه، إنها تبدو كمثال جيد للمعطى The given. وفضلا عن ذلك عن ذلك، فإن تجربتنا أو معرفتنا تبدو غير استنتاجية أوغيراستدلالية non inferentiel، إننا فقط نصل إليها أو نتوصل

إليها، وذلك بدون أن نفكر أو أن نُعمل فكرنا في سبيل الوصول إلى ذلك، هذه هي الفكرة أو فكرة كيف يمكن أن يكون المعطى، هل هذه إذن هي صورة المعطى؟

في صورة أولية للتجربة المرئية "مجرد مرئية" تلتقي مع ما تعطيه لنا معرفة التلقي أو المعرفة الناتجة عن التلقي، وعلى سبيل المثال التقاء النظر مع حبة طماطم يمكن أن يعطينا مباشرة بعض الخصائص المتعلقة بالطماطم، مثل أن حبة الطماطم حمراء، إن مجرد التقاء النظر مع شيء أحمر مثل الطماطم هو كافٍ ليجعلنا ندرك أنها حمراء، وفي هذه الصورة فإن قدرة أو قوة واحدة ليست كافية لمعرفة كل شيء يخص الشيء بمجرد النظر إليه، مثل أين نبتت حبة الطماطم ولأي نوع من الخضر أو الفواكه تنتمي؟

لكن مع ذلك وعلى الأقل هناك معرفة بالأشياء أو الخصائص العامة الأولية عن الأشياء التي يمكن للإنسان معرفتها فقط بحضورها أو مثولها مع تلك الأشياء كهيئة أو صورة شيء أحمر.[1]

ويرى أقطاب مدرسة بيتسبورغ أن هذه الصورة هي ما يستدعي بوضوح مفهوم التأسيس ، أي أنها غير كافية للتبرير وإيقاف التراجع، ومن ثم فلابد من البحث عن معارف أخرى يمكنها أن توقف التراجع Regress.

فالمشكل المباشر مع هذه الصورة التي تم عرضها حسب فلاسفة مدرسة بيتسبورغ أن هناك فرقا بين مجرد الإحساس، وبين أن تكون مدركا لشيء ما Being aware، وبين معرفة شيء عنه، فأن تكون مدركا لشيء ما على أنه أحمر يختلف عن معرفتك له أنه أحمر، فالإنسان يمكن أن يكون أمام حبة طماطم، لكنه لا يعرفها على أنها كذلك، أو حتى أنها حمراء، هذا النوع من المعرفة يقتضي أو يتطلب المفاهيم المناسبة، فالعقلانية التي يدافع عنه برادوم وزملاؤه هي عقلانية تفترض وجود المفاهيم من أجل الإدراك الذي يختلف عن مجرد الإحساس لأن الإحساس يعادل أو يشبه معرفة الحيوان، فهذا يعني أنه يجب أن يكون ذلك سنداً لمعرفة أخرى،

[1] Chauncy Maher .op.cit .P.P.10.11

وهكذا، فإذا كان الأمر كذلك، فإن ذلك الإحساس لا يوقف التراجع، وبالتالي فإن هذه المعرفة الناتجة عن هذا الإحساس تعول هي أيضا على معرفة أخرى وبالتالي لا يمكن الاعتداد بها كسند للمعرفة .

وتبعا لذلك فإن تجاربنا حاضرة عن الأشياء كما هي، أو بتغيير آخر هناك حالتان للتجربة الأولى التي تبين لنا الأشياء كما هي، والأخرى تبين لنا الأشياء على غير حقيقتها، وتبعا بل فإن تجاربنا هي مجرد تمثلات عن تلك الأشياء والأوضاع الحسية وهو ما يطلق عليه اقطاب بيتسبورغ المعطى الحسي sense data، وهذا المعطى الحسي ليس مجربا بطريقة مباشرة، بل على العكس من ذلك إنه أيضا معروف بطريقة مباشرة.

Not directly experienced but also directly known، وهكذا فعندما تكون عندنا تجربة عن الطماطم مثلا، فإنه يكون لي اتصال مباشر بها، أي اتصال حسي بالطماطم، وفي اتصالي بهذه الطماطم كمعطى، فإنني أعرفها بطريقة مباشرة، وهذا الاتصال وهذه المعرفة تكون تماما كما أعرف مدينة أو شخصا ما، فعلاقتي بها تكون إذن علاقة شخصية من أجل هذه المعرفة المباشرة التي تساعد على وقف التراجع، يجب أن ينتج عن نوع الأشياء التي يمكن أن تدعم عقليا معرفة أخرى، معرفة قضوية مثل معرفة أن الطماطم حمراء، ومن ثم فإن اتصالي المباشر بالمعطى الحسي هو مجرد اتصال، وبالتالي يبدو أنه لا يساعد، وكما رأينا سابقا فإن الوجود مع شيء أحم لا يعني إنني مدرك له كشيء أحمر، أو أنني أعرفه أنه أحمر، ونفس الشيء عندما نكون متواجدين أو في حضرة تمثلات عن هذه الأشياء، وهكذا فإن الاتصال الشخصي المباشر يمكن أن يكون أكثر صلابة لإسناد معرفة أخرى.، فالمعرفة المباشرة يمكن أن تكون شيئا زائدا أو إضافيا، كما أنني أعرف أيضا الوقائع الخاصة بالأماكن والأشخاص، فعلى سبيل المثال أنا أعرف الآن مدينة "واشنطن" كما يمكن أن أعرف أن معلمة واشنطن هي ممشاها المعشوشب، لكننا إذا تمثلنا المعرفة عن طريق الاتصال المباشر فإن ذلك سيبدو كمعرفة حقيقية بوقائع أخرى، وبالتالي فإن اتصالنا بالمعطى الحسي لن يوقف التراجع، هذا المشكل سيرجعنا إلى فكرة أن

اتصالنا المباشر بالمعطى الحسي لا يعطي أية معرفة قضوية Propositional، أي معرفة مستندة على التعقل وعلى المفاهيم ،ولكنه اتصال سببي Causal والذي يبدو أيضا غير مقبول وغير كاف للمعرفة[1] ،أي أنه يحتاج معرفة أخرى تسنده.

وتؤكد مختلف النظريات حول التجربة، أن تجربة الناس لها معرفة أولية وأساسية بالأشياء حول كيف تبدو أو كيف تظهر لهم، وهذه النظريات تسمى نظريات المظاهر، ومفادها أنه من خلال هذه المعرفة لا أعرف الأشياء إلا كما تبدو لي وليس كما هي عليه في الواقع لأن هناك واسطة بيني وبين الشيء وهي "المظهر".

ومن خصائص المعرفة المباشرة أن التجربة تجعلك تعرف الأشياء معرفة غير استدلالية وبالتالي فإنك لا تحتاج إلى معرفة أخرى، وبعبارة أخرى فإنني أعرف الأشياء كما تبدو لي وبالتالي فإنني لا أحتاج إلى استعمال عقلي كما أنني لا أحتاج إلى معرفة إضافية، وعلى خلاف نظرية المعطى الحسي، فإننا في التجربة لا نحصل على معرفة قضوية أي على شيء يمكن بشكل من الأشكال أن يسند حكما آخر، فالتجربة تعطي فقط معرفة عن واقع أشياء تبدو لي أو تظهر لي، وهذه الرؤية Conception عن التجربة يبدو أنها يمكن أن توقف التراجع Regress، ويرى فلاسفة بيتسبورغ أن هناك مشكلان أساسيان يخصان هذه المعرفة: الأول هو أنه لا يبدو جليا وواضحا أو مقنعا كيف أن مثل هذه المعرفة المتواضعة المتجلية في الأشياء، كما تبدو لنا وليس الأشياء كما هي يمكن أن تكون في الواقع، كيف يمكن لهذه المعرفة أن تكون سندا لباقي المعارف التجريبية الأخرى، وأيضا كيف يمكن لمعرفة حول الأشياء كما تبدو لي أن تبرر معرفة حول ما وراء أو ما يختفي وراء الوقائع، أي الوقائع كما هي، ويبدو أنها لا تقدر على ذلك. إنها في حاجة إلى المعرفة الرابطة بين كيف تبدو الأشياء وكيف هي الأشياء في واقع الأمر. وهذا النوع المعرفة الحقيقية هو الذي نبحث عنه.

والمشكل الثاني هو المتعلق بهذه النظرية وهو أنه ليس واضحا كيف يمكن أن تكون هذه المعرفة مجدية دون الاتكال على معرفة أخرى.

---

[1] Ibid.P.13

يتبين من خلال ما سبق أن أصحاب مدرسة بيتسبورغ يرفضون أن يكون المعطى سندا للمعرفة وهم هنا يميزون بين نوعين من المعطى؛ المعطى المفهومي Conceptual given ولمعطى غير المفهومي Non Conceptual given

المعطى المفهومي

لتقريب هذه الفكرة يعطي شونسي ماهر[1] هذا المثال: أنا الآن أنظر إلى حبة طماطم حمراء وأقول مع نفسي إنها تبدو حمراء، إن مثل هذه الملاحظة وهذه التجربة المعاشة يمكن أن تبدو كمثال جيد على المعطى الذي يبدو وهنا ناجع ومستقل معرفيا، أنه، لا يحتاج لمعرفة أخرى تسنده ، وهكذا فإنني في هذه الحالة لا أستنتج من أي شيء آخر أو من معرفة أخرى.

و هنا يبدأ المشكل في الظهور كيف نعرف أو ندرك أن شيئا ما أحمر، وكيف نعرف أن شيئا ما له هذه الخصوصية؟ هنا لابد إذن أن يكون لنا مفهوم ملائم، وفي هذه الحالة سيكون هو مفهوم اللون الأحمر، فماذا يقتضي الأمر بأن يكون لنا مفهوم عن شيء ما؟

يرى فلاسفة مدرسة بيتسبورغ أنه لكي يكون لك مفهوم عن اللون الأحمر هو أن تكون قادراً على تمييز الأشياء الحمراء من الأشياء غير الحمراء، وبالنسبة لهم فإن مجرد تمييز مثل هذه الأشياء ليس كافيا للتمكن من المفهوم، وهو الرأي الذي يلح عليه روبيرت براندوم نفسه، فالمفهوم يتحدد أساساً في "الأحكام"، والحكم منطقيا هو القدرة على التفكير في خاصية الأشياء، أو فيما هي عليه تلك الأشياء أو كيف توجد في الواقع، والتي تأخذ هذه الصورة أو الشكل المنطقي، إن A هي B أي الشكل الذي يسند محمولا لموضوع مثل "إن حبة الطماطم حمراء"، فالأحكام تتكون من المفاهيم مثلما الجمل تتكون من الكلمات، فالمفاهيم هي ما يُكوِّنُ الأحكام، وحسب مدرسة "بتسبورغ" أنه لا يمكن أن تكون لنا أحكام Judgments إلا إذا كانت لنا مفاهيم أي كلمات مناسبة لها للتعبير عنها.

[1] Ibid.P.14

وهذا الأمر يتطلب أكثر من مجرد استجابة مميزة أو متفاوتة Differential] موثوقة للأشياء التي تقع تحت المفاهيم، وهذه الاستجابة قد يقوم بها الإنسان مثلما قد يقوم بها ببغاء أو حتى آلة أوتوماتيكية كالروبوتات وآلات التيرموستات، وهنا يطرح مشكل في الاستجابة بين الإنسان ككائن عاقل يمتلك قدرة على التفكير والاستنتاج ويستعمل اللغة والمفاهيم، وبين الكائنات غير العاقلة التي تقوم بمثل تلك الاستجابات، وتذهب مدرسة "بتسبورغ" أكثر من ذلك حيث ترى أن من يستطيع أن يحكم هو من يستطيع أن يفكر، أي يستطيع أن يقوم باستنتاجات inferences توصله إلى أحكام، وهذه الاستنتاجات يجب أن تكون صائبة، ومشروطة ومحكومة بمعايير استنتاجية، ونفس الشيء بالنسبة للمفاهيم، فَأن يكون لك مفهوم ما (C) فإن ذلك يتطلب أن يكون هذا المفهوم مسنودا بمعايير استنتاجية تضبط تلك الأحكام التي بها نحكم(C)، وهذا يعني أن امتلاك المفهوم هو توجه ذو نزعة كلية Holistic ، ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يكون له فقط مفهوم واحد، فالتعرف على مفهوم يتطلب قدرة على القيام بأحكام مختلفة تنسجم مع معايير التعقل أو التفكير، وبحسب تعبير سيلارز Sellars أن تكون لك ترسانة من المفاهيم[1].

فلماذا إذن نعتقد أن القدرة على الحكم تتطلب قدرة على التفكير؟ ذلك أنه إذا كان شخص ما غير قادر كليا على الاستنتاج انطلاقا من حكم ما أو لأجل الوصول إلى حكم ما، فإنه لا يكون بالتالي قادراً على الإمساك بالحكم الأول أو غير قادر أن يتبين ماذا يعني الحكم الأول مثل المقدمات وبالتالي فإن هذا الشخص غير قادر على الفهم، ويعطي شونسي ماهر مثال ببغاء يردد جملة اللون الأحمر إلا أنه يرددها بطريقة ميكانيكية دون معرفة مدلولها، وهذا ما يميز الكائنات العاقلة عن الحيوانات وعن الآلات لان استجاباتها استجابات سلوكية واستجابات ميكانيكية تفتقر للقدرة على الاستنتاج لأن ذلك يتطلب امتلاك اللغة وامتلاك المفاهيم، وامتلاك المفهوم يتطلب قدرة على الحكم، وبالتالي قدرة على التفكير، وهذا يقتضي أيضا معرفة بمعايير هذا التفكير.

[1]Wilfred Sellars The Empirism and the Philosophy of Mind.&19.

ما هو المعطى غير المفهومي ؟

يعتبر شونسي ماهر أن الإحساس يمكن أن يكون خير تجسيد للمعطى غير المفهومي مثل إحساس العين والتنبيهات التي تتلقاها في حضور شيء له لن مثلا كاللون الأحمر، فالتأثر بشيء لا يعني امتلاك المفاهيم، وبعبارة أخرى لا يعني تمثله بأي شكل من الأشكال، وأكثر من ذلك أنه يمكن أن يكون لك إحساس بصري بشيء ما أحمر وأنت لا تعرف أي شيء عن الأشياء الحمراء، وبهذا فإن الإحساس يمكن أن يكون مُجديا ومستقلا أبستمولوجيا كما أن هذا الإحساس يمكن أن يكون مُجديا وفعالا من الناحية الإبستيمولوجية، فالإحساس بشيء أحمر ينتج بطبيعة الحال عن شيء أحمر بما في ذلك وجود شيء أحمر في الجوار، فعندما يرى شخص ما شيئا أحمر تتشكل أو ترسم في شبكية عينه صورة مثل انعكاس صورة ما على المرآة، وهذه الصورة تمثل الشيء الأحمر الذي لاحظناه لحاسة البصر، وهذه الصورة ليست مفهومية، والمشكل الذي يخلق الغموض هنا حسب مدرسة "بتسبورغ" هو أن هذه الصورة التي تصلح كحالة للإحساس ليست في الواقع فعالة أبستمولوجيا، فأن يكون لنا إحساس بشيء أحمر لا يمكن أن يعني على الإطلاق كما أنه لا يمكن أن يكون دليلا أو سنداً لأية معرفة الإطلاق كذلك.

وحسب رأي مدرسة "بتسبورغ" فإن المشكل هنا عموما هو أننا في هذا الوضع امام معطى غير مفهومي وهذا المعطى كما جرت الإشارة إليه في الأمثلة المذكورة لا يمكنه أن يكون سندا لتبرير معرفة أخرى، فالإنسان في هذه الوضعية لابد له من شيء مفهومي[1]

ويرى روبيرت براندوم في هذا الصدد أن الخطاب المصوغ في شكل قضوي ومفهومي هو الذي

يمكن أن يكون تبريراً Justification، أي الخطاب الذي يحتمل الصق والكذب.[2]

---

[1] Chauncy Maher .OP.cit.P.17

[2] Robert Brandom.study Guide.P.12

والفكرة هنا هي فقط أن الخطاب الذي "يُسَمى شيئا" أويكون مصُوغا كادعاء هو الذي يمكن أن يكون مقدمة لنتيجة.،أي أن يصلح للاستدلال،

إن من شروط المقدمة إذن أن أن تكون مصاغة صياغة تحتمل الصدق أو الكذب، أي بعبارة المناطقة أن تكون القضية أو قولا جازما يخبر بشيء ما، وتتوفر فيه شروط القضية والتي هي الإخبار المحتمل للصدق والكذب.

وهذا فإن ما هو "غير مفهومي" Non Conceptual لا يمكن أن يكون مقدمة أو نتيجة. لأنه لا يقول أي شيء، وعندما نتمثل إحساسا ما أنه ليس مفهوميا، لأنه لا يمكن تقييمه كشيء صادق، فالإحساس بالأحمر ليس لا صادقا ولا كاذبا، إنه فقط شيء يحدث.

هذا إذن هو المعطى غير المفهومي إنه التصور أو الإحساس غير القابل لأن يكون مصاغا في شكل قضوي و يمكن أن يكون حكما أو مقدمة لاستنتاج حكم[1].

مكانة التعقل

يميز فلاسفة مدرسة "بتسبورغ" بين أنواع من المعارف وأعطوها زاوية نظر متميزة في علاقتها بالتراجع Regress والمعطى The given وكذلك المشاكل المتعلقة بالمعرفة نفسها .

ويؤكد سيلارز في ملاحظة له أننا في خلال تحديدنا لحلقة أو لمرحلة من مراحل المعرفة لا نعطي وصفا تجريبيا لهذه الحالة المعرفية، بل إننا نضعها في المجال أو السياق المنطقي للتفكير، وهو سياق التبرير الذي يجعلنا قادرين أيضا على هذا التبرير[2]، ومن ثم فالقدرة على المعرفة تقتضي امتلاك العقل والقدرة على التفكير، ويذهب أبعد من ذلك ويقترح تفاعلا بين قوة الوصف التجريبي وبين قوة الصلاحيات المعرفية épistemic attributions، أي ما يمكن أن نمنحه لشخص ما ينتمي لمجموعة ما تتوحد في عدد من المعايير التي تحكم السلوك واللغة والتفكير، فهذه

[1] Chauncy Maher .OP.cit.P.17
[2] Wilfred Sellars.Op.Cit.P.36

الصلاحيات هي التي تعتبر المعيار الذي تقيم به السلوكات وتطبيق القواع، فهذه الصلاحيات المعرفية تختلف عن مجرد الوصف، فعندما نقدم وصفا تجريبيا مثل أن الباب مغلق في مثال سارة ومارك، فإننا نقوم بعملية وصف هذه الواقعة التجريبية وعن طريق المقابلة في قولنا أن شخصا ما يعرف شيئا ما مثل "أن سارة تعرف أن الباب مغلق، فإنه زيادة على أننا نصف معرفة "سارة" للباب أنه مغلق فإننا أيضا، ورغم أننا قد نكون إزاء وصف "سارة" بوجه من الوجوه، فإننا هنا نعترف بها كشخص له الحق في التفكير فيما يفكر فيه، ومن ثم نكون في وضع الملاحظ لتقييم تطبيق قاعدة ما ونحكم على من يقوم بذلك أنه على صواب أو على خطأ، والتقييم هنا متعدد لمثل هذه الرخص أو السلط التي تسمح بها عدد من المقامات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية وغيرها، وفي مجال المعرفة فإننا عندما نقول أن المعرفة هي مقام أو مرتبة معيارية، فإن ذلك يعني القول بأن ذلك يخص الرخصة أو السلطة التي تخول للشخص الحكم على الأشياء أو على واقع الأشياء، هذا التصور للمعرفة له علاقة بالتفكير بخصوص إشكاليتي التراجع والمعطى.

وفي هذا الاتجاه فإن التفكير يأخذنا في التراجع عندما نتساءل باندهاش لماذا لنا الحق في الحكم بالطريقة التي نحكم بها، وكمثال على ذلك لماذا كان "لسارة" الحق في الحكم على أن الباب مغلق؟

إن سلطة هذا الحكم يمكن أن توضع موضع شك وموضع سؤال، كما أن المعطى يفترض فيه أن يكون قادرا على إيقاف تسلسل التراجع بوصفه الأساس الأخير أو أصل سلطة المعرفة، أي شيء يسمح للفرد بالحكم ولا يقتضي بالمقابل الرجوع لأية سلطة أخرى،

وفي نفس الاتجاه كتب "وليفريد سلارز ما يلي: في كتابه التجريبية وفلسفة العقل

"إن فكرة أن الوقائع الإبستيمية يمكن أن تُحَلل بدون إعادتها إلى أو "حتي من ناحية المبدأ" داخل وقائع غير إبيستيمية حتى ولو كانت فينومينولوجية أو سلوكية، عمومية

أو خاصة فإن ذلك يعتبر خطأ جوهري وراديكالي يشبه ما يسمى الخطأ أو الزف أو الكذب الطبيعي في الأخلاق.[1]

وقد تم إدخال الخطأ أو الزيف الطبيعي في النقاشات الفلسفية الخاصة بالأخلاق مع "جورج إدوارد مور" G.E.Moore في كتابه مبادئ الأخلاق Principa éthica، وهي فكرة مفادها أن المبادئ الأخلاقية مثل أن تكون على صواب أو أن تكون خيّراً يمكن أن تحدد بعبارات لا أخلاقية أو أنها يمكن أن تُحلل داخل خصائص لاأخلاقية، وطبيعية صرفة مثل حالة الشعور بالانتشاء أو اللذة، وهذه الفكرة تعتبر في نظر فلاسفة مدرسة بيتسبورغ زائفة لأن ما يمكن أو ما يمكن أن تكون على الحال case لا يمكن أن يُرسخ فقط بالكشف عما هي الحالة What is the case أو ماذا كانت عليه الحالة أو ما ستكون عليه الحالة إذا توفرت بعض الشروط، فأن يوجد شيء ما أو يحدث شيء ما، أويُحتمل أن يحدث هو نفس الشيء، أما الصواب والملاءمة والخير الخاص بهذا الشيء فذلك أمر آخر، وبهذا القول يريد "سيلارز أن ينبه أن هناك "زيف" Fallacy مشابه في التفكير بشأن الوقائع الإيبستيمية[2]، مثل واقعة معرفة "سارة" أن الباب مغلق، فالزيف هنا في هذه الحالة يمكن أن يكون فكرة مثل أن الوقائع يمكن أن تُحدَّد بعبارات غير إيبستيمية أو أن تُحلل كوقائع غير إيبستيمية، وهنا يلمح "سيلارز" إلى أن هذه الفكرة هي زائفة لأن الوقائع الإيبستيمية هي معيارية normativeوليست طبيعية، وهذه الفكرة تقودنا إلى ربطها بالمعطى غير المفهومي، وبالنسبة لأقطاب مدرسة "بيتسورغ" فإن الحالات غير المفهومية non conceptual states لفرد ما ليست وقائع إيبستيمية بالنسبة لذلك الفرد، ويمكن أن تكون مستقلة عن أية معرفة ولا يمكنها بالتالي أن تسند أية معرفة، وبالتالي فإن

---

[1] Wilfred Sellars.OP.Cit.P.&5

[2] الإبيستمية من البسستيمي المترجم عن اللفظة الأجنبية الإنجليزية والفرنسي Epistémé ,اصلها كما يشيرإلى ذلك معجم روبير الفرنسي إلى الفظة اليونانية Epiteimé ومعناها مجموعة المعارف المنظمة (تصور العالم ،فلسفات علوم) الخاصة بمجموعة بشرية معينة في حقبة زمنية معينة ، ومنه اشتقت كلمة ابستمولوجيا الدالة على الدراسات النقدية للعلوم التي تهدف تحديد أصولها المنطقية وقيمتها وقدرتها ، كما تشير إلى فلسفة العلوم ، وتدخل الابستمولوجيا حسب معجم روبير فيإطار نظرية المعرفة وصدقيته .Le petit Robert .Edition 2016

محاولة الوصول إلى أساس المعرفة هو في نفس الآن الوصول إلى تحليل "الوقائع الإيبستيمية داخل الوقائع غير الإيبستيمية.

فمن الذي يسمح لضابط شرطة مثلا بإصدار أمر بالمثول أمام القضاء، و ما الذي تسمح به الدولة؟

فبالنسبة للمدافعين عن الديمقراطية فإنهم سيقولون إن ذلك يتماشى مع إرادة الشعوب، ومهما كان الجواب فإن تلك الأسئلة لا تأتي لإعطاء الشرعية النهائية المعرفية للوقائع الايبيستيمية في تبرير وإسناد معارف أخرى، ونفس الشيء ينطبق على المعطى، ذلك أنه لابد أن يكون هناك شيء ما أو سلطة ما تسمح لشخص أو لمؤسسة بالقيام بما يقوم به ليس من تلقاء نفسه وليس باذن من سلطة أخرى.

خاتمة

إن الحديث عن التراجع Regress الخاص بالمعرفة أو تراجع المعرفة يقودنا إلى فكرة أساس المعرفة أي إلى شيء قادر على إسناد المعرفة، حينما ننقل ذلك إلى معرفة أخرى أي إلى شيء يمتلك مصداقية ذاتية وليس في حاجة إلى شيء آخر يسند حقيقته مثل الحقائق البديهية كما تصورها عدد من الفلاسفة.

وقد لاحظ شونسي ماهر أنه ليست هناك تجربة واحدة متمثلة بشكل مفهومي أو غير مفهومي قادرة على القيام بدور إسناد معرفة أخرى، وبالتالي إيقاف التراجع، وهذا ما انتهت إليه "مدرسة بتسبورغ" فهل يعني ذلك أنها انتهت إلى نزعة شكية تجعل المعرفة مستحيلة؟

أن هذا السؤال هو الذي نحاول تقفي الإجابة عنه عند مدرسة بيتسبورغ وعند روبيرت براندوم ولهذا الغرض لابد من البحث عن جواب له في تلازم مع باقي الإشكاليات والمفاهيم مثل الاعتقاد والقواعد والمعايير والفعل القصدي والمعنى والتي سنعرضها بعد أن عرضنا إشكالية المعطى التي تعتبر هي أيضا بحثا عن سند للمعرفة وكيف نظر إليها فلاسفة مدرسة يستسبورغ .

مراجع البحث

Decartes René.Méditations Métaphysiques.édition G.F .Flammarion.1992

Kant Emanuel.Critique de laraisonpure.édition GF.Flammarion.1997.

.P3[1] Chauncy Maher .The Pittsburgh School of Philosophy.Routledge.Taylor And Francis Grooup.First publiched .2012.

Brandom.Robert.Reasonin philosophy.TheBelknapPressof Harvard University Press.Cambridge Massachusetts.London.England

Robert Brandom.study Guide.

Decartes René.Méditations Métaphysiques.édition G.F .Flammarion.1992

Jacob. Pierre L'Empirisme Logique.Les éditions de Minuit.1980

Sellars Wilfred.The Empirism and the Philosophy of Mind&3

Maher Chauncy The Pittsburg school of philosophy.Routledge édtion.first edition2012 .

Wilfred Sellars The Empirism and the Philosophy of Mind.In.H.Feigl&M.Scriven(éds)MinosotaStudiesin the Philosophy of science..

Wittgenstien Ludwig .Recherches Philosophiques .éditons Gallimard.p.2009

العرض السينمائي تصورا للعالم:
"ستانلي كافيل"

د. محمد مزيان(*)

هذا مقال رأس الشأن فيه متابعة مضامين آخر عمل للكاتب والناقد السينمائي المغربي "محمد شويكة". يوجد هذا العمل تحت عنوان "العرض السينمائي تصوّرا للعالم، ستانلي كافيل نموذجا"(**). ووحدها مطالعة عنوان الكتاب تُفيد بمدى قيمته، إنه يطرح إعادة ترتيب علاقة السينما بالفلسفة. فالفعل الجوهري للسينما هو أن تكشف عن نفسها على نحو أصيل وذلك من خلال الكشف عمّا يُوحدها بالفلسفة، أي أن تقول العالم وتعرضه على نحو مخصوص بمثل ما سبق للفلسفة أن قالته بطريقتها الخاصة، دون أن يعني ذلك تبعية السينما للفلسفة أو تسجيل أولوية إبستمولوجية مُدّعاة للفلسفة.

إن الفلسفة والسينما مختلفتان أشد ما يكون الاختلاف لكنهما ملتزمتان بنفس المهمة، مهمة عرض العالم. لقد سعى الكاتب إلى تجريب هذه الهواجس المُلمّة بكل ناقد سينمائي جدير بهذه الصفة، تجريبها من خلال أحد أعلام فلسفة السينما ولربما المتسيد على عرشها وذلك إلى جانب "دولوز"، يتعلق الأمر بالفيلسوف الأمريكي "ستانلي كافيل". كان طموح الكاتب جديرا بالاحترام، إنه التفكير مع "كافيل" فيما فكر فيه.

يصدر هذا العمل عمّا ما يمكن أن نسميه بصدمة الحداثة السينمائية التي – على الأقل في المغرب – لم تُخَلّف الدهشة الفلسفية الكافية. لذلك فهذا العمل هو بمعنى ما عمل نابتة، إنه طارئ على هامش ما كُتب بشأن السينما في المغرب؛ إذ لم يتعدّ ما كُتب في عمومه مستوى التقنيات أو مستوى المقاربة التقنية لتقنيات السينما.

تكمن أهمية هذا الكتاب في أنه فتح على الإمكانية القصوى لعلاقة السينما، العلاقة الفلسفية بالعالم، وهذا بعدما ظل النقد السينمائي في المغرب وفي أحسن أحواله يشتغل في حدود جماليات السينما.

إن الدرس الأساس الذي يعلمنا إياه "كافيل" من خلال هذا الكتاب هو أن السينما ليست مسألة الإستطيقا بل هي مسألة الأنطولوجيا. ولأن الأمر كذلك فهناك أسرار عن أنفسنا يمكن للسينما أن تُسرّها إلينا وذلك على نحو مخصوص.

السينما، إذن، أنطولوجيا خاصة عن الكائن وبذلك فهي تُفكر. مُفتتح هذا العمل كان هو تفنيد دعوى أغلب النقاد السينمائيين وبعض الأكاديميين، دعوى مفادها أن السينما لا تفكر. وتأكيد الضد هو الشرط الأساس لفحص الصِّلات الممكنة بين الفلسفة والسينما. إن فتح النشاط السينمائي على الفلسفة يفيد الفلسفة في تجديد عُدّتها المفاهيمية والمنهجية، خاصة وأن العلاقة بعالمنا أصبحت علاقة بوساطة الصورة.

إن السينما بوصفها فن الصورة المتحركة ذاتيا هي تجريب للخيال إلى حيث أقاصيه، وبذلك فهي تستدرج الفلسفة إلى مناطق جمالية غير مسبوقة تلجها السينما بفضل التطور الهائل للتقنيات. لذلك قال المؤلف: "في تعقد الخطاب السينمائي تجريب للمفاهيم الفلسفية ذاتها، وتمرين للفيلسوف عينه على الذهاب إلى حقول جديدة"(1).لكن الخطاب السينمائي هو اليوم مطالب بممارسة تحليل فلسفي للأفلام، فتلك مناسبة لتطبيق النظريات والمفاهيم الفلسفية داخل السينما. وتعني عبارة "داخل السينما"، تعني اليوم داخل الوضع البشري في مختلف حيثياته بعدما أصبحت الكاميرا واقعة يومية وقبل ذلك منذ أن أصبح العمل السينمائي عرضا جماهيريا.

إن "كافيل" في سعيه إلى إحقاق هذه الطموحات، فهو يضع في خدمته كل الفكر الغربي من فلسفة وعلوم إنسانية ونقد أدبي وفني. لكن "كافيل" هو فيلسوف أساسا، وذلك بقدر ما أنه يرفض أن يقبل العرض السينمائي عرض الأشياء والأماكن

والأشخاص عرضها كما هي، أو الأحسن القول عرضها كما دأبت على ذلك عاداتنا البصرية ومسبقاتها الميتافيزيقية. إن تأكيد "كافيل" على العرض السينمائي بوصفه إزاحة للأشياء عن وضعها الاعتيادي هو تأكيد على التجريب السينمائي للدهشة. والدهشة كما قال "هايدجر" ذات مرة هي البوابة التي تعود منها الفلسفة إلى العالم باستمرار. إن هذه الإزاحة – الدهشة يجب أن تصبح هي الوظيفة الأصيلة للكاميرا التي تجد صداها على الشاشة.

إن موسوعية "كافيل" نادرة، فقد نهل من مختلف مشارب الفكر الغربي على اختلافها، لكن هذا الاختلاف في المصادر انتهى إلى خدمة أطروحتين متكاملتين:1)- السينما الحقة هي بمثابة صورة متحركة للشكية. 2)- تنقيح اللغة المشتركة من خلال نزعة شكية تفصل بين التعبير وتملك الحقيقة وذلك في أفق إمكان أخلاق العيش المشترك.

إن المُطلع المبتدئ على الفكر الغربي لا يمكن أن تفوته أن الشكية ظلت الميسم الخاص بهذا الفكر، لذلك فمسعى "كافيل" هو تذكير السينما بهذه الحقيقة واستدراج السينما إلى هذا السياق، سياق الشكية. لكن الشكية التي يسعى "كافيل" إلى استدراج العرض السينمائي إليها هي شكية من نوع خاص. أثناء العرض السينمائي تكون الشاشة بمثابة وسيط بيننا وبين الواقع، المهمة المنوطة بالشاشة هي تجسيد هذه الشكية المخصوصة؛ وهي لا تبلغ ذلك حقا إلا عندما تنجح أثناء العرض في أن تجعل كل واحد منّا يسكن عند نفسه، يعود إلى ذاته حقا لكي يعود إلى الأشياء فعلا. إن هذه العودة ليست أبدا عودة تلقائية بل هي تحدث في غمرة مقاومة الألفة، إنها حرب ضد العادة كما هي مُخزَّنة ضمن اللغة المشتركة. ليست الشكية نفيا للعادة بل هي قلب لها، لذلك قال الكاتب: "كانت النزعة الشكية لدى ستانلي كافل تسعى للقطع مع اللغة المشتركة عبر إحداث معرفة جديدة بها أو إعادة معرفتها"(2). هذه الإعادة ليست تكرارا ميتافيزيقيا، بل التكرار بما هو شرط للاختلاف. فالحياة تستمر في صلب ما يحيط بنا من ابتذال.

ليست شكية "كافيل" قطعا مع الواقع أو تفنيدا له، ولذلك فهي بالتأكيد ليست شكية "ديكارت" ولا ما قبل "ديكارت" كما نجدها منذ اليونان إلى فجر الحداثة. شكية "كافيل" يمكن القول عنها إنها مثال نموذجي يجمع بين "كانط"، "هوسرل" و"هايدجر". فبالرغم من أنها شكية منهجية فهي ليست ديكارتية، لكنها كانطية، لأن "كانط" قال في يوم ما أن هناك ضمن الشيء شيء لا يمكننا معرفته؛ إنه في صلب علاقة ما مع العالم يكون اليقين متعذرا. كذلك الشأن في خضم النزعة الشكية كما تُكثفها الصورة السينمائية بوصفها الصورة المتحركة للشكية، هنا نجد انفصالا بين الحقيقة واليقين.

إن الفينومينولوجيا التي يصهر فيها "كافيل" معارفه الغزيرة علّمتنا أيضا منذ "هوسرل" أن مهمة هذه الفلسفة القادمة هي الكشف عمّا هو حفي ضمن ما هو مرئي، أي تحرير الكائن من النظرة الطبيعية ،من الصياغات الجاهزة وجعله ماثلا أمام الوعي كما لو أنه يتجلى لنا لأول مرة. لكن "كافيل" الذي كان همه هو استجلاء الشاشة للعالم كعالم وليس للعالم من وجهة نظر الوعي فهو قد انتهى إلى فينومينولوجيا مطعمة بالأنطولوجيا أي انتهى إلى إعمال الفروض الفلسفية لـ"هايدجر" بشأن مفهوم العالم. لقد تحدث أسلاف سقراط – الآباء الروحيين لـ"هايدجر"- عن العالم من خلال مسمى الطبيعة وقال "هيراقليط" القول الذي ما فتأ "هايدجر" يردده: "تحب الطبيعة أنْ تتخفى وتتستر".

ليس العالم موضوعا للوعي مادام أن حقيقة العالم ما تفتأ تتوارى وتنفلت. العالم عمق يتعذر استنفاده. إن هذه الحقيقة الأنطولوجية التي تقطع بين الوعي وتَملّك الحقيقة تحمل في ذاتها مرمى أخلاقيا، ذلك أن الإقرار بتعذر الحقيقة هو شرط إمكان قبول الفرد بتقاسم تجربة السكن في العالم مع الآخرين. لقد انتهى المؤلف في واحدة من خلاصاته إلى الحقيقة التالية: "اتجه كافيل رأسا صوب التنظير لما يسمى بالكمالية الأخلاقية أو "أخلاق الفضيلة" مع الأخذ بأن السينما هي تلك الصورة المتحركة للشكية في نظره، فالسينما والفلسفة يهتمان معا بالحياة اليومية سيما وأن الفينومينولوجيا تعمل على توجيه الكلمات من الاستعمال الميتافيزيقي إلى الاستخدام

اليومي، وأن التأمل يمكن أن يُحسّن طريقة عيش كل واحد منا"(3). إن حديث "كافيل" عن الكمالية الأخلاقية هو تطعيم لـ"هايدجر" بمبدأ أنواري صاغه "روسو" و "كانط" مبدأ قابلية الإنسان للإكتمال، لكنه أيضا مبدأ ناظم لفلسفة الفيلسوف الأمريكي "رالف إمرسون".

تلتقي الفلسفة مع السينما في تنشيط مبدأ قابلية الإنسان للاكتمال، الأولى من خلال الإقرار بوجود غايات إنسانية كبرى والثانية من خلال إذكاء النزعة الشكية المتأصلة في اللغة اليومية وتدبير سبل إعادة إنتاجها فنيا.

إن "كافيل" بقدر ما سعى إلى فتح الفلسفة الأمريكية على اليومي سعى إلى تحفيز ما هو جاد في السينما الهوليودية حيث ما هو جاد هو ما تنطوي عليه من نزعة شكية، وما دونه هو مجرد ترف وابتذال. هناك إذن دائما إمكانية للانتقاء والتصنيف حيث المعيار هو مبدأ التأمل الذي يلزم أن يكون فاتحا، سواء في السينما أو في الفلسفة، على إمكانية العيش المشترك؛ ولعل ذلك ما يُكثفه كتاب "كافيل" الموجود تحت عنوان "فلسفة القاعات المظلمة". هنا تكون لحظة المشاهدة باعثا على الانخراط في نوع من التأمل الفردي الذي لا يعيد الأنا إلى دواخلها السحيقة واصدا إياها دون الأغيار، بل ذلك التأمل الفردي الذي يفتح الأنا على إمكانية المناقشة كأسلوب يحدد قدرتنا على وجود جماعي ممكن.

في كتابه "عرض العالم" يقر "كافيل" بأنه يستعين بالفلسفة لفهم السينما، ذلك أن الفيلم السينمائي ينطوي على أكثر من القيم الجمالية، فهو حزمات من القيم الأخلاقية والقناعات الإبستيمولوجية وأساليب الحياة اليومية، إنه أنطولوجيا الكائن بما هو كائن أو بعبارة الأنطولوجيا التقليدية هو علم الكائن بما هو كائن، أي أن الفيلم فحص للكيفيات العامة التي يوجد عليها الكائن. وبعبارات الفينومينولوجيا يكون الفيلم بمثابة وصف جذري، لكنه هو عند "كافيل" ليس وصفا سلبيا بل هو – حسب تعبير "رورتي"- وصف علاجي تسعى منه أنطولوجيا الفيلم إلى انكباب الذات على نفسها في أفق تشخيص أمراضها ومن ثم علاجها. الوصف العلاجي للكائن، هو

إذن وصف نقدي وليس وصفا وضعيا. ولعل الوصف بهذا المعنى يُغطي عموم ما يقصد إليه مفهوم العرض عند "كافيل".

إن هذا الكتاب القيّم يضع كأولوية له تناول أهم القضايا التي يتضمنها أهم كتاب حول السينما في المسار الفكري لـ"كافيل" يتعلق الأمر بكتابه: "عرض العالم: تأملات حول أنطولوجيا الفيلم". كتاب يمكن اعتباره أحد المراجع القليلة المؤسسة لفلسفة السينما.

يتقصى "محمد شويكة" قضايا عمل "كافيل" من خلال مفهوم محوري ناظم لكل فروضه وانتقالاته، يتعلق الأمر هنا بمفهوم العرض إذ يعتبر "كافيل" كما يقول المؤلف" أن تيمة العرض ضمنية وقائدة لكل تأمله اللاحق حول السينما"(4). يتابع الكاتب محدِّدا: "يدخل العرض في مجال البصريات ضمن التقنيات (Technique optique) التي ترمي إلى إعطاء الشيء الصغير، نسبيا، صورة أكثر إضاءة وحجما لكي تصير مرئية بشكل جيد"(5).العرض بهذا المعنى ليس عملا تقنيا يقتضي إعمال تقنيات محددة حتى يصبح منجزا، بل هو تمرين للعين على استجلاء الحقيقة بما هي اختلاف، العرض بسط للاختلاف مقاوما بذلك اختزالية العرض العام أو بتعبير "هايدجر" "صورة العالم" كما ابتدعتها الميتافيزيقا الحديثة. إن مراجعة "كافيل" لمفهوم العرض كانت تحت تأثير "هايدجر". ففي خضم هذا الكتاب يعلن "كافيل" عن مرجعيته الهايدجيرية التي ألهمته عنوان الكتاب، خاصة بعد اطلاعه على كتاب القرن والقرون اللاحقة، الكتاب العمدة لـ"هايدجر" الموسوم بـ "الكينونة والزمان". إن جملة هذه الإفادات ضاعفت من الذائقة الفلسفية لـ"كافيل" وأثارت أسئلته بشأن هوية الفيلم السينمائي. وانطباعنا الشخصي هو أن التعريج على أنطولوجيا الفيلم في خضم الفلسفة الأنجلوساكسونية المأخوذة بهوى المقاربات الإبستمولوجيا والمنطقية هو احتجاج عارم على النقد السينمائي في أمريكا الذي لا يخرج عن كونه نقدا جماليا.

في مفهومه للعرض يتقصى "كافيل" أنطولوجيا الفيلم وذلك على هُدى الأنطولوجيا الأساس لـ"هايدجر". إن القول بأنطولوجيا الفيلم يضع "كافيل" ضمن خطة مجاوزة

الميتافيزيقا التي هي اختزالية بالتعريف. وبوصفها كذلك، فإن مواجهتها يجب أن تتم بالضبط على مستوى مفهوم العرض، الفيلم كإنجاز للعرض هو لحظة أساس في مجاوزة الميتافيزيقا بماهي صورة عامة عن العالم، صورة مختزِلة للعالم. مهمة العرض السينمائي هي تحرير العالم من الصورة الذهنية العامة التي دأبت على ترسيخها الميتافيزيقا خاصة في عصرها الحديث. ومادام أن العرض يتم من خلال وسائل العرض، فإن الوسائل في السينما ليست مما هو تقني في شيء، إنها وسائل تعبير، تعبير العالم عن نفسه بكل حيثياته وتفاصيله.

إن وسائل التعبير الفيزيقية في السينما هي كيفيات لتحرير العالم، وكل وسيلة ليست مجرد أداة بل هي تأويل كاشف للعالم. جُملة الوسائل الفيزيقية في السينما هي ذرائع لجعل العالم يحدث بوصفه عالما، وبعبارة أخرى فأثناء العرض يَحدث العالم ليس كما نراه بل كما هو "في ذاته". إن تخليص العالم من قبضة الميتافيزيقا يتم على مستوى الفيلم من خلال تخليص العرض من تمثلاتنا عن العالم. العرض هو عرض للعالم، وبهذا المعنى فإننا أثناء العرض نحس بأن لا شيء هو هنا من أجلنا. بذلك، فالكاميرا بوصفها هذا النمط من العرض هي ليست عين أحد على العالم وليست عينا محايدة بل هي عين العالم على نفسه. العالم هو اللغة والتاريخ والطبيعة ولربما أكثر من ذلك. إن كل هذا وغيره يكون أثناء العرض كما هو في حدوثه وتنوعه.

ليس "هايدجر" هو السند الرفيع والأخير لفروض "كافيل" بل هناك أيضا "فتغنشتاين"، الأطروحات اللغوية فتغنشتاين" التي يجد "كافيل" نفسه صوبها في خضم نظريته بشأن اللغة العادية المؤسَسة على نظرية المُشترَك. ففي سياق تأسيسه لمفهوم العرض اللغوي للعالم يكشف "كافيل" استنادا إلى "فتغنشتاين"، أن المعاني والدلالات التي تسكن اللغة هي دلالات بشأن معطيات العالم المشترك. لكن دلالات هذا المشترك هي ليست مشتركة، فاللغة عند "فتغنشتاين" بما هي مجال تداول معاني الحياة اليومية هي معاني هاربة من قبضة أية ذوات يفترض أنها قابضة بزمام أمر اللغة وموجهة إياها وجهة مقاصدها الخاصة. إن الاستعمال اليومي للغة حول ما هو يومي يُداخله التضاعف والانشطار. فأثناء استعمال اللغة، إذن، ليس هناك إمكانية

لحفظ دلالة-أصل. إن الخاصية الانشطارية للغة تمنع رسوخ الأصل، لذلك قال "محمد شويكة": "الكلمات ناقلة لدلالات الحياة وأشكالها، فعندما يتغير استعمال المفردة من مجال إلى مجال آخر يتغير مدلولها حسب السياق مرئية بشكل جيد"(6) ثم يضيف: "فكل مفهوم يرتبط بشكل من أشكال الحياة التي تمتلك ما لانهاية له من أنواع العرض"(7). لكن اللغة واللغة العادية على نحو خاص هي أيضا وبحسب ما يفيده "كافيل" من "جون أوستين" تُمكّن أكثر مما نعتقد من عرض العالم بقدر هائل من التفصيل والتنوع. فالعرض عند "كافيل" هو بمثابة فينومينولوجيا لسانية حسب تعبير "أوستين" في كتابه "لغة الإدراك".

هكذا إذن تتداخل في بناء مفهوم العرض نظرية بشأن اللغة العادية مع أخرى بصدد ما هو مشترك بل مع أخرى بشأن العالم المُؤثث بحياة الأفراد والمجتمعات وكل ذلك مؤسس على مفهوم مخصوص عن عناصر أو تقنيات العمل السينمائي.

إن الملاحظة الأساس في متن "كافيل" وهو بصدد مفهوم العرض هي أن العرض تحويل جذري للعالم من وجوده الخام إلى وجوده على الشاشة. العرض بهذا المعنى هو ليس إحصاء محايدا لمعطيات العالم بل إنه موقف، فكل عرض هو موقف لأن كل عرض – كما يعلمنا المونتاج- هو انتقاء وانحياز. والعرض كما يراه "كافيل" لابد أن يكون منحازا للعالم باعتباره عالما وليس بوصفه دالا على متعاليات ما. إن العرض بوصفه تشكيلا للعالم من خلال الصورة المتحركة ذاتيا هو ليس لحظة عَرَضية في تاريخِ متعالٍ ما. ما يُعلمه العرض عند "كافيل" هو أن العالم قائم بذاته لا بغيره، ولذلك فالعرض هو عرض للعالم بجسمه أو "بلحمه وعظمه" حسب عبارة "هوسرل".

يستضيف "كافيل" السينما إلى دائرة الفلسفة، أو أن الفلسفة تطال بيدها مجال السينما من خلال "كافيل"، إنه لقاء قمة منذ سبعينيات القرن الماضي؛ لقاء تُعلم من خلاله الفلسفة السينما أن كل تفكير هو مُحايَثة، ذلك أن المحايثة هي العمل الدؤوب لكل فكر في مجاوزة الميتافيزيقا. تُنقذ فرضية المحايثة مفهوم العرض من أن يصبح العرض عَرَضا، تُنقذه من قبضة الميتافيزيقا وقد صارت نزعة أفلاطونية. فقد

سبق أن اعتبر أفلاطون أن العَرْض الفني عموما هو مجرد واقعة ثانوية في حياة الفكرة الخالدة.

تُفكر السينما وهي تعرض، وإذْ تُفكر تستدرجنا أثناء العرض إلى أن نفكر فيما تفكر فيه. أثناء العرض نحن خارج العرض، وتَرْكُنا في الجانب هو شرط لتجلي العالم أي "إعادة الإنتاج السحري للعالم"(8)حسب عبارة الكاتب. لكن تركنا في الجانب هو ليس إلغاء لنا إنه حصار لنا يحدّ من سطوتنا على العالم، غير أنه حصار ممتع في فضاء القاعة المظلمة. فلكي يُعْرض العالم كعالم يقتضي ذلك اختفاء وجودنا وانكتام أصواتنا، لكن اختفاءنا هو من جهة أخرى شرط لوجودنا الحقيقي حيث "ينبثق كما -يقول الكاتب- عن اختفائنا هذا، صمت وجودي يضاعف إحساسنا بنا ذلك الظلام الذي نرمي بأنفسنا فيه، فالقاعة السينمائية تسمح بتأمل الذات والآخر"(9). إن تأمل الذات والآخر هو تأمل للعالم خارج عاداتنا البصرية والتواصلية، إنها مناسبة لتمارين بصرية وفكرية جذرية تثير وتحفز قدراتنا على النقد والتحليل. تُعزز ظلمة القاعدة عزلتنا، صحيح أن العرض تشاهده الجماعة، لكنها جماعة وقد تحللت إلى فرديات ما يجمع بينها هو غربتها عن نفسها وعن العالم الذي أصبح بفضل العرض يَقدم إليها وكأنه يقدم إليها لأول مرة. العرض في غمرة الظلام هو أننا بحضرة العالم وكأننا نراه لأول مرة.

إن عزلتنا البادية أثناء العرض هي من جهة أخرى، تحرير لملكاتنا. فمن وجهة نظر إستطيقية يكون العرض تخييلا، ولأنه كذلك فما ينشّطه فينا بدءا هو الخيال. وظيفة الخيال في التخييل السنيمائي هي الإنتاج السحري للعالم. لكن التنزيل الفعلي للتخييل على الشاشة يقتضي تطويع تقنيات التعبير التي وحدها كفيلة بأن تُمكن التخييل السنيمائي من تحرير أحلامنا من قبضة دواخلنا العميقة. بهذا تكون تقنيات التعبير وسائل تحرير، الكاميرا رأس هذه الوسائل، ومع أنها تتموضع خارج العرض فهي مع ذلك السند الخارجي الأساس لكل عرض ممكن. يحيل مفهوم العرض على عمل الكاميرا بوصفها الرؤية الفينولوجية التي بحركتها "تبتلع العالم "حسب تعبير "كافيل". إن حركة الكاميرا وهي تجوب العالم فهي تتحدث إلينا، أو أننا نعتقد ذلك،

وبهذا فهي تنجح في استدراج عقولنا وتوريطها. إن ذلك هو ما يتأكد فعلا أثناء مباشرتنا للشاشة بوصفها الكشف النهائي عمّا أنجزته الكاميرا. الشاشة هي الامتداد الذي إليه يسكن العرض، على صفحتها ينبثق العالم وكأننا نباشره لأول مرة. الشاشة في خضم هذا الفهم الفينومينولوجي-الأنطولوجي لن تظل على وظيفتها المعهودة، أي استيعاب العالم وتخزينه.

الشاشة هي حامل العرض، وفي اللحظة التي تقوم بذلك فهي تحملنا نحن الدين نشاهد من الخارج، تحملنا على الصمت. لكن الصمت هو ليس عدم القول، الأحرى أنه القول الأصيل، حديث الروح إلى الروح وهي تترحل عبر ثنايا الخيال وقد صار حرا. إننا نصمت أيضا لأن حديثا آخر هو قيد البدء هناك، هناك على الشاشة لا تخاطبنا الأصوات فقط بل الصورة أساسا، ونحن في حضرة العرض إننا، أساسا، نرى. العين هنا هي تحت وطأة جمالية تجلي الأشياء وانكشاف دواخلنا الدفينة.

إن الصمت بمناسبة اللقاء مع المدهش الخلاب كما تعرضه شاشة العرض هو دفع لنا إلى الحيرة، حيرة تكشف عمّا كُنّا عليه من ابتذال قبل العرض ونحن ضحية لمقولاتنا المسبقة الكامنة في لغتنا اليومية. العرض في خضم الصمت، إذن، هو اكتشاف للعالم بقدر ما هو اكتشاف لذواتنا.

إن اعتماد "كافيل" على عمل كل من "هايدجر" وفتجنشتاين" بوصفه مرجعا هو انخراط في فكر ما بعد الحداثة أو ما يسميه "هايدجر" بعصر الفكر الذي يفترض بلوغ الإنسانية الحالية إلى مستوى النهايات، نهاية الإنسان، التاريخ، الإيديولوجيا... ومع "كافيل" نهاية السينما، ليس كل السينما بل السينما التي لم تكن في مستوى عرض العالم وعرض أنفسنا داخل العالم على نحو أصيل. السينما وقد أُخِذت بنزوة الموضات الوقتية العابرة، السينما التي أصبحت مفعولا لقوانين السوق واحتكار المركبات الصناعية والسياسية والمالية الكبرى التي تضع السينما في خدمة إيديولوجيا الدولة. هذه السينما التي تُعَد السينما الهوليودية في جزء منها بمثابة نموذج لها، هذه السينما قد انتهت. لكن نهاية السينما يمكن استجلاؤه على نحو آخر، فقد انتهت السينما بقدر ما أن الكاميرا شاعت وانتشرت. إن التطوير الهائل

لتقنيات التصوير وتعميمها حيث أصبحت الكاميرا هي الوجه اليومي الأكثر يومية في حياتنا اليومية، إن ذلك بات يُفقد السينما بالتدريج تميزها وجاذبيتها. نهاية السينما بكل معانيها لا تعني عند "كافيل" اختفاء السينما من أفق النشاط الفني للإنسانية الحالية، بل إن مفهومه للنهاية هو نفسه مفهوم "هايدجر" في محاضرته الشهيرة "نهاية الفلسفة وبداية الفكر". يتعلق الأمر في "النهاية" ببلوغ الأمر أقصى ما يمكنه، وفي نظر "كافل" ستظل سينما السوق والموضة والسياسة والمال، ستظل أساسية غير أنها منتهية من حيث المشروعية الفنية والصلاحية الجمالية.

الهوامش:

* ناقد وباحث أكاديمي من المغرب.

** شويكة (محمد)، العرض السينمائي تصوّرا للعالم، ط. الأولى، دار توبقال، 2017.

1)- شويكة (محمد)، العرض السينمائي تصوّرا للعالم،ص8، ط. الأولى، دار توبقال، 2017 .

2)- نفسه، ص 15.

3)- نفسه، ص18.

4)- نفسه، ص 36.

5)- نفسه، ص20 .

6)- نفسه،ص37.

7)- نفسه، ص 38.

8)- نفسه، ص 40.

9)- نفسه، ص 40.

بعض ممكنات القراءة الفلسفية للنصوص(1)

الحسين أخدوش (*)

توطئة عامة:

يعد التعامل مع النصوص واحدة من أعقد العلاقات التي يقيمها القارئ المتعلم للفكر النظري مع نصوص الفلسفة. إنه التمرين الضروري للدخول في الخضم الفلسفي، ذلك الدخول الذي لا يمكن أن يتم إلاّ في إطار علاقة مباشرة مع النص الفلسفي. لهذا السبب تعد استراتيجية القراءة الفلسفية السبيل الأمثل لتجاوز كل ما من شأنه أن يعيق عملية الفهم أثناء تصفّح كتاب أو قراءة نص فلسفي. لكن، هل القراءة الفلسفية هذه بديهية ومتاحة بشكل عفوي؟ هل هناك وصفات جاهزة لممارسة تمرين القراءة هاته؟ كيف يمكن لنا الانتقال من قراءة أمبريقية إلى قراءة فلسفية؟ بأية شروط وفرضيات تكون قراءة النصوص قراءة فلسفية؟

1- سياق الحديث عن القراءة وفهم النصوص الفلسفية:

يعتبر الفيلسوف «مارتن هيدغر»، في بداية كتابه(2) Essais et conférence ، أنّه مادام نص الكتاب باقيًا أمامنا دون أن يُقرأ، فإنّه يبقى تجميعًا لمقالات ومحاضرات؛ بينما يغدو لمن يقرؤه كتابًا جامعًا، أي احتضانًا واستجماعًا في غير حاجة لأن ينشغل بتشتت الأجزاء وانفصالها عن بعضها البعض. من المحتمل أن يجد القارئ نفسَه وقد انتهج طريقًا سبق لمؤلفٍ أن سلكه؛ ولئن ساعد الحظُّ ذلك المؤلفَ، وبما هو «auctor»فإنه يكون وراء نمو وزيادة «augere». وفي هذه الحالة، كما في سابقاتها، يتعلق الأمر ببذل مجهود عبر مساعٍ لا تنقطع، كي يُهيأ مجالٌ لما كان ينبغي التفكير فيه منذ الأزل ولم يُفكَّر فيه بعد حتى الآن. وهذا هو المجال الذي يَطلُب اللامفكّر أن يُعمَل فيه الفكر انطلاقا من الحقل الذي يُوفّره؛ غير أنّ طرق التفكير السائدة اليوم، والتي يحكمها النمط التقني بالمعنى الواسع للكلمة، غالبا ما تنحوا منحى التمثل الميتافيزيقي الذي يجرّ معه الجميع، تاركة الطرق الأخرى الممكنة تومئ، ساعية للكشف، أحيانًا، عن منظر اخر على مرتفع وحيد.(3)

عادة ما تتبدى غاية النص المكتوب كنوع من تبليغ المعلومات في المقام الأول، لذلك تقوّت سطوة اللسانيات، زادها في ذلك مركزيتا «اللغوس» و«الصوت» الغربيتان. دليلنا على ذلك ما قدمته تصورات التقليد العقلاني حول اللغة: ثبات المعنى والقول بالدلالة المقصودة للنصوص.(4) وقد قامت منظورات فلسفية ميتافيزيقية مختلفة، تبحث طرق قراءة وتأويل النصوص من منطلقات تمثلية، كتلك التي كرّستها فلسفات الوعي واللسانيات القائمة على دعائم المنهج العقلاني. في مقابل ذلك، أصبحت القراءة في ظلّ فلسفات الاختلاف استراتيجية نقدية لتفكيك ميتافيزيقا الحضور القاضية باعتبار اللغة مقولات وقوالب معدّة سلفا للتفكير العقلي .

استتبع تقويض مركزية الصوت في هذه الفلسفة النقدية، تقويض مركزية العقل أيضا من حيث هو «لوغوس» الكلام المشحون بالصوت والدلالات والإشارات العقلية والتمثّلية المشبعة بميتافيزيقا الحضور.(5) إنّه لا يمكن للكتابة هنا أن تكون مفهومًا أو موضوعًا لممارسة منهجيّة محدّدة، كما أنّها لا يمكن أن تعرف كموضوع للدراسة المنهجية، بالتالي فالنحويات، أو ما يمكن أن يسمّى علم الكتابة، لن يكون علمًا بالمعنى التقليدي للعلم. لكن خلافًا لذلك، فالكتابة هنا لعبة تدمير إمكان قيام أي نسق تصوّري للدال والمدلول وللعلامات، لكنّها لعبة تأويل لانهائي للعلامة حدّ تقويضها وخلخلتها.(6)

الواقع أنّ فعل القراءة، الذي بدأ به «مارتن هيدغر» حديثه في كتابه «مقالات ومحاضرات»، هو ما يعدّ المسألة الأساسية في التأويليات المعاصرة، حيث خصّه الفيلسوف «فولفغانغ إيزر» بكتاب خاص بعنوان «فعل القراءة».(7) من جانبه، طوّر «بول ريكور» نموذجه التأويلي القائم على اعتبار الذات المؤولة فاعلة مادام القارئ قادرا ومريدا بحيث لا يمكننا تغييبه. ولأنّ الفلسفة قد تمّت مهاجمتها في عقر دارها ومن داخلها، فهذا يعني أنّ أعظم ما فيها أنّها تستطيع أن تصمد حتى أمام احتجاج أبنائها الفلاسفة .

يسمّي «ريكور» هؤلاء المهاجمين بفلاسفة الريبة والشك، وعلى رأسهم «ماركس» و«نتشه» ثم «فرويد» في نهاية القرن التاسع عشر. كان هؤلاء يشكون قبل كل شيء

فيما كان ديكارت يقوله من أن هناك نقطة بداية يقينية صحيحة نستطيع أن ننطلق منها، هي الذات المفكّرة. لكن، مع فلاسفة الريبة هؤلاء، أصبحت هذه النقطة محل شك حقيقي لأن الأنا لا تستطيع أن تعرف الحقيقة المطلقة، وبالتالي الإنسان أعجز من أن يصل إلى إدراك المعنى.

هكذا، فالإنسان القادر هو، قبل كل شيء، الذات القارئة المؤوّلة التي يجب أن ننظر إليها كإرادة للفهم والعمل. يتقابل «ريكور» هنا مع «هيدغر» الذي سبق له وأن شدّد على الهم والانهمام في التعامل مع النصوص والوجود عامة؛ حيث يركّز «ريكور» على الإرادة والعمل بدل تجربة الهم. فحين ننظر إلى الإنسان من زاوية الإرادة والعمل، نرى أنّه قادر على الكلام، حيث يقيم الحوار مع الآخر ويستطيع أن يروي قصة حياته. لذا، فالسرد لدى «ريكور» يعتبر من أهم الموضوعات بالإضافة إلى الهوية. أما مسألة الحوار التي يركّز عليها نموذجه التأويلي، فقد تبيّن أنّه حين نتكلم نفتح الحوار مع الآخرين، فنشعر ونؤكد وجودنا كذوات قارئة ومؤوّلة تستطيع عقد حوارات والدخول من خلالها مع النصوص والاخرين في تجارب فهم وتفاهم مختلفة .

يشعر الإنسان وفقا لهذا النموذج التأويلي بأنه انجز عملا ويتحمل تبعاته، بالتالي هناك سيرة حياة هامة على صعيد الذات القارئة التي تجد هويتها فيما تقرأه من نصوص، هي بدورها حدث (l'action) يتحقّق عبر الزمن ويحيل على ذات أخرى نتحاور معها عبره.(8)

2- القراءة باعتبارها فعلا تأويليا للعلامات :

تعني القراءة إنشاءً لمعنى النص مع النص ذاته: لا يتعلق الأمر هنا بمجرّد تلق للمعنى، وإنما بنشاط مكون له. لكن كيف يمكن تحديد هذا المعنى؟ على المستوى اللساني، ينشأ المعنى داخل لعبة علاقات: علاقات بين المدلول والدال، بين علامة و علامات أخرى، بين علامة أو مجموع علامات ومرجع. ومن جهة أخرى، ليس تحديد المعنى محددا، إلا جزئيا، بنسق اللسان. ومن ثم، لا يكون معنى النص مركزا داخل مصطلح واحد، أو فقط في عدد من المصطلحات. لكن فعل القراءة ذاته ليست استقراءً

لمصطلحات تعمل كإشارات، ولا مجرّد سلوك تربوي يتمّ عبر عملية تكييف مدرسي، (الاستظهار والتفكير بالتداعي)، وإنما هي عملية تأويلية تنصب على عبارات وإشارات نص من النصوص، بحيث تستلزم مجهودا فكريا لتفادي تحنيط العلامات والإشارات التي تشكّل نسيج النصوص.(9)

في هذا السياق استحضرت «فرانسواز رافان» أمثلة انطلاقا من اشتغالها على متن أوراق الإنشاء الفلسفي، وتحديدا على بناء السؤال، كيف هو متواتر هذا العيب المتمثل في الاهتمام بمصطلحات الموضوع فقط، دون مبالاة بالباقي، حيث يُخْتزل سؤال «ما قيمة دليل ما في مواجهة حكم مسبق؟» إلى الجملة التالية: «الدليل والحكم المسبق». وهذا الأمر يطرح صعوبة في الأشكلة، ويحدث الأمر نفسه عندما يرّدد التلميذ (عندما يكون أمام موضوع «أليست الرغبة مجرد تعبير عن النقص؟») مفهومي الرغبة والحاجة، فيحوّل الموضوع إلى مجرّد السؤال «هل الرغبة نقص؟» إنه يلغي المصطلح نفسه الذي يسمح بأشكلة السؤال وبقيادة تفكير فلسفي حول هذا الموضوع المقترح عليه، والذي هو غير قابل للاستبدال.

أن نقرأ إذاً، معناه أن نذهب من العلامة إلى المعنى، لأنّ العلامة لا توجد إلا ليتم تخطيها وتجاوزها إلى ما بداخلها من دلالة. يتخطى هنا معنى القول المقول، ذلك أنّ معنى فعل النطق يتخطى مجرد المنطوق. لذا، فالقراءة الفلسفية تستلزم دوما سيرورة تأويلية ذات معقولية نظرية وصرامة فكرية. ينسحب هذا الأمر أيضا على الاستعمال الاستعاري لمصطلح القراءة، فمثلا قراءة منظر معين، أو لوحة فنية، يتم عبر سيرورة تأويلية للعلامات الحاضرة فيها .

إنّها حركة بين لحظتين: لحظة "بنيوية" من القراءة الصورية ومن الانتباه إلى الصورة التركيبية والبلاغية والمفاهيمية، ولحظة للتأويل، بحصر المعنى، والتي تتم بتعالق التصوّرات والمفاهيم فيما بينها، وهنا يمكن مواجهة هذا النص بمراجع ممكنة. ولا يمكن أن تتمثل هذه الحركة في مجرد ذهاب من الشكل إلى التأويل، إذ من شأن ذلك أن يختزل القراءة في عملية فكّ شفرة النص، في حين تستلزم هذه القراءة استعادة

شروط تفسيرية للنصوص. فهل تكفي التوجهات البيداغوجية المقرّرة في قراءة النصوص الفلسفية في التعليم الثانوي؟

3- حدود التوجهات البيداغوجية في قراءة النصوص:

يمثل النص الفلسفي، بوصفه حوارا، سبيلا للانفلات من عائقين اثنين على الأقل، هما: عائق تشييء النص، وهو الذي يجعله "موجودا- هناك" مستقلا عن ذات القارئ. ثمّ عائق اتخاذ النصوص كيانات غيرية، بحيث يتم رفضها واعتبارها فكرا دخيلا وغريبا عن الذات. في هذه الحالة لا يمكن التعويل على الوصفات التقنية التي تقّدمها التوجهات البيداغوجية لقراءة النصوص الفلسفية، ممّا يفرض طرح السؤال الآتي: كيف يمكن أن تتحقّق القراءة الفلسفية للنصوص؟

تقدّم «فرانسواز رافان» شرطين ضروريين لأجل تحقّق القراءة الفلسفية، هما: اعتبار النص متاهة للدلالة، واتخاذه بؤرة ذات نقطة التفاف للمعنى.(10) وبما أنّ الحيل التقنية محدودة، والخيوط المحركة للمعنى ليست بديهية وغير معطاة سلفا؛ فإنّه من الأجدى الاحتراز من عدم الوقوع في شراك الجوانب التقنية التي تقترحها التوجهات البيداغوجية للقراءة، وذلك بتجنب الاختباء وراء صمت عقيم، وتفادي وضع مقاطع وسلاسل عمليات لا يكفي إنجازها وتتبعها لقيام قراءة فلسفية ناضجة للنصوص الفلسفية(11).

لهذه المزالق الثلاثة منبع مشترك، يتمثل في تجاهل سيرورة بناء المفهوم، ومسار تفكير المتعلّم. لذا، يلزم مخطط تقديم توجهات قراءة النصوص الفلسفية أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الفكرة التي يمكن تأكيدها من خلال تصور فلسفي لقراءة النصوص. إنّ مصدر القصور في المقاربة التقنية المنهاجية كامن في تجاهل مسار التفكير الشخصي الذاتي.(12) لذا، ينبغي أن تأخذ القراءة الفلسفية للنصوص بالاعتبار فكرة «ريكور» حول النظر الى النص بوصفه حدثا يقضي بالدخول معه في علاقة حوار تأويلية. فلكي يكون التأويل ممكنا، يلزم ممارسة ما سماه «نيتشه» فنّ الاجترار؛ هذه الخاصية التي يفتقدها الإنسان الحديث المضغوط دائما بالزمن.(13)

في هذا السياق، قدّم «كانط» ترسيمة ذهنية لمفاهيم ملكة الفهم، حيث جعل الظواهر الجزئية تندرج تحت مقولات كلية عبر التخطيط القبلي (schématisme) للفاهمة، وذلك بربط ممارسة الحكم بملكة الفهم.(14) يفترض هذا الأمر أن نجعل جهد القراءة لدى التلاميذ تمرينا حقيقيا على ممارسة التفكير العقلي النقدي. غير أنّ السؤال المطروح هو: كيف يمكن المرور من المتعالي إلى الأمبريقي لإعطاء فرضية القراءة الفلسفية هاته حمولة بيداغوجية؟ ثمّ تحت أيّ وجهة نظر يمكن مقاربة مسألة التوجهات تلك؟

إن التجارب الفكرية التي نقودها داخل مختبر القراءة هي بمثابة رحلات استكشافية، نقوم بها داخل مملكة التأويل الشاسعة. هنا يمكن التوقف عند أمر هام لدى «ريكور» يلتقي فيه مع «كانط»، ألا وهو المسؤولية التي ترتبط بتوفرنا على إرادة حرّة. هذه المسؤولية هامة جدا لأن الإنسان في كل الأعمال التي يفعلها، وحتى في كل الأخطاء التي يرتكبها، يظل عنده ميل أساسي نحو الخير رغم احتمالية الوقوع في الشر الدائمة، وهذا الميل نحو الخير هو الذي يجب أن ينتصر، بل هو الذي يلزم أن يسود نوايانا أثناء القراءة عبر عقد حوار حقيقي مع نصوص الذوات الأخرى.(15)

قراءة النصوص في هذا السياق ينبغي أن تكون فلسفية، وهذا ما يفرض على القارئ أن تكون له خلفية فلسفية قادرة على تلبية انتظارات من طبيعة فلسفية (تساؤلات، اشكالات). فإذا صار النص غير مرئي (المفعول الأول)، يمكن أن نبحث عن أصل هذه الصعوبة في الغياب القبلي للانتظار ذاك. وإذا لم يقرا النص إلا بشكل جزئي أو مقتطع (المفعول الثاني)، فقد تعود المسألة إلى كون الانتظار الذي طرق النص من خلاله، لا يطيق مدة زمنية، المدة المناسبة لجعلك تنتظر دون تسرع أو نفاذ صبر. وإن تمت مقاربة النص على نحو خطي، عبر تتبعه والانزلاق في منحدره، دون النفاذ إلى إشكاليته (المفعول الثالث)، فهذا يعني أن الانتظار الذي تم تبنيه انتظار صوري وفارغ.(16)

أخيرا، إذا كان هذا الانتظار الفارغ يبحث عما يملأه بطريقة بسيطة وأحادية الجانب، سواء بالانطواء على تقرير وثوقي - قضية تمت صياغتها بطريقة لا يمكن أن ننتظر منها

شيئا، أو بالهروب صوب موقف نسبي، من ثم يسعى الانتظار من جديد إلى صيانة نفسه بطريقة صورية، ذلك أنّ مثل هذا الانتظار يرفض الانفتاح على النص، وبشكل خاص، على القطيعة، التي يمكن أن يعنيها النص، مع أحكام مسبقة ومواقف وإشكاليات. يسمح هذا التحليل باقتراح توجيهات للقراءة، الهدف منها اقتحام معنى النص الفلسفي. فما مضمون هذه التوجيهات؟

في الواقع، قدّم فريق «فرانسواز رافان» توجيهات لا ينبغي أن يفهم منها أنّها أوامر قطعية، وإنّما فقط دعوة إلى إعمال الفكر، وهي كالاتي:

أ- إثارة انتظار معيّن لدى المتعلم بالتوجيه نحو إشكال النص؛

ب- إثارة أفق انتظار المتعلم وإعطاء مضمونا نقديا لهذا الانتظار؛

ت- ملاءمة أفق الانتظار مع التقدم في الحجاج؛

ث- فتح إمكانيات جديدة لإحداث انتقادات ومجاوزا وقطائع.

قد تحظى هذه التوجيهات بفرصة التطبيق انطلاقا من الأسئلة المرافقة للنص؛ غير أن حضور هذه الأسئلة ليس واجبا بيداغوجيا قطعيا. فبحسب فترات السنة والوضعية التي اقترح فيها النص وحجمه أيضا، يمكن لأستاذ الفلسفة أن يختار من بين الوضعيات المختلفة للقراءة ما يناسب النص المقترح للقراءة بدون تعليمات، إلى النّص المرفق بتعليمات محدّدة إلى هذا الحدّ أو ذاك، بل حتى النص المقروء انطلاقا من إشكالية، إلخ. لذلك تمثّل كلّها أنماط القراءة الممنوحة للتلاميذ تنوعا كبيرا.

اختار فريق رافان نوعا من القراءة الفلسفية المتمثلة في النص المرفق بأسئلة، تم استلهامها من التوجيهات المقدمة للمتعلمين. كان مثال نص «ديكارت» المقتطف من القاعدة الثالثة من كتاب «قواعد المنهج» نصا مرجعيا للتطبيق، وقد أمكن اقتراح الأسئلة الاتية(17)

التوجيه الأول: ما الذي يمكن أن ننتظره من قراءة نصوص الكتاب القدامى؟

التوجيه الثاني: ما الذي ينبغي أن نفهمه من الخداع؟ ما ضد الخداع في النص؟ وعمّا يبحث المؤلف؟ وما أسباب الخداع التقليدية المتناولة التي لا يكفي لإزاحتها بلوغ أرض اليقين؟

التوجيه الثالث: كيف ينتظم النص منطقيا؟ هذا الأمر معقد، والحالة هذه، لأن ديكارت يستعمل هنا طريقة تلازم الحدين (modus ponens) إذا كانت "أ" تستلزم "ب"، ولكن بطريقة أصيلة: إذا كانت "أ" (=الخداع)، عندئذ لا "ب" (= لا يقين)، ولكن إذا كانت لا "أ" (=لا خداع)، فعندئذ لا تكون ب (=اليقين) بالضرورة.

التوجيه الرابع: ما هو معيار اليقين المعمول به في النص؟ في الواقع، لا يتعلق الأمر هنا إلا بتطبيق ممكن، غير مستلهم من نقد التعليمات المقدمة في التوجيهات الرسمية. لذا، فالأساسي هو أن نسعى إلى استلهام التوجيهات الأربعة، ولا نغفل دلالات تعليماتها. ولتدقيقها أكثر، توخى فريق «فرانسواز رافان» الاستفادة من مماثلة مبنية انطلاقا من مفهمة العلامة على النحو الذي قام به «شارل ساندرز بيرس»، حيث إن العلامة شيء مرتبط، بأحد الأوجه، بعلامة ثانية، تشكل موضوعها، بطريقة تدخل في علاقة مع نفس الموضوع شيئا ثالثا، هو مؤولها، وهذا على نحو ما يوضع شيء رابع في علاقة مع هذا الموضوع، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.(18)

يمثل هذا التوجيه ما يمكن أن يفهم انطلاقا من نظام الأفكار، ذلك أن التركيز على عالم العلامات هو ما من شأنه أن يمنحنا نفسه بواسطة نظامه؛ ومن ثم سوف يكوّن الفاعل «المؤول» سلسلة من القراءات التي يقوم بها القرّاء، عندما يأخذون وقتهم ليتلاءم تأويلهم مع روح كلّ نص من النصوص المقروءة والمدروسة.

يسمح هذا التطبيق بتحديد وضع القراءة ودلالة التعليمات. إن طبيعة العلاقة بين العلامة والمؤول تبرر فكرة قراءة لا تكتفي باستنباط ما يمكن أن يكون موجودا سلفا في النص. لكن يتطلب عمل القراءة هذا تقدما تدرجيا. يتعلق الأمر باستثارة انتظار التلميذ إزاء النص، وتوجيهه صوب الانتباه داخل النص ذاته إلى الإشكال الذي يمثل علة قراءته؛ وإلى منطقة الحجاجي؛ ثم إلى ما يتطلب جهدا للفهم داخل الحجج

مأخوذة في ذاتها؛ وأخيرا إلى ما يدعم، داخل النص، فكرا تدشينيا؛ بالتالي، إعادة توجيه للنشاط الفكري لدى من قرأه، في ما وراء الانتظار والانتباه للنص. ومن ذلك، طرح فريق رافان مسألة اعتبار النص متاهة للمعنى، وفكرة نقطة الالتفاف. لكن، كيف يمكن اعتبارهما شرطين منهجيين للقراءة؟

4- النص باعتباره متاهة ونقطة الالتفاف حول المعنى:

البين ممّا سبق أن معنى التوجيهات، التي من شأنها أن تشجع على القراءة المفتوحة والدقيقة والمثمرة للنصوص الفلسفية بدلا من ادعاء تقديم تقنية لقراءتها فقط، هي تلك التي لا تصف تقنية جاهزة، وإنما يفهم منها أنّ النص ليس معطى، وإنما، هو موضوع فرضيات القراءة. لذلك، فالتوجيهات ما هي إلاّ مجموعة من المحاولات لتشكيل معنى النص، علما أن التماسك المنطقي للقراءة ضروري حتى وإن لم يكن يكفي لضمان حقيقة ومشروعية منطوقه .

فعل القراءة إذاً، بما هو إعطاء الكلمة للمؤلف وقبول الإنصات إليه وعدم التمركز حول الذات، إنّما يتمّ بتعليق الانشغالات المباشرة والقناعات المألوفة. إنّه فعل مواجهة للمجهول وللصعوبات والعقبات التي تسود مسار اقتحامنا قلعة معنى النص. يتعلق الأمر بالدخول في تجربة حوار مثمرة مع أفكاره بناء على يسمّيه فريق رافان فعل القراءة كمواجهة للمجهول وللصعوبة .

يتعلق الأمر هنا بممارسة فعل التأمل بناءً على قراءة النص، بينما الكتابة هنا لا تجعل القراءة مضاعفة فقط، وإنّما هي أيضا أداة لتقليص المسافة بين النص ومعناه وبين فكر القارئ. وإذا كانت القراءة تملكا للنص بوصفه نواة للتفكير، فيجب الاعتراف بأنها عسيرة. لذا، لا يمارس التلاميذ القراءة طوعا، وبخاصّة القراءة الفلسفية التي تتطلب صبرا وعناءً، بل يعتبرون النص الفلسفي مستغلقا يتجاوز فهومهم واهتماماتهم الشخصية. لذلك يجدر بنا أن نجعلهم يفهمون أن قراءة هذا النص لا يجب أن تكون بالضرورة احترافية، لأنّ النص لا يقول لنا إلاّ ما نحن

قادرون على فكّ ألغازه، وبالتالي فإنّ الفهم لا يعطى، وإنّما ينتزع داخل حركة لا نهائية.(19)

أيضا، تمثل فرضية نقطة الالتفاف فرصة للتأكيد على الضرورة المطلقة لإعادة القراءة المتتالية للنص قبل ادعاء التفكير فيه أو قول أي شيء بصدده. كما أنها تبرز أيضا، ضرورة التفكير في الأسئلة وبناءها في علاقة وثيقة بالنص المقترح وليس بنص آخر، إذا ما أردنا أن نساعد التلاميذ أو أن نضيء الطريق للطلبة المترشحين للامتحان، وإلاّ فلا فائدة منها، هذا إن لم تكن ضارة. إنّها لا تمنح التلاميذ وسائل للاشتغال الفلسفي الحقيقي، وقد تصرفهم عنه كلّية.(20)

كذلك تحضرنا بشكل خاص الأسئلة التي تدعو المتعلّم للإدلاء برأيه، بالتالي التعبير عن وجهة نظره الخاصّة بشكل سابق على فعل القراءة. لكن ما يهم فلسفيا هو الحكم المؤسَّس عقليا، والذي يفترض فحصا دقيقا للنص بغاية استشفاف معناه وربما حتى حدوده. وأخيرا، تحترم مسألة «نقطة الالتفاف» فكرة دينامية داخلية للفكر، خاصّة فكرة أنّ النص أثر الفكر الذي هو قيد الاشتغال، والذي يتولّد داخل مسار التفكير الذاتي للمتعلّم. هكذا، تبدو مقولات تصميم النص وتقطيعه غير مرضية، لا توحي للتلاميذ برؤية سكونية للفكر، بل يمكننا القول برؤية صنافية له ذات دينامية تأمّلية خاصّة .

غير أنّه ينبغي، مع ذلك، أن ندقّق لتفادي بعض الانزلاقات: لا توجد ضرورة؛ نقطة التفاف واحدة، أو بؤرة المعنى الواحد داخل نص ما، بل بحسب الأحوال. هنا تكون ممارسة الحكم مطلوبة؛ حيث يقدم النص، مثله مثل لوحة تشكيلية، تعددا للمراكز من خلال إمكانات مختلفة للقراءة حسب النقطة التي يتم التركيز عليها. فلئن كان متعذرا أن نجد تصحيحا نموذجا، فمرد ذلك هو أنّ الصرامة في الفلسفة ليست متوافقة مع الغموض.(21)

أيضا، ليست اللغة الفلسفية وحيدة المعنى، ولا هي مؤسّسة على المواضعات أيّا كانت، وإنّما على العكس من ذلك تبقى منسوجة باللغة الطبيعية التي عادة ما نفكّر

بها بشكل مسبق.(22) من هذا المنطلق، لا تكون القراءة الصارمة هي وحدها الممكنة، كما لا يمكن إنتاجها كنموذج وحيد للتأويل. أكثر من ذلك، يبدو بالنسبة لفريق «فرانسواز رافان» التربوي أنّ هذا ما توضحه مقولة نقطة الالتفاف (واحدة كانت أو متعددة حسب النص وتقطيعه). لهذا تقود الصعوبات التي استقاها فريق «فرانسواز رافان» من أوراق الامتحانات؛ ولعلّ هذه هي نفسها الصعوبات المرتبطة بقراءة النصوص الفلسفية.(23)

إنّ جعل المتعلمين يستشعرون أهمية بؤرة المعنى في النصوص عبر قراءته المتكرّرة وافتراض نقطة التفاف فيه، هو أمر أكثر خصوبة عند الاشتغال مع المتعلمين من طرح أسئلة انطلاقا من فهم المدرس المسبق. لذلك، فإنّ الأفضل يكمن في إيجاد رافعة تسمح بتجاوز مأزق قصور التوجيهات والتعليمات المختزلة للقراءة في الجوانب التقنية .

يمكن أن تكون مسألة بؤرة المعنى هي الاعتراف بالنص بوصفه كلاما يقتضي الدخول معه في حوار ومحاورة فلسفية. ومن شأن هذا الأمر أن يضع النص في مجال الحياة، لأنّ الكلام في ذات الوقت هو اللغة الحية والممكنة في إطار لعبة الدلالة المفتوحة التي يشكلها النص. فأن نتكلم معناه أن نعبر ونتواصل ونبني المفاهيم ونتخيل؛ وبكلمة واحدة: أن نفكر. لذلك، تمنحنا اللغة وسائل التعبير المحايثة لها شرط أن يكون الكلام كلاما فعليا حاملا لقصدية معنى، وليس مجرّد اجترار ميكانيكي نرددها دونما تفكير شخصي ممكن.(24)

إنّ الكيفية التي نستعمل بها النصوص، وكذا المكانة التي نعطيها إياها أثناء فعل القراءة والتحليل داخل الفصل الدراسي، تستتبعان الباقي كله. فمن حيث كونها عناصر أساسية للتعليم الفلسفي، لا تكون النصوص الفلسفية قابلة للفهم على نحو مباشر، لذا فالتلاميذ الذين لا يتعاطون للقراءة يواجهون صعوبات جمة في التعامل معها. إنّ فهم النصوص يفترض تجريب فرضيات مختلفة للقراءة؛ كما يفترض فهمها أن لا يجمد القارئ على طريقة جاهزة من شأنها أن تشيّئه.(25)

بالمقابل، يلزم عقد حوار حقيقي معه، إذ لا يتعلق الأمر فقط بالتفكير في النص، وإنما، بالأخص، بالتفكير معه وفي داخله بأن يجعل القارئ نفسه مسؤولا عن صلاحية النص ومشروعيته. يمكن للأستاذ أن يضطلع بدور الوسيط الميسّر فقط، حيث سيكون محرّضا إيجابيا، يساعد ويرشد ويدفع المتعلّمين للتقدم في الفهم في أفق بلورة وجهة نظرهم الخاصّة. في هذه الحالة، على الأستاذ أن يكون مبتكرا لتمارين الفهم، بحيث يشحذ لديهم ملكة الحكم الضرورية.(26)

خلاصة القول:

يعني اعتبار النص كلاما أنّه يعتمل بداخله معنى تفكير كاتبه الذي هو أيضا يريد أن يفهم ويناقش ما تعرّض له من مسائل، ومن ثم جعل نصه هذا حوارا عبر فعل كتابته وتحريره. ولذلك، يستدعي كلام هذا الكاتب (النص) إنصات قارئه وانتباهه حتى يرسى الحوار الذي سينعقد بينهما بفعل القراءة. ولأنّه من الأكيد أنّ القارئ - التلميذ لن يتابع الحوار مع الفيلسوف «ديكارت» كما فعل معاصرو هذا الأخير، وإنّما سيكتفي هذا المتعلّم بالحوار مع ذاته انطلاقا من ديكارت وبمساعدة من مدرّسه .

يمنح الحوار مع نصوص الفلاسفة عبر فعل القراءة الفلسفية لها الولادة لكلام آخر يريد أن يتعلّم انطلاقا من كلام النص المقروء. وهكذا يشكّل كلام النصوص المؤسّسة والأساسية مصدرا لتفكير المتعلمين وتفكير الأساتذة معا. ولهذا فأن ننصت إلى كلام نص فلسفي معيّن، هو اقتدار على إعطاء الكلمة للذات ما دمنا لا نستطيع حقا أن نفكر لوحدنا، ولا أن نتكلم من دون الآخرين .

يشكل كتاب «القراءة الفلسفية» لفريق «فرانسواز رفان» البيداغوجي مناسبة، ومنبعا، لكلام أصيل، يستطيع أن يتحرّر من الأحكام المسبقة، ومن العادات المستحكمة في قراءة النصوص الفلسفية. لذا، بإمكان هذه القراءة الفلسفية أن تتحقّق بشكل فلسفي كلّما توفرّت الشروط التي تطرّقنا اليها في العرض. لكن، أيضا يلزم تسجيل أنّه لم تعد تكفي المحاذير المدرسية البسيطة لوحدها لتجاوز إخفاق النصائح المنهجية، ما لم يتم الذهاب إلى تلك الجذور التي تؤسس لمثل هذه الممارسة

للقراءة. فلذلك يتطلب الموقف النقدي الذي ينبغي إحلاله محلّ هذه النزعة التجريبية الواثقة في شفافية المعنى القيام بتمارين فلسفية تسمح بتجنّب الموثوقية في التفكير، وبالتالي تفادي القراءات الساذجة.

الهوامش:

(*) استاذ باحث، مفتش مادة الفلسفة

1) يتعلّق الأمر بقراءة في البحث الذي انجزه الفريق التربوي لـ«فرانسواز رافان» حول القراءة الفلسفية للنصوص. يكتسي هذا المشروع البحثي أهمّية بالغة في تعليم الإنشاء الفلسفي لتلاميذ التعليم الثانوي التأهيلي. يقترح هذا البحث استراتيجيات تأويلية للنصوص الفلسفية عبر عمليات الفهم المتعددة المستويات، من شأنه أن يدمجها ضمن مسار تفكير هؤلاء المتعلّمين. أنظر بهذا الخصوص:

-Raffin, Françoise, et autres, La lecture philosophique, la dissertation sur texte, Équipe de recherche en didactique de la philosophie INRP, coordonnée par Françoise Raffin, CNDP, Hachette, Éducation, coll. « Ressources formation », Paris, 1995.

2) Heidegger, Martin, Essais et conférences; édition Gallimard, Paris, 1958, p.5.

3) Ibid, p.6.

4) Derrida, Jaque, L'écriture et la différence; édition Seuil, Paris, 1967, p.166.

5) Derrida, Jaque, La dissémination ; éd du seuil, Paris, 1972, p.227.

6) Derrida, Jaque, De la grammatologie; édition Minuit, Paris 1967, p.82.

7) فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، ترجمة حميد الحمداني، مراجعة الجيلالي الكدية، الطبعة الأولى، منشور مكتبة المناهل بفاس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص 12.

8) Ricoeur, Paul, Du texte à l'action; édition Seuil, Paris, 1986, p.110.

9) فانسون جوف، القراءة، ترجمة محمد ايت لعميم وشكير نصر الدين، طبعة أولى، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2016، ص 43.

10) Raffin, Françoise, et autres, La lecture philosophique: La dissertation sur texte; édition Hachette Livre, Paris, 1995, p.40.

11)) Ibid, p.41.

12) Ibid, p.35 .

13) Ibid., p.39.

14) Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976, p.346.

15) Raffin, Françoise, et autres, La lecture philosophique; op, cit, p.38.

16) Ibid, p.49.

17) Ibid, p.41 .

18) Granger, Gilles Gaston, Essai d'une philosophie du style, édition Armand Colin, Paris ,1968, p.114.

19) Bachelard Gaston, Le droit de rêver, édition puf, Paris, 1973, p.65.

20) Raffin, Françoise, et autres, La lecture philosophique, op, cit, p.44.

21) Ibid, p.43.

22) Ibid, p.45.

23) Ibid, p.49.

24) Ibid, p.53.

25) Ibid, p.54.

26) Ibid, p.55.

المراجع والمصادر:

المراجع بالعربية:

- فانسون جوف، القراءة، ترجمة محمد ايت لعميم وشكير نصر الدين، طبعة أولى، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2016، ص 43.

- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، ترجمة حميد الحمداني، مراجعة الجيلالي الكدية، الطبعة الأولى، منشور مكتبة المناهل بفاس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995.

المراجع بالفرنسية:

• Raffin, Françoise, et autres, La lecture philosophique, la dissertation sur texte, Équipe de recherche en didactique de la philosophie INRP, coordonnée par Françoise Raffin, CNDP, Hachette, Éducation, coll. « Ressources formation », Paris, 1995.

• Heidegger, Martin, Essais et conférences; édition Gallimard, Paris, 1958.

• Derrida, Jaque, L'écriture et la différence; édition Seuil, Paris, 1967.

• Derrida, Jaque, La dissémination; édition Seuil, Paris, 1972,

• Derrida, Jaque, De la grammatologie; édition Minuit, Paris 1967.

• Granger Gilles Gaston, Essai d'une philosophie du style, éd Armand Colin, Paris, 1968.

• Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, tr de Jules Barni, Flammarion, Paris, 1976.

• Bachelard, Gaston, Le droit de rêver, édition Puf, Paris, 1973.

• Ricœur, Paul, Du texte à l'action; édition Seuil, Paris, 1986.

الزمن المحكي

بول ريكور
ترجمة أحمد قاشى

هناك منظوران حول الزمن، متقاطبان، يعرضان نفسهما علينا فترانا نبحث عن وساطات بينهما. من جهة، تستبد بنا التجربة المتعلقة بقصر أمد الحياة تحت أفق الموت، والحال أن هذه التجربة الأساسية ليست صامتة أو خرساء بدلالة أنين الشكوى الذي يعتري كل خطاب حول النظام الوجداني للرثاء و يحشد جماع ثروات النظم الشعري، فضلا عن تفاقم الرثاء هذا بمجمل الحكمة الشعبية التي تصف انسياب الزمن باستعارات غنية عن كل بسط فلسفي .

هكذا تجدنا تقول عن الزمن انه يمضي، ينقضي، ويرحل لنوحي بأن مروره خلسة، بمعنى ما، يحول دون دوام الحاضر. نقول أيضا عن التجارب التي عشناها لتونا انها ولت وباتت في حكم الماضي ويستحيل تعديلها نهائيا، ناهيك عن أن الذكرى، التي تحضنها، مهددة بالتلف جراء النسيان . نقول كذلك ان المستقبل ، المفتوح للرغبة والتوجس ، يظل مريبا رغم ان الأحداث التي نهابها تحصل بسرعة فائقة فيما تأتي تلك التي نترقبها ببطء شديد وأن الآتي سوف يبطل ، لامحا لة ، كل توقع أو حساب . على الطرف النقيض لهذا الترميز الأولي لتجربة الزمن، الذي يمضي في سيرورة وجودية وجيزة للغاية، هناك ترميزية للامحدودية الزمن الكوني، المكرور، الراجع عودا على بدء، بلا كلل، عبر دورات السنين الطوال والفصول والأيام. عن هذا الزمن نقول انه، آسر، أخاذ، يلف الأشياء جميعها. اننا نرمز اليه كما لو أنه ظرف شامخ وثابت، فاذا بنا نقول ان وجودنا يتعين "في" الزمن مشيرين بهذه الاستعارة الحيزية الى حق أسبقية الزمن على الفكر الذي يطمح الى تحديد اتجاهه ومعناه وبالتالي الى الاحاطة به وتطويقه. أكيد ان الأقيسة، التي سوف نتحدث عنها لاحقا، تعبر بالضبط عن

تحكم ما للفكر في هذا الذي يستعصي على الاحاطة به، بيد أن هذه الأقيسة، وهي ذاتها مغالية، تعزز الاحساس بالعظمة الأخاذة التي بها تتفرد وتتباين تجربة محدودية الحياة. قيمة عبارة اللاتكافؤ هذه يتعين علينا أن نستقصيها أكثر عبر استكشاف بعض من الثروات التأملية للطابع الاستعاري المركب لرحلة الزمن واكتنافه.

مفارقة المعيش:

تمثلت معظم المكتسبات العلمية، في ما يخص الزمن الكوني، في احراز وعي يقظ وحاد أكبر بتداخل الأزمنة الذي لايني يعظم . لا ينبغي اغفال أن أقدمية انشاء الكون في الثقافة الغربية مثلا، أيا كانت الطريقة التي بها يتم تصور ذلك، ظلت تقدر لأمد طويل ببضع آلاف السنين، ستة آلاف حسبما كان يدرس أحيانا . بات تاريخ تجاوز هذه الحدود، نفسه، مثيرا للشغف ذلك أن أفضل معرفة بالعصور الجيولوجية قد حددت، بالكاد، أقدمية موثوقة للأرض منذ قرون قليلة فقط. ولقد حملنا اكتشاف الحفريات على احالة ظهور الحياة الى ماض سحيق، أما فيما يخص أصل الجنس البشري فنحن لا نفتأ نعود بتاريخه القهقرى على دركات سلم زمني يعد بملايين السنين. أما من جهة المدد المتراكزة التي تندرج ضمنها أصول البشر والحياة والأرض ونظامنا الشمسي فقد باتت تستسلم لمقاييس الزمن الفلكي الذي يقدر بسنوات ضوئية. وهكذا يتضاعف مفعول التجربة المباشرة للامحدودية زمن آسر.

بيد أن هذا الاختلاف بين الزمن البشري والزمن الكوني لا يعبر عن نفسه بحدود رقمية وحسب بل ويكشف عن مظهر نوعي يمنح اللاتطابق بين ذينك الأفقين دلالته القصوى.

دعنا نعود الى ظاهرة مرور الزمن في لحظة لا تدوم. مفهوم اللحظة هذا يكتسي دلالتين متباينتين ومتنافرتين تبعا لتموقعنا في أحد المنظورين . فليس قوام اللحظة في منظور الزمن الكوني، السابق على الوعي البشري وبنفس المعنى على الشهادة، سوى قطيعة ما نجريها داخل سيرورة متابعة الحركة أو على الأرجح، داخل تقلبات تجري في عمق الأنظمة الديناميكية. أن نتحدث عن قطيعة ما يعني أن نقول ان أي

لحظة يمكن أن تكون هي "الآن"، كنقطة بلا امتداد على خط الزمن. والحال، انه كي يكون هنالك حقا "آن" وجب أن يكون معاشا من قبل وعي يتمثله كسيرورة انتقال المستقبل باتجاه الماضي عبر حاضره . هنا يكمن اللاتناسب بين الزمن الكوني والزمن المعيش = في هذا الفرق بين الزمن الكمي والزمن النوعي أو لنقل، قصد الايجاز، بين زمن بدون حاضر وزمن له حاضر. يمكن اذن أن نمنح شكل مفارقة لاستحالة القابلية للقياس هذه = تنبثق مسألة دلالة الزمن بالذات من قلب الحاضر الحي، باحتباساته واندفاعاته، في أقل المدد شأنا، وبعبارات كمية تلك المتعلقة بوعي ممتد بين ولادة وموت. يمكننا توسيع مدى الذاكرة، عن طريق التخيل، الى درجة يضاهي معها عظم الزمن الفلكي و نبسط مدى التوقع الى حد يدرك معه نهاية محتملة للكون. لكن، علاوة على أن الخيال ينكشف مغمورا بالإفراط في السمو، كما في تجربة التعالي حسب كانط ، سوف نواجه دوما نقصا بين ذاك الماضي وهذا المستقبل الفائقين لكل حد، نقصا يتعلق بالتجربة المحورية للزمن المعيش الذي يند عن تمثل الزمن الكمي. انطلاقا من ظاهرة اللاتناسب هذه يمكننا تقدير قوة البنى الرمزية التي، بتوسطها بين الزمن الكوني والزمن المعيش، تشكل ما يحق لنا تسميته بالتجربة الثقافية للزمن.

يتعين علينا أن نعود الى الأسطورة و الزمن الأسطوري كي نكون فكرة عن مزاولة الوساطة الجبارة هذه. تستحضر الأنتروبولوجيا الثقافية بالحاح ما يدعوه جورج دوميزيل ب " الزمن الكبير" الذي يقوم بوظيفة ضبط زمن المجتمعات والناس، المنتمون الى جماعات بشرية ، قياسا على الزمن الكوني، عن طريق اجراء تقطيع وحيد وشمولي للزمن، هكذا تجد الدورات ذات المدد المختلفة و الدورات السماوية الكبرى و المعاودات والتواترات البيولوجية وإيقاعات الحياة الاجتماعية نفسها منظمة الواحدة تجاه الأخرى، بالتالي يعبر الطقس الأسطوري ، خلال دوريته، عن زمن ايقاعاته أكبر من ايقاعات سيرورة الفعل المألوف ويمنح تمثلات الطقس هذا اضافة تقطيع عملي.

لن أعود ثانية الى مسألة الزمن الأسطوري هذه التى شكلت سابقا موضوع دراسة تحت اشراف اليونسكو(المقصود هنا ندوة الثقافات و الزمن، نظمت سنة 1975)، بل سوف أتفحص مباشرة مسائل البنى الرمزية التي يمكننا موضعتها، بإيجاز، عند نقطة تحول وانقلاب الميتوس و اللوجوس. هذا المستوى المتوسط هو الذي يمكننا أن نموضع فيه البنى الزمنية التي يسميها الفيلسوف كريستوف بوميان فلسفات الزمن (كرونوزوفيا) تمييزا لها عن سجلات التوقيت (الكرونوغرافيات) التي تختلط بها على كل حال.

فلسفات الزمن و تقويم الزمن:

تتشكل معالم تصنيف ما للزمن، بإخضاعه أقسام التاريخ لحقب كبيرة، لعهود أو عصور، في سياق أحداث يمكن أن نقول عنها انها تكون عصرا بقدر ما تسند اليها قيمة تأسيسية . إن أكثر التحقيبات قدما تنسب هذه الأحداث المؤسسة للتاريخ الى نفس الأفعال المنشئة للكون وذلك ضمن منظور أسطوري .

بعدئذ تحل التحقيبات السياسية محل التحقيبات الدينية حاملة معها في آن بصمة الزمن الكوني. الأمر الذي ينكشف لنا سواء تأملنا الفرق بين العصر الذهبي وبين العصر البرونزي و العصر الحديدي أو تأملنا التصنيف الى أربع ملكيات كما تكشف عنها أطراف تمثال النبي دانيال حيث الرأس من ذهب والذراعان من فضة والوركان من البرونز والساقان، جزئيا، من حديد وصلصال. في ما بعد، سوف يقسم القديس أوغسطين تاريخ البشرية الى ستة عصور يناسب كل عصر منها، في اعتباره، أحد أيام الخلق و طورا من أطوار الحياة قبل الأحد الأبدي للأزمنة الأخروية. لئن كان هذان التحقيبان يرصدان زمنا خطيا فإن التحقيب الخلدوني ينطبق على زمن دائري يتطابق فيه تزامن الكواكب وعصور السلالات الحاكمة وأطوار الحياة البشرية. هذه التحقيبات النصف لاهوتية والنصف سياسية سوف تنمحي من الذاكرة الأوروبية عند نهاية العصر الوسيط، غير أن الحاجة الى التحقيب سوف تبقى حاضرة في كتبنا المدرسية الى اليوم . مهما يكن من أمر فقد استدعى مفهوم النهضة تحقيبا يسوغ كل تجديد باستحداث العصر الاغريقي-الروماني القديم. أما فكرة التقدم، التي لا

تعنى على ما يبدو الا بالزمن الخطي وحده، اذ تكشف عن تحقيبات جديدة، فهي بالإضافة الى احداثها قطيعة كبيرة بين أزمنة قديمة و أخرى حديثة أو "معاصرة "، تسقط على الزمن البشري تاريخا عالميا بات، من فولتير الى هيجل، يقسمه الى عهود ملكية أو ممالك (الشرقي ، اليوناني ، الروماني ،الجرماني حسب هيجل).

تتمثل الوظيفة المحورية لفلسفات الزمن هذه في اعلاء زمن فائق للبشر وجعله يسمو على حياة الأفراد العابرة بل وحياة الشعوب وسلالاتهم الحاكمة الزائلة وجعله وسيطا، بطريقة أو بأخرى، بين الزمن الكوني والزمن البشري .

اختلطت الكرونوغرافيا بفلسفات الزمن غير أنها أخلفتها لكونها تمثل مشروعا للوساطة أكثر جوهرية من حيث كونها تعبيرا بيانيا أي ادراجا للزمن البشري في الزمن الفلكي. ادراج يقوم على ابداع زمن ثالث، زمن روزنامي، تقويمي. يوسعنا، بكل تأكيد، أن نتمسك بتنوع واختلاف التقويمات الزمنية، بيد أننا نستطيع أن نتبين بعض الخطوط المشتركة التي تسمح بالحديث عن هذا الزمن الثالث كزمن روزنامي. هذه الخطوط جميعا تشكل مقياسا لحساب الزمن أي نوعا من حدث مؤسس يفترض أنه يفتح عهدا جديدا (ميلاد بودا أو المسيح، الهجرة، قدوم ملك أو عاهل ما) يعين الزمن المحوري الذي انطلاقا منه يمكن تأريخ الأحداث، انه نقطة الصفر في حساب الزمن.

من هنا يرتبط الزمن الكرونولوجي بالزمن الفلسفي لكنه ينفصل عنه بإقامة محور استدلالي يمكن انطلاقا منه عبور الزمن في كلا اتجاهيه، من الماضي الى الحاضر ومن الحاضر الى الماضي، إن حياتنا الخاصة تشكل جزءا من هذه الأحداث التي نمعن النظر فيها صعودا أو نزولا . أخيرا، إننا نضع جدولا لوحدات القياس نهتدي به للدلالة على الفواصل الثابتة القائمة بين معاودات الظواهر الكونية: أيام، شهور، سنوات. الزمن التقويمي بنية رمزية للوساطة بالمعنى الذي يكون فيه مدرجا، من جهة، في الزمن الكوني، على قاعدة المعارف الفلكية، ومدرجا، من جهة أخرى، في التجربة الانسانية على قاعدة أحداث مؤسسة تنتمي الى الذاكرة الجماعية و تشكل موضوعا للاحتفاءات التذكارية .

التاريخ والرواية:

مع الزمن التقويمي نكون قد ولجنا في الزمن التاريخي بقيمته المزدوجة = زمن الأحداث الواقعة فعلا وزمن الخطابات التي تروي تلك الأحداث نفسها. يبدو، من الوهلة الأولى، أن لبسا مزعجا يكتنف لفظة التاريخ ذاتها اذ أنها تحيل معا، في لغات شتى، على الأشياء المتحققة وعلى الانشاءات النظرية التي يصوغها المؤرخون بشأنها. ان التسويغ الذي سنقدمه لهذا اللبس البادي سوف يقودنا الى صلب التجربة الثقافية للزمن. من جهة ، يمثل الماضي بما هو ماضي أفعال (ومعاناة) بشر مثلنا، وهي آثار تتطلب انقاذها من النسيان بقدر ما أنها تستلزم روايتها. على أنه لا يبقى من هذه التجارب الماضية سوى الآثار التي يجعلها المؤرخ في مرتبة الوثائق بتجميعها وانتقائها وانتقادها، أما الماضي، في حد ذاته، فيبقى هو المغيب، المتوار، في التاريخ .

من جهة أخرى، لئن أردنا أن نتساءل عم يربط الرواية التاريخية بجزء ما من الماضي فانه يتعين علينا أن ننطلق من أن تاريخ المؤرخين لا يشكل نسخة محاكية للماضي، ذلك لأنه يستحيل، بداهة، مقارنة النسخة المفترضة بالأصلية الغائبة، لكن مع ذلك تريد انشاءات سلاسل الأحداث، المترابطة فيما بينها بأسباب أو علل، لنفسها أن تكون بمثابة اعادة تشكيل لما جرى. ان هذه الرابطة القائمة بين الانشاء العالم (بكسر اللام) وبين اعادة تشكيل سلاسل الأحداث هي ما يميز التاريخ منظورا اليه كأحد البنيات الرمزية الرائدة للتجربة الثقافية للزمن. أن تستحضر الماضي فذلك يعني أن تقيم له أيقونة ليست أبدا، بالنسبة اليه ، بمثابة نسخة طبق الأصل بل أنموذجا معينا فحسب، بحيث تقوم الرواية المقترحة مقام هذا الغائب عن التاريخ الذي هو الماضي وتسد مسده. علاقة القائمقامية والنيابة هذه ملازمة لقصدية المعرفة التاريخية. انها تبرر الدلالة المزدوجة لكلمة التاريخ المذكورة أعلاه. والحال أن ازدواجية معنى لفظة تاريخ تترادف وازدواجية مماثلة تتصل بلفظة الزمن في عبارة الزمن التاريخي، اذ يوجد من جهة زمن معاش جماعيا من طرف أناس، في ما مضى، ومن جهة أخرى ينكشف زمن الرواية المنسوجة حوله. إن الزمن التاريخي، بالمعنى الأول للكلمة، أوسع وأفسح من زمن البشر من غير أن يتساوى والزمن الكوني؛ انه

زمن الشعوب والأمم وعموما الكيانات الاجتماعية المستديمة أكثر من حيوات الأفراد. فالتاريخ لا يهتم بالأفراد الا بقدر ما ينظر اليهم استنادا الى الطبيعة والى تحولات مجتمع معين والى زمن ومكان خاصين.

من أجل التشديد على حقيقة هذا الماضي الغائب ينبغي أن نلاحظ أن تأريخ الأحداث، المنسوبة للحدث الذي ينشئه العرض التاريخي، يجري داخل الزمن التقويمي ذاته. هذا الزمن التاريخي هو رابطة الزمن المتضمن في سيرورة سرد الأحداث. ذلك أن عملية الحكي تستغرق بالفعل وقتا معينا بل وتنظم الزمن على وجه الخصوص . فالرواية فعل تصويري ينشئ ، انطلاقا من سلسلة متوالية بسيطة ، أشكالا زمنية منتظمة في مقولات عصية. هذا الزمن المصور مبنين بواسطة حبكات تركب المقاصد والنيات والأسباب و المصادفات. انه زمن يطابق زمن شخصيات الرواية الذي يتم حبكه في آن واحد، ان صح القول. هكذا تمنح(بضم التاء) شخصيات التاريخ هوية فريدة من نوعها أي هوية روائية فيصبح بالإمكان وصل طرفي الزمن التاريخي أحدهما بالآخر. تستطيع الرواية، بعدئذ، أن تكسب الكيانات التاريخية، أي الشعوب والأمم وكذا الجماعات المتماسكة من أي نوع، هوية روائية مضاهية لهوية شخصيات روائية ما . هذه الجماعات تتحول الى أبطال جماعيين (و الضحايا أيضا) لحبكات تجري أطوارها على سلم الزمن التاريخي. بين زمن الأحداث الواقعية وزمن الرواية التاريخية توجد علاقة الترميز ذاتها ، تلك التي تجعل من التاريخ المحكي صورة محاكية للزمن المفقود وقد أضحى مغيب(بضم الغين) التاريخ. هكذا يحل التاريخ المسرود محل التاريخ المعاش جماعيا.

قوة الحاضر:

من هذا الزمن التاريخي، المعاش والمحكي في آن واحد، يمكننا الرجوع الى الزمن الفردي الذي انطلقنا منه تحت تأثير الرثاء وقصائد الغناء. هذا الانتقال (الى الزمن الفردي) يتأتى لنا من خلال الملاحظة التالية = الجماعات التاريخية ، رغم كونها لا تنحل في غبار من أفعال وردود أفعال، غير أنه يستحيل أن تتحدد وتتعين بمعزل عن الأفراد الذين هم شركاء فيها، أي الذين يشتركون فيها بطريقة تخص شخصيات

رواية ما من حيث تفردها. هذه الرابطة المخصوصة بين المجتمع والفرد تلزم عنها رابطة مماثلة بين زمن جمعي و آخر فردي. كذلك، بقدر ما يتأتى تطبيق مفهوم الهوية الروائية، بالمماثلة، على الأفراد والجماعات التاريخية بقدر ما تنطبق، تماثليا، هي الأخرى، بنية الحاضر، الحبلى بالماضي القريب وبالمستقبل الوشيك (في الذاكرة والحنين من جهة وفي التطلع و الأمل من جهة أخرى)، على الزمن الجمعي والزمن الفردي.

يمكن اعتبار الزمن التاريخي بمثابة صلة وصل بين ما يسميه الفيلسوف الألماني رينهارد كوزيليك بين أفق الانتظار وبين فضاء التجربة. اذ ينبغي ان ندرك أن المقصود بفضاء التجربة هو المجمل الكلي للإرث المتداولة عبر التقليد في الحاضر التاريخي فيما يدل أفق الانتظار على سيرورة انبساط التطلعات و الآمال التي تستدرج المستقبل إلى الحاضر. يكون فضاء التجربة ضيقا وهزيلا حيثما كانت الاراث متخثرة، متحجرة ، بورا، كما أن أفق الانتظار يمكن أن يقترن، في الأمد القريب، بالتدبير اليومي للوقت أو يوارى، تقريبا، الى ما لانهاية خلف يوطوبيات البعث والصفح الجميل والاعادة. والحال، يلاحظ الفيلسوف، أننا لا نملك أن نشتق أفق الترقب و الانتظار من فضاء التجربة. ففي الحاضر وحده تتقاطع سيرورة انتظام الماضي في فضاء التجربة مع انبساط المستقبل في أفق الانتظار. بيد أن التبادل لا يكون مخصبا، هنا، الا اذا شكل الحاضر ذاته قوة مبادرة (كان نيتشه يتحدث بهذا المعنى عن "قوة الحاضر").

هذه البنية الثلاثية - أفق الانتظار، فضاء التجربة، المبادرة – هي ما يناظر بدقة تشكل الزمن الفردي في الراهن الحي. فلقد تحدث القديس أوغسطين، في الجزء العاشر من "الاعترافات"، عن الزمن باعتباره يتولد عن ثلاثية الحاضر، "فحاضر الماضي – يقول- هو الذاكرة، وحاضر الحاضر هو الرؤية، وحاضر المستقبل هو الانتظار والترقب". فـ"آن" الماضي القريب و"آنف" المستقبل الوشيك يترسخان معا في قوة الحاضر التي يرمز اليها باليقظة والانتباه ويعبر عنها، إجرائيا، بالقدرة على المبادرة الى القيام بشيء ما في مجرى الأشياء . هذا التناظر بين بنية الزمن التاريخي وبنية الزمن الفردي يمكن أن يقرأ من وجهتين. يجوز أن تفهم أولاهما كاستبطان للطريقة

التي بها تتموقع جماعة بشرية ما داخل الزمن التاريخي وثانيتهما كإسقاط وتعميم للحاضر الثلاثي المتصل بالروح الفردية. على أن ما يبرر القراءة المزدوجة هذه هو التماثل القائم بين الهوية السردية الشخصية وبين الهوية السردية الجماعية التي تعكس بدورها التوازي بين الحبكة والشخصية على مستوى الرواية التاريخية ورواية السيرة الذاتية.

تنتهي تحليلاتنا بهذا الصدد بنهاية هذا المسار، فلقد انطلقنا من شكوى الشاعر وهو يرثي رحلة الزمن واستنزاف النسيان وكذا الانتظارات الخائبة، وعارضنا رثاء الوعي الشقي هذا للزمن الشخصي بتأملات النظام الفلكي وزمنه الفائق الحدود. لم نرأب الصدع بل اكتفينا بالطواف عبر سلسلة من تأملات تعرض علينا اجتيازا هادئا للفاصل القائم بين زمن الأساطير العظيم و عهود ومراحل فلسفات الزمن والزمن التقويمي المداري والزمن التاريخي المتجاوز للأفراد وأخيرا الزمن الفردي منظورا اليه كحد أقصى لاستبطان كل هذه الأزمنة التي ترمز، بمستويات متدرجة، الى الزمن الكوني الهائل. فالشكوى، هنا، لم تفند بل عوضت فقط بتجربة المبادرة واليقظة والانتباه التي تشكل قوة الحاضر. هكذا تمكنا، من خلال عنصر اللغة ، الثاوي في بنياته الرمزية، من تتبع سيرورة التشكل التدريجي للتجربة الثقافية للزمن.

(المرجع: عن رسالة اليونسكو، مداخلة بول ريكور، بالجامعة الدولية للفلسفة، باريس، 1984.)

سَطوَةُ المَفاهِيم

محمد الهلالي

المنهج:

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 الغزالي، 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.

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.

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 Zamenhofالتيسير 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).

الفلسفة والصحافة:

مارس العديد من الفلاسفة العمل الصحافي، لذلك يمكن الحديث عن "فلاسفة صحافيين". وتميزت ممارستهم الصحافية بالانحياز للعدالة الاجتماعية وبتوظيف المعرفة والمفاهيم ومناهج البحث والتحليل. وكان الاهتمام الفلسفي بالصحافة يحيل على الاهتمام بالأحداث اليومية الراهنة. وكان هيجل قد عبر عن أهمية هذا الاهتمام

بقوله: "تشبه قراءة الجرائد صلاة الصباح". كان التفكير في الأحداث اليومية الراهنة يستهدف فهم وضبط ما يحدث، أي الأحداث التي تتحول إلى أخبار.

وقال كارل كروس في هذا الصدد: "لما يُضفي الكاتبُ طابع الأبدية على واقعة يومية معينة، فإنه لا يُعرّض الأحداث اليومية الراهنة للخطر، لكن الكاتبَ الذي يحوّل الأبدية إلى حدث صحفي فسيحظى باعتراف النخبة المثقفة به".

كانَ تصورُ الفلاسفة للعمل الصحافي إيجابيا في البداية، حيث لم تكن قد برزت بعد هذه الخصومة الحادة بين المثقفين ووسائل الإعلام. هذه الخصومة التي تجسدت بوضوح في موقف كل من بورديو ودولوز من عمل وسائل الإعلام.

احتج بورديو على إصدار الصحافيين لأحكام تبسيطية عن مؤلفات فكرية، وساهم بذلك في رسم خط فاصل ما بين مهمة الصحافي (فيما يتعلق بالثقافة) ومهمة المثقف المتخصص. وأدى موقف بورديو إلى ترسيخ الجامعة كمكان طبيعي للبحث، وهو الأمر الذي حجب الوجه الآخر للجامعة والمتمثل في ضحالة جزء كبير من الأبحاث الأكاديمية وسطحيتها وعدم نزاهتها. وساهم أيضا في جعل اليسار في الجامعة يتبنى موقف اليمين فيما يخص مرجع مشروعية البحث.

وقال بورديو عن هذه العلاقة: "يلاحظ الصحافيون بكثير من الاستمتاع تهافت الجامعيين على وسائل الإعلام" للاستفادة منها بالدعاية لما يكتبون. ويضيف أن هذا الأمر يشهد على عدم تمتع الكتاب والفنانين والمثقفين "باستقلالية ذاتية".

ارتبط العديد من الفلاسفة بالصحافة كل حسب منظوره لعلاقة الصحافة بالفلسفة. فديدرو، مثلا، كان من أنصار جعل الفلسفة منتشرة على أوسع نطاق، وارتبط بالصحافة من خلال مقالاته في الإنسكلوبيديا. كما نشر ألان (إميل شارتييه) مقالات صحافية فلسفية عديدة في مختلف المواضيع المرتبطة بالأحداث اليومية الراهنة. وكان ألبير كامو كاتبا وفيلسوفا وصحافيا. وكانت لسارتر علاقة خاصة بالصحف والمجلات. ونشر فرانسوا شاتليه (مؤرخ الفلسفة وأحد المساهمين في تأسيس الكوليج الدولي للفلسفة)، عدة مقالات في جريدة لوموند ومجلة نوفيل

أوبسيرفاتور, وفرضتْ شخصية الفيلسوف الصحفي نفسها مع مورس كلافيل في منتصف السبعينيات من خلال مجلة نوفيل أوبسيرفاتور، وهو أستاذ الفلسفة في الثانوي ومؤلف العديد من المؤلفات في الأدب والفلسفة والسياسة، وكان يكتب تأملات حرة حول الأحداث اليومية الراهنة، وشكل مرجعا ونموذجا للفلاسفة الجدد.

ولكن الشخصيتين الفلسفيتين البارزتين في مجال علاقة الفلسفة بالصحافة هما كارل ماركس وميشيل فوكو. فلقد مارسا فعلا الصحافة، وأثرا من خلالها على الفكر والواقع في نفس الآن. وتحولت تجربتهما الصحافية إلى موضوع مساءلة وتفكير.

كارل ماركس الصحافي: مارس ماركس العمل الصحافي بشكل مكثف، وهو العمل الذي يتم تجاهله بل واحتقاره من طرف المتخصصين في العلوم السياسية والفلسفة الذين اهتموا بفكره. إن المهنة الوحيدة التي مارسها ماركس في حياته هي مهنة الصحافة. لقد كتب مقالات صحافية وأسس صحفا وأشرف على إدارتها، وكان حقل أبحاثه هو المجال الصحافي والتوثيق الاقتصادي والتاريخي والنقاشات البرلمانية. وكان بالدرجة الأولى صحافيا سجاليا يفضل الكتابة ضد خصومه (ضد هيجل وبرودون وسترنر...)، وكان يقوم بهذا العمل الصحفي انطلاقا من جهاز مفاهيمي فلسفي. وكان ماركس يتقن عدة لغات منها اليونانية واللاتينية والألمانية والإنجليزية والإيطالية وتعلم الروسية أيضا. صدر أول مقال لماركس بتاريخ 1842 حول "حرية الصحافة في بروسيا". وكان دخلُه الوحيدُ المنتظمُ هو الدخل الذي كان يحصلُ عليه من الجريدة الأمريكية الشهيرة "نيويورك تريبيون"، التي كان هو مراسلها الأوروبي. ولقد عاش ماركس طيلة حياته مهاجرا بدون أية جنسية.

ميشال فوكو الصحافي: اشتهر فوكو كصحافي بفضل تغطيته الصحافية لتمرد الشعب الإيراني الذي اندلع سنة 1978، والذي تمخض عنه قيام الجمهورية الإسلامية. وتتكون تلك التغطية الصحافية من تسع مقالات أنجزت من 16 إلى 24 سبتمبر ومن 9 إلى 15 ديسمبر 1978. ولما سيطر رجال الدين على الحكم في إيران التزم فوكو الصمت حول هذه التجربة. ولقد تعرضت مقالاته لانتقادات عديدة.

لكن أهم شيء في ممارسة فوكو للصحافة هو ربطه لهذه الممارسة بالتفكير الفلسفي في الأحداث اليومية الراهنة، واعتباره الفلسفة صحافة راديكالية، وهي الفكرة التي عبر عنها بوضوح بقوله: "أعتبر نفسي صحافيا، في حدود أن ما يهمني هو الأحداث الراهنة اليومية، أي ما يحدث حولنا، ما يجعلنا نحن هم نحن، ما يحدث في العالم. كان أساس الفلسفة قبل نيتشه هو الأبدية. لم يكن الفيلسوف يعرف قبل فلسفة نيتشه إلا الزمن والأبدية. لكن نيتشه كان يعشق الأحداث الراهنة اليومية. أعتقد أننا نحن الذين نصنع المستقبل، فالمستقبل هو الكيفية التي نحوّل من خلالها الحركة والشك إلى حقيقة. إذا أردنا أن نتحكم في مستقبلنا فعلينا أن نطرح سؤال الراهن، أي سؤال ما يحدث الآن، لهذا السبب أعتبر أن الفلسفة هي صحافة راديكالية". (فوكو، أقوال وكتابات، الجزء الثاني، النص رقم 126، ص 433، غاليمار، 1994).

العقلانية:

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 التمييز 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".

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؟

العلمانية والإسلام:

تواجه مسألة العلمانية (والمقصود بالعلمانية اللائكية) في بلاد المسلمين تعتيما كبيرا وسوء فهم أضرّ بمعناها ومسارها. فبالإضافة إلى ترديد البديهيات اللاتاريخية مثل "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" و"إمكانية العودة لإسلام السلف" و"اختلاف الإسلام عن المسيحية فيما يخص العلمانية" وهو الأمر الذي تكذبه كل الأزمنة والأمكنة إلى اليوم، هناك جهل بتاريخ العلمانية والشروط التي أفرزتها وارتباطها الشديد باحترام الأديان وحرية الاعتقاد وتحرير المواطنين من تسلط فئة باسم الدين.

فالهدف الأساسي والوحيد للعلمانية هو احترام قدسية الدين وضمان حرية الاعتقاد وتعدد الأديان وتعدد المذاهب داخل نفس الدين وتعدد القراءات والتأويلات لنفس الدين. لذلك فمسألة العلمانية في الإسلام هي الصيغة الأخرى لمسألة السلطة في الإسلام، هل يجب أن تكون دينية أم مدنية، وهل البشر حين يحكمون باسم الله يحكمون بما أنزل الله وكما أنزله الله أو يحكمون بما فهموه من كلام الله وفق ما ينسجم مع نقصهم البشري ومصالحهم ومنافعهم؟

لقد سبق للشيخ مصطفى عبد الرازق أن أثار هذه المسألة من منظور ديني وفقهي في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم". مما يعني أن هدف الدولة الدينية هو ترجمة تصورات سياسية لفئة أو شخص وتحويلها إلى عقيدة تفرض باسم الله على أنها هي الدين ذاته في الوقت الذي لا يتعلق الأمر إلا بمنظور مذهبي صرف يترجم تأويلا شخصيا أو فئويا للدين، أي تحويل الدين إلى إيديولوجية سياسية لها طابع القداسة.

لا تتناقض الدعوة إلى العلمانية في بلد مسلم مع الإسلام كما أنها لا تنبع فقط من استغلال كل من السلطة والأصولية الدينية للدين سواء في حالة تحالفهما أو تناقضهما.

ترتكز العلمانية على أسس أساسية وهي: حياد المدرسة، حياد القانون، وفصل المؤسسات الدينية عن الدولة. الشيء الذي يعني أن العلمانية لا شأن لها بالحجاب، مثلا، لأن هذا الأخير يدخل ضمن المسألة الأمنية لما يتعلق الأمر برفض الحجاب أو قبوله في الوثائق التي تثبت الهوية، كما أن عدم الفصل بين الجنسين لا يتعارض مع العلمانية، ففي فرنسا، على سبيل المثال، تعايشت العلمانية حتى الستينات مع الفصل بين الجنسين في المدرسة.

لكن العلمانية لا تقبل وجود جماعة لها هوية مستقلة ومغلقة تحولها إلى أمة داخل الأمة، ذلك أن العلمانية تتطلب وجود أمة واحدة موحدة، وعدم وجود وسيط بين الدولة والمواطنين، ومن جهة أخرى، فالدولة العلمانية تميز بين التجمع الديني والتجمعات العادية، فالأول يحظى بتعامل خاص لأنه يتعلق بالعبادات التي هي تعبير عن حرية الاعتقاد المقدسة، وتضمن الدولة العلمانية حرية الاعتقاد للجميع وحرية تنظيم الشأن الديني، وهذا يتضح من توفر العبادات الدينية على أماكن مخصصة شرعيا لهذا الشأن، بل إن العديد من هذه الأماكن هي ملكية للدولة، إذن، لا تتعارض العلمانية مع الديانات وإنما تتعارض مع لسلطات الدينية التي تريد أن تتحول إلى سلطة سياسية تفرض نفسها على الشعب.

كان هناك ارتباط وثيق ما بين الدين والسياسة منذ القديم. ففي اليونان القديمة وروما كان هناك تداخل بين وظائف الحاكم السياسي ومهام رجل الدين. لكم في الدين اليهودي كان هناك تمييز واضح بين وظائف الملك ووظائف رجل الدين، وكرس المسيح هذا الأمر بإقامته تعارضا بين الله والقيصر، وأقامت المسيحية التي أصبحت ديانة الإمبراطورية الرومانية سنة 380 ميلادية نموذجا للحكم السياسي الذي تمايز فيه مدينة الله عن مدينة الدنيا.

وفي القرن الخامس عشر والسادس عشر حدثت تحولات جذرية في أوروبا نتيجة "الإصلاح والنهضة"، حيث كانت إحدى النتائج هي انقسام المؤمنين المسيحيين إلى فئة تؤمن بوساطة الكنيسة بين افرد والله، وفئة أخرى تفضل العلاقة المباشرة بين المؤمنين وخالقهم انطلاقا من الاطلاع المباشر على النصوص المقدسة. لذلك لم تعد الشرعية الدينية كافية في فرنسا مثلا منذ سنة 1789 لاستمرارية الملكية في السلطة. وكان أول تعدد ديني يفرضه الواقع هو تمتع البروتستانتيين بـ"إعلان التسامح" مع معتقداتهم وعباداتهم وعدم تعرضهم للاضطهاد منذ سنة 1787، والاعتراف بديانة اليهود في نفس الفترة.

وفرض هذا الوضع استحالة احتكار رجال الدين الكاثوليكيين للسلطة السياسية وتحولت هذه الأخيرة إلى سلطة مدنية محايدة دينيا. وتجلى هذا التحول في "انتقال مصلحة تنظيم الحالة المدنية" سنة 1791 من رجال الدين إلى موظفين مدنيين، وتكريس حرية الاعتقاد، وتحديد هوية الفرد وحقوقه خارج المعيار الديني، ولم يعد أساس السلطة دينها وإنما أصبح الأساس سياسيا، ولم تعد شرعية الملك تقوم على الدين وإنما أصبحت تقوم على الأمة.

ولقد ظهرت كلمة "لائكية" بالفرنسية لأول مرة في قاموس "ليتري" سنة 1877، وسُنت عدة قوانين بين سنة 1881 و1886 تؤسس التعليم الأولي العمومي المجاني الإجباري والعلماني والذي تم تخليصه من المدرسين الدينيين كما تم حذف التعليم الديني من المدرسة العمومية، وأُخضع الشأن الديني لنظام الجمعيات، وأصبح تنظيم الجنازات مدميا وتحولت المقابر إلى مجال مدني كذلك.

أما في تركيا، كنموذج آخر لتطبيق العلمانية بطريقة إرادية وسلطوية من أعلى هرم السلطة نفسها، فلقد صوتت "الجمعية الوطنية التركية الكبرى" سنة 1924 في عهد كمال أتاتورك على عدة قوانين ألغت آخر بقايا الإمبراطورية العثمانية، حيث ألغت نظام الخلافة، ووحدت التعليم، وأغلقت المدارس القرآنية، وألغت وزارة الشؤون الدينية وفرضت الأبجدية الأوروبية، وفرضت التقويم المسيحي وحددت يوم الأحد كيوم عطلة بدل يوم الجمعة.

إن قيام العلمانية في أوروبا عموما، وفي فرنسا على وجه الخصوص تم بطريقة تدريجية على مدى أكثر من قرنين من الزمن، ويتبين مما سبق أن المسلمين في حاجة ماسة للعلمانية لتحقيق احترام الاختلافات المتنوعة بصدد فهم الدين وتقعيد التعدد الذي يشكل غنى كل دين وشرط حرية التدين والعبادة. فالعلمانية لم توجد في البداية لتنظيم ديانات عديدة في بلد واحد، وإنما وجدت لتنظيم الاختلافات بين مؤمني نفس الدين ولاحترام الديانات الأخرى الموجودة داخل نفس البلد ثانيا.

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.

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.

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 ماضيًا 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.

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.

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 (أوميرتا 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.

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.

عُقدَةُ النّقصِ:

حظي مفهومُ العقدة النفسية (الذي أبدعه الطبيب تيودور زْيهين) 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.

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).

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.

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 ه) 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 يحبونهم 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.

رواد التربية

جون جاك روسو

الأحلام الوهمية للبيداغوجي

ميشال سويتار

ترجمة: محمد المعزوزي

فتح جان جاك روسو الثورة الكوبرنيكية (التربوية) بأطروحته حول التربية، التي وضعت الطفل في قلب العملية التعليمية. وعلى الرغم من أنه لا يزال متربعا على عرش تيار التعليم الجديد فإن عمله لم يتوقف عن إثارة العديد من المفارقات .

بكتابه "إميل أو التربية" المنشور سنة (1762) أشر جون جاك روسو(1712-1778) على بداية حدوث قطيعة ثقافية ساهمت في تحرير التربية، ومن خلال وصفة مواطنه جوهان بستلوزيJohann Pestalozzi فان روسو (الذي كان يقطن بمدينة جنوة الايطالية) قد «أعاد الطفل لنفسه والتربية للطفل وللطبيعة الإنسانية. وعند انغماس كانط Kant في قراءته نسي تجواله اليومي المقدس والمتابعات القضائية التي كان روسو ضحيتها الى حد أن كلا من القوى السياسية والكاثوليك والإصلاحيين اعترفوا بالتحول العميق الذي أحدثه المؤلف في تفكيرهم .

بالفعل، اعتبر روسو كرائد "لثورة كوبرنيكية" حين جعل الطفل في قلب العملية التعليمية. إن "مؤلفه حول التربية" والذي اعتبر من أفضل أعماله يبقى حتى اليوم اكثر الكتب المقروءة. ففيه يصف التربية المثالية لطفل من الولادة إلى سن الرشد من خلال مراحل متتالية. ومنذ ذلك الحين والعمل معرض لسوء فهم مستمر، سواء في أوساط البيداغوجيين التحرريين الذين يريدون «التعامل وفق الطبيعة» او في أوساط مساندي السلطة الذين دعوا الى تشديد الصرامة من قبل المدبر والتي يصطدم بها الطفل الى حد المعاناة. وخاصة أن كتاب روسو (وقد نُسي هذا الأمر) كان

قبل كل شيء حلما حسب تصريحه والذي سمح فيه بتعايش العناصر المتعارضة لرزمة من التناقضات أصبحت إرثا للبيداغوجيين .

التربية عقدة من التناقضات: انطلاقا من مشكل الحرية والسلطة على سبيل المثال، نجد أن روسو يرفض منذ البداية كل أشكال التربية المبنية على مبدأ التحكم والتي تضع إرادة الطفل تابعة لإرادة معلمه. لكن هل يمكن ترك الطفل لنفسه؟ إنه سيكون من الخطأ الفادح اتخاذ هذا الموقف لأن العالم كما هو سيعكر صفو نموه. يجب الكشف، على العكس من ذلك، عن حريته واستقلاليته الذاتية من خلال المواجهة الشرسة لواقع العالم المرير وحقيقة الآخر وتلك المتعلقة بالمجتمع. وانطلاقا من هذا الأمر، يجد المربي دوره الحاسم بتفضيل التجربة التكوينية وبمصاحبة الطفل طيلة مساره المحفوف بالمزالق، وأخيرا وبصفة خاصة بتحفيزه. وهناك أيضا نوع من القيود التربوية التي تمارس على الطفل لكن مع احترام تام لحريته الإرادية.

وفيما يخص اكتساب المعرفة فإنها تظل حتمية للتربية التي يخضع لها الطفل، لكن التعلم يتم تنظيمه من طرف السلطة المعنية بطريقة تجعل الطفل يعتقد أنه يكتشف بنفسه المعرفة. يتعلق الأمر بتلقينه العلوم بصفة أقل من تمكينه من محبتها، وتلقينه مناهجها من أجل تعلمها. وهنا أيضا فان الانتقال بواسطة التجارب هو أمر اساسي. تبين حلقة درس التوجيه من الكتاب الثالث أنه إذا تجذر تعلم المعرفة في التجربة فعليه أيضا ان ينفتح على عالم المفاهيم الذي يجب بناءه.

على إميل ان يتعلم أيضا مهنة «حقيقية كان من الممكن أن تنفع روبنسون في جزيرته». في هذه الحالة، يتعلق الأمر بحرفة (مثل النجارة) تسمح للإنسان ان يكون مفيدا اجتماعيا دون المساس باستقلاليته. هنا يضع روسو عملية تعلمية أصيلة والتي تمكن المراهق من كل الأبعاد العملية والإنسانية للشغل.

تكوين الرجل وليس المرأة: تفضي المهنة والعمل إلى المواطنة، وباقتناعه باستحالة تكوين الانسان والمواطن (في نفس الوقت) سيضع روسو في كتابه الخامس مقاربة كانت لصالح جولة أوربية، ستجعل إميل يسافر للقاء شعوب أخرى. حينذاك سيواجه الرجل الشاب التناقض ما بين المثالية السياسية والواقع وينتهي إلى

اكتشاف أن الحرية غير موجودة في أي نوع من أنظمة الحكم أو التعليم، ولكنها موجودة فقط في قلب الانسان الذي يريد أن يكون حرا. إن التكوين بموجب القانون هو بالتأكيد ضروري في سبيل التعليم، لكنه غير كاف في هذا العالم حيث المصلحة المتصاعدة تتجه إلى تكوين الإنسان المدعو الى صياغة قانونه الخاص برعاية من العقل.

هناك أيضا مسألة تربية الفتيات في الكتاب الخامس من مؤلفه . على صوفيا (وهي شخصية وهمية كإميل) أن تتعلم فقط أن تكون صالحة لخدمة زوجها. وكان روسو دائما يصرح بمواقفه التمييزية على أساس الجنس لما يتعلق الأمر بالنساء ودورهن في المجتمع .

على عكس الفكرة واسعة الانتشار فإن "إميل" لا يشكل نظاما بيداغوجيا. وقد حرص روسو بالفعل على التمييز بين "الخير المطلق للمشروع" وبين شروط العملية لتحقيقه، تلك التي يمكن ان تتنوع إلى ما لا نهاية وتبقى رهينة صدف الوجود.

فضل كاتب "إميل" أن يجازف بالظهور ك "رجل كل المفارقات" عوض أن يظل "رجل الآراء المسبقة". وهو بذلك يضع مؤرخ التربية أمام مفارقة كبرى: إن العمل الذي ميز الفكر التربوي بقوة تأسس على احتقار كامل للممارسة. بجرة قلم سحب روسو من مقدمة إميل ما سيتحول الى سخرية عندما قدم أب ابنه الذي تمت تنشئته وفق «المبادئ التربوية الجديدة» وبسخرية أكثر عندما نعرف أنه كان ضعيفا عند تحمله مسؤولية جمع الضرائب في بداية حياته، وأنه تخلى بالتالي عن أطفاله الخمسة لفائدة المساعدة العمومية. ويبقى اللغز كاملا لما لم يتمكن الممارسين مثل: J.Pestalozzi, Freiderick Frogel Anton Makarenko, John Dewey, Célestin Freinet من التخلص من تأثير كتاب "إميل"، وهم يمتحون منه بانتظام كما يشربون من ماء معين .هل شعروا أن هذا المؤلّف يتضمن شيئا مهما لم يتوقف عن إلهامهم، ولا يبدو أن آثاره قد استنفذت بعد؟

المرجع:

MICHEL SOETARD : Professeur émérite à l'université catholique de l'Ouest, il a publié Rousseau et l'idée d'éducation, Honoré Champion, 2012.)

كندورسي Condorcet (1743 – 1793)
المعرفة المُحَرِّرَة

كاترين كينتزلر
ترجمة محمد المعزوزي

بتشبعه بفلسفة الأنوار وخلال الثورة الفرنسية سيقدم كوندورسي مشروع التعليم العمومي الذي ضمّنه أسس المدرسة العمومية.

لقد دشنت الثورة الفرنسية تفكيرا مهما حول تأسيس مدرسة عمومية مجانية. في خضم هذا التفكير برزت نصوص كوندورسي (خمس مذكرات حول التعليم العمومي سنة 1791، و تقرير ومشروع قانون حول النظام العام للتعليم العمومي سنة 1792) التي وضعت المبادئ التحررية للمدرسة الجمهورية. ولأنه تشبع بفكر الأنوار و ساهم في إغنائه بأفكار حول «الرياضيات الاجتماعية» أصبح كوندورسي مؤلفا لعمل اقتصادي، قانوني، فلسفي وسياسي. كما كان مؤيدا للحقوق السياسية للمرأة ومعارضا للعبودية ولأحكام الاعدام.

بالنسبة له، يفرض سؤال المدرسة نفسه باستعجال على شعب ذي سيادة، وفي غياب معرفة وفكر نقدي يصبح هذا الشعب من تلقاء نفسه معرضا للاستبداد ولا يشكل التقدم له إلا صيرورة من الكبح والاختناق، كما أنه لا يمكن أن يكون حرا إلا إذا امتلك أدوات المعرفة النزيهة المشكلة للمعارف الانسانية وعليه يتعين على السلطة العمومية تنظيم شروط هذا الامتلاك والتمكن حتى يستطيع كل فرد التخلص من سلطة الآخرين وجني ما تنتجه مهاراته، وأيضا من أجل ألا تكون القرارات السياسية الملزمة للجميع مبنية على الجهل. وبهذا فإن غاية المدرسة ليست هي التكييف الاجتماعي أو الاقتصادي ولكن هي حرية كل فرد: إن للمدرسة العمومية واجب التعليم وليس فرض نوع من التربية التي تميل دائما إلى تبني الامتثالية.

نموذج معقلن للمعرفة: إن التعليم ضروري من جهة وهو فرضية واسعة لأن كل معرفة ليست تحررية، فهناك معارف مغلقة تنشر الوصفات، ومعارف تتأسس على الوعظ والإرشاد وتقف عائقا أمام استقلالية العقل وأخرى تسعى إلى التلاعب بالآخرين. فكوندورسي يلغي من التعليم العمومي كل تعليم ديني ويرفض كل تعليم يعتمد على الإثارة والعاطفة والسلطة الخالصة أو على تكرار كلام واعظ.

ان ربط التعليم بالحرية يفترض اختيار نموذج متفتح ومعرفة معقلنة. هناك تدابير عقلانية ذات قوة تفسيرية أكثر من أخرى وفي مستوى مواجهة كل التطورات الحتمية لتقدم مغشوش، تلك الحالة التي دشنها العلم والفلسفة الكلاسيكية والتي يمكن اختصارها في فكرة "النظام المعقلن" التي ألهمت الأنسيكلوبيديا (العمل الموسوعي)، وفي العمل من أجل الوصول إلى كل معرفة بشكل متدرج من الأولي الى الثانوي ومن البسيط الى المعقد. هذا النموذج من الارتقاء هو المحرر، اذ يمكّن كل شخص من فَهم مبادئ معرفة معينة، ويفتح المجال للتقدم والذهاب بعيدا. ويطبق كوندورسي أيضا هذه الفكرة على التعليم التقني والمهني الذي لا يجب أن يرتكز على نوع من التبليغ الروتيني.

المدرسة مؤسسة عمومية مفتوحة للجميع: إن التعليم مسألة عمومية، أي أنه من واجب النظام السياسي أن يحميه في تحدٍّ للقوى الاجتماعية التي تعارضه. ولضمان الحرية فانه ستكون مؤسسة الدولة حاضرة وممثلة على امتداد التراب الوطني مجانيا، كما ستكون أبوابها مفتوحة في وجه الجميع، بحيث يتم التعامل مع الفتيات والذكور بنفس التعامل، وعلى سبيل المثال ينبغي أن يتلقوا نفس التعليم.

فيما يتعلق بالمعلمين والمعلمات سيكون توظيفهم على قدر تمكنهم من المعارف، وسيجعلهم القانون بمنأى عن الضغوطات التي يمكن أن تأتي من المجتمع أو من القوى الايديولوجية أو الدينية، ولكن أيضا من السلطة السياسية. وليس لأية سلطة، حتى التي تنبثق من السيادة الشعبية، الكفاءة لتحدد ما هو صحيح وما هو خاطئ، لتلقن معرفة معينة او فرض مناهج تعليمية: فكل "سلطة، بشكل عام، كيفما كانت طبيعتها، وكيفما كانت الجهة التي عهدت إليها بها، وبأية طريقة فوضت،

فإنها دائما عدوة للأنوار"، لا يمكن لهذه المؤسسة أن تعتمد على الاحتكار. فالمعرفة التي تروجها يجب ان تكون ذات مستوى عال ومضمونة بفعل وجود المنافسة الشريفة. ولا يجب بالتالي أن تكون المنافسة بين المؤسسات العمومية (الشيء الذي يتنافى مع المساواة فيما بينها) لكن يجب أن تكون ما بين نوعين من الشبكات المتمايزة. إن المدرسة الخصوصية يجب ان تبقى حرة ومنافسا ضروريا للتعليم العمومي.

المساواة والتميز: عندما سيصبح التعليم في متناول الجميع ألا يمكن ان يكشف عن نوع من اللامساواة القاسية بين القوى الاجتماعية، النابغين والموهوبين؟ يجيب كوندورسي بالنفي. يقول بهذا الصدد: يجب محاربة اللامساواة عندما تكون مصدرا للتبعية. ليس لأي جهاز الحق في أن يمنع أي شخص مقتدر الوصول إلى المراتب العليا، وعلى عكس ذلك يجب على التعليم العمومي أن يساعد على الانتشار الواسع للتميز شريطة ألا يبقى أي شخص في وضعية الحرمان الثقافي الذي يجعله عبدا للآخرين. إذا كان كل واحد قادرا على التحكم في مصيره بفكره الخاص، وإذا كان يتمتع باستقلالية فكرية لكي لا يكون تحت تصرف الآخرين، بشكل أعمى، فان التباينات، مهما كانت كبيرة، في الموهبة والقدرة، لا يمكن أن تكون ضارة، إنها التمتع السليم بالحق الطبيعي الذي يمكن أن يستفيد منه الجميع.

(المرجع:

CATHERINE KINTZLER, Professeure honoraire à l'université Lille-3, elle est l'auteure de Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen, 3 éd , Minerve , 2015 , et de Penser la laïcité, Minerve,2014.

Article paru dans Les Grands Dossiers des Sciences Humaines : n 45.Les grands penseurs DE L'EDUCATION - decembre2016- janvier , février 2017.)

الدكتور إيتار والطفل المتوحش

فيليب ميريو
ترجمة محمد المعزوزي

شاهد قرويو أفيرون Aveyron طفلا عاريا يجري في الغابة، خائفا لاذ بالفرار من شدة الخوف وهو يصدر أصواتا غير متجانسة. بعد ذلك ببضعة شهور تمكن حطابون من أسره وأخذه الى القرية. وقد حاول هؤلاء تنظيفه وتغذيته لكن الطفل صرخ وقاوم قبل أن يتمكن من الفرار. وفي يوم 25 يوليوز من سنة 1799 اكتشفه صيادون وهو نائم على شجرة وتمكنوا من إلقاء القبض عليه لكنه بعد حين تمكن من الهروب مجددا. وأخيرا، وفي يوم شتوي قاس وافقق 8 يناير 1808 التجأ الطفل بمحض إرادته إلى منظف الثياب بالقرية سان سرنين Saint – Sernin . وبعد ذلك وضع الطفل في ملجأ خيري حيث زاره عدد من المتخصصين محاولين انتزاع بعض الكلمات منه. وقد تمكن القس سيكار Sicard مدير مؤسسة الصم والبكم من أخذه إلى باريس قصد دراسة حالته، وتوصل بسرعة إلى الحكم التالي: هذا الطفل "بليد خِلقيا" لهذا وبلا شك تخلى عنه والداه في الغابة وتمكن من العيش بطريقة ما. تم تأكيد هذا التشخيص من طرف المتخصص في الاستلاب العقلي آنذاك الدكتور بينل Pinel، الذي استخلص بعد فحص دقيق أن الطفل مصاب بمرض "الخبل العضال".

لم يكن جان-مارك إيتار (Jean-Marc Itard) الذي كان عمره 25 سنة، والذي عاش ما بين سنة 1774 وسنة 1838، قد قدم أطروحته في الطب بعد ، لكنه عُين في مؤسسة الصم والبكم. وفي ظرف وجيز سيهتم بالطفل الذي سيلقب بفيكتور، بمرجعية تردد كركرا ته الكثيرة. كان الدكتور إيتار تلميذا لجون لوك وكوندياك، وهما من الفلاسفة الذين يعتقدون، عكس الفلسفة الكلاسيكية التي كانت مهيمنة آنذاك، أن كل معرفة تأتي من الأحاسيس و نحن بكيفية ما حصيلة تجاربنا. وهذا يعني أن

للتربية سلطة خارقة: كما يقول الفيلسوف المادي هلفيثيوس (Helvétius). إنها قادرة على كل شيء، وحتى على ترويض الذئاب على الرقص. سيجد الدكتور إيتار في حالة فيكتور الفرصة ليبين بالملموس على أنه على حق. وسيتمكن من الحصول على التكفل بالطفل وبالتالي سيقترح تربيته من أجل تمكينه من اكتساب اللغة التي هي أحد الملكات الانسانية بامتيازكما يعتقد. وهكذا سيضع على المحك مبادئ بيداغوجية دقيقة: الانخراط في مسار التجارب الطويلة والسابقة المعاشة من قبل الطفل، وإدخال عناصر قادرة على توسيع حساسيته بالتدريج وتثير فيه رغبات جديدة تجعله في وضعية تعلم الاستجابة لها بنفسه. ووظف منهات لإطلاق تفاعلاته التي تؤدي به إلى التفكير وخلق وضعيات سيكون فيها استعمال اللغة كضرورة(1).

لن يتمكن من اكتساب اللغة: طيلة شهر طويل وبمساعدة خادمة المنزل مدام غيران سيثابر الدكتور إيتار على مصاحبة فكتور خلال نموه. من أجل تحقيق برنامجه سيبرهن عن إبداع خلاق لدرجة جعلت ماريا مونتسوري Maria Montessori تثني عليه معتبرة إياه رائدا أساسيا في مادة المعينات البيداغوجية(2). بالفعل لقد اخترع بالفعل "ألعابا تربوية" متعددة، واستعمل وضعيات الحياة اليومية بهدف زرع مبادئ الحساب ووظف النجارة من أجل تعليم حركي واشتغل بالمركبات لتعلم القراءة الخ. لقد ثابر بعناد حتى يجعل فكتور يحدد هوية الأشياء وبالتالي يكرر الكلمات التي تعبر عنها. لكن بدون جدوى: بالرغم من أن فكتور أصبح قادرا تدريجيا على تنفيذ أعمال منزلية وأنشطة في مجال البستنة، ومن التعبير عن الشعور والأحاسيس فإنه بقي غير قادر على التمكن من اللغة إلى مماته وعمره حوة حوالي أربعون سنة. وسينتهي الأمر بالدكتور إيتار للاستسلام تاركا فكتور لخَرسه.

من المستحيل، حتى يومنا هذا، معرفة إن كان الطفل في الحقيقة غير قادر عن الكلام (ربما كان مصابا بمرض الحبسة أو بشكل من أشكال التوحد؟) أو أن سبب هذا الفشل هو المناهج التي اعتمدها الدكتور إيتار والتي كانت في الغالب قريبة من عمليات الترويض. لكن عمله يبقى مع ذلك استثنائيا: ففي مباشرته للمفاهيم الفطرية والقدرية عمل على تطوير معتبر للتفكير والنشاط التربوي. ومن خلال الرهان

على قابلية فكتور للتعلم فانه أزعج الرؤية المستسلمة للتربية . وبملاحظاته واستماعه للطفل فتح طريقا سيعمل آخرون من بعده على بحثه. لكن إيثار وفي نفس الوقت ممثل للطابع المزدوج للتربية: فهي من جهة تفصح عن الحتمية الفلسفية والخصوبة التجريبية و من جهة أخرى تكشف عن المخاطر التي هي حاملتها. ففي الواقع وعلى عكس التأويل الجميل والعذب لفرانسوا تروفو François Truffaut في شريطه "الطفل المتوحش" الذي أنجزه سنة 1969 (L'enfant Sauvage)، فإن الدكتور إيتار لم يكن في منأى عن بعض التجاوزات، على سبيل المثال، لما أبدى فكتور مقاومة أكثر من اللازم لم يتردد في تعليقه في قمة برج القديس جاك مع العلم أن فكتور كان يخشى الفراغ. وعندما كان يتفوق في الأشغال الموكولة اليه كان يحتجزه في خزانة ليدفعه إلى الإحساس بالظلم! ان مبدأ القابلية للتعلم المطبق الى أقصى حد يقود إلى تجريب طرق مشكوك في صلاحيتها وخاصة على المستوى الأخلاقي. يمكن للمربي الذي تحركه نزعة التطوع اللامحدود أن يكون مخطئا في تشكيل الإنسان وفق رغبته. هنا تكمن حدود القابلية للتعلم: الطفل الصغير الذي يتطور ليس شيئا نصنعه ولكنه حرية نواكبها(3). بهذا المعنى يظل الدكتور إيتار أساسيا بما أنجزه وليس من خلال الأسئلة التي يطرحها علينا.

هوامش:

1- Voir Lucien Maison, Les Enfants Sauvages, suivi de Victor de l'Aveyron, 10/18, 2011.

2- Maria Montessori, Pédagogie scientifique, 2t, Descellée de Brouwer, 2014.

3- Voir Philippe Mérieux. Frankenstein pédagogue, 9' éd, ESF, 2015

(المرجع:

PHILIPPE MEIRIEU: Spécialiste de la pédagogie, professeur des universités en sciences de l'éducation à l'université Lyon II.

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

الحرية

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد 8 – شتاء 2020 الثمن : 30 درهما

مواد هذا العدد:

✦المرأة في الثورة الروسية – **خديجة رياضي**

✦ ماذا يعني الكوفيد 19 بالنسبة لأخصائية نفسية ذات توجه تحليل نفسي؟ **إشراق العود**

✦ كارل شميث أو السياسة كمجال للصراع – **مصطفى الحسناوي**

✦رفض المعطى التجريبي كأساس للمعرفة عند مدرسة بيتسبورغ الأمريكية **لحسن الياسميني**

✦ العرض السينمائي تصورا للعالم: «ستانلي كافيل» – **د. محمد مزيان**

✦ بعض ممكنات القراءة الفلسفية للنصوص – **الحسين أخدوش**

✦ الزمن المحكي، بول ريكور – ترجمة **أحمد قاشى**

✦ سَطوَةُ المَفاهِيم – **محمد الهلالي**

✦رواد التربية (جون جاك روسو، كوندورسي، الدكتور إيتار) – ترجمة **محمد المعزوزي**

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc