مقالات
في
المنهج والإسلام والحداثة

الإسلام والعلمانية – الإسلام والحداثة – مفهوم الكونية – علاقة منهج الغزالي بمنهج ديكارت – سن التفلسف – في المناهج التربويـة – مفـهوم المـناصفة - مـاركـس كما يتخيـله فوكـو

حنان قصبي

منشورات مجلة الحرية – 2020/07 – الرباط/المغرب

ملفات مجلة الحرية - **الحرية** مجلة فكرية مغربية

ملفات فكرية تصدر عن مجلة الحرية - رقم الملف: 07 – 2020

رقم الإيداع القانوني: 1995/162 - رقم ملف الصحافة: 1995/44

العنوان الإلكتروني: revuealhoria@gmail.com - hilalmed@gmail.com

---

الفهرس

- **علاقة منهج الغزالي بمنهج ديكارت**
(هل هي علاقة توافق أم علاقة سبق وتأثر؟) 04
- **الأساس السياسي-الاقتصادي للمناهج التربوية**
ودورها في الفشل الدراسي 27
- **مبدأ المناصفة** أو صراع الخصوصية والكونية؟ **.....** 43
- **الإسلام والعلمانية** 58
- **استراتيجية الإسلام** في مواجهة تحدي الحداثة 72
- **مَاركس كما يَتَخيلُه فوكو** ، حول السلطة والمجتمع..... 82
- **أهمية مفهوم الكونية** في فكر اليسار 113
- **هلْ هُنَاكَ سِنّ مُحدّدٌ للتفلسُفِ؟** 131

علاقة منهج الغزالي بمنهج ديكارت

(هل هي علاقة توافق أم علاقة سبق وتأثر؟)

تقديم:

إذا تأملنا المنهج الفلسفي الذي يُنسب لأبي حامد الغزالي (1050-1111) ولديكارت (1596-1650) فسنجده يرتكز على مفهوم أساسي هو "الشك". لذلك يوصف هذا المنهج الفلسفي في الحالتين معا بأنه "شك منهجي"، ولذلك لا بد من تناول هذا المفهوم لكي نتمكن من استيعاب مكونات المنهج ونُقيم هذه المقارنة الضرورية بين هذين الفيلسوفين الهامين سواء بالنسبة لثقافة كل واحد منهما أو بالنسبة للفكر الإنساني عموما.

فرضيتان:

ننطلق من فرضيتين حول العلاقة المفترضة بين الغزالي وديكارت:

- الفرضية الأولى: أساس التشابهات بل والتطابقات ما بين المنهجين هو "التوافق"، أي أن ظروفَ كل واحد منهما قادته إلى إبداع ما أبدعه بدون وجود أي علاقة تأثير.

فيما يخص الفرضية الأولى: أشرف الأستاذ راينهارد لاوت Reeinhard Lauth على دراسة حول علاقة الغزالي بديكارت بألمانيا، وقام المستشرق الألماني أنطون أشبيتالر A. Spitaler بمراجعتها، وقد رفض المستشرق المذكور فكرة أن ديكارت تأثر بالغزالي وبرر التشابه بين منهجيهما "بالتوافق" أو "توارد خواطر عليهما معا" دون أن تكون هناك أية معرفة لديكارت بالغزالي.

- الفرضية الثانية: هناك سبق تاريخي وتأثير، فكتابات الغزالي، وخصوصا (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال) أثرت على ديكارت وكانت إحدى مصادره في إبداع منهجه الفلسفي.

وفيما يخص هذه الفرضية يمكن أن نشير إلى مجموعة من المعطيات التي تدعمها:

- كتب الكاتب الألماني كريستوف فون فولستوجن Christoph Von Wolzogen مقالا تحت عنوان "هل كان الغزالي ديكارتيا قبل ديكارت؟" قال فيه أن الشك المنهجي الديكارتي يعود في أصله للفلسفة الإسلامية، وأن التطابقات بين المنهجين كما يشهد عليها كتاب "المنقذ من الضلال" للغزالي وكتاب "التأملات الميتافيزيقية" لديكارت تبين وجود علاقات قوية بينهما.

- قال المؤرخ التونسي عثمان الكعاك أن ديكارت اطلع على أفكار الغزالي عن طريق ترجمة لاتينية لكتاب "المنقذ من الضلال"

- وأثبت عبد الصمد الشاذلي الذي يعمل بجامعة جوتنجن بألمانيا في مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب "المنقذ من الضلال" أن ديكارت كانت تربطه علاقة صداقة ببعض المستشرقين الذين كانت بحوزتهم نسخة عربية لكتاب "المنقذ من الضلال" مثل المستشرق جاكوب جوليوس Jacob Golius (1596-1667) وليفينيوس فارنر Levinius Varner، الذيْن كان بحوزتهما مخطوط لكتاب "المنقذ من الضلال".

- ويضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس مخطوطا لكتاب "المنقذ من الضلال" (تحت رقم: Fol. 1331 24-25) كان معروفا في العصر الذي عاش فيه ديكارت.

- تشبه اعتراضات القديس توما الإكويني على بعض القضايا اعتراضات الغزالي على علماء الكلام، وهذا يعني أنه تأثر بالغزالي.

- كان للإمبراطور فريدريك الثاني علاقات وثيقة بالمسلمين، وكان معجبا بالفلاسفة كما كان يقرأ باللغة العربية، وفتح في باليرمو Palerme جناحا للمؤلفات العلمية الإسلامية وأهدى لجامعة باريس وبولونيا Bologne مؤلفات فلسفية مترجمة إلى اللاتينية، وأسس سنة 1224 جامعة نابولي

Naples وحولها إلى أكاديمية مختصة لإدخال العلوم الإسلامية إلى العالم الغربي.

- درس القديس توما الإكويني في جامعة نابولي هذه وهو ما يفسر اهتمامه بالفلسفة الإسلامية

- أورد إرنست رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" ملاحظة تدعم بفكر التأثير والسبق قال فيها: "لم يأت دافيد هيوم بجديد مقارنة بما قدمه الغزالي في نقد مبدأ السببية".

- وأخيرا فإن سبينوزا نفسه قد تأثر بالفلسفة الإسلامية سواء عن طريق موسى ابن ميمون Moshe Maimonide (1135-1204) صاحب كتاب "دليل الحائرين" أو بطرق غير مباشرة.

<u>حول مفهوم الشك:</u>

كتب إميل برهييه (1876-1952) Emile Bréhier في الجزء الثالث من كتابه "تاريخ الفلسفة" الملاحظة التالية: "وسواء أكان الغزالي من الشكاك أم لم يكن، فإن كتاباته تطالعنا بنقد شكي للمعرفة، يناظر تيارا أصاب حظا واسعا من الانتشار في ديار الإسلام في ذلك العصر: تيار يقول بعدم يقين الحواس التي ينقض بعضها بعضا، وينقضها العقل، وعدم يقين العقل الذي كما أن مبادئه تحكم على الحواس كذلك فإنها قابلة هي نفسها لأن يُحكم عليها بمبادئ

تبقى مجهولة منا، وهذه المحاجة، التي نلقاها لدى عديد من المفكرين العرب الآخرين، هي نفس محاجة الشكاك اليونان القديمة" (إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الثانية، 1988، ص 127).

بناء على هذه الملاحظة، لا بد من التطرق لمفهوم الشك عند الشكاك وفي الفكر الإسلامي (المعتزلة كنموذج).

<u>مفهوم الشك عند الشكاك اليونان</u>:

أهم الفلاسفة الشكاك اليونان هو بيرون (360 ق.م- 275 ق.م) Pyrrhon d'Elis، كان يرى أن كل قضية تحتمل أمرين: السلب والإيجاب بشكل متعادل، وأن الموقف السليم هو عدم الخوض في الأمرين معا. فالتفكير في الشيء ذاته يختلف اختلافا كليا عن التفكير في مظاهره المتغيرة.

ونجد توضيحا مهما لمذهب الشكاك عند أناسيداموس (80 ق.م – 10 ميلادية) Énésidème (تلميذ بيرون)، الذي صاغ عشرة حجج لتبرير تعليق الحكم الذي هو أساس النزعة الشكية، وثلاثة حجج لنقد العلم. أما الحجج العشرة فهي كما يلي (باختصار):

1- اختلاف أعضاء الحيوان والإنسان تؤدي إلى اختلاف الإحساسات.

2- اختلاف الأجسام والأنفس يؤدي إلى اختلاف الأحاسيس والأحكام

3- تناقض معطيات الحواس بصدد الشيء الواحد (إدراك البصر لشيء ما ليس هو إدراك اللمس له)

4- اختلاف إدراك الحاسة الواحدة لشيء ما حسب الظروف (يبدو العسل مرا بالنسبة للمصاب بالحمى)

5- يختلف إدراك الأشياء حسب المسافة والمكان والوضع (تبدو الأشياء صغيرة عن بعد)

6- يدرك الناس الأشياء حسب ما تختلط به من هواء وحرارة وضوء وبرد وحركة (لون الوجه يختلف حسب الحرارة والبرودة)

7- يختلف إدراكنا للأشياء حسب كميتها (حبة الرمل الواحدة تبدو خشنة، أما كمية من الرمل فتبدو رخوة)

8- كل شيء نسبي حسب موقعه وعلاقاته (الكبير والصغير، الأب والابن)

9- ندرك الأشياء حسب المألوف والنادر (نندهش للنادر ولا نعجب للمألوف رغم أننا قد نصاب بالفزع منه لو شاهدناه لأول مرة مثل الشمس مثلا)

10- اختلاف العادات والقوانين يؤثر على إدراكنا ومعرفتنا (اختلاف تعامل الثقافات مع جثة الميت: الدفن، الحرق...)

أما نقده للعلم المؤدي لاستحالة المعرفة فيرتكز على ثلاثة حجج هي:

1- إذا وجدت الحقيقة فهي إما محسوسة وإما معقولة: والحقيقة ليست محسوسة لأنها تحتاج لبرهان غير حسي، وهي ليست معقولة لأنها إذا كانت معقولة فذلك يعني أن ما هو حسي غير حقيقي وهذا محال.

2- علاقة السببية مستحيلة لأن الشبيه لا ينتج عنه الشبيهـ فلا وجود لمبرر يجعل أحد الشبيهين سببا عوض الآخر، كما أن الشيء لا ينتج عن شيء مختلف عنه، فعلاقة السببية مستحيلة بين الشبيهين والمختلفين.

3- العلم غير ممكن لأن العلامات التي تعبر عن العلل الخفية للظواهر لا يفسرها الناس على نحو واحد (أعراض الأمراض يختلف الأطباء في تفسيرها)

نستنتج مما سبق أن النزعة الشكية تتبنى الشك المذهبي، المطلق الذي يرتكز على استحالة المعرفة واستحالة بلوغ الحقيقة.

<u>مفهوم الشك عند المعتزلة:</u>

من الناحية الاصطلاحية، عرف عبد القاهر الجرجاني (توفي سنة 1010 - 1078) الشك كما يلي: "الشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك" (التعريفات/ ص141)، ومن الناحية المذهبية فقد كان للمعتزلة دور كبير في تعميم مفهوم الشك. ودعا الجاحظ (776-868): إلى ضرورة ممارسة الشك لبلوغ اليقين

بقوله"اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك تعلما" (الحيوان/ الجزء 6 ص 35)، كما أكّد النظام على العلاقة الوثيقة بين الشك واليقين حين قال: "لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى غيره حتى يكون بينهما حال شك" (ذكره الجاحظ في كتاب الحيوان 35/6). إن أبا هاشم الجبائي جعل الشك واجبا أولا على الإنسان، يقول بهذا الصدد: "الشك هو الواجب الأول على الإنسان، لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل". ولترسيخ مفهوم الشك وإبراز أهميته، يذهب النظام إلى حد القول إن الأمة قد تجتمع على الخطأ، يقول بهذا الشأن: "يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ، فإن الأخبار المتواترة لا حجة فيها، لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذبا" (ذكره الذهبي في كتاب "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" 278/3).

كما نجد صدى لدفاع المعتزلة عن الشك عند الفقهاء الكبار. فابن تيمية مثلا يسجل أهمية الشك عند المعتزلة وهو ما لا يوافقهم عليه بطبيعة الحال حين يقول في كتابه "درء تعارض العقل والنقل 419/7: "وقد أوجبه أبو هشام الجبائي وطائفة معه الشك وجعلوه أول الواجبات، ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول قال: إنه لا بد من حصوله وغن لم يُؤمر به". أما ابن حزم فقد رد على الشكاك، منكري

الحقائق بقوله: "يقال لهم: قولكم إنه لا حقيقة للأشياء، "أحق هو أم باطل"؟ فإن قالوا "هو حق" أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا "ليس هو حقا" أقروا ببطلان قولهم. وكَفَوْا خصومهم أمرهم" (ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 19/1).

الشك المنهجي حسب الغزالي:

ما هي مقومات المنهج الفلسفي، أي منهج الشك المنهجي، عند الغزالي؟

يرى الغزالي أن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء أمر ضروري لبلوغ الحقيقة. يقول في كتاب ميزان العمل: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"، (ميزان العمل، ص 409). والبصر هنا دليل على القدرة على رفض المعرفة الخاطئة كيفما كان مصدرها، لذلك يقول في المنقذ: "ومن قلد أعمى فلا خير في متابعة العميان" (المنقذ، ص 77) ويقول في ميزان العمل: "انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما يغني عنك السراج والشمس" (ميزان العمل، ص 228). والشك الذي يقصده الغزالي ليس ارتيابيا، وإنما منهجي لأنه يؤمن بوجود حقيقة. وما دفع الغزالي للتعاطي للشك هو كثرة المذاهب والطائف واختلافاتها وادعاءها جميعا بامتلاك الحقيقة. يقول في

"المنقذ من الضلال": "... أتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق وباطل" (المنقذ، ص 64). واتضح له أن سبب الآفة هو التقليد والتلقين، لذلك وجب الشك في ما ينتج عنهما من معارف، وهو لم يشك في العقيدة، وإنما شك في طرق تلقينها وتعليمها. فهو يقول من جهة: "رأيتُ صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام" (المنقذ) ويقول من جهة أخرى: "كان قد حصل معي إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة وباليوم الآخر. هذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رَسَخَتْ في نفسي بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلُها" (المنقذ، ص 125).

يهاجم الغزالي الحواس بسبب خداعها، ويقدم عدة أمثلة على ذلك في كتابيه "معيار العلم" و"المنقذ من الضلال". وهكذا يتضح منذ البداية أن التخلص من التقليد والتلقين والتسلح بالشك الموصل للحقيقة ليس كافيا، فظهر أن عدو الحقيقة الآخر هو الحواس. يقول الغزالي في "المنقذ": "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة؟... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل

إلى مدافعته. فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا" (المنقذ ص 71).

ثم يتأمل الحقائق الرياضية التي تمثل المعارف العقلية خير تمثيل فيحدها هي بدورها غير يقينية، ويتصور حوارا بين المحسوسات والعقليات جاء فيه: "فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء حكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي" (المنقذ، ص 72). ويضيف موضحا هذا النقد وضرورته: "ولعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحي في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته" (المنقذ، ص 72).

بل يذهب بعد تفنيده للحواس والعقل، إلى افتراض وجود من يضلنا ويغوينا (وهو ما يذكرنا بالمضل الديكارتي سواء كان إلها أو شيطانا). يقول في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد": "فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول: (هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم)، فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه، فبمَ نعلم صدقه، فلعله يُلبِّسُ علينا ليغوينا ويهلكنا" (الاقتصاد في الاعتقاد، ص 102).

لقد اتبع الغزالي في نهجه خطوات محددة بدأت بالشك ولا بد أن تقوده لليقين، وهي لا توجد مجتمعة منظمة ومرتبة

كما نجد ذلك عند ديكارت، ولكنه تطرق لها في كتبه، ويمكن إيجازها كما يلي:

- الشك المنهجي في كل أفكار عصره وعدم قبول تعدد الحقائق لن الحقيقة لا بد أن تكون واحدة.

- التحرر من التقاليد باسم الفطرة الأصلية ورفض العقائد العارضة بتقليد العائلة وتلقين المعلمين لأن "من عول على التقاليد هلك هلاكا مطلقا' (معراج السالكين، ج 3، ص 173)

- إتباع قواعد منهجية هي: 1) البداهة واليقين (يقول في "المنقذ": "إن العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"). 2) المراجعة والتأكد من عدم إغفال أي جانب من جوانب المسألة المعالجة (يقول في محك النظر: "أن يتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا التباس ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه"، محك النظر، ص 55). 3) اجتناب التسرع واتخاذ الحكم (يقول في معيار العلم: "وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون أولية بل ربما تكون محمودة مشهورة أو وهمية"، معيار العلم، صفحة 247). 4) عدم التناقض (يقول في معيار العلم: "فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها محال..."، معيار العلم، ص 247). 5) الثقة في الحكم.

فما هو الحل الذي قدمه الغزالي للخروج من الشك وبلوغ اليقين؟

يقفز الغزالي فجأة إلى خارج العقل ليجد الحل في "النور"، نور يأتي من الله، من خارج الحواس والعقل معا. يقول الغزالي في "المنقذ من الضلال": "وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" (المنقذ من الضلال، ص 74).

طبعا فالسؤال الذي يفرض نفسه بصدد هذا المخرج هو: هل الحل الذي عثر عليه الغزالي هو حل عقلي أو حل صوفي؟

<u>الشك المنهجي حسب ديكارت:</u>

يشبه ديكارت، كما فعل الغزالي، من لا يتفلسف، بالإنسان الذي لا يستخدم عينيه وهو يمشي، فيسترشد بشخص آخر ويغمض عينيه. كما بدأ ديكارت بنقد ورفض التقليد والعادة كمصدرين للمعرفة. يقول في المقال عن المنهج: "تعلمت ألا أعتقد اعتقادا جازما في شيء ما بحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئا فشيئا من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري" (المقال عن المنهج).

هدف ديكارت، مثله في ذلك مثل الغزالي، إلى بلوغ الحقيقة، وهذا يجعل شكه منهجيا. يقول: "كانت رغبتي شديدة دائما في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل" (المقال عن المنهج). لم يتنكر ديكارت للعقيدة ولا للقواعد الأخلاقية، كان يريد بلوغ الحقيقة بقوة العقل الفطرية (وهو ما أسماع الغزالي حقيقة الفطرة الأصلية). وبعد رفضه للمعارف الناتجة عن التقليد والعادة، هاجم ديكارت الحواس، وطالب بالتخلص من جميع المعارف التي يحصل عليها المرء "من الحواس أو بواسطة الحواس" (التأملات). ويضيف قائلا: " كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه من أصدق الأشياء وأوثقها، قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس، غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة" (التأملات – ص 54). وبعدما عبر عن ثقته في المعرفة العقلية مقارنة مع المعارف الناتجة عن الحواس التي تبين خداعها، عاد ليشكك في المعرفة العقلية نفسها. يقول في "التأملات": " ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ في ذهني منذ زمن طويل، وهو أن هناك إلهاً قادراً على كل شيء، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود، فما يدريني لعله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان، ودبَّر مع ذلك كله أن أحس هذه الأشياء جميعاً، وأن

تبدو لي موجودة على نحو ما أراها؟ بل لما كنت أرى أحياناً أن أناساً يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها، فما يدريني لعله قد أراد أن أغلط أنا أيضاً كلما جمعت اثنين إلى ثلاثة، أو أحصيت أضلاع مربع ما" (التأملات ص 57). ويرتبط نقد العقل بفكر الكائن المضل سواء كان شيطانا أو إلها. وبما أن الله منزه مبدئيا على أن يضل الإنسان فقد افترض ديكارت أن هذا الكائن المضل هو الشيطان. يقول: " وإذن سأفترض أن الله ليس هو من يضلني، بل شيطان خبيث ذو مكر وبأس شديدين قد استعمل ما أوتي من مهارة لإضلالي" (التأملات، ص 57).

ويمكن إيجاز منهج ديكارت في الخطوات التالية:

- الشك المنهجي: رفض ديكارت شك الشكاك الذي لا يهدف إلى بلوغ شيء، أي رفض الشك من أجل الشك. ووضع مبدأين لخطوته هذه هما: 1) ليبحث الإنسان عن الحقيقة لا بد له أن يشك في جميع الأشياء ولو مرة واحدة في حياته. 2) على من يشك أن يعتبر جميع الأشياء التي يشك فيها غير صحيحة.

- التحرر من جميع القيود في مجال المعرفة برفض كل فكرة ليست حقيقية.

- وضع قواعد منهجية يجب إتباعها لبلوغ اليقين، وهي أربعة: 1) قاعدة البداهة واليقين، أي أن لا أتلقى شيئا على أنه صحيح وحقيقي ما لم يكن كذلك بالبداهة أي ما

لم يتسم بالوضوح والتميز. 2) قاعدة التحليل، أي أن أقسم كل مسالة إلى أجزاء لحلها على الأوجه الأحسن. 3) قاعدة الترتيب والتركيب، أي أن ارتب أفكاري وابدأ بأبسط الأمور معرفة، وأتدرج صعودا حتى الأمر الأكثر تركيبا. 4) قاعدة الإحصاء، أن أقوم بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تضمن لي أنني لم أغفل شيئا.

- وسيلتان للعقل لبلوغ الحقيقة: هما الحدس الذي هو استيعاب مباشر لطبيعة الشيء ولماهيته والاستدلال، الذي هو معرفة تعتمد على معارف سابقة أي هو نوع من الاستنتاج.

ما هو الحل الذي اقترحه ديكارت للخروج من الشك؟

يكمن الحل في الحقيقة البديهية الواضحة والمتميزة والتي صاغها ديكارت على النحو التالي: "أنا أفكر فأنا موجود"، فالكوجيطو الديكارتي قائم على الأنا المفكرة. يقول ديكارت في التأملات: "أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا. إذن فما أنا إلا كائن مفكر، أي روح أو ذهن أو عقل" (التأملات، ص 96). ويقول في المقال عن المنهج: "ولما رأيت هذه الحقيقة "أنا أفكر فأنا موجود" هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الشكاك، حكمت بأني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أبحث عنها" (المقال عن المنهج، ص 143). لكن هذا الحل يرتكز في آخر

المطاف على الله، يقول ديكارت: "لقد اتضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول: إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة" (التأملات، ص 56).

ما مكانة الميتافيزيقا في فلسفة ديكارت؟ إن الميتافيزيقا هي أولا معرفة الله والذات. ومعرفة الله هنا هي مجرد وسيلة وليست هدفا. فهدف ديكارت هو التوصل لأحكام يقينية عن جميع الموضوعات. ولا يمكن تحقيق ذلك دون العثور على اليقين في الله. ولقد توصل ديكارت إلى عدم وجود أي يقين بدون الارتكاز على وجود الله.

فلا وجود لليقين في الأشياء المحسوسة، ولا في الأمور الرياضية. فالشك الديكارتي، الذي هو الشك المنهجي، يحول دون الانطلاق من الأشياء المادية للوصول إلى الله.

اتبع ديكارت في شرح ميتافيزيقاه ترتيبا محددا يتضمن العناصر التالية:

- الشك في وجود الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات.
- اليقين المطلق في الكوجيطو (أنا أفكر فأما موجود)
- البرهنة على وجود الله
- وجود الله يضمن صحة أحكامنا التي تقوم على أفكار واضحة ومتميزة.

- اكتساب اليقين بخصوص ماهية الجسم المتمثلة في الامتداد ووجود الأشياء المادية

إذن فميتافيزيقا ديكارت تنطلق من الشك إلى اليقين، أي تنطلق من حكم أول يقيني، هو الكوجيطو، لتصل إلى أحكام يقينية أخرى.

إن وظيفة الكوجيطو الديكارتي مزدوجة: فهو يمثل نموذجا أساسيا لليقين من جهة، ويمهد للتمييز ما بين النفس والجسم من جهة أخرى. (التمييز وليس الفصل).

يقتصر يقين الكوجيطو الديكارتي على وجود الفكر. والفكرة عند ديكارت هي "ما يتصورُه الذهن مباشرة" سواء تعلق الأمر بفكرة شيء ملموس أو فكرة شكل هندسي أو غيرهما.

ويميز ديكارت بين ثلاثة أنواع من الأفكار: أ) أفكار صادرة عن الحواس تشير لموضوعات خارجية مثل اللون والصوت، ب) أفكار من صنع الخيال، ج) وأفكار فطرية نتعرف عليها مباشرة مثل فكرة الوجود والنفس والعدد والحركة والحقيقة والامتداد والله وهي أفكار لا شك فيها. وهذه الأفكار حقيقة وتوجد في الذهن موضوعيا.

الحقيقة الديكارتية الأولى هي: "أنا أفكر فأنا موجود"، وهي حقيقة واضحة ومتميزة، ولا يمكن قبول أية حقيقة أخرى خارجها إذا افترضنا مثلا وجود من يخدعنا (الشيطان الماكر أو الله كليُّ القدرة). لذلك إذا برهنا على وجود الله

فسنتمكن من الخروج من النفس إلى العالم الخارجي.
وهناك ثلاثة أدلة (أو حجج) على وجود الله:
- الدليل الوجودي أو الأنطولوجي (هكذا سمّاه كانط في كتابه نقد العقل الخالص): الله موجود لأن فكرة الله الكامل موجودة في الذهن، وبما أنه يتصف بجميع أنواع وصفات الكمال، وبما أن الوجود صفة من صفات الكمال، فهو إذن موجود. فالله الموجود في الذهن كمفهوم، لا بد أن يوجد بالفعل في الواقع لكل كامل لا يقبل النقص.
- دليل فكرة الكمال: توجد في الذهن فكرة الكمال، وبما أن الإنسان كائن ناقص فلا يستطيع أن يكون هو مصدر فكرة الكمال، وبالتالي فمصدرها هو الله، إذن فالله موجود.
- دليل الوجود الخاص بكل إنسان: إن الوجود الخاص بكل إنسان لا يجد سببه في الإنسان نفسه، لأنه لو كان الأمر كذلك لخلق الإنسان نفسه كاملا، وبالتالي فسبب وجود الإنسان واستمراره في الوجود يعود لكائن كامل هو الله.
بعد أن أثبت ديكارت أنه موجود ككائن مفكر، وأن له نفسا متميزة عن البدن، وبعد أن أثبت وجود الله الذي هو ضامن كل صدق الحقائق التي تمتلكها النفس، توجّه نحو العالم الخارجي لينظر في وجوده أو عدم وجوده.
يوجد العالم الخارجي كامتداد. فالذات المفكرة تملك أفكارا واضحة ومتميزة من جهة، وتملك أفكارا غامضة من جهة ثانية. وليست النفس هي مصدر هذه الأفكار الغامضة،

وإنما مصدرها شيء آخر غيرها. وهذا دليل على أن النفس متحدة بالجسم، وبما أن النفس تشعر عبر الجسم المتحد بها بِفعل وبِتأثر أجسام أخرى، فهذا يدل على وجود الامتداد خارج الذات، الامتداد الذي هو صفة للعالم الخارجي.

استنتاجات:

يمكن تقديم مجموعة من الملاحظات المختصرة على سبيل المقارنة:

- دعا كل من الغزالي وديكارت إلى التحرر من الأحكام المسبقة والأوهام والخيالات والتقليد من أجل الوصل لمعرفة يقينية من نتاج العقل وحده.
- اعتمد كل من الغزالي وديكارت على منهج أساسه الشك المنهجي. وتجلي ذلك في التخلي عن المناهج الموروثة ورفض تعدد الحقائق والبحث عن حقيقة واحدة جلية.
- ارتبط الشك المنهجي عند الغزالي وديكارت بتجربة شخصية وجهد شخصي وتأمل فلسفي.
- انتقدا معا خداع الحواس والعقل.
- حضرت فكرة الإله المضل والشيطان المضل بشكل أقل وضوحا عند الغزالي مقارنة بديكارت. نجد هذه الفكرة عنده بوضوح كبير.
- لجأ الغزالي للحل الصوفي من خلال فكرة النور الذي يقذفه الله في الصدر بينما التزم ديكارت بالحدس العقلي

- يتم الحديث في حالة ديكارت عن مرحلة المنهج، أي أن المنهج كان مركزيا في فلسفته وكان وثيقة الصلة بالعلوم والحقيقة بشكل عام . يقول نجيب بلدي أن مؤلفات مرحلة المنهج هي "القواعد لتوجيه العقل"، والمقال عن المنهج" وإجاباته عن الاعتراضات الثانية في "التأملات". (نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، ط 2، ص 48-53).

- ارتبط المنهج الديكارتي بالعلوم عامة وبالرياضيات خاصة في حين لا جد نفس الأمر عند الغزالي الذي ركز اهتمامه على رفض تعد الحقائق كما تدعي ذلك المذاهب والطوائف الفكرية.

- فكرة الكوجيطو عند ديكارت مركزية، بينما ليست كذلك عند الغزالي، وهو ما جعل المستشرق الإيطالي جيوفاني فورلاني G.Gurlani يقول أن ديكارت تأثر بابن سينا في مسألة "أنا أفكر فأنا موجود" اعتمادا على نص لابن سينا عنوانه "الرجل الطائر" (الوارد في كتاب الشفاء، قسم الطبيعيات)، ويؤكد نفس الأمر يان باكوش (1890-1967) Ján Bakoš (اللاهوتي والسيميوطيقي والمستشرق السلوفاكي) الذي حقق كتاب الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا.

وفي الختام، يمكن القول أن أهمية التفكير في علاقة الغزالي بديكارت تكمن في التأكيد على وحدة المعرفة

الإنسانية، وعلى الدور الحاسم للسياق التاريخي المعرفي والعلمي والسياسي والاقتصادي الذي يعطي معنى مختلفا لنفس الأفكار الفلسفية، وفي جميع الأحوال فإن التشابهات بين الغزالي وديكارت تفرض على المرء التفكير والتساؤل.

المراجع:

- أبو حامد الغزالي:

المنقذ من الضلال والموصل لذي العزة والجلال

ميزان العمل

معراج السالكين

معيار العلم

الاقتصاد في الاعتقاد

- روني ديكارت:

المقال عن المنهج

قواعد لتوجيه العقل

التأملات

- نجيب بلدي: ديكارت، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ

- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، العصر الوسيط والنهضة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988
- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993.
- جونفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبدو الحلو، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988
- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996
- محمد عقيل بن علي المهدي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت الموصل للحقيقة، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1985
- محمد حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ
- أنور الزعبي، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل

الأساس السياسي-الاقتصادي للمناهج التربوية

(ودورها في الفشل الدراسي

المنهج القائم على الكفايات نموذجا)

تقديم:

إذا كانتِ التعثرات والعوائق التي تعترضُ المناهج والمقاربات التربوية إبان تطبيقها أمرا متوقعا، بل أمرا يشكل جزءا لا يتجزأ منها، لأنه قد يُفترض أن يكون من أسباب تطورها وتحسن مردوديتها، فإن هناك عوائق أخرى أهمّ وأخطر بكثير من الأولى، وهي تلك التي ترتبط بتكوين هذه المناهج. بحيث لا تكون هذه المناهج ملائمة أصلا لمجال التربية والتعليم، ويكون ولوجها لهذا لمجال ولوجا غير مشروع.

وإذا كان الأساس السياسي-الاقتصادي لبعض المناهج والمقاربات التربوية لم يعد مجرد فرضية، بل صار أمرا

مبرهنا عليه بشتى الطرق، فإن ما يسترعي الاهتمام هو أثر هذا الأصل والمرجع السياسي- الاقتصادي على الفشل الدراسي بالمغرب وعلى أزمة التعليم فيه.

لا تكمن المشكلة في أن تكون هذه المناهج والمقاربات من طبيعة ليبرالية، وتعبيرا عن أيديولوجية الرأسمالية المُعولمَة، وإنما المشكل يكمن في التساؤلين التاليين:

- ما مدى فعالية مناهج تربوية وبيداغوجية تكونت خارج حقل علوم التربية وخارج متطلبات المدرسة؟

- ما هي النتائج المترتِبة عن نقل مناهج ومقاربات تربوية وبيداغوجية تكونت في بلدان المركز إلى بلدان المحيط؟

ستتم الإجابة عن هذين السؤالين من خلال نموذج المقاربة بالكفايات باعتباره التصور المعمول به حاليا في المدرسة المغربية، وباعتبارها التصور السائد عالميا.

ظروف تبني المغرب للمنهج القائم على الكفايات:

يمكن إجمال الأسباب التي أدت إلى تبني المغرب للمنهج القائم على الكفايات في ما يلي: تطوير المدرسة المغربية وجعلها تواكب متطلبات العولمة وذلك في إطار إصلاح المنظومة التربوية، التصدي لظاهرة المعطلين الحاصلين على الشهادات الجامعية، إعادة الاعتبار لقيمة الشواهد التي تمنحها المؤسسات التعليمية المغربية، خلق تلاؤم ما بين التكوين الدراسي ومتطلبات سوق الشغل، التصدي

لضعف مردودية المؤسسات التعليمية، التقليص من الكلفة المرتفعة للتعليم..

وتلازمَ هذا الخطاب مع بروز مؤشرات تبرز بوضوح وقوعَ تحول كبير في مجال القيم والتكوين ودور الثقافة ومكانة الربح والمردودية في تدبير المدرسة، ومن أهم تلك المؤشرات: تدهور الوضع الثقافي، تدني مستوى الأنشطة الثقافية كما وكيفا، تراجع الدور الثقافي لدور الشباب، غياب المجلات الثقافية الرائدة ثقافيا، ظهور ظاهرة التعليم الخاص.

الكفاية: التباس المفهوم

ليست الكفاية خبرة تخصصية (المعنى الشائع)، وليست ملكة وراثية وقدرة فطرية للذهن البشري (كما يرى ذلك نُعام تشومْسْكي)، وليست الأداء والإنجاز في وضعية محددة: إن الكفاية هي معرفة كيفيةِ تعبئةِ مجموعة من الموارد [(تتمثل في المعارف (savoirs) والخبرات (savoir-faire) والقدرات الشخصية على التعامل مع مواقف معينة أو مهارات التواصل الاجتماعية (savoir-être)] وجعلها تخدمُ الفعل المنجز بشكل فعّال. إنها تعبئة مستمرة في الحياة اليومية لمواردنا المعرفية والعاطفية والحركية في وضعية من وضعيات الحياة اليومية.

وبالرغم من أن معظم الباحثين في مجال علوم التربية يتفقون على هذا التعريف (على سبيل المثال: فيليب

بيرونو Philippe Perrenoud، وأنجيليك ديل راي Angélique Del Rey)، إلا أن ذلك لم يمنع من الحديث عن التباس هذا المفهوم، ذلك الالتباس الذي سيكون له أثر سلبي في تطبيق المقاربة وفي التقويم.

لقد أكد كل من الباحث الكندي **جيرار بوتان** (Gerard Boutin)، والباحث البلجيكي **مارسيل غراهاي** (Marcel Grahay)، والباحث الفرنسي **فيليب ميريو** (Philippe Meirieu) على مسألة غموض المفهوم.

إن الكفاية مفهوم يستعمله عالم المقاولات، وتستعمله المدرسة، ومؤسسات التكوين المستمر، ويستعمله الأفراد أثناء قيامهم بمهام معينة، كما يستعمل في مجال التقويم الدولي للأنظمة التربوية الذي ينصب على حصيلة التلاميذ والراشدين.

يرى الباحث **فيليب ميريو** أن "الكفاية تهدف للتحكم في نتيجة التعلم"، بحيث أن المدرسة تقوم عبر المدرس "بجعل المتعلم منتوجا من منتوجاتها"، لذلك تلجأ لمراقبة العمليات التعليمية والتعلُمِية والتأثير على المتعلم بِحجة أن كل ذلك يتم من أجل مصلحته.

لكن ما السبب الذي جعل مفهوم الكفاية يحتل مركزَ الصدارة في المؤسسات التعليمية وفي عالم الشغل؟ تجيب منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OCDE) بأن سبب ذلك يعود لكون "المشغلين وأرباب العمل وجدوا في

الكفاية عوامل أساسية للدينامنيكية والمرونة، فقوة العمل التي تتوفر على هاتين الكفايتين هي قوة عمل قادرة على التلاؤم والتكيف باستمرار مع الطلب ومع وسائل الإنتاج التي تتطور بلا انقطاع".

مضمون المقاربة بالكفايات:

يرى فيليب بورونو Philippe Perrenoud أن المقاربة بالكفايات "تجعل التلميذ قادرا على تعبئة مكتسباته الدراسية خارج المدرسة في وضعيات مختلفة معقدة وغير متوقعَة".

إن هذه المقاربة عبارة عن نموذج معرفي يتسم بالانسجام، وله تصور وتأويل للواقع (أي براديغم paradigme). ويتكوّن هذا البراديغم من: المعارف، والخبرات والمهارات، والقدرات الشخصية على التعامل مع مواقف معينة. وتستهدف هذه المقاربة ثلاثة أهداف أسياسية حسب كزافيي روجيي Xavier Roegiers هي:

- التركيز على ما ينبغي للتلميذ أن يتملكه ويتحكم فيه في نهاية كل سنة.
- إعطاء معنى للتعلمات بجعل التلميذ يفهم بوضوح فائدة ما يتعلمه في المدرسة، ووضع المعارف المحصّل عليها في وضعيات لها معنى بالنسبة له وتمكينه من استعمال مكتسباته في وضعيات مختلفة.

- التصديق على مكتسبات التلميذ بناء على نجاحه في إيجاد حلول لوضعيات ملموسة.

إن المطلوب حسب هذه المقاربة هو أن يتمكن التلميذ – حسب فرانسوا لاسنيي François Lasnier – أن يعالج المعلومات بعمق، ويصنفها (أي الترميز)، ويحتفظ بها في الذاكرة (أي التخزين)، وأن يرجع إليها بشكل ملائم في وضعيات التعلم (أي التذكر)، وأن يربط بين مفاهيمه ويستعمل معلوماته المخزنة استعمالا جيدا (أي تدبير الذاكرة)، وأن يعمم تَعلُماته على وضعيات مشابهة أو مختلفة.

من التبليغ إلى الكفايات:

أدى تبني المنهج القائم على الكفايات إلى إدانة التبليغ، واعتباره مرادفا لتخزين المعارف. وتم انتقاد التبليغ باعتباره معارضا للتكوين. لقد تم استبدال منطق التبليغ بمنطق الكفايات – حسب كريستيان لافال Christian Laval – وذلك بقرار فوقي من المسؤولين السياسيين وأرباب العمل. وإبعاد التبليغ وتعويضه بالكفايات هو تطبيق تايلورية جديدة في التعليم (نسبة للمهند الأمريكي تايلور Taylor المتوفى سنة 1915) تقوم على تقسيم العمل والتحفيز والمردودية وخَفض التكلفة.

ترى المقاربة بالكفايات أن التعلم ليس نتيجة آلية للتبليغ، لأن التعلم الفعلي لا يتم إلا إذا عرف التلميذ كيف يقوم بتعبئة كل ما تعلمه لاستعماله في وضعيات معينة. كما أن الانتقال من تبليغ المعارف إلى تكوين الكفايات يشكل ثورة هامة في مجال التعليم، وتتمثل هذه الثورة في جعل المعارف (بالمعنى الجديد لهذه الكلمة التي صارت تضم الخبرات والمهارات والقدرات الشخصية على مواجهة مواقف معينة) تتمحور حول التلميذ، وتخدمه، ولا تكتسي أية أهمية إلى بقدر ما تكون نافعة له.

إن منطق التبليغ يهتم بالإرث الثقافي المحلي والإنساني، ويجعل التلميذ يتعايش ويتفاعل مع تلك المعارف والقيم. أما منطق تكوين الكفايات فيهدف إلى جعل تلك المعارف والقيم في خدمة اكتساب الفرد لكفايات تكون نافعة ومفيدة.

الأساس السياسي-الاقتصادي للمقاربة بالكفايات:

ما هو الأساس السياسي-الاقتصادي لهذه المقاربة؟ وما هو تأثير هذا الأساس على تطبيقها؟ وهل ينسجم الأصل الاقتصادي والسياسي لهذه المقاربة مع طبيعة التربية والتعليم؟ وهل تنسجم مع متطلبات التلميذ وتوْقه لتكوينِ شخصية منسجمة ومتحررة ونقدية؟

إن المقاربة بالكفايات ترتكز على مفاهيم اقتصادية مثل: الكفاية - الفائدة – المنفعة – النجاح – القابلية للتشغيل – المرونة – الملاءمة – الإشباع – التحفيز – المنافسة – اقتصاد المعرفة – اقتصاد التربية والتعليم – النمو – الرأسمال البشري ....

يرى غاري بيكر Gary Becker (وهو أول اقتصادي منظر لمفهوم الرأسمال البشري) أن منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية فرضت سنة 1962 الفكرة القائلة بأن "التعليم هو مصدر للنمو الاقتصادي بالنسبة للدول، لأنه يسمح بتنمية الرأسمال البشري". وأنه ليس فقط قطاعا يبتلع نفقات عمومية هائلة. فهو يمكنه أن يُدرَّ مداخيل وأرباحا. وتم اعتبارُ التعليم العامل الثالث من عوامل النمو الاقتصادي إلى جانب العاملين الآخرين وهما: الرأسمال والشغل. وهذا يعني أن الزيادة في عدد الكفايات التي يكتسبها الأفراد سيجعل التعليم ينمي الرأسمال البشري والقابلية لتشغيل الأفراد.

إن مصدر التصور القائم على الكفايات هو عالم المقاولات، وعالم التدبير الاقتصادي في ظل أزمة الرأسمالية في منتصف السبعينيات. إن عالم المقاولات هو عالم المنافسة انطلاقا من مواجهة مشاكل من قبيل: تقليص الفارق بين "العمل المتوقع إنجازه" و"العمل المنجز فعلا"، وتدبير الصراعات الاجتماعية من خلال منطق المشاركة.

إن تصور الكفايات هو استجابة لمتطلبات المقاولات، لذلك برز مفهوم الرأسمال البشري (الذي يعني مجموع الكفايات التي في حوزة المقاولة)، ويسمى أيضا بالرأسمال المعرفي، والذي صار المصدر الأساسي لتنافسية المقاولات في الغرب. إضافة إلى أن مفهوم الكفايات يسمح بتعبئة الموارد لاستعمالها في وضعيات محددة وهو ما ينتج عنه مفهوم "النجاح في الحياة". وكل ذلك يؤكد إخضاع البعد البيداغوجي في التربية والتعليم للبعد الاقتصادي، الذي صار يتحكم في إدارة الأنظمة التعليمية.

تتضمن عبارة "اقتصاد التربية والتعليم" "الفاعلية الداخلية" للأنظمة التربوية والتعليمية (التي تتمثل في نجاح التلاميذ) و"الفاعلية الخارجية" (التي تتمثل في القابلية للتشغيل). إن الأنظمة التعليمية مطالبة، حسب المنظور الاقتصادي المتحكِم فيها، أن تحقق فعالية أكبر، أي إنجازَ أكبرَ ما يُمكن إنجازه من نتائج بأقل تكلفة ممكنة. كما يحتل مصطلح الملاءمة مكانة هامة في العمل بتصور الكفايات: فالملاءمة تعني عدم تجاوز حدود معينة وأفق معين.

يرى كريستيان لافال أن التصور القائم على الكفايات تمتْ صياغته عبر "حوار" حوار غير مباشر تم بين أرباب الشغل والسياسيين والإدارة التربوية وبعض الخبراء البيداغوجيين. ولق تم ذلك في أمريكا ما بين سنة 1880 و1990. ثم انتشر في أوربا. وجعلتْ الدول الأوروبية من المنهج القائم

على الكفايات معيارا عالميا من خلال "منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية"، ومن خلال الاتحاد الأوربي. إن التصور القائم على الكفايات يجمع بين منطقين: منطق البيداغوجيا ومنطق التدبير الاقتصادي.

ويخلص كريسيان لافال إلى أن "اعتبار الأنظمة التعليمية عبارة عن مقاولات تُنتجُ الرأسمال البشري يقتضي أن يكون المعيار العام الذي يجب أن تخضع له المدرسة هو: القابلية للتشغيل". وانطلاقا من هذا التصور المقاولاتي للمدرسة سيصبح الهدف الحصري للمدرسة هو: إنتاج قوة عمل قابلة للبيع.

إن الواجب المطلق الذي فرضته السياسة الليبرالية على المدرسة هو: القابلية للتشغيل. وللخضوع لهذا الواجب يجب القيام بتنسيق جميع مكونات العملية التعليمية حسب متطلبات الرأسمال البشري: وهكذا يمكن القول أن الكفايات هي وحدات أولية للرأسمال البشري والتي يحددُ عددُها وتركيبتُها مطلبَ القابلية للتشغيل. والقابلية للتشغيل مقولة مركزية وملائمة لسياسة التشغيل ولسياسة التربية، لأن الأمر يتعلق بقدرة كل فرد على "بيع قوة عمله" في سوق الشغل، في إطار رأسمالية تستهلك بكثافة الكفايات التي ينبغي تحيينها باستمرار بسبب وتيرة التغيرات التكنولوجية وإعادة بناء الاقتصاد. إن هذه المقاربة تجعل كل فرد "هو المسؤول عن تدبير رأسماله القابل

للتشغيل". فالبراديغم الجديد للتعليم يرتكز على مطلب: "التكوين طيلة الحياة"، هناك إكراه يفرض على كل فرد تجديد "مخزونه من الكفايات" باستمرار. لقد تمت إعادة تعريف محتويات التعليم في إطار عقلة عامة منظمة بناء على إكراه "القابلية للتشغيل".

لقد صارت هذه المقاربة عالمية تدعمها العديد من الدول المنضوية في "منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية" التي تبنت رسميا اختبارا أطلقت عليه "البرنامج الدولي لتتبع مكتسبات التلاميذ" (PISA)، أما بالنسبة لتقويم الراشدين فلقد تم اعتماد برنامج آخر هو: "البرنامج من أجل التقويم الدولي لكفايات الراشدين" (PIAAC). وحسب هذا البرنامج يخضع التلاميذ البالغين 15 سنة من العمر، في كل ثلاث سنوات، لاختبارات يجريها "ائتلاف دولي" يقوم بتقويم الكفايات في المواد التالية: الرياضيات، العلوم الطبيعية، فهم النصوص.

تم تبني المقاربة بالكفايات للمساهمة كما - يزعم روادها - في تقليص كلفة التعليم المرتفعة. ولتحقيق ذلك الزعم تقبلُ المقاربة بالكفايات، اعتمادا على نظام الأسلاك التعليمية، انتقالَ التلاميذ، الذين يعانون من مستوى ضعيف، إلى المستوى الأعلى بحجة أن الكفايات غير المكتسبة ستُكتسب في المرحلة العليا، لأن الهدف هو محاربة التكرار للتخفيض من كلفة التعليم، ولتحقيق ذلك تم

الاعتماد على المراقبة المستمرة بدل الامتحانات: إنه منطق اقتصادي بامتياز.

على المدرسة المعتمدة على منهج الكفايات أن تنتج عاملا قادرا على إنجاز عدة مهام في نفس الوقت عوض توزيعها على عدة عمال. بل إن "منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية" تعترف بكل صراحة "بأن أغلبية التلاميذ لن يحققوا النجاح المهني في ظل الاقتصاد الجديد الذي هو اقتصاد المعرفة، لذلك لا ينبغي إعداد البرامج الدراسية كما لو أن جميع التلاميذ سيحققون نجاحا مهنيا".

ويعتبر اقتصاد المعرفة إستراتيجية جديدة للمنافسة تقتضي الاستثمار في الموارد البشرية باعتبارها المصدر الأساسي للربح الاقتصادي. ولقد حل مجتمع المعرفة محل المجتمع الصناعي في الدول المتقدمة، ويسمى أيضا بالاقتصاد غير المادي ويرتبط بمفاهيم نجدها في صلب المنهج القائم على الكفايات من بينها على سبيل المثال: الكفاية، التعلم طيلة الحياة، المرونة، القابلية للملاءمة، تعدد كفايات الفرد الواحد.

يتعلق الأمر في عصرنا بعولمة المنظومات التربوية والتعليمية، وهذا يعني أن كل إصلاح تعلمي يخضع لغايات سياسية. فالمدرسة في ظل هذا الوضع تتبع للاقتصاد أكثر مما تتبع للدولة، بل إن تبعيتها للاقتصاد تكرسها الدولة سياسيا. فعلى المدرسة أن تُكوّن كفايات تحقق الربح

والأداء الجيد المنافس، ولتحقيق ذلك يتم تقليص التخصصات التي تسمى ثقافية، وسوف لن تحتل إلا مكانة ضئيلة في المنظومة التعليمة في المستقبل باسم عدم مردوديتها، ولن يتم التركيز إلا على: الرياضيات والعلوم الطبيعية واللغات الأجنبية.

إن العالم السوسيو-اقتصادي – حسب جون ماري دو كيتيل Jean Marie De Ketel- هو الذي حدد مضمون الكفاية لأن الراشدين الذين كونتهم المدرسة لم يكونوا مؤهلين بما فيه الكفاية لولوج عالم الشغل".

مكانة التلميذ في المقاربة بالكفايات:

تزعم المقاربة بالكفايات أنها وضعت التلميذ في قلب عملية التعلم، مُنطلقة من مسلمة مفادها أن التلميذ يمتلك بطبيعته قدرة على تطوير الكفايات المطلوبة، وأنه هو المسؤول على تعلماته، وأن عليه أن يبني معارفه بذاته، وما هو مطلوب من المدرس والمدرسة هو: تمكينه من الأدوات اللازمة لذلك.

أدى منطق الكفايات إلى "جعل التلميذ موضوعا مرنا قابلا للتلاؤم والتكيف والانصياع". أي يتم التلاعب به والتصرف فيه. تهدف هذه المقاربة حسب فيليب ميريو إلى "مراقبة العمليات التربوية والتعلمية والتأثير على المتعلم باسم مصلحته، وجعله منتوجا من منتوجات المدرسة". وهذا ما

يعبر عنه غريغوري باتيسون Grégory Bateson بالقول بأن المقاربة بالكفايات تقوم "بإجبار التلميذ على الانخراط في بحرية في ما يُفرض عليه وهذه مفارقة مزدوجة". إن حرية التلميذ تعني في هذا التصور استعماله وتوجيهه لأغراض محددة خارج حاجياته. تتصور هذه المقاربة التلميذ بدون "ميزات ولا خصائص "، بحيث ينبغي أن تُلصقَ به الكفايات لكي ينجح في الحياة ضدا على رغباته وميولاته واختياراته وميزاته الخاصة: إن الأمر يقود للإستيلاب.

بعض الانتقادات الموجهة للمقاربة بالكفايات:

- إن التصور القائم على الكفايات تصور يضع الاقتصاد في قلب المنظومة التربوية والتعليمية وذلك بجعل التلميذ وتعلمه "موردا بشريا" يجب توظيفه في خدمة الاستراتيجيات الجديدة للمنافسة. فالحديث عن حاجيات التلميذ هي في الحقيقة مغالطة، لأن هذا التصور يهتم بحاجيات الاقتصاد عبر الرأسمال البشري.

- إن التصور القائم على الكفايات تصور سلعي للتعليم، وقد صار تصورا مهيمنا في معظم أنحاء العالم الغربي وغير الغربي، وهو تصور منافس للتصور الإنساني التحرري والتحريري للتربية والتعليم. فالتعلم لم يعد مصدرا للعقل المؤسس للقيم الجماعية المؤسسة للعيش المشترك،

وإنما صار موضوعا سلعيا رأسماليا فرديا ومصدرا للاستثمار وللربح.

- لقد تم فرضُ العمل بالكفايات عالميا عبر التخطيط التربوي والتدبير المقاولاتي وليس انطلاقا من نتائج البحوث في علوم التربية.

- يتم تقويم النظم التربوية والتعليمية من خلال "النتائج"، أي من خلال المردودية، وذلك على أساس هدف اقتصادي فعال هو: القيام بعمل بأقل تكلفة.

- إن هذا التصور البيداغوجي تصورٌ غريب عن المدرسة التي عرفت تصورا تحرريا للتربية والتعليم وهي في حاجة دوما لتصور تحرري يُعنى بأنشطة التلميذ وبتحرره، وعوض ذلك يقوم هذا التصور بجعل المدرسة في خدمة الاقتصاد، إنه تصور نفعي يضع التلميذ وتربيته وتعليمه في خدمة التنافسية الاقتصادية.

- أدى هذا التصور إلى تفكيك المعارف في المدرسة وإضعافها وذلك باهتمامه بالمعارف العملية والنافعة، فليس مهما حسب هذا التصور تمكين المتعلم من معارف تجعله يفهم العالم وإنما المهم هو تسليحه بما يجعله يتلاءم ويتكيف مع معارف جديدة تضمن قابليته للتشغيل طيلة حياته. فالمعارف التي لن يتمكن التلميذ من تعبئتها واستعمالها في وضعية معينة هي معارف ميتة لا حاجة له بها.

- تُعتبرُ هذه المقاربة مصدرا للامساواة بين التلاميذ بل وتضر بالإنصاف في المدرسة: فالتلميذ الذي يملك "رأسمالا ثقافيا" بفضل محيطه سيتفوق على تلميذ آخر لم يُمكّنه محيطه من ذلك الرأسمال الثقافي. والسبب هو أن المدرسة حسب هذا التصور لا تساهم في تنمية هذا "الرأسمال الثقافي" لأنها تقتصر على المعارف القابلة للتعبئة من طرف التلميذ في وضعية معينة.

استنتاج:

وفي الأخير: يمكن القول أن لهذه المقاربة دور كبير في تدهور الرأسمال الثقافي للتلميذ المغربي، ولها دور أكبر في تراجع الدور الريادي للمدرسين فكريا وتربويا وفي مجال الأنشطة التثقيفية الموازية. فبالإضافة إلى كونها مقاربة فُرضت من خارج المدرسة المغربية، وبدون الارتكاز على بحوث ودراسات من علوم التربية، فإنها مقاربة صيغت من أجل مدرسة المجتمعات المتقدمة التي دخلت عهد اقتصاد المعرفة، والتقدم التكنولوجي المتجدد، وتوفر إمكانيات موازية، في إطار حقوق المواطن في الليبرالية الفعلية، للتثقيف وتنمية الرأسمال البشري.

مبدأ المناصفة

(أو صراع الخصوصية والكونية؟)

ليست المناصفة بين الرجال والنساء في مجال المشاركة السياسية واتخاذ القرار مفهوما نظريا، وإنما هي مبدأ أو إجراء. وهذا يعني أنها تدبير قانوني وسياسي مؤقت. ولقد تم اللجوء إليها في سياق محدد، لأنها تعتبر حلا قانونيا لضعف وتهميش حضور النساء في المجال السياسي على المستوى الكمي العددي، وعلى مستوى شغل المناصب القيادية، وعلى مستوى المشاركة في اتخاذ القرار.

والمناصفة مبدأ قلق ومضطرب يتأرجح بين إحقاق الحق وبين خرقه، بين محاربة التمييز بتمييز آخر حتى وإن نُعِت بالإيجابي. لذلك لم يتوقف التفكير في هذا المصطلح-المبدأ منذ ظهوره والدعوة له في أواخر الثمانينات في فرنسا.

لقد تم اللجوء لهذا الحل القانوني في المغرب بعدما تراجعت النضالات السياسية والنقابية، وضعفت إيديولوجيا المعارضين، وطغى النموذج الليبرالي كحل وحيد يلوح في

الأفق، لقد تم الاحتماء بالدولة بعدما كانت تُحارب وتُعتبر هي المسؤولية عن أوضاع النساء المزرية.
ولقد وضّحتْ لور فرانك(1) Laure Frank الشروط الضرورية التي تجعل الفرصة السياسية سانحة لقبول حل مثل هذا، وهي أربعة شروط:
- انفتاح أو انغلاق المنظومة السياسية والمؤسساتية
- استقرار أو عدم استقرار التحالفات السياسية
- حضور أو غياب حلفاء ضمن النخبة السياسية
- قدرة أو عجز الدولة على قمع المعارضة
فما هي مكامن قوة مبدأ المناصفة وضعفه؟ وكيف تم التعامل معه في التجربة المغربية؟

المناصفة والمصطلحات الملازمة لها:
لا يمكن التفكير في المناصفة دون التفكير في الكوتا، والتمييز الإيجابي، المساواة، الإنصاف، الاختلاط. ويجب التأكيد بوضوح أن المفهوم الوحيد الأساسي فيس هذه المسألة هو المساواة، والذي ياطلبُ الإنصاف كإصلاح وترميم له. فالمساواة حق أساسي لا يعترف بجنس بيولوجي أو وضع اجتماعي أو اختلافات بين الأفراد، وهذا ما يُعبر عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولا تتماهي (لا تختلط ولا تذوب) المساواة مع الهوية، كما لا تتناقض مع الاختلاف. وبما أنه مفهوم كوني ومطلق فإنه لا يتحقق في

الواقع بشكل تام، لذلك يستلزمُ مفهومَ الإنصاف لتصحيح اللامساواة عبر تحقيق تكافؤ الفرص بين الرجال والنساء. أما الاختلاط فهو دمج الجنسين في مجالات مختلفة وهو أنواع(2) (اختلاط التعايش، اختلاط مُهيأ له، اختلاط غير مُـتميز، اختلاط التعاون)، ثم أخيرا المناصفة التي هي بيت القصيد.

تُعتبر المناصفة وسيلة لتحقيق تمثيلية متساوية للنساء والرجال في المجال السياسي. وهي أداة تستخدم لتحقيق المساواة التي لم تتحقق بطريقة تلقائية. بل تعتبر شرطا لتحقيق العدالة والديمقراطية في مجالات عدة منها المشاركة السياسية. إنها تهدف إلى اقتسام سلطة التمثيلية وسلطة اتخاذ القرار بالتساوي بين الرجال والنساء، أي تهدف إلى النهوض بولوج النساء والرجال بالتساوي للمهام والوظائف والمسؤوليات السياسية وتلك التي لها علاقة باتخاذ القرار.

وبتعبير آخر، فالمناصفة هي العدالة الكمية من أجل الولوج لبعض الوظائف التي يتم تقـلدها عن طريق الانتخاب، إنها عمليا "طلب للعدالة" و"اعتراف بحيف اتجاه النساء"، و"حل لمأزق هامشية مواطنة النساء في الديمقراطية" ذلك المأزق المتمثل في الاختيار ما بين المساواة كحق كوني، والاختلاف الجنسي الذي يجعل النساء غير متمتعات بذلك الحق بسبب جنسهن. وهو الأمر الذي أدى لإعادة التفكير

في مفهوم الكونية وعلاقته بالمساواة والخصوصية الفئوية (فئة النساء). فالكونية هنا تبدو مجردة ولا تسمح بأخذ وضع النساء في المشاركة السياسية بعين الاعتبار.

ولقد تم تبني المناصفة كأفق تقود إليه الكوتا. لأن الكوتا هي نسبة أو حصة مخصصة للنساء لكي يشغلن مسؤوليات أو مهاما أو وظائف. وتتطلب ضرورة تمثيل النساء بنسبة معينة (الثلث مثلا كما هو الأمر في المغرب) في مختلف هيآت الدولة (لوائح الترشيح، اللجان، الحكومة...). ووفقا لمنطق الكوتا، فليست النساء هن المسئولات عن وصولهن لتقلد منصب أو وظيفة أو مسؤولية، وإنما تعود مسؤولية ذلك للدولة. والكوتا إجراء مؤقت. وإذا كانت المناصفة تعتبر مساواة كمية كاملة، فإن الكوتا تعتبر عتبة لا بد من تجاوزها، كما تعتبر أداة تمييزية. ويمكن التمييز بين عدة أشكال من الكوتا:

- الكوتا الدستورية: لما ينص عليها الدستور.
- الكوتا القانونية: لما تنص عليها القوانين الانتخابية.
- الكوتا الحزبية: لما تعتمدها الأحزاب في أنظمتها وقوانينها الداخلية.
- الكوتا الطوعية: لما تُعتمد بدون التنصيص عليها في أية نصوص.

تقول إليان فوجيل بولسكي Eliane Vogel-Polsky: "ليست المناصفة هي 50°/° للنساء و50°/° للرجال. فالمناصفة

ضرورية باسم مساواة يفرضها وضع النساء، وليس باسم تمثيلية الأقلية". إن لجوء المناضلات في الحركات النسائية للإصلاح القانوني وللحل الآتي من الأعلى، بناء على ضغوطات وتضحيات، هو اعتراف بتحول عميق في طبيعة هذه الحركات وتخليها عن مطلب تغيير طبيعة السلطة من أجل تغيير وضع النساء. بل قدمت بعض المثقفات تبريرا نظريا لهذا الاختيار الجديد، مثل "فرانسين ديميشيل(3) Francine Demichel التي اعتبرت "أن المرأة هي الجنس القاصر في النظرية القانونية بسبب كونها لا مُفكَر فيها وغير مَرئية"، وخلصت في تحليلها إلى "ضرورة إدماج الجنس في نظرية التمثيلية السياسية عبر المناصفة".

وتوصف المناصفة والكوتا بالتمييز الإيجابي. (وهو المصطلح الذي طوره مؤتمر بيكين سنة 1995). والمقصود به ممارسة التمييز لصالح فئة اجتماعية على أساس العرق (الأقليات العرقية) أو الدين (الأقليات الدينية) أو المقدرات الذاتية (ذوو الاحتياجات الخاصة) أو الجنس (النساء)، وذلك عبر تبني إجراءات تفضيلية. فالتمييز الإيجابي(4) يتوخى إلغاء تمييز سلبي، ومن ثمَّ تحقيق المساواة.

وتهدف الكوتا والمناصفة لتحقيق المشاركة السياسية للنساء بالتساوي مع الرجال من أجل بلوغ المساواة والديمقراطية. علما أن المشاركة السياسية تعني في الأصل الاعتراف بالحقوق المتساوية للجماعات والأفراد في

تدبير شؤونهم بأنفسهم، وترتكز على الاعتراف بالآخر بدون أي تمييز، وتتم من خلال القيام بأنشطة سياسية مباشرة أو غير مباشرة. وتعتبر المشاركة السياسية(5) من أهم ركائز الديمقراطية.

ويعرف "صامْويل هَنْـتِنْغْتون"(*) Samuel Huntington المشاركة السياسية بأنها "النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون قصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي". أما الماركة السياسية للنساء فتعني تعزيز دورهن السياسي ومساهمتهم في صنع القرارات السياسية وصنع السياسيات العامة والتأثير على اختيارات ومواقف القادة السياسيين.

ولقد نصت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان على المشاركة السياسية للنساء كما نجد ذلك في المواد: 1 و2 و21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي المادتين 3 و25 في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وفي المادة 7 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو CEDAW)(6).

مواقف ضد المناصفة:

يحيل مصطلح المناصفة على "المحاسباتية"، وعلى الرياضيات وصرامتها (°50/° للنساء و°50/° للرجال)، فالمناصفة تنظيم للاختلاط بين الجنسين بشكل متساوي

في فضاءات السلطة واتخاذ القرار، وكونه كذلك يجعله محدودا لا يمكن أن نستخرج منه أكثر مما فيه، وهو مَكّنَ الحركة النسائية من تبني "ديمقراطية المناصفة" عوض "الديمقراطية". وإذا كانت المساواة مفهوما واضحا فإن المساواة على أساس الجنس تظل غامضة، لأنها مساواة "الأرقام"، وهي وسيلة لبلوغ "مساواة معينة" لكنها "ليست المساواة".

يمكن رصد عدة انتقادات للمناصفة لتبيين الإشكالات التي تطرحها، ومن بين تلك الانتقادات على سبيل المثال:

- أنَّ المناصفة هي هدم وتقويض للكونية. (فتركيزها أساسا على الاختلاف الجنسي يتجاهل أن النساء تُحتقرن وتهمشن باسم هذا الاختلاف الجنسي نفسه: "وليس الذكر كالأنثى")(7).

- أنَّ اعتماد المجالس المنتخبة وفضاءات اتخاذ القرار كأساس للمناصفة يهدم عمليات تحرر النساء في الواقع عبر ممارساتهن ونضالاتهن. فبدأ التحرر يتناقض مع سجن المرأة أو الرجل في "طبيعته البيولوجية" كذكر أو كأنثى.

- أنَّ المناصفة تبالغ في أهمية الاختلاف الأنثوي، وتهمش أشكال اللامساواة الأساسية الأم التي هي اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية.

تقول سيلفيان أغاسنسكي Sylviane Agacinski: "يجب الدفاع عن الكونية وليس عن جماعة ذات خصائص مشتركة

كالنساء، لأن المرأة ليست مقولة جسدية، وليست مكونا ثقافيا، وليست طبقة اجتماعية، كما أن الأنوثة ليست كمية من الخصائص".

وتقول فرانسواز كاشان Françoise Cachin (مديرة متاحف فرنسا): "إن المناصفة فكرة سيئة تبدو جيدة، تبدو مساعدة للنساء في الظاهر، لكنها في العمق تضر بهن، فهي تَصَوُر سلطوي للسياسية على أساس جنسي. والقول بالمناصفة يعتبر تراجعا عن مكتسبات فكر الأنوار".

وتقول مونا أزوف Mona Ozouf: "المناصفة هي كوتا بنسبة °50/° لكل جنس، وهي كوتا غير عادلة لما نعرف أن عدد النساء يتجاوز 50°/°".

إن هدف هذه الاستشهادات هو إبراز أن المفكرات والمثقفات ينتقدن مبدأ المناصفة باسم حقوق النساء. ويمكن أن نسترسل في سرد مواقف مشابهة(9) أخرى (مثل مواقف المحللة النفسية والمؤرخة إليزابيث رودِنِسكو Elisabeth Roudinesco ، والمحللة النفسية كارولين إلياشاف Caroline Eliacheff ، وعالمة الاجتماع إرين تيري Irène Thèry ، والمؤرخة ميشال ريوت سارساي Michel Riot-Sarcey ، وعالمة الاجتماع دومنيك شنابر Dominique Schnapper...).

المناصفة على الطريقة المغربية:

طالبت مذكرة "الحركة من أجل ديمقراطية المناصفة" سنة 2011 ، بخصوص التعديلات الدستورية آنذاك "بجعل الفقه الدستوري أداة للوصول المتساوي إلى الموارد والعوائد والسلط والخدمات الأساسية للرجال والنساء (...) مع اتخاذ تدابير قادرة على توسيع فرص استفادة النساء باعتبارهن الجنس الأقل استفادة".

ولعل غرابة هذا المطلب هو كونه يأتي بعد خوض الحركة النسائية المغربية نضالات مكثفة، وطويلة المدى، وفي جميع الجبهات، وعلى امتداد عدة عقود، من أجل انتزاع حقوق النساء في جميع المجالات (المجال السياسي، ومجال الشغل، والأحوال الشخصية...). فالمرأة المغربية حصلت على الحق في التصويت والترشيح سنة 1963، وانـتُـخِـبت أولُ امرأة في البرلمان المغربي سنة 1993، كما أن دستور سنة 1992 هو الذي نص في ديباجته على تشبث المغرب بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها دوليا، ثم جاء إصلاح مدونة الأسرة سنة 2004 والذي سيعتبر قفزة هامة بالمقارنة مع صيغة مدونة الأحوال الشخصية التي صاغتها القوى المحافظة بزعامة علال الفاسي سنة 1958.

وجدتِ المناصفةُ سندا دستوريا وقانونيا لها في دستور 2011 (الفصل 6، والفصل 19)، وفي القانون التنظيمي للأحزاب (الفصل 26 على وجه الخصوص). بالإضافة إلى

السند الحقوقي المتمثل في المواثيق الدولية التي صادق عليها المغرب. لكن المشكل الذي يطرح هنا هو: هل مآل الزخم النضالي النسائي الذي تجسد على امتداد عدة عقود هو المناصفة؟ وهل يمكن الثقة في دولة لا يمكن اعتبارها ديمقراطية؟

إذا كانت المناصفة إجراء دستوريا وقانونيا تشرف عليه الدولة وتضمنه، فإن هذه الدولة يجب أن تتوفر على ما يجعلها تقوم بهذه المهمة. ولا يمكن لدولة متهمة بانتهاك القانون وبعدم احترام حقوق الإنسان أن تكون وفية لعهودها في هذا الملف. ولا يمكن فهم هذا الوضع إلا بفهم طبيعة النظام السياسي المغربي.

تقول الباحثة منية بناني شرايبي أن الحياة السياسية بالمغرب "تتسم بظاهرتين هما: أحزاب متنافسة على مراكمة الولايات الانتخابية والحكومية، وأحزاب تقاطع الانتخابات"، وتضيف أن الساحة السياسية المغربية تنقسم إلى: أ) بنية سياسية مُمَأسسة ب) وفضاء احتجاجي وسياسة خارج الأطر التقليدية. كما تميز بين" أحزاب المناضلين وأحزاب الوجهاء". وتؤكد على "أن المشهد الحزبي لا يعكس البنية المجتمعية حيث أن الأحزاب يهيمن عليها الحضريون والرجال والكهول وأصحاب الشهادات والإطارات العليا والمتوسطة والمشغلين في القطاع العام"

لتخلص إلى "ضعف الحضور النسائي داخل الأحزاب على الرغم من الفصل 26 من قانون الأحزاب السياسية".

فإذا كانت الدولة محافظة وهاضمة لحقوق المرأة فإن الأحزاب والنقابات تسيطر عليها الذهنية الذكورية. شهد حضور المرأة منذ التسعينيات ارتفاعا ملحوظا في الأجهزة القيادية للأحزاب المغربية، تُوِجَ سنة 2005 بقانون الأحزاب الذي فرض عليها التنصيص في قوانينها على نسبة المرأة داخل أجهزتها. أما النقابات فوضع المرأة في أجهزتها أسوأ وأضعف. وعلى سبيل المثال: فإن عدد النساء المنخرطات في أعرق نقابة عمالية مغربية، الاتحاد المغربي للشغل، حسب إحصائيات 2006، بلغ 57600 امرأة من بين 320000 منخرط، أي بنسبة 12°/° من مجموع المنخرطين.

لكن حضور النساء بنسبة مهمة في قيادة الأحزاب والنقابات لا يدل دائما على فعاليتهن وتمثيلهن للنساء ولقضاياهن. فحزب الاستقلال مثلا الذي يعتبر حزبا محافظا وتقليديا، كان أول حزب مغربي وصلت فيه المرأة لمراكز قيادية بنسبة 10°/° سنة 1982 دون أن يعني ذلك أن إيديولوجية الحزب تضمن دفاعا عن حقوق المرأة.

وفيما يخص نسبة تمثيلية النساء في أجهزة الأحزاب، اختارت بعضها نسبة أقل من الثلث، وتبنى بعضها الآخر الثلث المنصوص عليه في القانون التنظيمي للأحزاب في المادة 26. وتبقى المناصفة سواء في الأجهزة الحزبية

والنقابية أو في أجهزة الدولة أفقا بعيد المدى وصعب المنال. وهذا ما تدل عليه نسب حضور المرأة في الأجهزة القيادية للأحزاب(10):

- حزب الاستقلال: خصص 30°/° من بين 100 عضو ينتخبهم المجلس الوطني لتشكيل اللجنة المركزية.
- حزب التجمع الوطني للأحرار: بلغ تمثيل النساء في المكتب السياسي 28,57°/°
- حزب الحركة الشعبية: لم تتجاوز نسبة تمثيلية النساء في قيادته 13,63°/°
- حزب الأصالة والمعاصرة: بلغت تمثيلية النساء في المكتبة السياسي 35,71°/° (تجاوز الحزب النسبة المطلوبة قانونيا وهي الثلث).
- الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية: بلغت تمثيلية النساء في المكتب السياسي 34,37°/° (تجاوز الحزب النسبة المطلوبة قانوينا وهي الثلث).

استنتاج:

إن قلق المصطلح، والانتقال من النضال السياسي على أسس الكونية إلى الإصلاح القانوني على أساس تكريس دور الدولة، وتخبط الأحزاب والنقابات في تمثيلية شكلية لا تعبر فعلا عن مضمون البعد النضالي الحداثي للحركة النسائية من جهة، وتجاهلها لمطالب النساء من جهة

أخرى، وعدم احترام الدولة لما أقرته وأنجزته، بسبب غياب آليات للمتابعة والزجر، وفرض تطبيق المحتوى الدستوري ومضامين القوانين المتعلقة بالمناصفة، كل ذلك يجعل من مبدأ المناصفة كآلية للمشاركة السياسية وسيلة هشة وأداة غير فعالة وآلية قد ترتد ضد النساء أنفسهن بالرغم من أنها الحل الأكثر لمعانا الآن والأكثر واقعية وبراغماتية.

هوامش:

1)
- Laure Frank, Mouvements contestataires dans le monde arabe et jeu d'échelles : limites à la lecture transnationaliste et explication des particularismes, Green Lab, n° : 2, 2012.

2)
- اختلاط التعايش: حضور الرجال والنساء في مكان العمل مع اهتمام كل فئة منهما بمهن خاصة بها حسب جنسها.
- اختلاط مهيأ له: يقوم الرجال والنساء بنفس العمل ولكن دون أن يعني ذلك أنهم يقومون بنمس المهام،أي يتم توجيه كل طرف حسب الخصائص التي تعتبر فطرية فيه.
- اختلاط غير متميز: يقوم الرجال والنساء ينفس المهام وفق شروط عمل مماثلة لكن في محيط يكون لصالح الرجال.
- اختلاط التعاون: يكون فيه تقسيم فعلي للعمل بين النساء والرجال ينتج عنه تفاعل ونقل للكفاءات الخاصة بكل فرد لتطوير مجال العمل.

3)
- Francine Demichel, Recueil. Dalloz Sirey, Paris, 1996

4)
استعمل التمييز الإيجابي لأول في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1961 من طرف الرئيس كينيدي، وفي سنة 1965، سنَّ الرئيس جونسون أمرا تنفيذيا يفرض على أرباب العمل التابعين للحكومة اتباع

سياسة التمييز الإيجابي للتوظيف بغض النظر عن العرق والدين والأصل القومي، وأضيف الجنس إلى قائمة مناهضة التمييز سنة 1968. وتم إدخال التمييز الإيجابي في العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية.

5)

تدخل الأنشطة التالية في المشاركة السياسية: التصويت، الترشيح، النقاش السياسي، تنظيم المؤتمرات والندوات والمشاركة فيها، المشاركة في الحملات الانتخابية، الانتماء للجمعيات والأحزاب والنقابات، الاتصال بالمسؤولين، الترشح للمناصب العامة، تقلد المناصب السياسية، التظاهر، الإضراب، مقاطعة الانتخابات...).

(*)

صامويل هنتنجتون (Samuel Huntington) (1927 - 2008) عالم سياسي أميركي، درّس في جامعة هارفارد مدة 58 عاماً، مفكر محافظ. عُرف على الصعيد العالمي بأطروحته بعنوان صراع الحضارات 1993)، والتي تقول بأن صراعات ما بعد الحرب الباردة ستتمحور حول الاختلاف الثقافي والديني بين الحضارات الكبرى في العالم. وكانت أطروحته هذه ردا مباشراً على أطروحة تلميذه فرانسيس فوكوياما التي اشتهرت بـ "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" (ومفادها حسب فوكوياما أن نهاية الحرب الباردة ستعقبها سيطرة الديمقراطية الليبرالية على الأنظمة في العالم.

6)

بالإنجليزية:

(Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, CEDAW)

وبالفرنسية:

Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

لكن الاختصار الإنجليزي هو الأكثر انتشارا واستعمالا.

7)

الآية 36 من سورة آل عمران – ألفت الباحثة التونسية ألفة يوسف كتابا تحت عنوان: "وليس الذكر كالأنثى" في الهوية الجنسية.

8)

سيلفيان أغاسنسكي Sylviane Agacinski: فيلسوفة فرنسية، ازدادت سنة 1945، زوجها هو ليونيل جوسبان الوزير الأول الاشتراكي السابق، لها ولد من الفيلسوف جاك دريدا.

9)

- إليزابيث رودينسكو Elisabeth Roudinesco (محلل نفسية): "هناك خطر يكمن في أن تختار النساء لأنهن نساء، وليس لكفاءتهن، بالرغم من أن الانتخابات ترتكز على الأفكار وليس على الهوية الجنسية".

- كارولين إلياشاف Carline Eliacheff (محلل نفسي): "لا يمكن إدخال المكون الجنسي في تمثيل المواطنين".
- إرين تيري Irène Théry (عالمة اجتماع): "إن المناصفة تختزلنا لانتمائنا الجنسي كذكور وإناث، ف الوقت الذي نتصرف ككائنات بشرية كونية في علاقة المواطنة".
- ميشال ريوت سارساي Michèl Riot-Sarcey (مؤرخة): "إن مبدأ المناصفة يعيدنا إلى الفكرة التي تقول إن النساء لسن أفرادا يتمتعن بكامل مكونات الأفراد، وإنما هن فئة متميزة من المواطنين".
- دومينيك شنابر Dominique Schnapper (عالمة اجتماع): "كلنا مختلفون عن بعضنا البعض، ولكننا نشبه بعضنا البعض كمواطنين".
(10
تعزيز دور الأحزاب والنقابات في النهوض بالمشاركة السياسية والعامة للنساء، إعداد سهام النجار- وريم الحلواس غربال- 2014.

الإسلام والعلمانية

بْرِسِيللا فورنييه
(Priscilla Fournier)

منذ سنين عديدة والإسلام في قلب النقاشات الاجتماعية التي تساءل الكُتّاب فيها عن مدى تلاؤمه مع العلمانية. وتثير هذه المسألة نقاشا خصبا ومُساءلة مُلائِمة لمبادئ العلمانية. ومع ذلك، فالعلمانية تفترض وجود تصور ثابت وجوهري للمسلمين ولممارسة الإسلام. ولهذا السبب، يبدو لنا هامّا التطرق لجانين من هذه المسألة هما: اختلاف وجهات النظر بين الكتاب المسلمين حول العلمانية والتعددية، وإعادة النظر في العلمانية. ويتساءل الكتاب الذين سوف يتم التطرق لمواقفهم عن مكانة الإسلام في المجال العمومي وعن التعددية، في سياق تُفهم فيه العلمانية بصفة عامة كوسيلة تمكن الناس من "العيش المشترك" في إطار الاختلاف. سنقدم في البداية مقاربة لسيد قطبن الذي كان له تأثير كبير على جماعة الإخوان المسلمين، الجماعة المصرية التي تعتبر من بين مراجع إيديولوجيات الإسلام السياسي. وسنتطرق بعد ذلك

لموقف "فريد إيزاك" Farid Esack الذي طوّر تأويلا للقرآن وتصورا عن التعددية. وسنعرض في الأخير مقاربة عالم السياسة "وِلْيَم كونوللي"William Conolly ، ومقاربة الأنثروبولجي طلال أسد، اللذان يعيدان الاعتبار لمفهوم العلمانية.

سيد قطب والإسلام الشامل:

كان سيد قطب (الذي ولد سنة 1906 وأعدم سنة 1966) عضوا مؤثرا في جماعة "الإخوان المسلمين" المصرية. ولقد تأثر تصوره تأثر قويا بالسياق الاجتماعي والسياسي بمصر. وتميزت كتاباته برفض المسيحية والماركسية. والإسلام بالنسبة له هو أساس العدالة والحياة الاجتماعية والسياسية.

التمييز بين الإسلام والمسيحية:

يجب التمييز بشكل أساسي، في نظر سيد قطب، بين الإسلام والمسيحية، بما أن الديانتين تختلفان عن بعضها البعض بمحتواهما وبتطورهما التاريخي. ويعتقد أن المجتمعات المسلمة تتجه نحو استيراد أفكارها من خارج الإسلام ودمجها به، بينما الدين الإسلامي هو منظومة شاملة وكاملة. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، فقد واجهت المسيحية، لما انتشرت في أوروبا، ظروفا تاريخية حيث

انتقلت من ديانة تجسد السلطة العليا إلى ديانة للسلطة الروحية. فتاريخ المسيحية، بالنسبة لسيد قطب لا يجب خلطه بتاريخ الإسلام. يجب أن يُنظر إلى الإسلام كنظام مكتمل يتضمن قواعد اجتماعية ودينية وشرعية، والذي لم يقتبس شيئا من خارجه. إذا كانت أوروبا قد أزاحت الدين من الحياة الاجتماعية، فإن هذا لا ينطبق على الإسلام. ويذكّر سيد قطب بعدم وجود "رجال دين" في الإسلام، ويؤكد على أن المسيحية أقامت، بسبب وجود فئة "رجال الدين"، نوعا من السلطة ما بين المؤمن والله يجسدها "رجال الدين"، بينما لا وجود في الإسلام لأية سلطة ما عدا سلطة الله والقرآن.

الإسلام كنظام سياسي:

إن الواجب الأول المفروض على كل مؤمن، بالنسبة لسيد قطب، هو أن يتصرف وفق مبادئ الشريعة المستمدة من القرآن والسنة (القَوْلِية والفعلية). إذا كانت السلطة السياسية لا تخضع لتعاليم الإسلام، فإن المؤمن في حِلّ من احترام هذه السلطة. ولن يعرف أي نظام سياسي أو اجتماعي، حسب سيد قطب، الاستقرار إذا لم يتم تبني الإسلام كنظام شامل. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحياة الإنسانية هي أيضا حياة شاملة وكلية توجد ما بين الرغبات المادية للحياة الدنيا والحياة الروحية التي تسمو في اتجاه

ما وراء العالم المادي. لا يمكن القيام بأي فصل ما بين الحياة الروحية والحياة المادية. ويؤكد سيد قطب أن الإسلام كنظام سياسي يشمل تصورين: أساسيين هما: أولا، المساواة بين أعضاء النوع البشري، ثم كون الإسلام يمثل نظاما خالدا بالنسبة لجميع سكان الأرض وبالنسبة لمستقبل الإنسانية.

التنوع الديني:

يفسح المجتمع الإسلامي، حسب سيد قطب، مكانا محددا للأقليات الدينية، يتمثل في ما يلي:

- يمكن لمن ينتمي لأقلية دينية أن يعتنق الإسلام، وفي هذه الحالة، لن يُطالب إلا بالخضوع للمبادئ الإسلامية وأداة الزكاة.
- يمكن لمن ينتمي لأقلية دينية أن يظل على دينه ولا يعتنق الإسلام، وفي هذه الحالة سيطالب بأداء الجزية، التي هي الضريبة المفروضة على غير المسلمين حتى تقوم الدولة الإسلامية بحمايته. وإذا رفض أداء الجزية، فإن ذلك يعتبر بمثابة إعلان الحرب على الدولة الإسلامية.

وبصفة عامة، لا توجد بالنسبة لسيد قطب أية سلطة ما عدا سلطة الله والقرآن. وهكذا يختص الإرث المسيحي بمفهوم العلمانية. ومع ذلك، فإن الاهتمام الذي يخصصه للتصور المسيحي المتعلق بفصل الكنيسة عن السلطة

السياسية يبين أنه كان مطلعا على تأثير الإيديولوجيات الغربية على التصور السائد في المجال السياسي المصري. وفي نفس الوقت الذي يؤكد فيه على وحدة وشمولية الإسلام، يقوم بإبطالهما.

فريد إيزاك: الهرمينوطيقا، التأويل والعدالة

يُعتبر "فريد إزاك" -الجنوب إفريقي ذو الأصول الباكستانية- باحثا في الإسلاميات، ومناضلا سابقا ضد نظام الأبرتايد (نظام التمييز العنصري في جنوب إفريقيا سابقا). وقد ناضل ضمن العديد من المجموعات الإسلامية بهدف تطوير "لاهوت التحرير الإسلامي" (إيزاك، 1997). هناك جانبان من فكر فريد إزاك وهما: تصوره الخاص للهرمينوطيقا، ومسألة الوحي.

الهرمينوطيقا، التأويل والسياق:

يجب علينا، حسب فريد إزاك، أثناء محاولة فهم أي نص كيفما كان نوعه أن نتساءل عن صاحب النص وعن مؤوّله في نفس الوقت. وبما أنه من المستحيل معرفة النوايا والأهداف الدقيقة لمُنَزّل القرآن (الله)، فلماذا يختص بحقّ تأويله بعض المؤمنين، أي العلماء، فقط؟ بالنسبة لفريد إزاك، يمكن للمؤمن العادي أن يمتلك سلطة التأويل. إنه يتبنى مقاربة مضادة للمقاربة الأرثوذكسية التي تنكر أن

الوحي مرتبط بسياق تاريخي وبقوم محددين، ويرفض الفكرة القائلة بأن القرآن يحتوي على رسالة ثابتة زمنيا. وكل مُؤوِل للقرآن في نظره لا يمكنه غض الطرف عن ثقافته الخاصة وعن سياقه الاجتماعي والتاريخي والسياسي الذي يعيش فيه. ومن جهة أخرى، يساهم المؤول في خلق تراث وبلورة خطاب يحيط بهذا التراث. إن "هرمينوطيقا الوحي" هي المقاربة التي يستعملها فريد إزاك (1997) لتدعيم رأيه القائل بأن كل نص لا يمكن فصله عن سياقه. ونتيجة هذه المقاربة هي أن كل نص يمكن أن يستعمل كـ"ذريعة". لا يمكن للمهمة الهرمينوطيقية، بالنسبة لفريد إزاك، ولا يجب عليها ادعاء الحياد،. فالسياق الاجتماعي والسياسي للشخص الذي يقوم بالعمل الهرمينوطيقي يؤثر بالضرورة على العمل المُؤَول. وبالنسبة لكل عمل هرمينوطيقي، يمكننا أن نتساءل: "من أنجزه؟"، و"لصالح من أنجزه". وبما أنه لا يمكننا فصل مُؤوِل النص عن سياقه، فإن النص يمكن ويجب أن يُستعمل كـ"ذريعة" لمحاربة الظلم. لهذا السبب يهتم بالكيفية التي يمكن لمجموعات معينة أن تتملك الرسالة الدينية. إن الاعتقاد بالصلاحية الخالدة للقرآن، بالنسبة لفريد إزاك، لا يعني الاعتقاد بأن هذا النص هو نص لا زمني (إزاك، 1997). فَموضَعة القرآن في سياقه لا ينقص شيئا من مُلاءمة وصلاحية الرسالة.

الإسلام، التعددية والعدالة:

يجب أن يُفهم "لاهوت التحرير الإسلامي" الذي طوره فريد إزاك (1997) في سياق النضال ضد الأبارتايد، باعتباره التزاما تجاه "الآخر" الديني. يذكر القرآن مرارا مفهوم "الكفار". وتقدم القراءة التقليدية للقرآن "غير المسلم" على أنه "كافر" (بالمفرد)، والذي يشير إلى "الآخر" الديني (الكفار، المنكرون) الذي يجب أن يعارضه المسلم. يعتقد فريد إزاك أن مشاركةَ الكفارِ مُحاربةَ الظلم لا يمكن أن يُعتبر شرا، لأن الفعل الخيِّر الذي يقوم به "غير المسلم" يظل فعلا خيِّرا. وبصفة عامة، يجب على الذي يعمل من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية أن يعيد قراءة القرآن ويُؤوله انطلاقا من وضعية الاضطهاد المعاشة. يشكل القرآن حسب فريد إزاك (وحسب سيد قطب أيضا) منبع سلطة. ويفقد الإسلام في نظره طابعه الشمولي، وعلى المسلم أن يفهم الإسلام حسب وظيفة السياق التاريخي. أما بالنسبة لسيد قطب، فلا وجود للتاريخ ولا للسياسة ولا للعدالة ولا لسلطة خارج الإسلام. ويرى فريد إزاك أنه لا يجب إزاحة الدين بالضرورة من العمل السياسي، وما يمكن تغييره هو قراءة القرآن لكي تُمَكّن من النضال ضد أي شكل من أشكال الظلم والقمع لتحقيق المساواة لصالح النساء على وجه الخصوص، ولتحقيق العدالة الاقتصادية وضمان التعددية.

وِليَم كونوللي: إعادة التفكير في العلمانية

يحلل وِليَم كونوللي، في كتابه "لماذا لست علمانيا؟" (1999)، مفهوم العلمانية في سياق يتميز بالتنوع الثقافي والديني، وتسود فيه العديد من التساؤلات الأخلاقية، في قلب نقاشات اجتماعية وسياسية حيوية، سواء تعلق الأمر بالإجهاض أو بزواج المثليين والمثليات أو الموت الرحيم. إنه يرفض علمانية تفرض نفسها كحقيقة ثابتة، متحجرة في الزمن, وينطلق موقفه من استحالة التأكد من أن كل ما نعتقد أنه أساسي هو بالفعل كذلك. ويجب أن نكون مستعدين دوما في نظره لكي يجد أحدهم "نقيصة" في ما نعتقد أنه أساسي.

يرفض كونوللي العلمانية باعتبارها فصلا للمؤسسات السياسية عن المؤسسات الدينية، ولكنه يريد إعادة التفكير فيها بناء على تعددية لا يمكن أن تنتصر عليها أية إيديولوجية باعتبارها حقيقة فوق جميع الحقائق. وينتقد بالخصوص تصور كانط وجون راولز للعلمانية: فتصور كانط يعلي من شأن أخلاق يضعها فوق كل مساءلة، أما تصور راولز فإنه يضع الانتماءات الجماعية (الخاصة بالجماعات التي لها هوية تميزها) والدينية في مرتبة ثانوية. إن راولز، في نظر كونوللي، لا يدافع إلا على الهويات البارزة، وبالخصوص الهويات الاقتصادية. إن إعادة الاعتبار للعلمانية،

يعني فهمها باعتبارها اتفاقا سياسيا عوض فهما كمبدأ لا يناقش.

وهكذا، يجب أن يُفكّر مفهوم العلمانية لكي يتضمن "روح الالتزام الجماعي"، في الإطار الذي يسمح للعديد من المعتقدات والإيديولوجيات أن تغني الحياة العامة. (كونوللي، 1999). يقتضي "روح الالتزام الجماعي" مقاربة أكثر خصوبة، تأخذ بعين الاعتبار جميع المكونات في تداخلاتها، تكون مرنة، وقادرة على التغير. إن تنمية "الروح الجماعية" تعني تطوير الروح الجماعية بحيث يكون من الممكن تغيير النظام انطلاقا منها. يعتقد كونوللي أنه من الضروري التفاوض حول العلاقات بين المواطنين حتى لا تتمكن أية مجموعة من فرض تصورها باعتباره مصدرا للسلطة وللعقل السياسي. ويراهن الكاتب أيضا على مفهوم "رد الفعل النقدي" الذي يكمن في مقاربة منفتحة على قيم ومتطلبات بعض المجموعات، والاعتراف بالخاصية المميزة (المتنازع حولها) لمعتقدها الخاص. تقترن العلمانية المفكر فيها من جديد بما يسميه كونوللي "سياسة الصيرورة"، أي عملية تُسائلُ الهويات عبرها القيم الأخلاقية التي يعتقد أنها ثابتة. وتساهم بذلك في تشكل هويات جديدة: " تغير سياسة الصيرورة شكل ومحيط الهويات المحصنة سلفا في حدود النجاح في موضعة هوية جديدة في المجال الثقافي" (كونوللي، 1999: 57). وما يسمح

بالتعددية بصفة عامة، حسب كونوللي، هو قدرة كل فرد على مساءلة قيمه وأخلاقه باستمرار، وليس التشكيك فيها. أي قدرته على الوعي بأنها قابلة للنقد وقادرة على نقد مواقع القيم الأخرى.

طلال سعد: أنثروبولوجيا العلمانية

يلتقي منظور الأنثروبولوجي، حول مسألة العلمانية، مع موقف وليم كونوللي. لكن طلال سعد يتأمل بشكل مباشر علاقة الإسلام بالعلمانية. لقد اكتسبت العلمانية في الغالب شرعيتها من الاعتقاد بأنها قادرة على وضع حد للصراعات الدينية. لكن العلمانية ليست بالنسبة لطلال سعد جوابا عن ضرورة تحقيق السلم والتماسك الاجتماعي. إنها تفرض نفسها كمرتكز يَستَنِدُ عليه "تَمَثلُ المواطنةِ" ليُقدِمَ تعريفا جديدا للخصوصيات وليتَجاوزَها، تلك الخصوصيات التي تُعبّرُ عن نفسها عبر الطبقات الاجتماعية، وعبر الذكورة والأنوثة والدين.

لا تضمن الدولةُ العلمانيةُ، في نظره، تحقيق التسامحَ. إن ما تحققه هو ضبط التوترات فقط. وبالرغم من أن التعددية والعلمانية مرتبطين أوثق الارتباط بالحداثة والليبرالية، فإن طلال سعد يرى أنه من الصعب جدا تحويلهما إلى واقع معاش، حتى في أوروبا وأمريكا الشمالية. فوضع الأقلية المسلمة في أوروبا مرتبط بالكيفية التي يتصور من خلالها

الأوروبيون أوروبا. إن الإسلام مُستبعد، في نظره، من التمثلات التي تُدرِك أوروبا نفسَها من خلالها. ولهذا السبب، يُنظرُ للمسلمين كأقلية. ويفسر هذا المثال طبيعة العوائق التي تعيق التعددية في المجتمعات الغربية.

وفيما يتعلق باحترام التعددية داخل الديمقراطيات الليبرالية الغربية، يحيل الكاتب على تصور وليم كونوللي، ويؤكد على ضرورة إعادة التفكير في تصور التعددية داخل الديمقراطية الليبرالية. وعوض فهم التعددية كأغلبية تحكم أقلية داخل دولة ديمقراطية، يجب أن تُفهم بالأحرى كدولة ديمقراطية تشارك عدة أقليات في تدبيرها.

يجب أن يمكن هذا التصور للتعددية المفكِك للمركزية –في سياق يطبعه التسامح و"رد الفعل الإيجابي"- من القيام بتفكيك أو إعادة نظر منتظمة في الهويات والحكايات التاريخية. إنه من الضروري، بالنسبة لطلال سعد، مساءلة الحكايات التاريخية للبلدان الغربية، كما أنه من المهم جدا احترام الحكايات التاريخية التي تنتجها الأقليات لكي يتم احترام التعددية. وبهذه الكيفية، يتضح أن الفضاء العمومي ليس فضاء فارغا. إنه فضاء بنته الذاكرة والحساسيات التاريخية وآمال الناس المكونة له. لا تُلحّ العلمانية فقط، في نظر طلال سعد، على أن الممارسة الدينية والإيمان يظلان سجينان في أماكن لا يمكنهما فيها تهديد الاستقرار السياسي، وحريات المواطنين "الأحرار والمفكرين"ن غنها

تبني ذاتها بالارتكاز على تصور خاص عن العالم، وبالارتكاز على مشاكل نتجت عن هذا العالم.

الخاتمة:

يتضح مما سبق وجود منظورات مختلفة لكتاب مسلمين حول مدى ملاءمة العلمانية للإسلام. فرضت العلمانية نفسها باعتبارها عنصرا مركزيا للحداثة السياسية، وباعتبارها الكيفية التي تمكّن الناس من "العيش المشترك" في إطار التنوع، حتى يتممكن أفراد لهم مصالح مختلفة من التوحّد بناء على قيم مشتركة عديدة. لكن كيف يمكن تصور العلمانية في مجتمع يتم التعبير فيه عن مطالب جديدة تخص الهويات، وبالخصوص تلك التي تتعلق بالانتماء الديني؟ إن النقاشات العديدة التي تولدت عن بعض المطالب التي يطالب بها المسلمون الغربيون دفعت البعض إلى القول بأن ممارسة الإسلام لا تتلاءم مع العلمانية. ومع ذلك، فلقد اهتم الفكر الإسلامي بمسألة "العيش المشترك" في إطار التنوع. ويمكن لمساهمات بعض الكتاب أن تسمح باستثمار طرق جديدة للتفكير فيما يخص كيفية فهم تصور العلمانية في مواجهة المطالب التي تتعلق بالهويات التي تهددها.

إذا كانت مقاربة سيد قطب لا تترك مكانا للعلمانية، فإن كتابا آخرين يسمحون بالتفكير في ملاءمة العلمانية

للإسلام، وذلك بالتساؤل عن إمكانيات تأويل الحكايات التاريخية للمجتمعات الإسلامية. إذا كانت العلمانية التي تُفهم هنا كفصل للسلطات السياسية والقانونية عن السلطة الدينية، قادرة على توفير هامش معين للتأويل وإعادة التأويل لضمان التعددية، فإنه ليس من المفروض أن يكون المواطنون علمانيين. إن التعايش ما بين مختلف الحساسيات هو الذي يجعل مسألة العلمانية والتعددية مسألة صعبة. وعلى ضوء تصور وِليَم كونوللي، يمكن للعلمانية أن تحترم التعددية في حدود كوننا نستطيع التفكير فيها من جديد، وفي حدود كونها لا تفرض نفسها كمبدأ مطلق وثابت في الزمان.

(ترجمة حنان قصبي)

المرجع:

FOURNIER, Priscilla (2008), Regards sur la laïcité, le pluralisme et l'islam : Actes du colloque « Comment vivre ensemble ? La rencontre des subjectivités dans l'espace public » (Université du Québec à Montréal, 20-21 octobre 2007), sous la dir. De Charles Perraton, Fabien Dumais et Gabrielle Trépanier-Jobin.

ببليوغرافيا:

ASAD, Talal (1986), The idea of an anthropology of Islam, Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.
ASAD, Talal (1993), Genealogies of religion: Discipline and reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore, John Hopkins University Press.

ASAD, Talal (2003), Formations of the Secular, Stanford, Stanford University Press.
BENZINE, Rachid (2004), Les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Albin Michel.
CONNOLLY, William E. (2005), Pluralism, Durham, Duke University Press.
CONNOLLY, William E. (1999), Why I am not a secularist, Minneapolis, University of Minnesota Press.
ESACK, Farid (1997), Qur'an Liberation and Pluralism, Oxford, Oxford Oneworld.
MAHMOOD, Saba (1996), " Talal Asad, modern power and the reconfiguration of religious traditions ", SEHR, vol. 5, no 1: Contested Polities, 27 février, (en ligne; dernière consultation le 22 janvier 2008: http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html).
QUTB, Sayyid (2000), Social Justice in Islam, New York, Islamic publications international.

استراتيجية الإسلام

في مواجهة تحدي الحداثة

كلود جيفري

إن كل حديث عن مواجهة الإسلام للحداثة، يستوجب استحضار مجموعة من المعارف التاريخية والسوسيولوجية، كما أن استحضار ما مرت به المسيحية يحمل عبرا ويسمح بفهم الانتقال إلى الحداثة.

ملاحظات أولية:

سأبدأ بتقديم ثلاث ملاحظات أولية هي:

1) إن النقاش الدائر حول ما بعد الحداثة باعتبارها مؤشرا على أزمة الحداثة هو نقاش غربي بل أرويي بامتياز. وفي نفس الوقت الذي تتعرض فيه المركزية الأوربية المسيطرة من زمن للانتقاد، فالعالم بأسره يتأثر بأوربا بسرعة كبيرة، على الأقل بمعنى الحداثة التقنية التي تسود في كل أنحاء العالم. وهكذا تسعى جل الدول السائرة في طريق النمو

وهي في أغلبيتها دول مسلمة إلى حداثة تغير أوضاعها المعيشية.

2) يعتبر نقاش الحداثة من وجهة نظر الإسلام نقاشا مغلوطا، لأن الحداثة مرتبطة بالغرب المستعمر، المادي والمُتعوي، رغم وجود حداثة في الحياة اليومية متمثلة في منتجات الحضارة التقنية، فإن الإجابة على تحديات الحداثة الغربية سيأخذ صيغة أصولية دينية أو حركة ثورية. منذ أكثر من عشر سنوات والدول الإسلامية الفقيرة تبحث عن طريق ثالثة بعيدة عن الإيديولوجية الليبرالية للمجتمع الغربي وبعيدة عن النزعة الجماعية للمجتمع الاشتراكي. هذه الطريق الثالثة هي الرجوع إلى إسلام خالص ومتشدد، وإلى إمكانياته الثورية. وهذه هي حالة الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث تقوم الدولة على قيادة زعيم مرشد معظم. وأيضا إيديولوجية الإخوان المسلمين الذين ينشطون في مصر وفي بلدان المغرب الكبير وإفريقيا السوداء.

3) حينما نقارن بين المسيحية والإسلام في مواجهة الحداثة، لا يجب أبدا أن ننسى التفاوت التاريخي ما بين المجتمعات المتطورة في أوربا الديمقراطية، وأغلب المجتمعات الإسلامية. وهذا يتعلق في نفس الوقت بفهم مغاير لعلاقة الدين بالسلطة المدنية، وفهم مغاير لاستقلالية الأشخاص وحريتهم الدينية، وفهم مغاير للعلاقة

بالرجل وبالمرأة، وكذا فهم مغاير للعقل النقدي في تعامله مع العقائد الإسلامية في الدين الإسلامي.

عرفت الحضارة العربية الإسلامية، بعد عصرها الذهبي في نهاية القرن السابع الميلادي، مرحلة انحطاط، وتراكمت التخلفات بالمقارنة مع تطور الغرب وخصوصا ابتداء من القرن الثامن عشر. ويشدد المؤرخون على أن انحطاط الإمبراطورية العثمانية كان على امتداد القرن التاسع عشر وقد خلق اندثار السلطنة والخلافة وضعا جديدا في مجموع البلدان الإسلامية. كما أن التيارات الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر، بقيادة كتاب مهمين من مصر على وجه الخصوص، شكلت محاولة في غاية الأهمية لخلق توازن بين المجتمعات الإسلامية والحداثة دون المساس بالإخلاص الديني ويتعلق الأمر تحديدا بممارسة الاجتهاد باعتباره جهدا شخصيا، في البحث والتأويل في مجال علوم الدين والقانون. ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل في آخر المطاف. لقد اعتبرها العلماء تقدمية أكثر مما يجب. ويمكن القول أن المذهب الإصلاحي قد ترك مكانة للإسلام السياسي والذي دُشِن بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين من طرف حسن البنا، المتوفى سنة 1946. يصارع الإخوان المسلون من أجل بناء دولة إسلامية، ومشروعهم الأساسي هو أسلمة المجتمع

ومؤسساته الاجتماعية والقانونية والسياسية، معركتهم جهاد، أي حرب في سبيل الله.

ثلاثة أوجه للحداثة:

تهدف هذه المعطيات إلى محاولة الفهم السليم للواقع المعقد للإسلام في جوابه عن تحدي الحداثة. سأميز بين ثلاثة أوجه للحداثة: الحداثة العلمية والتقنية، الحداثة السياسية والحداثة الثقافية. وسيمكننا هذا التمييز من الإدراك السليم لأوجه الانفتاح المقاومة في كل منها على حدة:

1) ساهمت الحضارة العربية الإسلامية تاريخيا بكيفية بارزة في تطور المعرفة العلمية. ونلاحظ، اليوم، انفتاحا كبيرا على نتائج الاكتشافات العلمية، وإرادة التحكم في كل التكنولوجيات الحديثة. فهناك جاذبية كبيرة نحو المنتجات الصناعية الأكثر إتقانا، على الأقل في البلدان الإسلامية الأكثر تطورا، وخاصة في مجال الوسائل السمعية البصرية والإعلاميات.

وتتعايش الحضارة التقنية بشكل ناجح جدا مع الارتباط الوثيق بالتقاليد الدينية والعائلية المقدسة. يبدو الأمر وكأن الإسلام يريد أن يقدم الحجة على أن الثورة الصناعية والتقنية لا تؤدي حتما إلى إضعاف الشعور الديني وإلى علمنة الحياة الاجتماعية كما حدث في الغرب. ويمكن

تسجيل نفس الملاحظة بصدد الحضارة الوليدة في جنوب شرق آسيا. ولكن من الممكن أن يكون الحكم أقل تفاؤلا فيما يخص المستقبل الديني لهذه المجتمعات وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار عقلية الشباب.

لا يوجد بالفعل استعمال بريء للمنتجات التقنية الحديثة بدون تغيير عميق لأنماط الحياة والعقليات. تقتضي هذه المنتجات حسب منطقها الخاص إحداث قطيعة مع التصور الأسطوري للعالم عن علمنة المجتمع وثقافة وسائل الإعلام السمعية البصرية المسيطرة وأنها تقود بالضرورة إلى نوع من علمنة الوعي، أي إلى تغيير بنيات التصديق الديني.

2) لا تنفصل الحداثة السياسية عن الحداثة الاقتصادية والاجتماعية التي غيرت العلاقات ما بين الناس في المجتمعات الغربية. يتعلق الأمر أساسا بقيام دولة الحق القائمة على العقد الاجتماعي وليس على مبدأ متعال، وبفصل سلطة الدين عن الدولة، وبالعلمانية والاعتراف بالحرية الدينية. وفي هذا المجال، يوجد هناك تفاوت كبير ما بين المجتمعات الإسلامية والديمقراطيات الغربية. ولا يمكن هنا تقديم التفاصيل ووصف الأنظمة الدستورية المختلفة فيما بينها اختلافا كبيرا سواء تعلق الأمر بالدول الإسلامية التي تبنت الشريعة كقانون ديني ومدني في نفس الوقت أو ببعض الدول الحديثة التي يحكمها دستور

مدني يحمي نظريا الحرية الدينية لكل المواطنين. لقد قبلت الدول ذات الأغلبية المسلمة التوقيع على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948، ولكن واقعيا نلاحظ في أغلب الأحيان، تأويلا ضيقا للحرية الدينية (ولا بد أن نقرأ بكثير من التحفظ دراسة روجي غارودي "حقوق الإنسان في الإسلام"، ودراسة عبد الله أحمد النعيم "القرآن، الشريعة وحقوق الإنسان" حول "إتيقا الديانات الكبرى وحقوق الإنسان").

وباختصار، نميل إلى القول إن موقف السلطات الدينية الإسلامية الرسمية تجاه الحريات الحديثة هو أقرب إلى موقف الكنيسة الكاثوليكية إبان عهد بْيوس التاسع سنة 1864. يؤاخذُ الإسلام على الغرب بصفة عامة كونه مجّد حقوق الإنسان على حساب حقوق الله، ويعتقد –مثله في ذلك مثل الكاثوليكية المحافظة- أن حرية الرأي والحرية الدينية تشجعان الإلحاد. ويرى أن الوحي يجب تكون له الغلبة على حقوق المعتقد الفردية.

يحضر هنا نقاش أساسي حول إمكانية التوفيق ما بين الطابع المطلق للوحي وبين الحداثة باعتبارها عقلا نقديا وعقلا ديمقراطيا. إن الكنيسة الكاثوليكية نفسها احتاجت لعدة قرون لكي تتخلى عن إيديولوجية الحقيقة المفروضة والإعلان في الفاتيكان أن "الحقيقة لا يمكن فرضها إلا بقوة

الحقيقة ذاتها" (أنظر الإعلان عن الحرية الدينية)، أي بدون إكراه مباشر أو غير مباشر.

لم يصل الإسلام بعد إلى هذا المستوى. هناك علاقة وثيقة ما بين الحق في الحرية الدينية والعلمانية. ورهان العلمانية هو نفسه رهان الديمقراطية. ولكن لكي يقبل المسلمون نوعا من العلمانية الضرورية لقيام مجتمع حديث يكون ديمقراطيا ومتعددا دينيا، يجب تجاوز العلمانية المعادية للدين. فهذه العلمانية الجديدة التي تعني أن يعيش جميع المواطنين معا تدعو السلطات الدينية إلى التخلي عن كل شكل من أشكال الهيمنة المباشرة أو غير المباشرة على المجتمع المدني، ولكنها تدعو أيضا الدولة إلى التخلي عن العلمانية "المناضلة" التي مثلت دينا في فرنسا بلد حقوق الإنسان. ونأمل أن يشجع الإسلام الأوربي الذي يتطور أمام أعيننا بروز مواطن مسلم يتعلم كيف يوفق ما بين انتمائه للأمة الإسلامية وانتمائه للمجتمع المدني في إطار احترام استقلاله الذاتي المشروع.

3) حينما أحاول تقييم الموقف الأكثر انتشارا في الإسلام من الحداثة الثقافة، فإنني لا أقصد بذلك آخر ما وصلت إليه الثقافة الأوربية فيما يعرف بما بعد الحداثة. كما لا أفكر في الثقافة الاستهلاكية المتعوية التي تبث عالميا عبر وسائل الإعلام، إنني أقصد بذلك نظاما حديثا معينا للفكر، يتم التعبير عنه عبر العقل النقدي والوعي التاريخي. لقد تبنى

المثقفون المسلمون بصفة عامة المناهج والإجراءات المشتركة بين جميع الأبحاث في مجال العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية، ولكن إذا أردنا تطبيق المنهج التاريخي النقدي ومختلف معارف اللسانيات الحديثة على دراسة النصوص الأساسية للإسلام، فيجب حينئذ الاعتراف بوجود هوة ما بين الإسلام والمسيحية فيما يتعلق بوضع العوم الدينية. فما أصبح أمرا مشتركا ما بين المفسرين واللاهوتيين المسيحيين منذ ما يقرب من مائة سنة يظل إلى حدود الآن مشتبها فيه في اللاهوت الإسلامي الرسمي.

التأويل بين المسيحية والإسلام:

لا يعود هذا الاختلاف ما بين المسيحية والإسلام فيما يتعلق بمقارنة النصوص الدينية الأساسية فقط إلى التفاوت التاريخي ما بين الثقافة الغربية والثقافة المسيطرة في العالم العربي الإسلامي. ولا ينتج فقط عن الهوة ما بين المدارس القرآنية والتعليم العالي الجامعي فيما يخص الانفتاح على المتطلبات الحديثة للمعرفة. لهذا الاختلاف جذور لاهوتية بشكل خاص. فبالرغم من بعض التشابه، فإن المسيحيين والمسلمين لا يملكون نفس التصور عن الوحي والإلهام فيما يخص التفكير في المسافة الفاصلة ما بين النصوص المقدسة وكلام الله.

يوجد بالتأكيد تراث تأويلي في تاريخ الفكر الإسلامي. لكن "الهيئة التأويلية" (الهيرمينوطيقية بالمعنى الحديث للكلمة، لم تأخذ بجدية، في حقيقة الأمر، لما يتعلق الأمر بالقيام بإعادة قراءة معاصرة للقرآن أو لحديث النبي. يجب أن نتذكر أنه بالنسبة للإسلام، ليس النبي إلا مبلغا، فاله هو مصدر الوحي والنبي اختير كخاتم للنبوة، والقرآن الذي أوحي به إليه يعتبر الكتاب الأكمل الذي لا يتبدل، والذي لا يختم فقط الوحي ولكنه يقدم المعيار الذي يسمح بالتمييز ما بين ما هو صحيح وما هو محرف في الكتب السابقة عليه، الكتب اليهودية والمسيحية.

كل الأناجيل، على سبيل المثال، محرفة في نظر المسلمين، باستثناء بعض أقوال المسيح، لأنها تضمن استمرارية التقليد التأويلي للجماعة المسيحية وكيفية نقلها لأخبار المسيح. وفي المنظور الإسلامي، لا معنى لفكرة التقليد التأويلي بما أن القرآن كله تم تنزيله على الناس من عند الله. وحتى وإذا كانت عملية جمع القرآن وتحويله إلى متن قد استغرقت أكثر من ثلاثين سنة بعد وفاة النبي، فإن كتابة السور القرآنية كانت نسخا خالصا للتعليم النبوي المباشر. وهكذا، فإن فكرة "هيئة تأويلية" لا تعرض للخطر الخاصية المقدسة لكلام الله مرفوضة قطعا في الإسلام. وحتى وإن شرع العديد من المثقفين المسلمين في نقد نص القرآن نقدا تاريخيا وأدبيا، فإنني

ألاحظ أن حريتهم الهيرمينوطيقية تخوض صراعا مع الموقف الوثوقي الذي يرى ذلك النقد مسا بكلام الله الحق.

(ترجمة حنان قصبي)

المرجع:

مجلة Théologiques، المجلد التاسع، العدد الثاني، سنة 2001.

مَاركس كما يَتَخيلُه فوكو

(حول السلطة والمجتمع)

مارتن كيكوريز(*)
(Martin Cuccorese)

مرت ثلاثون سنة على إعلان فوكو أننا نخضع لـ"إبستيمي"(أ) في طريقه للزوال، والذي ستؤدي نهايته إلى نهاية الإنسان ذاته، كشخصية مركزية للمعرفة الحديثة، ومنذ ذلك الحين لم نسمع أصداء لذلك السجال.
استحوذت نهاية الذات، التي تم الإعلان عنها في "الكلمات والأشياء"، على الاهتمام النظري-الثقافي في الحقبة التي صدر فيها ذلك الكتاب. وستُسرّعُ الزوبعة التي تسببَ فيها كتاب "الكلمات والأشياء" (والذي يحمل عنوانا فرعيا هو: أركيولوجيا العلوم الإنسانية) في القيام بمراجعة أعمال فوكو في فرنسا، في الوقت الذي لم يتم فيه الانتباه إليها قبل ذلك الحين. وفي سنة 1967، خَصّصتْ "حلقة الدراسات والأبحاث حول القرن 18" (بجامعة مونبوليي) جزءا هاما من دورتها تلك لكتاب فوكو "الكلمات والأشياء". وفي

سنة 1968، نظم "الاتحاد العقلاني"(ب) أياما دراسية حول موضوع "البنيات والإنسان" تم فيها تحليل "أركيولوجيا فوكو".

شارك مثقفون ماركسيون -كانوا يَنْظرون إلى فوكو على أنه يهدد، بكيفية ما، المَتن النظري لماركس وإنجلز- في النقاشات لتي كانت تزداد حيوية شيئا فشيئا. وأعطت مداخلة جون بول سارتر، التي ألهبت المشاعر، دفعة قوية لتلك النقاشات. قال سارتر عن فوكو: "لقد جاء فوكو للناس بما كانوا في حاجة إليه (...) أي بناء إيديولوجية جديدة، هي آخر حاجز يمكن أن تحتمي به البرجوازية ضد ماركس"(1). وضم ماركسيون آخرون أصواتهم النقدية من منظورات متنوعة، مثل: فرانسوا وول François Wahl، ودومينيك لوكور Dominique Lecourt (القريبان من الماركسية الألتوسيرية)، وروجي غارودي Roger Garaudy (الأكثر قربا من ماركسية سارتر الوجودية).

وفي سنة 1975، قدم فوكو في كتابه "المراقبة والعقاب" عملا تركيبيا لتجاربه العملية والنظرية الناتجة عن اهتماماته بمنظومة السجون. وفيما بعد، قدم عملا تركيبيا آخر لمجموع الإجراءات الخاصة بالجنسانية في كتابه "إرادة المعرفة". ولقد سمح ذلك بتحقيق تقارب فاتر بينه وبين بعض المنظرين الماركسيين. ويعكس كل ما كتبه نيكوس بولانتزاس Nicos Polantzas، وإتيان باليبار Etienne

Balibar، وغوران تيربورن Goran Therborn، وداريو ميلوسي Dario Melossi، وماسيمو بافاريني Massimo Pavarini، ومارك بوستر Mark Poster... إلخ، الذين حاولوا فهمه وإدماجه، أو ما كتبه نقاد مثل خ.غ. ميركيور J.G. Merquior، وبيري أندرسون Perry Anderson، الطريق الملتوي الذي اتّبعتهُ الماركسية بعد الستينيات. وتعتبر هذه المرحلة اللحظة التي تسببت فيها الستالينية والأخطاء التي ارتكبتها الأحزاب الشيوعية على الصعيد العالمي في جعل مراجعة النظرية الماركسية ضرورة لا مناص منها.

ليس الهدف هو تقييم فوكو على ضوء الماركسية، ولكن الهدف هو إضاءة نوع الإشكالية الناتجة عن الإحالة إلى ماركس من طرف فوكو. وإذا كان صحيحا أننا سنحاول الارتباط بماركس نفسه، فسنعرج أحيانا على مقارنات ما بين فوكو ومعاصره لويس ألتوسير، لأن أحدهما يعكس الآخر في أكثر من مسألة. يتعلق الأمر هنا بالبحث عن المكانة التي يحتلها ماركس في النسيج النظري لفوكو.

مواقف:

إذا اعتمدنا على التحقيب المعتاد لأعمال فوكو في مجال الأركيولوجيا والجينيالوجيا والإيتيقا – بالرغم من أنه لا يحظى بالإجماع في أغلب الأحيان- سنجد أن أغلب الإحالات إلى ماركس تمت في المرحلتين الأولى والثانية.

أول عمل عالج هذا المشكل، داخل البعد الأركيولوجي، هو العرض المقدم في ندوة "رويومون" Royaumont حول نيتشه (1964) تحت عنوان "نيتشه، ماركس، فرويد" (Marx, Nietzsche, Freud). فلقد اعتبر فوكو هؤلاء الثلاثة روادا في تقنيات التأويل الجديدة التي مكنت من حدوث "بزوغ هيرمينوطيقي" في القرن العشرين. حاول فوكو جعل القطيعة التي أحدثها هؤلاء المنظرون قابلة للفهم وذلك بمواجهتها بالتقنيات التي ميزت "إبستيمي" القرن السادس عشر. وكان أحد التغيرات التي صاحبتْ الطفرة الإبستيمولوجية هو اكتشاف معنى عمق الدلالات. لم يعد الأمر يتعلق بالسطح المستوي والمنسجم، ولا بالمظهر العام لعصر النهضة، ولكنه صار يتعلق بالانفتاح على عمق لا يوجد داخل الذات، وإنما يوجد خارجها.

يرى فوكو أن ماركس يكشف في "الرأسمال" عن إدراكِ البرجوازية المبتذل للنقود والقيمة...إلخ، فبما أنه تم إبقاء هذين المفهومين في المستوى السطحي، فقد تسببا في نسيان البنيات التي تنظم الذات من خارجها (علاقات الإنتاج في حالته، ولكن أيضا العلاقات اللسانية واللاوعي). وبالإضافة إلى ذلك، يوجد عند ماركس نفيٌ للبداية (نفيُ لـ"الرويِنْسوناد"(ت)، نفيٌ للفرد وللحدث الطبيعي) يحوّلُ التأويل إلى مهمة بدون نهاية. ويصبح كل شيء تعليقا: "نرى ذلك عند ماركس الذي لا يؤول تاريخ علاقات الإنتاج ،

ولكنه يؤول علاقة تقدمُ نفسها سلفا كتأويل، بما أنها تقدم نفسها كطبيعة"(2). إنه يعيد النظر في البراءة الطبيعية التي تُدافعُ عبرها تأويلاتُ الاقتصاد السياسي عن نفسها. لم يعد التأويل مجرد توضيح، ولكنه صار صراعا يتعرض فيه المعنى السابق للإكراه والتّعنيف. ينحتُ ماركس "النيتشوي" حقيقته الخاصة به عن طريق ضربات المطرقة. يخلص فوكو إلى أن هذه الهيرمينوطيقا تقود إلى موقفين متعارضين هما: العدمية والدوغمائية. فمن جهة، هناك العدمية التي تحيل إلى تبادل التأويلات بعيدا عن أية فعالية كما يحدث في اللعب، تبادلُها في المنطقة التي تُعيّنُ حدود اللغة والحمق. وهي منطقة ترتبط بنيتشه ويتعرفُ فيها فوكو نفسُه على ذاتِه. وهناك، من جهة أخرى، المؤوِلُ الذي يختار –وقد تعب من الانتقال من قناع لقناع آخر- أحدَ القناعين ويحولُه إلى واقع وإلى حقيقة: وتفسح هذه اللحظة الطريق أمام الدوغمائية. وستتبنّى الماركسية السابقة هذا الموقف. ولما انتهى العرض الذي قدمه فوكو، وفُتُح باب النقاش، استفسر الفيلسوف جياني فاتيمو Gianni Vattimo –الذي كان غير معروف آنذاك- فوكو عن النزعة الغائية عند ماركس. فأجاب الأركيولوجي أن ماركس -على الأقل في كتابه "18 برومير لويس بونابرت"- لا يقدم تأويله باعتباره التأويل الوحيد، والتأويل "الأصيل". لقد اختار

ماركس –الذي يتبناه فوكو- الأقنعة، اختار نِسبيّة عدمية سوف تُحرّفُها القراءات الماركسية اللاحقة.

يلخص هذا العمل الخصائص الأساسية المتبناة من طرف فوكو. إنه يماثل ماركس، قبل كل شيء، بالقطيعة الإبستيمولوجية في القرن 19. إنه يهجر هيجل وهوسرل الذين يقربانه من التقليد البنيوي، وذلك بُغية استعمال أعمال ماركس ونيتشه وفرويد الذين سيفسحون المجال لعدم تمركز الذات. وفي المقام الثاني، يرتكز على الأعمال السياسية لماركس وإنجلز، وهي المرجعية التي ستظل ثابتة في تعارض مع الكتابات الفلسفية (النزعة الإنسانية) والكتابات الاقتصادية (النزعة الوطنية البنيوية).

كانت ندوة "رويومون" عبارة عن نظرة موجزة عن مشروع كبير جدا ومعقد سيترجمه في "الكلمات والأشياء". نجد في هذا المؤَلَّف تعديلات جوهرية فيما يخص الاعتبارات التي حدّدها في الندوة حول نيتشه. يحاول المشروع الطموح الذي شرع في إنجازه الاهتمام بالاعتبارات الإبستيمية التي تعمل كشروط لإمكانية الفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى اليوم. يتعلق الأمر بتاريخ "الهُوَ هُوَ"، وبما نستطيع التفكير فيه داخل إبستيمي معين فقط، ويشكل المكانُ الذي يوجد فيه ويحدث فيه تاريخُ الآخر الخارجَ. ولا يتوقف هذا الأخير عن تهديد ذلك التاريخ. بالنسبة لفوكو، يُثير "الانتباذ الفضائي"(ث) (الهيتروتوبيا) المفاجأة في

مواجهة الاختلاف ويسمح في نفس الوقت بالتعرف على شروط طريقة تفكيرنا الحالية في لعبة هذا الخارج الذي قد يكون هو الشرق أو الماضي...إلخ.

سيعيد فوكو، اعتمادا على هذه المقدمات، بناء إبستيمي عصر النهضة، وإبستيمي العصر الكلاسيكي وإبستيمي العصر الحديث انطلاقا من إشكالية الحياة واللغة والعمل في الممارسات الخطابية. يعتبر فوكو، في إطار دراسته للانتقال من الاقتصاد الكلاسيكي (آدم سميث) إلى الاقتصاد الحديث (ريكاردو)، ماركس المتابِع والمُتمم لريكاردو. تسمح مقولة "العمل" لدى ريكاردو لفوكو بإقامة جسر تواصل يربط ما بين ريكاردو وماركس، الذي ينعكس هو نفسه بشكل مقلوب في نفس هذه الإشكالية. لم يكن فوكو في حاجة لمعالجة هذه المسألة في أي فصل أو أية فقرة مهداة لماركس، إنه يطرح هذا المشكل مباشرة في الاستطراد حول ريكاردو.

تسمح أهمية ريكاردو برؤية الانتقال من تحليل الثروات كتداول(ج) (السطح) داخل إبستيمي العصر الكلاسيكي إلى تحليل الإنتاج (العمق) في إبستيمي العصر الحديث. إنه يؤسس مقولة العمل كحجر أساس للاقتصاد في إبستيمي العصر الحديث، حيث يسبق الإنتاجُ التداولَ. ومن المهم التأكيد على نتيجتين يستخلصهما فوكو مما سبق: الأولى تتعلق بالخاصية التاريخية، أي تحديد القيمة عبر

كمية العمل وإحالة هذا الأخير إلى صيغ الإنتاج، وهو ما يسمح بإدخال مفهوم الإنتاج "كسلسلة خطية كبيرة ومنسجمة"(3). وهكذا يخترق التاريخ، لأول مرة، الاقتصادَ. يسمح إدخال الزمن كقيمة متغيرة للإنتاجية بتسلسل سببي ينتهي بالتراكم، لأن كلّ عمل يسبقُ عملا آخر، وسيشكل الانتشار الدائم للإنتاج دعامة لتاريخ اقتصادي ميزتُه الاستمرارية. والثانية هي أن النقص بنيوي في نظر ريكاردو. يعاني الإنسان في ذاته من النقص. وهذه الحالة الدائمة هي التي يرتكز عليها الاقتصاد. يصاحب النقصُ تزايد السكان المستمر –يقترب ريكاردو هنا من مالتوس(ح) Malthus- وليس العمل إلا مهمة الإنسان المُتعبة التي تحاول وضع حد للموت مؤقتا. يشير الاقتصاد إلى جانب من جوانب التناهي كمحرك داخلي. يدور إبستيمي العصر الحديث كله حول أنثروبولوجيا "تحيل إلى خطاب حول تناهي الإنسان"(4).

يعتبر العملُ والنقص مفهومين من مفاهيم التاريخ والأنثروبولوجيا (وهما مفهومان متضامنان فيما بينهما). وسيقومان بتنظيم الأفق الإبستيمي الذي استعمله ماركس لصالحه. إن ريكاردو هو الذي رسم معالم الصراع لما عرّف العلاقة مابين العمل والنقص كلعِب يتم فيه وسمُ الإنسان بالتناهي باعتباره حدّاً أنثروبولوجيا. لن يتمكن التاريخ (العمل، الإنتاج، التراكم) وهو يتجاوز هذا الحدّ، إلا

بنشر استحالته الخاصة فقط، بما أن كل تطور اقتصادي يسرّع عملية التفتيت، وبما أن النقص يؤدي أيضا إلى فشل الإنتاج (لنذكر أن الأرض بالنسبة لريكاردو ليست مصدرا خالدا للخيرات المادية -كما كان يعتقد ذلك الفيزيزقراطيون(خ)- وأنها تتجه بكيفية ما نحو النفاد). وهكذا يصل التاريخ إلى نهايته في حدود كونه يظل سجين الدائرة المتكررة: نمو-ركود، مبرهنا بهذه الكيفية على الجانب النهائي للإنسانية.

يقوم التاريخ، بالنسبة لماركس على العكس من ذلك، بدور سلبي. فهو لم يعد المُحفز الإيجابي الذي يرى الناسُ عبرَه تحررهم المؤقت، بل أصبح شرطَ قمعهم. فالبعض، في هذه العملية، يحقق التراكم، والبعض الآخر لا يحقق أي تراكم: وستتمكن البروليتاريا –لأهمية مكانتها في الإنتاج- من فهم أن هذا النظام هو نتيجة مستقبل تاريخي. إن البروليتاريين هم الذين سيتمكنون، باعتبارهم وعيا كونيا، من تأسيس حقيقة الإنسان. ويتعلق الأمر بنهاية التاريخ عن طريق القلب والإلغاء.

إذا كان التاريخ يتجه، عند ريكاردو، نحو تجاوز التناهي الأنثروبولوجي حتى بلوغ نقطة توازن نهائية، هي فشله الخاص، فإن الحرمان –الاستلاب الذي ينتجه- يكشف بالنسبة لماركس عن التناهي، ويرسم اتجاه الطريق الثوري. يحاول كل واحد بطريقته الخاصة فهم العلاقة

الإشكالية الموجودة ما بين الأنثروبولوجيا والتاريخ. يتعلق الأمر، كنتيجة لذلك، بتنسيق سيميولوجي بعيد كل البعد عن أن يكون طفرة إبستيمية.(5)

ويخلص فوكو في الأخير إلى أن "الماركسية لم تُدخِل أية قطيعة فعلية على المستوى العميق للمعرفة الغربية (...) تشبه الماركسية في فكر القرن التاسع عشر سمكة في الماء، أي أنها ستتوقف عن التنفس في أي مكان آخر خارج المعرفة الغربية"(6). وما يدعو للغرابة هو عدم وجود أية إحالة مباشر لفائض القيمة(7).

سيَحدثُ أول انحراف، وسيتسببُ في عدة مشاكل، خاصة لدى الماركسيين الذين تبنوا فكر ألتوسير. إنها مفاجأة مزدوجة، وخاصة إذا تذكرنا أن لويس ألتوسير كتب في تلك المرحلة المقالات التي ستنشر في كتابه "قراءة رأس المال". أعاد البنيوي الماركسي التأكيد، في تلك المقالات، على ما يُعتبر مفتاح قراءته، أي القطيعة النظرية التي قام بها ماركس في القرن التاسع عشر. إنها قطيعة تمت على مستويين: يتطابق المستوى الأول مع بزوغ قارة معرفية جديدة هي التاريخ، والمستوى الثاني هو نتيجة لحدوث تنسيقٍ في تاريخ العلوم. لكننا نجد أن القطيعتين، في التأويل الذي قدمه ألتوسير، هما نتيجة الهوة التي حدثت مع الاقتصاد الكلاسيكي. ومن الصعب فهم أسباب صمت ألتوسير الطويل عن مواقف فوكو.

نجد في "الكلمات والأشياء" الإشكالية التي كانت متضمنة بشكل غامض في نص مداخلته "نيتشه، فرويد، ماركس". ولقد لاحظ فوكو، بتركيز تحليله على اللغة، التغيرات التي حدثت انطلاقا من القطيعة ما بين الفكر واللغة، وذلك نتيجة انهيار التمثل الكلاسيكي. إن الجانب الأساسي في هذه الطفرة هو تبدد اللغة. فهذه الأخيرة تنطوي على ذاتها وتتحول إلى موضوع يجب السيطرة عليه لأنه لم يعد يترجم الفكر. وتصبح كثرته مقلقة إلى حد ما. ومكّن تكثيف اللغة من تجديد تقنيات التفسير، وظهور تيارات تمارس التَّقعيد الاستنباطي، كما فتح منفذا ستبزغ عبره اللغة القادرة على الإحالة على ذاتها وعلى الأدب. وفي هذا المجال الجديد "يعتبر الكتاب الأول من رأس المال تفسيرا للقيمة، ويعتبر نيتشه كله تفسيرا لبعض الكلمات اليونانية، ويعتبر فرويد تفسيرا لكل الكلمات الخرساء التي تدعم وتنقب، في نفس الوقت، في خطابتنا الظاهرة"(8) ولكن فوكو يطرح هنا السؤال التالي: إلى أين تقود كل هذه المحاولات الهادفة للسيطرة على اللغة أو تحريرها؟ وذلك "لأنه انطلاقا من كوننا نريد إعادة تكوين الوحدة المفقودة للغة، هل نستطيع الذهاب إلى أقصى فكر القرن التاسع عشر أم سنتوجه إلى صيغ اتضحت عدم ملاءمتها له؟"(9) هل يتعلق الأمر بالدوغمائية أم بالعدمية؟

إذا قارنا هذا العرض الموجز بـ"الكلمات والأشياء" سنلاحظ تغير محور التمفصل. تدور الإبستيميات وطفراتها، في "الكلمات والأشياء"، حول مسألة نهاية الإنسان، نهاية النزعة الإنسانية الحديثة. وتقوم هذه الإشكالية بتنظيم معالجة المشكل كما لو أنه وَجَد ما بين نيتشه وفرويد وماركس و"الكلمات والأشياء" معنى لأوصافه المفصلة. لم يعد ماركس ينتمي لبراديغم(د) القطيعة: "... سيقال أن هولدرلين Holderlin، وهيجل Hegel، وفيورباخ Feuerbach وماركس كانوا جميعا يملكون سلفا ذلك اليقين بأن فكرا بداخلهم، وربما ثقافة أيضا بلغا نهايتهما، وأنه من عمق مسافة لم تكن ربما منيعةً، كانت ثقافة أخرى قادمة (...) وما أضافه هذا الإعلان للفكر هو توفير مقام قار للإنسان على هذه الأرض التي تُركت لمصيرها (...) ما هو مؤكد في أيامنا هذه هو نهاية الإنسان (...)(10). يبدو ماركس هنا حداثيا قبل اختراع مفهوم الحداثة، أما الجهد الألتوسيري الهادف إلى إعادة خلق ماركس الذي كان سيدشنُ –بعد قطعه الصلة بالاقتصاد السياسي- المُعاصرةَ، فسيتبدد أدراج الرياح بجرة قلم.

ما يقولون أنني قلته:

قادت السجالات، التي اندلعت بقوة على إثر نشر كتاب "الكلمات والأشياء"، فوكو إلى القيام بسلسلة من التعديلات وإلى تدقيق موقفه من ماركس.

وفي استجواب مع رايمون بيللور Raymond Bellour عدّل وجهة نظره بنفي القطيعة الإبستيمولوجية بين ريكاردو وماركس. لكنه أضاف بالرغم من ذلك قائلا: "وبالمقابل، يمكن أن نفترض أن ماركس أدخل إلى وعي الناس التاريخي والسياسي قطيعة راديكالية، وأن النظرية الماركسية حول المجتمع دشنت فعلا حقلا إبستيملوجيا جديدا كل الجدة. يحمل كتابي عنوانا فرعيا هو "أركيولوجيا العلوم الإنسانية"، ويفترض هذا الأمر ذاته إبستيملوجيا أخرى، والتي ستكون بالتحديد هي تحليل المعرفة والوعي التاريخي في الغرب منذ القرن السادس عشر. وحتى قبل التقدم كثيرا في هذا العمل، يبدو لي أن القطيعة الكبرى يجب أن تتموقع في فكر ماركس"(11). كان يجب موقعة القطيعة الإبستيمولوجية، في نظرية التاريخ والسياسية، في القرن 19. وذلك لأنها حدثت في بدايات هذا القرن في مجالات علوم اللغة والحياة والاقتصاد. وهكذا يتضح أن ماركس هو الذي دشن تفكيك مفهوميْ الاستمرارية-الذات، وهو الذي أدخل ممارسة اللاستمرارية في مجال التاريخ في نفس الوقت. وبالرغم من أن عملية التحرير لم تبلغ نهايتها، فإن فوكو يدين الميل إلى إضفاء الطابع

الأنثروبولوجي على ماركس في الأقوال المشبعة بالنزعة الإنسانية التي تعتقد بكل سذاجة القدرة على أن تسترجع من الذات كل ما يتجاوزها.

سيكثف فوكو، في كتابه "أركيولوجيا المعرفة"، محاربته لنوع التاريخ الذي يشجع النزعة الإنسانية، لكنه يحارب أيضا، وبشكل أقل وضوحا، الأفق البنيوي، وهو ما يخفي، بالنسبة للبعض، بداية ما بعد البنيوية. في هذه المسألة سيقول أن معارضة "اللاتمركز الذي أنجزه ماركس –من خلال التحليل التاريخي لعلاقات الإنتاج والمحددات الاقتصادية وصراع الطبقات- أدت، حوالي نهاية القرن 19، إلى البحث عن تاريخ عام يمكن فيه إرجاع اختلافات المجتمع إلى صيغة وحيدة، وإلى تنظيم تصور واحد للعالم، وإلى إقامة نظامِ قيم، وإلى نوع منسجم من الحضارة"(12). ولكن اللاتمركز الذي تسبب فيه ماركس تم تمديده بمحاولة مَرْكَزَة جديدة، ليس فقط من خلال الطريق الأنثروبولوجي، ولكن أيضا عبر الاختزال البنيوي. تعيد "إعادة الأقلمة" في مركز جديد، والبنية، إدخال فلسفة التعالي والمفارقة، والتي تميزت منذئذ بالمبالغة في الموضوعية – أي البنية الاقتصادية انطلاقا من تطور آلي لأنماط الإنتاج أو اختزال اللاوعي من خلال بنية أوديبية- الموقفان معا يخضعان لـ (العامل)"الواحد" لتفسير الواقع. يتعلق الأمر بأن يمتلك المرء رؤية تعددية، وبرفض أي نوع من التاريخ

الكُلّياني، أو بتعبير فوكو، أي نوع من التاريخ الشمولي، الذي يستهدف توحيد الكثرة. هذا التاريخ الذي يحيل دوما إلى نواة وحيدة تختزل الحياة في ما هو عام (...) يطال هذا النقد مفهوم الإبستيمي الذي لن يبدو أبدا أكثر هشاشة كعامل مُوحِد، انسجاما مع حدوث طفرة دفعة واحدة، ولكنه سيبدو "كمجال للتبدد، كحقل مفتوح وقابل بدون شك لوصف علاقاته بلا نهاية"(13). لا يتعلق الأمر باللاستمرارية ولكن بتكاثر لانهائي. وبهذه الكيفية، لا يجد ماركس مكانه في العتبة التي يشكلها الاقتصاد السياسي كما هي حالة ريكاردو، ولكن في إعادة صياغة هذا الأخير انطلاقا من ممارسة خطابية تؤسس تنظيما جديدا للتحليل السياسي والتاريخي الذي يملك، فضلا عن ذلك، وظيفة الكشف عن مرجعه الخطابي.

بعد توضيح هذه الإشكالية، تظل هناك حاجة لمعرفة أي نوع من البزوغ ذلك الذي أثاره الخطاب الذي زرعه ماركس داخل المجال الأركيولوجي وفي انسجام مع مِحور الممارسة الخطابية والمعرفة والعلم. يميز جواب فوكو ما بين نوعين من المواقف داخل سطح الخطاب: المؤسسات العلمية والمواقف الخطابية. ينسحب ماركس مجددا من المِحور الذي يوضع فيه عادة. إنه ليس مؤسس الاشتراكية العلمية، مقابل الاشتراكية الطوباوية، وليس أيضا ماركس الذي نجده في الصيغة الألتوسيرية، أي مؤسس علم جديد

هو المادية التاريخية ومبدع قطيعة إبستيمولوجية لم نستوعبها بعد، لأن الفلسفة، حسب ألتوسير، تسير دوما وراء العلم. يتموقع ماركس الألتوسيري في صرح المعرفة العلمية هذا مثل طاليس (قارة الرياضيات) وغاليلي (قارة الفيزياء). إن تأسيس ماركس لقارة التاريخ سيسمح ببزوغ المادية الجدلية التي هي علم العلوم، وهو المشروع الذي وعد ألتوسير بإتمامه.

يتميز ماركس الذي نقرأه في وصف فوكو بكونه "مؤسس الممارسة الخطابية البرهانية" والذي تترك هذه الإشكالية علاقته مع العلم معلقة. لقد اهتم فوكو بموقف "ما بعد-الممارسة الخطابية البرهانية"، الذي ينتظم بداخله مجال مرجعي منسجم إلى هذا الحد أو ذاك، ويسمح أيضا بتكاثر غير محدد للخطابات والاختلافات، بالرغم من أن هذه الأخيرة رهينة بالخطاب نفسه. يظل الأساس العلمي، باعتباره محدودا وضيقا ومنسجما في علاقته بالتحولات المتفرعة عنه، حاضرا فيما يخص هذه الأخيرة. يتعلق الأمر في حالة التأسيس الخطابي البرهاني بترك الملفوظات تنساب، وفتح حقل اكتشاف يخلق في نفس الوقت مسافة أو ابتعادا عن ذلك الاكتشاف. يدفع هذا الفصل ما بين التأسيس الخطابي البرهاني وتحولاته اللاحقة إلى العودة إليه باستمرار. إن عودة نسيان أساسي إلى المصدر، حسب فوكو، يُخفي أيضا ما يُعبرُ عنه. ولكن هذه العودة لا

تعني الكشف النهائي عن حقيقة كانت ستظل نائمة، ما عدا إذا تتعلق الأمر بلعبة تحيل على هذه الاختلالات "التي تجنبها النسيان أو أخفاها، وقنّعها بامتلاء مزيف أو رديء، ويجب على العودة أن تكتشف من جديد هذه الثغرة وهذا النقص..."(14). إن الأمر يتعلق بغياب أبدي في آخر المطاف.

وهكذا تنتج تغيرات في الماركسية عن قراءة جديدة لماركس أو عن اكتشاف لبعض النصوص، وليس الهدف هو بلوغ الدرجة الصفر حيث سيتوقف التأويل في مواجهة ماركس الأساسي، ولكن الهدف هو إطلاق رهان جديد قد يصنع فجواته الخاصة ونسيانه الخاص. هذا ما حدث مع مخطوطات 1844 التي أثرت على اليسار الماركسي المتطرف، وعلى تأملات الاشتراكيين الديمقراطيين، والوجوديين والتوماويين الجدد(ذ). وسوف يتم التفكير من جديد في صفوف الماركسية حوالي نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات في صيغة النزعة الإنسانية-الماركسية التي مثلها غارودي Garaudy وفروم Fromm وماركوز Marcuse، تلك النزعة التي أكدت أن جميع المقولات الأساسية لماركس تفرعت عن المخطوطات. وبعد تبجيل الستالينية والنظرية المُجدّدة معا للعامل الاقتصادي، سيجرب ألتوسير حظه من جديد بنقد النزعة الإنسانية-الذاتية الماركسية.

ورشة المثقف:

إذا كان فوكو قد اهتم بماركس الذي أحدث بالفعل "أثرا مُضاعِفا"(ر) في الخطاب، فليس الهدف من ذلك هو الرغبة في تبرير كل شيء، ولكن ذلك الاهتمام كان بالأحرى نتيجة طريقته الخاصة في تصور نظريته. فانتسابه أو عدم انتسابه للماركسية أمر بعيد عن انشغالاته، وهو موضوع تركه لـ"عِلم الشيوعية" الذي ينظم ويتحكم في قواعد استعمال ماركس انطلاقا من سلطة الحزب. فهو يستعمل الماركسية بقدر ما يتحرر منها لعدم وجود أية إمكانية للتوحيد الثقافي إبان الإبداع. كل تداعي ثقافي ضد السلطة سيكون فعلا غريبا سيلجأ بالضرورة لاستراتيجيات من أجل ترك المعارف تضمحل من الذين لا صوت لهم، تلك المعارف التي تركتها إجراءات إقصاء الخطاب في الظل، وليس من أجل الإرشاد إلى الطريق أو إضاءته، ولا من أجل البحث عن انتمائه، وليس من أجل التناول الشمولي للخلاف في خطاب ما. وعوض الاهتمام بدعم المتن التاريخي لماركس، يجب التحرر من استعماله الرسمي للتمكن من استعماله كأداة إضافية من أجل بناء نظري يواكب العمل السياسي.

ونتيجة لما سبق، فإن استكشاف أصداء فكر ماركس سيذهب إلى أبعدِ مِن استشهادٍ يُصبح سلطة: "أستشهدُ بماركس دون قراءته، دون وضع أقواله بين مزدوجتين، وبما

أنهم عاجزون عن التعرف على نصوص ماركس، فإنني أصيرُ في نظرهم ذلك الذي لا يستشهد بماركس"(15). إضافة إلى ذلك، "فأية أهمية لمن يتكلم" إبان الفعل؟

اختراع السلطة وسلطة الاختراع:

نظرا لكون فوكو قد وجد نفسه، في "أركيولوجيا المعرفة"، حبيس إشكالية المعرفة، فإن نقد مفهوم الاستمرارية كان يجب أن يُمهد المجال للدخول المفاجئ للخطاب باعتباره نتيجة، داخل حقل تشتتات. هذا الاهتمام الذي يُفضلُ الحدث الخطابي تَركَ العلاقةَ ما بين الخطاب والأحداث مُعلقة.

إن الانتقال إلى إشكالية السلطة يتمحور حول نقد التاريخ التقليدي، في تعارض مع التاريخ الفعلي الذي رسمتْ بعضُ أعمالِ نيتشه معالمَه الأولى. ويجب أن تتصف المهمة بالدقة لإضاءة "حقائق صغرى" مَكنونة في الأصنام الحديثة مثل: الذات والعقل والتقدم. قدم فوكو، في مقال تحت عنوان "نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ"، تأملا حول البحث عن الأصل ونتائجه على العمل التاريخي التقليدي. تسمح المفاضلة بين التاريخين لفوكو باستخراج بعض التقديرات المنهجية التي تعتبر حيوية بالنسبة للبحث الذي تواصله أعماله. ينطلق المقال – الذي تعتبر مميزاته فيلولوجية تقريبا- من استعمالات مختلفة لمفهوم الأصل عند نيتشه.

إن جينيالوجيا التاريخ تنزع القداسة عن الأرض التي وُعِد بها المؤرخ.

يُنقب فوكو -وهو يقتفي أثر نيتشه في جينيالوجيا الأخلاق- ويكتشف جحر التاريخ. لقد تم التعبير عن قصده سلفا، في المقام الأول، من طرف المؤرخ الذي يحاول إيجاد هوية قد تظل غريبة وسليمة على مر الزمان – متجنبا بذلك الانقياد للمفاجأة والفراغ- بينما يرى الجينيالوجي عدم وجود أي شيء وراء الأشياء. وفي حالة وجود شيء ما وراءها، فإن ذلك ليس سوى اختراعا محضا أو فعلا مصطنعا. وسيتحدد الاستكشاف مسبقا، في المقام الثاني، بخاصيةِ ما يتمُ البحثُ عنه، يوجد في البداية ما هو خالص، أي الطاهر الذي يحكي دوما مآسي البراءة. وبالمقابل، فإن البداية، بالنسبة للجينيالوجي، وَضِيعة، لا طائلة من ورائها، تخترقُها الصدفة والعنف. ويلاحظ المؤرخ، أخيرا، حقيقة مفقودة في هذا الأصل، لكن إذا استعملنا إدراكَنا الحسي بكثافة فلن نجد في عمق الكلمات والأشياء إلا الأخطاء المكذّسة.

يقلب الجينيالوجي صفحات الزمن ليجد الجانب البخس في البداية. إذا كان نظام الخطاب يهتم بظهور الحدث، فإن نظام الممارسات غير الخطابية سيتحدث عن "الظهور المفاجئ" للواقعة في تنافرها وتباينها. وللقيام بهذه المهمة بنجاح، يستعمل فوكو مصطلحين استعملهما أحيانا عوض مصطلح الأصل وهما: المصدر والانبثاق. يحيل المصدر للجسد الذي

يتخذ فيه تسجيل الوقائع وجودا ماديا. ارتسم عمق الوعي على جلد الجسد. يُثبّتُ العرَض والحقيقة والخطأ والانتصارات والهزائم مقاومتها العابرة في الجسد. ولكن المصدر يدعو أيضا للإنصات للأصوات الصادرة عنه.

ومن جهة أخرى، لا يجب إدراج الواقعة في السلسلة المستمرة التي تحيل على مبدأ وحيد لا يتبدل، بل يجب إدراجها في حالةِ غُلوِها وتعسفِها البدائية. وللنجاح في ذلك، يجب بلوغ انبثاقها. نسقط في الغالب في وظيفية نفعية مبتذلة – وهل توجد غير هذه؟- إذا اعتبرنا نقطة وصول حدث ما، في استمرارية معينة، قانونا لظهوره. تحاول الجينيالوجيا استعادة علاقات القوة التي تسببت في وقوع الواقعة ، الصرح الصامت الذي يقتضي إعادة بناء القوى المشكلة له من أجله (القوى الفاعلة والقوى التي تمارس رد الفعل حسب نيتشه، القوى الطيبة والشريرة حسب سبينوزا). إن الحدث هو السطح (بالمعنى الهندسي) المجعّد الذي نشر فيه الأعداءُ قواهم وبيّنوا المسافة التي تحدّها. العنف هو السّمة التي توحدها لِمدة وجيزة. ويملك الحدث هو أيضا قِناعَه الذي هو القانون. ونعود هنا مرة أخرى لإشكاليتنا، التي بدتْ منسية، لأن التأويل والحدث – كما هو الشأن في نص مداخلة فوكو "نيتشه، فرويد، ماركس"- هم نتيجتان للعنف. سيقول فوكو فيما يعد: "إذا كان التأويل هو الاحتماء –بسبب العنف أو التدليس- من

منظومة قواعد لا تملك في ذاتها دلالة أساسية، وإجبارها على إتباع اتجاه معين، وإرغامها على الخضوع لإرادة جديدة، وإدخالها في لعبة أخرى، وإخضاعها لقواعد ثانوية، فإن الإنسانية هي سلسلة من التأويلات"(16). ستصف جينيالوجيا ماركس أشكال العنف والطيّات التي تفرضها على الاقتصاد السياسي والتاريخ والسياسة بغية منحها توجها آخر لن يكون –حسب فوكو- اتجاه الإنسانية الأخير أو النهائي، ولكنه سيكون مجرد جولة إضافية في تاريخ إرادة المعرفة.

الجسد السجين:

يوحي انبثاق الواقعة بإمكانية تعددية التواريخ التي قد تستطيع تصور موضوعات متناغمة مع هذه المواد الدنيا والمبعثرة والبئيسة. يمكن للجسد أن ينفتح هو أيضا على التاريخ، تاريخ الكيفية التي تتكون عبرها الذاتية. إنه تاريخ سجنه.

ليست الذاتية، بالنسبة لفوكو، شيئا جاهزا، إنها اختراع (أي erfindung بلغة نيتشه)، وتوجد الحيل والخدع دوما في منتهى هذه البنايات التي تتطلب منا إعادة بناء الإستراتيجية. كان هذا الأمر واضحا من قبل في "الكلمات والأشياء". ويوضح أيضا كيف أن كل اختراع يمكن أن يكون أيضا أداة للسلطة أكثر مما يكون أداة للتحرير، كما يدرس

ذلك في تكنولوجيات الذات. لا توجد بالنسبة لفوكو ذاتُ معرفةٍ جاهزة، بما أنها أثر لبعض علاقات السلطة. كانت الروح –هذا الكنزُ الخَصِبُ بمزايا إنسانية كونية- أثرا وأداة للسلطة. إن تاريخ الجسد هو تاريخ طيّ قِواه، تاريخ استعماره البطيء، الذي بدأ خصوصا بخلق الذاكرة. لا يتعلق الأمر بمسار طائش، لأنه يستكشف بكيفية غير منتظمة المعرفة الموروثة في نفس الوقت الذي يدعي فيه العمل كـ"ذاكرة مضادة"، "بتذكيرنا" أن الكلمات لا تنجو هي أيضا من هذه المعارك. يأتي هذا "التاريخ المضاد" ليُربك "الذاكرة" وتمجيدها الدائم للمسيطِر وليحذّرنا من الأصول الغريبة لكل تراتبية.

عالج فوكو التحكم في قوى الجسد في كتابه "المراقبة والعقاب". وتطرق فيه لمجموع الإجراءات باعتبارها شبكة يتم إنشاؤها ما بين ممارسات خطابية وممارسات غير خطابية، ويتضمن هذا الكتاب تحليله لعلاقاتها المتبادلة. وتتكون تلك الإجراءات من خطابات ومؤسسات ومنشآت معمارية وتدابير إدارية وقوانين...إلخ، كما تملك موقعا استراتيجيا مسيطرا لأنها تستجيب لإلْحاحِية سياسية.

يلاحظ فوكو تغيرا في ممارسة السلطة إبان الانتقال إلى النظام الحديث، فالانتقال من العقاب عن طريق التنكيل إلى العقاب عن طريق التطويع والإخضاع يتطلب حدوث ثورة في تقنيات السلطة. إنه تغيير في وظائف السلطة التي صارت

منذئذ عبارة عن وظائف تقوم بمراقبة الأجساد والانتباه إليها واستفزازها. تُنتِجُ السلطة قوى وتنظمها وتُنميها. ثم تنقل اهتمامها نحو إدارة الحياة انطلاقا من مجموع الإجراءات الخاصة بالجنسانية. ولا يقتضي هذا الأمر اختفاء الحروب والمذابح والحروب الدينية التي تتسبب فيها الدولة. لكن الحروب والمذابح والحروب الدينية تحدث الآن باسم "حياة الأجساد والعرق وبقاءهما على قيد الحياة"(17). إن السلطة الحيوية(ز) (البيو-سلطة) باعتبارها غزوا للجسد تتم عبر مرحلتين: في البداية هناك التشريح السياسي للجسم البشري، الذي ينتظم حول "الدراسات المتخصصة" في القرن 17 و18، والذي يجد نقطة ارتكازه في الجسم كآلة. تغزو التقنيات –اليقظة، الانتباه، الفحص...إلخ- المؤسسات التي هي مجال يقاوم الغزو إلى هذا الحد أو ذاك: الجيش، المدرسة، المستشفى...إلخ.

وبعد ذلك يتم تأسيس سياسة حيوية(س) (بيو سياسة) للسكان منذ القرن 18 عبر سلسلة من التدخلات والمراقبات المنظِمة للحياة: الولادات، طول العمر، الوفيات...إلخ، والتي موضوعها هو: الجسد-النوع. وسيكون الجنس هو طريق الولوج من الجسد إلى النوع. وستنظم "دراسات متخصصة" مثل الديموغرافيا والطب النفسي والإحصاء عملية الاستيلاء في مجال منفتح.

إن المشكل الذي ينبغي حله في عملية التشريح السياسي هو التبدد والكثرة. والسؤال الذي يطرح هو: كيف الوصول للعبودية الإرادية في مجتمعات تَعْمُر بالسكان ببطء؟ ما العمل لكي تصبح هذه الأجساد متحكّما فيها وفعالة وتتشكل، إضافة إلى ذلك، لتكون هدفا سهلا للمعرفة؟ إن ما تُبجّله الطوباوية الجديدة هو الأمر التالي: جسد قابل للتحليل وجسد قابل للاستعمال = جسم منتج.

نتج التوفيق ما بين تراكم الأجساد وتراكم رأس المال –وهو الأمر الذي سمح بوجود الرأسمالية- عن هذه المهمة التأديبية الانضباطية. تشابكت علاقات السلطة بعلاقات الإنتاج. يعيد فوكو بهذا التحليل تأسيس المجال الموجود ما بين التراكم الأصلي وتراكم رأس المال. وهو الموضع الذي ظل فارغا في كتاب "الرأسمال". تتولد العملية التي يتم من خلالها تجريد أفراد من أراضيهم وتحولُهم إلى أيدي عاملة من توسيع الإنتاج إلى أقصى حد، ومن الاختزال السياسي لهذه الأجساد التي لازالت موسومة بوتائر العمل والراحة والحفلات في البوادي. يستشهدُ فوكو في مقاطع من كتابه "المراقبة والعقاب" بـ"الكتاب الأول من رأس المال" لإقامة علاقة ما بين التقنيات التأديبية الانضباطية وإمكانيات مراقبة الطبقات الشعبية في عملية الإنتاج. ولكن بطء دمج وقبول النظام الاقتصادي الجديد –وهو الأمر الذي لم يخل من صراعات- من طرف فلاحين سُلبت منهم أراضيهم

ومتشردين وعاطلين عن العمل (...) ليس نتيجة لخديعةٍ إيديولوجية، بل ربما هو نتيجة لتقنيات السلطة. ويُفسّرُ ذلك بأنه "لكي يوجد فائض الربح يجب أن توجد سلطة فرعية. ويجب إقامة نسيج سلطة سياسية ميكروسكوبية دقيقة على مستوى الإنسان ذاته، تُثبّتُ الناس في جهاز الإنتاج بتحويلهم إلى مجرد فاعلين في مجال الإنتاج، أي تحويلهم إلى عمال"(18). إن الفيزياء الميكروسكوبية هي جينيالوجيا هذه التقنيات التي تم تجميعها في غناها المتواضع، لأنها تُستخدم كنقطة اتصال ما بين المؤسسات وجهاز الدولة من جهة، وما بين الأجساد وقواها من جهة أخرى. وبهذا الشكل لا تمر مسألة السلطة عبر الملكية ولكن عبر ممارستها، كما أن آثارها هي دوما نتيجة غير قارة وغير متكافئة مع ترتيب القوى ونسيج العلاقات. تكمن أصالة فوكو في رصده للتقنيات التأديبية الانضباطية انطلاقا من أصلها الهجين (الذي هو "الإقامة العسكرية المؤقتة") داخل المناهج البيداغوجية...إلخ، أي في ترتيبها الإستراتيجي المحلي. وهكذا يستدعي فوكو مرة أخرى ماركس لإقامة علاقة ما بين تقسيم العمل والتكتيك العسكري.

وفي الختام، لا وجود لتحول إيديولوجي في عملية الانتقال ولكنه يوجد في التكتيك. ولقد سبق لماركس أن أشار إلى ذلك، فاصل الرأسمالية ليس ثمرة لعملية تحرير ولكنه ثمرة للدفاع عن السوط. لا وجود لتملك الذوات لوعي تدريجي.

يجب ربط ظهور فكر مختلف، (-ثوري- يهتمُ بالحاضر) بالضرورة الإستراتيجية لتشكل أجساد جديدة. ويجب أن تتواجد هذه الأجساد خارج النماذج المحددة من طرف القيم السائدة. لا يتعلق الأمر فقط بمسالة الوعي كما تود ماركسية معينة أن نفهم ذلك، ولكن الأمر يتعلق أيضا بالانفتاح على إمكانيات جديدة للحياة. وبهذه الكيفية يعيد فوكو التأكيد على ماديته.

(ترجمة حنان قصبي)

المرجع: مجلة Actuel Marx، العدد 6، سنة 2001.

هوامش:

ملاحظة: الهوامش المشار إليها بالأبجدية العربية من وضع المترجمة.

*) مارتن كيكوريز Martin Cuccorese، جامعة بيونيس آيريس، الأرجنتين، ترجم كتاب الفيلسوف الفرنسي جون بودريار Jean Baudrillard (1929-2007) "De la séduction" إلى الإسبانية سنة 2007.

أ) إبستيمي: المعنى اليوناني القديم للكلمة هو العلم. ومعنى الإبستيمي في الفلسفة هو مجموع المعارف العلمية في عصر معين ومجموع افتراضاتها.
ب) الاتحاد العقلاني: جمعية فرنسية تأسست سنة 1930، ويعود الفضل في تأسيسها للعالم الفيزيائي "بول لانجوفان" Paul Langevin. وحددت مهمتها الأساسية في النهوض بالعقل ومحاربة كل أشكال الدوغمائية.

1) Jean-Paul Sartre, L'Arc, N° 30, 1966.

ت) الروبنسوناد: استُمد الاسم من رواية للكتاب "دانييل ديفوي" Daniel Defoe تحت عنوان "روبنسون كروزوي" Robinson Crusoé، المنشورة سنة 1719. والمقصود هنا هو وجود شخص منعزلا عن حضارته الأصلية، وما يجب عليه فعله للبقاء على قيد الحياة.

2) Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx"*;* Dits et Ecrits (1954-1988), tome I, NRF Gallimard, Paris, 1994.

ث) الانتباذ الفضائي (الهيتروتوبيا): مفهوم وضعه ميشيل فوكو لوصف ما يسميه بالأماكن الأخرى مثل الملاجئ والمستشفيات والسجون ودور الرعاية والمكتبات وبيوت الدعارة. ولد استعار فوكو مصطلح الهيتروتوبيا من الطب كنقيض لمصطلح اليوتوبيا. أنظر(ي):
Michel Foucault, Dits et écrits 1984 , Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in Architecture, Mouvement, Continuité, n°5, octobre 1984, pp. 46-49

ج) التداول مفهوم اقتصادي يتم عبر عدة صيغ، على سبيل المثال التداول من خلال: سلعة/نقود/سلعة الذي يقود إلى تبادل منتوج مقابل منتوج آخر باستعمال وسيط هو النقود (والهدف هو الاستهلاك)، والتداول من خلال: نقود/سلعة/نقود والذي يتم عبر شراء سلع لبيعها بسعر أعلى (والهدف هو الاغتناء).

3) Michel Foucault, *Les mots et les choses,* Gallimard, Paris, 1966.

ح) توماس مالتوس: (1834-1766)، اقتصادي بريطاني ينتمي للمدرسة الكلاسيكية، ورجل دين أيضا. اشتهر بموقفه المحافظ المعارض للاستثمار والخوف من الندرة الاقتصادية. طالب بمراقبة فعالة للولادات للتحكم في نمو السكان. وتوقع رياضيا أنه بدون التحكم في الولادات فإن السكان سيزداد عددهم بطريقة هندسية (1، 2، 4، 8، 16...) بينما لا تنمو الموارد إلا بطريقة حسابية (1، 2، 3، 4، 5...). وقدم حلولا منها: الحد من نمو السكان، التقنين الإرادي للولادات، تأخير سن الزواج، عدم مساعدة الدولة للمحتاجين...

4) *ibidem*.

خ) الفيزيوقراطيون: physiocrates،(الفيزيوقراطية هي المذهب الطبيعي) اقتصاديون ينتمون للمدرسة الفيزيوقراطية التي نشأت في فرنسا حوالي 1730. وتعني الكلمة في الأصل "الحكم عبر الطبيعة". من مبادئ هذه المدرسة: الملاكون العقاريون هم الذين يسيرون الدولة، لا يجب تقنين الاقتصاد، النظام الملائم هو الملكية المطلقة، وشعارهم هو "دعه يمر دعه يعمل".

5) يقترح لويس ألتوسير لما يحيل إلى علاقة هيجل بماركس شيئا مشابها. فحين يرى أن ماركس قلب الجدل الهيجلي ليقف على رجليه، أوضح بدقة أن القلب لا يؤدي إلى تغيير المعنى. فإذا قلبنا هيجل سنجد برودون Proudhon. أنظر:

Louis Althusser, *La révolution théorique de Marx*.

6) *ibidem*.

7) يشير ببساطة إلى أن العمال "ينتجون أكثر بكثير من هذا الجزء من القيمة الذي يحصلون عليه على شكل أجر ويقدمون بذلك للرأسمال إمكان شراء العمل من جديد".

8) *ibidem.*

9) *ibidem.*

د) براديغم: المعنى اليوناني القديم للكلمة هو النموذج أو المثال (ونجد الكلمة اليونانية مستعملة في محاورة أفلاطون طيماوس Timé). ويمكن تعريفه كالتالي: هو مجموع المعتقدات والاتفاقات المشتركة بين

العلماء أو الفلاسفة والتي توجه الأبحاث وتعرف المشاكل وتشير إلى النتائج المقبولة.

10) *ibidem.*

11) Raymond Bellour, *Le livre des autres*, Edition de l'Herne, p.192.

تظهر نفس الملاحظة فيا بعد في حوار آخر: "من المستحيل كتابة التاريخ حاليا دون استعمال مجموعة مفاهيم مرتبطة مباشرة بفكر ماركس ودون التموقع في أفق تم وصفه وتعريفه من طرف ماركس. وقد نستطيع بكيفية ما التساؤل عن الاختلاف الذي يمكن أن يوجد بين أن يكون المرء مؤرخا وأن يكون ماركسيا".

(Michel Foucault, "Entretien sur la prison : Le livre et sa méthode", in *Magazine Littéraire*, N° 101, Juin 1975).

12) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

13) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.

14) Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", Bulletin de la Société française de philosophie, 1969. Ou *Dits et Ecrits*, tome I, *op. cit.*

ذ) التوماوية الجديدة: نسبة للتوماوية التي هي فلسفة منفتحة على لاهوت القديس توما الإكويني. وهي أساسا فلسفة واقعية ميتافيزيقية. ومعظم فلاسفة العصر الحديث مثل ديكارت ولوك وليبنز (وكانط بعدهم) حاوروا بشكل مباشر أو غير مباشر توماوية زمانهم. والتوماوية الجديدة هي تجديد للتوماوية تم في نهاية القرن 19 وإبان القرن 20. وتتكون من تيار محافظ (يرفض الحداثة) وتيار تقدمي يقبل ما يراه صالحا في الحداثة.

ر) الأثر المضاعف: هو العملية الناتجة عن زيادة أولية في أحد المتغيرات الاقتصادية الموجودة في المدخلات التي تقود في نهاية مدة معينة إلى زيادة أكبر في عنصر أو عدة عناصر في المخرجات.

(15 Michel Foucault, "Entretien sur la prison : Le livre et sa methode", in *Magazine Littéraire*, N° 101, Juin 1975.

(16 Michel Foucault, "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971. Ou *Dits et Ecrits*, tome II, Gallimard, Paris, 1994.

(17 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

ز) السلطة الحيوية (البيو سلطة) Biopouvoir هي نوع من السلطة تمارس على الحياة: حياة الأجساد وحياة السكان. فالسلطة الحيوية لا تهتم بالأرواح، ولكنها تهتم فقط بحياة البشر: تهتم بالجسد من أجل إخضاعه للنظام وتأديبه، وتهتم بالسكان من أجل مراقبتهم. والعنصر المشترك بين الجسد والسكان هو المعيار الإحصائي الذي يسمح للسلطة الحيوية بأن تمارس بطريق عقلانية على مجموعة إحصائية (جماعة بشرية) وعلى الفرد.

س) السياسة الحيوية (البيو سياسة) Biopolitique: مفهوم استحدثه فوكو للتعرف للدلالة على شكل من ممارسة السلطة لا يهتم بالمجالات الترابية ولكنه يهتم بحياة الناس، حياة السكان. ولقد ولد هذا المفهوم علانية في درس من دروس فوكو بـ"ريو دي جانيرو" سنة 1974 حول "الطب الاجتماعي. ولقد تم تطوير هذا المفهوم بعد ذلك من طرف: جيورجيو أغامبين Giorgio Agamben وأنطونيو نيغري Antonio Negri وروبيرتو إسبوزيتو Roberto Esposito.

(18 Michel Foucault, "La vérité et les formes juridiques", *Dits et Ecrits*, tome II, op. cit.

أهمية مفهوم الكونية
في فكر اليسار

قِيڤك شِـبير(*)

بعد سيادة ركود، ظن الكثيرون أنه ركود أبدي، ها نحن نشاهد عودة مقاومة عالمية ضد الرأسمالية، أو على الأقل ضد الليبرالية الجديدة باعتبارها التجسيد الحالي للرأسمالية. لقد مرت أكثر من أربعين سنة على بروز حركة من هذا النوع على صعيد الكرة الأرضية. وعرف العالم بكل تأكيد، إبان العقود الأخيرة، هزات متفرقة وفترات قصيرة من الاحتجاج أدت إلى إرباك وزعزعة انتشار قانون السوق القوي هنا أو هناك. لكن لا مجال للمقارنة مع ما حدث في أوربا والشرق الأدنى والقارة الأمريكية ابتداء من سنة 2010.

لقد أبرز هذا الانبثاق الجديد أيضا الخراب الناتج عن الركود الذي ساد في الثلاثين سنة الأخيرة. فالموارد التي يحصل عليها العمال لم تكن أضعف مما هي عليه الآن، كما أن المنظمات اليسارية -أي النقابات والأحزاب- أفرغت من

جوهرها، إن لم تكن قد تحولت إلى منظمات متواطئة مع سيادة التقشف. لا يمكن إرجاع ضعف اليسار إلى طبيعة سياسية أو تنظيمية فقط، لأنه يعاني من ضعف نظري أيضا. تلازمت الهزائم الجلية والمتراكمة مع تخريب ثقافي مُهول. ولا يعود ذلك لكون الأفكار الداعية للتغيير لم تعد متداولة: فالمثقفون التقدميون أو الراديكاليون لازالوا يُدرّسونَ في العديد من الجامعات، على الأقل في الولايات المتحدة الأمريكية. لكن الذي تغير هو معنى الراديكالية السياسية. لقد أصبحت المفاهيم الأساسية للفكر الاشتراكي مفاهيم مشبوهة بل وخطيرة بتأثير من النظريات ما بعد البنيوية.

ومما يؤكد ذلك اعتبارُ العديد من التحليلات التي كانت تعتبر بديهية من طرف اليسار على امتداد قرنين من الزمن، تحليلاتٍ جدّ متقادمة من بينها على سبيل المثال: التأكيد على أن للرأسمالية بنية إجبارية وإكراهية فعلية تؤثر على كل فرد، تغلغل مفهوم الطبقة الاجتماعية في علاقات الاستغلال الملموسة، مصلحة عالم الشغل في تبني صيغ تنظيمية جماعية.

صارت عملية التخلص من المادية ومن الاقتصاد السياسي، التي دشنتها مدرسة ما بعد البنيوية، أمرا إلزاميا في آخر "مَعبد" لهذا التيار الذي يُعرفُ على نطاق واسع اليوم في الجامعات تحت اسم: "الدراسات ما بعد الكولونيالية".

غيّرَ الهجومُ على الإرث المفاهيمي لليسار، إبان العشرين سنة الأخيرة، رايتَه: لقد ترك الإرثُ الفلسفي الفرنسي مكانته لكوكبة كبيرة من المنظرين غير الغربيين، الذين أتوا من جنوب آسيا([1])، ومن الجنوب بصفة عامة. ويمكن أن نذكر من بين المنظرين الأكثر تأثيرا أو الأكثر حضورا الأسماء التالية: غاياتري شاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak)، هومي بهابها (Homi Bhabha)، راناجيت كوبا (Ranajit Guha)، والمجموعة الهندية للدراسات، إضافة إلى الأنثروبولوجي الكولومبي أرتيرو إيسكوبار (Arturo Escobar)، وعالم الاجتماع البيروفي أنيبال كيجانو (Aníbal Quijano)، والسيميولوجي الأرجنتيني والتر مكنولو (Walter Mignolo). وكل هؤلاء يشتركون في المسألة التالية: رفضُ تراث الأنوار في شموليته. لأن هذا التراث يعاني من شبهة تتمثل في كونيته وميله إلى القول بصلاحية بعض المقولات في استقلال عن الثقافات والخصوصيات المحلية. لكن المستهدفين الأساسيين لهؤلاء هم: الماركسيون المتهمون بكونهم يعانون من عمى ثقافي مستفحل.

يرى الماركسيون أن العديد من المفاهيم مثل الطبقة والرأسمالية والاستغلال مفاهيم صحيحة وملائمة في كل

---

[1]) Partha Chatterjee, « Controverses en Inde autour de l'histoire coloniale », *Le Monde diplomatique,* février 2006.

المجتمعات وفي جميع الثقافات، وهي ملائمة لفهم العلاقات الاجتماعية في أوربا المسيحية وفي الهند الهندوسية أو في مصر المسلمة على حد سواء. لكن هذه المفاهيم أو المقولات تقود، في نظر أنصار النظرية ما بعد الكولونيالية، إلى مأزق نظري وعملي في نفس الآن. وبما أنها مقولات خاطئة، كشبكة للتحليل، فإنها غير منتجة أيضا. وبما أنها تنكر إبداعية واستقلالية الفاعلين السياسيين، فإنها تحرمهم من الموارد الثقافية الضرورية للعمل. وباختصار، فإن الماركسية لا تعمل إلا على تقييد الخصوصيات المحلية بأغلال صنعت في أوربا. لم تكن غاية النظرية ما بعد الكولونيالية هي نقد تراث الأنوار فقط، وإنما استهدفت الحلول محله.

نقرأ في كتاب شهير من كتب "الدراسات ما بعد الكولونيالية" ما يلي: "تشكل مسلمة الكونية أحد ركائز السلطة الكولونيالية، لأن الخصائص الكونية الملازمة للإنسانية تنتمي في الواقع للمسيطرين". فالكونية متهمة بتدعيم السيطرة لأنها تدعي صلاحية خصائص أوربية للإنسانية جمعاء. إن الثقافات التي لا تتطابق مع هذا التصور تُحشرُ في وضع الدونية، وهو ما يفرض عليها الخضوع للوصاية الضمنية، وحرمانها من أن تحكم نفسها بنفسها. وهو ما يشرحه كتاب "الدراسات ما بعد الكولونيالية" بالقول إن: "أسطورة الكونية تصدر عن

إستراتيجية إمبريالية (...) ارتكازا على المسلمة القائلة بأن كل ما هو أوربي هو كوني"([2]).

التطلع الجماعي للرفاهية:

تجمعُ هذه الحجة ما بين وجهتيْ نظر تقعان في قلب الفكر ما بعد الكولونيالي. تقترح وجهة النظر الأولى، والتي توصف بالشكلية، أن الكونية تتجاهل عدم تجانس المجتمع وتهمش الممارسات أو الاتفاقات غير المتطابقة فيما بينها. والتهميش هو ممارسة السيطرة. وترى وجهة النظر الثانية، التي لها صلة أكبر بالمضمون، أن الكونية هي أساس من أسس الهيمنة الأوربية: أي أن عالم الأفكار ينتظم بشكل مُوسّع حول نظريات صيغت في الغرب. هذه النظريات تحدّ من التفكير الثقافي كما تحدّ من فعالية النظريات التي تغذي العمل السياسي وترسخها في الصيغة التي تفرضها المركزية الأوربية. إن هدف نظرية ما بعد الحداثة هو تقويم هذه الشائبة الموروثة وتوضيح تأثيرها ونتائجها.

ويفسرُ ما سبقَ العداء "للسرديات الكبرى" (النظريات الإنسانية الكبرى لمسيرة التاريخ) المرتبطة بالماركسية وبفكر اليسار. وتم تعويض تلك "السرديات الكبرى" بالجزئيات والهوامش والممارسات والاتفاقات المتغلغلة في

[2]) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Triffin (sous la dir. de), *The Postcolonial Studies Reader,* Routledge, Londres, 1995.

خصوصيات جغرافية وثقافية، والتي تنفلت من التحليلات الشمولية. ويجب البحث عن وسائل العمل السياسي، حسب هذا المنظور، في ما يسميه دبيش شاكرابارتي (Dipesh Chakrabarty) بِـ"عدم تجانس المحلي واستحالة قياسه"([3]).

يرتكز التقليد السياسي الذي أسسه كارل ماركس وفردريك إنجلز عل مقدمتين. تنصّ المقدمة الأولى على أن الرأسمالية تفرض إكراهاتها على كل من يقع في حبائلها في إطار نشرها وبسطها لسيطرتها في جميع أنحاء الكرة الأرضية. فتغلغلها في آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا دفع عمليات الإنتاج إلى إتباع مجموعة قواعد هي نفسها في كل مكان. وإذا كانت أساليب التطور الاقتصادي ووتيرة النمو تتغير، فإنها تخضع مع ذلك لنفس الإمكانيات والاحتمالات المتضمنة في البنيات العميقة للرأسمالية.

وتُسلمُ المقدمة الثانية بأن الرأسمالية تؤدي بسبب فرضها لمنطقها ولسيطرتها، عاجلا أم آجلا، إلى حدوث ردّ فعل العمال. وتُؤيدُ الأمثلة العديدة عن مقاومة الطابع الافتراسي للرأسمالية في جميع أنحاء العالم وجهة نظر ماركس وإنجلز. ومهما كانت أهمية وتنافر وتنوع "المعطيات المحلية التي لا تقبل القياس" فإن الرأسمالية تجهز على الحاجيات

[3]) Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique,* Editions Amsterdam, Paris, 2009.

الأساسية للكائنات البشرية. ولا تختلف ردود الأفعال التي تتسبب فيها الرأسمالية عن قوانين إعادة إنتاجها إلا اختلافا قليلا. ومهما تغيرت أساليب وطرق هذه المقاومة من مكان لآخر، فإن الدافع الذي يحركها هو دافع كوني مثل كونية تطلع كل فرد للرفاهية.

تم استعمال مسلمتي ماركس وإنجلز كمرتكز لتحليلات وممارسات ثورية طيلة قرن من الزمان. ونتجت عن إدانة هذين المسلمتين جملة وتفصيلا من قبل النظرية ما بعد الكولونيالية، التي لم تستطع قبول محتواهما الكوني، نتائج وخيمة. فما الذي سيبقى من النقد الراديكالي إذا حُرِمَ من مفهوم الرأسمالية؟ وكيف يمكن تأويل الأزمة التي تهيمن على العالم منذ سنة 2007؟ وكيف يمكن أن نفهم معنى سياسيات التقشف إذا لم نأخذ بعين الاعتبار السباق الخطير لتحقيق الأرباح الذي يطبع اشتغال الاقتصاد؟ ما الذي يمكن قوله عن المقاومة في جميع أنحاء الأرض والتي تم التعبير عنها بنفس الشعارات في القاهرة وبيونس أيرس ونيويورك أو مدريد، إذا رفضنا أن نرى في هذه المقاومة التعبير عن مصالح كونية؟ كيف يمكن القيام بأي تحليل للرأسمالية إذا تم التخلص من كل مقولة تعبر عما هو كوني؟

وإذا أخذنا بعين الاعتبار خطورة الرهانات فيمكن أن ننتظر من أتباع الدراسات ما بعد الكولونيالية أن يحافظوا –على

الأقل- على مفهوم الرأسمالية ومفهوم الطبقات الاجتماعية، وأن يعتبروهما إجرائيين بما فيه الكفاية لكي يجنباهما تهمة المركزية الأوروبية. لكنهم لم يقتصروا على عدم الاعتراف بأي فضل لهذين المفهومين، بل اعتبروهما نموذجين للابتذال الجوهري للنظرية الماركسية. فجيان باركاش (Gyan Prakash)، على سبيل المثال، يقول "إن جعل الرأسمالية أساسا للتحليل التاريخي يعني توحيد التواريخ التي تظل متنوعة ومتنافرة". يُتّهمُ الماركسيون بالعجز عن فهم الممارسات الخارجية لديناميكيات الرأسمالية، ما عدا إذا كانت في صيغة بقايا محكوم عليها بالاختفاء شيئا فشيئا. فالفكرة القائلة إن البنيات الاجتماعية بإمكانها أن تخضع للتحليل بناء على ديناميكيات اقتصادية تعكسها – أي نمط إنتاجها- ليست فكرة خاطئة فقط وإنما هب فكرة ملوثة بالنزعة المركزية الأوربية، أي أنها تستعمل لتحقيق صيغة من صيغ السيطرة الامبريالية. وهذا ما يؤكده براكاش (Prakash) بقوله: "تشكل السردية التاريخية المتمركزة على أوربا باعتبارها تعاقبا لأنماط الإنتاج، مثلها في ذلك مقل العديد من الأفكار المتمركزة على أوربا، تعبيرا متناسقا عن الامبريالية في القرن التاسع عشر"([4]).

[4]) Gyan Prakash, « Postcolonial criticism and Indian historiography » (PDF), *Social Text,* no 31-32, Durham (Caroline du Nord), 1992.

ويطور شاكرابارتي نفس الحجة في مؤلفه المهم (ترييف أوربا)([5])، فهو يرى أن أطروحة كونية العالم عبر توسع الرأسمالية تُقلصُ الديناميات المحلية الخاصة بالتنوعات البسيطة حول نفس الموضوعة: فكل بلد لا يعرّف إلا بدرجة تطابقه مع تجريد مفاهيمي، بالشكل الذي يجعل تاريخه لا يوجد أبدا إلا كملاحظة هامشية في السردية الكبرى للتجربة الأوربية. ويُتّهمُ الماركسيون أيضا بارتكاب خطأ مأساوي يتمثل في إفراغ تحليلهم لتطور العالم من أي احتمال. فإيمانهم بدينامية كونية للرأسمال تجعلهم لا يرون إمكانيات "الإنقطاعات والقطائع والتغيرات في السيرورة التاريخية". إن التاريخ –كما يتصوره الماركسيون- هو تاريخ تحرر من اليقينيات الملازمة لحرية الاختيار المميزة للإنسانية، مما جعله يشبه خطا مستقيما يقود حتما إلى نهاية محددة. والنتيجة هي أن مفهوم الرأسمالية لن يكون فقط غير مقبول، ولكنه سيعتبر مفهوما خطيرا من الناحية السياسية، لأنه قد يحرم المجتمعات الغربية من القدرة على بناء مستقبلها الخاص.

ولا أحد مع ذلك يرفض أن الرأسمالية، إبان القرن الأخير، انتشرت في جميع أنحاء الأرض، معيقة بذلك جميع مناطق العالم المستعمر سابقا. ولما تغلغلت في المناطق الجديدة ابتداء من آسيا وأمريكا اللاتينية، فإنها حتما قد أثرت سلبيا

[5]) Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe, op. cit.*

بالضرورة على التركيبة الاجتماعية والمؤسساتية لتلك المناطق. إن منطق تراكم الرأسمال أثر على الاقتصاد المحلي والقطاعات غير الاقتصادية التي خضعت للتلاؤم مع هذا الضغط القوي.

لكن إذا كان شاكرابارتي لا يرفض أن نيْر الرأسمال اتسع ليشمل جميع أنحاء الأرض، فإنه يرفض أن يرى في ذلك صيغة من صيغ كونية العالم. فلن تقوم الرأسمالية، بالنسبة له، بإضفاء طابع الكونية على العالم إلا إذا خضعت الممارسات الاجتماعية لقانونها. ويقول في هذا الصدد "إن أية صيغة تاريخية من صيغ الرأسمال، حتى وإن كان مداها عالميا، لن تستطيع أبدا أن تكون كونية. فأي نوع من الرأسمال، سواء كان محليا أو عالميا، لن يتمكن من تمثيل المنطق الكوني للرأسمال، لأن كل صيغة محددة تاريخيا تنتج عن توافق مؤقت ما بين طموحه للهيمنة وتصلب العادات والاتفاقات المحلية. ولا يمكن الحديث بالنسبة له عن إضفاء طابع الكونية إلا إذا استولى الرأسمال على مجموع العلاقات الاجتماعية وحرمَها بذلك من أي شكل من أشكال الاستقلالية الذاتية. يمكن للمرء أن يتخيل أن المدراء الرأسماليين يجوبون الأرض وفي أيديهم عداد "غايغر" (Geiger) السياسي لقياس كل ممارسة اجتماعية بناء على مصالحهم الخاصة.

لكن هناك صيغة أخرى محتملة: فالرأسماليون يعملون من أجل توسيع إمبراطوريتهم وضمان أفضل استفادة من استثماراتهم إذا لم يوجد ما يعترض ذلك، وسيهتمون بالاتفاقيات والتقاليد والأعراف المحلية مثل اهتمامهم بالنحس والتعاسة. وحينما يشكل المحيط عائقا أمام تحقيق أهدافهم (بتحفيز عدم انضباط العمال، وبإضعاف أسواقهم إلخ) تظهر ضرورة فرض تعديلات بل والقيام عند الضرورة بزعزعة الأعراف الاجتماعية. لكن ما عدا هذه الحالة، فإن الرأسماليين يتعاملون بلامبالاة مطلقة مع "مختلف طرق الوجود في العالم".

كيف لا تؤدي العولمة إلى إضفاء الكونية على العالم؟ فبمجرد ما يصير ممكنا وصف الممارسات التي تنتشر في كل مكان بأنها ممارسات رأسمالية، فإن ذلك يدل فعلا على أنها كونية. يتقدم الرأسمال ويستعبد جزءا من السكان ليتسع حجم ذلك الاستعباد شيئا فشيئا. وبإقدامه على ذلك، يعيد صياغة سردية تصلح للجميع، أي يعيد صياغة حكاية كونية هي حكاية الرأسمال.

يُقِرّ منظرو النظرية م بعد الكولونيالية شكليا بسيادة الرأسمالية الشاملة، حتى وإن أفرغوها من جوهرها. لكن ما يقلقهم أكثر هو المكون الثاني للتحليل المادي. ذلك المكون المتعلق بظواهر المقاومة. إنهم يقررون طواعية بأن الرأسمالية تزرع التمرد بقدر ما تنتشر وتسود: يشكل

الاحتفال بالنضالات العمالية والفلاحية أو الأهلية صورة فرضها الأدب ما بعد الكولونيالي الذي يبدو منسجما -في هذه الحالة- مع التحليل الماركسي. ولكن بينما ينظر التحليل الماركسي إلى مقاومة المسيطر عليهم باعتبارها تعبيرا عن مصالحهم الطبقية، فإن النظرية ما بعد الكولونيالية تختار عن سبق إصرار استبعاد ما يتعلق بموازين القوى الموضوعية والكونية. فكل فعل مقاومة ينتج، بالنسبة لهذه النظرية، عن ظاهرة محلية خاصة بثقافة محددة، وبتاريخ محدد، ومجال ترابي محدد، ولا تنتج أبدا عن حاجة تشترك فيها الإنسانية جمعاء.

داخل شبكات الاستغلال

يقود ربط النضالات الاجتماعية بالمصالح المادية، في نظر شاكرابارتي، إلى "فرض عقلانية برجوازية على العمال، بما أن المنفعة الاقتصادية تُفرض فقط في إطار منظومة عقلانية"([6]). ولقد قال إسكوبار هو أيضا في هذا الصدد بأن "النظرية ما بعد البنيوية تدعونا إلى التخلي عن فكرة الذات باعتبارها الفرد المستقل والعاقل. فالذات هي نتاج خطابات

[6]) Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History : Bengal 1890 to 1940,* Princeton University Press, 1989. C'est l'auteur qui souligne.

وممارسات محددة تاريخيا داخل عدد كبير من المجالات"([7]).
لما تواجهُ اعتراضات معينة الرأسمالية فيجب أن تفهم هذه الاعتراضات على أنها التعبير عن حاجيات خاصة بسياق محدد.

ليس هناك شك في أن مصالح ورغبات كل فرد هي مصالح ورغبات محددة ثقافيا: ولا وجود، على هذا المستوى، لموضوع خلاف ما بين منظري النظرية ما بعد الكولونيالية والتقدميين التقليديين. ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي: لا توجد أية ثقافة تجعل المنتمين لها يهملون رفاهيتهم الصحية. فإشباع بعض الحاجيات الأساسية –مثل الأكل والسكن والأمن إلخ- يفرض نفسه في كل مكان وفي جميع العصور لأنه أمر ضروري لإنتاج كل ثقافة.

يمكننا أن نؤكد أن بعض جوانب العمل الإنساني تنفلت من آليات تشكيل الثقافات، إذا كنا نقصد بذلك أن تلك الجوانب ليست خاصة بهذه الجماعة البشرية أو تلك. إنها تعكس سيكولوجية إنسانية تعتبر مكونا للطبيعة البشرية. لكن هذا لا يعني أن طعامنا وأذواقنا وتفضيلنا لهذا السكن دون ذاك لا تخضع لمجموعة من المميزات الثقافية والاحتمالات التاريخية. إن أتباع النزعة الثقافية لا يترددون في الرفع من قيمة تنوع طرقنا في الاستهلاك كحجة على أن حاجياتنا

[7]) Arturo Escobar, « After nature : Steps to an anti-essentialist political ecology », *Current Anthropology,* vol. 40, no 1, Chicago, février 1999.

تتشكل ثقافيا. ولكن مثل هذه البديهيات لا تقول أي شيء عن طموح الناس المشترك في ألا يموتوا جوعا أو يأسا.

إن هذا الاهتمام البشري بالرفاهية هو بالتحديد ما تغذيه الرأسمالية في كل مكان استقرت فيه. وكما لاحظ ذلك ماركي، فإن "الضغط اللامبالي للعلاقات الاقتصادية"([8]) كافٍ لإلقاء العمال داخل شبكات الاستغلال. وهذا الأمر صحيح بغض النظر عن الثقافات والإيديولوجيات: فبمجرد ما يملكون قوة عمل (ولا شيء غيرها) يبيعونها، لأن ذلك هو الخيار الوحيد الذي يملكونه لتحقيق الحد الأدنى من الرفاهية. وإذا أقنعهم محيطهم الثقافي بإغناء مشغلهم، فإنهم أحرار في رفض ذلك بكل تأكيد، لأن ذلك يعني –كما بيّن ذلك إنجلز- أنهم أحرار في اختيار الموت جوعا([9]).

وإذا استعمل هذا الجانب من الطبيعة البشرية كأساس للاستغلال، فإنه يغذي المقاومة أيضا. إنها نفس الضرورة المادية القاهرة التي تلقي بالعمال في أحضان الرأسماليين، وتدفعهم إلى التمرد ضد شروط إخضاعهم لهم، لأن العنف المستعمل في الحصول على الربح يحث المشغلين على التقليص المستمر من تكاليف الإنتاج، وبالتالي تقليص اليد العاملة. إن العمل على تحقيق أقصى

---

[8]) Karl Marx, *Le Capital,* livre premier, chapitre 28, Editions sociales, Paris, 1950 (1re éd. : 1867).

[9]) Friedrich Engels, *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre,* Editions sociales, 1960 (1re éd. : 1844).

الأرباح لا يتجاوز حدا معينا في المناطق المنظمة نقابيا أو تلك التي تنتج فائض قيمة كبيرا، وهو الأمر الذي يمكّن العمال من العناية بمستوى معيشتهم عوض الصراع من أجل البقاء على قيد الحياة يوميا. لكن الأمر مختلف في مناطق "الجنوب" وفي عدة قطاعات في المجتمعات الصناعية.

إن التدني الفظيع للأجور يتلازم في أغلب الأحيان مع عدة صيغ للرفع من مستوى الأرباح: آلات لم تعد صالحة وينبغي استغلالها إلى أقصى مدى ممكن، إطالة ساعات العمل، عدم التعويض عن المرض، عدم تحمل تكاليف حوادث الشغل، عدم الاستفادة من التقاعد ومن حقوق البطالة إلخ. ولما تنفجر حركات احتجاجية، فإن السبب في ذلك يكون في غالب الأحيان هو المطالبة بالحد الأدنى الحيوي، وليس أكثر من ذلك، كما لو أن شروط الحياة الكريمة صارت من الكماليات الخارقة للعادة.

تخيلات غريبة

إن الخضوع لعَقْد العمل، والذي يميز المرحلة الأولى للاستغلال الرأسمالي، يُمكِن الرأسمالية من التغلغل والازدهار في أي مكان في العالم. أما المرحلة الثانية، والتي هي مقاومة الاستغلال، فإنها تولّدُ صراعا طبقيا في جميع المناطق التي هيمن عليها الاستغلال الرأسمالي، أو

بتعبير أدق: تولّدُ الحافز على النضال. ويظل هذا النضال مقيدا بعدد كبير من العوامل المحتملة هي التي تحدد ما إذا كان سيؤدي إلى أشكال من العمل الجماعي أو سيفشل في تحقيق ذلك. وكيفما كان الأمر، فإن إضفاء الطابع الكوني على الرأسمال يؤدي إلى النضال الكوني الذي يخوضه العمال من أجل ضمان طعامهم.

لا يمكن استنتاج هذين الصيغتين من الكونية من نفس المكون للطبيعة البشرية. ففي نظر أغلب التقدميين، هناك تأثير لمكونات ولحاجيات أخرى تتجاوز الحواجز الثقافية: التطلع للحرية، على سبيل المثال، أو للإبداع أو للكرامة. لا يمكن اختزال الإنسانية، بكل تأكيد، للحاجيات البيولوجية، لكن يجب الاعتراف، قبل كل شيء، بوجود هذه الحاجيات. وإن كانت تبدو أقل نبلا من حاجيات أخرى فيجب إحلالها المكان اللائق بها في مشروع التغيير الاجتماعي. إن إغفال بديهية كهذه باعتماد حساب الخسارة والربح ليس مؤشرا مطمئنا بالنسبة لسلامة ثقافة اليسار الفكرية.

لقد قامت الدراسات ما بعد الكولونيالية بدور مُثمِر على عدة مستويات، حيث ساهمت في انطلاق الإنتاج الفكري بلدان الجنوب، وأنعشت شعلة النزعة المعادية للكولونيالية إبان حقبة التراجع الثقافي الذي ميّز الثمانينيات والتسعينيات، وأعادت الثقة والمصداقية لنقد الامبريالية. كما لم يؤدي

هجومها على استعلاء نزعة التمركز على أوربا إلى نتائج سلبية، بل على العكس من ذلك، كانت لها نتائج إيجابية.
كان الثمن الذي تم دفعه باهضا: في اللحظة التي كانت فيها الرأسمالية الحيوية والقوية تنشر قوتها المدمرة أكثر فأكثر، أدت النظرية التي ذاع صيتها إلى تفكيك بعض الأجهزة المفاهيمية التي تسمح بفهم الأزمة وإيجاد بدائل إستراتيجية. لقد أضاعت الشخصيات المشهورة المتبنية للنظرية ما بعد الكولونيالية بحرا من المداد لمحاربة طواحين هوائية من صنعهم. وأثناء قيامهم بذلك، قاموا بتغذية انبعاث مذهب الفطرة والاستشراق، وذلك لأن موقفهم لا يقف عند حدود منح امتياز لما هو محلي على حساب ما هو كوني: فتثمينهم المبالغ فيه للخصوصيات الثقافية –والتي تم تقديمها باعتبارها المحرك الوحيد للعمل السياسي- أعاد للواجهة التخيلات الغريبة والمليئة بالاحتقار والتي كانت ملازمة لغزوات القوى الكولونيالية.
اتفقت الحركات المعادية للقوى الكولونيالية، طيلة القرن العشرين، على إدانة القمع في كل مكان يمارس فيه، لكونه يمس بطموحات مشتركة بين الكائنات البشرية. وتعيد الدراسات ما بعد الكولونيالية اليوم بعث نزعة ثقافية ماهوية من جديد، والتي يعتبرها اليسار -عن حق- كمرتكز إيديولوجي للهيمنة الشاملة. ما هي أفضل هدية يمكن تقديمها للمستبدين الذين يدوسون على حقوق شعوبهم

غير الحديث عن الثقافات المحلية للحط من فكرة الحقوق الكونية وتسفيهها؟

إن تجديد يسار كوني وديمقراطي يظل أمنية وَرِعة ما دمنا لم نعمل على إزالة هذه التمثلات وتأكيد وإثبات هذين النوعين من الكونية المتعارضين وهما: إنسانيتنا المشتركة والتهديد الرأسمالي.

(ترجمة حنان قصبي)

(*) ڤِيڤك شِبير(Vivek Chibber): أستاذ علم الاجتماع في جامعة نيويورك، من مؤلفاته:

Postcolonial Theory and the Specter of Capital, Verso, Londres, 2013.

المرجع:

Le Monde Diplomatique, Mai, 2014.

هلْ هُنَاكَ سِنّ مُحدّدٌ للتفلسُفِ؟

هلْ هناك سنّ مُحدد للتفلسف؟ هذا سؤال قديم أثار سجالات ونقاشات عديدة. ولازال مطروحا إلى اليوم كلما تعلق الأمر بتدريس الفلسفة في كل مكان من العالم. تعددت الإجابات الفلسفية عنه. فأفلاطون (Platon) مثلا دعا إلى تحاشي التفلسف في سن مبكر، وأوضح في محاورة "الجمهورية" (الكتاب التاسع) أنه لا ينبغي تعلم الفلسفة (الديالكتيك) إلا في مرحلة متأخرة من حياة الفرد ومن مساره الدراسي، أي لما يبلغ المتعلم الخامسة والأربعين (45) من عمره. وقال إن التفلسف قبل هذا السن يشكل خطرا على المتعلم، لأن الشاب يكون عديم الخبرة، مفتتنا بالمهارات الفكرية الصورية. لذلك سوف تعمقُ الفلسفة حيرتَه وضياعَه عوض أن توجهه.

لكن السوفسطائي كاليكلس (Calliclès) دافع عن موقف مضاد، حيث رأى أن الفلسفة هي شأن خاصٌ بالشباب، لأنها أفضل وسيلة لإعداد الشباب للحياة، لأنها تعلم الشجاعة والحرية والتميز. لذلك لا ينبغي التفلسف في مرحلة ما بعد الشباب. إن الفلسفة في نظره هي زينة

الفكر، وعلامة على الحصول على تربية نوعية. لكن ينبغي التخلي عن الفلسفة لما يحينُ وقت العمل والفعل، أي لا يتم الانتقال للحياة الحقيقية، حياة ما بعد الشباب.

وخلافا للموقفين السابقين، تبنّى أبيقور (Epicure) موقفا تركيبيا تمثلَ في القول بعدم وجود سنّ محدد للتفلسف. جاء في "رسالة إلى مينيسي (Ménécée) بهذا الصدد ما يلي: "لا ينبغي على أيٍ كان أن يتأخر في التفلسف وهو شابٌ، ولا على أيٍ كان أن يملّ من التفلسف وهو كهل، فليس هناك قبل الأوان ولا بعد الأوان ليهتمّ الإنسانُ بسلامة روحه. فالذي يقول بأن وقت التفلسف لم يحنْ بعد أو أنه مضى كمنْ يقولُ إنّ وقت السعادة لم يحن بعد أو إنه انقضى".

ولقد اهتم العديدُ من الفلاسفة بهذا الموضوع، فمونتينْ (Montaigne) يرى "أنه من الخطأ الجسيم تقديم الفلسفة على أنها عسيرة على الأطفال. فبما أن الفلسفة هي التي تُعدنا للحياة، فلماذا لا نعلمها لهم؟" (مقالات، الكتاب الأول، الفصل 26). ونفس الموقف نجده عند ميشيل أونفري الذي يطالب "بضرورة تعليم الفلسفة للأطفال منذ المستوى الابتدائي". أما ديكارت فيرى أنه ينبغي بلوغ سنّ الرشد للتفلسف لأن الطفولة هي مرحلة ارتكاب الأخطاء وتبني الأحكام المسبقة. (تأملات ميتافيزيقية، 1). كما أن الفلسفة في نظر كانط هي فكر لا يوجهُ لجمهور عادي

(كانط، تمهيد لنقد العقل الخالص). أما هيجل فيرى أن تعلم التفلسف يعني تعلم الفلسفة التي هي بالنسبة له المذاهب الفلسفية.

لاحظتْ نيكول بريور وهي باحثة في الفلسفة ومعالجة نفسية (Nicole Prieur) "أن الأطفال الذين تتراوحُ أعمارهم ما بين 3 و4 سنوات يطرحون أسئلة تتعلق بالزمن والموت لما يلاحظون تعاقب أعياد ميلادهم، وفقدان الأشجار تفقد لأوراقها، وموت الكلاب، ومن بين هذه الأسئلة: أين كنتُ قبل أن أولد؟ لماذا لا أستطيعُ البقاء صغيرا؟ أين نذهبُ لما نموت؟" (مجلة Psychologies). وتؤكد على أن كفاءة الطفل في التفلسف هائلة يتمتع بها باكرا وبشكل طبيعي.

وفي هذا السياق طرح الفيلسوف أوسكار برينيفي (Oscar Brenifie) -الذي ألف العديد من المؤلفات الفلسفية الموجهة للأطفال- السؤال التالي: لماذا يُقصى الأطفال من تعلم الفلسفة؟ وللإجابة ينبغي الانطلاق من أن لكلمة "فلسفة" عدة معاني. من بينها المعنى المتعارف عليه، وهو الفلسفة كمعرفة أكاديمية تدرس وفق مقررات ومناهج وتقويمات محددة. وهناك الفلسفة باعتبارها تأملا في التجربة الفكرية الشخصية، أي القدرة على توجيه التفكير نحو الأفكار التي نتبناها من أجل معرفة مدى صحتها ووجاهتها والنتائج المترتبة عنها. وهذا المعنى الأخير للفلسفة هو الذي جعل أوسكار برينيفي يطالب بالحق

في الفلسفة للأطفال. ويمكن لهؤلاء التفلسف انطلاقا من تنمية الكفاءات الثلاث التالية: أ) تعلم الطفل كيف يبني فكره باستعمال أدوات فلسفية، ب) تعلم الطفل معرفة كيف يوجد، ج) تعلم الطفل كيف يعيش مع الآخرين.