مكتبة الأمين

الإنسان في عصر ما بعد الحداثة

د. رشيد الحاج صالح

كتاب الرافد

العدد 046 | يوزع مجاناً مع مجلة الرافد | مايو 2013

الإنسان في عصر ما بعد الحداثة

د. رشيد الحاج صالح

دائرة الثقافة والإعلام - حكومة الشارقة

ص.ب. 5119

هاتف: 5123333 9716+

برّاق: 5123303 9716+

www.arrafid.ae

◄ المواد المنشورة تعبر عن كاتبيها ولا تعبر بالضرورة عن رأي دائرة الثقافة والإعلام

◄ وكلاء التوزيع: دولة الإمارات العربية المتحدة: شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع، دبي: ت: 04/3916501، قطر: دار الثقافة للطباعة والصحافة والنشر والتوزيع: ت: 414482 البحرين: دار الهلال للتوزيع ت: 534561-05355590، اليمن: دار الحكم للنشر والتوزيع والإعلام صنعاء: ت: 272562-0272563، المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة «سربيس» الدار البيضاء: ت: 249200 ، مصر: مؤسسة أخبار اليوم: ت: 5782700، سوريا: المؤسسة العربية السورية للتوزيع المطبوعات.

اســـتهلال

هل هناك إمكانية لبناء حضارة جديدة تتجنب عيوب حضارتنا الحالية؟

وهـل صحيـح أن البشـرية تعيـش اليـوم كمّاً هائلاً من العنـف والحروب لم تشـهده من قبل، حتى في مرحلتها البدائية الوحشـية؟ وهـل يعـود ذلك العنـف إلى تعقيدات المجتمع المعاصر كما يصرّ على ذلـك إريك فروم؟ وهل للعلوم الاجتماعية والنفسـية دور يمكـن أن تلعبـه في جعلنا

نفهم العنف الهائل الذي يجتاح العالم المعاصر، وأن تساعدنا في تجنبه بغية بناء عالم أقلّ عنفاً وأكثر سلاماً؟ أم أن العنف والعدوان حالة فطرية لا يمكن للإنسان أن يخرج منها مهما بلغت درجة تطوره؟ ثم لماذا ينفرد الإنسان بالتعذيب عن غيره من الكائنات الأخرى؟

وهل السلطة مقتصرة على السياسة، أم أنها تأكل وتشرب معنا في كل تفاصيل حياتنا اليومية؟ وهل للمعرفة والأفكار سلطة تفوق سلطة الجنرالات العسكريين؟ وهل يمارس الطبيب والأب والمثقف ورجل الدين ووسائل الإعلام القوة الناعمة من أجل التأثير العقلي والوجداني والنفسي على الآخرين، ليعيدوا بناء طريقة تفكيرهم بما يتناسب والمصالح التي يمثلونها؟

ومن ثم، هل هناك ما يسمى اليوم الحقيقة؟ أم أن هذا المصطلح الجميل الذي تغنت به البشرية لآلاف السنين انحلّ إلى شبكة من المصالح والرؤى الذاتية ليس إلا، ليعيد كل فرد أو فئة بناءه بما يتناسب ووضعه داخل المجتمع؟

وهل على المثقف أن يعيد تقييم دوره في المجتمع بحيث يتحول من مجرد واعظ وحارس أخلاقي وسياسي على

الآخرين، إلى مؤسس جديد لسياسة مختلفة للحقيقة، أو يتحول إلى منتج للحقيقة، كما يقول ميشيل فوكو.

وهل المجتمع الغربي الذي يتغنى بالديمقراطية وحقوق الإنسان هو فعلاً كذلك؟ أم أنه اكتفى بالتحول من وسائل القمع والاستقواء التقليدية التي تقوم على العنف والسجون إلى الوسائل القمعية الحديثة التي تقوم على المراقبة والإعلام والتخطيط، وإرهاق الفرد اقتصادياً عبر إدخاله في دوامة الاستهلاك التي حوّلت الإنسان في زمن ما بعد الحداثة إلى مجرد شيء يباع ويشترى، بحسب قدرته على تقديم الخدمات للشركات العابرة للقارات، كما يتذمر هربرت ماركيوز.

وهل صحيح أننا لا نستطيع أن نفكر في الماضي إلا انطلاقاً من الحاضر والمستقبل؟ ثم ماذا تفعل الشعوب بتراثها وهي تعيش عصر التكنولوجيا وثورة الاتصالات؟ وهل أصبحت نصوص التراث تستمد معناها وأهميتها من وجودنا المعاصر، بحيث أصبح لاستكشاف التراث أهداف مستخرجة من العصر الذي تعيشه، كما يناقش غادامير في ذلك؟

ثم إلى أي حدّ يمارس التاريخ تأثيره فينا؟ وهل هناك آفاق

مشتركة يمكن أن يبنيها الإنسان المعاصر معه؟ وكيف سيتوقف الماضي عن التحكم بالمستقبل؟

وإذا ما اقتحمنا مجالاً عزيزاً على عقل الإنسان وقلبه، ألا وهو اليقين، فهل نستطيع أن نتساءل عن دور عالم الروحانيات والمثاليات في جعل الإنسان، يشعر باليقين تجاه حياته ووجوده؟ وهل يُمنح اليقين الذي سعى إليه الإنسان منذ الأزل، عن طريق العمل على السيطرة على الطبيعة وبناء السدود وإقامة الفيزياء، أم عن طريق التأمل والمثاليات، عن طريق ترتيب العام الواقعي أم عن طريق ترتيب الأفكار؟ وهل صحيح أن عالم المثاليات لم يقدم شيئاً ملموساً لحياة الإنسان كما يجادل جون ديوي.

ثم هل الشعور بالأمان النفسي واليقين الذي تقدمه الأفكار المثالية ليس أكثر من شعور خادع أضعف الإنسان وجعله يستكين ويسلّم أقداره لغيره، أم أن الإنسان في زمن ما بعد الحداثة، وعلى الرغم من كل النجاحات العملية التي وصل إليها، لا يمكنه أن يذيب روحه في أدراج المكاتب، ويحوّل عقله إلى مجرد ذرات كيميائية صمّاء، وينسى عمره في ساعات العمل الإضافية؟

لا أريد أن أرهق القارئ الكريم بمزيد من الأسئلة، ولكني سأترك الكتاب الذي بين يديه ليناقش كل الأسئلة ويحللها، ويحاول أن يستجلي وضع إنساننا المعاصر في زمن ما بعد الحداثة، إذ لا يخفى على قارئنا النبيه أن البشرية اليوم غير راضية عن أوضاعها، ويميل إلى إعادة النظر في كثير من القضايا، فاليوم – كما يقول هابر ماس – البشرية ليست أكثر سعادة من قبل، والعلم المعاصر المقترن بالتكنولوجيا قد يكون ساعد الإنسان بالسيطرة على الطبيعة، ولكنه في الوقت نفسه ساعد الإنسان على السيطرة على أخيه الإنسان، وكان له دور بارز في قهر الناس لبعضهم بعضاً، وفي نهب البعض لثروات البعض الآخر.

ولذلك، فإن هذا الكتاب دعوة للاشتراك في مناقشة تلك الأسئلة، انطلاقاً من داخل تلك الأسئلة، وليس من خارجها، دعوة لطرح مستقبل الإنسان في عصر أخذ يتكاثر فيه الحديث عن نهاية البشرية، في إشارة واضحة إلى اليأس الذي أخذ يستبد ببعض الناس.

فالحداثة التي قامت على احترام العقل وحقوق الإنسان،

والبحث عن الوسائل التي تجعل حياة الإنسان أكثر عدلاً ومساواة، وعلى حق الشعوب في تقرير مصيرها، هذه الحداثة تواجه اليوم أزمة كبرى تكاد لا تستطيع الخروج منها. فالإنسان المعاصر، ولا سيما الغربي، لديه حرية وديمقراطية، ولكنه مكبل بالنزعة الاستهلاكية التي فرضتها عليه الشركات العابرة للقارات، لديه حرية في وسائل الإعلام، ولكنه لا يشاهد إلا ما يختاره له أصحاب تلك المؤسسات، تؤمن مؤسسات السياسة بحق تقرير مصير الشعوب، ولكنه يجد نفسه منخرطاً في حروب ليس لها نهاية من أجل آبار النفط.

فما بعد الحداثة، والتي تعني من مجمل ما تعني، الانفلات القيمي وتقديس المصالح الذاتية والاعتماد على الإرادة بدل العقل، وعلى القوة بدل العدل، أصبحت تجتاح حياة البشر من كل حدب وصوب.

فماذا نحن فاعلون؟

د. رشيد الحاج صالح

1 فلسفة الحروب

إريك فروم أنموذجاً

سؤال البشرية عن أسباب الحروب وكيفية تلافيها لتحقيق السلام بين الشعوب والأفراد والفئات الاجتماعية سؤال قديم جديد في آن، وذلك لما تسببه الحروب ونزعة التدمير والعنف من مشاكل عانتها وتعانيها الحضارة الإنسانية منذ أقدم العصور.

وقد أتت الأجوبة متعددة ومختلفة: فبعضها أرجعها إلى غريزة الإنسان العدوانية، أو إلى الصراع على المصالح،

أو إلـى التعصـب العرقي والسياسـي والعقائـدي، وهناك من اعتبرهـا أمـراً طبيعياً في البشـر – كما يقول ابـن خلدون –، ناهيك عن الذين فسروها بأنها وسيلة من وسائل حفض التوازن، لدرجة أن هناك من اعتبرها الطريق الحقيقي للحرية والسـلام والعدالة، فالحروب اليوم تشن بحجة نشر الديمقراطية (الحرب علـى العراق)، وبحجـة الدفاع عن النفس (الحـرب الأمريكية علـى القاعـدة)، بل إن هنـاك مصطلحات غريبـة بدأت تظهر كـ«الحرب العادلة» و«الحرب الاستباقية».

ومـع تعقـد ظـروف العالـم المعاصـر: سياسـياً واقتصادياً واجتماعياً، تزايد اللجوء إلى الحروب لحل المشـاكل العالقة، كما أن القوى الطاغية زادت من طغيانها وطورت في أساليبها، لدرجة أصبح معها من الضروري أن نبحث في ماهية الحروب والنزعة العدوانية للبشر. وما يزيد الأمر تعقيداً أن العلم اليوم أصبح خادماً لآلة الحرب، وأن السياسـة لا تفعل أكثر من تبرير الحروب، وأن الاقتصاد لم يعد له من عمل سوى تأمين ميزانية الحروب.

إن غاية هذه الدراسـة ليسـت البحث في الحرب من زاوية عسكرية أو سياسية أو اقتصادية، بل دراستها من زاوية فلسفية / نفسـية للاقتراب مـن ماهيتها وفهم أسـبابها البعيدة. فإلى أي

حدّ ترتبط الحروب وأعمال العدوان بنوازع النفس البشرية؟ وهل «للعواطف» و«الطبع» و«الجشع» و«غريزة التملك» دور فيها، الأمر الذي يجعل من الصعب التحكم بالنزعة العدوانية لدى الإنسان كما يعتقد (لورنتس)؟ ثم ما هو دور الإيديولوجيات والأفكار والتعصب والتحزب في اقتناع البشر بأن السبيل الوحيد لحل المشاكل والصراعات هو القوة والعنف؟ وهل للانغلاق الفكري والعقائدي دور في عدم إدراك البشر أن استخدام القوة كان عديم الجدوى على مرّ التاريخ؟ ثم كيف يمكن أن نستفيد من تحليلنا للنزعة العدوانية للبشر في دراسة «الديكتاتوريات» وكيف ينشأ الديكتاتور «سيما وأن المنطقة العربية تعاني هذه الظاهرة أكثر من غيرها»، وما هي أسباب عدوانيته المفرطة تجاه شعبه والآخرين، وما هو دور كل من العوامل النفسية الداخلية والعوامل الاجتماعية الموضوعية في ظهور ديكتاتوريات عتيدة من أمثال: هتلر، أو ظهور شخصيات دموية من أمثال: شارون وميلوسيفيتش وغيرهم.

يضاف إلى ذلك أننا نريد أن نفهم أسباب العدوانية الهمجية التي تمارسها (إسرائيل) ضد الفلسطينيين منذ أكثر من ستين عاماً؟ وأن نتعرف إلى الأسباب اللاأخلاقية التي تشنها الدول

الاستعمارية على الدول والشعوب النامية؟ كما نريد أن تساعد هذه التحليلات على التعرف إلى أسباب العدوانية المرضية التي يمارسها بعض الجنود الأمريكيين في العراق، وبعض ضباط السجون العربية في سجونهم؟ وكيف يبرر الإنسان تعذيبه لإنسان آخر؟ ولماذا يتحارب الناس في الوقت الذي يعانون الجوع والفقر المدقع (كما يحصل في الصومال والسودان).

وسنتناول في هذه الدراسة نظرية (إريك فروم) (Erich Fromm) عن العدوانية والنزعة التدميرية لدى البشر. إذ يعد (فروم) من الفلاسفة البارزين الذين أفردوا لموضوع العدوانية حيزاً كبيراً من التحليل والبحث، لدرجة أن مجهوداته النظرية أدت إلى تطور كبير في الدراسات التي تتناول العدوانية. أما أهمية (فروم) فتعود إلى استخدامه أنواعاً مختلفة من التحليل: النفسي، السريري الطبي، الفلسفي، التاريخي، الاجتماعي، النقدي، ليقدم لنا مقارنة خلاقة لكل تلك المجالات المعرفية حتى تساعدنا على الوصول إلى فهم أكثر عمقاً للنزعة العدوانية عند البشر. فـ(فروم) قلق جداً على مستقبل البشرية من الحروب لأنه يعتقد أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يحارب نوعه ويمارس «القتل الجماعي».

أولاً: فروم ومدرسة فرانكفورت:

مدرسة فرانكفورت النقدية التي تأسست بين الحربين العالميتين في ألمانيا، أخذت على عاتقها تقديم نقد لمختلف التناقضات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أخذت تجتاح العالم في القرن العشرين. مما دفع هذه المدرسة لتقديم التحليلات والبحوث الفلسفية والاجتماعية للمشكلات الكبرى التي أخذت تعانيها المجتمعات المعاصرة: تشيؤ الإنسان Reif-cation، سيطرة التقنية على مستقبله، احتكار الشركات الكبرى واستعبادها له، النزعة العدوانية المتصاعدة والتي ذهب ضحيتها عشرات الملايين من البشر، عدم قدرة الديمقراطية على تحقيق السلام والعدالة لسكان العالم، تحجّر الحياة، أتمتة الإنسان، اغترابه عن ذاته وعن بني جلدته وعن طبيعته[1].

ويقوم المنهج الذي تتناول من خلاله المدرسة تلك المشاكل على «النقد» أي نقد الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بغية الكشف عن العوامل التي دفعت المجتمعات المعاصرة للابتعاد عن قيم الحداثة، أي قيم العدالة والمساواة والحرية. فحياة الناس اليوم أصبحت أكثر عنفاً ودماراً، وأقل عدالة ومساواة مما كانت عليه قبل قرن من الزمان[2].

ولذلك نجد أن أعلام هذه المدرسة: (هوركهايمر)، (هابرماس)، (ماركيوز)... إلخ، قاموا بتقديم مراجعات نقدية واسعة لمختلف المدارس الفلسفية والاجتماعية التقليدية، بحيث تصبح هذه المدارس أقدر على تحليل وفهم تناقضات المجتمع المعاصر، وأكثر احتكاكاً وقرباً من مشاكل العصر المعقدة.

وقد انتهت هذه المراجعات النقدية إلى التأكيد على أربع نقاط أساسية: الأولى هي ضرورة ربط المجهودات النظرية والفلسفة بمشاكل الحياة اليومية LIFE _ WORLD والابتعاد عن النزعة التأملية والمثالية[3]. والثانية توجيه الفلسفة بشكل أساسي إلى الكشف عن تناقضات المجتمع الرأسمالي وتعرية السلبيات التي أفرزتها آليات هذا النظام الاحتكاري. فاليوم أصبح أمراً ملحاً البحث في ظواهر: القهر النفسي والاقتصادي، الاغتراب، طغيان الآلة، تحجّر حياة البشر، الاستلاب، سيطرة المؤسسات على الحياة الفردية للإنسان... إلخ. أما النقطة الثالثة فهي ضرورة استفادة الفلسفة من: العلوم النقدية الاجتماعية المعاصرة، ولاسيما التحليلات الاجتماعية والاقتصادية لماركس، التحليل النفسي عند فرويد، علم اجتماع المعرفة الذي يربط المعارف بمحيطها الاجتماعي والثقافي، مختلف العلوم

النفسية والسياسية والأنتروبولوجية المعاصرة. فتعاون الفلسفة مع هذه العلوم وتبني الروح النقدية هما الوسيلتان الأساسيتان لمواجهة حالة الضياع والاستلاب التي دخلت فيها حضارتنا المعاصرة. أما النقطة الرابعة والأخيرة فقد ذهبت المدرسة إلى أن التطبيق التكنولوجي لنظريات العلم، وظهور ما يسمى التقنية، كانت له نتائج وخيمة على البشر، بعكس ما هو سائد من أن التكنولوجيا نعمة ورفاهية مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة. فالتقنية اليوم أدت إلى سيطرة الإنسان على الإنسان وحوّلته إلى مجرد آلة تابع للشركات الكبرى[4]، كما أن كل دخله يذهب إلى جيوب أصحاب شركات الكمبيوتر والإنترنت والموبايل والسيارات... إلخ، بحيث تحوّل الإنسان نفسه إلى عبد لآلته التي اخترعها من جهة، وتحولت آلته إلى وسيلة لحصد أرواح الملايين في الحروب من جهة ثانية.

أما (فروم)، الذي يعد من الرعيل الثاني للمدرسة، فقد أعجب أيّما إعجاب بأعلام هذه المدرسة ومبادئها، الأمر الذي دفعه إلى تبني رسالة المدرسة والانتماء إليها. وإذا كان (ماركيوز) قد ركّز على نقد الإنسان ذي البعد الواحد، حيث الاستلاب والتشيؤ يسيطران على حياته[5]، وإذا كان (هابرماس) يركّز على نقد

التقنية وتحوّلها إلى وسيلة لاستعباد الإنسان للإنسان[6]، فإن (فروم) يركز على نقد تفاقم النزعة التدميرية للبشر وانتشار الحروب.

وقد قادته اهتماماته بالشخصية العدوانية والتدميرية إلى اللجوء للتحليل النفسي لسبر أغوار هذه الشخصية واكتشاف آليات عملها وطبيعتها الداخلية. ومن الأمور التي توصل إليها من تحليلاته التمييز بين نوعين من الشخصية في المجتمع: الشخصية الوجودية التي تسعى إلى إثبات ذاتها وكينونتها ويسميها (To be)، والشخصية التملكية التي تسعى إلى التملك ويسميها (To have). الأولى شخصية سويّة ومنتجة، تحقق حاجاتها لكي تثبت شخصيتها، وتبتعد عن الأساليب اللا أخلاقية كالتملق والمسايرة. أما الثانية فهي شخصية غير سويّة، مستهلكة، عدوانية، انسحابية، اعتمادية، تميل إلى التملك والمسايرة والخضوع، ولذلك، فإن هذه الشخصية تنتهي إلى البحث عن التملك من أجل التملك [7].

ولذلك نجد فروم يحارب نزعة التملك المفرطة لدى البشر ويستعين (ببوذا) و(ماركس) للتصدي لهذه المشكلة، إذ نجد (بوذا) يحذر مراراً وتكراراً من ترك شهوة التملك تستولي

علينـا، كما نبّه (ماركس) إلى أن الرفـاه رذيلة مثله مثل الفقر، وأن نجعـل غايتنـا أن نكون أفضـل لا أن نمتلك أكثـر [8]، أما (فـروم) فيعـد هذا التميز بيـن نمط الوجود ونمـط التملك، من المشكلات الأساسية لوجود الإنسان التي على الفلسفة والتحليل النفسـي دراسـتها بغية إيجـاد الحلـول المناسـبة. ولذلك نجده يحاول، خلال مسـيرته الفكرية، تعليم النـاس كيف يتخلصون من الانصياع للمادة والسيطرة على رغبة التملك حتى لا يقعوا في مادية مفرطة تجعلهم تابعين وضعفاء ومنقادين، الأمر الذي يطيح بوجودهم الإنساني.

ثانياً: فروم والتحليل النفسي:

تحمل مدرسـة فرانكفورت على العموم تقديراً عالياً لمنهج التحليـل النفسـي Psychoanalysis عند (فرويـد)، ويعود هذا التقدير إلى سببين أثنين:

الأول: أن التحليل النفسي، هو أساساً، نظرية تحاول معالجة الإنسـان من الأمـراض النفسـية والعقلية [9]. وبما أن الإنسـان المعاصر، في ظل النظام الرأسمالي المادي والاشتراكي القمعي، أصبـح يعاني أمراضـاً نفسـية واجتماعية كثيرة، فـإن (فروم)

وزملاءه عوّلوا على منهج التحليل النفسي لمساعدتهم في فهم ومعالجة تلك الأمراض والضغوط. كما اعتمدوا عليه في تخليص البشر من الأوهام وجعل الناس شخصيات مستقلة عن «القوى المتسلطة التي تفرض القيود»[10]. فالتحليل النفسي – بحسب (فروم) – هو الذي يجعل من «الحياة شيئاً ذا معنى»[11].

الثاني: أن التحليل النفسي يذهب إلى أن الأمراض النفسية المعاصرة تعود إلى المجتمع الجديد الذي يمتاز بالقمع والتسلط والمادية، وهذه نقطة مشتركة بين التحليل النفسي ومدرسة فرانكفورت النقدية، فـ (فرويد) مثله في ذلك مثل مدرسة فرانكفورت، شديد النقد للحضارة المعاصرة وساخط عليها [12]، لدرجة أنه يذهب إلى أن هذه الحضارة المعاصرة مصابة بـ «الخبل الجماعي» أو «العصاب الجماعي»، بحيث أصبح مبدأ حب التسلط هو المبدأ المسيطر على الأفراد والجماعات [13].

أما (فروم) وزملاؤه فإنهم يهتمون كثيراً بتحليلات (فرويد) من أجل الكشف عن العوامل النفسية والغريزية التي تقف وراء أمراض الإنسان النفسية والاجتماعية، ولذلك نجده مثلاً يشارك (فرويد) بالقول بوجود «اللاشعور»، بل ويذهب إلى القول بأن هناك لا شعوراً جمعياً يمارس الكبت الاجتماعي على

المجتمع، وهذا يعني أن مدرسة فرانكفورت، و(فروم) على وجه الخصوص، قد حاولوا إخراج نظريات (فرويد) وتحليلاته من مجال الشخصية إلى مجال المجتمع بشكل عام. فالغريزة الفردية عند (فرويد) تحوّلت عند (فروم) إلى طبع اجتماعي، والعدوان الفردي تحوّل إلى عدوان جماعي، والعقد النفسية الفردية تحوّلت إلى عقد اجتماعية عامة، والحاجات الفردية التي تسعى لتأكيد الذات تحوّلت إلى حاجات اجتماعية تتعلق بالهوية والانتماء.

بقي أن نشير إلى أن هناك صفة مشتركة بين (فرويد) و(فروم)، يبدو أنها تعود إلى الهدف المشترك لهما وهو تخليص البشرية من المادية والعدوانية المتفاقمة، وهذه الصفة المشتركة هي اهتمامها بالتصوف والديانات الشرقية القديمة، ذلك أن التصوف والديانات القديمة سعياً إلى «الخلاص الروحي»[14] للبشر، أي إلى تخليصهم من أدران المادة والشهوات ورغبات التملك، وهي أمور أدت بالبشر المعاصرين إلى التشيؤ والاغتراب والوقوع تحت نير ضغوط المجتمع المعاصر. فـ (فرويد) و(فروم)، يسعيان لتخليص البشرية من «أمراض العصر» حتى لو كان هذا الخلاص عن طريق التصوف.

ثالثاً: نقد النظريات التقليدية للعدوان:

كثيراً ما يتذمر (فروم) من عدم وجود نظرية متكاملة «توحّد المكتشفات حول العدوان»[15]، وتقدم فهماً كلياً لتلك الظاهرة، فعلى الساحة الفكرية لا يوجد سوى رؤى للعدوان مستمدة من هذا الفرع المعرفي أو ذاك. وعلى ذلك، فإن المشكلة التي تواجه الباحث في دراسته للنزعة العدوانية عند البشر، أنها ظاهرة معقدة ومركبة وتدخل في تكوينها فروع معرفية كثيرة: كالتحليل النفسي، العلوم العصبية، علم النفس الحيواني، علم التاريخ، الأخلاق، الدين، علم المستحثات، الأنتروبولوجيا، الطب النفسي...إلخ. فبدون هذا التوسع، وبدون الاستفادة من مختلف الفروع المعرفية، فإن أي دراسة لن تنجو من ضيق الأفق، وستحرم نفسها من التحقيق من صحة فرضياتها والتيقن من استنتاجاتها. أما أهم النظريات التي تناولها فروم بالتحليل والتقييم فهي:

1 – التفسير الغريزي للعدوان: ويقول هذا التفسير الذي تبناه عالم النفس (فرويد) وعالم السلوكيات (كونراد لورانتس) K. Lorenz: إن «السلوك العدواني للإنسان، كما يتجلى في الحرب، والجريمة، والمشاجرات الشخصية، وكل أنواع السلوك السادي والتدميري ناجم عن غريزة فطرية مبرمجة

حسب تتابع النشوء وتسعى إلى الانطلاق وتنتظر الفرصة المناسبة لتعبر عن نفسها[16]».

ويذهب (فرويد) في تفسيره لظاهرة العدوان إلى التمييز بين نوعين من الغرائز: الأولى الإيروس Eros، أو غريزة الحياة، والثانية غريزة الموت. فإذا كانت غريزة الحياة تسعى لحفظ الذات، فإن غريزة الموت غريزة عكسية تتوجه ضد الكائن الحي نفسه لتدمره. فالعدوان، بهذا المعنى، ليس استجابة لمثيرات خارجية، بل هو «دافع سيال له جذوره في تكوين الكائن البشري»[17]. فـ (فرويد) يعتقد أنه إذا كان الدافع الجنسي (الليبدو) وحفظ الذات هما القوتان اللتان تهيمنان على الإنسان، فإن غريزة الموت هي القطب الآخر لدافع حفظ الذات [18]. أما التقاء غريزة الموت مع الدافع الجنسي فيؤدي إلى السادية أو المازوخية [19].

أما (لورانتس) فإنه، وبالرغم من اتفاقه مع (فرويد) في إرجاع النزعة العدوانية للبشر إلى الغرائز والجانب البيولوجي للإنسان، إلا أنه يختلف معه في أنه يفسر النزعة العدوانية بحدوث انفجار داخلي للدوافع الحبيسة. فالعدوان عنده ينتج عن

تراكم في الطاقة الخاصة بالفعل الغريزي، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث «انفجار حتى من دون وجود مثير»[20]، بل إن الإنسان كثيراً ما يبحث عن المثيرات ليفرغ فيها الطاقة الحبيسة، ولذلك فإن هذا الإنسان مثلاً، يوجد الأحزاب السياسية للعثور على المثيرات للطاقة الحبيسة، بدلاً من أن تكون الأحزاب السياسية سبب العدوان [21]. فالإنسان عند (لورانتس) إذاً «يخلق الظروف التي تسهل التعبير عن العدوان»[22].

هكذا ينتهي كل من (فرويد) و(لورنتس) إلى أن الدافع العدواني لدى الإنسان دافع فطري، ولذلك فإن كبت هذا الدافع أمر «غير صحي» لدرجة أن (لورانتس) يعتقد أن الإنسان المتمدن الحالي يشكو من التفريغ غير الكافي للدافع العدواني [23]. «فالعدوان والطاقة التدميرية» ينتجها الإنسان باستمرار ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل التحكم فيها على المدى الطويل [24].

ومن الواضح أن هذه النظريات متأثرة بالنزعة الميكانيكية التي سيطرت على العلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. حيث تقابل الغريزة الطاقة، فكما أن الغريزة تتفجر داخل الإنسان عندما تزداد العوامل الكابتة لها، كذلك تطفح الطاقة عندما تحجزها «بوابات السد»، فالغريزة هنا وكأنها «غرفة

ينعتق فيها الغاز باستمرار»[25]. كما أن بصمات الهيدروليكية فواضحة في هذه التفسيرات.

وبالنسبة لـ(فروم) فإنه ينتقد هذه النزعة «الغريزوية» في تفسير العدوان ويعدها غير كافية لتفسيره، أما انتقاداته فتتحدد في النقاط التالية:

أ – إن ذيوع صيت التفسير الغريزي، لا يعود إلى أنه تفسير في فهم تلك الظاهرة، بقدر ما يعود إلى أنه تفسير يهدئ شعور الناس بالعجز عن القدرة على مواجهة تفاقم العدوان في كل مكان، لدرجة أن الناس استسلموا للرأي الذي يقول بأن العدوان فوق طاقة البشر، وأنه ليس لنا القدرة على ضبطه، بحيث أصبح هذا التفسير «إيديولوجيا تهدّئ الخوف مما سيحدث وتبرر الشعور بالعجز»[26].

ب – إن التفسير الغريزي تفسير لا ينبهنا إلى أن هناك إمكانية لإعادة بناء النظام الاجتماعي للحد من العدوانية ومختلف الظواهر اللامعقولة في المجتمع. فهناك جرائم وأعمال عدوانية كبرى تشن بحجة الدفاع عن الشرف أو الوطنية....، بينما هي في حقيقة الأمر تشن لتحقيق مصالح اقتصادية لفئات

محددة، فهذا التمويه الإيديولوجي يزيد من النزعة التدميرية في المجتمعات [27].

جـ – يشكو التفسير الغريزوي للعدوان من «عيوب فادحة»، لأنه يقوم على التأملات المجردة إلى حدّ ما، ولا يقوم على أدلة تجريبية «مقنعة»، فمثلاً إن «غريزة الموت» التي تحدّث عنها (فرويد) والتي اعتبرها قوة بيولوجية موجودة لدى الكائنات الحية، ولا يمكن العثور عليها لدى الحيوانات الأخرى [28].

2 – التفسير السلوكي للعدوان: أما التفسير السلوكي للعدوان، والذي يعد عالم النفس الأمريكي (سكنر) Skiner من أبرز الممثلين المعاصرين له، فإنه لا يشغل نفسه بالدوافع الفطرية القابعة خلف السلوك العدواني، بل بالسلوك نفسه، وبـ «الاشتراط الاجتماعي الذي يشكل سلوك العدوان» [29]. فالمهم في المدرسة السلوكية السلوك وليس الشعور، السلوك وليس الإنسان الذي يسلك. والسلوك في هذا التفسير ناتج عن تأثير البيئة، بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية والثقافية، وليس للعوامل الفطرية أي دور فيه. فالتفسير السلوكي، يعدّ نفسه، تفسيراً ثورياً لا يؤمن بالطبقات التراتبية الاجتماعية المبنية على أسس فطرية وقبلية، ولا يرى أن الإنسان كائن محدد فطرياً

وطبيعياً بشكل مسبق، بل على العكس فإن المدرسة السلوكية تمثل وجهة نظر الطبقات الوسطى الصاعدة في أوروبا، والتي تعتقد بأن مكانة الشخص وسلوكه لا يعتمدان على عوامل فطرية، بل على أفعاله الاجتماعية التي يصنعها بنفسه[30]، بخلاف الغريزوية التي تريد أن تبين أن الخلافات بين البشرية طبيعية وليس للإنسان القدرة على تغييرها. فالسلوك العدواني، إذاً، مثله مثل سلوكيات الشجاعة والطاعة والعطف...، يتعلمه الإنسان أثناء حياته كوسيلة من وسائل تكيّفه مع المجتمع الذي يعيش فيه[31]. والإنسان إذا ما انتفع من السلوك العدواني عن طريق «التعزيزات الإيجابية» سوف يتجه إلى أن يسلك سلوكاً عدوانياً في المستقبل، وهذا يعني في النهاية أن الفرد بالمجمل يخضع للعملية الاجتماعية برمتها، ويتعلم أن أي سلوك أو عمل أو فكر أو شعور لا يتلاءم مع «المخطط العام» للمجتمع سوف يجلب له المتاعب، ولذلك فإنه يسعى لأن يكون «ما يفترض أن يكون»[32].

فالإنسان – بحسب (سكنر) – يتعلم «أن التكيف هو الحل الأمثل والأجدى والأكثر تقدمية»[33]، ولذلك فإن الإنسان يعيش جحيم الانضباط التام بالمتطلبات الاجتماعية والخضوع

للرتابــة القاتلة، في الوقت الذي يموّه على نفســه بأنه في «جنة التقدم» وعصر الإنجازات العظيمة [34]. هكذا نجد أن السلوكية تعتبر العدوان ســلوكاً مكتسباً يرتبط بفئات المعززين والتعزيز الإيجابي الذي يؤثر في حدوث الاستجابة العدوانية وقوتها.

ومن التفســيرات التي تدور في فلك السلوكية هناك التفسير الذي يعتبر «الإحباط»أحد أهم أسباب العدوان. فالإحباط بحسب هذا التفسير «يمكن أن يحرض على عدد من أنماط الاستجابات ويأتي العدوان في مقدمتها»[35]. ويؤكد أصحاب هذا التفسير أنه يساعدنا على فهم ثورات الفقراء والمحبطين.

أما (فــروم) فإنه يتحفظ على التفســير الســلوكي للعدوان، ويعتبره «قاصراً وليس صحيحاً»، لأن السلوك نفسه يعتمد في النهاية على الدوافع التي تحرضه[36]، وعنده أن النوايا والدوافع والعوامل النفسية الداخلية هي العوامل الأكثر قدرة على تفسير السلوك الخارجي. يضاف إلى ذلك أن أغلبية تجارب السلوكيين تقع في «البيئة الصنعية» In vitor، وهي بيئة غير مقنعة وذات شــروط مســيطر عليها صناعياً، في حين الأجــدى بالنظريات المقنعة أن تختبر فرضياتها في «البيئة الحية» In Vivo.

وينتهي فروم من مناقشته للتفسيرين السابقين إلى أن الخيار بين أحدهما «ليس في صالح التقدم النظري»[38]. فكلا الموقفين «أحادي التفسير»[39]، ويعتمد على تصورات دوغمائية سابقة. ولذلك فإننا لسنا مضطرين للقبول بأحد الخيارين: الطبيعة أم التربية، الغريزة أم البيئة، بل هناك خيارات أخرى أقدر على تفسير العدوان ويمكن امتحانها بشكل أكثر جدية.

ومن هذه الخيارات يلجأ (فروم) إلى إيجاد نوع من التكامل بين التفسيرين، مع بعض التطوير والتغيير، تغيير نابع من التطورات المعاصرة في ميادين التحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي وعلم النفس الحيواني، بالإضافة لفيزيولوجيا الأعصاب والطب النفسي.

فمشكلة التفسيرين السابقين أن الإنسان عندهما ليس له كيان ذو بنية وقوانين محددة، ولذلك يتم إقصاؤه من مجال الرؤية، فالإنسان سواء كان من إنتاج الغرائز أو من إنتاج السلوك فإنه يتحدد بشروط من خارج ذاته. لننتهي إلى شخص ليس له دور ولا مسؤولية تجاه حياته، شخص دمية تحركها وتتحكم بها الغرائز أو السلوكيات [40]. فالإنسان الغريزوي يعيش ماضي النوع، في

حين يعيش إنسان السلوكيين حاضر نظامه الاجتماعي. الأول آلة لا يمكن أن ينتج إلا نماذج الماضي الموروثة، والثاني آلة لا يمكن أن ينتج إلا نماذج الحاضر الاجتماعية.

ولذلك فإننا نجد أن مقاربة (فروم) لمشكلة العدوانية البشرية ليست مقاربة غريزوية ولا سلوكية، بل هي مقاربة تحليلية نفسية. فماذا يقصد بهذه التحليلية؟

رابعاً: أنواع الدوافع وأنواع العدوان:

لتجاوز عيوب التفسيرات السابقة ولتقديم نظرية تفسر العدوان بشكل متكامل وعميق يلجأ (فروم) إلى خطوتين: الأولى التمييز بين نوعين من الدوافع، والثانية التمييز بين نوعين من العدوان. وهاتان الخطوتان قام بهما بعد دراسته الموسعة للسلوك العدواني من زوايا مختلف العلوم التي تدرس سلوك البشر وأحوالهم النفسية والاجتماعية والسياسية.

1 – أنواع الدوافع: يذهب (فروم) إلى أن مشكلة التفسيرين الغريزوي والسلوكي أنهما يتجاهلان أنواع الدوافع المختلفة، فيتم دمجها في دافع واحد، قد يكون الدافع الجنسي، أو دافع

حفظ الذات. والمشـكلة أن دمـج الدوافع في دافع واحد أدى إلى دمج أنواع العدوان في نوع واحد، وهنا يكمن القصور الكبير.

فنظريـة (فروم) في العدوان تنطلق من ضرورة التميز بين نوعين من الدوافع يبنى عليها نوعان من العدوان، وهذه الدوافع هي:

أ – الدوافـع العضويـة: كالغذاء وحفظ الـذات والخوف... إلخ. وهذه هـي الدوافع العضوية المتعلقـة بالجانب البيولوجي للإنسان.

ب – الدوافـع اللاعضويـة: كالمحبة والسـعي نحو الحرية والنرجسـية والعدوان والسـادية والمازوخية وحب السـيطرة والبحـث عن المكانـة الاجتماعية والإيثـار... إلخ. وهذه دوافع غيـر مشـتركة بيـن كل النـاس، بل تظهـر عنـد البعض ولا تظهر عند البعض الآخر بتأثير من ظروف الشـخص الداخلية (النفسـية) والخارجية (البيئة المحيطة). وهذه الدوافع يمكن أن نسميها «الطبيعة الثانية للإنسان»[41].

غير أن هذين الدافعين لا يعملان بشكل منفصل عن بعضهما بعضـاً، بل هناك نوع من التداخل، وهذا التداخل هو الذي جعل

الباحثين لا يميزون بينهما. وخير مثال يسوقه (فروم) لتوضيح التداخل بين هذين الدافعين هو السلوك الجنسي للشر، فالدافع الجنسي وبالرغم من أنه من الدوافع العضوية إلا أن السلوك الجنسي قد يتأثر بدوافع ليست جنسية وبعوامل ليست عضوية: فالرغبة في إثبات الذات، التنافس الاجتماعي، الغرور، الخجل، القلق، العقائد، المبادئ، الوضع الطبقي..، كلها عوامل تؤثر تأثيراً كبيراً في الدافع الجنسي. يضاف إلى ذلك أن الشهرة والسلطة والثروة تجعل مالكها جذاباً من الناحية الجنسية [42]. وهناك أمثلة كثيرة على أن الأكل، وهو دافع عضوي، قد يُحرض ليس بسبب الجوع الفيزيولوجي، وإنما بدافع الجوع النفسي، فالإنسان قد يأكل بدافع من إحساس الاكتئاب أو القلق أو الملل. وهذا يعني في النهاية أن «الرغبة الجسدية كثيراً ما تحركها عواطف غير جسدية، تجد في ذلك إشباعاً لها»[43].

إن هذا التمييز دفع (فروم) إلى إيجاد مفهوم خاص يجاري ذلك التمييز الذي أوجده بين الدوافع، فالبشر لا يسلكون بدافع من بيولوجيتهم فقط، بل هناك تداخل بين ما هو بيولوجي وما هو نفسي واجتماعي. هذا التداخل ممكن اختصاره بمفهوم «الطبع»، فلكل إنسان طبعه الخاص الذي اكتسبه من أوضاعه

الاجتماعيــة والاقتصادية التي يعيشــها، كما أنــه قد يكون لكل فئــة اجتماعيــة طبعها الخــاص الذي تتميز به عــن غيرها من الفئات. فللفقراء مثلاً طباع خاصة، وللأغنياء طباع، وقد يكون للنســاء طباع وللحكام طباع ولكل مهنــة طباعها، وهناك أقوام تتميــز بطبــاع معينة، ولذلك يقول (فــروم) «الجماعات تقولب الطبــع»[44]. فالطبع مفهــوم يجمع بين الغريــزة من جهة وبين البيئــة من جهة ثانيــة، دون أن يكون واحداً منها؛ أي أنه مفهوم اجتماعي ونفســي وفطري بنفــس الوقت، كمــا أن الطبع يدفع الإنســان لأن يســلك بطريقة معينة لأنه عندما يحقق طبعه فإنه يشــعر بالرضــا، ولذلك فإن للطباع ســلطة علينــا لأننا نرضى عندما نتبعها.

2 – أنواع العدوان: أما بالنســبة للسلوك التدميري وأعمال العنــف والحــروب فإن(فــروم) ينســبها للدوافــع اللاعضوية. فهي ســلوكيات اجتماعية ونفســية وليست ســلوكيات عضوية غريزية.

ولذلــك نجــد (فــروم) يرفض التفســير الغريــزي التقليدي للعدوان الذي يفســره بـ«الشــغف بسفك الدم»[45] أو اشتهاء الدم لدى الشعوب القديمة، لأن أعمال العنف والتعذيب التي يسوقها

أصحاب تفسير حب الإنسان للدم، وأن الإنسان كائن وحشي كالتمثيل بالجثث، رمي العبيد للأسود، بقر بطون النساء، أشكال التعذيب الرهيب، إخصاء الرجال...إلخ لا يعود إلى عوامل غريزية، بقدر ما تعود إلى عوامل اجتماعية وسياسية ونفسية. فالحكام القدماء عندما يشربون الدم ويقتلون ضحاياهم أمام الناس بوحشية فإنهم يريدون أن يرهبوا الناس من جهة، ولكي يخفوا خوفهم الشديد ويتظاهروا بالشجاعة من جهة أخرى. وهذا ما يفسر كيف أن بعض الطبقات المخملية تشتري لأبنائها «قلوب الذئاب» لكي تأكلها اعتقاداً منها أن أكل تلك القلوب يزيد من شجاعة أبنائها.

كما أن العدوانية الانتقامية أو عقلية الانتقام والثأر المستمرة منذ آلاف السنين ليست دليلاً على أن الإنسان عدواني يحب الانتقام بشكل فطري وغريزي. فتقديس قانون «مقابلة الأذى بمثله»[46] والثائر الدموي، وإن كان عاطفة مستقرة يُعتقد بأنها موجودة لدى كل البشر إلا أن البحث المعمق يشير إلى أن الثأر والرغبة في الانتقام سلوكيات اجتماعية يزرعها المجتمع في وجدان الأفراد بحسب ظروف المجتمع وأوضاعه والتحديات التي يواجهها.

فهنـاك ثقافات وقبائـل كثيرة لا تعرف الانتقـام ولا التأثر. كما أن الرغبة في الانتقام، كما تشـير الدراسات النفسية، ترتفع عنـد الأشـخاص الذين يعانـون أزمات وجوديـة، وقليلي الثقة بأنفسـهم والذين يواجهون نوعاً من القلـق والخوف، وبالمقابل فإن الرغبة في الانتقام تنخفض عند الأشخاص الذين لديهم «ثقة بالحياة»[47] وحب الاستمتاع بها، حيث يظهر هؤلاء الناس قدراً كبيراً من التسامح.

إن هذا الرفـض الصريح من قبل (فروم) لإرجاع الأعمال العدوانية والتدميرية إلى عامل غريزي أدى به إلى التمييز بين نوعين من العدوان:

أ – العدوان الدفاعي (غير الخبيث): وهو عدوان مشـترك بيـن جميع الكائنات الحية ويحدث عندما تتهدد مصالح الكائنات الحيويـة، فيلجأ إما إلى الهجـوم أو الفرار. وهذا العدوان يهدف إلـى خدمة بقاء الفـرد والنوع، وهو يزول بـزوال التهديد عن الوجـود [48]، فهذا العدوان يرتبط بتلبية الحاجات البسـيطة لدى البشر وإشـباعها في حال منع من تحقيقها، ولذلك يعده (فروم) جزءاً من الطبيعة البشرية بالرغم من أنه ليس له دلالة عدوانية

تدميريـة، فهو نوع من أنـواع التكيف مع الحياة، كما هو الأمر عند كل الحيوانات [49].

ب – العـدوان التدميـري (الخبيـث): وهـذا النوع خاص بالبشـر فقط لأن الإنسـان هو الكائن الوحيد الذي يمارس القتل الجماعـي والتعذيـب. ويقصد بهذا النوع مـن العدوان مختلف أشكال الحروب والأعمال التدميرية والعنف المنظم والتعذيب. وميـزة هذا النوع مـن العدوان أن القائم به قد يشـعر بنوع من الرضا والتشفي عندما يمارسه ضد الآخرين [50].

ومشكلة البشر اليوم هي هذا النوع من العدوان الذي يجتاح كل أرجـاء العالم. وقد ازداد القلق من هذا العدوان عند (فروم) لأنه ابن الحربين العالميتين، وابن الجو المترقب للحرب النووية طوال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وابن لحروب أواخر القرن العشرين التي تشـنها الولايات المتحدة الأمريكية علـى بقـاع مختلفـة من العالـم، وابـن لعصـر الديكتاتوريات الشـيوعية والفاشـية والنازيـة، والديكتاتوريـات الصغيرة في أوروبا الشرقية والمنطقة العربية وأمريكا اللاتينية.

ويريد (فروم) من مناقشته للعدوان التدميري أن يقول لنا بأن

هـذا النوع من العدوان ليس غريزياً ولا فطرياً وإنما هو ظاهرة نفسـية اجتماعيـة يمكن التغلـب عليها وتطهير العالـم منها عن طريق إزالة الأسباب الاجتماعية المؤدية إلى السلوك التدميري.

غير أن (فروم) مدرك تماماً أن هذه المهمة تعاني صعوبات كبيرة، سـيما وأن السـلوك العدواني متأصل في النفس البشرية منـذ آلاف السـنين وأن البشـر تعودوا على حل مشـاكلهم عن طريق العدوان والحروب. ولعل ما يزيد الأمر تعقيداً أن (فروم) الذي ينتسب إلى مدرسة فرانكفورت مدرك تماماً أن العالم اليوم يعيش مـا بعد الحداثة، حيث الانفلات الأخلاقي والقيمي وصل إلى مسـتويات غير مسـبوقة، وهذا أمر يزيد في احتمال لجوء البشر إلى العنف والحروب.

خامساً: التكوين النفسي للنزعة العدوانية:

يذهـب (فروم) من مجمل تحليلـه لظاهرة التدميرية إلى أن العدوانية هي ظاهرة نفسية بالرغم من دخول عوامل اجتماعية وتربوية في بنية النزعة العدوانية العنيفة. ولذلك نجده يركز في تحليله على الخلفيات النفسـية للشخصيات التدميرية المشهورة في تاريخ البشر.

وقد قاده تحليله النفسي للسلوك التدميري إلى التمييز بين طبعين موجودين لدى البشر:

1 – الطبع النكروفيلي: وهو حب اللجوء إلى العنف والقسوة بشكل شبه دائم. فالنكروفيلية Necrophilia تعني «الانجذاب العاطفي إلى كل ما هو ميت ومتفسخ ومتعفن وسقيم، إنها الشغف بتحويل ما هو حي إلى شيء غير حي، وبالتدمير من أجل التدمير»[51].

2 – الطبع البيوفيلي: ويقصد به الحب العاطفي للحياة وكل ما هو حي. فالبيوفيليا Biophilia تعني الرغبة في النمو وحب البناء وكل ما هو جديد، والشخص البيوفيلي يميل إلى التأثير بالآخرين عن طريق الحب والعقل وليس عن طريق القوة [52].

وإذا كان الشخص النكروفيلي يميل إلى حب إدارة الناس وكأنهم أشياء وتصنيف الناس بطريقة عنصرية، وتدمير الآخرين، فإن الشعور البيوفيلي يميل إلى التسامح والتفاؤل ونشر الدفء العاطفي حول الآخرين [53].

غير أن النكروفيلية ليست مساوية للبيوفيلية، بل هي بديلة عنها [54]، ومعنى ذلك أن النكروفيلية تنمو عندما يعاق نمو

البيوفيليا. فالإنسان «موهوب بيولوجياً بالقدرة على البيوفيليا، ولكنه من الوجهة السيكولوجية لديه الاستعداد للنكروفيليا بوصفها حلاً بديلاً»[55]. وعلى ذلك فالإنسان إذا لم يبدع أي شيء وإذا لم يستطع تحريك الأشخاص والتأثير الإيجابي فيهم، وإذا لم يستطع الخروج من نرجسيته، فهو لا يستطيع أن ينجو من الإحساس الذي لا يطاق بالعجز وانعدام القيمة إلا بتأكيد نفسه بفعل تدمير الحياة التي لا يستطيع أن يبدعها [56].

والعلاقة بين النكروفيلية والبيوفيلية ليست واضحة تماماً عند (فروم). إذ ليس هناك حد ثابت بين الطبعين، كما أن الخصال النكروفيلية قد ينجح الأشخاص في إخفائها، ووجود خصلة أو خصلتين من الطبع النكروفيلي ليست دليلاً كافياً على أن الشخص ذو طبع نكروفيلي. زد على ذلك أن العوامل الاجتماعية قد تلعب دوراً في تقوية إحدى الطبيعتين [57].

كما يحاول (فروم) أن يطور في مناهج فرويد في التحليل النفسي للكشف عن الطبع النيكروفيلي. وتقوم مناهج (فروم) على: الملاحظة، دراسة الأحلام، تقويم معاملة الشخص للآخرين، استخدام الاختبارات المعروفة. وهذه المناهج تمكن من الكشف – بحسب (فروم) – عن الأشخاص النيكروفيليين،

فهم المبغضون والعنصريون والديكتاتوريون والمعذبون والإرهابيون ومنفذو الإعدام والمتحمسون للحروب[58].

غير أن مناهج (فروم) لا تساعدنا على إيجاد إحصائية نسبية لوجود الأشخاص النيكروفيليين في المجتمع بالقياس إلى الأشخاص البيوفيليين، فلو كان عمل (فروم) عملاً محترفاً لاستطاع أن يبين لنا – من خلال دراسته للعينات العشوائية – نسبة النيكروفيليين في المجتمع الأمريكي أو الفرنسي أو الألماني أو الباكستاني اليوم، ولتمكنّا من تحديد أثر العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية بدقة أكبر في الطبع النيكروفيلي. غير أن (فروم) يشتكي من أن الاختبارات لا تقول لنا إلا ما هي «الآراء» التي لدى شعب ما ولا تقول ما هو «طبعهم»[59].

وعلى ذلك فإن انسداد الأفق في إمكانية الوصول إلى منهجية علمية تمكننا من دراسة النكروفيلية دراسة اجتماعية واسعة والوصول إلى نتائج عامة يمكن تعميمها على الباحثين، أدى بـ(فروم) إلى الاكتفاء بدراسة هذا الطبع عند بعض الشخصيات المشهورة، من أمثال ستالين، هتلر، بعض زعماء الفاشية، وبعض الشخصيات المشهورة بدمويتها وشذوذها.

ويبـدو النقص واضحـاً عندما يبدأ (فروم) بدراسـة بعض النمـاذج التدميريـة. والنمـوذج الذي يفرد له القسـم الأكبر من دراسـاته هو هتلـر، إذ يحاول (فروم) تفسـير دمويـة (هتلر) ونزعته التدميرية بدراسـة ظروف حياته وطفولته، اعتقاداً منه أن لهذه الظروف الدور الأكبر في نشـوء الشـخصية وتطبعها بطبع معين. ولذلك نجده يفرد فصولاً مطولة للحديث عن علاقة (هتلـر) بأمه وتدليلها له، ولعه بالألعاب ذات الطابع التدميري، الوضع غير الشـرعي لوالده وخلافاته معه، الوضع غير الجيد الذي لاقاه في المدرسة الابتدائية، الإخفاق في المرحلة الثانوية، قراءاتـه المختلفة، علاقاته بالنسـاء... إلخ. فـ(فـروم) يعتقد أن الأوضـاع العائليـة والتربوية والنفسـية تلعـب دوراً كبيراً في نشوء النزعة العدوانية لدى البشر.

ويبدو أن (فروم) يجعل من منهج دراسة ظروف الشخصية التربوية والعائلية منهجاً عاماً يمكن أن يفسر لنا طباع وعبقرية وتدميرية ونجاح وفشل أي إنسان. ولذلك نجده لا يكتفي بدراسة شخصية (هتلر) وفق منهجه المذكور، بل يذهب لدراسة (فرويد) نفسـه بواسـطة ذلك المنهج، إذ نجده يحلل عبقرية (فرويد) من خلال دراسـته لأحواله العائلية (علاقته بالنساء، علاقته بوالده

ووالدتــه، طفولته... إلــخ) [60]، ليصل تحمس (فــروم) لمنهجه الجديد في التحليل النفســي لدرجة تجعل حتى قناعات (فرويد) الدينية والسياسية نتاجاً لظروفه العائلية.

سادساً – خاتمة:

ونحن في ختام دراستنا للنزعة التدميرية عند فروم نريد أن نسوق الملاحظات التالية:

1 – إن تحليــل (فروم) للنزعة التدميرية عند البشــر تحليل عميق وشــامل، اعتمد على مختلف الفروع المعرفية ولا ســيما التحليل النفســي، كما أنه بذل جهوداً طيبة لتعديل بعض مفاهيم (فرويد) حتــى تواكب التطورات المعرفيــة المعاصرة، وحتى تساعده بشكل أكبر في تحليل النزعة التدميرية للبشر. فهو، مثلاً، يعطي الســنوات الخمس الأولى دوراً كبيراً في بناء الشــخصية مســتقبلاً – كمــا يفعل (فرويــد) – ، ولكنه في الوقت نفســه لا يكتفــي بهذه المرحلة، بل يعطي المراحــل اللاحقة دوراً لا يقل عن المرحلة الأولى، وهذا يعد خروجاً عن دوغمائية (فرويد). يضاف إلى ذلك، أنــه يحد كثيراً من مبالغة (فرويد) في إعطاء الأولوية للدافع الجنســي في بناء الشخصية، ويحاول النظر إلى

الشـخصية بوصفها مزيجاً بين العوامل الفطرية والبيئية. وهذا يعني في النهاية أن إمكانية تعديل صفات وسلوكيات الأشخاص متوفـرة عنـده، أكثـر مما هـي عند (فرويـد)، طالمـا أن بناء الشخصية الداخلي يتأثر، وبشكل كبير، بعوامل خارجية.

2 – ومـع ذلك، فإن نظريتـه في العدوان لم تخرج بمجملها مـن عباءة (فرويـد). فالطبع النيكروفيلي يشـبه غريزة الموت عنـد فرويـد، والطبع النيوفيلي يشـبه غريزة الحيـاة عنده، مع بعـض التعديلات التي تعطي دوراً لعوامل البيئة مسـاوياً لدور الغرائز.

3 – لم يعط (فروم) العوامل الاجتماعية والسياسـية دورها الذي تسـتحقه في تفسـير النزعة العدوانية عند البشر. فالمتأمل للحـروب والأعمـال العدوانيـة يجـد أن «للوعي السياسـي» و«العقيدة الدينية» و«الانتماء الطبقي أو الطائفي» و«العصبية القبلية أو العرقية»... إلخ دوراً متزايداً في الحروب المعاصرة. فحروب أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين تعود في أغلبها إلى تأكيد الهوية والدفاع عنها في وجه التحديات التـي تنتجها: العولمة المتغولة، القوى العالمية المنفلقة أخلاقياً،

بالإضافة إلى الديكتاتوريات المحلية التي تسحق هوية الأفراد والجماعة وتحولهما إلى أشياء تخدم وجود السلطة السياسية وتلبي متطلباتها.

4 – لم يهتم (فروم) بتحليل العلاقة بين «الأخلاق» و«القوة» وأثر كل منهما في النزعة العدوانية. فمن المعروف أن القوة التي يحصل عليها طرف ما تدفعه إلى استخدامها في حل مشاكله، بل تجعله يجنح إلى استخدامها للحصول على المكاسب وتحقيق المصالح دون أي اهتمام بمسألة «الحق». فحق القوة، على مدى التاريخ كان أقوى من قوة الحق، والضعفاء لا يمكن إلا أن يتعرضوا للسلب والاضطهاد. والأقوياء لا يستطيعون إلا أن يشنوا الحروب، لأن وعيهم بقوتهم يجعلهم يقدسون مصالحهم ويحاولون الحصول عليها بأي ثمن، حتى لو كان هذا الثمن تزوير التاريخ واختراع الخرافات وفرضها على الآخر.

5 – إن تحليلات (فروم) عن الشخصية العدوانية، تدفعنا للتأمل بما يسمى في الثقافة العربية بـ«المستبد العادل». فهل هناك بالفعل وجود حقيقي لهذه الشخصية، أم أن المسألة تتعلق بحدوث بعض الالتباسات. فالمشكلة تكمن في كيفية تصنيف هذه الشخصية، فهل هي شخصية إيجابية لأنها في النهاية

تحمل قدراً من الإنسانية ومحبة المجتمع، أم أنها شخصية سلبية عدوانية لأنها تمارس التسلط والعنف وتدجن المجتمع وتخضعه لمزاجيتها وثقافتها المحدودة، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج تدميرية على المدى البعيد. فشخصية «المستبد العادل» كما تشير التحليلات النفسية التي يمكن أن نطبقها عليها، شخصية نرجسية تحب التملك وتسعى للاستعلاء والسيطرة، وحتى الأعمال الخيرية والإنسانية التي تقوم بها، فإنها تفعلها لكي تحصل على المزيد من المديح والإطراء، أي أنها تقوم بتلك الأعمال من أجل إشباع حاجات الذات النفسية. وعلى ذلك يمكن القول إن مصطلح «المستبد العادل» مصطلح عاطفي وليس مصطلحاً علمياً، لأن الاستبداد ينتمي إلى نمط نفسي مختلف تماماً عن النمط النفسي الذي تنتمي إليه السلوك العادل. فالمسألة لا تتعدى عادة ثقافية تلجأ إليها بعض الشعوب التي تحب شخصياتها التاريخية، فتبرر لها كل ما تفعله، سواء كانت أفعالاً إيجابية أم سلبية، إنسانية أم عدوانية، فتكوّن عنها صورة مركبة من مجموعة من المتناقضات تخلط بين الشجاعة والهمجية، الجُبن والحكمة، الواقع والأمنيات، النتائج والأسباب،... إلخ.

6 – أما الدرس الذي يمكن أن تستفيده الثقافة السياسية

العربيــة من تحليلات (فروم) للنزعة العدوانية، فهو أن التحليل النفســي لتربية وتنشــئة الحالات الديكتاتوريــة العربية، أمر قد يفيــد في الكشــف عن حقيقة هــذه الشــخصيات المرضية التي دمرت شــعوبها من أجــل التنفيس عن عقد علقت بشــخصيتهم خــلال مراحــل مبكرة مــن التربية غير الســوية. غيــر أن هذا الدرس لن يفيد كثيراً في تخليصنا من الديكتاتوريات والحروب المنتشــرة في منطقتنا العربية، فالمسألة تتجاوز التحليل النفسي لبعض الشــخصيات المريضة، إذ ليــس أمامنا لتجنب الحروب والعدوان ســوى الحصول على أســباب القوة، وإلا سنبقى ندفع فاتورة ضعفنا للأقوياء، حتى لأقوياء المستقبل أياً كانوا. والقوة لا يمكــن الحصــول عليهــا إلا عن طريق الحريــة – كما تقول التجارب التاريخية والسياســية المعاصرة – وهذا أمر لا يتحقق إلا بالتصــدي للديكتاتوريات التي تصرّ على إضعاف شــعوبها حتــى تتحكــم بها. وهذا يعني في النهاية أن حل مشــكلة النزعة العدوانية والحروب والديكتاتوريات هو مســألة سياســية وليس مسألة تحليل نفسي، كما اعتقد (فروم).

***

2 السلطة بين المعرفة والسياسة

بنية السلطة وآليات عملها عند فوكو

ما هي السلطة؟ هل هي «الاستخدام المشروع للعنف» كما بين ماكس فيبر؟ أم هي جائزة الصراعات السياسية بحسب أمير مكيافيلّي؟ أم هي وسيلة تستخدمها القوة الراغبة لتأكيد ذاتها كما يقول نيتشه؟ لكن في المقابل أليس للحقيقة سلطة؟ وللأخلاق سلطة؟ وللمجتمع سلطة؟ وللكلام سلطة؟ حتى وصل الأمر لدرجة القول بأن للعدالة سلطة.

لقد درجت التقاليد الفكرية في دراسة «السلطة» Author-ity على البحث عنها في الميادين السياسية والعسكرية وحتى الدينية، لدرجة أن مفهوم السلطة أصبح ملازماً لتلك المجالات، بحيث ينظر إليه على انه مفهوم سياسي بامتياز.

أما البحث في ماهية السلطة من حيث هي موضوع معرفي وليس موضوعاً سياسياً، والوقوف عند بنيتها الاستراتيجية وآليات عملها الداخلية، وتحليل العلاقة الديالكتيكية بين السلطة والمعرفة والمجتمع، فقد تم إنجازه لأول مرة، بشكل منهجي وعميق، على يد ميشيل فوكو (1926 – 1984).

فاليوم للطبيب النفسي سلطة يمارسها على المريض وأهله[1]، وللخطاب سلطة يمارسها على قارئه[2]، وأصبح لمؤولي الأحلام سلطة عندما يدّعون أنهم يستطيعون تفسير كل شيء والتنبؤ بالمستقبل[3]. كما أن للعادات والقيم سلطة تمارسها على من يُنظر إليهم على أنهم غير منسجمين معها أو متمردون عليها. وللمجتمع أيضاً سلطة يمارسها عندما يراقب ويعاقب ويروّض ويهيمن على الناس والرأي العام. ويذهب فوكو إلى أبعد من ذلك ليتوصل إلى أن للعدالة سلطة من حيث إنها

تقوم على العنف الداخلي اللين، وللحقيقة سلطة تمارسها على العقول، وللأخلاق سلطة تمارسها على الوجدان والأجساد.

هذا الانتشار الرهيب للسلطة في كل مكان، داخل كل الأنظمة المعرفية والاجتماعية والسياسية، دفع فوكو للبحث عن الآليات والاستراتيجيات التي تعمل السلطة من خلالها، والوقوف على الإجراءات والممارسات والمؤسسات التي تتضمنها السلطة. فالسلطة هي موضوع معرفة أو المعرفة هي سلطة بذاتها، ولذلك لابد من دراسة الأبعاد السياسية والسلطوية للمعرفة من جهة، ودراسة الأبعاد المعرفية للسلطة والسياسة من جهة ثانية.

فالسلطة موجودة في المجتمع بشكل خفي لأنها «لا تُرى ولا تتكلم»[4]، كما أنها تمارس نفسها انطلاقاً من نقاط لا يمكن حصرها[5]، فطبيعة السلطة رمزية متوارية ومتشابكة، ولذلك تأخرت البشرية في الكشف عن هذه الطبيعة المعقدة والخفية. والسلطة وإن كانت تعمل على مدى التاريخ بصمت وهدوء وغموض، إلا أنها مع ذلك ذات طابع ثقيل يسمح برؤيتها ويدفع إلى استنطاقها.

أولاً – نقد التصور التقليدي للسلطة:

كثيراً ما يتذمر فوكو من سقم المنظور التقليدي للسلطة، الذي يبحث عنها في سياق القانون والقضاء والشريعة وأجهزة الدولة القمعية. فهذه الأطر فقيرة ولا تسمح بالولوج إلى عالم السلطة العميق والمعقد والمتشابك العلاقات، ولذلك نجده ينتقد المنظّرين السياسيين والفلاسفة الذين ربطوا السلطة بقاموس الدستور والشريعة، حيث تنسب السلطة والتسلط لطبقة معينة أو يبحث عنها في خضم علاقات إنتاج محددة، ناهيك عن الانقسام بين مؤيد لجهاز الدولة وقسريتها، ومعارض لطابع الدولة العنفي، لتنتهي تلك التنظيرات إلى جعل السلطة تهمة يحاول كل فريق أن ينعت بها عدوه[6].

فتحليل السلطة قبل فوكو كان مقترناً بالقانون والسيادة والحكام، دون أي اهتمام بالطريقة التي تمارس بها السلطة مادياً، ودون أي بحث في «ذاتيتها وتقنياتها وتكتيكاتها»[7]. لذلك نجد أن فوكو قد بذل جهوداً كبيرة لإخراج موضوع السلطة من دائرة المحاكمات السياسية والبحث الفلسفي النظري الفج، والدفع بها إلى دائرة الواقع المباشر والحدثية الآنية. فجينالوجيا

فوكـو لم تعد تهتم بالمنهج الفلسـفي التقليـدي الذي يحاول ربط السـلطة برؤية كلية ماهويّة تسـري في كل المجالات، إذ تبين أن من المهم البحث عن ماهية السـلطة والمعنى الخفي لها، بل إن جينالوجيا فوكو أخذت تبحث عن السلطة في «الأحداث كما تتبدى»، لتصف ما يجري بشـكل آني وحسـي. وعلى ذلك فإن البحث في السلطة لم يعد مجرد بحث يريد الكشف عن بنية خفية تقع خلف الممارسـات السـلطوية بقدر ما أصبح مجرد وصف للممارسات السلطوية وشرح لتقنيات هذه السلطة وآليات عملها القائمة على المراقبة، التدجين، الإدماج، الإقصاء، الاسـتبعاد، الهيمنة،... إلخ

فالغاية من تحليل السلطة إذاً هي تشريحها، والمشكلة الأولى التـي تواجه هذا التشـريح هي البحث في مدى ارتباط السـلطة بالعنـف والقمع من جهة، وارتباطها بالدولة والقانون القسـري مـن جهة ثانية. وفي هذا التشـريح يرفض فوكو ربط السـلطة بالعنف والقمع فقط، واعتبارها أداة بيد الدولة تفرض من خلالها القانون والهيمنة على الجميع. فالفرضية القمعية التي تقوم على تقسـيم المجتمع إلى حاكم ورعايـا، وجعل الحاكم يحكم الرعايا بالعنـف من خلال قانون قمعي يفرض خلاله الحاكم سـلطانه،

بحيث من الواجب على الناس الخضوع للحاكم وطاعته لأنه يسعى لخير البلاد والعباد، الأمر الذي يجعل النظريات السياسية تفسر السلطة بأنها مجرد تعاقد بين فئات، هذه الفرضية مفلسة ومبتذلة ومرفوضة من قبل فوكو، الأمر الذي دفع للسعي من أجل تحويل البحث في السلطة من البحث في الصراع القانوني للسيادة وأجهزة الدولة والإيديولوجيات المرافقة لها، إلى البحث في العوامل المادية للسلطة وأجهزتها المعرفية[8]، لأن «السلطة عندما تعمل وتمارس في آلياتها النهائية، لا تستطيع القيام بذلك من دون تشكيل وتنظيم ومداولة المعرفة، أو بتعبير أفضل أن السلطة لا تستطيع القيام بذلك من دون أجهزة المعرفة التي لا ترافق بالضرورة الصرح الإيديولوجي»[9].

فالسلطة عند فوكو ليست شيئاً نحصل عليه أو ينتزع أو يقتسم، ليست شيئاً نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، كما يحاول الفرع السياسي للسلطة أن يقدمها لنا، لأن السلطة تمارس في خضم علاقات متحركة ولا متكافئة ومباشرة، كما أنها ليست منفصلة عن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات المعرفية والأحكام الأخلاقية، بل هي «محايثة» لها، لدرجة يكمن معها القول: إن السلطة هي «النتائج المباشرة التي

تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلالات التي تتم في تلك العلاقات»[10].

ولذلك نجد فوكو يؤكد أن السلطة ليست بنية عليا أو مجردة، بل إنها تأتي من الأسفل، إذ ليس هناك تعارض ثنائي شامل ومسبق بين المسيطرين والمسيطر عليهم «بحيث ينعكس صدى هذا التعارض من أعلى إلى أسفل، وعلى جماعات يزداد ضيقها إلى أن يبلغ أعماق الجسم الاجتماعي. ينبغي أن نفترض بالحري أن علاقات القوة المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بمجموعه. حينئذ تشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق المنازعات المحلية ويربط بينها، وكرد فعل، فهي تقوم بطبيعة الحال بإعادة توزيع تلك المنازعات وتنظيمها وضمها وتوحيدها والربط فيما بينها وجمعها، وما أشكال القهر الكبرى إلا نتائج للهيمنة التي تدعمها على الدوام شدة تلك المواجهات والمنازعات»[11].

وما يريد فوكو قوله من هذا النص، أن السلطة لا تظهر في المستوى السياسي فقط، وإنما تظهر في الانقسامات العائلية

والمنازعات الاجتماعية اليومية، وذلك أن بنية المجتمع نفسه مبنية على تلك الانقسامات والمنازعات. فالمشكلة عند أصحاب الفهم السياسي للسلطة أنهم لا يدركون أن السياسة والهيمنة هما الشكل الذي تنتهي إليه السلطة، أما السلطة ذاتها فلديها مؤسساتها وعلاقاتها التي تعمل خارج نطاق السياسة والهيمنة.

والسلطة موضوعية، أي أنها لا تصنع من قبل شخص أو فرد أو مجموعة محددة، ولذلك يجب عدم البحث عنها في قرارات السياسي وفرمانات الهيئات والمؤسسات التي تسيطر على سير أجهزة الدولة، لأنها تسري بشكل ضمني داخل الجسم الاجتماعي، وهي محصلة إجمالية لشبكة العلاقات والنزاعات والمواجهات، وليست مرتبطة بشخصية الأمير، كما هو الحال عند مكيافيلّي[12].

وعلى ذلك فإن فوكو لا يريد أن ينكر سلطة الدولة القمعية ولا رفض العنف كأساس لممارسة السلطة، ولكنه يعتقد أن الاقتصار على دراسة السلطة في هذه الدائرة أمر لا يضعنا في حقيقة الشبكات العلاقاتية للسلطة والأدوات المعرفية التي تمارس عملها الدائم ضمن المجتمع. فالسلطة اليوم تمارس ليس من خلال العنف بقدر ما تمارس من خلال التحايل والتحكم

والإقصـاء والعلـم أي أن لهـا آليات لاعنفيـة، ولكنها تفعل في المجتمـع أكثر مـن العنف في بعـض الأحيان. فالسـلطة عنده منبثـة فـي كل مـكان لدرجـة أن أي موضوع يقوم بدراسـته، سواء يعلق هذا الموضوع بـ: الجنون، الذات، الجنس، السجن، العائلة، التاريخ، المعرفة..، فإنه يحول الموضوع إلى شبكة من السلطات الأخطبوطية التي تعمل كل منها وفق آلية معينة.

فمكاسـب الحداثـة المتمثلـة بالحريـة والفرديـة والعدالـة والاحتـكام للعقل، موضوعـات اتضح أنها تخضـع في حقيقة الأمر لممارسـات سـلطوية، وتقع فريسة لشـبكة من العلاقات السـلطوية غير الواضحـة. فالمجتمع ومؤسسـاته: المدارس، أطباء، كنائس، سـجون، طبقات، مشـافٍ، برلمانات، وسـائل إعلام، تمارس السلطة والإكراه والتحكم والمراقبة والترويض والتطويع بشكل رهيب، لدرجة تطيح بها كل مكتسبات الحداثة، وتجعل مسـتقبل الإنسـان وحياته الاجتماعية في خطر، الأمر الذي يسـتدعي ضرورة الكشف عن شبكة السلطة هذه، وفضح آليـات عملهـا المعرفيـة والاجتماعية، من خـلال نماذج أصر فوكو علـى تقديمها، بالرغم من الوقـت الطويل والجهد الكبير الذي بذله في توضيح آليات عملها.

وإذا أردنا المجازفة واختصار فلسفة فوكو بجملة واحدة، فإن هذه الجملة يمكن أن تكون البحث في شبكات السلطة المتخفية والمتناثرة في كل مكان من المجتمع. وما يدعم هذا الوصف أن معظم كتب فوكو تدور بشكل أو بآخر، في فلك السلطة وطرق انتشارها. فكتاب «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» هو دراسة لتقنيات ممارسة المجتمع للسلطة على الفقراء والمعتوهين وزجهم في المصحات بحجة أنهم مجانين، وما كتاب «حفريات المعرفة» سوى بحث في آليات تكوّن العبارات والسلطة التي تمارسها على الفضاء الاجتماعي، أما كتاب «المراقبة والمعاقبة» فهو دراسة للإجراءات الردعية والعقابية التي يمارسها المجتمع على الناس من خلال السجن والتعذيب. وأخيراً فإن كتاب «نظام الخطاب» ليس أكثر من دراسة لسلطة المقال والكلام ودائرة تأثيرهما. أما استراتيجية فوكو للبحث في السلطة فتقوم على تجزيء السلطة إلى وحدات صغيرة لتحليلها والكشف عن آلية عملها. فالسلطة عنده منبثة في مجالات مجهولة ومبعثرة، لا بد من الحفر فيها لإظهارها والكشف عن تقنياتها. وعلى ذلك فإن فوكو يقدم مفهوماً جديداً للسلطة أو ميكروفيزياء السلطة، مختلف عن المفهوم التقليدي لها.

أما الإنجـاز الأكبر لفوكو، فيما يتعلق بموضوع السـلطة، فهو قلب معادلة السـلطة ـ المعرفـة. فقبل فوكو كان ينظر إلى المعرفة على أنها منتجة للسـلطة، وذلك من خلال الإيديولوجيا التي تولدهـا والتبريرات التي تقدمها للأفـكار، عبر وصفها بـ «الموضوعيـة» و«الحقيقية» تمهيداً لفرضها على الجميع. أما فوكـو فقد قلب العلاقة ليؤكد أن السـلطة هي التي تنتج المعرفة وليس العكس.

فالسلطة هي التي تنتج المعرفة وتوجهها، من خلال تقنياتها المنتشـرة فـي العلم والمـدارس والمشـافي والسـجون ودور القضاء، بل في كل الجسم الاجتماعي. كما أن السلطة هي التي تضغط، مـن الخارج، على العلم ليخـرج نظرياته وأبحاثه بما يحقـق أهدافها، كما أن السـلطة هي التي تنظـم مجال الخطاب والكلام والعبارات عبر رجال الدين ووسائل الإعلام والمدارس والأدباء والخطباء...إلخ. الذي يعبر عن طموحاتها.

والسـلطة هـي التي تحـدد مجـال المعقولية فـي المجتمع فهـي التي تجيز وتمنع، تحلل وتحـرم، تجعل هذا مقبول وهذا مرفوض، هذا حسن وهذا قبيح. وهذا يعني في النهاية أن الحديث

عـن معرفة خالصـــة ومنزهة عن أغراض السياســة وأهوائها أمر لم يعد له وجود. لأن الترابط بين المعرفة والسـلطة ترابط جوهري، ولا يمكن النظر إلـى إحداهما بمعزل عن الأخرى، فالسـلطة سـخرت كل العلوم والأديـان والقضاء والفلسـفات والتكنولوجيا ومختلف المعارف النفسـية والتربوية والتاريخية لضبط المجتمع وتدجينه بما يتناسب ومصالح الفئات المسيطرة والفاعلـة. وهي التـي فرضت قيم وتقنيـات وتعليمات محددة، ضمن كل المؤسسات العلمية والاجتماعية والاقتصادية، بحيث تضمن أن هذه المؤسسـات سـتعمل على تنفيذ غايات وأهداف معينـة. فنجد مثلاً أن المتأمل بدقة فـي تنظيم المدارس وآليات عملها يجد أنها تشبه السجون بدرجة كبيرة، ففي المدارس هناك نظام للعقوبات، والمدرسـون يعتقدون أنهم لا يعلمون التلاميذ فقط، بل يؤدبونهم ويصلحونهم، كما أن لرجال السـجن سـلطة مطلقـة على عقل السـجين وروحه وجسـمه، وكذلك للمدرس والمدرسـة سـلطة مطلقة على عقـل التلميذ وروحه وجسـده. ناهيك عن أن المعارف في المؤسسـات التعليمية معارف تخدم إيديولوجية الفئات المسـيطرة وتنسـف كل ما يمس سلطة هذه الفئات.

ثانياً – نماذج سلطوية:

إذا كان منهج فوكو يقوم على البحث عن السلطة من خلال «أساليبها الواقعية والتاريخية»[13]، وليس من خلال المستوى النظري المجرد – كما مر معنا – ، فإن مثل هذا المنهج سمح له بإدراك الأساليب السلطوية المنبثة بشكل خفي في كل مكان. فقد اتضح له أن السلطة لا تعمل عن طريق «الحق» بقدر ما تعمل عن طريق «التقنية»، ولا تستعين بالقانون بقدر ما تستعين بـ «الضبط»، ولا تقوم بالعقاب بقدر ما تقوم بـ «المراقبة»[14]. ولكن كيف تعمل هذه التقنيات والضوابط والمراقبات؟ لنتوقف عند مثالين: الأول يبين كيف يمارس المجتمع السلطة على المجانين، والثاني يتعلق بسلطة الحقيقة.

سلطة المجتمع والجنون: لم يعد مفهوم الجنون مفهوماً عقلياً أو نفسياً، يرتبط بالمعتوهين أو الذين مستهم روح شريرة أو المتخلفين عقلياً، كما في العصور السابقة، بل أصبح على يد فوكو، مفهوماً اجتماعياً طبياً سياسياً في الوقت ذاته. فقد اتضح أن المجنون وصف يطلقه المجتمع على كل من يشكل خطراً على مصالحه أو يخرج على قيمه السائدة. وعلى ذلك فوصف

الجنون هو سلطة يمارسها المجتمع، ويخرج بها غير المرغوب بهم اجتماعياً من دائرة العقل والأخلاق.

ففي ظروف تاريخية معينة، اعتبر كل من يشكل خطراً على النظام السياسي والاجتماعي مجنوناً. هكذا أُعتقل في باريس، في منتصف القرن السابع عشر معظم الفقراء والبائسين والعاطلين عن العمل والمتذمرين، الذين يُخشى من ثورتهم على النظام، ووضعوا في معتقلات ومصحات بغية السيطرة عليهم ومنعهم من القيام بأعمال غير مرغوب بها قد تهدد النظام السائد[15]. وبذلك يكون المجتمع قد حدد وصفاً جديداً للجنون بوصفه «رد فعل أمام قضايا الاقتصاد والبطالة»[16]. ففوكو اكتشف أن ممارسة الحجز والاتهام بالجنون الموجه للبؤساء والعاطلين عن العمل، الذين يخشى من ثورتهم على النظام، هو شكل من أشكال ممارسة السلطة التي يقوم بها المجتمع والدولة، في وجه كل من يشكل خطراً عليهما. فالفقراء، ونتيجة الشعور المتزايد بالخطر منهم، أصبحوا متهمين بالانحرافات اللا أخلاقية، وتم وصفهم بالخطيئة، الأشرار، المقززين، الحثالة، الأفاعي،... إلخ[17]. كما تم فرزهم إلى فئتين: «فقراء جيدين أو صالحين»، وهؤلاء هم الفقراء الراضون بحياتهم وغير

المتذمريــن والمتعاونون والشــاكرون لله. و«فقراء ســيئين»، وهؤلاء هم المتذمرون والســاخطون الذيــن لديهم ميول ثورية وهؤلاء هم أتباع الشــيطان، «إنهم أعداء للنظام العام، كسالى، ســكيرون، بلا حياء، ولا يجيدون ســوى لغة الشــيطان، ولهذا الســبب يجب أن يحرموا من الحرية التي لا يستعملونها إلا من اجل تمجيد الشيطان»[18].

هكذا شكلت «آلية الحجز» ضمن المشافي والإصلاحيات أداة جديدة من أدوات ممارسة السلطة، فقد أصبح الحجز «يستوعب داخله غاية اجتماعية تسمح للجماعة بإقصاء العناصر الطفيلية أو الضارة. وعلى هذا الأساس فإن الحجز سيكون هو الإقصاء العفوي للعناصر غيــر القابلة للاندماج الاجتماعي»[19]. وبذلك أصبحت صفات: مجنون، منحرف أخلاقياً، بائس، شيطاني،... إلخ. مفاهيم تطلق لضبط المتســيبين اجتماعياً والمشكلين خطراً على الدولة[20].

هــذا النموذج الذي يربط بين الســلطة والجنون يقدمه فوكو ليبني من خلاله كيف أن السلطة تسخّر المعرفة لترسيخ هيمنتها على المجتمع. فالمعايير التي تفرز السويّ عن المجنون، والخيّر

عن الشـرير، والمتدين عن الكافر.. كلهـا معايير أوجدها عدم التوازن في «علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الـذي تعمل فيه تلك القوى»[21]. فالقوي اجتماعياً وسياسـياً هو الـذي يفرض سـلطته وقيمه ومصالحه علـى الفئات الأخرى، وهذا الفرض يتم من خلال أدوات ووسائل كثيرة بهدف إقصاء وتدجين وتطويع وترويض المعارضين والمخالفين الأقل قوة.

لقـد قدم لنـا فوكو في دراسـته لظاهرة الجنـون نتائج غير مفكّرٍ فيها سـابقاً. فالجنون ليـس مقولة عقلية بقدر ما هو مقولة اجتماعية نسـبية. كما اتضح له أن المؤسسـات الطبية النفسـية ليسـت مؤسسـات علمية نزيهة، بل إنها متورطـة مع الطبقات الفاعلة والمسـيطرة في المجتمع، وهي ليسـت أكثر من مجرد صدى لما يريده الأقوياء. فالمصحّات النفسـية أخذت تنظر إلى كل من هو شاذ عن قيم وأخلاق الجماعة ويحمل أفكاراً غريبة، على أنه مريض ومرضه يؤدي إلى الجنون.

ومـن هنا تأتي غرابة أفكار فوكـو، إنه يبحث عن علاقات السلطة حتى داخل المؤسسـة العلمية. فالأطباء النفسيون ليسوا علميين بقدر ما هم محصلة لثقافة معينة تمارس سلطتها عليهم، حتى دون أن يشـعروا بها. وعلى ذلك فـإن إيجاد دواء للجنون

ليس مسألة علمية طبية بقدر ما هي مسألة اجتماعية وسياسية، بل إنها مسالة كلية، بمعنى أن كل حضارة تنظر إلى فئة من الناس على أنهم «مجانين أخلاقياً»[22]. ويشير مصطلح الجنون الأخلاقي إلى أن كل مجتمع يقصي المخالفين أخلاقياً وثقافياً واجتماعياً من دائرة العقل، فبالرغم من كونهم عاقلين، وذلك عن طريق اتهامهم بالجنون. فالمجنون الأخلاقي «أكثر ضرراً وأكثر خطورة»[23]، لأن جنونه: غير مرئي، غامض، شفاف اللون، يتحرك خفية، بالرغم من أنّ وجوده لا يرى. هكذا أصبح الجنون مقولة أخلاقية، وكل من يخالف أخلاق المجتمع وقيمه وعاداته وأعرافه هو المجنون، وهذه الاستراتيجية الإقصائية تمارسها كل الحضارات في كل الأزمنة.

إن تحليلات فوكو تسمح بالسير بها إلى مجالات معرفية واجتماعية عديدة، بل يمكن أن نستخدمها لتحليل علاقات سلطوية كثيرة موجودة في كل مجتمع. فالفلاح مؤهل لأن يكون مجنوناً أكثر من غيره في المجتمعات الإقطاعية. والفيلسوف لا يجد مفراً من الاتهام بالجنون في المجتمعات المتدينة، كما حصل في المجتمعات العربية الإسلامية في العصور الوسطى، ويحصل اليوم بطرق كثيرة. والمعارض الذي أضاع عمره في

رفض نظام شمولي لا يمكن إلا أن يكون مجنوناً في نظر الناس الذين أضاع عمره من أجلهم وفداءً لمجتمعهم.

السلطة والحقيقة: تعد الحقيقة من الموضوعات الأساسية التي اهتم بها فوكو خلال حياته الفلسفية الطويلة «فالحقيقة وقول الحقيقة، وعلاقة الحقيقة بالقوة»[24] تشكل جزءاً أساسياً من مشروعه الفلسفي. ويذهب فوكو إلى أن علاقات السلطة وتقنياتها تتغلغل في الخطابات التي تقدم نفسها على أنها تمثل الحقيقة، لأن «إرادة الحقيقة» ليست في داخلها سوى إرادة القوة. فالحقيقة هي تقنية اخترعتها السلطة «لإقصاء» كل ما يوصف بأنه باطل أو مزيف. ولذلك نجده لايعبأ بالنظرة المثالية التي تنظر إلى الحقيقة بذاتها ومن أجل ذاتها، لأن «الحقيقة ليست خارج السلطة، بل هي من هذا العالم وأُنتج فيه بفضل التزامات عدة. وعلى ذلك، فالحقيقة ليست هدفاً يسعى إليها البشر وليس لها أي معانٍ أخلاقية سامية، بقدر ما هي مجرد أداة للإقصاء والمراقبة والتحكم والإخفاء والهيمنة، إنها أداة للاستيلاء على عقول وحقوق كل من يخالفها.

وتأتي الحقيقة، ضمن الأساليب اللا قمعية التي تلجأ

إليها السلطة، والتي هي أشد وأمضى من الأساليب القمعية، ولذلك نجد فوكو يقوم بتحليل علاقة السلطة بالحقيقة في كل الممارسات الاجتماعية والخطابات اللغوية والمؤسسات العلمية، للكشف عن الجذور السلطوية للحقيقة. فالمسألة المهمة بالنسبة له هي «كيف تُنتج أفعال الحقيقة داخل القول الذي هو بحد ذاته، لا حقيقي ولا خاطىء»[25]. وهذا الإنتاج يتم وفق ما يسمى بـ «اقتصاد السلطة»، والمقصود بهذا الاقتصاد «طرق تسمح ببث أفاعيل السلطة في كامل الجسد الاجتماعي، بطريقة متصلة، ومتواصلة، متكيفة، و(مفردنة) في آن»[26]. أما سبب لجوء السلطة إلى هذه الطرق اللاعنفية التي تقوم على الإقصاء والفصل والمراقبة والتطبيع واستثمار منجزات العلم، فهو أنها طرق «أكثر فاعلية وأقل غلاء (أقل كلفة، اقتصادياً) أقل صدقية في نتائجها، أقل قابلية لوجود المخارج والمقاومات»[27].

والآن، إذا كانت الحقيقة ليست مجردة بقدر ما هي عملية، ليست ظاهرة بقدر ما هي متوارية، ليست مصنوعة بقدر ما هي صانعة لكل أشكال العلوم والمعارف، ليست منزهة بقدر ما تدخل فيها إرادة القوة. فهذا يعني أنها نسبية، وموضوع نزاع اجتماعي ومعرفي وأخلاقي، وبالتالي فإن لكل «مجتمع نظام

حقيقة خاصة به، سياسة عامة للحقيقة»[28]. هكذا تتحول الحقيقة إلى مسألة سياسية، بعيدة كل البعد عن الشروط الصورية والمنطقية التي حاول كانط أن يضبطها بها. فللحقيقة اليوم، نظام سياسي واقتصادي ومؤسساتي هو الذي ينتجها، ولذلك فإن عتقها من كل جهاز سلطة هو «حلم مستحيل»[29]، لأن الحقيقية نفسها سلطة. هذا يعني أنه لا يمكن فصل «السلطة الحقيقية عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تعمل الحقيقة آنياً في إطارها»[30].

هذا الربط بين الحقيقة والمؤسسات التي تنتجها دفع بفوكو إلى تحديد «الاقتصاد السياسي للحقيقة» والذي يتحدد عنده بخمس نقاط هي:

أن الحقيقة ترتكز على شكل القول العلمي والمؤسسات التي تنتج هذا القول. فالقالب الخارجي للحقيقة هو قالب علمي، مدعوم بنظريات وفرضيات علمية. وطالما للعلم مكانة وتقدير عالٍ في المجتمع فالأجدر بالحقيقة أن تلبس ثوب العلم، الأمر الذي يعطيها مصداقية اكبر.

إنها خاضعة لتحفيز اقتصادي وسياسي دائم، على اعتبار

أن هنـاك حاجـة إلى الحقيقـة للإنتاج الاقتصادي كما للسـلطة السياسية.

إنها موضوع لعملية توزيع اسـتهلاكية واسعة، حيث تدور عملية الاسـتهلاك تلك فـي التعليم وأجهـزة الإعلام، ومختلف المؤسسـات التي تشـكل الرأي العـام. وهذا يعنـي أن للحقيقة سوقاً، وكلما كان هذا السوق واسعاً والتوزيع مرتفعاً حققت هذه الحقيقة نجاحاً أكبر.

إنها تُنتج ويتم تداولها تحت الإشـراف، الطاغي لا المنفرد، لبعـض الأجهـزة السياسـية والاقتصادية الكبـرى، (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الثقافة الشعبية).

إنهـا موضوع دائم للصراعـات الإيديولوجية والمواجهات الاجتماعية والسياسية[31].

حتى الخطاب عند فوكو مرتبط بالسـلطة، لأنه مجرد مطيّة لقول شيء آخر، لأن الخطاب عنده لا يحيل إلى دلالته الخاصة بقـدر ما يحيل إلى الآخر، إلى تلك السـلطة المبثوثة والبشـعة، «ومـا دامت بشـعة فلا بد مـن أن تتقنع»[32]. ففوكـو يلجأ إلى الكشـف عن السلطة المحايثة للخطاب، لأن السلطة عنده ليست

«مقامة على الإكراه، والعنف بقدر ما هي قائمة على تكنولوجيا المراقبة من أجل إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة والحقيقة»[33].

فعلاقة السلطة بالخطاب والحقيقة التي يحملها، علاقة معقدة ومتشابكة وخفية ومحايثة، لأن السلطة مثلما تفرض نفسها على الخطاب فإنها من جهة ثانية تخفي نفسها داخل الخطاب. فالخطابات أيّاً كانت فلسفية أو أدبية تحدد بأنها «السياسة المحايثة للتاريخ المحايث للسياسة. مع فارق في السياق والأهداف»[34]. حتى الخطاب العلمي لا بد من دراسته في المستوى الذي تتفاعل فيه الممارسات وتتدافع الخيارات وتتمالك علاقات القوة. فالعلم، وعلى اعتبار أنه يضع الحقيقة هدفاً نهائياً له، فإن فوكو لا يتوانى عن الكشف عن الوجه السلطوي لهذا العلم. فالعلوم، والحقائق التي تقدمها، ليست بريئة من علاقات السلطة، وقد ذهب الزمن الذي يدرسها في إطار الموضوعية الصورية والشروط المنطقية. فاليوم للحقيقة العلمية تاريخ وعلاقات قوة «وممارسات منسوجة تلف حولها لعبة الصراعات والإقصاءات والتمويهات»[35].

فالعلوم المختلفة: علم الاجتماع، الطب النفسي، علم السياسة، الأنتروبولوجيا...إلخ، كلها وجدت مراقبة وتدجين

المجتمع بطرق لا عنفية، وذلك من خلال المعايير التي تفرض على المجتمع أن يسير وفقاً لها، وينظم حياته من خلالها. فالمعرفة العلمية تحمل داخلها معارف تجتاز العلم وتخضع لمعايير سياسية وأخلاقية، وهذا يعني أن المعايير والمعقولية التي يقدمها العلم للمجتمع، ليست في نهاية الأمر معايير علمية، بقدر ما هي معايير اجتماعية. إنها معايير المنتصر في علاقة التدافع الاجتماعية. فالمعرفة العلمية تلعب اليوم دوراً كبيراً فيما يمكن تسميته بـ «مجتمع التطبيع»[36]، أي إخضاع المجتمع للتقنيات الانضباطية وهيمنة المعايير وفرض معقولية معينة على كامل الجسم الاجتماعي، فالعلوم الإنسانية تقدم اليوم «تأطيراً للإكراهات الانضباطية التي تضمن وتؤمن فعلياً انسجام ذلك الجسد الاجتماعي»[37].

ثالثاً – السلطة ودور المثقف:

إن حديث فوكو عن سلطة الحقيقة واقتصادها السياسي، يدفعنا للحديث عن الدور الذي على المثقف أن يقوم به في ظل هذا الواقع المتشابك والمعقد. حيث أخذت الحقيقة تذوب شيئاً فشيئاً في بوتقة السلطة وحسابات السياسة ومؤسسات الدولة الكبرى.

وهنا نجده يميز بين «المثقف المختص» و«المثقف الكلي»[38]. وهو يدعو إلى المثقف المختص ويبشر بنهاية المثقف الكلي. فالمثقف الكلي الذي يدافع عن العدالة بوصفه ضمير المجتمع وممثل الأخلاق في المجالين الاجتماعي والسياسي، المثقف الذي يصون الشرائع ويناضل في سبيل الحرية ويواجه الحكام الظالمين والمستبدين، المثقف الذي يمثل رجل الحقوق في دفاعه عن الشرائع المثلى والمطالب بدستور أو قانون يحقق العدالة والمساواة للجميع، المثقف بوصفه كاتباً وناقلاً للقيم التي يلتقي عندها الجميع. هذا المثقف بالنسبة لفوكو انتهى، ولم يعد له أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، كما أن المجتمع لم يعد يطلب منه هذا الدور الكلي والمثالي. وبالمقابل فإن فوكو يطرح على المثقف أن يقوم بدور أكثر فاعلية وأكثر ارتباطاً باختصاصه، فالمثقف اليوم هو: المهندس، الطبيب، الفيزيائي، الفلكي، عالم الاجتماع.... إلخ الذي يسخّر اختصاصه لخدمة المجال العام. فالحديث عن أن الاختصاص الجزئي لا يؤثر كثيراً في المجال الاجتماعي والسياسي حديث غير دقيق، لأن الحقيقة اليوم وسلطتها وعلاقتها قابعة خلف تلك الاختصاصات.

فالطب النفسي، وإن كان اختصاصاً ليس له بعد اجتماعي

عام، إلا أنه ساعد المجتمع في اتهام كل من يخالف قيم ومعايير المجتمع بأنه مريض نفسياً أو مجنون. والفلك ساعد رجال الدين في العصور الوسطى في تثبيت حقيقة فلكية إرضاء للإيديولوجية الدينية المسيطرة آنذاك.

فالعلوم الجزئية تساهم في لعبة الحقيقة والسلطة، وليست كما يظن البعض أنها مجال محايد ومنزّه من سطوة السلطة وعلاقتها المتشابكة، حتى إن علماً مثل علم الفيزياء أو الذرة لم يعد بعيداً عن المجالات السياسية والرأي العام. فمنذ الحرب العالمية الثانية وجد علماء الذرة أنفسهم وسط الشأن السياسي بسبب الخطر النووي الذي ظهر نتيجة أبحاثهم وتجاربهم. لدرجة أن السلطة السياسية أخذت تخشى من هؤلاء بسب المعرفة التي يملكونها، لأن لهذه المعرفة أخطاراً سياسية[39]، حيث ظهر نوع جديد من المثقف غير مشتق من «الحقوقي الفذ»، بل من «العالم الخبير»، وأخذ هذا المثقف باسم الحقيقة العلمية الجزئية «يتدخل في الصراعات السياسية المعاصرة» [40]. لدرجة أن المثقف، سليل علوم الفيزياء والأحياء، أخذ يمتلك «قوى تستطيع أن تسيّر الحياة أو تقضي عليها نهائياً»، بحيث أصبح هو الذي يمتلك مخططات الحياة والموت.

وبالرغم من أن هذا المثقف يتعرض للأخطار، ويواجه الصراعات وخطر الانخراط في التحالفات والانقياد للأحزاب والمؤسسات الإيديولوجية، إلا أن فوكو يبقى متحمساً للنتائج المهمة التي حققها هذا النموذج من المثقفين، ولاسيما في الطب النفسي والفيزياء وعلم الأحياء. ولذلك يذهب إلى أنه لا بد من إعطاء المثقف المختص «أهمية متزايدة على مستوى المسؤوليات السياسية التي عليه، شاء أم أبى، أن يتحملها»[41].

وعلى ذلك فإن «القضية السياسية الأساسية للمثقف، ليست هي أن ينقذ المضامين الإيديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم، أو أن يتصرف بشكل تكون ممارسته العلمية فيه مشفوعة بإيديولوجيا صحيحة، بل أن يعرف إذا كان بالإمكان تأسيس سياسة جديدة للحقيقة. فالمسألة ليست أن نغير «وعي» الناس، أو ما في عقولهم، بل أن نغير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسساتي لإنتاج الحقيقة»[42]. هكذا يقلب فوكو مهمة المثقف رأساً على عقب، إذ على هذا المثقف أن يخرج من المجال الإيديولوجي والوقوف لصالح هذه الفئة أو تلك الطبقة، عليه أن يتعالى عن الحزبية والمحاكات السياسية المباشرة، وأن يحصر جهوده في الأشكال التي تُنتج بها الحقيقة في المجتمع.

إذ يجب «تأمل مشاكل المثقفين السياسية لا بقاموس علمي/ إيديولوجي، بل بقاموس الحقيقة/السلطة، ومن هنا يمكن أن تطرح من جديد مسألة احتراف المثقف»[43]. فالمثقف اليوم هو شخص يحتل موقعاً خاصة «لأن اختصاصه مرتبط بالوظائف العامة لجهاز الحقيقة»[44]، ولذلك عدّه فوكو لاعباً أساسياً في الصراع «حول الحقيقة».

رابعاً – السلطة الحيوية أو من المعاقبة إلى المراقبة:

مع بداية القرن التاسع عشر، حدث تغيير كبير في أساليب السلطة وآلياتها. فقد انتقلت السلطة من «الطرق الانضباطية» القائمة على المعاقبة والضبط القسري للناس، إلى «الطرق التنظيمية» القائمة على مراقبة وتنظيم حياة الناس. ويعود هذا الانتقال – بحسب فوكو – إلى ظهور البرجوازية في العصور الحديثة، التي أخذت تمارس سلطتها وهيمنتها بوسائل جديدة ومبتكرة ومتماشية مع تطور ظروف الحياة وتعقد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، حيث أخذت هذه الطبقة، ولأهداف اقتصادية وسيادية، تهتم بالحياة العامة للناس: الصحة، معالجة الأمراض الجماعية، تحديد النسل، إقامة مشافٍ، تنظيم السكان،

حفـظ الأمن العام، إصلاح المجرميـن والمارقين، إقامة أنظمة الرعايـة الاجتماعية، تأميـن المياه والخدمات للسـكان، تنظيم العمال...إلـخ، بحيث أصبحت هذه الطبقة تمارس تنظيماً كاملاً لمختلف مظاهر الحياة ذات البعد الاجتماعي العام.

هكذا ظهرت «السلطة الحيوية» – كما يسميها فوكو – إنها السلطة التي تتحكم بكل نشاطات الأفراد داخل المجتمع، لدرجة أن هذه السلطة أوجدت التقنيات والمؤسسات التي تعطيها الحق الكامـل في التدخـل بكل الظواهـر العامة، وذلـك بحجة حفظ حيـاة النـاس وحل مشـاكلهم وتنمية قدراتهـم وإصلاح من هو بحاجة إلى إصلاح. فالسـلطة الحيوية تقوم بما يمكن تسـميته بـ «التقويم الخُلقي» للمجتمع، من خلال إقامة المشافي والمدارس والسجون، وذلك للسهر على راحة المواطنين وحفظ حقوقهم.

والقضية التي يريد فوكو إبرازها في هذه السـلطة، أن تلك الأعمـال التي يراد منها حفظ المجتمـع وضمان صحة الأفراد وحقوقهم، تخفي داخلها محاولة للهيمنة والسيطرة على الأفراد والمجتمع. فتلك الأعمال ليسـت أكثر من وسائل للسيطرة على المجتمـع ومراقبتـه وتنظيمه، بحيـث يخدم مصالـح الطبقات

المسيطرة ويرسخ قيمها الاقتصادية والسياسية. فتلك المؤسسات بالرغم من اهتمامها بحياة الفرد والعمل على حفظ هذه الحياة والارتقاء بها، إلا أنها في حقيقة الأمر تنظم حياة المجتمع وفق «علاقات القوى»، ومنح حق السيطرة والهيمنة للفئة الأكثر قوة.

هكذا غيرت السلطة في تكنولوجيتها عبر مجموعة من «الإجراءات والعمليات»[45]، المتمثلة بالإحصاءات، مراقبة الولادات والوفيات، معالجة الأمراض المستوطنة، حملات توعية صحية، تطبيب السكان. فمكافحة الأمراض المستوطنة، كان يتم لأن هذه الأمراض تتسبب في نقص الإنتاج والعلاج المكلف. أما نظام الرعاية الاجتماعية لكبار السن فقد وجد لكي يعمل العمال بجد ودون أي تفكير بمستقبلهم، وبالتالي لا يسعون إلى تكديس الأموال لضمان مستقبلهم، لأن الدولة هي التي تتكفل بذلك. أما الاهتمام بالصحة البدنية فكان للحفاظ على قوة العامل وطاقته بحيث ينجز الأعمال الموكلة إليه على أكمل وجه. فالسلطات اليوم، وإن كانت تسعى للحفاظ على حياة الناس وصحتهم وتدريسهم وتدريبهم، إلا أنها تريد في النهاية أن تصنع منهم عمالاً منتجين وأناساً نافعين وطيبين[46].

فالسلطة لم تعد تلجأ إلى العنف والضبط القاسي، بل أصبحت تلجأ إلى بناء المدارس والمشافي والمدن، بوصفها مؤسسات يمكن مراقبة الناس من خلالها وتنظيمهم. حتى السجن لم يعد مكاناً للعقاب، بل أصبح مكاناً للترويضِ والإصلاح وتعليم المتمردين سلوك الطاعة. ففي كتابه «المراقبة والمعاقبة» يشرح لنا فوكو بالتفصيل كيف أن الأهداف السياسية للسجن قد تغيرت، بحيث أصبحت مهمته فرض قواعد معينة على سلوك المساجين، وصنع «الفرد المنضبط»[47]. فقد ظهرت في السجون الحديثة «ترتيبات تعقيدية وامتدادات لمفاعيل السلطة»[48]، لدرجة أن السجن الحديث أخذ يبنى بطريقة معمارية، تقوم على أن الحراس والقائمين على السجن يرون ويراقبون المساجين بشكل دائم، وأن المساجين لا يرون سجانيهم حتى يشعروا بأنهم مراقبون بشكل دائم. فهذه الطريقة أوجدتها السجون الحديثة لتعليم السجين الانضباط السلوكي الدائم، لأنه لا يعرف أنه مراقب أم لا. فالسلطة الحيوية تمارس الانضباط، لكن ليس عن طريق العقاب، بل عن طريق المراقبة والإصلاح والتربية، لأن هذه الوسائل أجدى نفعاً وأقل ثمناً كما يؤكد فوكو دائماً. وهذه الاستراتيجية يسميها فوكو بـ «الاقتصاد الجديد في السلطة»،

أي ممارسة السلطة من خلال خلطة مركبة من القانون والتربية والطب والعلوم واللغة.. بحيث أصبحت السلطة تبدو وكأنها أكثر إنسانية.

غير أن حقيقة الأمر تشير إلى أن ليس هناك اختلاف جوهري بين السلطة القمعية القديمة والسلطة الرقابية الجديدة، لأن الاختلاف يقتصر على الأساليب والتقنيات فحسب. أما النتائج الاجتماعية والنفسية والسياسية فتكاد تكون متشابهة. يقول فوكو واصفاً المجتمع السلطوي الجديد «النسيج الاعتقالي في المجتمع يؤمّن بآنٍ واحد، إحاطة حقيقية بالجسم ووضعه بصورة دائمة تحت المراقبة، وهو، من حيث خصائصه الضمنية، جهاز العقاب الأكثر انسجاماً مع سياسة السلطة الجديدة، وهو الأداة من أجل تشكيل المعرفة التي تحتاجها هذه السياسة بالذات. إن مساره الاستشرافي يتيح له أن يلعب هذا الدور المزدوج. وبواسطة أساليبه في التثبيت، والأكثر مادية أيضاً، وإنما الأكثر لزوماً ربما، لكي ينمو هذا النشاط الضخم التفحصي الذي شيَّأ التصرف البشري»[49].

يضاف إلى ذلك أن السلطة الحيوية استعانت حتى بالعلوم الإنسانية والطبيعية لتطوير تقنياتها وآليات عملها. فنموذج

السجن شاهد على دخول المعرفة والعلوم إلى علاقات السلطة، فالسجن استفاد من العلوم المعمارية في بناء مكان يصلح للمراقبة، واستفاد من العلوم القضائية والجنائية لتنظيم مجتمع السجن وجعله خاضعاً للتنظيم والمراقبة والتطويع، واستعان بالأطباء النفسيين لكي يساعدوا في ترويض المساجين وتأهيلهم من جديد، وكل ذلك من أجل تحويل «العدالة العقابية» في السجن من «الإجراء العقابي» إلى «التقنية الإصلاحية»[50].

* * *

3 تأويل التراث

هيرمينوطيقا التاريخ عند غادامير

أولاً – الإشكالية التأويلية:

إذا كان ظهور الهيرمينوطيقا التقليدية، عبر العصور المختلفة، يعود إلى قيام البشر بتأويل وتفسير كتبهم المقدسة، وجعل كلام الله الـذي ينقله الأنبياء والملائكة واضحاً ومفهوماً، فإن سياق ظهور الهيرمينوطيقا المعاصرة، منذ القرن التاسع عشر، يعود إلى الجدل الفلسـفي الحـاد الذي دار حول إمكانيـة تطبيق مناهـج العلـوم الطبيعية

(الاستقراء، التجارب،..) على موضوعات العلوم الإنسانية، والصعوبات التي تواجه هذا التطبيق. وقد أدى ذلك الجدال المستمر إلى بروز اتجاهين:

1 – اتجاه وضعي تاريخاني يؤمن بأن منهج العلوم الطبيعية، وبسبب ما حققه من نجاحات مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة البشر، لا بد من تطبيقه على العلوم الإنسانية أيضاً، واعتماده كدستور لتنظيم حياة وعقل وتاريخ ولغة وروح وأدب الإنسان. وفي هذا السياق ترى الوضعية المنطقية المعاصرة أن علمنة العلوم الإنسانية يجعل هذه العلوم علوماً موضوعية، ويخرجها من مجال التأملات الذاتية عبر إعطائها ملامح العلوم الحقيقية. هكذا قام رودلف كارناب (1891 – 1970) بتطبيق مناهج العلوم الفيزيائية على علم النفس وعلم الاجتماع والأدب، اعتقاداً منه بأنه يقوم بإخراج هذه العلوم من أوهام التأويلية، التي اعتبرت الإنسان كائناً فوق العلوم والقوانين المادية. فالتصورات الخيالية والنرجسية للإنسان أوقعتنا بمشاكل كبيرة وجعلتنا نخترع نظريات وقوانين غير صحيحة، ليس آخرها نظرية مركزية الأرض في الكون، ولا فكرة الحقيقة المطلقة، وقد آن الأوان لكي نتحرر من هذه الأوهام [1].

أما النزعة التاريخانية عند فيكو وشبنجلر وتوينبي، مروراً بهيجل وماركس وكونت، فقد ذهبت إلى إمكانية إخضاع أحداث التاريخ لقوانين موضوعية صارمة تسمح لنا «بالتبوّؤ بمستقبل سير التاريخ»[2]، ولذلك سعى مؤيدو هذه النزعة إلى إقامة علم تاريخي موضوعي يقابل علم الطبيعة النظري، ويقوم باستخراج القوانين التي يسير التطور التاريخي بموجبها.

هكذا أتى جيوفاني فيكو ليقول بأن التاريخ يسير على طريقة التعاقب الدوري للحضارات، وفق حركة دائرية لولبية أبدية، ثم أتى أوزفلد شبنجلر (1880 – 1936) ليبين أن الحضارات في تطورها وحياتها تشبه الكائن البيولوجي الذي يمرّ بمراحل الطفولة والشباب والكهولة، ليمثل بذلك أقوى أثر يتركه علم الحياة في العلوم الإنسانية، بعد الأثر الذي تركته تطورية داروين في علم الاجتماع. أما أرنولد توينبي (1889 – 1975) فقد أقام مسيرة الحضارات على أساس قانون التحدي والاستجابة ذي الإيحاءات الفيزيائية.

2 – اتجاه الهيرمينوطيقا Hermeneutics الرافض لأي تطبيق لمناهج العلوم الطبيعية على موضوعات العلوم

الإنسانية، فالحياة الإنسانية بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه فريدة، مميزة، واعية، ذاتيــة، إبداعية..، ولا يمكن إخضاعها لمطالب الموضوعية الصارمة والقوانين الثابتة.

ولذلك، فقد ســعى هذا الاتجاه إلى دراسة الظواهر البشرية من تاريــخ ولغة وأدب وتراث وفن ومجتمع.. إلخ، وفق مناهج خاصــة بعيــدة كل البعد عن مناهــج العلــوم الطبيعية، ووضع أهدافاً للعلوم الإنســانية مختلفة عن أهــداف العلوم الطبيعية في الموضوعيــة والتنبؤ والتفســير الكوني الشــامل لكل الظواهر، علــى اعتبار أن الظاهرة الإنســانية مختلفــة كل الاختلاف عن ظواهــر الطبيعــة الجامــدة. وفي هذا الســياق جــرى الاهتمام بالهيرمينوطيقــا، أو علم التأويل كمنهــج قادر على فهم ظواهر الحياة الإنسانية، ويستطيع الحد من سطوة العلوم الطبيعية التي اجتاحــت حياة الإنســان وغزت كل العلوم النفســية والتاريخية والاجتماعية والسياسية، بحيث حولت الإنسان إلى مجرد شيء يعانــي الاغتراب، وهيمنة المؤسســات الكبرى التي حولته إلى سلعة يتحدد ثمنها وفق مبادئ السوق.

ولكــن ما هــي الهيرمينوطيقا؟ وكيف تقــوم بتأويل التاريخ

والتراث؟ وما هو دور اللغة فيها؟ وهل يمكن للإنسان أن يتخلى عن مطلب الموضوعية وينظم حياته بلا قوانين؟

ثانياً – التأويل قبل غادامير:

1 – التأويل السيكولوجي عند شلايرماخر:

إن الهيرمينوطيقا مجال معرفي يحاول فهم حياة البشر وأفكارهم وتاريخهم ولغتهم، بعيداً عن مناهج الاستقراء والتجارب والملاحظات والفرضيات، التي حققت نجاحاً باهراً في تفسير ظواهر الطبيعة والكون، سواء كانت ظواهر ميكروفيزيائية أم ظواهر ماكروفيزيائية. فالمناهج الطبيعية من وجهة نظر الهيرمينوطيقا حولت الإنسان إلى مجرد ذرة فيزيائية أو عنصر كيميائي أو معادلة اقتصادية، دون إعطاء أي دور حميمي لحياته الخاصة وحاجاته المعنوية ودون أي اهتمام بخصوصية تراثه ولغته وروحه وأدبه.

بالرغم من التاريخ الطويل لفن التأويل واستخدامه من قبل أغلبية الشعوب لتفسير كتبها المقدسة وتوضيح معانيها وإماطة اللثام عما فيها من لبس وغموض، وذلك باستبدال الكلمة غير

المفهومة بأخرى أكثر منها بساطة، عبر الانتقال بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، فإن النشأة الحديثة للهيرمينوطيقا، تعود بشكل أساسي إلى شلايرماخر (1768 – 1834)، الذي عوّل كثيراً على الهيرمينوطيقا بوصفها فناً يراد منه «امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»[3]. ولجعل الهيرمينوطيقا قادرة على امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم قام شلايرماخر بتطويرها وإدخال مجموعة من الأفكار الجديدة بحيث تصبح قادرة على القيام بالمهام التي أوكلها إليها.

لم يكتفِ شلايرماخر بإقامة التأويل على فقه اللغة واللسانيات في تأويل العبارات الغامضة، بل قام بإدخال أساس ثانٍ لعلم التأويل هو «التفسير النفسي»، الذي يهتم أولاً بالكشف عن الحالات النفسية والوجدانية لمؤلف النص، سواء كان هذا النص تراثياً أم فلسفياً أم أدبياً أم فنياً أم اجتماعياً. وطالما أن الحالة النفسية للمؤلف أصبحت جزءاً أساسياً في فهم وتأويل النص، فإن شلايرماخر يضيف أيضاً الحالة النفسية للقارئ والتفاعل الذي يحصل بين القارئ المؤول والنص [4]. وبذلك أصبح للعلوم الإنسانية من علم النفس وعلم الاجتماع دور كبير في عملية تأويل النصوص، بعد أن كانت عملية التأويل عملية

لغوية دينية، وبذلك يكون شـلايرماخر قد أدخل الهيرمينوطيقا إلى أفق جديد لتتحول فيه عملية التأويل إلى عملية جدلية تفاعلية بعـد أن كانت عملية أحادية الطرف. عملية تأخذ بعين الاعتبار التجربـة الداخلية التـي كان يحياها المؤلف مـن جهة، والحالة النفسية والوجدانية للقارئ من جهة ثانية [5].

فالقـراءة التأويلية أصبحت فناً، وعلى القارئ أن يكون فناناً بدرجـة لا تقـل عن فنية المؤلف، والتأويـل أصبح فعلاً إبداعياً لا يقـل عن إبداعية فعل الكتابة، وبذلك يكون شـلايرماخر من الفاعلين في إظهار «النقـد الأدبي» إلى حيز الوجود. وبالرغم مـن ضرورة أن يتحلى المؤول بالإبداعيـة وحدّة الحس إلا أنه غيـر مطلوب منـه أن يتوصل إلى اسـتنتاجات نهائية مريحة، تكـون علامة على انتهاء عملية القراءة، بل على العكس يطلب شـلايرماخر أن يبقى أفق التأويل مفتوحاً ومتغيراً، بحيث يبقى المؤول يسـتعيد النص بشـكل جديد ومختلف في كل مرة. فكل «فهم يبقى نسبياً وغير كامل» [6].

فشـلايرماخر يصرّ على «أن يفهمَ المفسرُ النص كما يفهمه مؤلفه، وثم بعد ذلك يفهمه بشـكل أفضل من المؤلف» [7]. وهذا يعنـي أن المعاصريـن قـد يسـتطيعون التمعن فـي النصوص

التراثية واستخراج معانٍ ومقاصد لم تكن تخطر ببال مؤلفيها، نظراً لقرب أولئك المؤلفين من نصوصهم والتصاقهم بها وعدم تمكنهم من رؤيتها من خارج ظروفهم وأحوالهم. فالمؤول في هذا المقام يقوم بإعادة تشكيل خبرة معرفية بإنسان آخر، والتغلغل داخله لسبر أغوار ذاته والكشف عن مكنوناتها، بحيث يستعيد القارئ الخبرة الفكرية لصاحب النص [8].

وقد لاحظ شلايرماخر أن النشاط التأويلي عموماً يفتقر إلى «مبادئ عامة» و«إطار نظري ومنهجي» و«قواعد ثابتة» تلتزم بها مختلف وظائف التأويل. ولذلك نجده تصدى لهذا النقص المنهجي محاولاً إقامة التأويل بوصفه علماً له قواعده الثابتة ومفاهيمه الأساسية، وطريقته في استخراج المعاني وتقديم التفسيرات.

وبذلك يكون شلايرماخر قد قدم لأول مرة، تأملاً نقدياً في مفهوم الفهم ذاته، وحاول «بناء قواعد فهم صالحة كونياً»[9]، من أجل إقامة علم للتأويل يعصمنا من سوء الفهم، منهياً بذلك تبعية التأويل للعلوم الأخرى، حيث كان يُستخدم التأويل لأهداف تفسيرية خاصة بتلك العلوم. فالتأويل أصبح مع شلايرماخر علماً مستقلاً بذاته له قواعده ومبادئه الخاصة.

كما يسلط شلايرماخر الضوء على «عملية الفهم بحدّ ذاتها» لتقييمها على أسس جديدة. فإذا كانت قاعدة الفهم قبله، تقوم على أننا نفهم كل شيء حتى نصل إلى نص لا نفهمه فنبدأ بتأويله، فإنه يقدم لنا فهماً جديداً للتأويل ينطلق من أننا معرضون تلقائياً «لسوء فهم» النصوص أكثر من كوننا نفهم بكيفية صحيحة ومناسبة[10]. فالأصل في التأويل هو الخشية من سوء الفهم، الأمر الذي يستدعي وضع مبادئ وقواعد لعملية الفهم تجنبنا سوء الفهم. وأولى هذه القواعد أن النص لا يمكن اعتباره مفهوماً ما دمنا لم نمسك بمعناه العام، ولم ندرك أهميته، ولم نتعرف إلى الوضعية التاريخية والاجتماعية والنفسية للمؤلف، ولم نستشف الوضعية المعاصرة للقارئ والأهداف البعيدة لتأويله للنص. فالتعرف إلى، وإدراك، «الوضع الشامل» هو مفتاح تجنب سوء الفهم، وهو الأورغانون الجديد للتأويل الذي يبشر به شلايرماخر [11].

غير أنه بالرغم من الخطوات الكبرى التي خطها شلايرماخر بالتأويل لكي يصبح علماً مكتمل الأركان ومستقلاً، وبالرغم من جهوده في تحرير التأويل من قيود تقنيات التأويل الديني، والسير بالهيرمينوطيقا لتصبح علماً يمكن تطبيق نظرياته في

الأدب والتاريخ والفلسفة والقانون، إلا أن النزعة الرومانسية المتبدّية في اعتماده على العوامل الذاتية للفهم، لم تقنع غادامير بتاتاً [12]. فنحن في التأويل لا نستطيع أن نفهم المؤلف أكثر من فهمه لنفسه، ولا أن ندرك لا وعي المؤلف. كما أننا لسنا في صدد اختراق نشاط المؤلف الروحي، لأن التأويل ليس أكثر من «إدراك المعنى أو الدلالة أو القصد من بين كل ما تداول إلينا»[13]. فالمسألة تتعلق بإدراك القيمة الضمنية للبراهين المقدمة والكاملة نسبياً، وهذا يعني أن دلالة البحث التأويلي تتمثل في «الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات»[14]. فمشروع شلايرماخر بقي حتى النهاية أسير «التأويل السيكولوجي»[15] الذي شكل قاعدته الأساسية، ولم يخطر بباله القيام بتأسيس فلسفي للعلوم التاريخية.

2 – دلتاي وتأويل التراث:

بالرغم من أن فلهام دلتاي (1833 – 1911) بقي ينظر إلى الأساس النفسي على أنه المبرر الأخير للهيرمينوطيقا، إلا أنها تحولت عنده من مجرد علم يقوم بتأويل النصوص وفهمها إلى أداة يتم من خلالها تحرير العلوم الإنسانية من هيمنة مناهج

العلـوم الطبيعية، وإقامة الأولى على أسـس جديـدة تقوم على فهم الحياة الداخلية للإنسـان أو التجربة الحية المعاشة، وتأويل التعبيرات التي تعبر عن تلك التجربة، سواء كانت تعبيرات لغة نصيـة أو تعبيرات تاريخيـة أو أدبية. ففي رده على الأطروحة الوضعيـة القائلة بأن تأخـر العلوم الإنسـانية والتاريخية يعود إلـى أنها لم تتبـنّ مناهج العلـوم الطبيعية، وجد دلتـاي أنه إذا كانت العلوم الطبيعية تقوم على «التفسـير»، تفسـير الأحداث والظواهر الطبيعية عبر تحديد أسبابها واستخراج القوانين التي تفسـر آلية وجودها وتطورها، فإن العلوم الإنسانية تقوم بتأويل وفهم الظواهر الإنسـانية والروحيـة والتاريخية، لأن الفهم هو القادر على الولوج إلى عالم الحياة الإنسانية الفريدة.

فدلتـاي يبين لنا أن التجربة فـي العلوم الطبيعية مختلفة كل الاختلاف عن التجربة في العلوم الإنسـانية. فإذا كانت التجربة الأولى تفسر من خلال الاستقراء والملاحظات والفرضيات، فإن التجربـة الثانية تجربة ذاتية داخلية من صنع الوعي المفكر [15]. ومـا الهيرمينوطيقا سـوى محاولة لفهم هذه التجربة المعاشـة، وتحديد الشروط الواجب توفرها ليكون الفهم موضوعياً. فدلتاي يريـد أيضاً للعلوم الإنسـانية أن تحظى بشـرف الموضوعية،

ولكن بطريقته الخاصة، الأمر الذي يبين أنه وبالرغم من وقوفه في وجه تدخل العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية، إلا أنه لا يزال تحت تأثير العلوم الطبيعية التي تتفاخر دائماً بأن معرفتها وقوانينها موضوعية.

ويعود الخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية من وجهة نظر دلتاي، إلى أن مادة الأولى هي «العقول البشرية» وهي مادة معطاة وليست مشتقة من أي شيء خارجها، بخلاف مادة العلوم الطبيعية المشتقة من الطبيعة [16]. وهذا الخلاف يعني أن فهم الحياة الاجتماعية والتاريخية والأدبية والفلسفية لا يتم إلا من خلال العيش مرة أخرى في تلك الأحداث وتمثلها، الأمر الذي لا تستطيع مناهج العلوم الطبيعية تحقيقه. فالمؤول يستطيع عن طريق التأويل أن يحلّق في أفق الأثر ليعيش الفعل الإبداعي مجدداً [17]، بغض النظر عن البعد الزمني الكبير بين المؤول والأثر. والقارئ ومؤلف الأثر، كلاهما يحمل صفة إنسانية مشتركة «أي: البنية السايكولوجية أو الوعي النشوئي المشترك، اللذين يشكلان القدرة الحدسية على التقمص مع بقية الأشخاص»[18]. وهذا يعني أن دلتاي لا يهتم بإعادة بناء تجربة الأثر أو تجربة الحياة بمفهومها العام، بل يهتم «بإعادة إنتاج

التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى وقع تأثيرها»[19].

ولكن كيف يمكن إعادة إنتاج ومعايشة التجربة الحية للآخرين بطريقة موضوعية؟

للإجابة عن هذا السؤال الصعب يجيب دلتاي أن المعنى، سواء كان في الأدب أم في التاريخ، ليس شيئاً موضوعياً محضاً، كما أنه ليس شيئاً ذاتياً محضاً، لأن المعنى عنده «في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسِّر والموضوع والمفسَّر علاقة متغيرة في الزمان والمكان»[20]. فالمعنى في التاريخ أمر ليس ثابتاً، أو نهائياً، بل هو متغير، لأننا في عصر نفهم الماضي فهماً مختلفاً وجديداً، ويكون فهمنا أفضل للماضي، كلما «توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي»[21]. فالإنسان كائن تاريخي، بمعنى أنه لا يفهم نفسه عن طريق التأمل الذاتي، بل من خلال تأويله لتجاربه التاريخية والحياتية على أساس ما هو مشترك بينه وبين تلك التجارب. وعلى ذلك فالأساس الموضوعي لعملية التأويل هو «المشترك بيننا وبين الأثر»، لأن ما هو مشترك هو الذي يسمح لنا بمعايشة النصوص التاريخية والأدبية. فنحن نفهم النصوص الأدبية على أساس البدء من المشترك بين

تجربتنا وتجربة النص، حتى نعيش تجربة النص، هذه المعايشة التي تحدد لنا المعنى الذي نفهمه في هذه اللحظة من الوعي. والمعنى يتغير لأن تجاربنا تتغير وتكتسب في كل لحظة أبعاداً جديدة. وهذا يعني أن معنى النص الأدبي ومعايشته تتغير من حين لآخر، بحيث يمكن القول إن النص يكتسب صفة الوجود باستمرار والتحول باستمرار، وبذلك يسقط دلتاي مقولة المعنى الثابت والنهائي[22]. وهذا الأمر يحدث بالنسبة للتاريخ أيضاً، فالماضي والتراث لا يوجدان بشكل ثابت ونهائي، وأينما ينوجد التراث، في الحاضر، بشكل مستمر ومتحول ومتبدل، بحيث يكتسي في كل عصر معنى مختلفاً، فنحن في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً [23]، وبلغة دلتاي نفهم أنفسنا وحاضرنا من خلال ماضينا.

3 – التطور الهيرمينوطيقي للوجود عند هايدغر:

بالرغم من نجاح دلتاي في تحرير العلوم الإنسانية من تدخل المناهج الطبيعية في موضوعاتها، وإقامة تلك العلوم على أسس مختلفة، تتمثل في «الفهم»، «الوعي المشترك»، «الأفق المفتوح والمتغير للحقيقة»، إلا أن هايدغر (1889 –

1967) يعتبر أن دلتاي بقي تحت تأثير مطلب الموضوعية، أي أنه لم يستطع التحرر من سطوة مناهج العلوم الطبيعية، على اعتبار أن مطلب الموضوعية فرضته علينا العلوم الطبيعية. ولذلك نجد هايدغر يعمد إلى تأسيس الهيرمينوطيقا على أسس فلسفية جديدة، وليس على أسس نفسية، كما هو الحال عند شلايرماخر ودلتاي. ويقوم هذا الأساس الفلسفي على الاهتمام بالأثر، تاريخياً كان، أم فنياً، أم أدبياً، وإعطائه الأولوية على الذات المبدعة من جهة، والذات المؤولة من جهة أخرى. فمع هايدغر لم تعد الهيرمينوطيقا تفكيراً في العلوم الإنسانية، بل هي إبراز للأرضية الأنطولوجية التي يمكن لهذه العلوم أن تقوم عليها، وهذا يعني أن التأسيس للأنطولوجيا يتم ليس من خلال تحديد العلاقة مع الغير، بل في تحديد العلاقة مع العالم [24].

فأنطولوجيا الهيرمينوطيقا الهيدغرية هي رد فعل على «نسيان الوجود» في الميتافيزيقا، وتفكر في «الانحجام التام وغياب الوجود»[25]، ودعوة للاهتمام بدور «الوجود في تفكيرنا»[26]، وتمرد على المثالية الذاتية المتعالية المستغرقة في الذات. فمشروع هايدغر كله يمكن اختصاره بأنه محاولة لتأويل وظيفة الوجود الإنساني، بحيث يصبح العالم هو المؤسس

لهذا الوجود الإنسـاني. يضاف إلى ذلـك، أن النقد الذي وجهه هايدغـر للمثالية، وتأكيـده على تاريخية الإنسـان في الوجود يشـبه إلى حدّ كبير النقد الذي وجهه الهيغليون الشـباب لمثالية هيغـل بعد وفاته، فهايدغر يمثـل، وبامتياز، المرحلة التي أخذ يتراجع فيها مفهوم «التأمل» ويتصاعد مفهوم «التأويل»، من حيث أن التأمل هو فعل عقلي مجرد ذاتي، في حين أن التأويل يتعلق بفهم الأحـداث والتاريخ والتراث والفن والوقائع، الأمر الذي أدى بهايدغر إلى وصف فلسـفته المتأخرة بأنها «تأويلية الوقائعية» Facticty [27].

فالعالم عند هايدغر هو الذي يفرض نفسه علينا، وهو الذي يدعونـا لكي نتعامل معه، ودور الذات في هذا التعامل ليس هو الدور الرئيسـي. ولذلك فإنه يركز فـي أنطولوجيته على وجود الأثر في ذاته واستقلاليته عن المتلقي، أي أنه لا يوجه اهتمامه، بالدرجـة الأولى، إلى الدلالة التي يتركها الأثر، بل إلى الجانب الذي يقوم قبل هذه الدلالة، وذلك من خلال تجريد الشـيء تماماً من الدلالة التي يتخذها بالنسبة لنا، وتحديده قبل أن نضفي عليه أي دلالة. وبذلك يصبح العمل الأساسي للهيرمينوطيقا هو تفسير كيف أن الوجود يظهر لنا على أنه قائم بحد ذاته [28].

وهنا يتوقف هايدغر ليطرح علينا سؤالاً غاية في الصعوبة: ما هو السبيل لإدراك الأثر أو الوجود كما هو في ذاته وتجريده من دلالته التي اتخذها بالنسبة لنا [29]؟

للإجابة عن هذا السؤال يلجأ هايدغر إلى «تجربة الحياة اليومية»، ليجد أن أشياء العالم يمكن ملاحظتها من زاويتين: الأولى، أنها غالباً ما تكون مصنوعة من قبل الإنسان. والثانية، أنها تكون رهن إشارتنا للاستخدام [30]. وهذا يعني أن «التصورات الأنطولوجية تقوم بتطوير وصياغة تصورات قبل أنطولوجية تمتلكها الكينونة في حياتها اليومية بكيفية تلقائية غير صريحة»[31]. فهايدغر إذاً، لا يتناول وجود الأثر، أو الوجود عموماً، إلا من زاوية التجربة التي يقدم فيها ذاته لنا، وبالتالي لا يوجد كائن في ذاته سابق على كل تجربة، فالكائن في ذاته يكون ذاته، عندما يفصح عن ذاته في تجربتنا، فنحن لا نهتم بوجود الشيء أو الأثر إلا بوصفه موجوداً لأجلنا.

والمثال المفضل عند هايدغر هو «المفتاح»، إذ إن علاقتنا اليومية بالمفتاح «لا تقوم على أنني أنظر إلى المفتاح، وأن أحدد مادته ووزنه وصفاته، بل على أنني استخدمه لفتح الباب

دون انتباه إليه ودون نظر أو تفكير، إن المفتاح لا يجعلني أنتبه إليــه أو أتفحصه إلا عندما يتعثر في أداء مهمته»[32]. وهذه هي حقيقــة المفتاح، وهكذا يتحدد وجوده، أي بوصفه «أداة». وفي الأداة يظهر أن «وجود الأشــياء ينحل كليةً في علاقته بنا»[33]. وإذا أخذنــا الفــن على ســبيل المثال، لوجدنــا أن هايدغر يؤكد أن «ماهيــة الفن هي وضع حقيقة الكائــن لذاتها في الأثر»[34]، وإذا علمنــا أن الحقيقة عنده هي الانكشــاف والتبيان والإظهار واللاخفــاء [35]، لأدركنا أن الشــيء يتحول إلى حقيقة عندما يتم إظهاره وكشفه. والأثر الفني يكشف عن حقيقة العالم، لأنه يكف عــن أن يكون مجرد أثر ذاتي للفنــان، ليتحول إلى كيان له بنية تحتيــة وبنية فوقية، وهذه البنى هي التي تضمن له الاســتقلالية والاســتقرار. أما بالنســبة للأدب والتاريخ فإن الذي يعبر عنها هــي «اللغة»، واللغــة عند هايدغر ليســت موضوعية كما هو الحــال عنــد دلتاي، ولا ذاتية كما هو الحال عن الرومانســيين، بل هي «مشــاركة في الحياة» و«تجربة وجودية» تتجاوز أطر الموضوعية والذاتيــة [36]. فالوجود عند هايدغر ليس مجموعة مــن الكليات المنفصلــة، بل هو مجموعة مــن «العلاقات تعلو على الذاتية والموضوعية»[37].

هكـذا يمكن إيجـاز منجزات هايدغـر فـي الهيرمينوطيقا بالقضايا التالية:

إن عملية الفهم هي عملية تفكير في الواقع والعالم، وليسـت مجردة تفكير في الآخر وتحديد العلاقة معه.

تكاد تفقد، الأعمال التاريخية والآثار الفنية والأعمال الأدبية، أي علاقـة بمبدعيها، بحيث تتحول إلى نصوص لها وجود قائم بذاتـه، وإن كان هذا الوجود ليس خارج الزمان والمكان وليس مستقلاً عن أسئلة المتلقي.

تقوم الاسـتراتيجية التي يقدمها هايدغر للتخلص من مطلب الموضوعية، وعدم الوقوع في «الدائرة الهيرمينوطيقة»، التي تحيـل الذات إلى الموضـوع، والموضوع إلى الذات، تقوم هذه الاسـتراتيجية على إيجاد مجال «وسـيط» ليـس بالموضوعي وليس بالذاتي، وهذا الوسيط هو اللغة.

وجّه هايدغر الفكر الفلسفي من الاهتمام بالتأمل إلى الاهتمام بالتأويل، الأمر الذي جعل من التأويل أحدث المقولات الفلسفية الكبرى في الفلسفة المعاصرة.

ثالثاً – التأويل عملية للفهم الواقعي:

أما غادامير فإنه يحاول تقديم مفهوم جديد للتأويل، من خلال الاستناد إلى كل الجهود السابقة من جهة، وتجاوز تلك الجهود من جهة ثانية. فالتأويل لم يعد مجرد معاينة للنصوص ومعايشة لها، كما لم يعد مجرد بحث عن المعنى الحقيقي للنص. وتأويل التاريخ عنده لم يعد يعني إخضاع أحداث التاريخ لقوانين موضوعية تسمح لنا بالتنبؤ بمستقبل سير التاريخ. يضاف إلى ذلك، فإن غادامير أخذ يضيق ذرعاً من النزعة الرومانسية التي تقيم التأويل على أسس نفسية، فالحالة النفسية للمؤول أو للمؤلف ليست هي الأساس في عملية التأويل، كما أن المؤول لا يستطيع أن يفهم نصاً ما أكثر من صاحبه ويدرك لا وعي المؤلف.

فغادامير يحاول أن يقيم التأويل على أساس مقولة الفهم Understanding. والفهم عنده يبدأ عندما «يخاطبني شيء ما»[38]، وجواب الفهم على هذا الخطاب هو إعادة بناء الأسئلة التي يمثل الشيء نفسه محاولة للإجابة عنها. وبناء الأسئلة يتمثل في الكشف عن ممكنات الشيء وإبقائها مفتوحة [39].

والفهم عند غادامير هو إدراك العلاقة بين الكل وأجزائه، أو بين العناصر الذاتية والعناصر الموضوعية، وهذا ما يسمى بـ«الدائرة التأويلية ». فالفهم ينشأ من «العلاقة الدورية بين الكل وأجزائه»[40]، والمقصود بالعلاقة الدورية أن نبدأ بإدراك الكل المحيط بالشيء والمستوعَب من قبل أجزائه، ثم ننتقل إلى التمعن بالأجزاء التي تتحدد وظيفتها التوضيحية في إطار ذلك الكل. وهنا يريد غادامير أن يقيم علاقة جدلية بين الكل وأجزائه بعكس السابقين عليه الذين تحيزوا لأحد الطرفين أو قدموا علاقة صورية بحتة لتلك العلاقة. فغادامير يريد تقديم التأويل بوصفه علاقة دائرية جدلية بين تكهن دلالة الكل وتفسيره اللاحق للأجزاء.

إن فهم أي نص أدبي، يعني إدراكنا أن هذا النص ينتمي إلى جملة آثار المؤلف ومكوناته الذاتية من جهة، وإدراكنا شمولية السياق الروحي للمؤلف من جهة ثانية [41].

أما فهمنا للتراث فيجب أن ينطلق من أن «ما نحن عليه من اشتراك مع التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلة ويقود فهمنا»[42] لذلك التراث. وهذا يعني أن «توقع

المعنى الـذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثـق بما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شـرط مسـبق ثابـت، إنمـا نحـن بالأحرى ننتجه بقـدر ما نفهم ونشـارك في تطوره ومن ثم نحدده نحن»[43].

وهـذا يعنـي بالمجمل، أن شـروط قيام المعرفـة بالماضي والتراث تبين أن المعرفة بالتراث متغيرة ومتبدلة بحسب السياق التاريخي وظروف الحاضر من جهة، وبحسب ما يعنيه التراث لنـا وما نريـد منه الآن من جهـة ثانية. وبالتالي فـإن كل جيل سـيفهم التراث بطريقة مختلفة عـن الأجيال الأخرى، والمعنى الذي سـيبقى للتراث في مرحلة ما، سـيكون مختلفاً عن المعنى الذي يعطى لنفس التراث في مراحل أخرى.

فتأويـل التراث عند غادامير أشـبه بالفهم العملي Phrone-sis، من حيث إنه ليس مسألة تأمل فقط، بل مسألة إدراك خبرة أيضاً. فتأويل التراث لا يفصل بين النظرية والتطبيق، لأن الفهم دائماً يتضمن شـيئاً مشـابهاً «بتطبيق النص على حالة المؤول الراهنة»[44] لكي تتحقق عملية الفهم على أكمل وجه. وعلى ذلك فإن عملية تأويل التراث لا تتم إلا عندما تتجسر وبشكل صريح،

المسـافة الزمنية التي تفصل المؤول عن التراث، وتتغلب على غرابة المعنى الذي تحمله نصوص التراث لنا [45].

وغادامير هنا، لا يريد إعادة بناء شـروط فهم التراث، بقدر ما يريد توضيح هذه الشروط فقط، وتحرير عملية الفهم تلك من العناصر التأملية، تمهيداً لإقامتها على أسـس تاريخية وواقعية واجتماعية. فموقع الفيلسـوف اليوم لم يعد يشبه دور الواعظ أو المتعالـم أو النبي، بقدر ما أصبـح يهتم بـإدراك «التوتر بين ما يزعـم تحقيقه والواقع الذي يجد نفسـه فيه»[46]. وعلى ذلك فإن الحقيقة، ومن ضمنها حقيقة التراث، يجب أن تنخرط في الواقع والتاريخ واللغة، وضمـن العلاقة بين الذات والموضوع، وفي تأثيـر التراث في الحاضر، وتأثير الحاضر في وعينا بالتراث. فلا سبيل للوصول إلى الحقيقة سوى التأويل.

رابعاً: تأويل التراث والأحكام المسبقة:

تؤكد مدارس التأويـل، ذات النزعة الموضوعية، ضرورة تحريـر الوعـي التاريخـي مـن «الأحـكام المسـبقة» القديمة والافتراضات المتداولة السـابقة، التي تتعلق بالماضي. وبدون هذا التحرير سنحصل بالتأكيد على وعي تاريخي زائف وعديم

الفائـدة، وعي لا يخدم سـوى الأهـداف الإيديولوجيـة الضيقة والتحيزات العقائدية المسبقة، فنحن في هذه الحالة لا نحصل إلا على معرفة مختزلة حول الآخر ومخطط لها مسبقاً.

أمـا غادامير، فإنه يؤكـد على ضرورة إعـادة النظر ببنية الفهـم بشـكل جـذري، مـن حيـث إن كل فهم «يتضمـن حتماً حكمـاً مسـبقاً»[47]، وإن كل حديث عن فهـم يوصلنا إلى حقيقة موضوعية للتراث والماضي هو مجرد أوهام لا يمكن تحقيقها، وإنمـا زرعتها في أذهاننا النزعـة التاريخانية. ولذلك لا بد من تحرير «الأحكام المسـبقة» من السـمعة السيئة التي لحقت بها، منذ عصر التنوير وحتى أيامنا هذه.

وتتلخص قصة عصر التنوير مع الأحكام المسـبقة، في أن ذلك العصـر أراد أن يحرر الفهم التقليدي للتراث من العناصر اللاعقلانية والعاطفيـة والانفعالية والتحيزات التاريخية، وذلك مـن خلال إقامة التراث على أسـس «عقلانية» بحيث يقبل من التـراث ما يقبله العقل، ويرفـض من التراث ما يرفضه العقل، الأمر الـذي يؤدي إلى تبعيـة التراث للعقـل، «فحقيقة التراث الممكنـة أصبحـت تعتمـد على المصداقيـة التي يمنحهـا إياها

العقـل. فالعقل، وليس التراث، هو الـذي يمثل المصدر النهائي لكل شـرعية»[48]. وعلـى اعتبار أن مقاييـس العقل انحلت في النهايـة إلى مناهج العلوم الطبيعية والقواعد المنطقية للعلم، فقد انتهى الأمر بعصر التنوير إلى التعامل مع التراث وفق المناهج العلمية الموضوعية، وبما أن الأحكام المسبقة محمّلة بالعناصر الذاتيـة والمصالـح القوميـة والدوافع الـلا موضوعية وهموم الحاضـر... إلخ، فـإن العقل لا يمكنه إلا محاربـة تلك الأحكام ليصل إلى معرفته الموضوعية المنشودة.

وبالمقابـل فـإن غادامير يخوض نقاشـاً واسـعاً لكي يعيد الاعتبار «للأحكام المسـبقة»، من حيث أن البشر لا يستطيعون أن يتحـرروا مـن تلـك الأحكام بشـكل نهائي. ولذلـك لا يبقى أمامنا سـوى فهم آلية عمل تلـك الأحكام، وكيف يمكن للفهم أن يسـتثمرها في عملية تأويله للتـراث. فغادامير يؤكد أن الرغبة فـي اسـتبعاد الأحـكام المسـبقة، وهـو مطلب عصـر التنوير والنزعـة التاريخانية، هو «نفسـه حكم مسـبق»[49]، ولا بد من رفض فكرة «العقل المطلق»[50]، لأنها أمر لا يمكن أن يتيسـر للوجـود الإنسـاني التاريخـي. «فعقلنا موجود ضمن شـروط عينيـة وتاريخيـة فقط، أي أنه ليس هو المسـيطر على نفسـه،

إنمـا هو يظل معتمداً دائماً على الظروف المحددة التي يشـتغل فيهـا»[51]. فالتـراث، عند غادامير، ليس هو الـذي ينتمي إلينا، بـل نحن الذين ننتمي إليه، وهذا يعني أن أحكامنا المسـبقة التي نكونها في كنف المجتمع والعائلة والسـياق التاريخي لوجودنا، هي التي تشـكل «حقيقة وجودنا التاريخي» أكثر مما يشكله أي شـي آخر. فالأحكام المسـبقة، في النهاية، تنتمـي إلى «الواقع التاريخي نفسه»[52].

وغادامير يميز بين الأحكام المسـبقة المسـتمدة من التاريخ والتراث والمجتمع، وهذه هي التي تحكم وجودنا التاريخي لأننا نعيش داخلها، وبين الأحكام المسـبقة القادمة من الفكر النظري والعقلـي المجـرد، وهي أحـكام تضر بعملية الفهـم التاريخي. ولذلـك لا بد مـن الابتعاد عنها لما تسـببه من تشـويه لوجودنا ووعينـا التاريخـي. وأكثر من ذلـك، فإن غادامير يدافع عن «السـلطة» التي تتمتع بها النصوص التراثية، ويعتبرها عقلية فـي جوهرها. فالسـلطة لا تقوم على الطاعة العمياء والتسـليم الكامل بآراء وعقائد المؤسسة الدينية والمعلمين وذوي المقامات العالية ورموز الماضي، بقدر ما تبنى طاعتها على أسس عقلية. فسـلطة الرمز لا تقوم على الطاعة والتسـليم وإنما على «فعل

الاعتـراف والمعرفة»، من حيث إن هـذا الرمز أفضل معرفة وأوسـع رؤية وأكثر خبرة ودراية، ولهذا، فإن لأحكامه أسبقية على أحكامي [53]. فالسلطة لا توهب وإنما تكتسب عندما يدّعي شـخص ما حق التمتع بها، وبالتالي فإنها تستند إلى الاعتراف، والاعتراف فعل عقلي يعي حدوده. فالسلطة إذاً فعل مبني على المعرفـة وليـس على الطاعة، وإذا كان هنـاك قدر من إصدار الأوامـر والطاعـة، فإن هذه الطاعة تكـون لأن الآخر «يعرف أكثـر». وهـذه طاعة عقلية – إذا صـح التعبير – فمن الذي لا يطيع الذي يعرف أكثر والذي لديه تجربة أكبر؟[54].

هكـذا، يعيـد غادامير الاعتبار لـ«سـلطة التـراث»، وما يمارسـه هـذا التـراث من نفـوذ قوي علـى مواقفنا وسـلوكنا وعقائدنا. وحجته في ذلك أن التراث لم يعد نقيضاً للعقل والحرية كمـا هو في عصـر التنوير، بل اتضح أن فـي التراث عناصر عقلانيـة وأخلاقية ومنطقية، تدفعنـا للتعامل معه بطريقة بعيدة كل البعـد عن الإقصـاء والرفض. فإذا أخذنا علـى ذلك مثالاً، أهمية التراث بالنسبة للأخلاق، لوجدنا أن القوة الحقيقية للأفعال الأخلاقية آتية من التراث، وأن شـرعية أخلاقنا مستمدة ومقامة علـى شـرعية التراث [55]. ولذلـك فإن المنهـج الأكثر ملاءمة

للتعامل مع التراث، هو التجديد والتنمية والرعاية، بالإضافة إلى اكتشاف العناصر العقلانية والأخلاقية والمنطقية المنبثقة في ذلك التراث.

فالتراث ينطوي على عناصر عقلانية، وهذه حقيقة تؤكدها طبيعة العلاقة مع التراث القائمة على «الحفظ»، لأن الحفظ فعل عقلي. ونحن نحافظ على التراث حتى في أكثر الأوقات عنفاً ورغبة في التغيير، فحتى في زمن الثورات لا يُقصى التراث، وإنما تتم المحافظة عليه بحيث يعاد توظيفه ليخدم ما هو جديد وثوري. وبذلك فإن غادامير، يجد مكاناً للتراث حتى في الأوقات التي يعتقد أنها سترفض التراث وتثور عليه. فهو لا يستطيع أن يرى التراث إلا ونحن متموقعون فيه، «وتموقعنا هذا ليس تموقعاً بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئاً آخر، أو شيئاً غريباً عنّا»[57].

وعلى ذلك، فإن الحاضر الذي نعيشه، والمستقبل الذي نرنو إليه، لا يمكن التفكير فيهما بعيداً عن التراث وتوظيفاته. فالحاضر وانشغالاته، هو الذي يحدد الطريقة التي نريد فيها تحفيز التراث، بل إن التراث كثيراً ما يلهب المخيلة لاستعادة

نمـوذج سـابق، بحيـث يتحـول التفكير بالمسـتقل إلـى تفكير بالتـراث. «فالتراث دائماً جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشـارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعاً من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث»[58].

وخيـر مثال يطبق عليه غادامير طريقته في تأويل التراث هو «اسـتعادة الحضارة الغربية لتراث العصر الكلاسـيكي»، هذه الاسـتعادة التي تتم على قاعـدة: أن الحاضر وهمومه هي التـي تحدد توجهاتنـا نحو التراث، وأن التـراث ليس هو الذي ينتمـي إلينا، بـل نحن الذين ننتمـي إليه. ففي الفتـرات التي تم اسـتعادة تراث العصر الكلاسـيكي بوصفه تراثاً «إنسـانوياً»، كانـت الحضـارة الغربية تعانـي تدهوراً كبيراً فـي الأوضاع الإنسانية للإنسان. وعلى ذلك، فتدهور الحاضر هو الذي وجهنا باتجـاه الماضي، بحيث تم اسـتعادة «النزعة الإنسـانية» مرة أخرى، على اعتبـار أن ذلك «العصر القديم مثال يُحتذى»[59]. وهذا يعني أن العصر الكلاسـيكي أصبح معياراً يحاول العصر الحاضر العمل على اسـتعادته، لدرجـة أن غادامير يذهب إلى أن كل إنسـانوية جديدة «تقاسـم الوعي الأول والأقدم بالانتماء

إلـى نموذجه، بالتقيد به بطريقة مباشـرة، نموذج عزيز المنال كشيء من الماضي، مع أنه حاضر»[60]. ولذلك فإن التراث دال على ذاته، أي هو الذي يحفظ ذاته وهو الذي يؤول ذاته بطريقة تكشـف عـن أنه ليـس بياناً عـن الماضي «إنما هـو بالأحرى يقول شـيئاً عن الحاضر كما لو أنه قيل عن الحاضر على وجه التخصيص»[61]. وفي الواقع فإننا عندما «ندعو شـيئاً كلاسيكياً فإن هناك وعياً بشيء باقٍ وبدلالة لا يمكن فواتها، دلالة مستقلة عن جميع صـروف الزمان، إنه نوع من الحضور السـرمدي الذي يعاصر كل حاضر»[62].

أمـا تعظيم جانب «الأسـلوب الأدبي» للعصر الكلاسـيكي فيعـود أيضاً إلى تدهـور البلاغة، لأن التدهـور في نوع أدبي يدفـع النقاد إلى «تعظيم» النوع الأدبي في عصور سـابقة كان هـذا النـوع مزدهراً فيها. ولذلـك فقد نُظر إلـى ممثلي الأنواع الأدبية والسـردية والخطابية في العصر الكلاسـيكي على أنهم «ذروة ذلك النوع الأدبي»[63]. وهذا يعني أن الحاضر قد ينظر إلى الماضي على أنه «مشروع مستمر»[64]، بحيث تضمن تلك النظرة بقاء واستمرار الفعالية التاريخية للماضي.

هكـذا يحقق غادامير مقولته بأن التراث جزء من الحاضر،

وبأن الفهم يقوم على العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، أو بين الحاضر والتراث، بحيث يصبح الحاضر جزءاً من التراث المستحضر، كما يصبح التراث جزءاً من هموم الحاضر. وهذا يعود إلى أن بنية الفهم عنده هي بنية اجتماعية تاريخية، وليست بنيــة نظرية مجردة تهتم بالشــروط المنطقيــة والعقلية للمعرفة التاريخية، وقد ولّى الزمن الذي ينُظر فيه للتراث على أنه شيءٌ ميــت، لا يهم ســوى بعض الدارســين المتخصصين وحســب. فالتــراث أصبح شــيئاً عاماً يهم كل فئــات المجتمع، لأنه قضية عامة، مثله مثل قضايا السياسة والاقتصاد الساخنة.

وهذه النتيجة المترتبة على فهم غادامير للتراث تسري حتى على التراث الجمالي. فالهيرمينوطيقا الغاداميرية تزيل الحدود الفاصلــة بين الحــق والجمال في التــراث الجمالي. فاســتعادة التــراث الأدبي والفنــي، لا يمكن أن تكون لأهــداف جمالية أو ذوقية، لأن التراث لا يســتحضر إلا «بشــكل كلّي»، بمعنى أن اســتعادة الآثار الفنية والأدبية يكــون له بالإضافة إلى الأهداف الذوقيــة، أهداف سياســية واجتماعية وثقافيــة عامة. فالحاضر لا يجلــب التــراث للتذوق والمتعــة فقط، أو كما يقــال الفن من أجل الفن، فهذه نظرية ضيقة وســطحية للتراث. وعلى ذلك فإن

استعادة المتنبي في المجال الثقافي العربي لا يعود إلى الناحية الجمالية في شعر المتنبي وحسب، بقدر ما تعود إلى افتقار الأمة لجانب العزّة والشجاعة الموجودة في شعر المتنبي. فالأفق الذي سيعاد به شعر المتنبي هو أفق الحاضر وليس أفق الماضي فقط، والمعنى الممنوح لشعر المتنبي مستخرج من استحقاقات الحاضر وليس من سياق الماضي فقط.

ففهم التراث عند غادامير يقوم على ما هو مشترك بيننا وبين ذلك التراث، بحيث لا يعود تأويل التراث، إلى ذات المتلقي وقارئ التراث، ولا يعود إلى النص التراثي المستحضر، بقدر ما يعود إلى المعنى والدور والوظيفة التي يمكن أن يقوم بها التراث بالنسبة للحاضر وأزماته. وعلى ذلك فإن فهمنا للتراث لا يقوم على محاولة الوصول إلى المقاصد الحقيقية للنص التراثي، بل يتحدد في مدى قدرتنا على الاندماج بالتراث، وإدماج التراث في الحاضر، وإدراك الهموم المشتركة التي تجمعنا.

وعلى ذلك فإنه ليس هناك تأويل أفضل أو أصح أو أصدق من تأويل آخر، لأن التأويل هو «توسط» بين التراث والحاضر، توسط يتغير بتغير ظروف الحاضر، والمسيرة

التاريخية للنص التراثي، وأهداف المؤول التي تتبدل من عصر إلى آخر، ناهيك عن مستوى تطور المعرفة نفسها.وبذلك لا يعود هناك صراع حول المعنى الحقيقي للنص التراثي، ولا ادعاء من قبل أحد أنه يفهم حقيقة التراث أكثر من غيره، لأن مسألة التأويل أو الفهم أصبحت تخضع لعوامل كثيرة. ويبدو أن هذه الاستراتيجية التأويلية جعلت غادامير يقف على تخوم النسبية التاريخية، بالرغم من دفاعه عن تلك النسبية، واعتبارها إيجابية ومثمرة. فغادامير يرفض النزعة التاريخانية التي حجزت المعنى والتأويل ضمن قوالب موضوعية مستقلة، لا يمكن للحياة الإنسانية أن تتموضع داخلها. وحجته في ذلك، أن الوجود الإنساني لا يمكن إلا أن يكون وجوداً تاريخياً، وهذا يعني أن الإنسان لا يستطيع الخروج من التاريخ والنظر إليه نظرة خارجية.

خامساً – الوعي المتأثر بالتاريخ واندماج الآفاق:

يشن غادامير هجوماً واسعاً على الوعي الإنساني الذي قدمته للبشرية الفلسفات التأملية، على اعتبار أن تلك الفلسفات أرهقت الوعي الإنساني باليقينيات والمطلقات العقلية، وقد آن

الأوان لكي ننظر إلى وعي الإنسان في سياق تجربته التاريخية المتناهيــة. فالوعي اليوم، أصبح مســألة عمليــة وواقعية وليس مسألة نظرية وتأملية.

ويحلل غادامير مضمون الوعي البشــري من خلال تحليله لعلاقة الأنا بالأنت: إذ يتضح له أن هناك ثلاثة أنواع من العلاقات يقيمهــا الأنا بالأنت. أولى هــذه العلاقات هي العلاقة التي ينظر فيهــا الأنا للأنت على أنه موضوع، أمــا ثانيها فينظر الأنا فيها للأنت من خلال التأمل الانعكاســي، وثالــث تلك العلاقات هي التي تحدد الأنت للأنا من خلال الإفصاح عن نفسه.

بالنســبة لعلاقــة الأنــا بالأنت، مــن حيــث إن الأنت يظهر بوصفه موضوعاً أو شيئاً يقع داخل خبرة الأنا، بحيث يستخدمه الأنــا كوســيلة يحقق بها أغراضاً معينة، مثلــه في ذلك مثل أي وســيلة أخرى. وغادامير يرفض هذه العلاقة لأن «الأنت ليس موضوعاً، إنما هو يشــترك في علاقــة معنا»[65]. فهذا النموذج من العلاقة لا يصلح لفهم التراث، لأن الأنا ســتفصل نفسها عن «التأثير المستمر الذي يمارسه التراث عليها» [66]. يضاف إلى ذلك، فإن هذه العلاقة ليست علاقة أخلاقية لأنها ستحول الأنت

إلى مجـرد ملحق من ملحقات الأنا، بحيث يسـتخدم الأنت (أو الآخر، والتراث) كوسيلة وليس غاية بحد ذاته[67].

كمـا يرفض غادامير النموذج الثاني مـن العلاقة، لأن فهم الأنت يبقى «شـكلاً من أشـكال اتصال المرء بذاته»[68]، بحيث يحاول الأنا الهيمنة على الأنت وإخضاعه لفهم الذات، لان الأنا سـيدعي أنه يفهم الأنت أفضل مما يفهم الأنت نفسـه. وبالتالي لا يتـم الاعتراف بالأنـت إلا في «الإطار الداخلـي للأنا»[69]. ويعـود رفض غادامير لهذا النمـوذج من الفهم، لأنـه يعتبره نموذجاً للاسـتقواء على الآخر والهيمنـة عليه وجعله يدور في فلـك الأنا، بحيث يتحول الوعي التاريخـي بالتراث، إلى وعي يحاول السـيطرة على التراث عبر إقصاء شخصية ذلك التراث وإدماجها بالأنا الحاضرة.

أما بالنسـبة للنموذج الثالث، فإن غادامير يعتبره النموذج الأمثـل لتكوين وعي تاريخي بالتـراث. فنحن يجب أن نتعامل مـع التراث عبر الانفتـاح عليه وجعله يقول شـيئاً إلينا، ودون هـذا الانفتاح علـى الآخر والتـراث لن نسـتطيع إقامة روابط إنسـانية أصيلة. فمصاحبة التاريخ تعني القدرة على الاسـتماع

إليه والتفاهم معه، وهذا لا يعني أننا نفهم التراث أكثر مما يفهم نفسه أو الامتثال إليه، بل يعني الإقرار «بأني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي، حتى لو لم يكن هناك من يكرهني على ذلك»[70]. وهذا هو أساس التجربة التأويلية عند غادامير، فنحن علينا أن نسمح للتراث بادّعاء المشروعية، وأن نستمع إليه بروح انفتاحية، وهذا يميز ما يسميه غادامير بـ«الوعي المتأثر بالتاريخ» Historically Effected Son-sciousness. فما المقصود بهذا الوعي وما علاقته بالخبرة Experience؟

يركز الوعي المتأثر بالتاريخ عند غادامير، على أن الخبرة هي شيء ضروري للحياة وفهم التاريخ، لأنها تخرج الوعي من الصورة الوردية والمثالية للحياة. فالحياة ملأى بخيبات الأمل والآلام والمصائب، ولعل هذا ما يشكل طبيعة الوجود التاريخي للإنسان. والوعي المتأثر بالتاريخ عليه أن يتعامل مع التراث من خلال الخبرة التي يكونها الإنسان خلال مسيرة حياته، ونحن بحاجة دائمة لهذه الخبرة لكي تحررنا من الأوهام والأحلام المثالية، ويقدم لنا التراث بشكل واقعي ومباشر. ثم ألم يقل أسخيلوس إن المعاناة تعلمنا [71].

ووجود الإنسان، من جهة ثانية، وجود متناهٍ [72]، لأن الخبرة تعلم الوعي المتأثر بالتاريخ أن الإنسان ليس هو الذي يتحكم بزمانه ومستقبله، كما تعلمه «الاعتراف بالواقعي» والابتعاد عن التحليق في عالم اللانهائيات [73]. فالخبرة الحقيقية «هي ما يصير الإنسان من خلاله واعياً بتناهيه فيكتشف فيها حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل لذاته»[74].

فغادامير، يحاول جاهداً أن يبلور وعياً متأثراً بالتاريخ يستطيع أن يحررنا من كل العيوب والنواقص التي تعانيها النزعة التاريخانية الموضوعية في فهم التراث، وذلك من خلال تقديم وعي واقعي، قائم على الخبرة ومتسلح بعقلية الانفتاح والحوار، وعي يطلب منّا الاستماع للتراث والتعاطف معه والكشف عن أسئلته، كما يطلب منّا فهم ما يمثله التراث بالنسبة للحاضر وهمومه من جهة ثانية.

فالفهم عند غادامير هو أساساً «حدث متأثر بالتاريخ»[75]، وهو ليس أكثر من جعل فاعلية التاريخ المؤثرة مستمرة، وإفساح المجال لتلك الفاعلية، يجعل الإنسان يفهم نفسه وتراثه بشكل أفضل. فالفهم المستند إلى الفاعلية التاريخية يخلق أمام الإنسان «آفاقاً» Horisons كثيرة، ومهمة الوعي المتأثر

بالتاريخ الأساسية هي «اكتساب أفق تاريخي ملائم»[76]، يساعدنا على تأويل التراث بمقتضى التراث نفسه، ويسمح لنا برؤية «ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقية»[77]. ولذلك فإن غادامير يحذرنا من الفشل في نقل أنفسنا إلى داخل التراث، إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلم منه النص التراثي، لأننا في هذه الحالة نسيء فهم «دلالة ما يجب أن يقوله لنا»[78]. وهذا يعني أنه علينا أن نضع أنفسنا في مواقف الآخر كيما نفهمه، وعندما يتحقق ذلك فإننا نكتشف أفق الآخر ووجهة نظره، الأمر الذي يجعل أفكاره ومقاصده واضحة بالنسبة لنا، دون أن نقبل تلك الأفكار بالضرورة، ولذلك فإن غادامير يطالبنا بأن ننقل أنفسنا إلى الموقف التأويلي للتراث، ونحاول «إعادة بناء الأفق التاريخي» لأحداث الماضي. غير أن نقل أنفسنا إلى الأفق التاريخي للتراث لا يعني بالتأكيد أن «نتجاهل أنفسنا»، وإنما يعني أن نحمل أنفسنا إلى داخل الحالة الأخرى، بحيث نرتقي بأفقنا، لنحصل على أفق شامل وواسع يتعالى على وجودي الجزئي ووجود الآخر الفردي.

فالفهم في النهاية هو مجرد «انصهار للأفق» Fusion Of Horison الذي يفترض أنه موجود بذاته، بحيث ينصهر

أفـق الماضي بأفـق الحاضر في عملية جدليـة تعبر عن وعي تاريخي مسـتمر، بحيـث «يتحد القديم والجديد دائماً في شـيء ذي قيمـة حية، مـن دون أن يمنح أحدهمـا الصدارة من الآخر صراحة»[79].

ويتم انبثاق الآفاق المشـتركة عبر «صهـر الآفاق» داخل اللغة. فاللغة عند غادامير هي الأداة التي بموجبها يعمل الوعي المتأثر بالتاريخ، وهي الأداة التي نفكر من خلالها. ولذلك ينظر غادامير إلى اللغة على أنها «الوسـيط» الـذي نفهم من خلاله نصـوص التراث، ونمارس مـن خلالها التأويل. وهذا يعني أن غادامير ،مثلما شـذب الوعي وجعله تاريخياً، ومثلما شذب الأنا وجعلها واقعية ومنفتحة على الآخر، فإنه يحاول تشـذيب اللغة بحيـث تكون واقعية بعيـدة عن الطابع التأملـي النظري. مثلما قال فتجشـتين، بـأن معنى أي عبارة تأتي مـن معرفتنا لطريقة اسـتخدامها والسـياق الذي ترد فيه، فإن غادامير يوافق على هذا المعنى للغة، ويضيـف أن اللغة خرجت من خبرات الحياة والممارسـة العملية للبشـر، ولذلك لا بد من أن نفسح لها مجالاً لكي تسـاعدنا على فهم تراثنا. فالحياة والتراث تجربة تشكلهما اللغة.

سادساً ـ خاتمة:

لاشك أن هناك عدة قضايا تستوقف المتأمل في تأويل غادامير للتراث. فهذا التأويل يكاد يدخل في نسبية شبه مطلقة، انطلاقاً من أن تأويل النص التراثي يأتي عبر استكشاف آفاق النص من جهة، وآفاق العصر الذي يفهم فيه النص من جهة ثانية، وأهداف المؤول من جهة ثالثة، وممكنات النص نفسه من جهة رابعة... إلخ. وهذا يعني أن هناك سيلاً قد لا ينتهي من المعاني للنصوص التراثية. فـ «الانفتاح» على التراث، والآفاق التي يحملها هذا التراث، ليس لها ضوابط دقيقة، بل هناك عملية مفتوحة إلى احتمالات قد لا تنتهي.

أما غادامير فإنه، وبالرغم من اعترافه ببقاء عالم التراث عالماً مفتوحاً، فإنه ينكر في الوقت نفسه، أي قصد سياسي لهذا الانفتاح [80]، لأن الخبرة المباشرة والمستمرة للتراث هي التي تجعل آفاقه مفتوحة، وأن التجربة التأويلية يمكن اختصارها بأنها محاولة لفتح الآفاق على كل الممكنات. فالتراث هو ملك للجميع، بمعنى أن كل التأويلات والقراءات مدعوة لأن تمارس عملية الفهم للتراث.

وإذا ما نظرنا إلى تأويلية غادامير على أنها تأويلة لا

منهجيــة، بمعنى أنها لا تقدم خطــوات منهجية واضحة ودقيقة علــى كل مؤول أن يتبعها للوصول إلى فهم معنى نص ما، ولا تساعد المؤول على أن يحدد بدقة النتيجة التي سيصل إليها. وإذا ما تنبهنا إلى المعنى الغامض للعلاقة الجدلية بين الكل والجزء، أو بيــن الموضــوع والذات، وبيــن الآفاق المختلفــة، بحيث لا نستطيع أن نحدد فيما إذا كان الدور الأساسي في عملية التأويل هو، للكل أم للجزء أم للذات ومتطلباتها أم للموضوع وحضوره أم لآفاق الحاضر وهمومه أم لمقاصد النص وما يقوله لنا. أقول إذا تنبهنا لكل تلك الصعوبات أمكننا القول إن غادامير لم يستطع بلورة «معيار منهجي» ينسق وينظم كل تلك التداخلات.

غيــر أن غادامير كثيراً مــا يؤكد أن هــذا التداخل هو من طبيعــة الحيــاة والتــراث، وليس عيبــاً تعانيــه الهيرمينوطيقا، فالتــراث والأدب والفــن والتاريــخ لا تخضع بذاتهــا لمنهجية صارمة، ولذلك نجده يتمسك بـ «نزع الصفة المطلقة عن المثل الأعلــى للمنهج»[81]، ويعتبره أحد أهم الأهداف الأساســية التي يريد ترسـيخها في الفكـر المعاصر. وهذا الأمــر يتحقق عنده بـ«السيطرة على المنهج عبر تجاوزه»[82]، فالفيلسوف الحقيقي هــو الذي يعي جهله أكثر من غيــره، والوعي بالجهل قد يحمّل

الإنسان مسؤولية أكثر من غيره. وبذلك يضمن غادامير لتأويليته عدم وقوعها في العدمية.

يضاف إلى ذلك، أن تأويلية غادامير للتراث، لا تحمل نقداً لمناهج العلوم الطبيعية، من حيث عدم مقدرة هذه المناهج على دراسة الظواهر الإنسانية والتاريخية وحسب، بل إنه يعتقد أن أسلوب عمل العلوم الطبيعية، ومن ضمنها العلوم التكنولوجية، قد أوصل حضارتنا المعاصرة إلى طريق مسدود [83]. ومن العوامل التي سرّعت الوصول إلى هذا الطريق المسدود، أن الحضارة المعاصرة تفتقد لثقافة الحوار والانفتاح وأخذ الآخر بالحسبان. ولذلك فإن غادامير ينظر إلى تأويليته على أنها مساهمة في حل مشكلات العالم المعاصر التي سببها له التحالف المشؤوم بين الرأسمالية المعاصرة والعلوم التكنولوجية. بحيث أصبحت هذه الحضارة المعاصرة تنظر إلى الإنسان والآخر والتراث والفن والأدب على أنها «أشياء» لها قيمة ورقم يتم حسابه عن طريق المعادلات. وهذا يعني أن إلحاح غادامير على الحوار والانفتاح وصهر الآفاق، قضايا قد تجد لها دوراً في إيجاد حلول لمشكلات هذا العالم المتسلع.

أما هابرماس، وبالرغم من مشاركته لغادامير تخوفه من

الحضارة المعاصرة، وحالة الانفلات اللاأخلاقي والسياسي التي نعيشها اليوم، إلا أنه يرفض تأويلية غادامير ويتهمها بأنها دعوة للهروب إلى الماضي، وأنها تستسلم «للطفو بدل السباحة»[84]، بحيث يمكن القول إن النزعة المحافظة هنا هي سيدة الموقف. ويدلل هابرماس على ذلك بغياب الفكر النقدي عند غادامير، واستسلامه للأحكام المسبقة.

غير أن غادامير يرفض مثل هذا الفهم الخاطئ له، معتبراً أن رجوعه إلى التراث كان بعقلية نقدية تقوم على رفض الفهم الميتافيزيقي للحياة والتراث، وترسيخ الفهم الواقعي والتاريخي. يضاف إلى ذلك، أن غادامير يؤكد على أهمية الفكر النقدي ولا يلغيه مثلما يدعي هابرماس، فالنقد كما يقول غادامير: «موجود في كل فكر حقيقي ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف للمساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة»[85].

وفيما يتعلق بالحل الذي يقدمه هابرماس لأزمة الحضارة المعاصرة، وهو إخضاع العلوم المعاصرة لتحليل نفسي وتأمل ذاتي يجعل هذه العلوم تهتم بتحقيق التواصلية والانفتاح والتسامح بين البشر، فإن غادامير يرفض مثل هذا الحل

معتبراً أن المشكلة لا تتعلق بالتحليل النفسي للحياة المعاصرة، بل بتغيير فكرتنا عن الوجود الإنساني، من حيث إنه وجود واقعي ومنفتح على كل الاحتمالات، يسمح للبشر بالتعبير عن كل الإمكانيات المتاحة. غير أن كل هذا الانفتاح لم يمنع بول ريكور من نقد هيرمينوطيقا غادامير من حيث إنها لا تقدم أساساً لنقد الإيديولوجيات [86].

ونحن نسوق هذه الاعتراضات على هيرمينوطيقا غادامير، ليس من أجل أن نقف معها أو ضدها، بقدر ما نريد أن نبين أهمية الهيرمينوطيقا من جهة، والمآخذ التي يسوقها الفكر المعاصر بحقها من جهة أخرى.

ويبدو لنا أن تأويلية غادامير ستأخذ حقها في الدراسة والبحث والتحليل في الثقافة العربية الإسلامية، أكثر من غيرها من الثقافات كون الأمة العربية الإسلامية أكثر الأمم المعاصرة انشغالاً بتراثها، بل إن التراث العربي الإسلامي يكاد يكون أكثر التراثات العالمية حضوراً في الساحة الثقافية المعاصرة، الأمر الذي يستدعي منا الاطلاع على المناهج المعاصرة المهتمة بالتراث.

فإذا كانت إشـكالية التـراث تبدو ثانوية فـي العالم الغربي المعاصـر، كما يلاحظ هابرماس، فإن لإشـكالية التراث مكانة مركزية في العالم الإسلامي. وهذا يسمح لنا بالقول: إنه سيكون لغادامير أهمية في الفكر العربي الإسـلامي المعاصر قد تفوق مكانته في الفكر الغربي المعاصر.

***

4 مفهوم اليقين عند ديوي

إن دراسة الأسس التي يحصل الإنسان بموجبها على اليقين Certaint ليست جديدة على الفكر البشري، لكن المهم الذي يقدمه جون ديوي في بحثه عن اليقين هو المعالجة المختلفة التي تناول بها هذا المفهوم.

فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد التمست اليقين في العالم العقلي المثالي وليس في عالم الحياة والتجارب، لأن معرفة عالم

التجارب متغيرة فاسدة لا يأمن لها العقل، في حين أن المعرفة التي يقدمها العالم العقلي المثالي معرفة ثابتة ومطلقة. وإذا كانت الأديان قد استعانت في طلب اليقين بالكمال المطلق، معيار كل الحقائق والقيم، حيث اليقين الأبدي. وإذا كان ديكارت قد اعتبر أن اليقين شرط ضروري للمعرفة ؛ بمعنى أن القضية التي لا تتمتع بصدق لا يشوبه شك لا يمكن إدخالها إلى عالم المعرفة، لأنها معرفة خاطئة وخادعة، الأمر الذي دفعه إلى إقامة الفلسفة بطريقة رياضية طالما أن الرياضيات العلم اليقيني الذي لا يشوب حقائقه الشك. فإن ديوي يحاول أن يسبح عكس التيار بتأسيس اليقين على أسس تجريبية ونفسية وحياتية بعيداً عن العقل الذي أُعتبر عرين اليقين لآلاف السنين، وبعيداً عن الأديان التي آمنت بالوحي الخارجي، وبعيداً عن الرياضيات التي اعتبرتها البشرية المثل الأعلى لليقين.

أولاً: اليقين والأمان:

إذا عدنا إلى مسألة البحث عن اليقين في تاريخ الفكر البشري قبل ديوي لوجدنا أن هناك عدة طرق سلكها ذلك الفكر للوصول إلى اليقين، ومن هذه الطرق:

– الطريق الذي بحث عن اليقين من خلال الأرواح الموجودة في الطبيعة.

– الطريق الذي بحث عن اليقين في عالم مثالي.

– الطريق الذي بحث عن اليقين في الوحي الخارجي.

– الطريق الذي بحث عن اليقين داخل العقل نفسه.

وما يجمع تلك الطرق أنها طرق مثالية أدارت ظهرها للواقع الخارجي وللإدراك الحسي الذي ندرك من خلاله هذا الواقع، واعتبرت أن البحث عن اليقين نشاط نظري أو روحي أو مثالي وليس نشاطاً عملياً تجريبياً. فاليقين قبل ديوي مسألة مرتبطة بالعالم المثالي وليس بالعالم الواقعي، وبالعقل وليس بالإدراك الحسي، وبالنشاط النظري وليس بالنشاط العملي.

أما ديوي فقد نظر إلى اليقين على أنه حالة نفسية أكثر مما نظر إليه على أنه حالة عقلية، وحالة عملية حياتية أكثر مما نظر إليه على أنه حالة نظرية مجردة. وهذا ما أدى به إلى تفسير اليقين على أساس نفسي أكثر مما فسره على أساس عقلي. فالإنسان يطلب اليقين لأنه يشعر معه بالأمان والراحة

والسلام، ولكي يهرب من المخاطر والمخاوف التي يسببها اللا يقين.

ويفسر ديوي إلحاح الإنسان في طلبه للأمن والسلامة بأن الحياة التي يعيشها ملأى بالمخاطر والشرور، ولذلك فاليقين عنده هو «بحث عن السلام مضمون، عن أمر لا يتصف بالخطر ولا يظلله الخوف الذي يلقيه العمل. وليس اللا يقين من حيث هو كذلك هو الذي يبغضه الناس، بل ما يقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور»[1]. فالإنسان لا يكره اللا يقين إلا لأنه يفتح باب الأخطار والشرور ويضع المستقبل على طريق المجهول.

فالبحث عن اليقين استغرق كل الجهود الفلسفية والدينية والعلمية خلال آلاف السنين وشكل أساسها المتين. والإنسان عندما فكر وبحث فإنه انشغل، أولاً وقبل كل شيء، بالبحث عن يقين يركن إليه يجعل حياته في أمان واطمئنان. ولذلك فإن ديوي يعتقد أن البحث عن اليقين هو الذي شكل الأساطير والفلسفات والأديان لأنه ليس لهذه المجالات المعرفية من أهمية سوى أنها تحاول أن تعطيه الأمان والسلام الذي يبحث عنه في عالم مملوء بالمخاطر والشرور[2].

والإنسان يبحث عن اليقين في حالة نقص المعرفة إلى حالة الرجحان المزعزع Precarious Probability [3]، فطلب اليقين يكـون بتجاوز حالة الاعتقاد Believe أو تحويله إلى يقين، لأن النقص في المعرفة هو حالة تسـبب للإنسـان اللا أمان، ولذلك يجهد فـي تجاوزها، وهذا ما دفعه إلى تحديد إي المعارف تقدم له اليقين، وأيها تتصف باللا يقين.

وهذا يعني فـي النهاية أن التفكير في معنى الحياة والوجود ليـس تفكيـراً مرتبطاً بفئة معينة مارسـت نشـاطاً فكرياً خلال مراحـل التاريـخ المختلفة، وإنمـا يعني أن البشـر كلهم فكروا في معنى الحياة بحثاً عن الاطمئنان والسـلام الداخلي. وبالتالي فالتفكيـر الباحث عن اليقين هو نشـاط حياتي مثله مثل الفلاحة والرعي وليس نشاطاً نظرياً مجرداً مختلفاً عن النشاط العملي، أي أنه ليس ترفاً فكرياً بقدر ما هو نشاط يلبي حاجات ومطالب معينة لدى البشر مثله مثل النشاطات الحياتية الأخرى.

ولذلـك نجد ديوي يرفض ذلك التميز الذي أحدثته البشـرية بين النشـاط النظري والنشـاط العملي، كما رفض تقسيم العالم إلى عالم مثالي عقلي وعالم واقعي، لأنه يعتبر أن تلك القسـمة

من صناعة العقل الذي اعتقد بدوره أنه يستطيع أن يسد أوجه النقص في العالم الواقعي، وذلك باختراع عالم مثالي يحقق كل أمانينا التي لم نستطع تحقيقها في العالم الواقعي، ويمنحنا الأمان والسلام الذي افتقدناه بسبب ضغوط الحياة وظروفها الصعبة. والمشكلة التي يريد ديوي أن يركز عليها من وراء ذلك الكلام، أن للتفكير النظري «رذائل» كثيرة، منها أنه يجعلنا نهتم بمسرات التأمل الفكري ونخاف من القيام بمسؤولية الاختيار الحاسم والعمل، الأمر الذي يجعلنا مغرمين بمعرفة الأشياء البعيدة المجردة ونطالب بالحق لذاته، لنحول المعرفة الخالصة إلى هدف بحد ذاتها [4].

وهذا ما يفسر أن طرق المعرفة القديمة فلسفية كانت أم أسطورية قد نظرت إلى النشاط المعرفي الخالص على أنه نشاط يجلب السعادة، على اعتبار أن المعرفة المثالية تقدم صورة جميلة ومتناسقة للكون، يشعر العقل معها بالاستمتاع. وهكذا نجد أن الفلسفة اليونانية – على سبيل المثال – قد نظرت إلى العالم المثالي العقلي على أنه عالم مكتفٍ بذاته، يقدم للإنسان الحقائق والقيم والسعادة إذا تأمله. فالشعور باليقين لا يجلب الأمان وحسب، بل يجلب السعادة أيضاً، وهذا ما يفسر تمسك

البشرية خلال آلاف السنين بالعالم المثالي الروحي العزيز على قلوب البشر وعقولهم.

ثانياً: اليقين والمقدس:

كان الهم الرئيسي للإنسان قديماً كيف يعيش؟ وكيف يتغلب على الأعداء؟ وكيف يؤمّن قوته اليومي؟ كيف يتغلب على ظروف الطبيعة القاسية وظواهرها التي لا يَعرف لها سبباً؟

وفي هذه المرحلة كان الإنسان يتميز بالعجز والخوف من كل ما يحيط به، ولكنه وبالرغم من ذلك كان يحاول الاستمرار في الحياة أياً كانت الصعوبات والتحديات.

تحدي صعوبات الطبيعة دفعته إلى مسايرتها والبحث عن كيفية اتقاء شرها. فالزلازل والفيضانات والعواصف والأمراض كانت تفاجئه على حين غرة ودون سابق إنذار، وتفتك بجماعته وتشرد من تشرد وتقتل من تقتل وتهدم بيوته البدائية. غير أن المشكلة التي عاناها الإنسان في تلك المرحلة من تطوره أن مستوى تفكيره كان لا يزال حسياً في حين أن أسباب الظواهر الطبيعية غير محسوسة بشكل مباشر، ولذلك

لم يدرك الإنسان في تلك الفترة أسباب الظواهر الطبيعية، الأمر الذي دفعه إلى تخيل أسباب من وحي عجزه وخوفه. وطالما أن الظواهر الطبيعية هائلة وتترك أثراً عظيماً فلا بد أن تكون الأسباب أيضاً عظيمة وهائلة.

وفي تلك المرحلة لم يستطع الإنسان تخيل ظواهر الكون إلا عن طريقة تشبيهها به: فكما أنه يحب ويكره ويغضب ولديه غرائز ويتصرف في الحياة وفق ما يحقق له اللذة ويبعده عن الألم، كذلك ظواهر الطبيعة لا بد أن تكون على شاكلته فهي تكره وتغضب وتنتقم وتعامل البشر وفق هذه المعايير. وهذا ما دفعه إلى ابتغاء مرضاتها والابتعاد عن غضبها ما أمكن.

ولهذا بدأ الإنسان بالاعتقاد بوجود قوى خفية خلف الظواهر الطبيعية هي التي تحرك تلك الظواهر وتتحكم بها، ولذلك ولتجنب بطشها لا بد من إيجاد وسائل لإرضائها وتجنب غضبها. فمن الطبيعي وحال الإنسان العجز عن التحكم بظواهر الطبيعة وتوجيهها أن يلتمس بديلاً عاطفياً يجعله يشعر بالأمان تجاه تلك الظواهر. فطلب الأمن في عالم محفوف بالمخاطر دفعه في النهاية إلى تقديم القرابين وممارسة الطقوس التي تقدس تلك

القوى وتعلن خضوعه التام لها وحرصه على رضاها.

صحيح أن هذه العبادات السحرية لم تكن تؤثر في قوى الطبيعة ولم تخلص الإنسان من الضرر الذي تلحقه الطبيعة به، إلا أنها – وهذا هو الشيء الأهم – كانت تقدم له الطمأنينة، لأن تلك العبادات كانت تجعله يعتقد بأن قوى الطبيعة راضية عنه. فإذا كان من المستحيل على الإنسان في تلك الفترة من تطوره «أن يقهر القدر فقد كان في استطاعته بمحض إرادته أن يتحالف وإياه، فوضع يده في يد القوى التي تجلب الحظ الحسن ليتسنى له – وإن كان في أشد الآلام – أن يتجنب الهزيمة، بل لعله يفوز وهو في قلب المهالك»[5].

فقد اعتقد الإنسان أنه إذا ضمن رضى القوى المقدسة للكون فإن ذلك سيؤدي إلى توفيقه وحصوله على «البركة والحظ»[6]. فالمقدس قوة يجب الحصول عليها، وهذا يتم بالعبادات التي تعد شرطاً يسبق الحصول على رضا المقدس. فالقداسة كانت تعني ضرورة أداء طقوس تبجل المقدس وتسمح بنقل قوته الخفية إلى الأشياء الأخرى.

ومشكلة المقدس عند ديوي أنه يقتل «الميل إلى البحث

عن الأسباب الطبيعية وآثارها»[7]، ويضعف الدافع للكشف عن الظروف الداخلية في تكوين الظواهر. فالاعتقاد في أداء طقوس سحرية قديماً هو الذي يدفع البذور إلى تمام الازدهار ويمنع عنها الفيضانات. وعلى ذلك فالمقدس هو حاجة لأنه يؤثر في سلامة ما يرغبه البشر، بل إنه أصبح شرطاً ضرورياً لحماية العمل وإنجاحه والوصول إلى نتائج مرضية.

غير أن تاريخ صراع الإنسان مع الطبيعة يبين أنه لم يقتصر في علاقته معها على طريق العبادات والتقرب بالقرابين وحسب، بل لجأ – وبالتوازي مع الطريقة السابقة – إلى الطريق العملي، طريق زراعة الأرض وتخزين المياه وبناء السدود ونسج الملابس وصنع الأسلحة... إلخ، وهذا هو الطريق الذي مكنه من تحسين ظروف حياته وزيادة قدراته في مواجهة ظروف الطبيعة وتسخيرها لتلبية حاجات حياته. وهذا هو الطريق الذي أفضى في النهاية إلى العلم.

غير أن ما يثير استغراب ديوي أنه وبالرغم من النجاحات التي حققها الطريق العملي إلا أن البشرية كانت تكن التقدير والتوقير لطريق العبادات، في حين وضعت الطريق العملي في مرتبة أدنى. ويفسر ديوي حط البشرية للنشاط العملي

ونظرتها له على أنه نشـاط دوني، سواء على مستوى القيمة أم على مسـتوى الوجود، واعتبارها لهذا النشاط بأنه مجال مملوء بالمخاطـر والشـرور لا يمكن البحـث عن اليقيـن والطمأنينة داخلـه، في حين نظرت إلى النشـاط الروحي النظري على أنه مـن مرتبة أعلـى ويصلح ملاذاً للشـعور باليقيـن والطمأنينة، يفسره بالنقاط التالية:

1 – لقـد اهتم الإنسـان بأمنه النفسـي والعاطفـي أكثر من الاهتمـام بأمنه الواقعي. ولذلك فقـد اهتم بطريق العبادات الذي اقتصر تأثيره في داخل النفس، بالرغم من أنه لا يقدم سوى خلق حالة نفسـية عاطفية داخلية من الأمن والطمأنينة، بينما لم يهتم بطريـق العمل الذي امتد تأثيره ليشـمل تغيـر ظروف الطبيعة خارج النفس، عن طريق العمل على تغيير تلك الظروف. وهذا يعني أن طريـق العمل، وهو الطريق الواقعي، حقق للإنسـان مكاسـب عمليـة أكثر مما حققـه طريق العبـادات، لكن اهتمام الإنسان براحته النفسية والعاطفية جعله ينظر إلى الطريق الذي حقق له مكاسـب واقعية نظرة دونيـة، بينما نظر للطريق الذي لم يحقق له أي مكاسـب عملية نظرة توقير وسمو. وهذه إحدى أكبر مآسي الإنسان قديماً وحديثاً.

فمـا دام الإنسـان عاجزاً عن توجيه الحـوادث والتحكم بها بشـكل كبير فمن الطبيعي أن يلتمس لذلك بديـلاً عاطفياً «وأن يبتدع الناس أي شـيء يهبهم الشـعور باليقين فـي غيبة اليقين الواقعي وسط عالم مزعزع محفوف بالمخاطر»[8].

2– التفسير الثاني الذي يقدمه ديوي لهذه المسألة، أن طريق العمل محفوف بالمخاطر ويتم تحت ضغط القسـر والضرورة، في حيـن أن طريق العبادات والروحانيـات لا يحتاج إلى جهد كبير، فهو طريـق الأذكياء الذين يكرهون العمل[9]. فالإنسـان يستسيغ الطريق الأسـهل والأقل خطراً هذه القسمة بين النشاط النظري والنشـاط العملـي والنظر إلى النشـاط العملي بوصفه أدنى من النشـاط النظري هي التي تفسـر إلقاء النشـاط العملي علـى كاهل العبيد والخدم، في حيـن اختصت الفئات العلية من الأقوام بنشـاط العبادات [10]. لهذا ألقي على أصحاب كل نشـاط صفات النشـاط الذي يقومون به، فاكتسـب العبيد صفة الدونية واكتسـب الحكمـاء والقائمون علـى دور العبادة صفة السـمو والرفعـة. كما قام رجال الدين والفلاسـفة والحكماء وأصحاب مختلف السـلطات النظرية والروحية بالحط من العمل وتمجيد النظر لأنهم كانوا يرفعون من شأن وظائفهم ويضمنون لأنفسهم

مكانة سامية في الحياة العامة، بحيث أصبحت كل فئات المجتمع الأخرى فئات تابعة لهم ومنفذة لإرادتهم.

3– التفسير الثالث الذي يقدمه ديوي لمسألة سمو الطريق الروحاني النظري والحط من الطريق العملي، أن عدم ثقة الإنسان بنفسه في ذلك الحين جعله لا يثق حتى بنتائج الأعمال التي يقوم بها، ولذلك اعتقد البشر أن الارتفاع فوق الإنساني للذهاب إلى ما ورائه يسمح لهم بالتسامي على هذا الإنسان في ميدان الروحانيات الخالصة. فقد اعتقد البشر أن الأمر الذي يساعدنا على النجاح في أعمالنا ليس ما نفعله ونقصده من هذه الأفعال، بل الحظ الذي نلاقيه أثناء قيامنا بتلك الأعمال، والقدر الذي قدرته تلك القوى لأعمالنا. «فالحكم والتخطيط والاختيار مهما تبلغ من الكمال، والعمل مهما يبلغ من إحكام التنفيذ، ليست أبداً العوامل الوحيدة المحددة للنتيجة، إذ ثمة قوى طبيعية لا تبالي، وظروف غير منظورة تتدخل، ويكون لها الكلمة النهائية. وكلما كان المصير أشد أهمية كانت كلمتها بالنسبة للأحداث المقبلة أعظم»[11].

ويبدو أن ديوي يركز كثيراً على هذه اللحظة التاريخية التي تم فيها تقسيم المعرفة البشرية إلى نظرية وعملية، بحيث تم الرفع من شأن النظر والحط من شأن العمل، لأن هذه القسمة

تعد السمة الأساسية التي رافقت المعرفة البشرية منذ نشوء هذه المعرفة حتى اليوم، وهي لم تقسم المعرفة الطبيعية خلال التاريخ الطويل وحسب، بل امتدت القسمة إلى كل أنواع المعرفة البشرية بحيث شملت المعرفة الدينية والفلسفية والأخلاقية، لدرجة أنه يمكن القول إن تاريخ المعرفة البشرية هو تاريخ تقسيمها إلى نظرية وعملية.

ثالثاً: من الثابت إلى المتغير:

إذا أردنا اختصار تاريخ المعرفة البشرية يمكن القول بأنه تاريخ البحث عن المطلق والثابت، والهروب من كل معرفة متغيرة فاسدة. هذا التوجه يشمل كل المجالات المعرفية الدينية والفلسفية والطبيعية والاجتماعية. غير أن ديوي يريد أن يقلب هذا التاريخ رأساً على عقب ويصحح الخطأ التاريخي الذي ارتكبته البشرية، لأن المعرفة اليوم يجب أن تبحث عن «المتغير» وليس عن الثابت، عن العلاقات الجزئية وكيفية تكونها وليس عن التصورات الكلية. غير أن قلب التاريخ يحتاج بشكل أساسي إلى تغيير في الأسس الميتافيزيقية للتفكير والمنهج الذي تتكون بموجبه المعرفة.

فإذا عدنا إلى تاريخ الفلسفة نجد أن طريقتها في البحث تقوم على افتراض وجود عالم عقلي مثالي موجود خلف الوجود الظاهر، والبحث عن الحقيقة في ثنايا ذلك الوجود. وحجة الفلسفة في ذلك أن مجال الوجود المعاش وخبرات الحياة اليومية ومعارفنا العملية والحسية لا تصلح أن تكون مكاناً للحقيقة والمطلق لأن المعرفة المترتبة على هذا المجال هي معرفة متغيرة خادعة وفاسدة لا يمكن للعقل أن يركن إليها عندما يطلب اليقين. فالفلسفة خلال تاريخها الطويل لم تفعل سوى تسويغ القسمة التي نشأت في الحياة الثقافية القديمة بين الحسي والعقلي تسويغاً عقلياً ومنطقياً، حيث قام العقل الفلسفي ببناء موضوعات المعرفة بشكل عقلي نظري بعيداً عن المعرفة الحسية والتجريبية، حتى إن المعرفة الأخيرة تم تأويلها بطريقة عقلية. وهذا يعني أن الفلسفة ليست حدثاً فريداً في تاريخ المعرفة البشرية لأنها لم تقطع مع طرق المعرفة السابقة عليها، كما يدعي بعض مؤرخي الفكر، وإنما كل ما قامت به هو نقلة جزئية ضمن التصور الكلي للكون والحياة، حتى إن تاريخ الفلسفة مملوء بالعبارات التي تزدري المعرفة العملية الحسية وتقدم عالم العمل والحسن على أنه عالم دوني فاسد، فما تاريخ

الفلسفة سوى تاريخ تبجيل الثابت على حساب المتغير والعلمي على حساب العملي والماهية على حساب الخبرة.

إن بحث الفلسفة عن الثابت والمطلق هو الذي أوقعها في حبائل «الصورية» والصورية تعني من جملة ما تعني النظر إلى الحقيقة على أنها «مكتملة ساكنة أعطيت دفعة واحدة»[12].

ومشكلة الصورية أنها تنظر إلى الوجود على أنه سابق على أفعال الملاحظة والتجريب ولا يتأثر بهذه الأفعال لأنه وجود خارج مجال ذلك الفعل ولا يتفاعل معه. هكذا انتهت الفلسفة إلى أن «موضوع المعرفة عبارة عن حقيقة ثابتة وكاملة بذاتها، منعزلة عن فعل البحث الذي لا يشتمل على أي عنصر يحدث التغير»[13]. أما ديوي فإنه لا يرى أي أهمية لهذا الوجود الثابت لأنه وجود وهمي أوجدته القسمة التقليدية بين النظري والعملي، ولا يفتقد بوجود عقل خالص يدرك إدراكاً قبلياً المبادئ الأولى التي يرتد إليها كل شيء، بحيث تصبح الصورة المنطقية منعزلة انعزالاً كاملاً عن المادة وسابقة على البحث في الطبيعة [14].

فمثل هذه الطريقة في التفكير هي التي أدت بنا إلى البحث

عن المبادئ الأولـى داخل العقل وليس في عالم التجربة، وهذا الخطـأ هو الذي أدى بالمنطق التقليدي للبدء بالتصورات الكلية وليس بالأفعال العملية.

فديـوي، إذاً، يريـد مهاجمة الفلسـفة التقليدية فـي عرينها العزيز، وهو المنطق، ليتوصل إلى أن مشـكلة تلك الفلسفة هي الأسـس المنطقيـة الصورية التي تقـف وراء الميتافيزيقيا التي أنشـأتها عن الوجـود. ولذلك نجـده يهاجم الطبيعـة الصورية «للمبـادئ الأولـى» والنظـرة العقلية للمصـادرات والصورة المسـبقة للعمليات المعرفة، ويعتبـر أن مثل هذه الآراء مضللة وغير مؤيدة من قبل العلوم الحديثة.

فالمبادئ المنطقية أو قوانين الفكر (كقانون الهوية أو الثالث المرفوع أو عدم التناقض) ليسـت بمثابة المقدمات الأولى التي نسـتنتج منها قواعد الاسـتدلال وإقامة الحجـج، بل هي مجرد عادات أفعالنا، والعادة عندما تنجح في إنتاج النتائج التي يريدها الفعـل تتحـول إلى قاعـدة أو مبـدأ أو قانون للفعـل، وهذا هو أصـل المبادئ [15] فالمبادئ المنطقية ليسـت بغير «طرائق من السلوك»[16]، نعممها ونسميها عادات.

ولذلك يذهب ديوي إلى أن النشاط الاجتماعي يسبق التفكير في إيجاد قوانين تنظم ذلك النشـاط وتفسـره. ذلك أن الناس «إذ يشغلون أنفسهم بأوجه النشاط الاجتماعي، لا يكونون بادئ ذي بـدء على وعـي بالتبعات التي يتضمنها ذلك النشـاط؛ ومن ثم جـاءت القوانين.... لتضع في نصوص صريحة ما إن قبل ذلك مندسـاً في ثنايا العادات»[17]، فما القوانين سوى إبراز العادات الاجتماعية بصورة نظرية.

وهـذا يعنـي أن ديـوي ينظـر إلـى المنطق علـى أنه علم اجتماعي وثقافي، أكثر مما هو علم عقلي، يتأثر بثقافة الشعوب وعاداتها ومستوى تطور المعرفة فيها. أي أنه علم لا يقف على حالـة ثابتة واحدة – كما هو حال النظرة التقليدية للمنطق – بل يعتبره علماً دائم التقدم يتطور مع تطور المعارف ويتبدل بتبدل طرائقها ومناهجها. فالمنطق تالٍ للعلم وليس سابقاً عليه.

يضـاف إلـى ذلـك أنـه يمكـن رفـض النظـرة التقليديـة للمصـادرات، وهـي الفروض التي يصدر عنهـا البحث، على أنها قبلية أو أولية لأن ديوي يعتبرها منبثقة من «علاقة الوسيلة بغايتها المنشودة»[18]

وخاضعـة «لمحاولات التجارب ومرهونة بالظروف»[19]،

ومستخلصة مما هو متضمن في البحوث التي تبين نجاحها. بحيث أصبحت المصادرة تعني مجرد «صياغة الشروط التي لا مندوحة من استيفائها أثناء الإجراءات التي نتناول بها موضوع بحث معين»[20]، أي مثول الباحث أن يعمل بطريقة معينة.

وديوي لا يكتفي بردم الهوة بين النظري والعملي في ميدان المنطق والفلسفة، بل يحاول الاستفادة من هذه الاستراتيجية وتطبيقها على العلاقة بين المنطق والعلم أيضاً. ففي ميدان العلم يرفض ديوي أي تفرقة بين المنطق والمنهج العلمي، لأن المنطق لم يعد بالنسبة له شروطاً عقلية سابقة على البحث العلمي، وإنما هو شروط يتم الكشف عنها أثناء قيامنا بالبحث ذاته. ولذلك لم يعد من مهمة للمنطق سوى تهذيب التكوينات الفكرية لتبيان إمكان استخدامها في عالم الوجود الفعلي من جهة وصياغة المادة وتطويعها لاستخدام الأفكار عليها من جهة ثانية، بحيث تصبح طريقة عمل المنطق طريقة علمية.

والطريقة العلمية اليوم هي طريقة إجرائية ووسيلة. والطريقة الإجرائية تعني أن «الفكرة لا تكون فكرة إلا إذا صلحت أداة لإجراء تجربة على موقف معين، فنغيره على النحو الذي نريد

؛ على أن الفكرة خلال هذا الإجراء نفسه تتشكل بموضوعها كما تشكله، إذ تزداد مضاء وتهذيباً، فتصبح هي الموقف الجديد معاً معدين للانتفاع بهما في مراحل البحث في المستقبل ؛ هكذا تندمج الفكرة في مجال تطبيقها اندماجاً يزيل كل الفوارق المزعومة بين الفكر النظري والتطبيق العملي»[21]. فالإجرائية اليوم خلّصت الفلسفة من طابعها النظري التجريدي وأدخلتها إلى ميدان النشاط التجريبي والفعلي، كما خلّصت العلم من إمكانية دخول أفكار نظرية إلى ميدانه ليس لها سند تجريب أو إمكانية عملية وفعلية.

وقصد ديوي بالوسيلة هو العلاقة بين الوسيلة وغايتها، إذ لا يجوز أن نرسم لبحوثنا غايات دون أن نأخذ بعين الاعتبار الوسائل الممكنة والعقبات التي تعترض بلوغ الغايات. كما لا يجوز أن نستخدم في وسائلنا عمليات تنتج نتائج مختلفة عن الغاية المرجوة[22]. فديوي يريد أن يستخلص «المعقولية» في البحث والتفكير من واقع العمل العلمي وتجاربه وليس من مبادئ عقلية قبلية كما كان يفعل المنطق والعلم القديمان. وذلك لأن العلاقة بين الوسائل والغايات كانت علاقة غامضة ومبهمة وغير خاضعة لشروط علمية وعملية دقيقة لأن الغايات

الماورائية العليا التي يرسمها الفلاسفة لمذاهبهم لا بد اليوم أن توجه بطريقة وسيلية وإجرائية، لأن عدم تطبيق مثل هذه الطرق هو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الفلسفة والعلم القديمين ليرسما عالماً مثالياً عاطفياً يعج بالأماني العريضة والغايات الخيالية والكائنات المطلقة.

فالبحث عن اليقين اليوم لا بد من أن يدير ظهره لطرق المعرفة التقليدية ليهتم بطرق المعرفة العلمية، وطرق المعرفة العلمية اليوم تؤيد التوجه في البحث عن اليقين من البحث عنه في المطلق والثابت إلى البحث عنه في المتغير. فمهمة العلم الأولى اليوم هي دراسة وتحليل «التغير» Change في مختلف المجالات الفيزيائية والاجتماعية، وذلك من خلال تبيان العلاقات في عمليات التغير. فالفيزياء اليوم تدرس التغيرات التي تطرأ على الذرة وعلم الاجتماع يدرس التغير الذي يطرأ على الأنظمة الاجتماعية [23]، والاقتصاد يدرس التغير الذي يطرأ على الظواهر الاقتصادية والعلاقات التي تقف وراء هذا التغير. أما هدف العلوم من وراء دراسة التغير في الظواهر فهو تفسير الظواهر وفهمها بغية التنبؤ والتحكم بها مستقبلاً.

وهذا يعني أن البحث عن اليقين، أي تصور يحمل للإنسان

الأمــن والطمأنينــة تتيح اليوم من خلال البحــث في المتغيرات وليس من خلال البحث عما هو ثابت ونهائي. فالعلم اليوم حطم التصــور التقليدي للحقيقة من حيث إنهــا ثابتة وكاملة ومنعزلة عــن فعل البحث[24]، بحيث تحول التغير من كونه «أصل جميع شــكوكنا وهمومنا»[25] إلى كونه مصدراً أساســياً يساعدنا على فهــم العالم وتفســيره، وتكــون الحقيقة بوصفها ثابتة لا يســمح بأي تغير أو تنوع قد انتهت وظهرت بدلاً منها الحقيقة النســبية المتنوعة التي يجري البحث عنها وسط المتغيرات.

وهذا ما يفســر اســتبدال العلم المعاصر البحث عن القوانين بالبحــث القديم عن النوع والجواهر. فالقوانين تســعى إلى تحديد العلاقات والترابطات بين التغيرات الحادثة [26]. فالذي يسعى إليه العلم اليوم هو «معرفة ما بين التغيرات من ترابطات وعلاقات، أي القدرة على إدراك أن تغيراً يحدث بحدوث تغير آخر نظيره، فلم يعد العالم اليوم يحاول أن يعرف ويحدد شيئاً ثابتاً وسط التغير الحــادث، بل يحاول أن يصف لنا نظاماً ثابتاً للتغير الجاري، أي يحدد وظيفة التغيرات وآلية عملها [27]. هكذا يصبح اليقين متعلقاً بتنظيم التغير بعد أن كان اليقين المطلق يختص باللامتغير.

ويعــود تحول العلم مــن البحث عن الثابت إلــى البحث في

المتغيـرات، إلا أن تصـور العلـم للكون اليوم لـم يعد تصوراً مغلقـاً ونهائيـاً كما اعتقد العلم القديم، بـل أصبح هذا الكون من وجهـة نظر المنهج العلمي الجديد «غير متناهٍ من حيث الزمان والمـكان، ومعقد من حيـث تركيبه الداخلي تعقيـداً لا نهاية له بقـدر لا نهائيته في مداه. فالكون اليوم كون مفتوح متعدد متكثر لا نسـتطيع أن نحـدده فـي أي صيغة كانـت»[28]. وهذا ما دفع ديوي إلى التساؤل عما إذا كانت كلمة «الكون» تعبر عن العالم المحيـط بنـا أم أننا بحاجة إلى كلمات جديـدة تصف هذا التغير الهائل الذي حدث في معرفتنا لهذا «الكون».

هكذا نجد أن ديوي حاول إقامة بحثه عن اليقين على أسـس علمية وليست فلسفية تأملية. ففلسفة ديوي في النهاية هي فلسفة علميـة، أي حاولـت تبرير ذاتها بالعـودة إلى المنهـج العلمي ونتائج العلم المعاصر. وهذه السمة لا تقتصر على فلسفة ديوي، وأفكارها بالنظريات والإنجازات العلمية المعاصرة، وذلك لكي تحصل على الثقة التي حصل عليها العلم لدى الجمهور.

وإذا كان العلـم المعاصـر انتهـى إلـى تحطيـم المطلقات والثوابـت التي اسـتندت إليها المعرفة التقليديـة، فمن الطبيعي أن يحتفل ديوي بهذا التحول عندما قام بدراسـته لمفهوم اليقين.

فاليـوم لم يعد هناك مطلقات ولا ثوابت لأن المعرفة المعاصرة أصبحت مجـرد بحث في المتغيرات يقوم على أسـاس الخبرة والتجـارب، ولذلـك كان لا بـد مـن تحطيـم التصور الشـائع والتقليـدي عن اليقين وتأسيسـه على أرضية علمية تخرجه من عالم المثاليات والتأملات.

ولذلـك فقد كان ديـوي حريصاً كل الحـرص على إخراج اليقين من عالم القداسـة والمطلقات وتحويله إلى مفهوم بسـيط حياتـي وعملي، بحيث يحصل البشـر علـى اليقين والاطمئنان عندما يعملون ويغيرون في أحوالهم ويحلون مشـاكلهم، وليس عندمـا يطلقون العنان للتأمل العقلي المجرد الذي يشـل قدرتهم علـى تغيير أحوالهم ويحولهم إلى عبيـد لهذه الحياة، في الوقت الذي يشعرون فيه بأنهم امتلكوا هذه الحياة.

فما يميز فلسفة ديوي في النهاية، أنها ليست دعوة إلى العلم وحسـب، بل هـي أيضاً دعوة إلى الفعـل والدخول إلى معترك الحياة، وتترك الطرق التقليدية في التفكير التي تقوم على التأمل والبحـث في المبادئ. فالحياة والتجـارب هي المصدر الحقيقي للعقائد وليس العقل وتأملاته.

***

هوامش ومراجع الكتاب

أولاً – هوامش ومراجع الفصل الأول:

1 – فروم، إريك – سوزوكي، ل.ت: فرويد وبوذا – التصوف البوذي والتحليل النفسي، ترجمة ثائر ديب، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2007، ص 15.

2 – طاهر، علاء: مدرسة فرانكفورت – من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، ص 65.

3 – المرجع نفسه: ص 54.

4 – هابرماس، يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1999، ص 97.

5 – ماركيوز، هربارت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988، ص 115.

6 – هابرماس، يورغن: التقنية والعلم كإيديولوجيا، ص 36.

7 – فروم، إريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، مراجعة وتقديم لطفي فطيم، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب،الكويت، 1989، ص 16.

8 – المرجع نفسه: ص 17.

9 – فروم، إريك – سوزوكي، د.ت: فرويد وبوذا، ص 11.

10 – فـروم، إريك: فرويد، ترجمـة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2008، ص 10.

11 – المرجع نفسه، ص 10.

12 – عبـاس، فيصل: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2005، ص 693.

13 – المرجع نفسه: ص 694.

14 – فروم إريك: فرويد، ص 11.

15 – فروم، إريك: تشـريح التدميرية البشـرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ج1، وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص 25.

16 – المرجع نفسه: ص 36.

17 – المرجع نفسه: ص 55.

18 – المرجع نفسه: ص 55.

19 – المرجع نفسه: ص 55.

20 – المرجع نفسه: ص 57.

21 – المرجع نفسه: ص 57.

22 – المرجع نفسه: ص 61.

23 – المرجع نفسه: ص 57.

24 – المرجع نفسه: ص 62.

25 – المرجع نفسه: ص 52.

26 – المرجع نفسه: ص 37.

27 – المرجع نفسه: ص 37.

28 – المرجع نفسه: ص 37.

29 – المرجع نفسه: ص 37.

30 – المرجع نفسه: ص 37.

31 – المرجع نفسه: ص 91.

32 – المرجع نفسه: ص 90.

33 – المرجع نفسه: ص 90.

34 – المرجع نفسه: ص 91.

35 – المرجع نفسه: ص 127.

36 – المرجع نفسه: ص 93.

37 – المرجع نفسه: ص ص 65 – 96.

38 – المرجع نفسه: ص 38.

39 – المرجع نفسه: ص 38.

40 – المرجع نفسه: ص 133.

41 – المرجع نفسه: ص 135.

42 – المرجع نفسه: ص 136.

43 – المرجع نفسه: ص 136.

44 – المرجع نفسه: ص 146.

45 – فروم، إريك: تشـريح التدميرية البشـرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ج2، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 2006، ص 5.

46 – المرجع نفسه: ص 40.

47 – المرجع نفسه: ص 40.

48 – فروم، إريك: تشريح التدميرية البشرية، ج1، ص 39.

49 – المرجع نفسه: ص 40.

50 – المرجع نفسه: ص 40.

51 – فروم، إريك: تشريح التدميرية البشرية، ج2، ص 96.

52 – المرجع نفسه: ص 144.

53 – المرجع نفسه: ص 146.

54 – المرجع نفسه: ص 145.

55 – المرجع نفسه: ص 145.

56 – المرجع نفسه: ص 145.

57 – المرجع نفسه: ص 146.

58 – المرجع نفسه: ص 147.

59 – المرجع نفسه: ص 148.

60 – فروم، إريك: فرويد، ص 19، وص 27.

ثانياً – هوامش ومراجع الفصل الثاني:

1،2 – فوكـو، ميشـيل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسـيكي،

ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص 511.

3 – فوكو، ميشيل: نظام الخطاب ومقالات أخرى، ترجمة احمد السطاتي – عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988، ص 21.

4 – فوكو، ميشيل: الانهمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص7.

5 – دولوز، جيل: المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص89.

6 – المرجع نفسه: ص 89.

7 – فوكو، ميشيل: «الحقيقة والسلطة» نص حوار أجري معه من قبل م.مونتانا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 1، مركز الإنماء القومي، 1980، ص 132.

8 – المرجع نفسه: ص 132.

9 – فوكو، ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة وتقديم الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص 58.

10 – المرجع نفسه: ص 58.

11 – فوكو، ميشيل: «في السلطة»، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 33، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1985، ص 62.

12 – المرجع نفسه: ص 62.

13 – المرجع نفسه: ص 63.

14 – فوكـو، ميشـيل: إرادة المعرفـة، ترجمة مطاع صفدي – جورج أبي صالح، ص 100.

15 – المرجع نفسه: ص 100.

16 – فوكو، ميشـيل: تاريـخ الجنون في العصر الكلاسـيكي، ص78.

17 – المرجع نفسه: ص 78.

18 – المرجع نفسه: ص 83.

19 – المرجع نفسه: ص 84.

20 – المرجع نفسه: ص 103.

21 – المرجع نفسه: ص 104.

22 – فوكو، ميشيل: «في السلطة»، ص 61.

23 – فوكو، ميشيل: تاريخ الجنون، ص 526.

24 – المرجع نفسه: ص 526.

25 – بغـوره، الـزواوي: مـا بعـد الحداثـة والتنويـر موقـف الأنطولوجيـا التاريخيـة، دار الطليعـة، بيـروت، 2009، ص 121.

26 – فوكو، ميشـيل: «الحقيقة والسـلطة»، نـص حوار، ص 133.

27 – المرجع نفسه: ص 134.

28 – المرجع نفسه: ص 134.

29 – المرجع نفسه: ص 136.

30 – المرجع نفسه: ص 137.

31 – المرجع نفسه: ص 137.

32 – المرجع نفسه: ص 136.

33 – الكبيسي، محمد علي: ميشيل فوكو، دار الفرقد، دمشق، 2008، ص 58.

34 – المرجع نفسه: ص 59.

35 – بغوره، الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير، ص 30.

36 – بغوره، الزواوي: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص 186.

37 – فوكو، ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ص 62.

38 – المرجع نفسه: ص 61.

39 – فوكو، ميشيل: «الحقيقة والسلطة»، نص حوار، ص 135.

40 – المرجع نفسه: ص 135.

41 – المرجع نفسه: ص 136.

42 – المرجع نفسه: ص 137.

43 – المرجع نفسه: ص 136.

47 – المرجع نفسه: ص 136.

44 – فوكو، ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ص 235.

45 – المرجع نفسه: ص 236 – 237.

46 – دريفوس، أوبير – رابينوف، بول: ميشيل فوكو – مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، ص 173.

47 – فوكو، ميشيل: المراقبة والمعاقبة – ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 301.

48 – المرجع نفسه: ص 300.

49 – المرجع نفسه: ص 299.

50 – المرجع نفسه: ص 294.

ثالثاً – هوامش ومراجع الفصل الثالث:

1 – الحاج صالح، رشيد: النظرية المنطقية عند كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008 م.

2 – بوبر، كارل: بؤس الإيديولوجيا – نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، لبنان، 1992، ص 7.

3 – شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 17.

4 – جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 120.

5 – شـرفي، عبـد الكريـم: من فلسـفات التأويل إلـى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 27.

6 – بارة، عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسـفة – نحو مشـروع عقـل تأويلـي، الـدار العربية للعلـوم، منشـورات الاختلاف، الجزائر – بيروت، 2007، ص 182.

7 – جاسبر، دايفيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ص 121.

8 – بارة، عبد الغني: الهيرمينوطيقا الفلسفية، ص 182.

9 – ريكـور، بـول: مـن النص إلـى الفعل – أبحـاث التأويل، ترجمة محمد برادة – حسـان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001، ص61.

10 – شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل، ص 25.

11 – قـاره، نبيهـة: الفلسـفة والتأويل، دار الطليعـة، بيروت، 1998، ص 47.

12 – غادامير، هانس جيورغ: فلسـفة التأويـل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص 37.

13 – المرجع نفسه: ص 37.

14 – المرجع نفسه: ص 38.

15 – أبوزيد، نصر حامد: إشـكاليات القـراءة وآليات التأويل، المركـز الثقافي العربي، بيـروت – الدار البيضاء، 2005، ص 27.

16 – المرجع نفسه: ص 24.

17 – جـوي، ديفيد كورنـز: الحلقة النقديـة – الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقـا الفلسـفية، ترجمة خالدة حامـد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2008، ص 29.

18 – المرجع نفسه: ص 29.

19 – شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل، ص 33.

20 – أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة، ص 29.

21 – المرجع نفسه: ص 28.

22 – المرجع نفسه: ص 28.

23 – المرجع نفسه: ص 28.

24 – ريكور، بول: من النص إلى الفعل، ص69.

25 – غادامير، هانس جيورغ: طرق هايدغر، ترجمة حسـن ناظـم وعلي حاكم صالـح، دار الكتاب الجديـد المتحدة، لبنان، 2007، ص 284.

26 – المرجع نفسه: ص 285.

27 – المرجع نفسه: ص 144.

28 – هايدغـر، مارتـن: كتابات أساسـية – منبـع الأثر الفني، ترجمـة وتحرير إسـماعيل المصدق، المجلـس الأعلى للثقافة، القاهرة،2003، مقدمة المترجم، ص 17.

29 – المرجع نفسه: ص 91.

30 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 25.

31 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 25.

32 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 24.

33 – المرجع نفسه: مقدمة المترجم، ص 26.

34 – المرجع نفسه: ص 84.

35 – المرجع نفسه: ص 84.

36 – أبوزيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة، ص 33.

37 – المرجع نفسه: ص 33.

38 – غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وجورج كتوره، دار أويا، ليبيا، 2007، ص 409.

39 – المرجع نفسه: ص 409.

40 – غادامير، هانس جيورغ: فلسفة التأويل، ص 36.

41 – المرجع نفسه: ص 37.

42 – المرجع نفسه: ص 38.

43 – غادامير، هانس جيورغ: الحقيقة والمنهج، ص 402.

44 – المرجع نفسه: ص ص 418 – 419.

45 – المرجع نفسه: ص 423.

46 – المرجع نفسه: ص 46.

47 – المرجع نفسه: ص 374.

48 – المرجع نفسه: ص 377.

49 – المرجع نفسه: ص 381.

50 – المرجع نفسه: ص 381.

51 – المرجع نفسه: ص 381.

52 – المرجع نفسه: ص 382.

53 – المرجع نفسه: ص 385.

54 – المرجع نفسه: ص 386.

55 – المرجع نفسه: ص 387.

56 – المرجع نفسه: ص 388.

57 – المرجع نفسه: ص 388.

58 – المرجع نفسه: ص 388.

59 – المرجع نفسه: ص 396.

60 – المرجع نفسه: ص 397.

61 – المرجع نفسه: ص 398.

62 – المرجع نفسه: ص ص 365 – 396.

63 – المرجع نفسه: ص 397.

64 – المرجع نفسه: ص 398.

65 – المرجع نفسه: ص 478.

66 – المرجع نفسه: ص 479.

67 – المرجع نفسه: ص 479.

68 – المرجع نفسه: ص 479.

69 – المرجع نفسه: ص 480.

70 – المرجع نفسه: ص 482.

71 – المرجع نفسه: ص 476.

72 – المرجع نفسه: ص 477.

73 – المرجع نفسه: ص 477.

74 – المرجع نفسه: ص 477.

75 – المرجع نفسه: ص 410.

76 – المرجع نفسه: ص 413.

77 – المرجع نفسه: ص 413.

78 – المرجع نفسه: ص 413.

79 – المرجع نفسه: ص 417.

80 – المرجع نفسه: ص 640.

81 – غادامير، هانس جيورغ: «سلطة المعرفة»، ضمن مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار أكوار، سوريا، 2004، ص 166.

82 – المرجع نفسه: ص 166.

83 – المرجع نفسه: ص 168.

84 – المرجع نفسه: ص 167.

85 – المرجع نفسه: ص 168.

86 – ريكور، بول: من النص إلى الفعل، ص 265.

رابعاً – هوامش ومراجع الفصل الرابع:

1 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ترجمة وتقديم أحمد فؤاد

الأهوانيط، دار إحياء الكتب العربية، 1960، ص 32 – 33.

2 – المرجع نفسه: ص 47.

3 – المرجع نفسه: ص 30.

4 – ديوي، جون: الطبيعة البشـرية والسلوك الإنساني، ترجمة وتقديم محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963، ص 216.

5 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ص 27.

6 – المرجع نفسه: ص 36.

7 – المرجع نفسه: ص 64.

8 – المرجع نفسه: ص 57.

9 – المرجع نفسه: ص 29.

10 – المرجع نفسه: ص 29.

11 – المرجع نفسه: ص 31.

12 – الحـاج صالـح، رشـيد: النظرية المنطقية عنـد كارناب، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008 م ص 312.

13 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ص 48.

14 – ديـوي، جـون: المنطـق – نظرية البحـث، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعرفة، مصر، 1960، ص 79.

15 – المرجع نفسه: ص 73.

16 – المرجع نفسه: ص 71.

17 – المرجع نفسه: ص71.

18 – المرجع نفسه: ص 79.

19 – المرجع نفسه: ص 79.

20 – المرجع نفسه: ص 80.

21 – المرجع نفسه: هامش المترجم، ص 77.

22 – المرجع نفسه: ص 61.

23 – اتزيونـي، أمياتي – اتزيوني، إيفـا: التغير الاجتماعي – مصادرة نماذجه – نتائجه، ترجمة محمد أحمد حنونة، مراجعة عبد الكريم ناصيف، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1984.

24 – ديوي، جون: البحث عن اليقين، ص 48.

25 – المرجع نفسه: ص 44.

26 – ديـوي، جـون: تجديد في الفلسـفة، ترجمة أمين مرسـي قنديل، مراجعة زكي نجيـب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص 136.

27 – المرجع نفسه: ص 136.

28 – المرجع نفسه: ص 135.

* * *

المحتويات

- استـــــهلال 5
- الفصل الأول: فلسفة الحروب 11
- الفصل الثاني: السلطة بين المعرفة والسياسة 49
- الفصل الثالث: تأويل التراث 79
- الفصل الرابع: مفهوم اليقين عند ديوي 125