الدكتور زهير الخويلدي

معان فلسفية

اللغة: العربية

الناشر: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية

ردمك :ISBN 9789933444877

تاريخ الإصدار: 01 يناير 2009

الصفحات: 253

قال أبو نصر الفارابي:

"محصول الغافل والمتغافل واحد. لأن الغافل تؤديه الغفلة الى الفساد والمتغافل يؤديه تغافله الى الفساد، فقد اتفقا في المحصول الذي هو الفساد وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه اذا لم يستعمل فيه ما يجب. ولا يضر الغافل ذهنه بما لم يعمل فيه ما يجب لأنهما قد اتفقا بالاضافة وتباينا في العلم والجهل." كتاب فصول منتزعة

استهلال:

الكلي مطلب فلسفي إنساني:

"والكليات منها ما ينحاز كل واحد منها بالحمل على أشخاص ذوات عدد فيحمل عليها وحدها ويكون كل واحد منها محمولا على أشخاص غير الأشخاص التي يحمل عليها الكلي الآخر. ومنها ما يشترك عدة منها في الحمل على أشخاص واحدة بأعيانها".[1]

ما الذي يدفعنا اليوم إلى إعادة البحث في مسألة الكلي بحثا فلسفيا؟ وأي راهنية في تناول هذه المسألة؟ ما المقصود بالكلي؟ وكيف نفهمه؟ هل هو مفهوم مجرد أم حقيقة متعينة؟ هل هو معطى جاهز أم مطلب مكتسب؟ هل هو حاصل جمع الفرد أم ما يصدق على كثيرين؟ كيف نصل إلى الكلي؟ هل عن طريق النظر أم عبر مسلك العمل؟ لكن كيف نردم الهوة التي تفصل بين العلم والأخلاق وبين المعرفة والوجود وبين أحكام الواقع وأحكام القيمة وبين قيم التبادل وقيم الاستعمال من أجل تحصيل الكلي؟ وهل هناك ميادين وسجلات تعبر عن الكلي وتترجمه أكثر من المنطق والتقنية؟ ألا يمكن أن تكون هذه الميادين هي الترجمة والفن والرياضة الأولمبية؟ هل ينبغي على الإنسان اليوم أن ينقذ نفسه من الكلي أم يكرس حياته لتحقيقه على أرض الواقع؟ وإذا كان الإغريق يجهلون الكلي اللامتناهي فهل يعني ذلك أن هذه القيمة هي من إنتاج الثقافة الغربية زمن الحداثة والتنوير أم أنها سبب دخول هذه الثقافة في نفق مظلم ووصولها إلى أفق مسدود؟ أليس الكلي مطلب كل ثقافة بشرية في أي عصر وليس حكرا على أي شعب أو ثقافة؟ ولما كنا زمن العولمة فهل تزايد الاهتمام بالكلي أم تناقص؟ وهل خدمت العولمة الكلي أم أضرت به وساعدت الخصوصيات على البروز على سطح الأحداث من جديد؟ لكن كيف للخصوصي أن يزعم معانقة الكلي والانتشار في العالم؟ أليس تزايد الاهتمام بالكلي يؤدي إلى فقدان الجزئيات وإهمال الخصوصيات؟ هل يجب اليوم أن نعلي من شأن الكلي أم نلقي به عرض الحائط ونبخسه؟ كيف نعلي من شأن الكلي؟

[1] أبو نصر الفارابي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق دار المشرق بيروت 1986 ص61/60

كثيرة هي الدواعي والمبررات التي جعلت من مطلب الكلي مشكلا فلسفيا بامتياز ومنها نذكر ما يلي:

*إذا ما عدنا إلى تاريخ مفهوم الكليuniversel نستنتج أنه ليس ظاهرة جديدة بل ظاهرة قديمة يشهد عليها التواصل بين البشر والتفاعل بين الثقافات عبر عنها مصطلح "كوسموبوليتي" اليوناني الذي يعني المرء الذي يهوى السفر والذي يهتم بالعالم الخارجي للغرباء. ولكن هذا المصطلح خضع للتطور وعرف فترات انتشار وازدهار وفترات كسوف وأفول لذلك بقي متعدد الدلالة وملتبس المعنى تبعا لتغير الظروف وتنوع التجارب وتداخل الأزمنة فهو مجاور لمعاني الكوني cosmique والشاملtotal والعالميmondial والعامgeneral ومناقض لأخرى مثل الجزئيparticulier والخصوصيregional والفرديindividuel.

*من المشاكل التي يثيرها مفهوم الكلي هو التشابه المخادع بينه وبين مفاهيم الكوني والعالمي والشامل والواحد والمطلق والعولمي والكوكبي والإمبراطوري وبالتالي ينبغي أن نتوقف عن اعتبار الكلي تعميما مجردا أو تجميعا للسمات المشتركة بين أشياء مختلفة و"ألا نخلط بين الكلي الحقيقي وبين ماهو مجرد شيء عام أو شائع مشترك" لأن"الكلي في معناه الحقيقي الشامل هو الفكر الذي وصل إلى الوعي البشري"[2] و"العنصر الكلي في الفكرة يجعل من نفسه جزئيا ويضع نفسه مع ضده في مكان واحد يشعر فيه أنه في بيته."

*البحث عن الكلي هو من الأمور المعقدة والمستعصية لأنه يوجد وراء الظواهر المرئية وخلف الأشياء الجزئية وهو مطلب ليس في متناول عامة الناس بل من اختصاص أهل الفطر الفائقة وفي هذا السياق ذكر أرسطو أن:" الحكيم ذلك الذي يملك المعرفة بكليتها... ثم يعد التوصل إلى هذه المعارف الأكثر كلية صعبا جدا لأنها الأكثر بعدا عن الادراكات الحسية...الكلي هو ما ينطبق على كل الحالات ويستحيل إدراكه لأنه ليس شيئا محددا ولا لحظة محددة وإلا ما كان له أن يكون كليا..."

[2] هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة إمام عبد الفتاح إمام بيروت دار الطليعة ص386

*إن تحديد الكلي على أنه ما يصدق على كثيرين يوقعنا في مفارقة تتمثل في أن الكلي يعترف بوجود الكثرة ويقوم بنفيها في نفس الوقت.وآية ذلك أن "الكلي اسم جار في لغة الضاد في كل اسم أدخل عليه الألف واللام ودون أن تكون أداة التعريف،فقولنا أقبل الرجل إذا قصد به رجل معين معروف عند المخاطب فالألف واللام هنا للتعريف.أما إذا كان المقصود ليس رجلا بعينه كان اسم الرجل هنا كليا يشترك في الاندراج تحته كل شخص من أشخاص الرجال "[3].

اللافت للنظر أن الكلي ينقسم إلى ثلاثة:

"قسم توجد فيه شركة بالفعل، كقولنا الإنسان كلي إذا كانت الأشخاص منه موجودة.

قسم توجد فيه الشركة بالقوة، كقولنا الإنسان كلي إذا اتفق أن لم يبق في الوجود إلا شخص واحد.

قسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كقولنا الإله كلي لأن المنع ليس من موضوع اللفظ ومدلوله لأن سبب المنع هو استحالة وجود الهين في العالم"[4].

من هذا المنطلق فان الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه أي هو عبارة عن معنى متحد صالح لأن يشترك فيه كثيرون. وتتوزع الكليات المنطقية التي تصدق على كثير من الأفراد إلى خمسة وهي:الجنس والنوع والفصل والعرضي الخاص والعرضي العام."

*"العلم لا يكون إلا بالكلي ولكن الجزئي هو الموجود"[5] وهنا تبرز فجوة لا يمكن ردمها بين المعرفة والواقع تتمثل في أن الوجود خاضع للكون والفساد وأشيائه معرضة للتغير والصيرورة أما العلم فلا يكون إلا بماهو ثابت وأزلي أي الماهيات والجواهر،وبالتالي لا نستطيع معرفة الواقع للتناقض القائم بين الجزئي الوجودي والكلي المعرفي.

---

[3] أبو حامد الغزالي معيار العلم تحقيق سليمان دنيا القاهرة دار المعارف مصر 1961 ص 337

[4] أبو حامد الغزالي معيار العلم تحقيق سليمان دنيا القاهرة دار المعارف مصر 1961 ص 337

[5] « ce qui est l'objet du sentir c'est l'individuel, mais la perception porte sur l'universel » Aristote, seconde analytiques II, 19, 100a 16

*تعدد الدلالات التي تحمل على الكلى،فهو قد يعني وحدة الجنس البشري كما تتجسد في القيم الكونية المشتركة مثل قيم الحق والخير والجمال أو معايير التكافل والتآزر بين البشر بصرف النظر عن خصوصياتهم وانتمائهم،وقد يعني الكلي إمكانية اللقاء بالآخر كما تتجسد في نشوء فضاء حضاري مشترك يتيح التعايش بين فرقاء اللغة والدين والوطن والعرق،من جهة ثالثة يمكن أن يشير الكلي على مستوى الفرد الشخص إلى من يمارس هويته بصورة مركبة ومن ينفتح على المختلف وهذا ما يعرف بالمواطن الكوني أو الإنسان العالمي وهنا ينبغي أن نميز بين كونية حقوق الإنسان والحريات والثقافة والعلم والأخلاق والديمقراطية وعولمة التقنيات والسوق والإعلام.

*ما سمي في العصر الوسيط بصراع الكليات يعبر عن التباس في وجود الكلي فالاتجاه الواقعي يرى أنه موجود في الأعيان، أما الاتجاه التصوري فيعتبره موجودا في الأذهان،في حين أن الاتجاه الاسمي ينظر إليه على أنه موجود في الألفاظ ويمكن أن نزيد على ذلك بأنه موجود في الكتابة المرقونة، طالما أن أي شيء يوجد في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، مثال ذلك: كتابة إنسان:موجود في الكتابة

لفظ إنسان :موجود في اللسان

سقراط الفرد موجود في الأعيان

حد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود في الأذهان

فالكلي قد يراد به الإنسانية المطلقة الخالية عن كل اعتبار سوى الإنسانية بالنفي والإثبات جميعا." ويقصد أن"فرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الإنسانية"

في هذا الإطار يقول الغزالي:" اعلم أن الكلي اسم مشترك يطلق على معنيين هو: بأحدهما موجود في الأعيان وبالمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان..."[6]

[6] أبو حامد الغزالي معيار العلم تحقيق سليمان دنيا القاهرة دار المعارف مصر 1961 ص 337

*عرف عصر العولمة بأزمة الكلي وتمثلت هذه الأزمة في انشغال الحشد باهتماماتهم الضيقة ومشاغلهم الجزئية وعزوفهم عن التدخل في الشأن العام وانقطاعهم عن طلب الأمور العالية من جهة واختراق الثقافة المعولمة المجال الخاص وهيمنتها على الجوانب الحميمية والشخصية للإنسان من جهة أخرى، وقد عبر هوسرل عن هذه الأزمة عندما أكد أن الفلسفة الغربية وصلت إلى مرحلة الوعي بالذات عندما اهتمت بالكلي وبالتالي بان له مطلب الكلي مطلبا غربيا ارتبط بنشأة الذاتية وتحويل العالم إلى موضوع للتمثل وانتهى به الأمر إلى الرغبة في اكتساح المعمورة ومحو جميع الخصوصيات الأخرى.

من البين أن قدر الفلسفة ارتبط بالبحث عن الكلي باعتباره المطلب الأرفع والمعلوم الأسمى ولكن التحدي الذي ظهر على صعيد الفكر هو حالة التشظي والانهيار الكامل للأنساق والمنظومات وبروز نزعات ريبية ومسلكيات تفكير وتخصص في مجال المعرفة وانفصال العلوم عن الفلسفة، فهل هذا يعني أن الفكر الفلسفي لم يعد يهتم بالكلي بل انحصر بحثه في الجهوي والقطاعي والجزئي؟ ألا يمكن أن نستأنف الحديث عن الكوني على الرغم من تكاثر التطرق إلى الجزئي والخصوصي؟ أليس من الأجدر أن ننظر إلى الإنسان على أنه كلي هذا الزمان بعدما كان الإله هو المعلوم الأسمى لعدة قرون؟ ما المقصود بالكلي الإنساني؟ ألا يجوز لنا أن نتطرق إلى الكلي العلمي على الرغم من تزايد المناهج والنماذج الإرشادية؟ كيف أدى انتصار العلم والتقنية إلى الاعتداء على القيم؟ وهل من المشروع أن نتحدث عن قيم مطلقة في ظل تصاعد أسهم العدمية واللاأدرية في بورصات عالم الحياة؟

إذا أخذنا الكلي في معناه الأنثربولوجي فان البحث في الطبيعة البشرية هو أقدس الأشياء لدى البشر لتميزهم بالعقل والحرية وبالتالي صار"السؤال عن الإنسان: من هو؟ هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة" و"رأينا أننا عندما نسأل:من الإنسان؟ فنحن إنما نريد أن نقول: ماذا يمكن أن يصير الإنسان؟" وبالتالي فان تفكيرنا يغادر الأنا في اتجاه النحن ويتوجه من الذات نحو الأغيار لأن ما يهمنا ليس الإنسان الفرد بعينه بل فكرة الإنسانية جمعاء الحالة في كل فرد.

هذه الأسئلة تدفعنا إلى طرح أسئلة أخرى مثل: هل الإنسانية بماهي إنسانية واحدة أم كثيرة؟ ماهي نظرة الفلسفة القديمة والوسيطة إلى الإنسان؟ كيف جعل

التأويل الفلسفي الحديث الإنسان ذاتا تتمثل العالم؟ لماذا يشترط هيدجر من الإنسان العودة للتفكير في كينونته من جهة كونه حارس الوجود كشرط للوصول إلى معنى الإنسانية ككلي؟ وبالتالي هل نقصد بالكلي الإنساني الذات العارفة التي تجعل من العالم موضوعا لمعرفتها وتنتج من إعمال عقلها وشفافية وعيها يقينها الأول بالوجود؟ أم نقصد به النوع البشري بماهو المجموع المنطقي الذي يضم في داخله معظم الأفراد بوصفهم حيوانات عاقلة؟ لكن لماذا رفض ديكارت فيلسوف الكوجيتو منذ البداية تعريف الإنسان على هذا النحو عندما قال:"ما الإنسان؟ أأقول انه حيوان ناطق؟ كلا بالتأكيد: لأن هذا يقتضي بعدئذ أن أبحث عن معنى حيوان ومعنى عاقل"[7]؟ هل إقحام الجانب الحيواني في تعريف الإنسان هو الذي أربك المشهد؟ لماذا ترجع الصعوبة إلى تعثر كل محاولة تريد أن ترسم حدودا فاصلة بين الإنساني والحيواني في الإنسان؟ ثم ماهو الكلي الإنساني نفسه؟ هل هو الإنسان الكلي أم الكلى المتعين الذي يعلي من نفسه جزئيا ويضع نفسه مع ضده في مكان واحد يشعر فيه أنه في بيته؟ هل هو الإنسان كمفهوم مجرد أم الإنسان كمواطن كوني ينتمي إلى المعمورة بأسرها متجاوزا حدود اللغة والدين والوطن والعرق والثقافة؟

ربما يكون الكلي الأنثربولوجي هو حصيلة العلاقات الجدلية الفاعلة والواعية بين الإنسان والآخرين والعالم كما بين ذلك غرامشي.

كما لا يقتصر مطلب الكلي على السجل الأنثربولوجي باعتباره أفق كل تواصل بشري بل يبرز كذلك في السجل الابستمولوجي الخاص بعلاقة الواقع والحقيقة ويتحقق عبر عملية النمذجة بماهي تنظير عقلي ينحو نحو الاختزالية والتركيبية والدلالية والتداولية، لكن إذا تقصينا الكلي في العلم نصطدم بعدة صعوبات وعراقيل أهمها العوائق الابستيمولوجية التي كونها العلم الحديث بعد الثورة الكبيرة التي دشنها منذ القرن 17 والتي نصبت مجموعة من الأصنام معتبرة إياها مجموعة من مبادئ والحقائق التي لا تناقش مثل الحتمية واليقين والتأسيس والواقع والجوهرانية ولعل تعدد المعقوليات وتنوع المقاربات والتخصصات وبروز معاني جديدة مثل مجال الصلاحية مكان الحقيقة

[7] ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى – التأمل الثاني ترجمة عثمان أمين مكتبة الأنجلو مصرية طبعة1974 ص96

والاحتمال مكان الحتمية والافتراضي مكان الواقعي هو كفيل بأن يزيل مثل هذه العقبات ويدفع عجلة تدبير الكلي نحو مقاصدها المطلوبة.

لقد ترتب عن هذا الفيض المعرفي تشكل اتجاهات علمية ناشئة تؤرخ للقطيعة دون أن تهمل فرضية التواصل وتقول بالانكسار والثورة دون أن تسقط مقولة الاستمرارية والتراكم والعمل الأكاديمي الجماعي الذي يعترف بجهود أجيال عاشت لعدة قرون وبالتالي صار الانتقال من علم قديم إلى علم جديد يتم بالتجاور والتوازي وليس بالإلغاء والإزاحة فقد تواجدت النظرية التموجية إلى جانب النظرية الجسيمية وتظافرت جهودهما من أجل تفسير حركة الضوء وطبيعته دون أن يصطدما ببعضهما البعض ويتنازعا سلطة الحقيقة. نستخلص من ذلك أن الكلي مطلبا ملازما لكل بحث علمي مهما كان تفصيليا وتجزيئيا لأن غاية العقل العلمي في نهاية المطاف هو التنبؤ والتفسير من أجل التحكم في الظواهر والسيطرة على الطبيعة وهذا التلازم واضح للعيان عند أرسطو بقوله:" تعود المعرفة بجميع الأشياء ضرورة إلى من يملك أعلى درجة من العلم الكلي" وعند ديكارت في مفهوم الرياضيات الكلية ونيوتن في قانون الجاذبية الكونية وتصوره للزمان والمكان كمطلقين وعند لبلاص في مبدأ الحتمية الكونية وذكره أن العقل العلمي يضع في نفس الصيغة حركة أكبر المجرات وأصغر الذرات. ولكن التلازم بين الكلي والبحث العلمي يتلاشى مع معايشة العقلانية العلمية أزمة أسس وظهور نظرية المجموعات والهندسات اللاإقليدية في الرياضيات واكتشاف هيزنبرغ مبدأ اللاتعين وحساب الاحتمال وتوصل آينشتاين إلى نظرية النسبية العامة في الفيزياء وتأكيده على تحول كل المواد إلى طاقة في الفيزياء المجهرية.

هنا تظهر مفارقة إذ كيف يمكن أن نتحدث عن الكلي في نظرية تعترف بأن كل شيء نسبي ومحتمل؟ أين يوجد هذا الكلي؟هل في التجربة الفيزيائية أم في العقل الرياضي؟ كيف يمثل مفهوم البراديغم حلا لهذا الإشكال؟ أليس حديث توماس كون عن النماذج الإرشادية بوصفها كليات توجيهية وأفكار ناظمة للعمل العلمي المشتت يمثل توضيحا مناسبا لهذه المعضلة؟ ما المقصود بالنمذجات العلمية ؟ كيف يقع تنزيلها في المستوى الدلالي والتركيبي والتداولي؟ وماهي حدود هذا التنزيل؟

إذا تناولنا في الأخير الكلي من الناحية الأكسيولوجية فان الهوة بين النظر والعمل وتنوع القيم وتبدلها من مجتمع إلى آخر وتباعد الوقائع عن المثل والتصادم بين الأنساق الأخلاقية هو ما يمثل مصدر الاحراجات التي تمنع الفلاسفة من تحديد الكلي العملي حدا جامعا مانعا،ففي المجال الاقتصادي هناك تضارب بين أن يكون العمل فرصة للعقاب والشقاء والاغتراب وبين أن يكون مصدر الثروة وفرصة لانجاز الوعي واستعادة الحرية، أما في المجال السياسي هناك تصادم بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي وبين الغرائز الطبيعية للفرد والمتطلبات الدائمة للدولة وبين أن يكون للفرد حق المواطنة داخل الدولة وأن يكون له حق الحياة وأهلية الانتماء إلى المعمورة كمواطن كوني؟

الإحراج الآخر في مجال الأخلاق هو التوتر بين طلب الخيرات الجزئية والسعي وراء تحصيل الخيرات الكلية أي بين المنفعة والسعادة وبين الالتزام بالواجب والدفاع عن الحرية أما في مجال الفن فالإحراج ناتج عن تردد الفنان بين محاكاة الطبيعة والتزامه بقدرته على الخلق النابع من معانقة الذاتية للمطلق ويصدر كذلك عن الوظيفة المزدوجة للأثر الفني بين التعبير عن حقيقة الوجود وبين التبشير برسالة فكرية تعكس طموحات الجمهور.

إن المشكل الفلسفي المتعلق بالكلي العملي يتمثل في صعوبة تعاليه ومفارقته للنسبية والتغير وعسر إمكانية معانقته للإطلاق والكونية ولهذا انصبت جهود معظم فلاسفة مابعد الميتافيزيقا حول دراسة هذا المشكل قصد استثمار هذه التوترات من أجل إنقاذ الفن من الذوق المسطح والاستيطيقا من الابتذال والعودة إلى الجمال في ذاته كتوازن بين المادة والصورة وتناغم بين النفس والجسد والعمل على تخليص ماهو اتيقي من حبائل الأخلاق وتحييد السياسي الحق عن عنف السلطة وتحرير الاقتصاد من شراكة النجاعة ومبدأ المردودية وكوجيتو البضاعة:أنا أستهلك إذن أنا موجود للوصول إلى الكوجيتو الفاعل: أنا أنتج إذن أنا موجود. لكن الذي يبقى مستعصي عن الفلسفة راهنا هو مشكل آخر الكلي أو الكلي باعتباره آخر، فماهو آخر الإنسان الكلي؟ هل هو الإنسان الفردي الجزئي أم أنه البعد الحيواني في الإنسان؟

المراجع:

أبو نصر الفارابي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق دار المشرق بيروت 1986

أبو حامد الغزالي معيار العلم تحقيق سليمان دنيا القاهرة دار المعارف مصر 1961

ديكارت التأملات في الفلسفة الأولى – التأمل الثاني ترجمة عثمان أمين مكتبة الأنجلو مصرية طبعة1974

هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار الطليعة بيروت لبنان

الأنا مع الآخر وجها لوجه

أو ليفناس فيلسوف الغيرية

" الأنا ليس الكائن الذي يبقى في وجوده هو عينه بل الكائن الذي يرتكز وجوده على التماهي وعلى البحث عن هويته من خلال كل ما يحدث له..."[8]

استهلال:

السؤال الذي استفز الفيلسوف امنيال ليفناس (1995/1906) كثيرا وأثار فيه عدة استفهامات هو تخوفه من وجوده في العالم خاصة وأن هذا الأخير لا يحمل أية جدة ممكنة وينخرط في حياة خالية من الأمل ومعدة بشكل مسبق دون ضمانات استمرارية بقاء.

ان المعطى الذي عزز تخوفه هذا أن لا أحد من المجموع البشري يملك أي نوع من أنواع القدرة على التغيير والاختيار ولذلك لم يكن مشروعه منصبا فقط حول تعويض روحانية المعرفة بروحانية الحب المهددة من قبل اللاعقلانية الطاغية نتيجة هيمنة التقنية وانتصار التصور الوضعي للعلم بل تمحور حول السبل الكفيلة بإيقاظ البشر من سباتهم الدغمائي الذي جعلهم يعتقدون أنهم قادرون في يوم ما على التحكم في الأزمات التي يتعرضون إليها واقتراح الحلول الجذرية لها.

ان القرار الذي اتخذه بالتوجه نحو الفلسفة لم يكن وليد الصدفة بل نتيجة إيمانه الراسخ بأن "الفلسفة هي نفس الثقافة وروح الحضارة التي شكلتنا وجعلت منا نحن ما نحن" بالإضافة إلى تتلمذه على يد مفكرين كبار ومقابلته لأهم الفلاسفة في عصره وخاصة هيدجر وياسبرس ومرسال وبرنشفيك.

بيد أن الشحنة الكبيرة التي دفعته نحو التفكير في عالم الحياة أتته من التراث اليهودي المستنير وخاصة مطالعته لتأويلات حاييم فولوزنار المتحررة للتوراة واعتباره هذا الكتاب "الكلمات الأولى التي ينبغي أن يصرح بها من أجل أن يكون للحياة الإنسانية معنى"،كما تعاطف مع الكتاب والسياسيين الذين واجهوا

[8] Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Kluwer Academic, 1996, p25

الحكم الشمولي سواء الشيوعي أو النازي وحاولوا إيجاد علاقة جديدة مع المستقبل تتميز بسخاء إبداعي بل انه قد انخرط هو نفسه في مشروع مناهضة النازية بكتابته لمقال بلور فيه "بعض الأفكار حول الفلسفة الهتلرية سنة 1934 أين رفض مفهوم الحشد وقاوم سياسة تكبيل الجسد التي تمارسها الدعاية النازية وحملها مسؤولية الاعتداء على قيم الكرامة والحرية الشخصية وقد بدأ يتحسس هنا المشكل الفلسفي المركزي الذي سيرتبط اسمه به ويرفعه إلى صف الفلاسفة الكبار وهو مشكل علاقة الانية بالغيرية.

لكن كيف يتسنى لنا منذ البدء أن نعلن أن ليفناس هو فيلسوف الغيرية؟ ماهي تصوره لعلاقة الانية بالغيرية؟ ومن يحدد الآخر؟ هل المطابق هو الذي يحدد الآخر أم الآخر هو الذي يجعل من المطابق مطابقا لذاته؟ كيف يكون المرء ذاته ويصبح أنا؟ هل عن طريق الوعي أم عن طريق الإرادة؟ هل عن طريق القول أم عن طريق الفعل؟ كيف تطرح هذه الذات ذاتها؟ هل بالانفصال عن العالم والانطواء على ذاتها أم بالانخراط في العالم والانفتاح على الآخر؟ ماهو الآخر؟ ولماذا أصبح الآن مشكلا فلسفيا بامتياز؟ هل هو عدو للذات أم هو عين الذات كآخر؟ من أين ينبع إحساس الذات بالضياع في العالم وباللاحماية من الآخر؟ وماذا تفعل للتغلب على هذا الخطر المتأتي من الآخر؟ كيف يمكن للذات أن تفتك مكانا ما تحت الشمس وتنجز كيانها دون أن تعرض حياة الآخر إلى الخطر؟ ماهو الطريق الجديد الذي انخرط فيه ليفناس وساعده على حل معضلة الانية والغيرية؟ ألا ينبغي أن نتوقف على اعتبار الآخر مجرد شيء ونبدأ في معاملته كشخص ينتمي مثلنا إلى دائرة النوع البشري؟ هل يقدر الحوار على إزالة سوء التفاهم بين الأنا والآخر أم يجب أن نتعدى ذلك نحو المقابلة la rencontre والتلاقي وجها لوجه؟

ماذا تضيف المقابلة إلى الحوار؟ كيف تبدأ الذات في التجلي l'épiphanie للأخر دون تزييف في لحظة المقابلة والتلاقي؟ وألا يفعل الآخر نفس الأمر من خلال الوجه الذي يتيح له فرصة التجلي للذات والكف عن الغربة والانطواء؟ وهل يجوز أن نعتبر الوجه visage الجسر الاتيقي المنشود الذي يربط بين العين والغير؟ لكن عن أي وجه آخر نتحدث؟ وما المقصود بأخر الوجود بالنسبة للذاتl'autre de l'etre والوجود الآخر L'etre autre؟

ما نراهن عليه هو تخطي منطق التنافي والتخاصم وتفكيك قلاع الهويات المتكتمة على ذاتها ومد جسور التواصل والتصافي بين الذوات والأمم من أجل تحقيق مجموعة من التفاهمات وانجاز جملة من التشاركات قصد بناء الهوية الإنسية الكونية المؤهلة لتحمل مسؤولية المحافظة على الحياة الأرضية وتحقيق وصية الاستخلاف والائتمان والتعمير.

1. **التفكير في الأنا من جهة علاقته باللانهائي:**

نشر ليفناس سنة 1934 مقالا بعنوان l'évasion عبر فيه عن رغبته في الخروج من الوجود وذلك لتبينه أن الذات منسحقة من طرف الوجود وبقائها في خدمة النسق ولاكتشافه فظاعة الممارسات اللاانسانية التي يحملها التاريخ إلى الناس، وسبب هذه الفظاعة حسب رأيه هو ما يحمله الإنسان من كره وحقد على الإنسان الآخر وتفشي النزعات العنصرية التي تعتمد على مبادئ الإقصاء والتمركز على الذات واستئصال المخالفين وتصفيتهم جسديا ومعنويا. لذلك حاول ليفناس منذ البداية أن يعطي الإنسانية اللمسة التي تنقصها لكي تصبح إنسانية بحق بحيث تحدث عن الصداقة ونادي بضرورة احترام الآخر والاعتراف بحقوقه والسماح له بالمشاركة ولذلك نظر لإنسانية الإنسان الآخر l'humanisme de l'autre homme .

إن خطأ الإنسانية الغربية الأول هي جعلها العين المرجع الدائم الذي يحدد الغير والغفلة عن النظر إلى الغير على أنه ربما يكون هو الذي يحدد العين، الخطأ الثاني هي أنها اعتبرت الوجود من أجل الله واعتبرت الله من أجل الوجود بينما الله هو منفصلا عن الرغبة بشكل لامتناهي لأنه آخر الوجود أو الوجود الآخر المنفصل.

لذلك يناهض هذا الفيلسوف غير الفلسفي حسب عبارة فرنسوا شاتليه الميتافيزيقا الغربية في معناها الأنتوتيلوجي التي سعت جاهدة إلى دمج كل شيء ضمن دائرة المعرفة الموضوعية السببية وهمشت الذات بماهي كينونة بشرية مستقلة ووقعت في الخلط بين الطبيعة والفكر والتاريخ والبنية ولم تهتم بما أبقته هذه الميتافيزيقا خارجها من مشاكل وقضايا ولم تتناول المواضيع التي أسقطتها من حسابها واستبعدتها مثل الغيرية والجسد والوجه والكرامة.

إن كل واقعة مهما كانت غرابتها وتفاهتها تنتمي إلى مجال الوجود هذا ما أكده ليفناس وكل ما يعزب عن الوجود هو عدم ولا يتعلق الأمر هنا بفعل وجد الذي يعني كان أو كون بل باسم يشير إلى الكائنات والأشياء وماهيتها وما يجعلها هي هي.

إن الفلسفة هي علم الوجود أو أنطولوجيا لا يعزب عنها شيء أي هي نظرية للكلية Totalité أما العلم فهو أثر للعقل ومرتبط بالتقنية ويظهر كتفعيل لمعرفة مسيطرة على الطبيعة. من هذا المنطلق يتحدث ليفناس عن شمولية Totalitarisme العقل ويقصد بهذه العبارة أن المعرفة العقلية هي التي تتحكم في سلوك الذات البشرية وفي حرصنا على أن نفتك مكانا تحت الشمس، انه بالمشاركة في هذا الحدوث للوجود تكون الذات هويتها وتصبح أنا وهذا الجهد من أجل إثبات الذات يمكن أن ينتج عنه عنف وحرب وذلك لتضارب المصالح وتدافع الرغبات واصطدامها ببعض.

ينقد ليفناس الأنطولوجيا التي ترد كل الموجودات إلى الوجود ويقترح ميتافيزيقا جديدة مهمتها التطلع إلى اللانهائي L'infini الذي لا يختزل في غيره ولا يمكن أن يقع احتوائه من أي كلية لاهوتية أو تاريخية كانت.

2- التفكير في الأنا من خلال جسد الآخر:

يبحث ليفناس في مقاله المراوغة عن طريق جديد يسمح للذات الإنسانية من الخروج من غل الوجود الزائف واختراق السلسلة الأكثر صلابة وهو هنا لا يقول شيئا جديدا بخصوص هذا الطريق بل يكتفي بأخذ مسافة نقدية مع أحلام الشاعر ورغبة الرومانسي التي تصطدم مع واقع المجتمع وتحفظات تقاليده. إن هذا الطريق الجديد الذي يسلكه ليفناس لا يحملنا خارج العالم بل يقحمنا في حضن الوجود أي وجودنا الآخر أو آخر وجودناAutrement qu'être.

تساعدنا الفنومنولوجيا على اكتشاف الكيفية التي نمر بها في حياة كل يوم إلى الوجود الذي نحن وهي انجاز حالة من الانفصال Séparation كحدث حقيقي للميلاد وحتى يحافظ هذا الميلاد على مبادأته يلزم أن تدركه الذات في اللحظة التي أنتجها فيها أو عاشته فيه ويسمى ليفناس هذه اللحظة بحدث الحرية وهي

لحظة تفك فيها الذات ارتباطها بالوجود الزائف وتصبح اثنين واحدة في مواجهة أخرى أي أنا مناظر للآخر.

أما الإنسان العامي فهو خاضع لسلسلة الوجود المكبلة مستسلم لمشاعر الضياع والكسل Paresse لأنه يرفض البدء والعزوف عن الاستئناف، انه تردد أمام قدوم الوجود والكف عن استقدامه أو تعب من المستقبل ورضا بالحاضر وهذا التعب والكسل والملل هي من الأمور التي تساعد على إنشاء المستقبل بالنسبة للذات لأنها تبين لها أنها ليست مجرد صفحة تعكس حقيقة الوجود وأن وجودها بيدها وليس مجرد قدر،

أما البدء فانه بعيد أن يكون فرصة لولادة ثانية بل هو حدث ولادة أصلية ولحظة حرة وممتعة تدشن فترة جديدة تنطلق فيها الذات نحو الاعتناء بذاتها وذلك باشتغالها بحراسة ذاتها بذاتها من أجل تحصينها من الخلاء الذي يملئ الأمكنة والضجيج الذي يدوى في الساحات قصد ضخها ةمدها بالإحساس باللاحماية Insécurité.

يسمي ليفناس هذه التجربة المأساوية التي يحس فيها الإنسان أنه تحت رحمة ضربات القدر بتجربة الوجود غير الشخصي أو الوجود العام حيث لا يوجد أي صوت يمكن أن يسمع ولا أية صورة يمكن أن ترى وكأن الذات موجودة في الليل ولا تدري ماذا سيحصل لها فهي لا ترى شيئا ولا تستطيع أن تحرس نفسها وكل من يدعي القدرة على حراسة نفسه فانه يكون الوجود المسلوب من روح الأشخاص.

من هذا المنطلق يصعب على الأنا أن تلمس بأصابعها العمق الغامض للوجود الذي يسمح بظهور الأشياء في الليل طالما أن الوعي مخترق من قبل هذا الضجيج المتصاعد من الساحات العامة ومرتعب من صمت الفضاءات اللامتناهية أين يصعب عليه أن يميز بين الأشياء والأشخاص.

ان الانفصال لا يعني الانطواء على الذات بل التأكيد على استحالة العودة إلى القوقعة والشروع في الاحتكاك بالهذا وتفكيك الشعور بالخطر من لقاء الآخر. ان لحظة الولادة هي منعطف بالنسبة للذات وهي معانقة الوعي للوضوح وانقشاع الظلمة وهي تحصل في الزمن الذي ينبعث فيه الضوء وتشتعل فيه

الشمعة وتشرق الشمس وتتلاشى وضعية بائسة ويدرك أثناءه المرء آخر الدرب...إننا نرى ديمومة الأشياء ومهجة الألفاظ ورائحة العطر ولحن الآلة ونصل إلى الحل النهائي أين يأخذ العالم صورة وتختفي مجهولية الوجود ويقترن الانفصال في الحياة بالشعور بالغبطة كسعادة.

ان "الغبطة وسيلة حياة مثلما كانت الريشة وسيلة كتابة"، وهي لا تدرك إلا بالعودة إلى الذات وعندما يفهم المرء ما يحصل له ويزداد إحساسة بهويته عن طريق انخراط جسدة في عالم الحياة لأن "الجسد ليس ذلك الدخيل الأبدي" الذي يحطم وثبة الفكر الحرة ويعيده إلى شروطه الأرضية كالقبر الذي ينتظره بل هو الأقرب إلي الذات من باقي أشياء العالم والأكثر ألفة والذي يتحكم في مزاجه ونشاطه وحياته النفسية،أليس الجسد هو أساس الإحساس بالهوية "ألا نثبت ذواتنا في هذه الحرارة الفريدة التي تنبثق من جسدنا قبل تفتح الأنا الذي سيدعى التميز عن الجسد؟"[9]

تعرف الحياة بكونها الدلالة الخاصة بالغبطة التي تنتمي إلى مجال الإحساس والجسد وهي ليست انفصالا بالمقارنة مع الكلية بل مصدر الهام ينادي بالتعالي في الداخلية، يقول ليفناس في هذا السياق:"كل غبطة بهذا المعنى هي تغذية،أما الجوع فهو الحاجة والحرمان بامتياز.إن الحياة في... بهذا المعنى ليست مجرد الوعي بما يشغل الحياة.هذه المضامين تعاش:إنها تغذي الحياة.إن المرء يحيا حياته"[10].

يحدث ليفناس منعطفا فكريا يتجاوز به منعطف الحداثة الذي أحدثه ديكارت ويرى أن تصريح ديكارت بكونه شيء يفكر هو في الحقيقة ربط الوجود بالتفكير وفصل الذات عن الواقع المعاش وعن الحياة اليومية لكن ما يثير الإعجاب في الكوجيتو الديكارتي هو لفظ شيء وآيته في ذلك أن الشيء يقطن مكانا ما وله مأوى والوعي بوصفه شيء مفكر لا يخرج عن هذا الوضع فهو شيء متحيز،إن كل من يفكر يرتكز في تجربة تفكيره دائما على قاعدة يجمع

[9] Emmanuel Lévinas, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1997.
[10] Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Kluwer Academic, 1996, p113

نفسه حولها ويصبح سيدا على ما يفكر فيه وهذه القاعدة هي الجسد بوصفه حدث الوعي وحدثانavennement الوجود.

على هذا النحو يجري الجسد انقلابا في علاقة الإنسان بالواقع وفي عالم ذات البين Intersubjectivité طالما أن الوعي يكون عالم الذات عن طريق الجسد دون أن يقوم بتجريده أو يغادره يقول ليفناس في هذا الصدد:" يبدو الجسد دائما وأبدا من أجل أن يكون أكثر من كومة من المادة،إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيرا واقل قليلا من مجموعة أجزائه...الوجه والعينين بوصفها مرايا الروح هي أعضاء التعبير بامتياز. لكن روحانية الجسد لا تقطن قدرته على التعبير عن الداخل.الجسد لا يعبر عن الحدث انه هو نفسه هذا الحدث"[11].

الذات ليست خارج العالم بل متجذرة فيه عن طريق الجسد،إنها في البيت حيث مربض الجسد ومأواه والمأوى ليست القوقعة والعزلة ونهاية الحياة الإنسانية وانغلاقها بل شرطها الضروري وبدايتها،ألم يأتي الأنا إلى العالم داخل البيت وبدأ انطلاقته نحو الوجود من عتبته؟

إن المأوى من حيث هي شقة تنتمي إلى عالم الأشياء ولكنها من حيث هي بيت الإنسان نفسه فانها تجعل العالم الحميمي الذاتي ممكنا ويفيض بالمعنى،انه ليس مكان الوحدة والعزلة بل مجالا لممارسة حق الضيافة والانتظار والاستقبال لجميع زائريه دون تحفظات،انه وجود الجسد وجسد الوجود ومكان لقاء الأنثى وتحول الأنثى إلى وجود بالنسبة للذكر،بعبارة أخرى لم يعد الوجود الأنثوي داخل البيت آخر الوجود أو الوجود الآخر بل يصبح وجود الأنثى هو الشرط الضروري لذكورة الوجود إقبالا وانفتاحا.

3- التفكير في الأنا من خلال الوجه :

"الوجه هو الهوية عينها للكائن"[12]

تدور فلسفة ليفناس في معظمها حول مقولة الآخر كفكرة مركزية تعطي للوجود معنى و يتجلى هذا الآخر من خلال مقولة الوجه الذي يمثل مرآة عاكسة لشخصية الأنا وكينونته.

[11] Emmanuel Lévinas, De l'Existence à l'Existant p117- p124
[12] Emmanuel Lévinas, Entre nous p43- P44

انه ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها في تأسيس علاقة ذات البين ترتكز على فكرة اللاتناهي من جهة مناظرة الأنا للآخر وتبادلهما المسؤولية من أجل المحافظة على الحياة على الأرض. وتلعب اللغة دورا أساسيا في العلاقة بين الأنا والآخر فهي تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل المعارف والمعلومات بينهم وتحقق التواصل بين جميع الفرقاء لأنه حتى في حالة اندلاع النزاع والصراع بين مجموعة من الأطراف فان اللغة تظل في قلب الأحداث وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات من أجل الوصول إلى تسويات ظرفية واتفاقات ترضي الجميع وتبلور السلم الاجتماعي.

يقول ليفناس في هذا الشأن:" يمكن أن نسمي حوارا هذه المقابلة التي يدخل عبرها المتحاورون إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة.ويمكن أن نسمي اجتماعية وحدة أشكال الوعي المتعددة الداخلة في عين الفكر"[13].

ربما يكون هذا الحوار قادرا على إيقاف النزاع وتحييد العنف وإرجاع الناس إلى طبيعتهم العاقلة وتمكينهم من السيطرة على أهوائهم وتثقيف طبيعتهم العدوانية وتكوين الحقيقة عن طريق الإجماع Unanimité.

من هذا المنطلق يصل ليفناس بين الحوار والمحايثة حيث تظل الذات ملتصقة بذاتها ومنهمكة في الاعتناء بوجودها ويربط بين إثبات الذات والانفتاح على الآخر واحترامه أين يحدد المطابق le même الآخر L'autre ويحدد الآخر بدوره المطابق لكن ليفناس ينبهنا إلى أن وراء كل اقتناع convaincre توجد غلبةvaincre وهيمنة وقهر وبالتالي يبرز خطر العنف مجددا في علاقات ذات البين relations inter-subjectives وبالتالي ثمة تخوف من اعتبار الآخر كمجرد شيء وموضوعا للرغبة وأداة للاستعمال وهناك احتراز من أن ينظر إليه الأنا على أنه ضدا وعدوا ومزاحما يجب إزاحته والقضاء عليه.

يتجاوز فلاسفة الحوار هذه المعضلة بتأكيدهم أن لحن الأصوات وشذى المعاني المتبادلة وليس دلالة الكلمات هي التي تصنع هذه العلاقة المتكافئة وأن شكل العلاقة التي تنجزها اللغة هي علاقة أنا – أنت وليس شكل العلاقة أنا-هو

[13] Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée p216-p217

إذ عندما يتكلم كائنان بشريان ويستعمل كلاهما لغة التخاطب فان الأنا يتوجه إلى الآخر ويقول له أنت قبل أن يبدأ في الحديث عن نفسه وفي هذا التوجه نحو الآخر بالحديث خروج عن النرجسية الفارغة واعتراف بالآخر واحترام له كطرف حقيقي في الحديث.

يقول ليفناس في هذا الأمر:" أن نتحدث مع الآخر هو في نفس الوقت أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا،فالآخر هنا ليس فقط معروفا بل وأيضا مرحبا به، ليس فقط مسمى بل وأيضا مدعو من طرفنا.أنا لا أفكر في كل ماهو بالنسبة إلي فقط بل وأيضا وفي الآن نفسه أفكر في كل ماهو بالنسبة إليه".[14]

العلاقة الشرعية بين الأنا والآخر هي إذن مقابلة Rencontre وتقتضي هذه المقابلة المحافظة على المسافة والبقاء في حالة الانفصال بين الطرفين لأنه بمجرد أن أتعلق بما يقوله عني أو يتعلق هو بما أقوله عنه فان الاتصال يتحول إلى ذوبان وانمحاء والمقابلة تتحول إلى علاقة تطابق بين الأنا والآخر وبالتالي لم يعد هناك لا أنا ولا آخر بل مجرد شيء واحد هو المثيل Même أو المطابق Identique .

إن المقابلة تجرى عندما يتم احترام المسافة التي تفصل بين الطرفين وتسمح لهما بالتواجد معا والعيش سويا والمسافة الضرورية ليست مسافة مكانية بل مسافة زمنية وثقافية وتاريخية وهي غير قابلة للتذليل والاجتياز لأنها هي التي تسمح للغيرية بالوجود عند الطرفين.

نعثر على خاصيات الحوار المتعالي في علاقة الترابط بين الأنا والأنت لكونها علاقة اتيقية متعادلة وهذه هي صورة الحوار المتعالي أو التعالي بالحوار من أجل إتاحة الفرصة للأنا لكي يقابل الآخر وللآخر من أجل مقابلة الأنا دون أحكام مسقطة ودون برمجة مسبقة.

بيد أنه ثمة تخوف من أن علاقة الترابط يمكن أن تمحي الغيرية وتفسخ الخاصية التقابلية للطرفين لأن"المقابلة الحقيقية تحدث بين كائنات لا تعرف بعضها البعض"،لإزالة هذا التخوف يقترح ليفناس أن تكون العلاقة بين ذات البين علاقة تناظر وتقابل أين يكون كل واحد في خدمة الآخر وليس علاقة

[14] Emmanuel Lévinas, Difficile liberté p19- 20

تنازع أو تطابق لأن التنازع بل وحتى التطابق يؤدي إلى انتفاء أحد الطرفين والقضاء بالتالي على العلاقة وتنعدم شروط المقابلة ووضعية الحوار.

إن الحوار يتضمن كلاما أرسله إلى الآخر وردا من الآخر يرسله إلي،انه يفترض الانخراط في لعبة تبادل للرسائل بين الباث والمتقبل وهو يوقظ عندنا روح المسؤولية لأنه ينبغي أن يجد كلانا ماهو مرسل إليه من نداء ولا أحد بإمكانه أن يعوضنا في ذلك لأن الكلام موجه إلينا وليس لأحد آخر.

إن الحوار يخرج المرء من وحدته الصماء الفارغة أي من أنانته solopcisme ويقحمه ضمن الكلية التي هي نتيجة إجماع المتحاورين على الحقيقة وهي ليست تطابق بين العقل والواقع بل رفع المتحاورين للغطاء عن أسرار الواقع لرؤية وجهه الحقيقي طالما أن العلاقة أنا-أنت هي مكان حدوث الاتيقا وطالما أن الأنا أثناء مقابلتها بالآخر تأخذ بعين الاعتبار الكل أو تطمح إلى أن تتكلم باسم الكل ولا تكتفي بالكلام عن الفردي الجزئي.

يتراوح وجود الذات بين الاستقالة والارتماء في الوهم بالانطواء في النوم من أجل الحلم بعالم آخر أفضل ولكن ليفناس يرفض هذا الحل ويعتبره جزءا من شجاعة الانتحار أين تسقط الذات بين حبائل الهيمنة خوفا من الموت أو رعبا من تجربة الهناك.

يبحث هذا الفيلسوف عن النسيج الذي يشد الذات إلى الوجود في قلب المحايثة وفي اليومي أين تتواجد عبر الصور وعن طريق فعل السكن وتشعر بالغبطة حين ينفتح أفق الجسد على جدة أصيلة. لذلك السبب نجده يقول:" إن اختراق قوقعة العزلة هو وحده الذي يسمح لنا بالنفاذ إلى آخر الوجود بطريقة مغايرة عنه".[15]

علاوة على ذلك يؤكد ليفناس على الدور الاتيقي للوجه في العلاقة التناظرية بين الذات والغير لأنه عندما تتوجه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على التو معرفة من تكون وتفهم ماذا تريد وتقول لها ما تنتظره منها ولن يتسنى لها تحقيق هذه المقابلة إلا بمنحها وجهها وبالتعرف على وجه الذات الأخرى،في هذه العلاقة أي أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط أمام فهم ومعرفة بل

[15] Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence p13

أمام وجه لوجه face à face و"الوجه يحدثني ومن هنا يستدعيني إلى علاقة دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن"[16].

لكن تبادل الكلام هو أكثر من تبادل المعارف لأن هذا الشخص الذي يكلمني لا أفكر فيه كما هو بل أتحدث إليه فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا دائما وأبدا بالنسبة إليه وتجعله حاضرا دائما بالنسبة إلي ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل. لقد تحدثت إليه وتحدث هو إلي وبالتالي أهمل الوجود الجزئي الذي يخصه وانخرط في الكلي.

عندئذ يكون الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع عندما يلتقي بغيره ألا يعبر له عن سعادته بهذا اللقاء أو سخطه وامتعاضه الشديد ويتميز اللقاء عن المعرفة بكونه يوجه إلى الآخر تحية وسلاما ويترجم موقفا إنسانيا وليس مجرد لقاء تعارف لأنه عندما أتحدث مع غيري فان الأمر لا يتعلق بتبادل الكلام معه بل باستدعائه واستضافته. هنا ليس الآخر هو الذي يفرض على الأنا هيمنته بل ذاك الذي يحافظ على نفسه ويتماسك في خارجيته انه الشخص الذي يتحدث إليه الأنا ويوجد خارجه والذي يستمد مرجعيته من ذاته وليس هو فقط موضوع الحديث أو ذاك المشار إليه بالبنان ويسمى الهو.

يتدخل الوجه بطريقة حاسمة في انفتاح الانية على الغيرية وفي تحول الغيرية إلى شرط إمكان إثبات الانية لأن الآخر عبر وجهه يظهر للأنا في خارجيته وغرابته وتميزه،" انه من خلال الوجه يتجلى الآخر للأنا" بل إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك وجها ويتميز عن الآخرين بوجهه بينما الأشياء والكائنات الأخرى ليس لها وجها ولا تتميز عن بعضها البعض بهذه الخاصية لأن لها نفس الملامح والصفات وبالتالي يكون الوجه خاصية إنسانية أو لا يكون.

إن تجلي وجه الآخر للأنا يتم عبر النظرة والنظرة ليست مجرد الرؤية الحسية بل التمعن والتحديق والإبصار لأنه كما يقول هيدجر:"ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر في ما نراه" والوجه ليس مجرد الجبهة والأنف والفم والعينين والوجنتين بل هو بصمة الشخصية ورمزها العلني وأكثر الملامح مجلبة

[16] Emmanuel Lévinas, totalité et infini p216

للانتباه وكما يقول ليفناس:" دلالة الوجه تكمن في البعد الجديد الذي يفتحه في إدراك الوجود"[17].

المقصود هنا أننا نحن موضوع الإدراك بحكم الاختلافات في الوجه والتي تعطينا كيفيات تميزنا ويتحدد الوجه بمجموعة من الخصائص مثل النقاء الأصلي والمقاومة اللامتناهية والخارجية الجذرية والبراءة والعري، فالتجلي كوجه ليس انكشافا لعالم باطني بل خارجية الوجه هي هنا ما لا يمكن إخفائه والاضطلاع به وتحملها،إنها من الآن فصاعدا تقدم نحو اللانهائي والبرانية الجذرية،فالآخر ليس له أن يعبر ويظهر إلا عن طريق وجهه والوجه هو بالتحديد هذا الظهور الاستثنائي للذات بذاتها.

ان تجلي وجه الأنا للآخر هو زيارة الآخر عن طريق وجهه المختلف وبالتالي يفتح الوجه نوافذ الذات للزائرين ويسمح لها بزيارة الآخرين عبر وجوههم وهكذا يدخل الوجه إلى عالمنا عبر حقل غريب والإنسان الغريب يأتي إلينا من الخارج منفصلا عبر وجهه المتجلي ويعترف ليفناس أن:"دلالة الوجه في تجرده هو في معناه اللغوي خارق للعادة وخارج كل نظام وخارج كل عادة"[18].

إن المحاور يطرح نفسه في مواجهة الآخر دون أن تعني المواجهة صداقة وحسن ضيافة ودون أن تكون النظرة المصوبة نحو الوجه هي نظرة معرفة وإدراك فحسب بل قد تكون نظرة حقد وازدراء أو نظرة حب واحترام، وبالتالي ينبغي أن نتوقف عن معاملة الآخر كموضوع حتى نستطيع أن نراه على حقيقته ونقابله مقابلة حقيقية.

في هذا المعنى يقول ليفناس:"إن أحسن طريقة لمقابلة غيرنا لا تتطلب ملاحظة لون عينيه" لأن التفرج على وجه الآخر يشترط التحلي بالاتيقا والتسلح بالبعض من الاحتشام والحياء ولأننا عندما نرى لون عيني الآخر فإننا لا نكون في علاقة اجتماعية مع آخرنا بل في علاقة عاطفية شعورية. في الواقع يوجد أسلوبان من أجل اعتبار وجه الآخر:

[17] Emmanuel Lévinas, Difficile liberté p20
[18] Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme p51- p52

- العلاقة مع الوجه يحددها الإدراك المعرفي أين يقع الهيمنة على الوجه عن طريق الرؤية مثل الهيمنة على أي موضوع آخر.
- العلاقة مع الوجه هي علاقة اتيقية تسمح بإنقاذ خارجيته الجذرية أين يوجد الآخر برمته قبالة الذات دون موانع أو تحفظات.

يتوقف الدخول الاتيقي في الآخر على حركة فتح الأبواب والنوافذ الخاصة بالذات من أجل استضافة وحسن استقبال الآخر والوجه من خلال استقامته وصفائه ومقاومته هو ميدان هذا الانفتاح، لكن تأكيد أفقه واستقامته لا تعني صراحة الآخر وإخلاصه بل تتحقق في الحركة التي يظهر بها الوجه قبالة الآخر دون تردد.

من جهة ثانية يرفض الوجه كل تملك ويند عن كل موضعة ويتنطع عن كل اختزال ويقاوم الوحدة في القراءة والتنميط في الصورة وصفاؤه ونقاؤه وبراءة جلده وعريه كلها شهادات على فرادته وتميزه كما أن المقاومة التي ينخرط فيها لا يستمدها من سلطة خارجية يخضع لها بل يأخذها من تحرره من كل نظرة اختزالية طالما أن الوجه هو ما لا يمكن تلخيصه ووصفه وصفا شافيا،يشير ليفيناس الى امكانية تعرض الوجه الى الضرب والتشوهيه ولكنه يرى أن ذلك لا يؤدي ضرورة الى إخضاعه واستعباده سوى عندما يقع الاختيار على القتل والسحق كحل جذري. لكن إذا كان الموت ممكنا فان القتل مستحيلا أخلاقيا،انه ليس أبدا نصرا بل إرادة يائسة تختزل الآخر الذي يتحدى رغبتنا في شهوة القتل،هذا الآخر هو الوجود الوحيد الذي نشتهي قتله عندما تتعارض القوة التي تضربه على وجهه مع مقاومته وامتناعه عن الموت الذي يمثل النظرة نفسها نحو الوجه. هنا يتعالى الآخر على وجود القوة الموجهة ضده نحو لامتناهي الوجه وهذا اللامتناهي هو الذي يفتت القوة الغاشمة المسلطة عليه بمقاومته اللامتناهية للقتل.

فلسفة ليفناس هي فلسفة اللامتناهي وهذا الأخير لا نحصل عليه بعد امتحان المعرفة التي تحاول فهم الواقع وليس مجرد نقيض للمتناهي بل هو الأفق الذي يتعالى على كل معرفة وهو كذلك رغبة في المطلق وليس مجرد حاجة تنبع من الذات لأن رغبة الإنسان تتعلق دائما بلامتناهي نابع من وجود لا ينقصه شيء ولذلك يظهر الآخر في هذه العلاقة كشيء مرغوب فيه.

فكرة اللامتناهي تتعلق بتجربة الغيرية وبالعلاقة مع الآخر بوصفها علاقة اجتماعية تتمثل في الاصطدام مع وجود خارجي بإطلاق،لاتناهي هذا الوجود لا يمكن أن يحتوى الآخر ويضمن ويكون هذه الخارجية التي تظهر في المقاومة المطلقة التي يبديها الوجه ضد كل موضعة.

يقول في هذا السياق ليفناس:" من المؤكد أن الآخر يمنح نفسه لكل قدراتي ويقع تحت حيلي وجرائمي ويقاوم بكل قواه ومصادره غير المتوقعة حريته الخاصة... توجد خارجيته الحقيقية في نظرته التي تمنعني عن كل غزو. تتكون هنا علاقة مع مقاومة كبيرة مع الآخر المطلق، مع المقاومة الاتيقية..."[19]

إن الوجه الذي يستدعيني ويوجهني ويدعوني إلى تحمل مسؤولية لا متناهية تجاه الآخر هو وجه عار ومجرد وملامحه مكشوفة ولا يخفي أي سر ورائه فهو موجود خارج عالم الظواهر وكل ما فيه قد ظهر منه،يضع الوجه الذات في علاقة تناظر موازية للآخر وهذا الآخر ليس مجرد مرآة عاكسة ترى فيها الذات ذاتها بل هو كذلك ثقب في عالم الذات يترك بصماته وآثاره عندما يمر من أمامها وتنفتح عليه كما يقول ليفناس:"إن الوجه ليلمع داخل أثر الآخر"[20]

ينبغي أن يتخلى الآخر في علاقة المرور عن الرغبة في رؤية ومعرفة الذات،يجب أن يرضى فقط بوضع المرور الذي هو رفض لكل ذوبان في المطابق والمثيل والنظير،انه يؤدي زيارة ويشرع في القدوم فيعطل المحايثة دون أن يصمد في التعالي ودون أن يثبت في آفاق العالم. عندئذ يكون الوجه هو داخل أثر الغياب المرتبط بالآخر وليس البتة مقبوضا عليه،أما الأثر فهو يلعب دور العلامة على مرور الآخر قبالة الذات ويتمسك به الوجه ليؤكد مروره.

بينما الآخر هو الذي مر والذي ظل غائبا بإطلاق وغير قابل للإدراك يشهد على قوته ويعبث بنظام وجود الأنا وهو مطالب بالانسحاب حتى لا يتحول إلى رهينة للأنا،يذكرنا الأثر أنه أثناء هذا المرور يتشكل شيئا ما عند مقابلة

[19] Emmanuel Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger p172
[20] Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme p69

الآخر،لقد مر شيء ما والجوهري في مغامرة مروره ليس الوصول إلى المعرفة والتذكر بل الحصول على التعرف أثناء المقابلة.

إن الأثر الذي يظهر في الوجه لحظة مرور الآخر يفتح الأنا على المجهول ويمكنه من الوصول إلى جدة غير متوقعة.

4- مستقبل الأنا هو مجاورة الآخر:

"كل مقابلة تبدأ ببركة متضمنة في كلمة صباح الخير"[21]

ان الغيرية عند ليفناس هي الله والموت والأنثى والحرب وهي الفضاء الرحب الذي ينبغي أن تنمي فيه الذات ذاتها طالما أن الإنسان مدعو على طول وجوده في العالم الذي قذف فيه إلى وضع إمكانياته قيد التنفيذ وذلك بالتفكير في الزمن لا كانحطاط للديمومة بل كعلاقة مع الآخر المطلق الذي يظل غير مفهوم.

من أجل تحقيق هذه الغاية يبحث ليفناس عن الوسيلة التي يستعملها الآخر ليقاوم بها العدم وينتصر في وجوده دون أن يهمل مأساة موته الخاص وحزنه من موت الآخر لذلك يرى الوجود المائت على أنه في نفس الوقت وجود من أجل الموت ووجود ضده وتشبثا بالحياة.

صحيح أن الموت يهدد الذات في وجودها الخاص ولكنها تمتلك الوقت الكافي لإثبات وجودها بالنسبة إلى الآخر وللعثور على المعنى على الرغم من الموت،إن الذات مدعوة لكي تعترض على عنف الموت بالطيبة حيث ينبغي أن يستفيد المرء من خير الآخرين مادام مزال على قيد الحياة. بعبارة أخرى إن الموت يعطي معنى للوقت المتبقي للحياة لكي يكون انهماما بالوجود، خاصة وأن المستقبل المهين عليه السأم من الموت لن يصبح مستقبلي لوحدي بل المستقبل الذي يشاركني فيه الآخر.

يثمن ليفناس مبدأ الأمل الذي صاغه أرنست بلوخ والذي يقوم على القول بأن المستقبل الأصيل هو الذي يجعل الموت أمرا مفهوما ويرتبط بالحب الشديد الذي يعوض الموت. إن ما نسميه حب هو الفعل الذي يتأثر بموت الآخر أكثر من الذات ،انه نتيجة حب الآخر بقوة وليس الضيق من الموت الذي ينتظر الذات.ان الموت هو الخطر الذي يقترب مني كالسر انه إقبالي على الآخر

[21] Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance p109

ومرجعيتي بالنسبة إلى الموت هي حضور الموت في تجربة الغير وكما يقول ليفناس: "أننا نلتقي بالموت في وجه الآخر",[22]

من جهة أخرى يعتبر ليفناس **الأنوثة** هي الآخر بالنسبة إلى الذكورة ويطالب بإعطاء المرأة نفس الحقوق التي ظل يتمتع بها الرجل لوحده ويحتكرها لنفسه لأن المرأة عنده تحوز على نفس الخصائص التي توحدها من جهة كونها إنسان مع الرجل. لكن الأنوثة هي الغيرية الخاصة بالمرأة والتي لا يقدر الرجل على معرفتها حتى عن طريق الحب والزواج.

إن الأنوثة ليست جسد يمكن إدراك حدوده تحت الضوء بل هي خاصية مختفية على الدوام وانطواء على الذات. كما لا يمكن اختزال علاقة الحب في مقابلة بين شخصين مختلفين يطمحان إلى الانصهار في ذات واحدة عبر تقاسم لذة أبدية. ان الأنثى هي مستقبل مفتوح للرجل في هذا الزمن الممزق،إنها طريقة للانعطاء تطل على الوجود وعلى العدم كحرارة متدفقة،إنها هشاشة مطلقة ومعطوبة.

ثمة طريقة أخرى نلتقي بها بالمرأة هي المأوى،المرأة هي مأوى الرجل،كما ينبغي أن يشعر الرجل المرأة بأنوثتها حتى تتفطن إلى رجولته وذلك عن طريق مداعبتها وتمسيح شعرها ولمس جسدها،التمسيح مغامرة ينكشف فيها ماهو متخفي وتوجه نحو اللانهائي، فهو العلاقة المحبذة التي ينبغي أن تنعم بها الأنثى ويقوم بها الرجل حتى يزهر جسدها ويلتهب فؤادها شوقا،انه حركة المحبوب أمام ضعف المحب والغبطة من علاقة الأنثى بالذكر ليست إرضاء الشهوات بل مواجهة المحب لغيرية الأنثى.

إن الذات الرجولية غير قادرة على إمساك هويتها إلا بحصولها على حب من الأنثى والعكس بالعكس إذ يقول ليفناس:" الذات الرجولية لا تقدر على انجاز هويتها إلا باكتشاف غيريتها في الأنثى". إن الشهوة هي انجذاب نحو اللانهائي حيث يجتمع الإحساس بالخارجية ويكون الجسد في علاقة مع من في العالم أين الكل وجود وليس وجود.

[22] Emmanuel Lévinas, la mort et le temps p121

إن"وجه المحب لا يعبر عن السر الذي يدنسه الحب...فهو ما ينفك يعبر..."[23] الوجه يصبح صامتا بالقياس إلى السر المدنس،انه يقودنا نحو الخلاء ويشير إلى العذرية والبراءة الأصلية في حين يرمز العري إلى الإبراز والتجلي والإفصاح عن اللغز.

في الحقيقة يريد المتحابون أن يكونوا وحدهم في العالم لكي يمارسوا الحب دون رقابة ودون ضغط ومستقبل الحب هو ولادة طفل لكن لكي يأتي الطفل لابد من أن يقابل الرجل الآخر من حيث هو أنثى.

الطفل عند ليفناس هو في نفس الوقت إمكانية من الأنا وإمكانية من الآخر،انه يتجاوز قدرة المحب والمحبوب على المستقبل.إن مستقبل العلاقة هو الآخر الطفل وهذه الأبوة هي علاقة مع غيب يظل بأكمله آخر لأن الطفل لا يكون ابني إلا من جهة المولد أما بعد ذلك يصبح غريبا بالنسبة إلي،كما أن الابن ليس البتة ملكي ولا أثري مثلما تكون الأغنية أثرا للفنان فليس مقولات القدرة والمعرفة والملكية هي التي تحدد علاقة الأب بابنه بل تتبلور علاقة خارجية من خلال تجربة الخصوبة التي تسمح لكل واحد أن يكون نفسه ويوجد الآخر في نفس الوقت.

هنا كل واحد هو آخر للآخر والوحدة لا ترتكز على الانتماء إلى نفس النوع بل متعالية على البيولوجيا وتتأسس على المحبة المتبادلة بين الأنا والآخر.يقول ليفناس في هذا السياق:"إن العلاقة مع الآخر تتركني محل تساؤل،تستفزني،تفرغني من نفسي ولا تنفك تفزعني عندما تكتشف فيا منابع جديدة دائما..."[24]إن السؤال الذي يطرح هنا هو التالي: من أين يأتي هذا الثراء السري الموجود في والذي أجهل وجوده والذي لولا مقابلتي مع الآخر ما كنت اكتشفته؟

هناك داخل علاقة الأنا بالآخر إدراك بالرؤية واحتكاك باللمس والتمسيح وهناك أيضا تخاطب باللغة والتواصل عن طريق الصورة. الصورة هي المهيمنة الآن في العلاقات ذات البين لكونها الطريقة المفضلة التي تمثل الأنا

[23] Emmanuel Lévinas, Totalité et Infinie p291
[24] Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme p49

للآخر والتمسيح يتهدده التباس الحب واللذة والتراخي لذلك تبقى لنا اللغة وهي ليست لغة المعارف والعلوم بل لغة الحديث الشفوي والكلام اليومي المتداول.

اللغة تخدم حوار المحايثة أين يقع تبادل حجج لغاية إرساء سلم بين المتحاورين، اذ يرسي الحوار المتبادل عدالة بين المتحاورين داخل علاقة الأنا- الأنت، فهو القول الذي يفتح الباب على الآخر ما وراء حاجز الكلمات من أجل رؤية الأشياء والتواصل مع الذوات للتعرف على حياتها الماضية ومشاريعها المستقبلية وهوياتها التي تتشكل حولا بعد حول.

إن تجلي الوجه الذي يحبذ المناظرة يفتح الأنا على طريق آخر هو طريق الآخر وعوض أن يكتفي الآخر بالتكلم مع الأنا وإرضائه فانه يغرس فيه تخمينا ويزرع فيه الشك ويتركه حائرا مترددا لكن من أين تأتي هذه الصدمة التي تحصل لي عندما أقع ضحية نظرة الآخر؟

إن هوية الأنا هي دون غطاء القول ودون طريقة في أن يوجد بشكل معتاد وتعرض نفسها للآخر كماهي دون تكلف.إن الذات تقترب عن طريق التبادل التي تسمح به اللغة في القول من الآتي بأن تعبر له عن نفسها لأن كما يقول ليفناس:" الواحد يعرض نفسه على الآخر مثل الجلد الذي يعرض نفسه للذي يجرحه." الآخر يكتشف أن الأنا الذي يتكلم ليس أبدا موضوعا منكشفا قبل القول بل يقع التعرف عليه بعد أن تخلى عن جميع دفاعاته ويقع اخراجه من مخبئه.

مهما كان مضمون التبادل وديا أو عشقيا فان الأنا لا يستطيع الهروب من هذا الوضع العاري وبعض الكلمات القوية كفيلة بأن تسلط الضوء على هذا الاقتلاع من جذور الذات الذي يهددها في تعارض تام مع مجهودها في الوجود وحاجتها إلى الإثبات التي تهيمن على وجودها اليومي. لهذا السبب تتردد الذات في فتح بابها وقبول الآخر ببساطة بل إن الآخر يدخل إلى حياة الذات متسللا كالسارق ويدعوها إلى تحمل مسؤولية لا تريدها ولم تبحث عنها لأنها لا تختار الآخر الذي تلتقي به بل كان مصدر ما حصل لها من إزعاج وفوضى.

منذ أن تبدأ الذات في الحديث مع أحدهم فإنها تعرض نفسها عليه فعلا فلا تكون الأنا الذي قرر معرفة السبب في حرية كاملة إذ ينبغي أن تجيبه حتى قبل

أن يطلب منها الآخر ذلك وبالتالي لا أحد يستطيع أن يحرر الذات مما سيأتي إليها بالرغم عنها من الخارج. إن اللغة كقول تحدث انقلابا آخر داخل الذات وعندما يتحدث موجودان فان التبادل يبدأ في لحظة معينة وينطرح بطريقة مستقيمة ثم يتوقف. إن زمن التبادل يتعلق بالحاضر من أجل المستقبل أين ينكشف المعنى تدريجيا والقول يشهد على الزمن بشكل مغاير ويمزق الزمن الخطي للقائل.

إن قدرتي على التحديد الذاتي تتأثر بانفتاحي على الآخر واضطربت نتيجة التبعية تجاه الآخر.مهما كان محاوري فأنا الذي اخترته فجأة،إذ منذ أن أبدأ في الحديث مع أحدهم فاني أعرض نفسي له فلا أكون الأنا الذي قرر معرفة السبب في حرية كاملة،إذ ينبغي علي أن أجيب حتى قبل أن يطلب مني لماذا ؟، لا أحد يستطيع أن يحررني مما سيأتي إلي بالرغم عني من الخارج. إن اللغة كقول تحدث انقلابا آخر داخل الذات. عندما يتحدث موجودان فان التبادل يبدأ في لحظة معينة وينطرح بطريقة مستقيمة ثم يتوقف. زمن التبادل يتعلق بالحاضر من أجل المستقبل أين ينكشف المعنى تدريجيا، إذ يشهد القول على الزمن بشكل مغاير عندما يمزق الإيقاع الخطي للقائل.

أن نتحدث إلى أحدهم هو أن نفتح الباب الذي نحن منغلقون وراءه للانهماك بالوجود.انه لا أحد محروم من هذه المغامرة التي ينكشف معها بعض الضعف البشري. إن الذي يعزف عن الحديث للآخر يحرم نفسه من نجدة الكلمات ومن ثمار النقاش الذي يمكننا من التخلص من معتقداتنا البالية. التحدث إلى الأخر والتوجه نحو والتراسل معه هو الانعطاء له والوجود مع الآخر ومن أجله والمعاناة والتألم من وجوده فبالة الذات.إن الكلام ألم ومعاناة ومكابدة ويتطلب الصبر ويخضع الأنا تحت الامتحان خاصة وأن " الأنا كانت في القول معطية للآخر دون تحفظ"

الأخذ باحتياجات الآخر والاعتناء به هو مجاورته من أجل معالجة أخطائه وإصلاح هفواته عن طريق الهبة والعطاء والبذل وهذا الفعل لن يكون له معنى إلا إذا كانت في شكل انتزاع من الذات بالرغم عن الذات ، وحدها الذات التي تأكل يمكن أن توجد من أجل الآخر، أما الذات الجائعة فإنها لا توجد إلا من أجل قضاء حاجياتها بل بالعكس إنها توجد من أجل أن تنتزع خبز الآخرين من الفم وهذا هو سلواكها العدواني تجاه الإنسانية المنغرسة فيها.لن تكون هناك

دلالة للواحد منا للأخر إلا إذا كنا موجودين من لحم ودم. الإحساس بالآخر لا يمكن التسبب في العطوبية أو التعاطف مع مرض الآخر. ان الجرح بالنسبة إلى الآخر هو انتزاع الخبز من الفم الذي يحرم من الغبطة ويمنعها.

لا يتعلق الأمر هنا بفائض في القيمة بل بإعطاء الآخر الخيرات المعروضة علينا. إن الأنا حسب ليفناس وقع انتهاكه والاعتداء عليه من قبل الآخر في هذه المغامرة المأساوية أين تم لمس الأنا من قبل الآخر.أثناء هذا الاحتكاك يختبر الأنا المجاور الأصيل أو الحسي المباشر وهو الآخر المتجسد في وجوده اليومي. ومهما تعاظم الاحتكاك الذي وقع انجازه فهو لن يبلغ أبدا لحظة الانصهار والوجه لوجه لم يختفي بل أخذ منعرجا مدهشا هو منعرج المجاورة.

إن هذه العلاقة التجاورية التي تسمح بالعيش سويا ليست مجرد قياس للمسافة التي تفصل بين حدين هما الأنا والآخر بل هي الشرط الذي يجعل من الآخر مستقبل للأنا. لكن أن نتقاسم مع الآخر نفس الأفكار والمبادئ ونتعاطى معه نفس العادات والتقاليد ونتعادل في التبادل للمنافع والسلع لا يعني أننا سنقترب منه ضرورة إذا لم نفتح له قلبنا ولم تنتابنا الحيرة من صفاء وجهه. إن الاقتراب ليس حالة نهائية ومحصلة وان المجاورة لا تعني التطابق مع الآخر بل تبقي على المسافة التي تفصل بينهما لأنه" أكثر ما أقترب من الآتي المهتم به أكثر ما أكون بعيدا عنه".

ان غيرية الآخر اللامحتملة تقاوم الأنا إلى ما لانهاية وان ما يقرب الذات من الآخر ليست ما يجمعها به بل ما يجعلها تتحمله في غيريته وما يجعل الآخر يتحمل الذات على الرغم من خارجيتها عنه.

ينبغي أن نتحمل جمعينا مسؤولية تواجدنا معا وعيشنا سويا طالما"أن الاجتماع معه يبدأ من واجبي تجاهه وواجبه تجاهي".

إن القادم الغريب غير المعروف هو الذي يهم الذات قبل كل ادعاء وقبل كل التزام فهو الذي ينظمها دون أن تكون تعرفه. القادم هو الذي يهم الذات ليس لأنه ينتمي إلى نفس النوع الذي تنتمي إليه بل لأنه تحديدا آخر. النحن ليس جمع الأنا ولا الأنا في الجمع بل اللفظ الأنا يعني هاأنذا أو لبيك. يكون الأنا هويته من خلال الحياة في السكن والشغل والتملك والمعرفة وعلاقات الحب،وجوده كمواطن والتزاماته تجاه الثقافة التي يحملها ومدى احترامه للقيم.

ان العلاقة بالآخر تظهر في شكل الحياة مع... وباحترام قيم العيش سويا ليس حسب ما يفترضه القانون بل حسب ما تؤدي اليه مبادىء حسن الجوار. إن الأنا مبتلع من طرف الوجود وفي خدمة النسق وهوية الأنا لا تقول كل شيء عن ذاتيتها فهي متكتمة في وجودها ولا تفصح بسهولة عن سرها والحياة الداخلية للهوية ليست فقط اهتمامها بوجودها بل حائرة أمام وجود الآخر.

إذا كان الأنا هو مصدر قراراته فان عين الذات غيرا لا يمكن أن تكون مثل الأنا بل انفعالية مطلقة.القائل هو عرض للآخر،انه ابن الأب المجهول مثل المخلوق الملحد الذي يجهل دون شك خالقه، والخلق من لاشيء أي اللاشيء ليس العدم بل الخير ما تحت الوجود.

خاتمة:

" إن الحياة الحق مفقودة ولكن نحن موجدون في العالم"[25]

يبين ليفناس في مشروعه الفلسفي أن السياسة تتناقض مع الأخلاق مثلما تتناقض الفلسفة مع التفاهة إذ لاشيء خارج الحرب لأن الحرب لا تظهر الخارجية ولا تحيل إلى الآخر كآخر بل تحطم هوية المطابق وتفكك الهويات.

إن هذا المشروع يظهر كدفاع على الذاتية ولكنه يدركها في مستوى احتجاجها الأناني ضد الكلية ولا يحاول التعرف عليها في قلقها من الموت بل يدركها متأسسة على فكرة اللانهائي.

إن ليفناس ياول انتشار الكائن اليشري من الضياع بالتمييز بين فكرة الكلية وفكرة اللامتناهي والإقرار بأولوية هذه الفكرة على البقية، هنا سيحدثنا ليفناس كيف يتم إنتاج اللامتناهي من علاقة التجاور بين الأنا والآخر، لكن كيف يجذب الجزئي الحقل الذي يلعب فيه إنتاج اللانهائي الذي يظهر الذاتية كاستقبال للآخر وحسن ضيافة؟

انه يستهلك فكرة اللانهائي ويتوجه نحو الخارجية الجذرية، إذ تطمح رغبة الأنا نحو شيء آخر أي نحو الآخر بإطلاق وغيرية الرغبة تتناقض مع هوية تفكير الذات وقدرتها على تملك ذاتها.

[25] Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini p21

يظل الأنا محتويا لذاته حتى عند التقائه بالآخر وتغيره بهذا الالتقاء، إن الانفصال الجذري بين الأنا والآخر غير ممكن لأنه من المستحيل على الأنا أن يتموضع خارج تضايفه مع الآخر،كما أن الغيرية غير ممكنة إلا إذا كان الآخر آخر بحق. إن الأنا ليس موجودا دائما مع نفسه بل يحاول أن يجدد هويته عند كل نقطة يلتقي فيها بالأغيار.

إن الآخر بإطلاق هو آخر الذات ولا يمثل عددا بالنسبة لي والجمعانية التي تجعلني أقول أنت ونحن ليست مجرد جمع للأنا لأن الأنا والأنت ليست هنا أفراد لمفهوم مشترك. إن غياب عنصر هو الذي يجعل الآخر آخرا والغريب هو الحر من كل تقييد وسيطرة وهو الذي يحدث اضطرابا في الذات عند كل مقابلة.

من هذا المنطلق ينتهي ليفناس إلى نتيجة مذهلة تقطع مع الفكر الحديث برمته وهي التالية: **الأنا لا ينتمي إلى نوع وليس له مع الآخر مفهوم مشترك بل نحن أنفسنا الأنا والآخر**.،ماذا تعني هذه النتيجة؟

عين الذات ليس الأنا الذي يغسل يديه من الأخطاء والمآسي التي اقترفها في حق الآخر فقط بل هو الذي يعترف بوجود ما ليس بالنسبة إليه.إن عين الذات موجودة من أجل الآخر دون تحفظ ومنسحبة من ذاتها دائما وأبدا بالرغم عنها لأنها يجب ضرورة أن توجد الآخر داخلها وبين طياتها وإلا لما كانت ذات. إن هوية الأنا ليست ذائبة ومتحللة في الآخر بل تتفكك وتصير عند لقائها أي آخر من أجل أن يعاد بناؤها بشكل آخر.

تتأسس عين الذات بواسطة الآخر وتوجد من أجل الآخر وكما يقول ليفناس:"إني أنا نفسي بواسطة الآخر ومن أجل الآخر"،"إن لفظ الأنا يعني هاأنذا بالإجابة عن الكل للكل"[26] والكل للكل تعني أن كل واحد له وجه يلتقي به الكل دون أقنعة وينظر إليه كماهو في حد ذاته ووحدة إدراك الذات للعالم ليست متأتية من النظرة التي تطال الكل بل من أن الكل هو من شأن الذات.

في نهاية المطاف يغادر ليفناس الكوجيتو الديكارتي الغازي للطبيعة ويدخل إلى الذات هواء جديدا ويقوم بتغذية وجودها أين كفت الروح أن تكون فكرة

[26] Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini p180-181

للجسد لتصبح نداء متواصلا على الآخر من أجل المجيء والتهيؤ لاستقباله واستضافته على أحسن وجه.

ان الاقتراب من الآخر هو مستقبل الأنا ويعكس حرية ارادته وقدرته على الاضطلاع بمسؤولية تقاسم الخير على الأرض.إن الذات الحاضرة تتحمل مسؤولية الإنسان القادم والجيل الآتي لكونها مسؤولة مسؤولية مطلقة تجاه الآخر يقول ليفناس في هذا الموضوع:" أنا لا أعيش في عالم لا يوجد فيه سوى قادم واحد بل هناك دائما وأبدا في العالم ثالث.والعلاقة بالثالث ليست أبدا العيش سويا لأن الثالث وجه وهو ينظر إلي بعيون الآخر"[27] وهذا الآخر ليس أنا آخر بل الآخر في غيريته، لكن كيف تمثل الإحالة على الغيرية الجذرية انفتاحا على القرابة بماهي مسؤولية قصوى تجاه القريب؟

المراجع:

Emmanuel Lévinas ,Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme. Rivages poche, Petite Bibliothèque ,1997 .

Emmanuel Lévinas , Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité , Kluwer Academic , 1996.

Emmanuel Lévinas, De l'Existence à l'Existant, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

Emmanuel Lévinas , Difficile liberté. Essai sur le judaïsme, Albin Michel, 1997 .

[27] Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini p190

Emmanuel Lévinas ,Humanisme de l’autre homme, Fata Morgana , 1972 ..

Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Kluwer Academic, 1996.

Emmanuel Lévinas ,En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger , librairie Philosophique J . Vrin , 2001.

Emmanuel Lévinas , Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre, Grasset, 1991.

Emmanuel Lévinas, Altérité et transcendance, Fata Morgana, 1995.

Emmanuel Lévinas , De Dieu qui vient à l’idée , J. Vrin , Paris , 1982.

تعرف أدغار موران

على طبيعة الطبيعة البشرية ومستقبلها

"إتمام وحدة النوع البشري باحترام تنوعه ليس فقط مجرد فكرة في العمق بل هي فكرة مشروع"[28]

أدغار موران

استهلال:

ربما يكون الفيلسوف اليوم عند أدغار موران Edgar Mourin (مولود عام 1921)المفكر الفرنسي الاشتراكي الذي قاوم النازية والستالينية والصهيونية وناهض الاستعمار الغربي هو جزء من فريق عمل يشتغل على كل الاختصاصات وينتمي إلى دائرة المعارف وجميع العلوم وهذا شيء منطقي وأمر لازم ليس من أجل استيعاب نتائج وكشوفات هذه الحقول والدوائر وتكوين نظرة صائبة عنها بل من أجل إجادة فن الحكم على الأشياء والأشخاص قصد الوصول إلى فهم محايث وأوسع للطبيعة البشرية.

إن المفارقة التي تظهر في مثل هذا الادعاء تكمن في أن الفيلسوف يريد أن يصبح أخصائيا في الشأن الإنساني ولكنه لا يلبث أن يظل مجرد مثقف عمومي يكتفي بالتنسيق بين المعارف التي بلورتها علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب وعلم النفس والإعلامية والاقتصاد والرياضيات والمنطق وهما سياستان مختلفتان جذريا، إذ أن مهنته لا تقتصر على جمع الأفكار بل تتعدى ذلك الى خدمتها واستخدامها كواسطة من أجل الفعل والإصلاح لكن المشكل هنا هو كيف يوفق بين جميع التخصصات والمهام المطلوب منه القيام بها ويؤسس موقفا ذهنيا موحدا حول الإنسان؟

[28] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p39

تطرح المسألة بهذا الشكل: إما أن يكون الفيلسوف أخصائيا وله دراية بكل تفاصيل الحياة التي يشتغل عليها وإما أن ينظر نظرة كلية إلى القضايا المعرفية التي تثار حوله ويحاول أن يركز جهوده على نقاط الالتقاء بين العلوم والترابط بين الاختصاصات ويهتم بالتصورات المشتركة والمعاني الكونية والقيم المطلقة.

عندئذ يحاول أدغار موران عبر مشروعه الضخم الذي سماه المنهج Méthode التخلص من هذه الإمية وتجاوز المراوحة بينها فانه يصل الى اعتقاد في قرارة نفسه أن الحديث عن الشأن الإنساني يتطلب اليوم التطرق إلى جميع النواحي التي تهم مختلف أبعاد التجربة البشرية أي الجوانب التاريخية والبيولوجية والنفسية والثقافية والأسطورية والدينية والاقتصادية.

كما يظل كل من الوهم والمخيال والرمز والخرافة حقائق إنسانية جوهرية تساعد على التعرف على طبيعة الانسان وتساعده على فهمه لنفسه اذا ما عمل على دراستها وإدماجها في أي أنثربولوجيا مستقبلية.

من جهة ثانية يوكل موران الى الفيلسوف مهمة حاسمة في هذه عملية التعرف على طبيعة الطبيعة البشرية وينسب اليه دور قائد الأوركسترا الذي يعمل على استدعاء جميع المعارف من الفيزياء وعلم التشريح المقارن وعلوم الأعصاب إلى الميثولوجيا وديانات الخلاص والسوسيولوجيا والاقتصاد السياسي إلى حقل تجاربه حتى يتثقف منها ويغتني أكثر وحتى تتوفر لديه الخطة الكافية لادماج المفاهيم والمناهج والمواضيع الجديدة في الهيكلية الفلسفية بغية معالجة المشكل الإنسي والتمكن من الربط بين الحدث الجزئي والفكرة الشمولية وتفهم الحي في الحياة والإنساني في الانسانية من خلال فكره المتعقد الذي سماه معرفة المعرفة.

إن الفخ الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ ديكارت حسب موران هو تفضيله الجزئي على الكلي والعمل المخبري المعزول على النظرة الموسوعية والاحتراف على الهواية والذي يظهر بالخصوص في اعتقاده "أن الجزء يمكن أن يفصل عن المجموع بينما هو مجرد عنصر منه" في حين أنه يصعب علينا إعادة إدماج ما كنا قد قطعناه ضمن المجموع سابقا عندما نعزل الجزء عن المجموع بالقطع الاصطناعي عند القيام بالتجريب عليه .

عندما نلاحظ مكانة الإنسان في عالم الحياة وننطلق من كونه كائن حي نستخلص أننا لا نستطيع أن نفكر فيه بمفرده بل نحن مجبرين على الاستعانة بفريق عمل متكامل حيث تتضافر جهود عمال الاختصاصات المختلفة من أجل إضاءة الموضوع الإنساني بطرق مختلفة وحتى يكون التقاء الخبراء التقاءا فاعلا وخصبا وحتى يغادر كل مختص مسطح بحوثه ويتجاوز حدود الدائرة التي يشتغل عليها وينظر إلى ما حوله ويلتفت إلى النتائج التي توصل إليها غيره ويقارنها بنتائجه ويدمج بحوثه ضمن مجمل الثقافة الانسانية.

لعل مرض الحضارة المعاصرة اذن ناتج عن أخطاء العزل والتبسيط والاختزال وربما ترد هذه الأخطاء كلها إلى ما يسميه أدغار موران الذكاء الأعمى L'intelligence aveugle أو الحالة المرضية للمعرفة الانسانية pathologie du savoir، فكيف يكون الذكاء أعمى؟ وأليست المعرفة متعارضة من حيث المبدأ والوظيفة مع المرض؟ وكيف يحولها موران إلى أداة للعلاج؟ ماهي هذه المعرفة الجديدة التي ينادي بها؟

كيف يعتمد عليها لكونها موحدة وناظمة وتنتمي إلى نسق مفتوح وفكر متعقد؟ ماذا يقصد بالفكر المتعقد؟ وكيف يستطيع تجاوز للذكاء الأعمى؟ هل من المشروع أن نتحذث عن الوحدة في التنوع في الوحدة؟

يتمثل رهان موران الأساسي في الاعتراض على لاإنسانية الإنسان المعاصر والبربرية التي أنتجتها العقلانية الأداتية وفي التنظير الى عقلانية متعقدة ومفتوحة تجعل مستقبل بلوغ الإنسان لطبيعته البشرية الحقيقية أمرا ممكنا ومتحققا بالنسبة الى الجميع دون استثناء.

1- الكريزيولوجيا والانحدار نحو المستنقع:

" ضوضاء العالم والأسلحة والنزاعات وأشكال التحرر الزائلة والانقلابية وأشكال الضيق الدائمة والقاسية التي تخترق الجدران تمزق قلبي"[29]

الكريزيولوجيا Crisiologie أو علم الأزمات هو مصطلح نحته موران ليكشف به عن المستنقع الذي وقع فيه البشر في نهاية القرن العشرين نتيجة

[29] Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p23

الحروب والتلوث والتقدم التقني السريع وتكاثر الأمراض وتغير نمط الحياة على الأرض والتهديد الكبير الذي بدأ يلوح في الأفق القريب للتواجد الإنسي على الكوكب،وقد سبقه بول فاليري في ذلك حينما كان قد نبه إلى وجود خطرين يهددان حياة الإنسان هما **الفوضى** و**النظام**، ويعنى بذلك أنه إذا أبقينا على الفوضى المتأتية من عالم التجربة فانه يصعب علينا تمثل العالم الذي نحيا فيه في صورة منسجمة متساوقة وبالتالي يفقد العالم تماسكه ونخبط خبط عشواء ونذهب في كل الاتجاهات ونتيه عن المقصد وإذا نظرنا الى العالم من زاوية منظمة وبواسطة نموذج موحد فان هذا النظام ينمط العقل ويحول الأفكار الى مذاهب وعقائد وان هذه الأخيرة تقولب العالم في صيغ جاهزة كما أن النموذج يقصي التنوع والتعدد والتعقد الظاهر علي العالم الواقعي .

إن **اعتلال الحضارة المعاصرة** سببه تطوير الانسانية العارفة نوعا من الذكاء الأعمى Intelligence aveugle الغافل عن مجموع السياقات التي يندرج فيها وهو فكر أصبح عاجزا عن تصور المجموع لأنه تجزيئي وتبسيطي وغير قادر على إدراك الحقيقة الساطعة التي تقول بأننا نسكن عالما يتواصل فيه الكل مع الكل عبر صيرورة معقدة ومتشابكة من الأفعال المتبادلة.

هكذا نكون حسب موران ضحايا فكر إنساني لم يغادر الحلقة المفرغة للعلم والسياسة والايدولوجيا ومبني على المراوحة بين التنوع الذي ينسى الوحدة والوحدة التي تهمل التنوع .

من هنا فان الإنسان إما أن يكون مختزلا في الطبيعة ويشبه الشامبانزي أي مجرد كائن طبيعي وإما أن يكون كائنا فوق طبيعي ولا يمثل جسمه سوى سندا فضفاضا لروح مصدرها غيبي،بينما الإنسان على مستوى الواقع ليس هذا ولا ذاك وينبغي توجيه النظر إليه من جهة بنية فكرية مغايرة حتى ندرك الوصل بين الجسم والروح والطبيعة والثقافة.

في هذا السياق يقول موران:"إن تحلل الألفاظ الثلاث الفرد/ المجتمع/ النوع يخترق العلاقة الدائمة والمتزامنة.إن المسألة الأساسية هي إذن في البلورة والاستفسار عن هذا الذي اختفى في التحلل وهو العلاقة نفسها"[30].

[30] Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p10

انه من الوهم أن نعتقد أن الخطوط التي تفصل الاختصاصات العلمية التي تدرس الطبيعة بعضها عن بعض هي خطوط واقعية لأننا اليوم رغم استحواذنا على القدرة لم نحصل على المعرفة الحقة بعد ولم ندرك الحكمة التي بحث عنها الأجداد طويلا لأننا وقعنا في التبسيط والاختزالية، فنحن نعتقد أننا نستطيع معرفة مجموع معين بمجرد تصورنا للعناصر التي تكونه وهذا غير صحيح لأن بعض المجاميع هي من التعدد والتعقيد بحيث لا يمكن ردها إلى عدد قليل من العناصر البسيطة ولأن الكل هو دائما أكبر من مجموع عناصره.

ألم يقل ديكارت أنه عندما نواجه مشكلا معقدا نقسمه إلى مجموعة من العناصر الصغيرة حتى يسهل حله؟ وألم يرد عليه باسكال بقوله:" لا نستطيع معرفة الكل إذا لم نعرف الأجزاء ولا نستطيع معرفة الأجزاء إذا لم نعرف الكل"؟

إذ صحيح أن ديكارت صنع شيئا رائعا عندما ميز بين الإنسان والحيوان وبين النفس والجسم من أجل أن يبني موضوعا للعلم الذي يحاول تأسيسه وصحيح أنه سمح لنا أن نتصور الآخر كموضوع حينما اعتبر الجسم آلة تخضع للتجربة وقابل للتثبت من طرف الطب وعلم التشريح والفيزيولوجيا ولكن ليس كل ما قام به فيلسوف الكوجيتو هو صنيعا حسنا لأنه توجد عدة أمور سيئة في مشروعه وأهمها توخيه أسلوب العزل والقطع.

من المعلوم أن منطق القطع والفصل والعزل ليس بمنطق جيد لأن الجزء لا يمكن أن يعزل عن الكل طالما أن الكل لا يمكن تصوره دون الأجزاء التي يتكون منها. لذلك يرى موران أنه كان علي ديكارت أن يعمل على إدماج كل الاكتشافات التجريبية الجزئية المعزولة ضمن نفس السياق وأن يتصور الكل بالاعتماد على هذه الجزئيات، وبالتالي يجب دائما في العلم أن نجتمع ونكون فرق عمل لكي نتقاسم الأدوار ونفكر معا ونتبادل المعلومات، أما منطق القطع بين الإنسان والحيوان فهو غير مسموح به في العلم لأن الحيوان هو حسب البيولوجيين السلالة التي انحدر منها الإنسان والإنسان فيه جانب حيواني لا بأس به ولا يمكن القضاء عليه بل لا نقدر أن نجعل هذا الكائن الأرضي بامتياز كائنا فوق طبيعي يشبه الملاك أو الروح الخالصة.

إننا عندما نستحدم منطق القطع ننتزع الإنسان من الطبيعة أو نعامله كمجرد عنصر طبيعي ، غير أن هذا الصنيع غير لائق وغير ممكن لأن الإنسان ليس حيوانا بطريقة جذرية، فقد كان يمشي مثل الحصان على أربعة ولكنه تطور تدريجيا وانتهى به الأمر إلى أن أصبح منتميا إلى الكائنات التي تمتلك دماغا له حجما لا يستهان به وهذا التطور هو في حد ذاته نقلة نوعية مع عالم الحيوان وتشييد عالم جديد هو عالم الإنسان الذي يؤثثه كائن ينفرد بالتفكير والوعي والكلام أي يتميز بإنتاج الرموز وبالقدرة على إرسال علامات عن طريق الحركات والأصوات.

لكن كيف تحول هذا الفكر من آلة إدراكية بسيطة الى ملكة معقدة؟

2- الفكر المتعقد ولحظة الانبثاق:

" يحاول الفكر المتعقد أن يرى ما يربط الأشياء بعضها ببعض وليس أشكال حضور الأجزاء في الكل فقط بل أيضا حضور الكل في هذه الأجزاء"[31].

إننا لكي ندرس الإنسان دراسة مستفيضة وفي مجموعه ولكي نعيد إدماج هذا الكائن الحي في الطبيعة ملزمون بتبني زاوية نظر الفكر المتعقد Complexe الذي يعبر عن تعقد الواقع ويبحث في تعقد الطبيعة وطبيعة التعقد Complexité ويعطي الكلمة لكل العلماء من جميع التخصصات انطلاقا من البيولوجي وعلماء النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافيا والمناخ إلى علماء الأعصاب والتشريح والوراثة واللغة والاقتصاد والتقنيات الحديثة من أجل دراسة الكون دراسة متكاملة تقترب من الجزئي وتعيد تنظيم الكلي. يقول أدغار موران حول هذا المفهوم:"إنها المعرفة البيولوجية التي استدعت وسمحت بانبثاق منهج التعقدية."[32]ويقصد أن الفكر المتعقد مستنبط من البيولوجيا ومن الظواهر الحية,

اللافت للنظر أن اللفظ الفرنسي Complexe لا يترجم بالمركب أو المعقد لأن المركب له معنى نفسي فرويدي ويدل على وجود عقد مكبوتة في الجانب العميق للجهاز النفسي كما أن المركب هو نتيجة جهد تأليفي من عناصر

[31] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p14
[32] Edgar Mourir la Vie de la Vie Edition du Seuil 1980 p12

مختلفة ذات توقيع كانطي أما ما يريده موران فهو الشيء المتكوثر المتعدد الذي لا يمكن إرجاعه الى قانون أو اختزاله في قاعدة وغير قابل للتبسيط بالاعتماد على مجموعة من العناصر الأولية ولذلك فان الترجمة العربية الأقرب الى المعنى الفرنسي هي التعقد.

إن الشرط الوحيد الذي ينبغي أن يتوفر لكي يقوم الفكر المتعقد بمهمة فهم الطبيعة التعقدية التي يتكون منها الكون هو إصلاح بنى هذا الفكر نفسه لأن الأمر لا يقتصر على ترصيف معلومات متنوعة عن الطبيعة البشرية بل يتعدى ذلك لفهم طبيعة هذه الطبيعة Nature de la nature وإدراك الثقافي في هذا الطبيعي وذلك بإبراز نقاط الوصل والأفكار الناظمة لها جميعا من أجل إدراك لحظات التأنسنHominisation التي شهدها النوع البشري منذ بواكيره الأولى.ألم يرتبط التأنسن Hominisation بانبثاق اللغة والصناعة وبتبادل الرموز والمنتوجات حيث تكونت الثقافة ضمن المسار الطبيعي عندما استقل هذا الكائن عن دوافعه وارتفع عن غرائزه وسمح للتطور أن يأخذ مجراه لكي يتفوق نمط الإنسان العارف Homo Sapiens على نمط الإنسان المنتصب Homo Erectus ؟

لكن إذا كانت الثقافة هي نتيجة نشوء طبيعي فان المرحلة الأخيرة من هذا النشوء لن تكتمل دون وجود هذه الثقافة ومساعدتها للإنسان من أجل المحافظة على قوى التطور الطبيعي وتحفيزها نحو الانطلاق. نحن هنا لم نعد مطالبين بالحديث عن الجسم والروح والنظر إلى الجسم على أنه الجانب الطبيعي والنفس على أنها الجانب الروحي والخوض الجدلي العقيم في العلاقة بينهما بل ينبغي إحداث قطيعة ابستيمولوجية وتحول أنطولوجي حتى نتحدث عن الدماغ بلغة خاصة بالكيمياء والكهرباء ونعبر عن الروح بلغة الكلمات والجمل والأفكار الحيوية لأن الدماغ ينتمي إلى الدائرة البيولوجية والروح إلى الدائرة الثقافية وما يمكن القيام به ليس ضم الدائرتين وصهرهما في دائرة واحدة بل تحقيق التواصل بينهما كدائرتين مستقلتين عبر القيام بإصلاح لبنية الفكر والتأكيد على عملية الانبثاق Emergence بحيث تنبثق الروح من الدماغ،كما أن الروح لا يمكن أن توجد دون وجود الثقافة والدماغ لا يستطيع أن يشتغل دون تأثير الوسط العائلي واللغة الأم والثقافة الاجتماعية والكائن الذي لم

يعرف الثقافة يظل مجرد برعم من الطبيعة ولا يقدر على التأنسن والتطور من الإنسان المنتصب إلى الإنسان العارف.

هكذا نحقق ما يسمى بتبادل الوظائف والخدمات بين الجانب الثقافي للإنسان والجانب الطبيعي العصبي والبيولوجي وإذا لم نهتدي بمفهوم الانبثاق Emergence نظل خاضعين لمنطق القطع الديكارتي الذي جلب الويلات للإنسانية وأساء فهم الطبيعة البشرية بأن تركها في ثنائية لا يمكن رد واحد منها إلى الآخر وهي الامتداد والفكر.

من جهة مقابلة يدخل العالم بوريس سيرلنيك في نقاش مع المفكر موران ويعتبر الانبثاق مرتبطا بالولادة اللغوية وهي ولادة ثانية تأتي بعد الولادة البيولوجية الأولى ويستند في ذلك إلى قولة بول فاليري والتي تفيد أن:"الإنسان يولد أولا وبعد ذلك يولد في الوضع الإنساني" ويفسر منطق العزل والقطع الذي بقي مرتبطا بالمقاربة الديكارتية بكونه ناتج عن حصر تمثل الإنسان لنفسه في الكائن ويرى أن ما يتميز به الإنسان ليس اللغة والذكاء فقط بل كبح التصرف الجنسي وارتكاب المحارم وهي من الحلقات المفقودة عند الكائنات الأخرى،كما أنه يبين أن الإنسان قادر بيولوجيا على تكييف دماغه مع المحيط الذي يحيا فيه ويسمي هذه الظاهرة بالتدعمص Néoténie وهي تدخل المجتمع في تشكيل بنية الدماغ لأن: "الإنسان الذي حرم في وجوده من الغيرية الانسانية لا يقدر على تطوير وعوده الوراثية"[33] فالأطفال الذين ينشؤون بعيدين عن المجتمع لا يقدرون على تطوير موقفهم اللغوي حتى وان ظلوا على قيد الحياة لأعوام طويلة وبالتالي فهم محرومين من الدخول إلى الحظيرة البشرية.

يرد موران على هذا اعتراض سيرلنيك بتأكيده أن الانسانية شهدت عدة ولادات منذ ظهورها على وجه البسيطة وأن ظاهرة الانبثاق Emergence هي التي أنتجت هذه الولادات ويرفض التعريف الذي يرى أن الإنسان ينبثق كطائر المينيرفا من فخذ جوبيتير مع العقل واللغة والصناعة ويقدم تعريفا

[33] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p25

جديدا قوامه أن:"الإنسان قدرة لا تنتهي على الإضافة"[34] ويفسر ظاهرة التدعمص Néoténie بأنها ظاهرة هامة في تطور النوع البشري لأنها أفرزت زيادة معتبرة في حجم الدماغ وأن ظاهرة ارتكاب المحارم لعبت دورا ثقافيا حاسما وسمحت بالاختلاط والزواج بين سلالات مختلفة وينسب للكائن البشري القدرة على التعبير عن كل مراحل الحياة بداية بالطفولة والشباب ونهاية بالكهولة والشيخوخة في نفس المرحلة لأن الأطفال يتكلمون كلام الكبار والشيوخ يعودون أطفالا والكهول مراهقين إذ يقول في هذا السياق:"أتصور في العمق أن كل كائن يمتلك في ذاته بشكل على الأرجح مكبوت كل أزمنة الحياة"[35].

بيد أن الأمر الجلل الذي ينبغي التوقف عنده هنا هو أن موران يفترض وقوع عدة ولادات شهدتها البشرية منذ ظهورها على الأرض وتعميرها الكون،الولادة الأولى حصلت منذ ملايين من الأعوام مع التأنسن حين سكن الإنسان الأرض وآنذاك يزيد حجم دماغه عن دماغ الشامبانزي بـ600 Cm2.

الولادة الثانية حدثت بعد اكتشاف النار واستعمالها لطهي الطعام وربما مع ظهور اللغة التي يمكن أن يكون وجودها قد ساهم في تشكل الانسانية في نوع مستقل عن بقية الكائنات الحية.

أما الولادة الثالثة فكانت مع الإنسان العارف Homo Sapiens في المجتمعات البائدة أين طور الإنسان تقنياته وقدراته على التمثيل الفني وأنتج خياله مجموعة من المعتقدات والأساطير وقد وقع اكتساح الأرض وإخضاعها لنفس النسق الاجتماعي عن طريق مجموعة من القاطفين الصيادين لكن دون الوصول إلى مرحلة الدولة التي تتميز بوجود مؤسسات وتنظيم إداري محكم.

بعد ذلك حصلت الولادة الرابعة بين سبعة آلاف إلى عشرة آلاف من السنوات والتي كانت حاسمة لأنها أفرزت المجتمعات التاريخية بعد زوال المجتمعات البائدة حيث تشكلت المدن والسيادة وبرزت الفلاحة والصناعة والتجارة وطفت

[34] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p26
[35] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p29

على السطح مفاهيم النظام والسلطة والحرب والعبودية والذكاء والديانات الكبرى والفلسفة وكل شيء ذو طبيعة مزدوجة.

ينتهي موران إلى التنظير عن إمكانية حدوث ولادة خامسة جديدة للإنسانية لتجاوز المستنقع المتعفن والأزمة الراهنة التي يتخبط فيهما المخلوق البشري نتيجة التقنية العقلانية واختراق الناس للحدود التي تسمح بها طبائعهم والتي ربما تسمح للكائن البشري من جهة قدرته كمجموعات على التوحد السلمي والتعايش على الأرض.

لكن قبل الحديث عن ولادة جديدة ألا يجدر بنا أن نتساءل: من نحن؟ من نكون؟ هل نحن كائنات بيولوجية أم كائنات عاقلة؟ فما المقصود بالعقل؟وكيف يمكن أن نصف النشاط الذي يقوم به؟هل هو عقلنة أم عقلانية؟ ثم ما الفرق بينها؟

3- من العقلنة المغلقة الى العقلانية المفتوحة:

"العقلنةrationalisation تتمثل في الرغبة في احتواء الحقيقة داخل نسق متساوق وكل حقيقة تتعارض مع هذا النسق المتساوق فيجب حذفها ونسيانها ووضعها جانبا والنظر إليها على أنها وهم أو مظهر"[36]

"العقلانية rationalité هي اللعبة، إنها الحوار الذي لا يقطع بين فكرنا الذي يخلق بنى منطقية ويطبقها على العالم وبين الذي يدخل في حوار مع هذا العالم الواقعي"[37]

يرى موران أنه من الضروري انتظار قدوم نمط جديد من الناس لا يملؤون الفراغ الذي يخلفه اندثار غيرهم بل يبذلون الجهد من أجل تغيير بنية التفكير بالانفتاح على العالم من خلال حركة إقبال وإدبار وبالانخراط في تجربة تعرف واغتناء من الآخر عن طريق المواجهة والنقاش.

ان تحقيق هذا المطلب متوقف على التمييز بين العقلانية Rationalité والعقلنة Rationalisation رغم كونهما تمتلكان نفس المصدر وهو ضرورة

[36] Edgar Morin introduction à la pensée complexe ESF éditeur paris 1990 p94
[37] Edgar Morin introduction à la pensée complexe ESF éditeur paris 1990 p94

صياغة تصور متساوق للواقع الا أن هناك شيء يظل يقاوم ويند عن كل عقلنة وكما يقول شكسبير:"هناك عدة أشياء في السماء والأرض أكثر من تلك التي توجد في كل فلسفتنا وعلمنا"، لهذا يرى أدغار موران أننا:"نقوم بفعل العقلنة لأسباب غير معقولة"[38].

إن الغرب الآن لا يفقه ما يفعل وعقلنته تحولت الى شر مخيف وجنون العقلنة موجود وقائم الذات في كل أروقة المعرفة وأركان الوجود وحقول التجربة الانسانية، فقد سببت الحروب والظلم والاستعمار الدمار والخراب للحياة والعمران والحضارة وعبرت عن همجية الإنسان الصناعي وكل هذا حدث باسم التقانة والعقل والثورة الرقمية.

ان ما يثير الاستغراب حقا ويدعو الى المحاسبة والنقد هو أن الفكر العقلاني يعتقد أنه معقول وأن فكر الغير يهذي وغير معقول، وربما سبب هذا الهذيان هو الاعتقاد في يقينيات وبديهيات ونحن نعلم أن البداهة هي الفخ الكبير الذي ينصب للفكر العقلاني، بينما المطلوب اليوم هو أن نعرف أنه من العقلاني أن نضع حدودا للعقل وأن نملك موقفا متفهما من الغير ونعترف بالبؤس والمآسي التي خلفها الهذيان الإيديولوجي الغربي عند الأغيار ونتقمص مفاهيم التعاطف والشفقة ونتقاسم المعاناة مع هؤلاء الأغيار. ألم موران يقل في هذا السياق:"إني أعرف ماذا يعني لفظ أدرنو "الكلية هي اللاحقيقة" وهي أن نسق يسعى الى احتواء العالم بمنطقه هو عقلانية كاذبة"؟[39]

يرى موران أن عقلانية Auschwitz هي مصنع الموت الكبير ومشروع تحطيمي بامتياز لكل النوع البشري استعملت جميع ما أنتجته البشرية من قوى عقلانية وتقنيات من أجل السيطرة على العواطف والأهواء وتحقيق المصلحة. إن هذا اللاتوازن الدائم بين الانفعالات والذكاء وبين المادة والروح والعقلنة والعقلانية هو منبع كل لاعقلانية حدثت على الكرة الأرضية ومصدر كل رعب وكارثة حصلت للإنسانية، وإذا أردنا أن نخرج من هذه العقلانية الأداتية ونتجاوز مخلفاتها السلبية وانعكاساتها الخطيرة يلزم أن نتوقف عن الادعاء بأن الذكاء يتكون عن طريق إقصاء العواطف لأن عقلنا لا يراقب أبدا عاطفتنا ولا

[38] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p54
[39] Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p19

أهوائنا العميقة وهذه العواطف يمكن أن تسبب الضجيج للذهن وتعكر صفوه من جهة إذا ما أقصيت وهمشت ولكنها من جهة أخرى هي منبع كل ماهو جميل وشاعري في الإنسان ودونها لا يستطيع أي أحد أن يمتلك ذكاء ويروي عطشه في المعرفة ويقوي استعداده للبحث لينجز طبيعته البشرية التي تخصه.

إذا كانت العقلانية تراقب كل شيء وتضعه تحت تصرفها فانه لن يكون هناك أية إضافة وأية إبداعية بالنسبة للنوع البشري،وبالتالي يجب تعديل هذه الآلة العصبية- العقل- التي اقتربت الآن من إنتاج الكذب قبل أن تتعقد الوضعية وتتفاقم الأزمة. عندئذ يجب أن تتم عملية التعديل من الجانبين: أولا من المجتمع وثانيا من قدرتنا الفردية على النقد الذاتي والمراجعة ،انه يجب أن نتعلم مثل التلاميذ الصغار مهارة التعرف على الذات ونعيش من جديد تجربة الاستبطان حتى نقي الفكر من كل مرض يهدد صحته ونبصر أنفسنا من الداخل ونتعلم من جديد تجربة التحضر في الحياة وأن نحيا حضارتنا الى حد الثمالة حتى نرتد نحو التحضر الهمجي.

نحن أمام خطر غامض يحدق بمستقبل الإنسان ويتمثل في النزعة الآلية التي تعامل الحضارة التقنية بها الناس عندما تدفع عقولهم الى الاشتغال مثلما تشتغل الحواسيب بينما هذه الأخيرة تستطيع أن تحصل على ملكات جديدة ولكنها لا تقدر على الحصول على تجارب حية وأحاسيس نبيلة لأنها مجرد آلات لا غير وغير قادرة على تعويض الذات البشرية من جهة كيفيتها ونوعيتها ولا يمكن للناس أن يكونوا حيوانات ذكية مهما حاولوا التشبه بهذه الحواسيب ومهما أثرت هذه الأخيرة في طريقة تفكيرهم ونمط سلوكهم.

إن ما يشكل الخصوصية المدهشة والمأساوية للذات البشرية في الآن نفسه هو أن ينتمي الإنسان الى النوع الوحيد القادر على مخالفة قوانين الطبيعة وأن يعيش حريته التي تند عن كل تحديد لأن دماغنا قادر على أن يجعلنا نحيا في عالم من التمثلات ويحررنا من كل الآليات البيولوجية الضاغطة.

من هنا يدعو أدغار موران الى تبني مفهوم التجاوز Dépassement الهيجلي في العالم الطبيعي البيولوجي لأن ما يقع تجاوزه يتم المحافظة عليه في الحاضر أولا ثم يقع تجاوزه بعد ذلك في المستقبل والتجاوز لا يعني

الإهمال أو الإسقاط من الحساب بل يعني الضم والصهر والجمع والإدماج بالمرور من مستوى أدنى الى مستوى أعلى.

ينبغي ألا ننسى أننا نحمل في داخلنا الخلايا الوراثية الأولى التي ظهرت على سطح الأرض ومن خلال التمازج والاختلاط بين هذه الخلايا وتكاثرها انبثق التعدد والتنوع والاختلاف في الكائنات الحية وقد وقع حدث هام في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين يتمثل في إفلاس مملكة النظام والاعتراف بالفوضى كخاصية تطبع الكون.

انه بعد أن غزت الحتمية العلوم الانسانية ووقع اعتماد نموذج الآلة التي تحكمها قوانين دقيقة في تفسير العلاقات بين ظواهر الطبيعة عاد الفكر البشري القهقرى وانبثق بشكل مفرح في الديناميكا الحرارية والفيزياء المجهرية اللانظام والفوضى واللاتعين وبدأ الحديث عن الضجيج والهيجان في مجال التاريخ واعتبرت الأحداث والظواهر الاجتماعية العارضة تشويهات ذات معنى.

لقد اتضح للجميع أن الأحداث التاريخية العرضية تلعب أدوار رئيسية في التاريخ وقد صار الفكر البشري يتأرجح في حركته بين النظام والفوضى لينتج ما يسمى النظام الفوضوي والفوضى المنظمة متجاوزا التراوح الدغمائي القديم:إما الفوضى المحضة المؤدية الى التحلل التام وإما النظام الصارم المؤدي الى التجمد التام. لكن ألم يؤثر هذا التراوح الدغمائي سلبيا على فهم الذات لنفسها؟ ألم يوقعها في التقوقع والتمركز على الذات باسم أن تنتزع لنفسها موقعا في العالم؟

4- نقد التمركز حول الذات:

"يمكن تعريف الذات بالاعتماد على حدود صورية ولكن الذات الحية ليست إحالة ذاتية الى الفراغ،ليست مركزا للتقدير المجرد أي ثمة دائما إحالة الى الفرد الظاهري ،الكائن الجسدي، الموجود هنا وهناك والبراكسيس الحي..."[40]

[40] Edgar Morin la Vie de la Vie Edition du Seuil 1980 p196

يبدو التمركز حول الذات صفة تلازم الناس في الحضارة المتفوقة وترتبط بالقدرة على قول الأنا للذات فقط دون الاكتراث بالعالم وبالآخرين وتؤدي الى التقوقع والتبسيط والإقصاء والاختزالية ويقترح موران لنقد هذه المركزية الذاتية المرور من الوعي بالتمركز الذاتي الى التفكير الذاتي النقدي وذلك بالاعتراف بالغيرية وبتثمين ظاهرة تكوثر الطبيعة البشرية بأن يقول أنا للأخر ويتضامن مع جميع شرائح المجموعة البشرية.

من هذا المنطلق يرى موران أنه ينبغي على الفيلسوف اليوم أن يمتلك فكرا متعقدا Complexe أي غير مبسط وغير قابل للرد إلى مجموعة من العناصر الأولية وينبغي عليه أيضا أن يدرك أهمية الربط وأن يتقن هذه المهمة ويحسن التنظيم الذاتي بأن يمتلك كل كائن بشري القدرة على التصرف بحرية وإبداع في المحيط الذي يخصه طالما أننا نسكن عالما يتواصل فيه الجميع عن طريق تبادل الفعل والمنفعة.

إذ يجب عليه ان يهتم بعدة علوم وفنون حيث ويدرس الأساطير لكونها إيديولوجيا الراهن ويعتبر السينما الملاذ العقلاني في مجتمع معاصر تغلب عليه التقنيات والتصنيع وينتبه الى أن أزمة الحضارة تعود الى التأثيرات السلبية للثورة التكنولوجية على الحياة الطبيعية بصفة عامة وعلى الإنسان وقيمه بصفة خاصة ويكشف عن التكوثر في الواقع بحيث ينشأ النظام من الفوضى وتنشأ الفوضى من النظام ويشرع في بناء فكر متكوثر يصل الذات البشرية بمحيطها وبيئتها ويؤسس أنثربولوجيا تجد جذورها في تشابك وتضافر العلوم الطبيعية والعلوم الصحيحة الصورية وتدرس الإنسان من جهة كونه كائن بيولوجي وفاعل اجتماعي ومسؤول ايتيقي Ethique.

جواب موران كان مركبا معقدا تماما مثل تركيبية فكره وتعقد الطبيعة البشرية ذاتها:"نحن نحوز على تراث جيني ولكننا نمتلك هذه الجينات التي تمتلكنا"[41] لأن تطور البيولوجيا والهندسة الوراثية والاستنساخ مكننا من الوعي بأن الطبيعة البشرية هي البراديغم المفقود ومن تحديد الخارطة الجينية للبشرية بشكل تقريبي وصرنا أكثر قدرة على التحكم في الجينات الوراثية لكونها تسمح لنا بامتلاك دماغا وروحا في الآن نفسه.

[41] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p30

من جهة أخرى توجد آلية طبيعية تتيح خلط البرامج الوراثية خلطا متنوعا على مستوى الكائنات الحية وإذا أعيد نسخ برنامج وراثي قديم في كائن حي جديد فان هذا البرنامج يسقط في الروتين وسيصاب النوع بالعطوبية وأي تغيير في العوامل البيئية ستجعله يجد صعوبة في التكيف وستكون إمكانية بقائه مهددة أما إذا حاز على برنامج وراثي مختلف ومتنوع فانه سيقوم بانتصارات كبيرة في معركته من أجل الوجود وسيحافظ على بقائه.

من هذا المنطلق فان التنوع كنز الحياة وذخيرة الطبيعة الحية طالما أن 99 % من الكائنات الحية المنحدرة من نفس السلالة قد اختفت وأن الكائنات الناشئة عن اختلاط في البرامج الوراثية ومن التقاء سلالات متباعدة قد استمرت وبالتالي يدفع التنوع الجيني والالتحام الكائن الحي إلى إبداع كائن حي آخر مختلف عنه جينيا وقادر على المحافظة على التكيف مع الظروف المغايرة والمحافظة على بقائه.

عندئذ يرى موران أنه: "ينبغي أن نتوقف فعليا عن النظر إلى الانسانية على أنها شيء معطى وثابت وانما بالأحرى هي منتوج صيرورة مزدوجة دائما"[42].

من جهة أخرى إن الثراء البشري الخارق للعادة هو الجذر المشترك المسمى الطبيعة البشرية الذي تنبثق من خلاله إمكانيات عديدة للتنوع الفردي واللغوي والثقافي وان تصورت الثورة الخضراء أنها تستطيع عقلنة الثقافات توجيه النوع البشري نحو التطابق بانتخاب الجينوم الأفضل فإنها ستفشل فشلا ذريعا وتسبب كارثة للإنسان بما أنها ستسهل عملية شطبه من البقاء ويجب أن نعود مجددا إلى المطالبة بالتنوع الجيني كأمر حيوي لاستمرارية النوع البشري.

إذ يقول صاحب الفكر المتعقد حول هذا الأمر:" أنا لا أدلي بمنهج, إني أنطلق باحثا عن المنهج.ولا أنطلق وفق منهج"[43].

[42] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p28

[43] Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p21

يسلك أدغار موران منهجا جديدا مغايرا للمنهج الصارم القديم الذي خطه كل من ديكارت وبايكون ويتميز الطريق الجديد بأنه سيغرامي متعقد يرتكز على إعادة تعلم التعلم Réapprendre à apprendre من أجل توحيد جهود الانسانية للخروج من المستنقع والبربرية واللاإنسانية التي وقع فيها الإنسان المعاصر.

ان هذا الطريق يضم كل من الفيزياء والبيولوجيا الأنثربولوجيا الاجتماعية ويهدف الى بناء تصور شامل عن الطبيعة البشرية يبرز التداخل بين العضوي الحيوي والفكري الثقافي. وينصح بحسن التعامل مع الدوائر المغلقة والحلقات الفارغة والنظر إليها على ًأنها دوائر مدهشة وذات فائدة لأنها تساعدنا على التفكير والتقدم والفعل لأن" الدائرة ستصبح طريقنا وطريقنا سيصبح لولبي".[44]

المنهج هنا يتناقض مع التصور المنهجي والتقنوي الذي ساد لقرون طويلة وأدى الى إضاعة المعنى والاعتداء على القيم بتركيزه على التفسير السببي والحقيقة الموضوعية وقد خلف أزمة هيكلية وجذرية في المجتمع والثقافة والطبيعة دفعت بالعديد من المفكرين الى التعجيل بضرورة إيجاد نظرية جذرية تستطيع أن تقدم رؤية استراتيجية كفيلة بأن تخرج البشرية من المستنقع المأزوم وتنقذ الحياة من التصحر والوجود من العدم والفكر البشري من مرض التراوح بين النظام والفوضى.

يرفض هذا الفيلسوف المعاصر اذن وجود قوانين طبيعية مستقلة عن تدخل الذات البشرية في صياغة قاموسها وبناء موضوعها نمذجيا بما أن المنهج لا ينفصل عن الموضوع الذي يدرسه وبما أن الإنسان هو كائن يفكر ويحيا ويموت وفق قواعد سلوكية ويخضع للقوانين الطبيعية وأنه لا يمكن معرفته اجتماعيا أو أنثربولوجيا في حالة استبعاد الفيزياء والبيولوجيا بل إن الحياة نفسها ليست سوى ظاهرة بيولوجية تتحدد داخل السياق الفيزيائي والاجتماعي والثقافي والبيولوجي ولقاء هذه الأبعاد الثلاث هو الذي يكون الكل المتعقد الذي ينقل تصورنا عن الهوية المتعقدة.

[44] Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p19

يصرح موران حول هذا الأمر:"" ينبغي فهم أن المجتمع يجب أن يظل منفتحا وغير مكتمل.لا تكون الظواهر في المجتمع المفتوح وحقوق الإنسان فقط بنى فوقية أو ظواهر سنبلية بل مطلب عميق للبشرية"[45].

ان الفكر المعقد هو منهج أو واقعة أكثر منه نظرية أو عقيدة لذلك يميز موران بين العقيدة والنظرية ويرى أن النظرية هي نسق من الأفكار تتغذى من الانفتاح على العالم الخارجي برفض حجج الخصوم أو إدماجها في النسق إن كانت مقنعة ومؤيدة بالتجربة أما العقيدة فهي نظرية مغلقة تعيد تغذية نفسها دون توقف وذلك بالإحالة إلى فكر مؤسسيها ونصوصهم المقدسة وتعيش قرونا بأسرها لإشباعها رغبات وحاجيات مريديها.

ان الفرق بين النظرية والعقيدة يتمثل في أن النظرية تقبل موتها الخاص أو تميت نفسها بنفسها عندما تظهر نظرية جديدة أما العقيدة فإنها تريد أن تظل نصوصها متماثلة وأن تستمر في البقاء لفترة طويلة ولن تنهار الا عندما يتأزم كامل المعمار وتصبح الحاجة إلى استقدام باراديغم جديد أمرا مقضيا.

من هذا المنطلق ينصح موران بأن نحيا بالاعتماد على النظريات وليس على العقائد لأنها مجرد أفكار نؤمن بها وليس لنا بها يقين مطلق بينما يمكن أن نكون على يقين نسبي ببعض النظريات العلمية في الفيزياء والطبيعة ولكن في العلوم الانسانية فان الأمر مختلف ويظل موضع رهان لا غير.

عندئذ ينبغي ألا ننزعج عندما نحس بأننا نحيا مع اللايقين لأن الحياة بأسرها هي سباحة في محيط من اللايقين بواسطة أرخبيل من اليقين،فنحن في مغامرة جماعية مجهولة الهدف والهوية إذ كل واحد منا يحيا مغامرته ومتأكد من حقيقة موته ولكن لا أحد يعرف وجهة التاريخ وجدوى حياته وأسباب حتفه واذا ما أردنا الرد السريع على السأم فانه يجب علينا أن نبحث على الانتماء في الجماعة وأن ننخرط في المشترك بالإقبال على اللعب والشعر والحب والموسيقى.

فهل أن الانسانية تعيش في عصر قد يسمح لها بأن تلتقي بمصيرها وأن تحيا مغامرة مجهولة لا نعلم عاقبتها؟ ألسنا بحاجة إلى اكتشافات جديدة تمكن النوع

[45] Edgar Morin la Vie de la Vie Edition du Seuil 1980 p300

البشري من الانتصار على موته المحايث والتغلب على مروره العرضي في الأرض؟

5- الهوية الكوكبية:

" ان التعقد الفردي يقينا هو كذلك لكونه يسمح بأن نكون موجودين في مركز عالمنا ونضع معها أيضا أهلنا بمعنى أبوينا وصغارنا ومواطني مدينتنا ولكوننا قادرين حتى على التضحية بأنفسنا من أجلهم"[46].

إن الكارثة الكبرى التي يتعرض لها الإنسان اليوم متأتية من التراوح بين ثنائية الفوضى والنظام وكل المخاطر ناتجة عن الحرية اللامحدودة التي قد تؤدي الى إيذاء الآخر وتخليف الضحايا وارتكاب المآثم ولا تنتج ما هو منتظر منها أي الاستقلالية الذاتية والقدرة على المبادرة والخلق،لذلك ينبغي ألا نطلب من الحرية سوى أن تكون العقول حرة تمتلك في داخلها إحساس بالجماعة وإذا كان هذا الإحساس مفقود فان الحرية تتحول الى حرية تحطيمية أكثر منها منتجة وخلاقة.

هذا هو المشكل الذي سيعترض الانسانية في المستقبل اذا ما سعت الى بناء مجتمع مركب ومتعدد الأبعاد لأن مجتمعا معقدا بهذا الشكل ويتمتع فيه الأفراد والمجموعات التي تكونه بحرية كبيرة سيكون دون أدنى شك مجتمع ضعيفا وستعم الفوضى السيئة فيه وذلك لغياب الروابط والقواسم المشترك بين جميع الأطراف.

يجب أن يكون التعقيد Complexité اذن موجودا مع توفر الحد الأدنى من التعايش والاندماج والإحساس بالآخر ودون هذا الشعور بالتعاطف مع الغير والانتماء الى مجموعة سيكون الخراب وتصحير الوجود وتجفيف منابع الحياة من العالم الانساني.

إن ما يميز فكرنا اليوم هو حركة المرور من موضوع الى آخر دون تسلسل منطقي كما تفعل الفراشة عندما تنتقل من زهرة الى أخرى ولذلك نحن مطالبين بالحصول على الحد الأدنى من الروابط والصلات التي تجمع بين الأفكار والمواضيع التي نهتم بها واذا ما أردنا دراسة الذكاء الإنساني فانه من

[46] Edgar Morin introduction à la pensée complexe collection communication et complexité dirigée par Jacques-Antoine Malarewicz ESF éditeur paris 1990 p89

الضروري أن نمر بالذكاء الحيواني لمعرفة نقاط الاستمرارية بين الطرفين ولنفهم حجم القفزة النوعية التي حققتها كل من اللغة والوعي للإنسان بالمقارنة مع الكائنات الحية الأخرى.

يقترح موران تفعيل فضيلة التعاطف بين الذوات كحل للوضعية البائسة التي يمر بها الناس اليوم نتيجة تنامي العوامل المؤدية الى التحطيم والانحلال والتخري. ويحدد التعاطف L'empathie على أنه مسار اتخذ صورة مشروع من أجل تشكيل هوية معينة.

اذ يقول في هذا السياق:"أنا أنفتح على الآخر وأجعل من هذا الآخر يثبت هويته معي"[47], ان التعاطف هو اللحظة التي أحس فيها أني أنت حيث ينفتح الآخر بوجه ما ويكف أن يكون مجرد موضوع يخضع للتفسير والفهم هو شرط إمكان كل تعاطف بين الأنا والآخر والشكل الأنسب الذي تعتمده الذات لتلتقي به ذاتا أخرى،فمثلا عندما أرى الآخر يبكي فاني لا أعرف دلالة ما يفعل بمجرد قيامي تحليل كيميائي لدموعه ولكن عندما أتعاطف معه وأعيش مشكلته وأشعر بالحزن معه أتمكن من فهمه وأستطيع أن أتواصل معه.

انه لا شيء يمكن أن يحدث مستقبلا بخصوص تطهير وجود الإنسان في الكون وتحقيق وظيفة التعمير وتحقيق التعايش بين مختلف الأعراق والمجتمعات دون هذا النمط من العلاقات بين إنسانية Inter-humaine .

إن القوميات تأسست على فكرة الوعد وقدر الجماعة والتطهير للمخالفين في اللغة والعقيدة والعرق ولكن اليوم ليس لنا من بد غير اعتبار الجذر المشترك الذي كان موجودا بين الشعوب وتثمين الجماعة الأولى التي هي النوع البشري كما تحدده الخريطة الوراثية لأننا اكتشفنا أصل هويتنا أو هويتنا الأصلية خصوصا وأن الانسانية لم تطلع من الأرض طلوع الفطر بل تملك جذورا أولى تكاثرت عبر التاريخ وانتشرت في الأرض.

ان المشكلة في الفكر المبسط تعود إلى فهم الوحدة فهما مجردا والتنوع في شكل كثرة وبالتالي يجد صعوبة في تصور التنوع في الوحدة والوحدة في

[47] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p75

التنوع وذلك لاختزاليته وتعوده على القطع والفصل وعزوفه عن الربط والتركيب والتكوين والبناء.

في الواقع يجب أن نعترف بأنه ثمة وحدة انسانية ذهنية ونفسية وعاطفية وثمة أيضا تنوع بيولوجي لغوي ثقافي و"علينا أن نتصور وحدة تضمن التنوع وتميزه، وتنوعا ينخرط في وحدة...الوحدة التي تنتج التنوع والتنوع الذي يعيد إنتاج الوحدة".[48]لكن كيف ينعكس غموض العلاقة بين الوحدة والتنوع على تصور موران لمفهوم الهوية؟

يرفض موران القول بأن وحدة النوع البشري هي وحدة فارغة ويرفض كذلك القول بالكثرة المتشظية والمنتشرة ويقول بوحدة الكثرة وكثرة الواحد ويفهم الهوية على أنها هوية تلاقحية اندماجية اختلافية متعددة المنابع والمشارب وتضم الثابت والحركي والساكن والمتغير وتنتج عن التنوع والتجديد.

يرى موران أنه من الضروري أن تكون الهوية التركيبية الكبرى التي تضم جميع الهويات الصغرى ويقصد الهوية الكونية التي تضم الانتماء للعائلة والجهة والعرق واللغة والدين والوطن والمذهب الفلسفي والقارة والمحيط الجغرافي السياسي في تركيب إنساني تعقيدي تعددي وفي تعايش حكيم يحافظ على تنوع الثقافات وتعدد المجتمعات واختلاف الأعراق ويصرح مدافعا عن رأيه الطريف:"ليس التلاقح إبداعا جديدا للتنوع انطلاقا من اللقاء فحسب...انه يدخل المتعقد في قلب الهوية المتلاقحة"[49].

إن مستقبل الهوية الانسانية مرتبط بمدى احترام الناس لمطلب انجاز الهوية الكوكبية Planétaire والتي لن تتحقق الا ضمن تحول الفرد الى الشخص الكوني وتحول المتجمع الى دائرة المتجمع العالمي وبلوغ لحظة ما بعد الانسانية بالعودة الى الإنسان النوعي والكشف عن السر البشري الذي حرص على إخفائه منذ ظهوره في عصور ما قبل التاريخ، في هذا السياق يقول موران حول هذه الهوية الاندماجية الكوكبية:"إن مصير التاريخ أنه اندمج مع مصير الكوكب ودفعه الى الاندماج".[50]

---

[48] Edgar Morin L'humanité de l'humanité Edition Seuil 2001 p71
[49] Edgar Morin Une politique de civilisation Edition Erléa 1997 p118
[50] Edgar Morin L'humanité de l'humanité Edition Seuil 2001 p220

غير أن ما يعكر صفو هذا التفاؤل وما يعيق تحقق هذا المشروع هو تفجر النزاع ومعاودة عوامل الصراع بالظهور والاحتدام بشكل يلفت الانتباه بين القوى المشاركة في العولمة والقوى المناهضة لها ولكن موران يعتبر ذلك جزء من الانبثاق الضروري من الناحية الحيوية لعالم الإنسان حتى يخرج من العصر الصناعي الحديدي ويفسر هذا الحدث بأنه صراع بين قوى الاندماج والتواصل وقوى الانعزال والتفكك الموجودة في عالم الأشياء الخارجية وفي العالم الباطني للذوات.

وحول هذا الموضوع يقول:" ثمة تدفق عالمي لقوى عمياء وردود أفعال ايجابية وجنون انتحاري ولكن ثمة أيضا عولمة مطلب السلم والديمقراطية والحرية والتسامح".[51]

لكن ألا يستعيد موران التفسير القديم لحركة التاريخ بأنه صراع بين قوى الخير والشر ينتهي بانتصار الخير على الشر؟ كيف سيتجه فيلسوف الفكر المتعقد نحو بنا اتيقا مستقبلية تبحث عن شروط أرحب للحياة؟

6- من أجل ايتيقيا للأحياء:

"هكذا فان تذرية مجتمعنا تلتمس أشكالا جديدة من التضامن معاشة بعفوية ولا تفرض فقط بواسطة القانون مثل الحماية الاجتماعية"[52]

يعتبر موران هذا الصراع بين الحضارة والهمجية قد بلغ مرحلة حاسمة بحيث ينبغي أن ينتصر حب الحياة والأمل في النجاة على الرغبة في التدمير وعلى خطر الموت وصحراء العدم، ويشير موران هنا الى أن هويتنا هي أمنا الأرض وينبغي أن نعتبر أرضنا هي وطننا ووطننا هو المعمورة لأننا دخلنا في العصر الأرضي وينبغي أن نعمل على حمايتها من المشاكل الجوهرية للحياة والموت التي يسببها السلاح النووي والتلوث الصناعي والأمراض والحروب والمخاطر الايكولوجية.

[51] Edgar Morin Une politique de civilisation Edition Erléa 1997 p13
[52] Edgar Morin introduction à la pensée complexe ESF éditeur paris 1990 p124

لقد اكتشفنا هويتنا الأصلية وهي منذ الأزل هويتنا الطبيعية بعد أن كنا قد أهملناها ولذلك نجده يقول حول قدر الجماعة البشرية في الاندماج والتوحد من جديد ما يلي :"توجد وحدة جوهرية وراء هذا التنوع المدهش"[53].

إن الأمر في هذا المستوى لا يتعلق بتوحيد قسري وإدماج كلياني للعناصر المتنوعة في وحدة متجمدة ولا باقتلاع للناس من جذورهم وتحريضهم على الفوضى والبقاء في حالة الكثرة العددية بل بتجاوز المراوحة بين الوحدة والكثرة والتنظير لوحدة تقبل الكثرة ولكثرة تقبل التوحد دون أن تقصي الأولى الثانية أو العكس وآيتنا في ذلك أن الوحدة والكثرة هما كنزان بالنسبة إلينا ولا توجد تركيبة بشرية دون وجود هذين المفهومين ودون أن تكون الأرض مأهولة بالعديد من الناس ودون أن يحس كل واحد منا بأنه جزء من المجموعة وتتجذر فيه فكرة الانتماء.

على هذا النحو ينصص موران على فكرة الاختلاط ويرى أن الثقافة الأصيلة نتجت في البدء عن اختلاط العديد من الثقافات وأنها ثمرة لقاءات بين تجارب مختلفة لعدة جماعات وشعوب ومجتمعات ويفسر ذلك بأن ظاهرة الالتقاء تخلق دائما أشياء جديدة وتسمح لظاهرة الانبثاق Emergence كظاهرة صحية أن تتكون.

ينبغي دائما أن تنفتح ثقافة ما وتنغلق في الآن نفسه، تنغلق بالمحافظة على بنيتها والبعض من كلياتها الكبرى لأن الانفتاح الكلي يؤدي بها الى الانمحاء والانقراض والذوبان في الثقافات الأخرى،وتنفتح جزئيا لأن الانغلاق التام يؤدي بدوره الى الانحطاط والتقهقر والجمود وبالتالي الاندثار.

انالانفتاح على الثقافات الأخرى يبقى هو الشكل الوحيد للتجدد والاغتناء والمشاركة في إنتاج الكوني من خلال تنمية وتطوير الخصوصي، اذ يقول موران في هذا السياق:"إن الانفتاح على الذات والانفتاح على الآخر هما تحديدا وجهان لعملة واحدة"[54].

[53] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p78
[54] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p85

إن الثقافات متنوعة ومختلطة بعضها ببعض وهذا التنوع والاختلاط هو عامل مساعد على تكوين هوية جديدة، من جهة ثانية إن مشكل الهوية ينبغي أن يعاش كهوية تعددية ذات مركز مشترك هو الانسانية.

صحيح أننا نعيش اليوم حالة من اللاتواصل والنزاع والعزلة ويتابنا اليأس والتشاؤم في بعض الأحيان ولكن ذلك حصل بسبب التمركز على الذات والنظر الى الهوية من منظور تطابق عددي وتماثل طبيعي,

لقد خلفت هذه النظرة الطرد والإقصاء وهي أفكار فضيعة ولا تمت للإنسانية بصلة ولمقاومتها ينبغي تشجيع كل أشكال التكاتف والتعاضد بدء من العائلة ومشاعر الأمومة والأبوة مرورا بالتضامن بين الفئات والشرائح الاجتماعية وصولا الى التفاهم والتوافق السياسي والاتيقي.

أن الهوية الحقيقية هي التي تقوم على الإدماج والاعتراف والاحترام وليس على العزل والإقصاء والتمركز على الذات أما عندما نعيش في عالم لا نفهم فيه الآخر ولا ندري كيف يفكر وماذا يصنع بل ننظر إليه كعدو وننغلق على أنفسنا ونوصد أمامه الأبواب فان هذا العلم سيكون عالم الرعب والحرب وان مستقبل الانسانية سيكون محفوفا بالمخاطر والصراعات.

كل المشاكل حسب موران متأتية من الانغلاق التام أو الانفتاح التام، والانغلاق يعود الى:

- سيطرة النظرة القومية الضيقة للعالم والتي تعتبر نفسها الكلية الوحيدة التي تملك مشروعية وتتناسى أي شكل من أشكال التجاور والتعاون مع القوميات المجاورة لها.
- النظرة العلمية التقنية التجزيئية والتبسيطية التي تركز على القطع والأجزاء والانفصال وتهمل الترابط والتعاطف والتشارك والالتحام والتواصل.
- التصور الحدي الخطي للتاريخ والتعامل مع التطورات بأنها انحرفات عن القاعدة العامة والاعتقاد أن التاريخ يتقدم خطيا مثلما يتقدم النهر دائما الى الأمام.

أما الطريق الذي يجب أن تسير فيه الانسانية مستقبلا فهو الانصهار والاندماج والتشارك والتبادل والتعاون وذلك بالتعود على الإقامة مكان الآخر واتخاذ هذا

الالتقاء بالآخر كطريقة لانجاز الإنسان لذاته ثم في مرحلة ثانية تبني التصور الديمقراطي بوصفه الاثبات الاتيقي لحقيقة العيش سويا.

ان الديمقراطية ليست مجرد إطلاق للحريات السياسية وفصل السلطات وإجراء انتخابات نزيهة والرجوع الى رأي الأغلبية في اتخاذ القرارات السياسية وممارسة الحكم بطريقة عادلة ومتسامحة بل هي بالإضافة الى ذلك ديمقراطية متعقدة نابعة من سياسة حضارية تفترض وتقتضي وجهات نظر مختلفة وأفكار تتجابه بعضها مع بعض وقد عبر عن ذلك موران بقوله:"إن الديمقراطية هي في العمق تنظيم التنوع".[55]

لا يتعلق الأمر فقط بالتنوع بل يتعدى ذلك الى التنازع ولكن ليس التنازع الفيزيائي الذي ينتهي بالتحطيم والتخريب بل التنازع الثقافي العقلاني الذي هو صراع الأفكار والذي ينتهي بالإبداع والإنتاج والتفاهم والاتفاق خاصة وأن الديمقراطية إذا وقع احترامها تضبط التنازع عن طريق قواعد لعبة سياسية وقانونية سلمية.

يحاول موران أن يعيد التفكير في مشكلات الإنسان ضمن تلاقي لتخصصات علمية ومعرفية مختلفة ويركز على البعد الثقافي المشترك والطبيعة الانسانية المزدوجة التي تربط بين علاقة المرء بذاته وعلاقته بغيره لأن الغير ليس دائما وأبدا غريبا وعدوا بل يمكن أن يكون مماثلا وصديقا شرط أن ننقد التمركز على الذات وننبذ كل انغلاق ونشرع في الانفتاح ونبدي تعاطفا واحتراما وصداقة لكل شخص مغاير طالما أن ذواتنا تحمل في داخلها هذا الأخر وتسعى الى الاعتراف به واحتضانه وتحمله.

يقول موران حول هذا المطلب:" إن الحاجة الى الآخر جذرية إذ تشهد بعدم اكتمال الأنا حينما يكون فاقدا للاعتراف به وفاقدا للصداقة والحب"[56].

إن الاتيقا عند موران هي تنظيم لأنشطة الناس الأحياء من أجل تحقيق تكامل بين الفرد والمجتمع والنوع وإيجاد سياسة من أجل الحضارة وثقافة تحافظ على طبيعة الطبيعة ومستقبل الحياة على الأرض، انها تؤمن بوحدة المعرفة

[55] Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004 p71
[56] Edgar Morin L'humanité de l'humanité Edition Seuil 2001 p84

وتجعل البيوس يتغلب على البوليموس وتركز على حركة البعث والنشور والإحياء في كل حركة تقوم بها الانسانية من أجل استعادة طبيعتها الانسية المفقودة.

خاتمة:

" لا تتمثل مهمة منهج التعقيد في إعادة اكتشاف اليقين المفقود والمبدأ الواحد للحقيقة وانما على العكس يجب أن يكون فكرا يتغذى من اللايقين عوض أن يعمل على قتله ويجب أن يتفادى قطع العقد الغوردية بين الموضوع والذات وبين الطبيعة والثقافة وبين الفلسفة والحياة والفكر..."[57]

يبحث موران عن بناء نظرة متكاملة حول الطبيعة البشرية تقطع مع الاختزالية Réductionnisme والكليانية Holisme وتبتعد عن النسق المغلق وتشيد نسقا مفتوحا Système ouvert ويبرهن على ذلك من خلال تبنيه لفكرة أن الكل ليس دائما مساويا لمجموع أجزائه بل يمكن أن يكون أكثر أو أقل بل إن الكل لا يمكن أن يكون كلا في بعض الظواهر البيولوجية والفيزيائية لأن الواحد متعدد والأشياء ليست فقط مجرد أشياء بل تتضمن أبعاد فيزيولوجية وحيوية.

يقول موران حول هذا المضوع:"إن معنى النسق المفتوح ينفتح بالفعل ليس فقط على الفيزياء بتوسط الديناميكا الحرارية ولكن بأكثر اتساعا وعمقا على الفيزيس بمعنى الطبيعة المنظمة/غير المنظمة للمادة، على الصيرورة الفيزيائية الملتبسة التي تطمح في الآن نفسه الى اللانظام(قصور حراري) والتنظم (تكوين أنساق متعقدة أكثر بأكثر) وفي نفس الوقت فان معنى النسق يستدعي معنى المحيط وهناك يظهر الفيزيس ليس فقط كأساس مادي بل العالم كأفق للواقعة الأكثر انتشارا"[58]

إن تطور المعارف والعلوم لم يؤدي الى فهم متكامل للطبيعة الانسانية ولم ينفذ الى قلب الهوية البشرية بل أدى الى الكشف عن بعد واحد بسيط ومختزل من

[57] Edgar Morin la Vie de la Vie Ed du Seuil 1980 p 9/10
[58] Edgar Morin introduction à la pensée complexe ESF éditeur paris 1990 p53/52

هذه الطبيعة وإهمال الأبعاد الأخرى المتنوعة والمتكوثرة وان انتشال الانسانية من هذا النسيان رهين القيام بثورة ثقافية تحدث في مجال السياسة والاتيقا والإكولوجيا والأنثربولوجيا تكفل أعادة المصالحة بين الإنسان وطبيعته والطبيعة ونفسها والذاتية والغيرية لتختفي الهمجية والإقصاء والعنف والحرب وليحل محلها المشاركة والاندماج والتلاحم والتحاور والتفاهم حتى ترسي الانسانية بأسرها قيم التعايش البشري واحترام الآخر على سطح المعمورة.

انه من الضروري أن ننظر الى الكانسان من زاوية ثلاثية الأبعاد:الفرد والمجتمع والنوع لأنه كائن فردي واجتماعي ونوعي في نفس الوقت وضمن هذه التكوين الثلاثي ينبغي أن تفهم طبيعته وهويته وبالتالي ينبغي أن نعترف له بالهوية الفردية والهوية الاجتماعية والهوية النوعية وأن تساهم هذه الهويات في بناء الهوية الاندماجية المتعقدة التي تمثل الأصل المشترك لجميع بني البشر.

ينبغي أن يعود فكرنا الى نبعه الأول وفق حركة تساؤلية نقدية وإلا فان البنية المريضة التي سببت مرض الحضارة وأوجدت علوما فاقدة الضمير والتي أوصلت البشرية والحياة على الأرض الى المستنقع ستظل متحكمة في هذا الفكر وتجبره على إنتاج الأخطاء والتشبث بالأوهام،يقول موران في هذا الإطار:"لهذا السبب أرى أن المشكل الحاسم هو الذي يتعلق بالمبدأ المنظم للمعرفة وماهو أمر حيوي اليوم ليس فقط أن نتعلم وليس فقط أن نعيد التعلم ولا الانقطاع عن التعلم بل إعادة تنظيم نسقنا الذهني من أجل أن نعيد تعلم التعلم"[59] إن قدرنا جميعا هو أن نحب الانسانية وأن نعيد للإنسانية فضيلة الحب بتقوية القوى الحية والعقلانية المفتوحة القادرة على احترام انفتاح الحياة نفسها يقول موران حول هذا الموضوع:"إن الحب هو الدين الحقيقي - في المعنى الأصلي لهذه الكلمة أي ما يرتبط– للتعقد المفرط. "[60]

ينتهي أدغار موران الى نفض الغبار عن هذا البراديغم المفقود وهو الطبيعة البشرية ويرى أن الانسانية يمكن أن تكون البعد الرابع اللازم والضروري لإيجاد علاقة اتيقية اتصالية بين الفرد والمجتمع والنوع لأنها خاصية لا يمكن اختزالها الى واحد من هاته الأبعاد المذكورة خاصة وأن المستنقع الذي تتخبط

[59] Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p21
[60] Edgar Morin la Vie de la Vie Ed du Seuil 1980 p444

فيه الكوكب يعود الى اعتقاد الفرد أنه الإنسان الكامل واعتقاد واحد من المجتمعات أنه المعبر عن روح النوع البشري واعتقاد النوع البشري في لحظة من مساره التطوري أنه يمثل كل الطبيعة الجوهرية للإنسانية.

هكذا نصح موران بتبني مفهوم التجاوزdepassement كما نظر اليه هيجل ونيتشه واقتحام لحظة المنعرج البارادیغمي Tournant paradigmatique بانه من أجل التبشير بولادة جديدة خامسة للإنسانية تجعلنا نعود على بدء ونودع ضروب النقصان والتلاشي الى الأبد.

لكن ثمة تحفظات يمكن أن تطرح حيال مشروع موران الفلسفي تتمحور حول فكرة المنهج غير المنهجي عنده وحول مبدأ التعقد الذي يتجاوز به ثنائية الواحد والمتعدد وحول شرعية اعتماده الكلي على العلوم الطبيعية وبالخصوص على الفيزياء والبيولوجيا لبناء نظريته الأنثربولوجية الثقافية مما يجعل قوله الفلسفي مجرد قول ثان مبني على قول أول ويطرح مجددا مدى اعتماد الفلاسفة على العلاقة التوظيفية والاستغلالية لآخر الاكتشافات العلمية من أجل تحقيق انتصارات لازمنية على النظريات الفلسفية القديمة وربما السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ماذا سيحصل للأنثربولوجيا الثقافية التي حاول موران تأسيسها لو حدثت ثورة علمية جديدة وتغير البارادیغم الذي يرشدهم في بحوثهم التجريبية؟ألا تصبح عندئذ فارغة من كل معنى وفاقدة لأية جاهزية للتفسير؟ لكن الى أي مدى تستطيع مفاهيم الفكر المتعقد والهوية الكوكبية والعالم المشترك أن تخرجنا من المراوحات الدغمائية للفلسفة الحديثة؟ ثم ماذا ستستفيد الثقافة العربية من ترجمة هذه العمارة الفلسفية العجيبة التي شيدها أدغار موران؟ ألا يدخل ذلك ليس ضمن الانبهار والمحاكاة ومسايرة الأخر بل ضمن مواكبة الذات لروح العصر وضرورة امتلاكها الوعي التاريخي وزمانية الوجود؟

المراجع:

Edgar Morin ,Une politique de civilisation, Edition Erléa 1997

Edgar Morin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977

Edgar Morin la Vie de la Vie Ed du Seuil 1980

Edgar Morin L'humanité de l'humanité,Edition, Seuil, 2001

Edgar Morin introduction à la pensée complexe ESF éditeur paris 1990

Edgar Morin / Boris Cyrulnik Dialogue sur la nature humaine L'aube poche Essai 2004

تعدد الثقافات وقلق في الحداثة:

تأويل شارلز تايلور للهوية الانسانية

" إننا لن نتعرف عن تطورنا الخاص داخل ما نسميه بالحداثة في الغرب ولن نر ما لم ينتجه هذا التطور في باقي العالم ولن نحسن إدراك هذا الاختلاف إلا عندما نفهم فهما جيدا ما كان قد حدث داخل حضارتنا"

تشارلز تايلور

استهلال:

يعتبر شارلز تايلور المولود سنة 1931 أهم فيلسوف ومنظر سياسي كندي في الحقبة المعاصرة،فهو على الرغم من أصله الأمريكي استقر في كندا وتنقل أثناء دراسته الجامعية بين كليات الفلسفة والعلوم السياسية والحقوق ونال شهرة عالمية وحصل على العديد من الجوائز والميداليات من عدة مؤسسات تعنى بشؤون الفكر الانساني. بل ان رغبته كانت عارمة لردم الهوة القائمة بين النظريات الفلسفية والفعل السياسي وتجديداته حول الوقائع الروحية والأفكار التي تخص العلوم الانسانية كانت رائدة ومبتكرة ومكنته من أن يلعب دورا في بلده يتناسب مع الأفكار الفلسفية التي حملها.

لقد أدى به هذا الالتزام الى الانخراط منذ البداية في الحياة السياسية الكندية ضمن "الحزب الديمقراطي الجديد" والى محاولة تحقيق المصالحة بين المذهب الفرداني والنزعات المجموعاتية وبين الهوية والحوار، ولذلك نجده قد دافع على ضرورة قيام النظام الفدرالي في كندا بين الأقاليم الناطقة باللغتين الانجليزية الفرنسية على السواء وحاور الشعب الكيباكي من أجل أن يستعيد هويته الضائعة ويحقق اندماجه مع بقية الخصوصيات .

خصص تايلور معظم بحوثه وانشغالاته الفكرية لمعالجة ظاهرة الاحتفاء المتواصل بالانسان واحتلاله مكان الإله المنسحب كأمارة ساطعة على دخول

الحداثة الغربية منعرجا صعبا وتحولها الى فضاء لاانساني ولكنه عوض أن يمدح الفردانية Individualisme والذاتية Subjectivisme فانه صب جام غضبه عليهما واعتبرهما سبب تزايد النزعات الأنانية Narcisme والنسبوية Relativisme .

فضل تايلور لتفادي هذا الوضع الصعب المكوث حيث الحد الأوسط Juste milieu حيث لا إفراط ولا تفريط طالما أن البحث عن الخير العام والإجماع حول القيم الأساسية التي يمكن أن توجه الحياة هما أمران ممتنعان وطالما أن وظيفة الدولة نفسها قد تحولت الى مقولة اقتصادية ووظيفة إجرائية لا غير.

بحث تايلور باستمرار عن أساس متين داخل أعماق الأنا الحديث ورأى أن هذا العمق ليس سوى شيء ما يوجد ماوراء قدرتنا على الصياغة بالاقتران مع فهمنا لذواتنا ككائنات تعبيرية.

اذا ما أردنا أن نحدد هوية لفلسفة تايلور فإننا نقول إنها فلسفة تعبيرية Expressivisme والمقصود بذلك أن الانسان كائن تعبيري وأن التعبيرية هي رؤية للعالم تشكل دائما بواسطة انبعاث طاقة أولى تتكون نتيجة تضافر الكون والطبيعة والمجتمع .

لقد نقد تايلور النظرية السلوكية Behaviorisme في تفسير الظواهر النفسية ورأى أن الأفعال الانسانية تمتلك دائما مقصدا وينبغي أن نخضعها للتأويل وعرف الانسان بأنه الحيوان الذي له القدرة على أن يفهم نفسه وغيره والعالم المحيط به بشكل مستمر ولذلك نجده قد ميز بين علوم الانسان وبين علوم الطبيعة وأكد أن العلوم الانسانية يمكن أن تتأسس بالاعتماد على نفسها موضوعا ومنهجا ومفاهيما.

انصبت جهود هذا الفيلسوف النادر منذ البداية حول رفع الحواجز التي تفصل بين نمو المعارف العلمية من جهة وفهم هذه المعارف وتوظيفها من أجل النهوض بالحياة الانسانية من جهة أخرى. ولقد ترجمت مؤلفاته حول هيجل وحول نقد السلوكية والهوية والثقافة والسياسة الى عشرين لغة عالمية وبدأ الجميع بفضل جهوده يطرحون مسائل الذكاء الاصطناعي والسلوك الاجتماعي

واللغة والتعدد الثقافي وحقوق المواطنة في نظام فيدرالي والأخلاقية والمجتمع العلماني.

غير أن الكتاب الذي ساهم في شهرته هو "منابع الذات" les sources du Moi وقد قال عنه أستاذه اشعيا برلين:"مهما فكرنا في إقراراته الأساسية فإنها توسع بشكل لا يمكن تفاديه أبصار من يقرأ مؤلفاته ويسمع محاضراته أو يجري معه مقابلات".

لكن أليس من التناقض أن نعتبر شارلز تايلور فيلسوف الهوية من جهة وفيلسوف التعدد الثقافي من جهة أخرى؟ كيف يجمع بين الشعور الوطني والنزعات المجموعاتية؟ هل تختزل الحداثة عنده في التبشير بالمنعرج الليبرالي؟ لماذا تحدث اذن عن بؤس الحداثة؟وماهي أسباب وقوع الحداثة الغربية في وضعية بائسة؟ ماهي الحلول التي يقترحها لاستئناف مشروع الحداثة؟ الى أي مدى انحصرت جهود تايلور التجديدية في المجال الحقوقي السياسي؟ وهل يمكن أن نتحدث عن اصلاح للجداثة في مشروعه الفلسفي؟

ان ماهو في ميزان الفكر هو الكف عن النظر الى الاختلاف والتنوع والتعدد بكونها مصدر نزاع وحروب وخلاف والاعتماد على رؤية ليبرالية للعالم تعمد على بناء فضاء سياسي مدني يضمن العيش المشترك لكل الفرقاء.

1- قلق في الحداثة الغربية:

"يمكن دراسة الحداثة في سياق الصراع الذي يخترق ثقافتنا في ضروب التفكير والفعل المحرر والأداتي والذي ما انفك يهيمن على الحياة الحديثة ويتزايد"[61]

تعبر الحداثة عن تحول كبير حصل في مستوى الخير المكون الذي ارتبطت به الطبيعة والذي أدى الى انتقال البشرية من معنى تفاضلي للعقل الى تصور للغائية العنائية يخصص مجموعة من النشاطات كنشاطات دالة ويضع في المقدمة ما كانت إلهيات الحياة العادية قد ثمنته منذ الأزل وكان التاريخ قد جعله طي الكتمان.

[61] Charles Taylor, les sources du Moi. la formation de l'identité moderne. Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1998 p617

غير أن التحول الكبير الذي أصاب قلب الثقافة وجعلها تظهر هو ذاك الذي ارتبط بنشأة فكرة وحدة الوجود التي أعطت أهمية كبيرة للنظام الطبيعي الذي تترابط فيه الأشياء ترابطا مطلقا وقد أنتج انتشارا متناميا لمبادئ الاستقلالية الذاتية وممارسات امتحان الذات. ولكي نفهم حقيقة الحداثة يقوم تايلور بدراسة جنيالوجية تخرجه من الفلسفة نحو الاهتمام بمختلف انتاجات الثقافة البشرية، إذ يصرح في هذا السياق:" لكي أفهمها أحب أن أخرج من الفلسفة من أجل التعريج على عدد معين من الأحداث الهامة للثقافة في القرنين 17 و18 ميلادي أي أن آخذ بعين الاعتبار التجارة وانطلاقة الرواية والتصور الجديد للزواج والأسرة والقيمة الجديدة للإحساس"[62].

على هذا النحو يربط تايلور عرضه عن تكون الحداثة برسم لوحة حول تشكل الهوية الحديثة لأن الكليات الاتيقية التي أنجزتها الحداثة هي بنى لا غنى عنها لإقامة كليات الانية، ويشرح ريكور فكرة تايلور بقوله:" لن نغادر الجزء الأول من مصادر الذات دون الإشارة الى التضايف الأساسي الماثل في عنوان الجزء الأول:"الهوية والخير" ،فالكليات العينية الاتيقية تناظرها كليات الانية لذلك يحيلنا هذا التحليل الى عبارة سقراط الشهيرة المتعلقة بالحياة الممتحنة. فالعبارة تتنزل تحديدا في نقطة التمفصل بين رؤى الذات ورؤى الخير،وإجابتنا على سؤال: من أنا؟ تهيكلها إجابتنا عن سؤال: كيف علي أن أحيا؟ وعلى سؤال أكثر جوهرية من هذا هو:ماذا يجب علي أن أفعل؟"[63].

عندما بحث تايلور عن معنى الباطنية في الذات البشرية وعن مكانة الحياة الانسانية في المجتمع الصناعي المعاصر وعن مفهوم الطبيعة بوصفه مصدر الأخلاق فانه انتهى الى القول بأن كل هذه المعطيات غير متوفرة في لحظتنا الراهنة، فالباطنية وقع اختراقها من قبل الخارجية والحياة فقدت كقيمة أمام تنامي التصنيع والأخلاق لم تعد تستمد من الطبيعة بل من السيطرة عليها ومن المنفعة.

في هذه اللحظة يأتي دور الفلاسفة من أجل أن ينظروا من الأعلى وينطلقوا من المسطح البعيد ويحاولوا اختراق حركات التاريخ حتى في طياته الصغيرة

---

[62] Charles Taylor les sources du Moi. la formation de l'identité moderne. Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1998 p365/366

[63] بول ريكور العادل تعريب بيت الحكمة قرطاج الجزء الثاني تونس 2003 ص523

وفهم الحداثة من خلال علاقة الانسان بنفسه وبغيره وبالعالم راهنا عبر عمل عقلاني نقدي يمسك بمعظم جوانب الواقع الانساني المتداخل والمتشابك.

لقد لخص تايلور نقده للحداثة في بيت شعر أخذه عن فريدريك ميسترال يقول فيه:" الإله يتراجع خطوة بعد أخرى أمام الانسان الكامل"،لأن سيادة الانسان على الكون وادعاء الفرد امتلاكه لحقوق مطلقة جعلته ينظر الى تلك الحقوق على أنها ذاتية له وبالتالي أدى ذلك الى نشأة نزعة فردانية تكاد تتماهى مع النزعة الأنانية الضيقة والأناوحدية.

في هذا السياق يشخص تايلور السمات الأساسية للثقافة والمجتمع المعاصر في عصر العولمة وينتبه الى الناس تبدو عليهم مظاهر التأخر والانحطاط بالمقارنة مع التقدم والحداثة والعصرنة التي عرفتها هذه الحضارة منذ القرن السابع عشر وعصر التنوير.

لقد بدأ الانحطاط بعد الحرب العالمية الثانية وفي الخمسينات عندما حدثت تغييرات جذرية في مقولة الحداثة جعلت الناس ينظرون الى العالم بشكل مضطرب وحائر وهذا الأمر يدفع الكل الى البحث عن أسباب هذا التدحرج ودواعيه. وللإجابة على هذه الحيرة يحدد تايلور ثلاثة مظاهر للقلق البادي على الحداثة الغربية في عصر العولمة: هي الفردانية والعقل الأداتي والطغيان الناعم، فما المقصود بالفردانية؟ وكيف مثل ظهورها وبالا على الحداثة؟ لكن أليس هناك إجماع بأن الفردانية هي أهم فضائل الحداثة فكيف يجوز لتايلور أن يعتبرها سببا للقلق منها؟

"ان **السبب الأول** للقلق الذي ينتاب الانسان من انتصار الحداثة هو الفردانية"[64]ويقصد أن الناس اليوم يختارون بحرية كبيرة نمط حياتهم ويفعلون بشكل متطابق مع قراراتهم ويسيطرون على وجودهم بطريقة مغايرة لطريقة أسلافهم ولكن هذه الحرية وامتلاك الفعل تجعلهم يشعرون بالخوف والتوتر والضياع في عالم لا يدرون فيه ماذا يفعلون والي أين يتجهون لأنهم فقدوا البعد البطولي للحياة وتاهوا عن معنى المثال أو منظورية الهدف الذي ينبغي أن يضحوا بالغالي والنفيس من أجله، لقد أصبحوا يجسدون خير تجسيد نمط

[64] Charles Taylor, le malaise de la modernité , Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p10

الانسان الأخير الذي تحدث عنه نيتشه والذي لا مطمح له سوى حياة الرفاهة وحيث لا يحقق سوى بعض الملذات الصغيرة التافهة،يقول تايلور حول طغيان نزعة الفردانية وما تجلبه من حصر وبؤس وويلات على الانسان المعاصر ما يلي:"الواجهة المظلمة للفردانية ترتبط بالانطواء على الذات والذي يسطح ويضق أشكال حياتنا بأن يفقدها معناها ويبعدنا عن الاهتمام بالآخرين والمجتمع..."[65]

في حين أن **السبب الثاني** هو هيمنة العقل الأداتي إذ تسمح لنا العقلانية الحسابية باختيار الوسائل الأكثر بساطة من أجل الوصول الى أقصى الغايات بأقل طاقة ممكنة وفي أسرع الأوقات وبالتالي فان معيار نجاح الوسائل المتبعة يقاس بنجاعتها التامة وقدرتها الكبيرة على تحقيق المزيد من الإنتاجية وليس باحترامها للأهداف والغايات المشروعة التي تريد بلوغها. يقول تايلور حول هذا الأمر:"يرتبط تفكك العالم في الفترة المعاصرة بظاهرة أخرى هامة ومحيرة يمكن أن نسميها تفوق العقل الأداتي..."[66] ان هذا التحول في مستوى نظرة العقل الى وظيفته وبنيته قد حررنا من الغائية والإحيائية والثبوتية ولكنه أصبح يهدد حقيقة امتلاكنا لحياتنا على كوكب الأرض لأن انتصار العقل الأداتي أدى الى ألينة كل مظاهر الحياة أي أننا صرنا نبحث عن حلول تكنولوجية لمشاكل نوعية كيفية تتطلب معالجات من نوع آخر أي ايكولوجية واتيقية مثلا. ويفسر تايلور هذا الخطأ بقوله:"ان هذا الاغتراب للحقل السياسي ربما وقع بالفعل نتيجة علمنا المتمركز بيروقراطيا بطريقة عالية".[67]

بقي **السبب الثالث** الذي أدى الى القلق من الحداثة وهو ما يسمى بالطغيان الناعم ،إذ لا يتعلق الأمر بالاستبداد التقليدي الذي يرتكز على الإرهاب والقمع المادي المباشر بالحديد والنار بل بشكل جديد من السيطرة والاحتواء السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي تظل الحكومة فيه مرنة وهادئة بحيث تشرعن نوعا من الديمقراطية الانتخابية تسمح بالتعدد والتمثيلية النسبية ولكن كل شيء في الواقع يجب أن يخضع الى سلطة واحدة لا يقدر الناس على

---

[65] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p12

[66] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p12

[67] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p17

المشاركة في إصدار القرارات معها ولا يقدرون حتى على محاسبتها ومراقبتها بل ان حق الانخراط في هيئات غير سياسية مستقلة غير ممكنا.

يدعم تايلور رأيه بقوله:"هكذا يكون الباب مفتوحا أمام شكل جديد من الطغيان الحديث بشكل نمطي كان توكفيل قد سماه الطغيان الناعم"[68].

ان أهم قيمة خسرها الانسان عند قيام الحداثة هي كرامة المواطن والسبب هو البيروقراطية لأنه أمام هذا الكم الهائل من القوانين وتزايد طرق التأديب اللينة والانضباط الهادئ يجد المواطن نفسه يتصاغر أكثر ويتحرك ضمن حلقة مفرغة من الطغيان المتكرر والتي لا يقدر على مناهضته وتفاديه.

يلخص تايلور الأزمة بكون الفردانية والتكنولوجيا والبيروقراطية هي التي حجبت أنوار الحداثة وحولتها الى مصدر قلق وحيرة وضياع لأن الثقافة النرجسية التي نعيشها دفعت البعض الى الحنين الى عصر بائد من الانغلاق والتقليد ولهذا مثلما كان للحداثة مناصريها وجد أيضا مناوئين كثر لها. في هذا السياق يقول تايلور:" تلك هي أشكال القلق الثلاث للحداثة والتي أحب أن أتناولها في هذا الكتاب.تتعلق الأولى بما يمكن أن نسميه فقدان المعنى أي اختفاء الآفاق الأخلاقية، تتعلق الثانية بخسوف الغايات أما الثالثة فتحمل على فقدان الحرية..."[69].

يضيف تايلور **سببا رابعا** يمثل مصدر القلق الذي أنتجته الحداثة يذكره في خاتمة كتابه وهو التشظ أو التجزيء Fragmentation إذ تفرض علينا مؤسسات المجتمع التكنولوجي هيمنة ناعمة من طرف العقل الأداتي تمنعنا الخروج من دائرته الضيقة وتفادي أشكال استغلاله وحتى الوسائل التي ابتدعتها الماركسية لمواجهته مثل القضاء على نظام الأجرة وإلغاء الملكية الخاصة وإزالة فائض القيمة وأنسنة ظروف العمل وإخضاع العمليات الاقتصادية لمراقبة المنتجين وتفويض الدولة البيروقراطية مسؤولية مراقبة قوى السوق فإنها باءت كلها بالفشل وأفلست وبانت أنها مجرد مشاريع طوباوية.

---

[68] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p17

[69] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p18

حول هذا الموضوع يقول تايلور:"نعثر هنا على النوع الثالث من القلق وهو الخوف حيث لا تهدم بعض وضعيات المجتمع الحديث الإرادة الديمقراطية وحيث يرضى الناس بسهولة جدا أن يكونوا محكومين من طرف سلطة واقية هائلة...ولا يتمثل الخطر في مراقبة الطغيان بقدر ما يكون في التشظ بمعنى في عجز الناس المتعاظم شيئا فشيئا عن تشكيل مشروعا مشتركا وعن وضعه قيد التنفيذ".[70]

ان التشظ يظهر عندما يسعى الناس الى المحافظة على أنفسهم بطريقة ذرية أي دون أن يقيموا أية صلات مع غيرهم من الناس ودون أن يشركوا المواطنين معهم في مشاريعهم وولاءاتهم وحسب تايلور "ينشأ هذا التشظ في قسم منه من التقليل من روابط التناغم وهو يتغذى في قسم منه من نفسه بسبب إخفاق المحاولة الديمقراطية...ونقص التناغم تجاه الآخر يزداد خطورة أيضا عبر غياب التجربة المشتركة والإحساس بالعجز يقود الى اعتبار كل محاولة هي إضاعة للوقت. ولكن هذا هو بالضبط الذي يبعث على القرف ويكون الحلقة المفرغة..."[71] هذا التحول يعبر عن تجاوز الطريقة التي يفهم بها الناس حياتهم والتخلي عن النظرة القديمة للعالم بوصفه تجسيدا للأصول أي عالم اللوغوس الأنطي الذي يرى أن معنى الشيء يدرك داخل طبيعته وإحلال ضرب من السرد مكانه يبدو أنه أصبح يشكل أحدث وعي جديد بالزمن لدى سكان الأرض الآدميين عبر سفرهم من خلال الخيال في عالم الرواية.

ان الفلسفة الجديدة من برجسن الى هيدجر تعلقت همتها بالإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن أن نربط أشكال حياتنا الخاصة بالزمن؟ والجواب بدأ يظهر عندما أصبح الاهتمام في العقود الأخيرة منصبا حول أصول الانسانية والثقافة بعد أن كان الاهتمام مركزا في القرن 18 في إطار المساءلة عن وجود زمن كوني متجانس.

ان الإحساس الجديد بالزمن قد غير في معنى الذات حيث ظهر الأنا الجزئي غير الملتزم وأصبحت الهوية تتكون من خلال الذاكرة والنسيان عبر مسرح

---

[70] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p119

[71] Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994 p192

التاريخ الدرامي. لكن إثبات الاستقلال الذاتي للشخصية كان في شكل ثورة ضد العائلة وضد سلطة التقاليد بل ان علاقات الحب والصداقة نفسها قد تأثرت بميل الانسان المعاصر نحو العزلة والانفصال، كما أن مشاعر الأبوة والأمومة تجمدت بحكم نفور الأبوين من الأبناء لقلة التفرغ وتجنبا للإرهاق والضغط والضجيج وتنصلا من تحمل المسؤولية في بعض الأحيان. يقول تايلور حول الحاجة الى الأسرة اليوم:" ان العائلة هي بصدد أن تصبح هذا الميناء في عالم لا قلب له رغم كونها كانت قد انتهت منذ قرنين الى بعض أفراد..."[72]

لقد أصبح العالم بلا رحمة ولا شفقة بسبب التصنيع وانفجار المجموعات الكبرى وتشظيها الى جماعات صغيرة والتباعد بين مكان العمل ومقر الإقامة وتسيير الإدارة وفق بنية بيروقراطية بحيث أن عدد كبير من الناس باتوا نتيجة تعقد المجتمع وتقطع الروابط في حاجة أكيدة الى ملاذ ومأوى خاصة الأطفال والشيوخ والمرضى.

يحدد تايلور مجموعة من الأسباب أدت الى وجود توترات داخل الحداثة يمكن أن نذكر منها:

- الطابع المؤقت والعرضي للعلاقات بين البشر وضعف روابط الصداقة والأخوة والمحبة.
- إفقار شعور الناس بالزمن والوعي برتابته والحاجة الى قتله وتمضيته بأي وسيلة كانت.
- تفضيل الأفراد السكن في أمكنة ذات هندسة ضيقة وحادة وتخليهم عن الفضاءات المفتوحة.
- جهلهم بالماضي واستهتارهم بالتقاليد وانحسار اهتمامهم بالمستقبل والعزوف عن صنعه.
- تبني موقف أداتي من الطبيعة أنتج مجتمعا استهلاكيا يبحث بلا انقطاع عن رفاهة بائسة.

حول هذا الموضوع يصرح تايلور:" ان تبني موقف أداتي من الطبيعة معناه الانقطاع عن المصادر التي تحملها وان تبني موقف أداتي من إحساساتنا

[72] Charles Taylor les sources du Moi. la formation de l'identité moderne. Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1998 p374

الخاصة يعني أن ننقسم داخليا وأن نقطع العقل عن الإحساس.ان الانتباه الذري لأهدافنا الفردية يفكك الجماعة ويفصلنا الواحد عن الآخر".[73]

لقد حطم النمط الأداتي للحياة الجديدة التجمعات التقليدية وحذف أنماط الحياة الداخلية والتي كان فيها الناس يلتحمون بالطبيعة في حالة عناق وأدى ذلك الى فقدان المعنى وتخلع الرؤية السحرية للعالم بحيث لم تعد الأفكار وسائل محايدة لإدراك الأهداف بل مرتبطة بالبرمجة ووصفات تقنية لا غير.

ان إرسال العالم الى الباطن هو الذي أفقد الكون جوهريته أما الفرد فقد وقع انتزاعه من غنى الحياة الجماعية ووقع الزج به في شبكة من العلاقات السطحية المتقلبة التي لا لون لها ولا طعم ووقع إعطائه جملة من الأدوار الجزئية التي قد لا تناسب قدراته وطموحاته.

لقد استند تايلور إلى قولة حنا أرندت من أجل أن يدعم موقفه والتي تقول فيها :"ان الواقع والانعزال الذي يبدو عليه العالم الانساني يرجعان قبل كل شيء الى أننا محاطون بأشياء أكثر ديمومة من النشاط الذي أنتجها". من هذا المنطلق يلاحظ الفيلسوف الكندي أن الناس يعومون في السطحية والابتذال بسبب فقدانهم الرنين والعمق وفراغهم من الجوهر وخلوهم من رجع الصدى وعدم وجود ثراء في المحيط الذين يعيشون فيه وخاصة على مستوى العلاقات التي تربطهم ببعضهم البعض، فالعلاقات البينذاتية هي جافة وعرضية ومنتهكة بسهولة وتخضع لمنطق الاستهلاك.

ان فقدان المعنى مرده الإسقاطات التي تقوم بها الذات لبعض التمثلات الغامضة على الواقع بحيث تجعل بعض أشكال التضامن والروابط الاجتماعية مثل الزواج والعائلة وعلاقات القرابة تستبقى في مرتبة ثانية ومرتبط بالموضة وأساليب الحياة المعلبة والصناعية، وفي كلمة ان فقدان المعنى وتحرج القيمة ليس فقط سببه النزاعات حول مسألة الأصول الأخلاقية وتأثير الأداتية على الطاقة الإبداعية للذاتية الانسانية بل وأيضا الإصابة بمرض التشظ والتقسيم والقطع وإهمال الربط والفكرة الناظمة والمبدأ المؤلف والحقيقة الموجهة والنسق المؤطر،فكيف نصارع ضد التجزيء والتشظ من أجل أن نعيد للحياة

[73] Charles Taylor les sources du Moi. la formation de l'identité moderne. Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1998 p624

الانسانية تماسكها؟ بعبارة أخرى كيف أن نخرج من جحيم العولمة والسقوط الاقتصادي بالاعتماد على سياسة اتيقية ذكية؟

2- الهوية بين الاعتراف والأصالة :

"اكتشافي لهويتي الخاصة لا يعني أنني أنجزها في العزلة بل إنني تفاوضت عليها عن طريق الحوار مع الآخرين ..."[74]

توجد عدة عوامل تساهم في المحافظة على صحة المجتمعات الديمقراطية مثل التأكيد على إحساس قوي بتثبيت هوية المواطنين في مؤسساتهم الشعبية وتنظيماتهم السياسية لكن الأداتية تجعل الناس أقل وعي بهذه الشروط والعوامل ثم ان الهيمنة hégémonie في حياتنا السياسية تمارس من طرف بيروقراطية غير مسؤولة وتنتج خطرا محدقا ودائما يهدد وجود المرء في بيئة إنسانية سليمة.

هذا النزاع بين الخيرات يبقى حاسما بالنسبة لتشكيل هويتنا المعاصرة، ان الهوية ظلت متمركزة حول الذات وتعالج الخيرات التي لا نستطيع الحصول عليها ضمن دائرة أوهام العصر البائد.

لقد ظلت الهوية خاضعة لتفسير اختزالي ومرتبطة باستكمال تعبيري للذات ومقيدة بالذاتوية Subjectivisme. ان التعبير عن الذات وانجاز الذات واكتشاف الأصالة Authenticité هي سبل تحقيق الهوية من وجهة نظر رومنطقية،وان الخضوع والقبول من مقتضيات التقاليد الأخلاقية والأمل في استكمال الذات الشخصية يعبران معا عن ثقافة جديدة تسمى انتصارا طبيا على السطحية والابتذال.

غير أنه لكي نكتشف المعنى الذي نملكه عن شغلنا وطبقتنا الاجتماعية وعائلتنا وأدوارنا في المجتمع نحن في حاجة الى طرح أسئلة من هذا النوع: كيف يشكل الانسان هويته؟ هل من خلال التعويل على ذاته أم من خلال التفاعل مع الغيرية؟ بأي شكل تكون قيمنا وأهدافنا وطموحاتنا مدفوعة أو مبعدة من طرف طريقتنا العادية في الحياة؟ ماهي الخصائص التي تتعلق بشخصيتنا ويمكن أن

[74] Charles Taylor , Multiculturalisme. Différence et Démocratie, Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p52

نعيشها؟ وماهي الخصائص التي نلغيها؟ بعبارة أخرى ماهي الإحساسات التي نمتحنها بأنفسنا حول نمط الحياة الذي يخصنا في العالم في أية لحظة كانت؟

ان تصورا عادي لتحقيق شخصيتنا يفترض وجود حقائق تمتلك أهمية تتجاوز الأنا لكن الذاتوية الشاملة الآن تمتد نحو الفراغ وتفوق الاستكمال الشخصي يقوي بعض الاستتباعات السلبية ويجعل الروابط الجماعية وأشكال تضامن الميلاد والزواج والعائلة تستبقى في مرتبة ثانوية وتعطل وسائط الاندماج. إذ نحن لا نستطيع أن نتماهى مع هذه الشركات التي تشجع على الزواج وانجاز الذات والاستكمال الشخصي لأنها ستجعلنا ضحايا الموضة وعبيد لأساليب حياة مصطنعة ومفبركة فهي ضد الثقافة وتجعلنا خاضعين لمهن المساعدة. انه من المنطقي أن نتوجه اليوم نحو تأويل مضاد للذاتوية نبرز من خلاله هذا النزاع الذي يترك لنا مكانا للخيرات التي لا تتمحور فقط حول الفرد والاستكمال البشري بل تنتج رؤية نقدية للأداتية والتعبيرية الذاتية. حول هذا الموضوع يرى هابرماس ضربا للأمثال أن الشعور بالنزاع بين الفعل الأداتي والاستكمال التعبيري للذات غير قابل للحل لأن مصدره هو تصور خاطئ للفاعل لأن الفلسفة الحديثة إذا كانت تؤسس الفاعل بالاعتماد على نظرية الوعي الذي يؤول الوضعية عبر العلاقة بين الذات والموضوع فان العقلانية التواصلية ترى أن الفاعل يتكون في اللغة وعن طريق عملية التبادل للكلام مع فاعلين آخرين، لأن الآخرين ليسوا أطرافا خارجية بل يساهمون في تكوين الهوية التي تخص الفاعل حيث يتقدم العقل من خلال المهمة العمومية للوصول الى الإجماع عبر النقاش.

ان تراجع الحداثة وتعثر مشروعها يعزى حسب هابرماس الى مجموعة من الأسباب أهمها:

- أنهامجهود علمي لمعرفة العالم معرفة موضوعية.

- مجهود العقل العملي من أجل تحديد الخير.

- استغلال التجذر والأصالة للتعبير عن الذاتية.

يبحث هابرماس عن تصور إجرائي للعقل من أجل استكمال الحداثة ويرى أن التحرر هو تملك الأصول وإطلاق القدرات وتفجير الإبداعات والمواهب

الطبيعية. لكن أي نوع من أنواع الجماعاتية يمكن لنا أن نؤسسه ويستمر على الرغم من التعدد الذي يكون عليه الناس؟

ما نلاحظه أن كل شيء يسير نحو التعدد والاختلاف وهذا النمو في التعدد يرافقه تفاقم النزعة الريبية والتي تدفع بالقيم نحو العدمية. من هذا المنطلق يربط تايلور بين الهوية والاعتراف والأصالة إذ يقول في هذا السياق:" هويتنا تكونت بالتحديد من خلال الاعتراف أو من خلال غيابه أو أيضا من خلال التصور السيئ الذي يحمله الآخرون عنا"[75].

ان الاعتراف ليس مجرد سياسة نقود بها الناس رغم أن العديد من السياسات الراهنة تتحرك معظمها حول الحاجة الى الاعتراف الدولي بسيادتها على أراضيها بل هو حاجة إنسانية حيوية لأن النقص في الاعتراف قد يؤدي الى قلة احترام بين الناس والشعوب ويسبب جراحا ونزاعا مستمرين بأن يسجن الضحايا ضمن شعور من الكراهية المتبادلة، فكيف نتبين صلة القرابة بين الخطاب حول الهوية والخطاب حول الرغبة في الاعتراف المنتشر اليوم؟

يلاحظ تايلور أن:" الكل ينبغي أن يعترف به تبعا لهويته الفريدة"[76] ويرى أن الاعتراف يؤدي الى نتيجتين هامتين: الأولى هي الشعور بالمجد والشرف ونجد ذلك في المجتمع الطبقي، والثانية هي الشعور بالكرامة والمساواة في الحقوق ونجد ذلك في المجتمع الديمقراطي.

لكن إذا كان روسو يرى أن خلاص البشرية يتوقف على اكتشاف العقد الأخلاقي الذي يربطها بطبيعتها الأصيلة ويدعو الى الاكتفاء بالإنصات الى صوت الطبيعة الذي يناديا من الداخل حتى نحس بوجودنا ويغمرنا الفرح ونشعر بالرضا فان هاردر قد رأى أن كل واحد منا يمتلك طريقته الأصلية في أن يكون إنسانا ويقصد أن كل شخص له مقياسه الخاص في أن يكون إنسانا وبالتالي فان كل إنسان مدعو أن يعيش حياته وفق الطريقة الأصلية التي يقيس بها الكينونة الانسانية وليس من خلال محاكاته لحياة إنسان آخر أو باستعمال مقياس الانسان الآخر في النظر الى الوجود. نستخلص من ذلك أن المجتمع

[75] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p41
[76] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p57

التفاضلي اذا كان يجعل الكرامة هي أنموذج فكرة الهوية فان المجتمع الديمقراطي يستدعي الذات نفسها من أجل اكتشاف هويتها وفق طريقتها الأصلية في الوجود.

يقول تايلور:" أن أكون وفيا مع ذاتي عينها يعني أن أكون وفيا مع الأصالة التي تخصني والتي هي شيء معين أنا وحدي الذي يمكن أن يعلنه ويكتشفه"[77].

طبق هاردر تصوره للأصالة على مفهوم الهوية على مستويين:

- أن يكون الشخص الفرد وفيا لذاته ومعبرا عن الطبيعة التي تخصه.

- أن يكون الشعب وفيا لنفسه ومحترما لثقافته وتقاليده وآدابه.

هنا زرعت البذرة الأولى لفكرة القومية بالمعنى الغربي الحديث والتي سيستثمرها بسمارك في توحيد ألمانيا،لكن هذه الفكرة الجديدة عن الأصالة والهوية كانت في الماضي تتحدد بموقع المرء في المجتمع والوظيفة التي يؤديها وبالتالي من لم يكن له موقع أو وظيفة لم تكن له هوية لكن ولادة المجتمع الديمقراطي غيرت من مفهوم الهوية وجعلته رهين القرارات الاتيقية أين سيقع استدعاء كل امرىء الى اكتشاف طريقته الخاصة في بلوغ الوجود الأفضل بمعزل عن موقعه ووظيفته في المجتمع.

هناك ارتبط وثيق بين الهوية والاعتراف في الوضع الانساني لحظة المجتمع الديمقراطي حسب شارلز تايلور وذلك تحت تأثير الانعطاف نحو المجموعاتية والطابع الحواري للعلاقات بين الذوات.

لقد أصبحنا فاعلين بشريين قادرين على فهم ذواتنا وتحديد هوياتنا بفضل انفتاحنا على غيرنا وإحرازنا للغات بشرية غنية بالتجارب المشتركة ونحن لا نحصل على هذه اللغات بمجرد تحديدنا الذاتي لأنفسنا بل من خلال عملية تبادلية مع الآخرين. اذ نحن منقادون الى التفاعل مع غيرنا لأنه يدخل ضمن مجالنا ولأنه ليس آخر غريب بل آخر معطاء للمعنى.ان الفكر البشري لا

[77] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p48

يتكون عن طريق حوار الذات مع ذاتها بل من خلال لقائها وتفاعلها وحوارها مع الأخر لأن الشخص الذي ترتبط به الذات في علاقة حب مثلا تصبح جزء من هويتها. ينبغي اذن أن نبقي مكانا في حياتنا للحوار مع غيرنا،فنحن في حاجة الى علاقات مع الغير من أجل أن تكملنا وليس من أجل أن تعرفنا، في هذا السياق يقول تايلور:"نحن نحدد هويتنا دائما من خلال حوار مع ما يريده الآخرون المانحون للمعنى أن يرونه فينا من أشياء وفي بعض الأحيان أثناء خوضنا لصراع ضدهم".[78]

تمثل الهوية عند تايلور ما نحن عليه وتشير الى المصدر الذي أتينا منه أي أنها الخلفية التي تعطي لأذواقنا ورغباتنا واعتقادتنا وطموحاتنا معنى. ان الانتماء الى المجموعة من طرف الفرد يغير في تصوره للسعادة ويجعله يعيش مشاعر المحبة بل يجعله قادرا على تحصيل العديد من الخيرات بفضل الغبطة المشتركة والسبب في ذلك أن" تشكيل هويتنا يتم عبر محاورة حياتنا بأسرها".[79]

ان السبب الذي يجعل تكوين الهوية يتوقف على إشباع الرغبة في الاعتراف يتمثل في أن هويتنا الخاصة مرتبطة في حياتنا مع علاقاتنا الحوارية مع الآخرين وهذه التبعية للآخرين لا تعود الى زمن الأصالة بل هي ناتجة عن تفرع الهوية الفردية عن الهوية الجماعية. في البداية لم يكن الاعتراف يمثل مشكلا لأنه ملتحم بالهوية الاجتماعية وتحصل عليه الهوية الشخصية عبر التبادل والاندماج في المجتمع ولأن الناس في العصر قبل الحديث لا يتحدثون مطلقا عن الهوية والاعتراف ومنغمسون في اهتمامات أخرى أكثر حيوية مثل المحافظة على البقاء وتوفير ضروريات الحياة.

صحيح أن هناك بعض المبادئ الحقوقية عند المحدثين مثل كرامة المواطن والاعتراف الكوني وخاصة عند روسو والتي يمكن اعتبارها أحد مصادر الخطاب المعاصر حول الهوية والأصالة ولكن ما يبدو ظاهرا للعيان أن عصرنا لا يحتاج الى الاعتراف حتى ينجز هويته بل يحتاج الى توفر مجموعة

---

[78] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p50

[79] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p52

من الشروط لا تجعل مطلب الاعتراف يتعرض للعطب في كل مرة يقترن فيها بالرغبة في إثبات الهوية.

اذا كان روسو يرى أن مصدر الصحة الاجتماعية يوجد في مجتمع جمهوري يتقاسم فيه الجميع الانتباه الشعبي فان هيجل هو الفيلسوف الأول الذي أعطى قيمة كبرى لمفهوم الرغبة في الاعتراف كمحرك أساسي لحركة التاريخ حسب تأويل ألكسندر كوجيف لجدلية السيد والعبد.

ان أهمية الاعتراف اليوم يتمثل في كونه معترف به كونيا وهو الذي يجعلنا نعي في عمقنا بالنقطة التي يمكن أن تتشكل عندها هويتنا وتلامس الآخرين الواهبين للمعنى. على الصعيد الشخصي يمكن أن نرى السبب الذي يجعل هوية أصلية تحتاج الى اعتراف من قبل آخرين واهبين للمعنى، إذ لا شيء مدهش أن تكون علاقات الحب في ثقافة الأصالة هي مفاتيح اكتشاف الذات وإثباتها خصوصا وأن علاقات الحب هامة في الثقافة المعاصرة ليست لارتباطها بإتمام الحاجيات العادية بل لكونها بؤرة الهوية الناشئة باطنيا،أما على المستوى الاجتماعي فيمتلك الناس سياسة مستمرة قائمة على الاعتراف المتساوي يسمح بتصور الهويات المتشكلة عن طريق حوار مفتوح.

من الواضح اذن أن المثال المتعاظم للأصالة والاعتراف هو الذي يلعب دورا أساسيا في الثقافة المعاصرة وأدى الى انقسام النظريات السياسية الى اتجاهين: سياسة الاعتراف المساواتية وسياسة الاختلاف، فما المقصود بالمجتمع الديمقراطي؟ وكيف تتراوح السياسة الليبرالية بين تساوي الكرامة واحترام الاختلاف؟

3- السياسة الليبرالية بين المساواة في الكرامة وحق الاختلاف:

" ان اقتضاء الكونية يشجع على الاعتراف بالخصوصية"[80]

[80] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p57

ان النقد الشمولي الموجه ضد المؤسسات الجمهورية غايته المطالبة بعدم الاعتراف وعدم احترام الهوية الثقافية الخصوصية للمواطنين. انه يصعب اليوم أن نعثر على مجتمع ديمقراطي تعترف فيه مؤسساته الجمهورية بهوية الأقليات الثقافية مثل السود والهنود والنساء والعرب والمسيحيين واليهود والمسلمين. فماذا يعني الاعتراف بهم كمواطنين متساوين في مجال الحياة السياسية بالنسبة لهؤلاء الذين لهم هوية ثقافية مختلفة ؟

ان ما يتميز به المجتمع الديمقراطي هو التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف وتمثيلية الأغلبية بشكل متساو، أما الإشكالي في علاقة الدولة بالمواطنين الذين لهم هويات خصوصية فيتمثل في المراوحة بين الاعتراف بهوياتهم الخاصة والمشاركة الجماعية والعامة في الحريات المدنية والسياسية. لكن ماهي الأهمية الجمهورية لهويتنا من حيث نحن أقلية وسط أغلبية مختلفة عنا بالدين والعرق واللغة؟

كيف يمكن أن نعترف بالهويات الثقافية التي تميز مكونات المجتمع التعددي بعضهم عن بعض؟

المشكل هو في الطريقة التي ينبغي إتباعها للحصول على الاحترام بشكل متساو وتحقيق تمثيل كامل لمختلف الأقليات.

ثمة اتجاه ليبرالي جديد يرى أن الحرمان من تثبيت الهوية من طرف المؤسسات الجمهورية والطابع غير الشخصي لهذه المؤسسات لهذه المؤسسات هو الثمن الذي ينبغي أن يدفعه المواطنون من أجل أن يحيوا في مجتمع يعامل الجميع بشكل متساوي دون أن يأخذ بعين الاعتبار الفوارق بين الخصوصيات.

ان الذي يحمينا ويضمن حريتنا ومساواتنا كمواطنين هي حيادية المجال الجمهوري أي أن المؤسسات الجمهورية هي التي يجب أن نعترف بهويتها الخاصة. فهل يؤدي هذا الإقرار الى القول بأن مطالب الاعتراف المصاغة من طرف مجموعات معينة باسم القومية تارة وباسم التعددية الثقافية طورا هي مستلزمات لاليبرالية؟

حسيب تايلور تتكون الهوية الانسانية وتنبني حواريا أما الاعتراف الجمهوري بهويتنا فيمنح سياسة معينة تجعلنا نتروى ونتداول جمهوريا حول طابع الهوية

التي يمكن أن نتقاسمه مع المواطنين الآخرين. ان المجتمع الذي يعترف بالهوية الفردية يصبح مجتمعا ديمقراطيا تحرريا لأن كل هوية فردية يقع تكوينها تحديدا عن طريق نقاشات جماعية، لأن مطلب الاعتراف الذي يغذيه مثال الكرامة الانسانية يشير على الأقل الى اتجاهين: الأول نحو حماية الحقوق الأساسية للأفراد من حيث هم كائنات بشرية، والاتجاه الثاني هو نحو الاعتراف بالحاجيات المميزة للأفراد بوصفهم أجزاء من المجموعات الثقافية الخصوصية. ان خطاب الاعتراف قد أصبح مشهورا في حقلين:

- في الحقل الخاص أين يفهم تشكل الهوية والأنا على أنه احتلال موقع في خطاب ما وخوض صراع متواصل ضد الآخرين الذين يهموننا.
- في الحقل الجمهوري أين أصبحت سياسة الاعتراف المساواتية تلعب دورا مركزيا في الحياة الاجتماعية حيث عبرت بعض الحركات النسوية عن نفسها ضمن خطاب الاعتراف.

لقد لاحظ تايلور أن سياسة الاعتراف المساواتية عرفت تغييرين كبيرين:

- التغيير الأول هو مرور السياسة الكونية من الشرف الى الكرامة توزع بشكل متساو على المواطنين الحقوق والواجبات في المجال الاجتماعي والاقتصادي والاجتماعي وتتفادى التفاضل في المواطنة ووجود مواطنين من درجة أولى وآخرين من درجة ثانية.
- التغيير الثاني هو النظر الى امكانية تكوين الهوية بالمعنى الكوني وتجاوز منطق الملة وتفادي الانطواء على الخصوصيات.

ان هذا التمييز هو الذي وقع نسيانه وتمريره بصمت عن طريق هوية مهيمنة وأغلبياتية Majoritaire، ولذلك يدرج تايلور مطالبات بعض الحركات النسوية والثقافية بمساواة كونية ضمن سياسة الاختلاف ويعتبر أن" هذا التمثيل هو الخطيئة الكبرى الموجهة ضد مثال الأصالة".[81]

ما يمكن انجازه من خلال سياسة الكرامة المساواتية هو أن تكون الحقوق كونية وواحدة وأما ما يقع إنتاجه مع سياسة الاختلاف فهو ما نحن مطالبين بالاعتراف به أي الهوية الفردية لهذا الشخص بعينه وكل ما يميز هذه المجموعة عن الآخرين. ترفض سياسة الاختلاف كل تمييز وتفريق وكل مواطنة من درجة ثانية وكل إنقاص في الحقوق ولكن هذا المطلب يصعب

[81] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p57

تحقيقه على أرض الواقع لأنها تطالب بأن تعطي اعترافا بقيمة لا يمكن تقسيمها بشكل كوني،وبعبارة أخرى لا يكون الاعتراف مشروعا الا اذا كان اعترافا بماهو خاص وبالواحد بعينه.

سياسة الاختلاف تنمو عضويا بالانطلاق من سياسة الكرامة الكونية بأن تعطي للوضع الاجتماعي الانساني دلالة جديدة ثم ان رؤية الكائنات البشرية مرتبط بالوضع الاجتماعي والاقتصادي تزيل مفهوم المواطنة من درجة ثانية وتمنح هذه القيمة للجميع بشكل عادل ومتساوي.

ان إعادة تعريف البعد الاجتماعي الاقتصادي قد أدى الى تغيير في المنزلة التي ينبغي أن يحتلها الأفراد المختلفين وإعادة توزيع الفرص والبرامج بشكل يكفل الحقوق بشكل مساوي.

يلاحظ شارلز تايلور وجود صراع اليوم في سياسات الدول بين النموذجين سياسة الكرامة المساواتية وسياسة الاختلاف فإلى ماذا يعزى هذا الصراع؟

- سياسة الكرامة المساواتية متأسسة على فكرة أن كل الكائنات البشرية هي تستحق الاحترام والتقدير بشكل متساوي لأن الأمر يتعلق بإنسان فاعل وعقلاني قادر على توجيه حياته وفق مجموعة من المبادئ والقيم.
- سياسة الاختلاف متأسسة على امكانية وجود حقوق كونية وتتمثل في أن لكل واحد فردا أو ثقافة أو طائفة الحق في أن يحدد هويته الخاصة وهذه الإمكانية يجب أن يتم احترامها عند الجميع بشكل متساوي عند جميع الأفراد وجميع الخصوصيات. في هذا السياق يقول تايلور:

" ان الهدف ليس الانخراط في مجال اجتماعي خال من الاختلافات بل العكس هو أن تبقي وتقوي تمييزا دائما وليس مؤقتا"[82].

هتان السياستان تتأسسان على معنى الاحترام المتساوي وينشب بينهما صراع لأن الأولى تهتم بماهو مطابق للكل أما الثانية فإنها تدعو الى الاعتراف وتفضيل الخصوصية، ولذلك ترى سياسة الكرامة المساواتية أن سياسة الاختلاف تعتدي على مبدأ اللاتمييز وسياسة الاختلاف ترى أن سياسة الكرامة المساواتية تنفي كل هوية بمعاملتها جميع الناس بنفس المعيار المتجانس الذي

[82] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p58

يجب تطبيقه على الجميع. ان الاتهام الذي توجهه سياسة الاختلاف يتمثل في أن الليبراليات العمياء هي نفسها انعكاس لثقافات خصوصية معينة، يقول تايلور:" ان الفكرة نفسها عن مثل هذه الليبرالية يمكن أن تكون نوعا من البراغماتية المتناقضة أي خصوصية متخفية في مبدأ كلي ".[83]

أما سياسة الكرامة المساواتية فقد ظهرت بطريقتين: الأولى مع روسو والثانية مع كانط فقد أكد فيلسوف العقد الاجتماعي على أهمية مساواة الاحترام للحصول على الحرية وبين وجود تعارض بين حرية تمنحها الهرمية الاجتماعية والتبعية للآخر وحرية تمنحها المساواة بماهي تلازم متوازن ويرى أن الشخص التابع لغيره هو مجرد عبد للاعتقاد. على هذا النحو يشير روسو الى أن هذا التلازم المتوازن بإطلاق الذي يجعل كل واحد تابع للكل ولكن تلازميا وفي مساواة تامة يضعف تبعيتنا للاعتقاد ويخول لنا الاتفاق مع الحرية. اذا كانت التبعية السيئة للآخر تشبه الانفصال والعزلة فان التبعية الحسنة للآخر تعني أن تكوين الأنا الجمعي ووحدة المشروع المشترك.

عندئذ ينقلنا روسو من الاهتمام بقيمة الشرف Honneur الى الاهتمام بقيمة الكرامة Dignité وهكذا:" مع روسو ولد عصر الكرامة". ويقصد أن إحراز الاعتراف هو الوصول الى نظام سياسي يتحقق فيه الاعتراف المتبادل بين أفراد متساوين وأحرار. في هذا السياق يقول تايلور:" يوجد مفتاح السياسة الحرة عندما يحدث ترفيع دقيق لكل تفريق في الأدوار"[84].

ان قيمة الفكر النسوي والليبرالية تتمثل في كونهما يسمحان بوجود هامش من الحرية يتيح الاعتراف بالاختلاف.انه يصعب علينا أن نأخذ مسافة نقدية من النموذج الروسوي عن كرامة المواطن بل يمكن الاكتفاء فقط بمعرفة مدى قابلية كل سياسة تركز على التساوي في الكرامة على الاعتراف بالإمكانات الكونية للأفراد. ان نموذج الإرادة العامة الذي يتحدث عنه روسو يقوم بتجريد لمشكل الاختلاف في الأدوار فهو يعبر فقط عن مساواة في الحقوق المعطاة للمواطنين. لكن هذا الشكل من الليبرالية وقع مهاجمته من طرف المدافعين

[83] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p64
[84] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p72

الجذريين على سياسة الاختلاف لأنها غير قادرة أن تمنح التميز الاعتراف الذي يستحقه، لكن الى أي مدى يمكن أن تكون هذه الانتقادات صحيحة؟

هناك أشكال من الليبرالية الخاصة بالحقوق المتساوية لا يمكن أن تعطى سوى اعترافا محدودا بالهويات الثقافية المتميزة. ان الفكرة التي تقول بوجود برنامج حقوقي يمكن تطبيقه على سياقات ثقافية مختلفة هي فكرة خاطئة ولا يوجد برنامج حقوقي كوني صالح للجميع بل ينبغي أن يراعي البرنامج ان وجد مختلف الأهداف الجماعية. ونستخلص من ذلك أن سياسة المساواة في الحقوق ليست الإمكانية الوحيدة بل هناك إمكانيات أخرى ومنها سياسة الاختلاف التي تراهن على الإبقاء على وجود الأقليات بإعطائهم بعض الاستقلالية من خلال تمتعهم بحكم ذاتي لكونهم مصدر التنوع الضروري لاغناء الوحدة التي يسعى كل مجتمع الى المحافظة عليها من أجل تحقيق الاستمرارية والتطورية. فهل هذا يعني أن سياسة الاختلاف تؤمن بالنسبية الثقافية والتعدد في مستوى الخصوصيات؟

4- تعدد الثقافات وزواج الخصوصيات:

" كل المجتمعات أصبحت أكثر فأكثر متعددة الثقافات وفي نفس الوقت أكثر نفاذية".[85]

هل ينبغي المحافظة على التنوع في الثقافات أم ينبغي إلغائه وفرض نموذج واحد على الجميع ؟

كيف ارتبطت ليبرالية الحقوق بمبدأ التنوع؟

من الضروري حسب تايلور أن يعترف بالتنوع داخل الوحدة واعتبار الأقليات مجتمع صغير داخل المجتمع الكبير والاعتماد على هذا الاعتراف كأساس للتأويل الحقوقي لجملة البناء السياسي. انه من اللازم أن نقوم بمراجعة حقوقية بالانطلاق من عنصرين:

- تحديد مجموعة من الحقوق الفردية يتكفل المجتمع الديمقراطي بحمايتها.

[85] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p86

- ضمان المساواة في التعامل مع المواطنين من وجهات نظر متعددة بحمايتها من كل تحيز تحت تأثير العرق واللغة والدين والجنس.

ان الإجراءات الأولى التي ينبغي اتخاذها متوجهة نحو حماية الأفراد ومؤسسات الدول من تطاولات الحكومة الفيدرالية الجديدة وان مبحث مناهضة التمييز أصبح مبحثا رئيسيا في أية مراجعة للقوانين.

البرنامج الحقوقي الجديد ينبغي أن يوفر حماية متساوية لكل المواطنين وذلك بانجاز المهام التالية:

- العمل على تحقيق مقاصد جماعية يمكن أن يسبب اعتداء على حرية الأفراد وسلب لحقوقهم.
- كفالة المقاصد الجماعية يمكن أن يسبب تمييزا بين الفئات والخصوصيات لأن المواطنين الذين يحيون ضمن منظومة حقوقية لا ينتمون كلهم الى المجموعة المبجلة وذات الحظ الأوفر.
- البحث عن مشروع مشترك يعني أن نعالج المواطنين الأصليين والأجانب بطريقة مختلفة.
- سبب التخوف المعاصر هو انغلاق المجتمع المتميز والخطوة التي ينبغي اتخاذها هو المطالبة الجماعية بالحماية من هذا الانغلاق.

لكن هناك مشكل فلسفي جدي حول هذا الموضوع يتمثل فيما يلي: من يتصور أن الحقوق الفردية ينبغي أن تأتي في المقدمة وقبل المقاصد الجماعية فانه يتحدث في الواقع من منظورية ليبرالية أصبحت شيئا فشيئا منتشرة في العالم الأنجلوأمريكي ويمثلها جون راولز ورونالد دوركين وبوريس ايزكارمان. ان السبب الذي يمنع السياسة من أن تكون ايجابية حول غائية الوجود هو امكانية اعتدائها على القاعدة الإجرائية لأن المجتمع الموحد حول إلزام إجرائي قوي يقضي بالاعتناء بجميع الناس باحترام متساوي. ان المجتمع الديمقراطي الذي يشهد تعدد الأقليات يمكن أن يساعد البعض من الأفراد الذين يكونون الأغلبية على فرض تصورهم المحبذ عن الفضيلة على الآخرين رغم أن هذا التصور ليس رأي جميع الناس ولا يعتني برأي الأقلية باحترام متساوي لأنهم ليسوا الأكثر عددا.

هذا التصور الليبرالي للسياسة والمجتمع يرتكز على مجموعة من المسلمات تعود الى كانط ومفادها أن الكرامة الانسانية تتحقق من خلال استقلاليتها أي عبر الإمكانية التي يجدها كل شخص في تحديده لتصوره الخاص عن الحياة

المثالية. يرى تايلور أن المجتمع الليبرالي ينبغي أن يبقى محايدا بخصوص موضوع الحياة المثالية وأن يضمن تصرفا سويا للمواطنين تجاه بعضهم البعض وأن تكون الدولة في خدمة الجميع. ان شعبية هذا التصور للفاعل البشري كذات قادرة على الاختيار تتحدد نفسها بنفسها تفسر انتصار النموذج الليبرالي في أمريكا وفي العالم والتي دافع عنها كل من لورنس تريب وميشيل ساندال في حديثه عن الجمهورية الاجرائية من خلال مراجعة قانونية للنصوص التأسيسية من أجل تحديد المسار السياسي العادي حتى تمكن الأغلبية من المواطنين من المشاركة الفعلية في التشريع.

ان المجتمع السياسي الذي يقوم على حق الاختلاف ويعترف بالتنوع ويدعو الى المحافظة على الخصوصيات ليس محايدا بخصوص غائية الوجود بل انه يدعو الى الوفاء الى التراث وبلورة غائيات للوجود بالانطلاق من هذا التراث المشترك عبر إعادة احياء لهذه التقاليد والاستفادة من ليبرالية المجتمع الاجرائية من أجل تطويرها وتنميتها. ان السياسات المتجهة نحو الثبات تبحث باستمرار عن خلق أفراد لهم شعور بالانتماء الى مجموعة وذلك بإجبار الأجيال المقبلة على تثبيت هويتها والتماهي مع نموذج معين حتى لا تضيع الأقليات في الأغلبية وتذوب الخصوصيات في الكلي المجرد.

يعبر تايلور عن هذا التوجه الليبرالي بقوله:" ان المجتمع الليبرالي من حيث هو كذلك يتشبث بالخصوصيات من خلال الكيفية التي يعالج بها أقلياته، فهو يتفهم الأقليات التي لا يتقاسم معها التعريفات الجمهورية للخير وفوق ذلك يتفهم الكل عبر الحقوق التي يعطيها لكل أفراده."[86]

ان الحقوق المعترف بها في التقليد الليبرالي هي حق الحياة وحق الحرية والعدالة وحرية التعبير والحرية الدينية وعلى هذا النموذج يمكن أن نتحدث عن حرية السوق وحق الملكية للعلامات التجارية بالنسبة للشركات والملكية الفكرية للمبدعين والمجتمع الذي له غايات جماعية يمكن أن يكون مجتمعا ليبراليا بأتم معنى الكلمة اذا ما احترم التنوع والتعدد الثقافي واذا ما منح الحماية التامة واللازمة والحقوق الأساسية للخصوصيات والأقليات.

[86] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p81

لكن "المشكل في المجتمع الليبرالي يتمثل في صعوبة الجمع بين الحرية والمساواة وبين الازدهار والعدالة"[87] فماهو السبيل الذي يقترحه تايلور لمعالجة هذا المشكل؟

كل اختلافاتنا الراهنة ناتجة عن النزاع المتغذي بين تصورين يقدمهما المجتمع الليبرالي المنشود هما:

- التصور الأول يدعو الى مقاومة المجتمع المختلف الأقلي عبر فرض نموذج إجرائي يحرمه من قدر هام من حريته من أجل تحقيق الأهداف الجماعية للمجتمع الكبير الأغلبي الذي يوجد فيه هذا المجتمع المختلف الأقلي لكن هذا الإغلاق يؤدي الى إلغاء النموذج الليبرالي الذي تأسس عليه وإضاعة الأقليات لهويتها الخصوصية باسم التلاؤم مع مطالب الأغلبية.
- توجد سياسة احترام متساوية مقتنصة من طرف ليبرالية من الحقوق لا تمنح حق الضيافة للاختلاف لأنها ترتكز على تطبيق موحد وصارم للقواعد التي تعرف هذه الحقوق دون تمييز لأنها حذرة جدا من الغايات المشتركة. وبالتالي يبحث هذا النموذج الثاني عن الطريقة الاجرائية التي يلغي بها الفوارق والاختلافات الثقافية من أجل الانتصار الى مبدأ المساواة.

سوء الضيافة بالنسبة للاختلاف معناه عدم قبول التمييز بين الأقليات ومعاملاتها بالمثل بالرغم من أن هذا التمييز هو أساس صيانتها لخصوصيتها ومصدر بقائها على قيد الحياة وعدم اندثارها.

كل المجتمعات الحديثة تتجه نحو الإيمان بالتعدد الثقافي بما أنها تشجع أكثر من مجموعة ثقافية على الرغبة في البقاء والاستمرارية كخصوصية قائمة الذات وترى أن المعالجة التوحيدية هامة وضرورية في عصر العولمة الاختراقية ولكن بقاء الثقافات واستمراريتها في الحياة من خلال التجديد والانبعاث هو أكثر أهمية وأكثر راهنية من أجل تأسيس سياسة الاختلاف.

ان صلابة الليبرالية الاجرائية وإغفالها للاختلاف وحرصها على تطبيق سياسة الاحترام المتساوي يمكن أن يجعلها غير قابلة للتطبيق غدا في العالم لفقدانها

[87] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p82

سبب معقول للوجود وعجزها أن تكون الأرضية المحايدة التي يقف فوقها الناس من جميع الثقافات والخصوصيات ويتعايشون ويتواصلون.

يدعو تايلور الى ضرورة الفصل بين العمومي والخاص وبين الدين والسياسة ويرى أن الفرقاء يمكن لهم أن يجمعوا على إيقاف اختلافاتهم في حقل بعيدا عن السياسة ويعتبر الجدل الذي نشب بخصوص نشر سلمان رشدي لكتابه آيات شيطانية وإصدار فتوى من ايران تطالب بهدر دمه جدلا عقيما وزائدا عن الحاجة في المجتمع الليبرالي ويعتبر أن تصور رشدي ناتج عن حكم مسبق وهو تصور خاطئ لأن الإسلام الأرثوذوكسي لا يطرح مسألة الفصل بين الدين والسياسة بالكيفية التي تطرح بها في المجتمع الغربي وانما يطرحها بكيفية أخرى لا تفصل بين الدين والحياة وانما بين الزمني التاريخي والأبدي المطلق. ان الجدل الذي أثير حول رشدي وآياته الشيطانية يطرح قضايا الحق في الحياة والتعبير الحر واحترام الرموز الدينية والاعتراف بالخصوصية والتوجه نحو صنع الكونية.

الليبرالية هي أرضية ممكنة لالتقاء كل الثقافات وهي أيضا التعبير السياسي عن تعدد الثقافات وقد وعى الآن عدد كبير من الناس أن الليبرالية هي مجرد تعبير عن تصور علماني ما بعد ديني أكثر منها تصور عدمي رافض جدا للدين. ان "اللفظ علماني يمثل جزءا أصيلا من القاموس المسيحي"[88] وان الفصل بين الكنيسة والدولة يعود الى الأيام الأولى للمسيحية و الأشكال الأولى للتمييز تبدو مختلفة جدا عن الأشكال التي تخصنا الآن ولكن الأسس التي تصلح لتطورات مستقبلية تم إلغاؤها.

من هذا المنطلق يقترح تايلور ايجاد حق ضيافة سياسية يحرص على تطبيق برنامج حقوقي ينصف الجميع مع مراعاة الفوارق بينهم واحترام الخصوصيات ويبقي على تعدد الثقافات لأن الليبرالية ليست عقيدة مواجهة بل أرضية التقاء وتفاعل خصب ولا يمكن أن تطمح الى حيادية ثقافية تامة.

نفاذية Perméabilité المجتمعات تعني أنها أصبحت مفتوحة أمام الهجرات التي يقوم بها الناس من بلدان متعددة يبحث من خلالها الوافدون عن شروط

[88] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p85

حياة أفضل. ان الرعونة تنبع من وجود عدد كبير من الناس ينتمون الى ثقافات مختلفة ويعملون على مساءلة رصيفنا الفلسفي. ان الصعوبة تكمن في المصالحة بين التهميش والاندماج لهذه الثقافات الوافدة وكل هذا يقودنا الى مشكل الاعتراف بالتعدد الثقافي داخل الدولة الواحدة دون أن نسقط في خطأ تصور ثقافة أرقى وأكثر تحضرا من الثقافات الأخرى، يشخص تايلور هذه الصعوبة بقوله:" قد ينظر الى المجتمعات الليبرالية الغربية على أنها مذنبة جدا من هذه الزاوية وبالخصوص بسبب ماضيها الاستعماري وأيضا بالخصوص لأنها همشت أقسام السكان الأصليين لثقافات أخرى."[89]

كل هذا الجدل يقودنا الى طرح مشكل الاعتراف بين الثقافات، إذ ما تطلبه أي ثقافة من ثقافة أخرى تريد أن تهيمن عليها وتزعم أنها متفوقة عليها هو أن تعترف بها بنفس القيمة التي تعامل بها نفسها.

ان السؤال الذي يطرح هنا يتمثل في معرفة مدى شرعية مطالبة بعض الخصوصيات الثقافية بأن تظل موجودة وأن تشع فيها الحياة وتتجدد باستمرار وهذه المهمة بقدر ماهي مرتبطة بالفاعلين الثقافيين المنتمين إليها بقدر ماهي متوقفة على علاقاتها بالثقافات الأخرى.

في هذا السياق يرى تايلور أن :" كل ماهو مطلوب هو أن نترك الثقافات تدافع عن نفسها بنفسها في حدود معقولة".[90] ويقصد أن تعترف الثقافات بعضها ببعض وأن تتفاعل من أجل صنع الحضارة وليس فقط أن تحافظ على استمراريتها في الوجود. ان السياسيات الوطنية والقومية والاعتناء بالخصوصيات تدعمت عندما أحست الشعوب بأنها احتقرت أو لم يقع احترامها من طرف جيرانها. ان المجتمعات الوطنية التي تتكون من عدة أقليات يمكن أن تتفتت وتتفجر عندما تشعر مجموعة منتمية إليها على أنها مهمشة وتعاني من نقص في الاعتراف Manque de reconnaissance من طرف الأغلبية المهيمنة والنقص في الاعتراف مبعثه اللامساواة والاستغلال والاستبعاد واللاعدالة والتفاوت والإقصاء.

---

[89] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p8

[90] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p87

هناك بعض المجتمعات المغلقة تبدي نوع من الحساسية تجاه الرأي العام العالمي ومنطوية على نفسها ولا تعترف بحقوق الأقليات وهناك بعض المجتمعات المفتوحة التي تساوي في الاعتراف بين الأقليات وتحترم التنوع الداخلي وتبدي نوع من الليونة والقبول في التعامل مع المنتظم الأممي، وهنا لابد من تحقيق اعتراف خارجي "لأننا نتشكل عبر هذا الاعتراف" وأي نقص في الاعتراف هو أذى يصيبنا في عمقنا ويهدد هويتنا واذا أردنا التحرر من هذا الأذى فانه ينبغي أن نتطهر من الصور التحقيرية للذات.

يستشهد تايلور بفرانس فانون الذي يعتبر العنف وسيلة التحرر وجواب ضروري عن العنف الأصلي الذي تمارسه الهيمنة الخارجية. ما نتوقف عنده في هذا التعريف هو فكرة الصراع من أجل تغيير صورة الذات عند الآخر وهي فكرة موجودة في ذهنية المغلوب وناتجة عن اضطهاد السيد له.

هذه الفكرة أصبحت حيوية عند التيارات النسوية وعنصر هام في النقاش المعاصر عن التعددية الثقافية وتدور في عالم التربية وفي أقسام الدراسات الكلاسيكية في الجامعات التي تسعى الى التطوير والتجديد. إذ يقول تايلور:" ينبغي أن نحافظ على مكان كبير جدا للنساء وللشعوب المنحدرة من أعراق وثقافات غير أوروبية."[91] رغم أن كل ثقافة يمكن أن تمر بمراحل انحطاط وأن البعض من الأعراق ربما تحمل بعض علامات اللاتحضر والتأخر في جيناتها الوراثية ولكن من الضروري تحكيم البعد الثقافي من أجل التنوير والتمدين.

المجال الثاني للنقاش هو المدرسة حيث يهمش التلاميذ الملونين المنحدرين من أصول غير أوروبية ويعتبر كل إبداع وتفوق صادر عن تلاميذ ذكور بشرتهم بيضاء ومن أصل غربي وبالتالي يلجأ الغربي الى إقصاء التلاميذ المغايرين في الجنس والدين والعرق والثقافة وهو ما يسبب الأذى للهويات والإهمال للخصوصيات نتيجة التمركز على الذات والشعور بالتفوق وقد عبر عنه شارلز تايلور بقوله: " ان المجموعات المهيمنة تطمح الى تقوية موقع هيمنتها

[91] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p89

بأن ترسخ صورة دونية عن المجموعات الخاضعة لها"[92].فنحن لا نحمل سوى فكرة غامضة عن القيمة التي تتضمنها الثقافة المغايرة،لأن" الفهم الواقعي لقيمة ثقافة مختلفة بالقدر الكافي يظهر لنا كشيء غريب وأقل شهرة "[93].

ان تغيير هذا النظام التعليمي المتحيز لا يكون بإعطاء قيمة كبرى لثقافة معينة على حساب البقية بل يتطلب منح الاعتراف والشرعية لكل الفئات التي وقع تهميشها والقول بالنسبية الثقافية. ان الصراع من أجل الحرية والعدالة يقتضي مراجعة هذه الصور المشوهة التي تحملها الثقافات عن بعضها البعض وتفكيك الأحكام المسبقة والإيمان بالتنوع والتعدد والتساوي في القيمة المضافة التي تعطيها ثقافة معينة لثقافة أخرى. من هذا المنطلق:" ينبغي أن يكون لنا احترام مساوي لكل الثقافات"،لأن كل الثقافات الانسانية التي تكونت نتيجة انصهار تيارات مختلفة وعبر تاريخ طويل من التراكم والترسب والتفاعل تحوز على جواهر نفيسة يمكن أن تفيد عدد كبير من الناس. ان مهاجمة راهب هندي بالانطلاق من مقولات القيمة التي تتضمنها ثقافة غربية هو تعامل خاطئ مع الآخر لأن ما ينبغي أن يتم هو انصهار الآفاق كما يرى هانس جورج غادامير. ينبغي أن نعود أنفسنا على الانتقال الى أفق أكثر اتساعا ويسمح لنا أن نعتبر ما كنا ننظر اليه على أنه أساس هو مجرد امكانية من إمكانيات أخرى تستند إليها الثقافات المختلفة لأن انصهار الآفاق يشتغل الآفاق يشتغل وفق تطور المصطلحات الجديدة للمقارنة.

يستحيل حسب تايلور أن نحصل على فهم مسبق لقيمة ثقافة أخرى بالاكتفاء بمجرد حدس أصلي للمبادئ الخاصة لهذه الثقافة بل ينبغي احترام فعلي بالمساواة بين الثقافات ولابد من المطالبة بالتعددية الثقافية من خلال اتباع سياسة الاحترام المتساوي ويصرح في هذا الشأن:" مثلما أن الجميع ينبغي أن يتمتعوا بالمساواة في الحقوق المدنية وحق الانتخاب دون الأخذ بعين الاعتبار لفارق العرق والثقافة فانه ينبغي أيضا أن يتخلوا عن الحدس الذي يعتبر قيمة

[92] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p89
[93] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p91

الثقافة التقليدية قيمة مطلقة.ان هذه المطالبة بالقيم التي تحترم الكرامة بشكل متساوي تحترس من الغفوة عن الاختلاف التي توجد في المركز"[94].

كل نظرية تمحو التمييز وتدعى وجود فكر أممي انساني مشترك هو ادعاء إيديولوجي فضفاض يخفي مجموعة من الأحكام المسبقة متأسسة على كليشهات مفروضة قبل أوليات الرغبة وبنى سلطوية خفية.

ان المسألة لا تتوقف فقط على الاحترام والتعايش بل ترتبط بالتضامن والاعتراف لأنها كل الأمور متفوقة على وجود قوة تفرض هذه القيم المشتركة على الجميع ولكن وجود قوة يسبب مشكلة جديدة لأنه سيتدخل في نوعية القيم الواجب إتباعها.

ان مثقفي الغرب مطالبين اليوم بأن يصدروا أحكاما ايجابية حول قيمة الثقافات الأخرى وأن يتخلوا عن تمركزهم على ذاتهم وأن يبتعدوا عن الحكم على الآخرين من خلال معاييرهم في الحكم لأن دراسة الآخر تفترض تغيرا في منظار الأنا. وينتهي تايلور الى ايجاد مسار ثالث بين الطريقين سياسة الاعتراف المتساوي وسياسة الاختلاف بقوله:" ينبغي أن يوجد طرق ثالث بين المطلب غير الأصيل والتجانسي للاعتراف المتساوي بالقيمة من جهة وبين الانغلاق الإرادي داخل معايير اثنية متمركزة على ذاتها من جهة أخرى. إذ توجد ثقافات أخرى ينبغي أن نعيشها في مجموعها شيئا فشيئا على الصعيد العالمي وداخل خليط المجتمعات الفردية في الآن نفسه"[95].

خاتمة:

" ان اللغة هي مركز الاهتمام الأول في القرن العشرين.وهذا بديهي عند جميع وجهات النظر..."[96]

في نهاية المطاف يمكن أن نشير الى المكانة الأساسية التي يعطيها شارلز تايلور للغة في تفكيره الفلسفي وهذا الأمر لا يعود الى كون اللغة هي أهم

---

[94] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p92

[95] Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994 p97

[96] Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999 p21

مشكل فلسفي يطرح في الآونة الأخيرة بل لأن الحداثة طورت فلسفة لغوية سمحت بأن يكون الوسيط اللغوي هو الفضاء الحقيقي لفن الفهم الذي يبحث عنه الانسان المعاصر لنفسه وتاريخيه وحاضره ولغيره من الناس والثقافات.

من هذا المنطلق يربط تايلور بين الاهتمام باللغة وبلوغ الفكر مرحلة الحداثة بقوله:"ان التساؤل عن اللغة هو أمر خاص بالحداثة".[97] فقد قام الفكر بقفزة عملاقة نقلته من الصياغة التقليدية للطبيعة البشرية الى صياغة جديدة تعتبر رمز الكلام بوابة رئيسية لفهم الانساني بالانطلاق من التعارض بين الفكر واللغة بدل التناقض القديم بين الفكر والحواس.

ان السؤال الرئيسي الذي اهتمت به فلسفة اللغة عند تايلور هو: كيف يحدث أن الوسائل التي نستعملها عندما نتحدث عن الموسيقى والرسم والغناء وننتج مجموعة من الرموز هي نماذج من الوسائط التي تقول بعض الشيء وحبلى بالدلالة والمعنى؟ بعبارة أخرى: كيف يحدث أننا نكون قادرين على استكمال الجمل من نوع هذا يعني...؟ في حين أننا لا نستطيع أن نفعل نفس الشيء مع الأحجار والنجوم والجبال والبحار أي مع الأشياء التي توجد فقط في العالم؟

ان اللغة عند تايلور ليست مجموعة من الكلمات التي تشير الى مجموعة من الأشياء بل هي صورة من الوعي التفكيري، مع العلم أن التفكير هو قدرة لا نعبر عنها ولا نقوم بتفصيلها الا من خلال الخطاب وأن الكلام ليس مجرد تعبير عن هذه القدرة بل يعمل على تحقيقها في الواقع، في هذا السياق يقول تايلور:"ان التعبير يحقق ولهذا السبب يكون جوهريا".[98]

ويعني"أن اللغة تحقق إنسانية الانسان وأن الانسان يستكمل نفسه في التعبير".[99] من هذا المنطلق حل الفن في هذا العصر بالسبة لعدد كبير من الناس مكان الدين باعتباره الطابع الجوهري للحياة الانسانية وبذلك أعطى لعدد كبير منا معنى الحياة.

---

[97] Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999 p30

[98] Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999 p40

[99] Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999 p40

ان الناس يتكلمون مجموعة مع بعضهم البعض واللغة جعلت لكل تتشكل وتتطور أساسيا ليس عبر الحوار الباطني بل عبر الحوار الخارجي أي في الحياة الجماعية للخطاب.يقول تايلور عن هذه الخاصية:" ان اللغة التي أتكلمها والنسيج الذي لا أستطيع أن أهيمن عليه وأن أعانقه بالتمام لا يمكنه البتة أن يكون فقط لغتي بل هي دائما لغتنا"[100] ويقصد أن اللغة تستعمل أيضا للتعبير وتكوين مختلف العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض. على هذا النحو تسمح اللغة للناس بأن يحققوا تحقيقا كاملا لقدراتهم التعبيرية وقد عبر تايلور عن هذه القدرة بقوله:"انه من الصعب أن نحيا في هذه الحضارة دون أن نكون مكتسحون من طرف مشكل التعبير مع كل قوتها الإلغازية".[101]

لقد تلاشى تصور الكون على أنه نظام من العلامات الدالة على الله وتلاشى أيضا معه تصور اللغة على أنها مجموعة من الرموز التي تشير الى عدة أشياء وقد رافقها بالمثل اختفاء تصور للذات شفافة بالنسبة الى ذاتها وحل محلها تصور للإنسان ينظر الى نفسها على أنه مجرد حيوان لغوي أو كائن يستمد طبيعته من قدرته على الترميز والكلام، فكيف سينعكس هذا التعريف الجديد للإنسان على نظرته للكون ولعلاقته بغيره من بني البشر؟

المراجع:

بول ريكور العادل تعريب بيت الحكمة قرطاج الجزء الثاني تونس 2003

Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999

[100] Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999 p47

[101] Charles Taylor la liberté des modernes Trad. Philippe de Lara. 2.Ed. PUF. 1999 p63

Charles Taylor Multiculturalisme. Différence et Démocratie Trad. Denis. Arnaud. Canal. Aubier. 1994

Charles Taylor les sources du Moi. la formation de l'identité moderne. Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1998

Charles Taylor le malaise de la modernité Trad. charlotte Melançon ED Cerf Paris 1994

ليبرالية جون راولز

أو السياسة في الفلسفة التحليلية

"يتمثل هدفي في إظهار تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد نظرية الخير المعروفة عن العقد الاجتماعي مثلما عثرنا عليها عند لوك وروسو وكانط من بين آخرين."[102]

يحتل جون راولز(1933) منذ الوهلة الأولى مكانة هامة في المجال الأنجلوساكسوني للفلسفة السياسية وذلك للانجاز الكبير الذي قام به عندما نشر سنة 1971 كتاب عنوانه "نظرية العدالة" الذي ترجم إلى الفرنسية سنة 1987 ولم يترجم إلى العربية حد الآن، وقد أنجز من خلاله راولز تحليلا نقديا الفلسفة الذرائعية التي دأبت على تأسيس العدالة على مبدأ المنفعة وأين رفض اختزال العادل في النافع مثلما فعل بينتام (1832/1748) وجون ستيوارت ميل (1873/1806) وحيث سعى بشكل حثيث إلى التخلي عن الأخذ بعين الاعتبار الرغبات الفردية المباشرة وبناء نظرية في المجتمع ترتكز بالأساس على المبادئ التعاقدية والأخلاقية التي ترجع الى لوك وروسو وكانط ولإيلائه عناية خاصة بالمنظور الأخلاقي في تنظيمه الميكانزمات الاجتماعية والتبادلات الاقتصادية.

[102] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp. 37

" إن نشر المؤلف الأول لروالز نظرية العدالة في 1971 قد مثل نقطة انطلاق لتجديد خارق للعادة للفلسفة السياسية والأخلاقية في البلدان الأنجلوساكسونية. لقد أصبح هذا الكتاب بسرعة مرجعا أساسيا إلى درجة أن روبرت نوزيك واحد من النقاد الأوائل لراولز لم يخشى من أن يثبت أن الفلسفة السياسية لا يمكنها من هنا فصاعدا أن تكون مشروعة إلا في حالة اختيارها بين امكانتين: التموقع داخل إطار نظرية راولز أو تبرير رفضها لها".[103]

من جهة ثانية لا يمكن اعتبار فلسفة راولز مجرد مناقشة لنظرية المنفعة أو للفلسفة الماركسية بل هي فلسفة نقدية ذات مرجعية كانطية قد حلت محلها واعتمدت على تصور أخلاقي عقلاني للطبيعة البشرية لتثبت قدرة الفلسفة التحليلية على تقديم تصورا متكاملا عن السياسة والأخلاق بالارتكاز على مبادئ العدل والحرية وعلى إعادة التفكير في الأسس النظرية وقواعد اشتغال الحياة المشتركة.

" إن قيمة الكتاب الأول لراولز –نظرية العدالة- تقاس بالفعل الذي أحدثه وهو ليس واحدا بل ثلاثة. الأول...هو النقاش بين النفعيين والمدافعين عن الليبرالية المتوجهة نحو الحقوق...النقاش الثاني الذي أحدثه كتاب راولز هو التعارض بين المدافعين عن الليبرالية المتوجهة نحو الحقوق فيما بينهم...أما النقاش الثالث الذي أحدثه كتاب راولز فيتركز حول مصادرة مشتركة بين الليبراليين التحرريين libéraux libertariens والليبراليين المساواتيين libéraux égalitaristes.إذ يتعلق الأمر بفكرة الحكومة التي يجب أن تظل محايدة بالمقارنة مع التصورات المتنافسة حول الحياة الخيرة"[104].

من هذا المنطلق يعد راولز من أنصار الليبرالية الديمقراطية التي ترفض فكر المحافظين الجدد والماركسية معا وتدافع على مبدأ المساواة في حق الحرية بالنسبة للجميع دون أن يتنافى ذلك مع وجود لامساواة تفرزها نظرية المنفعة

[103] Bertrand Guillarme, Rawls et le libéralisme politique , Revue française de science politique volume46 n2 Avril 1996 pp321
[104] Michael Sandel, le libéralisme et les limites de la justice, édition du seuil, 1999, pp267-268

العامة، مع التأكيد أنه لا ينبغي أن ننظر الى التفاوت في توزيع الثروات على أنه أمرا غير شرعيا طالما أنه ضروري من أجل تحقيق المصلحة العمومية.

من جهة ثانية يبدو أن راولز قد تخلى عن عدة عناصر مكونة لليبرالية التقليدية التي تؤمن بالكمال الأخلاقي والداروينية الاجتماعية ونقد أيضا الرأسمالية المحافظة القائمة على حرية المشاريع وإمكانية الوصول الى الرخاء والمنفعة العامة من خلال التقدم الاقتصادي وجعل من العدل كإنصاف إطارا للحياة الاجتماعية وموجها للسياسة الاقتصادية ونظر للبنائية السياسية constructivisme politique والعقل العمومي الحر raison publique libre بعد أن استفاد من انتقادات أنصار المجموعاتية communautriennes له. عندئذ يبدو فكر راولز برمته هو محاولة لتخطي التوتر الداخلي المتصاعد بين تبرير مبادئ العدالة والحرص على أن تكون مفعولية أو تتم ممارستها Faisabilité .

كيف يجعل راولز من مبدأ العدالة مبدءا توجيهيا في تدبير العلاقات بين الناس؟ هل يمكن اعتباره مجرد تواصل لأفكار العقد الاجتماعي؟ لماذا يصف الوضع الأصلي بحجاب الجهالة؟ بأي معنى يترك مهمة تعريف العدل الى المتفاوضين أنفسهم ؟ ماهي المبررات التي تدفع المتفاوضين إلى اختيار العدل كإنصاف؟ لكن ما المقصود بالإنصاف؟ ولماذا صعد على سطح الفكر السياسي والحقوقي المعاصر؟ ما الحاجة إليه طالما يحكم القانون بالعدل عند البت في النزاعات بين المتخاصمين؟ إلى أي مدى يكون الالتزام بالعدالة الصارمة ظلما"؟ لماذا ثمة أسبقية للوعي بالظلم عند الناس على الوعي بالعدل؟ وألا يجب تفعيل مبدأ الإنصاف في الممارسة القضائية من أجل توسيع صلاحيته والرأفة بالعباد والتصدي لكل أشكل الجور والتعسف؟ بأي معنى تجيب الليبرالية السياسية عند راولز عن الحاجة الداخلية للواقعية بالنسبة لمفهوم العدالة كإنصاف؟ ماهو التصور الجديد للديمقراطية الذي يترتب عن هذا المفهوم؟ كف ربط بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب Gens؟ أليست نظرية راولز نفسها تسكت عن مجموعة من المسلمات والضمنيات التي ترتكز عليها دون أن تمتحنها؟ ماهي هذه الضمنيات التي تمثل حدودا لليبرالية السياسية الجديدة عند راولز؟ ضمن أي تندرج حديثه عن الديمقراطية المؤسساتية العادلة démocratie constitutionnelle juste ؟ وما المقصود بالعقل

الديمقراطي ؟ وهل تسمح ليبرالية راولز بالتعددية السياسية والأخلاقية خاصة وهي ترتكز على فكرة الوفاق الاجتماعي والإرادة الجمهوراني volonté républicaine ؟

ما نراهن عليه هو تجنب الحكم على راولز من منظور الأفق العام الذي تتحرك فيه الفلسفة الأمريكية أي البراغماتية والوضعية المنطقية والنظر إلى هذه الفلسفة على أنها تتجاوز البيئة التاريخية والجغرافية التي ساهمت في نشأتها وتطل على العالم بأسره وذلك لملامسة أفكارها كبرى الإشكاليات والأزمات التي يعاني منها الإنسان بالمعنى الكوني في عصر العولمة ولتقديمها جملة من التصورات المفيدة في طريق مجابهة هذه التحديات.

1- الوضع الأصلي وحجاب الجهالة:

"يتم اختيار مبادئ العدالة من وراء حجاب من الجهالة وهذا يضمن أن لا يقع تفضيل أو تهميش أي شخص أثناء اختيار المبادئ عن طريق الصدفة الطبيعية أو بواسطة عرضية الظروف الاجتماعية"[105]

انطلق جان راولز في تأسيس المجتمع السياسي والمدني من طرح المحددات الأساسية للطبيعة البشرية وبالتالي جعل تصوره لشخصية الإنسان مقدمة مسلم بها في فن تدبير المجتمع ورأى في هذا السياق أن لكل إنسان غايات وأن تحقيق هذه الغايات يعتمد على خبرات الإنسان الأولية وبنية مؤسساتية، كما أن تلبية الحاجات البشرية الأولية يتطلب انخراط الإنسان مع الآخرين نشاطا وتواصلا وتفاعلا.

استلهم راولز لتحقيق هذا الغرض فرضية حالة الطبيعة عند منظري العقد الاجتماعي مع بعض التحوير حيث أوجد وضعا أصليا Position originelle ينطلق منه الناس ليدشنوا حالة مدنية جديدة، إذ بين أن مجموعة من الناس تجتمع لتتفاوض فيما بينها قصد تحديد تصور توافقي عن مبادئ العدل توجه نشاطه في الحياة الاجتماعية المستقبلية. هذه التجربة التفاوضية لا تستند إلى أساس تاريخي ولا تستلهم نصوص تشريعية قبلية وفوقية بل هي إطار للنقاش الحر بغية اكتشاف مبادئ توجيهية عن طريق الافتراض التصوري الخالص وليس عبر محاكاة واستنساخ تجارب سياسية سابقة.

[105] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp38

في هذا الإطار نجده يقول:" يبدو من المعقول أن نتصور أن يكون المساهمون في الوضع الأصلي متساوين. هذا يعني أنهم يحوزون على نفس الحقوق داخل إجرائية اختيار المبادئ، إذ أن كل واحد يمكن إن يقدم مقترحات ويرفقها بحجج للدفاع عنها وهكذا دواليك. إن الهدف من هذه الشروط هو بكل تأكيد إظهار المساواة بين الكائنات الإنسانية من حيث هم أشخاص أخلاقيين ومن حيث هم مخلوقين يحوزون على تصور لخيرهم وماسكين بمعنى ما للعدالة"[106].

لكن ما ينبغي الانتباه اليه أن التفاوض يتم في ظل ضوابط وشروط معينة وفي ظل غياب أي ضغط أو إكراه خاصة وأن المبادئ التي سيتفقون عليها ستكون ملزمة على الجميع وبالتالي يجب أن يكونوا مقتنعين بها تمام الاقتناع حتى يحترموها ويعملوا على انجازها على أرض الواقع.

ان الشروط والضوابط التي ينبغي أن تجري ضمنها المفاوضات الافتراضية في الوضع الأصلي هي غير بعيدة عن المشهد المألوف الذي تحدثنا عنه نظرية العقد الاجتماعي وخاصة عند روسو ولوك وكانط إذ ينبغي أن يتميز المتفاوضون بالعقلانية والتنوير وأن يتجاوزوا مرحلة القصور والوصاية المضروبة عليهم من الخارج لأن أناس تابعين وقصر لا يقدرون على التمييز ويعجزون عن تحديد أهدافهم الحقيقية والمضي فيها قدما، علاوة على ذلك ينبغي أن يكون لكل منهم خطة عقلانية للحياة ورؤية فريدة للوجود وأن يتمتعون بثقافة عالية ومتعمقة تمكنهم من تحديد مقاصد وغايات ومن اتباع أحسن الوسائل الممكنة لتحقيق هذه الغايات وللوصول الى هذه المقاصد. غير "أن فكرة الوضع الأصلي هي من أجل بلورة إجراء منصف بشكل يسمح لكل المبادئ التي حصل حولها اتفاقا أن تكون عادلة. ان الغرض هو استعمال مفهوم العدالة الإجرائية المحضة من حيث هي أساس النظرية".[107]

غير أن الإشكالي في هذا الوضع الأصلي يتمثل في اشتراط راولز انعقاد همة المتفاوضين بتحديد مصالحهم الخاصة بأكبر قدر ممكن وعدم اكتراثهم بمصالح الآخرين ووقوفهم منهم موقف اللامبالاة فهم غير معنيين على

[106] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp45-46
[107] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp168

الاطلاق بعرقلة أهداف الآخرين ولا يشعرون تجاههم بالكره والضغينة ولكنهم لا يساعدونهم على الوصول الى أهدافهم ولا يشعرون بالتعاطف معهم.

هذا الموقف الإشكالي يسميه راولز حجاب الجهالة voile de l'ignorance ويتمثل في معرفة كل شخص من المتفاوضين بسائر مجالات الحياة معرفة متعمقة وواسعة وجهله التام بكل شيء يهم شخصه ويعود عليه بالفائدة أي أنه يجهل الطريق المؤدي الى تحصيل منفعته الخاصة، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه إنسان بغض النظر عن المحددات الفردية وهو يعرف بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره إنسانا فلابد أن تكون لها أهدافا ولكنه لا يعلم شيئا عن هذه الأهداف وهذا هو بالضبط ما يقصده راولز بحجاب الجهالة، لكن لماذا اقترح راولز هذا الافتراض الغريب؟

" لهذا السبب أطرح أن المساهمين موجودون وراء حجاب جهالة. ولا يعرفون كيف تؤثر الإمكانيات المختلفة في حالتهم الخاصة ويقرض عليهم الحكم على المبادئ على أساس الاعتبارات العامة. بعد ذلك أطرح أن المساهمين يجهلون بعض الأنماط من الوقائع الخاصة. لا يعرف الشخص في البدء مكانته في المجتمع ووضعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية..."[108]

يفترض راولز أن كل شخص من المتفاوضين وان تمتع بمعرفة دقيقة عن جميع المجالات فانه لا يعرف أي شيء عن نفسه وكل ما يعرفه أنه إنسان بغض النظر عن محددات شخصيته الفردية وأن له أهداف معينة في حياته ولكنه يجهل الوسائل المؤدية إليها. في هذا السياق يصرح:"ليس هناك أي شخص يعرف ما يستحقه من التقسيم الطبيعي للمواهب والقدرات بمعنى ذكاءه وقوته وهكذا دواليك. كل واحد يجهل تصوره الخاص للخير وخصوصيات مشروعه العقلاني عن الحياة..."[109]

لقد كان مقصد راولز من افتراضه لمقولة حجاب الجهالة هو ضمان الحياد التام في عملية التفاوض للحيلولة دون أن يتحيز أحدهم الى مصلحته الشخصية ويعتدي على المصلحة المشتركة ويبدع مبادئ تكوينية للمجتمع تكون على مقاسه ويفرضها على الآخرين دون أن تقنعهم ودون أن تضمن مصلحتهم. لما

[108] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp169-168
[109] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp169

كان كل متفاوض يجهل أوضاعه الخاصة فانه لن يستطيع طرح مبادئ تتحيز الى أوضاع يستفيد منها البعض على حساب البعض الآخر لأنه يخشى أن يكون من بين الذين لا تنطبق عليهم هذه المبادئ وأن يكون من غير المستفيدين لو رفع حجاب الجهالة عنه ولذلك يحاول قدر الإمكان أن يكون عادلا.

تتمثل المفارقة في أن مجموعة من المتفاوضين يلتقون في الموقف الأصلي وهم يتسمون بالحكمة العامة والجهل الخاص في الآن نفسه فهم يعرفون كل شيء عن كل ما يحيط بهم ويجهلون كل شيء عن كل ما يتعلق بأنفسهم، وحتى إن سعى المرء إلى تحقيق مصلحته الخاصة فانه سيعجز لأنه لا يقدر على التمييز بين ما يخصه وما يخص غيره وهكذا كل واحد من المتفاوضين يجد نفسه مجبرا على اختيار مبادئ العدل التي لا تفضل واحد على آخر.

إن درجة العقلانية والتنوير والمعرفة الدقيقة بالعالم الخارجي التي يتمتع بها المتفاوضون تجعلهم يحتاطون بشأن المستقبل ويتجنبون اختيار التعريفات المشوهة للعدل التي قد تسبب لهم الوقوع في أسوأ الأوضاع عندما يماط اللثام عن حجاب الجهالة ويمكن أن نذكر من التحديدات المشوهة اعتبار العدل هو تحقيق المنفعة العامة أو مصلحة الأقوى أو الرقي بالجنس البشري أو التناغم مع الطبيعة والربط بينه وبين المساواة بصورة ميكانيكية وعدم أخذ الفوارق بين الناس بعين الاعتبار.

من هذا المنطلق يتفق المتفاوضون على حياد المبادئ المفترضة وموضوعيتها وعدم تحيزها لطرف على طرف ويجمعون أيضا على ضرورة أن تنصف هذه المبادئ الفئات الأقل حظا في المجتمع.

اذا كان المتفاوضون يفضلون العدالة التوزيعية على العدالة التعويضية فإنهم يرفضون مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي المحافظ الذي يعتمد على المنفعة العامة والمساواة ولذلك سيتفطن المتفاوضون نتيجة درايتهم وعقلانيتهم إلا أن الإبقاء على أشكال من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يحقق الفائدة للجميع وبالأخص الناس الأقل حظا والمحتاجين ولذلك يرى راولز أن مبادئ العدالة التوزيعية تصاغ على النحو التالي:" ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعي والاقتصادي بحيث 1- تكون نافعة الى أقصى حد لذوي الامتيازات الدنيا

2- وأن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع في ظل ظروف من الفرص المتكافئة"

يرى راولز أن المتفاوضين يتوصلون في الموقف الأصلي وبعد عملية تفاوضية عقلانية الى مبدأين أساسيين للعدالة حيث يتعلق المبدأ الأول بالحرية التي يعتبرها راولز أسمى الخيرات والوسيلة الضرورية لتحقيق هذه الخيرات المادية ويصوغ راولز مبدأه على النحو التالي:

لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحرية دون أن يتعارض ذلك مع حق شخص آخر في أن يكون له ذلك أكبر قدر من الحرية.

أما المبدأ الثاني فانه يتعلق بتوزيع المنافع والفوائد الأولية وهو أمر طبيعي تفرضه ندرة هذه المنافع والفوائد ولذلك ينبغي توزيع الفرص والمزايا الاجتماعية بشكل ينصف الجميع وفق قيم الجدارة والكفاءة والجودة. لكن ما الذي يحدث حقيقة وراء حجاب الجهالة؟

يعترف راولز نفسه باحراجية مفهوم حجاب الجهالة ووضعه الإشكالي في النسق السياسي والأخلاقي الذي يسعى إلى تشييده بقوله:" ان معنى حجاب الجهالة يحدث العديد من المصاعب. البعض يعترض على أن واقعة إقصاء شيء فشيء لكال معلوم جزئية يجعل تخيل هذا الوضع الأصلي أمرا صعبا".[110]

ما نلاحظه أن المتفاوضين قد يعطون الأولوية للمبدأ الأول على حساب المبدأ الثاني ويتفطنون الى أن التمييز في الحرية قد يؤدي الى تحقيق فوائد مادية للفئات الأقل حظا،ان المبرر الوحيد لتقييد الحرية هو ضمان تحقيق نسق اجتماعي أشمل يضمن الحرية للجميع. حول هذا الموضوع يرى مايكل صاندال أن ما يقع إنتاجه في الوضع الأصلي هو اختيار وبأكثر تحديد هو فعل يحرص باستمرار على الاختيار المشترك والاتفاق بين مختلف المساهمين بقوله: "إن سر الوضع الأصلي ومفتاح القدرة على التبرير لا تتمثل في ما يفعله المساهمون بل في ما يتعلمونه. فما يحسب ليس ما يختارونه بل ما يرونه وليس ما يقررونه بل ما يكتشفونه. في نهاية المطاف ما نعثر عليه في الوضع

[110] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp170

الأصلي ليس عقدا وإنما الواقعة التي يصل من خلالها كائن بيذاتي إلى الوعي بذاته"[111].

2- نظرية العدالة كإنصاف:

"ان نظرية العدالة كإنصاف ترنو بالخصوص إلى ما أسميته البنية الأساسية لكل ديمقراطية مؤسساتية حديثة (وأستعل بطريقة لامتغيرة ديمقراطية مؤسساتية و نظام ديمقراطي). وأعني بهذا المؤسسات الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجتمع ما وأيضا الطريقة التي تكون بها هذه المؤسسات نسقا واحدا وموحدا من التعاون الاجتماعي".[112]

منذ البداية يعلن راولز عن كلمة السر التي سيستصلح بها أرض السياسة المليئة بالوحل والغبار وهي العدالة كإنصاف ويضعها منذ الوهلة الأولى في إطارها الاقتصادي والاجتماعي وكأنه يحرر السياسي من الميتافيزيقا والدين ويدمجه ضمن قيم السوق والنقاش الحر بين المتنافسين في الاقتصاد وفي المجتمع، إذ يقول بهذا الصدد: "إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية"[113] ويؤكد بالتالي على أهمية فضيلة العدل في تكوين المؤسسات السياسية والاجتماعية ولكن يشترط أن يكون العدل متماهيا مع الإنصاف، فلماذا هذا الالتجاء إلى الإنصاف في ظل الحديث عن العدل؟

ان الموضوع الأول للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع أو الطريقة التي تقسم بها المؤسسات الاجتماعية الحقوق والواجبات وتوزع الخيرات المستخرجة من التعاون الاجتماعي وبالتالي يهتم راولز بمعنى العدالة وليس بمفهومها ويحرص على العدالة التوزيعية وليس عدالة المؤسسات بصفة عامة أو عدالة

---

[111] Michael Sandel, le libéralisme et les limites de la justice, édition du seuil, 1999, pp198

[112] John Rawls, justice et démocratie, éditions du Seuil– 1993, pp207

[113] بول ريكور العادل الجزء الأول تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة قرطاج 2003 ص363

القانون الدولي، إذ يرى هنا:" انه من المتيسر لنا أن نبلور هذا التصور الشعبي للعدالة الذي يكون قاعدة أساسية لمجتمع منظم تنظيما جيدا".[114]

ان تطبيق القانون بحذافيره ليس دائما وأبدا إرساء للعدالة وأن المجتمع يحتاج أيضا إلى مبدأ الإنصاف الذي هو العدالة الطبيعية ولا نستغرب أنه كل ما ضاق الأمر بالناس وعجزوا عن استرداد حقوقهم عن طريق عدالة justice القانون droit التجئوا إلى التفتيش عن العفو من جهات أخرى ويظل من أجل ذلك أملهم معلقا على مبدأ الإنصاف équité لعله يقدم لهم معجزة تنقذهم من ورطتهم لذلك يستنجد الناس به وكأنه مفهوما سحريا يتجاوز سقف كل الحدود والتشريعات الوضعية ويحترم الحقوق الطبيعية ويضمن الحريات ولذلك يسمى الإنصاف العدالة الحقيقية justice véritable لأنه يحكم بروح القانون وليس بنصه ويتعامل بشكل إنساني مع الأفراد ويحاول أن يتفادى النقائص والمفارقات التي تظهر على العدالة عند تطبيق القانون على الجميع دون تمييز ودون مراعاة الظروف والوضعيات الخاصة ولذلك فهو يتدخل إما لإكمال compléter القانون أو لإصلاحه corriger أو لأنسنته humaniser ماهو حد الإنصاف؟

"من هذا المنطلق لا ينبغي أن نتصور أن العقد الأصلي وقع فهمه بوصفه الأمر الذي يسمح لنا بالدخول في مجتمع خصوصي أو ببلورة شكل حكومي مخصوص. ان الفكرة التي توجهنا هي بالأحرى أن مبادئ العدالة الصالحة بالنسبة للبنية الأساسية للمجتمع هي موضوع اتفاق أصلي.

إن هذه المبادئ نفسها هي التي يقبلها الأشخاص الأحرار والعقلانيون الراغبون في تفضيل مصالحهم الخاصة والمحتلون لوضع أصلي للعدالة والذين يعرفون من خلالها الحدود الأساسية لتجمعهم.

إن هذه المبادئ ينبغي أن تستخدم كقاعدة بالنسبة الى كل الاتفاقات اللاحقة، وتخصص أشكال التعاون الاجتماعي التي يمكن لنا أن نلتزم بها والأشكال الحكومية التي يمكن أن نقيمها.

[114] John Rawls, théorie de la justice, Seuil, Ed du Seuil 1987, pp 31

إن هذه الطريقة في اعتبار مبادئ العدالة هي التي أسميها نظرية العدالة كإنصاف... إذ لا يمكن لأي مجتمع بشري بالتأكيد أن يكون نسقا من التعاون يلتزم في داخله الناس بشكل إرادي بالمعنى الدقيق. كل شخص يوجد متموقعا منذ ولادته في وضع مخصوص وفي مجتمع مخصوص وطبيعة هذا الوضع يؤثر ماديا في منظورات الحياة. في الأثناء يقترب المجتمع الذي يستوفي مبادئ العدالة كإنصاف بقدر الإمكان من نسق التعاون المتأسس على الإرادة، لأنه يستوفي المبادئ نفسها التي يبدي يوافق الأشخاص الأحرار والمتساوين في ظروف هي نفسها منصفة. بهذا المعنى يكون أعضائه أشخاصا مستقلين والالزامات التي يعترفون بها هم الذين فرضوها على أنفسهم بأنفسهم.

... إني أتمسك بأن الأشخاص المتموقعين في وضع أصلي يختارون مبدأين مختلفين جدا. الأول يقتضي المساواة في إسناد الحقوق والواجبات.أما الثاني فيطرح من جهته أن اللامساواة الاجتماعية الاقتصادية مثلا لنأخذ اللامساواة في الثروة والنفوذ لا تكون عادلة الا اذا أنتجت فوائد مستحقة لكل واحد وبالخصوص للأعضاء أقل حظا في المجتمع"[115].

ما نلاحظه أن العدالة كانت تعني الحق وهي أحد الفضائل الأخلاقية التي ينبغي أن تحترم أثناء تنظيم العلاقات بين الأفراد وقد كانت تعرف بأنها فضيلة إعطاء كل ذي حق حقه وذلك بأن تعمل على احترام حقوق الآخرين. لكن جون راولز في إطار نظرته الليبرالية الجديدة يحددها بتوزيع الثروات والمنافع ويربطها بتحقيق المصلحة المشتركة ويجعلها خاضعة لنوع من الاتفاق العام الذي يقتضي نوعا من التفاوت بين شرائح المجتمع وبتالي فهو يستلهم بعض الأفكار الأخلاقية الكانطية حول الشخص والاحترام والاستقلالية والكرامة والعقلانية التي تتميز بها الطبيعة البشرية ونظرية التعاقد كما صاغها لوك وروسو إذ يصرح في هذا الشأن:" إن تسليط الضوء على استعصاءات الفكر الكانطي يشير بعد ذلك إلى أن طرح راولز لمشكل العدالة ربما يحمل مبدأ الحل"[116].

[115] John Rawls, théorie de la justice, Seuil, 1987, pp. 37, 39, 41
[116] Fernando Gil , de la typique de la raison pratique au schématisme de la communauté, Archives de philosophie , janvier-mars 2001 Tome 64, cahier 1 pp57

إذا كان المجتمع يتبني مذهب المنفعة العامة فسوف يسعى الى تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية والرخاء المادي لأكبر عدد ممكن من المواطنين نظرا لأن الخير الاجتماعي الأقصى هو المنفعة أما اذا ارتكز المجتمع على مذهب الكمال والتطورية فانه سيهتم بانتقاء المتفوقين والأذكياء وتربيتهم وإعدادهم من أجل تسيير وتنظيم العلاقات بين الأفراد وسيقوم بتهميش غير المتميزين وإقصائهم من دوائر النفوذ، لكن اذا كان المجتمع موجه من طرف العدالة فان أول المجالات التي يهتم بها هي توزيع المنافع والفوائد وهي المال والجاه والحرية والفرص واحترام الذات الانسانية ويجب أن نعتمد على العدل أثناء توزيع هذه الطيبات ضمن نسق متكامل من الحقوق والأوضاع في الإجراءات التي يتألف منها الكيان السياسي الفاعل.

"إن تطور الفكر الديمقراطي منذ ما يقارب القرنين بين بوضوح أنه لا يوجد اتفاق حول الطريقة التي تنظم بها المؤسسات الأساسية في أي ديمقراطية إذا ما كانت راغبة في تحديد وضمان الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين وتجيب عن استحقاقات المساواة الديمقراطية لقد وقع تصور المواطنين بوصفهم أشخاصا أحرارا ومتساوين.

يوجد نزاع عميق حول طريقة ممكنة لتحقيق قيم الحرية والمساواة في البنية الأساسية الأفضل للمجتمع. لكي نبسط نقول أن هذا النزاع داخل تراث الفكر الديمقراطي نفسه هو الذي يدور بين تراث لوك الذي يعطي أهمية لما يسميه بنيامين كونستانس "حرية المحدثين " أي حرية التفكير والضمير وبعض الحقوق الأساسية في الشخص والمثلية وبين تراث روسو الذي يشدد على حرية القدماء أي المساواة في الحريات السياسية وفي قيم الحياة الجمهورية، هذا التناقض طبعا هو تناقض ضخم وغير صحيح تاريخا لكنه يمكن أن يصلح في تثبيت الأفكار .

إن نظرية العدالة من حيث هي إنصاف تحاول أن تحكم بين هذين الشكلين من التراث المتنافسين وذلك بأن تقترح منذ البداية مبدأين للعدالة من أجل استخدامهما كدليلين للمؤسسات الأساسية تحققهما قيم الحرية والمساواة. وبعد ذلك تحدد وجهة نظر تظهر من خلالها هذه المبادئ أكثر مخصصة من غيرها لطبيعة مواطني ديمقراطية معينة إذا ما اعتبرناهم كأشخاص أحرار ومتساوين.

بكل تأكيد إن معرفة ماذا يعني اعتبار المواطنين بوصفهم أحرار ومتساوين هو سؤال جوهري سيقع امتحانه في الأقسام الموالية. لكن ما ينبغي أن نبينه أن تنظيما معينا للبنية الأساسية وأن أشكال مؤسساتية معينة هي معدة بشكل جيد من أجل أن تحقق قيم الحرية والمساواة عندما يتم اعتبار المواطنين بوصفهم موهوبين بشخصية أخلاقية تسمح لهم بالمشاركة في مجتمع منظورا إليه على أنه نسق للتعاون المنصف من أجل الفائدة المشتركة.

هذان المبدآن من العدالة يعلن عنهما إذن بالشكل التالي:

1 – لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.

2- ينبغي أن تكون أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي منظمة على نحو يجعلنا قادرين على أن ننتظر منها أن تكون في آن واحد لصالح كل فرد وأن تكون مرتبطة بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع.

لو نأخذ بشكل منفصل فإن كل واحد يدير مصلحة المؤسسات في مجال مخصوص ليس فقط في ما يتعلق بالحقوق والحريات والفرص بل وأيضا في استحقاقات المساواة ويضمن الجزء الثاني من المبدأ الثاني قيمة هذه الأشكال من الحماية المؤسساتية لو نأخذهما معا فإن الأول له أولوية على الثاني والمبدآن يديران مصلحة المؤسسات الأساسية التي تحقق هذه القيم."[117]

يشرح بول ريكور هذين المبدأين على النحو التالي:

" أولا لكل شخص نفس الحق في النظام الأوسع للحريات وهو حق قاعدة متساوية بالنسبة الى الجميع ويكون متلائما مع نفس النظام الذي للآخرين. هذا المبدأ يحدد المساواة أمام القانون في ممارسة الحريات العمومية(حرية التعبير والتنظيم والاجتماع والمعتقد،الخ).

ثانيا يجب تنظيم ضروب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بشكل يمكن في نفس الآن من، أ) الأمل المعقول بأن تكون في صالح الجميع، و ب) أن تكون مرتبطة بمواقع وبوظائف مفتوحة للجميع.

[117] John Rawls, théorie de la justice, Seuil, 1987, pp138

نقطة ارتكاز هذا المبدأ الثاني هي القسمات اللامتساوية التي لا تقهر في مجتمعاتنا المنتجة للقيمة المضافة...ان محاولة حل المشكلات الاجتماعية للامساواة ليست قابلة للتبرير من دون اعتبار المساواة المجردة للمواطنين أمام القانون. ولا يمكن لضروب اللامساواة الاقتصادية أن تستخدم كذرائع لانتهاك المبدأ الأول للعدالة".[118]

اللافت للنظر أن العدالة أصبحت مع جون راولز مفهوما نسبيا له مجال صلاحية ويخضع إلى التغير والتطور ويتأثر بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي ينطبق فيه لأن ماهو عادل في مجتمع يمكن أن يكون غير عادل في مجتمع آخر وذلك لتبدل الثقافة وتنوع الآراء المشتركة وتغير التقاليد خصوصا وأن راولز لا يعتمد على الحاسة الحدسية للتعرف على ماهو عادل بل يراهن على بناء نظرية سياسية تتفق مكوناتها مع المعتقدات الاجتماعية العامة لماهو عادل وماهو غير عادل.

ما دام ماهو غير العادل هو ماهو غير مقبول اجتماعيا فان المجتمع هو الذي يحدد معيار العدالة وقد يتطلب الأمر التخلص من المساواة.يقول راولز في هذا السياق:"إن الإسهامات التي يقوم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها إلى أن تصل إلى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الموجودة في الشيء المنتصف".[119]

يترتب عن ذلك أن الإنصاف يكمل ويصلح ويؤنسن القانون فنحن لا نقدر إلا أن نحب الإنصاف لأنه استنجاد بالأحاسيس الأكثر نبلا للإنسان ومراعاة لصوت الضمير المنبعث فيه من الداخل لكن يجب علينا أن نحترس من المبالغة في الاستنجاد بمبدأ الإنصاف ونهمل القانون لأننا إذا اعتمدناه دون مبرر قد نجعل عمارة القانون تتهدم. كما يقول ريكور:"معنى العدل لا يصل إلى تمامه الملموس إلا في مرحلة تطبيق المعيار في إطار ممارسة الحكم حسب الوضع" وإنصاف المجتمع هو النظر إليه كما تصوره جون راولز على أنه:" مؤسسة شاسعة توزع المنافع بدءا بالمنافع السلعية مثل الأجور والمواريث والأرباح الاجتماعية مرورا بالمنافع غير السلعية مثل المواطنة

---

[118] بول ريكور العادل الجزء الأول تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة قرطاج 2003 ص614-615

[119] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp

والضمان والصحة والتربية وصولا إلى مواقع القيادة والسلطة والمسؤولية"،وبالتالي يقع إنتاج الأحكام القضائية بوسائل إجرائية procédurale وليس بالضرورة بمراعاة الأسس الطبيعية والوجودية التي دأب رجال القانون على الارتكاز عليها. لكن ما قيمة قانون لا ينطبق إلا بمساعدة الإنصاف؟ وما قيمة إنصاف لا يظهر إلا ظلا تابعا للقانون؟ ألا يستوجب الإنصاف نوع من التعقل في تطبيق القانون؟ فماهي علاقة الإنصاف بالتعقل؟ وكيف تساهم هذه الفضيلة العملية القديمة في حل استعصاءات قانونية معاصرة؟

3- الليبرالية السياسية والعدالة الاجتماعية:

"ان العدالة الاجتماعية لها خاصيتان ينبعان من واقعة ان المؤسسة العادلة هي حالة من العدالة الإجرائية غير التامة. في مرحلة أولى المؤسسة ينبغي أن تكون إجرائية عادلة وترضي متطلبات العدالة المتساوية للجميع وفي مرحلة ثانية يجب ان تكون هذه المؤسسة من بين كل التنظيمات العادلة والمطبقة الأخرى الأكثر امتلاك لحظوظ توجيه للنسق التشريعي العادل والناجع."[120]

لما كان العدل هو الفضيلة الأولى عند راولز وأساس البناء الاجتماعي والهيكل السياسي فانه يلزم أن تكون كل القوانين وسائر الإجراءات التشريعية والقرارات السياسية متطابقة مع مقتضيات هذا المبدأ.

لكن كيف يحاول راولز أن يقيم تعاون المجتمع على أساس جلب الفائدة المشتركة؟

" لنطرح من أجل تثبيت الأفكار أن مجتمعا هو رابطة مكتفية بذاتها من الأشخاص يعترفون في علاقاتهم المتبادلة يقض القواعد التوجيهية على أنها قواعد إلزامية والذين في معظمهم يفعلون بتوافق معها ز زد على ذلك أن هذه القواعد تحدد نسق التعاون الرامي إلى توفير الخير إلى أعضائه.

بقدر ما يكون المجتمع مع محاولة تعاون من أجل الفائدة المشتركة بقدر ما يختص إذن بنزاع حول المصالح وبهوية مصالح في الآن نفسه.

[120] John Rawls, théorie de la justice, éditions du Seuil, février - 1987, pp258-257

توجد هوية مصالح بما أن التعاون الاجتماعي يزود الجميع بحياة أحسن من الحياة التي يحاول أن يبحث عنها باستعمال جهوده الخاصة فقط.يوجد نزاع مصالح بما أن الناس ليسوا غير مكترثين بالطريقة التي يقسمون بها ثمار تكاتفهم لأنهم كلهم يحبذون أثناء متابعتهم لأهدافهم النصيب الأكبر من الفوائد على النصيب الأصغر.

نحن إذن في حاجة إلى جملة من المبادئ لكي نختار بين مختلف التنظيمات الاجتماعية التي تحدد هذا التقسيم للفوائد ولكي ننتهي إلى اتفاق حول التوزيع الصحيح للأسهم.

هذه المبادئ هي مبادئ العادلة الاجتماعية: إنها توفر وسيلة لتثبيت الحقوق والواجبات في المؤسسات الأساسية للمجتمع وتعدد التقسيم المطابق للمكاسب والتكاليف للتعاون الاجتماعي.

منذ الآن نقول أن مجتمعا يكون منظما جيدا عندما لا يتصور فقط كموفر للخير لأعضائه بل عندما يكون محددا أيضا من طرف تصور جمهوري للعدالة أي أن الأمر يتعلق كمجتمع حيث أولا كل واحد يقبل ويعرف أن الآخرين يقبلون نفس مبادئ العدالة وحيث ثانيا المؤسسات الأساسية للمجتمع مشبعة عموما عرفت على أنها أشبعت هذه المبادئ.

في هذه الحالة حتى لو أن الناس عبروا عن مطالب كثيرة تجاه بعضهم البعض فإنهم يعرفون على الأقل وجهة نظر مشتركة بالاعتماد عليها يمكن أن يحكموا على استحقاقاتهم. إذا كان ميل الناس إلى تفضيل مصلحتهم الشخصية يجعل التنبه المتبادل إلى نصيبهم أمرا ضروريا فإن المعنى الجمهوري الذي يعطونه إلى العدالة يجعل ارتباطهم أمرا ممكنا ومضمونا.

إن واقع تقاسيم تصور للعدالة بين أفراد لهم أهداف ومشاريع متباينة يبلور روابط صداقة متينة وإلى الرغبة العامة في العدالة تعرقل متابعة غايات أخرى. إنه من المسموح أن نبلور هذا التصور الجمهوري للعدالة من حيث هو مكون لدستور أصلي لمجتمع منظم بشكل حسن. "[121] لكن ماهو تعريف راولز

[121] John Rawls, théorie de la justice, Seuil, Ed du Seuil 1987

للديمقراطية وهل يفصل بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية مثل غيره؟

في الواقع ينتصر راولز لفكرة الديمقراطية المؤسساتية وينقد بشدة فكرة هابرماس عن الديمقراطية التوافقية ويرى فيها هضم لحقوق الأقلية باسم حق الأغلبية وآيتنا في ذلك أن " الليبرالية السياسية تضع بشدة في المقدمة مفهوم الديمقراطية من أجل أن تترك المجال شاسعا أمام التساؤل عن القيمة النسبية للعدالة والديمقراطية...غير أن راولز يواصل معارضة الديمقراطية الإجرائية (التي تترك الباب مفتوحا لكي تعتدي الأغلبية على الحقوق الأساسية) بالديمقراطية المؤسساتية (التي تضع قيودا بالمقارنة معها على السلطة التشريعية للأغلبية)."[122]

ان إقامة تنظيم علائقي للمجتمع على أساس فكرة العدالة كإنصاف لن يتم ويتحقق إلا بوصول المساهمين إلى توافق وإجماع عن طريق التقاطع يسمح لهم بتبادل الخيرات والمنافع وتقاسم المساوئ والسلبيات عند الوضعيات الصعبة لأن " المنتمين إلى مذاهب فلسفية ودينية مختلفة يقبلون من خلال إجماع عبر التقاطع ولأسباب أخلاقية مختلفة نظرية العدالة كإنصاف. وكل واحد يبدى إعجابه بالنظرية ويحترمها لاعتبارات تعود إلى وجهة نظره الأخلاقية التفهمية الخاصة به"[123].

إن ميلاد الليبرالية السياسية في ثوبها الجديد مع راولز بدد الحلم الذي راود الكثيرين بإقامة نظام سياسي فاضل عندما حصر مجال اهتمام السياسي بالممكن والملائم والناجع والتعقل في التعامل مع الوسائل من أجل تحقيق الكليات والأهداف الكبرى في الواقع بشكل نسبي رغم أن هذا التصور يقدم نفسه على أنه التصور العادل للحياة السياسية والاجتماعية الشرعية.

لكن كيف تكون الليبرالية السياسية ممكنة؟

---

[122] Yves Stintomer, la démocratie impossible ? politique et modernité chez Weber et Habermas, éditions la découverte Paris 1999 pp273

[123] Mounir Kchaou, le juste et ses normes : John Rawls et le concept du politique , Publications de la faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis 2007 , pp253

يرى راولز أن الجواب عن هذا السؤال يتطلب اعتراف بأن القيم السياسية يجب أن توضع في أعلى مرتبة بالمقارنة مع الأنواع الأخرى من القيم الجمالية والاقتصادية والأخلاقية والدينية، في هذا الإطار نجده يبين:"ان بعض قيم السياسي في نظرية العدالة كإنصاف وقع التعبير عنها بواسطة مبادئ العدالة بالنسبة إلى البنية الأساسية: الحرية السياسية والمدنية هي واحدة بالنسبة إلى الكل، المساواة العادلة في الفرص، التكامل الاقتصادي، الأسس الاجتماعية للاحترام المشترك بين المواطنين وهكذا دواليك..."[124]

في هذا السياق يقول ألان رينو:"يبدو أن نشر جان راولز لنظريته حول العدالة في 1971 بالنسبة إلى عدد كبير من الناس يطابق نهاية هذا النمط من التساؤل حول صفات النظام الأفضل في صورة إعادة تأسيس نهائي لليبرالية السياسية تأسيسا فلسفيا. يظهر أن نظرية العدالة تثبت من جديد التساؤل الذي كان قد طرحه صراع الثورة الفرنسية بعد التثبيت الروسوي الأول بإدماجها الجزئي لمقتضيات العدالة الاجتماعية داخل القيم الليبرالية،بينما الاشتراكية ثم الماركسية بعدما تتخلص من الأشكال الأخرى من الاشتراكية كانتا قد عارضتا قيم الديمقراطية الليبرالية."[125]

هذا الفهم من طرف راولز لليبرالية يعدله صاندال عندما يعتبر ليبرالية راولز السياسية هي مجرد ليبرالية تفهمية وهي سياسية أكثر منها فلسفي أو ميتافيزيقية تؤمن بأولوية العادل بالمقارنة مع الخير وتجعل الخير في خدمة العدالة بقوله:" ان النقطة المركزية للتصور الراولزي الجديد هو التمييز بين الليبرالية السياسية من جهة والليبرالية من جهة كونها عنصر ضمن مذهب أخلاقي تفهمي من جهة أخرى. والليبرالية التفهمية تدافع على البنى السياسية لليبرالية تحت اسم بعض المثل الأخلاقية مثل الاستقلالية والفردانية أو واقعة أن يعتني المرء بنفسه."[126]

لكن إذا كان راولز كما يذكر صاندال قد أسس ليبرالية تفهمية لماذا أدرجه البعض الآخر من مؤرخي الفكر السياسي ضمن التصور البنائي لليبرالية؟

---

[124] John Rawls, justice et démocratie, éditions du Seuil– 1993, pp 338-339

[125] Alain Renault, qu'est-ce qu'une politique juste ? essai sur la question du meilleur régime, éditions Grasset &Fasquelle,2004 pp31

[126] Michael Sandel, le libéralisme et les limites de la justice, édition du seuil, 1999, pp274

وبأي معنى ساهم في ظهور البنائية السياسية أو الترجمة السياسية للفلسفة البنائية؟

خاتمة:

" الشيء الوحيد الذي يسمح لنا بأن نبدي موافقتنا على نظرية خاطئة هو غياب نظرية جيدة"[127]

من المعلوم أن تعريف طبيعة وأهداف المجتمع العادل عدلا تاما هو القسم الأساسي من نظرية العدالة وذلك لأن العدالة عند راولز هي بنية أساسية للمجتمع وتتمثل في أن نعترف لكل واحد بحقوق متساوية ونعطيه بعض الاستقرار الضروري لينتمي الى مجموعة منظمة، ومن المعلوم أيضا أن راولز ساعد الليبرالية أن تكون نظرية سياسية ذات منزع إنساني وأن تقلل حجم الفوارق الاجتماعية وتعالج مشكلة اللامساواة وأن نظريته كان خير دعامة وسند علمي لخيار الطريق الثالث بين الرأسمالية والاشتراكية أو ما سمي بالديمقراطية الاجتماعية إلا أنه لم ينجح في تأسيس مرجعية جديدة في الأدبيات السياسية تبرهم أن العقل البشري تجاوز دولة الحق الهيجلية وتكذب مقولات نهاية التاريخ وصراع الحضارات وقدوم الإنسان الأخير لأن ما نراه في العالم اليوم هو الحرب المترحلة والتقاتل على موارد الغذاء والطاقة واللاتسامح بين الأديان وتنامي حالات سوء التفاهم بين الثقافات.

لكن ماذا نفعل اذن عندما يعرض لاتسامح البعض النظام المضمون الى الخطر؟ هل يجوز أن يرد المرء على العنف الممارس ضده بالعنف ويعتبرا ذلك أمرا مشروعا؟ أليس من الواجب عليه أن يظل متسامحا في كل حالة إذا ما أراد أن يجسم في شخصه نبل القيم الأخلاقية وتساميها؟ هل يمكن أن نكون متسامحين إزاء غير المتسامحين؟

" ارتبط سؤال التسامح إزاء اللامتسامحين مباشرة بسؤال استقرار المجتمع المنظم جيدا باحترامه للمبدأين. يمكن لنا أن نفهم هذه الصلة بالطريقة التالية. انه على قاعدة المساواة في الحقوق المدنية ينخرط الأشخاص في مختلف المجموعات الدينية وانه على نفس القاعدة ينبغي أن يتناقشوا فيما بينهم.

[127] John Rawls, théorie de la justice, Seuil, Ed du Seuil 1987, pp30

لا ينبغي أن يعتقد المواطنون أعضاء المجتمع الحر أن الآخرين عاجزين عن ادراك معنى العدالة، الا اذا كان هذا ضروريا لإنقاذ الحرية المساوية للجميع نفسها. لو ظهرت فرقة غير متسامحة في مجتمع جيد التنظيم فان الآخرين لا يجب أن ينسوا الاستقرار اللازم بالنسبة لمؤسساتهم. ان الحريات التي يتمتع بها اللامتسامحين يمكن أن تقنعهم على الاعتقاد في قيمة الحرية حسب المبدأ النفسي الذي يريد أن الذين يقومون بحماية الحريات عبر تكوين عادل والذي نستخلص منه فوائد يبقون أوفياء إليها، ويضاف الى ذلك كل الأشياء المساوية، في أقصى زمن معين.

هكذا لو ظهرت فرقة غير متسامحة فانه ليس لها قدرة بدئية تمكنها فورا من فرض إرادتها أو حتى أن تطور بسرعة المبدأ النفسي إذ ليس لها الوقت الكافي للفعل، ثم إنها قد تميل الى فقدان لاتسامحها وأن تعترف بحرية المعتقد. هذا هي نتيجة استقرار المؤسسات العادلة، وبالفعل فان الاستقرار يعني أنه عندما تبرز ميولات نحو اللاعدالة فانه يقع استدعاء قوى أخرى من أجل أن تشارك في حماية عدالة مجموع التنظيم. بالطبع يمكن أن تكون الفرقة غير المتسامحة لها قدرة بدئية أو تطورها بسرعة بحيث أن القوى الحريصة على الاستقرار أن تهديها الى الحرية. تمثل هذه الوضعية معضلة عملية بالنسبة الى الفلسفة بحيث لا تستطيع أن تحلها لوحدها. ان ضرورة وضع حدود لحرية اللامتسامحين من أجل حماية الحرية داخل إطار التنظيم العادل ترتبط بعدة ظروف. تتميز نظرية العدالة فقط بالمؤسسة العادلة والهدف من الفعل السياسي هو أن تساهم في اتخاذ القرارات العملية التي يجري الاشتغال بها.

لا ينبغي أن ننسى عندما نتبع هذا الهدف القوة الطبيعية للمؤسسات الحرة ولا أن نفترض أن الميولات التي تسعى نحو الانحراف تتطور تدريجيا وتربح دائما وأبدا. ان أعضاء المجتمع جيد التنظيم بمعرفتهم الاستقرار المستمر لمؤسسة عادلة يكونون ثقة تمنعهم من أن يحدوا من حرية المتسامحين اذا اقتضى الأمر في الحالات الخاصة من أجل حماية الحرية التي هي في حد ذاتها متساوية عند الجميع.

تكون الخاتمة عندئذ هي: بما أنه ليس من حق الفرقة غير المتسامحة أن تشكو من عدم التسامح فان حريتها يجب أن تكون محدودة فقط عندما يعتقد هؤلاء المتسامحين أن استقرار المجتمع الحر مهدد."[128]

يقصد راولز بالحريات الأساسية الحق المتساوي بين الجميع في الحرية طالما أن هذا الحق لا يحد من حرية الآخرين وطالما أنه متأسس على فكرة الاتفاق العام بين المواطنين حول عدالة منصفة تطبق على الكل مهما كانت ديانتهم أو آرائهم أو الأصول التي ينحدرون منها. وتشتمل الحريات الأساسية على توزيع المداخيل والثروة وعلى وحق الشغل والمساواة في الحظوظ وفرص النجاح وحرية التفكير والتعبير وحرية المعتقد وحق المشاركة السياسية الفعلية.

بيد أن وعود راولز الليبرالية السياسية في نظريته عن العدالة بالتوافق التقاطعي والإجماع على التواصل والتبادل للمنافع و بالعيش الرغيد مع الآخرين وفي مؤسسات عادلة وبالثروة والربح المادي بالنسبة للجميع وبحقوق الشعوب إلى جانب حقوق الإنسان تصطدم بواقع الصراع وتفجر النزاعات والعولمة المتوحشة التي أعادت إلى الواجهة حقيقة الاستعمار في ثوب مزركش بالثقافة والفنون والقيم الجديدة والآلات الالكترونية المذهلة للعقول تكتفي بتوزيع عادل للمساوئ والشرور وخاصة الفقر والعنف والجهل المقنن وهو ما كشف عنه ريكور عندما بين أن:" وقع التأكيد هنا على أمرين في نفس الوقت: الفصل بين العدالة والحقيقة والجمع بين العدالة والمؤسسات. ويبدو أن الجزء الثاني من الأطروحة يقضي على طموح الأولى إلى رفع العدالة إلى أعلى قمة المجال العملي"[129]. لكن كيف تبنى هذه المؤسسات العادلة التي تجعلنا نعيش وفق قيمة العدالة مع الموطن القريب وقيمة الصداقة مع الإنسان الغريب والبعيد؟ ماهي الآليات الضرورية لبناء التوافق التقاطعي والإجماع التواصلي بين الأفراد العقلاء والأحرار؟ألا ينبغي أن تستعيد العدالة قيمة الحقيقة حتى تتماهى مع مبدأ الإنصاف كعنصر مكون لديمقراطية إنسانية تعترف بحقوق الآخر ضمن دائرة الحقوق التي يتمتع بها الأنا؟

[128] John Rawls, théorie de la justice, Seuil, Ed du Seuil 1987

[129] بول ريكور العادل الجزء الأول تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة قرطاج 2003 ص363

المراجع:

بول ريكور العادل الجزء الأول تعريب المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة قرطاج 2003

Alain Renaut, qu'est-ce qu'une politique juste ? essai sur la question du meilleur régime, éditions Grasset &Fasquelle,2004

Bertrand Guillarme, Rawls et le libéralisme politique , Revue française de science politique volume46 n2 Avril 1996

John Rawls, théorie de la justice, Seuil, 1987

John Rawls, justice et démocratie, éditions du Seuil– 1993

Fernando Gil , de la typique de la raison pratique au schématisme de la communauté, Archives de philosophie , janvier-mars 2001 Tome 64, cahier 1

Michael Sandel, le libéralisme et les limites de la justice, édition du seuil, 1999

Mounir Kchaou, le juste et ses normes : John Rawls et le concept du politique , Publications de la faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis 2007

التقاء الثقافات: تصادم أم تآزر؟

" إن الهمجي هو قبل كل شيء من آمن بوجود الهمجية ووصف بها غيره"

كلود لفي- ستروس العرق والتاريخ[130]

إن مقولة البشر التي تشتمل على جميع أشكال النوع البشري دونما تمييز بين عرق وآخر أو ثقافة وأخرى لم تبرز إلى حيز الوجود ولم تتحول إلى قيمة كونية إلا مؤخرا حيث تم تداول المفهوم في المجال الحقوقي والسياسي ولكنها رغم ذلك لم تسلم من الالتباسات والانحسارات والتضييقات حتى في الأمكنة التي بلغت فيها أوج نموها وبالتالي فان مفهوم الحضارة الإنسانية العالمية قد ظل غائبا غيابا تاما عن كتل واسعة من النوع البشري ومنحصرا في دوائر ضيقة وكنتونات صغرى، فقد كانت البشرية متوقفة عند حدود القبيلة أو الجماعة التي تتكلم نفس اللغة بل مقتصرة أحيانا أخرى على الانتماء للقرية أو المدينة بحيث تعتبر كل كتلة صغيرة نفسها هي البشرية وتنظر إلى الجماعات الأخرى على أنها جماعات بدائية وشريرة وتنزع عن الغرباء آخر درجة في الوجود عندما تعتبرهم مجرد أشباحا.

إن كلمات مثل الغرباء ،التوحش،البرابرة والبداوة تثير فينا التقزز وتبعث على القرف وتذكرنا بنوع من الحياة الحيوانية في مقابل الثقافة الإنسانية التي نعتقد أننا نعيش ضمنها ،وهذا الموقف هو موقف إقصائي إلى أبعد حد يدور في المحورية العرقية لأنه يرفض القبول بتنوع الثقافات ويمتنع عن احترام الآخر ويسارع إلى رمي كل ما لا يتفق مع المعايير التي يحيا بها في الجانب

[130] Claude Lévi-Strauss Race et Culture Edition Gonthier 1961

السفلي من الطبيعة وخارج الثقافة وقد ترجمته العديد من الإيديولوجيات البربرية المتشددة التي يحكمها منطق الملة المختارة وتخضع لقيم الماضي على حساب متطلبات الحاضر والتي مثلتها النازية والفاشية والعنصرية والصهيونية وسببت حروبا دموية ذات طابع أممي وحملات تشويهية متبادلة للرموز الدينية مازالت لم تخرس أصواتها بعد. من هذا المنطلق يتيه العقل البشري في صحراء الاستعصاءات وتثار هنا في ساحة التدبير الإنسي وعند تقاطعات الفضاء العمومي عدة إشكاليات يمكن أن نذكر منها ما يلي :

كيف تختلف الثقافات البشرية فيما بينها؟ والى أي حد تختلف؟ هل تتناقض هذه الثقافات أم تتقارب وتتضافر من أجل تشكيل كل متناسق؟ هل أن الأمر يتعلق بمجرد التنوع بين الثقافات أم يتعدى ذلك إلى الاعتراف بالتفاوت بينها؟ فهل ننادي بالمساواة الاجتماعية بين بشر غير متساوين طبيعيا أم نسلم بواقع النسبية الثقافية والاختلاف الطبيعي؟ كيف نفسر تقدم الثقافة التي أنتجها الإنسان الأبيض وتأخر الثقافة التي يعيش عليها الإنسان الملون؟ ما الفرق بين الطبيعة والثقافة وبين الثقافة والحضارة؟ ثم ماهي علاقة العرق بالحضارة؟ هل هناك إنسان متحضر بالطبع وآخر متخلف بالطبع؟ كيف نفسر الانقطاع الحضاري وتراوح بعض الأمم بين الصعود والهبوط في سلم التمدن؟

ما نراهن عليه أنه عندما نريد أن ندرس الناس لابد من أن ننظر حولنا ونتتبع أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم ولكن عندما نريد أن ندرس الإنسان مطلقا لابد أن ندرس علاقاته بنفسه وبالآخر وبالعالم ونشيع بصرنا بعيدا ونلاحظ الفروقات أولا حتى نتمكن من اكتشاف الخصائص التي تنطبق على النوع البشري برمته .

1- أسباب تصادم الثقافات:

"في البدء كان الصراع حتى الموت من أجل التمييز وحده"

هيجل

ما من شك أن الثقافة الغربية في وجهها السلطوي قد وقعت تحت رحمة مجموعة من الأحكام المسبقة العنصرية خاصة عندما قسمت النوع البشري إلى أول متقدم متحضر وآخر بدائي متخلف وعندما اعتبرت ثقافته هي

المرجع الذي ينبغي أن نقيس عليه حال الثقافات الأخرى، بينما واقع الأمور يثبت خلافا لذلك إذ توجد ثلاثة أنماط من الثقافة :

- الثقافة التي تكون معاصرة لها وتكون في مكان آخر من العالم كحال الثقافة الصينية.
- الثقافة التي ظهرت في الماضي في نفس المكان الذي ظهرت فيه هي كحال المحيط المتوسطي وبالخصوص الثقافات الإغريقية والرومانية والعربية.
- الثقافات الغابرة التي وجدت في مكان مختلف عن المكان الذي وجدت فيه الحضارة الغربية كحضارة بابل والهند وفارس.

فماهي المخاطر التي تحف بالتقاء هذه الثقافات؟ هل هي قادرة على التواصل فيما بينها أم أنها ستتصادم وتخلف الحروب والويلات؟ كيف يكون اللقاء بينها غير قاتل للجميع بل مولد وبناء؟ فماهي الشروط التي تضمن التقاء الحضارات في أي زمان كان؟ وهل هناك ما يقوم شاهدا اليوم بشأن التواصل بين الثقافات خاصة مع تزايد النزاعات وتكاثر الحروب والصدامات؟

يقول ميشيل هنري:

"إننا ندخل في البربرية وهذا قطعا ليس المرة الأولى التي تغطس فيها الإنسانية في الليل"[131]

يبدو منذ الوهلة الأولى أن الثقافات غير قادرة على التواصل فيما بينها في ظل تنامي مشاعر الكراهية والبغضاء وفي ظل شعور البعض من العرقيات بالعظمة والتفوق على الآخرين وقد عزز مثل هذا الإحساس انتصار العولمة وتصدير بلدان المركز نموذجها في الحياة إلى بلدان المحيط. كما أن الموقف الأكثر قدما والذي يتمثل في النفور التلقائي والعفوي من الغريب المجهول والرفض الكامل لأساليب الحياة المغايرة لتلك التي نعتمدها ينصب في هذا الاتجاه ويسمح بالقول بالفوارق بين سكان الشمال الغني وسكان الجنوب الفقير وبين العقل الغربي العلمي البرهاني والعقل الشرقي الأسطوري الاشراقي.

إذا أراد الأفراد التقليديون أن يصبحوا بشرا فعليهم الانخراط في العولمة والاندماج في قنواتها الإنتاجية والاستهلاكية والتوزيعية وإذا لم يفعلوا ذلك

[131] Michel henry la barbarie Editions Grasset & Fasquelle Paris 1987 p7

ستنزع عنهم الصفة الإنسانية ويقذف بهم في الوضع الحيواني ،ولكن الاعتقاد في إيجاد صلة بين حضارة الغرب الآلية والمجتمعات البدائية هو اعتقاد زائف لأن هؤلاء الأهالي يظلون على كل حال أغرب الناس عن الآلات والوسائل التقنية معتصمون بحالة التحجر الثقافي لا يفقهون ما من شأنه أن يكون بداية لصيرورة تاريخية نحو الترقي .

إذا كانت الثقافة المتقدمة تتميز بإرادة الوحدة وتأكيد الذات والرغبة في التفرد والتميز وتستولي عليها روح التنافس والتدافع وتعطي أولوية للثقافة على الطبيعة وتتحرك وفق مبادئ التقدم والتنمية والتصنيع وتملك وعيا تاريخيا بعدما أثرت التقنيات والبضائع المصنعة في العلاقات بين الأفراد وفي رؤيتهم للعالم وللآخر بحيث يشعر أفرادها أنهم وجدوا لكي يتغيروا فإن المجتمعات البدائية تميل إلى التشتت والانقسام ويستولي عليها الخمول واللامبالاة والركود وتعطي أولوية للطبيعة على الثقافة وتخضع لجنون الاستهلاك ولمبادئ المحافظة والأصولية ويغلب عليها الوعي الأسطوري بحيث تهيمن ذهنية الحنين إلى أرض المولد والرغبة في السكن الأصلي ويشعر أفرادها بأنهم خلقوا لكي يستمروا على حالهم كما هي لأن المهم في المجتمعات البدائية أن يعود المرء إلى بيته لأن رحم الأم لن يعود إليه أحد وتتميز حياتهم بالتقشف والغلظة بينما المجتمعات المتقدمة المهم هو أن يخرج الإنسان من بيته ويشرع في التنزه والتجول في العالم من أجل أن ينعم بقسط أكبر من الراحة والسعادة.

غير أن هذه القراءة تستند إلى موقف استعلائي متمركز حول ذاته لأن المجتمعات التي تسمى متخلفة أو بدائية ليست مسؤولة عن بداوتها وتخلفها في ظل التطور اللامتكافيء والتقسيم العالمي غير العادل للعمل وبالتالي نخطئ عندما نعتبرها خارجة عن نطاق النمو الغربي أو باقية بلا حراك لأن" النمو نفسه هو مسألة خصوصية وحصيلة وقع ثقافة أرفع وأنشط على ثقافة أبسط وأخمل" (كما يرى مالينوفسكي في كتابه دينامية تبادل الثقافة)،أضف إلى ذلك أن تقدم الغرب نفسه كان نتيجة أعمال التدمير والتخريب والنهب التي قام بها ضد المجتمعات الأخرى لحظة العصر الكولينيالي الذي مازال مستمرا بطرق رمزية أشد فتكا.

يترتب عن هذا القول وجود تضاد وتصادم بين المجتمعات الديناميكية التي تقوم على التصنيع والمجتمعات السكونية التي مازلت تمارس طقوس الزراعة

والقنص بطريقة شبه بدائية ،هذا التصادم ناتج عن اختلاف في رؤى العالم وعن تباين في العلاقة بالزمان وبالمكان لأن تاريخية المجتمعات ودرجة ثراء ثقافته يقاس بالاعتماد على مساهمتها في الحضارة العالمية وليس من خلال خصوصيتها الداخلية وحراكها الذاتي، زد على ذلك أن فرضية تطور وتقدم النوع البشري هي موضع مراجعة ونقد ومحل مناقشة جدية اليوم لأن تقدم العلوم ليس متدرجا في الزمان فقط بل منتشرا في المكان وليس ضروريا ومتصلا بل ذاتيا ومنفصلا ويتم عبر قفزات ووثبات وطفرات لا تقوم دوما على المضي أشواطا أبعد في نفس الاتجاه بل تكون مصحوبة عادة بتغير في المسار والمقصد. إن التاريخ ليس تراكميا إلا عندما تجمع المجهودات المختلفة لتشكل كلا وان التقدم حصيلة تضافر جهود جميع الثقافات والأمم وان تقدم البشرية لا يشبه تسلق فرد سلما فيكتسب في كل حركة صعود درجة جديدة بل يذكرنا باللاعب الذي يوزع على عدة قطع من النرد كلما رماها وانتثرت أمامه تعطيه مجموعا مختلفا عن صاحبه وما يربحه في رمية يمكن أن يخسره في رمية أخرى ومن ذلك تشهد الثقافات فترات انتشار وازدهار وفترات انحسار وضمور.

ثمة عديد من الحجج تكفي لدحض مزاعم تفوق العرق الأبيض على بقية الأعراق الملونة وتقدم الثقافة الغربية على بقية الثقافات: الحجة الأولى تتمثل في أن عدد الثقافات أكبر بكثير من عدد الأعراق ،أما الحجة الثانية فتتمثل في أن الجماعات والأعراق جميعها قد قدمت مساهمات معتبرة بشكل متساو من أجل بناء الحضارة، الحجة الثالثة تكمن في أن الحياة الحضارية لا تنمو وفقا لنظام مطرد الرتابة بل عبر صيغ من المجتمعات والخصوصيات عجيبة التنوع.

نستخلص من ذلك أن تنوع الثقافات أكبر بكثير من كل ماهو مقدر لنا أن نعرفه عنها ،كما أن هذه الثقافات لا تختلف بنفس الصيغة ولا على نفس الصعيد، فنحن حيال مجتمعات متراصفة في المكان بعضها قريب والآخر بعيد لكنها جميعا متعاصرة، علاوة على ذلك إن المجتمعات البشرية لم تكن يوما منعزلة عن بعضها البعض بل إن تنوعها ليس وليد تباعدها بل وليد العلاقات التي تجمعها. ومن هنا قال البعض بالنسبية الثقافية ودعا إلى المحافظة على التنوع والاختلاف وشرع إلى حق الاختلاف ولكن مجرد التلويح بالنسبية

الثقافية أو المناداة بالمساواة الطبيعية بين جميع البشر دون تمييز تنطوي على شيء من خيبة الأمل وتخفي العديد من المفارقات تتمثل في ما يلي:

* بقدرما يدعي المرء التمييز بين الثقافات والأعراق بقدر ما يتماهى تماهيا تاما مع تلك الثقافة أو العرق الذي يريد التنكر له،فحينما ينزع صفة الإنسانية عن أولئك الذين يبدون له بمثابة الهمج والبربر فانه لا يفعل سوى أن يستعير منهم واحدا من أكثر مواقفهم خصوصية وحتى الموقف الفكري الذي يرمي باسمه المتوحشين خارج دائرة الإنسانية فهو الموقف الأبرز والأكثر تثمينا لهؤلاء المتوحشين أنفسهم الذين يرمون بدورهم أي غريب عنهم خارج دائرة الإنسانية ويعتبرونهم من البرابرة.

* الدعوة إلى المساواة الطبيعية بين البشر والقول بوجود نفس التفكير المنطقي عند النوع هي نقل ما ينتمي للبيولوجيا إلى الثقافة،كما أنها تسقط من حسابها التنوع الفعلي والاختلاف الحقيقي بين الناس.

* القول بالتطورية هو قول جزئي لأنه يقوم بإلغاء تنوع الثقافات مع التظاهر بالاعتراف بها اعترافا كاملا، ذلك أنه لو عالجنا الحالات المختلفة التي عرفتها المجتمعات بوصفها مراحل وحقبات لنفس النمو الواحد الذي ينطبق على الكل فإننا نرى بوضوح أن التنوع لم يعد إلا تنوعا ظاهريا، فالبشرية تصبح في هذه الحالة واحدة متماهية بذاتها وهذه الوحدة والتماهي يتحققان تدريجيا،وبالتالي فان تنوع الثقافات هو سطح خارجي يختفي وراءه واقع أعمق هو وحدة النوع البشري. بيد أن هذه التطورية هي تطورية زائفة لأن هذا التعريف هو تعريف إجمالي ومقتضب خصوصا وأن تقدم الفرد كان على حساب انحطاط النوع وأن المؤسسات والمعتقدات يظل ماضيها مجهولا ولا يمكننا أن نبت فيه.

يتبين لنا أن مقولة التطور الثقافي خاطئة ولا تقدم لنا سوى خطة مغرية من أجل تصور الوقائع ولكنها خطة مربحة إلى حد كبير كما أن التطورية الاجتماعية ليست سوى التزويق العلمي المزيف لمشكلة فلسفية قديمة ليس من الأكيد أن الملاحظة والاستقراء سيوفران يوما مفتاحا لحلها لأن تنوع الثقافات البشرية أكبر بكثير وأغنى من كل ماهو مقدر لنا أن نعرفه عن هذه الثقافات التي عرفت ماضيا يكاد يكون من نفس طراز العظمة.

ولما نهتم بنمط معين من التقدم فإننا نخصص أعلى درجة من القيمة والقدر للثقافات التي تحققه ونبدي لامبالاتنا بالثقافات الأخرى وعندئذ فان التقدم ليس سوى التقدم باتجاه جرى تحديده سلفا من قبل ذوق كل منا وكل من يعالج بعض الثقافات على أنها مرحلة في نمو ثقافات أخرى يسلم بأن الأولى ظلت على حالها بينما الثانية طرأ عليها تغيرات كثيرة وبالتالي ليس للثقافات الأولى تاريخ وظروف تكونها ونشأتها تظل مجهولة بينما الثانية جعلت من الوعي التاريخي جوهر حراكها.

حري بنا أن نرفض أن تكون هناك شعوب في حالة الطبيعة وأخرى في حالة البداوة بل هناك بشر يحبون ويكرهون ويكتشفون ويقاتلون ويحدثون صيغا في الحكم أعظم من الإنسان الأبيض. لكن لو حاولنا رصد موقع الحضارة الغربية في عصر العولمة فانه يتبين لنا أن هناك واحد من أشكال الثقافة اعتبر نفسه أرقى وأرفع من جميع الأشكال الأخرى ،إذ يشهد التاريخ انفتاحا لا مثيل له واعترافا بتفوق الثقافة الغربية واعتبارها هي الحضارة بعينها. إن الركيزة الأولى لهذا التفوق هي انتماء البلدان الفقيرة لنوع المعيشة الغربي ولأسلوب البلدان المتقدمة في الوجود في العالم وآيتنا في ذلك أن جميع شعوب العالم تحاكي النموذج الغربي في كل شيء ،الركيزة الثانية للتفوق هي الطاقة العظيمة المتوفرة لدى الغرب والتي مكنته من إكراه الآخرين على قبول نمط القيم التي ينادي بها والتي يمكن أن نذكر منها الحرص على زيادة كمية الطاقة الموفرة لدى الفرد الواحد زيادة دائمة وكذلك السعي إلى حماية الحياة الإنسانية وتطويل مدتها بالنسبة للمواطنين المنتسبين لها. ولكي تحقق هذه القيم تلجئ الحضارة المتفوقة إلى كوابح هي الإبادة والمجازر التي تخلفها الحروب الممتدة في الزمان والمكان زيادة على التفاوت الذي يحكم توزيع الطاقة المتوفرة بين الأفراد والطبقات. بيد أنه يجب أن نشكك في ثبات الظاهرة التي نحن بصددها لأن ظاهرة هيمنة الثقافة الغربية على العالم ربما يكون أمرا فريدا في التاريخ ثُم لأن هناك شك كبير يحوم حول استمرارية الوضع على حاله فبعض الثقافات التي كانت نائمة بدأت في البروز مثل الثقافة الصينية لتنافس الثقافة الغربية على كل شيء تقريبا بما في ذلك الاقتصاد كما أن الثقافة الغربية بدأت تمتص ذاتها بذاتها وشرعت في الحديث عن النهايات،فهل الثقافة العربية هي من نوع الثقافات التي بدأت في التيقظ والانبعاث أم أنها من جنس الديناصورات التي قلل عظم جثتها فرصها في المحافظة على كيانه؟

اللافت للنظر أن أي ثقافة عاجزة عن إطلاق حكم صحيح على ثقافة أخرى لأن تقديرها للمعايير تظل نسبية ومتأثرة بطريقتها الذاتية في تقدير الأمور وان ميل بعض الثقافات نحو الدفاع عن نفسها والمحافظة على أصالتها يعطل حسب البعض محاولاتها لتحقيق التنمية والتقدم ويحرمها من الاستفادة من التقنيات التي توزعها الثقافة المهيمنة على العالم. وإذا شخصنا حال الدول في العالم نعثر على توجهات ثلاث:الأولى تؤثر الانغلاق والدفاع عن الهوية المتكتمة على ذاتها والثانية تسعى إلى الالتقاء بالآخر والاندماج في المنظومة الدولية أما الاتجاه الثالث وهو نادر الوجود فهو الذي يوفق بين التوجهين أي تنمية الخصوصية والاستفادة من الكونية وذلك هو خيار العرب أن شاءوا أن تكون لهم زمانية وجود مستقبلا. من البين أن الإنسان اليوم هو بين مطرقة العولمة الملتهبة وسندان صراع الهويات فكيف يمكنه أن ينتقل من الانقطاع بين الثقافات إلى التآزر بينها من أجل بناء الحضارة الكونية بشكل عادل ومتساو؟

2- لزومية **تآزر الثقافات:**

"أن أكون إنسانا هو أن أكون قادرا على الانتقال إلى مركز منظور الآخر"

موريس مرلوبونتي

رغم أن كل ثقافة ما انفكت تؤكد ذاتها بوصفها الثقافة الوحيدة التي يجدر بها أن تنتشر وتتعمد من أجل ذلك إلى تجاهل الثقافات الأخرى وإنكار وجودها فانه ليس ثمة في الواقع ما يحول دون أن تتعايش ثقافات مختلفة ودون أن تنشأ بينها علاقات ترابط وتكامل لكن ينبغي قبل ذلك أن تتوفر مجموعة من الشروط والظروف من بينها التواضع وتفكيك أي شكل من أشكال التمركز على الذات والمحافظة على التنوع. إن وضع الثقافات التي توصلت إلى تحقيق أكثر أشكال الحضارة تراكما ورقيا لم تكن وليدة ثقافات معزولة بل ناتجة عن اندماج وانصهار لعديد من الثقافات والعادات والتقاليد المختلفة والمتنوعة والمتباعدة والتي تمت عن طريق التبادلات التجارية والترجمات والمعاهدات الدبلوماسية والتحالفات العسكرية والتعاون الإنساني في حالة التعرض للكوارث والأعاصير والأخطار الخارجية.

إن التقدم الحضاري يتأتى من تآزر بين ثقافات متنوعة داخليا ومحتفظة بفروقات تفاضلية وذلك بوضع الإبداعات الي تنتجها كل ثقافة موضع مشاركة وإذا توقف التجدد الحضاري فلابد من إدخال فرقاء جدد من الخارج على التحالف الداخلي من أجل تحقيق حالة من اللاتوازن المفيد وإيجاد المزيد من التنوعات الخلاقة. إن البشرية تتوحد في اللحظة التي تتفكك فيها وإنها واقعة في جدلية التوحد والانقسام والتبعية والحرية والتصادم والتآزر. كما أن رسالة المجتمع البشري مزدوجة فهي تقوم على الحرب والعنف والتدمير من جهة وعلى التربية والتمدين والتوعية من جهة أخرى ولتحقيق هذه الرسالة تتجنب الوقوع في التجزئة العمياء التي تحصر التحضر في عرق دون آخر وترفض كذلك أن يحوز جزء من البشرية على أنماط حضرية تقبل التطبيق على الجميع. إن المطلب الوحيد الذي ينبغي أن نتمسك به هو تنوع الثقافات وتآلفها عبر سلسلة من التراكمات والتدافعات من أجل إيجاد عالم دائم النمو والتقدم والتحضر وان العولمة الجاري إنتاجها اليوم هي وليدة تخاصب الثقافة وليست من صنع الثقافة الغربية لوحدها بل هي في وجهها الإنساني الحضارة العالمية. ليس هناك إذن مجتمع تراكمي لذاته وليس هناك أعراق وثقافات تعتبر الأقوى والأفضل وتساهم أكثر من غيرها في صنع الحضارة ونشرها في أنحاء العالم بل هناك أوجه مختلف من الحضارة تنتجها هذه الثقافة وذاك العرق تترك أبواب مفتوحة لدخول الأجنبي وحسن ضيافته وتلتقي بالآخر في أشد درجات غربته بل إن أرضية التلاقي هذه تتيح للجميع إمكانية العيش سويا وتربط جسور الانصهار والتواصل بين القديم والجديد. ماهو بديهي أن جميع الثقافات تساهم في صنع الحضارة العالمية ولكن هناك من يساهم بسمات وعناصر جزئية ومعزولة وخصوصية وهناك من يساهم بسمات كونية وعناصر شاملة.

المشكلة تطرح عندما تحاول ثقافة ما الاستفادة من الثقافات الأخرى إذ تجد ذاتها أمام ورطة التنكر لأسلوبها في الحياة وأنماطها التعبيرية والانمحاء في أسلوب ثقافة أخرى غازية وتوسعية واستعمارية. بل المشكل يزداد صعوبة عندما تتضاعف طبقات اللبس وسوء الفهم بين الثقافتين،فالوضعية العرجاء ليس في رغبة ثقافة في الاستفادة من أخرى بل في قدرة هذه الثقافة على فهم الثقافات الأخرى فهما حقيقيا حتى تتم عملية التخاصب والتلاقي المثمر والتفاعل الحقيقي ونبتعد عن التلفيقية الغائمة.

إن الشعور بإمكانية اللقاء بين الإنسان والإنسان نابع من وحدة النوع البشري ومن أن إحساس الإنسان بغرابة الإنسان ليس إحساسا مطلقا حتى إن كنا أمام الغير البعيد الذي ليس له وجه يمكن التعرف عليه. كما أن الإنسان الذي يبدي تصرفات غريبة وله سمات مبهمة يقوم بأفعال لها معنى ودلالة لأنه لم يخرج البتة عن دائرة النوع البشري وطالما أنه يمكن ترجمته وفك رموزه والتعرف عليه والاستفادة منه حتى لو كان في شكل الكتابة المسمارية أو الأحرف الهيروغليفية.يقول التوحيدي:" سبب الصداقات بين الناس ينقسم إلى قسمين عاليين وهما الذاتي والعرضي...أما السبب الذاتي من التصافي فهو السبب الذي لا يستحيل ويبقى ببقاء الشخصين وهو نسبة بين الجوهرين أما من المزاج الخاص العناصر وإما من النفس والطبيعة...وأما الأسباب العرضية فهي كثيرة وبعضها أقوى من بعضها فأحد أسباب المودة العرضية العادة والألف والثاني الأمر النافع أو المظنون به النفع والثالث اللذة والرابع الأمل والخامس الصناعات والأغراض والسادس المذاهب والآراء والسابع العصبيات"[132].

على هذا النحو يكون لقاء الثقافات ممكنا من خلال الصداقة والتعاطف والتخيل والإحساس المتبادل والمشترك بالآخر وذلك بأن يفهم أحدهما الآخر دون تحيز أو ظلم أو خضوع للأحكام المسبقة العنصرية وربما تلعب اللغة وسيطا ضروريا لهذا الفهم المتبادل بين النحن والهم لأنه يكفي أن ينطق الغريب بكلمة واحدة لي حتى يكف عن استعلائه وغربته ويقتحم لجة عالمي الخاص مثلما أتعرف على عالمه ،لكن كيف أكون غيري في الوقت الذي أبقى فيه أنا نفسي؟

يقول ميشيل هنري:" البربرية ليست هي الأصل، بل هي دائما ثانوية مع حالة الثقافة التي تتقدم عليها ضرورة وانه بالمقارنة مع هذه الحالة فقط تظهر كإفقار وانحطاط. البربرية هي خراب وليست مبدأ. هكذا تكون الثقافة هي الأولى دائما..."[133]

لا وجود للحقيقة الإنسانية إلا في المسار الذي تتواجه فيه الثقافات بعضها ببعض ولا تتحول ثقافة معينة إلى ثقافة حية إلا إذا انخرطت في صداقة كل

---

[132] أبو حيان التوحيدي الهوامل والشوامل تحقيق أحمد أمين لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى 1951 القاهرة المسألة 49

[133] Michel henry la barbarie Editions Grasset & Fasquelle Paris 1987 P13

الشعوب وتحملت ملاقاة الثقافات الأخرى وظلت وفية إلى أصولها دون أن تقتلع من جذورها والتي تكون في حالة عطاء روحي وإبداع على صعيد الفكر والفن والعلم والتقنية. عندما يكون الالتقاء بين الثقافات مواجهة بين اندفاعات وتحفزات يكون الاصطدام نفسه بينها خلاقا وتوليديا ويخدم رحلة الحضارة العالمية نحو الترقي والازدهار وكما يقول باسكال:" الإنسانية رجل واحد يتعلم لا يخرج فيه عمل الأخلاف عن إظهار ما تضمره النتائج التي وقف عندها الأسلاف"، لكن ماهي الحضارة العالمية ؟

مقولة الحضارة العالمية هي مقولة فقيرة تبسط كثافة ما يجري من تقاطع وتشابك العديد من العناصر المتنوعة والمختلفة وهي مفهوم حدي يختزل العملية المعقدة التي تؤديها ثقافات متباينة ومتباعدة وبالتالي ليس هناك حضارة عالمية بالمعنى المطلق ينبغي إتباعها ومحاكاتها بل ثمة حضارة تتضمن تعايش ثقافات تتمتع فيما بينها بالحد الأقصى من التنوع الذي ترتكز عليه وفي هذا السياق يصرح كلود ليفي ستروس:" إن الحضارة العالمية لا يسعها أن تكون شيئا آخر سوى تآزر الثقافات على الصعيد العالمي مع احتفاظ كل منها بأصالتها" ويفسر تفوق الثقافة الغربية على أنه يعود إلى درجة تنوعها من الداخل وكثرة استفادتها وتعلمها من الثقافات الأخرى ولا يرجع إلى تفوق عرقي أو لغوي أو ديني.

فليكف الجميع عن التعالي والتمركز على الذات طالما أنه" لم تنجح أية ثقافة في أن تضع حد لأي ثقافة أخرى رغم أن ذلك هو النية المبيتة لكل ثقافة"، ألم يقل التوحيدي:"الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع ودائر على مركزه إلا أن يكون موقوفا بطبيعته مخلوطا بأخلاق بهيمية" [134]،ألا ينبغي أن يتحرك كل منا نحو أفقه حتى تتحقق الحضارة الإنسية الاستخلافية؟

المراجع:

[134] أبو حيان التوحيدي المقابسات المسألة 37 ص139 دار الآداب بيروت الطبعة الثانية 1989بيروت لبنان

Michel Henry la barbarie Editions Grasset & Fasquelle Paris 1987

Claude Levy-Strauss Race et Culture Edition Gonthier 1961

أبو حيان التوحيدي المقابسات دار الآداب بيروت لبنان الطبعة الثانية 1989

أبو حيان التوحيدي الهوامل والشوامل تحقيق أحمد أمين لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى 1951 القاهرة

الكوني والعالمي والعولمي

"ان ثقافة أضاعت قيمها لا تستطيع الا أن تنتقم من قيم الثقافات الأخرى".

جان بودريار[135]

لا يكون الانسان الا بهويته ولا تتشكل الهوية الا عبر شغل جماعي يقوم به عدد من الناس،وقد تظل هذه الهوية فقيرة وتنحرف نحو التعصب والانغلاق اذا لم تنفتح وتعترف بحق الآخر في الوجود والاختلاف والتنوع، كما يمثل التعصب لهوية ما خطرا ينتهي بنفي الآخر وتهميش الغيرية وتحويل العلاقة بين البشر الى علاقة صراع وهيمنة،لكن الاتصال بالثقافات الأخرى قد يمثل تهديدا للهوية حين تصير ظلا للآخر منبهرة ومشدودة لانجازاته فتقف عاجزة عن الإبداع ويتحول كيانها بلا خصوصية تشدها الى الأصل وبلا مشروع كوني تقبل به على الآخر وتندمج معه في بناء هذه الكونية.

ان هذا التوتر هو الذي يبرر طرح مشكلة العلاقة بين الخصوصية والكونية وهو كذلك الذي يجعل من العلاقة بين العالمية والعولمة ميدان استقطاب وتجاذب، فكيف السبيل الى الانخراط في الكوني؟ وما الحاجة اليه أصلا طالما أن كل فرد يحوز على خصوصية معينة؟ ولماذا مثل ظهور العولمة إحراجا كبيرا لهذا الانخراط؟ وماهو الطريق الذي ينبغي أن تسلكه البشرية للتحرر من التأثيرات السلبية والانعكاسات الخطيرة للعولمة؟

يعتقد البعض أن الكوني والعالمي والعولمي معاني متشابهة ومصطلحات متجاورة مثلما يتجاور العالم والكون ومثلما تكتسح العولمة المعمورة وترتبط

---

[135] جان بودريار السلطة الجهنمية مقال عنف العالمي ترجمة بدر الدين عدروكي مجلة الفكر العربي المعاصر عدد134/135 ص 44

بالكلي ولكن الواقع يثبت أن مثل هذا التشابه خادع وأن الحقيقة أبعد من ذلك بكثير وأن مثل هكذا كلام هو شعارات براقة .

إذ صحيح أننا نعيش في لحظة تتطلع جميع الثقافات الى الكوني وأننا نموت من فقدان كل خصوصية وصحيح أيضا أن الكوكب يشهد انتشار عالمي لكل شيء وعلى امتداد أي شيء ولكن صحيح أيضا أن الكوني في طريقه الى التلاشي وأنه ثمة اختلاف بين الكوني والعالمي والعولمي وأن الكوني قد تعولم وأن العولمي ذي اتجاه واحد لا محيد عنه وأن الكوني يهلك في العولمة.

لقد أكد جان بودريار أن الذي يحدث اليوم في المعمورة من تحولات هو عبور من الكوني الى العالمي عن طريق العولمي، فما المقصود بذلك؟ ولماذا نبه هذا الفيلسوف على خطورة الموقف؟ هل يعني أن الكوني اختفى ولم يعد له أية أثروأن صعد على ركحه الخصوصي؟

يرى تزفيتان تودوروف أن روح الأنوار متكونة من ثلاثة أبعاد: التحرر والاستقلالية النسبة للفرد والغائية الانسانية لأفعالنا والكونية ويعبر عنها على النحو التالي:"ان الانتماء الى الجنس البشري أي الى الانسانية بماهي صفة كونية هو أكثر أصالة من الانتماء الى هذا المجتمع أو ذاك. وعلى هذا الأساس يكون مطلب الكونية بمثابة الحد الذي تقف عنده ممارسة الحرية ويكون المقدس الذي غادر مجال الاعتقاد ورفات القديسين مجسدا مستقبلا في حقوق الانسان...واذا تقرر أن لكل الكائنات البشرية مجموعة من الحقوق المتماثلة فانه يترتب عن ذلك أنها متساوية في الحقوق ومعنى هذا أن مطلب المساواة نابع من الكونية. ومن الكونية انبثقت ضروب من الكفاح ما تزال متواصلة الى اليوم: الكفاح من أجل أن تكون النساء مساويات للرجال أمام القانون وأن يلغى الرق وأن لا يشرع أبدا للتصرف في حرية أي كائن بشري وأن يعترف بكرامة الفقراء والمساكين والمهمشين وأن ينظر الى الأطفال باعتبارهم أشخاصا بأتم معنى الكلمة. أثار هذا الإقرار بكونية الانسان الرغبة في التعرف على مجتمعات أخرى غير تلك التي يولد فيها المرء."[136]

[136] تزفيتان تودوروف روح الأنوار تعريب حافظ قويعة دار محمد علي الحامي للنشر صفاقس تونس الطبعة الأولى 2007 ص18

من هذا المنطلق يرتبط الكوني بحقوق الانسان والحريات والثقافة والديمقراطية أما العولمي فهو عولمة التقنيات والسوق والسياحة والإعلام.لقد امتلك الكوني بماهو ثقافة المتعالي والذات والمفهوم والواقعي حظه التاريخي عندما عمل على إدماج الخصوصيات مع الإبقاء على اختلافها ضمن الكل المشترك كاختلافات لكن لم يعد من الآن فصاعدا ينجح لأن العولمة كفضاء للافتراضي والرقمي والمحايث والمرئي انتصرت عليه وقضت على كل الفروقات ولم تبق الا خصوصية واحدة مهيمنة هي ديانة توحيدية جديدة هي ديانة السوق. ان الكوني كان فكرة جميلة يطمح أن يعانقها كل خصوصي ولكن عندما حاولت العولمة أن تحققه في العالمي انتحر كفكرة وكغاية مثالية وتحول الى وسيلة تعبئة وآلة للصهر والإدماج لا غير. في هذا السياق يقول تودوروف:" فالقرن العشرون بصفة خاصة الذي شهد مجازر حربين عالميتين وقيام أنظمة شمولية في أوروبا وخارجها بالإضافة الى ما أدت اليه الاختراعات التقنية من دمار وتقتيل...بدا وكأنه يسفه نهائيا جميع الآمال المعبر عنها في الماضي مما دفع الكثيرين الى الكف عن الانتساب الى الأنوار وصارت الأفكار التي تتضمنها كلمات من قبيل إنسية ،تحرر،تقدم،عمل وإرادة حرة فاقدة لكل اعتبار".[137]

ان الحياة وهبت للعولمة على حساب موت الكوني ونقيضه الخصوصي ورديفه العالمي ولكن هناك من يموت من خصوصيته عندما تتحول الى عالمي وهناك من يموت لفقدان خصوصيته عندما تتعولم وتفقد رغبتها في التطلع الى الكوني. زد على ذلك أن العولمة هي اختراق للعالمية وتمييع لها بإقصاء الخصوصيات الثقافية أما العالمية فهي اغناء للهوية الكوكبية بالاعتراف بالخصوصيات وتحقيق التفاعل بينها.

من البين أن العولمة هي النموذج الذي يرى أن اقتصاد السوق الحر هو المهيمن على العالم وأن الرأسمالية هي ديانة البشرية وأن المركزية الثقافية تركت مكانها للنسبية الثقافية، أما العالمية فهي جماع تفاعلي وتثاقف ونزوع يعتبر التنوع والتعدد والاختلاف أمور ضرورية بالنسبة الى بناء الحضارة الانسانية ويدعو الى التفاعل بين مجمل الثقافات والحوار بين الأديان والتكامل

[137] تزفيتان تودوروف روح الأنوار تعريب حافظ قويعة دار محمد علي الحامي للنشر صفاقس تونس الطبعة الأولى 2007 ص20

بين المجتمعات ويخاطب إنسانية الانسان والقيم المشتركة بين الناس. تشير العولمة الى ثلاثة عمليات حدثت على مسرح التاريخ الأممي:"

- زيادة حجم التبادل بين المجتمعات سواء تمظهر ذلك على شكل تجارة أو رأس مال أو حجم العملات المتبادلة أو حركة السياح والمهاجرين.
- تخفيض الحواجز وإلغاء دور الحدود بين المجتمعات والدول وتطبيق مبدأ دعه يعمل دعه يمر على الاستثمار والفتح الأسواق وإزالة الأداءات الجمركية.
- زيادة التجانس بين الدول والمجتمعات وتفعيل التقارب بين الثقافات".

العولمة تعني على الصعيد الاقتصادي تحرير التجارة وزيادة حركة تدفق رأس المال عبر الحدود وعلى الصعيد السياسي هي زيادة التنسيق بين الحكومات والإيمان بفكرة المواطن الكوني وفي الوقت نفسه زيادة التنسيق بين المجموعات غير الحكومية عبر الحدود والإيمان بفكرة المجتمع المدني العالمي، أما على الصعيد الثقافي فتعني زيادة التفاعل بين الثقافات وتجاوز سيطرة الدولة أو السلطات الثقافية الراسخة وترافق الثورة التكنولوجية والأنترنت المرتبطة بعلاقات عابرة للزمن والفضاء والهوية. لكن هل العولمة قدر؟ متى وكيف ستنتهي العولمة؟ بل وعلى أي أساس ومعيار يمكننا أن نحكم أنها انتهت؟

ان العولمة ستظل تشير الى هيمنة أقلية الدول الغنية على بقية العالم الذي يتكون من دول فقيرة وفي طريقها الى النمو وإنها ستعمل دوما على ربط دول الأطراف بدول المركز بشكل يقوي من التبعية ويزيد من التطور اللامتكافيء. ان أهم نتيجة للعولمة هي تفجر العنف من طرف العالمي نتيجة خلقه لعدوه ودخوله معه في صراع ضار من أجل الاحتواء ورد الطرف المقابل الفعل في حركة لا تنتهي.

لقد أدى اشتعال الحرب الى إرباك في مستوى علاقة الثقافات بقيمها والى لجوئها الى منطق الثأر والانتقام من كل ثقافة تدعي العالمية وفقدانها لأية صلة تربطها بالكلي. في هذا السياق يصرح فريد هاليداي:" ان هناك حاجة الى ان نكون نقديين وقلقين إزاء الرفض المعاصر للكونية فالاحتفاء بالجماعات وما

يرافقه من مزاعم حول الشرعية التي يتمتع بها هذه الجماعات والسلطة المنسوبة للفئة التي تسيطر عليها تنطوي على مخاطر سياسية وأخلاقية".[138]

أما الكونية بمعناها الأصلي فهي نوع من العالمية التي تعني التخاصب والتفاعل بين الثقافات الانسانية وهو تفاعل وتخاصب يعتمد على مبدأ التوازن والتكامل والتكافؤ ويهدف الى اغناء التجربة الثقافية الانسانية وتأصيل قيمها المشتركة. ومن هنا فان الكونية مطمح الانسانية ومجال لالتقاء وحوار الثقافات تستند لثقافة حقوق الانسان والديمقراطية والمواطنة ولتحقيق الكونية الجذرية لابد من توفر جملة من الشروط أهمها الانفتاح والاعتراف والقبول بالاختلاف والمحافظة على التنوع واستثمار التعدد والإيمان بالتسامح والابتعاد عن العنف والتخلي عن التعصب والعزلة والانطواء. وقد عبر عن هذا الرأي كلود ليفي ستروس عندما صرح:"ان الحضارة تفرض تعايش ثقافات متنوعة الى أقصى حد وتقوم هي بالذات على هذا التعايش. إذ لا يمكن للحضارة العالمية أن تكون شيئا آخر على المستوى العالمي غير تحالف للثقافات التي تحتفظ كل واحدة منها بخصوصياتها"[139].

ان الحوار يسمح بإدماج الخصوصيات في البعد الكوني وتحقيق التلاقح بين الهويات من أجل تشييد الهوية المركبة ويقتضي مبدأ المثاقفة أن نفتح الانية على الغيرية وأن يكون الأنا وجها لوجه مع الآخر وأن يتعايشا على الرغم من التنافر بينهما لأن التمايز عن الآخر يقتضي منحه الاعتراف بكرامته وخصوصيته الثقافية والقبول به كآخر والتواصل معه انطلاقا من القيم الانسانية المشتركة مثل العدالة والحرية والمساواة. من هذا المنطلق يمكن تصور كونية جذرية تتسم بالواقعية وجوهر هذه الكونية ليست نتاج الفكر الغربي بل هي إفراز للفكر البشري عموما الذي ساهمت فيه وكل ثقافات العالم سواء الآن أو عبر القرون الماضية ولاتزال تساهل فيه عبر مسار معقد من التفاعل والتلاقي التوليدي، لكن التحدي الذي يطرح هنا هو كيف انحرفت الكونية من مجال القيم الانسانية الى مجال لتبرير الهيمنة والاستعمار لتصبح شكلا من أشكال العولمة؟ أو ليست الكونية بهذا المعنى هي خصوصية مكوننة

---

[138] فريد هاليداي الكونية الجذرية لا العولمة المترددة ترجمة خالد الحروب دار الساقي الطبعة الأولى 2002 ص 232

[139] Claude Lévi-Strauss Race et Histoire Ed Gonthier 1961

خاصة في عصر تسيدت فيه عالمية الغرب بمقتضى مركزيته الذاتية المنتفخة والمتورمة؟

ألم يدعو صاموال ادغونتون الى صدام الثقافات باعترافه أن القرن الجديد قد يشهد صراعات دموية وقد تنشأ صراعات أخرى داخل الحضارة ؟ألم يبين أن "الكونية الغربية على بقية العالم لأنها قد تكون مصدر حرب بين الدول المشعة في حضارات مختلفة"[140] ولأن الفكرة التي تدعو المجتمعات الأخرى الى تبني النموذج الغربي في التقدم والحداثة هي فكرة لا أخلاقية مرتبطة بالنفوذ وإرادة الهيمنة وبالتوسع العالمي للحضارة الغربية؟ثم لماذا أعلن فرنسيس فوكوياما نهاية التاريخ وظهور الانسان الأخير وانتصار نموذج الدولة الليبرالية الديمقراطية الأمريكية؟ ألا تعني العولمة في نهاية أمركة العالم؟

خلاصة القول أن الكونية Universalisme هي الذهاب من الخصوصية الى معانقة ماهو مشترك من قيم بين الانسانية وهي أفق للبشرية وحلم الثقافة الانسانية يستند الى مقولات التقدم والعقل والتضامن والحداثة، أما العولمة Mondialisation فهي على حد عبارة ريتشارد رورتي من ابتكار الشعوب الغنية بهدف التستر على مصالحها السياسية أي أنها تقوم على اجتياح الثقافات الأخرى وتمكن القوى الكبرى من السيطرة على بقية الدول سيطرة اقتصادية وسياسية وثقافية، لكن رغم ذلك يظل الباب مفتوح لتأمل البشرية في بناء عالمية Cosmopolitisme تعبر عن التنوع الثقافي وتحقق الاعتراف العادل والمتبادل بين الخصوصيات بحيث تنفتح على بعضها البعض مع احتفاظها بتنوعاته والإيمان بمجموعة من القيم المشتركة مثل حق الضيافة والاعتراف بالآخر وتأسيس علاقة حوارية بين الأديان والثقافات في إطار من الاندماج والعيش المشترك.

يقول بول ريكور حول هذا الموضوع :" ان الانسانية باعتبارها جسما واحدا تدخل ضمن حضارة كونية واحدة تمثل في الآن نفسه تقدما عظيما للجميع ومهمة جسيمة لبقاء التراث البشري وتكيفه مع هذا الإطار الجديد. إننا نحس كلنا وان بدرجات متفاوتة بوجود توتر بين ضرورة هذا المرور وهذا التقدم

[140] صاموال هنتغتون صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ليبيا 1999

من ناحية ومطلب الحفاظ على موروثنا من ناحية ثانية."[141] حول ضرورة تعدد الثقافات وتواصلها من أجل بناء حضارة بشرية واحدة:"حينما يكتب باسكال "يمكن اعتبار الانسانية كلها كانسان واحد يتعلم ويتذكر باستمرار" فان عبارته هذه تعني...اذن وحدة النوع البشري مجردة خالصة عقلانية تستتبعها جميع التمظهرات الأخرى للحضارة الانسانية".[142] هذا ما رآه تودوروف عندما قال:"أما اذا تجاوز الأمر حدود البلد الواحد فان الكونية تكتسي معنى آخر فكما أن سكان بلد ما ينبغي أن يرقوا جميعا الى مستوى المواطنة ينبغي كذلك اعتبار جميع سكان المعمورة من الوهلة الأولى كائنات بشرية بأتم معنى الكلمة لأن ما يجمع الناس أكثر مما يفرقهم".[143]

مدار الأمر عندنا أن "ثمة وحدة إنسانية وثمة تنوع انساني" وأنه "توجد وحدة إنسانية بقدر ما يوجد تنوع انساني" وأنه "علينا أن نتصور وحدة تضمن التنوع وتميزه وأن نتصور تنوعا ينخرط في وحدة"[144] وكما قال أدغار موران وحدة مركبة وخلاقة تجعل التنوع يعيد إنتاج الوحدة والوحدة تحافظ على التنوع. زد على ذلك أن الكونية كمطمح انساني وحضاري أصبح الكل يريد بلوغها سواء كان فردا أو مجموعة من أجل الانخراط في العالمي والمساهمة في مسار التقدم والتحديث والعصرنة التي تعرفها البشرية على مر تاريخها لأن البشر مواطنو عالم واحد ولكون شبح العولمة بدأ يخيم على الآفاق وبدأ يهدد الكوني بالاندثار لأن التشبث بالخصوصي قد حوله الى منطق للاستبعاد وإهماله قد أدى الى إهلاك الكوني.عندئذ " ليست الكونية مسؤولة عن الصورة التي يمكن أن نشكلها لأنفسنا فحسب بل هي تفتح إمكانا لمشروعية جديدة في هذا العالم الذي لم يعد فيه الخير والشر أن يبقيا قائمين على كلمة الرب ولا على الدروس المستقاة من التقاليد".[145]

فهل مازل الوقت مناسبا للحديث عن الأممية والعالمية في ظل عصر نعجز فيه عن تحقيق التماسك والاستمرارية والتطورية لوطنيتنا القطرية؟ فهل يكفي

---

[141] Paul Ricœur Histoire et Vérité Idéa Cérès Edition 1995 p319

[142] Paul Ricœur Histoire et Vérité Idéa Cérès Edition 1995 p319

[143] تزفيتان تودوروف روح الأنوار تعريب حافظ قويعة دار محمد علي الحامي للنشر صفاقس تونس الطبعة الأولى 2007 ص110

[144] Edgar Mourin Humanité de l'humanité Ed Seuil 2001 p70-71

[145] تزفيتان تودوروف روح الأنوار تعريب حافظ قويعة دار محمد علي الحامي للنشر صفاقس تونس الطبعة الأولى 2007 ص112

تأسيس دستور سياسي كوني ونكلف هيئة أممية بحمايته وتطبيقه حتى تدخل كل دول العالم في علاقات سلمية دائمة ومتبادلة وتضع حدا لحالة الحرب التي دأبت البشرية على معايشتها؟ أليست أكبر مشكلة تعاني منها البشرية اليوم هي كيفية ايجاد عالمية ترتكز في قوامها الوجودي على احترام مبدأ الحق الكوني؟ ماهو دور الفيلسوف الديمقراطي في عصر العولمة؟ ألا يتطابق مع المثقف الكوني الذي يتخلى عن خصوصيته ويتصرف وفق مبادئ كلية محافظا على التنوع كما يرى هيجل؟ فهل يكون المثقف الكوني هو الطرف الفاعل في زمننا الذي يتميز ببروز ثلاثة حتميات تمنع كل مبادرة فردية وهي حتميات السوق الجينوم البشري والصفائح الالكترونية؟ فكيف يواجه هذا المثقف لوحده جحيم العولمة ويعيد للكوني اعتباره في ظل عالمية بديلة دون أن يهمل تنمية الخصوصيات؟ ماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفر حتى نحصل على كونية منفتحة على التعدد؟

المراجع:

تزفيتان تودوروف روح الأنوار تعريب حافظ قويعة دار محمد علي الحامي للنشر صفاقس تونس الطبعة الأولى 2007

جان بودريار السلطة الجهنمية مقال عنف العالمي ترجمة بدر الدين عدروكي مجلة الفكر العربي المعاصر عدد134/135

فريد هاليداي الكونية الجذرية لا العولمة المترددة ترجمة خالد الحروب دار الساقي الطبعة الأولى 2002

صاموال هنتغتون صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع لبيا 1999

Claude Lévi-Strauss Race et Histoire Ed Gonthier 1961
Edgar Mourin Humanité de l'humanité Ed Seuil 2001

Paul Ricœur Histoire et Vérité Idéa Cérès Edition 1995

نـهاية الاستشراق مع ادوارد سعيد أو

دعوة الغرب إلى لون آخر من التعامل مع الشرق

"من الممكن الآن تحد السيطرة العالمية للاستشراق وكل ما يرمز له إذا استطعنا أن نستفيد استفادة صحيحة مما شهده القرن العشرون بوجه عام من ارتفاع مستوى الوعي السياسي والتاريخي لعدد كبير من شعوب العالم"[146]

عندما نشر المفكر الفلسطيني المغترب في الولايات المتحدة والمثقف العابر للقارات وأستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا ادوارد سعيد سنة 1978 كتابه "الاستشراق" فانه نزل على الأوساط العلمية آنذاك نزول الصاعقة وذلك لما أحدثه من صدمة، وللعدد الضخم من الأفكار المدهشة التي جاء بها، وللكم النوعي من الفضائح المستترة التي كشف عنها ولذلك اعتبره النقاد كتابا حدثا لكونه زعزع اليقينيات وشكك في البديهيات وأعاد العديد من القضايا المحسومة إلى نقطة الصفر من البحث وأطلق عنان السؤال حولها من جديد وبذلك عد سعيد المثقف الرجة الذي أيقظ الشرق من نومه الشتائي ونبه الغرب إلى خطورة أحكامه المسبقة التي يلصقها بالشرق، فكان هذا الرجل رجة للآخر من أجل دعوته إلى تصحيح رؤيته عن غيره ورجة للأنا من أجل دعوتها إلى اليقظة والمقاومة الثقافية والخروج من حالة الجمود.

ولد سعيد في القدس في وسط مسيحي بروتستانتي وصار لاجئا بعد نكبة 1948 ليكمل تعليمه في مصر قبل أن يهاجر قسريا ويستقر بصفة نهائية في الولايات المتحدة ويواصل دراسته الجامعية بالحصول على شهادة الدكتوراه عن أدب جوزيف كونراد سنة 1964 من جامعة هارفارد.

لقد شكلت نكسة 1967 وتقهقر المشروع العربي أمام التوسع الإسرائيلي منعرجا حاسما في مسيرته الفكرية حيث أضاف إلى اهتمامه بالأدب

---

[146] ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص497

والموسيقى اهتماما بالفلسفة والسياسة وشرع في ممارسة التحليل النقدي للثقافة ليصدر مجموعة من المواقف الشجاعة حول القضية الفلسطينية معارضا بعض المواقف المعتدلة التي صدرت عن منظمة التحرير ومخالفا للراحل ياسر عرفات رغم انتمائه إلى المجلس الوطني الفلسطيني لمدة 14 سنة ولكن اتفاق أسلو كان بالنسبة إليه لحظة اللاعودة مع القرارات الاستسلامية وهو ما دفعه إلى الاستقالة عام 1991 ومواصلة النقد والتحريض عبر مقالاته الصحافية ومحاضراته الجامعية والكتب التي أصدرها حيث طالب فيها بقيام دولة فلسطينية ديمقراطية ذات سيادة.

إن شهرة ادوارد سعيد لا تعود إلى إتقانه العزف على آلة البيانو والى بعض القطع الموسيقية التجديدية التي اخترعها بل ترجع أساسا إلى إنتاجاته ككاتب ومفكر كبير تركزت معظم أعماله حول الاستشراق والامبريالية والثقافة والسلطة والمقاومة والمعارضة والعلمانية والإسلام السياسي إذ بعد أن كتب لنا الاستشراق دفعة واحدة سنة 1977 والذي ترجم إلى العربية مرتين الأولى مع صديقه كمال أبو ديب الذي أرفقه بعنوان فرعي هو:"المعرفة والسلطة والإنشاء" والمرة الثانية مع محمد عناني سنة 2006 عن دار رؤية المصرية وبعنوان فرعي جديد هو:" المفاهيم الغربية للشرق"، كما صدر له أيضا سنة 1980 كتاب عنوانه:"مسألة فلسطين" ترجم إلى العبرية ولم يقع آنذاك ترجمته إلى العربية لنقده الشديد للأنظمة الرسمية العربية،علاوة على كذلك ألف على فترات متتالية كتب "تغطية الإسلام" و"الثقافة والامبريالية" الذي طبع سنة 1993 ثم بعده نشر "المثقف والسلطة" وأصدر عام 1994 كتاب "عزة أريحا...سلام أمريكي" وأرفقه في عام 1995 بكتاب آخر هو "أسلو 2 ...سلام بلا أرض"، وقد غيبه الموت في نيويورك بعد صراع مع مرض اللوكيميا يوم 25 سبتمبر 2003 تاركا لنا سيرته الذاتية في مؤلف عنوانه:" خارج المكان...داخل الزمان" تحدث فيه بأسلوب عاطفي عن طفولته في القدس وتنقله بين لبنان ومصر وتعرضه في شبابه إلى العديد من العراقيل والتهديدات وذكر فيه أيضا رحلته الجامعية في الولايات المتحدة الأمريكية وتنقله ما بين دول العالم ناشرا لثقافة ما بعد الكولنيالية.

لقد بحث سعيد طويلا عن هوية يتقمصها وعاش حياته كلها خارج المكان فلا هو ذلك العربي الفلسطيني المشمول بتاريخ الشتات القاسي الذي يواجهه ولا

هو ذلك الأمريكي المتكبر ومنذ البداية كان هاجس ادوارد سعيد الأول هو التمسك بهويته الثقافية كفلسطيني دون التخلي عن انتمائه الواسع للإنسانية وحمله للجنسية الأمريكية لذلك شعر بغربته وضياع هويته إذ يقول في هذا الأمر:"إن الهوية من نحن؟ من أين جئنا؟ ما نحن؟ شيء صعب المنال في المنفى"،وأدرك أن أمريكيته تطبق عليه ليل نهار وأفقدته الرغبة في العودة إلى جذوره الأولى فشعر أنه بقدر ما يوجد داخل الزمان عن طريق الوعي والعلم كان خارج المكان وفي غربة مريرة عن الوطن الحقيقي. لقد كان واحد من الذين لا يزالون يبحثون عن هوية لوجودهم حيث جعلوا من الكتابة طريقة للتواجد في العالم ليعيش في كتبه، لقد عاني كثيرا من هويته العربية الشرقية التقليدية في حضارة غربية قدمت له العديد من الخدمات وجعلته يعتقد المنزع الإنساني ويبدأ كفاحا طويلا ضد المواقف المرائية ويخوض صراعا مريرا ضد النزعات الاقصائية والإيديولوجيات العنصرية ولذلك تعرض لعدة محاولات احتواء وهيمنة من طرف العديد من الدوائر والجهات الرسمية إذ يقول في هذا السياق:"إنها محاولات لإسكاتي وحرفي عن الطريق التي كنت قد رسمتها لنفسي كي أكون ما أريده ولا أكون ذلك الشخص الذي كانوا يريدونني أن أصبحه" وقد استمد سعيد قوته من إيمانه بقضيته الفلسطينية ومن ثقته بالثقافة الشرقية وما تتضمنه من عناصر أخلاقية وحسن نية تجاه الآخرين.

إن أسلوب سعيد في الكتابة يمنح القارئ ذهنا نقديا ووعيا ايجابيا تجاه كل ما ينتجه من معرفة وعلم ويسلحه برصيد مطلوب من سوء النية عند التعامل مع المعطيات الخارجية والغريبة وبسبب فرادة الأسلوب وبراعة التخصص وقد عد هذا الكاتب العربي الفلسطيني من أبرز مثقفي عصرنا ووضعه مؤرخ الفلسفة السويدي" Gunnar Fredriksson" ضمن العشرين شخصية عالمية التي تركت بصماتها على الفلسفة السياسية واعتبره أحد فلاسفة مدرسة فرانكفورت هو تيودور أدرنو الضمير الفكري الذي هيمن على طول النصف الثاني من القرن العشرين وقال عنه كوفي عنان الأمين العام السابق عند تأبينه:"إن أمريكا والشرق الأوسط سيصبحان أكثر فقرا بفقدان صوت ادوارد سعيد المميز".

اللافت للنظر أنه يمكن اعتبار كتاب الاستشراق حجر الزاوية في المشروع الفكري لادوارد سعيد ليس لكونه ترجم إلى العديد من اللغات العالمية غير الانجليزية ومنها الفرنسية والألمانية والتركية والايطالية والفارسية والاسبانية واليابانية والماليزية وبالطبع العربية بل لما أثاره من نقاش وانتقادات في عالم الفكر والثقافة العالمية لحظة صدوره أدت إلى مواقف متباينة وسجالات ساخنة فقد استقطب البعض من الساسة والعلماء لما قام به من تفكيك لبنية الاستشراق ولكشفه عن نقاط الخلل في الصورة التي يحملها الغرب عن الشرق ولكنه كان محل هجوم شديد وردود فعل قاسية من طرف المدافعين على سلطتهم الأكاديمية لكونهم رأوا فيه خطرا يهدد هذه السلطة ومحاولة للانتصار للثقافة العربية والدفاع عن الإسلام على حساب ريادة الثقافة الغربية للحضارة الكوكبية.

في الواقع لم يكن كتاب الاستشراق مجرد دفاع ضد مستشرقين يقدحون في الإسلام بل أصبح الآن أحد المنتجات الفكرية العالمية التي تصدت بالتحليل والنقد للمواقف المختلفة لثقافة معينة تجاه ثقافة أخرى وهو يندرج ضمن الكتابات التي تعتني بحوار الثقافات والجدل بين الحضارات وقد حقق السبق في التوصل إلى العديد من النتائج والتوصيات الحاسمة.

إن الأسئلة التي ينهض ادوارد سعيد للإجابة عنها في مؤلفاته وكتبه هي التالية: ما المقصود بالاستشراق؟ ماهي الركائز التي يستند عليها؟ ما علاقة المعرفة بالسلطة؟ ومن هو المثقف الحقيقي؟ والى أي مدى يمكن أن نعتبر الخطاب الاستشراقي هو جزء من الثقافة الامبريالية؟ وماهي معاني الامبريالية؟ وكيف يمكن مقاومتها؟

1- معاني الاستشراق:

"الاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافيا بل وفكريا باعتبار الاستشراق أسلوبا للخطاب أي للتفكير والكلام تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية وصور ومذاهب فكرية بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية".[147]

صحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالقيمة التي كانت له في الماضي ولكن هذا الواقع لم نصل إليه إلا بعد المجهود النقدي الذي قام به سعيد الذي شرح ظاهرة الاستشراق إلى ثلاث معاني:

- الاستشراق مبحث أكاديمي يضم كل الخبرات التي تعمل في الشرق سواء في مجال التدريس أو الخبرات التي تجري بحوثا عن الشرق في مجال الأنثربولوجيا والعلوم الإنسانية من علم اجتماع وتاريخ وفقه اللغة وغيرها.
- المعنى الأشمل للاستشراق يرتبط باعتباره أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق المتعصب المتخلف اللاعقلاني والغرب المتفتح المتحضر العقلاني.
- المعنى الثالث الذي يستند إلى عناصر تاريخية ومادية يفيد أنه المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق بالتحدث عنه واعتماد آراء معينة عنه ووصفه وتدريسه للطلاب وتسوية الأوضاع فيه والسيطرة عليه وبالتالي هو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه.

يقول ادوارد سعيد:" لقد كان الشرق شبه اختراع أوروبي وكان منذ الزمن الغابر مكانا للرومانسية أي قصص الحب والمغامرات والكائنات الغربية والذكريات والمشاهد التي لا تنسى والخبرات الفريدة الرائعة وكان الشرق آنذاك في طريقه للاختفاء بل ربما كان من زاوية معينة قد اختفى بالفعل وأصبح ينتمي للماضي الذي باد وانقضى عهده..."[148]

هذه الظواهر الثلاثة الخاصة بالعالم الغربي: التسميات الجاهزة وطريقة التفكير الثنائية والبناء السلطوي هي دوائر مرتبطة ببعضها ارتباطا متينا وقع استخدامها لترتيب الحواجز والعوائق الفكرية ولبسط نفوذ الغرب على الشرق وتقسيمه وإعادة إنتاجه ثقافيا وعسكريا وسياسيا.

---

[147] ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص 44

[148] ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص42

إن هذه الظواهر تؤدي إلى الاستنتاج بأن الاستشراق ظاهرة غربية تسير في نفس الاتجاه، لها معنى أكاديمي ومعنى خيالي ومعنى خاص بالمعرفة الملازمة للقوة الغربية وهيمنتها الاستعمارية.

إن العالم الفرنسي غوليوم بوستيل (مولود في 1510م) هو أول مستشرق حقيقي في التاريخ فهو قد درس الحضارة الإسلامية في السلطنة العثمانية وتعلم اللغة العربية ونقل قواعدها إلى الثقافة اللاتينية وألف عن التاريخ الإسلامي وترك كتابا مليئا بالتشويهات والأخطاء عن حياة محمد صلعم وزرع بذور الحقد في كتاباته لأول مرة تجاه الشرق ومثلت هذه الخطوة انتصارا للغرب المتخلف آنذاك ووضع حجر الأساس الذي ستشيد على ركائزه بنية علم الاستشراق. فكيف استنجد ادوارد سعيد بمنهج التفكيك الذي وضعه جاك دريدا من أجل تحطيم هذه البنية؟

2- تفكيك بنية الخطاب الاستشراقي:

"يعتمد الاستشراق في وضع استراتيجيته بأسلوب يتسم بالاتساق على هذا التفوق المرن في الأوضاع ومعناه وضع الغربي في سلسلة كاملة من العلاقات التي يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا في كل علاقة منها"[149]

إن الفكرة المحورية لكتاب الاستشراق هي فهم البنية العميقة التي تتحكم في الخطاب الاستشراقي والتي تتمثل في الصورة المتخيلة عن الشرق من قبل الغرب وهذه البنية تلقاها عدد كبير من الشعراء والأدباء والفلاسفة والمنظرين والاقتصاديين ورجال السياسة والإداريين الاستعماريين مثل أسخليس ودانتي وفلوبر ورينان ولورد بلفور وبرنارد لويس وبنوا عليها أعمالهم وأنشطتهم ولم يسلم منها كارل ماركس نفسه الذي اعتبر تدمير بريطانيا للهند وفرنسا للجزائر ثورة اجتماعية واقتصادية حقيقية وعندما قال قولته الشهيرة في كتابه "الثامن عشر من برومير الخاص بلويس بونابرت":"إنهم لا يستطيعون أن يمثلوا

[149] ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص 51

أنفسهم، إنهم يجب أن يمثلوا" على الرغم من تعاطفه مع المظلومين والفقراء في العالم وثورته على الطبقية والتمييز بين الناس ودعوته إلى بناء إنسانية تقدمية وأممية عادلة.

احترم ادوارد سعيد في تفكيكه للخطاب الاستشراقي خصوصية الثقافة العربية الإسلامية التي شوهها العلامة الغربيين وأدخل في بحثه روحية الشرق التي لم يتمكن المستشرقون الغربيون من فهمها وبذل مجهودات كبيرة من أجل الكشف عن نقاط الخلل ومواطن التزييف في تلك الرؤى والنظرات الاستشراقية المخيبة للآمال وانتهى إلى الاستنتاج أن الاستشراق قائم على سوء فهم أو فهم مسبق للشرق العربي الإسلامي لاعتباره هذا العالم صورة متخيلة بعيدة عن الزمان والمكان وماوراءه يشبه مملكة سحرية غاطسة في الغيب ولوصفه إياه بأنه بؤرة للشرور والإرهاب والفساد والمسرات وليس حقيقة واقعية متعينة يتقاطع فيها الأخلاقي والديني والسياسي.

يعتمد سعيد هنا على منهج ميشيل فوكو في المراقبة والعقاب وأركيولوجيا المعرفة من أجل فهم الأبعاد الاستعمارية المرتبطة بالقوة المادية ومعرفة الكيفية التي تمكنت من خلالها الثقافة الغربية أن تستحوذ على الشرق وتقسمه وتعيد تركيبه سياسيا وثقافيا واقتصاديا. لذلك مثل الاستشراق بنية سياسية وثقافية في الآن نفسه تعتمد بالأساس على التبادل الديناميكي بين المثقفين واهتماماتهم السياسية الأوسع،فالمستشرقون لا يذهبون إلى الشرق بصفتهم الفردية بقدر ما يحملون معهم هوياتهم الثقافية وخلفياتهم السياسية فهم حاملون لهوية وغير محايدين ولهم مصالح يبغون تحقيقها،والبتالي فان حقل الاستشراق هو حقل مليء بالألغام تتصارع فوقه الهويات وتتحارب الأديان وتتصادم الثقافات إذ تدرس هذه الهويات الغربية المحمولة الشرق بصفتها السياسية غير المعلنة وبارتدائها ملابس ثقافية مختلفة.

من هذا المنطلق يستند الخطاب الاستشراقي على مجموعة من الركائز والأسس نذكر منها ما يلي:

- إذا كان الخطاب الاستشراقي غير متوافق مع الحقيقة الواقعية للشرق فان أفكاره عن هذا الشرق تتميز بالاتساق والتماسك الداخلي،فمعظم

المستشرقين ينطلقون من بنية جوهرية منغلقة غير قابلة للتحول والتبدل تحكم الشرق وترفض تعرضه للصيرورة التاريخية.

- يدرس الخطاب الاستشراقي العلاقة بين الشرق والغرب على أنها علاقة هيمنة وقوة فالغرب هو الذي ميز بين معسكرين وغرب نفسه وشرقن الشرق والاستشراق يأتي ليؤكد هذا التقسيم من أجل أن تخدم المعرفة السلطة.
- الخطاب الاستشراقي يؤكد هيمنة الثقافة الغربية على بقية الثقافات،كما أن تعبير هذه الثقافة عن استعلائها وارداتها فرض نموذجها على العالم هو الذي جعلها تتحول إلى امبريالية وتتأسس عن طريق جهود الآخرين وترسم حدودا فاصلة ونقاط اختلاف معهم.

لم تكن غاية ادوارد سعيد عبر تفعيله لمنهجه التفكيكي إعطاء صورة جميلة عن العرب والمسلمين بل الكشف عن أشكال التشويه والتحريف التي تعرضت له هذه الصورة نتيجة النظرة الاستشراقية غير المحايدة وغير البريئة، من جهة ثانية أكد هذا المفكر الفلسطيني أن غرض الخطاب الاستشراقي كان في الحقيقة خدمة القوة العسكرية الاستعمارية وذلك بالبرهنة العلمية على حالة الخصاء الوجودي للآخر الشرقي حتى يعترف بتخلفه ومرتبته الدونية ويقبل باستعلاء الغرب ومشروعية استعباده له وفي مرحلة ثالثة اعتمد على الفيلسوف الايطالي انطونيو غرامشي لكي يعري الطبيعة الاستعمارية الامبريالية للثقافة الغربية تجاه الثقافات الأخرى ونظرتها المتعالية إلى معتقدات الشرقيين والأسيويين والسكان المحليين على أنها ثقافة برابرة وهمج ومن هنا يثبت واقع تنوع الثقافات ويدعو إلى ضرورة تجاورها وتعايشها في إطار من المنظومة القيمية المشتركة.زد على ذلك أن الخطاب الاستشراقي يكذب ويحرف الحقائق إذ كيف يسمح أرنست رينان لنفسه بالقول بأن العرب كانوا يهودا يمتطون أحصنة وهو الأكاديمي المحترف والعالم الكبير المعبر عن عدائه للسامية؟

لقد كان رهان ادوارد سعيد هو تدمير سوء نية الآخر وفك الالتباس عند الغير حول وظيفة العرق والدين والثقافة هل هي إيديولوجيا نهائية أم مجرد دائرة انتماء تحضر لمشروع حضاري مستقبلي؟ والجواب هو أن هوية الشعوب وطباعها الفكرية هي وليدة نتاجه المعرفي ينشأ خاصا ذاتيا بدلالات تميزه عن غيره ويتوجه نحو الكلي ويعانق الكونية.

من هذا المنطلق دعا هذا الفيلسوف العالمي إلى:" ضرورة تحدي الضغوط والصراعات الكبرى التي تعمل على تقسيم البشر في شكل زائف إلى وحدات كبرى تحت عناوين مثل: أمريكا أو الغرب أو الإسلام لكل منها هويته الشمولية التي تطمس التباينات الكبيرة بين الأفراد ولا يزال في حوزتنا من أجل ذلك المهارات التفسيرية العقلانية التي خلقها التعليم القائم على مبدأ الإنسانية التي لا يعني التزامها مجرد الحنين إلى القيم الكلاسيكية بل الممارسة الناشطة للخطاب النقدي العقلاني اللصيق بعالمنا..." فكيف يساهم المثقف في نقد هذه الثقافة الاستعمارية؟

3- علاقة المثقف بالسلطة:

" قد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشيل فوكو عن الخطاب على نحو ما عرضها في كتابه علم آثار المعرفة وفي كتابة الآخر التأديب والعقاب"[150]

ما من معرفة إلا وكانت في خدمة سلطة وما من سلطة إلا واستنجدت بمعرفة ما من أجل تقوية نفوذها ذلك هو الدرس الذي ألقاه فوكو والذي استفاد منه ادوارد سعيد عندما بحث في دور المثقف في مجتمعه وعلاقته بالسلطة السياسية وميز بين ثلاثة أنماط من المثقفين:

- المثقف العمومي التقليدي وهو الذي يحوز على قدر كاف من العلم والمعرفة ولا يتدخل في الشأن العام ولا يمارس مهمته النقدية ولا يهمه ما يحدث للآخرين.
- المثقف المحترف وهو شخصية التكنوقراط الذي يختص في صناعة المعرفة ويحترف جانب أكاديمي معين من الثقافة العالمة والتي يعرضها لخدمة السلطة الحاكمة.
- المثقف المنسق هو المرتبط ارتباطا عضويا بمجتمعه وهو الذي يمارس وظيفته النقدية ومهمته التغييرية متحدا الظروف والمصاعب.

إن المعرفة قوة والثقافة سلطة قائمة الذات توجد إلى جانب السلطات الأخرى ويمكن أن تتجاذب معها وتتقاطع والمثقف له دور حيوي في التأثير على الرأي العام وتوجيه الأحداث توجيها مختلفا عما هو منتظر وينبه ادوارد إلى خطورة اختفاء المثقف من الفضاء العمومي والتضييق على هامش الحرية التي تتغذى

---

150 ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص46

منها الثقافة ويحمل مسؤولية ذلك إلى الأنظمة السياسية الشمولية والى الأحزاب المعارضة الكرتونية لأن العقلية الحزبية الجمعانية تتعارض مع الاستقلالية الذاتية للمثقف والسياسة الشمولية تحرص على منع النقد والابتكار الفكري . فإذا كان المثقف هو الذي يقول الحقيقة مهما كان الثمن ومهمته هي مقاومة التيار التنميطي وهو الذي يتجنب لغة الاسبرانتو والاستعارات الدارجة والكليشيات المتداولة فانه يجب أن يعتز بثقافته الخصوصية ويتمسك بلغته القومية ويناقش كل المسلمات الجاهزة ويبتعد عن التحزب ويحترس من التخندق وراء الإيديولوجيات المغلقة. كما أن المثقف لا يجني شيئا يذكر من انخراطه في العمل السياسي سوى الخيبة والفشل وبالتالي يجب أن يكون بعيدا عن كل نشاط حزبي عن كل انتماء سياسي حتى يستمتع بمحاسن استقلالية اللامنتمي، وينصح أن يخوض المثقف تجربته الوجودية الفكرية بروح الهواة ويبتعد عن روح الاحترافية المهنية لأنه لا يملك الطاقة الكافية للإجابة على كل التحديات والرد على كل المشاغل وبالتالي يلزم عليه أن يهتم بمشاكله المباشرة والحيوية والمرتبطة بوطنه وهويته قبل الانشغال بالقضايا الكلية المجردة والمسائل العلمية المعقدة إن حرية الرأي والمعتقد من المقدسات التي لا يجب التنازل عنهما مهما كانت المخاطر والصعوبات لأنه دون مناخ من الحريات لا يمكن للمثقف أن يؤدي رسالته التنويرية. لكن ألا يمكن أن نعتبر ادوارد سعيد نفسه مثقفا عضويا بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ ألم يفعل سعيد كل ما بوسعه من أجل أن يدافع عن قضيته الأساسية الفلسطينية بالاعتماد على منهج إنساني أممي؟

لقد آمن سعيد بنبل قضيته الأمر الذي جعل محمود درويش يهدي إليه قصيدة سماها طباق تستذكر هوية صاحب المنهج الطباقي المستخدم في الموسيقى وفي تفكيك معاقل الامبريالية حيث قال:

أنا من هناك

أنا من هنا

ولست هناك ولست هنا

لي اسمان يلتقيان ويفترقان

ولي لغتان نسيت بأيهما كنت أحلم

في هذا السياق صرخ في وجه المثقفين من أجل مناهضة ميلهم الغريزي والفطري نحو الانجذاب إلى معاقل السلطة ودعاهم إلى التخلي عن كل أشكال التزلف والتملق الرامية إلى الحصول على المنفعة الفورية والى العزوف عن البحث عن التسلق الطبقي والارتقاء الاجتماعي. فماهي الطرق التي اتبعها سعيد للتصدي للمشروع الامبريالي؟

4- واجب مقاومة الامبريالية:

" إن الإيحاء بالمواجهة بين عالم عربي كثيرا ما ترسم صورته في إطار عاطفي وبين عالم غربي يستشعر العرب وجوده في إطار يزيد طابعه العاطفي عن ذلك قد طمس حقيقة القصد من كتاب الاستشراق وهو أن يكون دراسة للبحث النقدي لا تأكيدا للتناقض الر اسخ بين هويتين متحاربتين"[151]

نذر ادوارد سعيد نفسه لمناهضة الصهيونية ولمقاومة الاستعمار وما بعده من مخلفات سلبية وتبعية ولذلك عدت كتاباته ضمن دراسات ما اصطلح على تسميته بالتابع وكرس حياته للتصدي للمشاريع الامبريالية من منظور مختلف عن الماركسية والقومية والأصولية الإسلامية. مصطلح الامبريالية لا يفيد المدلول الماركسي فقط بوصفها أعلى مراحل توسع الرأسمالية الاحتكارية بل يعني شيئا آخر جديدا تماما وهو السياسة الثقافية التي تتبعها الإمبراطورية لفرض سيادتها على كامل المعمورة. ويستخدم المنهج الطباقي المستنبت من الموسيقى لفهم النمط الإمبراطوري وللتمييز بين المقاومة والمعارضة ويمكنه هذا المنهج من تعريف الإمبراطورية بكونها علاقة رسمية تتحكم فيها دولة ذات سيادة وقد تبنى خيار العلمانية للرد على استعصاءات النزعة القومية وتعاظم الخطر الأصولي ورأى في بروز تيار الإسلام السياسي قوة منفلتة تزعزع أركان النظام العلماني الذي يمثل الوضع الأصلي للدول المتمدنة وقد قادته هذه الخيارات إلى استهجان العمليات الفلسطينية العنيفة التي تسبب قتلا للأبرياء الاسرائليين رغم إيمانه بالمقاومة وتبنيه المشروع الوطني الفلسطيني وهجومه الشرس على الايدولوجيا الصهيونية واعتبارها إيديولوجيا عنصرية.

---

[151] ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق –تذييل- ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص514

في الواقع يمارس ادوارد سعيد التحليل الاستراتيجي للظاهرة الامبريالية ويعطي الأولوية للجغرافيا والثقافة على الطبيعة والعرق ويميل إلى القراءة الطباقية ويلجأ إلى النقد الطباقي(النقد المزدوج) من أجل تفكيك طبقات الثقافة الامبريالية المتكلسة وهو نقد تناقضي هدفه الوصل وليس الفصل،أي وصله بهويته الضائعة ووصل فلسطين والشرق ببقية أرجاء المعمورة وليس الإبقاء عليها معتقلة ومحتجزة ومغتربة. يدافع سعيد عن الشرق ضد التشويه الذي تعرض له من طرف الغرب ويرى أنه ليس مصاب بالقصور الذاتي بل يعتبره قادرا على المقاومة وتعريف العالم بحقيقته الفعلية كماهي في الواقع دون أحكام مسبقة.

إذ يقول في هذا الشأن:"الشرق ليس من الحقائق القاصرة ذاتيا في الطبيعة بمعنى أنه لا يقتصر على كونه موجودا وحسب مثلما لا يقتصر مفهوم الغرب على أنه موجود وحسب، وعلينا أن نأخذ مأخذ الجد الملاحظة الثاقبة التي أبداها فيكو والتي تقول إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وان ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون المحليات والمناطق والقطاعات الجغرافية من أمثال الشرق والغرب فكل منهما كيان جغرافي ثقافي ناهيك بكونه كيانا تاريخيا. وهكذا فان الشرق شأنه في هذا الشأن الغرب نفسه، يمثل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية وصور بلاغية ومفردات جعلتها واقعا له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب. وهكذا فان الكيانين يدعمان بعضهما البعض كما أنهما- إلى حد ما- يعكسان صور بعضهما"[152].

وواضح هنا أن سعيد يؤمن بتنوع الأمم وتعدد الشعوب في ظل الإنسانية الواحدة ويدعو إلى تجاوز واقع صدام الثقافات ويفضح الصورة المشوهة التي يريد أن يلصقها الغرب عن الشرق لأنه "وجدت(وتوجد) ثقافات وأمم تقع

[152] ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص48

جغرافيا في الشرق وكل منها له حياة وتاريخ وعادات تتسم بواقع صلب أعظم من كل ما يمكن أن يقال تعبيرا عنه في الغرب"[153].

إذ يرى في كتابه "تغطية الإسلام" أن كل ما كتب عن تاريخ الإسلام هو أراء وأحكام مسبقة ليست لها قيمة علمية موثوق بها باستثناء كتاب مارشال هوجسون المعنون "مغامرة الإسلام" ولذلك فانه يحث على تبادل الاعتراف بين الكيانين والتخلي عن التمركز الاثني واللوغوسي واللغوي والنمط الامبريالي من الثقافة من الجانبين وتجاوز علاقة القوة والسيطرة وإلغاء درجات التفاوت من الهيمنة المركبة والدخول في تخاصب انسي تفاعلي إنقاذا لقيمة الحياة من الاندثار من الكون واعتراضا على ضياع الإنسانية في العدم.

يقول مفكرنا الفلسطيني حول هذا الموضوع:"إن تطور ثقافة والحفاظ عليها يتطلبان وجود أنا ثانية مختلفة عن الأنا الأولى وتنافسها.فالواقع أن بناء الهوية يقتضي إقامة أضداد وآخرين يخضع واقعهم الفعلي دائما للتفسير المستمر وإعادة التفسير المتواصل لاختلافاتهم عنا نحن. ويقوم كل عصر وكل مجتمع بإعادة خلق الآخرين اللازمين له وإذن فان هوية الذات وهوية الآخر أبعد ما تكون عن الثبات والجمود بل إنها جهد وحركة متواصلة تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية تتخذ صورة النزاع الذي يشترك فيه الأفراد والمؤسسات في جميع المستويات...ونرى باختصار أن بناء الهوية يرتبط باستثمار القوة أو السلطة والضعف أو العجز في كل مجتمع وهو من ثم أبعد ما يكون عن الأوهام أو الشطحات الأكاديمية المجردة"[154].

لقد ناهض سعيد التفرقة الطبقية والتفوق الجنسي والتعالي العرقي والهيمنة الثقافية ودعا إلى إنهاء الخطاب الاستشراقي الذي يحمله مسؤولية المحافظة على العلاقة غير المتكافئة بين الشرق والغرب. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو إلى أي مدى مثلت المقاومة العلمية الرصينة التي انتهجها سعيد سلاحا فتاكا بالأنشطة الاستعمارية في المنطقة العربية الإسلامية؟ ألم تستفد الامبريالية في العصر ما بعد الكولينيالي من كتابات سعيد من أجل توسيع

---

153 ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص48

154 ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق –تذييل- ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006 ص504- 505

دائرة هيمنتها على المنطقة باستبدال حرب بالسلاح بحرب عن طريق غزو الثقافة وإصلاح التعليم واختراق الكتب؟ كيف يتجاوز العرب والمسلمون في نظرتهم إلى ادوارد سعيد خطاب التجليل نحو ممارسة النقد الطباقي والتحليل الموضوعي؟ أليس من الأجدر أن يسارعوا إلى بناء علم الاستغراب على ما يرى الدكتور حسن حنفي كرد حقيقي على علم الاستشراق شرط ألا يكون استشراقا معكوسا ليضعوا مفاهيم شرقية عن الغرب مكان المفاهيم الغربية الرائجة عن الشرق ويحولون الغرب من ذات عارفة متسيدة في العالم إلى موضوع للمعرفة مثله مثل أي حقل تجريبي آخر؟

المراجع:

ادوارد سعيد الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق ترجمة د محمد عناني دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2006

الصورة:

وساطة للتواصل أم مصدر للانعزال؟

"الصور التي ترينا العالم هي أيضا ما يعمينا عن النظر إليه"

رجيس ديبرييه حياة الصورة وموتها[155]

استهلال:

التواصل حاجة طبيعية ومطلب ثقافي بالنسبة لجميع الكائنات البشرية وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع ولأنه يحتاج الى الآخر للتعاون معه قصد التغلب على القوى الخارجية ويسهل حياته ويحقق رغباته ولذلك تحسس منذ وجوده الأول عن الملكات التي يحقق بها هاته الحاجة وبحث عن الوسائل الصناعية التي تلبي له هذا المطلب، فجاء الكلام وسيط ثان بعد الصرخة الطبيعية الأولى ثم عوضت الكتابة بعد ذلك الكلام لتحل الصورة في نهاية المطاف محل الكتابة والكلام باستيعابهما وتجاوزهما معا.

فقد أصبحت صور اليوم في مجتمع الفرجة وفي عالم الفضائيات ناطقة تتكلم وأصبحت الكتب والنصوص ترى بالعين في المرئيات وتسمع عبر الأذن من الحواسيب والأنترنت بعد أن كانت في اللحظة السحرية مجرد صنم يقاوم الموت في مراسم احتفالية تجسد تاريخ الأساطير والأديان وكانت في اللحظة الجمالية مجرد أثار فنية تجسد إحساس الإنسان بالجمال أما الصورة في هذه اللحظة الاقتصادية التي تعيشها فإنها بصرية متحركة متداولة من طرف الجميع وتمثل سلعة تباع وتشترى وتؤكد انتصار الحياة بالظفر بها من مستنقع الموت وأصبحت تجسد تاريخ تطور التقنيات وتمارس على المتلقي الإبهار

[155] ريجيس دوبريه حياة الصورة وموتها ترجمة فريد الزاهي الدار البيضاء أفريقيا الشرق 2002

والتأثير والخداع والتمويه. لقد احتلت الصورة في عصر العولمة ركنا هاما من الحياة العامة بأفراحها ومسراتها وباتت الفضاء الأكثر انفتاحا الذي يبرز مختلف الثقافات ويسلط الضوء على سماتها وعاداتها دون قيد أو شرط.

إننا اليوم لا نستطيع أن ننكر دور الصورة في وجودنا في العالم لأننا ببساطة لا نقدر على الحياة دونها وذلك لأنها في متناول جميع الناس مهما كانت انتماءاتهم ولغاتهم ومستواهم العلمي فهي ترفع عن الذين لا يجيدون القراءة والكتابة أميتهم دون أن يبذلوا أي جهد في التعلم عندما تريهم الحقائق المجردة في أشياء بسيطة ومجسمات محسوسة.إن الصورة توسع دائرة المعرفة لدى الناس في سرعة البرق وتخزن لديهم العديد من المعلومات بشرط أن يجيدوا التقبل ويرفعوا درجة الاستهلاك. لكن هناك من يرى أنه ثمة علاقة وطيدة بين الصورة والتواصل فماذا نعنى بالتواصل؟ وهل يحتاج هذا التواصل الى وسائط؟ ولماذا تعتبر الصورة أفضل الوسائط المنجزة للتواصل؟ وكيف يعتبرها البعض سبب عزلة وانفصال بدل أن تتحقق الفرجة والاتصال؟ وما العمل للحد من التأثيرات السلبية للصورة؟

ماهو في ميزان الفكر ويمثل مركز اهتمامنا هو الاعتراض على ربط الحداثة بتحويل العالم نفسه الى الصورة والنظر الى هذه الأخيرة على أنها خير وسيط رمزي للعودة الى العالم في حد ذاته وفهمه بشكل عميق ومتكامل.

1. **معنى التواصل**:

" التواصل يشكل رابطة تنظيمية تتكون من التحويل وتبادل العلامات.هكذا تستطيع المسارات الناظمة والمنتجة والمجلية أن تكون منفلتة وموجهة ومثبتة عبر إرساليات/استقبالات،وعبر تبادلات للعلامات أو للأخبار."[156]

سمة هذا العصر هي حدوث ثورة في دنيا الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات بحيث أصبحت عواصم العالم على اتصال كامل بعضهم ببعض وصار الناس لأول مرة في جميع أنحاء العالم يسمعون ويرون ما يحدث لغيرهم في بعض اللحظات وعن طريق البث المباشر بالصوت والصورة وعن طريق أدوات لاسلكية واندثرت من السطح كل أشكال التكتم عن الحقيقة والانطواء

[156] Edgar Mourin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p236

والانغلاق وأضحى عالم السماوات المفتوحة قرية صغيرة يمكن رؤيتها عن بعد والتحكم فيها عن طريق مجموعة من الأزرار وقد حصل كل ذلك بعد التغيرات التي عصفت بالمشهد الإعلامي والانتقال من الحراك النخبوي الضيق الى الاتصال الجماهيري الواسع ونتيجة النمو الهائل في مستوى قيمة التواصل وتقدير البشر لهذه القيمة وعملهم على تفعيلها على أرض الواقع لدرء المفاسد وجلب المصالح.

ما نلاحظه أن التواصل أنواع: تواصل بديهي طبيعي مباشر ولا يتطلب تدبير أو توسط وتواصل عن بعد وتواصل وسائطي صعب ومعقد ويستلزم تدبير وتوفر مجموعة من الشروط والتدخلات والآليات.أما العملية التواصلية فتتكون من خمسة أطراف: مرسل باث ومتقبل متلقي ورسالة تتضمن مجموعة من المعلومات وقناة إيصال تمثل الوسيط والأثر الذي تحدثه الرسالة في المتلقي المتقبل.

إن طرق التواصل كثيرة وأولها الحركة والإشارة وبعدها الكلام والمشافهة وبعد ذلك لجأ الناس الى المدونة والرسالة المكتوبة ليسطع الآن نجم الصورة بعد أن نزعت طابعها المقدس وتقمصت دور العلامة في طفولتها. يقول أدغار موران:" التواصل يحسن الاقتصاد في أشكال الطاقة ويجزل عطاء الكفاءات بضمان البين-علاقات والبين-أفعال والأفعال التراجعية عبر أشكال من التحويل للرموز والعلامات وهو لا يستعمل سوى الأشكال الضعيفة من الطاقة... لا يشمل التواصل إذن فقط حقل موجودات وكفاءات التنظيم بل يسمح بتطويرات كثيرة"[157]. لكن إذا كان عصر العولمة هو عصر التواصل بامتياز فكيف احتلت الصورة أهم الأنظمة الرمزية التي سهلت هذه العملية وساهمت في تحقق الثورة الرقمية؟

2 – في وساطة الصورة:

" ليست الفرجة مجموعة من الصور بل هي علاقة اجتماعية بين أشخاص تتوسطها الصور"

[157] Edgar Mourin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977 p236

غي ديبور/ مجتمع الفرجة[158]

تعني كلمة الصورة في لسان العرب هيئة الفعل أو الأمر وصفته ويقال تصورت الشيء أي توهمت صورته فتصور لي، لكن المصطلح الفرنسي image مشتق من جذر لاتينيImago يعني التشابه والنسخ وإعادة الإنتاج وتفيد أيضا الأيقونة والمحاكاة والوصف الحي والاستعارة والرمز والتمثل. والصور أنواع إذ توجد الصورة الحسية والصورة العقلية والصورة الخيالية والصورة الثقافية والصورة المتذكرة والصورة الثابتة والصورة المتحركة ولكن ما نلاحظه الآن أن الصورة الرقمية قد عوضت الصورة الفوتوغرافية وأنه قد يتم إدماج تكنولوجيا التلفيزيون في تكنولوجيا الحاسوب لنصل الى مرحلة الحاسوب المرئي Teleputer .

رغم هذه الثورة فان منزلة الصورة في الحضارة العربية ظلت متواضعة وغائبة عن كل اهتمام في مقبل الحظوة التي لقيته القراءة والكتابة وذلك لارتباط لفظ التصاوير بالتماثيل ولأن التقليد الفقهي قد قام بتحريم الاشتغال بها منذ البداية في إطار معركتها مع الديانات الوثنية وانتصارا لما يسميه هذا التقليد ثقافة التوحيد وكأن غياب الصورة يساهم في تنزيه الذات من كل تجسيم وحضورها يؤدي الى الشرك.

إننا لا نعنى بالصورة مجرد الشكل المحسوس الموجود في العالم الطبيعي ولا اللوحة المرسومة أو التمثال المنحوت فالسينما والمسرح قد حلا محل النحت والرسم ولا نعني بها كذلك الصورة الفوتوغرافية التي يلتقطها المصور في فيلم ويكبرها أو يصغرها على ورقة يقع الاحتفاظ بها كوثيقة يقع اعتمادها في التأريخ للعائلة، فالكاميرا التلفزية قد حلت محل آلة التصوير الضوئي والراديو كصورة صوتية بل نعني بها الصورة المرئية المبثوثة عن طريق التلفزة والحاسوب والمرسلة عن طريق لفضائيات والتي تلتقط الواقع في ماديته وترسله الينا من جميع زواياه والتي وقع اعتمادها اليوم كواسطة أساسية للاتصال بين الإنسان ونفسه والعالم والآخر وكنظام رمزي وشاشة بلاغية تنقل كل ما يجد ويدور في الكون من أحداث وتحرك العقول وتحفز الهمم وتقوي لديهم درجة الفضول.

[158] غي ديبور مجتمع المشهد ترجمة أحمد حسان (مع بعض التعديل) القاهرة شرقيات 1998

إن الصورة توفر للإنسان فرصة التفرج على المشهد والتحديق في المنظر والفرجة تسعي بالأساس الى إظهار الواقع عن طريق العين بعد أن تعذر إدراكه بواسطة العقل والشعور والذاكرة ووسائط أخرى. في هذا الإطار يقول جان بودريار في كتابه المجتمع الاستهلاكي:" ليست رسالة التلفزة ما تنقله من صور بل ما تفرضه من أنماط جديدة من العلاقات والادراكات".[159]

إن أصالة الصورة تكمن في كونها تحولت الى أداة إدماج وربط وضم هائلة لكونها تقرب المسافات وتمكن الناس من ربح الوقت والجهد كما أن قدرتها على الإيصال والإعلام والإخبار والإفهام وبالتالي إزالة الغموض والالتباس وسوء التفاهم الناشئ بين الذوات والمجتمعات والثقافات لا تضاهيها أية واسطة أخرى حتى وان كانت اللغة أو الفن أو الدين. لقد تحولت الصورة في العصر ما بعد الصناعي الى مجمع كل الوسائط والآليات التي تستعمل في العملية التواصلية لأن قدرتها على التأثير هو أكثر من الخطاب وتفوق قدرة الكتاب والمقابلة المباشرة والتحري التجريبي عن قرب. كل الصحف والمجلات تحتوي مجموعة من الصور من أجل أن تباع وتصل الى الناس وتلجأ الى التعبير عن بعض الأفكار باستعمال الصور الكاريكاتورية بعد أن مل القراء النصوص المكتوبة التي ترهق العين وتتعب العقل وتتطلب التركيز وقوة البصيرة ودقة الفهم بينما الصور تطلب من المشاهدين تمرير النظر بسرعة حتى تنغرس في الخيال والذاكرة وتمر الى العقل الباطن وتتجول في السراديب السرية للذات سواء محدثة رهبة أو نشوة.لكن إذا كان الجميع اليوم في عصر العولمة يتحدثون عن حياة الصورة فلماذا ينبه البعض من النقاد الى موتها؟

3 - الصورة مصدر انعزال:

"إن الاتصالات تحقق التماثل بين الناس بعزلهم عن بعضهم البعض"

هوركايمر وأدرنو / جدلية العقل[160]

تقدم الصورة نفسها كأداة توحيد وتقريب بين وجهات النظر المختلفة ولكنها تنتهي الى أن تكون مصدر انعزل وأداة استبعاد عندما تركز على قطاعات

---

[159] جون بودريار - المجتمع الاستهلاكي - ترجمة خليل احمد خليل دار الفكر اللبناني بيروت ص159

[160] Horkheimer et Adorno la dialectique de la raison Gallimard 1983 pp99

وتهمل أخرى وبالتالي فان الصورة لا تستعمل فقط في نقل الأفكار والأخبار بين الأفراد ولا توظف في الحوارات الهادفة التي تفسح المجال لهؤلاء الأفراد من التعرف على بعضهم البعض والاعتراف المتبادل عبر الفهم والتفاهم من خلال احترامهم لآداب المناظرة وقيم الحرية والحقيقة والتعقل بل تدخل ضمن أساليب الديماغوجيا والبروباغاندا وتستغل من أجل التبشير الديني في الفضائيات الإيمانية وتؤثث معظم الومضات الاشهارية ضمن الفضائيات ذات صبغة تجارية خالصة والتابعة للشركات الاحتكارية الكبرى ويقع الاعتماد عليها في السبيرنيتيقا من أجل التوجيه والتأثير الإيديولوجي ضمن برامج الأحزاب السياسية وتتربع على عرش كل الأشكال القسرية والعنيفة من التواصل التي تحدث في الفضاء العمومي عندما تخاطب الجسد بواسطة تقنية الإغراء وتهيج الأحاسيس والمشاعر عن طريق المنعكس الشرطي وقانون المثير والاستجابة البافلوفي.

إن الصورة لم تعد تؤدي رسالتها الحقيقية في الإيصال والتبليغ والربط بين مختلف أطراف العملية التواصلية بل تحولت الى سلطة قوية جدا وأصبح لها نفوذ كبير على المشاهدين لما تمارسه من سحر وتأثير لا يمكن مقاومته وبالتالي أصبحت في مجتمع المشهد صنما يعبد بشوق ولهفة مادام سلوك الناس منوم وموجه بعناية فائقة، كما أن رسالتها المعولمة تمركزت جهودها على التغيير الهيكلي في عمق العلاقات الانسانية. إن الصور في الفضاء الاستعراضي هي كيانات واقعي تعالج العديد من حالات الحرمان الحسي وبعض الاضطرابات النفسية وتمتلك قدرة عجيبة على إزالة بعض التوترات والانقباضات وتدعو الناس الى تعلم مختلف فنون الحركة والاستفادة من الأنوار المنبعثة من الضوء.

الصورة عوضت اللغة والفرجة عوضت الحوار والرأي السائد أنهما عامل توحد ووسيلة اتصال ولكن الحقيقة عكس ذلك لأنهما عامل تفرق وعزل لأن الاتصالات عن طريق الصور تحقق التماثل بين الناس وذلك بعزلهم عن بعضهم البعض وتلهيتهم وتفرقهم الى جزر منهمكين على استهلاك الصور والتفرج على المرئيات في منازلهم وغير مكترثين بما يحدث في الفضاء العمومي وغير مشاركين في الشأن العام،إن الاهتمام بالصور يحرم المتفرجين المتجاورين حتى من الحديث مع بعضهم البعض ويفوت عليهم فرصة تبادل

الآراء والنقاش حول قضاياهم المصيرية ويجعلهم يمسكون عن استعمال الفم واللسان ويقتصرون وظائفهم الحسية على استعمال العينين والأكل والشرب وينتهي كل شيء بانتهاء حفل تقاسم الغنيمة بشكل عادل وتحصيل كم لا بأس به من الصور الخلابة.

إن تأثيرات الصورة لا تقتصر على تغيير الأفكار والأذواق والأفعال بالنسبة لعدد معين من الأفراد بل إنها مست بنى العقول وغيرت شكل الأطر الاجتماعية التقليدية وطبيعة العلاقات بين جميع البشر وحولت الوجهة التي يقصدها العالم بأسره تحويلا جذريا. يقول فيليني:" إن التليفزيون قد شوه مقدرتنا على التوحد مع أنفسنا،انه انتهك أكثر أبعادنا حميمية وخصوصية وسرية فنحن نثبت أنظارنا عليه وقد استعبدتنا طقوسية انتهاكية على الشاشة المضيئة وهي تعرض بلايين الأشياء التي يلغي أحدها الآخر بشكل لولبي يبعث على التشوش والدوار".[161] إن الجمهور النظارة يتوحد اليوم حول نفس الشاشة لاستهلاك بضائع التفاهة والابتذال ولكن يتفرقون بمجرد انقضاء لحظة النشوة المتأتية من هذا الاستهلاك وما يحصد هو المزيد من التنميط والقولبة والخضوع لنفس القناة السلطوية طوعيا.

إن الصورة اليوم موضوع تتجاذبه العديد من القوى المتصارعة ومحل استقطابات متعارضة بل إنها خلقت أزمة تواصل وجعلت الوساطة تمارس عنف رمزي على المشاركين وسلطة روحية عوضت المقدس التقليدي وتستمد الصورة قوتها من دقة الآليات المستعملة في صناعتها وقدرات التجويد والتحكم والإبهار،إنها تجسد النموذج السيبرنيطيقي في التواصل وتمارس في نفس الوقت سلطة رمزية ومادية وذلك لكونها تنتقى بدقة فائقة وتصنع في أكثر المخابر التكنولوجية تقدما وتجعل لإبراز الجوانب اللامرئية من المرئي بحيث تسمح بالحقيقة المراد إظهارها ساطعة سطوع نور الشمس.

الثورة الرقمية التي تفجرت في هذا العصر أنجبت فردا يركز على الترفيه والترويح عن النفس ويكره العمل الشاق ويميل الى البسيط الجاهز بحيث تحط المجتمع البشري الى شظايا وكيانات مستقلة ومنعزلة عن بعضها البعض لأن" العالم الآن أقرب الى مجموعة من البنايات الضخمة التي تضم عشرات الشقق

[161] ذكره شاكر عبد الحميد في كتابه عصر الصورة سلسلة عالم المعرفة عدد311 يناير 2004 ص391

السكنية التي يقيم فيها أناس كثيرون لكن كلا منهم يعيش في عزلة ولا يدري شيئا عن جيرانه...هكذا فانه مع تعدد القنوات وتعدد الخدمات وإمكان الاختيار الفردي من بدائل عديدة أصبح لكل فرد وسيلته الخاصة ومن ثمة زادت الفروق والاختلافات"[162].

4 – **في نقد الوسائطية:**

"الوسيط يحول فعل الفكر الى عامل سياسي والسلطة السياسية الى عامل فكري"

ريجيس ديبريه / علم الوسائطية[163]

الوسائطية هي علم قائم الذات يدرس مختلف وسائل الاتصال والنقل التي تربط بين أفراد المجتمع ويعتبر هذه الأنظمة الرمزية نسق وسائطي يقوم على نوع من التقاطع بين الأبعاد المعرفية الثقافية ومظاهر الحياة المادية ويشهد تفاعلا بين الرموز والقيم من جهة والتقنيات والوسائط من جهة أخرى بحيث تتحول الأفكار الرمزية الى أجهزة تقنية وتساهم هذه الأجهزة التقنية في نشأة الأفكار والقيم.

تهدف الوسائطية الى دراسة الفعالية الرمزية للصور وقدرة الكلمات على التوضيح وتهتم بالوسائط التي تصبح بها أفكارنا قوة مادية وتنتهي الى الاستنتاج بأن وسائل الإعلام هي امتداد متأخر وكاسح لهذه الوسائل،غير أن الوسائطية وقعت في العديد من المزالق وعانت من عدة تعثرات فهي قد خلطت بين وسائل الإعلام ووسائل التواصل وبين تداول الرموز وتبادل تأثيراتها السلبية وخاصة الإبهار والتخويف كما أن استعمال هذه الرموز في عمليات الاحتجاج والإثارة والاستقطاب والترويج أفقدها بريقها وحياديتها وأنقص من قدرتها على النقل والتعبير والتمعين والتمثيل والنسخ

عندئذ يبدو إخضاع هذا العلم الإنساني الفتي –الوسائطية أو الميديولوجيا- الى النقد الموضوعي أمرا ضروريا حتى يتجاوز مرحلة التشكيك في إمكانية

---

[162] ذكره شاكر عبد الحميد في كتابه عصر الصورة سلسلة عالم المعرفة عدد311 يناير 2004 ص425

[163] ريجيس ديبريه علم الوسائطية ترجمة فؤاد شاهين مع بعض التعديل دار الطليعة بيروت 1996 ص 203

حيازته على الجرعة العلمية وحتى يتخلص من أشكال الخلط والتأثيرات السلبية التي أحدثها على الفضاء العمومي ومن ثقافة الميديا والاستعراض.

ما ينبغي الانتباه إليه أن عالم الصور المرسلة إلينا ليس نعيما دنيويا ولم يكن أبدا مجالا للمتعة وتحقيقا للسعادة والفرح بالحياة بل تحول الى مجال للاغتراب والضياع وسبب لتعاسة الإنسان، لأن هذا العالم المرئي عوض أن يؤدي الى الاتصال والاندماج والتلاحم أدى الى الهدف العكسي وأنتج التخاصم والتنابذ والتباغض سواء بين الأفراد أو بين الجماعات خاصة عندما تكون العقليات التي تحرك الصور من الخلف هي عقليات الاستشراق والاستعمار والعولمة الاختراقية والهوويات المتصارعة. ولكي نقاوم هذه التداعيات غير المنتظرة حري بنا أن نغربل وننتقي ونختار الصور ونرشد الاستهلاك ونتعقل في التفرج حتى لا نحترق بالنار أو نغيب عن الأنوار ونصم أذاننا أمام الدعوات المغرضة ونفتح عيوننا على الحقيقة بحق وليس على العالم الافتراضي أو الأوهام .

إن التخلص من التأثيرات السلبية للصورة لا يعني الشروع في البحث على طرق بديلة ماضوية، كالتنظير للعودة الى الكتابة والمشافهة كوسائط تقليدية للتواصل، فذلك ليس سوى حنينا بدائيا ونكوصا الى الوراء، ولا يتوقف كذلك على تجاهل عالم الصور والابتعاد عنها واعتماد سياسة إغماض العينين وملازمة الصمت، فذلك ليس سوى تضامن رمزي مع الذين يعانون من نقص في الرؤية ويجدون صعوبة في استعمال حاسة البصر، بل إن التحرر من سلطة الصورة يمر حتما عبر نقد وظيفتها وتفكيك آلياتها وبناها الخفية وبيان أشكال العنف والاغتراب التي تسببها للناس والتركيز على التشويه والكذب والتحريف التي تمارسها ضد الحقيقة والواقع من أجل تحقيق رؤية للعالم في مختلف أبعاده.

لابد من التوقف عن التعامل مع الصورة كغاية في حد ذاتها والاكتفاء بالنظر إليها كوسيلة ولابد من تغيير الموقف النظري منها وعدم التركيز على الشكل والواجهات والتحديق في المضمون والمحتويات لأن العبرة ليس بالدعوى والمظهر بل بالرسالة والجوهر ثم ينبغي أن نتوقف عند التعامل معها كواسطة رمزية وليس فضاء للحياة. إن ماهو مطلوب منا القيام به اليوم هو مقاومة السحر والشعوذة الجديدتين التي تمارسهما علينا الصورة بالتخلص من أفكار

التقديس والإعجاب والانبهار التي تسكن عيوننا والتحلي بروح المبادرة واتخاذ مسافة نقدية والاحتراس من الانخداع والتوقف عن التصديق الأعمى لكل ما يأتي من مجتمع الفرجة وتحقيق التوازن بين جميع الملكات المعرفية والحواس بالعدل في استخدامها وعدم ترجيح ملكة على أخرى فلربما تكون الأذن هي مرآة عصر المستقبل بعدما كان عصرنا هو عصر اليد والعين!

خاتمة:

" الصورة تساوي ألف كلمة" /مثل صيني.

لقد أصبحنا نحيا في عالم تحكمه الصورة ونلهث باستمرار وراء تصوير الأحداث التي نعيشها من أجل حفظها وتوثيقا ومن أجل أن نحول سيرتنا الذاتية الى مجموعة من الصور المتعاقبة سواء كانت فوتوغرافية أو رقمية، كما أننا اليوم لم نعد نستطيع أن نفكر أو نتحدث عن موضوع دون أن نستند الى صور تدعم وجاهة رأينا وتقوي حجتنا في ما نذهب إليه بل إن نمط حياتنا وطريقتنا في العمل وفي اختيارنا لغذائنا ولباسنا وشريكة حياتنا تحدده الصورة التي نستهلكها من الدعاية والإشهار ووسائل الإعلام خاصة وأن عرض الصور من أجل الفرجة والاسهلاك والتأثير يتم في كل مكان بداية من البيت والمدرسة وواجهات المغازات والمصانع الى النزل والبنايات الحكومية. لقد تحولت الصورة الى صناعة وبدا الناس يتحدثون عن صناعة الصور ورصدت الأموال والاستثمارات وطورت التقنيات وجهزت الخبرات من أجل تنمية هذا المجال واستخدامه لتنمية العالم البشري على أحسن وجه.

إن ما فعلته الصورة في العالم اليوم عجزت الآلاف من المجلدات والكتب عن القيام به والنتائج النافعة والقفزات الهامة التي حصلت لكثيرة ومتنوعة وأهمها ضرب الاحتكار والوصاية والأستذة المعرفية الفارغة وتحرير تداول المعلومات وإتاحة الفرص للاطلاع على المعارف الجديدة بالنسبة للجميع وقد رافق ذلك تخفيض في الأسعار وتيسير في الأدوات وما تفعله الأنترنت من مقاومة للبيروقراطيات خير دليل على ذلك. قللت الصورة من المسافات ومكنت الناس من السيطرة على الفضاء وحسن استغلال الجهود والأوقات ودفعتهم الى التمتع بالحياة والتركيز على وسائل الترفيه والتسلية أثناء العطل

وتفضيل الفردي الخاص على حساب المشترك الجماعي دون إهمال الانخراط في العولمي والكوني.

بيد أن الواقع الافتراضي الذي ساهمت الصورة في تأثيثه قد عوض العالم الواقعي الحقيقي والعصر المرآوي قد أنتج إنسانا مرآويا يعاني من الإفراط في التواصل عن البعد والحرمان الحسي والاستغراق في العالم الافتراضي وفاقد الإحساس بالواقع المادي وخاصة بالآخر الاجتماعي،كما أن بث الصور بهذا الشكل العنيف والسريع قد أدى الى تزييف الوعي وحجب المعرفة الحقيقية بحيث زادت الرقابة على العقول وصودر حق الكلام من الناس وساهمت الصور في الرفع من منزلة المظاهر والنسخ والتافه والمبتذل والحط من شأن الجوهري والأساسي والسرمدي والخالد. لقد أصبح الإنسان الذي يستهلك أكبر عدد من الصور إنسانا منهكا منبهرا يعاني من حالة من الضعف والوهن وصارت الثقافة المهيمنة هي ثقافة صناعة النجوم والاستهلاك والتكرار والاستنساخ والمظهر.

فإذا كانت الصورة قد أسهمت في ميلاد التفكير البصري فهل نستطيع أن نزعم بأننا نفهم العالم وندرك حقيقته عندما نقتصر على إدراك الشكل والسطح الخارجي؟ ألا ينبغي أن نحسن التعامل مع تقنية التصوير بحيث تمثل فرصة للإبداع والخلق بدل أن توظف كواسطة للمحاكاة والنسخ والعزل؟

* المراجع:

ريجيس دوبريه علم الوسائطية ترجمة فؤاد شاهين مع بعض التعديل دار الطليعة بيروت 1996

ريجيس دوبريه حياة الصورة وموتها ترجمة فريد الزاهي الدار البيضاء أفريقيا الشرق 2002

جون بودريار - المجتمع الاستهلاكي - ترجمة خليل احمد خليل دار الفكر اللبناني بيروت

غي ديبور مجتمع المشهد ترجمة أحمد حسان (مع بعض التعديل) القاهرة شرقيات 1998

شاكر عبد الحميد في كتابه عصر الصورة سلسلة عالم المعرفة عدد311 يناير 2004

Edgar Mourin la Nature de la Nature Ed du Seuil 1977

Horkheimer et Adorno la dialectique de la raison Gallimard 1983

السياسي بين الصحراء والواحة

عند حنا أرندت

" إن التعدد يظهر بالخصوص كشرط ضروري لكل حياة سياسية"[164]

يتعلق الأمر بتوسع للصحراء ومقاومة الواحة لهذا التوسع،فالصحراء هي رمز للقحط والجدب أين يعم الهلع والجوع والعطش وينعدم الأمن وتقل فرص الحياة ويقتل الأمل أما الواحة فترمز إلى الحياة والماء والخصب والراحة والإنسان أين تعم السكينة والأمن وسط الأهل وحيث توزع القبيلة منظومتها القيمية على ضيوفها مناصفة، وقد سلكت حنا أرندت عبر هذا المجاز طريقها في الفلسفة العملية نحو الإجابة عن سؤال:هل مازال لعلم السياسة معنى؟ وقامت بتحديد ماهية السياسة بكونها زرع الأمل في الحياة المشتركة على الرغم من التنوع والتعدد بين البشر وعلى الرغم من توسع الصحراء واكتساح طوفان العدم الوجود، ولقد كانت رسائلها إلى كارل ياسبرس ومارتن هيدجر متجهة نحو هذا الغرض وكانت كل مرة تخط فيها تخوفاتها وإدانتها للسياسة الشمولية وللحروب المشتعلة في العالم دون أي مبرر إنساني ودون ضرورة حياتية تقتضي ذلك. لقد رأت أرندت أنه ينبغي أن نكتب مدخل إلى السياسة حتى نساعد الفاعلين السياسيين ونجعلهم ينخرطون فيها باقتدار ويتنزل عملها ضمن ما يعركه الجسم الانساني من أثر بيديه من أجل مقاومة ممكنة لكل أشكال الشمولية. كان هذا الوضع المتفجر كافيا حتى تسارع إلى كتابة أطروحة حول فلسفة القديس أوغسطين لتردفها فيما بعد بكتاب عن "شرط الانسان

[164] Hannah Arendt qu'est-ce que la politique ? traduction SylvieCourtineDenamy Ed Seuil P44

الحديث" أين ميزت فيه ببراعة بين العمل والأثر والفعل مشككة في امكانية تأثير الأفكار الفلسفية على الواقع وتغيير شكل التاريخ وفق مخطط مرسوم مسبقا كما تدعي المثالية الألمانية في نسختها اليسارية الهيجلية. [165]

لقد رفضت هذه الفيلسوفة منذ البداية ادعاء التأسيس fondation الذي كثيرا ما ارتبط عند البعض من الفلاسفة بتوهم الريادة والتفرد والسبق وأطلقت صيحات فزع من الكارثة التي حلت بالكوكب بعد صعود النزعات غير العقلانية ورأت في فكر أوغسطين اللحظة التي انفجر فيها الثالوث الروماني:الدين والسلطة والتراث أين تصور الخيال كتعبير عن الحياة النشطة التي يظهر عليها الانسان كحيوان سياسي والتي يسميها أرسطو:"الحياة المخصصة للشؤون السياسية العمومية". وعن سؤال هل مازال بعد للسياسة معنى؟

la politique a-t-elle finalement encore un sens ?

تجيب الكاتبة :"إن معنى السياسة هو الحرية"

« le sens de la politique est la liberté »

بمعنى أن الحرية تتحقق عندما يستكمل المرء فعله السياسي ويصل به إلى مقاصده ومراميه وترى حنا أن السياسة تقوم على واقعة التعدد البشري، " فبقدر ما تكون ثمة شعوب بقدر ما يكون هناك عالم" لأن الله خلق الانسان موحدا بينما الناس هم من إنتاج الطبيعة البشرية يجتمعون في مجموعات أساسية ومحددة في شكل فوضى كلية من الاختلافات بعبارة أخرى هم منتوج بشري أرضي. من هنا تأتي السياسة لتدرس المجموع البشري من حيث هو مجموعة من الكائنات المختلفة والمتكاملة، فمهمتها تتمثل في تشييد عالم شفاف تنتظم فيه كائنات مختلفة تأخذ بعين الاعتبار مساواتهم الحقوقية عندما تجردهم من تنوعهم النسبي، تقول أرندت حول هذا الموضوع:" إن الانسان لا يوجد في السياسة إلا إذا حصل على نفس الحقوق التي يضمنها له الأفراد الآخرون

[165] Hannah Arendt Condition de l'homme moderne Traduction Georges Fradier Préface de Paul Ricœur Ed Calmann-lévy,1961 et 1983

الأشد اختلافا عنه. ورغم هذا التعدد والاختلاف إلا أن هناك حالة من الرضا بهذه الوضعية القانونية...". لكن الإشكال الذي يطرح هنا يتمثل في تجاوز أرندت فلسفة السياسة ورضاها بعلم السياسة فكيف نفسر هذا الزهد في التفسير وفي التجريد؟

تميز أرندت بين السياسة la politique وترى أنها مليئة بالكذب والأوهام والسياسي le politiqueوترى أنه جوهر الحياة النشطة الإنسانية وتعترف أن الفلسفة ليست المكان الملائم لولادة السياسة لأن التحليل في الفلسفة لا يصل إلى نفس العمق ولأن معنى العمق يختلف من فلسفة إلى أخرى وتقر أن الفلسفة لها سببين معقولين يبرران عجزها عن إدراك ماهية السياسي،السبب الأول يتمثل في أن الانسان غير سياسي Apolitique والسياسة تولد مع الفضاء الذي يتواجد فيه كثير من الناس أي أن الأمر يقتضي خاصية هي بالضرورة خارج طبيعة البشري، السبب الثاني هو التصور التوحيدي لله وبالتالي لا يوجد إلا الانسان الذي خلقه الله على صورته واحد أما الناس فهم مجرد نسخ معادة عن هذا الانسان الواحد même وقد حاول بعض الفلاسفة الخروج من هذا التصور الشمولي بإدخال التاريخ في الطبيعة البشرية وبقلب العلاقة بين الماهية والوجود بحيث لم تعد الماهية هي التي تسبق الوجود بل الوجود هو الذي يسبق الماهية ولكن دون جدوى فقد بقيت الفلسفة تعاني من انغلاق السقف الميتافيزيقي للعالم.

هنا تحاول أرندت استثمار حضور البعد الديني في التحليل بتأكيدها أن الله هو الذي خلق هذا التنوع والتعدد في الشعوب والأوطان والأعراق وأن فلسفة السياسة أمام هذا المعطى لا تقدر أن تفعل شيئا بل إن الانسان المخلوق على صورة الله هو الذي احتفظ بالقدرة الخالقة التي تمكنه من تنظيم الناس على صورة التنظيم الإلهي لخلقه. عند هذه النقطة تنتقل أرندت من الفلسفة السياسية إلى علم السياسة التي تعتبره الطريق الواثق للعثور على مكان ولادة السياسي ولكنها تصاب بخيبة أمل وتعترضها عدة عراقيل أهمها اختفاء السياسي نهائيا من العالم وتنامي الخوف عند البشرية من الوسائل العنيفة التي يدير بها رجال السياسة الشأن العام وكذلك هيمنة الأحكام المسبقة على الفضاء السياسي بحيث لم يعد يفهم الانسان العالم فهما سياسيا ولم يعد يفعل في الوجود بطريقة سياسية تقول أرندت حول هذا الأمر:"إذا أردنا أن نتحدث اليوم عن السياسة فلابد أن

نتطرق إلى الأحكام المسبقة التي تغذيها" ومن بين الأحكام المسبقة الدارجة في التحليل السياسي اليوم أن اليهودية هي الصهيونية وأن العرب يتعرضون لمؤامرة مطلقة وأن الإسلام هو الإرهاب وأن الفكرة القومية هي فكرة شوفينية وأن الماركسية هي الشمولية وأن الليبرالية هي الميوعة. بيد أن استخدام أرندت للتحليل العلمي ساعدها على تشخيص مرض السياسة المعاصرة بدقة كبيرة عندما وضعت إصبعها على الداء ورأت أن "انهيار السياسة يعود إلى أن تطور الأجسام السياسية يعتمد بالأساس على صورة العائلة l'image de la famille" واذا كان العالم السياسي ينظم نفسه وفق صورة العائلة فانه لا يترك مكانا لظهور الفرد:هذا الكائن المختلف جذريا والذي ينبثق بعيدا عن مساعدة علاقات القرابة. ومن سلبيات مجتمع العائلات والطوائف أنه مجتمع مغلق يظهر على شاكلة الملاجئ والمحميات ويجعل الناس يفقدون خاصية التعدد والتخالف والتنوع وهي خاصية بشرية أصيلة ليس من السهل فقدانها دون ثمن. وترى الكتبة أن السياسي الخاضع لصورة العائلة في فعله يؤثر الولاء والمصلحة والقرب على الجدارة والكفاءة والقدرة على تحمل المسؤولية ويريد أن يرى في الجمهور أناس يشبهونه ولا يريد أن يظهر في المجتمع إنسان واحد له خصائص ومميزات لا نجدها عند غيره تقول أرندت في هذا السياق: عوض أن نخلق الانسان نطمح إلى خلق الانسان مشاكلا للصورة التي تخصنا"

« Au lieu de créer un homme, on tente de créer l'homme à sa propre image »

وبالتالي فان عيب ساسة هذا الزمان أنهم يشيدون البناء الاجتماعي والاقتصادي والإداري بالنظر إلى البنية العائلية ويفهمون صورة الحياة السياسية النموذجية على الصورة التي تحقق بها العائلة الشكل الأقصى من السعادة المادية والروحية. يترتب عن ذلك أن أرندت تجعل كرامة الانسان متماهية مع الحرية وترى أنه من الصعب أن تنتج السياسة اليوم مجالا يغيب فيه الإكراه والضغط والقسر وتتوفر فيه حرية الانسان لأنه لكي نصل إلى هذا المجال ونحقق هذا المطلب لابد من توسط السياسة الراشدة وأن تطرح الحتمية التاريخية وتتفكك وهذه المتطلبات غير ممكنة لأن الانسان الآن تتحكم فيه

العديد من الحتميات التاريخية والبيولوجية والاقتصادية والتي زاد تدخلها وتلاعبها بالطبيعة البشرية والسياسة الموجودة هي سياسة مكيافيلية فاسدة.

لقد قاد هذا التحليل أرندت إلى الكشف عن التراث المحجوب وطبيعة الفخ التي توقعنا فيه مقولات حقوق الانسان والديمقراطية نظرا لتفشي سياسة العزل وتنامي نزعات الحقد الحضاري والكره الموجهة للآخر ونكران الذات l'absence de chez soi والتمييز واللاكونية Acosmisme وتغييب المصلحة المشتركة والعيش سويا والوجود معا.

إن الخطر الذي يهدد المجال السياسي هو تحول الإيديولوجيات الشمولية إلى ديانة جديدة تتراوح بين الطغيان والاستبداد وتخلط بين الخاص والعام وتعطل أي امكانية لتشكل رأي عام ضاغط. لقد درست أرندت العناصر الشمولية في النظرية الإيديولوجية الماركسية من أجل أن تنجز علم سياسة جديد تعالج فيه إشكاليات الفهم والسياسة والشر الجذري والتناسب بين الجريمة والعقاب واستحالة العفو وقد تساءلت عن قدرات الانسان الحديث على الفعل معتبرة الحياة النشطة من منظور الحياة التأملية دون أن تقول شيئا عن واقع هذه الحياة وربطت الصلة بين التراث والعالم الحديث وبحثت عن ماهية السياسي وعالجت أزمة الثقافة وعلاقة هذه الأزمة بالإيديولوجيا والطغيان. وقد استغربت من صعود وديمومة الأنظمة الشمولية واتفقت مع ماركس على ضرورة إحداث تغيير وقطيعة مع التراث الكبير بالعودة إلى تمييز مونتسكيو الشهير بين الشمولية والطغيان عند تتبعه تاريخية القانون والقوة باعتبارهما أساسين تقليديين لكل حكم. وقد فضلت حنا آرنت رجال العلم على رجال السياسة لأن رجال العلم يشتغلون حول الطبيعة البشرية بينما ينشغل رجال السياسة بالعلاقات بين البشر ويهملون بسبب ذلك الدروس والعبر المتأتية من الوحي والأفعال كملكة لإنتاج الأقاصيص والصيرورة التاريخية باعتبارهما المصدر الذي ينبثق منه المعنى.

هكذا كانت نظرة أرندت العلمية السياسية متعددة تثمين للتنوع والاختلاف لأن"التعدد هو قانون الأرض" ولأن"السياسة تقوم على واقعة واحدة وهي التعدد الانساني"،وبعبارة أخرى السياسة هي النشاط الوحيد الذي يضع الناس مباشرة جنبا إلى جنب فلا أحد ممن هو موجود موجود بمفرده و"أن يحيا الانسان هو أن يوجد في قلب أشباهه وفي حضن المدينة Polis وأن ينقطع عن

الناس معناه الموت" وبالتالي فان موضوع السياسة ليس الانسان لوحده بل وجود الانسان في العالم ، والعالم هو المكان المناسب الذي يولد فيه الفعل السياسي والفضاء العام الذي يتقاسم فيه الناس مصالحهم وهمومهم وتطلعاتهم طالما هم يعيشون على الأرض ويسكنون الكوكب. من هذا المنطلق فرقت أرندت بين العالم والأرض والطبيعة،العالم هو الفرضية المسبقة التي لابد منها لكي تكون هناك سياسة ولكن لكي يكون هناك عالم لابد أن توجد منتوجات إنسانية وموضوعات مصنوعة من يد الانسان وبالتالي عالم دون ناس هو عالم مستحيل على خلاف الطبيعة أو الكون اللذان يمكن أن يوجدا دون إنسان وبحضور بقية الكائنات الحية.

من هنا لا يوجد الناس إلا إذا كان ثمة عالم ولا يوجد عالم إلا إذا كان ثمة تعدد والتعدد ليس مجرد مضاعفة في نظائر نفس النوع وتكرار لامتناهي لنفس النموذج بل هو تناسل للمختلف والمتنوع والفرد ولكن ليس ثمة تعدد وبالتالي فعل إنساني إلا لأننا جميعنا بشر أي لا أحد منا مطابق للآخر، إذ بقدر ما تكون ثمة شعوب بقدر ما يكون ثمة عالم . من جهة مقابلة إن غياب الآخر يربك الانسان ويمثل نقيصة في حياته ويحرمه من معية الوجود ومن الوجود مع الآخر والنضال من أجله وبالتالي غياب الآخر يحرمه من فرصة الظهور له التي تقتضي حضور أناس آخرين يتبادل معهم الاعتراف بالحياة وظهور الانسان لنفسه لا يكفي ليشعر بالاستمرارية والديمومة في العالم ولضمان حقيقته بل لابد من وجود آخر يظهر له.

من الطبيعي أن تعالج أرندت ظاهرة الحرب فهي قد عايشتها وقد فرضت عليها الهجرة والهروب والبحث عن مكان آمن ومن البديهي أن تشعر بالرعب من هذه الظاهرة لأن من نتائج الحرب هو تحطيم مجتمعات بأسرها والقضاء على معالم التمدن والتحضر فيها ولا تكتفي بقتل مجموعة من الأشخاص لتحقيق بعض الأغراض، وتحطيم شعب يعني تحطيم جزء من العالم عبر فعل غير مبرر وغير قابل للتعويض ويعني كذلك الوقوع في نظرة اختزالية وفي منظورية ضيقة عن العالم بينما ينسى رجال السياسة أننا نحن أنفسنا في الحقيقة داخل العالم نسكنه ونؤثثه ولسنا مجرد كائنات ملقى بها عرضيا في العالم.

تصرح أرندت في هذا الأمر:" انه في اللحظة التي نتخيل فيها حدوث حرب تقضي على امكانية الوجود البشري على الأرض فان المراوحة بين الحرية والموت تفقد قيمتها وصلوحيتها القديمة" لأن الانسان هنا أصبح محروما من العالم والشعب الذي ينتمي إليه مهدد في وجوده ومحروم من فضاء الظهور وكل ما يظهر للجميع نسميه الوجود وعندما تستعمل أمريكا ضربا للأمثال بوصفها بلد الحرية و القوة النووية في الحرب للدفاع عن نفسها والمحافظة على الحرية فإنها تتناقض مع نفسها لأنها يمكن لها أن تحقق ذلك بالاعتماد على القانون فقط وبالتالي فهي تتحمل مسؤولية الخراب الذي يتعرض له الكون في كل يوم. ونتيجة هذا العنف المرافق للأسلحة النووية تضع أرندت موضع شك بعض المفاهيم مثل الشجاعة والمخاطرة التي تبديها بعض الكائنات الفانية وتدعو إلى الأخذ بعين الاعتبار مسؤولية الحياة على الأرض وقيمة المحافظة على استمرارية حياة البشرية في المستقبل la survie de l'humanité . إذ هناك بعض الإيديولوجيات القومية مثل العنصرية والشمولية تتميز بوصفها لاكونية Acosmisme تتنكر للغيرية وتقصي التعدد وتبقي على التماثل ولذلك تستخدم حنا مصطلحات العالم والتعدد والتناهي والعزلة وأرض المولد لكي تبين أن الكائنات نوعان: الأول هو فقير في العالم مثل الحيوان أو الحجر اللذان ليس لهما عالم على الرغم من أنهما جزء من العالم،إنهما محرومان منه بينما الانسان الفرد منخرط في العالم وموجود فيه وغني به، وتثبت أن الحرمان من العالم هو ما تعاني منه بعض الشعوب التي تعتقد في الهوية المنطوية على ذاتها ومن نتائج هذا الحرمان هو فقدان الحرارة والتجمد والتكلس وأن يخسر الناس البوصلة ويفقدون ملكة الاستعداد خارج كل علاقة اجتماعية لافتكاك مكان تحت الشمس. إن الحرمان من العالم هو ما تعاني منه بعض الشعوب والدول التائهة على وجهها والحرب والعنف والإقصاء والكراهية هي السبب، إن ما تنفيه الحرب هو التعدد في عالم العلاقات البشرية الذي يتشكل عندما يتكلم الناس ويفعلون بشكل متعين ومتنوع والشيء المخيف هنا ليس فقط الحرب المدمرة والقنبلة النووية بل هيمنة الفكر الحسابي الذي يحرم الناس من التواصل والتبادل.

توظف أرندت مجاز الصحراء والواحة لكي تعبر عن هذا الحرمان من العالم وتستند إلى ما يقوله نيتشه في هكذا حدث زارادشت عن تمدد الصحراء كتغلب لكفة العدم على حساب الوجود:"الصحراء تتسع،الويل لمن يحمي الصحراء"،

وهذا الحرمان من العالم حسب رأيها يمنعنا من الانتماء إلى الإنسانية ويردنا إلى المنزلة الحيوانية ويساهم في ازدياد حركة توسع الصحراء وزحفها على الأخضر واليابس وابتلاعها للواحات بوصفها رمز للخصب والحياة. صحيح أن العالم في عصر نيتشه مازال يجهل الحروب الكونية والدمار الشامل ويمتلك فيه الناس إيمان وثوقي بالتقدم والتنوير ولذلك فانه الصعلوك الوحيد الذي شكك في انتصارات الذات الحديثة وطرح سؤال:"هل الانسان من حيث هو إنسانا مهيأ للهيمنة على الأرض؟" بعبارة أخرى ماذا ينبغي أن يحدث لإنسان التنوير التقليدي حتى يستطيع إخضاع الأرض واستكمال كلام العهد القديم؟ لأن الانسان التقليدي هو الانسان الأخير وهو غير قادر بحكم تربيته ووجودانيته أن يشيع نظره إلى ما وراء ذاته ويتعالى على منجزاته أي غير قادر أن يتحول إلى إنسان أعلى يرسل الحمم ويتصالح مع الألم. لكن خطأ نيتشه حسب أرندت أنه لم يتفطن إلى أن منبع الصحراء هو نحن بني البشر،فالعدم ينخرنا من الداخل والذات محاصرة بالسديم بل هي نفسها وهم خالص،لذلك ينبغي أن يكون الانسان ساكنا واعيا بالصحراء وينبغي أن يأتيه الأمل من الانتظار ومن الكائن البشري الذي يسمح بانبثاق كائن جديد حاملا لماهو غير متوقع وغير مقال ،انه إنسان غريب يشيد افتراضيا لعالم مختلف عن العالم الذي نحيا فيه.

إذا كان هيدجر معجب بالإغريق وما تركوه من معجزات كالفن والفلسفة فان تلميذته أرندت أكثر جرأة منه ومفتونة بالرومان لكونهم شعب مسيس بامتياز شارك في بناء العالم الحديث وساهم في ظهور السياسي العبقري Génie politique الذي يقوم بالتأسيس Fondation ويسهر على احترام التشريع législation، لكن كيف غير الرومان العالم ونقله من حالة الصحراء إلى وضع الواحة؟

أساس التغيير الروماني للكون هو استقدام سياسة أجنبية غريبة عن الكيفية التي كان ينظم بها الجسم علاقاته،هذا النظام السياسي الفريد المستقدم يخلق عالما آخر عبر سن القانون وهذا القانون بوصفه رابطة عقلانية بين الأفراد والمؤسسات التي تسهر على حمايتهم تهتم بالمبدأ عوض طبيعة الحكم.

إن الصحراء تبدأ في التوسع والتهام كل من يعترضها في الطريق عندما يقع الاعتداء على القانون ويحرم الناس من ربط العلاقة مع العالم والآخر وعندما يتنامى الخطر المتأتي من الأنظمة الشمولية وتندلع حروب العدمية التي تكتسح ساحة العلاقات البشرية. إن الحروب في عصرنا أصبحت مصدر كوارث مستفحلة وتسببت في تحويل العالم إلى صحراء قاحلة خاصة عندما انخرم التوازن بين القدرة على الإنتاج والقدرة على التحطيم ،وتميز أرندت بين صحراء الطغيان وصحراء الاستبداد الشمولي فصحراء الطغيان مازالت فضاء ممتدا يمكن الهرب منه واللجوء إلى أماكنه القصية ،انه فضاء مازال يضمن الحرية ولو في شكل تيه وهروب يترك مكانا للحركات والأفعال التي تخيف ساكنيها، أما صحراء الاستبداد فهي مغلقة ومكتسحة وجرداء ولا تترك للناس أي أمل للحركة والحرية. إن الإرهاب الشمولي يحطم ليس فقط الحرية بل وأيضا صحراء الخوف وكل ملكة تفكير أو فعل أو رغبة عندما يدفع الناس إلى تحطيم بعضهم البعض ويتخلون عن خاصية التعدد ويدمجون في إنسان فريد له أبعاد هائلة

(un homme unique aux dimensions gigantesques).

عندما يقوم رجل السياسة بدمج المتعدد في الواحد وبتحطيم الفضاء المشترك بين الناس الذي يمثل خصوصية العالم ويطرد الانسان من الواحة إلى الصحراء والعزلة فان هذا الرجل لم يفهم من السياسي شيئا ما، وتفرق أرندت هنا بين الوحدة solitude والعزلة isolement فالعزلة لا تعني أن نوجد وحدنا وبمفردنا بل تعني أن نشعر بالغربة والفقد على الرغم من وجودنا مع الناس وبينهم وما نسميه عزلة في الفضاء السياسي تسميه أرندت كآبة وسأم في حقل العلاقات البشرية، فالعزلة تعني العجز طالما أن العلاقات السياسية بين الأفراد مقطوعة وطالما تبسط الشمولية سلطانها على المجال الخاص باسم حماية المجال العام من أي اعتداء خارجي وعصيان داخلي وتوفير الأمن للجميع وفرض النظام على الكل. العزلة من حيث هي انقطاع عن كل علاقة مع الآخر تحمل خطر التحول إلى كآبة وسأم لهذا فإن تعدد الشعوب وتنوع الثقافات والاحتكام إلى العقل التواصلي والفعل البيذاتي كلها من الأمور الضرورية لضمان حقيقة السكن في العالم.

المؤسف أن الانسان في حالة الكآبة يحرم لا فقط من مرافقة إنسان آخر بل من مرافقة نفسه والكآبة ليست مجرد تخريب وإعدام وقتامة بل خاصية الصحراء التي تمحي المستقبل من الوجود وتمنع كل انبعاث والصحراء تضم العديد من المخاطر مثل العواصف والدواوير الرملية التي تحاصر الحياة البشرية وتهددها. إن مجاز الصحراء عند أرندت هو نموذج النظام الشمولي و مجاز الواحة هو نموذج النظام الديمقراطي أو الحكم الراشد والنظام الشمولي هو الذي يضع الصحراء في حالة نشاط وتأهب دائم لكي تتسع وتبتلع الجميع لكن هذا النظام المؤسف أنه يحمل بين طياته بذور فنائه حيث يفقد الانسان الذي يعيش داخله الأمل في لقاء عالم إنساني جديد وحيث يتحول الناس إلى حشود متشابهين في كل شيء تقريبا.

إن صحراء النظام الشمولي تمحي ثراء وتنوع تجليات الحب عند البشر من أجل أن تبقي فقط على ضغط الحاجة المتماثلة في ماهو بيولوجي،إن الصحراء تعادل التكيف مع الحياة البهيمية في الأنظمة الشمولية أين يفقد الناس الإحساس بالفعل والانفعال والقدرة على الحكم والرفض والأنظمة الشمولية تحرم الناس ليس فقط من مصاحبة أشباههم ومن امكانية الفعل في مجرى الأحداث بل تجعلهم يخسرون الحاجة إلى التفكير والرغبة في المعرفة واذا عصفت رياح الصحراء الجافة بالفكر فإن ملكة التمييز بين الحقيقة والخطأ وبين الخير والشر وبين القبح والجمال تتلاشى أيضا وباختصار فإن خطر الصحراء هو خطر نزع الإنسانية الكلي عن الانسان والخطر الأكبر عند أرندت يتمثل في الوجود الإشكالي المستعصي للواحة أي كل مجلات الحياة التي توجد بشكل مستقل ونتيجة وضعيات سياسية بديلة.

انه إذا توقفت الواحات عن التكاثر والازدياد فان فرص الحياة على الأرض تتقلص ولن نتنفس في الصحراء المجدبة النسيم العليل والهواء الطلق،والواحة لا تعني الراحة والدعة واللهو والمرح بل ترمز إلى عالم الثقافة والفكر الذي يتعدى الفلسفة إلى حياة متكاملة الأبعاد يعيشه الأحرار الغرباء خارج كل نظام وتنميط. الواحات هي العالم الذي يمكن أن نتوحد فيه ظرفيا مع أنفسنا من أجل العودة والتلاقي مع الآخر،إنها السكينة التأملية في الصحراء التي تتيح امكانية التزود بروح جديدة وأخذ شحنة معنوية مختلفة من أجل العودة إلى الحياة النشطة في إطار من الجيرة الإنسية. لقد بحثت حنا أرندت في جميع مؤلفاتها

عن كلمة السر mot d’ordre التي تجمع بين الفكر والفعل وبين الثقافة والحياة وبين الحياة التأملية والحياة النشطة وقد عرفت الفكر كما يلي:"الفكر هو النشاط الوحيد الذي لا يحتاج سوى إلى ذاته من أجل أن يشتغل"،الواحات عند أرندت هي البديل عن الصحراء تماما مثلما تأتي الشمس لتحل محل الظلام والوجود مكان العدم والفرح والسرور مكان الحزن والغم،انه ينابيع من القوة تجعلنا نتحمل حياة الصحراء القاسية دون كلل أو ملل لكن ألا يمكن أن تتحول هذه الواحات نفسها إلى خطر يهدد الانسان؟

إن هروب الانسان المتصحر في طبعه إلى الواحات قد يحمل معه خطر تصحير الواحات ونقل عدوى الجدب من تخومها وحزامها الخارجي إلى قلبها ومركزها نظرا لأن الصحراء هي عالم المظاهر بينما الواحة هي عالم الجوهر الحق وإن صورة الرمال المتحركة هي صورة فكر ينشط دون حياة ودون ثقافة فهو مجرد آلة حاسبة ولم يكن عقل له مبادئ وقيم والسياسة التي تريد مواجهة الشمولية والصحراء عليها أن تحطم هذا الفكر الحسابي وتستبدله بفكر الواحة المتصالح مع ذاته والمبتهج بالطمأنينة والحياة والتعدد والتنوع، إن فكر الواحة فكر ثري ومركب وليس مجرد فكر تبسيطي اختزالي.

الأمل ليس في البحث عن الخلاص بل في الوصول بالبشرية إلى درجة رفيعة من الصحة والاعتدال في جميع الملكات وذلك بالاحتماء من لهيب الصحراء برطوبة الواحة وعذوبة أغصانها وفي نهاية الأمر تجيب أرندت عن سؤال لينين الشهير: ما العمل؟ بقولها:"أن نؤسس عالما نكون فيه أحرار على مستوى الفعل والفكر...وهذا العالم الجديد يحتاج إلى سياسة جديدة" فماهي النظرية السياسية البديلة التي تنقل البشرية من مقام الصحراء الملتهبة إلى مقام الواحة المنتعشة؟

المراجع:

Hannah Arendt qu’est-ce que la politique ? traduction Sylvie Courtine- Denamy Ed Seuil

Hannah Arendt Condition de l'homme moderne Traduction Georges Fradier

Préface de Paul Ricœur Ed Calmann-lévy,1961 et 1983

الفلسفة بماهي مقاومة للحاضر

وإبداع لمفاهيم المستقبل

"الفلسفة لن تكون أي شيء إن كانت لا تحمل توقيع مبدعيها"[166]

استهلال:

[166] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص30

طرح الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز(1925-1995) سؤال ماهي الفلسفة؟ متأخرا نسبيا أي عندما انقضى العمر وحلت مرحلة الشيخوخة وأسدل الليل ستاره على نهار العمر ولكن هل يعني هذا أن ما كان يقوم به من مجهود فكري طيلة حياته لا ينتمي للفلسفة وأنه لا نجد له في كتاباته السابقة تصورات للفلسفة وأن العمل النقدي للميتافيزيقا الذي انخرط فيه منذ شبابه لا قيمة له من الناحية الفلسفية؟

تكمن أهمية مرحلة الشيخوخة أنها تؤمن لنا التفكير والكلام بطريقة رصينة وموضوعية نسبيا وتوفر لنا لحظات شباب روحي أبدي ووعي صافية نؤسس فيها بحنكة بالغة وتجربة ذهنية ثاقبة ما لم نتمكن من خلقه واكتشافه طوال المراحل الماضية من حياتنا. علاوة على أن في مرحلة الشيخوخة يكون المرء قد أرضى نسبيا حاجياته المادية ورغباته البيولوجية وأجاب على كل مواضيع الحياة ومشاغلها فلم يعد له من موضوع يستدعي السؤال سوى الفلسفة ولم تعد له رغبة تتطلب الإشباع غير الرغبة في المعرفة، ألم يعرف هيجل "الفلسفة بأنها إشباع الحاجة المشبعة" وأكد أن الفيلسوف لا يطل برأسه إلا عند الغروب كبومة المينيرفا التي لا تنشط وتدب فيها الحياة إلا عند قدوم الليل وانسحاب النهار؟. ولذلك قسم مؤرخو الفلسفة عمر الفلاسفة إلى مرحلة الشباب التي تتميز بالتعثر والبحث عن الذات والمحاولة ومرحلة الكهولة والشيخوخة التي تتميز بالنضج والاستقرار والإبداع الخالص، فديكارت في "قواعد من أجل حسن قيادة العقل" ليس هو ديكارت في "مبادئ الفلسفة" و"الرسائل" وكتاب "أهواء النفس" وكانط في "نقد العقل الخالص" ليس هو كانط في "نقد ملكة الحكم" و"ميتافيزيقا الأخلاق" وهيجل في "فينومنولوجيا الروح" ليس هيجل في "مبادئ فلسفة الحق" و"موسوعة العلوم الفلسفية" وماركس في "مخطوطات 1844" ليس ماركس في كتاب "رأس المال" وفوكو في "الكلمات والأشياء" و"تاريخ الجنون" ليس فوكو في دروس "يجب الدفاع عن المجتمع" و"مولد السياسة الحيوية"،إذ نجد لدى كل فيلسوف ماهو ثابت وماهو متغير، فهو يحافظ على نفس أسلوب التفكير ومنطق المعنى ولكنه يغير من محاور اهتمامه وينوع من المواقف والآراء التي يتخذها إزاء أمهات المسائل،فهل كان دولوز واحد من هؤلاء الفلاسفة العظام الذين تنسخ شيخوختهم الفلسفية آراء سنوات الشباب؟ ماهي علاقته بتاريخ الفلسفة؟ كيف وفق بين اشتغاله بتاريخ أهم الفلسفات والفلاسفة من اسبينوزا ولايبنتز وهيوم

وكانط إلى برجسن ونيتشه وفوكو وإضافاته في مجال الفلسفة العامة في كتبه "المعاودة والاختلاف" و"منطق المعنى" و"ألف سطح" وكتابه العمدة"ماهي الفلسفة"؟ ثم ماهو التعريف الجديد للفلسفة الذي أبدعه في لحظات العمر الأخيرة صحبة رفيق دربه السياسي والمحلل النفساني فليكس غتاري؟ وهل هو جديدا فعلا أم قديم جديد؟ ما علاقة الفلسفة عنده بالعلم والفن؟ ولماذا أصر على التمييز بين الفلسفة والتفلسف والفيلسوف؟ هل أوجد دولوز نسقا فلسفيا بديلا على غرار هيجل أم أن تفكيره ظل يندرج ضمن فلسفة الهوامش والشذرات التي تحبذ التنوع والاختلاف وتنفتح على الحياة واللغة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ والجسد؟ ماذا نستفيد نحن العرب المسلمون من فكر دولوز؟ هل نكتفي بتقليده وتكرار ما قاله أم نفعل إزاء مواضيع اهتمامنا ما فعله هو إزاء مواضيع اهتمامه؟ كيف يمكن أن نستفيد من فكر دولوز من أجل تعزيز ثقافة الاستثبات والممانعة؟

إن الجدوى من التطرق إلى فلسفة دولوز هو نقد نزعة التمركز الحضاري والتخلي عن العقل الهووي ومرض الوله الذاتي والشروع في خلق تجربة تفلسف مختلفة تنطلق من الثقافة الفلسفية العربية وتطمح إلى مشاركة الجهود الفلسفية الأخرى في بناء الفكر الكسموبوليتي الذي يطمح إلى العيش مع الآخرين ومن أجلهم وفق قيم العدالة بالنسبة للآخر القريب والصداقة بالنسبة للآخر البعيد.

1- الفلسفة إبداع المفاهيم:

"إن الفلسفة بتدقيق كبير هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم"[167]

يرفض دولوز أن تكون الفلسفة في تميزها واختلافها عن العلوم والمعارف الأخرى مجرد تأمل contemplation لأن التأمل ليس خاصية تميز الفيلسوف بل يشاركه فيها العامي ورجل العلم والسياسي والفنان بالإضافة إلى أن تجربة التأمل هي تجربة ميتافيزيقية تبعدنا عن الواقع وتجعلنا نهتم بالعموميات ولا تمكننا من إنتاج أشياء جديدة وإنما تسقطنا في وهم الانتصارات اللازمانية على الفلاسفة والحكم على جهودهم بطريقة اختزالية

[167] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص30

متسرعة وباطلة تأثرا بإرادة الهيمنة وتضليلات المخيلة بينما في الواقع "التأملات هي الأشياء نفسها إذا نظرنا إليها في عملية إبداعها لمفاهيمها الخاصة"[168].

كما يرفض دولوز أن تكون الفلسفة مجرد تفكير أو انعكاس الفكر على ذاته أو مجرد تفكر reflexion لأن بهذه الطريقة سنثير الغبار ونشكو من عدم الرؤية وتضيع أقوالنا ولا تصل إلى مسامع مخاطبينا وراء الجلبة التي نحدثها بأنفسنا ولأن الانسان ليس دائما وأبدا محتاج إلى الرجوع إلى الفلسفة من أجل القيام بعدة أشياء تخص علم الحياة الذي يعيشه، فالموسيقي مثلا أو الرياضي لا ينتظر ظهور الفيلسوف حتى يفكر في صناعته ويجددها بل إن تفكيره يظهر في عملية إبداعه لمجال اختصاصه وفي إنتاجه لأثره الفني ذاته ولكن هو أن تفكيرهما من درجة أولى بينما تفكير الفيلسوف من درجة ثانية ألم يقل هيجل:"إن التفلسف هو تفكير ثان مضاد للتفكير الأول أي تفكير في التفكير".

يرفض دولوز أن تكون الفلسفة تواصل communication ونتيجة مشاركة بين الذوات في الفضاء العمومي من أجل صياغة الحقيقة التي تحظى بالإجماع ويبرر ذلك بأن الذي يحرك الجمهور ويؤثر في الحشود ويصنع الرأي العام ليس العقل والمفهوم بل الأهواء والعواطف والمصلحة ولذلك ينفي أن تكون الفلسفة وليدة النقاش بين الناس عبر الموائد المستديرة في الساحات العامة لأن الفلسفة لها مائدتها المستديرة التي تخصها وقد كانت عند الإغريق الأغورا Agora أين نحت مفهوم النوس Nous والصوفيا Sophia واللوغوس Logos والصداقة Philia،زد على ذلك أن النقاش العام هو معركة بين الآراء والظنون كثيرا ما ينتهي إلى التنازع والصراع يحركه مبدأ إرادة القوة وهو نقاش عقيم لا يبدع سوى آراء وليس أفكارا أما الحوار العقلاني على المائدة الفلسفية فهو حوار جاد ميدانه اللغة العقلانية ومقصده هو المفاهيم والمعاني والمفهوم هو هذا الطائر الساخر "الذي كان يحلق فوق حقل معركة الآراء التي يمحو بعضها بعضا(كحال الضيوف السكارى في

[168] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص31

المأدبة)"[169]. أي أن "الفلسفة لا تتأمل ولا تتفكر ولا تواصل،حتى وان كان عليها إبداع المفاهيم لهذا الأفعال والانفعالات"[170].

كما يرفض دولوز تحديدات الفلسفة على أنها وليدة الدهشة وتعلم التفكير وممارسة الشك ويقظة داخلية بمعرفة الذات بواسطة الذات ويتخلى عن التصور الذي يرى أنها أم العلوم أو معرفة بواسطة المفاهيم الخالصة تتبعها العلوم في مختلف اختصاصاتها ويرى أن هذه التحديدات ليست مفيدة سوى من وجهة النظر التربوية ولكنها مع مرور الوقت تتحول إلى عائق يمنع الفلسفة من التطور والنمو وتحول دون الانخراط في تجربة التفلسف النقدي الحر ولذلك يتجنب دولوز النظر إلى الفلسفة من زاوية الربح والخسارة والأذية والمنفعة ويتفادى الرد على حفاري قبورها ويتفادى التصريح بموقف بخصوص موت الفلسفة ونهاية الميتافيزيقا ويتبنى على خلاف خيار الفلسفة للفلسفة أي كمعرفة من أجل المعرفة وليس من أجل المصلحة وميدان إلى جانب الميادين الأخرى وليس كمرجع لها وكملكة على بقية الأنماط والمعارف. يصرح دولوز في هذا الصدد "أليس عظمة الفلسفة قد تكون بالضبط في عدم صلاحيتها لأي شيء"[171]؟

ننتهي إذن أن الفلسفة "ليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا حتى وان كان لها أن تعتقد تارة أنها هذا وتارة أنها ذاك نظرا لما لكل ميدان من القدرة على توليد أوهامه الذاتية والتستر وراء ضباب يرسله خصيصا لذلك"[172]. هذا ما لا يمكن أن تكونه الفلسفة، فماذا يمكن تكون إذن بطريقة ايجابية مفيدة؟

"الفلسفة هي فن تشكيل وإبداع وصنع المفاهيم"[173] هذا هو جواب دولوز وهو جواب ليس جديدا بل موجودا في تاريخ الفلسفة وما انفك كل الفلاسفة يقومون به منذ ما قبل السقراطيين والحكماء السبعة وهو لم يقم سوى بنفض الغبار عنه وتسليط الضوء عليه لأن الفلسفة كانت ولا تزال إبداع المفاهيم وكل الفلاسفة اشتغلوا في حقل إبداع المفاهيم ومقدار الجدة والريادة في الفلسفة تقاس بالتغيير الذي يطرأ على المفاهيم، فكل الأنساق الفلسفية تميزت واختلفت باختلاف

---

169 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص31
170 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص 31
171 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص 33
172 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص31
173 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص28

المعاني المعطاة للمفاهيم الجديدة التي أبدعها أصحابها، فسقراط هذا الذي لم يكتب كما قال دريدا هو الذي أبدع مفهوم المفهوم Concept عندما تساءل عن مفهوم الفضيلة ماهو؟ أفلاطون أبدع مفهوم المثال أو الفكرة في توهجها ووضوحها Idée أما أرسطو فقد أبدع مفهوم الجوهر وكانت ميتافيزيقاه برمتها هي أنطولوجيا الجوهر، ديكارت أبدع مفهوم الكوجيتو، اسبينوزا أبدع التعبير والمحايثة ولايبنتز المونـاد وكانط النقد وبرجسن الدافع الحيوي ونيتشه القيمة والمعنى وعوض سؤال ماهو؟ وبسؤال من هو؟ وفوكو أبدع السلطة ودولوز نفسه أبدع مفهوم الاختلاف ومسطح المحايثة. في هذا السياق يعترف فيلسوف السينما أنه استقى هذا التعريف من قول نيتشه:"الفلاسفة لا ينبغي أن يرضوا بقبول المفاهيم التي نعطيها لهم وذلك بتنظيفها وتلميعها بل عليهم أن يبدؤوا بصناعتها وخلقها ووضعها وإقناع الناس بها بضرورة العودة إليها"[174].

ما يجدر ملاحظته أن الفلسفة حسب دولوز ليست تأملا أو تفكيرا أو تواصلا وإنما هي إبداع للمفاهيم في أفعالها وانفعالاتها،في حركتها وسكونها،وفي انبساطها وانقباضها بينما أفعال التفكير والتأمل والتواصل هي وسائل وآلات لصنع كليات Universaux،هذه الكليات هي في الحقيقة مجرد أوهام تتعالى عليها الفلسفة في صيرورتها من أجل ضم مختلف العلوم والمعارف الأخرى وتمكينها من فهم ذاتها وهي كذلك مجرد عموميات جوفاء تروجها الدعاية والإعلام من أجل نشر قيم السوق في الفضاء العمومي باسم التواصل والمشاركة ويتحكم فيها المتصرف الاقتصادي والخبير المالي أكثر من المثقف والفنان والفيلسوف إذ يقول دولوز حول هذا الأمر:"المبدأ الأول للفلسفة هو كون الكليات لا تفسر أي شيء بل ينبغي أن تكون هي موضع تفسير"[175]،فما المقصود بالفيلسوف؟ وبماذا يتميز عن بقية الناس؟

2- الفيلسوف صديق المفهوم:

"ما قيمة الفيلسوف الذي نقول عنه لم يبدع مفهوما،لم يبدع مفهومه؟"[176]

---

174 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص31

175 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص32

176 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص31

الفيلسوف عند دولوز هو جوهر الفلسفة وعمادها ودون وجود الفيلسوف في أي عصر يكاد يخلو هذا العصر من الروح الفلسفية اللازمة لفهم اشكالياته وتصحيح أوضاعه وحلحلة مصاعبه ولكل فيلسوف معاند ومزاحم ومنافس وصديق واذا كان أعداء الفيلسوف كثر في أي عصر ومنهم العامة من محبي الظن والميزيولوجيين كارهين العلم ومن الفقهاء والمتكلمين حراس العقيدة والسياسيين حراس المؤسسة فإن مزاحمي الفيلسوف من طينة جديدة لأنهم ليسوا السفسطائيين بل تكنوقراطيين تخرجوا من شركات المناولة والخدمات المعلوماتية وتتمثل مهمتهم في التسويق للمنتوجات وللأفكار باعتبارها بضائع قابلة للتصدير والتوريد طالما أن منطق النقد الاجتماعي يخضع للتطوير التجاري ويسيره كهنة السوق.

يقول دولوز ساخرا مستهزئا من الاغتصاب الوقح الذي تعرضت له الفلسفة في عصر العولمة المتوحشة التي جعلت التسويق يستحوذ على المفهوم:"أصبحت الصورة الوهمية أو إبهام علبة الماكارونا المفهوم الحقيقي وأصبح المقدم،العارض المنتوج سلعة كان أو لوحة فنية،هو الفيلسوف أو الشخص المفهومي أو الفنان"[177] فكيف يكون منشط برنامج تلفزي فيلسوفا وهو مجرد عارض لبضاعة صحفية وقع قولبتها وإعدادها من طرف لجنة تحرير تخدم أهداف القناة الفضائية؟

على هذا النحو يحدد دولوز الفيلسوف على أنه "صديق المفهوم،انه المفهوم بالقوة"[178] ويقصد أن الصداقة التي تجمع الفيلسوف بالمفهوم هي كتلك اللحمة التي تجمع النجار بالخشب فمثلما لا يستغني النجار عن الخشب فان الفيلسوف لا يستطيع أن يستغني في تجربته عن المفهوم،أي أنه الموقع الأول والأخير للمفاهيم التي أبدعها بنفسه فإذا كان المتصرف المالي أو الوكيل التجاري يروج بضاعة عليها علامة لم يوقعها بنفسه بل وقعتها الشركة وفق مواصفات أعدها صاحب رأس المال لتحقيق المزيد من الربح والتوسع فان الفيلسوف هو المقبل المدبر صديق الحكمة وعاشق الفكر لا يتعامل مع أفكار ومفاهيم موقعة سلفا بل يحاول في إطار منافسته مع أنداد مزاحمين أن يطرح مشاكل عصره بشكل دقيق على مسطح المحايثة التي أنتجها وأن يبدع من أجل حلحلتها

[177] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص35
[178] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص30

المفاهيم الملائمة لذلك بنفسه،فهو لا يتوقف عن ترميم مفاهيمه بنفسه بل ويغيرها أحيانا فيتخلى عن مفاهيم ويستبدلها بمفاهيم جديدة من أجل أن يصحح أفكاره.

كل فيلسوف له شخصيته المفهومية التي يجعلها الوسيط التي يعبر من خلالها عن أفكاره وتوجهاته وأطروحاته ومفاهيمه التي يوقعها بنفسه، فأفلاطون له سقراط ونيتشه له زارادشت وابن باجة له النابت المتوحد وديكارت له الأنا المتكلم والأبله وماركس له البروليتاريا أو الثوري وهيجل له الروح المطلق المتجلية في نابليون بونابرت،يقول دولوز بخصوص هذا الأمر:" ليست الشخصية المفهومية ممثلة للفيلسوف بل على العكس تماما:فالفيلسوف هو مجرد غلاف يضم شخصيته المفهومية الرئيسية وكل الآخرين الذين هم بمثابة الوسطاء والموضوعات الحقيقية لفلسفته"[179].

من هنا ينتهي دولوز إلى القول بأن اسم الفيلسوف هو مجرد اسم مستعار لهذه الشخصيات المفهومية وأن الشخصيات المفهومية هي نوع من المعارضات الاسمية للفيلسوف ويقصد أن ذات الفيلسوف في حاجة إلى شخصية مفهومية باعتبارها آخر تعي من خلاله ذاتها. فإذا كان نيتشه ومن بعده هيدجر وهيجل يؤكدون على الأصل الإغريقي للفلسفة وينصصون على العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والإغريق باعتبار أن قدر الفلسفة أن تكون معجزة إغريقية لأن هؤلاء السطحيون من شدة عمقهم المتوحدون في بساطتهم يتعذر علينا ملامسة عمق حكمتهم وثراء معرفتهم فان دولوز يحطم هذه الضرورة ويرفض وجود قدر ربط نشأة الفلسفة بالإغريق وأرجع ذلك الانبثاق إلى عوامل جغرافية واقتصادية وتاريخية ورأى أن هذه العوامل عندما تتوفر في أي زمن وأي شعب فإنها تفضي إلى ولادة ضرب جديد من التفلسف مغاير تماما لسلفه وبعيدا عنه وبالتالي هناك فلسفة للهنود والصينيين والعرب والفرس واليونان وأوربا والآن في الدول الأنجلوساكسونية مختلفة ومتباينة وهذه العوامل هي:المحايثة والصداقة والرأي، إذ يقول عن هذه الشروط ما يلي:"انه لكي تولد الفلسفة كان لابد من التقاء بين الوسط الإغريقي ومسطح من محايثة الفكر...كما كان على الانتشال الإقليمي المطلق لمسطح الفكر أن يطابق أو يقترن مباشرة بالاستقرار الإقليمي النسبي للمجتمع الإغريقي.كان لابد من

[179] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص79

الالتقاء بالصديق ومن الالتقاء بالفكر.هناك باختصار سبب لنشأة الفلسفة لكنه سبب تركيبي واحتمالي-التقاء،ربط."[180]

غاية المراد من هذا التحديد لخاصية الفيلسوف أنه ليس الشيخ الحكيم القادم من الشرق الذي يعبر عن أفكاره بالرموز والصور الشعرية والأشكال الخيالية والذي يزعم الاتحاد مع المطلق وامتلاك الحقيقة بل هو مجرد صديق للحكمة راغبا في المعرفة مؤثرا للصدق يبحث باستمرار عما لا يجده في نفسه وما يفتقد إليه،كما يشعر بضرورة وجود آخر يكون بمثابة مزاحم له ومتحد يتنافس معه ويناطحه طالما أن التفلسف يولد وسط الصداقة والمحايثة والرأي،زيادة على ذلك يربط دولوز بين الفكر والأرض والفيلسوف وأرض المولد ويرى أنه مقترن بوطن الكينونة التي تخصه اقترانا لا فكاك عنه وبالتالي لا ينبغي أن ينفصل الفيلسوف عن نقطة انبجاسه للوجود أو أن يجعل من فكره نفيا لهذا الوطن بل فكرا لحسابه الخاص.

خاصية أخرى يشدد عليها دولوز بالنسبة للفيلسوف وهي الصيرورة والسخرية والتهكم والاستهزاء بحيث يجعله باستمرار باحثا عن الثورة حتى وان كانت مجرد حلم لا يتحقق إلا بخيانة ذاته باحثا باستمرار عن طرق تحييث المتعالي عبر اقتطاع مسطح محايثة من السديم وانتاج مادة جديدة للكينونة وصورة مختلفة للفكر،يقوم الفيلسوف بكل ذلك تحت عنوان واحد وهو إبداع المفاهيم.

لا يحتكر دولوز صفة الفيلسوف على العنصر الذكوري بل يرى امكانية أن تصير المرأة فيلسوفة ولا يحظر على الفيلسوف أن يتحول إلى امرأة ولنا في روزا لكسمبورغ أو حنا أرندت أو جوليا كريستيفا خير مثال ولكنه يشترط صفة أساسية لا يمكن بأي حال إسقاطها وهي المقاومة، فالفيلسوف المعاصر إذا ما أراد أن يكون فيلسوفا حقيقيا لابد أن يقاوم الحاضر وما فيه من انحطاط وعار ويفضح كل التواطئات المخزية التي يتورط فيها رواد حقوق الانسان لاعتدائهم على حقوق الشعوب وتفويتهم في سيادة الدول.

الفيلسوف الحقيقي سواء كان امرأة أو رجل،أجنبيا غريبا أو مواطن من نفس ملتنا لابد أن يشترك في مقاومة الموت والعبودية وكل ماهو مرفوض كليا

[180] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص106

ويعمل على تحرير قيمة الحياة حيثما كانت أسيرة "أليس من صميم الفيلسوف والفلسفة أن يصير الفيلسوف أجنبيا عن نفسه وعن لغته الخاصة وأمته؟"[181]

إذا كنا في عصر العولمة في مهب الريح وتحت شمس حارقة فلأننا افتقرنا في الماضي إلى الخلق والإبداع وتأبد عندنا التقليد والإتباع واذا أردنا تغيير حالنا فليس لنا من سبيل سوى الإبداع والمناداة للشعب بالقدوم وما المقاومة سوى طريقة من طرق الإبداع ألم يقل دولوز:"نحن لا نفتقر إلى التواصل بل على العكس نتوفر على الكثير منه بل نفتقر إلى الإبداع.نفتقر إلى مقاومة الحاضر"[182]. أليس هو القائل أيضا:"هكذا تكون إذا مسألة الفلسفة هي النقطة الفريدة التي يلجأ فيها كل من المفهوم والإبداع إلى بعضهما"[183] ؟ لكن ماذا يعني دولوز بإبداع المفهوم وبمفهوم الإبداع؟

3- الفلسفة والعلم والفن:

"ليس من الخطأ اعتبار الفلسفة هي في حال من الاستطراد الدائم أو الاستطرادية"[184]

الفلسفة والعلم والفن هي المحددات الكبرى للفكر ولذلك تستعمل الفلسفة المفهوم Concept ويلجئ العلم إلى القضايا والمعادلات والفن إلى المؤثر الإدراكيPercept والمؤثر الانفعالي Affect،فالفلسفة تقتطع مسطح محايثة وتكثف اللامتناهي من خلال الربط بين الأحداث والمفاهيم في حين يرسم العلم مجموعة من الإحداثيات ويلوذ بالمرجع وفق مجموعة من الوظائف والقضايا ويتخلى عن اللامتناهي أما الفن فهو يحاول أن يجعل اللامتناهي مرئيا من خلال المتناهي عبر آثار جمالية وإحساسات مركبة، وهؤلاء الثلاثة هي طرق وأساليب تتميز عن بعضها البعض ولكنها تتقاطع وتتشابك وتحتاج بعضها لبعض وهناك محاولات للتقريب بينها عبر عدة جسور ومن خلال عدة مفترقات طرق ونقاط عبور وتواصل،فالفن التجريدي والمفهومي هو محاولة للتقريب بين الفن والفلسفة والمنطق، والابستيمولوجيا هي محاولة لإقامة فلسفة خاصة بالعلوم والصناعة الفنية هي نوع من تطبيق التقنية على المجال

---

181 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص122
182 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص120
183 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص35
184 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص46

الجمالي وتعويض الموهبة الفنية بالذكاء الاصطناعي. لكن ثمة اختلاف في التعريف والوظيفة،فالفن هو انفتاح واختراق وتحرير للحياة وتركيب إحساسات لا يحتل مكانا بل يبسط سلطانه على الأرض كلها ووظيفته هي مصارعة السديم حتى وان كانت النتيجة هي جعله محسوسا أي"المرور عبر اللامتناهي لاستعادة اللامتناهي وإعطائه ثانية"[185]،أما العلم فإنه يتحدد بالوظائف والقضايا وهي تتمثل هنا في أنظمة خطابية معينة لتفسر لنا كل بطريقته ظواهر الطبيعة ووظيفته هي أيضا الصراع ضد السديم عبر إعطاء الوحدة العقلانية لما يتم اكتشافه تحت مجموعة من الثوابت والحدود اسم نظريات وقوانين،في حين أن الفلسفة هي اشتغال على المفاهيم من أجل مصارعة الرأي الذي كان يدعي أنه جعل ليحمى الفكر منه حتى يستطيع الانسان الاستعداد لمعانقة العالم في خصوبته وثرائه وتنوعه.

انه توجد عدة فروق كبيرة بين الفلسفة والعلم،فالفلسفة تعمل بواسطة مسطح محايثة ومجموعة من المفاهيم أما العلم فيعمل بواسطة مسطح مرجعي ومجموعة من القضايا والحدود ألم يقل توماس كوهن في كتابه بنية الثورات العلمية:"إن العلم نمذجي تفاضلي paragmatique بينما كانت الفلسفة تركيبية تعبيرية syntagmatique "[186]؟

الفرق الثاني يتعلق بالموقف من السديم وهو أن الفلسفة تكتفي بتتابع زمني طولي وتجعل تكثف المفاهيم يقوم على توالي الأحداث وتراكمها وتنحصر مهمتها على استخراج حدث مكثف من حالة الأشياء بواسطة المفاهيم أما العلم فهو يبسط الزمن بطريقة فيها الكثير من الانقطاعات والتردد والتفرع ويفهم التقدم على نحو متشعب وما انفك يفعل الحدث في حالة الأشياء بواسطة الوظائف.

الفرق الثالث هو في نمط اللغة المستعملة للتوضيح والتفسير والتعبير،فاللغة الفلسفية هي لغة حجاجية طبيعية تقوم على التجربة النظرية من التمثيل والتخييل أما اللغة العلمية فهي لغة رياضية تقوم على البراهين والأعداد والحسابات والأشكال الهندسية والصور المرئية والتجربة الموضوعية.

---

185 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص204

186 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص135

يلخص دولوز المواجهة المفتعلة بين الفلسفة والعلم في ثلاث تناقضات رئيسية:

- التناقض الأول هو بين انتماءات المفاهيم لمسطح محايثة وتجمع سلاسل العناصر الوظيفية داخل نظام المرجع.
- التناقض الثاني هو بين التغيرات غير المنفصلة والكثرة داخل الوحدة والاختلاف المؤدي إلى التطابق في الزمن الفلسفي والمتغيرات المستقلة والمنقطعة والفريدة والمباغتة في الزمن العلمي.
- التناقض الثالث هو بين الشخصيات المفهومية التي هي تحسسات ذاتية والمراقبين الانفراديين الذين يتميزون بالحياد واللاذاتية والذين لهم دور موضوعي في نقل المعلومة وتراكم المعرفة.

ويترتب عن ذلك ما يلي:"أن الفلسفة لا تستطيع أن تتحدث عن العلم إلا إلماحا والعلم لا يستطيع الكلام عن الفلسفة إلا كما لو كانت نوعا من الغمام"[187] ويبرهن على حالة الانفصال بتأكيده أن كل واحد مكتفي بذاته لأن المفاهيم الفلسفية والوظائف العلمية لا تتقاطع إلا إذا كانت في مرحلة استقرار ووصلت إلى مرحلة النضج بينما إذا كانت في مرحلة تشكل وتكون لا ينبغي أن يتدخل طرف في طرف ،ويصرح حول هذه النقطة ما يلي:"من المؤسف أن يتعاطى العلماء بالفلسفة دون وسيلة فلسفية حقا أو أن يتعاطى الفلاسفة بالعلم دون وسيلة علمية فعلا"[188].

بيد أن هذه التناقضات مصطنعة ويمكن تجاوزها لأن ما يشكل مشكلة حسب دولوز ليس العلاقة بين الفلسفة والعلم بل العلاقة بين الفلسفة والدين والذي يجعل البعض من الفقهاء العجزة يتوهمون أن النص الديني إما له سلطة على النشاط العلمي أو يحتوي سلفا على كل الاكتشافات التي يشقى العلماء من أجل تحقيقها.

ويفسر دولوز سبب التناقض بأنه احتكام كل من العلماء والفلاسفة إلى فهم مسبق بخصوص معنى المفهوم والقضية وأنه لو تجاوزوا هذا الفهم المسبق لتوصلوا إلى حكم منصف حول العلاقة ولأباحوا امكانية تعاونهما،يقول دولوز في هذا السياق:"إذا كانت الفلسفة تحتاج بشكل أساسي إلى العلم المعاصر لها فلأن العلم يتقاطع على الدوام مع امكانية المفاهيم ولأن المفاهيم تحتوي

---

187 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص169

188 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص169

بالضرورة الماحات عن العلم لكنها ليست نماذج ولا تطبيقات ولا حتى آراء"[189]

ويقدم دولوز حجة ثالثة مفادها أن كل من الفلسفة والعلم يحتويان في مفاهيمهم ونظرياتهم طرفا ثالثا مهملا وهو الفن فنحن نعثر على الرؤية الفنية للعالم في نصوص الفلاسفة والعلماء على السواء بحيث نستطيع أن نقول عن"مفهوم معين أنه جميل" وعن"وظيفة معينة أنها جميلة" وهكذا فإن المؤثرات الإدراكية أو الانفعالية الخاصة بالفن موجودة عند العلماء والفلاسفة، زيادة على خاصية الإبداع التي يشترك فيها الطرفين أي إبداع النظريات في العلم وإبداع المفاهيم في الفلسفة والتي نجدها أيضا في الفن عندما يبدع الفنان آثارا جمالية خلابة.

على هذا النحو يعترف دولوز بقيمة أنواع التفكير الثلاثة الفن والعلم والفلسفة ويساوى بينها ويرى امكانية التلاقي والتصالب بينها لأن ذلك ليس انتقاصا من قيمة أي واحدة منها بل هو عامل خصوبة ومجال للتلاقح والإزدهار. إذ يقول دولوز:"إن أنواع التفكير الثلاثة(الفن والعلم والفلسفة)تتقاطع وتتشابك ولكن بدون تركيب ولا تماثل متماه فيما بينها.فالفلسفة تحقق انبثاق أحداث مرفقة بمفاهيمها والفن يقيم نصبا مرفقة بإحساساتها والعلم يبني حالات للأشياء مرفقة بوظائفها،فيمكن إنشاء نسيج غني من الترابطات بين المسطحات"[190].

هذه المسطحات هي مسطح المحايثة الذي يقتطعه الفيلسوف عن طريق شكل المفهوم والشخصية المفهومية ومسطح التركيب الذي يقتطعه الفنان عن طريق قوة الإحساس والأشكال الجمالية ومسطح المرجع الذي يقتطعه رجل العلم عبر وظيفة المعرفة والمراقبين المحايدين وبالتالي ينبغي أن نتعلم شيئا من الفلسفة والعلم إذا كنا نمارس الفن وشيئا من الفن والفلسفة إذا كنا نمارس العلم وشيئا من الفن والعلم إذا كنا نمارس الفلسفة وكما يقول دولوز"فالفلسفة تحتاج إلى لافلسفة تفهمها تحتاج إلى فهم لا فلسفي كما يحتاج الفن إلى لافن والعلم يحتاج إلى لاعلم"[191] ويقصد أن الثلاثة أنماط من التفكير تحتاج بعضها

---

189 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص170

190 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص206/205

191 جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص223

إلى بعض من أجل أن يفهم كل واحد ذاته وتفهم الأنماط بعضها البعض وتمكن الانسان من الانتصار في معركته ضد السديم.

لكن من أين لنا أن نجعل الفن يعلمنا الإحساس المرهف والشعور الصادق نحن الذين لسنا فنانين؟ ومن أين لنا أن نجعل الفلسفة تعلمنا كيف نفهم ونتصور نحن الذين لسنا فلاسفة؟ ومن أين لنا أن نجعل العلم يعلمنا كيف نعرف ونكتشف ونختبر نحن الذين لسنا علماء؟ هل يحصل ذلك بمجرد أن تكون الوظائف متصورة ومحسوسة والإحساسات متصورة وموظفة والمفاهيم محسوسة وموظفة؟ لكن ماذا يبقى من الجمال إذا كان متصورا ووظيفيا ومن الحقيقة إن كانت متصورة ومحسوسة ومن المعنى إن كان موظفا ومحسوسا؟

خاتمة:

"هل يغدو كل شيء عبثيا لأن الألم أبدي ولأن الثورات تستمر بعد انتصارها؟ ولكن نجاح الثورة لا يكمن إلا في ذاته عندما كانت في طور التحقق وبالتحديد في الاهتزازات والطيات والانفتاحيات التي أعطتها للناس والتي تشكل بذاتها نصبا في حالة من الصيرورة مثل كومة الحجارة هذه التي يضيف إليها كل مسافر جديد حجرا"[192]

الدرس الذي نستخلصه من تعريف دولوز للفلسفة كإبداع للمفاهيم أن الإبداع ليس بدعة وجنونا واختلاقا ولا يكون من لاشيء وعن طريق الثورة على كل شيء بل هو عملية صيرورة تتضافر فيها العديد من العوامل وتتشابك وتتوفر من أجلها مجموعة من الشروط وهو بالتالي لا يحصل بصورة الفكر التقليدية وبأسلوب القدامى في معالجة اشكالياتهم بل بتحريك جديد لمسطح المحايثة وبإبداع مفاهيم جديدة تلتقي مع الإحساسات المركبة عن طريق الفن والنظريات والقضايا المنظمة ضمن المرجع العلمي،كما أن المفاهيم ليست مجرد عموميات مجردة أو تصورات فارغة بل هي كليات متشذرة تتميز بالانفتاح والتعدد وتطل على التاريخ وعلى الأحداث وتتمتع بتغير داخلي ديناميكي وبتكثيف كبير للأفكار والمعاني يجعلها تتراوح بين المطلق والنسبي وبين الزمني والأبدي وبين المتناهي اللامتناهي وهي غير متجسدة ولكنها تتقمص بعض الأدوار وتعطي لخامية المادة منزلة كبيرة.

[192] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997 ص185

من هذا المنطلق نتفق مع دولوز أنه لا يوجد في الفلسفة مفهوما أهم من آخر ويتمتع بموقع السيادة الأبدية مثل الجوهر أو الذات أو الوجود بل كل المفاهيم صائرة ومتحولة وداثرة ومعرضة للتشويه والإدغام والتلاشي وعلى خلاف ذلك يمكن تلميع صورتها وتنظيفها من محمولاتها السيئة وتجديدها وتطويرها بإعطائها حمولة ثورية جديدة،فتاريخ الفكر هو تاريخ إنتاج متواصل للمفاهيم وهناك مفاهيم تسقط من الحساب ومفاهيم تصعد طبقا لحاجيات العصر وتماشيا مع المنعطفات الكبرى التي تمر بها الأمم.

الدرس الثاني الذي نفرزه من ركام النصوص هو أن نشر فكر المقاومة والإبداع وترجمته من لغته الأصلية إلى لغة الضاد لا يعني أن حضارة اقرأ قد تجهزت بما فيه الكفاية لانجاز مشروع المقاومة والصمود ولتحقيق الخلق والإبداع المنشود، فأحداث التاريخ تفند مثل هذا الزعم،لكن يجوز القول دون تحفظ بأن ولادة الفيلسوف بين ظهرانينا بدأت علاماتها تظهر وتطفو على السطح ولعمري إنها ولادة عسيرة بقدر الزوابع والتوابع التي تعصف بالديار هذه الأيام من حروب من الخارج إلى فتن من الداخل والفيلسوف الحقيقي هو وحده القادر على أن ينادي على الشعب بالمجيء نحو المدنية من أجل تحقيق التحرير والتوحد وهو وحده "الذي يستطيع أن يكون سياسيا يجمع بين طوباوية المفهوم وراهنيته وبين ثورة المفهوم ومفهوم الثورة وبين الثبات في اللاتناهي والتناهي في اللحظة هنا"[193].

من هذا المنطلق فان الطريقة الممكنة للإجابة على تحديات المرحلة ليس أن نختار بين مفاهيم هذا الفيلسوف أو ذاك ونكون كالببغاء المقلد والوكيل التجاري العارض لسلع أكبر الشركات العابرة للقارات وليس المهم أن نكون أفلاطونيين أو أرسطيين أو رشديين أو خلدونيين أو ديكارتيين أو نيتشويين أو ماركسيين أو حتى هيدجريين ودولوزيين بل الأهم والأجدى هو أن نبدأ بالتساؤل والنقد والتحطيم والتفكيك عندما نحس أن المفاهيم التي نستعملها للفهم والتفسير والتصور والإحساس هي عملة قديمة وكلمات قلم الزمن أظافرها من فرط الاستعمال ونتفطن أن الوقت قد حان لتدمير صورة الفكر التقليدية الدغمائية والشروع الجدي في إبداع مفاهيم جديدة تنحت الصورة الفلسفية لمشاكل عصرنا وتقتطع مسطح محايثة يخلصنا من هذا السديم الذي يجعلنا

---

[193] إيريك ألياز - توقيع العالم- طبعة سارف باريس 1993ص 41

نلف حول أنفسنا ونصاب بالدوار. انه توجد جغرافيا كاملة مجهولة على الفلسفة أن تعيد انتشارها عليها وتقوم بتعميرها وتوجد أغوار عميقة وكهوف ممتلئة بالكنوز على السارد الأكبر أن يسبرها ويحدثنا عنها وتوجد مواضيع أخرى للحياة رحبة وصور أخرى للفكر غير دغمائية ومواد أخرى للكينونة لم يبدعها أحد فهلموا جميعا إلى إبداعها معا. أليس الوقت مناسب لأن نخط لأنفسنا صورة جديدة لفكرنا تلائم مشاكل عصرنا وتعطينا القدرة على إبداع إمكانيات رحبة من الحياة؟

المراجع:

جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مطاع صفدي مركز الإنماء القومي بيروت طبعة 1997
إيريك ألياز - توقيع العالم- طبعة سارف مكتوب بالفرنسية باريس 1993

من دغمائية صورة الفكر

الى فكر دون صورة

"حتى المفهوم الأول الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتوفر على مكونات كثيرة مادام ليس بديهيا أن يكون للفلسفة بداية، وحتى وان حددت بداية ما فإنها تضيف إليها وجهة نظر أو سببا.لا يبدأ ديكارت وهيجل وفيورباخ بالمفهوم عينه وإنما ليس لديهم مفهوم واحد للبداية"[194]

استهلال:

مشكل الابتداءcommencement في الفلسفة اعتبر دائما وأبدا المشكل الأكثر أهمية والأكثر ازعاجا وهذا الأمر مفهوم لا لأن الابتداء هو الذي يحدد طريقة التفكير والنتائج التي يتوصل إليها الفكر بعد عناء البحث بل لأن تدشين ابتداء حقيقي للتفلسف يقتضي ضرورة تجاوز الفكر لكل فرضياته الضمنية ومصادراته الثاوية ونقد الصورة الدغمائية وهدم الخلفية العقائدية التي تمنعه من الخلق والإبداع ولأن الفيلسوف الحاذق هو ذاك الذي يحسن الوقت المناسب للتوجه نحو الفكر ويعرف متى يبدأ وليس ذاك الذي يتحفز عند الأزمات بشكل انفعالي اعتباطي فيكون حديثه حديث النهايات والأفول فيتحول إلى نذير شؤم عوض أن يصير مبشرا بالحياة.

من هذا المنطلق لا تبدأ الفلسفة بنفس الكيفية وليس لها نفس المفهوم عن البداية لأنه في البدء كان الاختلاف وحتى وان كان هناك تكرار ومعاودة فهو تكرار الاختلاف ومعاودة المتنوع،لكن الذي حدث في التاريخ الطويل للميتافيزيقا هو عكس ذلك فقد بقي الفكر يتحرك على نفس التربة التي زرعها سقراط وأفلاطون وأرسطو وحاول السفسطائيون الاستيلاء عليها، وقد حلق فوقها وغاص في دهاليزها الكلبيون والأبيقوريون والريبيون والرواقيون دون أن يفلحوا في الخروج منها ومغادرتها وبالتالي فهم قد اكتفوا بتكرار الصورة الدغمائية للفكر عينها دون أية إضافة أو تحوير حتى وان كان طفيفا،ألم يقل دولوز في هذا الأمر:"ليس ثمة ابتداء حقيقي في الفلسفة أو بالأحرى إن الابتداء الحقيقي بمعنى الاختلاف هو في حد ذاته معاودة سلفا"[195] ؟فكيف بقيت

---

[194] جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي طبعة 1997ص39 ببعض التصرف

[195] Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981 pp169/170

الفلسفة عبر تاريخها الطويل وأنساقها المتعاقبة تتحرك في حلقة مفرغة وتعيد إنتاج نفس صورة التفكير ليجتر المتأخر منها المتقدم واللاحق السابق بشكل ما؟ هل السبب هو صعوبة التخلص من المسلمات وتعثر محاولات القطع مع الفرضيات الضمنية؟ هل قدر المبدع أن يكتفي بصب خمر عتيق في إناء جديد كما يقال؟ والى أي مدى يصح القول بأن عجز الفلسفة عن الابتداء الحقيقي هو عدم تخلصها من مسلماتها التقليدية وأطرها المعتادة؟ هل تقدر بالفعل على الإبداع دون مسلمات وعلى إيجاد فكر دون قبليات وصور؟

يعالج دولوز في فصل "صورة الفكر" من كتابه "الاختلاف والمعاودة" الإشكالية المركزية التالية: هل من البديهي أن تحدد الفلسفة بداية تنطلق منها أم أنها مجرد مواصلة لما كان قد بدأه الآخرون؟ بمعنى هل هذه البداية هي من عدم ومن نقطة الصفر أم أنها عود على بدء ورحلة سفر للفكر من مبدأ واحد وفوق مسطح محايثة معين وقع اقتطاعه من السديم ؟

ما يسعى الكاتب إلى تحقيقه هو التخلص من صورة الفكر الدغمائية التي تسقط في المعاودة والتكرار وتقضي على الإشكاليات والمعضلات وتقدم الحلول الساذجة والأجوبة التبسيطية المسطحة والتوجه نحو فكر ليس له أي صورة قادر على توليد الفوارق والاختلافات.

1- مشكل المسلمات:

"أن نبدأ يعني أن نطرح كل المسلمات جانبا "[196]

المسلمات في الفلسفة ليست مجرد قضايا منطقية ينطلق منها الفكر في عملية بناء الحقيقة وتشكيل المعنى بل هي موجودة في قلب هذه القضايا ذاتها لتشكل مضمونها وتوجد بشكل ضمني ومستتر وتضغط بثقلها بشكل خفي على كل نشاطات العقل في يقظته وغفوته وفي حركاته وسكناته،وبالنسبة لدولوز توجد مسلمة ضمنية أساسية بالنسبة للفكر الفلسفي المفهومي وتسمى صورة الفكر وتتميز بكونها غير مصرح بها وقبلية وتستمد من الموقف الطبيعي والحس المشترك ومستخلصة من الرأي العام والظن الشعبي، تجعل هذه الصورة الفكر يتماهى مع ما يراه الناس عن طريق الإجماع أنه حق ويعرف بوضوح وبداهة مباشرة معاني الأنا والتفكير والوجود دون أن يضبط معاني لهذه المفاهيم.

[196] Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981 pp169

يصف دولوز صورة الفكر التي وصلته من فلسفة الماضي بأنها دغمائية أرثوذوكسية Orthodoxie لا تخلو من الأحكام المسبقة الأخلاقية وتفطن إلى تغلغلها في عمال الفلسفة سواء العقلانيين أو التجريبيين أو النقديين وآيته في ذلك أن الفكر يسقط دوما في الأوهام وينتج نفس الأقوال المغشوشة حتى وان سلك مناهج مختلفة و زعم اقتداره على التمييز بين الذات والموضوع وبين الوجود والموجودات وبين التصور الذهني والمعطى الحسي لكونه سجين نفس المقدمات والمبادئ وضحية صورة التفكير القديمة.

غير أن دولوز يقوم بالتفريق بين مسلمات الفلسفة ومسلمات العلم، ففي العلوم الوضعية توجد مسلمات موضوعية وقع افتراضها بشكل ضمني بواسطة حدود لامعرفة وقضايا بديهية غير مبرهن عليها ويمكن الكشف عنها عندما تصل هذه العلوم إلى مرحلة التنظم والصياغة الصورية وعندما يقوم بعض الابستيمولوجيين بأكسمتها أكسمة صارمة كما فعل روبرت بلانشي مع العلوم الصورية، أما في الفلسفة فثمة مسلمات ذاتية مغلفة بالعواطف والأحاسيس والآراء العامة وغير مصاغة في مفاهيم وتحديدات كلية رغم أنها هي التي تميز بين الصدق والكذب والمعرفة والجهل وهي التي تضع معنى ودلالة كل مفهوم وكل تحديد.

إذا أخذنا مبدأ الكوجيتو الديكارتي ضربا للأمثال نجد أنه قد أعتبر نقطة أرخميدس التي شيد عليها فيلسوف الحداثة الذاتية وذلك لكونه يقين أول وحقيقة بديهية اتخذها بداية أولى لفلسفته وأرض صلبة رفع فوقها العالم بأسره المادي والنفسي ولكن إذا ما استنطقنا هذا المبدأ وحفرنا في تضاريسه وبين طياته سنجد أن ديكارت أقام بداهة مبدأ الكوجيتو على مجموعة من المسلمات التي استمدها من الحس المشترك وتجربة التفكير السائدة أي من معاني متفق عليها ودارجة وواضحة بذاتها ولا تحتاج إلى برهنة أو تعريف وهي معاني الأنا والفكر والوجود ولكن ما المقصود بالأنا؟ وما أدرانا أن معنى الفكر هو المعنى الحقيقي؟ وما المقصود بالوجود؟هل هو وجود الناس أم وجود الجماد والكائنات الأخرى؟ ألم يهمل بذلك ديكارت فرضية الوجود الأعظم باعتباره حاوي لجميع الأنماط الأخرى؟

رغم أن هيجل عاب على ديكارت اهتمامه بالفكر Pensée وإهماله الأنا Je وحاول إصلاحه وعمل على تحقيقه فعليا في الواقع التاريخي من خلال وصفه

الفنومينولوجي لتجربة الوعي بالذات فانه في نظر هيدجر أسس تصوره للوجود بالانطلاق من مسلمات استخلصها من الحس السليم والتجربة المشتركة ولم يفرق بالتالي بين الوجود والموجودات وحتى هيدجر فانه حسب دولوز أسس فهما قبل أنطولوجي للوجود واستعاد المسلمات الديكارتية والهيجلية في ثوب جديد ولم يتحرر كليا من الميتافيزيقا بل ظل سجين صورة الفكر الدغمائية. يختار دولوز Idiot كنموذج للمفكر الذي يشرع في التفكير دون أن تكون له مقدمات واضحة ودون أن ينطلق من مسلمات ولكن الفرق بين Eudoxe وEpistemon أن الأول له مصادرات ضمنية وذاتية وغير معلنة بينما الثاني ينطلق من مصادرات موضوعية ومعلنة ويعتبرها مجرد فرضيات فماهي هذه المسلمات التي شكلت الصورة الدغمائية للفكر الغربي؟ هل هو الأبله الذي تحدث عنه ديكارت أم الانسان العارف الموروث منذ الإغريق ؟

2- أنواع المسلمات:

1- مبدأ الكوجيتو الطبيعي الكلي:

كلنا نعلم قبل ظهور المفهوم وقبل الاشتغال عليه وممارسة التفلسف ماذا يعني الأنا والوجود والفكر ولا أحد يستطيع أن يشكك في هذه المعاني المتداولة أو ينفي وجودها في الرأي السائد والاعتقاد الموروث وهذا يعني أن الجميع لهم حس سليم أو عقل طبيعي متكافئ يحدد لهم هذه المعاني ويضمن لهم يقينية الحقائق التي يتوصلون إليها وهذا العقل الطبيعي يشتغل وفق مبدأين أساسيين:
- إرادة طيبة للمفكر

- طبيعة مستقيمة للفكر

لكن ثمة من يعارض هذا الرأي الذي يعمم العقل الطبيعي على كل الناس ويقول بعدم التكافىء في القدرات المعرفية للبشر وبوجود عامة وخاصة وخاصة الخاصة وقد رأينا هذا التصور عند ابن رشد في كتابه فصل المقال وهي نظرة أرستقراطية للمعرفة ورثها عن أرسطو ورفضتها فلسفة التنوير لأنها تكرس الوصاية والقصور وتمنع الترشد الذاتي والاستقلالية الفردية في الحكم على الأشياء.

2- مثال الحس المشترك:

الرأي الجمهوري هو الذي يحدد عملية الإدراك ويؤمن قنوات الاتصال المعرفي للإنسان بالعالم الخارجي وهو يشتغل وفق نمطين هما:

- الحس المشترك يوحد بين ملكات المعرفة (الحواس والخيال والذاكرة والذهن) وينقل صورة كل طرف إلى الأطراف الأخرى ويطابق بين الأنا المجرد وصورة الموضوع المدروس وهو حسي خبري طبيعي.
- الحس السليم يفرق ويميز بين العناصر والملكات ويتفادى الوقوع في الخلط والتشويه والتحريف وغاية مراده هو الإصابة في الحكم وهو متعالي نظري مثالي.

3- أنموذج التعرف المتعالي:

يظل الفكر يخضع لنفس الصورة الدغمائية سواء مع أفلاطون في محاورة الثياتات أو مع ديكارت في التأملات الميتافيزيقية أو مع كانط في نقد العقل الخالص لأننا نجد نفس الأنموذج المتعالي الذي ينظم حركة الفكر في تعرفه على ذاته فالفكر كوحدة لجميع الملكات المعرفية يتعرف على ذاته وعلى العالم الخارجي ويشرع مصالحه ويقسم بين الملكات ويحدد دور كل ملكة ويرسم لها جغرافيا واضحة المعالم ويعيد إنتاج هذه العملية في صورة مغلقة ومكررة.

ويسمح أنموذج التعرف المتعالي ب:

- انطباق وحدة جميع الملكات مع مختلف المواضيع التي تعرفها ومحافظتها على هذه الوحدة رغم تنوعها واختلافها.
- الخلط بين الملكات المعرفية واهتمام أحدها بمواضيع الملكة الأخرى يؤدي إلى الوقوع في الخطأ.

4- عنصر التمثيل:

الأنا أفكر نظر إليه في تاريخ الفلسفة بوصفه المبدأ الأكثر عمومية للتمثيل وبالتالي اعتبر منبع كل عناصر المعرفة وموحد لجميع الملكات المعرفية الأخرى (الإحساس،التخيل،التذكر،الفهم) وبأنه خاضع لأبعاد ثانوية وهي التطابق في المفهوم والتعارض في التحديد والتناسب في الحكم والتشابه في الموضوع وبالتالي يعجز الأنا أفكر عن إدراك الاختلاف في حقيقته كتنوع وتفرد وتفرق ويخفق في تصور المعاودة كمعاودة للمختلف والمدهش والمباغت.

إن الاختلاف هنا هو موضوع تمثيل وعالم التمثيل الذي لا يرى في الاختلاف إلا تطابق مدرك أو تناسب محكم أو تعارض متخيل أو تشابه محسوس ولا

يفهم المعاودة إلا عبر التمييز والتقسيم وإعادة الإنتاج والتشابه لا يكون عالم الاختلاف الحقيقي ولا يمثل قارة الفرق والبينونة.

5- سلبية الخطأ:

النظر إلى الخطأ كشيء سلبي هو نظر غير سديد ينشأ من التباعد بين الاستقامة الطبيعية للعقل والإرادة الطيبة للإنسان المخطئ .إن الخطأ يحتقر الحقيقة لأنه يعطي للباطل والمزيف الصورة التي يؤسس بها الحق. يماهي الخطأ بين هذا التعالي الذي يتمتع به الحس المشترك على المحسوسات والتعالي الذي يتمتع به الفكر على مختلف الملكات المعرفية الأخرى (الإحساس،التخيل،التذكر، الإرادة) ويمثل الخطأ برهنة بالخلف على صحة ومشروعية صورة الفكر الدغمائية وزعمه امتلاك الحقيقة المطلقة (بضدها تعرف الأشياء)،فالخطأ في ابتذاله وحقارته وتفاهته يعطي المشروعية للكوجيتو الطبيعي الكوني من أجل التعالي وادعاء العصمة ولهذا لا يتردد الفكر الدغمائي في إدراج حالات الجنون والحمق والبله والصعلكة في خانة الخطأ لأنه يفهم الأسباب المؤدية إلى حياد العقل الطبيعي عن استقامته وطبيعته الخبرة ليست داخلية بل خارجية.

6- تفضيل التعيين:

يعرف المناطقة المعنى كشرط إمكان الحق ويقع افتراض الشرط كمجال أوسع من المشروط،فالمعنى هو الذي يجعل الحقيقة ممكنة وهو في نفس الوقت الذي يؤسس الخطأ وقد تصور المناطقة منزلة ثالثة بين المنزلتين هي الفاقد للمعنى أو الخارج من كل معنى أي ما ليس حقيقة وخطأ في الآن نفسه لأن القضية الخاطئة لا يمكن اعتبارها قضية فاقدة للمعنى بل لها معنى وهي أنها ذات معنى خاطئ. من هنا يميز المناطقة بين بعدين من أبعاد القضية:

- بعد التعبير أي ما تعلن عنه القضية وتعتبره شيء مثالي.
- بعد التعيين أي ما تشير إليه من أشياء خارجية وما تنطبق عليه من مواضيع.

إن المعنى هنا لا يؤسس القضية بطريقة مستقلة ومنفصلة عن الشيء الذي تشير إليه لأن الصدق والكذب والحقيقة والخطأ هي بالنسبة للقضية أمور من مشمولات التعيين والإحالة إلى العالم الخارجي ومدى إشارتها إلى التجربة وانطباقها معها. على هذا النحو حافظ التفكير المنطقي على صورة الفكر

الدغمائية ولم يحاول إنتاج طرق جديدة في تحديد الصدق والخطأ بما أن التعيين ظل هو المعيار الذي يميز به بين الحقيقة والخطأ.

7- كيفية الحلول:

يختزل نشاط الفكر عادة في إيجاد حل لكل مسألة والعثور على جواب لكل سؤال وذلك بالوصول إلى التمييز الجذري بين الحقيقي والخاطئ،لكن المشاكل والمعضلات التي كانت حاضرة بكثافة في القضايا والأقوال يعتقد الفكر الدغمائي خطأ أنها ستختفي وتضمحل بمجرد أن يجد لها حلولا وأجوبة. هذه الطريقة في المطالبة بوضع الحلول لكل المشاكل عممت صورة الفكر الدغمائية على مجمل الثقافة الإنسانية، ففروض الامتحانات في الدراسة أو في الترقية المهنية مثلا هي تشغيل لهذه الصورة الدغمائية المرتبطة بالتعليم البنكي لأنها تحصر مهمة الفكر في الاهتداء إلى الحقيقة وتجنب الخطأ عن طريق التقيد بجملة من الشروط والمبادئ التي حددتها هيئة عليا تتدعي النزاهة والموضوعية.

8- نتيجة المعرفة:

التفكير تدرب مستمر وتمرين متواصل على استعمال جميع الملكات للوصول إلى المعرفة ولكن هذا الاعتصام بالمنهج المؤدي إلى الحقيقة وتفادي الخطأ هو في حد ذاته حد من عملية التفكير وقضاء على الإشكالي المولد للحيرة والقلق والشك وكل المحفزات الأخرى التي تمثل بواعث التفكير.

إن انقطاع السؤال وتوقف حركة البحث ناتج عن تعود الفكر بصورته الدغمائية واطمئنانه بنتيجة البحث وارتكانه إلى الحل الذي توصل إليه وقضائه على مواطن الإشكال وبؤر اللبس. يقول دولوز حول هذا الأمر:" لا يوجد المشكل خارج حلوله بل عوض أن يتلاشي يبقى ويستمر في الحلول التي يغطيها"[197]

" إن صورة الفكر الدغمائية تظهر في ثلاث أطروحات أساسية:

1- يقال لنا إن المفكر بوصفه مفكرا يريد الحقيقة ويحبها(صدق المفكر)،وان الفكر يمتلك الحقيقة أو يحتويها صراحة(فطرية الفكرة، قبلية المفاهيم)،وان التفكير هو الممارسة الطبيعية لطاقة،وانه يكفي إذا

[197] Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981 pp212

التفكير حقا للتفكير مع الحقيقة (طبيعة الفكر المستقيمة، الفطرة السليمة المشتركة عالميا).

2- يقال لنا أيضا إننا ننحرف عن الحقيقة، لكن بفعل قوى غريبة عن الفكر(الجسم، الأهواء،المصالح المحسوسة). ولأننا لسنا كائنات مفكرة وحسب، نسقط في الخطأ، ننظر إلى الزائف على أنه الحقيقة.الخطأ:هذا هو الأثر الوحيد،في الفكر بوصفه فكرا،للقوى الخارجية التي تعارض الفكر.

3- ويقال لنا أخيرا انه تكفي طريقة من أجل التفكير بشكل جيد، من أجل التفكير حقا. والطريقة هي حيلة،لكن نلتحق بواسطتها بطبيعة الفكر،ننتسب إلى هذه الطبيعة ونتفادى تأثير القوى الخارجية التي تفسدها وتلهينا. نتفادى بالطريقة الخطأ. لا تهم الساعة والمكان،إذا طبقنا الطريقة:إنها تجعلنا ندخل في حقل "ما له قيمة في كل زمان ومكان". والأثر مدعاة للفضول في صورة الفكر هذه،إنما هو الطريقة التي يتصور فيها الحقيقي ككلي مجرد."[198]

خلاصة الأمر أن جيل دولوز في كتابه الاختلاف والمعاودة يحدد ثمانية مسلمات تفترضها الفلسفة وتنطلق منها وكل مسلمة لها بعدان:بعد طبيعي موجود في الأمثلة والعموميات المستخرجة من الرأي المشترك وبعد فلسفي موجود في الماهية والجوهر والوجود مستخرجة من مفاهيم الفلسفة وقضايا العلم ومؤثرات الفن،هذه المسلمات هي:

- مسلمة المبدأ: → الإرادة الطيبة للمفكر
الكوجيتو الطبيعي الكوني → الطبيعة المستقيمة للتفكير

- مسلمة المثال: لرأي المشترك كموحد لمختلف ملكات المعرفة
الحس المشترك → الحس السليم كمقسم ومحدد لمساهمة كل ملكة معرفية

- مسلمة الأنموذج: → تسمح للملكات بالانطباق على المواضيع
دون أن تضيع وحدتها التعرف: → الخطأ ينشأ عندما تتدخل ملكة في مواضيع اهتمام ملكة أخرى

[198] جيل دولوز نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001 ص 132

- مسلمة العنصر: التمثيل هو النظر إلى الاختلاف من خلال الأبعاد الثانوية للواحد والمشابه والمتناسب والمعارض.
- مسلمة السلبي: يصدر الخطأ عن آلية خارجية واصطدام الفكر بمجموعة من العراقيل والصعوبات.
- مسلمة الدالة المنطقية → التعيين يمكن أن يحتل مكان الحقيقة
القضية → المعنى هو نفي القضية وتضعيفها بشكل لامتناهي

- مسلمة الحل: المشاكل: → تعلن في القضايا بشكل مادي
→ تحل في النهاية بشكل صوري

- مسلمة النتيجة: المعرفة: → مسار تدرب
→ تلازم بين المنهج والثقافة

خاتمة:

"ينبغي أن تكون الشروط المتعالية للفكر مقتطعة من التدرب وليس من المعرفة"[199]

من هذا المنطلق يكون التفكير تدربا حرا ومبادرة مفتوحة لا حدود لها وليس لها نهاية،لا تتقيد بقواعد فطرية ولا تخضع لصور قبلية لأن المفكر المتشرد هنا لابد أن يؤثر الإقامة في غمرة الإشكالي على السكن في أرضية الحل المبتذل ولابد أن يفضل شقاوة السؤال على نعمة الجواب لذلك يصرح دولوز:"لا يكفي أن نقيم في المشكل بل لابد أن نتحول نحن في حد ذاتنا إلى أسئلة مفتوحة إلى ما لانهاية"[200]

مشكلة الصورة التقليدية للفكر أنها لم تكشف لنا القوى والقدرات التي تدفع الفكر إلى أن يفكر في هذه الحقيقة دون أخرى وأنها لا تنسب الفكر إلى القوى الفعلية التي تصنعه بل تكتفي برسم صورة زهدية للفيلسوف كشخص بالغ التهذيب وشديد الورع يقع في الخلط بين مقتضيات السياسة وواجبات الأخلاق وبين عبادات الدين ومقاصد الثقافة ولهذا السبب يقترح دولوز صورة جديدة

[199] Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981 pp216
[200] Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981 pp201

للفكر تبين أن"ليس هناك حقيقة لا تكون قبل كونها حقيقة، إتمام معنى أو تحقيق قيمة."لأننا كما يقول دولوز:"لدينا دائما الحقائق التي نستحقها تبعا لمعنى ما نتصوره ولقيمة ما نعتقده".[201] ويبرهن على وجاهة رأيه بقوله:"إن الفكر لا يفكر أبدا بواسطة ذاته،مثلما لا يجد الحقيقة بذاته"،لأنه"حين نتكلم عن الحقيقة بحصر المعنى،عن الحقيقي كما يكون في ذاته،أو لأجل ذاته أو حتى لأجلنا نحن،علينا أن نسأل أي قوى تختبئ في فكر هذه الحقيقة وبالتالي ماهو معناها وماهي قيمتها."[202] إن البديل حسب دولوز هو أن يقر الحقيقي كما يكون في ذاته أو لأجل ذاته أو لأجلنا وصورة الفكر الجديدة تعني أن "عنصر الفكر ليس الحقيقي بل هو المعنى والقيمة. ومقولات الفكر ليست هي الحقيقي والزائف بل النبيل والخسيس،العالي والسافل،وفقا لطبيعة القوى التي تستولي على الفكر بحد ذاته."[203]

إن المهمة النقدية للفكر هي التعرف على الذات في الحقيقة وهي تقتضي ضرورة امتحان الحقيقي بإخضاعه للسافل وإخضاع الزائف لامتحان السامي وذلك بتوجيه الفلسفة نحو فضح سفالة الفكر بكل أشكاله من حماقة ومخاتلة وأوهام لأنها لا تعدو أن تكون سوى تعبيرا عن غزو اللامعنى للفكر،إن الفلسفة الناقدة في قاموس دولوز هي التي لا تتخلى عن دورها وهي المثيبة إلى الرشد وان الفيلسوف كالنجم المذنب الذي يجعل من التعددية والاختلاف فنا في التفكير يحاكي صورة رجل حر فهو ليس الحكيم الذي يضطر لوضع قناع الحكمة كي يبقى حيا بل صديق الحكمة الملتبس أو المناهض للحكمة الذي يخضع الحقيقي لأقسى امتحان المعنى والقيمة.

إن الفيلسوف ناقد بامتياز حالم معاكس لزمنه دائما وخالق لمفاهيم ناقدة للعالم الحالي ربما تكون حقائق الزمن القادم والفلسفة هي عقلانية نقدية و"إذا لم تتم

---

[201] جيل دولوز نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001 ص 133

[202] جيل دولوز نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001 ص 133

[203] جيل دولوز نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج (بتصرف) طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001 ص 134

استعادة عمل الفلسفة النقدي بصورة فاعلة في كل عصر تموت الفلسفة وتموت معها صورة الفيلسوف وصورة الانسان الحر"[204]

يلزم عن ذلك أن دولوز يشرع لفيلسوف الاختلاف بامتياز وفلسفته هي فلسفة معاودة الاختلاف وذلك عن طريق التوجه نحو فكر خال من كل رقابة أخلاقية متزحزحا عن عرشه محطما للمسببات المؤدية إلى الأخطاء مدشنا فعلا بدئيا بطريقة مغايرة تماما للماضي مقبلا على صنع المستقبل ومستشرفا الآتي وباحثا عن سبل لتوليد الفوارق والمتنوعات والاختلافات والمعان والدلالات.إننا لم نفكر بعد وان الفكر لا يتوصل إلى التفكير إلا تحت تأثير قوى تمارس عليه العنف لتجعل منه شيئا فاعلا أو حدثا خارقا في الفكر بالذات لأجل الفكر بالذات. في هذا السياق يصرح دولوز:"نحن لن نفكر طالما لن نجبر على المضي إلى حيث تكون هناك حقائق تدعو للتفكير إلى حيث تمارس القوى التي تجعل من الفكر شيئا ما فاعلا واثباتيا." ويضيف في نفس الأمر:"يبقى علينا نحن أن نذهب إلى الأماكن القصوى،في الساعات القصوى،حيث تعيش الحقائق الأرفع والأعمق،وحيث تنهض."[205] لكن إلى أي حد تستتبع صورة الفكر الجديدة موازين قوى معقدة للغاية؟ هل يعني تحطيم صورة الفكر الدغمائية القيام بعملية قلب على غرار قلب الأفلاطونية من طرف نيتشه؟ هل يمكن رسم صورة اختلافية غير ميتافيزيقية للفكر المفهومي؟

جواب دولوز هو كالتالي:"الفكر الذي ينبجس من الفكر،حركة التفكر المتجذرة في عبقريتها ليست معطاة عن طريق الفطري ولا مفترضة عبر التذكر بل هي الفكر دون صورة،لكن ما المقصود بمثل هذا الفكر وماهو مساره في العالم؟"[206]

المراجع:

[204] جيل دولوز نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001 ص 137

[205] جيل دولوز نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001 ص 141

[206] Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981 pp217

جيل دولوز/ فليكس غتاري، ماهي الفلسفة ،ترجمة مركز الإنماء القومي، طبعة 1997

جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، طبعة مجد الطبعة الثانية بيروت 2001

Gilles Deleuze Différence et répétition PUF 4° édition Paris 1981

« pour les philosophes qui envient les scientifiques, seuls devraient être abordés en philosophie les problèmes qui se prêtent à une formulation neutre, susceptible de satisfaire tous ceux qui plaident en faveur de solutions rivales.[207] »

يرفض رورتي في كتابه الشهير: الفلسفة ومرآة الطبيعة 1979 كل المشروع الإبستيمولوجي ويقترح وجهة نظر حول الفلسفة تبدو في الآن نفسه مختلفة جذريا عن الوجهات الأخرى وأكثر وقاحة وتشاؤم الأمر الذي يجعلها تعصف ببحوث فتغنشتاين وريل وأوستن والتي تبدو أكثر حماسة وتفاؤلا . ونظرة رورتي هذه ترجع بالأساس إلى تأثره بكواين واقتحامه للمجالات التي اهتم بها هذا الأخير. إن النقد الذي وجهه رورتي لكل الفلسفة منذ الإغريق ليس له قيمة داخلية فحسب بل يكشف أيضا عن أسئلة عميقة حول المشروع الذي يمثله العلم المعرفي cognitive الإدراكي.

ان الفلاسفة بالنسبة إليه تصوروا علمهم على أنه مواجهة مع مسائل وصعوبات أبدية تطرح دائما ويعاد التفكير فيها من جديد،ومن بين هذه المعضلات نجد: كيف يتوصل شخص ما إلى معرفة شيء معين؟ وما هي حدود هذه المعرفة؟ عندما نتعمق في هذه المسائل الأساسية فإننا نكتشف أمر ما بالنسبة إلى الفكر ويعتبر رورتي هذه العادة في التحليل وهذا الإقرار ببعض الصور التي تسمح بالتفكير في الفكر على أنها محاولة فاشلة ولهذا السبب فإنه يذهب بعيدا ويغير من المسلك. إن هذا المجموع من الاعتقادات هو النقطة الحاسمة لتاريخ طويل من الفكر الموجّه بطريقة حقوقية صارمة نحو نشاطات معينة لذلك ينبغي أن يقع امتحان هذه النشاطات بشكل صحيح ولا يكون التخلص من هذه الأوهام ممكنا إلا بالكشف عن تاريخ تكوينها.

[207] Richard Rorty Conséquences du pragmatisme, Trad par J-Pierre Coimetti, Ed du Seuil 1993 pp115

على هذا النحو يبدو القسم الأهم من عمل رورتي متمحورا حول إعادة البناء أو تفكيك الفكر الفلسفي الغربي وذلك من أجل إظهار مختلف المشاكل المضللة التي اتبعها. يمكن تلخيص المشكل الجوهري المثار من طرف رورتي كما يلي: إن الاعتقادات عند الإغريق وقع تحديدها وجها لوجه مع موضوع الاعتقاد،فعبد مينون عند أفلاطون يكتشف حقائق الهندسة من خلال دراسته للمثلث. أما المعرفة فهي الحصول على تمثلات مطابقة للصور المثالية التي لا يستطيع الفكر البشري ملاحظتها مباشرة.

في المرحلة اللاحقة مع ديكارت ارتبطت المعرفة بملكة الإدراك بما هي مرآة الطبيعة والتي تضم مجموعة من التمثلات المطابقة. هذه التمثلات موجودة في الفكر من خلال عين داخلية تحرسها على أمل أن تعثر على علامة تبين لها وفاءه. هذه الصورة حافظ عليها التجريبيون رغم تباينهم مع ديكارت فهم نظروا إلى الفكر على أنه حيز مستقل قادر على امتحان الأفكار . لوك مثلا وقع في خلط خطير عندما لم يتمكن من التمييز بين سؤالين كلاسيكيين : الأول بسيكولوجي : كيف تأتي المعلومة إلى الوعي؟ والثاني فلسفي: لماذا نعتقد أننا نعتقد؟

لقد فهم كانط على خلاف سابقيه استحالة الوصول مباشرة إلى الأشياء ورأى أنه يمكننا أن نعرف قضايا معينة حول الأشياء وليس الأشياء في حد ذاتها.لكن كانط وهو يحاول جاهدا العثور على تمثلات أكثر مطابقة يطرح مجموعة نموذجية من التمثلات لا يمكننا أن نشك فيها وقد انتهى إلى اعتبارها أساس كل معرفة موضوعية.وقد أعطى كانط حسب رورتي في النهاية للفلاسفة المنزلة المفضلة التي تخول لهم الحق في بلورة تصورات حول العالم ومراقبة كل ما يجري فيه من أحداث وتغيرات وكذلك كل ما يكتب من أفكار ومباحث وقد حاول الفلاسفة منذ كانط أن يحافظوا بكل الوسائل الممكنة على هذه المنزلة المتميزة.

غير أن هذه الصورة قد تعرضت فيما بعد إلى التهشيم وأصبح الفلاسفة محل تهكم متواصل من طرف المفكرين الذين أجمعوا على نقد الابستيمولوجيا التقليدية،فقد شكك المنطقي فتغنشتاين مثلا في مشروعية المشاكل الفلسفية الكلاسيكية وأرجع معظمها إلى مشاكل لغوية أسيء التعبير عنها ورأى أن:"ما لا يمكننا قوله ينبغي إسكاته".كما أكد ديوي على الاستعمال النفعي للمعارف

عوض توهم الوصول إلى المعرفة المطلقة.في حين حطم هيدجر مختلف الصور والمجازات التي شكلها الفلاسفة منذ الإغريق والتي تحولت إلى طبقات من التراث حجبت عن الفكر ماهو أصيل ووافر المعنى.

أما مشروع رسل ووايتهايد وحلقة فيانا الرامي إلى إدراك معرفة صحيحة من خلال بناء منطقي يقع بلورته بالاعتماد على معطيات حسية فقد انتهى بدوره إلى إخفاق ذريع وذلك نتيجة سذاجة الأسس الابستيمولوجية التي يستند إليها.من هذا المنطلق يستخلص رورتي النتيجة التالية: ليس ثمة وسيلة للتثبت من صلاحية اعتقاداتنا سوى امتحان العلاقة القائمة بين الأفكار والأشياء التي تمثلها.وهذا التثبت من صلاحية الاعتقادات ليس عملا فرديا بل صيرورة اجتماعية وهو مجهود تتعاون عليه عدة عقول من جميع الاختصاصات تؤسس محادثة شاملة تحاول فيه أن تقنع الآخرين فيما تعتقده.

هكذا يرى رورتي أننا نفهم طبيعة معرفتنا إذا فهمنا أن المعرفة تساوي التثبت من الاعتقاد وليس مدى مطابقة التمثل للواقع بشكل تام ودقيق.وفي هذا السياق يصرح في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة:"إذا وقع التأكد من صحة الإثباتات عن طريق المجتمع وليس من خلال خاصية التمثل الداخلي الذي تعبر عنه فإن هذا التأكد لا يصلح لكي نعزل بعض التمثلات المفضلة ".

إن مأزق الفكر يتمثل في كونه لم يوضح بشكل كاف الافتراضات المسبقة التي تقف وراء أشكال البرهنة التي يستعملها في الرد على براهين الآخرين. فالابستيمولوجيا عند كواين يمكن أن تستمر في أداء مهامها شرط أن تقتصر على الجانب السيكولوجي حيث يضع الدارس الموضوع الذي يعرفه موضع بحث،لكن عند رورتي لا يستطيع علم النفس أن ينجح في الموضع الذي فشلت فيه الابستيمولوجيا. ولهذا السبب يحاول رورتي إنقاذه من الاتهامات المثالية المتأتية من ادعاءات البعض إمكانية تقديم أجوبة نهائية لأسئلة فلسفية أظهر التاريخ للعيان عقمها وإفلاسها.

لا يتحفظ رورتي من نقد الأفكار في ذاتها بل ينعتها بأنها أفكار الأفكار les idées des idées

ويرى أنها من بناء عقول العلماء ولا ترتبط بأي اعتبارات سوى بالخلايا العصبية للمخ neurones .وعيب فكرة الفكرة هو ادعاءها الكاذب بوجود سلطة ابستيمولوجية أي الزعم بأن عيون الفكر تحوز على معرفة مباشرة بكيانات محددة مثل الدلالات وكل ما تمنحه المعاني.

يعترض رورتي على انتقادات فتقنشتاين وتلميذه نورمان مالكوم ويعتبرها قاسية جدا تجاه علم النفس ولكنه لا يتبنى رأي بتير دودال الذي يزعم أن علماء النفس هم الأكثر قدرة على تحديد نوعية الأسئلة التي يجب دراستها بطرق ملائمة وبالاعتماد على مفاهيم ذات فائدة. إن علماء النفس حسب رورتي تنحصر مهمتهم في معالجة هذه الأسئلة: كيف يكون التجريد والتعرف والاستمرار من الأمور الممكنة؟ أين تبدأ معالجة المعلومة في الجهاز العصبي؟

يتخيل رورتي كائنات جديدة تظهر في مجتمع ما ولا تتحدث عن أفكار ولا عن أحاسيس ولا عن اعتقادات بل توجد عندها اثارات stimulations فقط ناتجة عن نشاط مجموعة من الألياف العصبية. هذه الكائنات لا تستطيع أن تفهم لماذا نحن سكان الأرض الآدميين نحافظ على ذهنيتنا الخاصة أما هم فيسمحون للتجربة العلمية أن تتصرف ببعض الأقسام من المخ البشري.

من هنا يحاول رورتي أن يعمق هذه الأطروحة المادية بأن يدمج علم الأعصاب neurologie في التجربة السيكولوجية،إذ يقول في هذا الشأن في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة":"إن علماء النفس ينبغي أن يصيروا أكثر أو أقل من ميكانيكيين،لابد أن يولوا وجوههم شطر الفيزيولوجي العصبي من خلال الذهني".

يناقش رورتي الانعكاسات الخطيرة التي يحدثها هؤلاء في الفلسفة مبينا أن اختفاء علم النفس من حيث هو علم مميز عن علم الأعصاب وعن تطورات علمية مشابهة يمكن في النهاية أن يحررنا من صورة مرآة الطبيعة مع نجاعة في التفسير أكثر بكثير من تلك التي توفرها نظريات الهوية. ولذلك يمسك رورتي نفسه عن اقتراح أي أحكام قيمة وعن تقديم أي حجج متينة ضد علم النفس ولكنه يرى إمكانية قدوم يوم يختفي فيه هذا العلم أو يصبح فيه الإنسان غير محتاج إليه.

على هذا النحو يبدو علم الفيزيولوجيا العصبية neurophysiologie الأكثر صرامة ودقة مما يؤهله لأخذ مكان علم النفس إلى جانب تعاونه مع علم الإدراك أو التعرف cognition الذي يتكون من مناهج واختصاصات متعددة interdisciplinaire ان الصيرورة الخاصة بالفكر الغربي هي مسألة تاريخ وليست مسألة ضرورة.فتاريخ هذا العلم أو ذاك يخضع إلى الكثير من التغيرات والقطائع والانكسارات فمثلا الفكر الغربي لم يتشكل أبدا لو لم يؤسس الإغريق المعرفة على الرؤية ولو لم يبدع ديكارت الذهن بتنزيل الأحاسيس والاعتقادات في نفس العضو الواحد للإدراك والتصور ولو لم يكون كانط محكمة للعقل ولم يمرر تأليفه الفلسفي الخاص أمام القاضي.يصل رورتي إلى النتيجة النهائية التالية:إن الابستيمولوجيا خدمت أهدافها بشكل خاسر وينبغي أن يتم إبعادها من دائرة العلوم كما ينبغي على الفلسفة في مجموعها أن تختزل جذريا كل ادعاءاتها وتحصرها في موقف محدد.

ولذلك يلغي الضرورة التي تجعل من مجموع المعرفة نسقا مكتملا ويكتفي بالقرار والانفعال والإيضاح والتأويل ويتوجه نحو فلسفة أكثر إنسانية تحفر في أفكار الفلاسفة حتى تفهمهم أكثر ويتمنى أن لا يقع مجددا في الاعتقاد مثلما وقع كانط أو أفلاطون ويدعو أن يتحول الفيلسوف إلى واحد من الذين لهم معرفة مختصة أو من له دراية جدية بما يحدث في العالم،كما يرى ضرورة وجود صناعة فلسفية تتبع منهجية تعددية تشكل وجهة نظر فلسفية حول مجموع المسائل التي تطرح اليوم. ولكي يكون ذلك ممكنا لابد من إيقاف الخصومات الفلسفية التي تشق الصفوف وتجعل التجريبيين في ضفة مقابلة للعقلانيين ويبين أن التجريبيين هم عقلانيين بمعنى ما وأن العقلانيين هم محتاجون إلى حد معين من التجربة.

ويؤكد أن العديد من المدارس الفلسفية التقليدية تقف على أرضية دغمائية وتستند إلى مقدمات خاطئة ولا تحمل أي شيء إلى الإنسانية والى العلوم بينما العلوم تحقق هذه الإفادة ، فالفيزياء تفسر العلاقات بين ظواهر الكون والفيزيولوجيا العصبية تصف المسارات التي من خلالها نعيش أفكارنا وأحاسيسنا أما علم الاجتماع وعلم النفس فإنهما يأخذان بعين الاعتبار التحولات التي تطرأ على اعتقاداتنا الدارجة.

في حين يحاول العلم الإدراكي أن يتفادى طرح الأسئلة العقيمة ويبحث في امتحانات وتجارب وتحقيقات للعالم الذي نحيا فيه متبنيا الموقف الريبي النسبي ومنتميا لتقليد الفلسفة البراغماتية الجديدة لأن الأجوبة التي يمكن أن يقدمها عن هذه البحوث هي أجوبة تقريبية ومؤقتة وتقبل التجويد والتعديل. لكن بقي سؤال كان على رورتي أن يجيب عنه وهو: هل من ضرورة اليوم لاستئناف القول الإبستيمولوجي؟ وكيف كانت العلوم الإدراكية منظورية تاريخية؟

المرجع:

Richard Rorty Conséquences du pragmatisme, Trad par J-Pierre Coimetti, Ed du Seuil 1993 .

حضور ميتافيزيقا اسبينوزا

في فيزياء أينشتاين :

استهلال :

يعتبر سنة 1905 سنة ثورية في تاريخ العالم فالأحداث فيه تتسارع دون هوادة وحركة المجتمعات والأفكار تتقدم بعجلة الى الأمام وفي هذه السنة الحاسمة قام آينشتاين بخطوات من شأنها أن تقلب وجهة نظرنا الكونية رأسا على عقب،ففيها قد وضع نظريته النسبية الخاصة ونظرية الكم ونظرية الحركة البراونية والتي جعلت الأرض تميد تحت أقدام العلماء الكلاسيكيين وأدت كذلك الى زعزعة الأسس الصلبة للعلم الحديث.لقد لبث العالم مدهوشا مستغربا أمام العدد الضخم من الأفكار الجديدة التي طلع بها هذا الفيزيائي الألماني(1879-1955) والذي لم يفكر الا في الثغرات والفجوات التي يستشعرها في نظرياته. لقد كانت أفكاره تتدفق كالسيل الذي لا ينضب معينه وكان هو نسيج بأسره فكان جم الأدب عظيم التواضع رجلا ذكيا مستقلا وحر التفكير متمردا على نظام التعليم يعشق الانسجام في العالم من خلال الموسيقى والفيزياء النظرية محبا للتأمل والعزلة يحل المشاكل بأبسط الطرق ويحرص على أن يسوق أفكاره بأكثر وضوح وأن يكون مفهوما من قبل الجميع. لكن ولئن كان من السهل نسبيا التطرق الى الجهود العلمية لأينشتاين خصوصا بعد أن وجدت نظرياته الرياضية والفيزيائية طريقها الى العرض والتوضيح فإن الاهتمام بآينشتاين الفيلسوف هو أمر في غاية الصعوبة والتعقد خصوصا وأن فلسفته –

إن كانت له فلسفة – ليست بتلك البساطة بل يكتنفها الغموض ومليئة بالتناقض والتردد.

لما كان أينشتاين يهتم بالقوانين العامة للفيزياء فسرعان ما وجد نفسه أمام مشاكل تتناولها في العادة كتب الفلاسفة،فخلافا لغيره من أصحاب الاختصاص كان لا يتورع عن مراجعة الكتب التي لا تدخل في دائرة اختصاصه وكان يقبل على كتب الفلاسفة بنهم كبير يحدوه في ذلك عاملان متعارضان:

1 - ابتغاء التسلية والتندر لأنهم في نظره سطحيون يتوخون الغموض في كل شيء ويتكلمون في كل شيء على الرغم من التفاوت الموجود بينهم،هؤلاء الفلاسفة هم شوبنهاور ونيتشه. في هذا الصدد يقول مستهزئا:"لقد كان الاعتقاد السائد أيام كانت الفلسفة تخطو خطواتها الأولى أننا نستطيع أن نحصل على ما يمكن معرفته بمجرد التفكير.ولقد كان هذا خداعا مكشوفا يسهل فهمه على كل من يحاول أن يتخفف ذهنيا ولو برهة وجيزة من قيود كل ما تعلمه سواء من الفلسفة التي جاءت بعد ذلك أو من العلم الطبيعي."[208]

2- الاستفادة من كتبهم والاقتباس من آرائهم وتعلم بعض الأشياء التي تساعده على تفهم طبيعة المبادئ العامة للعلم ولاسيما علاقتها المنطقية بالنواميس التي تعبر عن الملاحظات المباشرة،هؤلاء الفلاسفة هم هيوم وماخ وبوانكاريه ورسل وكانط والى حد ما اسبينوزا.

بيد أن اللقاء بينه وبين اسبينوزا لم يكن ليحدث على مسرح التاريخ لولا اعتراف آينشتاين بنفسه بهذا التأثر في رسائله وكتبه وخاصة كتابه: هكذا أرى العالم ورسالته الى صديقه موريس سولوفين.

والآن لنتساءل:هل تأثر آينشتاين فعلا باسبينوزا؟ بعبارة أخرى: هل هناك حضور واضح المعالم لإسبينوزا في النص العلمي و الفلسفي لآينشتاين؟هل القرابة بينهما هي مجرد الانتماء الى التراث اليهودي؟ ان كان اللقاء بينهما قد تم فعلا فماهي العناصر الفلسفية التي أخذها آينشتاين عن اسبينوزا؟

كيف تؤثر ميتافيزيقا حديثة تؤمن بالبداهة العقلية والضرورة الكونية في فيزياء معاصرة تؤمن بالفرضيات وحساب الاحتمال الرياضي والنسبية المحددة

---

[208] ألبرت أينشتاين أفكار وآراء ترجمة رمسيس شحاتة الهيئة المصرية العامة للكتاب1986 ص227

والمعممة ؟هل الإعجاب بالرياضيات واستخدامها هو القاسم المشترك بين الرجلين ؟

ألم يتفقا في نقدهما التاريخي والعلمي لظاهرة التدين اليهودي وما رافقه من تحريف وتزييف للكتاب المقدس ؟ما معنى أن يتأثر عالم ريبي مثل آينشتاين معجب أيما إعجاب بفلسفة هيوم التشكيكية وبنقدية كانط بكتاب الأخلاق لفيلسوف يثق ثقة عمياء بالعقلانية الجذرية مثل اسبينوزا؟

كل هذه التساؤلات هي بمثابة مفارقات وتناقضات دأب آينشتاين على الوقوع فيها وعمل بجد على تفكيكها وتوضيحها دون كلل أو ملل ونحن في هذا البحث لا يسعنا الا متابعة حركة فكره ورصد طيات نصوصه وتنقيب ما وراء خطبه ورسائله لعلنا نظفر بما يفي بمقصودنا ويفتح أمامنا ما قد انغلق.

غير أن الاعتقاد بحضور الميتافيزيقا الحديثة في الفيزياء المعاصرة وتأثر آينشتاين باسبينوزا يفترض مجموعة من المسلمات الضمنية والتي يمكن أن نذكر منها ما يلي :

- الإقرار بوجود عناصر ميتافيزيقية في الفكر الحديث.

- اعتبار فلسفة اسبينوزا فلسفة ميتافيزيقية.

- حاجة العلم عامة الى مجموعة من المبادئ الميتافيزيقية.

- اقتران الثورة الكبيرة التي قام بها آينشتاين في الفيزياء بالعودة الى الكشوفات الفلسفية الصامتة التي ورثها عن اسبينوزا.

- وقوع الميتافيزيقا عند اسبينوزا في العديد من الصعوبات النظرية والمفارقات العملية لم يقدر كبار الفلاسفة الذين جاؤوا بعده على حلها.

- النظر الى الفلسفة العفوية عند آينشتاين على أنها توضيح منطقي للغة العلمية التي تكلم بها اسبينوزا في فلسفته الميتافيزيقية.

- لا وجود لتعارض بين الفيزياء والميتافيزياء وتجاوز آينشتاين دعوى نيوتن الشهيرة:" أيتها الفيزياء احذري من الميتافيزياء..."

ألا تقتضي هذه الفرضيات الضمنية إثباتا بالحجة والبرهان من خلال الاحتكام الى العقل والعودة الى علم الحياة والتجربة ؟هل استعاد آينشتاين القاعدة المنهجية الديكارتية التي ترى أن"أساس الفيزياء هو الميتافيزيقا"؟

ماهو متعارف عليه أن آينشتاين يثني على الفلسفة و يمدح الأفكار الفلسفية فقد :

- أخذ عن هيوم ورسل فكرة النسبية لإعجابه بمذهبهما الريبي.

- كما نظر باندهاش الى اعتبار كانط مقولتي الزمان والمكان من مقولات الذات وخروجه عن النص النظري لصاحب كتاب المبادئ لنيوتن.

- زيادة على انتباهه الى أهمية الرفض الديكارتي لفكرة الخلاء أو الفراغ في الكون وتفسيره الحركة من خلال التصادم بين الأجسام.

أضف الى ذلك أنه القائل عند تعيينه سنة1950 تحت عنوان"الفيزياء والفلسفة والتقدم العلمي":" اذا اعتبرنا الفلسفة بحثا عن المعرفة العامة والأكثر شمولية فإنه ينبغي اذن أن ننظر إليها بشكل بديهي على أنها أم لكل تساؤل علمي..."[209]

" هذا التصور للعالم اذا نظرنا اليه من زاوية فلسفية هو بالتحديد مرتبط بالواقعية العفوية أي بالتصور الذي يرى المواضيع في الفضاء ممثلة مباشرة من خلال الادركات الحسية..."[210]

من هنا يتبن لنا أن الأسئلة الرئيسية في الفيزياء هي من طبيعة فلسفية وأن الفيزيائي يكون بطبعه فيلسوفا .

يصرح آينشتاين في كتابه تطور الفيزياء تحت عنوان الخلفية الفلسفية:" تفرض نتائج البحث العلمي في أحيان كثيرة تبدلا في النظرة الفلسفية الى مسائل تمتد الى ما وراء ميدان العلم المقيد. ماهو هدف العلم؟ ماهو المطلوب من نظرية نحاول أن تصف الطبيعة ؟

---

[209] آينشتاين 1979 د ذكره ميشال باتي في كتابه آينشتاين فيلسوفا ص377طبعة بيف باريس 1993

[210] نفس المرجع ص 379

إن هذه الأسئلة ترتبط ارتباطا وثيقا بالفيزياء مع أنها تتخطى حدوده لأن العلم يشكل مادة نشوئها. وينبغي أن تبنى التعميمات الفلسفية على النتائج العلمية. ولكنها بعد أن تصاغ وتقبل على نطاق واسع تؤثر في أحيان كثيرة على التطور اللاحق للفكر العلمي وتبين النهج الذي يجب إتباعه من عدة طرق ممكنة. إن الثورة الناجحة على وجهة نظر قائمة ومقبولة تؤدي الى تطورات غير مرتقبة ومختلفة تماما عما سبقها وتتحول الى مصدر الى نظريات فلسفية جديدة"[211] هذه الملاحظات تقر بأن العلم يبدأ عندما تتأزم الفلسفة وتشرع في التوقف وأن الفلسفة تبدأ عندما يشرع العلم في التنظم والتوقف.

اذا ذلك كذلك وكان اللقاء بين الفيزياء والفلسفة من تحصيل حاصل أو من مستلزمات التقدم العلمي ذاته فكيف تم اللقاء بين فيزياء آينشتاين وفلسفة اسبينوزا وضمن أي سياق نظري؟

إن الأساس المشترك بين الرجلين هو استخدام المنهج الرياضي والإيمان بالضرورة المطلقة في الكون.

ا - ميتافيزيقا اسبينوزا :

من المعلوم أن اسبينوزا اتبع في كتبه: الأخلاق ومبادئ فلسفة ديكارت والرسالة الموجزة منهج الرياضيين في الهندسة لما تضمنته من تعريفات وأوليات ومسلمات وقضايا وحدود وبراهين وحواشي تماما مثلما تتضمنه كتب علماء الهندسة، وقد اقتدى اسبينوزا في ذلك بإقليدس وابن ميمون وسكوت وبروكلس، لقد تضمن كتاب الأخلاق العنوان الفرعي التالي: "الأخلاق مبرهنا عليها على المنهج الهندسي في خمسة أجزاء تبحث:

1- في الله

2- في طبيعة النفس و أصلها.

3- في أصل الانفعالات و طبيعتها.

4- في عبودية الانسان أو في قوى الانفعالات.

---

[211] انشتاين و أنفلد تطور الفيزياء ترجمة على المنذر أكاديميا بيروت 1993ص 46

5- في قوة العقل أو في حرية الانسان".[212]

يقول اسبينوزا في التذييل الخاص بالكتاب الأول:" ولا شك أن هذا السبب وحده كان كافيا كي يبقى الجنس البشري في جهل دائم للحقيقة لولا الرياضيات التي تعنى لا بالغايات و إنما بماهيات الأشكال وخاصياتها والتي أشعت أمام الآدميين معيارا آخر للحقيقة..."[213]

اللافت للنظر أن التصور الميتافيزيقي عند اسبينوزا يقوم على :

- استبعاد الغائية في التفسير العلمي.

- وجود توازي عقلي- فيزيائي في كل الكون.

- وجود جوهر واحد هو الطبيعة- الله وهي طبيعة طابعة أي مجموع الصفات اللامتناهية ومن بينها الفكر والامتداد والطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال تبدأ من تلك التي تنبسط مباشرة من الصفات مثل الذهن اللامتناهي والحركة والسكون الى أكثر الأشياء تحديدا.

- الضرورة مطلقة في الكون وكل شيء خاضع لقانون دقيق ولا شيء يحدث صدفة أو اتفاقا بل إن قوانين الطبيعة هي القوانين الإلهية وتستمد منها أيضا القوانين الأخلاقية.

يقول في القضية38:" إن ما يكون مشتركا بين جميع الأشياء ويوجد في الجزء والكل على حد السواء لا يمكن تصوره الا على نحو تام ".[214] وفي موضع آخر يدعم هذه الفكرة في القضية 29 بقوله:" لا شيء في الطبيعة حادث بل كل ما فيها محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد و ينتج معلولا ما بنحو ما[215]".

- نجد في القضية 28" لا يمكن لأي شيء جزئي أعني لأي شيء متناه و محدد الوجود أن يوجد ولا أن يتحدد إنتاجه لمعلول ما إن لم يتحدد وجوده

---

[212] اسبينوزا علم الأخلاق ترجمة جلال الدين سعيد دار الجنوب للنشر تونس ص 27
[213] نفس المرجع الكتاب الأول ص78
[214] نفس المرجع الكتاب الثاني ص 134
[215] نفس المرجع الكتاب الأول ص 66

وإنتاجه لهذا المعلول بعلة أخرى هي ذاتها متناهية و محددة الوجود... وهكذا دواليك بلا نهاية".[216]

إن الانسان عند اسبينوزا نمط محدود وهو نتاج للجوهر الواحد لأنه لا يوجد الا جوهر ما عدى الله الذي يمثل في الوقت ذاته سبب وجوده و سبب ماهية الأشياء" الله واحد بمعنى... أنه لا وجود في الطبيعة الا لجوهر واحد..."لأن" النفس والجسد شيء تارة نتصوره من جهة الفكر و طورا من جهة الامتداد..."

الكوناتوس هو المبدأ الذي يحدد ماهية الكائنات والأشياء ويعرف بأنه القوة والميل الذي يوجد في الأشياء و يجعلها تحافظ على حالتها. فالعقل كالجسد يخضع للكوناتوس ولا وجود لعقل متعال عن الانفعالات،فأفعال النفس مرتبطة بأفعال الجسد كما أن انفعال الواحد مرتبط بانفعال الآخر وهذه الفكرة هي ما يعبر عنه اسبينوزا بالتوازي بين عناصر الكون أي بين الامتداد والفكر وهو توازي على مستوى الفعل والانفعال.

II- فيزياء آينشتاين :

"أما رجل العلم فتتملكه روح السببية الكونية.فالمستقبل بالنسبة للعالم في جميع دقائق حياته محدد وحتمي مثل الماضي تماما."[217]

ينظر اينشتاين الى الرياضيات على أنها مبدعة/خالقة للنظريات الفيزيائية وأداة لامشاحة عنها لرؤية العالم واكتشاف بنيته وسبر قوانينه، واذا كانت مقاصده في مشروعه الفلسفي هو" رسم الخطوط العريضة لمحاولات الفكر البشري الرامية الى ايجاد ترابط بين عالم الأفكار وعالم الظواهر" ببذل" الجهود لإظهار القوى الفعالة التي تدفع بالعلم الى استنباط الأفكار التي تناسب واقع العالم الذي نعيش فيه"[218]فان ذلك لن يتم الا بالمنهج الرياضي لأنه الأنجع عند متابعة البحث عن حلول للأسرار التي يحتويها كتاب الطبيعة و أثناء صعود النظرة الميكانيكية أو هبوطها وصعود النظرة النسبية. إن الرياضيات تعلمنا مبادئ لغة الطبيعة وتجعلنا قادرين على اكتشاف العديد من الخيوط المؤدية الى حل الألغاز وفهم أسرار الكون،في هذا السياق يصرح آينشتاين:

---

[216] نفس المرجع الكتاب الأول ص 64

[217] ألبرت أينشتاين أفكار وآراء ترجمة رمسيس شحاتة الهيئة المصرية العامة للكتاب1986 ص245

[218] اينشتاين و أنفلد تطور الفيزياء ترجمة على المنذر أكاديميا ص7 بيروت 1993

" إن البناء الرياضي المحض يمكننا من اكتشاف المفاهيم والقوانين التي تصل بينها والتي تعطينا مفتاح الظواهر الطبيعة.ويمكن للتجربة بطبيعة الحال أن تقودنا في اختيارنا المفاهيم الرياضية التي ينبغي أن نستعملها".

وعن العلاقة بين الرياضيات والتجربة بين آينشتاين المفاهيم الفيزيائية إبداعات رياضية حرة وأن الفكر الرياضي قادر لوحده على فهم الواقع بقوله:" ولئن ظلت التجربة بالتأكيد مقياس المنفعة الوحيد لبناء رياضي ما في خصوص الفيزياء فإن المبدأ الخلاق بحق هو الرياضيات..."، هكذا تمنح الرياضيات الفيزياء العديد من المزايا:

- تمكنها من الاقتصاد في التفكير والنجاعة في التفسير

- تمنح النسق الفيزيائي بنيته و تذهب به في الاختزال المنطقي شوطا كبيرا.

- تجعل الفيزياء النظرية تحصل على قاعدتها الأكسيومية مما يمكنها من اكتشاف ثغراتها وتناقضاتها والعمل على تلافيها.

- الفيزيائي من خلال الرياضيات يستطيع الحصول على صورة ما عن الآلية التي تتحكم في سير قوانين الكون وتجعله يتحرك بانتظام وهي هنا تشبه المفتاح القادر على فهم آلية ساعة مغلقة.

وقد عمل اينشتاين على حل العديد من المعضلات في الفيزياء الكلاسيكية والنظرة الميكانيكية للكون مثل لغز الحركة باستنطاق مفاهيم القوة والكتلة والسرعة والاتجاه والنظر في تجارب الجاذب والتنافر والنواقل والعوازل مستلهما في ذلك أفكار اسبينوزا حول الكوناتوس والامبتوس، كما انه انتقل الى النظرة الديناميكية للكون وبحث في لغز الضوء ولغز اللون ولغز الأثير وكيفية انتقال المادة الى طاقة وطرح سؤال الجوهر السبينوزي على مفاهيم الفيزياء الجديدة التي تعنى بالجزيئات الدقيقة، فبحث عن جوهر الضوء وعن جوهر الطاقة ومفهوم الحرارة النوعية،فكان يتساءل هل الحرارة جوهر؟ فوجد أنها بعد من أبعاد الطاقة وليست مادة بالمعنى الذي تحمله الكتلة.

إذ يقول في هذا الإطار:" فالحرارة حسب تصورنا هي جوهر كما هي الكتلة في الميكانيكا ويمكن أن تتغير كميتها أو لا تتغير..." وبالتالي فإن الحرارة

تحفظ في الجسم المعزول و تظل ثابتة ويمكن نقلها من جسم الى آخر.يقدم أينشتاين تعريفا جديدا للطاقة:" لقد أدخلت الفيزياء التقليدية جوهرين اثنين هما: المادة والطاقة،فالمادة لها وزن أما الطاقة فلا وزن لها. وفي الفيزياء التقليدية أيضا يوجد لدينا قانونين للحفظ:الأول لحفظ المادة والثاني لحفظ الطاقة. أما الفيزياء الحديثة فإنها لا تقبل بمفهوم الجوهرين و بقانوني الحفظ. فحسب النظرية النسبية لا يوجد أي تمييز أساسي بين الكتلة والطاقة،فالطاقة لها كتلة كما أن الكتلة تمثل طاقة. وعوضا عن وجود قانونين للحفظ لدينا قانون واحد فقط هو قانون حفظ الكتلة- الطاقة. و قد تبين أن هذه النظرة الجديدة ناجحة جدا ومفيدة لتطور الفيزياء اللاحق."[219]

واضح أن أينشتاين مثل اسبينوزا يؤمن بوحدة الوجود وبقانون واحد كلي يسري في جميع عناصر الكون كبيرها وصغيرها فهو قد جعل الزمان بعدا رابعا للمكان وأسس مفهوم الزمان-المكان أو الزمكان وهو كذلك الذي نحت مفهوم الكتلة-الطاقة.ان أينشتاين يعتقد بنوع من العقل الكلي و بوجود نوع من النظام المسبق الذي يشيع في الطبيعة،فالعالم مؤسس على العقل ومن الممكن فهمه على هذا الأساس و دون الاعتقاد الجازم بالنظام الباطن الذي يسود الطبيعة لما قامت للفيزياء قائمة.يصرح حول هذا الأمر:"هذا الاقتناع المرتبط بإحساس عميق بوجود عقل أسمى يتجلى في عالم التجربة يكون بالنسبة لي فكرة الله أو بعبارة مألوفة يمكن تسميته بمذهب ألوهية الكون (اسبينوزا)"[220]

لقد ذاعت شهرة اينشتاين لاكتشافه نظرية النسبية وعندما طلب منه شرح فحوى نظريته التي اكتشفها فإنه لخصها في الجملة التالية:" لقد كان الناس من قبل يعتقدون انه لو اختفت جميع الأشياء المادية من العلم لبقي الزمان والمكان مع ذلك، وأما نظرية النسبية فإنها ترى أن الزمان والمكان يختفيان أيضا هما وسائر الأشياء ." وهذا يعني أنه يجرد الزمان والمكان من الوجود المستقل ويجعلهما من صنع الانسان فلكل إنسان زمانه الخاص ومكانه الخاص ولكنه يعترف على الأقل أن الكون له حقيقة فيزيائية مستقلة.

هكذا قلب هذا الرجل نواميس الكون وأثبت انحناء المكان ورفض التخلي عن هذه الفكرة في سبيل توسيع نظيرته النسبية على الصعيد الميتافيزيقي من

---

[219] اينشتاين و أنفلد تطور الفيزياء س150- 151

[220] ألبرت أينشتاين أفكار وآراء ترجمة رمسيس شحاتة الهيئة المصرية العامة للكتاب1986ص50

طرف وايتهاد بل وضع نظرية جديدة في الجاذبية مستقلة و قائمة بذاتها ومنسجمة منطقيا وتفسر حقائق أكثر شمولا وأوسع نطاقا وقد أيدتها العديد من التجارب الميدانية.

ولعل أهم النتائج التي أدت إليها نظرية النسبية:

- الزمان نسبي.

- للمكان انحناء.

- سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة.

- لا يمكن الفصل بين الزمان والمكان إطلاقا بل هما يكونان معا كلا متصلا يسمى " متصل الزمان والمكان" والزمان اذن هو بعد رابع يضاف الى أبعاد المكان الثلاث الأخرى : الطول والعرض والارتفاع.

- ان مقاييس الناس للزمان نسبية تتوقف على إطار الإشارة التي يوجد فيها الراصد.

- الزمان له أكثر من اتجاه والأمر يتوقف على المعايير التي نضعها سابقا لتحديد المعية والتوالي أو التتابع،فلا توجد معايير مطلقة بل كل ما هنالك مجرد مواضعات.وفكرة المعية أي الحدوث في نفس الوقت تختلف باختلاف إطار الإشارة أي لموضع الراصدين بحيث لا توجد معية مطلقة،فتحديد المعية وتبعا لذلك تحديد الزمان في نقط مختلفة من المكان هو أمر نسبي و ليس واحدا بالنسبة الى مجموعة مختلفة من الراصدين.

وقد أجاب أينشتاين عن السؤال اللغز: هل التصور الذاتي لجسم ما يتوقف على ما يحتويه من طاقة ؟ بقوله بالتكافؤ بين الكتلة والطاقة في المعادلة الرياضية التالية: **الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء .**

وقد واصل أينشتاين توسيع نظريته في النسبية وبحث في أسسها المعممة وانتهي الى أنها ليست قوة كما فهم نيوتن بل هي مجال منحني في متصل المكان والزمان ناشئ عن حضور الكتلة. وهذا التعريف أمكن إثباته بعد قياس

درجة انحراف الضوء حين يسير نجم معين قريبا من الشمس أثناء الكسوف الكلي.

وقد استطاع أن يفسر بالمعادلات الرياضية الجديدة لوحدها ودون الاحتكام الى التجربة عدم انتظام مدار كوكب عطارد في أقرب نقطة الى الشمس وبين لماذا تبعث النجوم في مجال جاذبية قوية ضوءا أقرب الى الطرف الأحمر من الشعاع الطيفي في مجال أضعف.

أما دراسات اينشتاين في مجال إنتاج وتحويل الضوء فقد بينت أن الضوء يتألف من مجموعة من الكمات ذات موجات وقد عرفت فيما بعد باسم الفوتونات ودافع عن فكرة الطبيعة المزدوجة للضوء أي أنه يتكون من حبيبات ومن تموجات مخالفا بذلك لوي دي بروي وهايزنبرغ.

عندما طرح عليه سؤال : ما علاقة نظرية النسبية بالدين؟ اكتفي بالفصل بينهما قائلا:" ليس لها أي تأثير فالنسبية نظرية علمية محضة وليس لها أدنى علاقة بالدين "غير أنه ما يلبث أن يصالح بينهما في موضع آخر بقوله:" ان تفسير الدين على النحو الذي أسلفناه يحتم اعتماد العلم على الاتجاه الديني وهي علاقة غالبا ما يسهل في عصرنا المادي إغفالها.فبينما هو صحيح أن النتائج العلمية مستقلة تماما عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية نجد أن أولئك الأفراد الذين ندين لهم بأعظم الأعمال العلمية كانوا جميعا مشبعين بالاقتناع الديني الصادق بأن هذا الكون شيء تام الكمال تواقين عقليا للمعرفة وما لم يكن هذا الاقتناع جياشا بالعاطفة وما لم يكن أولئك الذين يبحثون عن المعرفة قد ألهمهم حب اسبينوزا للعقل الأسمى لما استطاعوا ذلك الانقطاع الدائب الذي يستطيع وحده أن يدفع المرء الى القيام بجلائل الأعمال"[221]

يطابق اينشتاين بين الله والطبيعة،لله هو محرك البحث العلمي والعلم يفضي في النهاية الى اكتشاف الله حالا بقوانينه في الطبيعة. لكن كان تدين اينشتاين يشبه التصوف العلمي فهو يصدر عن اعترافه بتواضع قدرات العقل العلمي أمام نظام الكون الذي أبدعه ووضع قوانينه عقل معجز هو العقل الإلهي.لذلك يرى أينشتاين أن الاعتقاد في الإله المشخص هو أحد أسباب الصراع بين الدين والعلم وأن التحرر من الخوف يتم عبر تحرير الدين من الإله المتعالي الذي

[221] ألبرت أينشتاين أفكار وآراء ترجمة رمسيس شحاتة الهيئة المصرية العامة للكتاب1986 ص254

يحيل الواحد الى مثنى والمتماثل الى مغاير و يؤكد في هذا السياق: " ان دين الخوف يناسب الانسان البدائي وهو دين رسخه الكهان الذين شكلوا فئة ممتازة ونصبوا أنفسهم وسطاء بين الانسان والآلهة وأسسوا العبادة على المخافة وبنوا سلطانهم وسلطتهم على قاعدة التخويف "

يصف اينشتاين شعوره الديني بأنه كوني بقوله:" ان هذا الشعور يصعب وصفه لمن لم يختبره لأنه متحرر من الدوغمائية العقدية و الطقوس الدينية والإله المشخص ولا حاجة له بالتالي لكنيسة أو مؤسسة وإنما هناك حاجة لتوطينه في كل نفس ...لا يمكن وصف هذا الشعور الديني لفاقده لكن أهم وظائف الفن والعلم هي احياء هذا الشعور في النفوس المؤهلة لاستقباله."

والحق أن مكتشف النسبية يواصل ما بدأه اسبينوزا من نقد للثنائية/ للمثنوية التي جاءت بها الأديان التوحيدية الثلاثة والتي فصلت فيها الله تعالى عن الطبيعة وتعالت به عن الكون والبشر وموضعته خارج العالم. وقد آمن بإله اسبينوزا الذي يتسجد في قوانين الطبيعة عقلا وإرادة وقدرة وقصدا فهو القائل:" أنا عميق التدين ولأنني كذلك لا أستطيع أن أفهم إلها يكافئ مخلوقاته ويعاقبها ويمتلك إرادة مماثلة لإرادتنا..."وقد استبدل أينشتاين الإيمان العجائزي الموروث بإيمان بنظام الكون وتناسق قوانينه الطبيعية الحتمية بتصريحه:" أن نرى الأشياء متضمنة في النظام والقوانين الأزلية أي في الله يعني أن نشارك الله في رؤية الأشياء ".

ان النضال الإلحادي ضد الدين ليست مهنة أينشتاين رائد العقلانية العلمية المعاصرة بل هو رجل دين تربوي يتواضع أمام معرفة العالم الموضوعية للوجود فقد استراح عقله في فردوس فلسفة اسبينوزا الطبيعية بعدما توحد فيها الله بالطبيعة والعقل بالوجود والأخلاق بالعلم والدين بالسياسة وما تبقى هو توحيد العلم الاجتماعي والسياسي مع النظام الكوني.وهكذا فإن أينشتاين خرج عن الدين الرسمي لكي يؤسس الإيمان على العلم والعقل ويرتقي بمستوى فيزيائه الى مرتبة فلسفة اسبينوزا الوجودية التي جعلت كل شيء يبدأ من الله وجعلت الله والطبيعة شيئا واحدا. كان المبدأ الذي اعتنقه أينشتاين ما يلي: "الحياة نسيج عظيم والفرد خيط رفيع في هذا النسيج العجيب الشاسع وبدون هذا الشعور بالأخوة مع بشر يعقلون الكون مثلي وبدون هذا الاستغراق في

الموضوعي،في حقول الفن والعلم التي لا يمكن استنفاذها أو بلوغ نهاياتها فإن الحياة بالنسبة لي كانت ستبدو فارغة..."[222]

في هذا الأمر يرى:"أن تحسين شروط حياة الانسان لا تعتمد على المعرفة العلمية بالضرورة وانما على تحقيق المثل الأخلاقية والتقاليد الانسانية "وآيته في ذلك" أن العلم حاد البصر حين يتعلق الأمر بالأدوات والمناهج ويكون فاقد البصر حين يتعلق الأمر بالقيم والأهداف " ويدعو أينشتاين الى تأسيس الأخلاق على العقل والمعرفة بقوله:" التمست الخير في إنماء المعارف على اختلافها بدل أن تعانيه في نقاوة القلب وإطاعة الضمير والإرادة الصالحة"،كما أنه يثني على الأديان التي تدعو الى السلم بقوله:"ان ديانات كل الشعوب المتحضرة خصوصا شعوب الشرق هي أساسا ديانات أخلاقية.ولقد كان الانتقال من ديانة الرعب الى الديانة الأخلاقية خطوة كبرى في الشعوب".[223]

ولعل إعجابه بكتاب الأخلاق عند اسبينوزا خير دليل على تأصل هذه النزعة الأكسيولوجية لديه لكن المشكل يظل قائما لماذا لم يذكر اينشتاين اسبينوزا الا نادرا في رسائله ومؤلفاته ؟ كيف نفسر جنوح أينشتاين الى السلم وكرهه الكبير للحروب والاستبداد ودعوته لنزع السلاح ونشر الاشتراكية والديمقراطية في العالم والتقريب بين المذاهب والأديان؟ أليس كل هذا هو رجع صدى لصوت اسبينوزا المدوي عاليا في سماء التاريخ والفلسفة؟

المراجع:

أينشتاين من السنوات الأخيرة في حياتي المكتبة الفلسفية ص39 نيويورك 1950

أينشتاين وانفلد تطور الفيزياء ترجمة على المنذر أكاديميا بيروت 1993

ألبرت أينشتاين أفكار وآراء ترجمة رمسيس شحاتة الهيئة المصرية العامة للكتاب1986

[222] أينشتاين من السنوات الأخيرة في حياتي المكتبة الفلسفية ص39 نيويورك 1950

[223] ألبرت أينشتاين أفكار وآراء ترجمة رمسيس شحاتة الهيئة المصرية العامة للكتاب1986 ص243

اسبينوزا علم الأخلاق ترجمة جلال الدين سعيد طبعة دار الجنوب للنشر تونس

ميشال باتي أينشتاين فيلسوفا طبعة بيف باريس 1993

هرمينوطيقا الرموز الدينية عند بول ريكور

" ينبغي للمرء إذن أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن"

بول ريكور[224]

ساد اعتقاد لدى غالبية الناس أن الدين هو الاعتقاد وأن الاعتقاد هو الإيمان وقد نتج عن هذا الخلط صعوبة تمييز الدين القيم من الدين الزائف والاعتقاد المعقول المقبول من الاعتقاد التعصبي المرفوض والإيمان الحي الصافي من الإيمان العجائزي الموروث وشاعت أيضا النظرة التبجيلية للإيمان بالموازاة مع النظرة الدونية لكلمة الإلحاد ووضعت في مقابل الإيمان ومرادفة للكفر للزندقة لكن لا أحد إلى حد الآن وضع القسطاس المستقيم الذي يرسم الحدود بين الطرفين ولا أحد قد حدثنا بأن الإيمان والإلحاد صفتان نسبيتان من الصفات التي يحكم بها على الأفعال دون النوايا وهما معاكستان لبعضهما البعض وأن الإيمان يمكن أن تكون له صورة سلبية والإلحاد وظيفة ايجابية.

ربما تكون الهرمينوتيقا هي هذا القسطاس المستقيم الذي ينبغي بنائه من أجل رسم الحدود الفاصلة بين القيم من الزائف والحي من الميت والايجابي من السلبي بخصوص الظاهرة الدينية. لكن بادئ ذو بدء ما نعني بالدين؟ ما الفرق بينه وبين الإيمان؟ وما المقصود بالهرمينوطيقا؟ وهل تقوم الهرمينوطيقا على الإيمان أم على الإلحاد؟ كيف تنجز الهرمينوطيقا الدينية فهما متعمقا

[224] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى2003 أطلس للنشر والتوزيع دمشق سوريا ص436

للنصوص والتجارب الدينية؟ وماهو سبيل بول ريكور إلى بناء هرمينوتيقا دينية؟

لم يعد الدين في الفلسفة وخاصة مع بول ريكور يتمثل في تحقيق الرغبة وطلب الحماية والعناية الإلهية ولا زفرة مخلوق مضطهد أو طفولة الوعي البشري بل قوة أخرى للغة أو نداء لا يطلب فيه المرء شيئا سوى أن أجد ذاته ولكن الدين صوت يصغي إليه دون أن يكتفي برجع صداه فيه. حول هذا الموضوع نجده يصرح:" ان الدين يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي وانه ليعد تعويضا يحمل إلى قساوة الحياة. فهو يمثل الوظيفة الأكثر علوا للثقافة وان مهمة حماية الإنسان من تفوق الطبيعة وتعويضه عن التضحيات الغريزية التي يتطلبها العيش في مجتمع..."

أما عن دلالة الهرمينوطيقا فهي المجال المعرفي الذي يعتمد على جملة من المبادئ والقواعد في تفسير النصوص، لكنها ما لبثت أن أصبحت في القرن العشرين وخاصة مع غادامير وريكور النظرية الفلسفية التي تدرك المضامين الأسطورية المبثوثة في التراث الحي والمستعادة من طرف تأمل نظري وتتكلم الهرمينوطيقا لغة التراث من أجل إعادة إحياء المعنى المخبوء في معنى جديد أخذا بعين الاعتبار التاريخية والزمانية.

اللافت للنظر أن بول ريكور ساهم في النقاش الذي دار بين غادامير وهابرماس حول القضية الهرمينوطيقية وعلاقتها بالنقد والتفسير والتأويل وحاول أن يدمج الفاعلية النقدية التي تمثلها ماركسية هابرماس التي تدور حول محور نقد الإيديولوجيات في مجال الفهم عبر بنائه لهرمينوطيقا نقدية. حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الجزء الثالث من كتابه "من النص إلى الفعل" وأيضا مؤلفه المنشور سنة 1997 تحت عنوان:"الايديولوجيا واليوتوبيا".

يرفض ريكور في الآن نفسه لاعقلانية الفهم المباشر وعقلانية التفسير المتأسسة على مبادئ لغوية بنيوية تتصور اللغة على شاكلة نسق من الرموز مغلقة على نفسها ولا تفهم إلا بالإحالة إلى مرجعها الذاتي ومبادئها الأساسية. ان المفهوم الجديد للتأويل الذي أرساه ريكور "ينبع من الجدل بين الفهم والتفسير"، الفهم يعرف على أنه "قدرة بنية النص في الاشتغال على إعادة إمساك زمام نفسها بنفسها"، والتفسير يعرف على أنه "عملية زرع من درجة

ثانية لهدا الفهم وترتبط بتحيين بأنظمة الشيفرة المتحكمة في العمل البنائي الذي يصاحب القارئ"[225].

الإستراتيجية التي اتبعها ريكور أثناء تحديده لمفهوم الهرمينوطيقا هي أنه حاول المحافظة على الطابع المنهجي العلمي لهذا الاختصاص الذي بينه شلايرماخر دون أن يخسر الرهان الأنطولوجي الذي أماط عنه اللثام المعاصرون وبالتالي يكون قد حاول المصالحة بين تراث ديلتاي وفيبر وجهود كل من هيدجر وغادامير.

ان الطابع الأنطولوجي للهرمينوطيقا يظهر لريكور في مستوى الإحالة إلى النص لأن "الخطاب ليس البتة for its own sake من أجل مجده الخاص بل يريد أن ينجز في كل استعمالاته تجربة وطريقة في السكنى والوجود في العالم الذي يسبقه ويطلب منه أن يكون مقالا".[226]

تحدد الهرمينوطيقا بكونها نظرية في تفكيك شفرة الرموز التي كتبت بها النصوص بيد أن تأويل الرموز لا يستحق اسم الهرمينوطيقا إلا إذا كان فرع من تجربة تفهم الذات لنفسها وللآخر والعلم بأسره ولذلك فان غياب هذا الشغل المنصب حول تملك المعنى يجعل من هذه النظرية تساوي الدرجة الصفر من المعرفة والوجود والقيمة.

تجيء الهرمينوطيقا الدينية مع بول ريكور في ثوب نقد ديني مستفيدا من المدرسة الوضعية الفرنسية والتقاليد التجريبية البريطانية ومدرسة الارتياب التي تقوم بالتشكيك في مفهوم الله وتعتبره خال من المعنى وتخلص الفكر من الغائية ومن الهالة القدسية والأسطورية التي أحيطت حول براهين وجود الله.

يكشف النقد الديني على أن الوعي الديني ليس وعي حقيقي لأن "المعاني العامة لوعينا تقنع المعاني الحقيقية" ويبين أن وظيفة الدين العامة هي الاتهام والعقاب لكونه مصدر للمنع والإدانة ولأن أعراض الرغبة والخوف تجعله منتجا للأوهام وتعطله عن وظيفته الأصلية وهي الرجاء والأمل والحب والفرح وليس الانتظار والقنوط والضغينة والنفاق.

[225] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.pp33
[226] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.pp34

هنا يأتي النقد الديني ليخلص الإنسان من الوهم وينتج تقنية في التأويل تبين أن للدين معاني ووظائف مخبوءة لا يعرفها المعتقد في المثال الزهدي ويقترب منها الملحد المرتاب الباحث عن الإيمان ويميز الخطأ المعرفي والكذب الأخلاقي عن الفطرة السليمة والبراءة الأصلية.

ان كاشف الأقنعة يقوم بشغل الهدم والتحطيم وبعد أن يخلص الإرادة من أثقال الشعور بالندم وتوبيخ الضمير يكتفي بالإثبات المحض للحياة والإيمان الدنيوي بلزومية حضور الإنسان حرية ومعنى وفعل، ألم يقل ريكور:"كل شيء يظل مفتوحا بعد هذا الهدم ولكن طريق واحد سيكون مغلقا ومن يتبعه يضيع في بيداء الوهم،انه طريق الكائن اللاهوتي البالغ الأوج في اله أخلاقي مصمم بوصفه مبدأ أخلاقيا وأساسا للمنع والإدانة" ؟

ان الرهان هنا هو كيف يكف الدين عن أن يكون تكريسا للخضوع والشعور بالتبعية والدونية ويتحول إلى فضاء يشعر فيه الإنسان بالاستقلالية ويؤدي ولاء الاحترام لنفسه وإنسانيته في الآخر. من جهة أخرى إذا كانت الهرمينوطيقا هي مرحلة ضرورية من أجل تملك المعنى تتوسط بين التفكير المجرد والتفكير المتخفي فإنها تكون منغرسة في الدائرة الهرمينوطيقية التي تتكون من الفهم والاعتقاد وتعمل من خلال فن في الفهم على انتشال المعنى من الرمزي.

يصرح ريكور:" هنا إنما تصبح مسألة الإيمان مسألة علم تفسير، ذلك أن ما لا يتلاشى في بدننا إنما هو الآخر بإطلاق المعنى بوصفه لوغوس وبذلك ذاته يصبح حدث الكلام الإنساني ولا يمكننا أن نتعرفه إلا في حركة التفسير، تفسير هذا الكلام الإنساني، فدائرة علم التفسير ولدت: الاعتقاد إنما هو الإصغاء للنداء ولكن ينبغي تفسير الرسالة من أجل الإصغاء إلى النداء. فينبغي للمرء إذن أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن"[227]. هنا يظهر التجاور الدلالي بين الإصغاء والطاعة وبين السمع والخضوع ويكون حصول الفهم قرين الإصغاء الحاذق تصديقا لقول هيدجر:" ليس مصادفة أن نقول إننا لم نفهم عندما لم نصغ جيدا. فالإصغاء لاحق للخطاب والكائن هنا يصغي لأنه يفهم"، ولكن هذا الإصغاء الذي يفهم يتحول إلى سمع مستهلك في الرؤية.

---

[227] بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، القسم الرابع من الفصل الرابع من الكتاب الثالث بعنوان علم تفسير، ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى2003 أطلس للنشر والتوزيع دمشق سوريا ص436

غير أن الإشكالي في هذا المستوى من التحليل يتمثل في اقتران الإلحاد بالاإعتقاد وتعليق الحكم واللافهم الثائر على كل فهم مسبق وسوء فهم والطامح إلى فهم حقيقي من جهة واقتران الفهم بالاعتقاد والإيمان تطبيقا لقاعدة لا نفهم إلا إذا اعتقدنا ولا نعتقد إلا إذا فهمنا من جهة مقابلة.

ان هذا يعني أن الملحد الذي لا يعتقد سوى في اللاإعتقاد لا يفهم وأن الواقع ضحية فهم مسبق وسوء فهم هو ملحد بالضرورة غير قادر على الفوز بنعمة الإيمان. لكن كيف لنا الخروج من هذا الدور الهرمينوطيقي: نؤمن لنفهم ونفهم لنؤمن؟ من يسبق الآخر الإيمان أم الفهم؟ هل الفهم هو سبب للحصول على الإيمان أم نتيجة حاصلة وصول الإنسان إليه منذ البدء؟ ما قيمة إيمان دون فهم وفهم دون إيمان؟ أليس الأول هو الإيمان الموروث والثاني هو الإلحاد الموصوف؟

من هذا المنطلق يضع ريكور مفهوم الإلحاد كنقطة تقاطع بين الإيمان والدين، إذ يمثل في نفس الوقت انقطاعا ورابطا بين الدين والإيمان ،فهذا المفهوم الموجود في موضع وسط ينظر إلى الخلف نحو ما ينكره أي الدين وينظر إلى الأمام نحو ما يفتحه أي الإيمان الناتج عن إتباع المرء طريق الشك.

" يعني الإلحاد على الأقل هدم الإله الأخلاقي ليس بوصفه مصدرا أخيرا للاتهام ولكن بوصفه مصدرا أخيرا للحماية والعناية"، ان نقد الدين كملجأ يوفر مصدر حماية للإنسان هو شرط إمكان ولادة إيمان تراجيدي في قلب الإنسان شبيه بحالة أيوب الذي جعل صبره طريقة للتمرد على الإله الأخلاقي.ان المعنى الديني للإلحاد بعيد كل البعد عن المعنى الفلسفي الهرمينوطيقي خصوصا وأن الإلحاد لا يستنفذ معناه في السلب والنفي وإنكار المعتقدات والنبوات وعالم الآخرة ولكن في تحريره الأفق بالنسبة إلى إيمان عصر ما بعد الدين.

يستخدم ريكور هنا مفهوم الإلحاد كأداة دفاعية خفية لإنقاذ الإيمان من صنمية التدين وتحول الدين إلى سلطة تقيد حرية الإنسان وفضاء للاغتراب وسط أحضان المقدس.انه من الضروري حسب ريكور أن نوجد جدل بين الدين والإيمان عن طريق الإلحاد فيتحول الدين مطية لتحصيل الإيمان ويتحول

الإيمان إلى أس لتجربة التدين في حد ذاتها ألم يقل في هذا السياق:" الدين بالمعنى الضيق هو العلاقة العتيقة للإنسان بالسلطة الخطرة للمقدس"؟

قصة الهرمينوطيقا تحكي قصة الإنسان المؤول الذي استولى على الأسماء وعمر الكون بتأويلاته بعد أن استخلف فيه واستأمن عليه والهرمينوطيقا هي مغامرة رهيبة لأن الناس ملوا من الانغماس في الشبهات والتورط في حالة سوء الفهم والخلاف ولذلك لا مخرج لهم من أجل الفهم والتفاهم سوى الهرمينوطيقا كفن تجنب سوء الفهم وتهيئة للناس من أجل التنعم برحمة الاختلاف. ما تقوله الهرمينوطيقا أن العلاقة بين الحقيقة والمنهج لم تعد علاقة تلازمية ولم يعد المنهج هو الضامن للوصول إلى الحقيقة بل الحقيقة تبين أنها كانت ولا تزال نابعة من الذات ومرتبطة بتجربة التناهي الإنساني، بعبارة أخرى الحقيقة حدوث المعنى وانكشاف التلاقي بين التراث وأسئلة الحاضر وتتكون من خلال انصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ وعن طريق الحوار بين الماضي والحاضر والاتجاه نحو المستقبل.

إذا ما طبقنا هذا الاستنتاج وانتقلنا من ماهو عام إلى ماهو خاص نرى أن الإسلام تحول إلى الصنم أضاع المنتسبون إليه الرموز أي الإيمان الحي وإذا ما أردنا روحه الخالصة ينبغي أن نكسر زجاجة التقليد "لهذا السبب ينبغي دائما أن يموت الصنم حتى يحيا الرمز" كما يلح على ذلك ريكور لأن في الرمز ما يدعو إلى التفكير كما يردد دائما.

انه من الضروري التفكير في القضية الهرمينوطيقية في الإسلام والنظر إلى القرآن إن كان يسمح للمرء بقراءة متأنية وصبورة وبأن يسأل بشكل أفضل وأن يفكر بطريقة ملموسة.في الواقع ان القرآن ولد من وعد وإعلان وظهر من خلال كلمة ونداء وكلام حي، ثم تجسد في رسالة ومر عبر واسطة النبوة التي ظل هو نفسه شاهدا على أحقيتها ولكنه تحول بعد هبوطه على الناس إلى وعظ أصلي ومصحف مكتوب ووصايا أخروية وأحكام مطلقة وحدود ملزمة، وانه من اللازم إذا ما أردنا إيجاد الإحاطة بالنواة الهرمينوطيقية له تتبع صيرورة تدحرجه من اللوح المحفوظ إلى الكلام ومن الكلام إلى الكتابة ومن الكتابة إلى الحدث إذا ما رمنا تتبع معناه وتقصي مقاصده.

ان الفكر الإسلامي نفسه منذ تكونه لا يخلو من بعد هرمينوطيقي لأن تاريخه هو تاريخ صراعات بين تأويلات متباينة تعبر عن أزمات سلطوية وجوهره لا يتحدد إلا من خلال تراكم مجهودات فردية في الاستنباط والاستقراء والسبر والمعاينة والاعتبار والتعليل والتفسير والتأويل. لقد تشكلت القضية الهرمينوطيقية في الإسلام أولا من سؤال العلاقة بين القرآن والحديث ومن أرضية التحالف بين التجربة النبوية والسنة وبين المطلق والنسبي وبين الإلهي والبشري.

ان الإسلام يتكون من النداء والرسالة والكلام الذي توجه إلينا وإذا كان ثمة إشكالية حقيقية للإيمان في الإسلام فهي مرتبط بالكائن وتردده بين الجبرية والقدرية وبين الاضطرار والاختيار وبين الكسب والسعي.لذلك على الأرجح يدور نزاع داخلي في الإسلام بين الإيمان والدين وبين المسلم والمؤمن ، فالإيمان هو الحب والرجاء والدين هو السلطة والنظام.

يعتقد البعض أن بناء هرمينوطيقا إسلامية يمر لا محالة عبر تحويل الوحي إلى نص وتعويض مطلب البحث عن الحقيقة بمسألة إنتاج المعنى وعبر نزع التعالي وخلع الأسطرة عن القرآن والحديث وذلك بإخضاعهما إلى آليات القراءة المتبعة في النصوص العادية، ويقترح آخرون إدخال مفهومي التاريخية والزمانية إلى الدراسات القرآنية والانتقال من الحديث عن إسلام واحد إلى الحديث عن التعدد في الإسلام وعن الاسلامات وهي جملة من زاويا النظر المختلفة عن نفس الظاهرة.

لكن كل هذا ربما لا يؤدي إلى بناء نظرية هرمينوطيقية إسلامية لأنه لا يؤدي إلى خلخلة الثنائيات التقليدية التي ظل التفسير الكلاسيكي للنصوص المقدسة حبيسا فيها مثل الحقيقة والمجاز، النقل والعقل، المحكم والمتشابه. ان المطلوب ليس إيجاد أو تغيير منهج القراءة والتمييز بين الدلالة اللغوية والدلالة الحقيقية وبين آيات الآفاق وآيات الأنفس وبين مواطن الاعتبار والتبيين ومواطن الإعجاز والإقناع بل إيجاد فن في الفهم عبر الذوق الرفيع والحس المرهف والعدل في الحكم على الأشياء والاقتصاد في التسمية والتركيز على الأشرعة التي يصنعها النص لركوب نهر الحياة والنوافذ التي يسمح بها للناس للإطلالة على العالم.

ان الخطأ الكبير الذي وقع فيه علماء التفسير بالمعنى الكلاسيكي أنهم تصوروا معنى قديما مدفونا في النص يشير إلى سبب نزول عن حادث تاريخي أو مقصدا من مقاصد الشارع أو مصلحة مرسلة وطلبوا من العقل الاكتفاء بالاكتشاف والتدبير والاستدلال والمحاججة والبرهنة لتحقيق المطابقة والتأييد والتناغم والانسجام مع روح الإجماع.

غير أن ما لم ينتبه إليه هؤلاء هو البعد المعضلي الإشكالي لثنائية المعنى في الآية القرآنية أو الحديث المتفق على رجاحته من وجهة نظر المتن وليس من وجهة نظر السند وعلم التجريح والتعديل وعلم الرجال، أما النقيصة الثانية فهي عجزهم عن استخراج المنزلة الأنطولوجية التي تنهض بها اللغة وخاصة عدم تمييزهم بين المعنى في مستوى المفردة والمعنى في مستوى الجملة والمعنى في مستوى النص وبين عقل اللغة ولغة العقل وبين نحو اللغة ومنطق العقل،النقيصة الثالثة هي إهمالهم الوظائف الشعرية والدلالية والتداولية والسردية التي يمكن أن تؤديها اللغة واقتصارهم على الوظائف العادية من تفكير وإعلام وتعبير وإيصال وتواصل.

لقد بين الاتجاه العقلي في التفسير الذي يمثله المعتزلة أن اللغة عقل آخر يتحالف مع العقل البشري في إنتاج المعنى وأن النص لا يفيض بالمعنى إلا عندما يعترف له العقل بدلالته ويمنحه وجوده الغائب، علاوة على أن الشخص القارئ المتكلم هو فاعل الكلام والكلام نفسه هو تعبير عن غرض المتكلم ورغبته وسلطته، ثم ان أساس اللغة هي المواضعة واللعب لأن الكلام شبكة متشعبة من الرموز والدلالات تفيد بعدة أشكال وطرق على أنماط حضور الأشياء.

ان الهرمينوطيقا الإسلامية الممكنة تتوقف على الاعتراف بالتعريفين الممكنين عن الهرمينوطيقا:

- الهرمينوطيقا كإستراتيجية للكشف عن آليات السلطة وآثار الرغبة التي تتخفى وراء الخطاب.
- الهرمينوطيقا كنظرية عامة في التأويل تنتقل من المعنى الظاهر الرمزي إلى المعنى الباطني الحقيقي.

الحركة الأولى تؤدي إلى تطهير الحقل الدلالي من أشكال التشويه والتحرييف والتخلص من كل آليات الاغتراب والتمويه قصد تحصيل وعي هرمينوطيقي حاذق.

الحركة الثانية تؤدي إلى إنتاج المعنى ضمن سياق فني قصصي يلائم السياق ويتماشى مع تكاملية المدارك الإنسانية وتساعد على بناء نظرة تأويلية وفهم متعمق للنص في إطار انصهار الآفاق.

ان الحركة الأولى هي حركة نقد وتفكيك من أجل التطهير والتهذيب وان الحركة الثانية هي حركة تنظير وبناء من أجل العمل والتطبيق. تستفيد الحركة الأولى من جهود نيتشه وماركس وفرويد ورواد مدرسة فراكفورت ومنظري فكر 68 وخاصة فوكو ودولوز ودريدا وتستفيد الحركة الثانية من شلايرماخر وديلتاي وهيدجر وغادامير وريكور.

الحل عند ريكور هي أن يسكن الإنسان العالم على نحو شعري لأن "الفعل الشعري لا يمثل ضياعا محضا ولكن بداية النهاية للتشرد بواسطة فعل البناء"، ان "الشاعر يرى المقدس بينما يرى المفكر الكائن ويقفان على جبال مختلفة حيث تكون أصواتهما صدى لبعضها البعض".

بينما الفيلسوف المؤول ليس واعظا نبويا ولا مبشرا رسوليا ولكنه شاعرا بعد ديني مثل زرادشت يفكر في زمن العدمية ويبحث عن الإيمان الخالص الذي لا يلوثه النفاق، ومهمة هذا المؤول ليست المصالحة بين التفسير الذي يهدم الأوثان القديمة والتفسير الذي يعيد بناء الإعلان الديني بالاعتماد على معنى أصلى وقع التفطن إليه فيما بعد ومن خلال انتقائية ضعيفة بل هو الذي يتلفظ بكلمة التحرر كبدء خلاق ويملك حرية العودة الجذرية إلى أصل الإيمان، انه يخرج من الطريق المسدود ولا يتلفظ بكلمة المنع والإدانة ويجعل الرسالة حدثا ما بعد ديني وسابقا على كل قانون ويحاول الاقتراب إلى حالة من الاستقلالية. في الأخير" ليس الفيلسوف خبيرا بالعلاج فهو يشفي الرغبات بتغيير الأفكار".

يولد الأمل الأعظم من أن يكون الإنسان مواسيا لنفسه ومحررا من الثأر ويفتح الطريق الجديد للفكر أفقا للتأويل يجعل من الإلحاد تأملا واقعيا ينقلنا من الدين إلى الإيمان.

هذه الحاجة إلى العود على بدء عبر عنها ريكور بقوله:"إني لأعتقد أن هذا هو الوضع الذي لا حياد عنه بالنسبة إلى الفيلسوف عندما يكون بوصفه هكذا مواجها للجدل بين دين والحاد وإيمان، فهو ليس مبشرا وأنه يستطيع أن يصغي إلى التبشير تماما كما أفعل ذلك. ولكن بوصفه مفكرا محترفا ومسؤولا فانه يبقى مبتدئا ويبقى خطابه خطابا إعداديا وربما يجب عدم الندم على ذلك فهذا الزمن المشوش حيث يخبئ موت الدين الرهان الحقيقي ربما هو زمن الإعدادات الطويلة والبطيئة وغير المباشرة".[228]

لكن هل تقبل النصوص الإسلامية القراءة من وجهة نظر منهجية العلم المعاصر والفكر ما بعد الحديث؟ إلى أي مدى يصح قول لفرويد مثل هذا على الإسلام: "الدين فن لاحتمال قسوة الحياة أكثر منه رقية غير محددة للاتهام الأبوي" ؟ ربما الانطلاق من مفهوم الرمز الذي تزخر به المدونة الإسلامية يساعدنا على تخطي هذه المعضلة في سبيل بنا هرمينوتيقا دينية إسلامية طالما أن الرموز هو نوافذ وأبواب تفتح شهية العقول على التفكير أو كما يقول ريكور:" كل رمز هو معطى للتفكير".

فمتى ترى هرمينوطيقا الرموز الإسلامية النور؟

[228] بول ريكور ، صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، الفصل السادس- الدين والإيمان ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة2005 ص503-504

المراجع:

Paul Ricœur,Du texte à l’action , Seuil, 1986

بول ريكور ، صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، الفصل السادس- الدين والإيمان ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة2005

بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، القسم الرابع من الفصل الرابع من الكتاب الثالث بعنوان علم تفسير، ترجمة وجيه سعد، الطبعة الأولى2003 أطلس للنشر والتوزيع دمشق سوريا

خاتمة:

البعد المعضلي لمسألة الإنساني:

" الفرق بين الإنسي والإنسان: أن الإنسي يقتضي مخالفة الوحشي ويدل على هذا أصل الكلمة وهو الإنس والإنس خلاف الوحشة، والناس يقولون إنسي ووحشي، وأما قولهم إنسي ووحشي والإنس والجن أجري في هذا مجرى الوحش فاستعمل في مضادة الإنس، والإنسان يقتضي مخالفته البهيمة فيذكرون أحدهما في مضادة الآخر ويدل على ذلك أن اشتقاق الإنسان من

النسيان وأصله إنسيان فلهذا يصغر فيقال انيسان، والنسيان لا يكون إلا بعد العلم فسمي الإنسان إنسانا لأنه ينسى ما علمه، وسميت البهيمة بهيمة لأنها أبهمت على العلم والفهم ولا تعلم ولا تفهم فهي خلاف الإنسان، والإنسانية خلاف البهيمية في الحقيقة وذلك أن الإنسان يصح أن يعلم إلا أنه ينسى ما علمه والبهيمة لا يصح أن تعلم." أبو هلال العسكري /الفروق اللغوية/

لماذا نتحدث اليوم عن الإنساني بين الوحدة والكثرة ولا نكتفي بالحديث عن الإنسان؟ من أين دخلت الكثرة إلى الذات الإنسانية؟ كيف يمكن العثور من وراء الكثرة على الوحدة؟ لكن قبل كل شيء ما الفرق بين طرح السؤال بصيغة:"الإنساني بين الوحدة والكثرة" وطرحها بصيغة:"الإنساني بين الكثرة والوحدة"؟ ألا تفترض الصيغة الأولى بأن الوضع الأصلي بالنسبة للإنسان هو الوحدة وأن الكثرة هي وضع استثنائي؟ ألا تفترض الصيغة الثانية بأن الوضع الأصلي هو الكثرة وأن الوحدة هي وضع استثنائي؟ هل نطلب الوحدة من وراء الكثرة أم نشرع للكثرة رغم الاعتراف بوجود الوحدة؟ هل كل وحدة هي وحدة تواطئية فكرية مجردة في مستوى المعنى والدلالة وتوجد في الأذهان أم هي وحدة تناسبية علائقية نوعية توجد في الأسماء وبالاتفاق؟ هل كل كثرة هي كثرة مادية محسوسة في مستوى المادة والتاريخ وتوجد في الأعيان وبالضرورة؟ ماذا لو نؤسس الكثرة في المعنى والدلالة ونبعد فرضية الوحدة من الفكرة والحقيقة؟ ماذا سيحدث لو أقحمنا الغيرية في تحديد الهوية؟

عندما أطرح الأسئلة التالية: من أنا؟ هل أعرف نفسي؟ ترى من أكون؟ كيف لي أن أبني صورة تكون جديرة بإنسانية الإنسان؟ يكون جوابي: لست أدري إن كانت نفسي هي التي تحدد ذاتي أم جسدي لكن "أين هي هذه الذات إن لم تكن في الجسم ولا في النفس؟" وبالتالي فان تعريف الإنسان يظل لغزا لا حل له طالما أن سؤال ما الإنسان؟ ليس سؤالا موضوعيا مجردا بل ظل سؤالا ذاتيا متحيزا وطالما أن حقيقة الذات الإنسانية متعددة الأبعاد ويكتنفها الغموض ومليئة بالإلغاز.

اننا لكي نفكر في المسألة بطريقة فلسفية لابد أن ننتقل من البحث في الإنسان إلى البحث في الشأن الإنساني في مختلف تمظهراته ولابد أن نتخلى عن سؤال ما الإنسان؟ ونعوضه بسؤال من هو الإنسان؟ لأنه يتولد من تفكيرنا في وجودنا في العالم وعلاقة ذواتنا بالآخرين ويرتبط بحسن تصرفنا في الشروط

والوضعيات المتوفرة لنا في حياتنا ويعادل سؤال: ماذا يمكن أن يصير الإنسان؟

صحيح أن البحث عن الذات هو أمر مقضي وضرورة ملحة ولكن التعرف على الحالة التي أصبح فيها الإنسان ذاتا تتطلب كما يقول هيدجر:" معرفة ما إذا كان يجب أن يكون مجرد أنا مختزل في مجانيته ومهملا في اعتباطيته ويريد ذلك أو أن يكون نحن منتميا إلى المجتمع ومعرفة ما إذا كان يجب أن يكون وحيدا ويريد ذلك أم منتسبا إلى مجموعة بشرية ومعرفة ما إذا كان يجب أن يكون شخصا منتسبا إلى جماعة ويريد ذلك أم مجرد عضو في إطار مجموعة، ومعرفة ما إذا كان يجب أن يوجد بوصفه دولة أو أمة أو شعبا ويريد ذلك أم يكون إنسانية عامة للإنسان الحديث"

ان مقصود هيدجر بهذا القول هو التعرف على التناقضات والمفارقات التي تخترق وتهز الكائن البشري في وجوده فهو موجود في ذاته ولذاته في الآن نفسه وكذلك موجود من أجل ذاته وله مشاعر أنانية وموجود من أجل الآخر ويتسلح بالإيثار والتضحية في نفس الوقت،انه ينتمي إلى مجتمع ووطن من جهة والى الإنسانية جمعاء من جهة أخرى.

اللافت للنظر أن الإنسان في مستوى علاقته بنفسه يشعر أنه وحدة متماسكة ويرفض القول بانقسامه إلى مجموعة من العناصر والمكونات ويعتبر نفسه هو الذي يضع التعريفات للأشياء وهو نفسه موضع تعريفات عديدة مثل حيوان ناطق ،كاذب، عامل،ضاحك،أخلاقي،شرير ويتشكل بالفعل من مجموعة من الأشياء العضوية والأبعاد الروحية يصعب تحديد الصلة بينها.يقول إيريك فايل في هذا السياق:"إن النشاط الحقيقي للإنسان يكمن في تحويل الوجود المركب بتقليص الطرف غير العقلاني فيه حتى يصبح عقلا بكامله غير أنه لن ينجح في ذلك بشكل تام إذ سيظل يلهث وراء ما تبقى من حيوانيته".

من المعلوم أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة أنتجت ثلاثة تصورات حول الإنسان:

1- التشديد منذ ديكارت إلى هوسرل مرورا بهيجل وفيخته وشيلنغ على الأنا والكوجيتو وتعظيم الذات إلى أقصى الدرجات والقول بانتصارها في معكرتها من أجل السيطرة على الطبيعة وتحويلها العالم إلى

موضوع للتمثل والاعتقاد أن الذات قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها بالاستناد على يقينية مطلقة تنبع من ذاتها.

2- قول فلسفة الرجة التي بشر بها أقطاب الظنة وكاشفو الأقنعة بموت الذات وزيف الوعي وقيامهم بتحطيم الكوجيتو وإعلان نهاية المؤلف لصالح البنية خاصة عند فوكو وألتوسير ودريدا تحت تأثير هيمنة الوضعية والبنيوية.

3- الذات قادرة عبر التفكر كمجهود مستمر لفهم ذاتها على اكتشاف معنى حريتها بالتساؤل المستمر عن الأسس التي تقوم عليها،هنا الذات تمر عبر الطريق الطويل وعبر توسط عالم الغير بوصفه عالم الرموز والإشارات والأفعال.

إن فلسفة الرجة لم تحطم الكوجيتو نهائيا كما زعمت وان الذات لم تمت ولم تستطع كل المقاربات الموضوعية أن تمحوها ولكنها في الوقت عينه لم تعد كما كانت فهي قد خرجت جريحة فقط من معاول التفكيكية بعد أن تخلت عن حقيقتها المطلقة وقبلت بتواضع توسط الغير وسماع كلمته كطريق للعودة نحو ذاتها.ألم يقل تشارلز تايلور:"الإنسان حيوان مؤول لذاته ولغيره"؟

السؤال الذي يطرح هنا هو:هل الإنسان واحد أم كثير؟ والجواب يتمثل في أن هذا الكائن البشري موجود بشكل فردي ومتشخص وجزئي ولكن خطابه حول نفسه يطمح إلى الكونية والمطلق واللانهائي ويرغب في تجاوز التناهي ووضعيته المحددة. علاوة على ذلك تنتاب هذا الإنسان رغبتان متناقضتان الأولى هي رغبة إثبات الذات عن طريق الذات بالتضحية بالآخر والتمركز حول النفس في باطنيتها وإقصاء كل ماهو مغاير وخارجي،الرغبة الثانية هي الانفتاح على الآخر قصد التعرف عليه واحترام حقه في الوجود بالتضحية بالذات والتخلي عن استقلاليتها وسيادتها عندئذ يصعب على الإنسان أن يوفق بين تأكيد الذات وإدراك الآخر. من جهة أخرى يغلب على العلاقات بين الذوات النزاع والصراع ويبدو اللاتواصل على أنه الشكل الوحيد للتواصل ولذلك يشترط توفر مجموعة من الأنظمة الرمزية مثل اللغة والصورة والفضاء العمومي لتأسيس أرضية للتوافق بين جميع الأطياف البشرية بيد أن هذه الوسائط نفسها قد تنقلب إلى أدوات لإنتاج العنف والسيطرة والتنميط والحرب ويظل الجميع يدور في حلقة مفرغة. بعد ذلك تظهر الثقافات متعددة والحضارة واحدة ناتجة عن تلاقح وانصهار هذه الثقافات المتعددة، غير أن الجدل بين الملل والنحل والشعوب والمجتمعات المختلفة يغلب عليه التوتر

والصدام ولا يقف عند التدافع والتنافس إذ تريد كل ملة إثبات ذاتها وتسعى إلى الإمساك بزمام المبادرة الثقافية حتى ولو كان ذلك بالاعتداء على ملة أخرى وتدنيس رموزها وطمس خصوصيتها وتجريد أفرادها من حق الانتماء إلى دائرة الإنسانية. ومن البين أن سؤال من أنا؟ لا يحل غموضه إلا بإدراجه ضمن سؤال من نحن؟ وبالتالي فإن سؤال الهوية الفردية هو بالضرورة مدرج ضمن سؤال الهوية الجماعية ولكن الهوية الجماعية هي بدورها مدرجة ضمن الهوية الكونية أو العالمية وهنا يظهر إحراج جديد يتمثل في صعوبة تحديد منابت الهوية: هل هوية الإنسان تتحدد من خلال اللغة التي يتكلمها أم الدين الذي يعتنقه؟ هل من خلال العرق الذي ينتمي إليه أم الدولة التي يحمل جنسيتها

مدار النظر من هذا الاستشكال للشأن الإنساني هو مراجعة طبيعة النوع البشري وإعادة ترتيبه وتحريره ولم لا تحسينه وتهذيبه إذ الإنسان هو الموجود الذي جعل من فهمه لنفسه دليلا على صحة التصور الذي يحمله عن طبيعة الموجودات. بعبارة أخرى إن الهدف من محاولة تعريف الإنسان ليس معرفته نظريا بل تحقيقه عمليا في الواقع أي أننا لن نتوقف عند تقديم تعريف نظري لسؤال من أكون؟ بل أتعدى ذلك إلى إعطاء شهادة ميدانية عن سؤال كيف أكون أنا الإنسان الموجود في الواقع على أحسن تقويم؟،وحتى التعدد والتنوع والتغير في تعريف الإنسان فإنها كلها ليست علامات فوضى وارتباك وتعثر بل على العكس من ذلك هي بينات ثراء وخصب وثقل وجودي في الدلالات الممكنة لماهية الإنسان وبالتالي فان هذه الكثرة ليست حجة مضادة للكثرة لأن وحدة الطبيعة البشرية ليست وحدة مجردة جوفاء بل وحدة فاعلة وديناميكية يخترقها التنوع ومنتجة للاختلاف.

إن انجاز هذه الهوية الديناميكية يتوقف على تفادي صراع الهويات وحروب المعاني وإيقاف التصادم بين أنماط المقدس بالتنبيه من مخاطر الوجه البشع من العولمة وتشجيع عالمية إنسية عادلة تكون فيها الحياة ممكنة للجميع والعمل على بناء هوية إنسانية كونية تساهم فيها جميع الخصوصيات دون استثناء وكل هذا المقصد لن يتحقق إلا باحترام الغير والاعتراف بحقه في الوجود بشكل متكافئ ومتوازن مع الذات.

انظر كيف يميز العسكري في فروقه اللغوية بين البشر والناس:"

أن قولنا البشر يقتضي حسن الهيئة وذلك أنه مشتق من البشارة وهي حسن الهيئة يقال رجل بشير وامرأة بشيرة إذا كان حسن الهيئة فسمي الناس بشرا لأنهم أحسن الحيوان هيئة، ويجوز أن يقال إن قولنا بشر يقتضي الظهور وسموا بشرا لظهور شأنهم، ومنه قيل لظاهر الجلد بشرة، وقولنا الناس يقتضي النوس وهو الحركة، والناس جمع والبشر واحد وجمع وفي القرآن " ما هذا إلا بشر مثلكم "(1) وتقول محمد خير البشر يعنون الناس كلهم ويثنى البشر فيقال بشران وفي القرآن " لبشرين مثلنا "(2) ولم يسمع أنه يجمع، الفقرة400."
فكيف يكون الناس كثرة والبشر وحدة؟ ألا ينبغي أن ننتقل إلى نوع الناس البشريين بوصفهم بشر متآنسين؟

الفهرس:

استهلال: الكلي مطلب فلسفي إنساني

1- الأنا مع الآخر وجها لوجه أو ليفناس فيلسوف الغيرية
2- تعرف أدغار موران على الطبيعة البشرية
3- تعدد الثقافات وقلق في الحداثة عند تشارلز تايلور
4- ليبرلية راولز أو السياسة في الفلسفة التحليلية
5- التقاء الثقافات: تصادم أم تآزر؟ حسب كلود لفي ستروس
6- الكلي والعولمي والعالمي
7- نهاية الاستشراق مع ادوارد سعيد
8- الصورة:واسطة تواصل أم مصدر انعزال؟
9- السياسي بين الصحراء والواحة عند حنا أرندت
10- الفلسفة بماهي مقاومة للحاضر وإبداع للمفاهيم
11- تحطيم دولوز لصورة الفكر الدغمائية
12- حدود المعرفة أو نظرة رورتي النقدية للفلسفة
13- حضور ميتافيزيقا اسبينوزا في فيزياء أينشتاين
14- هرمينوطيقا الرموز الدينية عند بول ريكور

خاتمة: البعد المعضلي لمسألة الإنساني