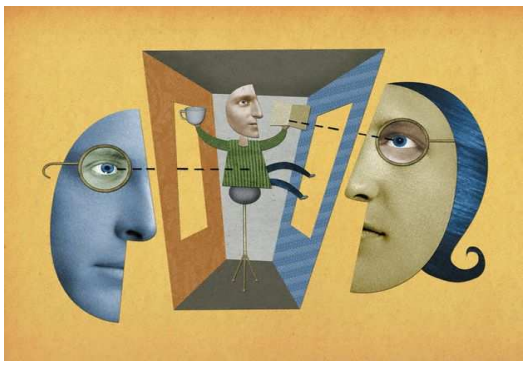
الإنيّة و الغيريّة

في معرفة حقيقة الإنسان



هيدجير

"يرتبط الإنسان بوجوده كما يرتبط بإمكانه الأخص به"

الوجود و الزمن

مدخل إلى التفكير في المسألة

1 دواعي الاهتمام

– التظنّن على الفلسفة بما هي ميتافيزيقا تفكرّ في الإنسان وتنسى الإنساني فيه [الميتافيزيقا نسيان للإنساني] أو الفلسفة بما هي تساؤل عن الإنسان ونسيان للإنساني.

– القول بتاريخية الإنسان أو بزمنيّة وجوده.

– الإنتقال من سؤال الماهية إلى مساءلة الوضع الإنساني، من جهة كون الإنساني مهمّة الإنسان.

– الانتباه إلى أن الإنية قد لا تفهم إلاّ في جدل الكثرة و الوحدة، ما دام الإنسان ينشأ في صميم وحدة الكثرة العضوية كائنا بشريا مهيأ طبيعيا للخروج من رحم الأم إلى رحم الكون.

– الوعي بالطابع المركب للإنيّة و الانتقال من براديقم الوحدة البسيطة إلى براديقم الوحدة المركّبة.

2 إحراجات المسألة

1. الإنيّة سؤال عن الإنساني

- إذا سلمنا بأن السؤال عن الإنسان هو كل الفلسفة فما الذي يجعل هذا السؤال يحوز كلّ هذه المكانة في الفلسفة؟ و هل من مبرّر لمعاودة طرحه اليوم؟ أم أننا بإعادة طرحه نكون على شاكلة من يريد خلع أبواب مفتوحة ؟
- هل في السؤال عن الإنيّة سؤال عن الإنسان أم عن الإنساني؟ هل من مشروعية للتميز بين السؤالين ؟
- بماذا نفسرّ هذا الانتقال من سؤال ما الإنسان؟ إلى سؤال ما الإنساني؟ هل بانكشاف عدم وجاهة السؤال أم بتعذّر الإجابة؟ ألا يعني الانتقال مجرّد نقلة عبثية من مشكل لآخر؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

2. الإنيّة استبعاد للغيريّة

- إذا كان لهذه النقلة ما يبرّرها اليوم فهل نطمئنّ لذات النداء الذي وجه الفلسفة منذ سقراط نحو معرفة الإنسان لذاته بذاته ؟
- و هل يحق لنا اختزال حقيقة الإنسان أي إنيّته في مايعرفه عن ذاته أي في وعيه؟ فهل يفيد الوجود الواعي بهذا المعنى على إنيّة منغلقة على ذاتها أو على أنانة ؟
- ألا يفترض اثبات الإنية بهذا المعنى استبعاد الغيريّة؟
- ألا يحيل هذا الاستبعاد على تصوّر للإنيّة لا يستوفي حقيقة الغيرية أو لا يرى فيها سوى موضوعا موسوما بالسلبية؟

3. الغيريّة إنيّة الآخر

- هل لا تفهم الغيريّة إلا من جهة كونها موضوعا؟ ألا يكشف هذا الفهم أننا إزاء مشكل معرفة لا مشكل علاقة؟
- وهل لا تفيد الغيريّة إلاّ معنى الموضوع أو الآخر؟ أليس من الممكن أن يكون للآخر في غيريّة إنيّة؟
- امتلاك الآخر إنيّة هل يبقيه آخر أم هو الغير؟ وإذا لم يكن الغير أنا فهل يعني ذلك أنه الآخر أم هو أنا آخر؟
- أليس إثبات الإنيّة عندها هو في ذات الحين إثبات للغيريّة؟

الغيّرية وموضعة الإنيّة

- فما وجه الحاجة لأنا الآخر أو إلى الغير إذا الغير بدوره يحوّلني موضوعا؟ و هل في موضعتي غنما يبرّر الحاجة إلى الغير؟ أليس الغير هو ما به أدرك إنيّتي و أثبتها؟
- لكن هل يمكن للآخر الذّي ليس أنا أن يعرفني أكثر مني ؟ ألا تحيل الموضعة على اغتراب الإنيّة و غربتها أو على تحوّل الإنيّة شيئا من أشياء العالم ؟ فهل علاقة الأنا بالغير هي علاقة بين أشياء أم بين ذوات؟
- و هل يحق لنا اختزال علاقة الإنيّة بالغيريّة في علاقة ذات بموضوع؟ ألا يحتاج منا تجاوز هذا المشكل الانتقال من براديغم المعرفة إلى براديغم الاعتراف؟

الصراع و مطلب الإعتراف

- هل انتزاع الاعتراف أمر هيّن إذا كان الأنا والغير يرغبان فيه معا؟ أليس الصراع هو شرط اقتلاع الاعتراف من الآخر؟
- وهل الصراع هو الأفق الوحيد للعلاقة بين الذوات؟ وهل قدر الإنسانيّ أن يكون امتيازا لهذا دون ذاك؟
- هل أن اللقاء بالآخر هو مناسبة ضرورية للصراع؟ أم أن الاعتراف بغيرية الآخر تقتضي علاقة مواجهة (وجها لوجه)قوامها الحب أو الصداقة أو التعاطف...؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

ضجّ الغيريّة : مأزق الإنيّة

- ألا ننتهي بذلك إلى مأزق جديد يكمن في الاقرار بتعالي الغير وأولويته؟ وكأن قدر الإنساني أن يبارح قلعة الأنانة ليحل في قلعة الغير؟
- هل لا مناص من الانتصار إلى تعالي الذات أو تعالي الغير؟ وهل قدر هذه العلاقة أن تكون إما استبعادا أو استعبادا أو تكفيرا عن ذنب؟

الغيريّة بنية المجال الإدراكي

- إذا كان الغير ليس مجرّد موضوع في حقل إدراكي الحسّي فهل هو ذات تدركني إدراكا حسيا أم أنه وقبل كلّ شيء بنية الحقل الإدراكي ذاته؟
- ألا ينبغي حينها ألا ننظر إلى الغير بوصفه موضوعا ولا بوصفه ذاتا وإنما بوصفه بنية أو حقل الإدراك أو ما يجعل من تحقق الإنية إمكانا مادام عالم الغيرية يجعل الإنية تتحرك داخل عالم الممكن؟

4. الغيريّة إنيّة الأنا

- إذا كان الغيرية شرط إمكان تحقق الإنية، فهل لا تفهم الغيرية إلا على معنى خارجي؟ ألا ينبغي أن نتجاوز السطح إلى العمق لتتراءى لنا غيرية الآخر سرا سطحيا جدا، في مقابل غيرية الأنا التي تتوارى عن الأنظار أو التي لا يمكن إدراكها إلا بحفريات ترتدّ بنا إلى الخفي والمكبوت والمسكوت عنه؟
- ألسنا في حاجة وفق هذا القول إلى استعادة ما عُدّ غيريّة مهمّشة و مقصاة؟ ألا يفيد منطق الاستعادة معاودة النظر في منزلة الجسد، العالم، الوعي، اللاوعي، التاريخ... في تحديد الإنيّة؟

الجسد هذا الأنا الآخر

- هل يعبّر الجسد عن الغيريّة أم هو صوت الإنيّة المعيش؟ أي هل يعدّ الجسد غيريّة تشدنا لعالم ما دون الإنسان أم هو القفزة الحقيقية نحو الإنسانيّة؟
- ألا يستلزم تأكيد الإنية توسط الجسد؟أليس الجسد هو شرط الانخراط في العالم و الالتقاء بالغير؟ أليس هو نافذة الإنيّة التي نطل من خلالها على العالم و الغير و الذات؟
- ألا يفيد هذا أن ما كان يحسب غيريّة هو ما به تدرك الإنيّة وتدرك بل و تكون؟

الغيريّة عمق الإنيّة

- ألا نعثر داخل الحضور الإنساني ذاته، لحظات تكشف تنوّع هذا الحضور؟
- ألا يعبّر اللاوعي عن عمق الحقيقة الإنسانيّة؟ فأيّ حقيقة للإنيّة تشكّك فيها فرضيّة اللاوعي؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

- ألا يدفعنا منطق التظنن هذا إلى مراجعة فهمنا لحقيقة الإنسان أوانيّته؟
- ألا تفيد هذه الفرضيّة أن للحقيقة مكان آخر؟ أو أن الحقيقة هي بالأساس ما يتحقق؟

5. الإنيّة وعد بالإنساني

• إذا سلمنا أن الحقيقة هي ما ينبغي تحقيقه، ألا تتحول الإنية عندها من ماهية ثابتة مكتفية بذاتها إلى مشروع ينجز؟ ومن مبدأ إلى مطلب؟

• ألاتفيد الإنية وفق هذا المنطوق على الكثرة لا على الوحدة، والزمنية بدل الثبات؟ ألا يكشف الوعي بأن الإنية مهمة أنّ طلب تحققها لا يكون في العزلة أو بالتعالي وإنما بالعيش مع الغير وبالغير ومن أجله سواء كان الغير خارجيا أو كامنا ليكون بحث الإنسان عن شروط تحقيق إنيته هو بحث عن شروط تحقيقها بشكل كلّي لا تكريسا للمماثلة وإنما تشريعا للاختلاف وتأسيسا للوحدة المتكثرة؟.

• ألا تكون بذلك الإنيّة جدارة واستحقاقا لا معنى لها خارج التاريخ تأثرا وتأثيرا؟

• فأيّ جدليّة تتيح للإنسان الاضطلاع بإنسانيّة تكون فيها الإنيّة غيريّة و الغيريّة إنيّة؟

3 رهانات التفكير في المسألة

- إدراك خصوصية الإنساني في الإنسان.
- الوعي بطبيعة العلاقة الإشكالية بين الأنا و الغير.
- التحرر من التحديد الضيق و الميتافيزيقي للإنية كأنانة أو أنا وحدية، و التفطنَ للطابع المركب للإنيةَ.
- الانتقال من النظر للغيرية كنفي للإنية إلى اعتبارها شرط تحقق.
- إدراك أن الإنية لا تتحددَ بذاتها كمعطى مستقلَ و إنما بما هي مشروع.
- الانتقال من فكرة الطبيعة الإنسانية إلى القول بشروط تحقق الإنساني.
- الحديث عن وحدة الإنساني لا يتعارض مع فكرة الكثرة.
- التأكيد على أن الإنسان كفرد لا وجود له و إنما هو بنية تاريخية و اجتماعية و نفسية.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الإنـــيّة و الغـــيريّة

إعداد: الصّحبي بُـــوقرّة

مراجعة و إشراف: أحمد المطّولي
[متفقد الفلسفة]

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

تمهيد إشكالي:

يعتبر منطق الأنانة أو الأنا وحدية le solipsisme [وحدي "solus" مع ذاتي" ipse "] أن الحقيقة الوحيدة التي يمكن ادراكها هي وجود الذات المفكّرة، و هذا المنطق عبرت عنه بشكل متميّز الفلسفة الديكارتية، بحيث كانت مهمة الشك في التأملات القطع مع اعتقادنا المباشر في وجود عالم قبالة الذات، من جهة كون هذا الاعتقاد مرده الاحتكام إلى الحواس التي ندرك أنها تخدعنا،و الانصراف عن العالم هو شرط استقبال الذات، فالفعل الذي يحدث المسافة مع العالم هو الفعل الذّي يميزنا عن الموضوعات الخارجية، إذ يظهر فعل الشك هذا أنه بالرغم من الشك في العالم و بالرغم من هذه المسافة تبقى الذات ماثلة أمام ذاتها، إذ توجد الذات في الفعل ذاته، فالوجود الوحيد الذي يقاوم الشك هو وجود الذات المفكّرة، بحيث يمكن للشكّ أن يطال كلّ شيء إلا ذاته، فالكوجيتو هو الإنيّة التي تحرّرت من غيريّة العالم و الموضوعات، ونتبيّن من هذه الصياغة أن ما تمّ اقصاءه في منطق الأنانة ليس العالم أو الموضوعات الخارجية فحسب و إنما الجسد و الغير ، مع يدعونا للتساؤل هل يمكن أن نثق في إنية لاتُدركُ إلا باستدعاء الغيريّة بغرض استبعادها؟و إذا كان الاستبعاد هو شرط الادراك فهل يمكننا هذا الاستبعاد من العثور على إنيّة خالصة؟ ألا يحيل الاستبعاد في النهاية على منطق مغالطيّ ينصرف إلى الشيء لينصرف عنه؟

سنحاول معالجة منطق الأنانة هذا باعتباره يمثل مشكل الإنيّة الحقيقي انطلاقا من استدعاء الغيريّة من داخل الإنيّة و من خارجها أي انطلاقا من استدعاء الجسد[1] والتفكير في منزلته في تحديد إنية الإنسان من جهة واستدعاء الغير وطبيعة الحاجة إليه: فبأيّ معنى يستوجب اثبات الإنية استبعاد الغيريّة؟ ألا يُظهر هذا الاستبعاد الجسد في صورة غيرية تشدنا للفضاء الحيواني و تقطع مع الإنساني فينا؟ هل لا يفهم الجسد إلا على هذا النحو؟ الا يمكن النظر إلى الجسد بما هو شرط إمكان تحقّق الإنية وإثباتها؟ أليس إثبات الإنية بهذا المعنى هو في ذات الحين اثبات للغيريّة؟ فهل لا تفهم الغيريّة إلا في علاقة الذات بذاتها أي في علاقة الأنا بالأنا الآخر أم تفهم كذلك في علاقة الذات بالغير أي في علاقة الأنا بأنا آخر؟ و إذا كان الأمر على هذا النحو فما وجه الحاجة إلى الغير؟

[1]- سنبيّن أن عودة الجسد في المقاربة الفينومينولوجية خاصة مع مرلوبنتي كما هي شرط معرفة الإنساني هي شرط عودة العالم، و بالتالي سيصاحب الحديث عن الجسد الحديث عن العالم باعتباره غيريّة قُدّت لتمعينها .

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

ألا تبرّر الرغبة في السلطة الحاجة إلى الغير؟ ألا تكشف الحاجة إلى الغير أنهّ مكوّن أساسي لإنسانيتي؟ و هل أكون إنسانا في غياب الغير الذي يعترف بإنسانيتي؟ وهل انتزاع الاعتراف أمر هيّن إذا كان الأنا و الغير يرغبان فيه معا؟ أليس الصراع هو شرط اقتلاع الإعتراف من الآخر؟

هل الصراع هو الأفق الوحيد للعلاقة بين الذوات؟ و هل قدر الإنسانيّ أن يكون امتيازا لهذا دون ذاك؟ و هل يمكن للآخر الذّي ليس أنا أن يعرفني أكثر منّي ؟ أليس الغير هو المرآة التي تقول لي من أنا حتى لا يكون وعينا مجرّد وهم؟ أفلا تكون البينذاتية علاقة موضعة و حياد؟ فهل لا يكون اللقاء مع الغير إلا مناسبة للصراع و انتزاع الإعتراف أم هو مناسبة للموضعة و بالتالي شرط المعرفة؟ ألا تحيل الموضعة على اغتراب الذات و غربتها و على تحوّل الإنيّة شيئا من أشياء العالم؟ فهل علاقة الأنا بالغير هي علاقة بين أشياء أم بين ذوات؟ ألا تجمع بيننا مشاعر الفرح و الحزن بحيث يكفّ الغير على أن يكون شيئا؟ وهل يحيل التعاطف البينذاتي على المعرفة أم على الإنبثاق المشترك؟ و هل كلّ نظرة هي بالضرورة موضعة و نفي لإنسانيتنا؟ ألا تكشف أبسط تجارب التواصل عالم الغير الذّي كان يتبدّى لي من قبل متعاليا و غريبا ؟ فهل الكلام مجرّد فعل ذاتي أم هو امتداد بالذات نحو الغير؟ ألا تكشف علاقات الودّ والصداقة و الحب أن اللقاء بالغير ليس بالضرورة قاتلا و لا صداميا؟

و إذا كان الحاضر لا يحضر أبدا أفلا يبدو مستحيلا تعيين وضع يكون فيه الأنا أنا؟ أليست الإنيّة في النهاية مجرّد وثاق يشدّ غيريّتين؟ فأيّ جدليّة تتيح للإنسان الاضطلاع بإنسانيّة تكون فيها الإنيّة غيريّة و الغيريّة إنيّة؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الجزء الأول

الأنانة: الوجه المغالطي للإنيّة

من الإنّية إلى الأنــانة

" إن الأنا التي أنا بها ما أنا أي النفس ، متميّزة تمام التميّز عن الجسم لا بل إن معرفتنا بها أسهل"

ديكارت

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

1- الأنـــــانة تضييق على الإنيّة:

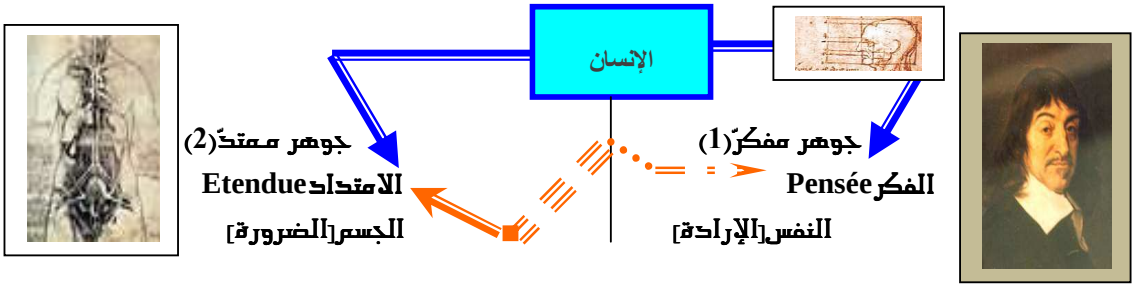
يظهر الكوجيتو الذي هو استتباع للشك المطلق على أنه أساس الوجود والحقيقة، فالذات التي تشك تقوم بمسح الطاولة table rase، و لا تترك في الذات إلا فكرا متحررّا من كلّ أشكال الغيريةّ، بحيث لا يستعيد على الطاولة إلا ما ثبت يقينه و لذلك لن تتوقف مغامرة الشك إلا في اللحظة التي يدركُ فيها اليقين، أي يدرك فيها يقين صمد أمام الشيطان الماكر، يقين الذات الواعية بوجودها كفكر. وبالتالي يمكن أن نبالغ في افتراضاتنا ، فنشك في كلّ ما هو غير الذات كأن نشك في الإله ، و في العالم ، سماء و أرضا ، و في الجسم، دون أن يطال الشكُّ الشكَّ ذاته ، لاحتواء مثل هذا الافتراض تناقضا داخليّا ، " إذ لا أستطيع...أن أفترض أنني غير موجود، لأن شكيّ في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضدّ ذلك...أن أكون موجودا"، نفهم من هذا الاقرار اختزال ديكارت لمعنى الإنية في فكرة الأنانة، وهو اختزال مردّه الإعتراف بأنه لا يوجد يقين قادر على مواجهة الشك مثل يقين الانانة ، وهنا نلمس التعريف الديكارتي للإنيّة و الغيريّة، بحيث تفيد الإنيّة الحقيقة التي صمدت في وجه الشك، أو الحقيقة التي تواطأت معه لتنزع عنها كلّ ما طاله الشكّ أو تطاول عليه، و الغيريّة هي الحقائق التي فقدت اليقين فكفت عن ان تكون حقائق ثابته و نهائيّة، بحيث ظهر الإلاه في شكل غيريّة تطاول عليها الشك فطالها، و العالم غيريّة فقدت أشياءه و موضوعاته الوضوح واليقين، والجسم غيريّة لا يمكن ان يكون اكثر تميّزا من النفس و الوعي، و الغير غيريّة لا تظهر إلاّ باعتبارها وجودا محتملا، بحيث تفيد الغيريّة ما كان دون اليقين أو كان يقينه دونيّا، وهنا في الحقيقة مكمن من مكامن المغالطة، إذ ما يكون دون اليقين لا يمكن أن يكون ضامنا للبداهة. و هذا ما سنحاول أن نبيّنه في معالجتنا لمسألة الأنانة، بحيث سنخترق هذا الفكر لنكشف المنطق المغالطي

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الذي يقوم عليه، و كيف ينجرّ عن هذا القول اختزال الإنيّة في الأنانة أو التعامل مع ما يكون خارج منطق الأنانة على أنّه غيريّة دونيّة ، أو غيريّة يجب إقصاءه ، بحيث سنبيّن أن الجسد ليس مشكلا يجب أن تتحرّر منه الإنيّة ، و إنما مشكل تفتعله الأنانة، و أن انصرافها عن العالم لا ينفيه، بل هو انصراف إليه، و أن الإلاه الذي ظهر في تجربة الشك دون اليقين لا يمكن ان يكون ضامنا للحقيقة و لا للبداهة، فمن كان مفتقرا للبداهة لا يمكن ان يضمنها لغيره.

2- الأنـــــانة و منطق الاقصاء:

إن مسألة التمييز بين جوهري النفس و الجسد هي مسألة ديكارتية بالأساس، إذ تتحرّك القراءة الديكارتية للإنسان داخل منطق ميكانيكيّ ينظر للجسم على أنّه آلة machine[2] وكذلك منطق ميتافيزيقي يعتبر أن كل ما يوجد في الطبيعة، إما أن يكون فكرا(جوهر1) أو أن يكون امتدادا (جوهر2) باستثناء الإنسان الكائن الوحيد المتميز، بالقدرة على الجمع بين جوهرين، كلّ واحد مستقل بذاته، قائم بذاته، لا يحتاج في وجوده لغيره، ويمكن أن يتصل منتهى الفكر بأول الامتداد بفضل امتلاك الإنسان غدة صنوبرية Gland Pinéale أوّطا فكر وآخرها أوّل الامتداد. فأين يكمن وجه المغالطة في منطق الاقصاء هذا؟...



[2]- R.Descartes:" Je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscle, de sang et de peau" .Méditation Métaphysique .p128

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

تكمن المغالطة في اختزال الإنية في الأنانة من جهة و الإعتراف من جهة ثانية بالجسد كمكوّن من مكوّنات الإنيّة، إذ تبدو الفلسفة الميتافيزيقية مع ديكارت فلسفة تقرّ بالثنائيّة وتعترف ضمنيّا، وبشكل صريح بمنطق التفاضل والتميّز، و هذا ما نلمسه في قول ديكارت " إنّ الأنا أي النفس التّي أنا بها ما أنا متميّزة تمام التميّز عن الجسم، لا بل إن معرفتنا بها أسهل "، وفي هذا الاعتراف التفاضلي يظهر الوعي أكثر قدرة من غيره على تعيين الحضور الجوهري للإنسان في العالم، بما هو جوهر مفكر، و الاقرار بإمكانية انتساب الجسم لجوهر مختلف عن الفكر ، يلزمنا من جهة بالاعتراف بالثنائيّة، ويلزمنا من جهة ثانية بالتعامل معها تعاملا تفاضليّا، خاصة إذا كان سؤال الماهية[ما إنيتي؟]، لا يزال مرتبطا بالجوهر، وبالتالي في معرض حديثنا عن الثنائيّة ، وجب ضبط الجوهر الأقرب و الأوضح و الأميز للماهية ، بمعنى نسأل أيّ جوهر أكثر يقينا وبساطة وأيسر معرفة؟

و فكرة الثنائيّة التي يحرّكها منطق الاقصاء و التعالي تثير مشكلا حقيقيا في عمق الفكر الديكارتي، الذي اعتبر من جهة أن الإنسان وجود عرضي، باعتباره التقاءا خارجيا بين جوهرين كلّ جوهر قائم بذاته مستقل، و لا يحتاج الفكر للإمتداد حتى يفكرّ و الإمتداد للفكر حتىّ يمتدّ، واعتبر من جهة ثانية أن بين النفس و الجسم وحدة وثيقة تصنع الإنسان، إلى درجة تجعله يتعامل مع النفس على أنها مجرّد صفة من صفات الجسد، نافيا بذلك استقلاليّة الجوهر المفكرّ؛ و إذا كان ارتباط الجسم بالنفس قد صنع الإنسان فهل يبقى له شيء من الجسميّة كما هو حال الحيوان؟ بل وهل يعدّ الجسم لدى الحيوان جسدا[3] ؟

ونحن نلمس في هذا الموقف جذورا تيولوجية وفلسفيّة تحافظ على منطق الاقصاء هذا، ولكنها جذور لاتظهر فيها المغالطة بالشكل الذي تظهر في الفكر الديكارتي، الذي يقصي الجسد و يعتبره مكوناً للإنيةّ في آن، فكيف

[3]- سنعالج هذه المغالطة في معرض حديثنا عن الفكر الفينومينولوجي في الجزء الثاني [الجسد هذا الأنا الآخر] حيث كشف مرلوبوني في معرض حديثه عن الجسد الخاص أنه بالجسد يحدث الإنسان قفزة نوعيّة نحو الإنساني.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

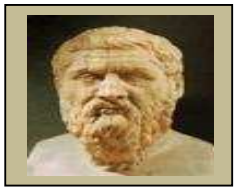
نفهم الإنية على أنها أنانة و نقرّ بكون الجسد مكوّنا للإنيّة و هو ما تقصيه الأنانة؟ في حين تنزّل الجذور الفلسفيّة الجسد مثلا منزلة دونيّة،فتقصيه بحيث لا يمكن أن يكون مكوّنا من مكوّنات الإنيّة لا أنطولوجيّا و لا ابستيمولوجيا ولااكسيولوجيا.مثل مانجد ذلك مع أفلاطون حيث يكون الجسد:

أنـطولوجياً: محسوس/كهف/ظلال/نسخة

قبر، " والنفس تحتقر الجسم تمام الاحتقار[4] "

ابستيمولوجياً: عائق/وهم/منتج للوهم

أكسيولوجيّا :مو ـن الرذيلة/ أخلاقه نفعية



Platon:« Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise Jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre ... désir la vérité ».
Le Phédon.66b66e

ما يجب ملاحظته في هذا المستوى من التحليل، أن القول بالثنائيّة الديكارتية و إن أبعد ديكارت عن أفلا ـون[5]، فقد أبقى الجسم على حالته من التهميش، بما هو آلة، ومعرفة النفس أسهل ؛ فإن تمكن ديكارت من إثبات قدرة الاستبطان introspection على توفير معرفة متميّزة يقينيّة ، وإن تمكنّ "الكوجيتو" من تجاوز أنماط الوعي الكلاسيكيةّ ،إذ حوّله ديكارت ركيزة إبستيمولوجيّة يقينيّة و حضورا أنطولوجيا متميّزا ، و اعتبره الحقيقة التأسيسيّة الأولى ، وإن أعاد للجسد الجسم ، أو الجسد الآلة بعض وضعيّته الأنطولوجيّة ، من جهة اعتباره مكوّنا من مكوّنات الإنسان... فإن الديكارتيّة لم تتمكّن من التحرّر من منطق الأنانة، بحيث و إن كان الجسد مكوّن من مكوّنات الإنيّة فإنّه ليس مكوّنا

[4] أفلاطون "الفيدون" ف65د؛ وكذلك كتاب "الفادروس" ف250ت

[5] يجب أن نلاحظ هنا أنّ التشابه بين الموقف الديكارتي و الأفلاطوني بخصوص منزلة الجسد ، يخفي كذلك اختلافا كبيرا مفاده:
أوّلا : أنّ المنزلة الإبستيمولوجيّة هي التي تحدد المنزلة الأنطولوجيّة عند ديكارت، في حين أن ما انتهى إليه ديكارت هو الذّي يحدد المنزلة الإبستيمولوجيّة عند أفلاطون.
ثانيا : أن أفلاطون لا يقول أساسا بالثنائيّة ، بل على العكس من ذلك تماما ينتهي إلى إقصاء الجسد ، بحجّة كونه نسخة-من جهة- وغير مطابقة للأصل -من جهة ثانية- وبحجّة كونه يمثّل عائقا إبستيمولوجيّا ، في الوقت الذّي لا نجد مثل هذا الإقصاء مع الديكارتيّة ، بل اعترافا بالجسم بما هو مكون من مكوّنات الإنسان.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

من مكوّنات الأنانة، وهو ما يظهر مفارقة تعكس وجها من وجوه المغالطة [6].
و الاقصاء لا يطال الجسد دون غيره بل الجسد و غيره بحيث تكون المغالطة في فكرة الاقصاء ذاتها أي في ادعاءات الشكّ.

و بالفعل يقول منطق البداهة-الذي لا يختلف كثيرا عن منطق الأنانة-أنه إذا كان الغير لا يعتبرني موجودا، فأن هذا لا يشككّ في اعتقادي في وجودي الخاص، فالوعي بالذات هو الذي يحوّل الذات موضوعا لذاتها، و بالتالي بشكل مباشر و في غياب أيّة وساطة أو أي حضور للغير يمكن للذات أن تكتشف حضورها. و البديهي هو ذاك الذي يبدأ في الذهن أولاّ لوضوحه وبساطته، و هنا يكمن المشكل الحقيقي الذي كما يلاحق البداهة يلاحق الأنانة، إذ هل كلّ ما يتبادر للذهن أولا هو الصحيح ضرورة؟ و إذا كان الشك كما قلنا آنفا هو القطع مع اعتقادنا المباشر في بداهة العالم الماثل أمامنا فكيف نشككّ في بداهة و نثق في أخرى؟ بمعنى إذا كان الشك تعليقا للحكم فلماذا لا ننظر للأنانة باعتبارها حكما مسبقا وجب تعليقه؟و في مقابل ذلك إذا كان الشكّ هو ما به نقاوم كلّ أشكال المغالطات و الخدع-حتّى في حضور الشيطان الماكر-فبماذا نقاوم الشكّ ذاته؟

الغريب اننا مع ديكارت نعتبر أن ما يتّم اقصاءه يتحوّل ضامنا للبداهة،بحيث تبدو الأنانة كأنا وحدية في عزلتها وانغلاقها واستقلاليّتها في حاجة لضمان بداهتها لعودة الالاه لا كشيطان ماكر تكون وظيفته اظهار المشكوك فيه بديهي، و إنما كحقيقة تحصّن اليقين، بحيث لا يستقيم الكوجيتو إلا إذا قام على ضمانة الاهية ضدّ خدع الشيطان الماكر. و لكن لماذا الشيطان الماكر الذي يكون قادرا على خداع ديكارت يعجز في أن يجعل ديكارت يشك في وجوده؟ و إذا كان الشيطان الماكر يخدعه فهذا لأنه موجود لأنه لو لم يكن

[6]- الاقصاء لا يطال الجسد فحسب بل يطال العالم و الاله و الغير، و بالتالي المغالطة لا تختزل في اقصاء ديكارت الجسد بل في الاقصاء ذاته الذي طال كلّ شيء، و هذا يعني أن المغالطة تكمن في طبيعة الشكّ و في ما يدّعي أنه تحررّ منه.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

موجودا لما خدعه الشيطان الماكر، و بالتالي ألا يضمن الشيطان بداهة الكوجيتو أكثر الإلاه ذاته، و هذا يعني أيضا أن ديكارت لم يشك في الشيطان الماكر و إنما في الإلاه فكيف يثق في ضمانة ما كان في الأصل موضوع شك؟ هكذا يبدو الدور الذي يسقط فيه ديكارت حتميّا، بالنظر لهشاشة الكوجيتو وحاجته لغيره لضمان بداهته، بل بالنظر أيضا لهذا الضامن ذاته الذي يضمن واقعية الأفكار الواضحة و المتميّزة، و تمثّل الأفكار الواضحة و المتميّزة حجة على وجوده، فيكون الضامن للشيء رهين الشيء الذي يضمنه، فديكارت يريد التأكّد من واقعيّة الأفكار الواضحة و المتميّزة، و حتى ينجح في ذلك يستنجد بالإلاه ليكون ضامنا لواقعيّة هذه الأفكار، و حجة ديكارت على وجود الإلاه هو أنه أيضا فكرة واضحة و متميّزة.

يبدو أننا مع ديكارت نقف على أرضية تحركها إيديولوجيا الاقصاء والاستبعاد، و لكن المغالطة تكمن في حاجة هذه الايديلوجيا لإثبات ذاتها إلى ما تقصيه، و هذا يعني أن العقل الأوروبي الذي يمثل ديكارت أحد رموزه لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرّف إلى الأنا إلا من خلال هذا الآخر الذي يظهر دونيا و تأسيسيّا في آن. بحيث يكون كوجيتو الحداثة في ضمنياته، أي في الإيديلوجيا التي تحرّك الشك و الفكر: أنا لست المغاير إذا أنا موجود،و لكن إثبات الوجود الذي لا يكون ممكنا إلاّ باستدعاء المغاير و نفيه، يكشف من جهة حاجة الإثبا للنفي و الاقصاء وبالتالي للغيريّة، و أسبقيّة وجود الغيريّة.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الجزء الثاني:

الجسد هذا الأنا الآخر

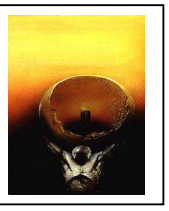
من الأنـــانة إلى الأنا الآخر

" الحقيقة يمكن العثور عليها من جديد، وفي أغلب الأحيان تكون قد كتبت في موضع آخر "

لاكان

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

1- من الجسم إلى الجسد:



ألا يستلزم تأكيد الإنية توسط الجسد؟ هذا التساؤل لا يدفعنا لمعاودة النظر في الإنية والتشكيك في منطق الأنانة و إنما يلزمنا بالتمييز بين الجسد والجسم بحيث أن اثبات الإنيّة قد لا يحتاج توسط الجسم و لكنها لاتدرك في اقصاء الجسد، لأنها الجسد.

أ- الجسد الخاص : [من الجسد الموضوعي إلى الجسد الفينومينولوجي]

يفيد الجسد في آن الموضوع الذي يمكن إدراكه وما لا يمكن أن ندرك بدونه. من جهة إمكانية إدراكه يكون الجسد شيئا من أشياء العالم،أو موضوعا هو الجسم أو الجسد الموضوعي، أما من جهة الاستحالة يكون الجسد هو الذات أو هو الإدراك ذاته، و هذا هو الجسد الفينومينولوجي، فالجسد دائما معي و ليس أمامي.

Merleau-Ponty:
« Le corps, , est avec moi, jamais devant moi...»

الجسد الفينومينولوجي هو الجسد الواقعي الذي من خلاله أدرك، و الذي بفضله أكون في العالم، أو يفعل بطريقة يكون بالنسبة لي هناك عالم. أماالجسد الموضوعي فهو مجرد مفهوم بالنسبة لي، أو هو جسدي كما يمكن رؤيته في جسد آخر.

إذا كان جسدي يتمنع عن الاستكشاف والمعرفة فهذا لأنه حامل جملة العادات، و مكان إقامة أفعالي اليومية، وهو الذي يضفي المعنى لعالمي اليومي. و الذات المتجسدة لا تنفصل عن العالم بل تنخرط فيه بحسب موقع لها، وعبر هذا الموقع تتواصل وتعي، وعبر هذا الموقع يكون في كلّ مرّة هناك " فهم ما "للعالم؛ الذات تعي العالم بحسب منظوريّة الجسد، لأن" الإدراك ينتج عن فعل الشيء في الجسد وفعل الجسد في النفس" فعلى النحو الذي يكون عليه جسدنا، وبحسب موقعه، في العالم ومع العالم، يكون وعينا. بل الوعي صيرورة تستوجبها منظوريّة الجسد، و كل تعطيل في عضو من

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

أعضائه ينجرّ عنه تعطيل في الوعي؛ فيظهر العالم بهذا المعنى للذات المتجسدة فضاء قدّ من الدلالات، ومساحة مشحونة بالقيم والمعاني، ومجالا للترميز و التمعين، لأنه حاصل ما تفهمه وتدركه و تعرفه الذات المتجسّدة. وبما أنني لا أمتلك الوعي الحقيقي بجسدي إلا في الفعل، و بما أن الفعل يقتضي في تحققه التغافل على الجسد للانخراط في العالم، فإنني لا امتلك الوعي بجسدي إلا بتوسط الوعي بالعالم. و لكن "جسدي ليس جزءا من المكان وإنما هو ما لا يكون المكان بدونه. إذ يمكن أن نقول أن جسدي يوجد دائما هنا و لكن "هنا" هذه لا مكان لها بل هي ما قبل المكان.، أو هي ما به يكون المكان ممكنا.

M. Merleau Ponty : « véhicule de l'être au monde », ... « l'expérience motrice de notre corps nous fournit la manière d'accéder au monde et à l'objet, une praktognosie qui doit être reconnue comme originale et peut-être originaire ».
phénoménologie de la perception, **p 402**

ب- تجربة الجسد : أو الجسد المعيش

مع مرلوبونتي لا يدرك الجسدباعتباره جسما أو نشاطا عضويا خالصا أو موضوعا للإدراك و إنما باعتباره الإدراك. و لذلك يرفض الإقرار بقدرة النفس على الفعل في الجسد خاصة لحظة يتحول الجسم جسدا إنسانيا. و هذا التحول هو تحول جوهري لأنه دليل القطيعة مع النظام البيولوجي و الانتروبولوجي. فالانتقال نحو الجسدي هو قفزة نوعية نحو الإنساني، حيث ينفصل الجسد الإنساني عن الجسد الحي. و رمزية الجسد الإنساني ليست منطقية، و إنما معيشة، وتجربة الجسد تحيل على دلالات لا يمكن ردها للتفسير العلمي و لا للفهم الميتافيزيقي للإنية و هذا ما يدفعنا ضرورة للتمييز بين جسد نعرفه connu و جسد نعيشه vécu.

Merleau-Ponty: « En tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde, je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisoires et qui affectent mon entourage...»
Phénoménologie de la perception , p. 502

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

2- من الجسد إلى العالم:

ج- الإدراك حضور في العالم:

تستهلك التجربة الإدراكية حضور الجسد الخاص في العالم و هو إدراك بسيكولوجي و قصدي في آن ، فيعطي مرلوبونتي للإدراك ما يعطيه ديكارت للفكر، حيث يكون الإدراك نشاط الجسد. الحضور في العالم هو حدث من فعل الجسد الإنساني، فإدراك الحيوان يحيل على الوسط milieu في حين يحيل الإدراك الإنساني على العالم monde ، أن نفكر في فلسفة الحضور هو أن نفكر في عالم الإنسان ، و كأننا نقول أن الحيوان لا يدرك.

Merleau-Ponty: « La perception m'offre des présences»
« La nature de la perception »
Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, op. cit., p. 45

هذا التمييز يقتضي النظر للإدراك لا على أنه معرفة فحسب و إنما على أنه خبرة وجودية، لأن الإدراك هو الذي يحدّد شكل الوجود. و في حضور الجسد في العالم نشهد ولادة المعنى. ونحن لا نقيم مختلف الوضعيات الإنسانية انطلاقا من ذات مفكرة و إنما انطلاقا من ذات جسدية. إذ يولد نداء العالم من الإمكانية ذاتها الخاصة بالجسد على إنتاج العالم انطلاقا من الإدراك.

Merleau-Ponty: «« Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde [...] est la condition de possibilité non seulement de la synthèse géométrique mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel. »
Phénoménologie de la perception , p. 502

الوعي في قصديته يتجه نحو العالم، و لكنه لحظة يقصد الأشياء يجهل أنه يقدها. هكذا تريد الفينومينولوجيا أن تكون نظرة جديدة على العالم، نظرة أصيلة تكون بمثابة العودة نحو المعنى، نحو التجربة، ضدّ النظرة العلمية، إذ تبدو الفينومينولوجيا كخطاب خارج المعرفة، باعتبارها تعليقا للحكم. وباختصار

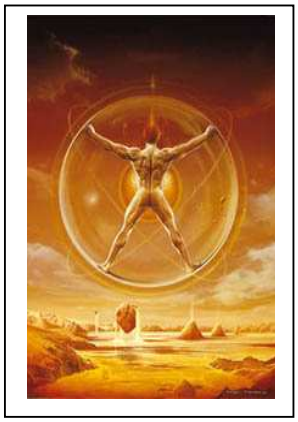
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

استعادة تلك الدهشة القديمة تجاه العالم، إذ يعتبر مرلوبونتي أننا مع العلم ومع المعرفة نميل دائما إلى نسيان العالم. والمقاربة الفينومينولوجية هي شرط البقاء في عالم الكهف أو شرط العودة إليه. وعودة الإنسان للكهف هي في النهاية عودة للجسد الذي بفضله يحافظ الإنسان على أصالة الوجود في العالم.

العودة إلى عالم الكهف لا يجب ان تفهم على أنها عودة لعالم الظنّ و الوهم ، وإنما على أنها عودة إلى عالم المعنى، و قد يكون ثمن المعنى عودة أشياء الكهف وموضوعاته، ولكن ليس للكهف أشياء و موضوعات إلا ما صنعه السجناء، و بالتالي ما يستعيده الكهف هو الإنساني ذاته، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد في العالم و في ذهنه عالم، بل هو الكائن الوحيد الذي يعيش و يتفاعل مع عالم كهفه و ذهنه، أكثر من تفاعله مع عالم الأشياء في ذاتها و عالم الحقائق.

إذا كان بالنسبة لهديجير الوجود في العالم يعني أننا دزاين [كائن هنا Dasein]فإنه بالنسبة إلى مرلوبونتي الإنسان هو جسد منخرط في العالم، وهذا يعني أنني لست شيئا من الأشياء المادية في العالم، و لكنني انخراط في عالم الأشياء والعالم البينذاتي. و بفضل المنظوريّة يوجد الإنسان في العالم و في ذهنه عالم، إذ تمتلك المنظورية أفقا، هوالأفق الذي تتقاطع فيه كل الإدراكات الأخرى، وهو أفق الذاكرة الثقافية، هذه هي العوالم التي يحيل إليها الوجود في العالم أو الذي يسميه مرلوبونتي l'inter monde ، المكان الذاتي يستدعي كل الأشياء التي غابت عن عالم المنظورية، و التي يمكن إدراكها. باختصار من جدلية المنظورية والأفق يولد المكان الموضوعي ولكن حتى نمتلك حدسا أولي بالموضوع، وحدسا بالمدركات الأخرى في جدلية النظر و الأفق، هنالك تجربة الجسد حيث لا نتحدث عن الكوجيتو و إنما عن الأنا المنخرط Je-engagé .

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



أنا في العالم أتعامل بشكل مباشر و هذا هو الذي يسميه مرلوبونتي اللحظة الماقبل تفكرية préréflexifs ، فأنا هنا يعني أن لجسدي وضعية ما je suis mon corps en situation ، وهذا الوضع الذي عليه جسدي هو الذي سيحدد طبيعة علاقتي بالأشياء من حولي، فالمكان تنظمه ممكنيات جسدي، وأن أقدم تحية لصديق في الطرف المقابل يفترض انخراط الجسد في كليته في العالم ومع الغير.

تبين لنا كيف كشف مرلوبونتي خصوصية الجسد من جهة تمييزه عن الموضوع، إذ هو قادر على إدراك ذاته في استقلاليّة عن الموضوعات ، فما تستطيعه الأنانة في الطرح الديكارتي ، من جهة قدرتها على الانغلاق على ذاته ، يستطيعه الجسد في المنطق الفينومينولوجي من خلال انفتاحه على العالم أو انخراطه فيه .فثبت لنا أن الإعتراف بالجسد هو اعتراف بما كان يعدّ غيريّة تشدنا لعالم الحيوان، وهو إعتراف جعل من الجسد عتبة الإنسانية و أساسها، ولذلك يبدو أنه من المفيد أن نعلن بعودة الجسدي احتواء الإنيّة للغيريّة وهو اعتراف كما استعاد في طياته العالم و أشياءه يستعيد للذات أشياءها الخفيّة أو المكبوتة، و كأننا نعترف بعودة الجسد هذا الأنا الآخر الممتنع عن الاستكشاف أن الإنسان في ما يخفى و يخفي في آن.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

3- الغيريّة عمق الإنيّة:

أحدثت فرضيّة اللاوعي في التحليل النفسي رجّة و ثورة حقيقيّة في سؤال الإنيّة،إذ أعاد هذه الفرضية تركيب بنية الإنية،انتقلت بنا من سطح الوجود الإنساني إلى عمقه، ومثّلت إعلانا عن نهاية براديقم الأنانة، أو مثلتّ قطيعة إبستيمولوجيّة، كشفت خللا في النموذج، و هي ثورة قد انتقلت بنا من الإنيّة البسيطة إلى الإنيّة المركّبة؛ و علم النفس منذ ديكارت، المتأثرّ بالبراديغم الاستبطاني[1] ، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن ينجب مثل هذه الفرضيّة و لا أن يحدث مثل هكذا ثورة.

و أن ننظر للأشياء الفاقدة المعنى، أحلاما كانت أم هفوات، على أنها أشياء ذات معنى، يعني أن نعتبر أن اللاوعي، يفكرّ، يحلم، يرغب، يصعّد، ولكن دون العلم بذلك، و هذا يعني كذلك أن هناك مراحل في الحياة النفسية لم يتم تجاوزها بالكامل، أي هناك شيء في الرغبة لا يزال طفلا.

أ- اللاوعي و الوجه الخفي للإنيّة:

- **ظاهرة الحلم:**

الحلم لا عقل فيه ولا فكر، فوضى لا معنى لها؛ لكن إذا كان هذا صحيحا لماذا نحلم؟ ما الذي يدفعنا إلى اللامعقول و اللامعقول؟ ما فائدته في البداية عن ظاهرة الحلم هو ما يؤكّده الفكر الكلاسيكي الذي يعتبره ظاهرة لا تستحقّ الدراسة ، لأن لا مبررّ لها ولا دوافع تحدّدها ، فهو بمثابة المجانية أو اللاجدوى ؛ و لكن ألا يمكن أن يكون الحلم كما الوعي يتطرّق

[1]. النفس=وعي: و هذا الوعي مدرك بطريقة مباشرة ؛ فالفكر وعي أو لا يكون ، وكل ما لا ينتسب للفكر فهو منتسب لجوهر الامتداد ، وهذا الجوهر لا علاقة له بالوعي، وهذا له إستتباعات في القراءة الديكارتيّة ، أهمه استحالة الحديث عن " فكر لا واع" ، إذ في ذلك تناقض و خلف ، وإذا أردنا التعمّق في هذه المسألة نقول أن المشكل في القراءة الديكارتيّة ناتج عن الخلط بين " الوعي و الانتباه ، والوعي والتفكير" ، ولكن هل أنا "أفكر" هي ذاته أنا" أنتبه"؟ و إذا كانت النفس فكرا وجب لكي توجد أن تفكّر دائما أو أن لا تتوقف عن التفكير وهذا ما يقوله ديكارت بوضوح:
Je trouve ici que la pensée est un attribut qui m appartient elle seul ne peut être détachée de moi. Je suis, j existe , cela est certain, mais pour combien de temps? A savoir autant de temps que je pense, car peut être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais d être, d exister.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

داخل منطق قصديّ ، يؤسسّ دوافعه ويحدد أهدافه؟ هل كلّ أحلامنا بهذه البراءة و بهذا اللامعنى؟

قد تتحددّ قصديّة حلم ما إنطلاقا من رغبة ما، وبذلك يمكن أن يكون هنالك داخل الحلم فكرا كامنا أو لنقل فكرة ناظمة تحرّكها رغبة ، تظهر في الحلم بشكل مبعثر فوضويّ و كأن لا معنى له . ماحدث في الحلم يمكن أن يحدث في اليقظة، فيما نسميه"الهفوات "، مثل زلة القلم سبق لسان، النسيان، التعثّر، فقدان الأشياء...

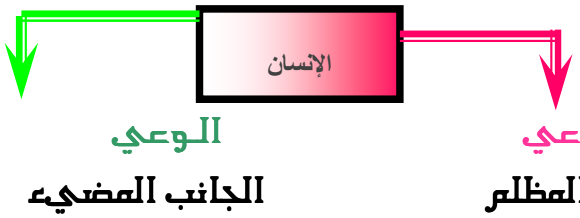
- الهفوات Parapraxis :

الهفوة هي فعل يعجز الوعي عن القيام به أو ردّه، لذاك تظهر الهفوة على أنها عديمة المعنى، و لا نوليها أيّة أهمية، خاصة إذا كانت ميزتها الأساسية، أنها تخطئ هدفها، ولكن ليس كل ما يظهر للوعي على أنه غريب، يعني أنه محروم من المعنى، وقد ذكر فرويد مثالا يكشف فيه أن الهفوات في الأفعال، ليست حكرا على المصابين بالعصاب، بل قد تعترض الأسوياء كذلك، فرئيس النمسا أراد أن يفتتح ملتقى، فقال: "أعلنوا سادتي الحضور أن الجلسة أغلقت، عفوا بدأت"، فإما أن ننظر هذا التصريح بسطحيّة، أو أن نفكرّ في هذا القول فننتبه، إلى رغبة كامنة وراء الهفوة تقول: "لا أريد فتح هذا الملتقى". و الحال كذلك بالنسبة لباقي الهفوات التي لا تحصى في حياتنا اليومية[2].

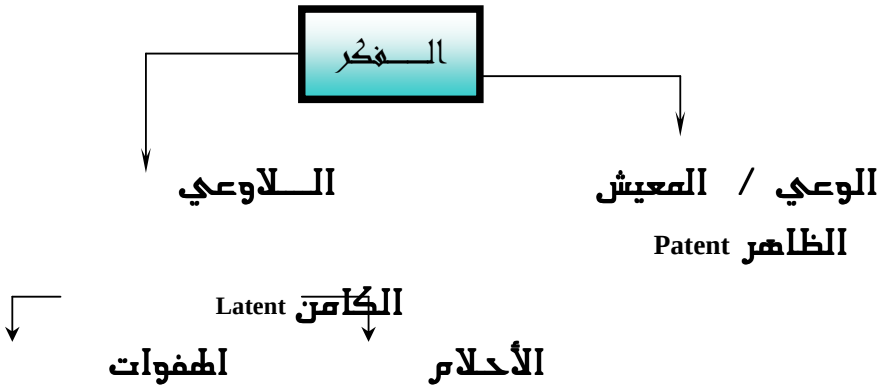
و من خلال فرضيّة اللاوعي المهيمن على الرغبة، أو الناطق الرسمي باسم الرغبة، تواجه الأنا معركة صعبة، لذلك يعتبر فرويد أن الإنسان ليس سيّدا حتّى في بيته، فليست كلّ أفكاري هي أفكاري أو هي أفكاري و لا أنتبه لذلك، إذ هناك في الذات مناطق لا يصلها نور الوعي:

[2]. س.فرويد: "قد نقع في سبق لسان أو زلّة قلم و قد نخطئ في القراءة أو نتعثّر و قد نضيع أمتعة أو نكسّرها...يضاف إلى ذلك الأعمال و الحركات التي يقوم بها الناس دون أن يشعروا بها...كأن يلعب الواحد ببعض الأشياء بصفة آليّة أو يدندن ألحانا أو يقلّب أصابعه أو يتلمّس ثيابه الخ"
Cinq Leçons sur la psychanalyse /ed,Payot.p42

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



هكذا تبدو فرضيّة اللاوعي قراءة ممكنة للإنسان في جوانبه المضيئة في السطح وجوانبه المظلمة في الأعماق، على أنّها فرضية تمكننا من فهم الحياة اليومية النفسية للإنسان، و تمكننا كذلك من معرفة الذات، فليس الأنا سيد المنزل[النفس] وحتّى وإن كان سيدا، فهو ليس الساكن الوحيد، إذ تسكن مع الأشباح اللاوعية ، والرغبات الغير مشبعة ، المكبوتة. و على الأنا أن يعترف أنه ليس الفكر في كليّته بل يدرك من الفكر ظاهره ، و يبقى في الفكر فكر كامن:



عندما يدخل الفكر الكامن في الخطاب، أو يدخل الرغبوي، علينا انتظار اللاواعي، و الخطأ كل الخطأ أن نعتقد أن اللاواعي هو"أنا" مختلف عنّي أو لا يخصّني ،بل هو جزء من الأنا التي لا أدركها ، هو ماض يثقل كاهل حاضرنا و لكنّه في كلّ الأحوال ماضينا.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

ب - الجهاز النفسي بما هو بنية الإنيّة:

يشبه فرويد الجهاز النفسي بمنزل يحتوي ثلاث غرف، كل غرفة مستقلّة عن الأخرى داخليّا، ولكنّها مرتبطة بذات المنزل:

الهو le Ca[ES]	الأنا le Moi[Ich	الأنا الأعلى Sur Moi
مبدأ اللذّة [الرغبة] عدوانيّة + جنسيّة Eros Thanatos [الدوافع] *مصدر الطاقة النفسيّة (إشباع ***كبت) *الهو أناني لا منطق له و لا أخلاق *يمرّ الهو في نموّه بثلاث مراحل: أ. المرحلة الفميّة: الفم موطن اللّذة:رضع+عضّ+مص ب. المرحلة الشرجيّة: التبوّل +التبرّز ج. المرحلة التناسليّة: إكتشاف الأعضاء التناسليّة ، وظهور عقدة أوديب و إلكترا.	مبدأ الواقع [العقل] أداة تكيّف + وسيط *حاصل إصطدام الهو بالعالم الخارجي لاشعوري + شعوري من جهة الرغبة من جهة الواقع * يمارس عملية الكبت رغم توا ئه مع الهو. * الأنا في الظاهر يحترام مقتضيات الحياة الاجتماعية؛ و في البا ـن خادم وفيّ للهو. *يعتمد أسلوبا ديبلوماسيّا يقوم على الرياء و التحيّل. *مهمّته اقتصادية تحاول التوفيق بين رغبات الهو [الإعلاء]و مطالب العالم الخارجي[الكبت]	مبدأ الفضيلة [الضمير] * يتكون من تداخل القوانين العائليّة + الإجتماعية [الأوامر] المواعظ + النواهي * جزء منه لاشعوري إذ لا نتحكّم في كلّ الموانع. * يتكوّن فينا تحت تأثير سلطة الأب ، لذلك يقوم مقامه و قد يكون أشد قسوة منه.

يظهر هذا الجهاز النفسي اللاوعي على أنّه الرغبات المكبوتة، والكبت هو هروب من الصراع و الألم والتوتر، ولكن لا يمكن إلغاء الرغبة المكبوتة، فهي تبقى رغم الرقابة وخيانة "الأنا"، تترصّد الفرصة السانحة للظهور في

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الوعي، إما رغما عنه[الهفوات] أو برضاه[الإعلاء] ، وهكذا نفهم أن التوازن الذي أقامته الذات-بفضل الكبت-توازن هشّ و ضعيف ،إذ تستطيع الرغبة المكبوتة أن تخترق الرقابة و أن تراوغ الذات و ذلك بتغيير شكلها الأصلي[3]، هنا بالذات تبدو صعوبة مهمة الأنا، على اعتبار أن دورها الوسيط يقتضي منها التوفيق ، بين السلط الثلاث ، العالم الخارجي و"الهو"و"الأنا الأعلى"، فممارسات مثل الكبت و التبرير والنكوص و الإسقاط والإعلاء...كلّها حيل عقليّة تعتمدها الأنا للتحكم في الصراع، "الأنا مسكين إذ عليه أن يخدم ثلاث أسياد قساة، وهو يجهد نفسه للتوفيق بين مطالبهم "[4]، والأنا لا ينجح دائما في مهمّته ، التوفيقيّة و الاقتصادية ، وينتج عن فشل المهمة جملة من الأمراض يمكن اختزالها في : أمراض عصابيّة Névrose أمراض ذهانيّة Psychose و بالتالي لا يتميّز السويّ عن اللاسويّ إلا بقدرة الأوّل على التحمّل والصبر[الكبت]، أو على التحيّل والمراوغة [الإعلاء[5]]، هكذا يمكن أن نقول مع كارل يسبرس " أن الإنسان لعبة لا شعوره، بقدر ما يكشف عنه، بقدر ما يتحكّم فيه"؛ وعليه تظهر فرضية اللاوعي من الضرورة بحيث لا نفهم الإنسان بدونها ، وقيمتها تكمن في قدرتها على فهم الوعي ذاته ، و تحمّلنا مسؤوليّة ما نتركه خارج الوعي في المناطق المظلمة والمساحات النائية فينا. يبدو أننا مع فرويد نتعلّم شكلا جديدا من الشك، لا ريبيّا من جهة شططه وشموله، ولا ديكارتيّا من جهة منهجيّته و يقينه، بل علميّا من جهة فرضيّته وقدرته على التشكيك في الذات ذاتها، في الإنسان من جهة الماهية وواحديّة الجوهر، و في الحريّة من جهة أننا كائنات تتحكّم فيها جملة من البنى، وأن الشكل الوحيد للتحرّر لا يتمثّل في الإنعتاق من هذه البنى أو التخلّص منها، وإنما في السعي لفهمها و معرفتها والاعتراف بوجودها.

---

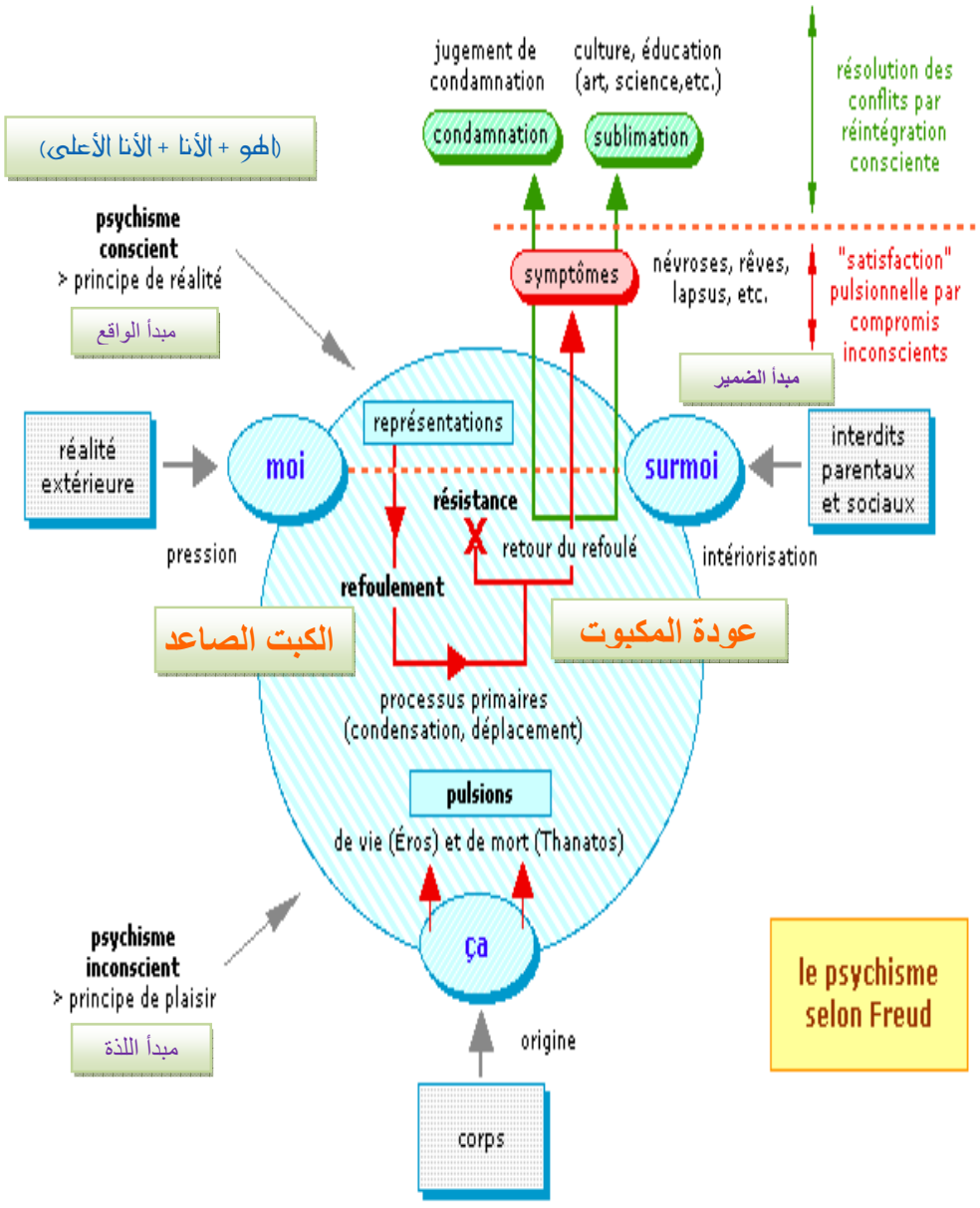
[3] .عودة المكبوت تكون في شكل تقمّص Déguisement و هنا تظهر صعوبة مهمة الأنا.

[4] S.Freud. Nouvelles conférences de psychanalyse/1932.ed.Gallimard/1936.p104

[5] الإعلاء: هو قدرة الوعي على تحويل المرغوب مقبولا، إذ تحول الأنا الطاقة الجنسيّة و العدوانية إلى دوافع إبداعية، تخفي أصل هذه الرغبة، فتقبل على مستوى الواقع، بطريقة تراوغ فيها الأنا الأعلى، فيتحوّل بذلك دافع جنسي إلى إبداع موسيقي، أو إلى أثر فنّي، أو إلى أعمال خيريّة و اجتماعيّة، كما تتحوّل رغبة عدوانيّة إلى ممارسة نقديّة أو رياضيّة.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

عمق الإنيّة أو ما يتخفّى وراء قناع الأنانة



موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM

الجزء الثالث :

إنيّة الغيريّة

من الأنا الآخر إلى أنا الآخر

" أن أكون إنسانا يعني أن أكون غيري
في الوقت الذيّ أبقى فيه أنا نفسي"

بول ريكور- التاريخ و الحقيقة

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يأخذ "الغير Autrui " في اللغة العربيّة معاني التمييز و الاختلاف و التعدّد والنفي و التغيّر،و ترجع لفظة الغير إلى كلمة غير التيّ تستعمل عادة للاستثناء بمعنى "لا" و بمعنى" سوى"،و يأخذ " الغير " في الدلالة المعجميّة الفرسية معنى الآخر من الناس بوجه عام، أما " الآخر L'autre" فيفيد الاختلاف و التميّز، و هذا يعني أن مفهوم الغير هو تضييق لمعنى الآخر، وبالتالي فكلّ غير هو آخر و لكن ليس كلّ آخر غيرا، فالغير أخص والآخر أعمّ، بمعنى أن الآخر المرادف للغير هو الذي يتمّ حصره في مجال الإنسان فقط دون غيره.و تحافظ الدلالة الفلسفية على هذا الاختلاف بين الدلالتين، إذ يحمل الغير في الفلسفة على معنى الآخرالبشري، إذ يبرز الغير كآخر بشري مخالف للذات، كما يبرز كائنا مماثلا للذات من حيث التركيب الأنطولوجي، ومن حيث مقوّمات الوعي و الإرادة و الحريّة؛ و هذا يعني أن بين الآخر والغير تمايزا طفيفا من جهة كون الآخر يختلف عني أما الغير فهو يختلف و يشبهني في آن.

-**الغير هو الآخر الإنساني** : الغير ليس إنسانا آخر و إنما أنا آخر alter ego ، الغير يختلف عني و يشبهني لأنه مثلي أنا يمتلك أنا أخرى.

الإشكال الذي سنحاول تسليط بعض الضوء عليه لا يرتبط بالآخر بعامة و إنما بالآخر الإنساني أي بالغير، دلالة و حضورا و منزلة، و نحن لا نتحدث عن مشكل إلا لكون هذا الأخير كما يختلف عنّي يشبهني،و ينتقل من معنى إلى آخر بحسب زمنية اللقاء و الإعتراف والمعرفة و التعرفّ و التعارف؛ وهي زمنيّة كما تحددّ درجة الإختلاف و التشابه تحددّ شكل العلاقة ،بحيث يغيرّ وجه الغير بتغيرّ العلاقة به و معه .

-**الغير و الزمان** : الذات الإنسانية لا تعيش في الزمان فحسب بل تؤلّفه و تبنيه ، و يحتاج الغير شيء من الزمن حتى يظهر لنا ، و لكن العلاقة بين الزمن و الغير أكثر عمقا من هذا، فظهوره الأول في شكل غريب étranger ، ثمّ في الحياة اليومية كمجاور voisins، ثم في علاقة أخرى كقريب prochain أو صديق... كلّ هذا و غيره يكشف أن الزمنية في النهاية هي زمانية العلاقة.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

فما الذي يختلف في الكيان الماثل أمامي إلى درجة تدفعني لاعتباره آخر؟ و ما الذي فيه-رغم غيريّته- يشبهني بحيث يكون غيرا؟و هل يمثّل الغير في اختلافه تهديدا لي أم أنهّ بقدر ما يشبهني يهدّدني؟ ألا تبيّن درجات الإختلاف و التشابه في الغيرعن زمنيّة علاقة الإنيّة بالغيريّة؟ اليس من الممكن أن نتحدّث عن الغيريّة بمنطق الغرابة والغربة و الاغتراب كما نتحدث عنها بمنطق التشابه و المحايثة و المماثلة؟ ألا يمكن أن نتحدث عن غير عدوّ و غير صديق؟ بل أليس من الممكن أن يكون الغير العدُوّ ذاته صديقا و أن يكون صديق الأمس عدوّا؟ ألا يعني هذا أن الزمان هو الذيّ يحددّ شكل العلاقة بالغير و هو الذي يصنع هذا الأخير وجها لا يكون حسب إنيّة الغير و إنما حسب إنيّة الأنا؟ ألا يعني ذلك في النهاية أن مشكل الغير هو الحقيقة مشكل الأنا، إذ ما الغير إن لم يكن أنا الذي أرفضه أو أخشاه أو احبّه باعتباره أنا التي ليست أنا؟ المشكل إذا هو في " الليس " و بقدر ما نفهم أو نتفهم منزلته في تحديد الإنيّة بقدر ما نفهم العلاقة و الحاجة إليها.

1. الغير بما هو أنا آخر:

نحن لا نجد في عالم الأنانة مكانا للغير إلاّ هناك في العالم و هذا التعامل يفقده كما أفقد العالم و موضوعاته البداهة و اليقين، و الغير الذي تقصيه يظهر كشيء ليس أنا أو هو غيريّة دونيّة ابستيمولوجيا وأنطولوجيا، و هذا يعني أنني أتمثل وجود الغير بنفس الطريقة التي أتمثل بها وجود الموضوعات الخارجيّة، ولذلك يفتقر الغير لبداهة الأنا، فما يدرك بالحدس ليس كما يدرك بالحواس الخادعة. فيمكن ان أشاهد انسانا يحمل طربوشا، ولكن يتخللّ هذا الحكم ادعاء الحواس و تطاولها ، إذ قد يكون الذي أرى آلة أو شيء آخر يحمل طربوشا، فحواسي غير قادرة على أن تحددّ بدقة و يقين ما تشاهده حقيقة، و أي تمييز هو إماّ تعدّ على الحواس أو تطاول منها.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يكشف لنا هذا المثال داخل منطق الأنانة كيف أن وجود الغير هو في النهاية وجودا محتملا *existence probable* وليس يقينيا و لا بديهيا. بين وجودي إذا ووجود الغير ثمة هوّة أو مسافة هي مسافة اليقين و البداهة. ينجرّ عن هذا القول التعامل مع الغير باعتباره ليس أنا. و لكن إذا كانت الإنيّة كما تحاول الديكارتية إظهارها حقيقة مطلقة و ثابتة وبديهية، فإنها يجب أن تكون كونيّة، وحتى تكون كذلك يجب أن يشاركني فيها غيري.

سنبيّن في هذا المستوى كيف أن تأكيد وجود الغير هو شرط إثبات الإنيّة؛ فالوجود الذي ينكشف للذات في الشك هو وجود مفرد و شخصي، و عندما يشدّد ديكارت في التأمل الثاني على سؤال الأنا: ما أنا؟ ينفي كلّ إمكانيّة لتحديد ذاته كإنسان، طالما يصرّ على البحث عن تحديد لإنيته كذات، أي بدل البحث في حقيقته كإنسان لن يعثر إلا على حقيقته كذات، و لعلّ هذا ما يفسرّ التمييز الطيقلي الواضح بين الحقيقة و اليقين، و بالتالي بدل من أن يعالج مشكل الإنية أي الحقيقة، حقيقة الإنسان، يقدّم يقينا بخصوص الذات. وهذا يعني أن الكوجيتو لا يحددّ انتماءنا الإنساني و بالتالي لا يلمّ بسؤال ما الإنسان؟ و لكن إذا كانت الذات المفكرّة تظهر لذاتها على نحو فردي وشخصي، فإن الفكر الذي من خلاله تتأمّل ذاتها هو كوني من جهة كونه خاصية الإنسان ، وإن كان الفكر في حاجة لنشاط الذات، أو لفعاليّة ذاتية فإن مضمون الفكر يبقى كونياً. و أن نفكرّ يعني أن نعتمد على الذات ، و ليس انطلاقا من الاعتماد على أفكار الآخرين، لأنّ الذي يرتبط بآراء الغير لا يفكرّ، و بالتالي فعاليّة التفكير ذاتها ترتبط بقدرة الذات على إحداث مسافة مع آراء الآخرين و لكن هذا لا يعني اقصاء الغير خارج مجال الوعي، بتعلّة عدم الحاجة إليه حتى أفكرّ، و لذلك يجب أن نميز بين الشروط الصوريّة لفعالية

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الفكر و بين المحتوى الموضوعي له، بحيث نميزّ بين ما يكون ذاتيا صرفا و ما يكون كليّا.

و هذا يعني أنه لا يمكن إثبات وجود الذات المفكرّة دون أن يمتلك فكري هذا بعدا كونياّ، أي دون اعتماد قواعد إنسانيّة مشتركة و مبادئ كونيّة، و بالتالي يكون الأنا كلّي حتى و إن بدا شخصياّ و ذاتياّ، وعندما أقول أنا اتعالى على كلّ خصوصيّة و ذاتيّة.

Hegel :« Le moi est *la pensée* et donc *l'universel*. Lorsque je dis moi, j'écarte toute particularité, le caractère, le naturel, les connaissances, l'âge. Le moi est tout à fait vide, ponctuel, simple, mais actif dans cette simplicité. »
(*Principes de la philosophie du droit*, addition au §4, page 72)

المغالطة تكمن في نظر هيقل في إظهار الكونيّ على أنه فردي، إذ ما يكون في ظاهره فريدا في نوعه، هو في حقيقة الأمر كليّا؛ فالذات التي تعلن وجودها بصيغة المفرد أنا، ليست ذات ديكارت دون غيرها و إنما ذات كلّ إنسان، فينقلب المفرد كليّا و عندها ليس من الممكن اقصاء الغير من مجال الوعي، فالاقصاء لا يكون ممكنا إلا عندما يثبت ديكارت كما قلنا وجوده الذاتي و المفرد. أن نفكّر بشكل كلّي، يعني أساسا أن نفكرّ بنفس الطريقة التي يعتمدها غيري، حتى و إن كان حضور الغير ليس ضروريا لفعل التفكير ذاته، و هذا يعني أن الأنانة تحمل ضمنياً في أعماق الكوجيتو الغير في كليّته، بحيث عندما أقول :"أنا أفكرّ" فأنا أقول:"أننا نوجد"، و داخل هذه الصياغة يكون للغير نفس الدرجة من الوجود و إن كان أقل يقينا أو اعتبرته وجودا محتملا. ألسنا نتحدث بهذا المعنى عن غيريّة ضمنيّة سواء كنّا نقرّ بوجودها او نغالط؟ ألا يفترض منا هذا القول التأكيد على الطابع البينذاتي للفكر؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

ان يعلن الوعي ولادة الذات كفكر هذا لا يعني الانغلاق في عالم الأنانة وإقصاء الغير، بل يعني أن يتحوّل كلّ إثبات للإنية إثباتا للغيريّة. و الإنيّة ليست انصرافا عن الغيريّة بل هي انصراف إلى الغيريّة، و كأن جوهر الإنيّة يكمن في رفضها لكلّ جوهريةّ باعتبارها تخارجا نحو الغير و رفضا للإنغلاق. ألا يبدو الحبّ [1] بهذا المعنى التمظهر الحقيقي للإنيّة من جهة كونه يعلن رفض الإنسان أن يكون وجودا في ذاته؟

2. الإنـيّة رفض للأنانة:

لا يعني الوعي بالذات بالنسبة لفويرباخ Feuerbach مجردّ وجود الذات، كوجود فريد ومخصوص و مختلفة عن الغير، بحيث إذا قصدنا بالوعي بالذات أن أكون موضوع ذاتي، فلا يكون الإنسان موضوعا لذاته من جهة كونه فرد ، بل على العكس من ذلك هنالك بعد إنساني مخصوص لهذا الوعي، و عندما نقول مخصوصا لا نقول مخصوصا للذات المفردة و إنما كخاصيّة إنسانيّة، أي ترتبط بالنوع. و الوعي التفكرّي الذي يكون حكرا على الإنسان هو الذي يحيل حسب فويرباخ على الماهية الإنسانيّة أو على الوجود الذي يحولّ ماهيته موضوعا [2].

إن الوعي المحمول على معنى شعور بالذات وقدرة على التميز بين الأشياء الحسيّة وإدراك الأشياء الخارجيّة وحتّى الحكم عليها انطلاقا من خصائص حسيّة محدّدة، إنّ وعيا كهذا لا يمكن إنكاره على الحيوان. غير أنّ الوعي بالمعنى الأدق لا يوجد إلا لدى كائن اتخذ من نوعه الخاص وماهيته الخاصّة موضوعا...

[1]- سنخصصّ في خاتمة المقال لحظة الحديث عن أفق العلاقة بين الإنية و الغيريّة مساحة خاصة لمسألة الحب، بحيث يكون الوجه الأعمق للعلاقة، و لكن لا في معناه الجنسي و لا الإيديولوجي و لا التيولوجين و إنما في معناه الفلسفي و الأنتروبولوجي.

[2] - **Ludwing Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, Gallimard, 1960**

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

في الحياة يمتد احساسنا بالآخرين، بحيث نكون على صلة بالغير كأفراد، وحقيقة الحياة لا أتفكرّها في فرادتي وانغلاقي، بل على العكس يلزم الاحساس بالحياة الفرد بأن يقطع مع تفرّده، و أن يرفض الوعي الذي يقف في حدود الشعور بالذات، و تعني قدرة الإنسان هذه على الرفض أن الدافع الذيّ ينشطّ الحياة ليس محصورا في المصلحة الذاتية أو إثبات الأنانة و تحصينها ، و إنما كذلك في المصلحة الإنسانيّة، أي لمصلة النوع و التثبّت من الماهية وإثباتها.

فالإنسان هو بالنسبة إلى نفسه أنا وأنت في آن. فإذا كان بإمكانه أن يحتلّ موقع الآخر فذاك، تحديدا، لكون موضوعه، ليس فرديته، بل نوعه، وماهيته.

ان تتجاوز الإنية منطق الأنانة و أن تنشغل كذلك بالنوع و الماهية أليس هذا هو جوهر الحبّ و قد تلحفّ بمنطق الغيرية [3].

« Mais l'essence humaine, éthique de l'homme, consiste justement à renoncer à son être pour soi simplement naturel, à se poser un fondement de son être, à être par *un autre*, à avoir le fondement de son être dans *l'être d'un autre*. C'est ainsi que l'amant fait de l'aimée le fondement de son être. »

فكرة فويرباخ هي التالية :الإنسان لا يردّ إلى ماهيته الطبيعية المباشرة، أي إلى الماهية التي تجعل منه كائنا حياّ بنفس درجة الكائنات الأخرى، لأنه لو اختزل الإنسان في ما به يكون فردا أو كائنا حياّ لكان مجرد وجود خاضع لقوانين الطبيعة ، وخاصة القانون الذي تحدثّ عنه هوبز بإطناب: قانون حفظ البقاء؛فشرف الإنسان يكمن في تعاليه على القانون الأناني للأنانة، ولعل ماهية الإنسان الحقيقية تكمن في ترفّعه و رفضه الخضوع لمثل هكذا قانون؛ فأن يكون المرء إنسانا يعني في المحصلة النهائية أن يعلن انتماءه للنوع و الماهية، و أقول نهائية لأن الماهية الحقيقية تكتمل بهذا الإعلان وليست قبل ذلك، ولعلّ هذا ما دفع فويرباخ للتمييز بين "الماهية الطبيعية" الخاضعة لقوانين الطبيعة، وبين "الماهية الإيتيقية" الخاضعة للفضاء الإنساني كنوع مخصوص، و المرتبطة بفكرة

[3] - Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité de l'âme*, éditions du Cerf, page 140.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الترفعّ و التعالي و الرفض. وينجرّ عن هذا الرفض تحويل الغير غاية وجودي ذاته. فالإنسان حسب فويرباخ ليس مجرّد كائن حيّ و إنما هو ذات تبحث في الغير عن حقيقتها وتحقق بفضل الغير ماهيتها[4]. فالوعي بالانتماء للنوع الإنساني يرتبط بشكل كلّي بقدرتي على التعرّف على ذاتي في غيري. و الحبّ بالنسبة لفويرباخ هو التمظهر الأرقى بالنسبة لماهية الإنسان، لأنه يمكن الفرد من التعامل مع الغير كوجود ضروري لوجوده، بمعنى التعامل مع وجود أنا آخر غيري ومختلف باعتباره شرط بقاء النوع- من جهة- و النظر إلى أنا الآخر باعتباره كذلك وجودا مماثلا mon semblable ، و هذه المفارقة لا تكون ممكنا إلا إذا تجاوزت التعامل مع الغير كغيريّة، أو قطعت مع النظر للغيريّة باعتبارها عائقا، أو النظر للغير باعتباره ما ليس أنا، خاصة إذا كان من الممكن التعرّف على الذات في فضاء الغيريّة هذا، و الحبّ إذا هو الحلّ للتموقع أو الاقامة في حدود المفارقة، لأنه الوحيد الذي يلطفّ التناقض و يبقيه في آن، و الحب هو شرط التعامل مع الغير دون اقصاءه و هو بالتالي شرط التحرّر من الوجه المغالطي للإنية، أي شرط التحرّر من الأنانة.

و بالفعل فالغير هو أنا آخر alter ego ، بمعنى آخر غير أنا un autre que moi **وهو أيضا أنا آخرى** un autre moi ؛ **ومفهوم** أنا الآخر يحتوي ضمنيا شيئا من الغيريّة كآخر و شيئا من الإنيّة كأنا. و تجربة الحبّ كما يقدمها فويرباخ تستوعب شيئا من هذا و شيئا من ذاك. وإذا كنّافي منطق الصراع نتحدث عن اعتراف الغير بالأنا، فإننا في الحب نتحدث عن اعتراف الأنا بالغير، لأنّه الفضاء الذي تتعرف فيه الأنا على ذاتها.و لكن ما الذي يجعل الآخر شرطا ضروريا للتعرف على ذاتي؟ و ما وجه الحاجة إلى الغير؟

[4]- يمكن أن نتلمس هنا بقايا من الجدلية الهيقلية، و خاصة في مسألة حاجة الوعي في الذات إلى الآخر لينتقل من عالم اليقين إلى عالم الحقيقة.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

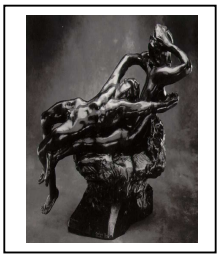
3. الإنيّة وجود للغـــير:

يسترعي انتباهنا في معرض تحليلنا لفلسفة الحب لدى فويرباخ مفهوم هو من التضخمّ بحيث وجب التوقفّ عنده و التمعنّ فيه ألاوهو مفهوم" الإعتراف"،فأن أحب حسب فويرباخ هو في الوقت ذاته أن أعترف بالحاجة في وجودي إلى الغير و أن يعترف الغير بي ، وهذا يعني أن الاعتراف ليس من طرف واحد، و إنما هو عود ومعاودة أو هو معرفة مزدوجة.

تعرف الأناغيرها ويعرفها انا الآخر ، فيحصل الاعتراف كتبادل للمعرفة أو معرفة مضاعفة (re-connaissance)، و هذا الصدى المعرفي هو الذي يظهر أن الفعل الذي يمكنني من ولوج معرفة ذاتي لا يدرك في عزلة الوعي، إذ لا يمكن أن أعرف ذاتي في وحدة الأنانة، و الوعي بالذات ليس معرفة بها، و عزلة الإنسان قد تجعله عرضة للمغالطة التي يكون هو صاحبها و المعرّض لها في آن، و المغالطة هنا تأخذ شكل الكذب على الذات،إذ يمكن أن نتسترّ أو أن نخفي على الذات بعض الجوانب الشخصية التي تشوبنا أو تعيبنا، باعتبارها جوانب تهددّ كبريائنا،أو باعتبارها جوانب لا يطالها الوعي كما أثبت التحليل النفسي مع فرويد، و قد بينّ سارتر في كتابه الوجود والعدم كيف يكون الوعي الانساني قادرا على النفي، بحيث يمتنع إلى درجة الانقلاب على ذاته؛ و تتمظهر هذه القدرة في سلوكيات متعددّة منها: رفض المراهق للخضوع للسلطة الأبوية،أو رفض الإنسان للسلطة السياسية التي تحدّ من حريّته، و في وضعية الاحتلال تكون المقاومة شكلا من أشكال الرفض، وقد بينّ سارتر كيف أن الوعي بالاحتلال الألماني لفرنسا هو بالدرجة الأولى التعرّف على هذه القدرة فينا على الرفض و المقاومة؛

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

والرفض يمكن أن يتحوّل نشاطا فعليّا كتجربة الإلتزام و الانخراط في المقاومة. و الوعي الحامل في أعماقه هذه القدرة على الرفض، على أن يقول :"لا" على حدّ عبارة آلان، لا يتمظهر فقط في رفض وضعيّة عينيّة ملموسة، كرفض الاحتلال مثلا، و إنما يمكن أن يكون رفضا استبطانيا خالصا، بحيث لا يكون هذا الوعي موجها للعالم الخارجي فحسب كما تغالط في ذلك الأنانة[5]، وإنما ينقلب كذلك على ذاته، بحيث يمكنه رفض معرفة ما يعرف.و إذا كانت الدلالة الايتيمولوجية للوعي تشدّد على مسألة المعرفة، فإن القدرة على الرفض هذه تجعل الوعي قادرا على أن يكون ذاته، أي على أن يكون معرفة.



فعندما نفقد مثلا كائنا عزيزا علينا قد نرفض –و نحن نذكر بعض هذه الوضعيات- موته، و كأننا نتجاهل ما نعرف، أو نرفض كما قلت آنفا معرفة ما نعرف، و هذا الرفض المتحصنّ في أعماق الوعي هو الذي يجعل معاودة فعل المعرفة ممكنا، و بالتالي يجعل العلاقة مع الغير ممكنة.

تبيّن لنا فيما تقدّم أن العزلة لا تمكنني من معرفة ذاتي فحسب بل قد تدفعني إلى الكذب و المغالطة ، هنا يجب أن نلاحظ الطابع المفارقي للمغالطة التي من المفترض تكون لإيهام الغير و تظليله وهي هنا لإيهام الذات و تظليلها، و لذلك نحن لا نجد فرقا بين هذا الشكل من المغالطات ومفهوم "سوء النيّة" لدى سارتر، بل إلى رفض ما أكون، بحيث من يقول أنا لا يكون بالضرورة أنا، و إذا كانت العزلة تظهر بمثابة العائق الحقيقي أمام معرفتي لذاتي فإنّ المرور عبر الغير أصبح ضروريا، و هذا راجع لمعرفتي واعترافي بعجزي عن إدراك حقيقة ذاتي دون وساطة الغير، ودون أن يتمّ

[5]- يمكن العودة للتأملات الميتافيزيقية على مستوى التأمل الأول لرصد الطرقة المغالطية التي تعتمدها الأنانة في الرفض ، إذ يستنفر ديكارت كلّ فعاليات الرفض و الشك في اتجاه خارج الذات.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الاعتراف بي ، تشترط معرفتي لذاتي إذا الاعتراف بالغير، وهذا العود المعرفيّ re – connaissance يعني ان ما أكونه بالنسبة لذاتي هو رهين ما أكونه بالنسبة للغير،بمعنى أنه لا يمكن أن أكون موضوعا لذاتي حتى أتمكن من معرفتها إلا إذا كنت موضوعا في نظر الغير، أي معترف بي كموضوع، أليس النمط المزدوج للوجود هذا ، أوجد لذاتي و أوجد للغير هو الخاصية الأساسية للحقيقة الإنسانيّة؟

يكشف سارتر الطابع المزدوج للوجود الإنساني، إذ يحددُّ الإنساني حسبه بالخاصية التي تجعل الإنسان يوجد لذاته أو هو وجود لذاته « l'être pour Soi » و يجب أن نفهم الوجود لذاته هذا على مستويين:

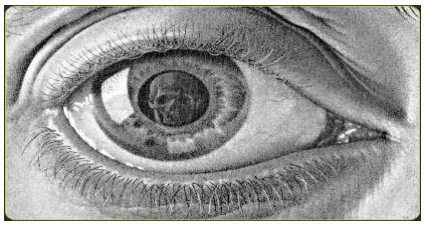
يعني أن يكون الإنسان وجودا لذاته أن تكون له مطلق الحريّة في اختيار شكل وجوده، باعتباره خالقا لماهيته،هذا ما يؤكده كتاب الوجودية مذهب إنساني، كما يعني أن يكون الإنسان وجودا لذاته أن يكون موضوع ذاته، باعتباره وعيا بالذات، قادرا على معرفة ذاته، هذا المستوى من الوجود هو الّذي يمثل جوهر حديثنا،إذ يعتبر سارتر أن شكل الوجود هذا في مستواه الثاني هو شديد الصلة بالوجود للغير « être pour autrui »،فبأيّ معنى يتحددّ الوجود الإنساني باعتباره وجودا للغير؟

يعتمد سارتر في الإجابة على هذه الأسئلة على تجربة الخجل كمثال، فان أخجل يعني أن ينتابني شعور مخز عن الذات، خجل يحرج وجودي ذاته،الخجل إذا يعبرّ عن حميميّة الذات التي حولتّ ذاتها موضوعا في هذه الوضعيّة لا تواجهه و إنما تجابهه؛ و هو بهذا المعنى وعي مباشر بنيته الوجود لذاته، يختلف عن الطابع الاستبطاني التفكّري للكوجيتو.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

لأن الاستبطان لا ينتج ظاهرة الخجل كأن أخجل من نفسي في العزلة، بل لا يكون ممكنا إلا في حضور الغير،إذ ما يخجلني هو ما يظهر فيّ للغير أو ما ينظر إليه الغير،و بالتالي الحضور المباشر للغير في وعيي هو الذي ينتج ظاهرة الخجل، وهو حضور مفروض على الوعي و له القدرة على اختراقه. ولعل هذا ما يفسّر تعاملنا مع الخجل لا على أنه ما ينتجه الوعي و إنما على أنه أمر يرهقنا و يضنينا، بل و لعلّ هذا ما يظهر الغير على أنه عائق أمام حريّتي،إذ بمجرّد حضوره أرغمُ على النظر إلى ذاتي، أي أنتقل من المستوى الأول للوجود إلى المستوى الثاني، و طالما كنت بمفردي فلن أشعر بالخجل مهما كانت الحركة التي أقوم بها حرقاء او فظّة،إذ أقوم بهذا الفعل باعتباري وجودا لذاته، و لكن بمجرّد الوعي بحضور الغير تتغيرّ الوضعيّة، فيتغيّر مستوى وجودي،ففي اللحظة التي أدرك فيها أنني موضوع نظر، أنظر إلى ذاتي كما هي[6].

Sartre: « et par l'apparition d'autrui, je suis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. »



الغير إذا يدفعني للعودة إلى ذاتي، فيحدّ من تلك القدرة على الرفض وعلى الكذب، لأنني في هذه اللحظة لا أنظر إلى ذاتي كما أريد أن أنظر إليها و إنما كما ينظر لها، و ما كنت أقوم به دون الحكم عليه في العزلة أعدّه الآن فعلا أحرقا و فظاّ؛ الحكم يفترض علاقة بينذاتيّة،و هذا لا يعني إثباتا مباشرا لحضور الغير فحسب و إنما أيضا اعترافابأن الغير ينظر إليّ كما أنا دون كذب و مغالطة. الخجل إذا بهذا المعنى أيضا إعتراف، و يجب أن أتحمل عبء حقيقتي، و إذا تمرّس الإنسان بالقدرة اللامتناهية على الرفض، وهي

[6]- Sartre, « *L'Etre et le Néant* », page 266

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

قدرة مكوّنة لجوهر حريّته،فإن حضور الغير نعيشه على أنه نفي لهذه القدرة، و حدّ لحريّتنا، إذ في هذه الحالة لا يمكن أن أنكر أو أنفي حقيقة وجودي الذي رصده الغير، و كما تقتلعني نظرة الغير من العالم الضمن-ذاتي،تحوّلني موضوعا من بين موضوعات العالم و أشياءه، وهذا ما يدفعنا للتسائل:امتلاك الغير إنيّة ألا يمثلّ تهديدا حقيقيا للإنيّتي ؟

4. في وجه الحاجة للغيريّة:

أ- الغيرية شرط المعرفة:

ليس هنالك بالضرورة تشابهابين ما أكونه بالنسبة لذاتي، و ما أكونه بالنسبة لغيري، و الخطر يكمن في أن الآخر ينظر إلىّ كشيء، انطلاقا من حركة خرقاء أو ما شابه، يعتبرني وجودا أحرقا أو ظلّا، بحيث تكون هذه الأحكام السمة النهائية لوجودي، كوضعيّة جون فال جون Jean Valjean في البؤساء « Les Misérables »، فمهما ترفّعت أفعاله و سلوكياته الخيرة و النبيلة، ومهماكانت أخلاقه فاضلة وكريمة، يبقى بالنسبة للشرطي جافيت (Javert) سارقا للخبز، وهو بهذا يجمّده في فعل مضى، و يحدّد كل أفعاله اللاحقة بما كان، أو هو في الحقيقة لا ينظر إليه الآن إلاّ بمنظار خارج الزمن و التاريخ.

و هذا يعني أن الغير أيضا يمتلك القدرة على الرفض و بالتالي الكذب والمغالطة. بل أكثر من ذلك ينتقل موضوع نظره إلى مستوى آخر من الوجود يسميه سارتر: "الوجود في ذاته" « être en soi » و هو وجود الأشياء. و بالفعل فالشيئ هو ما هو و لا يكون غير ماهو عليه، وإذا حكم علينا الغير و أبقى على حكمه فهذا مردّه أنه يعاملنا على أننا أشياء. و هذا يعني وجود تناقض مفضوح بين يقين الإنية، باعتباره يقينا يُظهر الذات وجودا حرّا قادرا

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

على القطع مع ماضيها و على استهلال حياة جديدة، و بين وجود الإنية في نظر الغير، هذا التناقض هو الذي تحدث عنه سارتر في استعراضه لشخصية غارسان Garcin ، الذي تذكّره إينسInès دائما بجبنه ، و لعلّ ذلك ما دفعه للقول[7]:

Garcin « l'Enfer, c'est les Autres »

سارتر[بلسان غارسان]: **الجحيم هو الغير**

إذا كان مشهد الغير يشكّل تهديدا، فهذا يعني في النهاية أن الصراع هو جوهر العلاقة بالغير، و قدرة الغير على موضعتي هو تهديد لحريّتي،إذ يختزلني في ما مضى و يمنعني من بناء آنيّة على النحو الذّي أرتضيه ، ألست ملزما أمام هذا التهديد بمواجهة الغير كما كنت ملزما في ما قبل بمجابهة الأنانة؟ أليس الصراع هو جوهر الوجود الإنساني و الشكل الأصيل للرفض؟

ب- الغيرية شرط الإعتراف:

تأخذ الرغبة الإنسانية بالنسبة لهيقل شكل رغبة في الإعتراف، إذ الإنسان لا يرغب فقط في امتلاك الأشياء و موضوعات العالم، بل يحمل في أعماقه الحاجة إلى الإعتراف بوجوده؛ و يمتلك الإنسان في آن قانون طبيعي يدفعه لحفظ بقاءه و وعيا بحريته كوجود لذاته ، فيشده قانون حفظ البقاء إلى فردانيّته الطبيعية، في حين يدفعه الوعي نحو الوجود لذاته أي نحو حريّته، ولذلك يقتضي تمظهر الحرية للذات المغامرة بالحياة ، و بالتالي الدخول في صراع حتى الموت من أجل الحريّة ؛ و لكن الصراع لا يعني بالضرورة العنف، فما الذي يجعل هذا الصراع بهذه الدرجة من العنف؟ الإجابة حسب هيقل تكمن في كون الإنسان لا يحافظ على سكينة حالة الطبيعة

[7] - Sartre dans « Huis clos » (scène V, pages 120 et 122)

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

كما يعتقد جون جاك روسو، لأن هذه الحالة مناقضة لماهية الإنسان، فعطالة حالة الطبيعة لا تتفقّ مع جوهر طبيعة الإنسان، الذيّ يعرّف بقدرته على التغيير، و لعلّ ذلك ما يفسرّ حسب هيقل كيف يبدأ التاريخ بالقطع العنيف مع الحياة المّطردة للإنسان البدائي،الذي يستهلك الطبيعة كما يفعل الحيوان دون الفعل فيها أو تغييرها، إذ "تضع الطبيعة على ذمّته ما هو في حاجة إليه" على حدّ عبارة روسو،فهي ليست فضاء عدائياّ يجب مواجهته لحفظ البقاء،بل هي على العكس ما يتناغم و حاجيات الإنسان، و لذلك ليس هنالك ما يدفعنا أو يبررّ تغيير هذا الانسجام بين الطبيعة و الإنسان. و هذا يعني أنه ليس هنالك أي إمكانية للتغيير في حالة الطبيعة هذه،و لكن هذا الوضع بالرغم من سكينته يتعارض مع ما يمثّل إنيّة الإنسان ، باعتباره كائنا تاريخيا يصير غير ما هو عليه، وبالتالي يقطع الوجود التاريخي للإنية مع كلّ إنسجام وتناغم و سكينة، و لأن الإنسان فعاليّة تاريخية لا يمكن أن يتلاءم وجوده مع عطالة حالة الطبيعة،و لذلك لا يمكن في هذه الحالة الحديث عن الإنسان باعتباره وجودا لذاته، إذ لا فرق بينه و بين الحيوان؛ وهذا ما يبررّ القطع مع هذه الحالة؛إذ لا يمكن للإنسان أن يثبت حريّته، و لا يمكن لقانون البقاء أن يضمن الحريّة، لأنه لو كان كذلك لضمنها لغير الإنسان،وبالفعل يحيل قانون حفظ البقاء على معنى الحفظ-من جهة- والبقاء-من جهة ثانية، وهي معاني تشرّع في مضمونها لحالة العطالة و السكينة، و هي بالتالي تتعارض مع فكرة التاريخ،فأن نحفظ شيئا هو أن نبقيه كما هو، و في معرض حديثنا عن الإنسان الحفظ هنا هو الإبقاء على الأنانة كما هي، أي على ماهية ثابتة ومكتملة. و نحن نعلم أن معنى الحفظ هذا أو البقاء يعيدنا إلى دلالة الوجود في ذاته أو الشيء كوجود في الذات.فإن كان يتلاءم هذا الأمر مع الأشياء فهل يتلاءم مع الإنسان؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يعتبر هيقل أن شرف الإنسان يكمن في كونه" وجودا لذاته"أي وجودا مغايرا وتاريخيا و ليس وجودا ثابتا ونهائيا،و بالتالي لحظة يعي الإنسان بأنه وجود لذاته يقطع الحبل الذي يشده للطبيعة و أشياءها ليظهر وجودا مضافا قبالتها،و هذه الرغبة في القطع مع الطبيعة أو رفض البقاء موضوعا من موضوعاتها، تأخذ شكل صراع ضدّ الغير.

فكلّ فرد يريد أن يثبت للآخر أنه وجود حرّ و أنه مستعدّ للموت أو التضحية بالحياة، ومن يدخل الصراع دون المغامرة بالحياة يدخل الصراع و مازال مشدودا إلى الطبيعة أو مازال خاضعا لقانون البقاء.

هذا الصراع إذا ليس صراعا للبقاء-كما تحدث عن ذلك هوبز و داروين- وإنما صراعا شرفياّ من أجل الإعتراف. الإنسان يرغب إذا في أن يعترف به الغير بما هو وجود لذاته ، و هذا يفترض أن أظهر في وجه الغير وجودا حرّا، مستعدّ للمواجهة، ولا يتردّد في التنازل عن حياته من أجل حريته، و لذلك يأخذ الصراع من أجل الإعتراف مظهرين: بماهو نشاط يقوم به الإنسان على ذاته، أي أن أثبت لذاتي حرّيتي ، وهو كذلك إجراء نمارسه على الغير، إذ نفرض عليه الدخول في صراع لنوفرّ شروط إمكان الإعتراف، ويمكن أن نختزل ذلك بالقول:

يرغب الإنسان في أن يعترف به الغير، وهذا يقتضي التعرّف على الذات في الغير، و الاعتراف بالغير كمماثل للذات؛ هنالك إذا في فعالية الاعتراف هذه شيء من المبادلة ، أو الصدى المعرفي الذي تحدثنا عنه آنفا، أن أعترف بالغير و أن يعترف الغير بي، فالفرد الذي يواجه الغير في صراع الموت هذا يجب أن

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يعثر عند الآخر على صورة من ذاته، باعتباره أيضا وجودا لذاته أي وجودا حرّا مستعداً بدوره على التضحية بحياته، و إلا فقد الصراع الشرفي شرفيّته، و عندها يصبح سيان بين أن نخوض الصراع و بين أن لا نخوضه. يقودنا هذا الصراع إلى جدليّة السيد و العبد حيث المواجهة بين طرفين لا يجب أن تنتهي إلى موت الغير، و إن كان هنالك استعداد له، لأن حصول الموت يتعارض مع مبدأ الإعتراف، إذ كيف يمكن أن أعلن إنتصاري على غريم ميّت، فالموت نفي للإعتراف، و غنم الجدليّة يتحقق ببقاء الطرفين، و هو بقاء يفرز موقفين مختلفين من الصراع او شكلين من الوعي: موقف العبد الذي يتنازل عن الصراع خوفا من الموت، و الذي يعلن إيثاره البقاء على حياة الحريّة، و العبد تاريخيا هو الذي أعلن هيمنة قانون الطبيعة على الإنسان وهو الذي يعلن تفوّق قانون البقاء لديه، و لعلّ هذا ما يفسر الإرتباط الإيتيمولوجي بين لفظة عبد servus في اللاتينية و فعل حفظ conservare،في مقابل موقف السيّد الذّي كان مستعدا لمواصلة الصراع و التضحية بحياته، فخيّر الحرية على الحياة.

و لكن موقف السيدّ بالرغم من قيمته التاريخية لا يخلو من هينات باعتباره يستعيد من جديد منطق العطالة التي قطع معها ، بحيث يرفض أن يكون غير ذاته،أي يرفض أن يكون وجودا لذاته، فيختار الوجود على نمط الأشياء أي وجودا في ذاته؛نتحدّث إذا عن حالة نكوص وارتداد إلى الوراء، إذ لم يعد هنالك من رغبة إلا إبقاء الأمر على ما هو عليه، أي المحافظة conservare على حياة الترف والاستمتاع و استهلاك الأشياء التي ينتجها غيره .

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

فينحدر السيد إلى أحطّ درجات الرغبة و يجعل التدمير شرط علاقته بالطبيعة، و لكن هل تفيد هذه العلاقة بالطبيعة السيطرة عليها؟ لا، لأن العمل هو شرط سيادتها، وطالما أن السيد لا يعمل فلن يكون سيدا على الطبيعة. و في المقابل يدخل العبد في صراع جديد مع الطبيعة فيقوّي تاريخيا إرادته، وهذه القوةّ التي تدرك بفضل العمل تستعيد للعبد إنسانيته المفقودة في الصراع الأول،فيكون العبد عبدا للسيد و سيدا على الطبيعة و يكون السيد سيدا على العبد وعبدا للطبيعة، وهذا يعني تاريخيا- و إن ظهر في الأمر مفارقة- أن في السيادة بعض عبودية و أن في العبودية شيئ من السيادة.

ولتجاوز المفارقة وتذليلها كان من اللازم إزالة الفوارق و تجاوز علاقات السيادة والعبودية، كالنهاية التاريخية للتميز العنصري l'apartheid ،بحيث يكون دور العبد أن يكون فاعلا في التاريخ ، كما كان السيد تاريخيا منطلق التاريخ ، و بحيث نكفّ عن الحديث عن حرية طرف أو حريّة آخر، لنتحدث عن حرية كونية تقدمّ الثورة الفرنسية مثالا صارخا عنها،و إذا كانت الحرية هي معنى التاريخ، فإن هذا يعني بناء وحدة سياسية يمكن لكلّ حرية فرديّة أن تجد في فضاءها مكانا لها، و لن يكون هذا ممكنا إلا إذا حصر كلّ طرف حريته ليمكنّ الطرف الآخر من التواجد كحرية أيضا، والإنسان لا يكون حرّا إلا إذا إعترف وأقرّ بحرية الغير،و الاعتراف بحرية الغير يبقى رهين النظر إليه لا كموضوع أو عبد و إنما كشبيه، و لكن ما هو المقياس الذي يمكنني من التعامل مع الغير كمماثل؟ وماهي العلامات والإشارات التي تقدمّ الغير كوجود حرّ[8]؟

[8]- بيّن آلان رونو في معرض حديثه عن مسألة الحق كيف أنه لا يمكن الحديث عن إجرائية مفهوم الحق إذا لم تكن لدينا مقاييس مميزة من خلالها لا نخلط بين غيريّة الغير و غيريّة الأشياء، إذ تمثل هذه المقاييس و العلامات شرط التعامل مع غيرية الغير كغيرية المماثل للإنية.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

5. الغيرية نـــظيرة الإنـــيّة:

أ- الغير وجودا صنويا:

يظهر الغير داخل مجال إدراكنا بين الظواهر و الموضوعات الماثلة أمامنا، كالأشياء و النباتات و الحيوانات، و مسألة الحق التي تعرضنا لها في ما سبق ترتبط بقدرة هذا الإدراك التمييز داخل هذه الكثرة، وتنوعّ الظواهر بين الإنساني و غيره،فيتمكنّ من رصد إشارة أو علامة أو سمة تميّز الكائن العاقل الحرّ،فما هي هذه السمة المميّزة؟

يتعلّق الأمر هنا بانقلاب حقيقيّ على منطق الأنانة، و تفكيك نهائيّ للعزلة، بحيث نبينّ كيف يمكن للإنسان إنطلاقا من وعيه الخاص أن يقرّ ضرورة بحضور الكائنات العاقلة و الحرةّ خارج مجال أنانته،من جهة كون الغيرية وجودا صنوا ماثلا أمامنا، وتسمى قدرة الإدراك على رصد الحرية وسط موضوعات الماثلة أمامه،أي رصد ذوات أخرى تمتلك عقلا و حريةّ،"فينومينولوجيا الحرية" ، بمعنى القدرة على التعرفّ بفضل إشارة أو سمة على الغير كشيء مختلف عن الأشياء و كوجود صنو، و بما اننا نرصد الإنسان باعتباره جسدا أولّ الأمر فإنّنا نوجهّ السؤال الذي طرحناه آنفا إلى ما يوجد من إنساني في بنية الجسد بحيث يكون اشارة أو علامة ندرك من خلالها ما به يكون هذا الكائن أمامنا وجودا مماثلا ؟

يميّز فيختة بهذا الغرض بين نظامين للواقع ،بين نظام الطبيعة غير العضويّ la nature inorganique ، كأن نتحدّث عن عالم الجماد الذي تكون الظواهر فيه خاضعة لمبدأ السببية، فالصخرة الساكنة قاصرة ذاتيا عن تغيير حالتها،بحيث نتحدّث هنا عن مبدأ العطالة، في هذا العالم ليس هنالك مكان للحريّة ؛ وبين نظام الإنساني،حيث يكون للإنسان بما هو إرادة القدرة على رفض الخضوع لعلّة خارجيةّ.

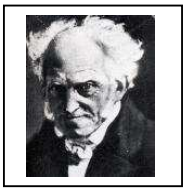
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

التمييز الذي يتحدث عنه فيختة بين عالم العطالة للجماد و عالم الحركة للكائنات الحية، يصاحبه أيضا تمييز داخل عالم الكائنات الحية بين الحيوان والإنسان و ذلك لامتلاك الإنسان جسدا يأتي بفضله افعالا و حركات لا يدركها الحيوان، و لذلك تعلن لنا بنية الجسد حضور كائن حرّ ، يختزل في وجهه-على حدّ عبارة هيقل-كثافة روحيّة. فأن ندرك الغير كمثيل هو أن نضبط السمات و الإشارات، أي ما تعبّر عنه العيون و ما يقوله اللسان، حيث تقودنا هذا السمات إلى أعماق ذات الغير،و هذا يعني أن الغير ليس مطلق التخارج كحال الأشياء العاطلة.

فهل من معنى للحديث عن إنغلاق إنية على ذاتهاو عن عجز الوعي اختراق وعي الذات الأخرى كما تتدعي ذلك الديكارتيّة؟ و هل لا ندرك من الآخرين غيري هناك إلاّ ما يحملونه على رؤوسه من طرابيش و قبعات؟

ب- التواصل مع الغير:

يؤكد روسو إمتلاك الإنسان القدرة على التعرّف المباشر على الغير باعتباره أنا آخر alter ego،فيتأثر بما يصيبه،لأن عاطفة الشفقة هي أقدم عاطفة تعلن التواصل المباشر بين الأنا و الغير.

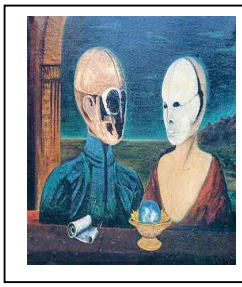


وهذا يعني ضمنيا قدرة الفرد على مشاركة الغير آلامه، وغير بعيد عن ذلك يعرّف شوبنهاور الشفقة la compassion أو الرأفة la pitié إيتيمولوجياعلى أنها ابتلاء مباشر او مشاركة في الابتلاء souffrir avec .

طالما أنه يوجد في الأنا إحساسا بالحياة في كليّتها، تبقى ظاهرة التعرّف على الغير و مقاسمته المشاعر و الآلام ممكنة، و بالتالي تقبلّ الغير باعتباره

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

كيانا مماثلا، لا يشترط ضرورة وساطة العالم و لا حتى وساطة الجسد[9]. يجب أن يتموقع الإنسان حسب شوبنهاور فيما وراء التمثّل،حتى يكتبر حضور الغير كمماثل، و بالفعل فالوقوف على حدود التمثّل لايظهر لنا إلاّعالما مكونا من كائنات متنوعة و مختلفة،فيزيد التمثّل الهوّة بين الأنا و الغير، لتكون الأنا مجرّد وجود متفرّج؛ أما الإرادة فهي ما به ندرك معنى الحياة في كليتها، و بفضلها نكفّ عن وضعية المشاهد و اللامبالي.



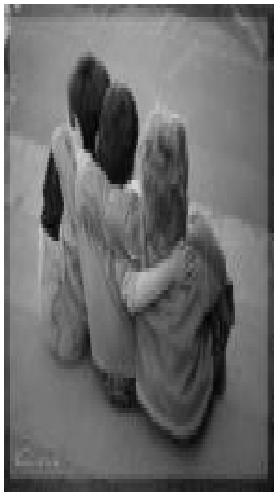
ألسنا نعيش اليوم – في ظلّ هيمنة الصورة-تواصلا فاقدا لفضيلته، يجعل الغير مجرّد ملامح في العالم للفرجة، أو يفقد الغير ملامحه الأصيلة التي تجعل منه في آن كائنا مختلفاعنيّ و يشبهني، بل تواصلا يجعل من الأنا مجرّد نظر غبيّ ،باهت و معطّل؟

و الغريب هو أننا نعيش زمنا نسميّه زمن التواصل أو زمن يدعيّ أنه زمن التواصل ، إلى درجة قد سمحت للبعض لادعاء أن هذا الراهن هو فرصتنا الحقيقية للتواصل مع الغير، بفضل امتلاكه وامتلاكنا وسائل متعدّدة للاتصال، و لكن هل يمكن اعتبار التلفاز و المذياع و الحاسوب و غيرها من الوسائل أدوات للتواصل الحقيقي، أم هي أدوات إيصال،فهل نحن نتواصل مثلامع التلفاز؟هل تمكننا بالفعل هذه التقنيات المعاصرة من احداث علاقة حقيقية مع الغير؟ و عن أي علاقة حقيقية أو أصيلة نتحدّث؟

[9]- بين لنا ماكس شيلر في كتابه "أشكال الودّ "كيف يسمح لنا التعاطف الوجداني من التماهي مع الغير.
Max Scheller : « l'ouvrage *Des formes de la sympathie* »

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

6. الصداقة تواصل مع الغير:



جمود فضاء اليومي لا يعني بالضرورة تجمّد العلاقة بالغير، بل على العكس من ذلك يكون هذا الفضاء مناسبة للالتقاءو التعارف، أو تجاذب الود والتعاطف؛ ويحيل التعاطف أو الود من جهة الدلالة الايتيمولوجية على فكرة التجاذب العاطفي أو المشاركة في الود، وهذا يعني أن الودّ في جوهره تجاذب وجداني، أو مشاركة وجدانية، أو تجاوب عاطفي، وهو بهذا المعنى احساس مشترك، بحيث يكون للودّ القدرة على الانفتاح خارج عالم الأنا متجاوزا حدود الذات .

ويدرك التجاذب العاطفي مع من نشعر تجاهه بالألفة affinités أو الميل ، والصداقة l'amitié هي الالفة التي ننتقيها أو نختارها، ولكن الصداقة ليست الود، بل هي ما يفوقه، فالود قد يقربني من الغير و لكنه لا يفترض بالضرورة المبادلة أو المعاملة بالمثل؛ و لا العطف صداقة إذ هو هذا الشعور الذي يجعلنا نريد الخير للغير، وهنا أيضا ليس هنالك عودة أو مبادلة؛أما تبادلنا الودّ و العطف نكون أصدقاء، ولا ينقص هذه الوضعية إلا تحويل الودّ المتبادل حباً، فالصديق هو ذاك الذي يحب بصدق الخير لغيره، و لذلك عدّت الصداقة فضيلة.

و لكن عالمنا اليوم لا ينظر للصداقة على أنها قيمة أخلاقية، إذ ننظر اليوم للصداقة على أنهانوع من التعايش الممتع، لذلك كثيرا ما نخلط بين الرفيق أو الصاحب الذي نشاركه حفلا و بين الصديق، او نخلط بين الزميل و الصديق، بحيث نعتبر مكتسبا ما هو بالأساس واقعا، أي نعتبر الكائن هو ما ينبغي أن يكون. الزمالة و الرفقة كلها علاقات سطحية، في حين تحيل الصداقة على

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

علاقة أكثر عمقا. و لذلك من الضروري أن نميّز في لدلالات الصداقة بين ثلاث أشكال من الصداقة واحدة فقط تكون حسب أرسطو أفضلها:

صداقة المتعة	صداقة المنفعة	صداقة الفضيلة
نحب ما نرغب فيه، و بالتالي الصداقة هنا تكون تجميعا لذوات لها نفس الرغبات ونفس الملذات، و الصديق هنا هو ذاك الذي نحبذ مجالسته. - صداقة تقوم على مبدا امبيدوكل Empédocle الذي يقول بتجاذب المتشابهان كأن نقول في لغتنا:" الطيور على أشكالها تقع". - هذه الصداقة تبدو عرضية و مؤقتة ترتبط بما تحققه من متعة، و لكن إذا زالت اللذة زالت الصداقة، لذلك هي تولد بسرعة وتموت بسرعة.	نحب ما ينفعنا، و بالتالي الصداقة هنا تكون تجميعا لمصالح مشتركة ومتبادلة، فالصديق هو الذي يخدمني واخدمه. - صداقة تقوم على مبدا هيرقليدس Héraclite الذي يقول بتجاذب المتضادان فما لا أمتلكه يمتلكه غيري، و ما لا يمتلك غيري عندي. - هذه الصداقة تبدو كذلك عرضية ترتبط بما تحققه من منفعة، و لكن إذا زالت الحاجة و المصلحة زالت الصداقة، لذلك هي تولد بسرعة و تموت أيضا بسرعة.	نحب الخير للغير. و بالتالي للصداقة هنا سجل أخلاقي يتجاوز منطق اللذة والمنفعة. - من يقدم الكحول لصديقه المدمن مسايرة أو مجاملة لا يحب الخير لغيره وبالتالي ليس صديقا. - هذه الصداقة تحركها نية صادقة وإرادة ثابتة و لذلك ترتبط بالفضيلة أو بأهلها. - لذلك يميز أرسطو بين سجل العاطفة والانفعال الذي يرتبط بالميل و بين سجل الفضيلة و الحكمة الذي يرتبط بالإرادة.

دوافع الصداقة إذا بالنسبة أرسطو هي: المنفعة، والمتعة، و الفضيلة. لكن الصداقة الحقيقية هي صداقة الفضيلة لما تتسم به من نبل أخلاقي، وخصوصا لأنها تحقق التلاحم الاجتماعي بين أفراد المجتمع، باعتبار الإنسان "حيوانا مدنيا"؛ لذا يقول أرسطو: "إن المواطنين لو تعلق بعضهم ببعض برباط الصداقة لما احتاجوا إلى العدالة". إن صداقة الفضيلة هي ذلك الوسط الذهبي الذي لا يمنع تحقق المنفعة والمتعة، في حين أن الصداقة القائمة على المنفعة أو على المتعة صداقة زائلة بزوال نوعية الرغبة في الغير.

يجب أن نعترف أن الراهن لا يفرزمثل هكذا علاقة مع الغير أو مثل هكذا صداقة تبدو نادرة إن لم نقل مستحيلة، فكثيرا ما تحركنا اللذة أو المصلحة ونادرا ما تحركنا الفضيلة، أو نادرا ما تحركنا إرادة فعل الخير لغيرنا دون أن

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يكون في هذا الفعل خيرا لنا. و هذا يعني أننا لا نفهم الصداقة على أنها عاطفة وجدانية و إنما على أنها فضيلة أو قيمة أخلاقية، و بالتالي إذا كان الودّ وجدان يوجد فإن الصداقة قيمة تنشد، ولقد تفطّن كانط لصعوبة تحقق الصداقة، إذ يقتضي تحققها مزج الاحترام بالحب، أي إحداث نوع من التوازن المثالي بين الحب الذي يزيل كلّ المسافات مع الغير و بين الإحترام الذي يستعيد شيء من المسافة. والعلاقات اليوم موزعة بين هذا و ذاك و نادرا ما نجد توازنا حقيقيا و لعل ذلك ما دفع كانط للإقرار بمثالية هذا التوازن، فالحب بمفرده قد يتحوّل اساءة للصداقة، و الاحترام يبقى في صوريته باردا، كالاحترام المتبادل بين الزملاء.

7. الحب الأفق البعيد للعلاقة:

هنالك في الصداقة شيء من الحب، و لكن الحب ليس الصداقة، وكثيرا ما نتكلم عن الحب و لكن هل نعرف معناه الحقيقي؟نحن كثيرا ما نقول يجب أن نحبّ و لكن هل الحبّ واجب أو أمر أخلاقي؟ و إذا لم يكن كذلك فهل هو فكرةٌ؟ و هل الوطنية مثلا التي تدعو إلى القتل او التضحية بالنفس من أجل الوطن هي الحبّ؟

يبدو أننا نستعيد من جديد مقاربة فويرباخ التي تؤكد أنه بالحب يمكن للإنية ان تتجاوز منطق الأنانة ، فالحب في جوهره إيثار و الإيثار غيريّة، و لذلك لا يمكن اعتباره فكرة مجرّدة و لا هو بدرجة أقلّ إيديولوجيا،و لا يمكن أن يحتوي في داخله نفيا للغير؟ وهل يدرك رجل الدين الحب الحقيقي عندما يفصل الحياة بين مقدسات و مدنسات؟ بل هل يمكن أن نتحدث عن حبّ مقدس و حبّ مدنس؟ عن حبّ لاهوتي و حبّ ناسوتي؟ و هل الحب أخلاقي أم ضدّ الأخلاق؟ و هل يختزل الحب في الرغبة وفي البحث عن المتعة؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الرغبة في جوهرها سعي للامتلاك، فبقدر ما يكون الغير ملكا لي أحبه ولحظة يكف عن ذلك يتحولّ الحب كرها و نقمة، كما أنّ الرغبة نفي للحرية والحب لا يتعارض مع الحرية، و لعلّ هذا ما يفسر أيضا الفصل بين الحب والواجب، إذ لا يرتبط بالأمر لا في شكله الشرطي و لا في شكله القطعي، ومانعدّه اليوم حبا هو في الحقيقة الإرتباط L'attachement ،و لذلك يكون غالبا خانقا، بل و كثيرا ما نصادف الحب خارج حدود الارتباط ذاته، لأننا بفضله نفهم الغير دون الحكم عليه، و هو الذي يُظهر في الغير أفضل ما فيه، بل أكثر من ذلك عندما نُحب حقيقة ينتفي منطق الثنائية بحيث تكون الإنية غيريّة و الغيريّة إنيّة.

ننتقل اليوم من وهم علاقة إلى علاقة وهمية اخرى، أو نحافظ على هشاشة علاقاتنا كمن يحافظ على الوهم دون أن يدرك ذلك، و لذلك تمثل مسألة العلاقة اليوم مشكلا حقيقيا، ليس بين الإنيّة و الغيريّة فحسب بل أيضا و بشكل أكثر خطورة و راهنية بين الخصوصيات و الهويات الثقافية أو بين النحن والهم.

و إذا كان من الممكن أن يكون الحبّ عاملا أساسيا في صنع الحضارة وبناءها فإنه يمكن بالمثل أن يكون علّة بؤس الإنسان و شقاءه. بحيث كما ينتقل بنا من الكوسموس إلى الكونيّ المفتوح، يمكن أن يعود بنا إلى الكوسموس بل وأخطر الكاووس أو الفوضى العارمة التي تسم واقعنا. والمشكل لا يكمن في البعد الثقافي و الحضاري الذي يميّز الإنسان وإنماكذلك في البعد الذاتي و النفسي الذي تحدثنا عنه باطناب،إذ أكثر علاقات الحب اليوم صمّاء لا لغة فيها و لا خطاب، لا بين الأنا و الغير و لا حتى بين الأنا وذاتها.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الجزء الرابع :

غيريّة الإنيّة

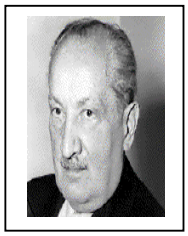
الإنيّة وعد قد يتحقّق

"يرتبط الإنسان بوجوده كما
يرتبط بإمكانه الأخص به"

هيدجير الوجود و الزمن

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

1- الغيريّة احتواء للأنا و الغير:



في الصراع يمكن الحديث عن الثنائية بين الإنيّة و الغيريّة، ولكن هذه الثنائية يمكن ان تزول عندما يزول الصراع حيث ينحل الوعي الذاتي في الغير، فهل في فضاء النحن le on و في انخراطنا داخل الحشد يقترب الانا أكثر من الغير[1]؟

يتحدث هيدغير عن شكل من أشكال الاحتواء La confusion أين تتحصّن الإنيّة في رداء الغيريّة ، حيث يتمّ إلقاء الدزاين أو الكائن هنا في فضاء الغير، وحيث يلتهم النحن باحتواءه هذا وجود الأنا،و لكن هل النحن هو الغير؟ هذا النحن الذّي يحتوي الكلّ، أو الذي يعبّر بلسان واحد عن صوت الرأي، والرغبة،و القيم. و هذا النحن الذي يعطي للوجود مادة للفكر وللحكم ويظهر و كأنه نموذجا يجب الاحتذاء به.

و يعتمد النحن لفرض نموذجه و بسط سيطرته على ادخال منطق الرفاهة في كل الأشياء.و ليس هنالك من مثال يقترحه النحن إلا غياب كل مثال، بل مجرد اتباع ما يحدث وأن نفعل ما يفعل الجميع و كأننا نتحدث عن وعي قطيعي يكون ما ستقوله الجماعة أهم من القرارات الذاتية و الخاصة.

يبدو فضاء النحن هو فرصة الأنا للإلتقاء بالغير والتواصل معه، إذ في عالم النحن هذا أقترب أكثر من الغير ويقترب الغير مني أكثر، و لكنه اقتراب لا يصنع إلاّ تواصلاهشّا ، يكون فيه الكلام هذرا،فهل يكون التواصل و الحوار ممكنا في

[1]- يتضمّن كتاب الثالثة علوم و الثالثة آداب بعض النصوص التي يمكن الاستناد إليها لتحديد منزلة النحن في صنع العلاقة بين الأنا و الغير في فضاء مشترك هو فضاء اليومي.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

عالم الهذر و الكلام الفارغ ؟ نحن هنا ، نتكلم، و لكن ليس لكلامنا قيمة، ولا حتى للآخر غيرنا الذي نتكلم معه قيمة.

و لعلّ هذا ما يفسرّ التمييز الذي يحدثه هيدجير بين الوجود مع L'être-avec {الحشد- فضاء النحن و الهذر و الكلام دون التواصل} و بين الوجود- سوية l'être-ensemble {فضاء الحوار و المشاركة و التواصل} ؛ و في فضاء اليومي يحتوي النحن الأنا والغير ، فيقتل باسم الحشد هذا و ذاك. و في عالم الاحتواء هذا بالكاد أوجد، حيث لا ينتج الوعي الجمعي في ابتذاليته banalité إلا الترهات و التفاهات. فهل من أفق آخر للعلاقة يكون فيه التواصل بالغير ممكنا؟ ألا تكشف أبسط تجارب التواصل الحقيقي عالم الغير الذّي كان يتبدّى لي من قبل متعاليا و غريبا ؟ و هل الكلام مجرّد فعل ذاتي يحوم حول الأنانة ومغالطاتها أم هو امتداد بالذات نحو الغير؟

2- الإنيّة مسألة جدارة واكتساب:

* امتلاك الإنسان وعيا يجعله يحتل مكانة خاصة في الطبيعة، إذ بفضل الوعي يتخذ الكائن البشري مسافة من الطبيعة، و بفضل هذه المسافة تدرك الذات ذاتها و تدرك إنيتها و حقيقة وجودها.

و لكن الوجود الواعي [existence consciente] أو الوعي بالوجود لا يختزل في هذا الدور الذي ينغلق فيه الإنسان في عالم الذاتية، إذ يجب على الوعي حتى يتأكد و يتحقق في كليته أن ينفتح على ما يكون خارج الذات، فالإنية لا تتحقق في عالم الذاتية و إنما تتحقق في عالم الغيرية، و الغيريّة كما نجد فيها الغير – وهذا ما عالجناه في معرض حديثنا عن علاقة الصراع- نجدها أيضا في العالم و الطبيعة؛ و هذا الانفتاح على الغيرية يتحقق لا بفضل الفكر أو الوعي التفكري و إنما بفضل الفعل أو الوعي العملي. فهذا النشاط العملي للوعي هو الذي

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يسمح للإنسان بامتلاك الطبيعة التي ينتمي إليها في الأصل ليتعرّف على ذاته فيها. و الاكتفاء بمعرفة الذات لا يمكنني من التعرف عليها. فكيف نكتسب هذا الوعي بالذات الذّي يحيل على الوجود المخصوص للإنسان و بالتالي الذّي تدرك بفضله الإنيّة ؟ هذا هو السؤال الذي يحاول هيقل تقديم إجابة بخصوصه.

إذ يكشف هيقل في تمييزه بين الوجود في ذاته و الوجود لذاته، خصوصية إنية الإنسان انطلاقا من كشف طابعها المزدوج باعتبارها تحيل على وجود مضاعف [double existence]. فالإنية تحيل من جهة على كيان طبيعي و تحيل من جهة ثانية على الفكر أو الروح.

" إنّ أشياء الطبيعة لا توجد إلاّ على نحو مباشر وبطريقة واحدة، في حين يكون للإنسان، لأنه روح، وجود مزدوج؛ فهو يوجد من جهة وجود أشياء الطبيعة، لكنه من جهة أخرى يوجد أيضا لذاته".

Hegel: «les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon ...»

يُظهر هيقل انطلاقا من هذه الصياغة عجز الأشياء في وجودها عن إدراك هذه المسافة ، إذ تبقى أشياء مشدودة إلى الطبيعة، في حين تكون الإنسان أكثر من طريقة للوجود، فإن كان ينتسب من جهة حيوانيته للوجود في معناه الأول، فإن ما به يكون إنسانا هو امتلاكه طريقة ثانية لأن يوجد. إذ يمتلك الإنسان القدرة على القطع مع هذا الوجود المباشر مع العالم الخارجي. إذ بفضل الوعي بالذات يحدث هذا الانسحاب من الطبيعة، بحيث يكون الإنسان وجودا مضافا للطبيعة.

← إذا بفضل الوعي يعرف الإنسان أنه يوجد، إذ يدرك وحدة الإنية وفرادتها و تميزها عن كل ما يحيط بها، وهو لأجل ذلك وجود لذاته [pour soi]، في حين يبقى الحيوان المدفوع بغرائزه مرتبطا و مربوطا في حدود قوانين

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الطبيعة، يدرك الإنسان الحياة الروحية، بفضل العودة حيث الذات، أي بفضل الوعي [2].

و هنا يمكن أن نقول مع هيقل أن الحيوان لا يمتلك وعيا، و أن الوعي التلقائي الذي تحدث عنه فورباخ ، والذي يشاركنا فيه الحيوان لا يرقى إلى درجة اعتباره وعيا، طالما لا يقطع مع ما يكون مباشرا و تلقائيا، أي طالما لم ينجح في إحداث هذه المسافة. فما هي سمات الوعي الحقيقي؟ و هل يختزل الوعي في معرفة الإنية أو في معرفة وجود الذات؟

لا يبدو أن الوعي بالذات الذي يمكّن الإنسان من أن يكون فكرا أو روحا مكتملا و لا نهائيا، إذ يظهر الوعي بالذات في صورة قابلة للتطوّر و التغيرّ، و هنا تكمن تاريخية الوعي، حيث يوهب الإنسان وعيا و حيث يكتسب الإنسان وعيا، فما يبدو مفارقة [الهبة /الاكتساب] يبدو بالنسبة هيقل أساسيا و شرط إكتمال الإنيّة ، فشرف الإنسان و فضله لا يكمن في مجرد كونه يمتلك وعيا وإنما في كونه يكتسب ما يمتلك .

← و اكتساب الوعي يتحقق بالنسبة هيقل بطريقتين:[نظريا + و عمليا] ولكن من المفيد لحظة نميز بين الطريقتين أن لا نعتبر أنهما يتعارضان، إذ لا ينفي النظري العملي و لا يدرك العملي في غياب النظري. و إذا اتخذ الوعي بالذات في المنطلق شكلا نظريا ، فإن تحققه واكتماله يقتضي استدعاء الشكل العملي الذي يدرك في الفعل أو الممارسة أي في النشاط الإنساني، حيث يقدم الفعل الوعي بالذات في شكله الأكثر اكتمالا.

- اكتساب النظري:

يحيل هذا المعنى على المعرفة المتعلقة بالإنية، حيث يدرك الإنسان بفضل فكره و بفضل منطق الاستبطان إنيته، فهو اكتساب نظري من جهة كونه يحيل على مسافة النظر و التفكّر، و بفضل هذه المسافة يدرك [يعرف+يشعر+يحس...]

[2]- مقاربة فويرباخ التي عالجناها في بداية المقال لا تحافظ على هذا المنطق، إلا أن فويرباخ لا يفهم الإنيّة باعتباره وعي الذات بوجودها كذات واعية و إنما باعتبارها الوجود الذّي يحول ماهيته و نوعه موضوعا، كما أن فويرباخ لا يركزّ كثيرا على فكرة الجدارة و الاستحقاق، باعتباره ينظر للوعي أيضا على أنه مصدر اغتراب الإنسان.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الإنسان أنه يوجد. حيث يصف هيقل في هذا المستوى الجانب التفكري للإنية الواعية، أي للوجود بالذات الذي يتمظهر و يتجلى في عودة الفكر لذاته.

- ينثني على ذاته للوعي بكلّ الحركات، بخفايا وميولات القلب البشري وبوجه عام يتأمّل ذاته ويتمثل ما يخصّه به الفكر كماهيّة. وأخيرا يتعرّف على ذاته حصرا فيما يستخرجه من عمقه الخاص كما في المعطيات التي يتلقّاها من الخارج.

Hegel: «*se contempler, se représenter ce que la pensée peut lui assigner comme*

و لكن الشكل النظري للوعي بالذات لا ينجح بمفرده في إنتاج إنيّة كما تدعي مغالطة الأنانة، و بالفعل لو اختزلنا الوعي في هذا البعد النظري، لبقيت الذات في حدود اليقين أي في حدود المعرفة. و حيث تستهلك الإنية ذاتها لا يمكن أن نتحدث عن التطور و التغير و الصيرورة.

- الاكتساب العملي:

هذا الشكل العملي للوعي الذي يضمن واقعية الإنية أو هو الذي يساهم في دفع الذات وتمظهرها الخارجي لتتأكد الإنية من وجودها ، إذ يصاحب اكتساب الوعي بالذات الرغبة في التمظهر خارج الذات و ذلك انطلاقا من الفعل في المحيط الخارجي.

- إنه مدفوع لاكتشاف ذاته والتعرّف عليها فيما هو معطى مباشر وفيما يُعْرَض عليه من الخارج -.

Hegel: «*il est poussé à se trouver lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement, dans ce qui s'offre à lui extérieurement.*»

تظهر الطبيعة و العالم من حولنا -بفضل الوعي – أشياء خارجية أي غيرية، وظهور الغيرية هو الذي يحدث في الإنية الرغبة في التعرّف على ذاتها فيما يكون مغايرا، أي الانتقال من مستوى معرفة الإنية إلى مستوى التعرفّ على الإنية، إلى درجة تسمح لنا بالقول بحاجة الإنية إلى الغيرية، و هي حاجة تتجاوز حدود المعرفة و اليقين. و هكذا تتحولّ الغيرية المرآة الضرورية للإنية، حيث يكون في الغيرية صورة الإنية و بصماتها.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

و ما تحاولت الجدليّة الهيقليّة توضيحه ، هو ضرورة التمييز بين وعي لا ينجب إلاّ أنانة و وعي موجب يكون شرط تمظهر الإنيّة و تحقّقها، إذ ميّزت الجدليّة بين "الوعي في الذات" البسيط ، المباشر الذي لم يمرّ بعد بالصيرورة الجدليّة ، أي لم ينفتح بعد على الآخر [الغير و العالم] ، وبقي وعيا منغلقا على ذاته ، مساويا لذاته (الوعي الديكارتي أو الإنية المنغلقة على ذاتها و التي تكون في منطلقها نفيا للآخر) ؛ و بين"الوعي بالذات" أي الوعي بالأنا والآخر ، وهو وعي قد تحرّر من الانغلاق ، و المباشرة والتساوي مع الذات ، بما هو لحظة انفتاح وتواصل مع الآخر.

يكشف التمييز الهيقلي الجدلي بين الوعي في الذات والوعي بالذات أنّ الوعي الأخير ، يمرّ بلحظات ، وبالتالي فهو لا يظهر للذات مباشرة ، بل هو يتحقق بعد تمش جدلي ، أنجز حركة التجريد المطلق ، وتخلصّ من كل انغلاق ، و هذا يعني أننا مع هيقل يجب أن نفهم الإنية على أنها ما يكتسب، و أن البقاء في حدود الأنانة لا يصنع إلاّ إنسانا غير جدير بالإنسانيّة؛ و التاريخ هو استتباع لتمظهرات الإنيّة و تحققها، إذ لا تصنع الأنانة تاريخا.

3- الإنية بما هي مشروع:

> **SARTRE : «L'HOMME *QUI N'EST D'ABORD RIEN, QUI NE SERA QU'ENSUITE ET QUI SERA TEL QU'IL SE SERA FAIT*»**
> l'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

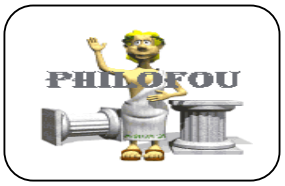
يدافع سارتر على موقف فلسفي مفاده أن الإنسان مشروعا حرا و مفتوحا على إمكانيات لا نهائية و أن هويته تتحدد بالمشروع الذي يختاره لنفسه, فهو دائم التجاوز لوضعيته الأصلية بواسطة ممارساته لان وجوده سابق لماهيته. و يعتبر سارتر أن الإنسان بما هو شخص هو مشروع مستقبلي، يعمل على تجاوز ذاته ووضعيته وواقعه باستمرار من خلال اختياره لأفعاله بكل

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

إرادة وحرية ومسؤولية، ومن خلال انفتاحه على الآخرين. ولتأكيد ذلك ينطلق سارتر من فكرة أساسية في فلسفته وهي "كون الوجود سابق على الماهية"، أي أن الإنسان يوجد أولا ثم يصنع ماهيته فيما بعد.إنه الكائن الحر بامتياز، فهو الذي يمنح لأوضاعه معنى خاصا انطلاقا من ذاته؛ فليس هناك سوى الذات كمصدر مطلق لإعطاء معنى للعالم. إن الشخص هو دائما كائن في المستقبل، تتحدد وضعيته الحالية تبعا لما ينوي فعله في المستقبل.فكل منعطف في الحياة هو اختيار يستلزم اختيارات أخرى، وكل هذه الاختيارات نابعة من الإنسان باعتباره ذاتا ووعيا وحرية. و نحن نقول إن الإنسان حرّ و هذا على وجه التدقيق لأنّه ليس موجودا، و لأنّ ما هو موجود لا يكون حرّا، وسارتر لا يفهم عدم الوجود هذا باعتباره لا شيء و إنما باعتباره إنيّة لا تزال في طور الغيريّة، و العدم الذي يوجد في قلب الإنيّة هو الذّي يجعله حرّا، إذ الإنيّة لا توجد مع الإنسان و إنمّا هي ما يصنعه الإنسان، فما يوجد هو العدم أما الإنيّة فهي الإمكان، و لأنها ما يمكن فهي ليست كائنة بل ما يكون؛ وعلى الإنسان أن يختار الإنيّة التي يرتضيها لوجوده، وهو اختيار يتسّم بطابع الجزافيّة المطلقة. و هكذا تكون الحريّة هي وجود الإنسان، أعني عدم وجوده، إلا على النحو الذي يكون فيه مشروعا لذاته، وهو مشروع لأنه وجود يعد بأن يكفّ عن أن يكون عدما، و لأنه لا يزال وعدا فهو عدم وجود. والإنسان مرغم على تقبّل هذا الوجود و على تحمّل مسؤوليّة توفير إنيّة له؛ يلزم عن هذا القول- وهذا هو ثمن الحريّة- أنّ الإنسان يحمل على كتفيه عبء ذاته و العالم كلّه، و بالتالي لا مجال للشكوى أو التذمّر أو الرجاء.

الإنساني إذا ما سيكون، بحيث يكون الإنساني وجودا ينقصنا. و كأنه محكوم علينا باختيار و بناء إنيّة هي في ذات الحين صورة الإنسان الذي نريد أن يكون، وهو اختيار يكشف في آن حرية و مسؤولية، فلا يوجد خارج الذات ما يمثل تعلّة الفعل و لا مبررّ الاختيار، فإذا قتلت الآخر يصبح الإنسان قادرا على

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



قتل نظرائه، و إذا قدمت حياتي فداءا لغيري، يصبح الإنسان القادر على التضحية بالحياة من أجل الآخر. و إذا كان الإنساني و اللاإنساني هي الصور الممكنة للإنسان، علينا الاختيار بين صور الإمكان هذه، و الاختيار الأول يعرّف الصورة الإيجابية للإنسان بما هو خلق création و حب amour ورجاء espérance ؛ أما الاختيار الثاني الذي يقدم الصورة السلبية للإنسان يعرّفه على أنه هدم destruction و كره haine و تشاؤم désespoir .

فسقراط و غاندي و أنشتاين... ينتمون للإنسان من جهة الاختيار الأول؛ وأنيتوس و هتلر و شارون... ينتمون للإنسان أيضا و لكن من جهة الاختيار الثاني؛ وهذا يعني أن الإنسان هو الماقبلي أما الإنساني فهو مسالة اختيار.

و عندما يكون للكائن ميولات مختلفة إلى حدّ التناقض من العبث التأكيد على وجود طبيعة إنسانية، بالمعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن الحيوان الذي يمتلك طبيعة يمكن تحديدها ووصفها.

و لكن هل يعني هذا أنه ليس من الممكن رصد شيء من الوحدة في الكثرة؟ ألا يمكن أن نجد قاسما مشتركا بين الناس؟ هل يجب التخلي عن التفكير في وحدة الإنساني؟

هكذا يمكن أن نعرّف الإنسان على أنه الكائن الذي يعيش تمزقا بين صور الإمكان ، تمزقا يعبّر عنه الوجود الإنساني في شكله التراجيدي و كأن المأساة شرط وجود و مقتضى من مقتضيات الإنساني:

*المأساة: هي صورة هذا التمزّق الضروري بين الاختيارات الممكنة والمتناقضة.

*شرط إنسانية الإنسان: في مقابل فكرة الطبيعة الإنسانية التي أثبتنا عبثية الحديث عنها بخصوص الإنسان، أي في مقابل فكرة الماهية نتحدث عن شرط الإنسانية بمجموع الأسئلة المشتركة الخاصة بالإنسان. إذ تعبر الطبيعة الحيوانية عن مجموع الأجوبة المتناسقة بفعل الغريزة لمجمل المشاكل الحياتية التي يواجهها الحيوان؛ في حين يعبر الشرط الإنساني بطريقة

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

تساؤليه، لذلك تكون الأجوبة الممكنة مختلفة باختلاف الثقافة، وهو الاختلاف الضروري الذي يحافظ على أصالة الأسئلة و استمراريتها، وهذا يعني أننا بخصوص الإنساني لا نكتفي-من جهة- بالأجوبة و لا نعتبرها مطلقة أو نهائية،و ندرك من جهة ثانية أن الأسئلة المطروحة تعبرّ في جوهرها عن القلق المتأصلّ فينا و عن تراجيديّة الوجود.

* هل من معنى لوجود حكم عليه بالموت قبل أن يوجد ؟: الوعي بالموت هو طرف من أطراف تراجيديا السؤال الإنساني، و المأساة تكمن في هذا التحول من إدراك للموت على أنه الحكم النهائي الذي لا استئناف فيه و لا تعقيب إلى رغبة في الخلود، أي من الوعي بالنقصان إلى طلب الكمال، أو توق إلى الاكتمال كما يقول روسو، بالإضافة إلى ذلك فنحن لا ندرك من وجودنا إلا جانبا منه أي الجانب المعيش حيث الحياة، فكيف يمكن أن نعايش هذا التمزّق بين حب الحياة و يقينية الموت؟ أي كيف يمكن أن يتحمّل الوعي هذا التمزق المهموم.

> **ROUSSEAU**: « *JAMAIS L'ANIMAL NE SAURA CE QUE C'EST QUE MOURIR ;ET LA CONNAISSANCE DE LA MORT ET DE SES TERREURS EST UNE DES PREMIÈRES ACQUISITIONS QUE L'HOMME AIT FAITES EN S'ÉLOIGNANT DE LA CONDITION ANIMALE* ».
> Discours sur l'origine de l'inégalité, première partie

لقد تحملّ بيتهوفن في نهاية حياته مثل هكذا تمزّق بعد أن أصبح غير قادر على الاستماع لمؤلّفاته، وهي الفترة التي أنتج فيها أفضل إبداعاته الموسيقية، ألا يكشف هذا المثال في الآن ذاته شرط الوجود ومأساوية الحضور الإنساني؟ إذ لا نجد مثالا أكثر عدمية من هذا المثال حيث يتعذر على الموسيقي الإنصات إلى الموسيقى، ولكنه مثال جيد لأنه يكشف عظمة الإنسان بالرغم من عدميّة الوجود: فقد استمرّ بيتهوفن في إبداع الموسيقى التي لن يستمع إليها أبدا؛ كما يستمرّ الإنسان في الوجود الذي لا يقين فيه سوى الموت. و كأن كل واحد منّا موسيقي أطرش، قد تكفينا

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

حجة متواضعة لتثبت لنا يقينية الموت، و لكننا نواجه اليقين بالوهم و الحلم و الرغبة، و نختار في رفعة الإنسان و كبريائه الرجاء والأمل؛ نعيش الواقع بفضل الحلم.

و مع سؤال معنى الحياة ينضاف سؤال لماذا الوجود؟ لماذا هذا العالم؟ لماذا لم يكن عدما؟ هل هنالك غاية ما أو حكمة ما تختفي وراء الشيء حتى لا يكون لاشيء؟

كل هذه الأسئلة و غيرها تستعيد على سطح الوجود الإنساني القلق الميتافيزيقي، الذي يكشف من جهة الإنسان و يظهر من جهة ثانية الشعور العميق بالوحدة الأنطولوجية، و ينتهي من جهة ثالثة إلى جملة من الرؤى تحاول أن تكسر الهوةّ بين الإنسان و ما حوله، و تحاول جعل الرغبة واقعا.

لعلّ التفكير في الإنساني إذا لا يختلف كثيرا عن التفكير في رؤاه، بل لعلّ الرؤى هي فرصتنا الوحيدة للالتقاء بالإنساني فيه، إذ ما الإنسان خارج أسئلته ، تمثلاته ، تصوّراته و تأملاته للعالم؟ بل و ما العالم ذاته إن لم يكن ما نراه و ما نفسّر به ما لا نراه؟ و لأن الإنسان ليس مجرّد وجود في العالم، و لأن العالم ليس بالضرورة مجمل الأشياء هناك أمامنا، فإن الفلسفة وهي تفكر في الإنسان لا يمكنها إلا أن تفكر في شكل حضوره و أن تفكر في العالم كما تتمثله الذات أو تتخيله أو تسعى إلى تفسيره، لأن العالم الذي يشغل الفلسفة هو ذاته الإنساني حيث القلق الميتافيزيقي.

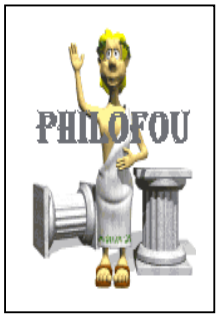
قلق منبعه وعي الإنسان انه ليس ما حوله، فهو إما أكثر أو أقل بكثير؛ وهو ميتافيزيقي لأنه ليس قلقا من شيء معين، بل هو قلق من كل شيء و من اللاشيء.

*** الإنيّة إذا لا يمكن الإحاطة بها باعتماد بعض التعريفات والتحديدات و إنما الإحاطة تأتي من تلمّس الأسئلة التي يوجهها القلق في كل مكان.

و الإنسان الذي يسأل لماذا الشيء و ليس اللاشيء؟ يدرك عبر مأساوية سؤاله انه لا هذا و لا ذاك، انه العدم أو هو كائن يكون أو هو مشروع

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

إنسان. إذ تكون إنيّة الإنسان انطلاقا من وعيه الخاص، طبيعته الخاصة، وحسب قرار خاص، حيث لن يكون الغريب أو الوحشي أو اللاإنساني أو اللامعقول،و لن تكون الغيريّة، إلا جزءا من هذه الطبيعة أو انعكاسا للقرار؛ و ليس هنالك ما يبرر الحديث عن اللاإنساني إلا الإنسان ذاته،و لا الحديث عن الغيريّة إلا الإنيّة، طالما هو بين هذا وذاك تحقق و صيرورة وإمكان.



و في النهاية نقول: لا يولد الإنسان إنسانا، و إنما يصير كذلك، وهذا يعني أن الإنسان حريّة و أن للحريّة ثمن، وثمن الحريّة هو بناء إنيّة تكون جديرة بالإنسانيّة. وعلى الإنسان أن يختار بين الإنيّة و الغيريّة الصورة التي يرتضيها لذاته، أي أن يتحمّل مهمّة بناء ماهيته، إذ الإنساني مهمة الإنسان، حيث تكون حقيقته ما يحققّه أو ما يكون جديرا به.

الصحبي بوقرّة
المركز الجهوي للتربة و التكوين بأريانة
المعهد النموذجي بأريانة
2008-10-15

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الإنـــســاني بين الكثرة و الوحـدة

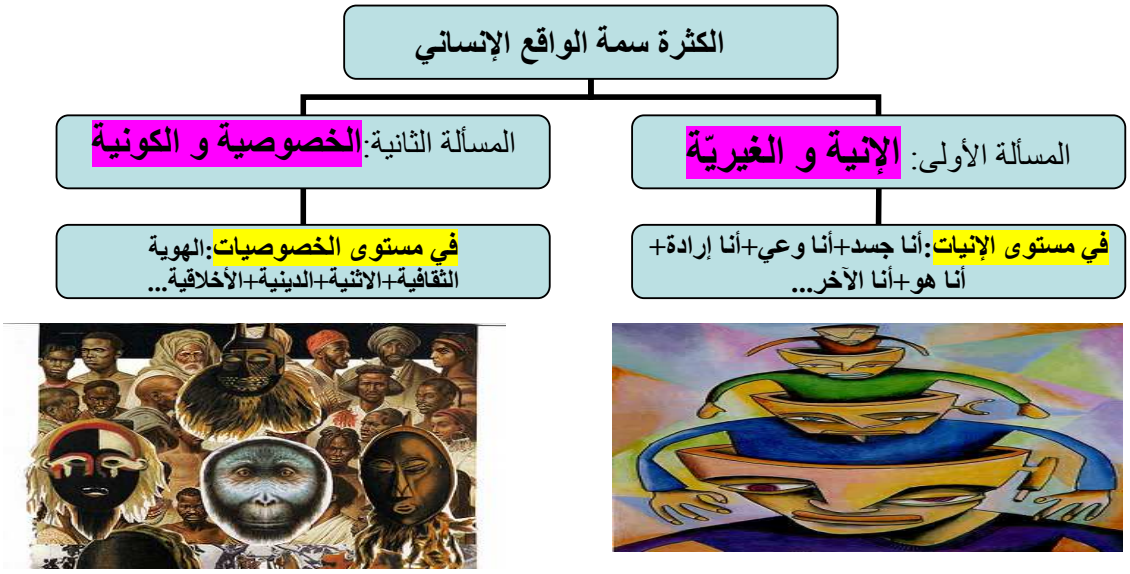
إعداد: الصحبي بوقرّة
أستاذ مبرّز في الفلسفة

إدغار موران : " الإنسان هو كائن ثقافي بالطبيعة،لأنّه كائن طبيعي بالثقافة "
(*Le paradigme perdu*, p.100, Points n°109)

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

1- في دلالة الوحدة و الكثرة:

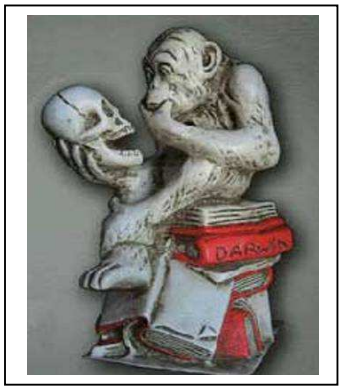
إن اهتمام الفلسفة بمسألة الوحدة و الكثرة لا يرتبط بسؤال ما الإنسان فحسب و إنما يرتبط بكلّ المباحث التي انشغلت بها الفلسفة واشتغلت عليها ، إلى درجة دفعت البعض إلى التأكيد على أن فهم مسالة الوحدة والكثرة هو المحددّ الأساسي والجوهري لأي مقاربة فلسفيّة ، و لكن الإحراجات و التوترّات التي تلازم السؤال عن الإنساني في علاقة بمسألة الكثرة و الوحدة هو الذّي سيدفعنا للإنشغال بالمسألة الأنتروبولوجية بعامة و سؤال "ما الإنسان ؟" بخاصة ؛ و لذلك يجب أن نقرّ مبدئّيا بأننا نلج في هذا السجلّ عالما مترامي الأطراف يطال السؤال الأنطولوجي و السؤال الأنتروبولوجي ، عالم قد يدعونا لاستحضار كل تاريخ الفلسفة ما لم نحددّ بدقة المشكل الذي سنعالجه ، بحيث تكون العودة للفلاسفة محاولة للإجابة على المشكل المطروح سلفا و الذي نصوغه على هذا النحو: هل يقتضي القول بالوحدة نفي الكثرة ؟ و إذا كانت الكثرة هي السمة المميّزة للواقع الإنساني فهل يدفعنا هذا الواقع إلى القول بأزمة الكلّي أو التشكيك فيه ؟ و هل يفضي التشكيك في الكلّي إلى التشكيك في مطلب الوحدة ؟و هل يتعارض واقع الكثرة بالضرورة مع الوحدة المنشودة ؟ اليس من الممكن التفكير في الإنسانيّ وجوديّا و ثقافيّا في ظلّ القول بالكثرة والوحدة في آن ؟



- الإنيّة كثيرة وواحدة او هي وحدة متكثّرة... - يغيّر الإنسان خلاياه سبع مرات في حياته. - يرتبط مفهوم الشخص بلفظة PERSONA التي تحيل بدورها على فكرة القناع ، ولذلك كان يسمى من يستخدم القناع للتمثيل وEpocritu أي المنافق	- الخصوصية كثيرة وواحدة او هي وحدة متكثّرة ... - تحيل الخصوصية على الهوية الثقافية و الايتيقية.. - الإنسان كائن ثقافي و لكن الثقافة ثقافات... - إنّ ما يجمعنا (وحدة) يفرّقنا (كثرة) بدء باللغة والمقدسّ...

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

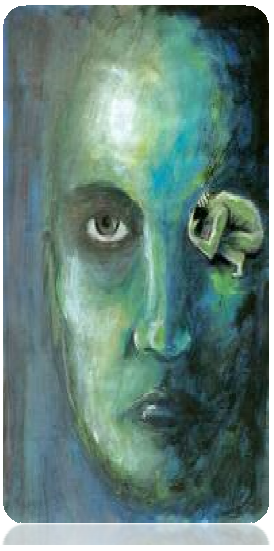
2- في الإنساني و اللاإنساني:



- مثّل الوجه الحيواني للإنسان التعريف الماقبلي له ،بحيث يحدّ الإنسان إمّا من جهة إرتباطه أو تجاوزه لهذا الوجه الملازمة لإنيّته و هويته ، كأن نقول:"الإنسان حيوان ناطق" أو"حيوان عاقل" أو"حيوان ثقافي" أو " حيوان سياسي zoon politikon"، فلازم حدّ الحيوان التعريف وكأنه يقين لا مفرّ منه إلا لمن يكون جديرا بخلق ماهية تقتلعه من هذا المعطى ، فتكون مهمّة وجوده و مشروع كيانه ،و إذا كان هذا المعطى يلازم هذا الحدّ فهل يحقّ لنا إعتبار الحيوانيّة فينا غيريّة ام انها إنيّة علينا القطع معه؟ و أين يكمن هذا الخطّ الفاصل في الإنسان بين الحيوانيّة والإنسانيّة؟ أليس من الممكن النظر للسؤال والتفكير و النظر و الوعي على أنهّ ما به يكون الإنسان إنسانا طالما أن الحيوان لا يسأل؟ ألا يتحوّل السؤال ذاته عن الإنسان عتبة الإنساني؟

- و إذا كان السؤال شأن إنساني[1] فإن السؤال عن الإنساني هو بالأساس شأن فلسفي ، هو إنساني لأنه يعبر عن قلق[2] مخصوص يجعل الإنسان وجها لوجه مع ذاته و قبالة العالم ، حيث يكون هذا القلق على حد عبارة كيركيجارد شرط إمكان التحرر بدء من الحيوانية فيه.

> « L'angoisse est la possibilité de la liberté »
> **Kierkigaard**



ليس السؤال إذا هو الإنساني بقدر ما هو القلق الذي يمثّل المحرّك الأساسي لكل سؤال و لكلّ فعل أو نشاط أو موقف:

- فالقلق هو الذّي يدفعنا للبحث عن أجوبة جديدة يبدو أنها تقترب نحو الحقيقة دون أن تدركها.
- والقلق هو الذي يلزمنا برفض الاكتفاء بالكائن ، و البحث دائما هناك فيما وراء حدود المكان والإمكان.
- و القلق هو السبب و المحدد و الدافع و "الموجه لكل إرادة "على حد عبارة جون لوك.

أما السؤال القلق فيمكن صياغته على هذا النحو: هل يمكن أن يكون للإنسان - الذي هو في آن نوع espèce وفرد individu - ماهية تحدد بمفردها طبيعته كإنسان؟

سيكون رهان معالجتنا لمشكل السؤال عن الإنسان ، و مشكل القلق الملازم لوجوده التأكيد على الموقف الذي يقول بأنه ليس للإنسان لا ماهية و لا طبيعة بل و لا حتى إنية ثابتة ومنغلقة على عالم الذات و عالم الفكر و الوعي ، و نحن نراهن باتخاذ هذا الموقف على حريةّ الإنسان و نعترف أن على الإنسان أن يدفع ثمن هذه الحرية و ذلك لعدّة اعتبارات:

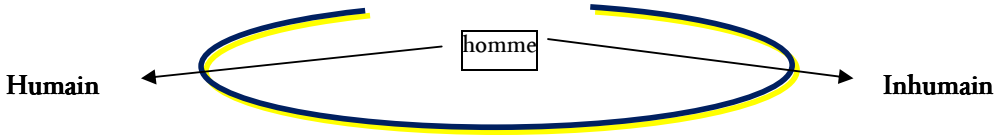
---

[1]- سنتعرض لاحقا إلى الأسئلة التي لا تعبر عن طبيعة الإنسان و إنما عن شرط تحقق الإنسانية، كما سنكشف كيف أن الإنساني يتحدد بشكل الأسئلة والطابع المأساوي لطرحها و لا يتحدد بالأجوبة كما نجد ذلك في معرض حديثنا عن الطبيعة الحيوانية.

[2]- القلق هو موقع الشيء في اللامكان، أو هو دليل عدم تموقع الشيء بعد، وهو بخصوص الإنسان يحيل على الاضطراب و الانزعاج؛ ووضعية القلق كوضعية الريشة في مهب الريح، لا مستقر لها فلا مستقر له. و ما القلق الذي يشعر به المرء إلا حنين نفس مستغيثة، تتشد الاستقرار فلا تحصل عليه إلا بالعودة إلى المبدأ الخارق كما يقول أغسطين: يا رب لقد خلقت من أجلك، و سأظل ما حييت قلقا حتى أستقرّ فيك، أو بالإبداع الخلاق، أو بالتفسير العلمي، ويمكن للقلق أن يكون مصدرا أو دافعا للهم باعتباره يعبر عن سعي الإنسان وراء المعنى.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

أولا: أنّ الإنساني ليس معطى ما قبليّ و إنما هو مسألة جدارة واستحقاق و هذا يؤكّد على فكرة التغيّر و الحريّة و التاريخيّة...
ثانيا: أن الإنسان يعيش في الثقافة لا في الطبيعة أو أنّ الطبيعي في الإنسان كونه كائن ثقافي ، و هذا يعني أنهّ لا يمكن التفكير في الإنسان داخل طبيعة ثابتة.
ثالثا : الإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن يكون المفهوم و ضدّه ، إذ لا يمكن مثلا أن نقول أنّ هذا الطفل سيكون مفكّرا أو أديبا أو فنانا و أن طفلا آخر سيكون مجرما... و هذا يعني مبدئياً أن الإنساني وجود ممكن ، أو أنه ما يعدُ به الإنسان ، الذي قد يلتزم بما يعد و قد لا يلتزم ، و لذلك قد نعثر لدى الإنسان على الإنساني و قد نعثر كذلك على اللاإنساني.



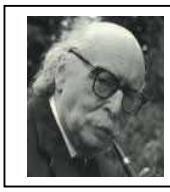
و لكن أن يكون الإنسان مفهومه هذا ما يمكن فهمه و ما يفترض التسليم به ، و لكن أن يكون الإنسان ضدّه فهذا ما يصعب التسليم به أو قبوله ، بل هل يمكن ان نصف باللاإنساني بعض الأفعال الإنسانيّة ؟
فاللاإنساني **l'inhumain** وإن كان يتعارض مع الإنساني فهذا لا يعني ضرورة انه غير إنساني **non-humain** .
و هنا يكمن المشكل الحقيقي إذ فكرتنا عن الإنساني و حتى عن الإنسان لا تحيل على وحدة مطلقة أو كونية ، بل تحيل على كثرة و تنوّع واختلاف إلى حدّ التعارض.
و الفكرة المرتبطة باللاإنساني تحيل –شأنها شأن الإنساني- على الثقافي ، ففي القديم مثلا جلد العبيد لا يعدّ لا إنسانيا ، لأن العبد هو الذي ينظر إليه على أنه لا إنسان ، فأرسطو يعتبر العبد من يمتلك قدرات جسدية للامتثال للأوامر[3]. والأمر سيان بالنسبة لبعض الشعائر والعادات الاجتماعية و الطقوس الدينية[4]، التي مارسها الإنسان في ما مضى وإلى اليوم باعتبارها ممارسات إنسانية. لقد اعتبر مونتاني في كتابه محاولات [الفصل الخاص بآكلي اللحوم] أن الأكثر وحشية ليست بعض الشعائر و الطقوس ، و إنما الحروب التي قامت باسم الدين كالحروب الصليبية ، ونعثر على ذات الالتباس لحظة يتعلق الأمر بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، الذي وانطلاقا من هذه التسمية يقترح فكرة كونية عن الإنسان ، في حين أنه مجرد ترجمة لرؤية الإنسان الغربي للإنساني.
هكذا يبقى اللاإنساني كقيمة رهين تصوّرنا للإنساني الذي لا ينفك يتغير ، إلى درجة قد تدفعنا إلى تغيير مقاربتنا من القول بالتعارض إلى القول بإنسانية اللاإنساني. و الغريب في الأمر أننا لانلتقي باللاإنساني إلا في معرض حديثنا عن الإنسان و كأنه خاصية إنسانية ، فقطّ أو كلب أو أي حيوان يتحوّل في لحظة ما حيوانا مفترسا لا نعتبره لأجل ذلك لاإنساني في حين يكون العكس ممكنا ، ليس هنالك إذا إلا الإنسان الذي يكون لاإنساني ؛ و هذا هو مأتى التناقض في الحقيقة ، فإذا كان الإنسان هو مصدر اللاإنساني ، فإن هذا يعني أن اللاإنساني يساهم في تكوّن الإنساني ، بل يعني أيضا أنه يوجد في كل كائن بشري.
و إذا كان الحس المشترك أو الوعي الجماعي كثيرا ما يرمز للإنساني بأشكال كاريكاتورية فيها الكثير من السخرية و الاحتقار كصورة الوحش أو الصادي أو الإرهابي ، فإننا نقول أن هذا الحس يسخر من ذاته ويحتقرها ، أو انه حس لم يتمكن بعد من رؤية ذاته على حقيقتها.

---

[3]- إذ يعرف أرسطو العبد في كتاب السياسة على أنه من يمتلك قدرة على الطاعة:
Aristote, " *ceux qui ont la capacité corporelle d'exécuter les ordres* ". La Politique
[4] - **le cannibalisme, les mutilations sexuelles, ou les rites d'initiation.**

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

لقد اعتبر أفلاطون أن الفرق الوحيد بين الرجل الطيب و المجرم ، هو أن الأول يحلم بما يفعله المجرم حقيقة ، في حين يفعل المجرم ما يحلم به ، فاللاإنساني ليس ما هو خارج عنا أو غريب و إنما هو أنا آخر يختفي وراء الجسدي و الرغبوي واللاواعي أو هو غيرية لا تطفو على سطح الإنيّة أو هو عدوانيّة تختفي وراء الطقوس الثقافية و الدينية.

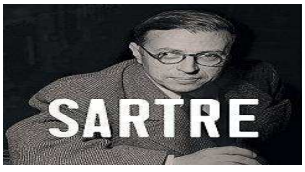


"il faut savoir reconnaître l'humain jusque dans l'inhumain. L'ignoble est souvent du noble mal tourné ".

Jean Rostand : Carnet d'un biologiste

داخل كل واحد منا إذا يختفي اللاإنساني الذي نحاول جاهدا التغلب عليه ، أو رفض وجوده إما جهلا أو تجاهلا .و نحن كثيرا ما نضع في نفس الإطار الغريب و العدوّ والآخر الثقافي والهمجي والبربري و الوحشي في خانة اللاإنساني ، في حين نتعامل مع الإنيّة و الهويّة و الخصوصيّة على أنّها الإنساني بامتياز ، ولكن هذا لا يعني أن اللاإنساني هو كلّ ما يكون خارج عالم الإنساني.

و إذا أمعنا النظر في كل ما تقدم يمكن أن نقول أن إمكان التناقض و واقع الكثرة لا مثيل له في عالم الحيوان ؛ الإنسان حركة أفعاله ، و هي حركة تصنع منه الوجه و الوجه الآخر ، أو على الأقلّ تصنع له الوجه الذي يرتضيه ، و إذا اعتبرنا كما يقول سارتر وكذلك قرامشي أن الإنسان ليس شيئا آخر غير ما يصنع ، ندرك صعوبة الإحاطة بطبيعة الكائن البشري ، أو باستحالة تقديم تعريف ماقبلي **a priori** ، يلمّ بالإنساني في مجمل تجلّياته .



«Les objets sont ce qu'ils sont, l'homme n'est pas ce qu'il est, il est ce qu'il n'est pas»

Sartre:l'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

«L'homme *qui n'est d'abord rien, qui ne sera qu'ensuite et qui sera tel qu'il se sera fait* »

Sartre:l'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

«En fait, nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres, nous sommes condamnés à la liberté»

Sartre:l'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

و لكن يمكن أن نتخذ الصعوبة و التمنّع منطلقا للتعريف ، ليكون الإنسان ما سيكون ، أو ليكون الإنساني وجودا ينقصنا. و كأنه محكوم علينا باختيار و بناء و خلق حياة تعبّر عن الإنيّة و تحمل في ذات الحين صورة الكلّي و الإنساني ، و لذلك هو اختيار حرٌّ ومسؤول ، فلا يوجد خارج الذات ما يمثل تعلّة الفعل و لا مبررّ الاختيار ، وإذا كان الإنساني و اللاإنساني هي الصور الممكنة للإنسان ، علينا الاختيار بين صور الإمكان هذه.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

و لكن هل يعني هذا أنه ليس من الممكن رصد شيء من الوحدة في الكثرة ؟ اليس من الممكن تحديد الإنساني إنطلاقا من تعددّ وجوه تحققّ الإنسان ؟ ثمّ هل يفضي الإعتراف بالتنوع و الإختلاف و الكثرة إلى التخلي عن التفكير في وحدة الإنساني ؟
الوحدة ممكنة في أعماق الكثرة ، ولذلك كان من اللازم الإعتراف بالتمزّق و الإقرار بالتناقض ،حيث يمكن أن نعرّف الإنسان على أنه الكائن الممكن أو أنّه الكائن الذي يصير بعد ما كان أو هو كينونة .

تمزقا يعبّر عنه الوجود الإنساني في شكله التراجيدي و كأن المأساة شرط وجود و مقتضى من مقتضيات الإنساني:

- المأساة: هي صورة هذا التمزّق الضروري بين الاختيارات الممكنة و المتناقضة.

- شرط إنسانية الإنسان: في مقابل فكرة الطبيعة الإنسانية التي أثبتنا عبثية الحديث عنها بخصوص الإنسان ، أي في مقابل فكرة الماهية نتحدث عن الإنساني كشرط ، بمجموع الأسئلة المشتركة الخاصة بالإنسان. إذ تعبر الطبيعة الحيوانية عن مجموع الأجوبة المتناسقة بفعل الغريزة لمجمل المشاكل الحياتية التي يواجهها الحيوان ؛ في حين يعبر الشرط الإنساني عن وجود محيرّ يسمه القلق و السؤال ؛ لذلك تكون الأجوبة الممكنة مختلفة باختلاف الثقافة ، وهو الاختلاف الضروري الذي يحافظ على أصالة الأسئلة و استمراريتها ، وهذا يعني أننا بخصوص الإنساني لا نكتفي -من جهة- بالأجوبة و لا نعتبرها مطلقة أو نهائية ،و ندرك من جهة ثانية أن الأسئلة المطروحة تعبرّ في جوهرها عن القلق المتأصّل فينا .

3- الإنساني و قلق السؤال:

- هل من معنى لوجود حكم عليه بالموت قبل أن يوجد ؟

الوعي بالموت هو طرف من أطراف تراجيديا السؤال الإنساني ، و إن كان هذا الوعي بالذات هو شكل من أشكال تميّزه ؛ و المأساة تكمن في هذا التحول من إدراك للموت على أنه الحكم النهائي الذي لا استئناف فيه إلى رغبة في الخلود ، أي من الوعي بالنقصان إلى طلب الكمال ، و هنا يصطدم الوعي بالعوائق التي تحرم الإنيّة كمالها ، فيتم اقصاء الجسد لأنّه يذكرنا بالموت ، و يتمّ نفي الرغبة لأنها تدفعنا نحو الحيوانيّة ، و يتمّ إقصاء اللاوعي لأنه يفضح أحلامنا و يكشف الشذوذ الكامن فينا ، فنعلن تطاولا وخوفا في كلّ مناسبة أنّها كثرة تعبّر عن الغيريّة ، و أنّ الكثرة مرض لا يصيب الإنيّة بل يصيب الغيريّة. و لكن هذا التطاول و الادعاء بقدر ما يزيل الخوف من الموت يضاعف من جهلنا بذواتنا و إنيّتنا. و بقدر ما يذلّل التمزّق الوجودي و التراجيدي بقدر ما يضاعف أوهامنا.

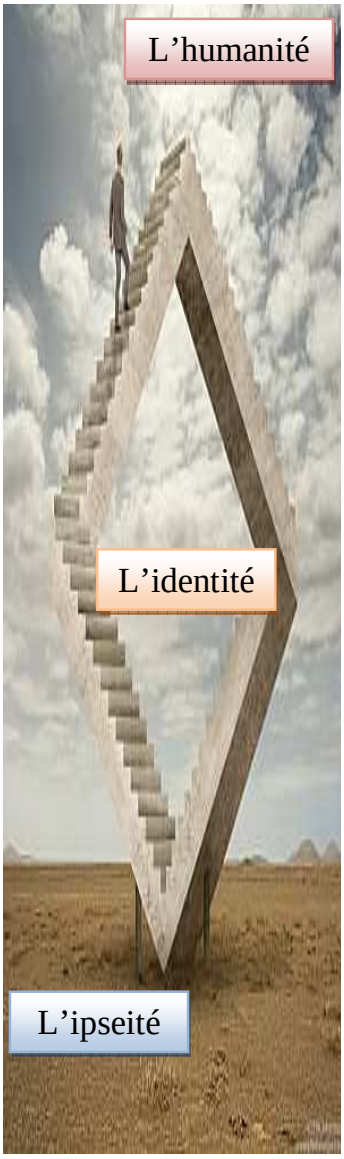
« *jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir ;Et la connaissance de la mort et de ses terreurs est une des premières acquisitions que l'homme ait faites en s'éloignant de la condition animale* ».

_Rousseau: Discours sur l'origine de l'inégalité, première partie

هناك من يواجه التمزّق و القلق بالخلق و الإبداع و السؤال ، و هنالك من يواجهه بالوهم و النرجسية و الإدعاء ؛ لقد تحملّ بيتهوفن في نهاية حياته مثل هكذا تمزّقا بعد أن أصبح غير قادر على الإنصات للموسيقى التي يؤلّفها ، وهي الفترة التي أنتج فيها أفضل إبداعاته الموسيقية ، لا نعثر على مثال أكثر عدمية من هذا المثال حيث يتعذر على الموسيقي الإنصات إلى الموسيقى التي يبدعها ، ولكّنه مثال جيّد لأنه يكشف عظمة الإنسان بالرغم من مأساويّة وجوده: فقد استمرّ بيتهوفن في إبداع الموسيقى التي لن يستمع إليها أبدا ؛ كما يستمرّ الإنسان في الوجود الذي لا يقين فيه سوى الموت. و كأنّ كل واحد منّا موسيقي أصمّ ، قد تكفينا

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

حجة متواضعة لتثبت لنا يقينية الموت ، و لكننا نواجه اليقين بالوهم و بالحلم وبالرغبة ، و نختار في رفعة الإنسان و كبريائه الرجاء والأمل. فمع سؤال معنى الحياة ينضاف سؤال لماذا الوجود؟ لماذا هذا العالم؟ لماذا لم يكن عدما؟ هل هنالك غاية ما أو حكمة ما تختفي وراء الشيء حتى لا يكون لاشيء؟



كل هذه الأسئلة و غيرها تستعيد على سطح الوجود الإنساني القلق الميتافيزيقي ، الذي يكشف من جهة الإنسان و يظهر من جهة ثانية الشعور العميق بالوحدة الأنطولوجية ، وينتهي من جهة ثالثة إلى جملة من الرؤى تحاول أن تكسر الهوة بين الإنسان و ما حوله ، رؤى تصنع وعي الذات بذاتها و تحدّد موقع الإنسان في العالم ، فتولد الإنيّة كبعد من أبعاد الهويةّ الذاتيّة ، و تولد الخصوصيّة كوجه من وجوه الهويّة الثقافيّة ، ووراء الإنيّة والخصوصيّة يتحرّك باستمرار القلق الإنساني ، قلق منبعه وعي الإنسان انه ليس ما حوله ، فهو إما أكثر بكثير أو أقل بكثير.

لعلّ التفكير في الإنساني إذا لا يختلف كثيرا عن التفكير في رؤاه ، بل لعلّ الرؤى هي فرصتنا الوحيدة للالتقاء بالإنساني فينا ، إذ "ما الإنسان؟" خارج أسئلته ، تمثلاته ، تصوّراته و أوهامه؟ و "ما الإنيّة" خارج إطارها الثقافي الذي تتشكّل على اساسه الخصوصية ،و يتحددّ موقف الذات و موقعها؟ بل و ما العالم ذاته إن لم يكن ما نراه و ما نفسّر به ما لا نراه؟ و لأن الإنسان ليس مجرّد وجود في العالم ، و لأن العالم ليس بالضرورة مجمل الأشياء هناك أمامنا ، فإن الفلسفة وهي تفكر في الإنساني لا يمكنها إلا أن تفكر في شكل حضوره و أن تفكر في العالم كما تتمثله الذات أو تتخيله أو تسعى إلى تفسيره و فهمه.

الإنساني إذا لا يمكن الإحاطة به باعتماد بعض التعريفات و التحديدات و إنما الإحاطة تأتي من تلمّس الأسئلة التي يوجهها القلق في كل مكان.

الإنسان الذي يسأل لماذا الشيء و ليس اللاشيء؟ يدرك عبر مأساوية سؤاله انه لا هذا و لا ذاك ، انه العدم أو هو كائن ممكن أو هو مشروع إنسان.

يكون الإنسان انطلاقا من وعيه الخاص ، طبيعته الخاصة ، و حسب قرار خاص ، و عندها لن يكون الغريب أو الوحشي أو اللاإنساني ، إلا جزءا من هذه الطبيعة أو انعكاسا للقرار ؛ وليس هنالك ما يبرر الحديث عن اللاإنساني إلا الإنسان ذاته ، طالما هو بين هذا وذاك تحقق و صيرورة وإمكان.

لا يولد الإنسان إنسانا ، و إنما يصير كذلك ، وهذا يعني أن الإنسان حريّة وأن للحريّة ثمن ، وثمن الحريّة هو بناء إنيّة يكون الإنسان جديرا بها. وعلى الإنسان أن يختار بين الإنيّة والغيريّة الصورة التي يرتضيها لذاته ، أي أن يتحملّ مهمّة بناء ماهيته ،و إنتاج هويّته ، إذ الإنساني مهمة الإنسان ، حيث تكون حقيقته ما يحققّه أو ما يكون جديرا به. و الحريّة قبل الهويّة أحيانا إذا كانت مجرّد إطار سكوني تتجمدّ فيه الإنية و تفنى ؛ و الهوية هي الإنيّة أحيانا في اللحظة التي تدفع الإنسان للخلق و البناء.

PHILOFOU

22-09-2012

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الإنـــساني بين الكـثرة و الوحـــدة المنـشـودة

الإنساني: حيوانيّة واعدة

كانط :-إن الإنسان يريد الوحدة، لكن الطبيعة تعلم أفضل منه ما يصلح لنـوعه، إنها تريد الشقاق و الاختلاف-

1- في دلالة الوحدة و الكثرة:

توما الاكويني : الواحد لا يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل ينفي القسمة إذ ليس المراد بالواحد إلا الموجود الغير المنقسم، فالواحد هو ما كان غير مقسوم في ذاته أي غير مقسوم بالفعل، وان أمكن قسمته في المركبات تركيباً طبيعياً كالإنسان والحجر.

إن اهتمام الفلسفة بمسألة الوحدة و الكثرة لا يرتبط بسؤال ما الإنسان فحسب و إنما يرتبط بكلّ المباحث التي انشغلت بها الفلسفة واشتغلت عليها [1]، إلى درجة دفعت البعض إلى التأكيد على أن فهم مسالة الوحدة والكثرة هو المحدّد الأساسي و الجوهري لأي مقاربة فلسفيّة، و لذلك شغلت هذه المسألة أكثريّة الفلاسفة، وبالفعل فقد ارتبط معنى الوحدة و الكثرة بالمسألة الأنطولوجيّة و التيولوجية كما وجه هذا المعنى المبحث الإيتيقي و الاستيتيقي، وهو الذي سيحدّد في درسنا هذا المسألة الأنتروبولوجية بعامة و سؤال ما الإنسان؟ بخاصة. و لذلك يجب أن نقرّ بأننا نلج عالما مترامي الأطراف وهو عالم قد يدعونا لاستحضار كل تاريخ الفلسفة ما لم نحدّد بدقة المشكل الذي سنعالجه، بحيث تكون العودة للفلاسفة محاولة للإجابة على المشكل المطروح سلفا و الذي نصوغه على هذا النحو: هل يقتضي القول بالوحدة نفي الكثرة؟ و لأننا نتعامل مع مشكل حقيقي من جهة و مع مشكل ارتبط به مجمل تاريخ الفلسفة من جهة ثانية فإننا سنقوم بمحاولة لاختزال هذا المشكل في جملة من الإحراجات المتفرّعة عنه نصوغها على هذا النحو:

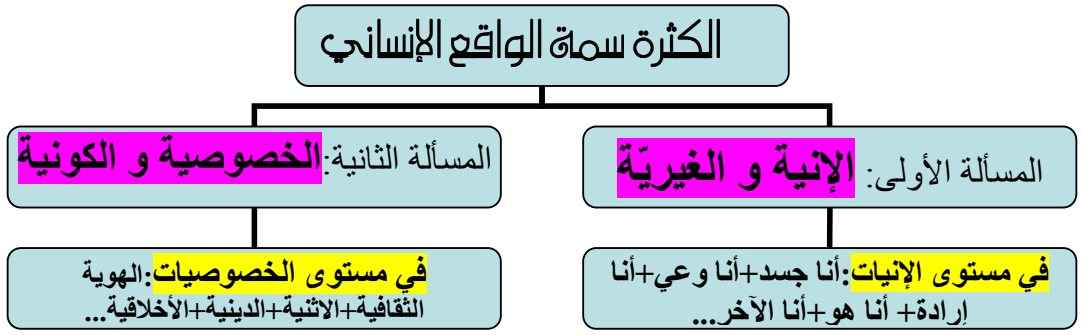
هل يدفعنا واقع الكثرة إلى القول بأزمة الكلّي؟ لماذا نرهب الكثرة؟ و لماذا تبدو الكثرة و كأنها عائق أمام الوحدة؟ هل يتعارض واقع الكثرة بالضرورة مع الوحدة المنشودة؟ هل يحيل بالضرورة التسليم بالكثرة ونشدان الوحدة طلبا للوهم؟ الا يفيد واقع تعارض الكثرة مع الوحدة صعوبة تحقق مطلب الوحدة؟ هل تدعونا الصعوبة ضرورة إلى التنازل عن مطالبنا؟

[1]- شغلت هذه المشكلة أكثرية الفلاسفة لا بل بنى بعضهم فلسفتهم عليها، ومنذ بدايات الفكر اهتم الإنسان بهذه المشكلة، وهكذا ظهرت عبادة الآلهة التي تمثل كثرة، أو عبادة الله الواحد، ودخلت هذه المسألة بمشكلة الخلق والأزلية، لأننا إذا قلنا بالخلق اعتبرنا الواحد هو مصدر الكثرة، وإذا قلنا بالأزلية اعتبرنا ان الأشياء لا يصدر بعضها عن البعض بل جميعها أزلية وقائمة بذاتها، ودخلت هذه مسألة بفلسفة الجمال، فمثلاً القديس والفيلسوف اوغسطين يعتبر الوحدة والكثرة من المفاهيم الجمالية، وكذلك دخلت مسألة الوحدة والكثرة بفلسفة الأخلاق، فهل الأخلاق واحدة ومطلقة أم إنها نسبية وكثيرة؟

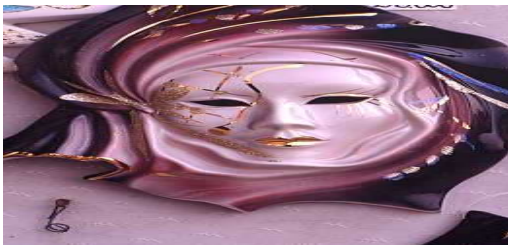
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الا يستمد المطلب قيمته و ضرورته من واقع الصعوبة التي يثيرها؟ هل كلّ ما يصعب تحقّقه لا يتحقق؟ وهل نكف عن طلب ما لا يتحقق ام نصرّ على طلبه لأنه لم يتحقق بعد؟ ألا يبدو تعريف الإنسان بالحيوان... أخطر قرار أخلاقي تمت صياغته منذ الاغريق؟ و إذا كان الإنسان حيوانا فإلى أي حدّ يمكننا عزل الجانب الحيواني فينا لرصد الإنساني؟ أين تنتهي الحيوانية فينا حتى نتمكنّ من استقبال الإنساني الذي يميّزنا؟

2- واقع الكثرة و الوحدة المنشودة:



- يغيّر الإنسان خلاياه سبع مرات في حياته. - يرتبط مفهوم الشخص بلفظة PERSONA التي تحيل بدورها على فكرة القناع، والطريف أن الذي كان يستخدم القناع للتمثيل اسمه Epocritus أي المنافق.	-الهوية تحيل على الاطار الثقافي و الايتيقي الذي يصنع وعي الذات بذاتها "الأنا" و يحدّ المعنى. -واقع الاختلاف تحول باسم الدفاع عن الخصوصية واقعا قاتلا. - ليس هنالك ثقافة و إنما ثقافات، و لا مقدس وإنما مقدسات...



موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

3- في الإنساني و اللاإنساني:

- إذا كان السؤال أمر إنساني[2] فإن السؤال عن الإنساني هو بالأساس أمر فلسفي، و هو إنساني لأنه يعبر عن قلق[3] مخصوص يكون على حد عبارة كيركيجارد شرط إمكان التحرر.

KIERKIGAARD: L'ANGOISSE EST LA POSSIBILITÉ DE LA LIBERTÉ

ليس السؤال إذا هو الإنساني بقدر ما هو القلق الذي يمثّل المحرّك الأساسي لكل سؤال و لكلّ فعل أو نشاط:

- فالقلق هو الذّي يدفعنا للبحث عن أجوبة جديدة يبدو أنها تقترب نحو الحقيقة دون أن تدركها.
- والقلق هو الذي يلزمنا برفض الاكتفاء بالكائن، و البحث دائما هناك فيما وراء حدود المكان والإمكان.
- و القلق هو السبب و المحدد و الدافع و الموجه لكل إرادة على حد عبارة جون لوك.

أما السؤال فهو بكل بساطة على هذا النحو: هل يمكن أن يكون للإنسان - الذي هو في آن نوع espèce وفرد individu - ماهية تحدد بمفردها طبيعته كإنسان؟ سنحاول التأكيد على فكرة أساسية هي حسب تصوّرنا جوهر العمل و التي تقول بأنه ليس للإنسان لا ماهية و لا طبيعة بل و لا حتى إنية ثابتة ومنغلقة على عالم الذات و عالم الفكر و الوعي ، و سنكشف أن أي محاولة تطلب تحديد الماهية و الإنية ستكون محاولة فاشلة و ستواجه مشكلا مزدوجا، و نحن نراهن باتخاذ هذا الموقف على حريةّ الإنسان و نعترف أن على الإنسان أن يدفع ثمن هذه الحرية و ذلك لعدّة اعتبارات:

أولا: قد نجد داخل النوع الإنساني من هو مستعدّ للتضحية بحياته من أجل غيره، كما نجد من لا يتوانى في قتل غيره.

ثانيا: لا يمكن أن نجزم بالقول على هذا الطفل سيكون مفكّرا أو أديبا أو فنانا و أن طفلا آخر سيكون مجرما...

و هذا يعني مبدئياً أن: الإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن يكون المفهوم و ضدّه:

و لكن أن يكون الإنسان مفهومه هذا ما يمكن فهمه و ما يفترض تفهّمه، و لكن أن يكون الإنسان ضدّه فهذا ما يصعب التسليم به، ألا يقتضي منّا ذلك قبول إمكانيّة أن يكون الإنسان لا إنساني؟ أليس من التناقض

[2]- سنتعرض لاحقا إلى الأسئلة التي لا تعبر عن طبيعة الإنسان و إنما عن شرط تحقق الإنسانية، كما سنكشف كيف أن الإنساني يتحدد بشكل الأسئلة والطابع المأساوي لطرحها و لا تتحدد بالأجوبة كما نجد ذلك في معرض حديثنا عن الطبيعة الحيوانية.

[3]- القلق هو موقع الشيء في اللا-مكان، أو هو دليل عدم تموقع الشيء بعد، وهو بخصوص الإنسان يحيل على الاضطراب و الانزعاج؛ ووضعية القلق كوضعية الريشة في مهب الريح، لا مستقر لها فلا مستقر له. و ما القلق الذي يشعر به المرء إلا حنين نفس مستغيثة، تنشد الاستقرار فلا تحصل عليه إلا بالعودة إلى المبدأ الخارق كما يقول أغسطين: يا رب لقد خلقت من أجلكن و سأظل ما حييت قلقا حتى أستقرّ فيك، أو بالإبداع الخلاق، أو بالتفسير العلمي، ويمكن للقلق أن يكون مصدرا أو دافعا للهم باعتباره يعبر عن سعي الإنسان وراء المعنى.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الحديث عن اللا إنساني بما هو إنساني؟ و هل يمكن ان نصف باللاإنساني بعض الأفعال الإنسانيّة؟ و هل في الواقع ما يبرر مثل هكذا تناقض؟ ففي مقاربة أولية، يحقّ لنا النظر للا إنساني على أنه ما يتعارض مع الإنساني، و نحن في هذا نتعامل مع مقاربة موضوعية للمفهوم لا يمكن التشكيك فيها، فاللا إنساني هو كل ما لا يحيل على الإنسان، ما يكون غريبا عنه. و لكن مجرّد التفكير في هذا المفهوم على مستوى الواقع يكشف لبس المقاربة و واقع التناقض أو إمكانه؛ فاللاإنساني **l'inhumain** و إن كان يتعارض مع الإنساني فهذا لا يعني ضرورة انه غير إنساني **non-humain** .

الثابت أن اللاإنساني لا يظهر على أنه حقيقة موضوعية و إنما على أنه قيمة أخلاقية، فعندما يتعلق الأمر مثلا بمعاملات لا إنسانية" **traitement inhumain** "، نحن نحكم على المسألة على المستوى الإيتيقي، لذلك يرتبط هذا المفهوم بمجال الممارسة و الفعل؛ في حين لا نختزل مفهوم الإنساني في هذا السجل، و لعل هذا ما يبرر ظاهر التناقض، فعندما نعتبر أن فعلا ما هو فعل لا إنساني ، نحن نقدم حكما و لكنه حكم يحتكم إلى مرجعية أو إلى نموذج هو صورة الإنسان، و هذا يعني أنه ليس من الممكن أن نتكلم عن اللاإنساني إلا انطلاقا من الإنساني، و هنا يكمن المشكل الحقيقي إذ فكرتنا عن الإنساني و حتى عن الإنسان ليست مطلقة و لا كونية وهذا يعني أيضا أن اللاإنساني لا يحيل بالضرورة على الكوني و المطلق وإنما على النسبي و الخاص.

فالفكرة المرتبطة باللاإنساني تحيل على الثقافي، ففي القديم مثلا جلد العبيد لا يعدّ لا إنسانيا، لأن العبد هو الذي ينظر إليه على أنه لا إنسان، فأرسطو يعتبر العبد من يمتلك قدرات جسدية للامتثال للأوامر[4]. والأمر سيان بالنسبة لبعض الشعائر و العادات الاجتماعية و الطقوس الدينية[5]، التي مارسها الإنسان في ما مضى وإلى اليوم باعتبارها ممارسات إنسانية. لقد اعتبر مونتاني في كتابه محاولات [الفصل الخاص بآكلي اللحوم] أن الأكثر وحشية ليست بعض الشعائر و الطقوس ، و إنما الحروب التي قامت باسم الدين كالحروب الصليبية، ونجد ذات الالتباس لحظة يتعلق الأمر بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي وانطلاقا من هذه التسمية يقترح فكرة كونية عن الإنسان، في حين أنه مجرد ترجمة لرؤية الإنسان الغربي للإنساني، فهذه الحقوق لا تمتلك من الكونية إلا الاسم و خاصة و أن تصورها للإنساني و اللاإنساني فيه نظر حتى لا نقول شيئا آخر. هكذا يبقى اللاإنساني كقيمة رهين تصوّرنا للإنساني الذي لا ينفك يتغير، إلى درجة قد تدفعنا إلى تغيير مقاربتنا من القول بالتعارض إلى القول بإنسانية اللاإنساني.

و الغريب في الأمر أننا لا نجد اللاإنساني إلا لدى الإنسان و كأنه خاصية إنسانية، فقطّ أو كلب أو أي حيوان يتحوّل في لحظة ما حيوانا مفترسا لا يدفعنا لاعتباره لأجل ذلك لاإنساني، ليس هنالك إذا إلا الإنسان الذي يكون لاإنساني؛ و هذا هو مأتى التناقض في الحقيقة، فإذا كان الإنسان هو مصدر اللاإنساني، فإن هذا يعني أن اللاإنساني يساهم في تكون الإنساني ، بل يعني أيضا أنه يوجد في كل كائن بشري. و إذا كان الحس المشترك أو الوعي الجماعي كثيرا ما يرمز للإنساني بأشكال كاريكاتورية فيها الكثير من السخرية و الاحتقار

---

[4]- إذ يعرف أرسطو العبد في كتاب السياسة على أنه من يمتلك قدرة على الطاعة:
Aristote, " *ceux qui ont la capacité corporelle d'exécuter les ordres* ". La Politique

[5] - **le cannibalisme, les mutilations sexuelles, ou les rites d'initiation.**

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

كصورة الوحش أو الصادي أو السفلح، فإننا نقول أن هذا الحس يسخر من ذاته ويحتقرها، أو انه حس لم يتمكن بعد من رؤية ذاته على حقيقتها.

لقد اعتبر أفلاطون أن الفرق الوحيد بين الرجل الشريف و المجرم، هو أن الأول يحلم بما يفعله المجرم حقيقة، في حين يفعل المجرم ما يحلم به، فاللاإنساني ليس ما هو خارج عنا أو غريب و إنما هو أنا الآخر أو هو الجسد هذا الأنا الأخر أو هو غيرية لا تعترف بها الإنيّة أو ما لا تدركه أو ترفضه بتعال و جهل واستعلاء.

JEAN ROSTAND :"IL FAUT SAVOIR RECONNAÎTRE L'HUMAIN JUSQUE DANS L'INHUMAIN. L'IGNOBLE EST SOUVENT DU NOBLE MAL TOURNÉ ".

Carnet d'un biologiste

داخل كل واحد منا إذا يختفي اللاإنساني الذي نحاول جاهدا التغلب عليه، أو رفض وجوده إما جهلا أو عنادا ؛ و لكن في غفلة ما ، قد تكون غفلة الفكر أوالعقل أو الإنيّة ، يستفيق دائما اللاإنساني، الذي قد يأخذ أشكالا تبدو غريبة عن الأنا أو تبدو محرومة من المعنى،كأن يأخذ شكل رغبة أو هفوة أو زلة أو لحلم، فإن كان الحلم مثلا مناسبة لظهور اللا إنساني فهل يلزمنا ذلك برفض أحلامنا؟ و إن كان الرفض ممكنا فهل من الممكن إخفاء الرفض ؟و هل يعني هذا أن الإنساني هو المفكّر فيه وهو العقلاني والمعقول، و أن اللاإنساني هو اللامفكرّ فيه أو هو الجسدي أو الجنون؟

و بالفعل نحن كثيرا ما نضع في نفس الإطار الهمجي و البربري و الوحشي و اللامعقول مع اللاإنساني، ولكن هذا لا يعني أن اللاإنساني لا عقل فيه، إذ أغلب الممارسات اللاإنسانية منطقية و أكثر الكائنات شراسة و همجية هي الكائنات التي تنتمي للنوع الذي ننتمي إليه، فالتعذيب مثلا من جهة كونه يهدف إلى الإطاحة بالجانب الفيزيائي للذات بإحداث الألم فيها دون قتلها، ينمّ عن معقولية ومنطق و فطنة؛ وبالمثل يمكن أن نستعيد للذاكرة الخدمة اللازمة التي يوفرها العلم في الحروب لصالح اللاإنساني.

و إذا أمعنا النظر في كل ما تقدم يمكن أن نقول أن إمكان التناقض هذا لا نجد مثيله عند الحيوان فالحيوان الذي لا يتبع قوانينه الخاصة هو حيوان ميت، في حين التمييز بين اللاإنساني و الإنساني لا يعني الحديث عن مادون الإنسانl'infra humain أو الإنسان الأرقىsurhumain. فلا يمكن أن ننفي اللاإنساني من عالم الإنسان، إذ يتحوّل في هذا العالم إنساني، الوحش ذاته إنساني، فغرانكشتاين أكثر إنسانية من خالقه.

و إذا اعتبرنا كما يقول سارتر أن الإنسان ليس شيئا آخر غير ما يصنع، ندرك صعوبة الإحاطة بطبيعة الكائن البشري، أو باستحالة تقديم تعريف ماقبلي **a priori**، و كأن الإنسان يوجد مابعديا.

SARTRE : «L'HOMME *QUI N'EST D'ABORD RIEN, QUI NE SERA QU'ENSUITE ET QUI SERA TEL QU'IL SE SERA FAIT*»

l'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

يمكن أن تتخذ الصعوبة و الاستحالة منطلق للتعريف، ليكون الإنسان ما سيكون، أو ليكون الإنساني وجودا ينقصنا. و كأنه محكوم علينا باختيار و بناء و تكوين حياة هي في ذات الحين صورة الإنسان الذي نريد أن

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يكون، وهو اختيار يكشف في آن حرية و مسؤولية، فلا يوجد خارج الذات ما يمثل تعلّة الفعل و لا مبرّر الاختيار، فإذا قتلت الآخر يصبح الإنسان قادرا على قتل نظرائه، و إذا قدمت حياتي فداءا لغيري، يصبح الإنسان القادر على التضحية بالحياة من أجل الآخر. و إذا كان الإنساني و اللاإنساني هي الصور الممكنة للإنسان، علينا الاختيار بين صور الإمكان هذه، و الاختيار الأول يعرّف الصورة الإيجابية للإنسان بما هو خلق **création** و حب **amour** ورجاء **espérance** ؛ أما الاختيار الثاني الذي يقدم الصورة السلبية للإنسان يعرّفه على أنه هدم **destruction** و كره **haine** و تشاؤم **désespoir** .

فسقراط و غاندي و أنشتاين... ينتمون للإنسان من جهة الاختيار الأول؛ و أنيتوس و هتلر و شارون... ينتمون للإنسان أيضا و لكن من جهة الاختيار الثاني؛ وهذا يعني أن الإنسان هو الماقبلي أما الإنساني فهو مسالة اختيار. و عندما يكون للكائن ميولات مختلفة إلى حدّ التناقض من العبث التأكيد على وجود طبيعة إنسانية، بالمعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن الحيوان الذي يمتلك طبيعة يمكن تحديدها ووصفها.

و لكن هل يعني هذا أنه ليس من الممكن رصد شيء من الوحدة في الكثرة؟ ألا يمكن أن نجد قاسما مشتركا بين الناس؟ هل يجب التخلي عن التفكير في وحدة الإنساني؟

هكذا يمكن أن نعرّف الإنسان على أنه الكائن الذي يعيش تمزقا بين صور الإمكان ، تمزقا يعبّر عنه الوجود الإنساني في شكله التراجيدي و كأن المأساة شرط وجود و مقتضى من مقتضيات الإنساني:

*المأساة: هي صورة هذا التمزّق الضروري بين الاختيارات الممكنة و المتناقضة.

*شرط إنسانية الإنسان: في مقابل فكرة الطبيعة الإنسانية التي أثبتنا عبثية الحديث عنها بخصوص الإنسان، أي في مقابل فكرة الماهية نتحدث عن شرط الإنسانية بمجموع الأسئلة المشتركة الخاصة بالإنسان. إذ تعبر الطبيعة الحيوانية عن مجموع الأجوبة المتناسقة بفعل الغريزة لمجمل المشاكل الحياتية التي يواجهها الحيوان؛ في حين يعبر الشرط الإنساني بطريقة تساؤليه، لذلك تكون الأجوبة الممكنة مختلفة باختلاف الثقافة، وهو الاختلاف الضروري الذي يحافظ على أصالة الأسئلة و استمراريتها، وهذا يعني أننا بخصوص الإنساني لا نكتفي-من جهة- بالأجوبة و لا نعتبرها مطلقة أو نهائية،و ندرك من جهة ثانية أن الأسئلة المطروحة تعبرّ في جوهرها عن القلق المتأصلّ فينا و عن تراجيديّة الوجود.

* هل من معنى لوجود حكم عليه بالموت قبل أن يوجد ؟: الوعي بالموت هو طرف من أطراف تراجيديا السؤال الإنساني، و المأساة تكمن في هذا التحول من إدراك للموت على أنه الحكم النهائي الذي لا استئناف فيه و لا تعقيب إلى رغبة في الخلود، أي من الوعي بالنقصان إلى طلب الكمال، بالإضافة إلى ذلك فنحن لا ندرك من وجودنا إلا جانبا منه أي الجانب المعيش حيث الحياة، فكيف يمكن أن نعايش هذا التمزّق بين حب الحياة و يقينية الموت؟ أي كيف يمكن أن يتحمّل الوعي هذا التمزق المهموم.

ROUSSEAU: « *JAMAIS L'ANIMAL NE SAURA CE QUE C'EST QUE MOURIR ;ET LA CONNAISSANCE DE LA MORT ET DE SES TERREURS EST UNE DES PREMIÈRES ACQUISITIONS QUE L'HOMME AIT FAITES EN S'ÉLOIGNANT DE LA CONDITION ANIMALE* ».

Discours sur l'origine de l'inégalité, première partie

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

لقد تحملّ بيتهوفن في نهاية حياته مثل هكذا تمزّق بعد أن أصبح غير قادر على السمع، وهي الفترة التي أنتج فيها أفضل إبداعاته الموسيقية، ألا يكشف هذا المثال في الآن ذاته شرط الوجود ومأساوية الحضور الإنساني؟ إذ لا نجد مثالا أكثر عدمية من هذا المثال حيث يتعذر على الموسيقي الإنصات إلى الموسيقى، ولكنه مثال جيد لأنه يكشف عظمة الإنسان بالرغم من عدميّة الوجود: فقد استمرّ بيتهوفن في إبداع الموسيقى التي لن يستمع إليها أبدا؛ كما يستمرّ الإنسان في الوجود الذي لا يقين فيه سوى الموت. و كأن كل واحد منّا موسيقي أطرش، قد تكفينا حجة متواضعة لتثبت لنا يقينية الموت، و لكننا نواجه اليقين بالوهم و الحلم و الرغبة، و نختار في رفعة الإنسان و كبريائه الرجاء والأمل؛ نعيش الواقع بفضل الحلم.

LEIBNIZ : POURQUOI Y A-T-IL QUELQUE CHOSE PLUTÔT QUE RIEN ?

فمع سؤال معنى الحياة ينضاف سؤال لماذا الوجود؟ لماذا هذا العالم؟ لماذا لم يكن عدما؟ هل هنالك غاية ما أو حكمة ما تختفي وراء الشيء حتى لا يكون لاشيء ؟

كل هذه الأسئلة و غيرها تستعيد على سطح الوجود الإنساني القلق الميتافيزيقي، الذي يكشف من جهة الإنسان و يظهر من جهة ثانية الشعور العميق بالوحدة الأنطولوجية، و ينتهي من جهة ثالثة إلى جملة من الرؤى تحاول أن تكسر الهوةّ بين الإنسان و ما حوله، و تحاول جعل الرغبة واقعا.

لعلّ التفكير في الإنساني إذا لا يختلف كثيرا عن التفكير في رؤاه، بل لعلّ الرؤى هي فرصتنا الوحيدة للالتقاء بالإنساني فيه، إذ ما الإنسان خارج أسئلته ، تمثلاته ، تصوّراته و تأملاته للعالم؟ بل و ما العالم ذاته إن لم يكن ما نراه و ما نفسّر به ما لا نراه؟ و لأن الإنسان ليس مجرّد وجود في العالم، و لأن العالم ليس بالضرورة مجمل الأشياء هناك أمامنا، فإن الفلسفة وهي تفكر في الإنسان لا يمكنها إلا أن تفكر في شكل حضوره و أن تفكر في العالم كما تتمثله الذات أو تتخيله أو تسعى إلى تفسيره، لأن العالم الذي يشغل الفلسفة هو ذاته الإنساني حيث القلق الميتافيزيقي.

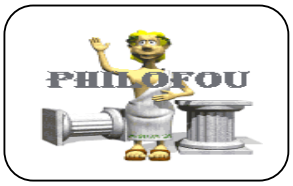
قلق منبعه وعي الإنسان انه ليس ما حوله، فهو إما أكثر أو أقل بكثير؛ وهو ميتافيزيقي لأنه ليس قلقا من شيء معين، بل هو قلق من كل شيء و من اللاشيء .

*** الإنساني إذا لا يمكن الإحاطة به باعتماد بعض التعريفات و التحديدات و إنما الإحاطة تأتي من تلمّس الأسئلة التي يوجهها القلق في كل مكان.

*** الإنسان الذي يسأل لماذا الشيء و ليس اللاشيء؟ يدرك عبر مأساوية سؤاله انه لا هذا و لا ذاك، انه العدم أو هو كائن يكون أو هو مشروع إنسان.

*** يكون الإنسان انطلاقا من وعيه الخاص، طبيعته الخاصة، حسب قرار خاص، عندها لن يكون الغريب أو الوحشي أو اللاإنساني أو اللامعقول، إلا جزءا من هذه الطبيعة أو انعكاسا للقرار؛ و ليس هنالك ما يبرر الحديث عن اللاإنساني إلا الإنسان ذاته، طالما هو بين هذا وذاك تحقق و صيرورة وإمكان.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



Philosophie

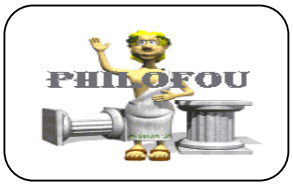
المسألة الثانية

الأخلاق: الخير و السعادة

« Nous avons inventé le bonheur disent
les derniers des hommes ; et il clignent de l'œil »

NIETZSCHE

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



مدخل إلى التفكير في المسألة

1 دواعي الاهتمام

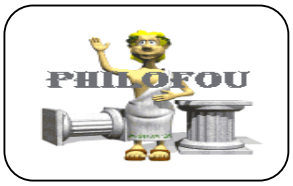
عادة ما يوصف الفيلسوف بالخائن لأخلاق الجماعة، و كثيرا ما ينعت بالكائن الذي لا أخلاق له، و انطلاقا من هذا الوصف يعترض البعض على تدخّل الفلسفة في الشأن الأخلاقي، بل و قد يعتبره البعض الآخر تهديدا و خرقا للنظام، إذ قد يشكّل هذا التدخّل خطرا على منطق الجماعة أو"النحن" ، و لعل خوف الجماعة من تهديد الفلسفة، يرتبط أساسا بفكرة التفكير ذاتها، على اعتبار أن الأخلاق حسبهم ليست أساسا موضوع تفكير بقدر ما هي موضوع طاعة، و الذي ينقاد للأخلاق لا يجب أن يفكّر فيها بل أن يلتزم بها، لأن التفكير يلزم باتخاذ مسافة من الطاعة، و بالتالي قد يحول دونها.

الأخلاق إذا في منطق البداهة شأن بديهي، و البديهي هو الذي لا نحتاج في فعله أو قبوله إعمال عقل أو تفكّر. و لكنّ الفلسفة وهي تفكّر في الإنسان وتعترف بكونه كائنا مثقلا بالقيم، لا يمكنها أن لا تفكّر في الأخلاق، و بالفعل فإننا لا نجد كتابا في الفلسفة، رافضا أو مشككّا، مؤسّسا أو خالقا، مبرزا أو مغيّرا، منصاعا أو ثائرا، إلاّ و قد انطلق أو انتهى أخلاقا، حتى الخطابات الرافضة أو الظنيّة تدحض أخلاقا لتؤسسّ أخرى. وهذا المعنى يثبت مبدئيّا أنّ النقد لا يعنى بالضرورة أن الفيلسوف لاأخلاقي، كما يثبت أنّ ما يبدو بديهيّا لا مشكل فيه، هو بالنسبة للفيلسوف إشكاليّا . و ينشأ مشكل الأخلاق، أو تنشأ الأخلاق كمشكل، لحظة الوعي بالفعل، إذ يبدو الفعل الإنساني مشدودا إلى قيم يطلبها، ومدفوعا بمبادئ توجهه. و إذا كان الوعي مع ديكارت قد كشف للأنا الفكر، فإنّه يكشف في المسألة الخلقية الفعل، فالحيوان يجهل مستويات الفعل "ماذا يفعل؟" ، "كيف يفعل؟"، "لماذا يفعل؟" ، لأنّه يكون من سوء حظّه –أو من حسن حظه- ما يفعل ، فلا حاجة له بالوعي بما يفعل ، ولذلك فهو لا يعرف ندما و لا حسرة و لا خيرا ولا شرّا، و هو لذات السبب لايشعر بابؤس أو الشقاء و لا بالسعادة و لا الرفاه.

◄ أساس المشكل الأخلاقي إذا هو هذا الحضور الإنساني المزدوج، الذّي يعبرّ عن إمكانيّة تحقّق الوعي و بالتالي القدرة على الفعل واتخاذ مسافة منه، من جهة الحكم عليه؛ ونحن نعتقد أن سبب شقاء الإنسان هو هذا الحضور المزدوج، حضور الفعل وحضور الحكم عليه، وقد يمنع الحضور الأخير تحققّ الفعل ذاته.

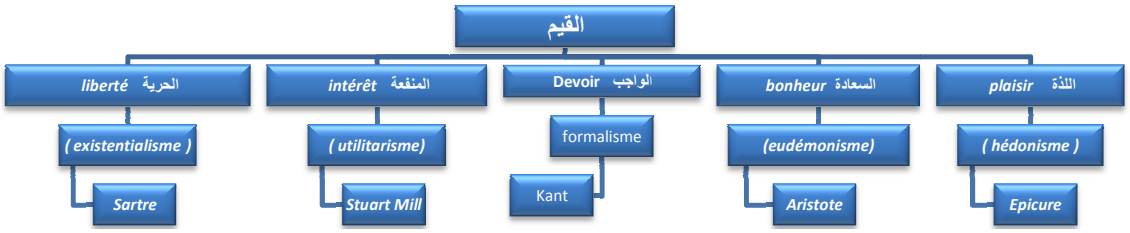
◄ تهتمّ الفلسفة بالمبحث الأخلاقي أو بالأخلاق كمبحث لأنّها تعبّر عن همّ إنساني، أو همّ عقلي، إذ لا معنى للخير أو للشرّ بالنسبة للحيوان أو المجنون، وهذا الهمّ هو مبررّ التقاء الفلسفي بالأخلاقي؛ إضافة إلى ما يثيره الرّاهن من إشكال يدعو إلى الاستغراب و المساءلة، فعندما يكتشف الإنسان أن بداخله دوافع متكاثرة إلى حدّ التناقض، وقيم مثقلة إلى حدّ الإختناق، وعندما يفترض التناقض صراعا بين الذّات ودوافعها، وبين الذّات وقيمها – من جهة – وبين الذّات و الآخر من جهة أخرى، وعندما تظهر الواجبات متناقضة، مثل" الحبّ والشرف"،"الرغبة والفضيلة"،"الخير و الشر" ، السعادة و الشقاء"، .... عندها فقط، تنشأ الأخلاق مشكلا، يخضّني ويستفزّ الوعي، ويستدعي التفكير والتأمّل.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



2 إحراجات المسألة

يبدو أن الوجود القيمي للإنسان يظل مبتورا إذا ما اختزلناه في السياسي فلا معنى لهذا الوجود ما لم نستدعي فضاءه الأخلاقي ؟ الحديث عن المجال الأخلاقي يفيد استحضار قيم الخير و الشر أو اللذة و الألم او السعادة و الشقاء. فأيّ صلة بين الخير و اللذة والسعادة من جهة و بين الشر و الشقاء و الشر من ناحية أخرى؟ و هل من الممكن الفصل بين السعادة و الخير من ناحية و بين التعاسة و الشر من ناحية أخرى ؟ بل هل من المشروع أن نقيم صلة بين أخلاق الخير و أخلاق السعادة ؟ و هل ينبغي النظر إلى السعادة و الخير من ناحية و الشر و الشقاء من ناحية أخرى بما هي قيم مطلقة أم بما هي قيم نسبية ؟ فهل لا تكون القيم أخلاقية بحق إلا إذا كانت مطلقة؟ و كيف أفهم اختلاف السعادة باختلاف قاصديها؟ هل السعادة شأن الإنسان أم شأن الحيوان؟ هل أن أخلاقيّة الفعل في ما يستحسنه العقل أم في ما تنشده الرغبة؟ أليس الواجب بهذا المعنى هو أساس أخلاقية الفعل؟ هل من تعارض بين طاعة الواجب وحرية الذات؟ هل من تناقض بين اعتبار الخير موضوع إلزام و موضوع رغبة في آن؟ و بأي معنى تكون المنفعة مبدأ للسعادة و أساسا للفعل الأخلاقي؟ ألا يفيد جعل المنفعة مبدأ للأخلاق الإفراط في طلب اللذة؟ و هل يحمل القول باللذة مبدأ للفعل الأخلاقي على معنى الدعوة إلى الإفراط في طلبها؟ و هل يمكن أن يكون في الألم لذّة؟ و إذ كان الألم يملأ حياتنا فهل يؤدّي ذلك إلى اليأس من السعادة؟ و هل الرفاه مولّد للسعادة؟ بمعنى هل تؤمّن الحضارة المعاصرة حقّ الإنسان في السعادة؟ و أي تحديد للسعادة يتمّ إقصاؤه في حضارة الاستهلاك؟ و هل ينتهي بنا التظنن على السعادة إلى القول بوهميتها؟



3 رهانات المسألة

- التأكيد على أن الوجود الإنساني وجود مثقل بالقيم.
- الوعي بالتناقض الذي يصاحب القيم الإنسانية.
- النظر للخير على أنه المفهوم المركزي في الأخلاق.
- التعامل مع السعادة كقيمة من جهة كونها ما لم يتحقق و ما يظل أملا.
- السعادة ليست عطاء يوهب و إنما مكسبا يتحقّق.
- الراهنية: التفطنّ إلى أن السعادة اليوم تفيد معنى الرفاه و بالتالي الوعي بانزياح السعادة من حقلها الأخلاقي.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الدرس1: في السعادة بما هي خير

الهدف: 1/-النظر للخير باعتباره جوهر الأخلاق. 2/-تحديد علاقة السعادة باللّذة و الخير.

3/- التمييز بين أخلاق السعادة [الخير= الفضيلة]+ أخلاق اللذة [الخير=اللذة]

***بناء المشكل:**

-بالنظر إلى مسألة الخير و السعادة ندرك وحدة الممارسة الإنسانيّة بالرغم من تعدّدها واختلافها، فكلّ الناس يفترضون هذه الغاية، ويطلبون الخير و السعادة، لكن يبدو أن ما من أحد قادر على تحقيق السعادة التي يطلبها، بل لا نجد من هو قادر على تحديد ما يطلب، وهذا التعثر من جهة تحقق السعادة و فهم الدلالة هو الذي جعل البعض ينظر للسعادة على أنها الخير[وقد اعتبرها القدامى الخير الأسمى] و يختزلها البعض الآخر في اللذة [إبيقور]و يقرّ من تبقى بوهميّتها.

**-إن رغبة الإنسان في إدراك السعادة تعدّ رغبة كونية، و لأكن عجز الإنسان في تحقيق ما يرغب فيه يبدو كذلك عجزا كونيا...

← هذا التعثر يجعلنا أمام العديد من الإشكاليات، مشكل يرتبط بالدلالة و مشكل يرتبط بالسبل التي تؤدي إلى السعادة.

***صياغة المشكل:**

كيف يمكن أن نعرّف السعادة؟ ألا تحيل في جوهرها على مفارقة؟ و بالتالي هل يمكن أن نرغب في السعادة و نحن لا نعرف مدلولها و معناها؟ و هل من تناقض في القول بأن السعادة غاية و لكننا لا ندركها أبدا؟

1.السعادة هي الخير:

أرسطو طاليس

المرجع1: أخلاق نيقوماخوس - أرسطو

Aristote:"Le bonheur semble être au suprême degré une fin dernière, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence, ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes, mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même "
Ethique à Nicomaque, Livre I, 1097 b 1-7

"السعادة" هي الرضا التام بما يتحقق من خير، وهي قيمة إنسانيّة لذلك تتميّز عن "اللذة" التي يشترك فيها الإنسان مع الكائنات الأخرى، و قد يصل الرضا إلى درجة من الكمال الرّوحي بحيث يتحوّل ما كان سعادة "غبطة Béatitude".

و فلسفة السعادةEudémonisme هي فلسفة تقول أن السعادة العقليّة هي الخير الأسمى Bien supreme و قد مثّل "المعلم الأول" أرسطو هذا الموقف بعد أن جمع في كتابه" الأخلاق إلى نيقيماخوس" كل التعريفات الممكنة للسعادة، واختزل هذه التعريفات العامة في ثنائيات ثلاث:{اللّذة=سعادة}+{الثراء=سعادة}+{الشرف=سعادة} وأثبت-متجاوزا هذه الثنائيات- أن

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

السعادة الحقيقيّة مسألة تخصّ الإنسان بمعنى توافق ماهيته، و ماهية الإنسان العقل وبالتالى لا تكون حياة الإنسان سعيدة إلا إذا كانت مطابقة للعقل والتأمل و الفلسفة.

> **Aristote «Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse.»**
> **Ethique à Nicomaque X, 7, 1177a ll-1178a 9**

***طبيعة السعادة ترتبط بالوظيفة الخاصة بالإنسان التى ترتبط بالنفس و تقترن بالعقل " إذا كان الأمر على هذا النحو و إذا سلمنا بأن وظيفة الإنسان تكمن فى ضرب من ضروب الحياة، أى فى نشاط للنفس و فى أفعال مقترنة بالعقل، و إذا كانت وظيفة الإنسان الفاضل هى تحقيق هذا العمل ... بناء على هذه الشروط يتمثّل الخير إذا بالنسبة إلى الإنسان فى نشاط تقوم به النفس طبقا للفضيلة... و هذا طوال حياة كاملة إلى النهاية، لأن خطافا أو نهارا مشمسا واحدا لا يدلّ على قدوم الربيع و هكذا الشأن بالنسبة إلى الغبطة و السعادة، فهما لا يكونان من صنيع يوم واحد.. "

يقوم التحديد الأرسطى للسعادة على ربط الخير بالممارسة، فهو يعتبر أن غاية كلّ نشاط تحقيق خير ما و السعادة هى الخير الأسمى ويشترك أرسطو مع أفلاطون فى اعتبار أن السعادة هى الخير الأسمى، لكنّه يختلف معه فى تحديد هذا الخير الأسمى؛ فالخير الأسمى عند أرسطو ليس مثالا أو مبدأ نظرى كما هو الحال عند أفلاطون بل هو مبدأ عملى، و الإيتيقا ليست علما و لا يوجد خير مثالى أو خير فى ذاته، فالأخلاق بعامة تتأسس على العادة و الدربة: " فعندما تعزف على آلة موسيقيّة تكون موسيقيا، و عندما تتدرّب أو تتعوّد على الفضيلة تكون فاضلا ".

*مفهوم السعادة مع أرسطو لا يحيل إلى الأخلاق فحسب بل كذلك إلى السياسية باعتبارها العلم الأسمى للممارسة أو خير المدينة Polis و تتكوّن السعادة من ثلاث عناصر أساسيّة: 1/الحكمة...2/الفضيلة...3/المتعة ، و هذه التراتبيّة لها دلالة تشير إلى أن العنصر الجوهرى للسعادة هو الحكمة و التأمل الفلسفى.

**إستتباعات هذا الطرح: المماهاة بين السعادة و الخير يقتضى التعالى على مفهوم اللّذة واعتباره ما يجمع بين الإنسان والحيوان. ولكن ربط السعادة بالخير هل يحمل على معنى التعالى عن اللّذات أم على معنى تحقيقها ؟ أى هل تقتضى السعادة الحقيقيّة التعالى عن اللذّة أم تقتضى تحقيقها ؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

2.السعادة هي اللذّة:

إبيقور

المرجع2: "الرسالة إلى مينيسي" إبيقور

Épicure:" Lors donc que nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons point des plaisirs des prodigues et des plaisirs de sensualité, comme le croient ceux qui nous ignorent, ou s'opposent à nous, ou nous entendent mal, mais nous parlons de l'absence de douleur physique et de l'ataraxie de l'âme. " **Lettre à Ménécée**

لقد واجه ارسطو ومن قبله أفلاطون مبدأ القائلين بأخلاق اللّذةHédonisme[1] " كلّ الناس يؤكدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذّة ، المستحبّة و المرغوب فيها" ، فبالنسبة لأفلاطون اللذّة هي ما يقيدّنا في عالم الكهف و الحسّ ، و عمر اللـذّة قصير لأنه محروم من التناهي و الديمومة ، أما أرسطو فقد اعتبر أن حياة الإنسان إما تكون" غاذية " و هي حياة يتساوى فيها مع النبات والحيوان ، أو أن تكون "حاسّة" و في هذه الحياة لا فرق بين الثور و الإنسان ، و " الحياة الحاسة " هي حياة اللّذة ، وافتزال السعادة في اللذة هو الاكتفاء " بالنفس البهيميّة " كما يقول إبن باجة في كتابه " تدبير المتوحّد " .

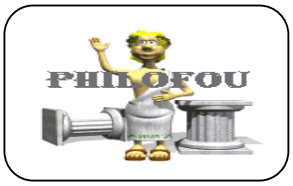
المقاربة الإبيقوريّة التي تماثل بين اللذة و السعادة، تعبرّ عن موقف نقدي من هذا الإرث الفلسفي الإغريقي، و خاصة الفلسفة الأفلاطونيّة التي مضمونها النهائي "سعادة الإنسان في موته أو الفلسفة كدربة على الموت" ، لذلك حاول إبيقور رصد العلاقة الماهويّة بين الإنسان و الرغبة ، معتبرا أن اللذة أو المتعة هي ماهية الرغبة التي هي ماهية الإنسان ، و هكذا يبدو البحث عن السعادة دون اعتبار هذه الماهية ، إما بحثا عبثيّا أو بحثا عن سعادة لا إنسانيّة .

• يميّز إبيقور في " الرسالة إلى مينيسي" بين الرغبات الطبيعيّة و الرغبات التي "لا طائل من ورائها"، و يفاضل في الرغبات الطبيعيّة بين التي تكون طبيعيّة وغير ضروريّة وبين تلك التي تكون طبيعيّة و ضرورية ، للسعادة أو لسكينة الجسم أو للحياة ذاتها و سكينة الجسم هي سكينة النفس، لذلك لا تدرك السعادة إلا في غياب "الخوف" و " الألم " و لو سألنا إبيقور " ما اللذة؟" لقال ما يقوله من بعده شوبنهاور " اللذة هي غياب الألم " .

و هذا يعني أن اللذة بالنسبة لإبيقور لا يجب أن تفهم في بعدها الجنسي أو المتعة الجسديّة كأن نتحدّث عن " الفسّاق" ، لأن هذا الفهم يعبّر عن جهل بالمذهب أو تأويل خاطئ ، " بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم و الاضطراب في النفس " ، والفهم الجيّد لعلاقة السعادة باللذة و الخير يقتضي حكمة قادرة على " التمييز و التصنيف" ، و الحكمة مطلوبها الفضيلة التي هي " حساب اللذات Calcul des plaisirs" ، و الفضيلة شرط السعادة و جوهرها ، فلا يمكن أن يكون المرء سعيدا دون أن يكون فاضلا و لا أن يكون فاضلا دون أن يكون سعيدا .

[1]- تعتبر الإبيقورية أحد المدارس المؤسسة لهذا المذهبHédonisme و قد إعتبر إبيقور أن حياة اللذة هي الحياة الوحيدة السعيدة، لأنها الحياة الوحيدة المستحبّة والمطمئنّة، و السعادة ليست شيئا آخر غير غياب الألم الجسدي[APONIA]و غياب الاضطراب النفسي[ATARAXI] ؛ و تمثّل الفلسفة النفعيّةUtilitarisme الوجه الحديث والمعاصر لمذهب اللذّة {بانتام+جون ستيوارت ميل} يقول هذا الأخير" البرهان الوحيد الممكن بخصوص الشيء المرغوب فيه ، هو أن الأشخاص ترغب فيه بالفعل ".

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



الدرس2: في التمييز بين الخير و السعادة

الهدف: 1/-بيان الطابع الإشكالي لمفهوم السعادة. 2/-التمييز بين الخير و السعادة.
3/تحديد طبيعة الواجب و علاقته بالإرادة و العقل 4/التمييز بين الأخلاق و الأخلاقية و بين الأمر الشرطي و القطعي.

***بناء المشكل:**

مشكل السعادة يكمن في طابعها الذاتي من جهة و الخبرى من جهة ثانية، فاختلاف الوضعيات يظهر نسبية السعادة ، فمن لا يمتلك الصحة مثلا تكون سعادته في اكتسابها، و من هو في صحة جيدة و لكنه لا يعمل، سعادته تكمن من تحصيل وظيفة، و من له الصحة و العمل قد تكون سعادته في الالتقاء بطرف آخر يحبه و يحقق سعادته... و هذا يعني مبدئيا أن السعادة لا تمثّل الخير ولا الفكرة العقلية التي يمكن تحويلها مبدأ كونيا.و لعل المشكل يكمن هنا في العلاقة بين السعادة و مطلب الكوني.

***صياغة المشكل:**

التأكيد على الطابع الذاتي للسعادة ألا يدفعنا للتشكيك في قدرتها على تحقيق مطلب الكوني؟ ألا يقتضي هذا التظنن إذا الفصل بين الأخلاقية و السعادة؟ و هل يتحدّد الفعل الأخلاقي بما ينشده من أهداف أم بالمبدا المتعالي الذي يصدر عنه؟

1. مشكل السعادة:

ا. كانط

المرجع3: "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" إ.كانط

"الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته، لا من الهدف الذي يلزم تحققه به، بل من القاعدة التي يتقرر تبعا لها."

"إن جميع الأوامر هي صيغ يتحدد بها الفعل الذي يكون ضروريا تبعا لمبدإ إرادة خيرة على نحو ما."

* حاول كانط تجاوز المفارقات التي تثيرها مفاهيم الخير و اللذة و السعادة برفض إمكانيةّ تأسيس أخلاق للسعادة عقليّا، مؤكدّا على ضرورة التمييز بين أخلاق الواجب التي يمثّل العقل أساسا لها، و أخلاق السعادة التي تتأسس على الرغبة، لأن هذا التمييز يخلّصنا من الخلط القديم بين " الخير" و "السعادة" ، فالخير يرتبط بالواجب العقلي ، في حين أن السعادة ترتبط بالمبدأ المادي للرغبة ، فهي مجرّد شعور بالمتعة يصاحب الوجود .

هذا ما يحاول كانط إبرازه في كتابه" تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " حيث بيّن " أنّ مفهوم السعادة مفهوم بلغ من عدم التحديد مبلغا جعل كلّ إنسان-على الرغم من رغبته في أن يكون سعيدا- يعجز عن أن يقول في ألفاظ دقيقة و متماسكة مـا يرغب فيه وما يرومه على الحقيقة " ، و التعثر في تحديد السعادة يعود إلى ارتباط هذا المفهوم بعناصر خبريّة مثل "الصحة" و"الثروة"

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

و"الجاه" و"رغد العيش"... فى حين أن التعريف يقتضى من منظور كانط كلّية و إطلاقا والكلّية لا تختزل فى أى عنصر من العناصر الخبرية التّى تؤلف مفهوم السعادة.؛ و يعتمد كانط لتوضيح فكرته القائلة بغموض مفهوم السعادة على بعض الأمثلة:

مثال1:حياة الثراء: هى مصدر للهموم و الحسد و المكايد، و هذه العناصر تتعارض مع فكرة السعادة.

مثال2:حياة المعرفة: خطيرة على الإنسان لأنّه إما أن تمدّنا المعرفة بنظرة ثاقبة لشرور كنا نجهلها و إما أن تكشف لنا عن حاجيات جديدة لم نقدر على تحقيقها فى السابق؛ و بالتالى " إن الإنسان عاجز عن أن يحدد بيقين تام و تبعا لمبدأ من المبادئ ما يجعله سعيدا بحق". بناء على ذلك يؤكد كانط على أن السعادة لا تقوم على مبادئ موضوعية عقليّة بل تقوم على مبادئ مستمدّة من التجربة الخبريّة، كتب كانط: " إن جميع العناصر التى تألف مفهوم السعادة هى فى مجملها عناصر خبريّة أعنى أنه يلزم أن تستعار من التجربة و أنه مع ذلك من الضرورى بالنسبة لفكرة السعادة أن يكون هناك كلّ مطلق" لذلك تبدو السعادة مثلا أعلى للتخيل[2] ، و التخيّل عند كانط ملكة حسيّة . لذلك " فتحديد أى فعل يمكن أن يجلب السعادة لكائن عاقل تحديدا يقينيّا وعاما هى مشكلة لا حلّ لها على الإطلاق" ، و ليست الأوامر التى ترتبط بتحقيق السعادة إلا أوامر"حيطة Prudence " لا يمكن صياغتها صياغة عقليّة ، لأنها لا تأمر بشىء بل هى مجرّد نصائح .

2. الخير هو الواجب:

الواجبDevoir إلزام أخلاقى، و لكنه لا يعبرّ عن ضرورة أو حتمية أخلاقية، لأن الضرورى هو الذّى لا يمكن أن لا يكون. فمثلا تبخرّ الماء الساخن يعبّر عن ضرورة، اللازم إذا ليس بالضرورة ضرورى.

-الإلزام إذا يقتضى الوعى/القصد/الإرادة...الحرية ، فالواجب الأخلاقى الذّى يلزمنا باحترام ممتلكات الغير لا يملك سلطة تمنعنا من السرقة ، فالواجب يطلب منا الفعل أو عدمه دون إكراهنا على الفعل أو على عدمه .

AL : Sollen-----Muissen
EN : I shall------- I must

ما الذّى يجعل فعلا ما فعلا أخلاقيّا ؟ و هل يمكن أن يتأسسّ الإلزام الخلقى للواجب على العقل؟ أى هل العقل قادر على تأسيس قانون أخلاقى صارم مطلق؟

Kant : « Devoir! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission(...) quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? »
Critique de la raison pratique (1788), P.U.F., p. 91

[2] - كانط :" لأنّ السعادة هي مثل أعلى ، لا للعقل ، بل للتخيّل ، يقوم على مبادئ خبريّة فحسب ننتظر منها عبثا أن تحددّ فعلا نصل به إلى سلسلة كاملة من النتائج هي في الواقع لا متناهية ." " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" ص103

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يكشف كانط قدرة العقل على إخضاع الإرادة نحو الغير الأسمى، لتتحوّل الإرادة بدورها إرادة خيّرة، ولكن ما معنى "الإرادة الخيّرة"؟

* هي الإرادة التّي تتحدّد- بالنسبة لكانط-انطلاقا من "الواجب" وليس انطلاقا من "المنفعة" أو "المصلحة"، إذ لا تظهر المنفعة إلاّ وقد اصطحبت الأنانيّة، واصطحبت بالتالي مصالح شخصيّة، مختلفة و متناقضة؛ في حين أن "الفعل" انطلاقا من الواجب هو النظر للفعل على أنّه قاعدة كلّية و ليس منفعة ذاتيّة، ولذلك من بين ثلاث أفعال يختار كانط واحدا فقط يكون أخلاقيّا:

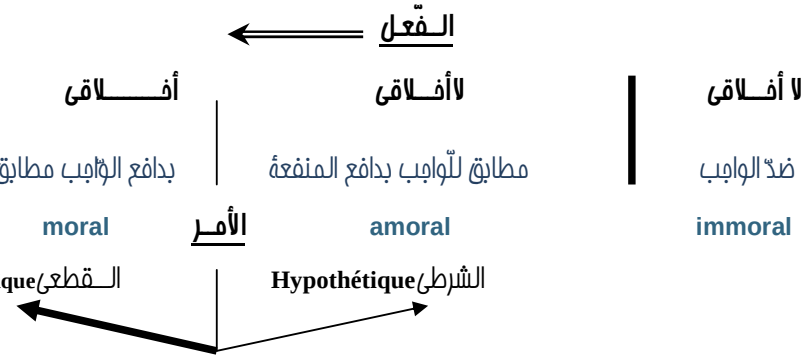
*إمّا أن يكون الفعل منافيا للواجب أو مناقضا له [فعل لاأخلاقي] ←

*إمّا أن يكون مطابقا للوّاجب و لكن بدافع المنفعة[فعل لاأخلاقي] ←

*و إمّا أن يكون الفعل عن واجب أي مطابقا للواجب وبدافع الوّاجب [فعل أخلاقي] ←

و هذا التصنيف هو الذّي يجعل الفعل الأخلاقي المطابق للواجب وبدافع الواجب، يتخّذ صياغة قطعيّة["الأمر قطعي"]

*** أخلاق الواجب تبدو كما يقدمها كانط كونية و كلية، و من يحترم الواجب في ذاته يكون جديرا بالسعادة التي يستحقها، إذ السعادة أثر للواجب لا مطلب الواجب.



***يكون الفعل أخلاقيّا عندما يرتبط بمبادئه لا بنتائجه، أي عندما يكون بدافع الوّاجب الذّي "هو ضرورة القيام بالفعل انطلاقا من القانون"، و إذا وجب تستطيع. و في هذا نلمس نقد كانط لا للأخلاق التي تخلط بين الغير و السعادة فحسب بل نلمس نقدا للأخلاق النفعية و البراغماتية كما قدمها جون ستيوارت ميل و بنتام.

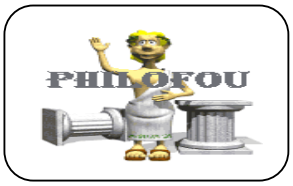
***الخضوع للواجب و الالتزام بالقانون الخلقي و بالأمر القطعي في صيغه الثلاث ليس نفيا للحرّية

" افعل كما لو كان على المبدأ الذاتي لفعلك أن يرتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام".

" افعل بحيث تعامل الإنسانيّة في شخصك و في شخص كلّ إنسان سواك، بوضعها دائما غاية و ليست وسيلة"

" افعل كما لو كان المبدأ الذاتي للفعل قابل لأن يخدم القانون الكلي لكل الكائنات"

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



الدرس3: في التظنّن على الخير و السعادة

1. نقد أخلاق الواجب: [في التظنّن على الخير]

هل يوجد بالفعل فعلا أخلاقيّا له هذه المواصفات الصوّريّة؟ أم أنّنا سنقول ما يقوله آلان : " لا توجد في الواجب أيّة صعوبة ما عدى تحقيقه"؟ هل يمكن أن يتحمّل الإنسان- كما يقول إيبسن-" الواجب...هذا اللفظ اللعين ، الذي هو في منتهى الحدّة والحموضة ومنتهى البرودة...لكأنه وخز بالإبر"؟ و إن وجد مثل هذا الفعل هل يبقى إنسانيّا؟ و إن كان الإنسان قادرا على مثل هذا الفعل كيف نتأكّد من دوافعه ومن " نيّته الطيّبة"؟

يعتبر هيقل[3] أن أخلاق الواجب فارغة المحتوى لأن الإلزام فيها صوريّا ، في حين أن الأخلاق الموضوعيّة التي تعبّر عن الإرادة الموضوعيّة والتي تتحقق في فضاء الدولة تتعالى على كلّ الأخلاقيات الصوريّة والاجتماعية التي ينتجها العقل.

* يبيّن ماركس أن ما يبدو كليّا في فلسفة كانط لا يعبّر إلا عن ما هو كائن أو على الأصحّ عن صورة الإنسان البرجوازي.

يبدو أنّ ما تطلبه أخلاق كانط من الإنسان هو أن يكون أكثر من إنسان، أي أن يدخل في صراع مع ذاته و طبيعته لتتحوّل الأخلاق معاناة، ويتحوّل الوعي شقاء.

و لعلّ هذا هو الذي جعل نيتشة يشبّه عقلا يحمل واجبا على أنّه "جمل" يحمل أثقالا، سيلقيها جانبا لحظة يتحوّل" أسد" متمرّدا رافضا مهنة رفع الأثقال، ليعود من جديد "طفلا "في تلقائيّته، قادرا على الجمع بين الوعي و الإحساس، فالوعي الذي يحبّ لا يشعر بالواجب على أنه حمل.

2. نقد أخلاق السعادة: [في التظنّن على السعادة]

*حينما نتجاوز سطح الوجود و نحفر وراء أسس الحضارة المعاصرة أي وراء عالم الوفرة و الرفاه، أي حينما نتجاوز السطح ستظهر لنا صورة إنسان العصر و قد انزاح عنه ثقل الأخلاق و ثقل القيم، بحيث لم يعد كائنا مثقلا بالقيم و إنما كائنا مثقلا بالفراغ الأنطولوجي للقيم.

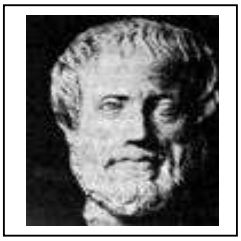
*عندما يتكشف لنا قدر الإنسان و مغزى الوجود ندرك أن السعادة ليست شأنا إنسانيا أو ندرك على الأقل أنّه :" لم يدخل في خطّة الخلق البتة أن يكون الإنسان سعيدا"على حدّ عبارة فرويد.

نيتشة :"ماهو الخير. هو الذي ينمّي حس السلطة. ماهو الشر؟ هو ما يولد من الضعف. ماهي السعادة؟ هي إحساس ازدياد السلطة، والانتصار على العوائق لا القناعة، بل المزيد من السلطة، ليس السلام بل الحرب، لا الفضيلة بل الذكاء، العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وهذا هو الأصل والقاعدة الأولى لحقوق الإنسان، فماهو الأكثر ضرراً من الفساد؟.. هو العطف على المرضى "

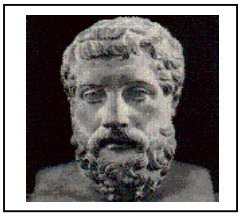
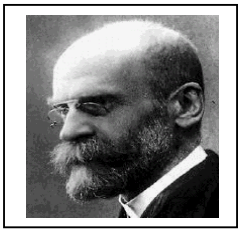
[3] -HEGEL : « Principes de la philosophie du droit » 2 partie

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

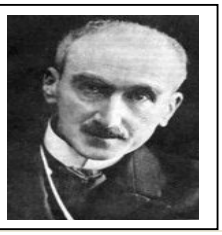
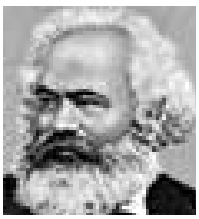
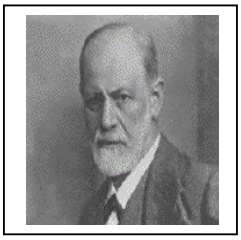
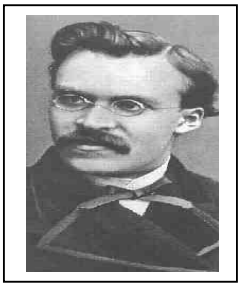
التـــــــــذكّر 1

	•بالرغم من نقد السفسطائيين للأخلاق يعتبر سقراط أن الأخلاق هى قبل كلّ شىء معرفة بالخير، ومعرفة بالذات، و هذه المعرفة هى التى تمكننا من الفعل العادل الذى يمكننا حسب أفلاطون من تأمل الخير. **(nul n'est méchant volontairement)** • لا أحد يريد الشر، ففعل الشر دليل جهل بالخير أو توهّم الخير فى الشر. الشرّ-الجهل،الخير-العدالة/التناغم+التحكّم فى الذات	PLATON
	•يفصل أرسطو بين الحكمة العملية و الحكمة النظرية، و يعرّف الفعل الأخلاقى على أنه الغاية الحرة، إذ يجب معرفة ما نفعل، ومن ثمّ نختار بحرية الفعل، و نختاره انطلاقا من ذاتهن و فى النهاية نقوم بالفعل فى صرامته ووضوحه. فكلّ إرادة حرّة تطلب خيرا ما، و كلّ فعل يطلب خيرا، وهذا ما يفسرّ تجمع الناس فى المدينة كما لمسنا ذلك فى المسألة السياسية. •••طبيعة السعادة ترتبط بالوظيفة الخاصة بالإنسان التى ترتبط بالنفس و تقترن بالعقل " إذا كان الأمر على هذا النحو و إذا سلمنا بأن وظيفة الإنسان تكمن فى ضرب من ضروب الحياة، أى فى نشاط للنفس وفى أفعال مقترنة بالعقل، و إذا كانت وظيفة الإنسان الفاضل هى تحقيق هذا العمل ... بناء على هذه الشروط يتمثّل الخير إذا بالنسبة إلى الإنسان فى نشاط تقوم به النفس طبقا للفضيلة... و هذا طوال حياة كاملة إلى النهاية، لأن خطافا أو نهارا مشمسا واحدا لا يدلّ على قدوم الربيع و هكذا الشأن بالنسبة إلى الغبطة و السعادة، فهما لا يكونان من صنيع يوم واحد.. " يقوم التحديد الأرسطى للسعادة على ربط الخير بالممارسة، فهو يعتبر أن غاية كلّ نشاط تحقيق خير ما والسعادة هى الخير الأسمى ويشترك أرسطو مع أفلاطون فى اعتبار أن السعادة هى الخير الأسمى، لكنّه يختلف معه فى تحديد هذا الخير الأسمى؛ فالخير الأسمى عند أرسطو ليس مثالا أو مبدأ نظرى كما هو الحال عند أفلاطون بل هو مبدأ عملى، و الإيتيقا ليست علما و لا يوجد خير مثالى أو خيــر فى ذاته، فالأخلاق بعامة تتأسس على العادة و الدربة: " فعندما تعزف على آلة موسيقيّة تكون موسيقى، و عندما تتدرّب أو تتعوّد على الفضيلة تكون فاضلا". **Tempérance, juste milieu, prudence, moyen (utilité), habitus, amitié**	**Aristote**

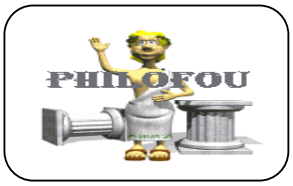
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

	* المقاربة الابيقوريّة التى تماثل بين اللذة و السعادة، تعبرّ عن موقف نقدى من هذا الارث الفلسفى الإغريقى، و خاصة الفلسفة الأفلاطونيّة التى مضمونها النهائى "سعادة الإنسان فى موته أو الفلسفة كدربة على الموت" ، لذلك حاول إبيقور رصد العلاقة الماهويّة بين الإنسان و الرغبة ، معتبرا أن اللذة أو المتعة هى ماهية الرغبة التى هى ماهية الإنسان ، وهكذا يبدو البحث عن السعادة دون اعتبار هذه الماهية ، إما بحثا عبثيّا أو بحثا عن سعادة لا إنسانيّة . * يميّز إبيقور فى " الرسالة إلى مينيسى" بين الرغبات الطبيعيّة و الرغبات التى "لا طائل من ورائها"، ويفاضل فى الرغبات الطبيعيّة بين التى تكون طبيعيّة وغير ضروريّة وبين تلك التى تكون طبيعيّة وضرورية ، للسعادة أو لسكينة الجسم أو للحياة ذاتها و سكينة الجسم هى سكينة النفس، لذلك لا تدرك السعادة إلا فى غياب "الخوف" و " الألم " و لو سألنا إبيقور " ما اللذة؟" لقال ما يقوله من بعده شوبنهاور " اللذة هى غياب الألم " *لا يكون الإنسان سعيدا إن لم يكن حكيما و عادلا، و الحكيم يبتغى اللذّة التى لا تفيد المنفعة و لا التمتع بالشهوات بل تكمن فى الفضيلة لتحقيق سكينة النفس و سلامة الجسد.	Épicure
	*أن القيمة الخلقية من وضع المجتمع و هذا ما أكد عليه دوركايم الذى يرى أن كل مجتمع يتميز بنظام من القيم الأخلاقية وأن هذا النظام يتجلى فى سلوك الأفراد وفى حياتهم اليومية و أن المجتمع بهذا المعنى هو قيمة متعالية، تمارس ضغطها على الأفراد وعلى ضمائرهم وما تحتوى عليه من الأوامر والنواهى وهذا ما هو إلا انعكاس للضمير الجمعى المهيمن على كل فرد فى المجتمع حيث يقول دوركايم فى هذا الصدد "المجتمع ليس سلطة أخلاقية فحسب بل كل الدلائل تؤكد أن المجتمع هو النموذج والمصدر لكل سلطة أخلاقية .ولا بد أن تكون أخلاق الفرد أخلاق التى يتطلعها المجتمع بالضبط إذ أى فعل لا يقره المجتمع على أنه أخلاقى مهما كان نوعه لا يمكن أن يكتسب فاعله أى قدر من الهيبة والنفوذ." Sacré, religion, société	Durkheim
	تنظر النفعية للخير على أنه كلّ ماهو نافع فيكون معيار القيمة الأخلاقية لأى فعل مبنيا على نفعية نتائجه، أما غايته القصوى فتكمن فى تحقيق أكبر قدر من السعادة بالنسبة إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد .فالإنسان لا يعمل إلّا من أجل الحصول على المنفعة التى إما أن تتجسم فى ضمان ربح ولّذة أو تفادى خسارة وألم .فالمنفعة تتحدد كقدرة كافية فى مجال معّين على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو لّذة أو خير أو سعادة، وفى المقابل يوجد وجه سلبى لهذه المنفعة يتمثل فى تفادى التعّرض إلى الألم والحزن والخسارة والشر.يقول ستيوارت ميل فى": ما نعنيه بالسعادة هو وجود اللّذة وغياب الألم"،"أما الشقاء فهو وجود الألم وغياب اللذّة"[ضرورة التمييز بين النفعية و الابيقورية و الذرائعية]	J.S.MILL

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

Bergson	*الأخلاق كما يقول دوركايم اجتماعية، و لذلك يعتبر برغسون أن الأخلاق تسبق الذات لأن المجتمع يسبق الفرد، فالكلّ يسبق الأجزاء، و احترام الجزء لقانون العام يشعره بالانتماء. *يميّز برغسون بين ثلاث درجات من الوعى الأخلاقى: الوعى المنغلق الذى يتعلق بالحيوان، و الوعى الذى يكون فى طور الانفتاح الذى يتعلقّ بالإنسان، و الوعى المفتوم الذى يكون للقديس. **Totalité, Société, Vie (élan créateur, obligation) et Dieu (aspiration**	
Marx	* المشروع الأخلاقى الشمولى المجرّد، الذّى يطرم واجبات باسم العقل[كانط] أو باسم الضمير الجمعى[دوركايم] هو مشروع فاشل لأنّه يتجاهل التناقض الطبقى الذّى سيفرز تناقضا أخلاقيّا. و لذلك بدل التعمقّ فى مثل هذه المشاريع الطموحة وبدل الحديث عن الخير و السعادة، وبدل النقد و التحطيم، و جبت مواجهة التناقضات الاجتماعية ذاتها، إذ بدون ذلك لا يمكن أن نتكلم عن السعادة و لا عن الأخلاق، لأن الأخلاق لا تصنع و إنما تتحقق عبر التطوّر التاريخى، وبالتالى بدل المطالبة بالقيم الأخلاقيّة علينا التحرّر منها، أى بدل المطالبة بالحرّية أو التنظير لها علينا أن نتحرّر بالفعل، و عندما يتمّ القضاء على التفاوت الطبقى فى مرحلة أولى، ثمّ فى مرحلة متقدّمة يتمّ نسيان الصراع، عندها فقط نتحدّث عن أخلاق كونية أو أخلاق إنسانية.	
Freud	* تميّزت المقاربة الفرويدية شأنها شأن أقطاب الظنّة بالاحتراز من أخلاق الرأفة و المحبة و الغيريّة، فالأخلاق هى القهر الاجتماعى(Totem et Tabou) ، الموانع و المواعظ، أى المنع الضرورى للدوافع العدوانية. و ترتبط سلطة المنع بالأنا الأعلى Surmoi ، الأخلاق إذا عائق أمام الحرية إذا ما لم نمتلك الوعى بهذه الموانع الدفينة فى الذات، و التى هى بالأساس موانع اجتماعية. **Surmoi, interdit/jouissance, répétition, dépendance, agressivité.**	
Nietzsche	*يوجه فيلسوف المطرقة كل النقد لأخلاق النفاق، و أخلاق الحقد المتستر وراء شعار حبّ الآخر و الخير وأخلاق الكرامة المبثوثة وراء الإحساس بالذل والإهانة، لأنها فى المحصلة النهائية أخلاق هدم للإبداع والاستقالية. إن أخلاق نيتشة هى التى توجه المطرقة نحو أخلاق الأب فى كلّ تجلياته ومظاهره، لتعلن خلاص الدين و نهاية الدين، ليعود الفعل إلى براءته الأولى. * و إذا كانت جينيالوجيا الأخلاق تثير حماسة من يعتقد أنه فوق الجماعة و الحشد فإن مضمونها يتجاوز هذه الحماسة- شأنه شأن بعض السفسطائيين و الريبيين- ليفرض أساسا للأخلاق فيما وراء الممارسات الاجتماعية، حيث تكون الحرية و الإبداع. **Ressentiment, humiliation, Valeurs**	

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



Sartre

* الحرية هى أساس كل القيم، و انطلاقا من فكرة أن الوجود يسبق الماهية، يعتبر سارتر أن الإنسان يصنع وجوده، أى ينتج قيمه الخاصة، و التى و إن كانت خاصة فهى كلية، إذ يصنع الإنسان فى فعله مشروع الإنسان.

* الإنسان هو الواضع للقيم لأنه الوحيد الذى يمتلك شعورا مزدوجا القلق والمسؤولية.

* الحرية لا تتعارض بالنسبة لسارتر مع المسؤولية [الحرية مسؤولة] فأنا عندما أصنع ذاتى أصنع صورة الإنسان، و بالتالى كما أنا مسؤول على ذاتى مسؤول على صورة الإنسان.

* هنا يلتقى سارتر مع كانط فى فكرة إنتاج قيم كونية، ليختلف معه من جهة القول بنسبيتها و قابليتها للتجاوز، وإن كانت القيم هى أساس الحرية حسب كانط، فإن الحرية –حسب سارتر- هى أساس القيم.

** لا وجود لسبب يبرّر الحرية، بل الحرية هى ما يبرّر كلّ سبب.

للتـــــــذكّر 2

باشلار: "من أجل أن نكون سعداء، يجب أن نفكر فى سعادة الآخـــرين"

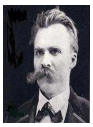
أبيكتات": إذا لم يكن ما تريد، فلُترد ما يكون، وستكون سعيدا"

سارتر: "إن ما نختاره هو دائما الخير، ولا شىء يمكن أن يكون حسنا بالنسبة إلينا إذا لم يكن حسنا بالنسبة إلى الجميع"

آلان: "السعادة جزاء يحصل عليه أولئك الذين لا يبحثون عنها"

انجلز:" لن يصبح ممكنا وجود أخلاق إنسانية حقا، إ ّ لا فى المجتمع ّالذى يكون قد تم فيه التغلّب على الصراع الطبقى"

كانط: " إن السعادة هى مثل أعلى لا للعقل بل للخيال"



نيتشة:" إن كل من يريد أن يكون مبدعا فى الخير وفى الشر،عليه أن يكون أولا مدمرا، وأن يحطم القيم"

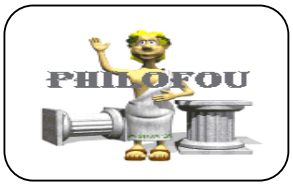
نيتشة:"إن فقدان الثقل الجسدى، ومناقضة الغرائز الطبيعية، أى نكران الذات هو ما ظلّ يسمى إلى حد الآن الأخلاق"

روسو:" لا نعرف لا السعادة المطلقة ولا الشقاء المطلق، وكلّ شىء مختلط فى هذه الحياة"

شيشرون": إن غاية الخيرات هو التوافق مع الطبيعة والعيش فى تطابق معها"

فرويد:" لم يدخل فى خطة الخلق البتة أن يكون الإنسان سعيدا"

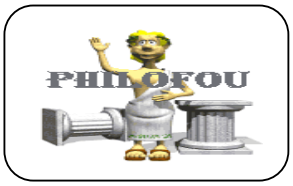
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



للتـــــــفكّر

Sujets	مواضيع للتفكّر
Est-on méchant seulement parce qu'on est malheureux ?	هل البؤس هو الدافع الوحيد لفعل الشرّ؟
La recherche du bonheur vous paraît-elle constituer un fondement valable de la vie morale ?	هل يظهر لك البحث عن السعادة مكوّنا أساسيا وشرعيا للحياة الأخلاقية؟
Un homme libre est-il nécessairement heureux ?	هل من الضروري أن يكون الإنسان الحر سعيدا؟
Est-ce un devoir de rechercher le bonheur ?	هل من الواجب البحث عن السعادة؟
La beauté est-elle une promesse de bonheur ?	هل الجمال وعد بالسعادة؟
Faut-il choisir entre être heureux et être libre ?	هل على الإنسان أن يختار بين السعادة و الحريّة؟
Faut-il s'abstenir de penser pour être heureux ?	هل يجب-حتى نكون سعداء-أن نحجم عن التفكير؟
Le bonheur est-il le bien suprême?	هل السعادة الخير أسمى؟
Le bonheur n'est-il qu'illusion ?	هل السعادة وهم؟
Pensez-vous que "c'est l'illusion et non le savoir qui rend heureux" ?	هل تعتقد أن الوهم -و ليس المعرفة -ما يجعل الإنسان سعيدا؟
La raison conduit-elle au bonheur ?	هل يقودنا العقل نحو السعادة؟
La raison peut-elle être mise au service du mal ?	هل يمكن أن يستغلّ العقل في خدمة الشرّ؟
Qu'est-ce qui, en moi, me dit ce que je dois faire ?	من الذيّ يوجد بداخلي و يقول لي ما عليّ فعله؟
Suffit-il de faire son devoir ?	هل القيام بالواجب شرط كفاية؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



ما الذى يجعل فعلا ما فعلا خيّرا؟

1-فى الفعل الخيّر:

أ- فى التمييز بين الأخلاق "morale" و الإيتيقا "éthique":

[الأخلاق تقول يجب أن لا نقتل/الأيتيقا تسأل لماذا لا يجب أن نقتل؟] ←

ب- فى دلالة الخير: [سؤال إيتيقى]

كما يمكن أن نسال ما الذى يجعل فعلا ما فعلا خيرا ؟ يمكن أن نسال ما الذى يجعل فعلا ما فعلا أخلاقيا؟ و هذا يعنى مبدئيا أن الموضوع المخصوص للإيتيقا هو الخير الأخلاقى. و الكل يعلم أن الفعل الأخلاقى الخيّر هو الذى يكون مطابقا للقواعد او القوانين، و لكن هل الأمر بهذه البساطة؟ فهل بالفعل يكون الفعل خيراً عندما يتطابق مع القوانين؟ ألا يدفعنا هذا للخلط بين الشرعيةّ و الأخلاقية La moralité؟ إذ يمكن أن نجد فى بلد ما قانونا يقرّ بالتمييز العنصرى؟ فهل هذا القانون خيّر؟ و هل من الأخلاقى أن نمتثل لهذا الأخلاقى؟ و إذا كان العصيان يعدّ لا شرعياً ألا يمكن أن يعدّ أخلاقيا؟ و إذا كانت أخلاقية الفعل لا ترتبط بالضرورة بالقواعد الوضعية فبما ترتبط؟

*الموقف الكانطى: [morale déontologique]

Kant : *Par exemple, il est sans doute conforme au devoir que le débitant n'aille pas surfaire le client inexpérimenté, et même c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc loyalement servi; mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand s'est ainsi conduit par devoir et par des principes de probité; son intérêt l'exigeait (...) Voilà donc une action qui était accomplie, non par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement dans une intention intéressée.*

Fondements de la métaphysique des mœurs, Première section

-أخلاق الواجب بهذا المعنى تلزمنا بالفعل حتى و لو كنا لا نرغب فيه أو حتى و إن كان هذا الفعل يتعارض مع سعادتنا، فلا نقوم بالخير لأنه نافع و لا لأنه ما به نحقق السعادة.[الذى يجعل فعلا ما أخلاقيا ليس مضمون الفعل و إنما شكله]. مثال: إذا أردت أن أقيم الكذب كفعل، لا يجب أن أبحث هل الكذب مفيد أحيانا أم لا؟ بل يجب أن أبحث امكانية أن يكون هذا

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الفعل قانونا كليا، فإذا كان فعلى يدفعه مبدأ يسمح لى بالكذب كلما سنحت الفرصة، فإن ذات المبدأ يجب أن يبرّر كذب أى شخص آخر، و لكن إذا كان لكل واحد الحق فى الكذب وفق ذات المبدأ، لم يعد من الممكن ان نصدق أو نثق فى أى شخص وهذا يعنى أنه لم يعد من الممكن لمن يكذب ان يحقق بكذب ما يريده، بحيث ينفى هذا المبدأ ذاته.

-السعادة ليست إذا ما به يكون الفعل خيراً، و هى بحكم ارتباطها برغباتنا الخاصة و الذاتية قد تقودنا نحو التعاسة من جهة، و لا علاقة لها بالخير من ناحية ثانية.

2-فى علاقة السعادة Bonheur بالأخلاقيّة moralité:

أخلاق الواجب فى فصلها بين الخير و السعادة، و فى ربطها للفعل بفكرة الواجب تبدو متعارضة مع الإرث الفلسفى [أفلاطونية+أرسطية+الرواقية+الابيقورية +النفعية...] وهى تعارض القاعدة الشهيرة التى تقول فى مضمونها لا تفعل بغيرك ما لا تريد أن يفعله بك، إذ نجد داخل هذه القاعدة فكرة المنفعة و المصلحة و الرغبة وهى أفكار لا علاقة لها بالأخلاقية la moralité .

أ- فى التماهى بين الخير و السعادة:

*الموقف الأرسطى[4]: الخير هو ما يطلبه كلّ الناس وهو غاية الفعل [و هذا ما يقوله كانط أيضا] ولكن ما هى طبيعة الخير؟ ما هو مضمون الخير؟ أى عن أى خير نتحدث؟ فإذا كان كانط تحدث عن الإرادة الخيرة فعن أى خير يتحدث أرسطو؟

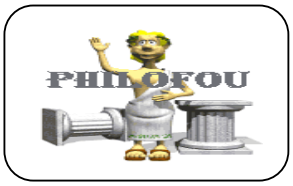
> *Comme tout art et toute recherche, ainsi l'action et le choix préférentiel tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Ainsi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent.*
> Aristote, ***Ethique à Nicomaque***, Livre I, 1094 a 1-3

-المشكل إذا يكمن فى تعدد الخيرات، إذ نمارس الرياضة من أجل خير ما، و نحن نثابر فى المعهد من أجل خير آخر...إلخ. و هى خيرات نسبية لارتباطها بمجال محدد إما الصحة أو التعليم، و لكن ما الخير فى المطلق؟ أى ما الخير الذى تعود له مجمل الخيرات؟

بالنسبة لأرسطو الخير الأسمى هو الخير الذى يحتوى كل الخيرات النسبية وهو الفعل الذى يطلب لذاته وهو بهذا المعنى قيمة القيم أو القيمة المكتفية بذاتها autosuffisante. فما الخير الأسمى؟ وما هى القيمة التى تكون غاية ذاتها؟

[4] - Aristote *l'Ethique à Nicomaque* livre I

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



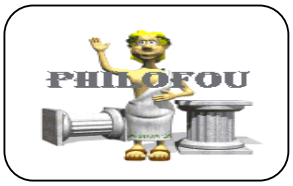
Le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre (fin dernière), car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence, ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même.

Aristote, ***Ethique à Nicomaque***, Livre I, 1097 b 1-7

-الخير الأسمى **Bien suprême** الذى هو الغاية القصوى هو السعادة،فكل أفعالنا ترتبط فى جوهرها و فى منتهاها على خير الخيرات هذا الا وهو السعادة باعتبارها الخير المطلق، إذ لا ينتسب هذا الخير لغيره، و هذه الدلالة تبدو غريبة عن الفهم الكانطى للخير، إذ لا علاقة للخير هنا بفكرة القانون و لا بفكرة الواجب و لا الالزام.

-يصاحب مفهوم السعادة كخير أسمى مفهوم الفضيلة الذى يعادل مفهوم الواجب فى أخلاق كانط، و لكنه يتميز عن الوجب من جهة كونه لا يفيد الأمر القطعى لن الفضيلة هى ما يناسب ماهية الإنسان و بالتالى ما يتطابق مع طبيعته. فأن نقوم بالخير هو ان نقوم بما يتطابق مع طبيعتنا ككائنات عاقلة أو ككائنات تستحق الإنسانية. و الفعل الخيّر إذا هو الفعل الذى به تتحقق كل وظائف الكمال الإنسانى، بحيث تكون السعادة فى الارث الفلسفى هى ما به تتحقق الذات، لا بالمعنى الفردى و الذاتى حسب الذوق و اللذة الخاصة و إنما بمعنى التطابق مع ما به يكون الإنسان إنسانا. و السؤال الذى يجب أن يصاغ هو التالى: ما الذى يجب أن نفعله حتى يتحقق كمال الإنسان و بالتالى حتى يكون سعيدا؟ [الإختلاف بين القائلين بأن السعادة هى الخير يكمن فى شكل الاجابة]

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



Philosophie

المسألة الأولى

الدولة : السيادة و المواطنة

فيختة: "المواطنة هي ما به تتميز الإنسانية و ما به تسمو نحو الاخلاقية و الحرية المطلقة ، ولكن هذا يشترط فقط مرور الإنسان عبر الدولة"

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

مدخل إلى التفكير في المسألة

1 دواعي الاهتمام

داخل منطق البداهة تبدو علاقة الشأن الفلسفي بالسجل السياسي علاقة تعارض أو تناقض، أو علاقة توتر أو صراع، و هذا التناقض مردّه الاعتقاد بأن الفلسفي هو الذي يرتبط بالنظر و الحكمة، في حين يحيل السياسي على الفعل و الممارسة؛ أما الصراع فمردّه الطابع النقدي للخطاب الفلسفي الذي كان منذ سقراط "**يبحث على الإزعاج**" ، فالسؤال الفلسفي الحقيقي سلاح يخترق المؤسسات و القيم، وهو باختراقه هذا يلقى الفيلسوف هناك في عزلة المجنون أو الغريب أو المارق ، هكذا تنطق البداهة بمنطق الفصل و التمييز، و لكن توتر العلاقة لا يبرّر نفي التداخل ، حتى و إن كان في الالتقاء تورطاً يحرج الفيلسوف و يزعج السياسي. و قد سأل أحدهم الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو : " هل أنت أمير لتكتب في السياسة ؟ " فأجاب قائلا :- "لا ، ولهذا السبب أنا أكتب عن السياسة أو فيها ، لأنه لو كنت أميرا أو مشرّعا ، لما أضعت وقتي في قول ما يجب فعله ؛ وإنما لفعلته أو أحجمت عن الكلام"[1] .

Rousseau "*On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire; je le ferais, ou je me tairais*". (Du contrat social, I, Préambule).

يكشف لنا هذا الموقف ضرورة تورط خطاب الفلسفة في الشأن السياسي وهو تورطٌ الغرض منه قول ما يجب فعله ، لأن هذا الخطاب هو الوحيد القادر على اختراق الممارسة السياسية ، لكشف واقع العلاقة بين السيادة و المواطنة.

ولعلّ عودة لأفلاطون[2] كافية لكشف هذا التورّط الأصيل الحاصل بين الشأن السياسي le Politique و الخطاب الفلسفي le Philosophique. و قد أفرز هذا التورط خطابا تأسيسيا يعاين واقع السيادة و يفاضل بين الأشكال المختلفة للنظم السياسية.

كما أنه من المفيد ان نقرّ اليوم أنه في وضع مستعصٍ كهذا حيث قسوة الأزمنة المعاصرة وحشيتها، و حيث الغنى الفاحش و الفقر الكافر، و حيث للبعض حظ الغلبة و للبقية ولع الخضوع و التبعية، لا يمكن أن لا نتورط في التفكير من جديد في الوجود السياسي للإنسان بحيث نجد داخل هذا الوجود بين مفهومي السيادة والمواطنة وشائج علاقات جدلية فريدة من نوعها ، إنهما مفهومان متجاذبان متقاطبان متكاملان في الآن الواحد. وفي دائرة هذا التجاذب والتقاطب، يأخذ مفهوم المواطنة على الغالب دور الطريدة بينما يأخذ مفهوم السيادة دور الصياد. و في ظروف العجز والوهن السائدين في الواقع العربي يظهر السؤال عن السيادة والمواطنة و كأنه اعتراف بهشاشة السيادة و ضعفها ، حيث تعيش السلطة هاجس الأمن و يعيش المواطن هاجس الخوف.

---

[1] -ج.ج.روسو : في العقد الاجتماعي / ج1

[2] -كشف أفلاطون –في الجمهورية و النواميس وكتاب السياسي و خاصة في الرسالة السابعة ، أنّه لن يتحقق رخاء أمّة وازدهارها إلاّ إذا أصبح الملك فيلسوفا أو الفيلسوف ملكا.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

2 احراجات المسالة

*إذا كان لكل مجال معاييره القيمية ألا تقتضى مقاربة المجال السياسى التساؤل عن المعايير التى تحكمه ؟ فهل يمكن النظر إلى معيارى العداء و الصداقة على أنه معيارى المجال السياسى ؟ هل يمكن لهذه المعايير أن تمثلّ مبادئ أو قيم مطلقة أو تحكم كلّ فعل أو كل ممارسة سياسية ؟ هل يمكن الحديث عن عداوة دائمة و صداقة دائمة ؟ هل ثمة قيم تحدد العدوّ والصديق ؟ ألا يمكن أن يستحيل الصديق عدوا و العدوّ صديقا لتستحيل هذه القيم من مبادئ مطلقة إلى أحكام نسبية ؟ أليس القول المأثور فى السياسة أنه لا وجود لصداقة دائمة و إنما لمصلحة دائمة بحيث تكون المصلحة معيار ضبط الصداقة والعداء؟

*الحديث عن المجال السياسى يقتضى استحضار مفهوم الدولة الذى يستدعى بدوره مفهوم السيادة، فكيف نفهم العلاقة بين الدولة و السيادة ؟ أو بأى معنى تمثل السيادة قيمة مطلقة أو مبدأ أساسيا يعبر عن الشأن السياسى؟

* ما هى مقوّمات السيادة ؟ ألا يكشف الحفر وراء هذا المفهوم ووراء مقوماته عن نسبية السيادة بحيث تختلف السيادة باختلاف النظام السياسى ذاته ؟

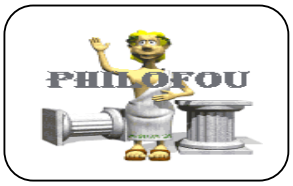
*هل تعنى السيادة السلطة ؟ وهل تفيد السلطة ضرورة معاينة النفوذ و الهيمنة و الاخضاع و الاستبداد ؟ هل يقتضى الحديث عن السيادة التمييز بين سيد و عبد ؟ و هل يحيل معنى السيادة على نموذج المجتمع العبودى حيث القسمة النهائية بين السيادة والخضوع ؟ ألا يمكن أن يستحيل العبد سيدا و السيد عبدا ؟ بل ألا يمكننا الحديث عن السيادة دون استحضار مفهوم العبودية أو الخضوع ؟ الا يمكن ان نتحدث عن طاعة دون ان تكون الطاعة خضوعا او دون أن يكون المطيع عبدا أو رعيّا ؟ أليس من الخلف اختزال السيادة فى الاستبداد ؟ أفلا يمكن للسيادة أن تفلت من منطق الراعى و الرعيّة ؟ أليس من المشروع مقاربة السيادة خارج النظم الاستبدادية ؟ و لكن هل من الممكن الحديث عن السيادة فى ظلّ النظم الديمقراطيّة دون يفيد هذا القول مفارقة ؟ ألا تستحيل بهذا المعنى السيادة إلى قيمة نسبية لا تقوم على معيار القوّة و إنما تفيد معيار الحق؟

* و لكن ما الحق ؟ ما طبيعته ؟ هل ينظر إلى الحق بما هو حق طبيعى ام حق وضعى أو مدنى ؟ و ما هو معيار هذا الحق ؟ .

يحيل الحق على المجال القانونى و نميّز فيه بين حقّ من يمارس السيادة و من تمارس عليه السيادة، و إذا كان الذى يمارس السيادة هو إما شخصية قانونية أو شخصية معنوية فإن من تمارس عليه السيادة يسمى مواطنا.

*فما المواطن؟ و ما المواطنة ؟ و ما علاقة المواطن بصاحب السيادة ؟ و ما هى معايير المواطنة؟ و بأى معنى نميّز بين الراعى والعبد و الطفل والمواطن؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



3 رهانات المسألة

*الوعي بقيمة الوجود السياسي في اكتمال الإنسان.

*بيان منزلة الحق في التفكير في أسس الدولة.

*التمييز بين حق القوة و قوة الحق ينتهي بنا إلى القول بضرورة المفاضلة بين النظام الاستبدادي و النظام الديمقراطي.

*الاعتراف بأن النقد لا يوجه للواقع السياسي فحسب و إنما لمفهوم الحق ذاته.

*ادراك أن علاقة المواطن بالدولة تراوح بين واجب الطاعة و تأمين العدل.

*الوعي بقيمة المواطنة في تحديد منزلة الإنسان السياسية.

*الوعي بالطابع المركب للمواطنة بحيث تتجاوز طابعها المحلي لتكون عالمية.

4 التخطيط المفصّل

الدرس الأول: السيادة نفي للمواطنة

السند1: الراعي و الرعيّة – الكواكبي ص 293

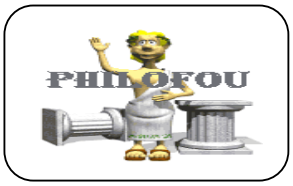
الدرس الثاني: السيادة فضاء المواطنة

السند2: الحقّ و القانون – سبينوزا ص 299

الدرس الثالث: في نقد السيادة و المواطنة

السند3: المواطن العالمي – ابيكتات ص 314

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



الدرس الأول: السيادة نفي للمواطنة

*السياسة (المشتقة من فعل ساس) تعنى، فى جملة ما تعنى، "قيام المرء على دابّته ورياضتها وتأديبها"! فيغدو الحاكم فى حالنا هو "السائس" لـ"قطيع" ناسه الذين تحولوا عمليًّا، كتحصيل حاصل، إلى ما يشبه الدواب.

ولذلك لم يكن الاستبداد السياسى مرذولاً فى تاريخنا السياسى ، بل على العكس من ذلك ، كانت فكرة " المستبد العادل " جزءاً رئيسياً من ثقافتنا السياسية . لذلك لا تجد تيارات سياسية عديدة أى حرج اليوم فى الوقوف بشكل مباشر أو غير مباشر مع الاستبداد فى اللحظات التى تتعرض فيها " السيادة الوطنية " أو بالأحرى " الجغرافيا الوطنية " للتهديد الخارجى . يؤكد ذلك أيضا الحماسة التى تبديها شعوبنا فى مقاومة المحتل، فى حين تتقاعس إزاء إبداء أى حالة احتجاج ضد ظاهرة الاستبداد.

- نظراً إلى ما للسلطة السياسيّة فى الدولة من صفات ذاتيّة خاصّة فقد أطلق عليها الفقه الفرنسى اسم "السيادة"، و صفة السيادة مقتضاها أنّ سلطة الدولة سلطة عليا لا يسود عليها شيء و لا تخضع لأحد، و لكن تسمو فوق الجميع، و تفرض نفسها على الجميع.

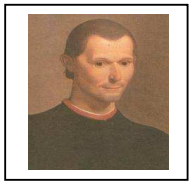
ولكلمة الدولة فى السياق العربى معنيان: الغلبة والتداول، وتتناول ميدانى الحرب والمال. فالغلبة فى الحرب تؤدى إلى الاستيلاء على المال والاحتفاظ به، وهذا يعنى القهر والاستئثار ولكن لفترة أو أعمار أو أجيال- كما يقول ابن خلدون- ثم يحدث التداول لجماعة أخرى وهو أيضاً يتم بالقوة والقهر والغلبة والتسلط. تضيء كتابات ابن خلدون بعض أسباب وجذور الاستبداد فى الدولة العربية، الأول التداول بالقوة والثانى دينية الدولة فقد استغل الحكام وظيفتهم الدينية فى إضفاء قداسة على دورهم كخلفاء وأنهم يحكمون باسم الله أو ظل الله على الأرض- كما سمى بعضهم.

* مصطلح الاستبداد (**Despotism**) مشتق من كلمة يونانية (**Despotes**) وتعنى رب الأسرة أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، واستخدمت فى سياق سياسى لوصف الحكم المطلق الذى تكون فيه سلطة الحاكم على رعاياه مماثلة لسلطة الأب على أبنائه فى الأسرة. والحاكم يبرر كل تصرفاته بأبوته للمواطنين بما فيها كل أنواع العقاب. ويختلط مفهوم الاستبداد بعدد من المفاهيم التى تبدو مترادفات رغم الفروق الدقيقة، ويستعمل البعض مصطلح الاستبدادية لوصف درجة تسلط الحاكم، فإذا كان الحاكم لا يلتزم بقانون، وإنما قوله وفعله هما بمثابة القانون فهو نظام حكم استبدادى. أما إذا كان هناك قانون يلتزم به الحاكم ولكنه يحتكر سلطة التعديل والتغيير فى القانون فهو أدنى حكم مطلق.

*كان ماكيافيلى أول من اعتبر أن السلطة السياسية قوة يتم امتلاكها لأجل إقامة الدولة، بل إنه قد فكّر فى الدولة كقوة تقوم على الضرورة والتدخل فى الواقع لأجل التحكم فيه والمبدأ الذى حكم السياسة وفقاً لأمير ماكيافيلى كان قائماً على السيكيولوجيا الخاصة بالطبيعة البشرية، إذ على الأمير ألا يبنى سلطته على الأخلاق ومبدأ الفضيلة، بل على فساد الطبيعة البشرية وتناقضاتها الداخلية،

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

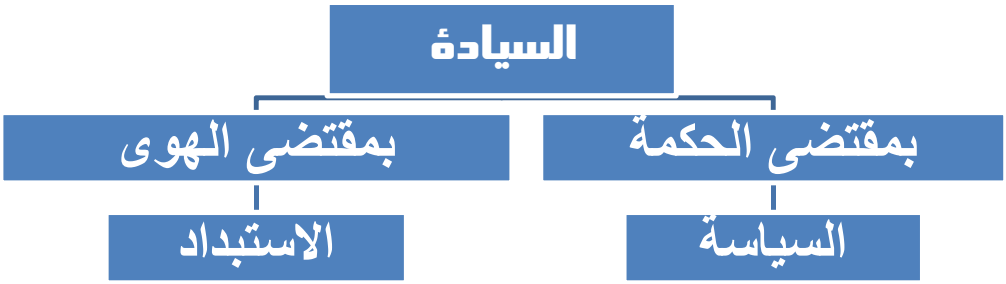
لذلك، ينصح ماكيافلي الأمير بضرورة إقامة سياسته على القوة والترهيب أكثر من الرأفة واللين. فالحق الوحيد الذي تقوم عليه سلطة الأمير هو حق القوة، وسيادة الأمير تقوم على خوف الرعايا.



ماكيافلي: «فلا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه، إذ إن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام التي قد تتحطم بالنظر إلى أنانية الناس عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلما تمني بالفشل»
– كتاب الأمير

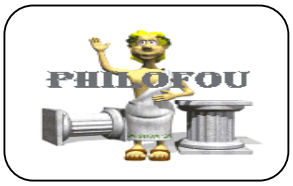
وعلى ضوء ذلك، يمكن اعتبار كتاب عبدالرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» كمرآة معاكسة ونقيضة لما كتبه ماكيافيلي، ذلك أن الكواكبي كان همه لدى كتابة الكتاب تحذير الناس من أن «أصل الداء» ألاوهو الاستبداد السياسي.

و اعتبر جان بودان من جهته السيطرة المطلقة نمطاً من أنماط تضخم السيادة لدى السلطة، لكنها لا بد تنزع تدريجاً باتجاه إعادة دور المجتمع ضمن الدولة ذاتها، وعلى ذلك تكون السلطة المطلقة مرحلة تاريخية لا تلبث الدولة ذاتها أن تراجع نفسها لإعادة تحديد وتعريف دورها. هنا الأمر مختلف كلياً لدى الكواكبي الذي ينظر إلى الاستبداد كداءٍ لا بد من التخلص منه بأي ثمن ومهما كان الثمن، من دون أن يحاول النظر في العلاقة بين الإرث التاريخي للاستبداد وبين مأسسة هذا الاستبداد عبر تقعيد أطر بناء الدولة الحديثة. ذلك أن احتكار ممارسة السلطة عبر سيادة الدولة حوّل الوظائف السياسية للدولة إلى نمط من ممارسة سلطة الحكم التي اختُزلت في الحاكم الذي اعتبر صلاحياته المطلقة مرتبطة بالالتزام بفكرة السيادة.



الكواكبي: " الاستبداد في اللغة بمعنى اكتفاء الشخص برأيه في موضوع يحتاج إلى الشورى، لكن هذه اللفظة عند ذكرها بالصيغة المطلقة تفهم باستبداد الحكام. أما في اصطلاح أهل السياسة فهي تعني تصرف فرد أو جماعة بحقوق شعب دون الخوف من المؤاخذة والاستجواب[..] و الاستبداد من صفات الحاكم المنفرد والمطلق العنان، الذي يتصرف في أمور رعيته بإرادته دون خوف من المحاسبة أو العقاب"
– طبائع الاستبداد ص 23

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



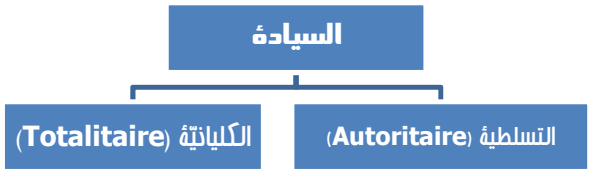
الكواكبي:" الاستبداد لو كان رجلا وأراد ان يحتسب وينتسب لقال : أنا الشر وأبى الظلم وأمى الإساءة ، وأخى الغدر ، واختى المسكنة ، وعمى الضر ، وخالى الذل ، وابنى الفقر ، وابنتى البطالة ، وعشيرتى الجهالة ، ووطنى الخراب ، أما دينى وشرفى وحياتى فالمال المال المال. " – طبائع الاستبداد ص 69

الكواكبي:" انى أرى قصر المستبد فى كل زمان ومكان هو الخوف عينه ،فالملك الجبار هو المعبود ، وأعوانه هم الكهنة ، ومكتبته هى المذبح المقدس ، والأقلام هى السكاكين ، وعبارات التعظيم هى الصلوات ، والناس هم الأسرى الذين يقدمون قرابين الخوف" – طبائع الاستبداد ص 69

الكواكبي:" فى خدمة الاستبداد وسيلتين عظيمتين ، هما جهالة الأمة والجنود المنظمة ، وهما اكبر مصائب الأمم وأهم مصائب الإنسانية ، وقد تخلصت الأمم المتمدنة نوعا ما من الجهالة ، ولكن بُليت بشدة الجبرية العمومية ، الجندية تفسد أخلاق الأمة ، حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال ، وتميت النشاط وفكرة الاستقلال و وتكلف الأمة الإنفاق الذى لا يطاق ، وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشئوم ، استبداد الحكومات القائدة لتلك القوة من جهة و واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى"
– طبائع الاستبداد ص22

أفلاطون:" المستبد يستولى على السلطة بالقوة ويمارسها بالعنف، بعد ذلك يسعى أولا إلى التخلص من أخطر خصومه، ويكثر من الوعود، ويبدأ بتقسيم الأراضى مما يجعله شعبيا ومحبوبا، وهو ما ينفك يفتعل حروبا ليظل الشعب بحاجة دائمة إلى قائد. وهذه الحروب تنهك كاهل المواطنين من خلال ما يدفعونه من ضرائب باهظة، فيضطرون إلى زيادة ساعات العمل مما لا يبقى لديهم وقتا للتآمر على المستبد. والحرب تساعده على التخلص من معارضى سياسته، حيث يقدمهم إلى الصفوف الأولى فى المعركة. إن ذلك كله يدعو إلى استياء الجماهير، حتى أعوانه الذين دفعوه إلى السلطة، وهنا لا يجد أمامه إلا القضاء على المعارضة بما يملكه من وسائل العنف والقوة، فيزيد من تسلحه، ومن حرسه الخاص من المرتزقة، مما يتطلب نفقات طائلة، فيلجأ المستبد إلى مزيد من نهب خزائن الشعب الذى يدرك بعد فوات الأوان أنه وضع فى حالة استعباد مسيس. فحكم القوة والإجرام وضيق الحظيرة وقلة الصبر عن الآراء المخالفة طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة، ولا تلبث أن تنتشر هذه الطبائع فى الدولة كلها وتعم العلاقات الاستبدادية المجتمع بهيئاته جميعها "

* تلتهم السيادة المطلقة أو السلطة الاستبدادية والشمولية الدولة فى جوفها، و السيادة التى تلتهم الدولة تفترس المجتمع.



وقد قدم الكواكبى فى كتابه طبائع الاستبداد ثلاث قواعد لتشخيص الاستبداد و لمواجهته:

أولا: أن الأ مة الّتى لا يشعر كّلها، أو أكثرها، بآلام الاستبداد لا تستحّق الحرية.

ثانيا: أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة، وإنما يقاوم باللّين والّتدريج.

ثالثا:أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد.

الكواكبي:" ما أشبه المستبد فى نسبته إلى رعيته بالوصى الخائن على أيتام يتصرف بأموالهم كما يهوى ما داموا قاصرين، فكما انه ليس من صالح الوصى أن يبلغ الأيتام رشدهم كذلك ليس من مصلحة المستبد أن تتنور الرعية بالعلم " – طبائع الاستبداد ص 25

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الدرس الثاني: السيادة فضاء المواطنة

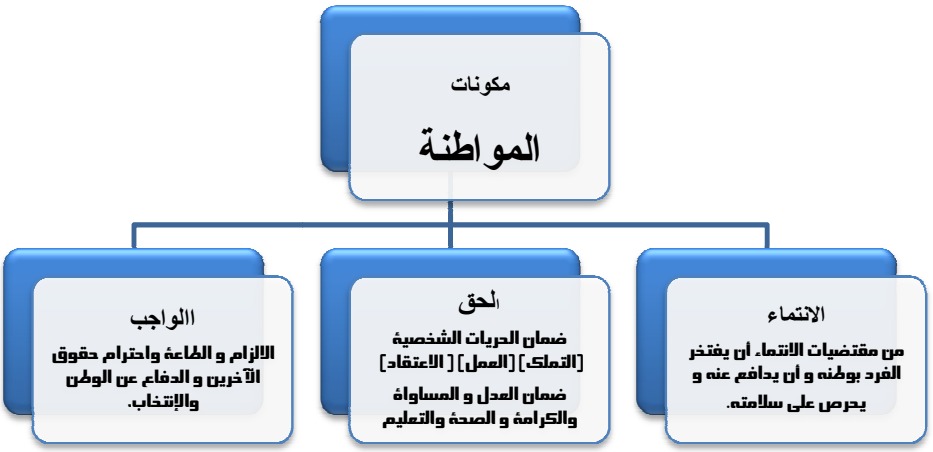
Jean-Jacques Rousseau, "*Vous commencerons à devenir homme qu'après avoir été citoyens*"
Du Contrat social, 1o version, p. 287

لا يمكن الحديث عن المواطن خارج الدولة رغم أن الحقوق التي يتمتع بها المواطن داخل الدولة سابقة على وجودها، إنها حقوق طبيعية تخص الإنسان بوصفه إنسانا و هي حقوق مقدسة لا يمكن التنازل عنها لأنها ترتبط بجوهرية الإنسان. حتى أنه وقع الربط بين حقوق الإنسان و المواطن ذلك أن احترام حقوق الإنسان ضروري لممارسة حقوق المواطن. و عندما نلاحظ المادة الثانية لإعلان حقوق الإنسان "إن هدف كل تجمع سياسي المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية الدائمة... " إن ما تبلغه هذه المادة أن الإنسان لم يوجد من أجل الدولة كما أعتقد هيجل بل جعلت الدولة لخدمة الإنسان. و يمكن أن نتبين علاقة الدولة بالمواطن بوضوح عند روسو في الفصل السادس من كتاب العقد الاجتماعي متحدثا عن الدولة التي ستتأسس وفق ما يسمى "بالعقد الاجتماعي" قائلا: "وهذه الشخصية العامة، التي تتكون هكذا من اتحاد الشخصيات الأخرى كانت تحمل قديما اسم "المدينة" أو الحاضرة وتحمل الآن اسم "الجمهورية" أو "الهيئة السياسية" وهي التي يسميها أعضائها "دولة" إذا كانت سلبية غير عاملة و"هيئة السيادة" إذا كانت عاملة... وأما الشركاء فيتسمون في وجه جماعي مشترك باسم "الشعب" ويطلق على الأفراد اسم "مواطنين" على أنهم مشتركون في سلطة السيادة، و"رعايا" بصفة كونهم خاضعين لقوانين الدولة. "

Jean-Jacques Rousseau "*Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi règnera sur les coeurs des citoyens. Tant que la force législative n'ira pas jusque là, les lois seront toujours éludées.*" Considérations sur le gouvernement de Pologne, p. 955

فالمواطن من هذا المنطلق هو فرد يندرج ضمن الدولة و هو مثلما له حقوق له واجبات و هو مثلما يكون حرا وسيدا يكون في نفس الوقت مطيعا للقوانين و خاضعا لها دون أن يكون عبدا. غير أن خضوع المواطن للقانون لا يعني أن المواطن قد سلب حريته لأن مفهوم الحرية عند روسو يقترن بالقانون "فولدت الحرية يوم ولد القانون" و بالتالي خضوع المواطن للقانون لا يعني أنه فقد خاصية الإنسانية الحقيقية فهو:"إذا منح كل واحد نفسه للمجموعة كلها فإنه لم يمنح نفسه لأحد. " لأنه في نهاية المطاف لا يخضع لسلطان أحد و هو بهذا يحافظ على حريته. وهذا يعني في النهاية أن الحديث عن سيادة الدولة اقترن بالحديث عن الحقوق الطبيعية للإنسان التي تحولت إلى حقوق مدنية للمواطن و لعل هذا ما جعل سبينوزا يقرن نشأة الدولة بضرورة المحافظة على حقوق الإنسان وخاصة الحرية، فالسيادة بهذا المعنى ليست نفيا للحق، بل هي ما يضمنه.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

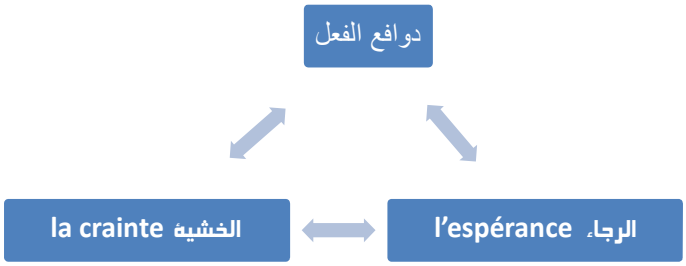


"أن يكون المرء أسير لذّته فلا يستطيع أن يرى أو أن يفعل ما هو حقا مفيد له فتلك أبشع درجات العبوديّة. و الحريّة لا تكون إلا لمن اختار بمحض إرادته أن يعيش مهتديا بالعقل وحده.أما الفعل الذى نقوم به تلبية لأمر، أعنى الطاعة، فلئن كان يجرّد من الحريّة بوجه من الوجوه، فإنه لا يحوّل صاحبه مباشرة إلى عبد، بل الدافع المحدّد للفعل هو الذى يحوّله إلى ذلك.فإذا كانت غاية الفعل نفع الآمر به لا نفع القائم به، كان هذا القائم به عبدا لا خير فيه لنفسه، و على العكس من ذلك، فإن الذى يطيع صاحب السيادة طاعة كليّة، فى ظلّ دولة أو نظام يجعلان القانون الأسمى هو خلاص الشعب بأسره، لا مصلحة الآمر وحده، لا يجب أن يعتبر عبدا، لا خير فيه لنفسه، بل هو مرؤوس؛ و هكذا تكون هذه الدولة أكثر الدول حريّة لما إعتمدته قوانينها من العقل القويم، لأن كل فرد فى هذه الدولة يستطيع متى أراد أن يكون حرّا أى أن يعيش بمحض إرادته مهتديا بالعقل." سبينوزا- رسالة في اللاهوت و السياسة-

- إذا كانت السيادة بالنسبة لهوبز تفهم على أنها خروج من حالة الطبيعة فهى بالنسبة لسبينوزا ما به تستمرّ حالة الطبيعة، و إن كان ظاهر هذا الاختلاف لا يثير مشكلا حقيقيا فإن لهذا الاختلاف استتباعات مضادة، تنتهى إلى قلب المقاربة رأسا على عقب، أى من منطق النفى إلى منطق التضمّن. فالطبيعة لا تعرف بالنسبة لسبينوزا إلا حدود القوة أو المقدرة la puissance ، و هى فى ذلك تجهل فكرة الواجب و فكرة القانون، و لأن الطبيعة هى الجوهر الوحيد فمن المستحيل الخروج عنها أو على الأقل من الأفضل عدم الخروج،
- المواطن لا يطيع السيادة إلا إنطلاقا من حساب المصلحة لا إنطلاقا من منطق الاكراه.و لتقديم مثال على ذلك كثيرا ما اعتبر هوبز أنه من الواجب أن نحافظ على عهودنا أو وعودنا و لكن حسب سبينوزا ليس على المواطن أن يحافظ على الإلزام المصاحب للوعد، لأنه هنالك فرق بين لحظة الوعد و اللحظة الراهنة فالوضعية يمكن أن تختلف، فالظروف يمكن أن تغير من رأى المواطن و ليس

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

هنالك ما يلزمه على الوفاء بالوعد إلا الإكراه، و هنا يظهر الإختلاف بين سيادة تستمد قدرتها من تقنية الاكراه و بين سيادة تحافظ على مصلحة المواطن. فالسيادة عند سبينوزا لا تفقد الفرد قدرته و يمكنه أن يختار بالنظر إلى مصلحته توظيف القدرة لخدمة المجموعة. بلغة أخرى يمكن للمواطن أن يدمج قدرته مع قدرة الآخرين أو أن يوظفها ضدهم، فالدافع يمكن أن تحركه المصلحة كما تحركه الخشية.



و إذا كانت المدينة هي فضاء المنافع المختلفة فإن السيادة يجب أن تكون فن المحافظة على وحدة المنافع، و لذلك فالسيادة التي تحافظ على ما ينتفع به المواطن أفضل و ابقى من السيادة التي يهاب سلطتها المواطن. و لهذا يعتبر سبينوزا ان الدولة التي تكون دوافع فعل مواطنيها الرغبة اكثر قدرة من الدولة التي تكون دوافع فعل مواطنيها الخوف. و هو بهذا يكون من أوائل المفكرين الذين بينوا أن السيادة لا تقاس بدرجة الخوف و إنما بدرجة الثقة التي توحي بها باعتبارها فضاء تحقيق المنافع، و لعل هذا ما يفسر مطلب سبينوزا بأن تتسامح الدولة بخصوص الأشياء التي لا تقدر على منعها، و هذه القاعدة تطال حرية التعبير، و لذلك من المفترض ان تتسامح الدولة فيما من المفترض لا يمكن نفيه. فليس من مشمولات السيادة منع الأفراد من التفكير و من قول ما يفكرون فيه. بل أكثر من ذلك تكون لا تكون السيادة التي تنفي الحرية أكثر قوة بل أكثر ضعفا و لذلك هي تسود بفرض الخوف أي بفرض أسوء أشكال السيادة. موقف سبينوزا هذا يذكرنا بما قاله سنيك" لم يحافظ أحد على سلطة العنف [3]" و هذا يعني أن السياسة الحديثة لا تتأسس ضد المواطن بل مع المواطن كما بيّن ذلك لاحقا ميشال فوكو. هذا ما راهن عليه الفكر السياسي في عصر الأنوار وهذه الفكرة التي رسمتها الفلسفة السياسية للمواطن والدولة، مواطن إنسان يتمتع بكل حقوقه السياسية و المدنية والاجتماعية والاقتصادية و دولة تتبنى على أساس المشروعية و الإرادة العامة وإستمراريتها مشروطة بمدى استجابتها للإرادة العامة مستندة في ذلك إلى سلطة القانون و قوته. رغم ما يثيره الجمع بين القانون و القوة من مشكل في الدولة ذلك أن الدولة بهذا المعنى تحتاج لتطبيق القانون إلى نوع من القوة و هذه القوة هي ما يسمى بالعنف المشروع وقد اعتبر ريكور في كتابه التاريخ و الحقيقة أنه "ظهر مع الدولة ضرب من العنف له سمات شرعية وهذا الجمع بين القانون و الدولة يمثل مشكلا. " و قد كشفنا في حديثنا عن الاستبداد شكلا من أشكال هذا

[3]-Sénèque « nul n'a conservé longtemps un pouvoir de violence »

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

المشكل. و ليس هنالك من حلّ لتذليل مشكل العلاقة بين القانون و القوة داخل سيادة الدولة إلا بتحويل السيادة ذاتها فضاء للمواطنة وليست نفيا لها أي فضاء للحق و العدالة .

العبد: هو ذاك الذي يكون نفع فعله من امره به[السيد] لا خير فيه لنفسه،

الطفل: هو ذاك الذي يكون نفع فعله مصلحته الخاصة [الإبن] بحيث يكون من امره[الوالد] بالفعل وصيا و مسؤولا على مصلحته.

الرعيّ: هو ذاك الذي عليه أن يمتثل لقوانين المدينة و لمؤسساتها،

المواطن: هو ذاك الذي يتمتعّ بكامل مزايا المدينة وفقا للحق المدني،

- انطلاقا من هذا التصنيف التفاضلي يمكن أن نستنتج مع سبينوزا:

أولا: أن الطفل بالرغم من قصوره و قلة وعيه يحقق في في طاعته مصلحته الخاصة و هو في ذلك أفضل من العبد الذي لا يعدّ ذاتا.

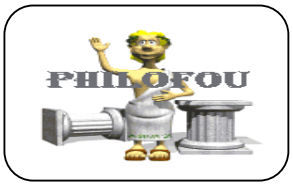
ثانيا:أنه لا يمعنى للحديث عن التمتع بالحق في غياب القيام بالواجب، بحيث لا نستحق المواطنة إلا لأننا رعايا.

ثالثا: أن ما يميز الرعيّ عن العبد هو أن الأول طاعته واجبة و العبد طاعته خضوع.

رابعا: أن مايميز المواطن عن الطفل هو ان الأول في تحقيقه للمصلحة العامة يحقق مصلحته الشخصية في حين لا يحقق الطفل وفق منطق الأنانية إلا مصلحته خاصة.

خامسا: أن العدالة هي تجسيد للحق وتحقيق له، فلا يوجد حق خارج عدالة قوانين الدولة. فالعدل يتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه طبقا للقانون المدني، وأما الظلم فهو سلب شخص ما حقه بمخالفة هذا القانون.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



*الناس جميعا يخضعون بطبعهم لقانون كلّي شامل هو قانون الكوناتوس، إذ هذا القانون هو المحدد لنظرية الحق لدى سبينوزا، فالحق الطبيعي لا يستنبط من العقل بقدر ما يعبر عن قوة الرغبة في الوجود و البقاء، يقول سبينوزا في ذلك "أن الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدّ حسب الرغبة لا حسب العقل السليم[4]"،و هذا يعني أن حق الطبيعة لا يعدو أن يكون إلا قانون الطبيعة.

*و هذا يعني أيضا أن القيم لا توجد خارج ما وضعه الإنسان فلا توجد من وراء معاني العدل و الظلم أية مرجعية مطلقة سابقة على المرجعية الموضوعة من قبل الإنسان، لأن الإنسان وحده هو مصدر التشريع في هذا العالم، أما في المطلق فالخطأ و الإثم و الظلم وما إلى ذلك ألفاظ خالية من كل معنى؛ و لذلك يقول سبينوزا :"لا يوجد في حال الطبيعة ما يمكن أن يقال عادلا أو ظالما، بينما نجد ذلك في حال التمدن[5]".

* ليس الإنسان ذئبا للإنسان و إنما لا يستفيد الإنسان إلا من الإنسان فالإنسان إله للإنسان على حد عبارة سبينوزا[6]. و المجتمع السياسي استمرار للحالة الطبيعية و مواصلة لها، إذ لا توجد أية قطيعة بين الحالة الطبيعية و الحالة المدنية، و ان مهمة العقل، بوصفه جزءا لا يتجزأ من الطبيعة ليست مساعدة المرء على تجاوزها،و إذا كان العقل هو ما نحتكم إليه لساد النظام داخل المجموعة و لكن لأننا نعتقد أن لنا من الحق بقدر ما لنا من القدرة فغننا بهذا المعنى نختزل الحق فيما يمكن أن يتحقق و ليس فيما يجب أن يكونن و لعلّ هذا هو مشكل حالة الطبيعة. و لكن كيف يمكن لأشخاص يرزحون تحت الانفعالات و يتصرفون بصورة فردية بما ينافي الصواب والعقل أن يقرروا بصورة جماعية إطاعة العقل و الاهتداء به؟

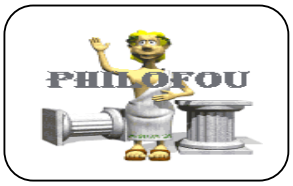
– السبيل الوحيد هو أن يتعهد الجميع أمام الجميع بأن يتصرفوا في جميع الأمور على مقتضى العقل، إلا أنهم حال افتراقهم سرعان ما يقعون من جديد تحت نير الأهواء فلا يترددون في نكث عهودهم، طمعا في تحقيق بعض المصالح الشخصية. و هكذا فإن العهد يبقى مهددا في كلّ لحظة بالزوال، إذ لا يمكنه المكوث طويلا أمام الانفعالات القوية الجارفة، و الانفعال لا يزال على حد عبارة سبينوزا إلا بانفعال مناقض له و أقوى منه. و بالتالي الوفاء بالوعد لا يتحقق إلا إذا كان المتعاقدون أنفسهنم يرغبون في ذلك جميعا.

سبينوزا:"إن صحة أي عقد رهن بمنفعته، فإذا بطلت المنفعة، انحلّ العقد في الحال و لم يعد ساريا"

و لذلك كان من اللازم خلق علاقة قوى جديدة بين المتعاهدين تكون بديلا لعلاقة القوى الطبيعية، و بالفعل فلا أحد يترك ما يرى أنه خير إلا أملا في خير أعظم، أو خوفا من ضرر أكبر، و لا أحد يقبل الشرّ إلا تجنبا لشرّ منه أعظم أو أملا في خير[7]. و على هذا الأساس يكون كلّ فرد مطالب لمصلحته –إما تجنبا لشر أو تحقيقا لخير أفضل–أن يفوضّ إلى السلطة العليا كلّ ما له من قدرة بحيث يكون لهذه

[4]- رسالة في اللاهوت و السياسة، الفصل 16 ص379
[5]- علم الأخلاق – ج4/ القضية37
[6]-علم الأخلاق - ج4/ القضية35 يقول سبينوزا - (hominem homini Deum esse
[7]- لقد تحدث سبينوزا عن ما يسميه القانون الشامل للطبيعة و ذلك في كتابه رسالة في اللاهوت و السياسة –الفصل16ص380 وهو مبدأ يمكن صياغته بهذا الشكل بين أكثر من شرنختار الادنى و بين أكثر من خيرنختار الأعظم.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



السلطةالحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعيّن على كل فرد أن يطيعها إما بمحض اختياره و إما خوفا من العقاب الشديد، والمقصود بالسلطة العليا هنا هو المجتمع.

*و حتى لا يبدو غريبا ما يقوله سبينوزا أو حتى لا نخلط بينه و بين السلطة المطلقة التي يقترحها هوبس يجب أن نؤكد أنه مع سبينوزا لا يفقد الأفراد إذ يفوّضون إلى المجتمع كلّ ما لديهم من حقوق طبيعية، غير حرية وهميّة، ذلك أنهم يوجدون في طور الطبيعة، في حالة من التبعيّة المتبادلة أساسها الخشية و الأمل ، و الفرق الوحيد بين الحالة الطبيعية و الحالة المدنية هو أن دواعي الخشية و الأمل في الحالة الأولى تختلف من شخص إلى آخر، بينما تبقى هذه الدواعي، في الحالة الثانية واحدة و مشتركة بين الجميع.

** لا يمكن إذا أن نصف الإنتقال من الطبيعة إلى التمدن انتقالا من التبعية إلى الحرية و إنما انتقال من شكل من التبعية إلى شكل آخر، أي انتقال من تبعية طارئة و متقلبة إلى تبعية مطلوبة و ثابتة.

***إن ما يحفظ العقد من جهة و يحفظ المجتمع السياسي من الوقوع في الاستبداد و الظلم من جهة ثانية هو تصوّر علاقة ديناميكية بين كوناتوس الراعي و كوناتوس الرعيّة، و السيادة بوصفها تعبر عن كوناتوس الراعي و الرعية في آن تعبر عن واقع حيّ شأنها شان المواطنين المؤلفين لها، وهكذا تتحول السيادة فضاء المواطنة و تتحول المواطنة فضاء للسيادة، وانطلاقا من هذا الفهم يظهر الاختلاف جليا بين هوبس و سبينوزا، فالأول يظهر العلاقة علاقة غالب بمغلوب أو سيد و عبد، أما في رأي سبينوزا فإن طاعة الحرّ لشرائع الدولة واحترامه لسيادتها هو في الحقيقة احترام لذاته و لذلك تختلف هذه الطاعة عن طاعة العبد لسيّده، فالعبد تحركه الخشية و قلما يحركه الأمل، و المواطن يسلك بموجب الأمل اكثر مما يسلك بموجب الخشية.

***لا يمكن أن نفهم علاقة التضمن بين السيادة و المواطنة إلا بالنظر إلى نظام ديمقراطي تكون فيه السيادة للشعب، ولذلك نتحدثّ مع سبينوزا عن الديمقراطية باعتبارها عقل الدولة و عن الاستبداد باعتباره جنونها.

***لو كان من الواجب أن تكون السيادة لمن كان مهابا أكثر من غيره لكانت للمواطنين بالضرورة لأن المستبد إنما يهاب شعبه ويخشاه إلى أقصى حد، إذ يظل تهديد المواطنين للدولة بعد سلب حقوقهم أشد من تهديد الأعداء لها.

سبينوزا:"إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليس السيادة، أو ارهاب الناس... بل هي تحرير الفرد من الخوف...فالحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة"

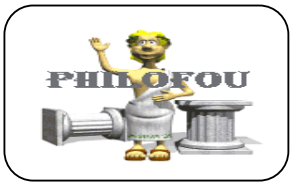
***إذا كانت الديمقراطية هي النظام الأنسب للسيادة العاقلة فإن اللاأخلاقية هي ما به يحافظ هذا العقل على اتزانه و ثباته بحيث تتحررّ السيادة من قوى الانفعال التي عادة ما توظفّ للقمع و الاستبداد أو للاستكانة و الصبر. و قد حاول سبينوزا في مؤلفاته رفع اللثام عن:

-العبد: الذي تحركه قوى الانفعال و يخضع للانفعالات الحزينة

-الكاهن: الذي تحزنه انفعالات العبد الحزينة.

-الطاغية: الذي يستغلّ هذا الوضع فيستخدم الانفعالات الحزينة لتدعيم نفوذه و سلطانه.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



*** في النهاية يصحّ القول بأن بقاء السيادة يتوقف على رغبة مواطنيها، فما أن تضعف هذه الرغبة أو تنقطع حتى يصبح وجود الدولة مهددا بالزوال؛ و يصح القول أيضا، في مقابل ذلك بأن الرعايا يملكون صفة المواطنة طالما أن الدولة ترغب في ذلك، فما أن تنقطع رغبتها أو تضعف حتى يحل عهد الجور و الاستبداد، و بالتالي لا حلّ للمواطنة إلا برغبة السيادة و كوناتوسها و لا حلّ للسيادة إلا برغبة المواطنة و كوناتوسها.

- مشكل العدالة كأساس للحق:

يمكن أن نقدم هنا تصور اسبينوزا الذي يعتبر أن العدالة هي تجسيد للحق وتحقيق له، فلا يوجد حق خارج عدالة قوانين الدولة. فالعدل يتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه طبقا للقانون المدني، وأما الظلم فهو سلب شخص ما حقه بمخالفة هذا القانون.

لكن ألا يمكن أن نعتبر أن الحق يسمو على قوانين العدالة وتشريعاتها القضائية، وأن هذه الأخيرة قد تكون جائرة وهاضمة للحقوق المشروعة للأفراد؟ معنى ذلك أنه يجب البحث عن أساس آخر للحق غير العدالة وقوانينها؟

هنا يمكن استدعاء أطروحة شيشرون التي يرى صاحبها أن المؤسسات والقوانين لا يمكن أن تكون أساسا للحق، وانه يجب البحث عن هذا الأساس في الطبيعة الخيرة للإنسان التي تتمثل في الميل إلى حب الناس الذي هو أساس الحق. هكذا يرى شيشرون أنه "طالما لم يقم الحق على الطبيعة فإن جميع الفضائل ستتلاشى". لكن المشكل الذي تطرحه نظرية شيشرون هو طابعها المثالي؛ إذ أن الناس في الواقع لا تصدر عنهم دائما سلوكات خيرة إما بسبب نزوعاتهم العدوانية كما يرى البعض، أو بسبب الصراع حول المصالح كما يرى البعض الآخر. وإذا كان الناس متفاوتين في الواقع بسبب الاختلافات الموجودة بينهم في المؤهلات والمزايا والمراتب الاجتماعية وغير ذلك، فهل ينبغي تطبيق العدالة بينهم بالتساوي، بحيث يكون الناس أمامها سواسية، أم يجب إنصاف كل واحد منهم بحسب تميزه عن الآخرين؟ وبتعبير آخر، إذا كانت العدالة تهدف إلى خلق المساواة في المجتمع، فهل بإمكانها إنصاف جميع أفراده؟

- مشكل العدالة بين المساواة والإنصاف:

لمقاربة هذا الإشكال، يمكن تقديم أطروحتين متباينتين؛ الأولى لألان (Alain) [إميل شارتيي] الذي يرى أنه لا يمكن الحديث عن الحق إلا في إطار المساواة بين الناس. فالقوانين العادلة هي التي يكون الجميع أمامها سواسية. وفي هذا الإطار يقول ألان: "يسود الحق فقط حين يتساوى طفل صغير يحمل نقوده ناظرا إلى المعروضات بعيون متلهفة، مع الخادمة الأكثر شطارة". أما الأطروحة الثانية فيقدمها ماكس شيلر، الذي يذهب إلى القول بأن العدالة لا تتمثل في المطالبة بالمساواة؛ لأنها مساواة جائرة ما دامت لا تراعي الفروق بين الأفراد فيما يخص الطبائع والمؤهلات التي يتوفرون عليها. فالعدالة المنصفة هي التي تراعي اختلاف الناس وتمايز طبائعهم ومؤهلاتهم. ومن الظلم أن نطالب بالمساواة المطلقة بين جميع الناس.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

فلاســـــــفة العــقد الإجـــــــتماعي

سيادة التنين

*الخوف من الموت العنيف
*التنازل عن كل الحقوق الطبيعية لصاحب السيادة.
*حفظ الحياة وضمان الأمن.
*نظام استبدادي أو كلياني
*سلطة القوة.

ÉTAT-LEVIATHAN

سيادة الحق

*الخوف من فقدان الحرية
*التنازل عن الحرية الطبيعية المحدودة أو المعدومة.
*القانون ضامن للحرية.
*نظام ديمقراطي[الحق]
*سلطة الإرادة العامة

ETAT DE DROIT

سيادة الوفاق

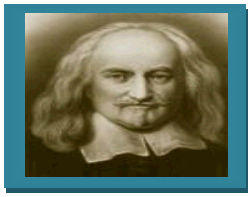
*غياب السلطة المشتركة.
*لا تنازل و إنما تفويض.
*تامين الخير و الملكية الخاصة.
*نظام ليبيرالي
*سلطة الخير و المنفعة.

TRUST

سيادة المواطنة

*هيمنة قانون الغاب .
*تنظيم الحياة وفق مقتضيات العقل و العقد تامين للحق.
*سيادة القانون والحرية.
*نظام ديمقراطي[الحرية]
*سلطة العقل

ETAT DE LIBERTÉ



هوبز: " العهود بدون سيف ليست سوى كلمات لا قدرة لها بتاتا على المحافظة على حياة الإنسان، والكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالاتهم إلا إذا اقترنت بقوّة تؤيّدها أو سلطة تبعث الخوف في نفوسهم."

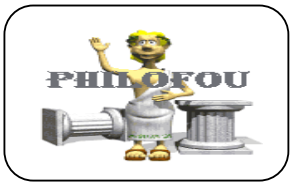
ج.روسو :"ليس الأقوى بقوى دائما قوّة تجعله يسود ابدا إذا لم يحوّل قوّته حقّا والطاعة واجبا".

ج.روسو :"لنتفقّ إذا على أن القوّة لا توجد الحقّ، وعلى أن ليس للمرء إلا أن يطيع ذوي السلطان الشرعي. "

ج.لوك:"بما أن البشر يولدون متساوين في الحرية التامة، و في حق التمتع بكلّ الحقوق والامتيازات التي تخولها لهم قوانين الطبيعة، في أمن دون صراع، فإن كل واحد له بحكم الطبيعة، القدرة ليس فحسب على المحافظة على ممتلكاته الخاصة أي حياته وحريته وثرواته[...] بل أيضا أن يحاكم كل من ينتهك قوانين الطبيعة و يعاقبه"

سبينوزا:"إذا كانت غاية الفعل نفع الآمر به لا نفع القائم به، كان هذا القائم به عبدا لا خير فيه لنفسه، و على العكس من ذلك فإن الذي يطيع صاحب السيادة طاعة كـــليّة، في ظلّ دولة أو نظام يجعلان القانون الأسمى هو خلاص الشعب بأسره، لا مصلحة الآمر وحده، لا يجب أن يعتبر عبدا، لا خير فيه لنفسه، بل هو مرؤوس."

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



الدرس الثالث: في نقد السيادة و المواطنة

1- في نقد السيادة:

إذا كان هيقل يعتمد على التاريخ ليثبت تعالى الدولة ، فإن تاريخ ميلاد الدولة أو تاريخ تطوّر المجتمعات البدائية يكشف بدوره مبرّرات نشأة الدولة و يبيّن في ذات الحين علاقة الدولة بالمجتمع ، إذ لم تكن هناك في المجتمعات القديمة دولة رغم وجود الناس ، ورغم وجود أناس أقوياء. فقد " مرّ عهد لم يكن فيه للدولة وجود و كانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه و النظام و تنظيم العمل على قوة العادات و التقاليد و على النّفوذ والاحترام الذّي يتمتع به شيوخ السلالة " هكذا تحدثّ لينين ، و لكن هذا الوضع لم يدم إذ بلغ التطور الاقتصادي درجة فرضت انقسام المجتمع إلى مالكين و عبيد ،و لكي يضمن الإقطاعيون الاستقرار الضروري للإنتاج كان لا بدّ من إقناع العبيد بعدالة النظام فوضعت القوانين و نشأت السلطة ، و هذا يكشف أن التاريخ لا يثبت تعالى الدولة كما يقول هيقل، بل يكشف توزّط الدولة مع الطبقة الصاعدة اقتصاديّا ، وفي هذا تجاوز للطرح الهيقلي إذ ليست الدولة "سلطة فرضت من الخارج على المجتمع وليست هي حقيقة الفكرة الأخلاقية أو صورة حقيقة العقل كما يدّعي هيقل بل هي ثمرة المجتمع في مرحلة معيّنة من نموه وهي الدّليل على أن المجتمع يتخبط في تناقض مع نفسه يستعصي على الحلّ[8] "و يختصر لينين هذا المعنى بالقول : " الدولة هي ثمرة التناقضات الطبقية المتناحرة و مظهرها ".

ظهور الدولة مرتبط بظهور الملكيّة الخاصة لوسائل الإنتاج و أدوات الإنتاج ، فالمجتمعات التي لم تكن فيها ملكية لوسائل الإنتاج لم تعرف الدولة ، لأنها لم تكن في حاجة إليها،لذلك تظهر الدولة و كأنّها جهاز فوق المجتمع في حين أنها تعبير عن طبقة من طبقات هذا المجتمع ،الدولة أداة قمع أو هي كما يقول لينين " آلة لصيانة سيادة طبقة على أخرى "

Marx :" L'Etat est la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs. " Idéologie allemande

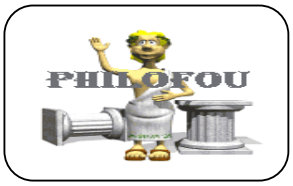
•لذلك لا تمثل الدولة ضرورة أبدية بل إنها قابلة للزوال بزوال شروط تشكّلها، ونحن لا نحتاج في رفضنا للدولة إلى إلغائها بل إلى إزالة شروط تحققّها و عندها تضمحل.[9]

Engels : " La société, qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs, reléguera toute la machine de l'Etat la ou sera dorénavant sa place: au musée des antiquités. "

[8] Engles : " l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat" p155

[9] لينين : الدولة لا تلغى إنها تضمحلّ "

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



* "اصطنع البشر باستمرار، حتى الوقت الحاضر، تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه. ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله والإنسان العادى إلخ؛ ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم، فإذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم. ألا فلنحررهم إذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التى يرزحون تحت نيرها [10] "

* الدولة من صنع الإنسان و لكن ليس لخدمة الإنسان بل لاستعباده و السيطرة عليه ، هذا المعنى هو الذّى جعل نيتشة يعتبر فى كتابه "جينيالوجيا الأخلاق" أن الإنسان هو المذنب فى حقّ ذاته ، و أن برودة الدولة أو وحشية تعاملها مع الإنسان سببها الإنسان ذاته ، باعتبار انتصر للعدميّة و النفى فى الفلسفة السقراطية و الدين و الدولة.

2- فى نقد المواطنة:

* إختبار صورة المواطن على ضوء ملامح حضارة التصنيع و ما تميزت به من تركيز على المنفعة والمردودية والحسابية التقنية فى مقابل استبعاد القيم مثل الحرية أدى إلى تشظى صورة الإنسان و من خلفها صورة المواطن و بدأت أعراض الحضارة بما تحمله من أمراض تنتقل إلى المواطن. فما هى ملامح حضارة التصنيع و كيف ساهمت هذه الأعراض فى تفتت فكرة المواطن و أين تظهر ملامح هذا التفتت؟

أ- ملامح حضارة التصنيع و تشظى المواطن:

تتميز حضارة التصنيع كما أبرزها ماركوز فى كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، بأنها حضارة يغلب عليها مبدأ المردودية، وأن علاقة الإنسان بالإنسان هى علاقات نفعية عقلانية مجردة تعاقدية نفعية براغماتية شرسة و تهيمن فى ظل هذا التصور رؤية للإنسان بأنه ذو بعد واحد، إنسان طبيعى مادى يختزل إلى قوانين الطبيعة و يخضع إلى حتمياتها ويصبح جزء لا يتجزأ منها. و تظهر الرؤية النفعية للإنسان من خلال العملية الاستهلاكية التى تقوم بتغيير وجه العالم و الحياة الاجتماعية و تحول كل شىء إلى سلعة بحيث يصبح لكل شىء مقابل و خاضعا للتبادل النفعى. و قد تحدثنا عن هذا الجانب المتشىء والمغترب للإنسان فى معرض نقدنا للكلّى الايديولوجى او لكلّى العولمة أو النظام الواحد، فكل شىء فى هذا المجتمع خاضع للنظام غير أن النظام بهذا المعنى هو عنصر إفساد. فهل يمكن أن نتحدث عن مواطن فى ظل هذا النظام؟

لو تتبعنا السياق السياسى الذى من المفروض أن تتحقق فيه المواطنة لوجدنا أنه ملغم بالعديد من الانتهاكات فإذا كان شرط تحقق المواطن هو تمتع المواطن بأهم حقوقه مثل الحرية و الديمقراطية واحترام إنسانية الإنسان فإن خاصية المجتمع الصناعى و سياسة

[10] - كارل ماركس وفريدريك إنغلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، ص 19

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

البعد الواحد "يلقى تحبيذا من صناع السياسة" فتقنيات التصنيع هى تقنيات سياسية و من هنا فإنها تدين سلفا أهداف العقل والحرية".

فما تعمل عليه القوة السياسية داخل المجتمع ليس حماية الحرية الإنسانية بل تسعى إلى إلغائها عبر ممارستها لأنواع من الرقابة والإخضاع للنظام فالحكومة كما يقول ماركوز لها دور قوة "الرقابة"

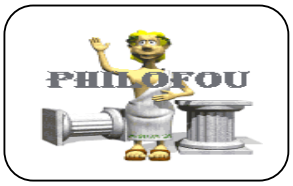
إذا كان المطلوب هو التعددية داخل المجتمع السياسى الديمقراطى فإن البعد الواحد قد ألغى فكرة التعددية السياسية بقضائها على برامج المعارضة. و هو ما حول: "برامج الأحزاب الكبيرة التى بلغت درجة متماثلة من الرياء. "

بحيث لا يستطيع المواطنون التميز بين الأحزاب لقوة اتحادهم و تماثلهم مما يعسر إمكانية التغيير الاجتماعى و الإبقاء على نفس النظام القائم و يحصل اندماجا سياسيا. وإذا كان من حق المواطن حرية التفكير و التعبير فإن المجتمع السياسى الصناعى من خلال العقلانية التكنولوجية يطمح إلى تصفية العناصر المعارضة والمتعالية فى "الثقافة الرفيعة" بما يحجب عنها القدرة على إبراز مظاهر التناحر والاختلال فى الواقع الاجتماعى لأن هذه الثقافة آخذة فى التلاشى لتحل محلها ثقافة استهلاكية تنتج بكثرة وتستهلك بكثرة سواء كانت موسيقى أو أدب "لأن أدب المجتمع الصناعى ليس مهمته نفى النظام القائم بل توليده. " وحتى كلمات الحرية التى يلفظها الزعماء والسياسيون فى حملاتهم على الشاشات مجرد كلمات دعائية لا معنى لها. " وحتى اللغة أصبحت مجرد لغة آمرة ومنظمة "وهى التى تحث الناس على العمل و الشراء والقبول. "

إن كل هذا لا يمكن أن يعكس إلا صورة لإنسان خاضع مسلوب التفكير و الإرادة والكلام إنهم مجرد سوائم وليس مواطنون لأن المواطن من حقه أن يعبر بحرية و يفكر و يقبل و يرفض و يتصرف بحرية غير أن المجتمع الأحادى يسلبه كل هذه الحريات بمختلف أنواعها و لن يبقى لديه من حق سوى حق القبول و الامتثال. فأين هو المواطن أمام هذا الزخم من الإملاءات والتجاوزات؟ و إذا كان شرط المواطن هو تمتعه بالديمقراطية فإن ديمقراطية النظام الصناعى: "هى التى تلغى بنفسها وبكل دعة واطمئنان مبادئ الديمقراطية. "

إن المواطن قد تكيف و تضاءلت أبعاده و تقلصت حرية تفكيره و تحول عقله من عقل ناقد إلى عقل إيجابى متكيف مع الواقع القائم. إن ما يمكن الخلوص إليه أن حضارة التصنيع تتميز باللاعقلانية غير أن هذه اللاعقلانية أصبحت تتمتع بحق المواطنة و أن هذه الحضارة توجد فى مأزق كبير لأنها تغافلت عما يصير به الإنسان إنسانا و هو كرامته التى ضاعت قداستها. فهذه الحضارة اتسمت بوأد القيم الإنسانية تحت ركام اقتصاد المزاحمات مقابل انتصار قيم التنافس و المردودية والنفعية والاحتكار و هو ما ساهم فى نماء التدرج الخلقى و تعارض المصالح و انعدام روح المواطنة والتعاون و أمسى المجتمع ذو بعد واحد مجتمع الإنتاج من أجل

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



الاستهلاك والتجارة من اجل إنماء الدخل لتتحول التجارة من تبادل لإرضاء الحاجات الحياتية إلى صراعات تقتضى العنف و التحايل والخداع و التركيز على القوة العسكرية التى تطورت من أداة للدفاع عن النفس والأوطان إلى أداة لسيطرة و التهديد و فرض الرأى والبضاعة والفكر والإيديولوجية. فكيف انعكس التقدم التقنى على صورة المواطن؟

تميزت ملامح المواطن داخل المجتمع ذو البعد الواحد بتسارع خطواتها نحو هاوية اللاعقل والتشيؤ والاغتراب عن طريق عقلها الأداتى، هذا العقل الذى استفرد بحياة الإنسان الاجتماعية من خلال طبيعته السلطوية العنيفة الآمرة و حولها إلى مجرد نسق انبطاحى و أمام فواء قيمى مقابل تزايد مفرط أمام نزعة استهلاكية زائفة و حاجات زائفة و صناعة اللذة والتسلية. أمام كل هذا تشظت فكرة المواطن و أصبحت تئن تحت تأثير وسائل الدعاية و أشكال التسويق و أنماط السلوك المرتبطة بنظام إنتاج صناعى و رأسمالى.

حصرت علاقات الناس ببعضهم عن طريق عقل حسابى نفعى. فإذا كان من أبعاد المواطنة التضامنية هو تنازل المواطنون عن أنانيتهم ووضع المصلحة العامة قبل أى اعتبار حفاظا على الوطن، فإنه لم يعد ممكنا الحديث عن المواطن. إذ كيف لمجتمع يربى أفراده على حبهم لذواتهم و منافعهم و مصالحهم الخاصة و تحقيق سعادتهم على حساب شقاء الآخرين أن يصنع منهم مواطنين أحرار؟

يبدو أن فكرة المواطن فى المجتمع الصناعى آخذة فى التلاشى و لن يبقى من المواطن سوى الأسير. لكن هل من أمل فى تحرير هذا الأسير و إرجاعه لحالة المواطن؟

يبدو أن الكثير من المسائل اليوم تدعو إلى التشاؤم لاسيما وأن "المواطن الأسير" يحمل ثقافة الجلاد، مثقل بأصفاده، إذ أصبح الأجراء و العمال يتدثرون بقيم و حاجيات زائفة فهم مجرد أدوات خاضعة للنظام و عقولهم المستسلمة لم تعد تقدر على التغيير والثورة لأنها انخرطت فى هذا النظام و حصل تزييف فى وعيها بواسطة التماثل "فإذا كان العامل و رب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيونى و إذا كانوا جميعا يقرؤون نفس الصحيفة فإن هذا لا يدل على زوال الطبقات و إنما يشير على العكس إلى مدى مساهمة الطبقات السائدة فى تحديد الحاجيات... " فإذا كان هؤلاء مشغولون بالاختيار بين تشكيلة هائلة من البضائع و الخدمات فإنها تظل مجرد حرية وهمية زائفة "إذ أن قدرة المرء على اختيار سادته بحرية لا تلغى السادة و لا العبيد. "

و بالتالى لا سبيل إلى تحرر هذه الطبقة بعد أن تماثلت و خضعت فى دولة الرفاهة التى لم تنجز سوى افتقاد الحرية فى إطار ديمقراطى. إن الحرية الوحيدة المتبقية "للمواطن الأسير" هى رضاءه التخلى عن حريته بكل ديمقراطية. فإذا كانت بداية المجتمع الصناعى قد تأسست على الحقوق و الحريات فإن مرحلة متقدمة تصبح ما به قام المجتمع لا قيمة له أمام تصاعد وتيرة الإنتاج والاستهلاك. فهل من مخرج لمواطن فقد مواطنته؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

إذا كان ماركوز قد فقد ثقته فى الطبقة العاملة باعتبار اندماجها فى النظام القائم فإنه يجعل باب الأمل مفتوحا أمام المعطلين والمهمشين فى المجتمع الصناعى لإحداث تغيير؟ فهل معنى ذلك أن المواطن الحقيقى هو الإنسان المهمش باعتباره لزال قادرا على الرفض و التمرد و الثورة و قول "لا" أمام السلطة الاستبدادية؟

و لكن الوعى بالأخطار و بحجم الاغتراب هو الذى يمكن أن يدفع باتجاه التعبير عن المأزق و تكوين رأى عام يتوق للتحرر من الإستيلاب و بالتالى هو يجعل باب الأمل مفتوحا أمام المواطنة الحقيقية. حتى يتمكن المواطن من استعادة مكانته الحقيقية باعتباره إنسانا له واجبات داخل الدولة يجب احترامها و هو حقه فى التعبير و النقد و التفكير وحقوقه المتعلقة بحياة كريمة و لا يتم له ذلك إلا بوضع برنامج تحريرى يقطع مع صورة الإنسان ذو البعد الواحد، وذلك بالقطع مع ما هو كائن وفضح الفوضى الفكرية و الأخلاقية والسياسية والاقتصادية التى تقصى القيم ؛ إذ من المفروض أن حضارة التصنيع جاءت من أجل تيسير حياة الناس و لكى تعمم الرفاه و تنشر الحرية و الديمقراطية لا أن تجوع المواطن و تستعبده و تسلبه حقوقه و تحوله من إنسان حرّ إلى مواطن مغترب.

و أسوء ما فى الأمر حلول الانغلاق فى المجتمع من خلال تعميق الهوة بين أقلية فى يدها الحل و العقد و اتخاذ القرار و خضوع وسائل الاتصال الجماهيرى من ثقافة و فن و إعلام تحت سلطة هؤلاء. لقد فات الأوان، إذ انفلتت التقنية من قبضة الإنسان و عوضا أن يصارع بها إنه يصارعها.

لقد بدأت اللاعقلانية تتمتع بحق المواطنة. فحضارة التصنيع بما هى راهنة تعانى أزمات خانقة و مآسى خطيرة لأنها تغافلت عما يصير به الإنسان إنسانا عندما نظرت إليه كوسيلة لا كغاية وذلك من خلال الإمعان فى إرباك هذا الإنسان والتجرؤ عليه بطريقة الترصد والإصرار على اغتيال ماهو إنسانى فيه .

- وهاهى التقنية تحول الإنسان من وضع السيادة والسيطرة والعمل إلى وضع البطالة والتهميش وتوسد قارعة الوجود. إن إنسان العولمة غارق فى عزلة بلا انتماء و لا أفق، حاقد على المجتمع و الحضارة الصناعية لأنها نفته فى فردانية خانقة بلا حضور لا فى الحضارة الإنسانية و ا الثقافة القومية ولا داخل ذاته لا سعادة و لا اطمئنان و لا مسالمة حضارة بلاأنسنة ولا إنسان.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

للتذكّر	الدولة : السيادة و المواطنة

فوكو:" ينبغي أن نستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة لنستقصي تكنولوجيات السلطة انطلاقا من استراتيجية محايثة لعلاقات القوة."

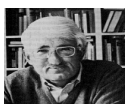
أرسطو: " من الطبيعي أن يأتلف الآمر والمأمور رغبة في البقاء، فمن يمكنه ذكاؤه من الاحتياط للأمور هو بالطبع رئيس، ومن يمكّنه جسمه من القيام بما يتطلّب ذلك الاحتياط، فهو مرؤوس"

ريكور:" إن الوجود السياسي للإنسان وجود يحميه العنف ويوجهه، هو عنف الدولة وهومشروع متسم بسمات العنف الشرعي"

غاندي:
"يجب أن تضمن الديمقراطية للضعفاء ما تضمنه للأقوياء"

روسو:" إذا وجد شعب من الآلهة، فإنه سيحكم نفسه ديمقراطيا، فحكم على هذا القدر من الكمال لا يناسب البشر"

سارتر" أنني مسؤول أمام نفسي وتجاه الآخرين، وأنا أبدع صورة خاصة للإنسان أعتبرها لنفسي، وإذ أختارلنفسي، فإنني أختار الإنسان"



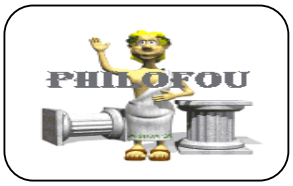
جورج سميث :"إن السلطة هي القدرة على الفعل في الأشخاص والتأثير فيها باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الإقناع والقهر"

أفلاطون" إن الشرور لن تنتهي إذن بالنسبة إلى البشرقبل أن يصل إلى الحكم جنس الفلاسفة الحقيقيين الخلّص أو قبل أن ينكب حكام هذه المدن بُقدرةِ قادر على التّفلسف فعليا." الرسالة السابعة

ج-ج روسو : حالما يوجد سيد لا وجود بعد لشعب يتصف بالسيادة، ومن ثم يندثر الجسد السياسي." في العقد الإجتماعي ص34

أنجلز" إن الدولة هي وليدة المجتمع ولكنها تغدو تدريجيا غريبة عنه"

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



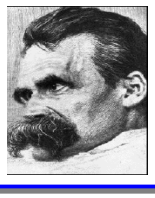
ج.بيردو:" إذا كان للدولة الحديثة غالبا وجه بشع، فذلك عائد بقسط كبير منه إلى أن المجتمعات التى تعبر الدولة عن جهودها للتجمع تفتقد إلى العظمة والعزة"

شوبنهاور: "ليست الدولة إلاّ لجاما لكبح ذلك الحيوان اللاّحم الذّى هو الإنسان وجعله يظهر بمظهر حيوان مسالم"

ريكور :" ينزع صاحب السيادة دوما إلى ابتزاز السيادة، ذاك هو الداء السياسى الجوهرى"

موران" ينتج المواطنون الديمقراطية وتعمل هى الأخرى على إنتاجهم"

موران:"تشكل الديموقراطية إذن نسقا سياسيا مركبا، بالمعنى الذى يجعلها تحيابفضل هذه الأشكال من التعدديات، والمنافسات، والتناقضات، مع الحفاظ على وحدة الجماع ة .هكذا فالديموقراطية عبارة عن وحدة توحد داخلها بين الوحدة والانشقاق، إنّها تقبل وتتغ ّذى كثيرا، وأحيانا بشكل هيجانى، من الصراعات التى تضفى عليها تلك الحيوية التى تتميز به ... يجب على الديموقراطية أن تحافظ على هذه التعددية لكى تحافظ على ذاتها. "



" L'Etat, c'est le plus froid de tous les monstres froids. " Humain trop humain

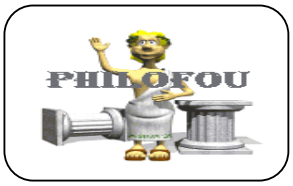
" Pour moi elle sent mauvais leur idole, le monstre froid; pour moi ils sentent mauvais, tous tant qu'ils sont, ces idolâtres! / Dans les exhalaisons de leur gueule et leurs désirs, mes frères, voulez-vous donc étouffer? Plutôt faites sauter les vitres et sautez à l'air libre! / [...] / Pour de grandes âmes libre est encore la Terre. Vides encore sont maintes contrées pour solitaire et solitaire à deux, où le parfum des calmes mers encore flotte. " (Zarathoustra, *" De la nouvelle idole "*).

Georges Burdeau: «Les hommes ont inventé l'Etat pour ne pas obéir aux hommes» (L'Etat, 1970)

Ralf Dahrendorf : " Il faut six mois pour organiser des élections, dix ans pour installer une économie de marché, mais une génération pour créer une société civile. Or, sans société civile, il n'y a pas de démocratie "

Marx :Les " droits de l'homme ", distincts des " droits du citoyen " ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. La question juive (1843), 10-18, pp. 37

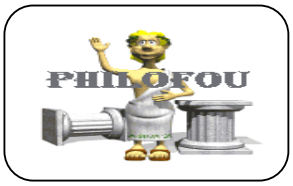
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



المـــــــفهوم و الشـــــــاهد

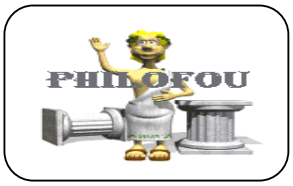
المفهوم	التعريف DÉFINITION
الدولة ETAT	الدولة فى اللّغة : الغلبة والاستيلاء ، ودال الدهر انتقل من حال إلى حال، و هى اصطلاحا سلطة تحكم جمعا من الناس داخل الإقليم الواحد ، وهى بهذا المعنى الجسم السياسى والحقوقى الذّى ينظّم حياة المجموعة . - الفرق بين الدولة و الأمة هو أن الدولة هى الأمة المنظمة فى حين تكون الأمة مجموعة من الناس تجمعهم صفات واحدة و أهداف مشتركة. •ماكس فيبر: " يجب أن نتصوّر الدولة المعاصرة على أنّها مجموعة بشريّة تطالب بنجاح، فى حدود رقعة أرضيّة معيّنة ، ولحسابها الخاص ، بالاستئثار بالعنف الجسدى المشروع. " Le savant et le politique
الحكم/ الحكومة GOUVERNEMENT	•الحكومة هى نظام الحكم أو مجموع مؤسساته الحاكمة، و تنقسم من حيث خضوعها للقانون إلى استبدادية [للحاكم السلطة المطلقة] أو قانونية [يتصرف الحاكم فيها وفقا للقانون]؛ و تنقسم الحكومة القانونية بدورها إلى حكومة مطلقة [جميع الصلاحيات القانونية بيد الحاكم] و حكومة مقيدة [يوزّع فيها الدستور الصلاحيات على مؤسسات الدولة]. والحكم و الحكومة فى اصطلاح الفلاسفة الإدارة و التدبير و التوجيه و هو بهذا المعنى فنّ وعقل وحكمة. و الحكم موضوع السياسة، إذ السياسة علم حكم الدول أو " فنّ الحكم ". و الحكم بعامة معناه القيادة والسلطان و ممارسته تعنى ممارسة التسيير و القيادة، ومن شروطه الكفاءة أو القدرة على القيادة. •هنرى لوفيفر: "لا بدّ من إزالة ما شاع بين النّاس من خلط بين الدولة و الحكم. فقد نشأ الحكم منذ أقدم العصور ، بل منذ فجر التاريخ الذّى ساهم هو فى تشكيله. "
السلطة AUTORITÉ	مفهوم علائقى يدلّ على إمكانيّة متاحة لأحدنا للحصول من الآخر على سلوك ماكان ليأتيه طواعية ، وبالتالى كلّما توفّرت هذه الإمكانيّة كلّما كان الأمر متعلّقا بالسلطة. و هذا دليل إطلاقية السلطة وشمولها إلى درجة يمكن أن نقول معها أن الأشياء قد تمارس علينا سلطة. •أ.ريفارول: "هناك حقيقتان لا ينبغى الفصل بينهما أبدا هما: أولا -أنّ السلطة تكمن فى الشعب. ثانيا -أنّه لا يجب على الشعب أن يمارسها أبدا. ".

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



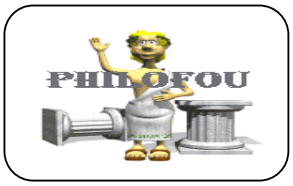
المفهوم	التعريف DÉFINITION
حقوق الأنسان DROITS DE L'HOMME	* الحقوق: هى مجموع المعايير / القواعد التى تحدد إنسانية الإنسان؛ هى معايير ثابتة، طبيعيّة شاملة و مجرّدة [الثورة الفرنسية1789/ وثيقة حقوق الإنسان 1948] *لأنها " إعلان " فهى حقوق جعلت لكى تعرف من الجميع، وهى حقوق سابقة للإعلان ولكنها الآن: إما مجهولة / أو منسية / أو مهمّشة *وهى حقوق طبيعية [لا تصنعها الدولة] جوهرية [لا تنازل عنها] مقدسة [فلها قيمة شرفيّة خاصة بالإنسان]وواضحة وبسيطة [يمكن للفرد أن يطالب بها]
العقد الإجتماعي PACTE /CONTRAT SOCIAL	* العقد هو الإيجاب و القبول مع الارتباط، و العقد الاجتماعى نظرية فى نشوء الدولة والقانون تردّ الاجتماع إلى اتفاق بين الأفراد، يدخلونه بمحض إرادتهم، و يتنازلون بمقتضاه عن بعض حرياتهم، و يتعهدون فيه باحترام حقوق وحريات و ملكية الآخرين. العقد الاجتماعى هو إذا اتفاق بين أفراد المجتمع يوجب على كلّ فرد فى حالة الطبيعة أن يعهد فى شخصه وفى كلّ ما لديه من القدرات إمّا لرجل أو مجلس [هوبز]، أو لإرادة عامة تضمن إخضاع الكّل[روسو]. *هوبز: " إتحاد حقيقى تذوب فيه مجموع الأفراد فى ذات شخص واحد ، إنه اتحاد ناشئ من ميثاق عقده كلّ فرد مع سائر الأفراد".
الحرية LIBERTÉ	* الحرية لغة هى الخلوص و يقابلها الرقّ أو العبودية، و هى بالأساس مفهوم خلقى اجتماعى، قد يعنى الاختيار بين البدائل المتاحة،و إتيان الأفعال المتعمّدة المسئولة، والقيام بالمبادرات، و هذه هى الحرية الموجبة[حرية التفكير+التعبير+العبادة+التملّك...] وقد يعنى التحرر من الضغوط و أنواع القسر و المعوقات و هذه هى الحرية السلبية [التحرّر من الحاجة+الفقر+الخوف...] و تقوم الديمقراطية على الحرية بمعنييها، فإذا كانت الغلبة للمعنى الإيجابى أحالت الحرية على المعنى الرأسمالى، و إذا كانت الغلبة للمعنى السلبى أحالت على الحرية فى مفهومها الاشتراكى. - ذهب هوبز إلى اعتبار أن الحرية هى انعدام القسر، و قال لايبنيتس أن الإنسان يكون حرّا كلما كان فعله صادرا عن العقل، فإذا صدر عن الانفعال قلّت حريته، و عند لوك الحرية هى أن نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد. * سبينوزا: إن الإنسان الحر الذى يهتدى بالعقل فى دولة يعيش فيها فى ظلّ القانون العام يكون أكثر حرية منه فى العزلة حيث لا يصدع إلا بأمر نفسه. Ethique -5-prop.73 * روسو: أيتها الشعوب الحرّة، إليك هذه الحكمة: قد يفوز المرء بالحرية، لكنه متى فقدها لن يسترجعها أبدا. العقد الاجتماعى - الكتاب 1ج8

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



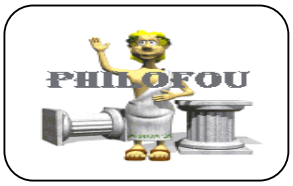
المفهوم	التعريف DÉFINITION
العنف VIOLENCE	* العنف مضاد للرفق، و مرادف للشدة و القسوة، و كلّ فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضا عليه من خارج فهو، بمعنى ما، فعل عنيف.و العنف بعامة هو استخدام القوة استخداما غير مشروع، أو غير مطابق للقانون. *ماكيافيل: "إنّ العنف الذّي يجب أن ندينه هو العنف الذّي يخرّب ، ليس العنف الذّي يصلح" *بول ريكور: "لا يمكن تعريف الدولة في مفهومها الحديث إلاّ بالاستناد إلى الأداة التّي هي من أخصّ خصائصها و نقصد بها العنف المادّي المشروع. " *لينين: "الدولة تنظيم خاص للسلطة: إنّها تنظيم للعنف القاهر لطبقة ما. " *Action contre une personne (éventuellement soi-même) au mépris de sa vie et de sa dignité, refusant de la considérer comme un être conscient, raisonnable, volontaire. Quel qu'en soit les moyens, la violence est toujours la voie de la force : force physique, de l'argent, du langage, des armes, abus de faiblesse etc.. En cela elle s'oppose au droit qui est toujours une voie de raison. Ce concept est essentiellement éthique ; éviter soigneusement de le confondre avec agressivité.
حالة الطبيعة ÉTAT DE NATURE	* حالة الطبيعة هي الصفة التي يكون عليها الناس في مقام البداوة، و يطلق غروسيوس و هوبس اصطلاح الحالة الطبيعية على حال الإنسان قبل التنظيم الاجتماعي. و الجميع يقرّ –باستثناء لوك- أنها حالة افتراضية تأسس بفضلها الفكر التعاقدي.
الإرادة العامة VOLONTÉ GÉNÉRALE	* الإرادة العامة هي صفة رجل يدرك ، عند تجرّده من الأهواء، ما يستطيع أن يطلبه من أبناء جنسه ، وما يحقّ لأبناء جنسه أن يطلبوه منه، و الإرادة العامة هي الأساس الشرعي لكلّ سيادة ؛ ومع روسو نميّز بين الإرادة العامة وإرادة الجميع ، إذ تهتمّ الأولى بالمصلحة المشتركة ، والثانية بالمصلحة الخاصة.. *ج.ج.روسو: "أن نبحث عن شكل للتّجمع يحمي شخص كلّ واحد وممتلكاته بمجموع القوّة المشتركة، و يظلّ بواسطته كلّ واحد، و إن اتحد مع الجميع ، لا يطيع سوى نفسه ، فيبقى حرّا بنفس الدرجة التّي كان عليها في السّابق: ذلك هو المشكل الأساسي الذّي يتكفّل العقد الاجتماعي بتقديم حلّ له. " Du Contrat social.liv 1/ch6 *ج.ج.روسو: "إذا منح الإنسان نفسه للمجموعة فإنّه لم يمنح نفسه لأحد. "
الإرادة الخاصة VOLONTÉ PARTICULIÈRE	* تعبرّ عن المصلحة الفردية الذاتية الخاصة، و سميت خاصة لأنها تفكر في الجزء لا في الكل و هي لأجل ذلك لا تعبرّ بالنسبة لجون جاك روسو عن المواطنة و إنما عن الأنانية. *Elle tend par sa nature, aux préférences individuelles, au bien intéressé et égoïste. Elle est le fait d'une minorité.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



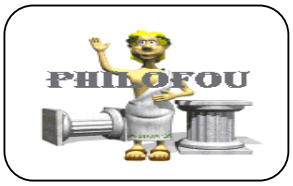
المفهوم	التعريف DÉFINITION
السيادة SOUVERAINETÉ	• يطلق السيد فى علم السياسة على الفرد أو الجماعة من جهة التمتع بشيء من السلطة فى الدولة، و تعتبر سلطة هذا الشخص أو الجماعة منبع جميع السلطات الأخرى. – و يطلق لفظ السيادة على الدولة التى تمتلك استقلالا تاما، و يرجع إعلان حقوق الإنسان السيادة للشعب، فإذا كانت سيادة الدولة مستمدة من الشعب كانت ديمقراطية وإذا كانت غير مستمدة منه كانت الدولة ديكتاتورية. *Force universelle et compulsive que possède l'Etat pour mouvoir et disposer chaque partie (de son tout) de la manière la plus convenable au tout (Contrat social, II, 4).*
المجتمع المدني SOCIETE CIVILE	• هو المجتمع كما تحكمه القوانين المدنية، و تظهر نوعية المجتمعات مما يحكمها من تشريعات تنظم الملكية، وعلاقات الإنتاج، و توزيع الثروة فى المجتمع، والعائد الاجتماعى، والأسرة كوحدة اجتماعية، والحياة اليومية للناس ونشاطاتهم. و يروّج هذا المصطلح فى البلاد الرأسمالية بالنظر إلى غموض مفهومه؛ وفى الماركسية يفضلون عليه مفهوم البناء الاقتصادى للمجتمع أو الأساس التشريعى فيه، و أسلوب الإنتاج و التوزيع و هكذا. و فى تعريف ماركس فإن المجتمع المدنى هو شكل الأسرة فى المجتمع، وتنظيمها، ونظام الطبقات التى يتألف منها المجتمع.
القانون LOIS	القانون:هو النظام و النّاموس، ومعناه مجموع القواعد العامة الملزمة و المفروضة على الإنسان. والقانونى هو الشرعى Légal أى المطابق للقانون . •سبينوزا: " القوانين هى روح الدولة". Traité politique
العدالة	يدل لفظ العدالة فى تداوله العام على احترام حقوق الغير والدفاع عنها، كما يدل على الخضوع والامتثال للقوانين. و تدل العدالة فى معجم لالاند على صفة لما هو عادل، ويستعمل هذا اللفظ فى سياق خاص عند الحديث عن الإنصاف (Equité) أو الشرعية (légalité). كما يدل لفظ العدالة تارة على الفضيلة الأخلاقية، وتارة على فعل أو قرار مطابق للتشريعات القضائية. كما يدل اللفظ فلسفيا على ملكة فى النفس تمنع الإنسان عن الرذائل، ويقال بأنها التوسط بين الإفراط والتفريط. هكذا يمكن الحديث عن مستويين فى العدالة: – مستوى يرتبط بالمؤسسات القانونية والقضائية التى تنظم العلاقات بين الناس فى الواقع. – و مستوى يرتبط بالعدالة كدالة أخلاقية، و كمثال أخلاقى كونى يتطلع الجميع لاستلهامه.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



المفهوم	التعريف DÉFINITION
المواطنة	بالعودة إلى المفهوم الاشتقاقي لكلمة مواطن فإن هذه الكلمة في اللغة الفرنسية يمكن تعريفها من خلال اشتقاقها اللغوي "Civitas" اللاتينية المعادلة لكلمة « Polis » اليونانية ومعناها المدينة كوحدة سياسية مستقلة فالمواطن ليس فقط ساكن المدينة ففي روما و أثينا لا يتمتع كل السكان بصفة المواطنين. غير أن ما يجب الانتباه إليه أن مفهوم المواطن يرتبط ضرورة بمفهوم الدولة. إذ لا يمكن الحديث عن المواطن خارج الدولة رغم أن الحقوق التي يتمتع بها المواطن داخل الدولة سابقة على وجودها، إنها حقوق طبيعية تخص الإنسان بوصفه إنسانا و هي حقوق مقدسة لا يمكن التنازل عنها لأنها ترتبط بجوهرية الإنسان. حتى أنه وقع الربط بين حقوق الإنسان و المواطن ذلك أن احترام حقوق الإنسان ضروري لممارسة حقوق المواطن. إن المواطن هو مواطن من جهة كونه يشترك في سلطة السيادة أو ما يطلق عليه بالحقوق، أما المقصود بالرعايا فإنها تعني الحالة التي يكون فيها المواطن خاضعا لقوانين الدولة و هو ما يعبر عنه بمسألة الواجبات.
الحق DROIT	الحقّ: يمكن القول بأن لمفهوم الحق دلالتين رئيسيتين: – دلالة في المجال النظري والمنطقي؛ حيث يعني اليقين والصدق والاستدلال السليم. – ودلالة في المجال العملي؛ باعتباره قيمة تؤسس للحياة الاجتماعية والممارسة العملية للإنسان. و هذه الدلالة الثانية هي التي تجعله يتقاطع مع مفهوم العدالة. ويتخذ مفهوما الحق والعدالة أبعادا متعددة؛ طبيعية وأخلاقية وقانونية وسياسية، كما يرتبطا بمجموعة من المفاهيم الأخرى؛ كالطبيعة والثقافة والإنصاف والمساواة. نميّز في الفكر السياسي بين الحقّ الطبيعي ، الذّي هو مجموع الحقوق اللاّزمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ، وبين الحق الوضعي الذّي هو مجموع الحقوق المنصوصة في القوانين المكتوبة و العادات الثابتة. *ب.فالري: "الحقّ فاصل ترفيهي بين قوّة وأخرى".
القوة FORCE	* القوّة: القدرة والشّدة والطاقة و ضدّها الضعف، والقوّة مقابلة للحقّ لأنّها ليست حقّا، وإنّما هي وسيلة للدّفاع عن الحقّ، أو لمنع صاحب الحقّ من التمتّع بحقّه. *ج.ج.روسو: "ليس الأقوى بقويّ دائما قوّة تجعله يسود أبدا ، إلاّ إذا حوّل قوّته حقّا و الطاعة واجبة." du contrat social

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



هل اخترع الناس الدولة كي لا يطيعوا الناس؟

لحظة البناء: - الانطلاق من الرأى القائل إن الدولة ظاهرة ميزت المجتمعات الحديثة...

-الانطلاق من تفشى ظاهرة الهيمنة فى أشكال الحكم السياسى...

- الإشكالية: كيف يمكن للدولة التى تقتضى طاعة المحكومين أن تكون شرطا لتحريرهم من استعباد الإنسان للإنسان؟ألا تحيل الطاعة فى كلّ وجوهها على الهيمنة و الاستعباد؟أليس من الخلف إذا أن يحرر الناس من هيمنة الناس بهيمنة الدولة على الناس؟ ألا يعنى ذلك أن مطلب الحرية فى الحياة المدنية مجرّد وهم؟

لحظة البلورة :

1- الدولة اختراع: اختراع الدولة هو أساس تحرير الإنسان من الإنسان:

- تحديد دلالة الدولة فى سياق الموضوع بما هى مؤسسة حقوقية قانونية...

← الوقوف عند دلالة الاختراع التى تحيل إلى أن أصل الدولة اصطناعى [نقد الأساس الطبيعى+اللاهوتى].

- بيان متى يكون الاختراع محررا [الكشف عن الأساس التعاقدى للاختراع]

2- طاعة الناس: الوضع الإنسانى خارج مدار الدولة:

- التمييز بين دلالتين للطاعة.

- طاعة الناس بما هى خضوع عبودية: القوة البدنية+السلطة الكاريزمية+سلطة النفوذ الأبدى.

- هذه الأشكال برغم اختلافها تتقاطع فى فكرة استعباد المحكومين.

3- طاعة الدولة: التمييز بين السيادة التى تكون نفيا للمواطنة- نكون فى طاعتنا عبيد [دولة التنين]

+ و بين سيادة التى تكون فضاء للمواطنين-نكون فى طاعتنا مواطنين[دولة الحق]

محاورة هذا الموقف: إذ قد تتحول الدولة الديمقراطية جهاز قمع لأنه لا مجال للحديث عن حرية دون مساواة اجتماعية.

لحظة الاستخلاص:

← استخلاص استبدال النفوذ الشخصى بسيادة القوانين على أنها محصّلة وعى الإنسان بقيمة الحرية و سعيه إلى جعلها أساس الممارسة السياسية. [الحرية السياسية تكتسب و لا توهب.]

← حل التناقض بين حاجة الإنسان إلى الحرية و حاجته إلى الاجتماع المنظم.

← تجاوز الوجود الإنسانى المحكوم بالنزوات و الأهواء نحو وجود ينظمه العقل[بيان أهمية هذا الاختراع]

ROUSSEAU : « Si nous avons un prince, … , c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître. »

Georges Burdeau: «Les hommes ont inventé l'Etat pour ne pas obéir aux hommes» (L'Etat, 1970)

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

إذا كان الحق لا يتأسس على القوّة كيف يكون في حاجة إليها ؟

لحظة البناء: – الانطلاق من كشف التناقض بين اعتراف عام بقيم الحرية و العدالة و ما تتعرض إليه هذه القيم من انتهاكات، هذا التناقض هو الذي يطرح على الفلسفة مهمة تأسيس الحق...

- الإشكالية: ما هي طبيعة العلاقة بين الحق و القوة و هل القوة أساس الحق أم هي مجرد وسيلة لضمان تجسيمه واستمراره؟ ألا يكون حضور القوة عنفا يهدد مسعى الإنسان للتحرر؟

لحظة البلورة :

1- في التمييز بين الحق و القوة: الاعتراض على القائل أن الحق يتأسس على القوة:

*[حق القوة]:تحديد دلالة الحق على أنه الحق الطبيعي الذي يستند إلى القوة بما هي جملة القدرات الذهنية والمادية [القدرة الجسدية+الدهاء....] التي يتمتع بها الفرد= الاستتباع: للإنسان من الحق بقدر ما يملك من القوة .

← الاعتماد على مرجعيات فلسفية[هوبز]+أمثلة من التاريخ [النازية/الفاشية...]= الحق لا يتأسس على القوة

2- القانون أساس الحق: الحق يتأسس على القانون:

* الحق بما هو الحق الوضعي الذي هو تعبير عن الإرادة العامة بما هي إرادة غير مشخصة، غايتها حفظ حق الجميع.

* القانون تجسيد للإرادة العامة +تجاوز للميولات المتعارضة+ضمان الحرية/المساواة/الأمن و السلام...[روسو+سبينوزا]

3- في الحاجة إلى القوّة: الحق الوضعي لا يقصي القوة في المطلق:

*تحديد مفهوم القوة باعتبارها تتجسد في مؤسسات الدولة+ الامتثال إلى القانون يقتضي الاستعمال المشروع للقوة.

محاورة هذا الموقف: احتمال تحول القانون عنف مقنع حين تغيب المشروعية.

+ الحق الذي يقنن القوة قد يكون في خدمة مصالح اجتماعية متناقضة.

← ماكس فيبر: العنف هو الأداة المميزة للدولة

← ريكور: إن الوجود السياسي للإنسان يحميه و يوجهه عنف هو عنف الدولة وهو متسم بسمات العنف الشرعي.

← القوة في هذا السياق مجرد وسيلة لضمان الحق و تجسيده.

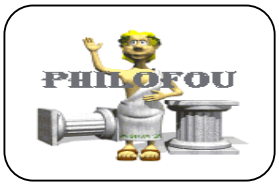
لحظة الاستخلاص:

* استخلاص أن الإنسان لا يسلك وفق الحق و العقل و هذا ما يبرّر الحاجة إلى القوة لردعه.

*إن تحرير الإنسان من الاغتراب السياسي ليس رهين الحلول السياسية وحدها و ما اقتضته من استعمال للقوة لضمان العيش بل يتجاوز ذلك إلى جعل الحياة أكثر أخلاقية ليتحقق فيها حسن العيش.

ج.ج.روسو:" ليس الأقوى بقوى دائما قوّة تجعله يسود أبدا إذا لم يحوّل قوّته حقّا والطاعة واجبا...لنتفقّ إذا على أن القوّة لا توجد الحقّ، وعلى أن ليس للمرء إلا أن يطيع ذوي السلطان الشرعي. "

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



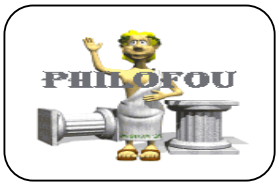
القيم بين النسبي و المطلق

مراجعة وإعداد:
الصحبي بوقرّة

" يفكّر فلاسفة القيمة على النحو التالي: القيمة هي ما ينبغي القيام به، إذا فهي ما ينبغي أن يوجد، وهي ما لم يوجد بعد،و ربّما ما لن يوجد أبدا؛ إذا حالما يوجد شيء ما فإن وجوده لم يعدواجبا،وبالتالي فهو لا يشكّل قيمة."

P-B.GRENET : Ontologie ;p91

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



القيم و مطلب الكوني

*التفكير في الكوني هو تفكير في الإنسان و طلب الكوني هو طلب الإنساني في الإنسان لذلك يظلّ الإنساني لغزا مبهما ما لم نقاربه من جهة القيم .

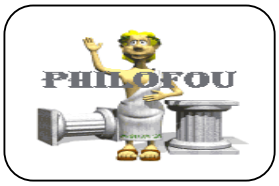
Francis **Fukuyama** « *Un chien est heureux de dormir au soleil toute la journée, pourvu qu'il soit nourri, parce qu'il n'est pas insatisfait de ce qu'il est. Il ne se soucie pas de ce que d'autres chiens fassent mieux que lui, ou que sa carrière de chien soit restée stagnante* » *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*

* التفكير في الكوني كمطلب يدفعنا ضرورة إلى استدعاء مسألة القيم أو الوجود القيمي.
* النظر للكوني بما هو مطلب يعني أن الكوني ليس واقعا أي أنه يحيل على مجال المنشود الممكن لا على مجال الموجود المتعيّن؛ مما يعني أن الكوني قيمة تنشد، بحيث لحظة نفكرّ في الكوني نفكرّ فيه كقيمة او نفكرّ في القيم.
* لقد أصبح سؤال القيم من الأسئلة التي تطرح نفسها بحدة خاصة في الزمن المعاصر،زمن هيمنة الكوني الايديولوجي أو كوني عولمة الإنساني، و عولمة قيمه، و بالتالي إن الأزمة الحقيقية التي يواجهها الإنسان اليوم ليست أزمة علم ولا أزمة حقيقة و إنما أزمة قيم.وعندما نتحدث عن الكوني الايديولوجي باعتباره يحيل على كوني الموت نحن نعلن عن خجل الموت السريري للقيم؛ هذا الراهن هو الذي يفرض علينا نوعا من التعامل الجديّ و الفلسفي بحيث تشكلت لدينا قناعة تلزمنا بالتفكير في مسألة القيم بل و في مطلب الكوني أو مشروعية اعتباره مطلبا.

في السؤال عن القيمة بين المطلق و النسبي

*ما القيمة ؟: تعني القيمة في اللغة المقدار فيقال قيمة الشيء مقداره وقيمة المتاع ثمنه ، و القيمة هي الخاصية التي إذا وجدت في شيء جعلته مرغوبا فيه، أو جديرا بان يكون كذلك، وأحكام القيمة هي الأحكام التي تفيد الاستحسان أو الاستهجان نتيجة خاصية حسنة أو خاصية سيئة في الإنسان؛ القيمة التي طالما تُشتق من (القيام) بمعنى العزم أو بمعنى المحافظة والإصلاح أو بمعنى الوقوف والثبات، أي التوقف في الأمر من غير مجاوزةٍ له، والاستقامة بمعنى الاعتدال والعدل. لذلك ارتبط الأصل الاغريقي لكلمة أكسيولوجيا بمعنى الشيئ الثمين أو الجدير بالثقة؛ أما الناحية الموضوعية فتطلق على ما يتميز به الشيء ذاته من صفات تجعله مستحقا للتقدير إن كثيرا أو قليلا. و بالتالي فالقيم التي تدعو إليها الفلسفة في إطار اهتمامها بالإنسان، هي قيم روحية معنوية تثير في النفس حب الكمال الأخلاقي وتسمو بالنفس نحو عالم الحق والخير والجمال. و لكن ما الذي يبررّ الحديث عن القيمة في صيغة الجمع؟ أي ما الذي يدفعنا- خاصة في المجال الأخلاقي و السياسي -بدل الحديث عن القيمة للحديث عن القيم؟هل تردّ كثرة القيم و تنوعّها إلى تعددّ مجالات القيم؟ و هل يمثلّ الحديث عن الكثرة والتنوعّ مبررّا لرفض فكرة اطلاقية القيم؟ أم يمكن أن نتحدثّ عن قيم مطلقة داخل مجال معيّن؟ إذا كان ذلك ممكنا فما المقصود بإطلاقية القيم؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



*"المُطلَق" في المعجم الفلسفي (هو عكس النسبي) ويعني «التام» أو «الكامل» المتعرى عن كل قيد أو حصر أو استثناء أو شرط، والخالص من كل تعيُّن أو تحديد، الموجود في ذاته وبذاته، واجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان حتى إن تجلى فيهما. والمطلق عادةً يتسم بالثبات والكونية، فهو لا يرتبط بأرض معيَّنة ولا بشعب معيَّن ولا بظروف أو ملابسات معيَّنة. والمُطلَق مرادف للقبْليّ، والحقائق المطلقة هي الحقائق القبْلية التي لا يستمدها العقل من الإحساس والتجربة بل يستمدها من المبدأ الأول وهو أساسها النهائي. والإطلاقية في الأخلاق هي الذهاب إلى أن معايير القيم - أخلاقية كانت أم جمالية - مطلقة موضوعية خالدةٌ متجاوزةٌ للزمان والمكان، ومن ثم يمكن إصدار أحكام أخلاقية. أما في السياسة، فهي تعني سيادة الحاكم أو الدولة بغير قيد ولا شرط. والدولة المطلقة هي الدولة التي لا تُنسب أحكامها إلى غيرها فمصلحتها مطلقة وإرادتها مطلقة وسيادتها مطلقة. و لكن ألا يمكن ان تكون فكرة المطلق أو الحديث عن المطلق في القيم مجردّ وهم من صنع الفلاسفة؟ ألا يحيل الوهم على حلم مطلب و على أن فكرةالمطلق لا علاقة لها بالواقع السياسي و الأخلاقي بقدر ما تحيل على تفكير عقول حالمة؟ ما الذي يبررّ القول بوهمية اطلاقية القيم؟

أولا: نميزّ بين دلالة نفس القيمة عندما نتحرّك في مجالات متعددّة [المجال السياسي/الأخلاقي/الاقتصادي...]

ثانيا: تختلف دلالة نفس القيمة داخل نفس المجال [الحق/السيادة/العدالة/الواجب...].

ألا يتحولّ بهذا المعنى القول باطلاقية القيم قولا ظنيا أو حكما هو موضوع تظننّ؟ ألا يدفعنا منطق التظننّ هذا على اطلاقية القيم إلى القول بنسبيّتها؟ ماذا نعني بنسبيّة القيم؟ بل على ماذا تحيل فكرة النسبيّة [1] بعامة؟

> *Aristote «On appelle relatives ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autre choses, ou se rapporter de quelque façon à autre chose.», Organon, Catégories 7.*

تفيد النسبية نسبة حكم أو قيمة أو معيار إلى نسق ما وزمان ما و مكان ما و سياق ما، بحيث تكون ما تنتسب إليه القيم هو المحددّ الماقبلي للقيم ذاتها. إذا ينُسَب النسبي إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعيَّن إلا مقروناً به، وهو عكس المطلق، وهو مقيد وناقص ومحدود مرتبط بالزمان والمكان يتلون بهما ويتغيَّر بتغيرهما، ولذا فالنسبي يبدو نقيض الكوني. بهذا المعنى ألا تفيد النسبية معنى التعددّ و الكثرة والاختلاف والتناقض؟ ألا ينفي منطق النسبيّة تعالي القيم؟ بمعنى ألا يشرّع القول بنسبيّة القيم للقول باختلافها و تناقضها؟ ألا تحيل فكرة النسبيّة بهذا المعنى على عيب في القيم أو هون يحدّ من تعاليها؟ نسبيّة القيم ألا تفيد منطقا عدميّا طالما أن النسبية تبدو بهذا المعنى استبعادا للاطلاقية؟

لكن ألا يمكن أن نتجاوز المنطق الاختزالي الذي لا يرى في القيم إلا مطلقة أو نسبيّة؟ ألا يمكن القول بنسبية القيم دون نفي امكانية اشتراك الانسانية في منظومة قيمية واحدة؟ ألا تقودنا حكمة العيش معا إلى الاعتراف بالاختلاف والخصوصية القيمية –من ناحية- و الاقرار بأرضية قيمية مشتركة أو قاسم مشترك قيمي مشترك؟ ألا يمكن أن نتحدث عن وحدة الكثرة و اطلاقية النسبية و ذلك انطلاقا من الاجماع على

[1]-أول عبارة واضحة عن النسبية ظهرت في قول أفلاطون:" تظهر الأشياء لي، كما توجد بالنسبة لي، وتظهر الأشياء للآخرين، كما توجد بالنسبة لهم" فالنسبية تقرر أنه لا يوجد هناك حقيقة موضوعية، فما أراه هو الحقيقة بالنسبة لي، وما تراه هو الحقيقة بالنسبة لك.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

معايير لا يكون الانسان بدونها إنسانا من ناحية و انطلاقا من اعتبار وحدة المصير الإنساني من نا حية أخرى؟

في السؤال عن مجالات القيم

*ألا يرتبط الحديث عن القيم بالحديث عن الإنسان بما هو كائن مثقل بالقيم لا بمعنى أنه يتخذ من القيم أساسا لممارساته فحسب و إنما بما هو كائن يخلق القيم و يمارس فعل التقويم ؟ أليس من المفترض لحظة الحديث عن حضور القيم في حياة الإنسان أن نتحدّث عن تعددّ مجالات هذه الحياة و بالتالي عن تعدد القيم داخل هذه المجالات بل و حتى داخل المجال الواحد؟ ألا يبدو السياسي أولّ ما يسم الوجود الإنساني إلى حدّ قيل معه الإنسان حيوان سياسي Zoon Politikon ؟ ألا يعني ذلك أن اشتغالنا على القيم هو اشتغال-في وجه من وجوهه- على الفضاء السياسي و منظومته القيمية ؟ إذا كان لكل مجال معاييره القيمية ألا تقتضي مقاربة المجال السياسي التساؤل عن المعايير التي تحكمه ؟ فهل يمكن النظر إلى معياري العداء و الصداقة على أنه معياري المجال السياسي ؟ هل يمكن لهذه المعايير أن تمثلّ مبادئ أو قيم مطلقة أو تحكم كلّ فعل أو كل ممارسة سياسية ؟ ألا يتضمّن هذا التمييز بين السيادة و المواطنة بعامة حكما أخلاقيا ؟ هل يعني ذلك أن أساس السياسي أخلاقي و أن معايير السياسي وقيمه هي في عمقها أخلاقية ؟ يبدو أن الوجود القيمي للإنسان يظل مبتورا إذا ما اختزلناه في السياسي فلا معنى لهذا الوجود ما لم نستدعي فضاءه الأخلاقي ؟ الحديث عن المجال الأخلاقي يفيد استحضار قيم الخير و الشر أو اللذة و الألم او السعادة والشقاء، فأيّ صلة بين الخير و اللذة و السعادة من جهة و بين الشر و الشقاء و الشر من ناحية أخرى؟ وهل من الممكن الفصل بين السعادة و الخير من ناحية و بين التعاسة و الشر من ناحية أخرى ؟ بل هل من المشروع أن نقيم صلة بين أخلاق الخير و أخلاق السعادة ؟ و هل ينبغي النظر إلى السعادة و الخير من ناحية و الشر و الشقاء من ناحية أخرى بما هي قيم مطلقة أم بما هي قيم نسبية ؟

بل لعلّ السؤال الأعمق و نحن نستحضر الأخلاقي في مجال الحديث عن السياسي أن نتساءل هل من المشروع أن نجعل من الأخلاقي أساسا للسياسي و الحال أنّ العرف يقرّ بأن لا أخلاق في السياسة و لا سياسة في الأخلاق أو أن الموقف الايجابي اخلاقيا سلبي في المجال السياسي و الموقف الأيجابي سياسيا لا أخلاقي ؟أليست محاكمةالسياسة بلغة ما يجب أن يكون محاكمة صماء لا تخاطب السياسي بلغته ؟

بقطع النظر عن موقفنا من الصلة بين الأخلاقي و السياسي يظهر السؤال الأكثر ارباكا على هذا النحو:

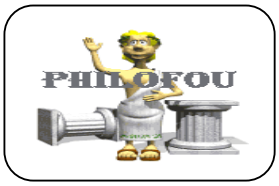
- هل تحددّ القيم السياسي و الأخلاقي أم أن السياسي و الأخلاقي هي المجالات التي تحددّ القيم ؟ بلغة أخرى هل تعدّ القيم مبادىء الفعل الأخلاقي و السياسي أم منتهى هذا الفعل ؟ و هل تكشف فعاليّة الأخلاقي كما السياسي ما يكون إنسانيا في الإنسان ؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

"إنهم يخرقون قواعد اللعبة عندما يصبح الموت هو رهان اللعبة، وبذلك فالقواعد الجديدة للعبة ليست ملكنا.إننا نسعى الى أن نحمّل الإرهاب أي معنى، وأن نعثر له على أي تأويل، لكنه خلو من المعنى، ووحدها جذرية المشهد، ووحدها قساوة المشهد هي المبتكرة، والمتعذر تبسيطها. إن مشهد الإرهاب يفرض إرهاب المشهد "

جان بودريار : ذهنية الإرهاب- لوموند 3 نوفمبر 2001

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



مرحلة البناء

لقد شكّل مفهوم الهوية إشكالية[1] غير قابلة للتجاوز في الوضع البشري الراهن، و هذا مردّه التعثّر الذّي يصاحب المفهوم من جهة أو يصاحب واقع المفهوم من الجهة المقابلة، و كأننا نتعامل مع جسيم تحديد موقعه يفقد القدرة على ضبط سرعته، و ضبط السرعة يؤثر في مسار الجسيم و موقعه[2]،الأمر الذي لا يعني عدم القدرة على عقلنة هذه الظاهرة أو تفكيك عناصر تواجدها في المجتمعات البشرية. المشكل إذا لا يختزل في واقع الهوية أو راهنها فحسب بل يشمل كذلك المفهوم ذاته، إذ يبدو مفهوما غامضا ومعقدا ومتشعبا، برز محركا للتحرر، أو عامل وحدة للجماعة-من جهة- أو عنصر تمايز وتباعد واختلاف عن الآخر من جهة ثانية؛ هذا المكون "الثابت" ، كان أحيانا المنظم الأساسي لإعادة بناء العلاقات بين البشرية، وأحيان أخرى العائق الأساس أمام مسيرات التحول في تاريخ الأقوام والشعوب.

و يعكس الحديث عن الهوية اليوم وضعاً خاصاً،و هو: تصاعد أهمية الأقليات، من جهة و يكشف من جهة ثانية عن نزعة عميقة للحداثة، ترتبط بمنطق الانتصار للفردانية والإعلاء من شأن الفرد. و قد اكتسم هذا المفهوم اليوم مجمل العلوم الإنسانية، و لكن لكل نجاح سلبياته؛ فنجاح انتشار مفهوم ما يكون دائماً على حساب فهم حقيقي للدلالة و تفهم للواقع. ولذلك لا معنى للحديث عن المفهوم في غياب تفهم و تمثل للواقع، و على هذا الأساس يجب أن يهتم السؤال لا بالمفهوم وإنما براهنيته[3] فبماذا نفسر هذا الاهتمام اليوم بمسألة الهوية؟ بمعنى ما الذي يشرع للحديث عن الهوية اليوم؟ وهل من منفذ يحررنا من مزالق القول بالهوية أو مخاطر الخصوصية في علاقتها بالآخر؟ كما يضعنا المشهد الفكري المأزوم أمام إشكالية حقيقية مطروحة وسؤال ملحّ مفاده: هل من مؤامرة فكرية حقيقية لحضارة ما في مواجهة الخصوصيات الأخرى؟؟؟؟

مرحلة البلورة

من الصعب تحديد تاريخ الهوية. إذ ليس للهوية تاريخ. و لا تختزل الهوية في مجمل الارشادات و المعلومات الخاصة بالذات، التي تحتويها بطاقة الهوية، إذ أن البطاقة التي أحملها، يحملها سواي، ليعرف بها، أو لأعرف بها، ليست الهوية، إنما سميت وتُسمى كذلك من باب التجاوز ليس إلا. الهوية ليست الوجه وسنة الولادة والعلامات الفارقة... هذه محددات خارجية، ثمة ما يعلو ويسمو على هذه المفردة، يخص جينالوجيا الذات، حقيقة النفس، نفسي التي كونتني، وتكوّنني وأكوّنها وأكوِّنها، كيف تتشكل على صعد مختلفة؟ لا حدود للهوية! إنها الذات و

[1]- إننا نفضل لفظة الإشكالية على لفظة المشكلة، و ذلك مقصود عندنا لكون المشكلة يمكن الوصول بشأنها إلى حلّ يلغيها في حين تكون الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية أي نحو الاستقرار الفكري.

[2]- مشكل الهوية يذكرنا بمشكل هيزنبارغ و مبدأ اللاتعين أو علاقات الارتياب.

[3]- راهن مشكل الهوية لا ينفي اهتمام الفلسفة حتى قبل سقراط بهذا المفهوم، لكن لاشك أن الإشكالية المعاصرة لمفهوم الهوية لا تعود في أصلها إلى التراث الميتافيزيقي. فنجد مع بارمينذس أو هراقليطس حديثا عن الهوية و الغيرية بمعنى : هو ذاته -أو عينه - والآخر .(le même et l'autre) إن موضوع الهوية في الفلسفة غيره في علم الاجتماع. فيعني في الفلسفة الشيء ذاته، ونترجم عن ذلك بقولنا: الشيء "ج" هو "ج"، والمقصود به ثبات كنه الشيء واستمراره. لكن يشكل على ذلك التغيرات التي تطرأ على هذا الشيء: هل تمس جوهره -أو هويته- أم لا؟ ومبدأ الهوية يشكل مع مبدأ الثالث المرفوع أساس العقلانية القديمة.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

وعي الذات و المعنى الذي يضفيه على الأشياء،إنها" الاطار الإيتيقي" الذي يحدد الوعي و المعنى على حد عبارة شارل تايلور، كل تحديد لمحدّد فيما يعتبر محاولة إجرائية بغية الإحاطة بها والهوية تفيض على التحديد. و لا أحد بوسعه تحديد خاصيات الهوية، و لكن من المفيد أن نقدم بعض المعطيات والمقومات التي تجعلنا نتلمسّ الدلالة، و إن كان هذا التلمس مجردّ تأويل للمفهوم.

الدلالات العلمية للهوية:

حتى لا نهضم حق من تحدث عن الهوية و أثار مشكل المفهوم – بدعوى الانطلاق من مشاكل الراهن- سنحاول أن نتتبع في قراءة برقية التوظيف العلمي لهذا المفهوم، خاصة و أننا أكدنا فيما تقدم اكتساح هذا المفهوم مجمل العلوم الإنسانية.

أ- الدلالة البسيكولوجية لمفهوم الهوية:

لقد قام عالم النفس إ. إريكسون [4] بدور مركزي في انتشار استخدام هذه الكلمة وتوسع شعبيتها في العلوم الإنسانية. ففي الثلاثينات عمل إريكسون في المحميات الهندية لقبائل السيو بداكوتا الجنوبية وفي قبيلة يوروك بكاليفورنيا الشمالية، ودرس "الاجتثاث الثقافي" لهؤلاء الهنود المعرضين لموجة الحداثة. و أزمة الهوية – هذا التعبير الذي نقرؤه اليوم في كل مكان بدلالات مختلفة[5] ... هو من صياغة إريكسون- تتطابق مع تحول يقع في مسيرة تطور الهوية: والأزمة الأبرز هي تلك التي تحدث في المراهقة، لكن يمكن أيضاً أن تحدث في مرحلة لاحقة حين يتعرّض الشخص لصعوبات خاصة.

ب- الدلالة السوسيولوجية لمفهوم الهوية:

بين فيليب كليزون أن هنالك مفاهيم مجاورة لمفهوم الهوية، تمكننا العودة إليها من معالجة مشكل المفهوم في مجالات أخرى كعلم الاجتماع مثلا، فعن طريق استعارة مفهوم التكنّه **Identification** [6] من علم النفس يمكن ان نتحدث عن الدلالة الاجتماعية لمفهوم الهوية. و بالفعل نجد مثل هذا الربط في فكر كوردن آليور، حيث ربط آليور مفهوم التكّنه بعلم الاجتماع عبر نظرية الأدوار، و كذلك عبر نظرية "الجماعة المرجع [7]".و هكذا فسر نيلسون فوت، في بداية الخمسينات،" التكنّه" باستعارة الفرد الواحد لهوية واحدة أو لسلسلة من الهويات. و "التكنه" عند نيلسون فوت هو الصيرورة التي تمكن من فهم لماذا نبحث عن القيام بدور ما. أما نظرية مجتمع المرجعية أو "الجماعة المرجع" فقد كسبت احتراماً بين المشتغلين بعلم الاجتماع، خصوصاً بتأثير روبر ميرتون، كما ساهمت في توسيع شعبية الهوية ومشتقاتها.

---

[4]- إريكسون أمريكي من أصل ألماني، وهو من أهم رؤوس تيار الثقافة داخل التحليل النفسي. له دراسة أخرى عن: "المراهقة والأزمة: في البحث عن الهوية"، توفي سنة 1994.

[5]- تحدث شارل تايلور من جهة عن مفهوم أزمة الهوية باعتباره يحيل على واقع فائض الهويات و تعددها، ففي غياب المرجع الأكيد و الوحيد الذي تعود إليه الذات اليوم نتحدث عن حالة الضياع و التيه التي تميز إنسان ما بعد الحداثة. و نحن نميز بين مفهوم فائض الهويات الذي يكشف مشكل الكثرة و التنوع، و بين فائض هوية وهو المعنى المرتبط بمنطق الهوية البسيطة التي سنتحدث عنها لاحقا، و الذي يحيل بعامة على فكرة الانغلاق والتعصب، وهذا يعني أن فائض الهويات يحيل على الأزمة الريبية المتعلقة بالهوية [التيه + الضياع] أما فائض الهوية فهو يحيل على الأزمة الدغمائية الخاصة بالهوية، إذ تنتج الأزمة الأولى هوية مفككة لامبالية في حين تنتج الأزمة الثانية هوية متعصبة انفعالية.

[6]- التكنه Identification هو تحقيق الذاتية أو تحققها، أي اكتساب هوية معينة، هذا الاكتساب عند فرويد يقع بنوع من التقليد، حيث يجد الطفل نفسه في الآخر، فيتمثله لكن المقصود هنا -أعني في علم الاجتماع- هو توصل الفرد إلى اكتساب هويته عبر الجماعة بتمثل منظومتها من القيم أو بالقيام داخلها بدور محدد.

[7]- مجتمع المرجعية أو "الجماعة المرجع تعني الجماعة التي يحدد الفرد هويته عبرها وفي إطارها، فيستعير قيمها ومعاييرها بدون أن يكون بالضرورة عضواً فيها.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

و لكن بالرغم من هذا الحضور المكثف فى علم النفس و علم الاجتماع لم يحتل مفهوم الهوية أهمية حاسمة فى معجم علم الاجتماع إلا بواسطة "التفاعلية الرمزية"؛ وهى المدرسة التى تبحث فى الطريقة التى تشكل عبرها التفاعلات الاجتماعية –وبناء على أنساق رمزية مشتركة– وعى الفرد بذاته. وبالرغم من ذلك لم يستعمل التفاعليون فى البداية هذا اللفظ. ولهذا تفسير قريب، ذلك أن الآباء المؤسسين لمنهج المدرسة –شارل كولى وجورج ميد [8]– تكلما عن "الذات "Soi" وهو المصطلح الذى راج بين التفاعليين فى بداية الأمر . ثم انتقلت التفاعلية الرمزية من استعمال اصطلاح الذات إلى استخدام اصطلاح الهوية بدءاً من سنة **1963**، وذلك حين نشر إيرفين جوفمان –أحد رواد هذه المدرسة–: "آثار الجرام: ملاحظات على أسلوب التعاطى مع هوية مدمرة" [9] وفى السنة ذاتها شهر بيتر برجر مفهوم الهوية وساهم فى انتشار استعماله، بكتابه: "دعوة إلى دراسة علم الاجتماع"، وذلك حين خصّص له حيّزاً هاماً فى تقديمه لنظريات الأدوار والجماعة المرجعية، و كذا من خلال المقاربة الفينومينولوجية التى طورها فى كتابه هذا.

فى القول بالخصوصية: الهوية و الأقليات:

إذن فانتشار كلمة الهوية وتوسع استخدامها فى علوم الاجتماع بالولايات المتحدة كان فى الستينات. ثم إن هذا الاستعمال كثر وتوسع وانتشر بسرعة كبيرة حتى صار من المستحيل –كما قال ب. كليزون– أن نحدد المعنى الدقيق لكل استخدام خاص لمفهوم الهوية. ثم إن الوضع السياسى بأمريكا ساهم بدوره فى ترسيخ اصطلاح الهوية، وفرضه على لغة الإعلام كما على التحليل الاجتماعى والسياسى. ذلك أنه فى نهاية الستينات برزت الأقلية الأمريكية من أصل إفريقى، خصوصاً بظهور منظمة "الفهود السود" سنة **1966**. ثم حذت أقليات أخرى حذو حركة السود مطالبة بالاعتراف بخصوصيتها. وهذه الظرفية أنتجت "صحوة هوية حقيقية" فى سنوات السبعينات. وكما لاحظ ذلك عالم الاجتماع الأمريكى روجر بروباكر [10]،فإن "تجربة الأمريكيين من أصل إفريقى مع قضية "الإثنية" باعتبارها تصنيفاً يفرض نفسه، وفى الوقت نفسه باعتبارها تحديداً ذاتياً للهوية... هذه التجربة كانت حاسمة ليس فقط لنفسها وفى داخل حدودها الخاصة، بل أيضاً فى تقديمها لنموذج الاحتجاج على أساس من الهوية، وهو النموذج الذى استفادت منه جميع أنواع الهويات، بدءاً من تلك التى تتعلق بالجنس أو بالاختيار الجنسى، وانتهاء بتلك التى تتأسس على "الانتماء الإثنى أو العرق.

> **"كان انتشار مطالبات الهوية أمراً سهلاً بسبب الضعف النسبى المؤسسى لأحزاب اليسار بالولايات المتحدة، والذى تزامن بدوره مع ضعف التحليل الاجتماعى والسياسى القائم على اصطلاح الطبقية. ورغم أنه يمكننا أن ننظر إلى الطبقة الاجتماعية نفسها باعتبارها هوية، تبقى حقيقة أن ضعف سياسة الطبقية بالولايات المتحدة (مقارنة بأوروبا الغربية) أمر شكّل تربة جد خصبة وحقلاً حراً لتطور الاحتجاجات المؤسسة على الهوية".** ر. بروباكر: "ما وراء الهوية"، بمجلة أعمال البحث في العلوم الاجتماعية، عدد 139، سبتمبر 2001.

[8]- كولي عالم اجتماع أمريكي، تخصص في دراسة العلاقات بين الأفراد في إطار المجموعة. توفي سنة 1929. وميد فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي، درس تطور الفكر واللغة. توفي سنة 1931 من كتبه: العقل والأنا والمجتمع.

[9]- إ. جوفمان عالم اجتماع أمريكي توفي سنة 1982: تحدث عن "العلامة والهوية الاجتماعية"، ضمن كتابه:" الندوب: الاستعمالات الاجتماعية للعوائق".

[10]- : ر. بروباكر: "ما وراء الهوية"، بمجلة أعمال البحث في العلوم الاجتماعية، عدد 139، سبتمبر 2001.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

لكن -بغض النظر عن هذه المؤثرات التاريخية المحددة- كيف لا نرى كذلك فى نجام مصطلح الهوية ترجمة لاتجاه تاريخى أكثر أهمية وشمولاً: أعنى تأكيد الفردانية ؟ وهذه أطروحة عدد كبير من الباحثين فى خصائص الحداثة التى نعيشها. هكذا يلاحظ عالم الاجتماع جون كلود كوفمان فى كتابه "ابتكار الذات" [11] أن "الهوية صيرورة ذاتية للحداثة ومرتبطة تاريخياً بها. لم يكن الإنسان المندمج فى مجتمع تقليدى يطرح مشاكل الهوية كما نفعل نحن اليوم. رغم أنه عملياً كان يعيش فردانيتة". إننا إذا نلج عصر الهويات لأنها لم تعد من البداهة التى تبرّ عدم المطالبة بها، بل هى إشكال لأشكال متغيرة يلزم بناؤها وتأسيسها و انشاؤها. فأصبح على الشخص نفسه أن يؤسس ذاتيته، وهذا يثير مشاكل حقيقية، كما يشير لذلك عالم الاجتماع آلان إيرنبرغ [12] لقد بيَّن فى كتابه "التعب من الذات" كم هى مضنية مسيرة البحث عن الهوية: إن الاكتئاب هو بلا ريب العرض المرضى الأشد بروزاً لهذه الصعوبة الجديدة فى التحديد الشخصى للهوية. هكذا ظهر بسرعة الجانب السلبى لهذه الثورة: فللحرية ثمن غالٍ. وفى الواقع يتميز الدخول فيما يسميه أنطونى جيدن بـ"الحداثة المتقدمة" [13] بدرجة متزايدة من التأمل: فالناس يتساءلون عن كل شىء، مما يجعل سلوكهم متردداً باستمرار. وفى هذا يوجد مفتاح الهوية بالنسبة لكوفمان الذى يقول: "يندرج الفكر السؤول ضمن منطق الانفتاح، فهو يحطم اليقينيات، ويشكك فيما اعتبر مكسباً نهائياً. على خلاف ذلك لا تكفُّ الهوية عن جمع الشظايا وتركيبها، فهى نسق مستقر يحفظ المعنى ويسيّجه، ونموذجها هو الكلية"إنما لا يمكن للهوية أن تؤدى هذه الوظيفة إلا بشكل مؤقت [14]. إن أول ما يعنيه مفهوم الهوية يكون أول مأخذ عليها، فالهوية بهذا المعنى هى العودة القوية للفرد، وهذا يمكن أن يشكل مشكلة مقلقة، كشف البعض منها شارل تايلور، و غير بعيد عنه تحدث كلود ليفى ستراوس [15] عن الميول النرجسية للهوية الفردية بالقول: "إن إيماننا المستمر بـ(فكرة الهوية) ربما لم يكن إلا انعكاساً لحالة حضارية من المفروض ألَّا تتجاوز بضعة قرون. لكن ها هى أزمة الهوية الشهيرة -والتى كثر عنها الكلام- تكتسى معنى جديداً.."

فى الواقع يعكس نجام المفهوم العودة القوية للفرد فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية. فالفرد يتصدر كل شىء. لكن من الملاحظ أن الدراسات حول الهوية كثيراً ما بيّنت أهمية المؤسسات فى بناء الهوية. وهذا لا يمنع من الإقرار بأن بعض الخطابات فى الموضوع تخطئ حين تغيب بسهولة دور الإكراهات الإجتماعية و سلطة المؤسسات. وإذا كان بناء الهوية يتم خصوصاً فى التراتبية التى ينظم عبرها كل شخص انتماءاته المختلفة، فإنه من جانب آخر يمكن لبعض الهويات الجماعية أن تهيمن على هذا الشخص وتتحكم فيه. ذلك أن الهويات -

---

[11]- ج. ك. كوفمان: ابتكار الذات، نظرية في الهوية. طبع أرمون كولان، 2004. و كوفمان هو عالم اجتماع برز في العقدين الأخيرين، وألف خصوصاً في سوسيولوجيا الأسرة.

[12]- أ. إيرنبرغ: التعب من الذات. الاكتئاب والمجتمع. نشر أوديل جاكوب، 1998، وطبعة أخرى في 2000.

[13]- يتحدث جيدن عن "الحداثة المتقدمة" وليس عن (ما بعد الحداثة)، لأن هذه المرحلة الجديدة لا تشكل قطيعة مع الحداثة بقدر ما تمثل شكلها الأقصى والأكثر تطرفاً.

[14]- من جهته حاول الفيلسوف الكندي شارل تايلور في كتابه "أصول الأنا" أن يتتبع نشأة الهوية الحديثة والفردانية عبر تاريخ الفلسفة وتاريخ العقليات وبحسبه فإن الهوية الحديثة ترتكز على ثلاثة جوانب:

أولا: اكتشاف أو ابتكار السريرة الداخلية) القديس أغسطين، ومونتيني، وديكارت، ثم جون لوك. فقد كان دور هؤلاء حاسماً، إذ بدأ الإنسان شيئاً فشيئاً يتعلم أن ينظر إلى نفسه باعتباره "أنا" باطني).

ثانيا: تثمين الحياة العادية (ودور البروتستانتية هام هنا، لأنها تثمن الحياة المادية عبر: العمل، وصناعة الأشياء المفيدة في الحياة، والأسرة، والزواج...).

ثالثا: علمنة المجتمع.وكان من المفروض -عند تايلور- ألَّا تحطم الفردانية التي تميز مجتمعاتنا الحديثة الروابط التي توجد بين الناس.

[15]- في الحلقة الدراسية التي أدارها بمعهد فرنسا، سنة 1974/1975، حول موضوع الهوية- لم يستطع إخفاء انزعاجه من هذه الميول النرجسية التي تمنّى لها نهاية قريبة،

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

على المستوى الجماعي- تشجع أحياناً سياسات سكونية تخدمها غايات رجعية ومخجلة. وكما لاحظ ذلك فرانسوا بايار، فإنه "لا توجد هوية طبيعية تفرض نفسها علينا بقوة الأشياء (...) بل لا يوجد إلا استراتيجيات تقوم على الهوية، يقودها بوعي فاعلون معروفون أو معينون: الحزبيون الشيوعيون الكبار من صربيا والذين تحولوا إلى وطنيين متطرفين، وكذا متطرفو الهوتو برواندا، والجميع مدعوم بمليشيا خاصة. وكذلك لا يوجد إلا أحلام أو كوابيس تتعلق بالهوية، نؤمن بها لأنها تدهشنا أو ترهبنا".

هل يجب إذن هجر مصطلح الهوية الذي ارتبط كثيراً بالإيديولوجيا، ويفتقد إلى الوضوح المفاهيمي؟ لقد بدأت الانتقادات تصب من كل اتجاه. و هذا بيّن فكل مفهوم بارز دخل عصر الموضة يتعرض لمثل هذه الحملات. لقد لاحظ المؤرخ ألفريد كروسير [16] منذ سنة **1994** أن "كلمة الهوية اليوم من الألفاظ القليلة جداً التي أفسدها الاستعمال". واليوم فإن مفهوم الهوية أكثر انتشاراً بكثير مما كان عليه الحال في ما مضى، مع عدد ضخم من التعابير الغامضة المستعملة أحياناً لحد الغثيان، مثل: "أزمة الهويات"،و" فائض الهويات"، و" فائض الهويات"أو"الهويات المتعددة" و "الهوية البسيطة "و" الهوية المركبة"...إلخ، و لعلّ هذا ما دفع ر. بروباكر للقول: "لقد انهارت العلوم الاجتماعية والإنسانية مستسلمة لكلمة الهوية" [17]، وهي الكلمة التي يتهمها بحملها الخطير لمعان متعددة.

الدلالات الفلسفية للهويّة:

إن التجذر في هويتي يمكنني من التعرف على كل من هم مثلي و كل من هم مختلفين عني [18] . وحيث أن لكل آخر هوية فإن كل من هم مثلي سيتعرفون على كمشابه لهم وسيعترفون بي واحدا منهم. إن مثل هذا التعرف والاعتراف المتبادل بين الشخص ومجموعته، عبر الاشتراك في نفس الهوية، قضية بالغة الخطورة. فالرهان الأساسي ليس التميّز الذي فرضته ظروف العيش المشترك و لا حتى التمايز والتفاضل في العلاقة بالمجموعات البشرية الأخرى، و إنما تبادل الحماية داخل المجموعة لدرء الخطر الحقيقي أو الوهمي الذي يمثله الآخر .... الهوية هي إذن جملة العلاقات المادية و الرمزية [التواصل + الصورة + المقدس]التي تربط وتوحد عددا من الأفراد و هم في حالة صراع ضد مجموعة مشابهة في الجوهر مخالفة في المظهر. هي في استبطان الشخص لحدود المجموعة التي تعطيه الحماية والتي يجب عليه حمايتها لا لشيء إلا لتواصل بسط حمايتها عليه. نحن لا ننتمي لقبيلة ، لحي ، لوطن ، لأمة ، لثقافة ، بمقاسمة المنتمين إليها العلامات الخارجية المميزة فقط ، ولكن بمقاسمتهم مسئولية الحماية المتبادلة و الدفاع عن الوجود المشترك وتحسين ظروفه. تتعقد بمرور الزمان خصائص المماثلة و المشابهة. فمن الألوان الصارخة التي يرسمها المحاربون على أجسادهم إلى أدق كلمات السر التي يتعارف بها " الأخوة " في هذا الجيش أو تلك العقيدة. لكنها تنطق كلها بالخطاب الأبدي: أنت منا وإلينا، نحميك و تحمينا. وفي آخر المطاف فإن لبّ الهوية هو انتماء مسئول ومسئولية انتماء.

---

[16]- : أ. كروسر: الهويات المستغلة، مقال بلوموند، 28 يناير 1994.

[17]- ر. بروباكر: "ما وراء الهوية"، بمجلة أعمال البحث في العلوم الاجتماعية، عدد 139، سبتمبر 2001.

[18]- ثمة توجهان متناقضان في تكوين الهوية. الأول هو البناء على الضدّ ؛ تتشكل هويتي على أساس الاختلاف مع الآخر وذلك على أساس جملة من العلامات الموضوعية مثل الجنس و اللون واللباس واللغة الخ ؛ أما التوجه الثاني فهو البناء على المماثلة ؛ تتشكل هويتي هنا على شبهي مع الآخر في الشكل واللون واللغة والمعتقدات والتاريخ الخ.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

أ- الهوية البسيطة:

يمثّل التراث في عمومه مخزون الهوية التي تستمد منه كلّ مقوماتها و أسسها، و نحن عندما نفكّر في الهويّة باعتبارها تحيل على ذاكرة الفرد و الجماعة، نفكرذ فيها باعتبارها تمظهرا و تموضعا لهذا التراث، لذلك كثيرا ما عدّ التراث تاكيد للهويّة ، ويضعنا هذا المعنى أمام أطروحة تقول بضرورة العودة إلى الذاكرة إلى الماضي أي إلى التاريخ، و لكن مشكل هذه العودة أنها لاتعترف بالتاريخ و لا بمنطقه[19]،و لذلك نجد من يعتبر هذا التأكيد هو بالأساس ارتماء في أحضان الهوية البسيطة، هوية لكيان واحد، وإن وحدتها العضوية هذه متأصلة في التاريخ والعمق التراثي والحضاري. ولكن ربط الهوية الحالية بالتراث الماضي يرمي بنا حاليّا في مزلق السكونية و الانغلاق، فالنظرة إلى التراث قد ترتبط بفلسفة عن الهوية قائمة على رفض الآخر. و هي نظرة تعتبر «الآخر» طرفا منفصلا عن "الذات" وبالتالي تقذف به خارجًا وتنفيه وتحاربه وهذا سيؤدي إلى انغلاق "الذات" فتعمد كل اثنية إلى ترسيخ "هويتها" وتزكي تراثها وموروثها بالقدسية وتظهر "الهوية" بشكلها الخالد، فتصبح عملية إلغاء "الآخر" لحظة بناء حاسمة في هذه الهوية. و كل فكر أو إنتاج مستمد من الحضارات أو الثقافات الأخرى، هو فكر "دخيل" أو مستورد، وهذا ما يجعل الالتزام بالأصالة نوعا من الانحياز والانغلاق ضمن ذات حضارية غير معلومة الحدود، يخلق خصومة ثقافية أو نفسية مع كل الثقافات الأخرى. يتولّد عن التسليم بالهوية بسيطة أو الجوهر بسيط المنغلق على ذاته و الذي لا يحتاج في وجوده لغيره، دفاعا مميتا عن الخصوصية، و باسم الخصوصية ندافع عن جوهر الهوية الثقافية على مختلف الثقافات، و باسم ذات الانغلاق ننظر إلى كل ما هو آت من ثقافة أخرى على أنه غريب و غيريّة تتهددنا، ينبغي رفضها و إقامة جدار عازل يحول دونها و التأثير فينا أو غزونا خشية تحولنا عما نحن عليه، أي خشية أن نفقد مقوماتنا فنفقد هويتنا أو نعيش أزمة هوية. و لا شك أن من بين أهم استتباعات مثل هذا الموقف القائل بالانغلاق دفاعا عن الخصوصية رفض كلّ تواصل مع الآخر وإحلال العنف محلّه بما يعنيه من يأس من الإنساني أو إدعاء احتكاره أو ادعاء الأفضلية و الاعتراف بضرب واحد من التعامل يحكمه منطق الصراع أو الصدام .

بهذا المعنى يكون التعصبّ استتباعا من استتباعات مخاطر[20] القول بالخصوصية، عندما يتحوّل القول بالخصوصية هذيانا أو هوسا، وعندما يعوّض الجنون خطاب العقل و التعقّل، يستحيل التسامح تهاونا و التهاون خيانة أو هرطقة؛ و يتحوّل المتعصب الناطق الرسمي باسم الهوية و التراث و باسم الموت و الحياة؛ و عندما تصاب الهويةّ بداء التخشّب و التحجرّ و الصدء أو عندما يسكن القول بالخصوصية أروقة الكهوف و المغاور و الجبال، لن تكون الهويّة إلا الوجه المقنعّ للهاوية.

> *"Rien n'est aussi dangereux que la certitude d'avoir raison. Rien ne cause autant de destruction que l'obsession d'une vérité considérée comme absolue. Tous les crimes de l'histoire sont des conséquences de quelque fanatisme. Tous les massacres ont été accomplis par vertu, au nom de la religion vraie, du nationalisme légitime, de la politique idoine, de l'idéologie juste ; bref au nom du combat contre la vérité de l'autre, du combat contre Satan."*
>
> **(François Jacob -Le jeu des possibles / 1981)**

[19]- إن التاريخ يكون مفيدا عندما يفرغ على شكل "قوة دافعة" تحركنا إلى الأمام، غير أنه يصبح مضرا حين يأخذ شكل "قوة جاذبة" تدعونا إلى العودة إلى الوراء.

[20]- ليس هنالك شيء أكثر خطورة من التعصبّ، لأن التعصب نفي للممكن و المحتمل و الآخر، بل هو نفي للذات ذاتها، و ليس هنالك من حلّ لدرء داء التعصبّ إلا بعودة نور العقل و شعلة ديوجين.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

ب- الهويّة المركبة:

التراث يبقى تأكيدا للهوية و لكن المشكل يكمن فى طبيعة تعاملنا مع هذا التراث، و طريقة تصرّفنا مع الذاكرة، لأنه حسب شكل التعامل و حسب طريقة التصرف تحدّد الهوية، و تتغيرّ من معناها البسيط و المنغلق ن إلى معناها المركب والمنفتح أى من معنى الذاكرة الرافضة لمنطق التاريخ إلى معنى الذاكرة التاريخيّة[21].

الهوية المركبة إذا : تنبنى على الانطلاق من مفهوم أنه لا وجود لجوهر ثابت و أصيل و مميز لمجتمع ما أو لأمة ما أو للنحن الثقافى، و فكرة الذات مقابل «الذات» لتتعارض معها أو لتنفيها غير موجودة، والآخر هو أنا، والذات قابلة للتغيير والتبديل، وبناء عليه فإن الحضارة الأخرى والمفاهيم والأيديولوجيات كلها و كل ما يحمل هذا الآخر من مخزون حضارى ممكن أن يدخل ويمتزج مع الذات فيغيرها ويطورها أو لا يطورها. وهنا لا يعود نفى الآخر جزء من منظومة بناء الهوية بل يصبح الآخر موجود قائم داخل «الذات» . وفى هذه الحالة لا تظهر خصوصية الآخر و كأنها "الغزو الثقافى" أو"الاستعمار الفكرى" بل نجد فى خصوصية الآخر"فكرا آخر" نتعامل معه على انه مكمّلا لنا فنتماهى معه ونتوحد به بغض النظر عن اللغة أو اللون أو العرق، وتصبح الذات كونية لا تُحد بحدود، ويصبح خطاب الآخر هو حوار الذات، وتصبح التعددية أحد أهم خصائص الهوية، هوية كونية خارج كل الهويات، هوية مركبة ، علاقتها بماضيها وحاضرها ومستقبلها مبنية على غنى تعددى لا محدود، تتجاوز كل الحدود الجغرافية والسياسية و كل التقسيمات الدينية والعرقية والمذهبية والإثنية . وأمام هذا الطرح لا يوجد فكر "مقاوم" مقابل " غزو" ولا "أصالة" مقابل "عمالة فكرية "، لا توجد ثقافة بل ثقافات، من جهة الكثرة و التنوع و الاختلاف فى الفضاء الإنسانى،أى من جهة "كثرة الوحدة" ؛ و لا توجد ثقافات بل ثقافة من جهة "وحدة الكثرة" على حدّ عبارة إدغار موران.

لا يمكن أن يكون الكونى فضاء للخصوصية و لاختلاف الهويات إلا إذا اعترفت الهوية بالطابع المركب الذى يحددّها و يميزها، لأن الهوية المركبة هى فرصة الإنسان الوحيد للخروج من انغلاقه و للالتقاء بالكونى، و بالفعل بفضل الطابع التركيبى للهوية يتسع أفق الانتماء، من عالم النحن الضيق –حيث الفكر الخاص و الإيديولوجيا الخاص و الثقافة الخاصة و الطقوس الخاصة- إلى عالم الارض ككلّ، حيث الفضاء الإنسانى ككلّ و حيث الهوية الكوكبية. و لكن إذا كان فهم الهوية فى معناها المنفتح و المركب يظهر الكونى و كأنه الفضاء الذىّ قدّ حسب مواصفات الخصوصية، فهل من معنى لاستشكال العلاقة بين الخصوصية و الكونيّة؟ و هل من معنى للحديث عن نفى طرف للآخر؟ بل و هل من معنى للفعل الذى عبرت عنه صورة المقال؟ أى هل من معنى للحديث عن مشهد الإرهاب و إرهاب المشهد؟

[21]- يتحدثّ عصام العطار في كتابه كلمات عن خطر الجمود الذي قد يصيب التراث كما الهوية إذ يقول"كيف نقبل الجمود، بل كيف يمكن الجمود في عالم تتجدد معلوماته ومعطياته ومطالبه ووسائله.. باستمرار لابد لنا من التجدد الدائم والإبداع المتواصل والجهاد المضني في كل مجال.. وإلا فقدنا حياتنا ووجودنا الفاعل المؤثر وأزاحنا الركب البشري عن طريقه وقذف بنا إلى هامش الهامش أو هوة التاريخ. فذهبنا جفاء كما يذهب الزبد وغثاء السيل ومحينا من لوحة الحاضر والمستقبل وتحولنا إلى ذكرى من ذكريات الماضي البعيد" عصام العطار، *كلمات، الدار الإسلامية للأعلام*، بون، 1999، ص 285.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الهوية و العولمة جدل الطريدة و الصياد

بداهة العلاقة بين الخصوصية و الكونية يبدو أنها لا تتعدى حدود النظر و التفكّر، لأن الواقع العنيف و الصدامي للهوية البسيطة الذي ينتقل بنا من الهوية إلى الهاوية، يقابله واقع كوني إيديولوجي هيمني، ينتقل بنا من منطق الصراع الإيديولوجي إلى منطق الاختراق الثقافي ،مع يدفعنا للتشكيك في العلاقة من جديد، لا علاقة الهوية بالعولمة فحسب، بل علاقة العولمة بالكوني ذاته.

فالكوني العولمي من جهة الواقع ليس بمثل الصفاء و البراءة التي رسم معالمها المفهوم.

و نفهم الكوني الإيديولوجي بما هو كوني هيمنة، هيمنة تتخذ من الكوني أداة لتحقيق الهيمنة، ليتحرّك الكوني بذلك ضمن أفق العقل الأداتي، أفق المصلحة و النجاعة بدل أفق الحقيقة القيم، و بقدر ما تشتد أساليب الهيمنة العولمية أو الكوني العولمي بقدر ما تشتدّ مقاومة الخصوصيات و تشتدّ مبرّرات انغلاقها، لأننا في ظل هذا الكوني العولمي نحرّر الخصوصية من هاوية الهوية، و ندفع بالخصوصية نحو هاوية التفكك و الاستيلاب، ألا ينبغي أن يفهم من هذا أن سقوط الهوية في هاوية الموت و التعصب هو في الحقيقة رفض للتفسخ والاضطهاد، و أن الدفاع عن الخصوصية لا ينبغي أن يحمل على معنى رفض الكوني و إنما رفض كوني الهيمنة أو كوني الموت دفاعا عن كوني الحياة أو كوني كلية الإنسان ووجوده النوعي؟ فالعولمة تطارد الهوية وتلاحقها وتحاصرها وتجهز عليها ثم تغتذي بها، وفي دائرة هذه المطاردة تعاند الهوية أسباب الذوبان والفناء .

عندما تختزل النظرة إلى العالم في البعد التقني أو ضمن أفق العقل الأداتي ،ولا ترى العالم و لا الإنسان، بل تراه تدفقات إلكترونية ورموزاً، فلا غرابة عندها أن يتقلص الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية اتجاه الآخر،وعندما تُختزل النظرة إلى العالم في البعد النفعي وتختل التوازنات البشرية مع الطبيعة، لا غرابة عندها أن تتقدم الآلة ويموت الإنسان، وأن تتطور الكاميرا ويموت الفن، وأن تزداد المتاحف وتموت الغابات.

ففي زمن العولمة ربح الإنسان كلّ شيء و لكنّه خسر ذاته، فمنطق الاختراق الذي تساهم العولمة في تكريسه ينتج إما إنسانا حسب مواصفات السوق غولا استهلاكيا ياكل و لا يشبع أو إنسانا بلا ذاكرة و بالتالي بلا هوية. و بالفعل مع العولمة كل شيء يتسلّع، وذلك من خلال إعلان مُكثّف ومشغول بإتقان يقوم على بيع الأحلام ودغدغة المشاعر وإثارة الرغبات- في عالم محاصر بالرغبات- عن طريق مختلف أشكال الربط بين السلعة والصحة والجمال ... حتى الأوهام سُلعت، و إذا الوهم هو فضاء الرغبة فإن العولمة تحولت مؤسسة لصنع الرغبة كما لاحظ ذلك هربيرت ماركوز، فكل شيء يُطوى ويتقادم في سرعة ويظهر إنسان العصر كالمسافر في قطار فائق السرعة، لا يكوّن عن المشهد الخارجي سوى انطباعات عامة جدا تكفي لتعبرّ عن الرغبة التي في الأصل لا نرغب فيها. يجد إنسان هذا العصر نفسه في عزلة، ومع الوقت تصبح هذه العزلة أحد مظاهر الأنانية المنبثقة من العولمة في مفهومها المادي ومرجعيتها الاقتصادية النفعية الجافة، التي تتعامل مع الفرد كذات مجردة، تائهة، مفردة، مستسلمة للصورة ومنبهرة في التكنولوجيا، وهنا عندما تخرج الكلمة من الحاسوب أو الصورة من التلفزيون، فإن الإنسان يستقبلها بدون تفكّر أو تأمّل أو تذكّر، بل دون الحاجة لا للكلام و لا للتخاطب، ويتحول بذلك إلى مستهلك صور، أو مُستقبل كلمات مجردة من أي معنى إنساني، وبالتالي فإن العزلة التي يجد الإنسان نفسه فيها هي إحدى بذور اللامبالاة بالآخر ... يهرب من الواقع ولا

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يتفاعل معه فيبتعد عن الواقع أو يبتعد الواقع عنه، أو يتم التفاعل مع الواقع بصورة مجردة و مبتذلة و سطحية، و هذا بيّن بخصوص واقع الإنسان العربي اليوم الذي إن لم تستقطبه قوى التطرّف و التعصّب، استقطبه جسد روبي و هيفاء، و بعد أن كان يفكّر في مقدمة ابن خلدون أصبح تفكيره لا يتجاوز حدود مؤخرة نانسي عجرم.

في عصر فقدت الكلمات معانيها في زحمة السرعة، غابت اللغة و حلتّ محلها الصورة و" في نظام البصري أو الفيديوقراطية صار بإمكان المرء تجاهل خطابات الحقيقة و الخلاص و إنكار الكليات والمثل، و لكن لم يعد بإمكانه إنكار قيمة الصورة... و ما يرينا العالم هو أيضا ما يعمينا عن النظر إليه[22]" .

أما كوني الحياة فنفهمه على أنه كوني مبدع خلاقّ منفتح ، تميّزه قوى الفعل لا قوى الانفعال أو هو كوني إيتيقي؛ لا يزال الإنسان سؤاله بامتياز، أليس كوني الحياة هو أن يحافظ كلّ منا على خصوصيته دون نفي الآخر و نفي حقه في أن يعيش خصوصيته؟ بحيث تتحقق حكمة العيش معا، حكمة تنقذ الكوني من العولمي و تقتلع الهوية من الهاوية.

مرحلة الاستخلاص

لذلك لا نجد اليوم ضرورة أكثر الحاحا من ضرورة الدخول في صراع حقيقي لا يقطع مع العولمة، و إنما يقطع مع ما يكون ضدّ الإنسان و ضدّ هذا الكوكب الذي بدت بعض الفواجع الطبيعية اليوم تعبرّ عن سخطها من الإنسان، الضرورة تدعونا للوقوف في هذه المسيرة الصراعية مع عالمية المبادئ ضد عولمة المصالح أو مع أنسنة العولمة ضدّ عولمة الإنسان.

و من المفيد كذلك أن نلاحظ في النهاية أنه من يُراجع التاريخ يكتشف دون جهد أن الأمم والشعوب تزداد انشغالاً بتاريخها وماضيها و تراثها حين يكون حاضرها مأزوماً و مؤشرات أسهمها الحضارية في هبوط، فالأزمات الكبرى التي تطال "أنا" الإنسان الحاضر تدفع به آليًّا إلى البحث عن "الأنا" الماضي عبر الغوص والبحث عن مسوغات تاريخية تعيد لذاته المتصدّعة اعتبارها من جديد عبر اجترار الماضي "المجيد".

كما يجدر بالفلسفة اليوم أن تعيد صهر مقولة الهويّة حتىّ لا يصيبها ما أصاب الوعي و الإنيّة من مرض فقر المعنى، أو أن تهجر هذه المقولة "التي تتحدث إلى الناس" لصالح مفاهيم أكثر تحديداً وأقل التباساً ؟ و لعلّ هذا ما لاحظه ج. ك. كوفمان عندما كشف كيف تبدو الهوية في المعرفة العادية و كأنها عبارة عن ماهية مستقلة أو معطى أولي، و بيّن أن هذا بالضبط ما تنكره البحوث الاجتماعية اليوم، والتي تؤكد جميعاً على أن الهوية هي في الحقيقة نتاج تركيب معين. ورغم ذلك من الصعب أن نهجر مصطلحاً يعكس -في العمق- مشكلة اجتماعية، وإن كان في نفسه غامضاً[23] . لقد بدأ المفهوم في التصدّع كما كان واقع الهوية، و لكن أليست الكتابة ضد مفهوم الهوية أو الدعوة إلى هجر هذه المقولة من الفلسفة نوعاً من الكلام عنها ؟ ثم أليس من اللازم التظننّ على المواقف الرافضة لمقولة الهوية كما طال تظننّا من أصابه داء الهوس بها ؟

[22]- ريجيس دبراي- حياة الصورة و موتها- ص289.

[23]- من المؤشرات على هذا التحول صدور كتاب حديث بهذا العنوان: هستريا الهوية أ.دوبان- دار لوشيغش ميدي، 2004.

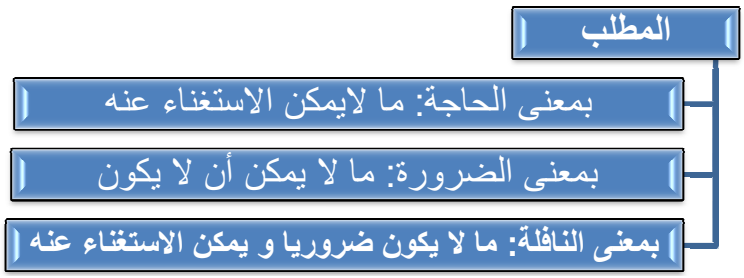
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

مطلب الكلّي

في مشروعيّة نشدان الكلّي

1- في مشروعيّة نشدان الكلّي:

يرتبط معنى المطلب بجملة من الدلالات يثير فهمها جملة من الاشكاليات لا تستنطق العنوان فحسب مطلب الكليّ بل تستنطق أيضا الكلّي ذاته كمطلب، بحيث تنتقل بنا هذه الدلالات من مساءلة المطلب إلى مساءلة الكلّي.



هذه الدلالات تلزمنا إما باعتبار الكلّي مطلبا يستمدّ قيمته من منطق الحاجة إليه او من منطق الضرورة، و هذا ما يؤكدّ مشروعية المطلب، و إما بالتشديد على عبثية هذا المطلب بل و على فقدانه لكلّ معنى، و هذا ما يفقد الكلّي كل قيمة و بالتالي يفقد الكلّي مشروعية اعتباره مطلبا أو يتحوّل مجرّد ترف فلسفي. و لكن ما الكلّي ؟ من يطلبه ؟ و لماذا يطلبه؟ و من أجل من يطلبه؟

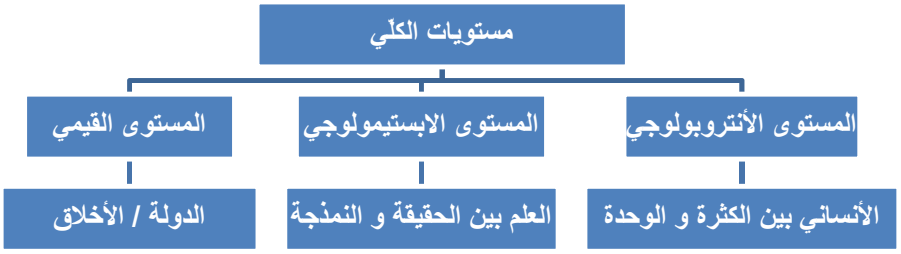
موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

2- في التمييز بين الجزئي و الكلّي:

نعرّف الكوني بعامة باعتباره الشيء الذي لا يحتمل نسبية او استثناء أو تغيّرا أو نقصانا، و لذلك يظهر الكوني على أنه نقيض الكثرة و التنوعّ.الجزئي هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد و لو بالفرض او هو المفهوم الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، ولكن إذا أدرك الإنسان جزئيات متعدِّدة، فقاس بعضها ببعض ولاحظ اشتراكها في أمرٍ أو أمورٍ، فانتزع منها أحد تلك الأمور -مجردةً عن كافة الخصوصيات الفردية- فهذا المفهوم المشترك هو مفهوم كلّي ينطبق على جميع تلك المصاديق. و لذلك يمكن تعريف الكلّي بكونه المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض" أو "المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين". مثل: مفهوم "الإنسان" "الفرس" "العالم" ...

3- في مستويات الكلّي:

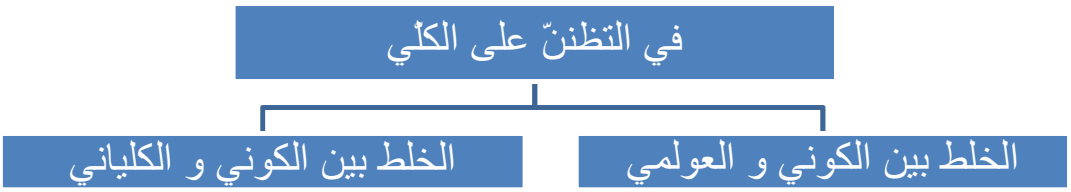
وإذا كان الكلّي هو الاحداثية الجوهرية لكتاب الفلسفة، و تضمنّ هذا الكتاب جملة من السجلات الفلسفية، كالسجل الأنتروبولوجي و الابستيمولوجي و البراكسيولوجي و الأكسيولوجي، فإن هذا يعني مبدئياً أن مشكل الكلّي ينفتح على سجلات متعددة و مباحث مختلفة، يصعب تعقبّها و يتعذرّ بسببها تحديد الكلّي كلّيا. و لكن هذا لا يحول دون تحديد مستويات الكلّي التي يلم بها كتاب الفلسفة وهي:



موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

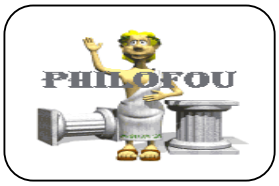
يكشف هذا الانتقال من الكلّي الأنتروبولوجي إلى الكلّي القيمي تدرجا في المساءلة الفلسفية من التفكير في الإنسان إلى التفكير في الإنساني، ومن الخصوصي الكوني L'universel particulier إلى الكوني الخصوصي Le particulier universel

- هل يعبّر الكلّي عن حاجة أم هو مجرّد ترف فلسفي؟
- ألا يمكن أن يكون الكلي مجرّد قناع يخفي غايات إيديلوجية؟
- ألا يمكن أن يكون الجزئي أو الفردي هو الذي يطلب الكلّي ليتخفي وراءه؟ الا يتحوّل الكلّي بهذا المعنى ترويجا لجزئية تحمل قناعا كونيّا؟
- ألا تدفعنا هذه التساؤلات إلى التشكيك في مطلب الكلّي أو التشكيك في مشروعية اعتباره مطلبا؟ منطق التظنّن هذا ألا يدفعنا لتأزيم مطلب الكلّي؟



- إذا اعتبرنا الكوني قيمة نوعيّة اليوم فهل علينا اتخاذ موقف ريبي مم يعدّ في آن حاجة وضرورة؟
- ألا ينبغي أن نميّز بين كوني يجب انقاذه و بين كوني ينبغي انقاذ أنفسنا منه؟

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



المعهد الثانوي الخاص النخبة – مسألة المفصوليّة و الكونيّة

هل يجعل الإختلاف الحوار مستحيلا؟

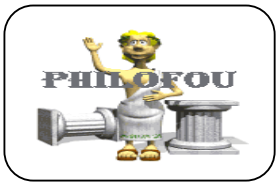
مراجعة وإعداد:

أحمد المالّولي

الصحبي بوقرّة

«أن نتكلّم هو أن نولد مرّة ثانية»
إ.موران

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math



مرحلة البناء

لعلّ المشكل الحقيقي الذي يواجهنا اليوم هو الانطلاق –للتفكير في المسالة–من راهن متوترّ حلّ محل الحوار فيه إما خطاب العصا أو خطاب الصمت، و ما يزيد المشكل تعقيدا هو ما يسم الواقع الإنساني اليوم من تعدد واختلاف و تنوع ، ولكن وعينا بالقيمة الحقيقية لفلسفة الحوار أو لفلسفة تتخذ من الحوار منطلقها هو الذي يدفعنا للتفكير في مسألة منطلقها متوتر و راهنها تشعل الأزمة فيه حطب الإرهاب ، إذ يمكن للحوار أن يلعب دوراً حيوياً وهاماً في خفض مثيرات العنف والإقلال من احتمالات لجوء الأشخاص إلى العنف كوسيلة للتعبير عن أنفسهم أو كطريقة لحل مشكلاتهم ، ورغم أننا على كل المستويات وفي كل المناسبات (تقريباً) نتحدث عن أهمية الحوار ليس فقط كوقاية من العنف وعلاج له وإنما لتحسين نوعية وجودنا الفردي والاجتماعي والإنساني، رغم كل هذا ، فإن لدينا مشكلات عميقة وعديدة تتجاوز المعنى والدلالة لتفكرّ في العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" و بين "النحن" و "الهم"، و عمقها أو تنوعها إما يكون بسبب انسداد قنوات الحوار (كلها أو بعضها) ، أو بسبب شيوع أنماط غير صحيحة للحوار[1] بيننا . وكلا السببين يؤديان إلى تعطيل عملية التواصل الصحيحة مع ما يتبع ذلك من مشكلات في العلاقات يكون العنف أحد إفرازاتها. و لنكشف أن المسألة لا تختزل في تحديد دقيق لدلالة الحوار سيكون استشكالنا للدلالة هو في الحقيقة استشكالا للعلاقة بين واقع الاختلاف ومطلب الحوار، فهل الإختلاف الثقافي عائقا أمام حوار ممكن؟ و إذا كان الاختلاف يحيل على الكثرة و منطق الخصوصية فإن السؤال سيتحوّل في جوهره تفكرّا للعلاقة بين الخصوصية و الكونية، فهل يقتضي القول بالخصوصية الانغلاق على الهوية الثقافية؟ وهل يعدّ الحوار باعتباره انفتاحا على الآخر تنازلا عن مقوّماتنا؟ وهل من معنى لحوار نعترف فيه بآخر لا يعترف بنا؟

مرحلة البلورة

للحوار، في الدلالة العامة معنى المجاوبة، أو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة والتحاور والتجاوب؛ وهو بهذا المعنى تبادل أفكار بين فريقين أو أكثر في إطار موضوع ما، حول قضية ما، بغية الاتفاق على صيغة حل أو اتفاق أو تسوية في شأن القضية التي هي مدار الحوار. و لعلَّ أهم المعاني التي يقوم عليها الحوار هي تجاوز الأفكار القبْلية، والتي غالباً ما تشكّل عائقاً في وجه الغاية الأساسية من انعقاد الحوار. وينبغي للآليات العامة التي تجعل الحوار يمضي بالمتحاورين إلى غاياتهم المنشودة أن تلحظ مبدأ التكافؤ والقبول والتوازن فيما بينهم. ذلك أن الحوار في أحواله ومبانيه وغاياته قائم على الاعتراف المتبادل، وحق كل فريق، سواء كان فرداً أو جماعة، في المشاركة المتساوية المتكافئة في تقرير الصياغة النهائية لشكل ومضمون المسألة التي يجري الحوار بشأنها. وعلى هذا الأساس فإنَّ استقامة الحوار على مبدأ التوازن و التكافؤ والاعتراف والاحترام والتسامح يفترض مراعاة جملة من الشروط والقواعد والآليات يمكن إجمالها على النحو التالي[2]:

[1]- سأقترح في هذا العمل أنماطا من الحوار اعتبره أنماطا شاذة أو مغالطية، و سأبين كيف أن المشكل لا يمكن في مجرّد كونها شاذة و إنما في كونها تحيل على أنماط شائعة، إلى درجة أن البعض عدّها طبيعية.

[2]- ريتا أيوب، "شروط الحوار"، ملخص اللقاء الثالث حول "الأساليب العملية الآيلة إلى تشجيع الحوار"-معهد الدراسات الإسلامية في جامعة القديس يوسف.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الحـــــوار الصحّي [ما يجب أن يكون]

أولاً: وجود علاقة أفقية بين المتحاورين

الحوار ليس قراراً يُفرض على أطرافٍ عليهم التجاوب معه بدافع واجب ما أو إرادة خارجة عنهم، بل إن الحافز إليه يُفترض أن يكون نابعاً من الذات، .إنَّ الرغبة بالحوار، هي رغبة باكتشاف مستمر للذات من خلال الآخر، بالتوازي مع اكتشاف مستمر وغير نهائي للآخر.

نلاحظ بالنظر لهذه الآلية أو الشرط ضرورة الاستعداد للحوار الذي يسبق أي حوار.

ثانياً: انفتاح الأنا على الآخر

هو النظر إلى الآخر، له وجوده، وشخصيته، له ميزاته السالبة والموجبة. بما يحمله معنى النظر من دلالة الاعتراف والاهتمام، إذ ينبغي أن يكون لديّ القناعة الكاملة، بأنَّ الآخر هو كيان كامل منفصل عني. إن لم أستطع النظر إلى ذلك الآخر من هذه الزاوية، فإني أكون كمن يحاور ذاته، أو كمن يحاور كائناً أبتكره وفق ما يريد.

⟵ هذا الشرط يراهن على قيمة الاختلاف من جهة التمايز لا من جهة التميز.

ثالثاً: النظر للآخر كآخر

أن أحترم الآخر، هو أن أراه حيث هو، خارجاً عن أي اتهام معلن أو كامن في داخلي. وبالتالي أن أنظر إليه خارجاً عن أي نيّة بتغييره فأحرره بذلك من أية نظرة عنيفة كانت أم سلسلة يمكن أن أسجنه مسبقاً فيها. أن أحترم الآخر، هو أن أقبل أن له الحياة التي أعطيت لي دون زيادة أو نقصان، فألتقيه حيث هو، وبالتالي أكون بذلك قد دعوته كي ينظر إليَّ من حيث أقف، لا من حيث يريد لي الوقوف، أو يفترض أنني أقف.

لا أستطيع أن أرى ما يراه هذا الواقف أمامي، إلا إذا حاولت أن أرى من زاويته، وبالتالي، لا يستطيع هذا الذي أتحاور وإياه أن يرى ما أراه، إلا إذا ساعدته كي يرى ما أراه من الزاوية التي أقف فيها.

خامسا: رفض الاعتقاد في امتلاك الحقيقة

وهو الابتعاد عن التفرُّد بالرأي، كي لا يصبح الحوار "مونولوجياً"، يحاور فيها الفرد مرآة صامتة أمامه. فالحوار هو حديث بين كائنين أو أكثر، يكملان معاً صورة واحدة. كل طرف يمتلك جزءاً من الصورة، فعندما نتحاور، علينا الانطلاق من أن كلاً منّا يمتلك جزءاً من الحقيقة. فالحقيقة تأتينا حين نقترب منها بالتكامل، وعبثاً نجهد كي نصلها ونحن نقف في زاويتنا، فالالتصاق بالزاوية يسجننا في الزاوية، يعمي عيوننا عن المشهد الآخر من الحقيقة، عن الألوان الأخرى للحقيقة.

من هنا نرى أن أحد شروط الحوار هي التواضع و الجرأة التي تسمح لي بأن أقبل أن ما لدي ليس إلا الجزء، وما لدى الآخر هو جزء آخر.

سادساً: القطع مع الصورة المسبقة للآخر

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

لا نستطيع القول بأننا نتحاور كطرفين، إن نحن نظرنا إلى الآخر انطلاقاً من تعميم، يُخرجه من فرادته، بذلك، أساعده كي ينظر إليّ خارجاً عن الكتلة التي أنتمي إليها .فالصور المتراكمة عن الآخرين، التي يساعد على رسمها غالباً أحداث عشناها مع أفراد تنتمي (باعتقادنا) إلى نفس المجموعة التي ينتمي إليها هؤلاء الآخرون، هي سجون لا نستطيع بسهولة أن نخرجهم منها. فكل لحظة حوار مع الآخر، هي لحظة نظرة جديدة إليه، تجعلني أراه مولوداً في كل لحظة.

← إخراج الآخر من التعميم، ومن الصور التي رسمناها عنه أو رسمها عنه آخرون، هو خطوة أولى في سبيل تحرير ذاتنا من سجن الرؤية المعتمة بما يؤدي إلى تحرير الآخرين من سجن نظرتنا .

بهذا المعنى نفهم الفرق بين الحوار و الجدل و بين الحوار و النقاش، فالجدل طريقة كلامية تقوم على قاعدة "إن قلتم كذا... قلنا كذا"؛ فالجدال سالب ينهض على أرض التناقض، والتضاد، والإبلاغ، والإرسال، والاستجواب، والمحاججة، ودحض ما لدى الآخر من أفكار، وافتراض النقصان والضعف والبهتان والتهافت في اعتقاداته. و النقاش لا يشارك بالضرورة الحوار في أهدافه، و لذلك نقول أن في كل حوار نقاش و لكن ليس كل نقاش حوار،إذ الحوار موجب بالضرورة، كما يجري الحوار ضمن سيرورة متكافئة ومتوازية تتكامل شيئاً فشيئاً ضمن دائرة ينشئوها الطرفان المتحاوران هي في حقيقتها حصيلة منطقية لأفكارهما معاً.

من المفيد أن نعود من جديد كما انطلقنا إلى الراهن لفهم كيف أن مطلب الحوار هو طلبا للكلّي و كيف أن المسألة من جهة الاختلاف لا تتعلق بمجرّد اللقاء بالآخر و إنما كذلك للقاء الذات و تحديد الهوية.

فيتميز الراهن بظهور أقليات و مجموعات تمتلك خصوصيات عقائدية و فلسفية و دينية و أخلاقية ودينية و خصوصيات ثقافية مختلفة، و لعلّ هذا ما يفسر تعدد واختلاف طرق العيش و السلوكيات و الممارسات، وفي ظلّ هذا الراهن يتنزل سؤال تايلور عن الهوية: كيف يمكن الاعتراف بالاختلاف؟ كيف يمكن أن تتعايش هذه الأقليات بالرغم من اختلافها فيما بينها؟ ما هو المبدأ السياسي القادر على احتواء هذا التنوع في ذات الفضاء؟ أي المبدأ القادر على ضمان التعايش من جهة و على فرض الاعتراف بالاختلاف من جهة ثانية؟
ينقد تايلورمقترح [جون رولس] و [يرغن هبرماس] في ما يسمى مبدأ الحد الأدنى المشترك الذي ينتقل من الكثرة إلى الوحدة، ويحتكم هذا المبدأ إلى العدل و حقوق الإنسان [رولس] أو التواصل و الوطنية [هبرماس] ويكشف- في دفاعه عن الخصوصية- كيف أن هذه المبادئ و النماذج القائمة على الكوني و على التصوّر الكانطي لاستقلالية الذات غير قادرة على استيعاب الاختلاف على الاعتراف بتنوع الهويات و ينجر على الاحتكام إلى هذه المبادئ جملة من المزالق الإيتيقية و السياسية. هذا الموقف النقدي الذي ينطلق منه تايلور يدفعه لمساءلة الهوية من جديد و يدفعه للقول بأن الكونية هذا المبدأ الذي ورثناه من فكر الأنوار لا يتماشى مع راهن الاختلاف.

C.Taylor : « **l'universel ne peut plus répendre a la demande et au besoin de la reconnaissance de differentes identité culturelles.** »

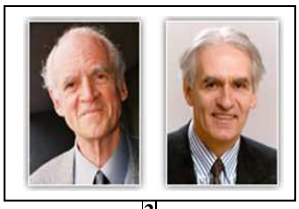
باسم الكونية و مبدأ الحيادية يقع تجاهل الهويات المختلفة و الأقليات الاثنية، و إذا كانت الهوية تحيل في جوهرها على هذا "الاطار" الايتيقي-الذي من خلاله تدرك الأنا ذاتها و تضفي معنى على العالم- فإن الكوني يجرّد الإنسان من هذا الإطار ، أو يستعيض عنه بإطار سياسي يقتلعه من انتماءه الثقافي ليبقيه مواطنا. و على هذا الأساس يجب أن نتحررّ حسب تايلور من النموذج الليبرالي باعتباره نموذجا يقصي الاختلاف و يفرض نموذج المماثلة و التطابق، فمفهوم الإرادة العامة الذي يمثل

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

جوهر الفكر التعاقدي الروسوي يمثل الوجه الناصع لاختزالية و تضييق الكلّي السياسي، بل يمثّل اللحظة التاريخية لموت "الإطار" الثقافي.يكشف تايلور أنه ليس من الممكن التحرر من الكوني إلا في ظل إدماج فكرة الاعتراف و هو إدماج يفصل بين الشرف بما فيه من دلالة تقرّ ضمنيا بالتفاضل؛ و بين الكرامة بما هي دلالة تقر ضمنيا بالمساواة.

C.Taylor : *« la politique de la différence croît organiquement à partir de la politique de la dignité universelle ».*

الهوية إذا كما هي انتماء هي إنشاء، و هي بهذا المعنى تتشكل و تتحدّد بفضل تدخل الحوار أو ما يسميه تايلور العلاقة الحوارية التي تصنع بفضل جملة التوافقات أو"الملائمات" أو "التسويات" les accommodements .



C.Taylor : La reconnaissance = "acceptation de valeur égale". = "conversation" entre diverses identités : "cette identité devrait se forger en conversation avec d'autres et implique une certaine reconnaissance"

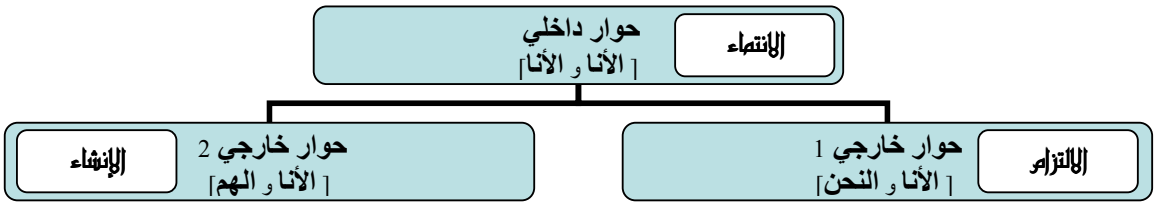
[لجنة بوشار–تايلور[3]]

* لقد اعتبر شارل تايلور بأن الحوار المتبادل هو طريقة" إقناع" تشوبها الكرامة في تعامل كافة الأطراف والتي وإن اختلفت آراؤها، فإن مصلحة مشتركة تجمعها، تكمن في البحث عن أكبر قدر ممكن من الحقيقة التي يمكن لعقل أن يتوصل إليها عبر جوٍ [illegible]". الحوار ليس دفاعا عن تعدد الثقافات فحسب multiculturalisme و إنما عن الفضاء البين ثقافي [illegible] يعبر عن حاجة إنسانية و يقوم الاعتراف على تصور حواري مع الأنا إذ "تتحددّ هويتي من خلال [illegible]خرين"

تايلور"...العلاج الوحيد هو إيجاد، في كل من هذه الحضارات، الأشخاص القادرين على التحاور، على الكلام. يجب ربط الاتصالات والتأييد المتبادل، بهدف إعادة متطرفينا إلى صوابهم، لأن من البديهي أن المتطرفين يوجدون في كلا الجانبين. "

تايلور:" إبراز الأخر كعدو لنا هي لعبة جد سهلة للعب عوض الحوار. فعلا، تشتبك حرب الحضارات هذه، لأنه يتم إقناع الناس من هذا الطرف و ذاك بان كل الآخرين هم ضدنا بأن ليس هناك شخص يمكن التخاطب معه في الجانب الآخر. "

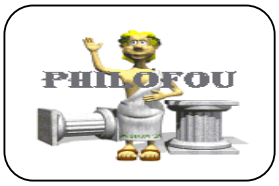
مستويات الحوار :

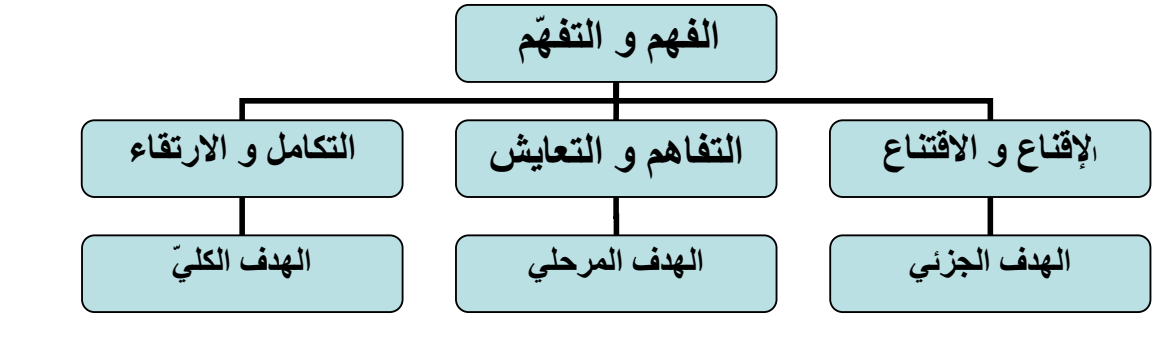


أهداف الحوار :

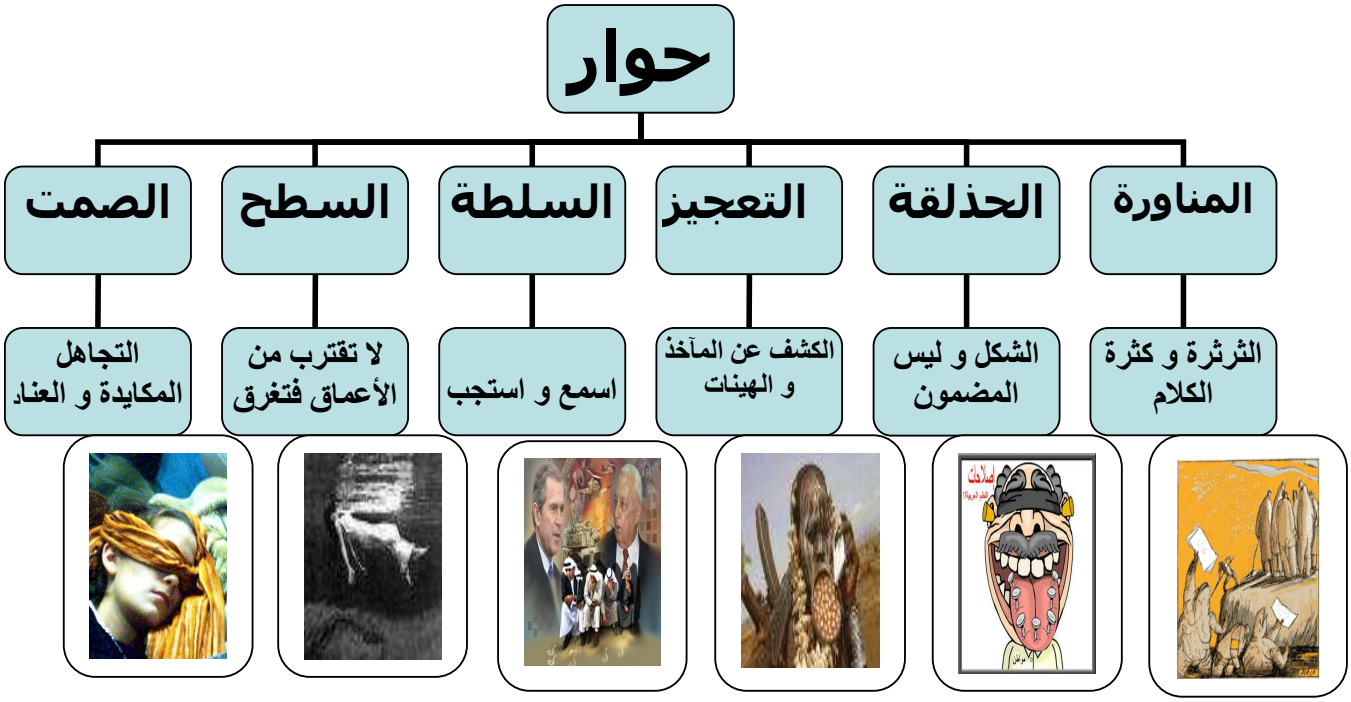
[3]- يمكن العودة للموقع الرقمي **www.accommodements.qc.ca** لقراءة نموذج من الأسئلة التي طرحتها لجنة بروشار/تايلور على الجمهور.

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math





الحوار المرضي [ما هو شائع]



حتى لا يتحوّل حديثنا استعراضا للأنماط المرضية للحوار سنكتفي بما تقدّم مع التذكير بأن ما تقدم هو الموجود و أن ما نفكر حقيقة فيه هو المنشود، و أن غيابه لن يثنينا عن طلبه أو تحديد شروطه و مقوّماته.

الحوار الصحّي إذا هو ذاك يقتضي السير سويّاً، في طريق التعقُّل و الفَهْم و التفهُّم و التفاهُم. من هذا المنطلق، تصبح غاية كلِّ حوار، هي السير إلى الأمام، في طريق الكشف عن الحقيقة بقدر الإمكان؛ من خلال ما يحجُبُها من رواسب الدغمائية والتعصُّب أو الريبية والتنكُّر. و نحن لا ننكر وجود بعض المزالق التي تعطلّ السير نحو حوار ثقافي مبدع و خلاق، إذ ليست المزالق إلا استتباعا لواقع الحوار المرضي الذي قدمنا عينات عنه، بالإضافة إلى أن كل واحد من الكيانات الثقافية المتواجدة اليوم، يكاد

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

يكون مستغلقا ومغلقا على نفسه، إلى حد يبدو فيه أن الاختلاف بين هذه الكيانات الثقافية، هو اختلاف جذري لا سبيل إلى تجاوزه. و أنه بدلا من حوار ثقافي إيجابي و منتج، لا نجد في نهاية المطاف، إلا التنافس و صراع المصالح، إلا إرادة الاستعلاء وبسط الهيمنة، و لغة التعصُّب و العنف، تطغى سرا وعلانية،على العلاقات الثقافية السائدة!

وفضلا عن ذلك، يفرض على بعض الكيانات الثقافية أو الخصوصيات – أمام هيمنة كوني إيديلوجي أو عولمي– خيارا واحدا: إما الاندماج والانصهار التدريجي في منظومة جديدة من القيم و مبادئ ما يُسمَّى بالنظام العالمي الجديد[4]، و إما التقوقع و الانكماش المُفضي مع مرور الزمن إلى العزلة المميتة على عكس التفكّك القاتل[5]. و هل نبتدع جديدا عندما نقول، إن العولمة وعلى الأقل، كما ندركها حاليا و نشهد آثارها، تعمل على تكريس الثنائية و التمزُّق والانشطار في الهُوِيَّات الثقافية الوطنية. هل من معنى إذا للحديث عن حوار حقيقي او صحّي اليوم في زمن لا يعد فيه الكوني العولمي إلا بالمزيد من التفكك و التفسخ و السطحية والابتذال أو مزيد من العنف و القتل و الإرهاب؟ بل أكثر من ذلك هل من معنى للحديث عن ثقافة هويتها مكانتها السياسية وإطارها القيمة الاقتصادية؟ والعكس بائس و شقي هل من معنى لسياسة يعاد تشكيلها وفق جغرافيا ثقافية[6]؟

والعولمة ليست هي المشكل الوحيد الذي يجب أن نواجهه اليوم، بل يجب أن نواجه نرجسية الآخر الثقافي، فالعقل الغربي يدافع عن العقل الكوني بالقدر الذي يسجن نفسه في ثقافة تضيّق على العقل و تتعامل مع الآخر الأنا كغيرية أي كآخر لا يرقى إلى مستوى الندّ[7]، وفي نظر صوفي بسيس، تقوم أسس الثقافة الغربية، وخاصة زمن الحداثة، على مبدأ نفي الآخر، وعلى منهج الشك في كلّ ما ليس أنا ، فمنطق الأنانة كما أفرز الثنائية افرز نظرة الاستعلاء ، و قيم الحداثة ، التي تُصَدَّرها هذه الثقافة للفضاءات غير الغربية، لا تخلو من مظاهر التوجُّه الاستعلائي، سواء تمت باسم الدين أو باسم المقدس، أو الأخلاق،أو الحداثة،أو القيم الديمقراطية أو باسم حقوق الإنسان. و غير بعيد عن هذا السياق ، يشير الباحث الإنجليزي توماس ماك إفيلي، Thomas MC Evilley، في كتابه: الهويات الثقافية في أزمة[8]، إلى أن الهوية الثقافية الغربية ذاتها، تعاني من أزمة مسكونة بعقدة التفوُّق والاستعلاء على ما سواها من الهُويات الثقافية الأخرى؛ و من منطلق هذا التوجُّه الاستعلائي للثقافة الغربية عموما، تُصِرُّ كبرى الدول الغربية المهيمنة في عالم اليوم، على مصادرة حق الآخرين في الاختلاف. و على احتكار الحق، في بلورة القيم الحضارية و الكونية لنفسها، وتُنْكِرُ هذا الحق على الآخرين. فالغرب المتقدم، وعلى ما بات ينكشف لنا باستمرار، غدا عاجزا عن الاعتراف بالآخر، إذا لم يُرجِع إليه هذا الآخر صورتَه و يعكسها في مرآته. و أي خروج عن قسمات ومعالم هذه الصورة، يعدّ تخلُّفا أو همجية [9]، و بذات المنطق تحدث المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما، ليقول إن" الإسلام هو الحضارة

---

[4]- هذا ما دفع البعض اليوم للتشكيك في النظام العالمي الجديد باعتباره الوجه المعاصر لفكرة المركزية الثقافية.

[5]- يميّز جان بودريار في كتابه السلطة الجهنمية بين الثقافات التي ماتت في خصوصيتها واعتبر أن هذا موت طبيعي،و بين الثقافة التي تموت من فقدان كل خصوصية، و هذا هو الموت العنيف على حدّ عبارة هوبز، و هذا ما يدفعنا إلى التمييز مع بودريار بين ثقافة ماتت و ثقافة قتلت.
[يوجد هذا النص في الكتاب المدرسي [شعب علمية] تحت عنوان (العالمي و الكوني) ص175]

[6]- طرح صامويل هنتجتون في كتابه صدام الحضارات مشكل انخراط السياسي في الثقافي، و هو ما يفسرّ حسب رأيه الإنتقال من "سؤال من أنت ؟إلى سؤال إلى أي جانب أنت؟" و "على كلّ دولة أن تجد اجابة ، إجابة تحدد هويتها الثقافية، و مكانتها في السياسة العالمية، كما تحدد أصدقاءها و أعداءها" [يوجد هذا النص في الكتاب المدرسي [شعب علمية] تحت عنوان (السياسي و الثقافي) ص171]

[7]- Sophie Bessis, L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie , Editions La découverte , Paris, 2001

[8] - Thomas MC Evilley , l'Identité culturelle en crise, Traduction française, Editions Jacqueline Chambou, Paris, 1999

[9]- كشف مونتانيو في المقالات كيف يكون ما لا يتفق مع الصورة أو العادة همجيّة أو وحشية إذ يقول لحظة تحدث عن سلوكيات الأقوام البدائية بأمريكا الجنوبية:" لم أجد في كلّ ما ق إم لي همجية أو توحشا عند هذه الأمة اللهم إلا إذا كان كل واحد يسمي همجيا ما يتفق مع عوائده".
[يوجد هذا النص في الكتاب المدرسي [شعب علمية] تحت عنوان (الهمجية) ص138]

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

الوحيدة التي ما زالت عصية على الاحتواء الغربي و على "الحداثة". و على نفس المنوال والنغمة، يعزف مفكر أمريكي آخر ذائع الصيت، صامويل هنتنجتون، و يكتب "إن الصحوة الإسلامية هي رد فعل ضد الحداثة والتحديث و العولمة"؛ ولكن المغالطة في هذا المنطق بينة إذ الرفض في جوهره ليس لقيم الحداثة أو القيم الإنسانية و إنما هو رفض لقوى الهيمنة والاستغلال.

و ليس تقريظنا للاختلاف حبا في الاختلاف و إنما اعترافا بمكانته؛ و ليس لأننا نضفي عليه قيمة مطلقة، فالاختلاف من أجل الاختلاف، أو الاختلاف المطلق معناه تشجيع التفرقة والتنازع؛ معناه تشتيت لا نهاية له للآراء والمعتقدات، كل منها منغلق على ذاته رافض للآخر. و في تقديرنا، إن المهم هو نوعية التأويل والاستثمار الممكن إعطاؤهما لظاهرة الاختلاف الثقافي. فإذا نحن اقتصرنا فقط على إبراز الاختلافات الثقافية، و إذا نحن أصررنا على اعتبار تلك الاختلافات، ذات طابع مطلق و لا سبيل إلى التوفيق بينها، و إذا نحن اكتفينا فقط بجرد الصعوبات و العراقيل المنتصبة أمام مبادرات الحوار بين الثقافات، فإننا في نهاية المطاف، سنجد أنفسنا في عالم لا تواصل فيه و لا حوار؛ عالم كل طرف فيه يحرص على ألا يتكلم سوى لغته الخاصة. نحن نعتقد أن بمقدورنا تغيير وجهة نظرنا إلى واقعة الاختلاف الثقافي بحيث تصبح أكثر إيجابية. و في هذا السياق يمكننا القول، إن احترام حق الاختلاف الثقافي مطلب مشروع، لأنه حق من حقوق الإنسان، الهدف منه مقاومة الاستلاب الثقافي، والحفاظ على الهوية و على الجذور. و في الوقت ذاته هو الوسيلة الطبيعية للحفاظ على التعدُّد و التنوُّع الثقافي، كمجال خصب للتعاون وللإثراء المتبادل، وإمكانية ديمقراطية بفضلها يمكن إنقاذ ثقافات كثيرة من الاستنساخ و من الانقراض، إننا نُسلِّمُ بأن ليس هناك مجال للحوار الثقافي إلا مع وجود الاختلاف. فالمفروض أن الحوار الحقيقي، يجري عادة بين أطراف تختلف عن بعضها، في المعتقدات والتوجُّهات والرأي، و يستمد حيويته من عناصر الاختلاف و عدم التماثل. فما جدوى أن يحاور الإنسان مثيله ونظيره الذي يتفق معه في كل شيء ؟ إن الثقافات المتعددة والمتنوعة، المنتشرة في الفضاء الإنساني، يَدين بعضها لبعض ربما بأهم ما يملك. و كل واحدة منها هي في واقع الأمر، حصيلة تمازج و تلاقح. و هذا التمازج والتلاقح، الذي نادرا ما نجد من ينكر طابعه الكوني، يُبين لنا أن الإبداع الثقافي، لا يمكن أن ينمو ويزدهر في بيئة منكمشة على نفسها و معزولة، و إنما هو على العكس من ذلك، يجد حيويته و خصوبته، في تضافر و تفاعل العناصر المختلفة عن بعضها. و ثمة شرط آخر، من الضروري توفُّره لتفعيل أي حوار بين الثقافات، إنه مبدأ التسامح. و لا نشك في أن التحلي بفضيلة التسامح، في معناه الإيجابي، أي في معنى ألاَّ يُنظَر إليه على أنها مِنَّةً و تنازل، بل على أنه اعتراف بحق المغايرة؛ إن التحلِّي بهذه الفضيلة، يمكن أن يساهم في إيجاد أرضية للتعايش و السلام بين الثقافات في عالمنا المعاصر؛ كما يمكن أن ينعِش مبادرات الحوار بين الثقافات، لمواجهة مظاهر الكراهية والتهميش و النبذ والإقصاء، تجاه المنتمين إلى ثقافات ومجتمعات مُعيَّنة. ولا نبتدع جديدا عندما نعيد إلى الذاكرة هذه الحقيقة التاريخية: إن مفهوم التسامح في سياقه التاريخي الغربي، ظهر أصلا في ظروف الحروب الدينية المذهبية[10]، التي فرَّقت دول وشعوب أوروبا خلال فترة طويلة، و إن حمولته الأخلاقية ساهمت في تَمَـثُّلِ وامتصاص حِدَّة وعُنف الصراع بين المذهبين الأساسيين للمسيحية الأوروبية آنذاك: الكاثوليكية والبروتستانتية.إن التسامح من جهة، و اعتماد المنظور المقارن من جهة ثانية، ضروريان جدا لاكتشاف الطابع النسبي لجميع المنظومات الثقافية البشرية، رغم ما قد يكون

[10]- تحدث تزيفيتان تودوروف في كتابه اللانظام العالمي الجديد عن ارتباط مفهوم التسامح بالإرث الديني، و إن اعتبر أنه أصبح مفهوم التسامح اليوم أكثر اتساعا. [في الكتاب المدرسي -شعب علمية- نجد نص التسامح ص 136]

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math

لها من عراقة و عظمة. أما الاعتقاد بالانفراد بامتلاك الحقيقة دون سائر البشر، فإنه يؤدي بالضرورة إلى الاستبداد و التعصُّب الأعمى، ورفض الفكر الآخر جملة و تفصيلا. و إذا كُنَّا نحن المنتمين إلى الحضارة العربية الإسلامية، نؤمن بقوة، بأن منظومتنا هي من أعرق و أغنى المنظومات الثقافية العالمية، فإن من واجبنا كذلك ألا يغيب عن بالنا أنه من غير الممكن لنا تماما، أن نجعل من باقي ثقافات العالم نسخاً من ثقافتنا.

مرحلة الاستخلاص

*إن ثقافة الحوار تنحو بالتدريج، إلى أن تصبح بالنسبة لجميع الدول و الشعوب خيارا ضروريا، ذلك لأن عالم الغد، لا يمكن تشييده فقط على حتمية الصراع و العنف المتبادل بين الثقافات البشرية، نتيجة التقوقع في عُقَـدِ التفوُّق و الاستعلاء، ونتيجة النزوع إلى احتكار امتلاك الحقيقة ونشرها وتوزيعها. فالعالم قد يتحوَّل إلى جحيم، إذا إنغلقت الخصوصيات في عزلتها القاتلة.

*إن الحوارَ من أجل بلورة قيم كونية تستمد مبادئها من جميع الثقافات البشرية، ممكن و ليس من قبيل المستحيل. و مهما قيل عن تأثير ظاهرة العولمة في إعاقة الحوار بين الثقافات، فلا نظن أن المشكل الحقيقي يكمن فيها بقدر ما يكمن في الإنسان.

*وهناك مجموعة من المفاهيم و القيم، في الأخلاق و الحقوق و القضايا المعرفية، تعتبر قاسما مشتركا بين جميع الثقافات البشرية، وهي مؤهلة للتطوير نحو ما هو أفضل بالنسبة للجميع. كما أن المثل العليا المشتركة بين الديانات التوحيدية، كالعدالة، والتفاهم، والرحمة، و التواضع، و التسامح، والتضامن، و التشارك، و الحوار، و نبذ العنف، ينبغي أن تجمع لا أن تفرِّق، و أن تساهم في التضامن الأخلاقي لا في المواجهات الصِّدامية بين الحضارات" .

*و فضلا عن ذلك، هناك عناصر أخرى يمكن أن تكون بمثابة حوافز إضافية لإنعاش الحوار بين الثقافات، منها تربية الناشئة على حقوق الإنسان، و على حقوق المواطنة، و على أخلاقيات الحوار بين الثقافات.

* حقا إن ثقافة الحوار هي الحل الذي يكاد يكون مفروضا علينا، حتى لو كنا نعتقد في أعماقنا أن هذا الحل ليس بالمعجزة التي يمكن أن تحل جميع مشاكلنا مع الآخرين، و تُذَلِّل كافة العراقيل و الصعوبات التي تعترض سبل تقدمنا و تنمية مجتمعاتنا.و لكن إذا كان ما قاله كلود لفي ستراوس صحيحا :" أن العالم بدأ بدون الإنسان و سينتهي بدونه" فإننا نقول أن الأصحّ أن لا تكون النهاية بفعل تدخلّ الإنسان، لأنّ المحنة التي لا يد لنا فيها تعدّ قدرا أم التي يكون علّتها الإنسان فإنها الجنون و العدمية...

موقع مراجعة باكالوريا
BAC.MOURAJAA.COM
bac Math