

العرب والفكر العالمي

مجلة النصوص الفكرية
والاجتماعية والنقدية

شقيقة الفكر العربي المعاصر

تَبْيِيْنَةُ الفكر العالمي في النص العربي

المدير العام
رئيس التحرير

مطام صفدي

باحثون مشاركون

وفاء شعبان
بدر الدين عرودي
إلهام منصور
جورج أبي صالح

جورج زيناتي
غانم الهنا
محمد محبوب
بسام البركة

مستشار التحرير: بدر الدين عرودي

مركز الإلهاء القومي

e-mail:

- alfikrالمouasser@gmail.com
- editor@philasophiasafadi.com

site: - www.philasophiasafadi.com

لبنان - بيروت

الحمرا - سارولا ستر

تلفاكس: 00 961 1 740188

خليوي: 00 961 3 904971

العددان:

السابع والثلاثون
و
الثامن والثلاثون

شتاء - ربيع
2016

Hiver - printemps
2016

n° 37 - 38

العرب
والفكر
العالمي

مجلة محكمة

المدير المسؤول:
غسان شدي

السعر:
لبنان 7500 ل.ل. المغرب 40 درهماً. تونس 5 دنانير،
مصر 15 جنيهات.

- نصوص من الأعمال التأسيسية ماضياً وراهناً للفلاسفة والمبدعين.
- مراقبة علامات الانعطاف في الفكر المعاصر والتقاط نصوصها.
- مواكبة محاور الشقيقة الكبرى «الفكر العربي المعاصر» وتزويدها بنصوص المراجع المساهمة في إغناء نظرية الترجمة من التبيئة إلى التأويل.
- القراءة النقدية للإنتاج الترجمي العربي.
- الحوارات والنقاشات.

المحتويات

- ❖ كلمتنا رئيس التحرير 3
- حدود الترجمة محمد صالح يارة 4
- نظرية الفعل التواصل يورغن هابرماس 6
ترجمة: فتحي المسكيني
- الوجود والحدث آلان باديو 14
ترجمة: ربيع شلهوب
- مشكلة الإنسان مارتن بوبر 24
ترجمة: محمود حمادي
- في العلمنة نحو نظرية عامة منقحة دايفيد مارتن 32
ترجمة: مريم عيسى
- الأمة والسرد هومي بابا 44
ترجمة: خالد العارف
- فلسفة التنوير إرنست كاسيرر 51
ترجمة: إبراهيم أبو هشيش
- منطق المعنى جيل دولوز 76
ترجمة: محمد مطر
- مقدمة كتاب محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق باربرا هيرمان 81
ترجمة: ربيع وهبه
- فلسفة التعددية؛ البلاغة الجديدة شايم بيرلمان 92
ترجمة: أنوار طاهر
- الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية وفلسفة العلوم مازاكي هارادا 107
ترجمة: جلال العاطي ربي
- فوكو الملفز هيلوين ليرتيه 122
ترجمة: الحسن علاج
- البناء الهوياتي للمتعلّم عبر المساءلة والمناقشة ذات الطابع الفلسفي ميشيل طوزي 134
ترجمة: محمد الإدريسي
- تأملات حول الدهشة وتدريب الفلسفة في التعليم ما قبل الجامعي شيارا كافالي 147
ترجمة: رشيد مشهور

كلمتنا:

رئيس التحرير

حدود الترجمة

محمد صالح يارة

إذا كانت الترجمة تعني في حدها الأدنى نقل الكلمة أو النص من لغة إلى أخرى، فإن السؤال الأصعب حقاً يتعلق بمدى إمكانية أن يتحقق هذا النقل، بمعنى هل يوجد ما هو قابل للترجمة فعلاً؟ وهل يوجد في المقابل ما هو غير قابل لها؟ هل يمكن القول أن بإمكاننا - مبدئياً - نقل الكلمات من لسان إلى آخر، ومع ذلك الترجمة قد لا تتحقق؟ وإذا كنا قادرين على نقل الكلمة، فهل نكون قادرين على نقل النص؟

هذا السؤال هو الذي شكّل موضوع بحث الفيلسوف الفرنسي فرانسوا فيدييه (françois Fédier) أحد شراح و مترجمي أعمال مارتن هايدغر في مداخلة له في جامعة ليون⁽¹⁾. لقد اختار فيدييه أن يكون عنوان هذه المداخلة هو "ما لا يترجم" (l'intraduisible)، لكنه لا يريد من وراء هذا العنوان الحديث عن التهمة التقليدية التي تطرح عادة في الترجمة وهي "غياب التواصل"، بل العكس. إنه يريد أن يقف على تعيين الحد الذي انطلافاً منه تصبح الترجمة أمراً ممكناً، بمعنى أننا لا نمارس فعل الترجمة حقاً طالما لا نترجم تلك «اللغة غير القابلة للدراسة وغير القابلة للترجمة» كما وصفها هرمان بروخ Hermann Broch. إن القول بانعدام القابلية للترجمة لا يعني بالنسبة لـ فيدييه أن الترجمة مستحيلة، بل العكس هو الصحيح: لا وجود لترجمة ممكنة إلا إذا استمرت في مقارنة نفسها بما لا يترجم.

لتوضيح هذه الفكرة يورد فيدييه نصاً لـ دوستويفسكي Fyodor Dostoyevsky يتحدث فيه عن روسيا قائلاً: "إن كل ما يميزنا وكل ما ينتمي بامتياز إلى وطننا (وبالنتيجة كل ما يعتبر فناً حقيقياً) هو في نظري أمر غير قابل لأن تعرفه أوروبا". لا يفهم فيدييه من هذا القول كيفية من كيفيات الاعتزاز بخصوصية ثقافية ما، ولكنه يفهم أنه تصريح بوجود شيء ما لا يقبل الترجمة أصلاً.

يتساءل فيدييه عما إذا كان هناك من اختلاف جوهري بين ترجمة نص فلسفي وبين رواية أو قصيدة؟ بعبارة أخرى: هل يوجد شيء ما غير قابل للترجمة في مجال الفلسفة؟ يجيب الفيلسوف من خلال أمثلة من تاريخ الفلسفة، منها تمييز كانط Immanuel Kant بين

الكلمتين الألمانيتين **Objekt** و **Gegenstand** اللتان تترجمان في اللغة الفرنسية بكلمة واحدة هي **Objet** (موضوع). تحليل كلمة **Objekt** عند كانط إلى الاستعمال السكولائي الذي يعتبرها نمط الوجود المرتبط بتمثلاتنا، في حين أن كلمة **Gegenstand** تعني نمط الوجود الخارج عن تمثلاتنا. إن هذا المثال يؤكد بالنسبة لـ فيدييه وجود شيء لا يقبل الترجمة. نعم من المستحيل إيجاد الكلمات المكافئة تماماً لكلمات اللسان الآخر، غير أن ذلك لا يعني استحالة ترجمة النص. هكذا يصل الفيلسوف إلى الأطروحة الآتية: «لا يجب أن نخلط بين ترجمة الكلمات وبين ترجمة النص»، دون أن يعني ذلك محاولة للفصل بين النص وكلماته. نعم لقد استطاع الروسي فلاديمير فينيامينوفتش ترجمة كتاب الوجود والزمان إلى الروسية بنفس عدد الأسطر وعدد الصفحات، لكن هل نجح في أن يربح تحدي "عدم القابلية للترجمة"؟

بناءً على ما سبق يلور فيدييه فكرة تقول: لا يتعلق الأمر بوضع تقابل بين المعنى والكلمة، ولكن بطرح السؤال حول حياة المعنى داخل الكلمات. بعبارة أخرى، يتعلق الأمر بالسؤال عن الشروط التي تحكم كل محاولة للترجمة. لتوضيح ذلك يورد فيدييه ما كتبه مارينا زفيتايفا إلى الشاعر بول فاليري سنة 1937: «يقال أن بوشكين غير قابل للترجمة، لماذا؟ كل قصيدة هي ترجمة ما هو روحي إلى ما هو مادي، ترجمة أحاسيس وأفكار إلى كلمات، فإذا كنا قد استطعنا فعل ذلك عندما ترجمنا العالم الداخلي إلى إشارات خارجية (وهو ما يمثل معجزة)، فلماذا لا نستطيع استبدال نظام من الإشارات بنظام آخر؟ إن الأمر بسيط جداً: فيما يتعلق بالترجمة من لغة إلى أخرى فإن ما هو مادي يتحول بواسطة ما هو مادي، والكلام بواسطة الكلام. وهذا أمر ممكن باستمرار».

ثمة إذن نوعين من الترجمة: الأول يعني مروراً من لسان إلى آخر، أما الثاني وهو أساس الأول - ويستحق بالفعل اسم ترجمة - فيقتضي مروراً من نمط آخر استطاعت زفيتايفا استعادته ثلاث مرات:

- المرور من الروحي إلى المادي.
 - المرور من الأحاسيس والأفكار إلى الكلام.
 - المرور من العالم الداخلي إلى الإشارات الخارجية.
- إن تساؤلنا الأولي حول "ما لا يترجم" يبلغ الآن مداه، إذ لا يعني عند فيدييه ما يستعصي على أن يترجم، بل ما ندعه يفلت منا. يختم فيدييه بقوله: «لا تأخذ الترجمة معناها الحقيقي إلا إذا قطعنا صلتنا المعتادة باللغة (أي الصلة النفعية المحققة للحد الأدنى من التبسيط والتوضيح). ومؤشر ذلك هو أن لا نفهم بشكل ساذج أن الترجمة مجرد مجهود ينقل نصاً أجنبياً إلى اللسان الذي نتكلمه».

The Theory of Communicative Action

نظرية الفعل التواصلي

يورغن هابرماس

تأمل تمهيدي: مفهوم العقلانية في علم الاجتماع⁽¹⁾

إنّما عقلانية الآراء والأفعال موضوعٌ شَاءت التقاليد أن يتمّ الاشتغال عليه في الفلسفة. بل يمكن للمرء أن يقول إنّ الفكر الفلسفي قد انبثق عن الطريقة التي بها صار العقل المتجسّد في المعرفة والكلام والفعل، عقلاً متفكّراً في ذاته⁽²⁾. فإنّ الموضوع الرئيس للفلسفة هو العقل⁽³⁾. إذْ جُهدت الفلسفة منذ بداياتها لتفسير العالم على الجملة، وتفسير الوحدة في صلب تعدد الظواهر، وذلك بالاعتماد على مبادئ على المرء أن يجدها في صلب العقل - وليس في التواصل مع معبود⁽⁴⁾ ما وراء العالم، ولا حتى على وجه الدقة في العودة إلى علّة كسموس/عالم⁽⁵⁾ يتضمّن الطبيعة والمجتمع. لم يكن الفكر اليوناني يهدف لا إلى ثيولوجيا ولا إلى كسمولوجيا أخلاقية في معنى الأديان العالمية الكبرى، بل إلى أنطولوجيا. وإذا كان ثمة شيء مشترك بين المذاهب الفلسفية فهو مقصد التفكير في الكينونة أو في وحدة العالم عن طريق عقد تفسيرٍ ما لتجارب العقل في تعامله مع ذات نفسه. وفيما أتكلّم على هذه الشاكلة، أنا أستخدم لغة الفلسفة التي سادت في الأزمنة الحديثة. لكنّ التراث الفلسفي، من حيث ما يقترح إمكانية صورة فلسفية عن العالم⁽⁶⁾، هو قد أصبح محلّ تساؤل وإشكال⁽⁷⁾. إذْ لم يعد بإمكان الفلسفة اليوم أن تتعلّق بجملة العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع في معنى ذلك النحو من المعرفة الشاملة⁽⁸⁾. إنّ البدائل النظرية لصور العالم هي قد فقدت قيمتها ليس فقط بسبب تقدّم الوقائعي⁽⁹⁾ للعلوم التجريبية، بل أكثر من ذلك عبر

1. فصل من كتاب يورغن هابرماس (نظرية الفعل التواصلي) من ترجمة الدكتور فتحي المسكيني. يصدر قريباً عن وحدة ترجمان في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في بيروت.

2. das Reflexiv-werden.

3. *1) B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hbg. 1946; H. G. Gadamer, „Platon und die Vorsokratiker“, Kleine Schriften III, Tbg. 1972, 14 ff.; ders., „Mythos und Vernunft“, in: Kleine Schriften IV, Tbg. 1977, 48 ff.; W. Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Ffm. 1978.

4. Gottheit.

5. Kosmos.

6. Weltbild.

*2) J. Habermas, „Wozu noch Philosophie?“, in: ders., Philosophisch-politische Profile, .7 Ffm., 15 ff.

8. totalisierend.

9. faktisch. "وقائعي"، ساقطة في الترجمة الفرنسية (فري 1987: 17).

الوعي المتفكر الذي يصاحب هذا التقدّم. بهكذا وعي يعود الفكر الفلسفي على ذاته ناقداً نفسه بنفسه⁽¹⁰⁾؛ أمّا بالسؤال عمّا يستطيع أن ينجزه بواسطة كفاءاته التفكيرية في إطار الموضوعات العلمية، فهو يتحوّل إلى فلسفة على الفلسفة⁽¹¹⁾. على هذا النحو يتغيّر الموضوع ومع ذلك إنّما يظلّ هو هو. على الدوام، حيثما تبلور في الفلسفة الراهنة حجاجٌ متّسق حول نواة ثابتة من الموضوعات، سواء أكان ذلك في المنطق أو في نظرية العلم، في نظرية اللغة والدلالة، في الأخلاق ونظرية الفعل، وحتى في الجماليات، فإنّ الاهتمام يتوجّه هنالك إلى الشروط الصورية العقلانية المعرفة والتفاهم⁽¹²⁾ اللغوي والفعل، أكان ذلك في نطاق اليومي⁽¹³⁾ أو على صعيد التجارب المُعدّة بشكل منهجي أو النقاشات⁽¹⁴⁾ المُرتّبة على نحو نسقي. بذلك اكتسبت نظرية الحجاج دلالة خاصة، حيث أنّ المهمة التي عُهدت لها هي إعادة بناء المسبّقات⁽¹⁵⁾ والشروط التي من شأن سلوك عقلائيّ صراحةً.

إذا كان هذا التشخيص لا يرشدنا إلى اتجاه خاطئ؛ وإذا كان صحيحاً أنّ الفلسفة في تياراتها ما بعد الميتافيزيقية وما بعد الهيغلية، إنّما تسعى جاهدة نحو نقطة الالتقاء التي من شأن نظرية في العقلانية، فكيف يمكن عندئذٍ لعلم الاجتماع أن يسوّغ صلاحياته فيما يتعلق بإشكالية العقلانية؟ يبدو أنّ الأمر على شاكلة بحيث أنّ الفكر الفلسفي الذي تخلّى عن رابطة الشمولية⁽¹⁶⁾ هو قد خسر أيضاً اكتفائه بذاته. فإنّ هدف التحليل الصوري لشروط العقلانية لم يعد يقبل الارتباط لا بالأمال الأنطولوجية التي ترنو نحو نظريات في الطبيعة والتاريخ والمجتمع، لها مضمون مادّي⁽¹⁷⁾، الخ، ولا بالأمال الترنسندنتالية في إعادة بناءٍ قبلية للجهاز الخاص بذات نوعية⁽¹⁸⁾ غير تجريبية، أو وعي ما بعامة. كل محاولات البحث عن أساس أخير، حيث تبقى مقاصد فلسفة الأصل حيّة، قد باءت بالفشل⁽¹⁹⁾. في هذا الوضع تنفتح السبيل أمام مدار جديد للعلاقة بين الفلسفة والعلوم. وكما ينكشف لنا مثلاً في نظرية العلم وتاريخ العلوم، فإنّ التفسير الصوري لشروط العقلانية والتحليل الإمبريقي لتجسّد بنى العقلانية وتطوّرها التاريخي يتشابكان. إنّ

10. selbstkritisch.

11. R. Rorty (Ed.), The Linguistic Turn, Chicago 1964; ders., Philosophy and the Mirror of Nature, N. Y. 1979; dtsh. Ffm. 1981.

12. Verständigung.

13. im Alltag.

14. Diskurse.

15. Voraussetzungen.

16. Totalitätsbezug.

17. material gehaltvoll.

18. Gattungssubjekt. ذات هي عبارة عن جنس كلّ يشمل جميع الأفراد.

19. * 4) عن نقد فلسفة الأصل قارن:

Th. W. Adorno, "Metakritik der Erkenntnistheorie", in: Ges. Schr. Bd. 5 Ffm. 1971;

K. O. Appel, „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im

Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", in: B. Kanitschneider (Hrsg.), Sprache und

Erkenntnis, Innsbr. 1976, 55 ff.

نظريات العلوم التجريبية الحديثة، سواء أكانت مسددة نحو خطّ التجريبية المنطقية أو النزعة العقلانية⁽²⁰⁾ النقدية أو البنائية المنهجية، فهي ترفع ادعاء معيارياً وكونياً في نفس الآن، هو لم يعد مغطى بواسطة الفرضيات التأسيسية من النوع الأنطولوجي أو الفلسفي الترنسندنتالي. إنّ ادّعاءها لا يمكن أن يمتحن إلاّ ببداهة الأمثلة المضادة، وفي النهاية لا يمكن أن تؤيد إلاّ بأنّ النظرية التي تعيد البناء،⁽²¹⁾ إنّما تنكشف قادرة على أن تشرح الجوانب الداخلية لتاريخ العلوم، و، في ارتباط بالتحليلات الإمبريقية، أن توضّح بشكل نسقي تاريخ العلوم باعتباره تاريخ وقائع وموتقاً على نحو سردي، وذلك في سياق التطوّرات الاجتماعية⁽²²⁾. إنّ ما يسوغ بالنسبة إلى شكل من العقلانية العرفانية⁽²³⁾ بمثل تعقّد العلم المعاصر، هو يمسّ أيضاً الهياكل الأخرى للروح الموضوعي، نعني التجسّدات الأخرى، أكانت عقلانية عرفانية وأداتية أو عملية - خلقية، وربّما حتّى عملية - جمالية.

بالتأكيد ينبغي على المباحث الموجهة نحو التجربة، التي من هذا النوع، أن يتمّ إرساؤها من حيث مفهوماتها الأساسية⁽²⁴⁾ على كونها يمكن أن تُلحق بعمليات إعادة البناء⁽²⁵⁾ العقلي لروابط المعنى وحلول المشاكل⁽²⁶⁾. وإنّ تطوّر علم النفس ذي النزعة العرفانية⁽²⁷⁾ إنّما يقدّم مثلاً على ذلك. ففي تقليد بياجيه، على سبيل المثال، وقعت صياغة مفهومية للتطوّر العرفاني بالمعنى الدقيق، كما أيضاً للتطوّر العرفاني - الاجتماعي والتطوّر الخلقي، بوصفه سلسلة من طبقات الكفاءة يمكن أن يُعاد بناؤها من الداخل⁽²⁸⁾. بيد أنّه، كما في نظرية السلوك، حينما تؤخذ ادّعاءات الصلاحية، التي بها تُقاس حلول المشاكل والتوجيهات العقلانية للفعل ومستويات التعلّم، الخ، فتؤوّل وتعرّف تعريفاً بعيداً على نحو تجريبي، فإنّ مسارات تجسّد بنى العقلانية لا يمكن أن تتأوّل بالمعنى الدقيق باعتبارها مسارات تعلّم، بل على الأكثر باعتبارها زيادة في قدرات التأقلم.

Rationalismus 20

rekonstruktive 21

22. *5) قارن: المناقشة التي تمّت بصدد:

- Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Ffm. 1967,

وقبل كلّ شيء:

- I. Lakatos, A. Musgrave, Criticism and the Groth of Knowledge, Cambr. 1970; W. Diederich (Hrsg.), Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie, Ffm. 1974; R. Bubner, „Dialektische Elemente einer Forschungslogik“, in: ders., Dialektik und Wissenschaft, Ffm. 1973, 129 ff. Th. S. Kuhn, Die Entstehung des Neuen, Ffm. 1977.

kognitiv 23

grundbegrifflich 24

Nachkonstruktionen 25

*6) U. Oevermann, „Programmatistische Überlegungen zu einer Theorie des Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung“, in: K. Hurrelmann, Sozialisation und Lebenslauf, Hbg. 1976, 34 ff. 26

kognitivistisch 27

*7) R. Döbert, J. Habermas, G. Nummer-Winkler (Hrsg.), Entwicklung des Ichs, Köln 1977. 28

وفي نطاق العلوم الاجتماعية، فإنّ السوسيولوجيا الآن، في مفاهيمها الأساسية، هي التي تتّصل كأيسر ما يكون بإشكالية العقلانية. وهذا أمر له، كما تبيّن ذلك المقارنة مع تخصّصات أخرى، أسبابٌ راجعة إلى تاريخ العلوم وإلى الموضوعات المدروسة⁽²⁹⁾. لننظر بادئ ذي بدء في علم السياسة. فقد كان عليه أن ينعتق من القانون الطبيعي العقلي. وحتى القانون الطبيعي الحديث كان لا يزال ينطلق من التصرّور الأوروبي القديم الذي بحسبه كان المجتمع يتمثّل نفسه بوصفه جماعة⁽³⁰⁾ مكوّنة على نحو سياسي ومندمجة عبر معايير قانونية. وإنّ التصرّورات⁽³¹⁾ الجديدة للقانون الصوري البورجوازي إنّما توقّر إمكانية أن نسلك على نحو بنائي وأن نستشرف⁽³²⁾ النظام السياسي - القانوني تحت وجهات نظر معيارية بوصفه آلية عقلانية⁽³³⁾. وهو ما منه كان يجب على علم للسياسة ذي وجهة تجريبية أن ينفصل بشكل جذري. فهذا الأخير إنّما يتعامل مع السياسة بوصفها منظومة اجتماعية جزئية فيتخلّص بذلك من مهمّة تصوّر المجتمع في جملة. وعلى الضدّ من النزعة المعيارية للقانون الطبيعي هو يستبعد المسائل العملية - الخلقية للمشروعية⁽³⁴⁾ من اعتباراته العلمية أو هو يعالجها بوصفها مسائل تجريبية لنحو من الاعتقاد في المشروعية ينبغي ضبطه ضبطاً وصفيّاً في كل مرة. وبذلك هو يقطع الجسور مع إشكالية العقلانية.

على نحو مغاير يجري الأمر مع الاقتصاد السياسي، الذي دخل في القرن الثامن عشر في تنافس مع القانون الطبيعي العقلي وعمل على بلّورة الاستقلالية التي من شأن منظومة من الأفعال التي تتعاقد بالأساس عبر الوظائف وليس عبر المعايير⁽³⁵⁾. وبوصفه اقتصاداً⁽³⁶⁾ سياسياً فإنّ علم الاقتصاد⁽³⁷⁾ كان لا يزال يحافظ في أوّل الأمر على الصلة التي تربط نظريّة في الأزمات بالمجتمع في جملة. فقد كان مهتماً بالسؤال عن كيفية تأثير حركة منظومة الاقتصاد على الأنظمة التي تُدمج المجتمع على نحو معياري. وهو أمر عمد الاقتصاد الذي أصبح علماً مختصّاً إلى الانفصال عنه. كذلك هو اليوم يتعامل مع الاقتصاد بوصفه منظومة جزئية من المجتمع ويتخلص بذلك من مسائل المشروعية. وبذلك هو يستطيع من هذا المنظور الجزئي أن يقلّص من مشاكل العقلانية فيردّها إلى اعتبارات متعلقة بالتوازن الاقتصادي وإلى مسائل الاختيار العقلي.

sachlich 29.

Gemeinwesen 30.

Konzepte 31.

entwerfen 32.

*8) W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963; H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, Neuwied 1966; J. Habermas, „Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie“, in: ders., Theorie und Praxis, Ffm. 1971, 48 ff. 33.

Legitimität 34.

*9) F. Jonas, „Was heisst ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken“, 35 in: Schmollers Jb. 78, 1958; H. Neuendorff, Der Begriff des Interesses, Ffm. 1973.

politische Ökonomie 36.

Wirtschaftswissenschaft 37.

وبعين الضدّ من ذلك فإنّ السوسيولوجيا قد نشأت باعتبارها تخصّصاً هو الذي صار معنيّاً بما تركه علم السياسة وعلم الاقتصاد جانباً⁽³⁸⁾. أمّا موضوعها فهو تغيّرات الاندماج الاجتماعي، التي كانت قد نجمت، في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة⁽³⁹⁾، عن نشأة منظومة الدولة الحديثة وعن التفاضل⁽⁴⁰⁾ الموجود في منظومة اقتصادية معدّلة بواسطة السوق. فتحوّلت السوسيولوجيا إلى علم للأزمات بامتياز، شأنه أن يتعامل قبل كل شيء مع المظاهر الخارجة عن النواميس⁽⁴¹⁾ المرتبطة بانحلال المنظومات الاجتماعية التقليدية وتكوّن المنظومات الحديثة⁽⁴²⁾. وحتى تحت هذه الظروف التي صاحبت انطلاقها، فإنّه كان يمكن للسوسيولوجيا بكلّ تأكيد أن تنحصر في منظومة فرعية⁽⁴³⁾ واحدة. فإذا نظرنا من جهة تاريخ العلم، فإنّ سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون هما اللتان تشكّان نواة هذا التخصّص الجديد.

وإذا ما كان يحقّ لي، لأغراض بيانية، نعني قبل كل شيء من دون توضيحات أخرى، أن أعود إلى خطاطة الوظائف التي قدّمها بارسونز، فإنّه سوف تنتج دونما أيّ تكلفٍ ترتيبات⁽⁴⁴⁾ عدّة بين تخصّصات العلوم الاجتماعية والمنظومات الفرعية للمجتمع:

الرسم 1

أ	الاقتصاد	السياسة	ج
			علم السياسة
التصرّف	الثقافة	الجماعة الاجتماعية	السوسيولوجيا

ي

ل

ج: بلوغ الهدف

أ: التكيّف

ل: الحفاظ على المقاييس البنوية

ي: الاندماج

*10) F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. I-IV, Reinbek 1968-69; R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, N.Y. 1970; T. Bottomore, R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, N. Y. 1978.

39. «في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة» - هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (فري 1987: 20).

Ausdifferenzierung

40.

41. *anomis* - مصطلح من أصل فرنسي (*anomie*) أدخله إميل دوركهايم لأول مرة سنة 1893، ضمن مؤلفه «تقسيم العمل الاجتماعي»، وهو يشير به إلى انحلال المعايير التي تضبط سلوكات الناس في مجتمع ما وتؤمّن سير النظام الاجتماعي. واللفظ الفرنسي نفسه من جذر يوناني: «*ἀνομία / anomi*» - الذي يعني «غياب النواميس» وبالتالي غياب النظام.

- «أنوميا» من اللفظة اليونانية «*ἀνομία / anomía*» - من البادئة «*a-*» أي «غياب أو انعدام» ومن «*νόμος / nómos*» أي «الناموس» أو «القانون». والمعنى هو: انعدام القانون أو عدم النظام. - «الأنوميا» هي حالة مجتمع يتميّز بانحلال المعايير التي تنظّم سيرة الناس وتضمن النظام الاجتماعي.

*11) J. Habermas, «*Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie*», in: ders. (1971), 42 120 ff.

Subsystem

43.

Zuordnungen

44.

من الطبيعي أنّ الجهود لم تنعدم من أجل أن نجعل من السوسيولوجيا علماً مختصاً في الاندماج الاجتماعي. بيد أنه ليس صدفةً، لآبل هي أمانة خاصة أن كبار منظري المجتمع، أولئك الذين أريدوا الاشتغال عليهم، إنّما هم قد تخرجوا من بيت علماء الاجتماع. إنّ السوسيولوجيا هي الوحيدة من بين فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلة بمشاكل المجتمع بكامله. فقد ظلت أيضاً على الدوام نظريةً في المجتمع وبذلك هي لم تُقَصِّ مسائل العقلنة⁽⁴⁵⁾ ولا أعادت تعريفها ولا قطعها إلى أحجام صغيرة كما فعلت تخصصات أخرى. وهو أمر، على ما أرى، يعود بالأساس إلى سببين اثنين. والأول منهما يهتم أنثروبولوجيا الثقافة والسوسيولوجيا على حدّ سواء.

إنّ إدراج الوظائف الأساسية تحت المنظومات الفرعية للمجتمع من شأنه أن يخفي أنّ التفاعلات الاجتماعية في الميادين التي هي هامة من حيث مظاهر إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية⁽⁴⁶⁾، هي ليست أبداً متخصصة على نفس منوال التفاعلات في ميادين الفعل التي من شأن الاقتصاد والسياسة. إنّ السوسيولوجيا كما الأنثروبولوجيا الثقافية هما متخصصان في مواجهة مع الطيف الكامل⁽⁴⁷⁾ لتجليات الفعل الاجتماعي وليس مع أنماط الفعل الواضحة المعالم نسبياً، التي يمكن ارتسامها بوصفها تلوينات من الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما⁽⁴⁸⁾ وذلك من زاوية نظر المشاكل الخاصة بالزيادة القصوى في الأرباح أو الظفر بالسلطة السياسية واستخدامها. وهذان التخصصان يتعاملان مع الممارسة اليومية في سياقات عالم الحياة⁽⁴⁹⁾ وينبغي بذلك أن يأخذوا في الاعتبار كلّ أشكال التوجيه الرمزي للفعل. وبالنسبة إليهما لم يعد بالأمر البسيط أن نضع جانباً إشكالية أسس نظرية الفعل وأسس التأويل المتعلق بفهم المعنى. هاهنا هما يصطدمان ببنى عالم الحياة، التي تقبع في أساس المنظومات الجزئية الأخرى، المخصصة أكثر فأكثر على نحو وظيفي، وبطريقة معينة، المفصلة بشكل تفاضلي⁽⁵⁰⁾ على نحو أشدّ قوة. أمّا كيف تتصل التشكيلات المفهومية التي من شأن براديجم "عالم الحياة" وبراديجم "المنظومة" بعضها ببعض، فهذا ما سوف ننشغل به لاحقاً⁽⁵¹⁾. أمّا في هذا الموضع فإنّني أريد أن أبرز فقط أنّ البحث في الجماعة الاجتماعية والثقافة لا يقبل أيضاً ببساطة أن يقطع الصلة مع مشاكل الأسس⁽⁵²⁾ الخاصة بالعلوم الاجتماعية ومع براديجم عالم الحياة، كما هو حال البحث في المنظومات الجزئية في الاقتصاد والسياسة. وذلك ما يفسّر الارتباط العنيد بين السوسيولوجيا ونظرية المجتمع.

Rationalisierung 45

Sozialisation 46

ganzes Spektrum 47

zweckrational 48

lebensweltlich 49

ausdifferenziert 50

51. * 12) انظر أسفله، الباب السادس من المجلد الثاني، ص 173 وما بعدها.

Grundlagenproblemen 52

يبد أنه كون السوسيولوجيا وليس الأنثروبولوجيا الثقافية هي التي تُبدي استعداداً خاصاً للاضطلاع بمشكل العقلانية، فهذا أمر لن يصبح مفهوماً إلا متى أخذنا في الاعتبار ظرفية أخرى. إن السوسيولوجيا إنما نشأت بوصفها نظرية في المجتمع البورجوازي؛ فصارت مهمتها هي أن تفسر مسار التحديث الرأسمالي للمجتمعات قبل البورجوازية ومظاهره الخارجة عن النواميس⁽⁵³⁾. هذا الإشكال، الناجم عن الوضعية التاريخية الموضوعية، إنما يمثل النقطة المرجعية التي تحتها تعمل السوسيولوجيا أيضاً على مشاكل الأسس التي تخصها. فعلى الصعيد ما - بعد - النظري⁽⁵⁴⁾، هي تختار المفاهيم الأساسية التي تكون مناسبة لنمو العقلانية في عالم الحياة الحديث. وإن المفكرين الكلاسيكيين للسوسيولوجيا إنما هم تقريباً من دون استثناء قد حاولوا أن يضعوا نظرية الفعل عندهم على شاكلة بحيث أن مقولاتها تفسر الجوانب الأكثر أهمية للانتقال من "الجماعة"⁽⁵⁵⁾ إلى "المجتمع"⁽⁵⁶⁾. أمّا على صعيد منهجي، فإن مشكل الولوج إلى ميدان الموضوع⁽⁵⁷⁾ الخاص بالأشياء⁽⁵⁸⁾ الرمزية عبر فهم المعنى قد عولج بطريقة مماثلة؛ وإن فهم التوجهات العقلانية للفعل قد تحوّل إلى نقطة مرجعية لفهم كل توجهات الفعل.

هذا الاقتران بين (أ) السؤال ما - بعد - النظري عن إطار خاص بنظرية الفعل، يكون متصوراً من زاوية جوانب الفعل القابلة للعقلنة، وبين (ب) السؤال المنهجي عن نظرية في فهم المعنى يكون من شأنها أن توضح العلاقات الداخلية بين الدلالة والصلاحية (بين تفسير دلالة تعبير رمزي ما واتخاذ موقف من الادّعاءات الضمنية للصلاحية)، - سوف يتشابك في آخر المطاف (ج) مع السؤال الإمبريقي، حول ما إذا وبأي معنى يمكن لتحديث مجتمع ما أن يكون قابلاً للوصف من زاوية نظر العقلنة الثقافية والاجتماعية. هذا الاقتران هو أمر قد تمّ الكشف عنه على نحو بَيّن في عمل ماكس فيبر خاصةً. فإن تراتب مفاهيم الفعل الخاص به هو قد وضعه على نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما، بحيث أن سائر الأفعال يمكن أن تصنّف باعتبارها انحرافات⁽⁵⁹⁾ نوعية عن هذا النمط. فإن فيبر يحلل منهج فهم المعنى على شاكلة بحيث أن الحالات الأكثر تعقيداً يمكن أن تُردّ إلى الحالة القصوى⁽⁶⁰⁾ المتمثلة في فهم الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما: إن فهم الفعل الموجّه ذاتياً نحو نجاح ما إنما يتطلب في نفس الوقت تقويماً موضوعياً يخصّه (وذلك طبقاً لمقاييس

* 13) H. Neuendorff, Artikel "Soziologie", in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttg. 1975, 2. Aufl., 2424 ff.

metatheoretisch . 54

Gemeinschaft . 55

56. * 14) عن "الأزواج المفهومية" في السوسيولوجيا الأقدم عهداً، قارن:

- J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Ffm. 1968a, 60 f.; C. W. Mills, Kritik der soziologischen Denkweise, Neuwied 1963.

Objektbereich . 57

Gegenstände . 58

Abweichungen . 59

der Grenzfall. 60. الحالة - الحديثة.

عقلانية الصِّحة⁽⁶¹⁾). وأخيراً فإنّ اقتران هذه القرارات حول المفاهيم الأساسية وحول المنهجية، مع سؤال فيبر المركزي على الصعيد النظري عن الكيفية التي يمكن بها أن نفَسّر النزعة العقلانية الغربية، هو أمرٌ في حكم الملموس.

هذا الاقتران يمكن بلا ريب أن يكون قد حدث عرضاً؛ وقد يمكن أن يكون فقط أمارَةً على أنّ ماكس فيبر قد اهتمّ بهذا الإشكال وأنّ هذا الاهتمام الذي هو على الأرجح، متى نظرنا إليه من زاوية نظرية، أمرٌ عرضيٌّ، هو قد نفذ إلى الأسس التي انبنت عليها النظرية. فقد يكفي للمرء أن يفصل مسارات التحديث من مفهوم العقلنة وأن يضعها تحت زاوية نظر أخرى، حتى يجرّر، من جهة، أسس نظرية الفعل من إيجاءات⁽⁶²⁾ عقلانية الفعل، وحتى يجرّر، من جهة ثانية، منهجية فهم المعنى من أيّ تشابك إشكالي لمسائل الدلالة مع مسائل الصلاحية. ضدّ هذا التشكك، أنا أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأنّ أسباباً قاهرة هي التي دفعت ماكس فيبر إلى أن يعالج مسألة النزعة العقلانية الغربية، التي هي تاريخياً، وعلى كلّ حال على الصعيد النفسي للبحث، مسألة عرضيّة، وأن يعالج السؤال عن دلالة الحداثة وعن علل التحديث الرأسمالي للمجتمع، الذي حدث أول الأمر في أوروبا، وعن استتبعاته، تحديداً، من زوايا نظر الفعل العقلاني والنمط العقلاني للحياة والصور العقلنة للعالم. أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأنّ الاقتران بين الموضوعات الثلاثة للعقلانية، والذي يمكننا أن نستقرئه من أعماله، إنّما له أسباب نسقيّة. وأنا بذلك أريد أن أقول إنّ مشكل العقلانية سوف يطرح نفسه على كلّ سوسيولوجيا، يحدوها ادّعاءً بأن تكون نظريةً في المجتمع، ومتى ما سلكت على نحو جذريّ كفايةً، وذلك في نفس الوقت على الصعيد ما - بعد - النظري وعلى الصعيد المنهجي وعلى الصعيد الإمبريقي.

وأنا سوف أبتدئ بفحص مؤقّت عن مفهوم العقلانية (1) وأخذ هذا المفهوم في المنظور التطوّري لنشأة الفهم الحديث للعالم (2). بعد هذه الاستعدادات، أنا أريد أن أشرح الاقتران الداخلي بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع؛ وذلك، من جهة أولى، بأنّ أبيّن، على الصعيد ما - بعد - النظري، مقتضيات العقلانية⁽⁶³⁾ الكامنة في المفاهيم السوسيولوجية للفعل الجارية اليوم (3)، ومن جهة أخرى، بأنّ أبيّن، على الصعيد المنهجي، أنّ مقتضيات ماثلة إنّما شأنها أن تنتج عن الولوج إلى الميدان الذي يشكّله موضوع السوسيولوجيا⁽⁶⁴⁾ بواسطة فهم المعنى (4). إنّ خطاطة الحجاج هذه إنّما يجب أن تدلّل على أنّنا نحتاج إلى نظرية في الفعل التواصل، إذا ما أردنا أن نستأنف على نحو مناسب إشكالية العقلنة الاجتماعية، تلك التي تمّ استبعادها بشكل واسع من دائرة النقاش السوسيولوجي المختص منذ ماكس فيبر.

ترجمة فتحي المسكيني - المغرب

Richtigkeitsrationalität.

61. عقلانيّة السداد.

Konnotationen

62.

Rationalitätsimplikationen

63.

64. "der Soziologie" عبارة ساقطة في الترجمة الانكليزية (ماكارت 1984 : 7).

L'Être et l'Événement

الوجود والحدث⁽¹⁾

آلان باديو

التأمل الأول: الواحد والكثير: شروط قبلية لأي أنطولوجيا ممكنة

منذ تنظيمها البرميندي، شيدت الأنطولوجيا رواق أعمدة معبدها المهذوم انطلاقاً من الخبرة التالية: ما يُظهر نفسه هو كثير أساساً؛ ما يُظهر نفسه هو واحد أساساً. تبادلية الواحد والوجود هي قطعاً المسلمة الافتتاحية للفلسفة - صياغة لبيتز ممتازة؛ «ما ليس موجوداً لا يكون» - وهي بعد مأزقها أيضاً؛ مأزق حيث تُدخلنا الأبواب الدائرة لـ برمينديس أفلاطون إلى متعة فريدة بعدم رؤية لحظة الوصول إلى نتيجة. إذا كان الوجود واحداً، فإنه علينا طرح أن ما ليس واحداً، أي الكثير، هو غير موجود. لكن هذا ليس مقبولاً للفكر، لأن ما يظهر هو كثير ولا يمكننا رؤية كيف يمكن أن يكون هناك وصول للوجود خارج كل إظهار. إذ لم يكن ثمة إظهار، فهل يعني أي شيء تعيين ما يُظهر نفسه كموجود؟ من جهة أخرى، إذا كان ثم إظهار، فإن الكثير موجود. ينتج عن هذا أن الوجود والواحد ليسا أبداً متبادلين، وأنه بالتالي ليس من الضروري أبداً أن نعتبر أن ما يُظهر نفسه واحداً، بقدر ما هو كائن. هذه الخلاصة غير مقبولة للفكر لأن الإظهار هو فقط هذا الكثير بقدر أن ما يظهر يمكن أن يُحسب كواحد، وهكذا.

نجد أنفسنا على حافة قرار، قرار للقطع مع أروقة الواحد والكثير حيث ولدت الفلسفة ودُفنت، كعقواء لاستهلاكها السفسطائي الخاص. لا يمكن أن يتخذ هذا القرار غير الشكل التالي: ليس ثمة واحد. أنه ليس مسألة ترك المبدأ الذي أسداه لاكان إلى الرمزي: إنه ثمة واحدة (وحدة). كل شيء يتعلق بالتحكم بالفجوة بين تحكمة (ينبغي رفضها) وجود الواحد وأطروحة «ثميته». كيف يكون ثمة دون أن يكون موجوداً؟ للتكلم بدقة، انه كثير للغاية بعد أن نقول «ثمة واحدة» لأن الـ «ثمة»، مأخوذة كموضعة ضالة، تمنح نقطة وجود للواحد.

ما ينبغي اعلانه هو أن الواحد، والذي لا يكون، يتجدد فحسب كعملية. بعبارات أخرى: ليس ثمة واحد، بل فقط احتساب كواحد. الواحد في كونه عملية ليس احضاراً أبداً. ينبغي الأخذ بجدية تماماً أن «الواحد» هو عدد. وبعد فليس هناك من سبب، ما لم نكن فيثاغورين، كي نطرح أن الوجود من حيث هو وجود هو عدد. هل يعني هذا أن الوجود ليس كثيراً أيضاً؟ نعم، إذا أردنا أن نتكلم بصرامة، لأن الوجود يكون كثيراً بقدر ما يقع في الإحضار فقط.

باختصار: الكثير هو نظام الإحضار؛ الواحد، وتبعاً للإحضار، هو حاصل عملياتي؛ والوجود هو ما يُحضر (نفسه). على هذا الأساس لا يكون الوجود واحداً (لأن الإحضار نفسه فقط وثيق الصلة بالاحتساب كواحد)، ولا كثيراً (لأن الكثير هو نظام الإحضار فحسب).

(1) Martin Heidegger, Identity and Difference, translated and with introduction by Joan Stambaugh, Harper Torchbooks, New York, Hagerstown, San Fransisco, London

دعونا نثبت الإصطلاح: أحدّ بالوضعية كل كثرة محضرة. معطاة فاعلية الإحضار، تكون الوضعية حيزاً للتحيز بقطع النظر عن حدود الكثرة موضع السؤال. كل وضعية تسمح لمشتغل الإحتساب كواحد المخصوص والخاص. هذا هو التعريف الأعم للبنية؛ إنها ما بها يتّصف، ولكثرة محضرة، نظام الإحتساب كواحد. عندما يُحتسب شيء ما كواحد في وضعية ما، فهذا يعني انتماؤه للوضعية في نمط مخصوص لمفاعيل بنية الوضعية.

تسمح الوضعية للعدد بالحدوث ضمن كثرة محضرة. هل يعني هذا أن الكثير، وكشكل إحضار، ليس «بعد» عدداً؟ لا ينبغي إغفال أن كل وضعية تكون مبنية. الكثير يُقرأ رجعيّاً في ذلك كسابق على الواحد، بقدر ما يكون الإحتساب كواحد حاصل دائماً. واقعة أن الواحد هو عملية تسمح لنا بالقول أن ميدان العملية ليس واحداً (لأن الواحد لا يكون)، وأن الميدان بذلك هو كثير؛ طالما أنه، وضمن الإحضار، يكون ما ليس واحداً كثيراً بالضرورة. بعبارات أخرى، يُنزل الإحتساب كواحد الوثيقة الكونية للزوج واحد/ كثير لكل وضعية. ما سيُحتسب كواحد، وعلى قاعدة عدم كونه واحداً، سيتهي بأن يكون كثيراً. إنه بذلك دائماً، وفي الأثر البعدي للإحتساب، يُفكر الإحضار ككثير، وينطلق القصور العددي للوضعية. ليس هناك من وضعية دون مفعول الإحتساب، وأنه لصحيح بذلك أن ننصّ على أن الإحضار بما هو، وتبعاً لعدد، هو كثير.

ليس ثمة طريقة أخرى لوضع هذا: الكثير هو القصور الذي يمكن إن يُميز رجعيّاً انطلاقاً من واقعة أن عملية الإحتساب كواحد ينبغي أن تشتغل بفاعلية من أجل أن يكون هناك ثمة وحدة (واحدية). الكثير هو المحمول البدّي لما هو متين لأن التينين - وبعبارة أخرى، الإحتساب كواحد - هو مفعول. الواحد، الذي لا يكون، لا يستطيع إحضار نفسه؛ إنه يشتغل فقط. إنه ومن حيث هو يوجد، و«وراء» اشتغاله، مقام الإحضار، يكون من درجة الكثير. ينشطر الكثير بوضوح هنا: يقال «الكثير» فعلاً على الإحضار، في كونه يُدرك رجعيّاً كلاً - واحد حالما يكون الوجود كواحد حاصلًا. يُقال «الكثير» أيضاً على تأليف الإحتساب، أي الكثير كـ «آحاد عدة» محسوبة بواسطة فعل البنية. ثمة كثرة القصور التي للإحضار، وثمة أيضاً كثرة التأليف والتي تكون للعدد ولمفعول البنية.

فلنتفق على حدّ الأول بالكثرة غير المتسقة، والثاني بالكثرة المتسقة. تكون وضعية ما (ونعني إحضاراً مبنياً)، وبالنسبة إلى الحدود نفسها، كثرة المزدوجة؛ غير المتسقة والمتسقة. تؤسس هذه الإزدواجية في توزيع الإحتساب كواحد؛ اللاتساق قبل والاتساق بعد. البنية هي ما تلزمننا، وعبر مفعول رجعي، باعتبار الإحضار كثيراً (غير متسق) وما تحوّلنا، عبر الاستباق، تأليف حدود الإحضار كوحداث كثير (متسق). إنه لمدرّك بوضوح أن هذا التوزيع للإلزام والتحويل (التفويض) يجعل من الواحد، الذي لا يكون، قانوناً. الشيء ذاته يقال على الواحد الذي لا يكون، وأن الواحد هو قانون الكثرة، بالمعنى المزدوج لكونه ما يُكره الكثير على إظهار نفسه بما هو، وما يحكم تأليفه المبنين.

أي شكل سيأخذ خطاب عن الوجود كوجود مع الإحتفاظ بما قد قيل؟

ليس ثمة شيء بعيداً عن الوضعيات. الأنطولوجيا، وإذا اتحدت، هي وضعية. نحن نجد أنفسنا مباشرة ممسوكين بصعوبة مزدوجة.

من جهة، تكون الوضعية احضاراً. هل هذا يعني وجوب احضار ما للوجود بما هو كذلك؟ بالأحرى يبدو «الوجود» متضمناً فيما يُحضره أي احضار. لا يمكن للمرء أن يرى كيف يمكن أن يُحضر بما هو وجود.

من جهة أخرى، اذا كانت الأنطولوجيا - الخطاب عن الوجود كوجود - هي وضعية، فينبغي أن تتوفر على نمط احتساب كواحد أي على بنية. لكن، ألا يرجعنا قدماً احتساب الوجود كواحد إلى تلك المعضلات التي لحَم السفسطائي من خلالها تبادلية الواحد والوجود؟ إذا لم يكن ثمة واحد، وإذا كان الواحد هو عملية احتساب فحسب، أفلا ينبغي الإقرار أن الوجود ليس واحداً؟ وفي هذه الحالة ألا يكون مطروحاً من كل احتساب؟ هذا بالضبط ما نقوله عندما نعلن أنه غير متجانس مع تقابل الواحد والكثير.

يمكن أن يوضع هذا أيضاً كما يلي: ليس ثمة بنية للوجود.

ينبثق الإغواء العظيم عند هذه النقطة، إغواء لم تقاومه تاريخياً «الأنطولوجيات» الفلسفية: إنه يتشكل في ازاحة العقبة عبر طرح أن الأنطولوجيا ليست فعلاً وضعية. القول أن الأنطولوجيا ليست وضعية هو الدل على أن الوجود لا يمكن أن يدلّ عليه ضمن كثير مبين، وأن خبرة موضوعة فقط وراء كل بنية يمكن أن تعطينا وصولاً إلى احتجاب حضور الوجود. الصورة الأكثر مهابة لهذا الاقتناع هو المنطوق الأفلاطوني والذي تبعاً له يكون أمثول الخير، وعوضاً عن وضع الوجود كوجود أعلى في إقليم المعقول، «ما وراء الجوهر»، أي غير محضر ضمن تشكيلات ما يُحتفظ به هناك. إنه أمثول لا يكون أمثولاً، في حين تقتضي أمثلية الأمثول وجوده، حيث لا يتيح أن يُعرف ضمن تمفصلات المكان، بل يمكن أن يُرى أو يُتأمل عبر نظرة تكون حاصل رحلة افتتاحية.

لقد أتيت غالباً عبر هذا المسار للفكر. من المعروف جيداً، وعلى مستوى مفهومي، أنه يمكن أن يوجد في اللاهوتات السلبية حيث برّانية الوجود للوضعية تتكشف في عدم تجانسه مع أي احضار ومع أي حمل؛ أي في غيريته الجذرية لكل من الصورة الكثيرة للوضعيات ولنظام الإحتساب كواحد، غيرية تؤسس واحد الوجود ممزوعاً عن الكثير ومسمى حصراً كآخر مطلق. من وجهة نظر الخبرة، يكرّس هذا المسار نفسه إلى ابطال صوفي؛ ابطال من خلاله، وعلى قاعدة قطع كل الوضعيات المحضرة وفي نهاية اختبار روحي سالب، يُجاز حضور هو بالضبط لوجود الواحد كلاموجود، وبالتالي إلغاء كل وظائف الإحتساب كواحد.

أخيراً، ومن حيث اللغة، يطرح هذا المسار للفكر أن المصدر الشعري للغة وحده، ومن خلال تحريبه لقانون التسميات، يكون قادراً على تكوين استثناء - ضمن حدود الممكن - بالنسبة إلى النظام الشائع للوضعيات.

الفخامة الأسرة لمفاعيل هذا الخيار هي بالضبط ما يدعوني إلى رفض التنازل عما يناقضها عبر وعبر. سأحتفظ، وهذا رهان الكتاب، بأن الأنطولوجيا هي وضعية. وسيكون عليّ بذلك أن أحلّ الصعوبتين الأساسيتين المنبثقتين من هذا الخيار - تلك التي للاحضار الذي يمكن أن يقال

الوجود كوجوداً عقلياً ضمنه وتلك التي للإحتساب كواحد - عوضاً عن جعلها تتلاشيان في وعد استثناء ما. اذا ما نجحت في هذه المهمة، فسأدحض نقطة فنقطة، تداعيات ما سأسمي من الآن فصاعداً، أنطولوجيات الحضور - حيث الحضور هو المقابل الدقيق للحضار. مفهوماً، سأتحقق ضمن النظام الموجب للحمل وحتى للصورة توجد الأنطولوجيا. الخبرة ستكون ابتكارية استنباطية حيث ستكون النتيجة، وبعيداً عن الفردة المطلقة للقداسة، قابلة على نحو تام للنقل ضمن المعرفة. أخيراً ستحوز اللغة، ملغية أي قصيدة، الكمون الذي سماه فريجه بالإيديوغراف. المجموع معاً سيقابل - لإغواء الحضور - صرامة المطروح **subtractive** حيث يقال الوجود فحسب كذلك الذي لا يمكن افتراضه كقاعدة لأي حضور أو خبرة.

«المطروح» هنا يقابل، وكما سنرى، الأطروحة الهيدغرية بصدد انسحاب الوجود. لا يثير الوجود في انسحاب حضوره نسيان الجاهزية الأصلية إلى حد تخصيصنا - عند النقطة الحديثة للعدمية - لـ«قلب» شعري. كلا، الحقيقة الأنطولوجية هي أكثر تقييداً وأقل نبوية: إنه في منع الوجود من الإحضار يُكره الوجود بما هو أن يكون مقولاً، للإنسانية، ضمن المفعول الآمري لقانون ما، القانون الأكثر صلابة بين القوانين المدركة، قانون الاستدلال الشارح والمصور. لذلك، فالالتجاه الذي ستتبعه هو أخذ المفارقات الظاهرة للأنطولوجيا كوضعية. طبعاً يمكن القول أنه حتى كتاب هذا الحجم ليس كافياً لحل هذه المفارقات. على أية حال فلنبداً. إذاً، لم احضار للوجود ممكناً، لأن الوجود يحدث في كل احضار - ولهذا هو لا يحضر نفسه - فثمة بعد ذلك حل واحد متبق: أن تكون الوضعية الأنطولوجية هي احضار احضار. إذا كانت هذه هي الحالة في الواقع فانه من الممكن تماماً أن يكون ما هو على المحك في وضعية كهذه هو الوجود كوجود، بقدر ما لا يُقدم الوصول إلى الوجود لنا في ما عدا الإحضارات. على أقل تقدير، يمكن أن تشكل الوضعية، والتي يكون كثيرها المحضر من شأن الإحضار نفسه، المكان الذي من خلاله يُلقف كل وصول ممكن للوجود.

ولكن ما الذي يعنيه القول أن احضاراً هو احضار احضار؟ هل هذا مدرك حتى؟ المحمول الوحيد الذي سقناه للحضار هو الكثير. اذا لم يكن الواحد متبادلاً مع الوجود، فإن الكثير متبادل مع الإحضار، في انشطاره المكوّن إلى كثرة متسقة وغير متسقة. يكون كثير الإحضار بالطبع في وضعية مبنية - وكلها كذلك - هو هذا الكثير الذي تتيح حدوده أن تُعدّ على قاعدة القانون الذي يكون البنية (الإحتساب كواحد). الإحضار «بعامة» هو أكثر كمونا على جهة الكثرة غير المتسقة. الأخيرة تتيح، وضمن المفعول الرجعي للإحتساب، ضرباً من اللإختزالية الهامدة للكثير المحضر ليظهر، لإختزالية ميدان الكثير المحضّر حيث تحدث عملية الإحتساب.

على هذا الأساس يمكن أن يُستدل على الأطروحة التالية: اذا كانت أنطولوجيا ما ممكنة، أي احضار احضار، فإنها ستكون بذلك وضعية الكثير المحض، أي الكثير «في - ذاته». لنكن أكثر دقة؛ يمكن أن تكون الأنطولوجيا فحسب نظرية الكثرات غير المتسقة من حيث هي. «من حيث هي» تعني أن ما يُحضر في الوضعية الأنطولوجية هو الكثير دون أي محمول آخر غير كثرته. الأنطولوجيا، وبقدر ما تتجدد، ينبغي أن تكون علم الكثير ككثير .

حتى لو افترضنا أن علماً كهذا يتجدد، فإذا ستكون عليه بنيته أي قانون الإحتساب كواحد والذي ينظمه كوضعية مفهومية؟ يبدو لا مقبولاً أن يكون الكثير ككثير مؤلفاً من آحاد نظراً لكون الإحضر، والذي هو ما ينبغي أن يُحضر، هو في ذاته كثرة - حيث يكون ثمة واحد فقط كنتيجة. لتأليف الكثير تبعاً لواحد قانون ما - لبنية - هو تحديداً خسارة الوجود، إذا كان الوجود فحسب «في الوضعية» كإحضر احضر ما بعامة أي للكثير ككثير، مطروحاً من الواحد في وجوده. أليس ضرورياً لكي يُحضر الواحد أن يُحاط في ذات قانون أن الواحد لا يكون؟ وأن الكثير بذلك - بالرغم من كون قدره تشكيل المكان الذي يشغل فيه الواحد (ال «ثمة» العائدة لـ «ثمة واحدة») - وعلى نحو مخصوص، يكون ذاته بدون واحد؟ أن الـ بها هو يُلَمَح في البعد غير المتسق لكثير أي وضعية.

لكن إذا كان التأليف الذي تخوّله البنية في الوضعية الأنطولوجية لا ينسج الكثير انطلاقاً من الآحاد، فما الذي سيؤمّن أساس التأليف؟ ما هو في النهاية ذلك الذي يُحتسب كواحد؟ المطلوب القليل المفروض بواسطة هذه الصعوبة يمكن أن يلخص في أطروحتين مقتضيات أي أنطولوجيا ممكنة.

1- الكثير الذي من خلاله تصنع الأنطولوجيا وضعيتها، يتألف فحسب من كثرات. ليس ثمة واحد. بعبارات أخرى، كل كثير هو كثير كثير كثير.

2- الإحتساب كواحد ليس أكثر من سيستام شروط يمكن أن يُدرك الكثير عبره ككثير. المطلوب الثاني هو حدّي. المقصود فعلاً هو أن ما تحتسبه الأنطولوجيا كواحد ليس كثيراً بالمعنى الذي يمكن أن تحوز من خلاله الأنطولوجيا على مشغّل صريح لجمع الكثير كواحد، أي تعريف الكثير كواحد. هذه المقاربة يمكن أن تتسبّب بضياغ الوجود، لأنه سيغدو متبادلاً مع الواحد مرة أخرى. وستملي الأنطولوجيا الشروط التي تحتها يكون الكثير كثيراً. كلا. المطلوب هو أن تميّز البنية العملية للأنطولوجيا الكثير من دون أن تصنع واحداً منه، وبالتالي دون أن تحوز تعريفاً للكثير. ينبغي أن ينصّ الإحتساب كواحد على أن كل شيء يشرّعه هو كثرة كثرات، وعلى منع أي شيء «آخر» غير الكثير المحض من الحدوث ضمن الإحضر الذي يبينه - سواء كان كثير هذا أو ذاك، أو كثير آحاد، أو صورة الواحد نفسه -.

الوصفة - المنع هذه لا يمكن وبأي طريقة من الطرق أن تكون صريحة. لا يمكنها أن تقرّ «أقبل فقط الكثرة المحضة» لأن على المرء ساعتها أن يكون لديه المعيار والتعريف لما تكونه الكثرة المحضة. سيتم احتسابها بذلك كواحد وسيضيع الوجود مجدداً لأن الإحضر سيتوقف من أن يكون إحضر احضر. الوصفة إذن مضمرة بالكامل.

إنها تشتغل كسألة كثير كثير محض مع عدم وجود أي مفهوم معرّف يمكن أن يلاقى للكثير في أي مكان. ما هو القانون الذي تكون موضوعاته مضمرة؟ ما هي الوصفة التي لا تسمي - في حاق عمليتها - ذلك الذي وحده تتساهل في تطبيقه؟ إنه بوضوح سيستام من المسلمات. إحضر أكسيوماتيكي (مسلماتي) يتشكل، وعلى أساس حدود غير معرّفة، في توصيف قاعدة تلاعباتها. تحتسب هذه القاعدة كواحد بمعنى أن الحدود غير المعرّفة هي مع ذلك تعرّف بتأليفها؛ ويحدث هذا على نحو أنه ثمة واقعة منع لكل تأليف تنكسر فيه القاعدة وواقعة توصيف

لكل شيء يتطابق مع القاعدة. لا يمكن أن يلاقى أي تعريف صريح لما يحتسبه سيستام مسلمة كواحد أو يحتسبه كأحاد تكون موضوعاً له.

انه لمن الواضح أن سيستام مسلماتي فقط يمكن أن يبين وضعياً ما يُحضر فيها هو الإحضار. إنه وحده من يتفادى صنع واحد من الكثير، تاركاً الأخير مضمراً في التدايعات المنتظمة التي يعتلن فيها ككثير. إنه مفهوم الآن لماذا تسعى الأنطولوجيا إلى عكس زوج متسق - غير متسق تبعاً لوجهي القانون، الإلزام والتحويل.

الثيمة المحورية لفقه الوجود كما أشرت إليها هي الكثرة غير المتسقة. لكن تأثير السيستام الأكسيوماتيكي هي جعل الأخيرة تتسق، كانتشار محاط مع كونه مضمراً للكثرة المحضة، لاحضار الإحضار. هذا التحول المسلماتي إلى الاتساق يتحاشى التأليف تبعاً للواحد. إنه بذلك مخصوص بالمطلق. على الرغم من ذلك يبقى الإلزام. قبل اشتغاله، ما يمنعه - دون تسميته أو ملاقاته - لا يتسق. لكن ما لا يتسق ليس سوى الكثرة غير المحضة؛ أي الكثرة المتحيزة تبعاً للواحد، أو الجزئي (الخنازير، النجوم، الآلهة..)، في أي احضار غير أنطولوجي يتشكل تبعاً لبنية محددة، أي احضار لا يكون فيه المحضر الإحضار نفسه.

للاضمام مسلماتياً لإحضار احضاره، هذا الكثير الكثير المتسق لإحضارات خاصة وحين يُنقى من كل مخصوصية لا ينبغي أن يحوز أي اتساق آخر عدا ذلك الذي لكثرت المحضة - الملتقط بذلك قبل الإحتساب كواحد للوضعية الذي سيحضر فيها - أي نمط لا اتساقه ضمن الوضعيات. انه لمن اليقين بذلك أن اتساقه الأولي ممنوع بواسطة سيستام المسلمة أي ما يعني القول بأنه غير متسق أنطولوجياً، بينما لا اتساقه (كثرت المحض المحضرة) مخول كاتساق أنطولوجي.

الأنطولوجيا، السيستام الأكسيوماتيكي للاتساق المخصوص للكثرات، يلتقط ال - في ذاته للكثير عبر جعله كل لا اتساق اتساق وكل اتساق لا اتساق. إنه بذلك يفكك أي مفعول للواحد؛ إنه مخلص للاوجود الواحد، ولنشر اللعبة المنظمة للكثير دون تسمية صريحة، على نحو أنه ليس سوى الصورك المطلقة للإحضار، أي النمط الذي يفرض الوجود من خلاله نفسه لأي وصول

التأمل الثاني : أفلاطون

«إذا لم يكن ثمة الواحد فليس ثمة شيء» - محاورة برمنيدس.

ينشأ كامل خطابي على قرار أكسيوماتيكي؛ لا وجود الواحد. النتائج الجدلية لهذا القرار منشورة بعناء من قبل أفلاطون في خاتمة محاورة برمنيدس. نعلم أن هذا النص مكرّس لـ «اختبار» الفكر المحض مقترحاً من العجوز برمنيدس على سقراط الشاب، وأن محكات هذا الاختبار هي النتائج المترتبة على كل من الواحد وعلى ما ليس واحداً (يسميه أفلاطون «الغير الكثير») من كل واحدة من الفرضيات الممكنة والمتعلقة بوجود الواحد. ما تعين بوصفها الفرضيات السادسة، السابعة، الثامنة، والتاسعة تحت أطروحة «ليس ثمة الواحد»، تسعى إلى فحص:

- شروط الواحد أو المشاركات الموجبة (الفرضية السادسة).

- شروط الواحد السالبة (الفرضية السابعة).

- شروط الغير الكثير الموجبة (الفرضية الثامنة).

- شروط الغير الكثير السالبة (الفرضية التاسعة، الخاتمة لكل المحاورة).

مأزق البرميندس هو في إرسائها حيازة الواحد والغير الكثير وعدم حيازتها معاً لكل التعيينات المفكّرة، بمعنى أنها كل شيء بالكامل، وإنها ليسا كذلك. نحن مقودون بذلك إلى خراب الفكر بما هو عبر الجدل الكامل للواحد.

عليّ، ومهما كان، أن أقطع سيرورة هذا المأزق عند النقطة الأعراضية التالية: اللاتعيين المطلق للواحد غير الموجود لا تؤسس تبعاً للإجراءات نفسها كالاتعيين المطلق للغير الكثير. بعبارات أخرى، تحت فرضية لا وجود الواحد، ثمة لاتناظر أساسي بين تحليل الكثير وتحليل الواحد نفسه. أساس هذا اللاتناظر هو ان لاوجود الواحد يُحلّل فحسب كلاوجود، ولا شيء يقال عن مفهوم الواحد بينما بالنسبة لغير الواحد تكون مسألة وجود، على نحو أن فرضية «ليس ثمة الواحد» تؤول لتكون ذلك الذي يعلمنا بصدد الكثير.

دعونا نرى، وعبر مثال، كيف اشتغل أفلاطون مع الواحد. بانياً خطابه على مصفوفة فسفسائية مأخوذة من عمل جورجياس، ادعى انه ليس بوسع المرء أن ينطق بـ «ليس ثمة الواحد» دون أن يعطي الواحد تلك المشاركة الدنيا في الوجود والتي هي كونه لا موجوداً. كونه لا موجوداً هو الرابط فعلياً حيث يمكن للواحد، إذا كان غير موجود، أن يكون موصولاً باللاوجود الذي يكونه. بعبارات أخرى، إنه قانون التسمية العقلية للوجود أن يتنازل - لما لا يكون - عن الوجود الكاسف لهذا اللاوجود الذي يقال عنه أنه لا يكون. يمتلك ما لا يكون، على الأقل، الوجود الذي يُشار به إلى اللاوجود؛ أو كما يقول أفلاطون، من الضروري للواحد أن يكون الواحد غير الموجود.

وبعد، فليس هنا ما يتعلّق بالواحد في خاص مفهومه. هذه الاعتبارات مشتقة من مبرهنة أنطولوجية عامة: إذا أمكن للمرء أن يعلن أن شيئاً ما غير محضر، فإن الأخير يفرض أقلّه اسمه على الإحضار. لقد صاغ أفلاطون هذه المبرهنة على نحو صريح في مصطلحيته: «يشارك اللاوجود في لاكونه العائد لعدم كونه لشيء، لكن إذا لم يكن بشكل كامل، فإنه يشترك في كونه لا يكون». من السهل أن ندرك في المشاركة المفارقة للواحد (الذي لا يكون) في كونه لا يكون، الضرورة المطلقة لوسم ذلك الذي يشار اليه باللاوجود في فضاء ما للوجود. من الواضح بذلك أنه الاسم المحض للواحد الذي يُدرج هنا بوصفه الوجود الأدنى لما لا يكون واحداً.

فيما يتعلق بالواحد نفسه لا شيء مفكر هنا ما خلا الإعلان أن عدم وجوده لا بد أن يخضع لقانون الوجود. ليس ثمة تفكّر في الواحد كمفهوم وراء العمومية الفرضياتية للوجود. إذا كانت مسألة أي شيء آخر نفترض عدم وجوده فسترتّب ذات النتيجة لذات المبرهنة: مفارقة تحضّل اللاوجود على الوجود بواسطة اسم ما. هذه المفارقة ليست بذلك، وبأي طريقة، مفارقة الواحد لأنها لا تفعل سوى تكرار مفارقة جورجياس عن اللاوجود بالنسبة للواحد. لا وجود معيّن ينبغي أن يحوز على الأقل كونه معيّنًا. ولكن قول هذا لا يعيّن بأي طريقة التعيين الذي أثبت كونه. أن الواحد الذي على المحك هنا قد بقي جانباً.

الإجراء سيكون مختلفاً تماماً عندما نأتي إلى ما ليس الذي لا يكون واحداً، أي إلى الغير الكثير والذي بالنسبة إليه تقدم فرضية لا وجود الواحد، وعلى العكس، تحليلاً مفهوماً ثرياً جداً؛ نظرية كاملة حقيقة عن الكثير.

يلحظ أفلاطون بادئ ذي بدء أن ما لا يكون الواحد - أي الغير الكثير - ينبغي أن يُلقف في اختلافه، في عدم تجانسه. لقد كتب ما سأترجمه بـ «الغير الكثير هو الآخر (الغير)»، الغيرية البسيطة (الآخر) تحيل هنا إلى غيرية أساسية (الغير)، أي إلى فكر الاختلاف المحض، للكثير كانتشار غير متجانس وليس كتشعب بسيط مكرر. مهما يكن ف الغير لا يستطيع تسمية الفجوة بين الواحد وغير الأحاد لأنه ليس ثمة الواحد. النتيجة هي أنه بالنسبة إلى ذاتهم يكون الغير الكثير أغياراً. من عدم وجود الواحد يلي استنتاج لا مناص منه وهو أن الغير هو غير الغير بوصفه ككثير محض مطلقاً وانتشار كامل للهو.

ما يسعى أفلاطون إلى تفكيره هنا في نص رائع ومكثف هو بوضوح الكثرة غير المتسقة، أي الإحضار المحض السابق على أي مفعول للواحد أو أي بنية (التأمل الأول). ولأنه ممنوع على الغير الكثير أن يكون واحداً، فإن ما يحضر نفسه مباشرة وعلى نحو كامل، هو الكثرة اللانهائية، أو بدقة أكبر، وإذا ما احتفظنا بمعنى العبارة الإغريقية (ايروس بلثيا)، الكثرة مجردة من أي حد لانتشارها الكثير. إذن صاغ أفلاطون حقيقة أنطولوجية أساسية؛ إنه وفي غياب وجود الواحد، لا يتسق الكثير في إحضار كثير كثير ومن دون أي نقطة توقف أساسية. الانتشار دون حدود هو القانون الإحضاري نفسه: «لن يفكر تقريباً وبدقة، يظهر كل شيء ككثرة بدون حدود طالما ينقص الواحد الذي لا يكون».

أن ماهية الكثير هي أن يكثر نفسه على نحو محايث، وهذا هو نمط انبثاق الوجود لمن يفكر قريباً على قاعدة لا وجود الواحد. أي أنه مستحيل تأليف الكثير - بدون - الواحد، الكثير - في - ذاته؛ والذي يكون حاق وجوده على العكس منزع التأليف، والذي هو تحديداً ما توخاه أفلاطون بشجاعة في استعارته المذهلة عن حلم تأملي: «إذا أخذ أحدهم نقطة الوجود والتي تبدو أنها الأصغر، وتشبه حلماً أثناء النوم، فستبدو مباشرة كثيراً عوض أن تترأى كواحد، وعوضاً عن صغرها الحديّ ستبدو هائلة مقارنة بالانتشار الذي تبدأه من ذاتها».

لماذا تبدو الكثرة اللانهائية للكثير شبيهة بصورة حلم ما؟ لماذا هذه المقطوعة الحاملة وهجعة الفكر لنلمح الانتشار لكل الذرات المفترضة؟ ببساطة، لأن الكثرة غير المتسقة هي فعلاً غير مفكرة بما هي. كل فكر يقترح وضعية للمفكر أي بنية، احتساب كواحد، حيث الكثرة المحضرة متسقة ومعدودة. بناء عليه، تكون الكثرة غير المتسقة فحسب - وقبل كل مفعول للواحد حيث تُبنين - أفقاً غير ملقوف للوجود. ما يريد أفلاطون أن يجتازه هنا - وهذا سبب كونه ما قبل كانتوري - هو أنه لا صورة لموضوع للفكر قادر على جمع الكثير المحض معاً، الكثير بدون واحد، وجعله متسقاً: يحدث الكثير المحض نادراً في الإحضار قبل أن يتبدد بعد؛ عدم حدوثه أشبه بطيران مشاهد في حلم. كتب أفلاطون «إنه ضروري أن كلية الوجود المنتشر تتحطم بعيداً، حالما يتم لفها بواسطة الفكر السياقي». الفكر يقط - وبعيداً عن نظرية المجموعات - لا يمكنه لقف ما هو تحت المحضر والذي هو إحضار - الكثير. ما يحتاجه الفكر هو - اللاوجود - توسط الواحد. هل هو - وهذا هو اللغز الظاهر في نهاية محاورة برمنيدس - حقيقة الكثير الذي هو على المحك في المستعار من طيران وأنقاض بواسطة الحلم؟ الفرضية التاسعة - القنبلة الأساسية في الحوار الكثيف والشديد القرب من كونه دراما المفهوم - تبدو وكأنها تحرب كل شيء كل شيء

قلته عبر تهفيت فكرة أن غيرية غير الآحاد يمكن أن تُفكّر - إذ لم يكن ثمة الواحد - ككثير: «لن يكون (الغير الكثير) متعددًا. لأن الموجودات المتعددة ستكون واحداً أيضاً .. مع كون الواحد ليس بين الغير الكثير، لن يكون الغير الكثير واحداً ولا متعددًا»، أو بصورية أكثر: «من المستحيل بدون الواحد أن يكون هناك رأي بصدد المتعدد».

إذاً، وبعد استدعاء حلم الكثير كلاتساق غير محدود لكثير كثير الكثير، يبطل أفلاطون التعدد ويعزو ظاهرياً الغير الكثير - طالما أنه ليس ثمة الواحد - للاوجود القابل أن يكون أغياراً تبعاً للواحد أو للكثير. وعليه تكون الخلاصة العدمية بالكامل، وهي المثارة في (البلدة) - لـ كلوديل على لسان المهندس ايسودور دي بسم ومن جهة التدمير العصياني: «إذ لم يكن ثمة الواحد، لا شيء يكون». لكن ما هو العدم (اللاشيء)؟ تتكلم اللغة الإغريقية بطريقة مباشرة أكثر من لغتنا المثقلة بجرح الذات المقروء منذ لاكان بلا الزائدة. ثمة لاشيء تُقرأ فعلاً ك: اللاشيء يكون. أن ما ينبغي أن يُفكّر هنا بالأحرى هو أن «اللاشيء» هو اسم الفراغ: إن جملة أفلاطون ينبغي أن تُكتب على هذا النحو: إذ لم يكن ثمة الواحد، فإن ما يقع في مكان «المتعدد» هو الاسم المحض للفراغ بقدر ما يستمر وحده كوجود. تحتفظ الخلاصة «العدمية»، وبالتقاطع مع تقابل الواحد/المتعدد، بنقطة وجود اللاوجود، التضاييف المحضر - كاسم - لهذا الكثير اللامحدود أو غير المتسق والذي تسبب بحلمه لا وجود الواحد.

هذا يجلب انتباهنا إلى تغير في مصطلحية أفلاطون والتي تسلط بعض الضوء على هذا اللغز: ليست ذات الكلمة التي تسمي لالمحدودية كثير كثير الكثير - والتي تُلمح أنقاضه كخسوف الفكر السياقي - هي التي تسمي المتعدد - تعيين لا يتسامح الغير الكثير في إعطائه للاوجود الواحد. يقال للسابق بليثورا والتي تستحق وحدها أن تترجم بـ «كثرة»، بينما يقال للأخير (polla) بولا أي المتعدد والتعدد. التناقض بين تحليل الكثير المحض ورفض أي تعددية - في كلتي حالتها فرضية لاوجود الواحد - هو محض ترائي. الحد بليثورا ينبغي أن يُفكّر كمعيّن للكثرة غير المتسقة، الكثير بدون واحد، الإحضار المحض، بينما الحد (بولا) أو المتعدد يعيّن الكثرة المتسقة، أي تأليف الآحاد. الأول طارح subtractive بالنسبة للواحد، وليس منسجماً فقط مع لاوجود الواحد، بل متحصّل فقط، وضمن حلم، على قاعدة الإبطال الأنطولوجي للواحد. الحد الثاني يفترض أن احتساباً ما هو ممكن وأن احتساباً كواحد يبين الإحضار. البنية، وبعيداً عن افتراض وجود الواحد، تفوّته في «ثمة» عملياتية محضة، وتسمح فحسب، وحين يأتي الوجود كوجود إلى الإحضار، بالكثير غير المتسق الذي تصيّره بعدها لامفكراً. فقط الـ «ثمة» المشتغلة للواحد تسمح للمتعدد أن يكون، في حين أنه، وقبل مفعوله، تبعاً للاوجود المحض للواحد، تظهر الكثرة غير المحضرة كما لو أنها تظهر لتختفي. بالنسبة للإغريق، تشير لالمحدودية الكثرة غير المحضرة إلى كونها غير مدعومة من أي وضعية مفكّرة.

إذا كان ما يسمح بذلك الوجود هو الوجود في وضعية - والذي يعني للإغريق فلش الحدّ - فانه من الصحيح تماماً أنه في تثبيط «ثمّية» الواحد يشبط المرء كل شيء طالما أن «كل شيء» هو بالضرورة «متعدد». النتيجة الوحيدة لهذا التثبيط هو اللاشيء (العدم). لكن إذا كان المرء معنياً بالوجود كوجود، وبالكثير بدون واحد، فأنه من الصحيح أن لاوجود الواحد هو الحقيقة

المخصوصة الذي يشوي كامل تأثيرها في إرساء حلم الكثير المنتشر دون حدود. انه هذا «الحلم» الذي أعطى ثبات الفكر في ابداع كانتور.

خلاصة أفلاطون المعضلية يمكن تأويلها كمأزق الوجود، موضعاً عند نقطة القرار لزوج الكثير غير المتسق والكثير المتسق. «إذا لم يكن ثمة الواحد فاللاشيء يكون» تعني أيضاً أنه فقط في التفكير التام عبر لا وجود الواحد ينبثق اسم الفراغ بوصفه الإحضار الفريد المدرك لما يدعم، كالمحضر وككثرة محضة، أي إحضار متعدد، أي أي أثر للواحد.

يضع نص أفلاطون أربعة مفاهيم للعمل على قاعدة زوج الواحد والغير الكثير: وجود الواحد، ثمة الواحد، الكثير المحض، والكثير المبين. إذا بقي وثاق هذه المفاهيم غير مشدود في المعضلة النهائية وإذا ما انتصر الفراغ هنالك، فنظراً لكون الفجوة بين اقتراح وجود الواحد وبين اشتغال «ثميته» بقيت لامفكرة. هذه الفجوة سُميت مراراً في عمل أفلاطون. أنها تحديداً ما يؤمن المفتاح للمفهوم الأفلاطوني بامتياز، المشاركة، وليس نافلاً أنه في بداية برميندس وقبل دخول المعلم العجوز، لجأ سقراط إلى هذا المفهوم بغية تدمير حجج زينون في الواحد والكثير. في عمل أفلاطون، وكما نعلم، الأمثل هو حدوث المفكر في الموجودات. هناك تقع نقطة وجوده. لكن من جهة أخرى، عليه أن يدعم المشاركة أي واقعة اني أفكر وعلى قاعدة وجوده الكثرات القائمة كواحد.

وعليه يكون أولئك الرجال، تلك الشعرات، وتلك البرك الموحلة محضرون فقط للفكر بقدر ما يقع مفعول الواحد بينهم، وبلحاظ الوجود الأمثلي حيث يتجدد الرجل، الشعر، والطين في إقليم العقول. ال في ذاته للأمثل هو وجوده المتجدد، وقدرته المشاركة هي «ثميته»، أي صلب موضوع اشتغاله. انه في الأمثل نفسه نجد الفجوة بين افتراض وجوده (أقليم العقول) وادراك أثر الواحد الذي يدعمه (المشاركة) - ال «ثميته» المحضة في فائض وجودها - تبعاً للإحضار الحسي والوضعيات العالمية. الأمثل يكون، وأبعد من هذا، ثمة الواحدية على أساسه وخارجه. انه وجوده وكذلك لا وجود اشتغاله. من جهة، انه يسبق كل توجد، وبالتالي كل مفاعيل الواحد، ومن جهة أخرى، ينتج وحده في كونهم فعلاً تأليفات آحاد مفكرة.

يمكن بعدها للمرء أن يفهم، ولنتكلم بصرامة، لماذا ليس ثمة أمثل للواحد. في السفسطائي عدد أفلاطون ما دعاه بالأجناس العليا، الأمائل التأسيسية المطلقة للجدل. هذه الأمائل الخمسة هي: الوجود، الحركة، السكون، الهو هو، والغير. فكرة الواحد ليست مشمولة فقط لأنه ليس ثمة الواحد. لا وجود منفصل يُدرك للواحد، وفي النهاية هذا ما ترسيه محاوره برميندس. الواحد يمكن ان يوجد فحسب عند مبدأ أي فكرة، ويُلقف في اشتغاله - المشاركة - عوضاً عن وجوده. «ثمة الواحدية» هي من شأن أي فكرة مهما كانت، على قدر ما تُخرج احتساباً للكثير وتجلب الواحد على قاعدة ما يضمن أن كذا وكذا من موجود قائم هو هذا أو ذاك.

«ثميته» الواحد لا وجود لها، وبالتالي انها تضمنن لأي موجود أمثلي فعالية وظيفته الإحضارية، وظيفته المبنية، والتي تشطر قبل وبعد مفعوله الكثرة غير الملقوفة (بليثورا) عن التماسك المفكر للمتعهد - نفوذ العدد على الوضعيات الفاعلة.

Das Problem des Menschen

مشكلة الإنسان

مارتن بوبر

1. حياته

ولد مارتن بوبر لعائلة نمساوية، انفصل والداه بعد ولادته بقليل فانتقل إلى العيش مع جده سلمون بوبر Salomon Buber في منزله الواقع في مدينة لامبيرغ Lemberg التابعة لـ بولندا وعاش هناك حتى بلغ من العمر أربعة عشر ربيعاً. هناك تلقى تربية يهودية تقليدية وقام باتصاله الأول بالحصيدية التي ستؤثر على تفكيره بشكل كبير⁽¹⁾. لم يزر في حداثته المدارس، بل تتلمذ في المنزل، وهذا ما أبعدته عن المحيط البولوني. بدأ في عمر الثامنة عشر بدراسة الفلسفة والفيلولوجيا الألمانية وتاريخ الفن في جامعة فيينا، كذلك تابع في جامعة زيورخ ولايبزيغ وبرلين.

في العام 1898 انخرط في صفوف الحركة الصهيونية وذلك لأسباب ثقافية، وعمل على نشر أفكار الجناح الثقافي المتأثر بأحد هاعام⁽²⁾ فاختلف مع تيودور هرتزل Theodor Herzl بعد فترة اتفاق استلم خلالها إدارة تحرير الصحيفة التي تصدرها الحركة الصهيونية. تعود نقطة الخلاف مع هرتزل والصهيونية السياسية إلى عدم اكتراث الأخيرة بإحياء الحياة الروحية اليهودية. في السنوات التي تلت ذلك كرس نفسه للنشر وكتب عدّة دراسات دينية ومارس نشاطاً ملحوظاً في مجال التعليم والتعليم الديني اليهودي.

تميزت حركته السياسية المبكرة بالحماسة إلى القومية الألمانية خلال الحرب العالمية الأولى التي استقبلها بمهاجمة المثقفين السلميين تحت حجة أنه من الضروري أن توجد فكرة وقيمة مطلقة يضحي الإنسان من أجلها. وهذا ما أدخله في نقاش وجدال مع داعية السلام فريدريك فون أيدن. لكنه ما لبث أن اتخذ موقفاً نقدياً من الحرب تحت تأثير غوستاف لانداور⁽³⁾ Gustav Landauer، وكان ذلك والحرب لم تضع أوزارها بعد.

1. Maurice-Ruben Hayoun, la philosophie juive, Paris: Armand Colin, 2004. p. 362.

2. (*) "آحاد هاعام" אַחַד הָעָם كلمة عبرية معناها "واحد من الشعب" واسمه الحقيقي "آشير تسفي غينزبيرغ Asher Zvi Hirsch Ginsberg"، وكان يوقع على مقالاته باسم "آحاد هاعام. دعا إلى الصهيونية الروحية وإلى إحياء الإنسان اليهودي، وإلى تحسين قيمه التي لحق بها خلل نتيجة لوجوده في الشتات. كل ذلك هو تمهيد لإعادته إلى الوطن القومي اليهودي.

3. (*) كان لانداور صهيونياً واشتركياً وتأثر به بوبر وقد كتب الكثير من الدراسات التي أردتوظيفها في خلق المجتمع المثالي الصهيوني الذي يهدف إلى التخلص من الدولة بصفتها أداة قمع وقد حملت تحليلاته الطابع الفوضوي كما ظهر في كتابه "دعوة إلى الاشتراكية" الذي ألفه في العام 1911. وقد أعجب بوبر بالاستيطان اليهودي في فلسطين أو المفهوم الاشتراكي الكيوتزي. المرجع: <http://hamama1948.com/zionism/fas106/ahaad-ha3am.htm>

انتسب في العام 1923 إلى حلقة فرانكفورت لمدة عام، وقد تأثر بالإشراكية الدينية في تلك الفترة وبفلورنس كريسيان رانج وبول نورترروب وفالتر بينيامين Walter Benjamin. اشترك مع فرانتس روزنتسفايغ في العام 1925 في تأسيس البيت اليهودي الحرّ للدراسات (4) Das Freie Jüdische Lehrhaus، وفي العام ذاته بدأ بالتعاون معه أيضاً على ترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية.

أصبح في العام 1923 أستاذاً للدراسات الفلسفية المقارنة للأديان في جامعة فرانكفورت، وبعد صعود النازية في ألمانيا «بدأ بالاهتمام بالنشاطات الثقافية للطائفة اليهودية وساهم كثيراً في تدعيم مقاومتها الداخلية ومصادرها الروحية» (5).

انتقل في العام 1938، ليستقر في فلسطين، حيث شغل فيما بعد كرسي الفلسفة الاجتماعية في الجامعة العبرية، وكان ذلك عبارة عن تسوية لابعاده عن منصب أستاذ الأديان نتيجة لعدم ثقة السلطات بأفكاره الدينية. مارس بوبر نشاطاً سياسياً وأسس مجموعة بریت شالوم (تحالف السلام، ברית שלום) التي حملت همّ وشعار الحوار بين العرب والفلسطينيين من أجل تأسيس وطن ثنائي القومية، وبذلك واجهت السياسات الصهيونية السياسية التي حملت لواءها الدولة اليهودية الفتية.

2. حياته الفكرية

بدأ بوبر حياته التأليفية برسالة حول يعقوب بوهه Jakob Böhme طرح فيها الفكرة التي تؤكد على أن الإنسان هو جُرم ينطوي فيه الكلّ. وتفرّغ بعد ذلك للكتابة حول الأساطير والعمل حول مفهومها. فنشر في العام 1904 كتاباً حول الحصيدية Chassidismus وقد تأثر في ميله إلى هذه الطائفة بالجوّ العائلي الذي عاش فيه، وخصوصاً ما وفره له جده الباحث في المدراس. تعرّف في منزله العائلي على هذه الطائفة وعلى مفاهيمها الفريدة حول العلاقة بين الأفراد وبينهم وبين الله وكذلك لفته التنظيم الاجتماعي الذي تحمله والمبني على أسس راسخة في الديانة اليهودية.

كتب بعد ذلك، في العام 1906، كتاب قصص الراي نخمان Die Geschichten des Rabbi Nachman، ثم بعد ذلك بستين كتاب أساطير "بعل شيم" Die Legende des Baalschem. حاول بوبر في هذه الكتب إبراز المعنى الأساسي لهذه الطائفة وهو العلاقة المباشرة بين الله والعمل وذلك عبر القصص التي رواها عن لسانهم. لم يكن بوبر قد صاغ في تلك الفترة مفاهيمه حول المسافة الأصلية Urdistenz الذي ستأخذ حيزاً كبيراً في فلسفته. اعتبر أن الحكايات التي تطل "بعل شيم" تدور «حول أسطورة الأنا أنت - المنادي والمنادي، المتناهي الذي يدخل في اللامتناهي واللامتناهي الذي يحتاج إلى المتناهي» (6)؛ هنا لا ذكر للعلاقة بتفاصيلها ولا تحليل لها.

Michael Löwy, Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924. Gütersloh, 4. Gütersloher Verlagshaus, 2002, p. 1.

La philosophie juive, op. cit., p 363. 5.

Mag. Robert Wald, Begegnung -J. L. Morenos Beitrag zu Martin Bubers dialogischer Philosophie Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Fakultät für 6.

ألف بوبر حول الحركة اليهودية فيما بين العامين 1900-1915، وكان تحليل طبيعة الحركة اليهودية والتيارات الفكرية التي تتنازعها خصوصاً بعد بروز الصهيونية وآراء هرتسل همّ الشاغل في هذه الكتابات.

تظهر وجوديته في كتاب دانيال Daniel الذي نشر في العام 1913 وأظهر فيه فلسفته الأساسية التي يمكن دعوتها بفلسفة التحقق والفعل، لم تُظهر هذه المرحلة شكل العلاقات الحوارية وفلسفة الحوار إلا «بشكل اعتباري وليس تواصلي وإنوجادي»⁽⁷⁾.

بعد هذه الفترة بدأ همّ بوبر بإبراز فلسفة الحوار فألف كتاب "Ich und du" الذي سبقه بمجموعة من الكتب تؤسس لعرض "فلسفة اللقاء"، كما استمر في الكتابة حول الحصيدية لكنه أضاف إلى همّه ثلاثة مسائل أساسية وهي مسائل الترجمة والتأويل التي ظهرت في كتابي: "كتابات حول الكتاب المقدس Schriften zur Bibel" و"العادل وغير العادل Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen". كما أنه اشترك في تلك الفترة مع روزنتسفاغ في ترجمة الكتاب المقدس.

ظهر الهمّ السياسي والعمل على التأسيس لحياة سياسية مثمرة في فلسطين في أعمال بوبر فطرح بعض الكتابات حول الوضع الفلسطيني والإسرائيلي ومسائل الاشتراكية والفلسفة السياسية.

حملت فلسفة بوبر نواة فكرية أساسية استمرت طوال فترة حياته التأليفية، رغم اختلاف طرق التعبير عنها منذ بداية الكتابات حول الحصيدية وصولاً إلى الإنهم بالشأن السياسي العام. هذه النواة هي فلسفة الحوار المرتبطة بالبعد الوجودي الديني الذي يضع الوجود البشري مقابل الوجود الجامد للأشياء التي يعبرّ لسان حالها عن فلسفة تتلخص بالجملة التالية: «حتى لا يسقط الوجود البشري في عالم الأشياء»⁽⁸⁾. يبدأ هذا التفكير بتخطي الماهية وفلسفتها وصولاً إلى التطرق للوجود الإنساني بمجمله. حمل بوبر همّ إظهار الفردانية التي لا تتشكل إلا في إطار علاقة بفرد آخر بصفته أنت Du، كما نظر إلى الدين بشكل أظهر فيه أبعاده الحوارية وعلاقة الله بالبشر كما يظهرها الكتاب المقدس، هذا الأمر قاده إلى جهد تأويلي يكشف الأشكال الأساسية لهذه العلاقة.

طبع تأثر بوبر بالحصيدية وابعادها الجماعية الكثير من آرائه السياسية وجعلها انعكاساً لرؤيته الدينية والطائفية حيث يحدد التعليم الأيطقي شكل العلاقات الشخصية والسياسية.

لم يكن بعيداً عن السوسولوجيا وقد درسها على يد جورج سيمل Georg Simmel - رغم أن هذا العلم كان لا يزال فتياً - ونهل من مفاهيمه حول الحياة الجماعية والأشكال الاجتماعية والبين - شخصية⁽⁹⁾.

Philosophie und Bildungswissenschaften der Universität Wien, Wien, Jänner 2006, p. 33.

Newton Aquiles von Zuben, Martin Buber, la Philosophie de la réalisation au dialogue, <http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/realisat.html>

8. جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، عالم المعرفة، العدد 58، تشرين أول 1982، ص 20

9. Mendès-Flohr Paul. Prophetic Politics and Metasociology. In: Archives des sciences sociales.

ارتبط موقفه في الحرب العالمية الأولى بموقف غوستاف لانداور Gustav Landauer الفوضوي Anarchist الذي أخرجه من حماسه للحرب العالمية الأولى؛ كما أعجب بمفهومه الفردي عن العدالة حيث نظر إليها بصفاتها ثورية فردية في الإنسان لا ترتبط بانتقال السلطة السياسية من طبقة إلى أخرى⁽¹⁰⁾.

تأثر بدلتاي Dilthey وبالأخص مفهوم الأخير حول محاكاة التجربة Nacherleben كما شكّلت فلسفة فويرباخ بأبعادها النقدية المواجهة له هيكل معيناً له في طرح العلاقة الثنائية بين الأنا والأنث.

بشكل عام يمكن وضع فلسفة بوبر في إطارين رئيسيين: الإطار الحصيدي من ناحية والفلسفات الفردانية من ناحية أخرى. وذلك من أجل صياغة فلسفة «لا تبحث عن الحقيقة بقدر ما تهدف إلى عيشها»⁽¹¹⁾.

استشراف⁽¹²⁾ Ausblick

لقد وجدنا في إنعام النظر في المحاولتين الهامتين لزمنا أن الأنثربولوجيا الفردانية التي تهتم بشكل أساسي بالعلاقة الإنسانية مع ذاتها ومع الروح والرغبة لا تقدم معرفة بجوهر الإنسان. بالنسبة لسؤال كانط "ما هو الإنسان؟"، الذي قمت باستعراض تاريخه وتأثيراته اللاحقة في القسم الأول من هذا العمل، فإن الإجابة لا تتأتى من التأمل في الإنسان كما هو؛ ولكن في التأمل في كلفة علاقته الأساسية بالكائن.

يساعدنا الإنسان الذي يحقق ما تطرحه إمكانيات العلاقة مع كل جوهره في كل طبيعته وكل حياته، بالدرجة الأولى، على معرفة الإنسان بحق.

وكما لاحظنا سابقاً يفتح هنا السؤال بعمق عن الإنسان الذي أضحي وحيداً، ولا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا رفض الإنسان الوحدة دون أن يخسر فضيلة المساءلة.

تطرح هنا على الفكر الإنساني مهام حياتية جديدة، مع ما يعنيه ذلك من أن الإنسان الذي يستوعب ذاته يتخطى توتر وحدته واشتعال إشكاليته، وذلك عبر تحويل حياته إلى حياة متجددة مع عالمه. انطلاقاً من هذا الموقف يجب أن يبدأ - وهذا ما يفترض وضعية تنطلق من الخط من كل العوامل التي تؤدي إلى التعاسة الهائلة - وينطلق سياق جديد يرفع الوحدة في لحاظ يدرك الصفة الخاصة والمفترضة للفكر ويعبر عنها. لا تستطع الروح أن تسير من تلقاء ذاتها في هذه النقطة من الدرب التي يسيرها الإنسان، بل إن المعرفة يمكن أن تدفعها بمعنى ما.

des religions. N. 60/1, 1985, p. 69.

Ibid., p.72.

. 10

Martin Buber, Die Jüdische Bewegung, Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915, 11 Berlin: Jüdische Verlag, 1916, S. 274.

Martin Buber, Das Problem des Menschen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 7. Aufl. 2007, 12 S. 158-169.

يبقى لنا أن نشرح هذه المشكلة بعنوان دلالي.

ينطلق نقد النظرة الفردانية عادة من الاتجاه الجمعي، ففي حين لا تعي الفردانية إلا جزءاً من الإنسان فإن الجماعة لا تعي الإنسان إلا كجزء. لا تدخل أي واحدة من هذه النظريات في تمامية الإنسان، إلى حد يكون معه الإنسان تامة.

لا ترى الفردانية الإنسان إلا في حالة علاقته مع ذاته، ومن ناحية أخرى لا ترى الجماعة الإنسان أبداً؛ بل ترى "المجتمع". في الأولى فإن وجهه⁽¹³⁾ الإنسان مهشم في الثانية مقنّع. منظوراً الحياة هذان - أي الفردانية الحديثة والجماعية الحديثة - ومهما اختلفت أسسهما فإنهما في الحقيقة حصيلة، أو تظهر حالة واحدة، للإنسان في مراحل مختلفة. لم يحدث سابقاً أن طرحت هذه الحالة من الحرمان من التيار الاجتماعي العام الكوزموبوليتي للإنسان وتمّ الركون إلى ترتيب وجودي للعزلة. يشعر الشخص الإنساني بذاته معرّض كطفل منبوذ، أو كشخص معزول وسط عالم الأفراد الهادر. رد الفعل الأول للفكر على الوضعية المخيفة هذه هو الفردانية، والرد الثاني هو الجماعة.

يتجاسر الإنسان في الفردانية على تأكيد هذه الوضعية ويغرق في تأمل تأكيد يفرغ قدره شامل. تريد هذه الوضعية أن تشيّد نمطاً من الحياة يتمثل بطلب الواقع كما هو. فيكون الفرد الإنساني من خلال هذه الطريقة الرديكالية كأنه كائن معرّض بطبيعته، وهو يقبل هذا التعرّض لأنه يعني وجوده كفرد. وهكذا يقبل انعزاله كشخص، لأنه يجب أن يكون كمنواد بدون صلات مع المونادات الأخرى حتى يظهر كفرد بالمعنى الأكثر حدّة. لكن من أجل أن يتخلص من الإحباط الذي تهدد به العزلة، يختار تمجيدها.

تستند الفردانية الحديثة في المقام الأول على أسس خيالية، وهذه السمة هي التي تسقطها، لأن الخيال لا يؤدي إلى تحقيق السيطرة الحقة على الموقف المعطى.

ردة الفعل الثانية، الجماعة، هي بشكل أساسي نتيجة للخسارة التي تلقتها الأولى. يبحث الشخص الإنساني عن الهرب من العزلة، وذلك عبر الدخول بالكامل في تشكيل المجموعات الهائلة لزمنا. وكلما كان شكل التكوين هائلاً وخالياً من الثغرات، كلما كان أكثر فاعلية وشعر الإنسان بالخلاص من الافتقار للوطن بشكلي الكوزمي والاجتماعي. من الواضح أنه لا يتبقى من فرصة لبقاء القلق الحيائي طالما أنه عليه أن يتأقلم مع الإرادة العامة⁽¹⁴⁾ وأن يمتص مسؤوليتها الخاصة اتجاه وجود سيصبح أكثر تعقيداً بالمسؤولية الجماعية، التي ستقاس بكل التعقيدات.

كما أنه لا يتبقى من فرصة للقلق العالمي عندما لا يظل هناك مكان لعالم أصبح قلقاً، عالم لا يمكن الدخول معه في اتصال، مأخوذ بالطبيعة التقنية، التي يشرف المجتمع معها على الوصول إلى نهايته، أو كأنه وصل إلى نهايته.

13. (*) رغم تضاربها مع كلمة Gesicht ابقينا على ترجمة وجه بازاء Antlitz وذلك كما ورد في المزمور 31-16 (لِيُشْرِقْ وَجْهُكَ عَلَى عَبْدِكَ وَخَلِّصْنِي بِرَحْمَتِكَ). التي وردت في ترجمة بوبر وروزنتسفايغ في المزمور 31-17.

Daß dein Antlitz über deinen Knecht leuchten, befreie mich in deiner Huld!

14. (*) ترجمنا إرادة عامة إزاء allgemeiner Wille لأنها تحيل إلى مفهوم العقد الاجتماعي.

الجمعي يقوي ذاته من خلال تأمين الأمان التام، حيث ليس هناك ما هو خيالي عندما يحكم الواقع الكثر. يظهر العام كما لو أنه أصبح الواقع؛ إلا أن الجماعة الحديثة في جوهرها سرابية. بارع هو الاتحاد المتكون بين الإنسان و"التمام" الوظيفي الذي يضمن الكتلة البشرية، لكنه ليس اتحاد لإنسان بانسان آخر.

الإنسان في الجمعي ليس إنسانا مع إنسان آخر. لا يمكن تحرير الشخص من عزلته بوصله مع ما هو حي، أو ما يعيش معه؛ على العكس من ذلك فـ "مجموع الكل" يحفز "المجموع" في كل واحد ليفتش بمنطق ونجاح من أجل تقليص أو تحييد وتحقير وتدنيس كل وصلة مع ما هو حي. نخشع تدريجيا أو أقله نتخدر في الوجود الإنساني التدخلات التي ترغب في الإتصال مع وجود الآخر. هنا لا يتم تجاوز عزلة الإنسان، بل يتم التعالي عليها. يتم دفع المعرفة التي يحملها الكائن لكن الموقف الواقعي يتحرك بطريقة لا يمكن تجاوزها في العمق ويرتفع بالسّر إلى عنفية تظهر عندما ينفصل الخيالي.

الجماعية الحديثة هي الحائط الأخير الذي يشيده الإنسان في وجه لقاءه مع ذاته. ولا يمكن للقاء المحتمل، عند الإنتهاء من الخيالات والاسئلة إلا أن يتم بشكل لقاء الإنسان مع قريبه. لا يكسر الفرد عزلته إلا إذا رأى نفسه في الآخر - بكل آخريته. والإنسان الذي يتوجه إلى الآخر وفق هذا الموقف يكون في اللقاء رزين ومتحول. ولا يمكن لهذا السياق أنه يتم إلا باستيقاظه مفاجئة للشخص كشخص.

لا يدير الفرد في الفردانية موقفه الأساسي إلا بالخيال ويسقط في الشر الخيالي، حيث يرى أنه يشكل جزءاً من الكون بغض النظر عن الألم الذي يسببه هذا الإيمان. في الجماعة يتنازل عن المباشرة الشخصية بالقرار، كذلك فإن المسؤولية الفردية يتم تأديتها من تلقاء ذاتها. في الحالتين لا يمكن إتمام التوجه صوب الآخر لأن العلاقات ليست أصلية إلا بين أشخاص أصليين. رغم محاولات إعادة الإحياء المتكررة فإن الفردانية ولت إلى غير رجعة، وعلى العكس من ذلك فإن الجماعة في أعلى مدى تطوري لها، حتى لو أظهرت بعض العلائم المنفصلة بعض الخروقات. وهنا لا يتم الخروج والتحرر إلا بثورة الشخص من أجل تحرير العلاقة. انظر إلى الأفق، ومع تباطؤ السياقات التي تشكل التاريخ الحقيقي للإنسان، تعاسة كبرى لا تشبه أية واحدة من التي خبرناها حتى الآن.

لن يكون المرء ضد تيارت المحددة من أجل انتصار تيارات أخرى، لكن ضد التحقق الزائف لمبتغى عظيم، من أجل تحقيقه الحقيقي. سيكون المرء ضد الإعوجاج ومن أجل نقاء الشكل، هذا ما تراه أجيال الإيمان والأمل.

أتحدث هنا عن وقائع الحياة، المعرفة الحية التي يمكن أن تقوم من تلقاء ذاتها. وخطوتها الأولى ستكون تكسير البدائل الزائفة التي أجتاح فكر حقبتنا. الخيارات التي عنوانها "إما الفردانية أو الجماعة". يجب على سؤالها الأول أن يطال الخيار الثالث الحقيقي الذي من خلاله يجب أن يتم استيعاب تصور لا يمكن أن يحال إلى مجرد واحد من الإثنين اللذين عرضاً أعلاه. تقف الحياة مع الفكر هنا في الإشكالية ذاتها. فكما تفهم الحياة على أنها الاختيار بين الفردانية

والجماعية. كذلك يفهم الفكر على أنه اختيار بين الأنثروبولوجيا الفردية والسوسيولوجية الجماعية. يفتح الثالث الحقيقي، عندما يكشف لنا الدرب الذي يجب سلوكه. ليست الواقعة الأساسية للإنسان هي الفرد ولا المجموع، فإذا نظر إلى الإثنين في ذاتها فإنها ليسا إلا قوة تجريد. الفرد هو واقعة وجود طالما أنه يطأ علاقة حبه مع آخر. الجماعة هي واقعة وجود طالما بنت علاقات حية.

الواقعة الأساسية هي علاقة الإنسان بالإنسان، وما يميز الوجود الإنساني هو أنه يحدث من وجود إلى آخر، ويحدث كثيء ليس له نظير في الطبيعة. لا تشكل اللغة بالنسبة له إلا إشارة أو وسيط، فكل أعمال الفكر توقظها.

من خلال هذه الواقعة يصبح الإنسان إنساناً، وهي لا تقع على دربه ببساطة وتلاشى. هي تتجذر هناك حيث ترى ماهية ما الآخر كآخر، ترى فيه ماهية آخر لتتواصل معه في دائرة تجمعها ولكنها تتخطى كل واحدة منها. هذه الدائرة الذي يتحقق فيها وجود الإنسان كإنسان، هذه الدائرة التي من غير الممكن استيعابها مفهوماً، أسميها دائرة "البين". البين هي مقولة متصدرة في الواقع الإنساني، ويمكن أن تتحقق بدرجات متبدلة، وهنا يجب أن يبدأ الثالث الأصيل.

من أجل الظفر بالمفهوم الذي يتأسس منظور "البين" عليه، يجب عدم موضعة العلاقات التي توجد بين الأشخاص الإنسانيين كما جرت العادة في الميدان الداخلي للشخص الإنساني أو في عالم عام يضمهم ويحددهم. ليس "البين" مفهوماً مسانداً أو ثانوياً، بل هو مكان وحامل للحدث البين - إنسانية.

لم يجد هذا "البين" سابقاً إهتماماً خاصاً لأنه على خلاف النفس الشخصية والبيئة لم يشكل استمراراً حقيقياً، بل كان يتشكل في كل مرة تبعاً للقاءات الإنسانية، التي طالما تأسست من جديد. ومن البديهي أن تحوز الروح والعالم الإهتمام كعناصر للإستمرارية.

محادثة حقيقية (أي تلك التي لم تتحدد بموعد سابق مع موضوعاتها، بل جاءت بطريقة عفوية، يتحدث فيها كل واحد مباشرة مع شريكه، ويؤلد بارتجال ردوده عليه). حصة درس حقيقية (أي انها ليست درساً مكرراً مرتبطاً بالدوام يعرف المعلم نتيجته حكماً، لكنه عبارة عن تطور بتفاجيء متبادل). عناق حقيقي وليس نتيجة للعادة، مبارزة حقيقة، وليست "مسرحة" - فها هو أساسي ليس في واحد من المتقابلين وليس في العالم المحايد بل هو، وبشكل أكثر دقة، في ما بين الإثنين، في بُعد لا يمكن الولوج إليه إلا بواسطة الإثنين.

لكن هناك ما يتباني وهو ما يتوزع بين الروح والعالم وبين حدث خارجي وانطباع داخلي. بينما ما يحدث بيني وبين آخر، (بدون حشو وبمصطلح أكثر قوة) لا يمكن حسابه دون بقية، هناك حيث تتوقف الروح وحيث يبدأ العالم، حيث تكون البقية هي الأساس. هذه الحالة يمكن إدراكها بدقائق ولحظات بسيطة وتدخل بالكاد إلى الوعي. تلتقي في تجمعات الملاجىء الخطرة نظرات مجهولين لمدة لحظات، الصفاء في تقابلية إندهاشية، دون أي مرجعية مهما كانت، وعندما يختفي انذار الخطر، يُنسى اللقاء، وهذا ما يحدث في ميدان لقاء ليس أكثر من بضع ثوان. كما يحدث ذلك في قاعة الأوبرا المظلمة بين مستمعين غرباء يشعرون بمقطوعة "موتسارت"، بنفس

الصفاء وبنفس الحدة، فتبنى علاقة حوارية، علاقة يمكن بالكاد الشعور بها، هي أولية وتنطفيء عندما تنار الأنوار.

يجب الحذر من إدخال الدوافع الشعورية في أحداث عابرة بهذا الشكل ومؤسسة في الوقت ذاته. ما يظهر هنا لا يدخل إلى الوجود بمصطلحات بسيكولوجية، هو أمر انوجادي. في هذه الصيرورة الدقيقة التي بالكاد تظهر وتختفي وصولاً إلى التراجيدية الفردية حيث يدخل شخصان من جنسين مختلفين في حياة مشتركة ويظهرا إلى بعضهما البعض بوضوح. هو موقف للوجود لا يمكن تسويته، فالحوار لا يمكن استيعابه إلا بزاوية انطولوجية. لكن ليس انطلاقاً من إنطيقية الوجود الشخصي ولكن انطلاقاً مما هو مجاوز للإثنين وأساساً بينهما. نعلم في اللحظة الأكثر قوة، في الحوار، أن الذي يرسم الدائرة حول الحدث ليس هو الفردي ولا الاجتماعي إنما هو الثالث، ما وراء الذاتي وخلف الموضوعي هناك مكان للقاء الأنا والأنثى، حيث تبسط مملكة البين نفسها. لقرارات الأجيال القادمة الحياتية التي بدأ اكتشافها في حقبتنا والتي تخلق الدرب الذي يتجاوز الفردية والجماعية يظهر الثالث الحقيقي الذي ستساهم معرفته في إعادة أصالة الشخص إلى النوع الإنساني وفي تأسيس الجماعة الأصلية.

تقدم هذه الحقيقة نقطة انطلاق للعلم الفلسفي وتفتح الطريق أمام معرفة معدلة للشخص من جهة ومعدلة للجماعة من جهة أخرى؛ هدفها الأساسي ليس الفرد ولا الجماعة إنما الإنسان مع الإنسان. فقط في العلاقة الحية تظهر ماهية الإنسان الحقيقية والمباشرة. الغوريلا هو أيضاً فرد، ودولة النمل الأبيض هي جماعة. لكن الأنا والإنت لا يوجدان في كوننا إلا لأن هناك إنساناً. والأنا لا توجد إلا من خلال علاقة مع الإنت. بتأمل الإنسان مع الإنسان يجب أن تبرز المعرفة الفلسفية بالإنسان وتضم الانتروبولوجيا والسوسولوجيا.

إذا تأملت الفرد بذاته ستشاهد من الإنسان ما تشاهده من القمر، أما الإنسان مع الإنسان فسيقدم لك الصورة كاملة، وإذا تأملت الجماعة كما هي فستشاهد من الإنسان ما تشاهده من «درب اللبن»⁽¹⁵⁾، فقط مع الإنسان تشاهد شكلاً محدداً. تأمل الإنسان كإنسان وستشاهد الثنائية الدينامية التي توجد فيها الماهية الإنسانية، وهنا المعطى وهنا المسلّم، هنا القوة التي تهاجم وهنا التي تدافع، وهنا بنية السؤال وبنية الرد، اللذان يتكاملان في الخيارات ويقدمان سوياً الإنسان. تستطيع الآن أن تلتفت صوب الفرد وأن تعرف الإنسان من خلال إمكانيات العلاقة وتستطيع الالتفات صوب الجماعة وتعرض الإنسان فيها من خلال امتلائه بالعلاقات. الجواب على سؤال ما الإنسان؟ أصبح قريباً منا، إذا تعلمنا أن نفهم فيه الوجود في الحوار، في الوجود - بين الذي في تبادله الحضور يتحقق ويحضر ويعرف كل لقاء لأحد ما مع آخر.

On Secularization: Towards a Revised General Theory

في العلمنة: نحو نظرية عامة منقحة

دايفيد مارتن

علم الاجتماع والدين والعلمنة⁽¹⁾

سأقدم فيما يلي روايةً حول قضية تتناول بشكل رئيسي العلاقة بين علم الاجتماع والدين، وبين علم الاجتماع واللاهوت. إنها رواية استرجاعية لمواجهة شخصية مع هذه القضية تحديداً، وهي العلمنة. نشأ علم الاجتماع ذاته بوصفه جزءاً من سيرورة العلمنة لأنه يمثل الدراسة المستقلة عن الإنسان في المجتمع. لكن الظروف التي رافقت نشأته جعلته يعطي مكانة مهمة بلا شك لمشكلة العلمنة التي أحاطها بإطار أيديولوجي استقاه من فلسفة التاريخ نوعاً ما. ويرى جون ميلبانك أن أسس علم الاجتماع بنفسه تنطوي على بنية أيديولوجية عميقة⁽²⁾. لكنني، على عكس ميلبانك، لا أعتقد أن خطابه بكامله مكتفٍ بذاته وفوق التصويب. فالأيديولوجيا ما أن ترصد، حتى يمكن مواجهتها. كما يُمكن جعل بُرديات علم الاجتماع الموجّهة، مثل العلمنة، متماسكة تحليلياً وصائباً وصفيّاً. وذلك يعني اختزال "نظرية كبرى" إلى ميول نجدها في ظروف معينة قابلة للتحديد دون غيرها، بل إن هذه الظروف تحتاج أن ينظر إليها بوصفها تختلف أشد الاختلاف تبعاً للسياق التاريخي. سأقدم فيما يلي جوهر العلمنة الحيوي بصفته نظرية التمايز الاجتماعي⁽ⁱ⁾ الفرعية. وقد تثار شكوكٌ عدة حول النظرية الفرعية للعقلنة، كما ينتقد عملٌ مهم لـ خوسيه كازانوف⁽ⁱⁱ⁾.

1. فصل من كتاب دايفيد مارتن (في العلمنة: نحو نظرية عامة منقحة) ترجمة مريم عيسى ومراجعة بول طبر. يصدر قريباً عن وحدة ترجمان في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في بيروت.

2. John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990).

(i) التمايز الاجتماعي Social Differentiation: هو تمايز مجالات الحياة العلمانية مثل السياسة والاقتصاد والعلم والشؤون الاجتماعية وغيرها ليصبح لكل منها مؤسسته الخاصة والمستقلة في المجتمع الحديث بعيداً عن السلطة الكنسية.

(ii) خوسيه كازانوف José Casanova: عالم اجتماع ديني، ولد عام 1951 وذو أصول أميركية إسبانية، وبروفيسور في قسم علم الاجتماع في جامعة جورج تاون. نشر أعمالاً عدة تناولت مختلف الموضوعات مثل الدين والعولمة والهجرة والتعددية الدينية، وترجم أهم كتاب له «الأديان العامة في العالم الحديث» (1994) إلى خمس لغات من ضمنها العربية، ويجادل فيه أن الدين يرفض الدور الهامشي الذي حددته له نظريات الحداثة والعلمنة.

(José Casanova)⁽³⁾ النظرية الفرعية حول الخصخصة (والتي يصادف أيضاً أن تنطوي على انعكاسات لاهوتية على المجتمع).

لهذا من الممكن أن أعدّ منظراً حول العلمنة كما دعاني فرانك ليشنر⁽⁴⁾ مثلاً، وناقداً كذلك. فثمة مركز حيوي ومحيط يثير الشك. وأحتاج فقط إلى أن أضيف أن ما سيرد هو رواية شخصية عن مواجهتي المسألة بصفتي ربما أول من أثار هذه القضية الحساسة في منتصف ستينيات القرن العشرين، فضلاً عن إثارتها في وقتٍ كان يحتفل فيه بعض اللاهوتيين حقيقةً مثل هارفي كوكس بنسخة من أطروحة العلمنة واختفائها بصفتها عملاً لاهوتياً⁽⁵⁾. فهذه ليست نظرة شاملة عن النقاش تقدم تقييماً لمثل هؤلاء الكتاب الأساسيين أمثال بيتر بيرغر⁽ⁱ⁾ (Peter Berger) وبرايين ويلسون⁽ⁱⁱ⁾ (Bryan Wilson) وكارل دوبلير⁽ⁱⁱⁱ⁾ (Karel Dobbelaere) ورودني ستارك^(iv) (Rodney Stark) وتوماس لوكمان^(v) (Thomas Luckmann) وريتشارد فن^(vi) (Richard Fenn) وستيف بروس^(vii) (Steve Bruce). بل رواية شخصية بسيطة أقدمها إلى جمهور غير متخصص يهتم بالعلاقة بين علم الاجتماع والدين وعلم الاجتماع واللاهوت، والعلاقة بين الدين والمجتمع. يجب أن نستذكر نقطتين قياسيتين حول علم الاجتماع عموماً قبل الحديث عن علم اجتماع الدين - والعلمنة - على وجه الخصوص. النقطة الأولى أن علينا أن ندرك كيف أن معرفتنا تجسد بعداً تاريخياً وثقافياً وحتى شخصياً: وأنا قادرون على الفهم لأننا نملك وجهة نظر على وجه الدقة. وهذا يعني أن عالم الاجتماع لا يقدم رزمة من المعرفة المؤكدة، وإنما يطرح نقاشاً وحسب.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Frank Lechner, "The case against secularisation: a rebuttal," *Social Forces* 69, no. 4, . 4 (June 1991).

Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Reading (MA: Addison-Wesley, 1994).

(i) بيتر بيرغر Peter Berger: عالم اجتماع أميركي ولد في النمسا عام 1929، وصديق لتوماس لوكمان الذي تشارك معه في كتابة كتابه الأشهر بعنوان «بناء الواقع الاجتماعي».

(ii) براين ويلسون Bryan Wilson: (1926 - 2004) عالم اجتماع ديني إنكليزي اهتم بتحليل الطوائف ونشأتها وآثار علمنة المجتمع على الدين.

(iii) كارل دوبلير Karel Dobbelaere: عالم اجتماع ديني بلجيكي ولد عام 1933، له أبحاث مشتركة مع براين ويلسون حول التيارات الدينية الجديدة في العالم.

(iv) رودني ستارك Rodney Stark: عالم اجتماع ديني أميركي ولد عام 1934، له مؤلفات عديدة حول تاريخ الأديان أهمها «بزوغ المسيحية».

(v) توماس لوكمان Thomas Luckmann: عالم اجتماع أميركي نمساوي وذو أصول سلوفينية، ولد عام 1927 وعمل معظم وقته مدرساً في ألمانيا. تركّز أبحاثه حول علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الاتصال وعلم اجتماع الدين وفلسفة العلوم.

(vi) ريتشارد فن Richard Fenn: بروفيسور في المسيحية والمجتمع في المعهد اللاهوتي في برينستون، من أشهر مؤلفاته «مرافق بلاكول إلى علم اجتماع الدين».

(vii) ستيف بروس Steve Bruce: عالم اجتماع اسكتلندي ولد عام 1954، له مؤلفات عدة حول طبيعة الدين في العالم الحديث والعلاقة بين الدين والسياسة.

النقطة الثانية هي أننا نرى بوساطة شبكة تنظم ما نراه، وهذه ليست مسألة امتلاك نقطة تركيز، على الرغم من أنك تحتاج إليها بالتأكيد. ولا هي فقط مسألة تورطنا شخصياً، على الرغم من أننا متورطون فعلاً. لكن فكرة الشبكة تشير إلى الطريقة التي نبني تلقائياً من خلالها حقل الرؤية بأكمله. حيث تشكل بعض الافتراضات مع بعضها الآخر بَرادِياً، وكما يرى توماس كون⁽ⁱ⁾ (Thomas Kuhn) فنحن غير مستعدين أبداً لاستبدال البرادِيم هذا. وقد تحتشد الأدلة ضده، لكننا نفضل الاستمرار بإيجاد أعذار للأدلة بدلاً من تغييره. وحتى إن العلم نفسه يحاول تحقيق بعض الاستقرار في الفهم.

إذن، ماذا عما كان دائماً برادِيم العلمنة غير القابل للنقاش؟ لقد نشأ علم الاجتماع والحدائنة معاً، لذا كان تركيز علم الاجتماع حول ما حدث للدين في ظل ظروف الحدائنة والتغيير المتسارع. إنه يصوّر الحدائنة أساساً على أنها سيناريو انتقل فيه الإنسان من الوضع الديني إلى العلماني. وجُعِلت العلمنة جزءاً من سردية اجتماعية وتاريخية قوية لما كان في السابق ولم يعد كذلك الآن. وقد أسس إميل دوركهيم وماكس فيبر تأملاتهما على ما اعتقدا أنه أزمة الوعي الديني. وكان هذا الافتراض على درجة من القوة حتى إن القليل فقط تكبد عناء مناقشة النظرية من خلال تحليلات تاريخية ملموسة وفحص دقيق للمعطيات الإحصائية.

بما أن العلمنة كانت برادِيم غير قابل للنقاش، فقد أبدى عددٌ قليلٌ نسبياً من علماء الاجتماع اهتماماً خاصاً بالدين بصرف النظر عن النقاش حول أطروحة ماكس فيبر القائلة بأن البروتستانتية الكالفينية⁽ⁱⁱ⁾ كانت إحدى القابلات التي ساهمت في توليد الرأسمالية، وبالتالي نوعٌ من التمهيد للحدائنة. وبالنهاية كان على علماء الاجتماع أن يأخذوا في الاعتبار العمل في المستقبل، فلا أحد يريد أن يبذل حياته وهو يشرح لمَ سيصبح أمرٌ ما أقل شأناً شيئاً فشيئاً. وكنت قد وصفت في إحدى المراحل عالم اجتماع الدين بشكلٍ ساخر عندما قلت إنه «منحرف أكاديمي يعيش على موضوع غير موجود»⁽⁶⁾. لكن من المؤكد أن هذا الحال يختلف تبعاً للوضع الثقافي لجماعة علماء الاجتماع في بلدانٍ عدة. وشهدت قارة أميركا الشمالية زيادة مطردة في ارتياد الكنيسة إبان فترة التحديث كلها بين عامي 1800 و 1950. وقد وصف جون باتلر⁽ⁱⁱⁱ⁾ (Jon Butler) هذه الزيادة الاستثنائية في كتاب عنوانه *Awash in a Sea of Faith*⁽⁷⁾ (غارقون في بحرٍ من

(i) توماس كون (1922 - 1996) Thomas Kuhn: فيزيائي وفيلسوف ومؤرخ أميركي، اشتهر بمفهومه حول أطر الفهم (paradigms) الذي طرحه في كتابه «بنية الثورات العلمية» كما له نظريات عدة في فلسفة وتاريخ العلوم.

(ii) الكالفينية Calvinism: نسبة إلى المصلح الديني جون كالفن (1509-1564) وهي فرع كبير من البروتستانتية يختلف عن اللوثرية وقد تسمى كنائسها بالكنائس المصلحة، ويؤمن أتباعها بالخلاص المقدر، أي أن الله قد سبق واختار بنعمته من سيمنحه الخلاص ومن سيمنحه الهلاك، وأحد سبل التأكد من نجاة الفرد أو عدم نجاته هو ازدهاره المادي ومن هنا رأى فيبر أن الكالفينية لعبت دوراً في ظهور الرأسمالية في الغرب.

David Martin, "The sociology of religion: a case of status deprivation?", British Journal of. 6 sociology 17, No.4 (17 December 1966).

جون باتلر Jon Butler: بروفيسور أميركي في الإدارة وعلم الاجتماع في جامعة تكساس في أوستن، ولد عام 1947.

Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith* (London and Cambridge, MA: Harvard University. 7

(الإيمان). ولذا كان في الولايات المتحدة الأميركية اهتمامٌ أصيل بين علماء الاجتماع ممثلين بباحثين بارزين مثل تشارلز غلوك⁽ⁱ⁾ (Charles Glock) وروبرت بيلا⁽ⁱⁱ⁾ (Robert Bellah) وبيتر بيرغر. وعلاوة على ذلك، فقد رأى العالم السياسي مارتن ليبست⁽ⁱⁱⁱ⁾ (Martin Lipset) أن علماء الاجتماع يلقون أهمية كبيرة على الطبقة الاجتماعية في فهم السلوك السياسي، وعليهم ربما أن يأخذوا دور الدين كما ينبغي في الحسبان. وكان هناك أيضاً بعض الاهتمام في علم الاجتماع الأوروبي في وضع الكنيسة الكاثوليكية. وبالنهاية، كانت الكنيسة الكاثوليكية إحدى ركائز الجماعة الأوروبية بعد الحرب. كما ركزت عدد من هذه الدراسات على مؤشرات الممارسات الدينية، وعلى الأوضاع التي تميل فيها المجموعات إلى الارتباط بالمؤسسات الدينية، وعلى الأوساط الاجتماعية الأكثر دعماً للأديان. ومع ذلك، فقد بقي بردايم العلمنة مهيمناً في علم الاجتماع الأوروبي. وجادل بعض العلماء أن الناس في المدن الكبيرة والمراكز الإدارية والصناعية كانوا الأقل عرضةً للتدين. وأن حالات التدين تركزت بين النساء والكبار في السن وفي المناطق النائية.

أما بريطانيا، فقد كانت لا تزال في مرحلة إعادة البناء بعد الحرب، وأكثر ما أثار اهتمام علماء الاجتماع هناك هو الطبقات الاجتماعية وظروف المعيشة والتعليم والحراك الاجتماعي. وكان هنالك، على سبيل المثال، مقارنة ماركسية عدت الدين بأفضل أحواله استباقاً ساذجاً للتغيير الاجتماعي وإسقاطاً لمجموعة من الآمال الخيالية التي لا تتحقق كما ينبغي إلا في ظل الاشتراكية العلمية^(iv). كما كان هناك حرصٌ شديد على تمحيص الحقائق والإحصائيات. ولم يحوّل علم الاجتماع تركيزه نحو المعنى والسرد والرمز والثقافة ويبدى اهتماماً أكبر بالدين إلا في ستينيات القرن المنصرم. وكانت نتيجة كل ذلك هي التعامل مع الدين على أنه بقايا أو أمر خلفه الماضي. وقد تجلّى هذا في مدارين: الأول كان في الأنثروبولوجيا الاجتماعية حيث اقتضى الاهتمام بالمجتمعات غير الأوروبية فهماً للدين بعض الشيء. ومن هذه الناحية كان هنالك جو مختلف كلياً ارتبط بشخصيات مثل ماري دوغلاس^(v) (Mary Douglas) وإي. إيفانز - بريشارد^(vi).

Press, 1990).

(i) تشارلز غلوك Charles Glock: عالم اجتماع أمريكي ولد عام 1919، تركزت أعماله حول علم اجتماع الدين والبحوث المسحية.

(ii) روبرت بيلا Robert Bellah: (من عام 1927 إلى 2013) عالم اجتماع أمريكي، تركزت أعماله في مجال علم اجتماع الدين وبحوثه حول ما دعاه «الدين المدني في أميركا».

(iii) مارتن ليبست Martin Lipset: (من عام 1922 إلى 2006) عالم اجتماع سياسي أمريكي، كتب بغزارة حول ظروف الديمقراطية من منظور مقارن.

(iv) الاشتراكية العلمية scientific socialism: هو مصطلح أطلقه إنجلس على نظرية ماركس الاجتماعية السياسية الاقتصادية، وتعتمد الاشتراكية العلمية في تطورها على الملاحظة والتجريب بخلاف «الاشتراكية الطوباوية».

(v) ماري دوغلاس Mary Douglas: (من عام 1921 إلى 2007) عالمة بريطانية في الأنثروبولوجيا، تخصصت في الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتأثرت بأفكار دوركهيم.

(vi) إي. إيفانز بريشارد E. Evans إلى Pritchard: (من عام 1902 إلى 1973) أنثروبولوجي بريطاني بارز، ومن مؤسسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي كان محاضراً فيها بجامعة أوكسفورد لحوالي ربع قرن.

(E. Evans-Pritchard) وفكتور تيرنر⁽ⁱ⁾ (Victor Turner). إذ انصبَّ اهتمام هذا الأخير، مثلاً، على طقوس العبور وعلى ثراء الرموز ورحلات الحج. حيث إن قلّة من الناس أدركت كم بقي الحج مهماً في المجتمع الغربي. أما مدار الاهتمام الثاني فقد كان في ظهور مجموعات أقلية صغيرة مثل البتكوستاليين والمجبيين⁽ⁱⁱ⁾، فركزت مدرسة براين ويلسون لعلوم الاجتماع في أوكسفورد على الطوائف: تصنيفها وشرح الظروف التي ساعدت على نموها وتحليل مجموعات أتباعها الاجتماعية ودينامياتهم. لكن طغت بدايةً على التفسير في هذا المجال الفكرة التي مفادها أن هذا النوع من الدين نشأ من الإحباط والحرمان⁽⁸⁾. وتحول الاهتمام أخيراً إلى مجموعات ارتبطت بالعصر الجديد⁽ⁱⁱⁱ⁾ والحركات الدينية الجديدة^(iv) وقدمت مختلف أنواع العلاج الروحي. وعلى أي حال، فقد بقي بردايم العلمنة أمراً لا يقبل النقاش، في المراحل الأولى على الأقل، على الرغم من أن هناك من اعتقد أن ظهور جماعات العصر الجديد قدم دلائل مناقضة.⁽⁹⁾

لذا، من أين كان لناقد أن يأتي ليشكك في بردايم؟ ربما من الأنثروبولوجيا على المدى الطويل، لكن ثمة دلالة مهمة قدمها عمل كارل بوبر^(v) (Karl Popper). ففي كتابه *The Poverty of Historicism* (بؤس التاريخانية)، انتقد بوبر فكرة اتجاهات التاريخ المحتومة وطويلة الأمد من وجهة نظر فيلسوف العلوم⁽¹⁰⁾. وتبدّى لي أن العلمنة كانت مجرد اتجاه من هذا القبيل، ويمكن نقدها بصفته فرضاً أيديولوجياً وفلسفياً على التاريخ بدلاً من أن تكون استنتاجاً من التاريخ. لذا قدمت عام 1965 نقداً حول مفهوم العلمنة⁽¹¹⁾. أشرت أولاً إلى أنه

(i) فيكتور تيرنر Victor Turner: (من عام 1920 إلى 1983) أنثروبولوجي بريطاني تركّز أعماله على الطقوس والحراك الاجتماعي والتحليل الرمزي.

(ii) المجبيّة أو الأدفنتيست أو السبّية Adventism: حركة مسيحية بدأت في القرن التاسع عشر خلال الصحوة الكبرى الثانية، أسسها ويليم ميلر وكان أتباعه سابقاً يعرفون باسم الميلريين، وتؤمن هذه الطائفة بقرب مجيء المسيح الثاني وبأن يوم السبت هو يوم الكنيسة والعبادة وليس الأحد.

8. First challenged by, James Beckford, *The Trumpet of Prophecy* (Oxford: Blackwell, 1975).
(iii) العصر الجديد New Age: هي حركة روحانية غربية ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين كرد فعل على تعاظم المادية وفشل المجتمع الغربي في تحقيق السعادة للإنسان، ويؤمن أتباعها بقدوم عصر جديد سيتحقق فيه السلام والوئام، وتركزت تعاليمها على انصهار التقاليد الروحانية والميتافيزيقية الغربية والشرقية مع عناصر أخرى بهدف خلق روحانية شاملة.

(iv) الحركات الدينية الجديدة New Religious Movements: وهو مصطلح يطلق على كل التيارات الدينية التي ظهرت في القرون الأخيرة استجابة للعالم الحديث، وعلى الرغم من أنها تيارات حديثة إلا أن معظمها يدعي وجود أصول قديمة له منذ قدم الإنسان.

9. See the sections on New Religions in, Stewart Sutherland and Peter Clarke, eds., *The Study of Religion, Traditional Religion and New Religion* (London: Routledge, 1988).

(v) كارل بوبر Karl Popper: (من عام 1902 إلى 1994) فيلسوف نمساوي بريطاني، وأحد أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلوم في القرن العشرين.

10. Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge, 1957).

11. David Martin, "Towards eliminating the concept of secularization," in Julius Gould, ed., 11

مفهومياً يعدّ خليطاً من أفكار، يناقض بعضها بعضاً. ثم أشرت إلى أنها جزئياً إسقاطاً أيديولوجياً على التاريخ يقوم على تمجيد للعقل، وعلى استباق وجودي للإنسان المستقل، وعلى قفزة ماركسية إلى الحرية وإلى الواقعية مع ختام الديالكتيك التاريخي في مجتمع طبقي. ولم يكد يمر وقت طويل حتى طرح عالم الاجتماع الأميركي أندرو غريلي⁽ⁱ⁾ (Andrew Greeley) دراسة نقدية مشابهة. وقد حرصنا أنا وغريلي على إبراز أهمية التأثير الشامل للدين وإن كان ذلك في المجتمع الأوروبي الغربي والاختلاف الحاد بين أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. حيث كان يوجد بنظرنا أكثر من نموذج للحدثة وللمستقبل.⁽¹²⁾

وفي الوقت نفسه كان هناك أبعاد كثيرة مهمة لنظرية العلمنة. فعلى سبيل المثال، حلل بيرت بيرغر تنامي التعددية، تعددية البدائل الدينية (والعلمانية) المتنافسة، وأشار إلى أنه من الصعب المواظبة على التزام ديني وثيق أمام عدد كبير من المعتقدات الدينية المتعارضة والبيئات الاجتماعية المتنازعة. بيد أن بيرغر لم يعد مؤمناً أن التعددية تؤدي إلى تراجع الالتزام الديني. وحلل توماس لوكمان العواقب طويلة المدى للتحويل إلى الداخل والذاتية، ورأى أن هذا الأمر سيؤدي إلى الخصخصة التي بدورها ستجعل الدين غير مرئي في المجتمع ومن غير أهمية. وشكلت هذه الأطروحة حول الانتقال إلى الخصخصة أحد العناصر الرئيسة في العلمنة المتقحة، فهي تعتقد أن ما سيقود المجتمع هو بيروقراطية عقلانية وتنظيم متجرد عما هو شخصي. وهذا ما لن يتطلب أيّ إجماع على القيم أو تعليمات دينية تخص الضمير الشخصي.⁽¹³⁾

إذن، كانت هذه بعض ضروب إعادة البناء المرتكزة على تجربة أوروبا الغربية في المقام الأول. إلا أن هناك تحليلاً آخر جديراً بالذكر حول دور المسيحية في المجتمع الصناعي الحديث أجراه تالكوت بارسونز⁽ⁱⁱ⁾ (Talcott Parsons) في خمسينيات وستينيات القرن العشرين. وصقل فيه مكوناً رئيساً في نظرية العملنة هو سيرورة التمايز الاجتماعي. كانت أبرز نصوصه حول هذا الأمر هي مقالته عن المسيحية في *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية)⁽¹⁴⁾. ورأى بارسونز التمايز بصفته انسلال المجالات الاجتماعية من القبضة الكنسية: الدولة والعلم والسوق، ولكن أيضاً القانون

Penguin Survey of the Social Sciences (London: Penguin, 1965).; reprinted in, David Martin, *The Religious and the Secular* (London: Routledge, 1969).

(i) أندرو غريلي Andrew Greeley: (من عام 1928 إلى 2013) كاهن كاثوليكي وعالم اجتماع وصحافي وروائي أميركي من أصول إيرلندية.

Andrew Greeley, *Unsecular Man: the Persistence of Religion* (New York: Schocken, 1972).. 12

Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982).. 13

(ii) تالكوت بارسونز Talcott Parsons: (من عام 1902 إلى 1979) من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في أميركا، وممثل المدرسة البنوية الوظيفية في السوسيولوجيا البرجوازية. تأثر بأعمال دوركهايم وفير واشتهر بوضعه نظرية «الفعل الاجتماعي».

Talcott Parsons, "Christianity," in David Sills, ed., *The International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: Macmillan and Free Press, 1968). 14

والشؤون الاجتماعية والتعليم وغيرها. لينال كلٌ منهم استقلاله المناسب وتخصّصه المحدد. إلا أنّ بارسونز، بصفته أميركياً متأملاً للتجربة الأميركية، لم يرَ في ذلك انحذاراً، بل رآه تغييراً يسمح للدين أن يؤدي دوره كما يجب بشكل أفضل. إذ لم يعد مقيداً مثلاً ضمن الواقعية السياسية⁽¹⁾ للدولة، بل حرّاً بذات نفسه. كما أنبأ التمايز الاجتماعي باتساع دائرة المنافسة والتعددية الدينية. ويمكن القول إن التمايز الاجتماعي قدم أكثر العناصر نفعا في بردايم العلمنة. فقد كان الجوهر التحليلي الذي يجب أن تُعزى إليه المعطيات الإحصائية مثل العلاقة العكسية بين الممارسة الدينية وحجم المدينة. وبدا من الواضح كل الوضوح أن العلمنة تتبدل بقدر هائل. إذ لم تكن مختلفة هذا الاختلاف الكبير بين أميركا الشمالية وأوروبا الغربية وحسب، وكلاهما مجتمعان حديثان، بل تبدلت أيضاً داخل هاتين المنطقتين الثقافتين. والتمايز الاجتماعي والميول الإحصائية العامة لا بد أن يمرّا عبر مصافٍ تاريخية، الأمر الذي يوجد مجالاً واسعاً للمقارنة عبر الثقافية. وقد عرضت هذا في المجلة الأوروبية لعلوم الاجتماع عام 1969 وأتممته في كتابي نظرية عامة حول العلمنة المنشور عام 1978⁽¹⁵⁾. وكان الغرض إيجاد أساس لهذه النظرية وتحويلها من اتجاهٍ محتوم إلى أمرٍ حدث بهذا الشكل أو ذاك وفقاً للظروف التاريخية.

كان الظرف التاريخي ذو الأهمية الأولى هو الاختلاف بين هذه البلدان، البروتستانتية في معظمها، التي تداخل فيها التنوير مع الدين، بل وانصهرا مع بعضهما بعضاً، وبين تلك البلدان، الكاثوليكية في معظمها، التي تصادم فيها التنوير والدين. وأحد الظروف التاريخية الأخرى الحاسمة بدورها هو وجود احتكار ديني أو بعض درجة من التعددية. لذا كان في إنكلترا وهولندا درجة ما من التعددية، في حين كان في الولايات المتحدة الأميركية تعددية أكبر إلى الانفصال بين الكنيسة والدولة. ونتج من هذه المقارنات التاريخية ازدهارٌ أكبر للدين في ظل الظروف الحديثة التي انفصلت فيها الكنيسة عن الدولة وحيث وجدت المنافسة والتعددية الدينية. ومن الصحيح أن أول انتشار للدين في إنكلترا بوصول التنوع الديني والمجتمع الصناعي تلاه انحذار في القرن العشرين. إلا أن هذا الأمر يعود بصفة رئيسة ربما إلى الإبقاء على رابطٍ بين الدولة والكنيسة، وآخر بين النخبة الاجتماعية والكنيسة. فالمسألة محل خلاف شديد.

من ناحية أخرى، كان هنالك تنوعات كبيرة مغايرة من نموذج العلمنة. حدث ذلك حين التحمت الكنيسة والأمة في قضية مشتركة ضد الحكم الأجنبي. وكان يمكن ملاحظة النمط ذاته من المقاومة الثقافية التي دعمها الدين وتشرّبه في قوميات صغرى، مثل بريتاني والباسك

(i) الواقعية السياسية *realpolitik*: تشير إلى السياسة أو الدبلوماسية التي تستند في المقام الأول إلى السلطة وإلى العوامل والاعتبارات العملية والمادية، بدلاً من المفاهيم العقائدية أو الأخلاقية. وتشارك في هذا الصدد بجوانب من مقاربتها الفلسفية مع مذهبي الواقعية والبراغماتية. ويستخدم مصطلح الواقعية السياسية في بعض الأحيان للدلالة على السياسة القسرية غير الأخلاقية أو الميكافيلية.

وغيرها. وهذا ما طرح السؤال عما إذا كان من الضروري أن يكون لأوروبا الشرقية، بحكامها الديكتاتوريين من الطراز السوفييتي، نموذج مميز أيضاً. وقد اشتمل هذا، في النهاية، على بلدان كثيرة كان الدين فيها هو حامل الثقافة القومية. وتعدّ بولندا المثال الأبرز على ذلك، لكن الكلام نفسه ينطبق على رومانيا وسلوفاكيا وكرواتيا وصربيا وأوكرانيا الغربية واليونان وبلدان أخرى. كما أن تجربة بعض هذه البلدان في ظل الشيوعية قد منحت الدين دوراً بصفته المركز الوحيد الممكن لكيان شخصي أو اجتماعي مستقل. ومن ناحية أخرى، كان هناك اختلافات معقدة في العلمنة، على سبيل المثال بين إستونيا العلمانية إلى حدّ كبير وبولندا الكاثوليكية المقاتلة، إلى جانب الاختلاف بين رومانيا وبلغاريا⁽¹⁶⁾. فلا يوجد ما هو بسيط. وربما عكست بلغاريا، بصفقتها أمة سلافية، صورة النموذج الروسي، بينما شددت رومانيا ذات التقاليد اللاتينية القوية على وحدة الدين مع الدفاع عن ثقافتها التاريخية.

إلا أن سؤالاً يجب أن يطرح حول تأثير التمايز الاجتماعي. إذ انطوت تلك النظرية على تفكك أي نوع من الاحتكار، أكان احتكار أيديولوجية سياسية أم احتكاراً دينياً. وفي مجال الدين، كان يتوقع المرء وجود تماهٍ متواصل بين الكنائس التاريخية والهوية القومية والاثنية، لكن يتوقع أيضاً انطلاقة التعددية وبزوغ طوائف عديدة. وربما شكّل هذا الأمر صدمة في البداية، لكنه ساعد أيضاً على بث النشاط في الميدان الديني من خلال المنافسة. وهذا ما يحدث الآن بالفعل. إذ تعدّ أوكرانيا، على سبيل المثال، مجتمعاً متعدداً دينياً فعلاً. وقد حدث في نهاية الأمر ذلك التطور على نطاق واسع في أميركا اللاتينية.

يقودنا هذا إلى النسخة المهمة الأخرى في أميركا اللاتينية. حيث بدا في البداية أن أميركا اللاتينية تلخص النزاع الحاد في المجتمعات الأوروبية الكاثوليكية، لا سيما في البلدان التي تعدّ أوروبية عملياً مثل الأوروغواي. لكن ظهر جلياً أنّ أمراً مختلفاً إلى حد ما كان يحدث. بدايةً، لم تنجح النخب الراديكالية العلمنة في تدمير المنطلق الروحي في حيوات عامة الناس. لكن علاوة على ذلك، خلّصت الكنيسة الكاثوليكية نفسها بعض الشيء من أحلافها القديمة وصلاتها مع الدولة. وظهرت بمظهر الكنيسة الشعبية المعارضة لدولة الأمن القومي⁽¹⁷⁾، تهاجم الفساد وتضع نفسها في صف الفقراء. لكن الأمر الأكثر أهمية ربما كان بزوغ تعددية هائلة تشبه تعددية الولايات المتحدة الأمريكية، لكنها تكونت في الغالب من داخل ثقافة أميركا اللاتينية. وقد حاولت أن أحيط بهذا التطور الاستثنائي في كتاب يدعى *Tongues of Fire* (ألسنة من النار) عام 1990. كما حاولت أن أربط بينه وبين توسع البتكوستالية والإنجيلية الكبير في العالم الثالث، وبالأخص في أجزاء من

David Martin, "Religion in contemporary Europe," in John Fulton and Peter Gee, eds., 16 Religion in contemporary Europe (Lampeter: Edward Mellen Press, 1994).

* دولة الأمن القومي National Security State: مصطلح ظهر بعد الحرب العالمية الثانية ليشير إلى الدولة التي تخضع فيها كل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لاعتبارات الدفاع القومي والمحافظة على مؤسسة عسكرية قادرة على حماية الدولة ضد أي اعتداء.

آسيا، مثل كوريا، وفي جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا⁽¹⁷⁾. وقد أشعلت في سياق هذا التطور مسيحية قوامها الروح القدس شرارة عملية إصلاح اجتماعي شخصي، في محاولة لاستعادة كرامة النساء وتأييد وحدة العائلة ومحاربة العنف والفساد في الدولة.

إلى جانب هذا التحليل التاريخي المقارن، حيث كان للاتجاهات العريضة إلى التمايز الاجتماعي تبعات اجتماعية تختلف بشدة وفق الرحم الثقافي الذي حدث فيه، كنت قد أضفت تحليلاً آخر في ما يتصل بالمركز والمحيط استقيته من عمل إدوارد شيلز⁽ⁱ⁾ (Edward Shils) الذي قدم (بالمنااسبة) رواية متعاطفة حول الدين خارج نموذج العلمنة تماماً وذلك في عمله Tradition (تقليد) عام 1981. وعلى الرغم من أن المراكز الحضرية الكبيرة في أوروبا الغربية مثل أمستردام وباريس ولندن وغيرها كانت نواة للعلمنة إلا أنها واجهت أنواعاً مختلفة من المقاومة الثقافية في الأطراف. فالأطراف في بريطانيا مثلاً هي ويلز وإسكتلندا وإيرلندا، وفي فرنسا ألزاس وبريتاني. وبالطبع لم تكن كل الأطراف "متخلفة". فبعضها كألزاس والباسك والبانات⁽ⁱⁱ⁾ كانت على درجة كبيرة من التطور.⁽¹⁸⁾

لقد تغير بردايم العلمنة من منتصف ستينيات القرن الماضي إلى منتصف الثمانينيات من القرن نفسه تحت تأثير نقد وجهه علماء كثيرون، إلى أن أضحي ما كان يُقبل سابقاً دونها أدنى اعتراض أمراً مرفوضاً من العديد اليوم على أنه "أسطورة" سوسيولوجية. وكان هذا قلباً استثنائياً: كما هو الأمر في التاريخ الإنساني، حيث يحدث ما هو غير متوقع. وتميز رودني ستارك وويليام باينبريدج⁽ⁱⁱⁱ⁾ (William Bainbridge) بنظرتها الثاقبة في تقديمهما رواية حول تجديد الدين المستمر استجابة للحاجة إلى تعويض. لكن كان هناك مقاومة قوية لمصلحة البردايم القديم تمسك بها براين ويلسون وستيف بروس إلى جانب كارل دوبلير الذي حلل ظاهرة تراجع الممارسة الدينية في بلجيكا، باعتبارها إحدى الثقافات المركزية للجماعة الأوروبية، ثم تحدث عن تحرير القطاعات الاجتماعية من القبضة الكنسية. ويمكن الاطلاع على هذا الجدال بشكل أفضل من خلال وجهة نظر تصالحية في كتاب Religion And Modernization (الدين والتحديث) الذي حرره ستيف بروس.⁽¹⁹⁾

David Martin, *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990).

. 17

(i) إدوارد شيلز Edward Shils: (من عام 1910 إلى 1995) عالم اجتماع أمريكي له مؤلفات تركزت حول أعمال ماكس فيبر ودور المفكرين في المجتمع وعلاقتهم بالسلطة والسياسة العامة.

(ii) البانات the Banat: إقليم جغرافي وتاريخي في أوروبا الوسطى، يمتد حالياً على ثلاثة بلدان هي رومانيا وصربيا وهنغاريا.

David Martin, "The Religious Politics of Two Rival Peripheries: Preliminary Excursus on. 18 Center Periphery," in Liah Greenfield and Michel Martin, eds., *Center: Ideas and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

(iii) ويليام باينبريدج William Bainbridge: عالم اجتماع أمريكي ولد عام 1940، اشتهر بأعماله المثيرة للجدل في علم اجتماع الدين.

Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford: Clarendon Press, 1992).; Philip . 19

ارتقت طوال هذه الفترة قبضة التجريبية جراء إصرار جديد على المعنى والسرد، وعلى الثقافة والرمز وعلى الظواهرية⁽ⁱ⁾. وازداد عدد المسائل التي تدخل ضمن نطاق علم الاجتماع والتي يمكن تناوّلها بصفتها حقيقية ومهمة بصورة درامية، وشملت هذه الزيادة الدين. وهذه التحولات هي أعقد بكثير من أن نحللها هنا، باستثناء القول إن ستينيات القرن الماضي التي أدت إلى انخفاض في المشاركة الدينية للناس قد دفعت أيضاً إلى هذه الزيادة في عدد المسائل التي يمكن دراستها بنوع من التعاطف معها.

على كل حال، نحتاج الآن إلى موجزٍ نهائيٍّ قصير يأتينا بالتحليل التاريخي إلى وقتنا الحاضر. لقد كان هنالك تطورات ثلاثة ذات أهمية بالغة. الأول كان امتداد النموذج الأوروبي الغربي خارج مناطقه المركزية ليعمق من دنيويتها ويبدد مقاومة الأطراف إلى حدٍّ ما. فتدنت نسبة الحضور إلى الكنائس، ولا سيما بعد أزمة عام 1968 الثقافية. ويمكن ملاحظة هذا التراجع في فرنسا وهولندا أكثر من أي مكانٍ آخر. إذن هل كان منظرو العلمنة على حق بعد كل هذا؟ طرح بيتر بيرغر السؤال التالي أخيراً: "هل تعد أوروبا حالة استثنائية؟" وينطوي هذا على السؤال الآخر في ما إذا كان من الممكن أن تعدّ أوروبا نموذجاً لما سوف يحدث يوماً على نطاق شامل من أتلانتا إلى تمبكتو. وإذا ما كانت استثنائية علينا أن نحدد عاملاً محدداً، والمرشح الأرجح هو التأثيرات اللاحقة طويلة الأمد للأنظمة الاحتكارية في وقت من الأوقات، وللنخب العلمانية ذات التمرکز القوي، في التعليم والإعلام على وجه الخصوص. وربما كانت العلمنة ذات نشاط كبير ونفوذ داخل أوروبا الغربية بالتحديد، لأن المسيحية لطالما ارتبطت بعلاقة وشيجة مع بنى السلطة، ولأن التنوير احتاج إلى اندفاع قوي جداً لكي يقوض الوضع الراهن. وبدلاً من ذلك، قد تكون القضية فعلاً هي أن الفردانية الثقافية كانت تتسع باستمرار لدرجة أثرت فيها بكل المعالم القديمة للهوية والسلطة. وبعد كل هذا، ما هي السمات الأساسية لأزمة نهاية ستينيات القرن المنصرم؟ إنها ظهور مواقف جديدة حيال الأدب الأخلاقي والسلطة. وبالحديث عن الأخلاق، صار الناس أقل نزعة لقبول القواعد، وتخلصوا من شعور الالتزام ذاك ليتحول إلى حساب نفعي للسعادة. أما بالحديث عن السلطة، فقد افتقدت رموزها إلى القدرة والإرادة على أن تفرض أو تكون مفروضة. وكانت كل المؤسسات الأساسية عرضة للانتقاد والسخرية: السياسة والدين والنظام الملكي. وبدا المكان خالياً من قدواتٍ يمكن الاحتذاء بها وتقليدها. وأنشد كل شخصٍ ماهية راديكالية فردية وشعوراً بالرضى الذاتي. وتحللت بالتالي كل روابط الانتماء، ومن ضمنها الهوية القومية والهوية السياسية. وكفّت السرديات الكبرى للثقافة الغربية، بما فيها التقدم ذاته، عن التحفيز والتحكم بالالتزام. وصاغ الافراد خياراتهم من أي من

Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: The University of California Press, 1982).

(i) الظواهرية Phenomenology: مدرسة فلسفية أسسها هوسرل في بداية القرن العشرين وتهتم بدراسة الظواهر وإدراكنا الحسي لها من الناحية الذاتية المحضّة من دون اللجوء إلى التفسيرات الميتافيزيقية.

المواد الثقافية التي بدت أنها تعمل وفق أولوياتهم الشخصية. وصار الدين نفسه أولوية، أولوية ضمت كل أنواع التجريب، مع عبادات العصر الجديد أو الخرافات الوثنية القديمة. وظهر أن الإجماع الوحيد هو على الاهتمام بالصحة وبنظافة الأطعمة وتلوث البيئة. وسواء أطلق على كل هذه التحولات التي تعادل مرحلة جديدة لقب "بعد الحداثة" أم لم يطلق، فذلك لا يكاد يهم. والأكد أن هذه التحولات انتقلت في أعقاب عام 1968 وأثرت بالدين بصورة معادية. كما اتحدت مع الاندفاع الباقية من عدائية التنوير لتحقيق درجة فريدة من الدنيوية يمكن ملاحظتها الآن في أوروبا الغربية.

وهذا لا يعني أنه لم يكن هنالك أي نوع من التدين يقدر على إحراز شيء من التقدم في مثل هذا الجو. وكان الناجي الأبرز هو المسيحية الإنجيلية التي اكتسبت بعض عناصر الفردانية التعبيرية لما بعد الحداثة، لكنها سيطرت عليها بشعور قوي من الالتزام الأخلاقي والولاء للجماعة. وتحررت المشاعر الفردية ولكن وازنتها النظم والأولويات الأخلاقية وضبطتها. كان ذلك تحولاً كبيراً: اتساع الفردانية وخصخصة الحياة والدين، ذلك الاتساع الذي عبرت الإنجيلية عن جزء منه في حين تحكمت بالجزء الآخر. لكن كان يوجد تحولاً مهم آخر: ظهور الكنائس نفسها بصفتها لاعباً على المسرح الاجتماعي. وبينما كان يجب أن تؤدي الخصخصة إلى توارى الكنائس عن الجدل، حدث العكس تماماً. فما إن تخلت الكنائس عن صلاتها مع البنى القديمة للسلطة حتى ظهرت لاعباً اجتماعياً يتولى قضايا عدة وله صوت مسموع. وتجد أكثر رسم مقنع عن تغير اتجاه الخصخصة هذا في كتاب خوسيه كازانوف *Public Religions in the Modern World* (الأديان العامة في العالم الحديث).⁽²⁰⁾

سأختم بقراءة سريعة لأثار التمايز الاجتماعي والاستجابة المفارقة حيث اكتسبت الكنائس صوتاً شعبياً. ففي كتابه المهم رأى كازانوف أن الدين قد قلب في ثمانينيات القرن العشرين أحد الافتراضات المسبقة لنظرية العلمنة برفضه أن يكون مخصصاً ومهمشاً. بل برز بصفته فاعلاً رئيساً في المجال العام وبدا قادراً على التعبير بحسب السياق عن عدد من شؤون المجتمع المدني: التلوث والإجهاض ومشاكل الهجرة والتعصب العنصري وقمع السلطات والاستغلال الاقتصادي. فقد بدأت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في الولايات المتحدة مثلاً جدالات مهمة حول الاقتصاد والدفاع. وفي نظر كازانوف، قبلت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مفهوم الدولة العلمانية الليبرالي، لكنها رفضت خصخصة الدين. وثمة أمثلة أخرى يمكن عرضها من بريطانيا، مثل الجدالات التي أثارت حول الدفاع والمدينة الداخلية⁽ⁱ⁾، والكيفية التي تخلصت فيها باطراد قيادة حزب العمل من أي عنصر من الماركسية وراحت تحيي جذوراً لها في الديمقراطية الاجتماعية المسيحية.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

20.

(i) المدينة الداخلية *the inner city*: يشير هذا المصطلح في علم الاجتماع إلى الجزء القديم الذي يتوسط إحدى المدن الكبرى ويتسم غالباً بالفقر والازدحام الشديد.

وأكثر إسهامات الكنيسة دراميةً كانت في التغيرات التي حدثت في أوروبا الشرقية خلال عامي 1989 و1990: دور الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بنقابة تضامن⁽ⁱ⁾، ودور الكنيسة اللوثرية في ألمانيا بصفتها وسيلةً من وسائل السخط الشعبي. ويشير مثال الكنيسة اللوثرية في ألمانيا إلى أن بإمكان أي كنيسة وإن كانت ضعيفة فعلاً أن توفر فضاءً اجتماعياً تطرح فيه مسائل المجتمع المدني. كما شهدت رومانيا حوادث استثنائية انطلقت من البانات نتيجة معارضة أبداها قس هنغاري مصلح⁽ⁱⁱ⁾. وبالعوموم، بدا أن الدين يقوم في سياقات مختلفة بدور مستودع للقيم الإنسانية وللمرجعية المتعالية يمكن له أن يكون فعالاً في مجال المجتمع المدني. ولا يجب على المرء أن يتفق مع كل تجلياته كي يعدّه مساهمة مهمة وجارية بعكس أطروحة التخصصية. لقد جادل في الواقع أكثر من عالم اجتماع على هذا المنوال. على سبيل المثال، فقد أشار بيتر بير (Peter Beyer)، في كتابه *Religion and Globalization* (الدين والعولمة)⁽²¹⁾، إلى أنها تبقى من المزايا، في مجتمع متميز وظيفياً، أن تكون حارساً للقيم العريضة غير المحددة التي تتطلب على الرغم من ذلك نوعاً من الالتزام الشامل. ولا حاجة للمؤمنين أن يحتشدوا للحدّ من الأصوات الأخرى وكتبها، بل أصبح بإمكانهم تشكيل جماعة من الديانة والقيم تقدم مساهمة أساسية في القيم الجوهرية التي جعلت من المجتمع أمراً ممكناً وفي الجدل حول الأولويات العامة.

خاتمة

ماذا في الختام؟ أولاً، ثمة تقدم لافت يخص مقارنة العلوم الإنسانية من الفكرة القائلة إننا نقدم حزمة موثوقة من المعرفة، إما في ما يتعلق بالحقيقة التجريبية الصلبة أو ديناميات التاريخ المزعومة، إلى الفكرة التي تقول إننا ندخل في نقاش مع الآخرين على أساس معايير معينة من المنطق والبراهين والتماسك والمقارنة. وأصبحنا ندرك تماماً أننا نطرح فرضيات غير نهائية تنظمها أطر الفهم والافتراضات المسيطرة. إذ تولّف مادة تمحيصنا العلمي عوالم من المعنى والرمز تشكل هي الأخرى جزءاً من سردية دوافع شخصية ومشاريع اجتماعية تأخذ أدواراً غير متوقعة⁽²²⁾. وقد سهلت هذه التحولات محاولة تتبع علم اجتماع الدين في حالة من الفهم المتعاطف معه بدلاً من عدّ الديانة وهماً مُستلباً مقررراً له أن يتلاشى في سيرورة العقلنة وديالكتيكات التاريخ.

ترجمة مريم عيسى - لبنان

- (i) نقابة تضامن (أو سوليداريتي) *Solidarity*: نقابة عمال بولندية مستقلة، أسسها ليخ فاونسا عام 1980 لتكون أول نقابة عمال لا يحكمها الحزب الشيوعي في إحدى بلدان حلف وارسو، تمكنت من قيادة حراك اجتماعي لاعنف أيدته الكنيسة الكاثوليكية أطاح في النهاية بالحكم الشيوعي عام 1989.
- (ii) القس لازلو توكس *László Tökés*: روماني ذو أصول هنغارية عارض حكم شاوشيسكو فأصدر هذا الأخير قراراً بترحيله، لقي استهجاناً واسعاً كان كفيلاً بإشعال الثورة الرومانية التي امتدت من تيميسورا، مكان إقامة توكس في إقليم البانات، إلى كافة أنحاء رومانيا، وتمكنت عام 1989 من إنهاء حكم الحزب الشيوعي الروماني برئاسة تشاوشيسكو الذي دام لاثنتين وأربعين عامًا.

21. Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994).

22. David Martin, *The Breaking of the Image* (Oxford: Blackwell, 1980).

Nation and Narration

الأمة والسرد

هومي بابا

سرد الأمة⁽¹⁾

إن الأمم، مثلها مثل السرديات، تفقد أصولها في أساطير الزمن، ولا تحقق آفاقها كلية إلا في القدرة على التخيل. صورة الأمة - أو السرد - هاته، يمكن أن تبدو رومانسية بشكل غير مقبول، أو مجازية بشكل مفرط، لكن الأمة تنهض من تقاليد الفكر السياسي واللغة الأدبية على شكل فكرة تاريخية قوية في الغرب. إنها فكرة ذات إلزامية ثقافية، وهي إلزامية تكمن في وحدة الأمة على شكل قوة رمزية. لا يعني هذا إنكار الخطابات الوطنية التي حاولت بإصرار إنتاج فكرة الأمة باعتبارها سرّاً متواصلاً للتقدم الوطني وندرجية بعث الذات، والحاضر البدائي للشعب؛ لم يسبق لمثل هذه الأفكار أن أبطلت بشكل نهائي من طرف واقع جديد يعج بالعالمية، وتعدد الوطنيات، أو حتى «الرأسمالية المتأخرة»، حين تقر بأن بلاغية مثل هذه المفردات الشاملة هي في الأغلب مكتوبة بنكهة نثر السلطة المقيت، وهو ما بوسع كل أمة أن تستخدمه داخل حدود منطقة التأثير الخاصة بها. ما أريد التأكيد عليه بمثل هذه الصورة الكبيرة لعبانية الأمة والتي بدأت بها، هو التآرجح الخاص الذي ينتاب فكرة الأمة، وكذا لغة أولئك الذين يكتبون عنها وحيوات أولئك الذين يميّونها. إنه تآرجح ينبثق من وعي متعاضم يجعل الزمنية الثقافية للأمة تحفر واقعاً اجتماعياً ذا سمة انتقالية بشكل كبير، رغم الوثوقية التي يتحدث بها المؤرخون عن «أصول» الأمة باعتبارها دليلاً «لحدائث» المجتمع. إن بينديكت اندرسون Benedict Andreson الذي مهد مقاله «مجموعات بشرية متخيلة» الطريق بشكل عام لهذا الكتاب، يجسد الانبثاق المتآرجح للأمة بوضوح كبير:

إن قرن الأنوار، والدينيوية العقلانية، حمل معه ظلمته الحدائث الخاصة به... (قليلة) هي الأشياء التي كانت [وما تزال] ملائمة لهذا الهدف أكثر من فكرة الأمة. إذا كانت الدول الوطنية تعتبر من طرف الكثيرين «جديدة» و«تاريخية»، فإن الدول الوطنية التي يمنحونها

التعبير السياسي تلوح دائماً من بين ثنايا ماضيٍ سحيقٍ... تنزلق إلى قلب مستقبلٍ لحدود له. ما اقترحه هو أن علينا فهم الوطنية بجعلها تصطف ليس مع الإيديولوجيات السياسية المتبناة بشكل واع، لكن مع المنظومات الثقافية الكبرى التي سبقتها، والتي خرجت إلى الوجود من رحمها - وضداً عليها كذلك. «خروج» الأمة إلى «الوجود» كمنظومة للدلالة الثقافية وكمثيل للحياة الاجتماعية وليس كفرع معرفي يهتم بشكل الحكم الاجتماعي، يؤكد على عدم استقرار المعرفة. على سبيل المثال، الروايات الأكثر أهمية عن الفكرة الوطنية، سواء أكانت آتية من اليمين الثوري، أو الخلفية الليبرالية، أو من اليسار الجديد، تبدو متفقة حول التوتر المتأرجح الذي يميز مجتمع الأمة. إن مقولة مايكل أوكشوت «خاصية الدولة الأوروبية الحديثة» هو ربما أروع تقرير يحافظ عن الطبيعة المتنبسة للأمة الحديثة.. إن فضاء الأمة يتكون في نظره من نزوعات متنافسة لتجمع بشري في شكل *societas* (الاعتراف بالقواعد الأخلاقية والسلوك المتعارف عليه) و *universitas* (الاعتراف بالغاية المشتركة والهدف الواقعي). في غياب انصهارهما داخل هوية جديدة، بقيا على شكل عقائد متنافسة - *societas cum universitas* - وفرض هذا تأرجحاً خاصاً على كل مؤسسات الدولة الحديثة وغموضاً معيناً على معجم خطابه⁽²⁾. في نظر حنة أرندت *Arendt*، المجتمع المشكل للأمة في العالم الحديث هو ذلك العالم الهجين بشكل غريب، حيث تتخذ المصالح الخاصة دلالة وأهمية عامتين، ثم إن العالمين يصب الهجين في الآخر بدون انقطاع وبقدر غير محدد مثل أمواج في دفع أبدي هو قيام صيرورة الحياة ذاتها⁽³⁾. توم نيرن *Tom Nairn* هو الآخر ليس أقل وثوقاً حين يسمي الأمة اليانوس الحديث *the modern janus*، بحيث أن «التطور المتفاوت» الناتج عن الرأسمالية يكتب التقدم والتقهقر، وكذا العقلانية السياسية ونقيضها، في قلب المبادئ الأصلية للأمة. إن هذه حقيقة بنيوية ليس لها أية استثناءات، وبهذا المعنى فإنه، حين نقول إن الوطنية بطبيعتها متأرجحة، فإن هذا يعتبر تصريحاً دقيقاً (وليس مجازياً)⁽⁴⁾.

إن التمثيل الثقافي لهذا التأرجح في طبيعة المجتمع الحديث هو ما يستكشفه هذا الكتاب. إذا كانت صورة الأمة المتأرجحة هي المشكل الخاص بتاريخها الانتقالي، وغموضها المفاهيمي، وتذبذبها بين المعاجم، ما هو، إذاً، تأثير كل هذه السرديات والخطابات التي تدل على معنى الأهمية «*nationness*»: متع المسكن المعتادة، والهلع الغريب في فضاء الآخر، أو عرقه؛ راحة الانتماء الاجتماعي ورفاهيته، الجراح الخفية للطبقة، تقاليد الذوق، قوى الانتساب السياسي؛ معنى النظام الاجتماعي؛ حساسية الجنس، عماء البيروقراطية، الاستبصارات الضيقة للمؤسسة؛ جودة العدالة، المعنى المتداول للظلم؛ لغة القانون وكلام البشر.

2. M. Oakeshott, On Human Conduct (Oxford: Oxford university press, 1975), p. 201.

3. H. Arendt, The Human Condition (Chicago: Chicago university Press, 1958), pp.33-5 and passim.

4. T. Nain, The Break-up of Britain (London: Verso, 1981), p 348.

إن انبثاق «العقلانية» السياسية المرتبطة بالأمّة كشكل سردي - الإستراتيجيات النصية، الإنزياحات المجازية، النصوص المحايثة (sub-texts)، الحيل المجازية - لها تاريخها الخاص⁽⁵⁾. هذا ما يقترحه بوندت أندرسون من وجهة نظره بخصوص فضاء وزمان الأمّة الحديثة كما تجسدت في السرد الثقافي للرواية الواقعية والذي يستكشفه توم نيرن في قراءته لعنصرية إيتوس Ethos بول ما بعد الإمبريالية، والتي تنبني على فتشية الرمز التي يعقب بها شعره المحموم ذي النزعة الرومانسية الجديدة. ملاقة الأمّة كما هي منكبّة يعني كشف زمينة الثقافة ووعياً اجتماعياً في تناغم أكبر مع الصيرورة الجزئية والمحددة تظافرياً، هذه الصيرورة التي من خلالها يتم إنتاج المعنى النصي عن طريق مفصلة الاختلاف داخل اللغة؛ وبشكل أكبر بالبقاء على مستوى واحد مع مشكل الإقفال الذي يتلاعب بطريقة ملغزة بخطاب الدليل؛ مثل هذه المقاربة تشكك في السلطة التقليدية التي في حوزة مواضيع المعرفة الوطنية تلك - التقليد، الشعب، عقلانية الدولة، ثقافة النخبة، على سبيل المثال - ذات القيمة البيداغوجية التي غالباً ما تعتمد على تمثيلاتها باعتبارها مفاهيم شمولية تتموقع داخل سرد تطوري في استمرارية تاريخية. التواريخ التقليدية لا تأخذ الأمّة كما تقدم نفسها، لكنها في الغالب الأعم تفترض أن المشكل يكمن في تأويل «الأحداث التي تمتلك نوعاً من الشفافية، أو رؤية امتيازية».

دراسة الأمّة من خلال التعاطي السردى معها لا يعني جذب الانتباه إلى لغتها وبلاغتها فقط؛ إنها محاولة لتغيير الموضع المفاهيمي نفسه إذا كان الإقفال الإشكالي للنصية يسائل «الوحدة الشمولية» للثقافة الوطنية، فإن قيمتها الوضعية تكمن في عرضها للتشتيت الواسع الذي من خلاله نصنع مجال المعاني والرموز المرتبطة بالحياة الوطنية. هذا مشروع يمتلك نوعاً من الرواج بين تلك الأشكال النقدية المرتبطة بـ «الدراسات الثقافية»؛ رغم التقدم المعترف الذي يمثله ذلك، هنالك ميول لقراءة الأمّة بشكل اختزالي نوعاً ما؛ إما باعتبارها جهازاً إيديولوجياً لسلطة الدولة، كما تم إعادة تعريفها نوعاً ما بالارتكاز على قراءة وظيفية متعجلة لـ فوكو أو باختين؛ أو في انعكاس أكثر طوباوية، تقرأ باعتبارها التعبير الأولي أو الناشئ للشعور الوطني الشعبي المحفوظ في ذاكرة جوهرية. لهذه المقاربات قيمة كبرى في جذب اهتمامنا إلى تلك التجاويف التي يسهل تعميمها، والتي تمتلك دلالة مهمة، هذه التجاويف المتواجدة في قلب الثقافة الوطنية حيث من الممكن أن تنشأ عنها مكونات بديلة للشعوب وقوى تحليلية مناوئة - الشباب، اليومي، الحنين، أعراق، أخرى، حركات (اجتماعية جديدة، «طرائق الاختلاف»؛ إنها تمنح معانٍ جديدة واتجاهات مختلفة لصيرورة التغيير الاجتماعي. يتخذ التطور، الأكثر تقدمة والمتأصل في مثل هذه الوضعيات، مفهوماً خطابياً للإيديولوجيا - الإيديولوجيا (مثلها مثل اللغة) تتم مفهمتها بواسطة تفصيل العناصر وكما قال فولوسينوف Volosinov، فإن الدليل الإيديولوجي هو دائماً

5. Patrik Wright's *On Living in an Old Country* (London: verso, 1985) and Paul Gilroy's *There Ain't no Black in the Union Jack* (London: Hutchinson, 1987) are significant recent contributions to such an approach

متعدد البنرات وله وجه يانوسي⁽⁶⁾. لكن في حمأة الجدل السياسي يمكن دائماً إيقاف تضاعف الدليل. إن الوجه اليانوسي للإيديولوجيا يؤخذ في قيمته السطحية، وفي النهاية فإن معناه يثبت على إحدى جهتي الخط الفاصل بين الإيديولوجيا و«الشروط المادية».

إن مشروع «الأمة والسرد» هو استكشاف التآرجح ذي الوجه اليانوسي للغة نفسها في بناء الوجه اليانوسي لخطاب الأمة. هذا يحول الإله المعتاد ذي الوجهين إلى مظهر من مظاهر التضاعف المدهش ويبحث فضاء الأمة في خضم صيرورة تفصل العناصر : حيث يمكن للمعاني أن تكون جزئية لأنها وسط أشياء أخرى [medias res]، ويمكن للتاريخ أن يكون ناقصاً لأنه في خضم التكوين؛ وصورة السلطة الثقافية يمكن أن تكون متأرجحة لأنها، على نحو غير أكيد، مُمسك بها وهي تقوم بإنشاء صورتها القوية. في غياب مثل هذا الفهم لإنجازية اللغة في سرديات الأمة، سيكون من الصعب فهم السبب الذي دفع إدوارد سعيد للنصح باستعمال نوع من «التعددية التحليلية» باعتبارها شكلاً من أشكال الاهتمام النقدي للملائم للتأثيرات الثقافية للأمة. ذلك أن الأمة باعتبارها شكلاً من التطوير الثقافي (بالمعنى الغرامشي للكلمة) هي واسطة السرد المتأرجح التي تقبض على الثقافة في أكثر أوضاعها إنتاجية، كقوة «إخضاع، وتمزيق، ونشر، وإعادة إنتاج، بقدر ما هي كذلك إنتاج، وخلق، وإكراه، وإرشاد»⁽⁷⁾.

كتبت إلى المساهمين في هذا الكتاب بإدراك متعاضم للأمة، قد يكون غير مألوف، باعتبارها واحدة من أكبر بنيات التآرجح الإيديولوجي في قلب التمثيلات الثقافية للحدث؛ كانت نيتي أنه علينا أن نظور، في توتر متعاون ولطيف، سلسلة من القراءات التي شغلت ما جاءت به النظريات ما بعد البنيوية المتعلقة بالمعرفة السردية - النصية، الخطاب، التلفظ، الكتابة، اللاوعي باعتباره لغة، مكتفياً بذكر بعض الاستراتيجيات فقط - لأجل إثارة هذا الهامش المتأرجح المتعلق بفضاء الأمة. كشف مثل هذا الهامش يعني، في الوهلة الأولى، التشكك في ادعاءات التفوق الثقافي، سواء أكان ذلك من جانب الأمم المتربولية وما بعد الإمبريالية القديمة أو لمصلحة الأمم المستقلة الجديدة المتواجدة في التخوم. إن الهامشي، أو الأقلوي، ليس فضاء للتهميش الذاتي ذي صبغة احتفالية أو طوباوية. إنه تدخل ملموس بشكل كبير في تبريرات الحداثة - التقدم، التجانس، العضوانية الثقافية، الأمة المتجدرة، الماضي العريق - التي تعلقن النزعات التطبيعية الفاشستية داخل حدود الثقافات باسم المصلحة الوطنية أو الامتياز العرقي. بهذا المعنى، إذًا، فإن منظور الأمة المتأرجح والمضاد باعتبارها سرداً، سوف يؤسس الحدود الثقافية للأمة بحيث يمكن الإقرار بأنها «تحتوي» عتبات المعنى التي يجب تخطيطها؛ محورها وترجمتها داخل صيرورة الإنتاج الثقافي.

إن «موقع» (Locality) الثقافة الوطنية ليس موحداً ولا وحدوياً في علاقته مع ذاته، ولا يجب أن ينظر إليه ببساطة على أنه آخر في علاقته مع ما هو خارجه، أو وراء نطاقه. للحد وجه

S. Hall, The Hard Road to Renewal (London: verso, 1988), p. 9.

.6

E. Said, The World, the Text and the Critic (Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1983), p. 171.

.7

يانوسي، بالإضافة إلى أن مشكل الخارج/الداخل يجب أن يكون هو نفسه صيرورة تهجين تدمج أناساً جديدين في علاقتهم بسياسة الجسد، وتخلق مواقع جديدة للمعنى، وتنتج حتماً في الصيرورة السياسية مواقع غير مأمولة من الخصومة السياسية وقوى غير متموقعة من أجل التمثيل السياسي. إن التعاطي مع الأمة باعتبارها سرّداً يؤكد على إصرار السلطة السياسية والسلطة الثقافية فيما يصفه دريدا بأنه «الإفراط غير قابل للإختزال لما هو تركيبي على ماهو دلالي»⁽⁸⁾، ما ينشأ من أثر لمثل هذه الدلالة غير المكتملة» هو تحويل للحدود والتخوم إلى الفضاءات البينية التي يتم التفاوض حول معاني السلطة الثقافية والسياسية عبرها. انطلاقاً من مثل هذه الوضعيات السردية بين الثقافات والأمم، النظريات والنصوص، السياسي، الشعري، التشكيلي، الماضي والحاضر، يحاول كتاب الأمة والسرد تأكيد تعزيز شعار فرانز فانون الثوري: «الوعي الوطني، وهو الشيء الوحيد الذي سيمنحنا بعداً عالمياً»⁽⁹⁾. إن هذا البعد العالمي/البيوطني في قلب هوامش فضاء الأمة وكذا في الحدود البينية داخل الأمم والشعوب، هو ما يحاول مؤلفو هذا الكتاب تمثيله في مقالاتهم. إن الرمز النموذجي لهذا الكتاب قد يكون شكلاً متقاطعاً (chiasmatic) للإختلاف الثقافي يصبح بواسطته فضاء الأمة المتأرجح والمناوئ للوطنية، مفترق الطرق بالنسبة لثقافة جديدة عبر وطنية (transnational). إن «الأخر» ليس أبداً خارجنا أو في ما وراء نطاقنا، إنه ينبثق بقوة داخل الخطاب الثقافي حين نظن أننا نتحدث بأكثر الأشكال حميمية بيننا باعتبارنا أهالي. دونما محاولة لتلخيص المقالات على حدة، أريد أن أفصل القول باقتضاب في هذه الحركة، داخل الأمة والسرد من الوحدة الإشكالية للأمة إلى تفصل الاختلاف الثقافي في بناء منظور عالمي/بيوطني. بإمكان القصة أن تبدأ من أماكن متعددة: من قراءة ديفيد سيمبسون «للجسد» متعدد الأشكال في شعبية وبتان الأمريكية، وكذا اجتناب هذا الأخير للإستعارة، وهو ما يعني أيضاً اجتناباً لمشاكل الاندماج والاختلاف الثقافي؛ أو من استكشاف دروس سومر للغة الحب والجنسانية المنتجة، التي تعبر مجازياً وتنظم السرديات التاريخية المبكرة الخاصة بأمريكا اللاتينية غير المعترف بها من طرف «روائي الطفرة» (Boom) مؤخراً؛ أو من استكشاف جون بارل John Barrel للتوترات بين نظرية الأنسنة المدنية المتعلقة بالتشكيل وخطاب العادة وهما يجتذبان سوياً داخل إيديولوجيا «التزيين» في التشكيل واستغلال هذا الأخير كوسيط معقد من أجل الطابع الانجليزي؛ أو من تجسيد سنيجا غانيو Sneja Ganew لأدب استرالي منقسم بين حيز عام أنجلو - سيلتي وآخر مناوئ للعام ومتعدد الثقافات. إنها أصوات المهاجرين والمهمشين المقصية التي تمثلها غانيو، مستعيدة إياها للتشويش على المقرر (Canon) الأسترالي واستقطاعه.

في كل واحدة من هذه الروايات التأسيسية» يثبت في النهاية أن أصول العادات الوطنية هي أفعال انتساب وتأسيس، بقدر ماهي لحظات إنكار وانزياح وإقصاء ونزاع ثقافي. في وظيفة التاريخ الوطنية هذه باعتبارها *entstellung* تشويهاً. لا يمكن مجاوزة القوى الاجتماعية المتنافرة أو المتناقضة، كما لا يمكن التغلب عليها جديلاً.

8. J. Derrida, Dissemination (Chicago: Chicago University Press, 1981), p. 221.

9. F. Fanon, The Wretched of the Earth (Harmondsworth: Penguin, 1967), p. 199.

هناك اقتراح يقول إن التناقضات المكونة للنص الوطني هي انقطاعية و«استقطاعية»⁽¹⁰⁾، هذا هو منطلق جيوف بيننتن حين يلعب (بنوع من التبصر ما بعد الحداثي) على نطق «السياسة البريدية» المرتبطة بالحدود الوطنية كي يقول إن «الحدود هي تفصلات، وأن التخوم يتم تكوينها تجاوزها وانتهاكها». عبر هذه الحدود التاريخية، كما البيداغوجية، يوضع مارتن توم Martin thom مقال رينان Renan المحتفى به «ماهي الأمة؟» إنه يقدم جينالوجيا دقيقة لفكرة الأمة كما نشأت أسطورياً مع القبائل الجرمانية ومؤخراً في العلاقات بين الصراع من أجل تدعيم الجمهورية الثالثة ونشوء سوسيولوجيا دوركايم.

أي نوع من الفضاء الثقافي هي الأمة بحدودها الانتهاكية ودخلها «الإستقطاعي»؟ كل مقال من هذه المقالات يجيب عن هذا السؤال بشكل مختلف، لكن هناك لحظة في عرض سايمن ديورينغ لـ «المتخيل المدني» حين يقترح أن «جزءاً من السيطرة الحديثة على عوالم الحياة من طرف اللطف (civility) والأسلوب ... هو صيرورة تأنيث المجتمع». مثل هذه الفكرة الأملية يتم استكشافها في سياقين مختلفين كثيراً: قراءة جيليان بير لـ فرجينيا وولف، ودراسة راشيل باولبي لـ «مقصورة العم توم». يتخذ جيليان بير منظور الطائرة - آلة حرية، رمز حلمي، أيقونة شعراء الثلاثينات من القرن العشرين - للتأكيد على أفكار وولف حول عرق الجزيرة وحول الفضاء، دلالاتها الهامشية المتعددة - «هوامش، الأرض والماء، المسكن، الجسد، الفردانية» - مانحاً ثنية أخرى لخصوماتها مع النظام الأبوي والإمبريالية. راشيل باولبي تكتب التاريخ الثقافي لقراءات «مقصورة العم توم»، التي تناقش تأنيث القيم الثقافية الأمريكية مع تقديمها تأويلاً خاصاً بها، هو أكثر تعقيداً. إنها تثير الانتباه إلى أن سرد الحرية الأمريكية يجسد نفس التآرجح الذي يؤسس الطبيعة المتناقضة للأثوثة داخل النص. أمريكا نفسها تغزو القارة المظلمة، تعيد بشكل مضاعف صورة إفريقيا واستعارة فرويد بخصوص جنسانية الأنثى. جورج هاريس، العبد السابق، يترك أمريكا متجهاً إلى ليبيريا، الدولة الإفريقية الجديدة.

حين يحصل أن ننظر إلى الأمة الغربية، تبعاً لجملة كونراد الشهيرة، على أنها إحدى أركان الأرض المظلمة، حينها يمكن البدء باستكشاف أماكن جديدة حيث نكتب تواريخ الشعوب ونؤسس نظريات السرد. في كل مرة تنشأ فيها مسألة الاختلاف الثقافي باعتبارها تحدياً للتصورات النسبوية للتنوع الثقافي، فإنها تكشف هوامش الحداثة. ونتيجة لهذا فإن أغلب المقالات انتهت إلى موقع ثقافي مغاير لذلك الذي بدأت منه - متخذة في الغالب موقف «الأقلية» دراسة فرانسيس مولهورن لـ «الأخلاق الإنجليزية» المرتبطة بكونية ليفيس (Leavis) تدفع في اتجاه قراءة محاضرة ك. د. ليفيس الأخيرة للعموم في شالنتهام حيث تتحسر على دولة إنجلترا التي يحقق بها الخطر، وهي إنجلترا التي تولدت منها الرواية الإنجليزية الكلاسيكية؛ إنها الآن إنجلترا ساكني منازل المجلس: والأقليات غير المستوعبة والتحرر الجنسي بدون مسؤولية. فجأة يقف نظام «القراءة الإنجليزية» المتشكك بالآخرين مكشوفاً. ينهي جيمس سنيد مساءلته لأخلاق وجماليات كونية

الغرب الوطنية بقراءة لـ إسماعيل ريد الذي «يراجع اختياراً سابقاً حول ثقافة السود مستعملاً مبدأً سردياً لتقويض الافتراضات نفسها التي أنتجت التبني السابق». أما تيموثي برينان فيمنحنا رؤية بانورامية للتاريخ الغربي المرتبط بفكرة الوطنية، وكذا أشكالها السردية ليتخذ في النهاية موقفه إلى جانب كُتّاب المهجنة، مثل سلمان رشدي، الذي يكمن مجدهم وغرابتهم المضحكة في احتفالهم بفكرة أن الإنجليزية لم تعد لغة إنجليزية؛ هذا يؤدي، كما يشير إلى ذلك برينان، إلى وعي أكثر تفصيلاً يرتبط بالشروط ما بعد الكولونيالية والكولونيالية الجديدة باعتبارهما وضعيات ذات سلطة حيث يمكن الحديث إلى الشرق والغرب بوجه يانوسي. لكن هذه الوضعيات المتواجدة عبر حدود التاريخ والثقافة واللغة، والتي نحن في خضم استكشافها، هي مشاريع سياسية خطيرة، لكنها جوهرية. قراءة بروس روبنز لديكنز تحدث توازناً بين المخاطر الكامنة في الابتعاد عن «الحقائق الأخلاقية للذات» *ethical home truths* المرتبطة بالتجربة الإنسانية وبين فوائد تطوير معرفة مرتبطة بالأفعال في نظام عولمي مشّت. يقترح روبنز أن يكون اهتمامنا باستحالة التأويل (*aporia*) مصحوباً بقصدية منكتبة في *paros* مهارة تقنية وعملية تتخلل عن عقلانية القيم الكونية، مع احتفاظها بالجانب العلمي والإستراتيجية السياسية، التي تمكن من التعامل باحترافية مع الوضعيات المحلية، والتي هي نفسها عتباتية ومتاخمة.

أمريكا تؤدي إلى إفريقيا؛ أمم أوروبا وآسيا تلتقي في أستراليا؛ هوامش الأمة تزحزح المركز؛ شعوب المحيط تعود لتعيد كتابة تاريخ وأدب المتروبول. قصة الجزيرة تُحكى من منظور الطائرة فتستحيل إلى تلك «الزينة» التي تُبقي العام والخاص معلمين - يتداعى حصن الطابع الإنجليزي عند مرأى المهاجرين وعمال المصانع. يتم تغيير مركز الإحتساسات الأمريكي العظيم الخاص بويتمان بانفجار وورهل، إحداث فرع لـ كروج، أو الأجساد العارية (في صور) مابلتورب. «الواقعية السحرية» المنبثقة من «الطفرة» في أمريكا اللاتينية أصبحت اللغة الأدبية التي يستعملها العالم ما بعد الكولونيالي الناشئ. وسط هذه الصور المفرطة الخاصة بفضاء الأمة في بعدها الانتقالي هناك من لم يجدوا أمتهم بعد: من بينهم هناك الفلسطينيون والسود في جنوب إفريقيا. إنها لخسارة بالنسبة لنا كوننا لم نستطع، في خضم تأليف هذا الكتاب، أن نضيف أصواتهم إلى أصواتنا. إن أسألهم الملحة باقية لتذكرنا، بشكل ما وإلى حد ما، بما يمكن أن ينسحب على الباقي منا أيضاً: «متى أصبحنا «شعباً»؟ متى لم نعد شعباً؟ أم أننا وسط صيرورة تجعل منا شعباً؟ ما علاقة هذه الأسئلة الكبرى بعلاقتنا الحميمة مع بعضنا البعض ومع الآخرين؟»⁽¹¹⁾.

ترجمة خالد العارف - المغرب

Die Philosophie der Aufklärung

فلسفة التنوير

إرنست كاسيرر

أشكال التفكير في عصر التنوير⁽¹⁾

-1-

بدأ دالمير مقالته *Versuche über die Elemente der Philosophie* (محاولات حول عناصر الفلسفة) بوصف، سعى فيه إلى رسم الصورة التي كان عليها العقل الإنساني في حوالي منتصف القرن الثامن عشر. وهو ينطلق هنا من ملاحظة، مفادها أن القرون الثلاثة التي سبقت منتصف ذلك القرن، قد شهدت على نحو مستمر انقلاباً هاماً في الحياة العقلية. في القرن الخامس عشر ظهرت الحركة العقلية - الأدبية لـ "النهضة" ("Renaissance")؛ وفي القرن السادس عشر بلغ الإصلاح الديني ذروته؛ وبينما شهد القرن السابع عشر انتصار الفلسفة الديكارتية، التي غيرت صورة العالم تغييراً حاسماً. هل يمكن إثبات حركة مشابهة في القرن الثامن عشر - وكيف يمكن تحديد مسارها واتجاهاتها الأساسية العامة؟ يستأنف دالمير قائلاً: «حالما يتأمل المرء بتعمق في القرن الذي نعيش الآن في منتصفه، وحالما يتحقق من الأحداث التي تقع أمامنا، والعادات التي نعيش بين ظهرانيها، والأفعال التي تأتي بها، وحتى المحادثات التي نخوضها، فسوف يتبين من غير مشقة، أن تحولاً ملحوظاً يجري في جميع أفكارنا: إنه تحول يعد من خلال سرعته بانقلاب أكثر اتساعاً في المستقبل. وسوف يكون ممكناً، مع مرور الوقت فقط، تحديد موضوع هذا التحول وتعيين طبيعته وحدوده على نحو دقيق - وسوف يتسنى للأجيال القادمة معرفة مزاياه وعيوبه بصورة أفضل منا. [...] يجب عصرنا تسمية نفسه في المقام الأول بعصر الفلسفة. [...] وفي الحقيقة فإنه من غير الممكن، إذا تحررنا من الأفكار المسبقة، إنكار التقدم الذي أحرزته الفلسفة بيننا. فعلم الطبيعة يجلب لنا كنوزاً جديدة يوماً بعد يوم؛ وعلم الهندسة يوسع حدوده ويرفع شعلته في منطقة الفيزياء، التي هي الأقرب إليه؛ لقد تم أخيراً معرفة النظام الحقيقي للكون وتطويره وإكماله. [...] فمن الأرض حتى زحل، ومن تاريخ السماء حتى الحشرات، تتبين أن علم الطبيعة قد بذل ملامح البحث. ومعه اتخذت جميع العلوم الأخرى شكلاً جديداً. [...] تبدو دراسة الطبيعة، لدى مراقبتها بحد ذاتها، باردة وهادئة؛ وهي لا تكاد تكون صالحة لإثارة الشغف، بل على الأرجح

1. فصل من كتاب إرنست كاسيرر (فلسفة التنوير) ترجمه عن الألمانية إبراهيم أبو هشيش وراجعه ياسر الصاروط. يصدر قريباً عن وحدة ترجمان في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في بيروت.

فإن الرضا، الذي تبعثه فينا، يتكون من شكل هادئ، يسير على وتيرة واحدة من الشعور. بيد أن اكتشاف منهج جديد للتفلسف وتطبيقه يبعث، من خلال الحماس الذي رافق جميع أشكال الاكتشافات الكبرى، ازدهارا للأفكار لا يقل عن ذلك. وقد أفضت جميع هذه الأسباب إلى إنتاج اختمار حيوي للفكر. وهذا الاختمار الفكري، الذي أثاره علم الطبيعة، لم يتوقف عند حدود هذا العلم، بل امتد تأثيره إلى جميع الجهات، مثل تيار يحطم سدوده. [...] من مبادئ العلوم إلى أسس الوحي، من مشكلات الميتافيزيقيا إلى تلك المتعلقة بالذوق، من الموسيقى إلى الأخلاق، من المسائل اللاهوتية الجدالية إلى أسئلة الاقتصاد والتجارة، من السياسة إلى القانون الدولي والحقوق المدنية [...] كل ذلك جرت مناقشته، تحليله وإثارته. أما الأضواء الجديدة، التي أُلقيت على موضوعات كثيرة؛ والعتمات الجديدة التي ظهرت، فقد كانت ثمرة هذا الاختمار العام للعقول: لقد نشأ ما يشبه أثر المد والجزر، الذي يكسح شيئاً نحو الشاطئ ويجرف شيئاً آخراً معه⁽²⁾.

هذه كلمات واحد من أكثر باحثي العصر ومفكريه أهمية - وفي هذه الكلمات نلمس على نحو مباشر طبيعة واتجاه حياة العصر العقلية بأسرها. لقد كانت الحقبة، التي وجد فيها دالمير، بتملكها شعور بأنه قد مسّتها حركة هائلة تدفعها للأمام؛ بيد أنها لم تكن قادرة ولا راغبة في الاكتفاء بالاستسلام بكل بساطة لهذه الحركة، بل كانت تريد فهمها في منشئها ومآلها وهدفها. وبدأت لها هذه المعرفة بالفعل الخاص، وهذا التأمل العقلي الذاتي، وهذه المعاينة العقلية، كأنها المعنى الوحيد للفكر إطلاقاً، والواجب الوحيد المنوط به. لم تعد الفكرة تسعى إلى أهداف جديدة غير معروفة حتى الآن: بل تريد معرفة وجهة هذه الرحلة، وتحديد مسارها بنفسها. إنها تدخل العالم بفرحة اكتشاف جديدة وبشجاعة مكتشفين متجددة؛ وهي تتوقع منه يومياً معطيات جديدة - إلا أن جبهها للاستطلاع وفضولها العقلي لا يتجهان إلى العالم الخارجي فقط. فقد كانت الفكرة في هذه الحقبة مسكونة بشكل أكثر عمقاً وشغفاً بالسؤال الآخر: طبيعة الفكرة نفسها وإمكاناتها. ودائماً وأبداً كانت تعود من رحلاتها الاستكشافية، المخصصة لتوسيع آفاق الواقع، إلى نقطة الانطلاق هذه من جديد. ومقولة بوب (Pope): «الدراسة الفعلية للإنسانية هي الإنسان»⁽³⁾، هي تعبير دقيق مركز عن الشعور الأساسي لهذه الحقبة. لقد كان في هذه الحقبة إحساس بأن قوة جديدة تعتمل في داخلها؛ وكان افتتاحها بهذه القوة نفسها أكثر من افتتاحها بالإبداعات، التي يسفر عنها نشاط هذه القوة. لم تكن فرحة فقط بالتأثير، بل حاولت إخضاع العملية التي أفضت إلى هذه النتائج للبحث والتفسير. بهذا المعنى تظهر مشكلة "التقدم" العقلي للقرن الثامن عشر بأسره. إذ من النادر أن يكون أي قرن آخر قد تخلّله فكرة التقدم العقلي بمثل هذا العمق، ومستة بمثل هذا الحماس مثل قرن التنوير هذا. ولكن المرء يسيء الحكم على المعنى الأعمق والنواة الحقيقية لهذه الفكرة، إذا عدّ "التقدم" مقتصرًا على جانب نوعي فقط بوصفه مجرد توسع للمعرفة، أي باعتباره "تقدمًا"

Jean le Ronad d'Alembert, Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des . 2 connoissances humaines (Kap. 1), in mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie, Bd. IV, neue Aufl., Amsterdam 1763, S.1-300: S.1 FF.[Zitat S.3-6].

Alexander Pope, An Essay on Man, in four Epistles, to H.st John, Lord Bolingbroke (2.Brief), in: . 3 Select Poetical Works, Leipzig 1848 (Collection of British Authors, Bd. 152), s.177 - 218: S. 188.

لانهائياً" ("progressivus in indefinitum"). فقد كان يسير جنباً إلى جنب مع الاتساع الكمي شرط نوعي دائماً. إنَّ التوسُّع المطرد في محيط المعرفة يناظر رجوعاً أكثر وعياً وحسماً إلى مركزها الحقيقي والخاص. فقد بات المرء يبحث في هذا التوسع المعرفي لكي يتيقن من أن لجميع المعارف نقطة ارتكاز مشتركة. وهو يستسلم لهذا الاتساع المعرفي لأنه على ثقة بأن هذا لا يضعف العقل أو يلغيه، بل يقوده إلى نفسه ويجعله "يركز" على ذاته. فداًئماً وأبداً كانت الاتجاهات المختلفة التي على العقل أن يسلكها لينفتح له الواقع بكليته وتشكل من أجله صورته الكلية تبدو متباعدة ظاهرياً فقط. وعندما ننظر إلى هذه الاتجاهات، التي تبدو متباينة جداً، نظرة موضوعية، يتبيّن لنا أن هذا التباين ليس تفرقاً أو تشتتاً بأي حال من الأحوال، بل الغالب أن جميع قوى العقل هذه تظل متجمعة معاً في قوة مركزية واحدة. إنَّ التعدد والتنوع في البناء هما ببساطة التفسير والتطور المكتمل والانتشار لقوة هي في جوهرها ذات أساس متجانس وموحد. وإذا أراد القرن الثامن عشر أن يحدد هذه القوة، وأن يقبض على جوهرها في مفردة واحدة فقط، فإنه سوف يطلق عليها هنا "العقل" ("Vernunft"). لقد أصبح "العقل" النقطة الموحدة والمركز: صار تعبيراً عن كل شيء يتوق إليه ويسعى إلى تحقيقه. ولكنه سوف يكون أمراً غير ملائم ومتعجلاً، إذا أراد مؤرخ القرن الثامن عشر أن يكفي بهذه الخاصية، أو يعتقد أنه وجد فيها نقطة انطلاق ومحطة وصول. فهناك حيث يرى القرن الثامن عشر غايته النهائية، تكمن بداية البحث ونهجه. وحيث يبدو أنه قد وجد الإجابة يبدأ به ومعه السؤال الحقيقي. إنَّ القرن الثامن عشر مفعم بالاعتقاد بوحدة العقل وثباته. وهو الأمر ذاته لجميع موضوعات التفكير، جميع الأمم، وجميع الحقب والثقافات. فمن تبادل العقائد الإيمانية، والثوابت الأخلاقية، والقناعات، والآراء النظرية والأحكام يخرج مكوّن ثابت باق، يتشبث بنفسه ويفصح في هذا التماثل وهذا الثبات عن الجوهر الحقيقي للعقل. وفيما يتعلق بنا فإن كلمة "عقل" قد فقدت منذ زمن طويل تحديدها الواضح - حتى لو تطابقنا منهجياً وموضوعياً مع الأهداف الأساسية لفلسفة التنوير - فنحن لم نعد قادرين غالباً على استخدام هذه الكلمة، من غير أن ينبعث تاريخها حياً فينا، وسوف نغدو باستمرار مدركين لمدى التحول في المعنى، الذي طالها على مدى هذا التاريخ. وهذه الحقيقة ترى أننا نستطيع إنجاز القليل فقط بهذا المصطلح "عقل" أو "عقلانية" ("Rationalismus") إذا أريد مقارنته من وجهة نظر تاريخية محضة. فهذا المصطلح (العقل/العقلانية) يحد ذاته ضبابي وغير محدد؛ ولا يأخذ دقته إلا إذا أُضيف إليه ذلك "الفارق النوعي" ("differencia specifica"). أين نبحث عن هذا الفارق النوعي الخاص بالقرن الثامن عشر؟ وإذا كان هذا القرن يحبُّ تسمية نفسه بـ "قرن العقل" و "قرن الفلسفة": فأين تكمن هذه العلامة الفارقة المميزة لهذه التسمية؟ بأي معنى جرى تناول "الفلسفة" هنا؛ وما هي المهام الخاصة التي أنيطت بها، وما هي الوسائل التي كانت متاحة لها لتدليل هذه المهام، لكي تستطيع توفير أساسٍ متين لعقيدة العالم وفقه الإنسان؟

إذا قارنا الإجابة، التي قدمها القرن الثامن عشر عن هذه الأسئلة، بالأجوبة التي رأيناها في بداية النشاط الفكري للقرن نفسه، فسوف يخطر لنا حكماً سلبياً للوهلة الأولى. لقد رأى القرن السابع عشر أن المهمة الحقيقية للمعرفة الفلسفية تتمثل في بناء "النظام" الفلسفي. ولا يمكن الوصول إلى المعرفة "الفلسفية" الحقيقية، إلا إذا نجح التفكير المنطلق من وجود أعلى، ومن يقين

أساسي أعلى، مستمد من الحدس، في إلقاء ضوء هذا اليقين على جميع أشكال الوجود والمعرفة المستمدة من ذلك. وهذا يحدث عندما ننطلق من براهين واستنتاجات مستندة إلى يقين أساسي إلى معارف جديدة دائماً حول أشياء مختلفة تماماً. وعندما نربط هذه المعارف معا فسوف نحصل أخيراً على سلسلة متماسكة من المعارف حول جميع الأشياء التي يمكن الوصول إليها. ولا يمكن لأي حلقة من هذه السلسلة أن تحرر نفسها من الكل؛ مثلما لا يمكن لأي منها أن تفسر ذاتها بذاتها ومن خلال ذاتها فقط. والتفسير الحقيقي الوحيد (لأي حلقة من هذه السلسلة) الذي يمكن أن يوجد، يتمثل بالأحرى في "الاستنتاج" الخاص به - في الاستنباط المنهجي الصارم، من أساس الوجود ومن اليقين الأساسي، وبوساطة هذا الاستدلال يمكن قياس مدى ابتعاد الحلقة عن المعرفة الأساسية، وتحديد عدد الحلقات الوسيطة بين هذه الحلقة والمعرفة الأساسية. بيد أن القرن الثامن عشر تنازل عن هذا النوع من "الاستنباط"، ومن الاستدلال المنهجي والتعليل. إنه لم يعد يتنافس على جائزة الصرامة المنهجية والكمال المنهجي مع ديكارت ومالبرانش، ومع لايبنتز وسبينوزا. وإنما كان يبحث عن مصطلح آخر للحقيقة و "الفلسفة"، ويسعى إلى تشكيلها على نحو أكثر حرية وحركة، وأكثر تحديداً وحيوية. ولم يكن مثال هذا النوع من التفكير مستمداً من عصره أو من تعاليم الماضي الفلسفية؛ بل شكّل ذاته على غرار نموذج العلوم الطبيعية، الذي كان سائداً في عصره. إن السؤال الأساسي عن منهج الفلسفة كان أكثر استناداً في أحكامه إلى نيوتن في *Regulae philosophandi* (قواعد التفلسف) من استناده إلى ديكارت في *Discours de la methode* (مقال في المنهج). وهذا الحكم يدفع حالاً نحو اتجاه آخر من التأمل مختلف تماماً، إذ لم يكن طريق نيوتن طريق الاستنباط المحض، بل طريق التحليل. فهو لا يبدأ بوضع مبادئ محددة، مصطلحات وأسس عامة محددة، لكي يمهّد انطلاقاً من هنا على نحو تدريجي، وبالاستعانة باستنتاجات مجردة، طريق معرفة الخاص، "الواقعي"؛ بل إن تفكيره يتحرك في الإتجاه المعاكس. حيث إن الظواهر هنا هي المعطيات والمبادئ هي المبحوث عنها. وإذا كانت المبادئ هي الأولى وفقاً للطبيعة (*πρῶτον*)، فإن الظواهر يجب أن تكون الأولى بالنسبة لنا (*πρῶτον πρὸς ἡμᾶς*). ولذلك فإن منهج الفيزياء الحقيقي لا يمكن أبداً أن يتمثل في اعتماد تعسفي لأي نقطة كبداية للتفكير، أو أن ينطلق من "فرضية" ("Hyphoteses")، ويطور الاستنتاجات المتضمنة فيها على نحو كامل. فمثل هذه الفرضيات توضع حسب الرغبة، وتُعدل وتُرتب حسب الرغبة أيضاً - وكل منها تظل، إذا نظرنا إلى ذلك نظرة منطقية محضة، معادلة للآخرى. ولن نتوصل من هذه المساواة المنطقية والتسوية إلى حقيقة فيزيائية وإلى يقين فيزيائي إلا حين نقل المقياس إلى موضع آخر. لا يمكن للتجريد و "التعريف" الفيزيائي تزويدنا بنقطة انطلاق حقيقية وواضحة، إلا من خلال التجربة والملاحظة فقط. وهذا لا يعني إطلاقاً الزعم بأن نيوتن، أو تلاميذه أو أتباعه، يرون تناقضاً بين "التجربة" و "الفكر" - أو فجوة بين مجال التفكير المحض ومجال "الواقع المجرد" كما لا يُزعم هنا أيضاً بوجود تعارض في طريقة الصلاحية، أي ثنائية منهجية بين "علاقات الأفكار" من جهة و "واقع الأمر"⁽⁴⁾ من جهة ثانية، مثلما ميز بينهما هيوم بوضوح شديد في *Enquiry Concerning*

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Abschn. 4, Teil 1), in: .4 Essays. Moral, political, and literary, Bd.II (Philosophical Works, hrsg. V. Thomas Hill Green

Human Understanding (تحقيق بشأن الفهم البشري). فإن ما يجري البحث عنه وتقديمه بوصفه ثباتاً غير قابل للدحض هو الانتظام الفعلي نفسه؛ وهذا الانتظام يفيد بأن الواقع يحد ذاته ليس مجرد مادة، أي ليس كتلة من الجزئيات المفككة، ولكن يمكن إثبات أن له شكلاً ممتداً شاملاً. وهذا الشكل يبدو في تصميم رياضي، ويمكن قياس شكله وهيكله بالحجم والأرقام. غير أن هذا التشكل لا يمكن توقعه في مصطلح مجرد، بل يجب أن يتم عرضه وإيجاده في الواقع نفسه. إن الطريق بناء على ذلك لا يسير من المصطلحات والمبادئ إلى الظواهر، بل من هذه إلى تلك. الملاحظة هي "التاريخ" ("Datum") والمبدأ والقانون هما "البحث" ("Quasesitum"). هذه التراتبية المنهجية الجديدة هي ما طبع فكر القرن الثامن عشر كله بطابعه. لم يتم بأي حال من الأحوال الخط من قدر "الروح المنهجية" ("euqitametsys tirpse") أو دفعها جانباً؛ بل تمّ التفريق بينها وبين "روح النظام" ("esprit de systeme") على نحو أكثر دقة. لقد جهدت نظرية المعرفة بأسرها في القرن الثامن عشر في تحديد هذا الفرق. إن عمل دالمير *Einleitung zur Enzyklopädie* (مدخل إلى الموسوعة) قد عاد إلى النقطة المركزية من البحث، ومنح عمل كوندياك *Traité des systèmes* (أطروحة في النظام) الفكر شكله ومبرره الصريحين. وحاول هنا إخضاع أنظمة القرن السابع عشر العظيمة للنقد التاريخي. وسعى لأن يكشف كيف أخفق كل واحد منها، لأنه بدلاً من التثبت بالحقائق تشبهاً كاملاً وتطوير مفهوماته منها، رفع بعض المفاهيم المنفردة إلى وضع العقيدة (*Dogma*). وفي مقابل "روح النظام" ("Systemgeist") هذه سعى إلى حلف بين الروح "الوضعية" ("positive") و "الروح العقلانية" ("Rationale"). فكل منهما لا تتعارض مع الأخرى أبداً؛ ولكن لا يمكن الوصول إلى التركيب الحقيقي بينهما، إلا بانتهاج الوسيلة الصحيحة. على المرء ألا يبحث عن النظام، والقانون، والعقل، كقاعدة "تسبق" الظواهر وكأنها "بدايتها"، التي يمكن لمسها والتعبير عنها؛ بل عليه عوضاً عن ذلك أن يكتشف انتظاماً مثل هذا في الظواهر نفسها، بوصفه رابطها الداخلي وسياقها المحايث. كما ينبغي عدم السعي لتوقع هذا "العقل" منذ البداية في شكل نظام مغلق؛ بل ينبغي تركه يتكشف تدريجياً من خلال المعرفة المتزايدة للحقائق، وتركه يتمثل باستمرار في شكل أكثر وضوحاً واكتمالاً. إن المنطق الجديد، الذي يجري البحث عنه والموجود في كل مكان في درب المعرفة، هو ليس منطق المفهومات المدرسية أو الرياضية المحض؛ بل هو "منطق الحقائق" ("logik der Tatsachen"). ينبغي للعقل الاستسلام لغزارة الظواهر، وقياس نفسه عليها من جديد باستمرار: فهكذا يمكن له أن يكون متيقناً بأنه لن يضيع فيها، بل سوف يعثر من خلالها على حقيقته الخاصة ومعياره الخاص. وعلى هذا النحو فقط يمكن التوصل إلى العلاقة التبادلية الحقيقية، والارتباط بين "الحقيقة" ("Wahrheit") و "الواقع" ("Wirklichkeit") ويتأسس هذا الشكل من "الكفاية" ("Adequation")، والتناسب بينهما، والذي هو شرط المعرفة العلمية بأسرها. لقد استمدّ التنوير البرهان الفعلي، والمقنع مباشرة بأن الاتحاد والتصالح بين "الوضعي" و "العقلاني" ليس مجرد مطلب، بل إنه القادر على الوصول إلى

الهدف المحدد، الكامن فيه، وتحقيق المثل بالصرامة التامة، التي استمدتها التنوير من المسار الفعلي للعلم منذ إعادة تجديده. لقد بات التنوير يعتقد بأنه يستطيع أن يلمس مثاله باليدين في تقدم العلم الطبيعي وفي كل مرحلة من المراحل التي مرَّ بها. فهنا يمكنه اتباع موكب انتصار العقل التحليلي الحديث خطوة بخطوة. وهذا العقل هو الذي أخضع، في أقل من قرن ونصف، الواقع بأكمله، واعتقد بأنه قد توصل أخيراً إلى الهدف الأكبر، المتمثل في اختزال تعدد الظواهر الطبيعية في قاعدة كونية واحدة فحسب. وهذه الصيغة الكونية، مثلما جاءت في قانون نيوتن العام عن الجاذبية، لم يتم اكتشافها بالصدفة أو من خلال تجارب فردية أولية، بل إن اكتشافها يبرهن على منهجية علمية صارمة. لقد أكمل نيوتن ما بدأه كبلر (Kepler) وغاليلي (Galilei): وهؤلاء الثلاثة لا يمثلون شخصيات علمية كبرى فحسب، بل أصبحوا أيضاً معالم للمعرفة العلمية الطبيعية وطريقة التفكير في العلوم الطبيعية. لقد انطلق كبلر من مراقبة الظواهر السماوية، ووصل بهذه المراقبة إلى درجة من الإحكام، من "الدقة" الرياضية، لم يصل إليها أحد قبله. واستطاع في عمل فردي دؤوب وصف القوانين، التي تحدد شكل مدارات الكواكب والتي تحدد العلاقة بين زمن دوران أحد الكواكب وبعده عن الشمس. ولكن هذه البصيرة الواقعية شكلت الخطوة الأولى فقط. يقدم علم غاليلي للحركة (Bewegungslehre) مهمة متطورة وشاملة؛ تغلغل مشكلتها إلى طبقة جديدة، أكثر عمقاً في بناء مفاهيم العلوم الطبيعية. فالأمر لم يعد يتعلق هنا بالإحاطة بدائرة من الظواهر الطبيعية مهما بلغت من الأهمية والشمول؛ بل صار يتعلق بالتوصل إلى أساس عام للدينامية، ولنظرية الطبيعة (Naturtheorie) بحد ذاتها. وقد كان غاليلي نفسه مدركاً بأن المراقبة المباشرة للطبيعة غير ناضجة لهذه المهمة، بل عليها أن تستعين بوسائل معرفة وبوظائف عقلية أخرى. بحيث تظهر الظواهر الطبيعية لدى المراقبة بأنها عمليات موحدة، وكيّات غير مجزأة. إن مراقبة الظاهرة الطبيعية لا تحيط إلاً بالـ "ماذا" فقط، وهي قادرة فقط على وصف الخطوط العريضة للظاهرة؛ وهذا الوصف لا يكفي "لتفسيرها" تفسيراً فعلياً. ونحن لا نعثر على تفسير للظاهرة الطبيعية عندما نتخيلها مثلما هي في طبيعتها ووجودها، بل عندما يتسنى لنا كشف الشروط الفردية، التي تتحكم بكل العمليات الطبيعية، وعندما نعرف بشكل دقيق تماماً على العلاقات بين هذه الشروط الفردية ونستطيع وصفها. ويمكن لهذا المطلب أن يكون كافياً فقط، عندما نحلل العملية مثلما تقدمها الرؤية والملاحظة المباشرتين، ونفككها في لحظتها التأسيسية. وهذه العملية التحليلية هي بحسب غاليلي الشرط المسبق لأي معرفة صارمة للطبيعة. فمنهج بناء مفاهيم العلوم الطبيعية "تحليلي" ("resolutiv") و"تركيبى" ("kompositiv") في الوقت نفسه. عندما نحلل الحدث الظاهري البسيط إلى مكوناته ثم نعيد تركيبه من هذه المكونات، فإننا بذلك فقط نستطيع فهمه. وقد قدم لنا غاليلي مثلاً كلاسيكياً على هذا الإجراء في اكتشافه القطع المكافئ للمقذوف (Wurfparabel). إذ لا يمكن قراءة شكل مسار جسم مقذوف مباشرة من خلال "المشاهدة"، ولا يمكن استخلاصه ببساطة من عدد كبير من المشاهدات الفردية. يمكن للمشاهدة أن تزودنا حقاً ببعض الملامح العامة جداً؛ فهي ترينا بأن مرحلة صعود الجسم المقذوف تتبعه مرحلة من هبوطه وهكذا، ولكنها تقوّت علينا دقة التحديد وحدته وصرامته بشكل كامل. ولا يمكننا التوصل إلى تصور رياضي دقيق عن العملية، إلاً إذا رجعنا من الظاهرة إلى مجموعة الشروط المفردة، المسؤولة عن وجود هذه

الظاهرة والتي تتقاطع فيها، ونراقبها كلا على حدة وندرس انتظامها. ويمكن إيجاد قانون مسار القطع المكافئ، ويمكن قياس ازدياد السرعة ونقصانها بشكل صارم، حالما يتسنى إظهار ظاهرة الجسم المقذوف بوصفها عملية مركبة، يعتمد تحديدها على "قوتين" مختلفتين، قوة الدفع الأولية وقوة الجاذبية. في هذا المثال البسيط تم تقديم التطور المستقبلي للفيزياء بأسره؛ متضمناً تركيبه المنهجي على نحو كامل. لقد حفظت نظرية نيوتن وأثبتت جميع الخطوط العامة التي يمكن التعرف عليها هنا بوضوح. فهي أيضاً تقوم على المنهج المتداخل من "التحليل" و "التركيب". وتأخذ منطلقاتها من قوانين كبلر الثلاثة؛ ولكنها لا تكتفي بقراءة هذه القوانين وتفسيرها، بأنها تعبر عن حقيقة الملاحظة البسيطة. بل إنها بالأحرى تحاول إرجاع هذه الحقائق إلى شروطها الأولية؛ إنها تحاول إظهارها بأنها نتيجة طبيعية لمجموعة من شروط مختلفة تتفاعل معاً. وكل مجموعة من مجموعات الشروط هذه ينبغي أولاً قياسها بحد ذاتها والتعرف عليها في شكل تحديدها. وهكذا فإن ظاهرة حركة الكواكب، التي تناولها كبلر بوصفها كلاً متكاملاً، وبرهن أنها بنية مركبة. سوف يتم الرجوع إلى شكيلين أساسيين من الانتظام الحتمي: قوانين السقوط الحر وقوانين حركة الطرد المركزي. وقد بحثها غاليلي وهويجنس (Huyghens)، ووضعاً تصميميهما بشكل دقيق: أما الآن فقد بات السؤال هو كيفية اختزال هذا الاكتشاف إلى مبدأ شامل واحد. إن إنجاز نيوتن الكبير يتمثل في هذا التوحيد: فهو لا يتمثل في اكتشاف حقائق جديدة لم تكن معروفة سابقاً، أو في إيجاد مادة جديدة، بقدر ما يكمن في التشكيل الفكري، الذي حققه في المادة التجريبية. فالأمر لم يعد متعلقاً بمشاهدة بنية الكون، بل بالتغلغل فيها: ويمكن فقط التوصل إلى ذلك عندما يتم تطبيق الرياضيات على هذا الشكل من المشاهدة وإخضاعه لطريقة التحليل الرياضي. لقد أمدت نظرية نيوتن حول حساب الجريان (Fluxionsrechnung) ونظرية لايبنتز في حساب التفاضل والتكامل (Infinitesimalrechnung) هذا الإجراء بأداة كونية، بدا معها كأن «قابلية فهم الطبيعة»⁽⁵⁾ ("Begreiflichkeit der Natur") قد أصبحت للمرة الأولى مثبتة بدقة كاملة. يقود مسار العلوم الطبيعية إلى أبعاد غير محددة؛ ولكن وجهته تظل ثابتة، لأن منطلقه وهدفه ليسا محددين فقط وحصراً بتكوين الأشياء، بل أيضاً من خلال طبيعة العقل الخاصة ومن خلال قوته الخاصة أيضاً. ترتبط فلسفة القرن الثامن عشر في كل مكان بهذا المثال الفردي، بالنموذج المنهجي للفيزياء النيوتنية؛ إلا أنها شرعت بتعميمه فوراً. إنها لم تكتفِ بفهم التحليل بوصفه الأداة الفكرية الكبرى للمعرفة الرياضية - الفيزيائية، ولكنها رأت فيه العدة الضرورية التي لا غنى عنها في كل أنواع التفكير على الإطلاق. ولقد انتصرت هذه الصيغة على نحو حاسم حوالي منتصف القرن. ومهما كان اختلاف المفكرين والمدارس الفردية في نتائجها: فإنهم كانوا متفقين تماماً على مقدمتها المعرفية النظرية. إن فولتير في *Traité de métaphysique* (أطروحة في الميتافيزيقيا) ودالمير في *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der naturlichen Theologie und der Moral* (مدخل إلى الموسوعة) وكانط في *der natuerlichen Theologie und der Moral* (بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي

Hermann Helmholtz, über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung, 5. vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23Juli 1847, Berlin 1847, S. 6.

والأخلاق) يستخدمون اللغة نفسها هنا. إنهم جميعاً متفقون على أن المنهج الحقيقي للميتافيزيقيا هو الذي يتفق مع ذلك الذي طبقه نيوتن في العلوم الطبيعية وحقق هناك نتائج مثمرة. لقد أوضح فولتير بأن الإنسان، إذا أراد الدخول في الأشياء والتعرف إليها في حقيقتها، فسوف يكشف فوراً محدودية قدراته: إنه سيجد نفسه في وضع الأعمى، الذي عليه أن يصدر أحكاماً حول طبيعة الألوان. ولكن التحليل هو العصا التي تضعها الطبيعة الخيرة في يد هذا الأعمى. وبواسطتها يمكن له أن يتحسس طريقه في الظواهر، ويدرك أثرها، ويتعرف على نظامها، وهذا كل ما هو بحاجة إليه في توجهه الفكري لتشكيل الحياة والعلم⁽⁶⁾. «علينا ألا نعتد أبداً على الفرضيات المجردة؛ وعلينا ألا نصنع البداية من خلال اختراع مبادئ ما، تسعى إلى تفسير كل شيء. [...] ما علينا أن نبدأ به بالأحرى، هو التحليل الدقيق للظواهر المعروفة لدينا. وإذا لم نستعن ببوصلة الرياضيات وبشعلة الخبرة [...] فإننا لن نتمكن من المضي خطوة واحدة نحو الأمام»⁽⁷⁾. أما إذا كنا متسلحين بهاتين الأدوات فسوف نستطيع، بل وينبغي لنا أن نغامر في أعالي بحار المعرفة. يتوجب علينا بالطبع التخلي عن الأمل بأننا نستطيع التوصل إلى انتزاع الأسرار الأخيرة للأشياء، وأنها نستطيع التغلغل إلى الوجود المطلق للمادة أو النفس البشرية: إلا أن "دواخل الطبيعة" لن تستغلل علينا إطلاقاً إذا سعينا إلى معرفتها من خلال نظامها التجريبي وانتظامها. في هذه الوسيلة يمكن لنا أن نجد أنفسنا وأن نواصل المضي في جميع الجهات. إن قوة العقل لا تكمن في أنه يساعدنا على الخروج من هذه الدائرة التجريبية، أو أنه يمكننا من إيجاد مخرج إلى مملكة التعالي (Tranzendenz)، بل لأنه يعلمنا قياس أبعاد هذه الدائرة بدقة ويشعرنا بالألفة التامة فيها. ومرة أخرى يظهر هنا تحول مميز، في مفهوم العقل نفسه في مقابل الرأي الذي كان سائداً في القرن السابع عشر. ففي نظر النظام الميتافيزيقي في القرن السابع عشر، مثلاً لدى ديكارت ومالبرانش و سبينوزا ولايبنتز، فإن العقل هو منطقة "الحقائق الأبدية" ("ewige Wahrheiten") - تلك الحقائق التي يشترك فيها العقل البشري والعقل الإلهي. إذ إن ما نراه ونعرفه في قوة العقل، هو بالتالي ما نراه في قوة "الله": إن أي فعل عقلي يؤكد لنا المشاركة في الجوهر ب الإلهي، ويفتح أمامنا العالم الواضح، الذي هو ببساطة فوق حسي. لقد تناول القرن الثامن عشر العقل بمعنى مختلف وبمعنى أكثر تواضعاً. إذ لم يعد العقل في نظر هذا القرن يشكل تجسيدا لـ "أفكاراً فطرية" ("Eingeborene Ideen")، تتقدم على جميع التجارب، وينفتح فيها الوجود المطلق للأشياء. فالعقل أقل بكثير من هذا الملكية، فهو شكل معين من الاكتساب. إنه ليس خزينة (Aerar) الروح، التي تحفظ فيها الحقيقة، مثلاً تحفظ المسكوكات النقدية، بل هو بالأحرى السبب والقوة الذهنيان، الذان يقودان

6. Voltaire, *Traité de métaphysique* (1734) (Kap. 5), in: *Philosophie*, Bd.I (Œuvres complètes, . 6 hrsg. V. pierre Augustin Caron de Beaumarchais, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet u. Jacques Joseph Marie Decroix, 70 Bde., Paris 1820- 1826, Bd. XXXI), S.72.38ff.

7. A. a. O. (Kap. 3), S.29ff. [Zitat S.29-31].

يحمل المؤلف هنا إلى لغة الإنجيل في قول يسوع مخاطباً بطرس: «وأعطيتك مفاتيح ملكوت السماوات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات. وكل ما تحله في الأرض يكون محلولاً في السماوات» (إنجيل متى 16/19) ولكن العقل هو الذي بات هنا يمتلك القدرة على الربط والحل (المترجم)

إلى اكتشاف الحقيقة وإلى تحديدها وضمانها. إن هذا الصنيع من الضمان هو النواة، هو الشرط الذي لا غنى عنه لكل يقين حقيقي. إن القرن الثامن عشر بأكمله قد تناول العقل بهذا المعنى. وهو لم يتناوله باعتباره محتوى ثابتاً من المعارف، من المبادئ، من الحقائق بقدر ما هو طاقة (Energie)؛ بوصفه قوة لا يمكن إدراكها بشكل تام إلا من خلال ممارستها وتأثيرها. أما ما هو العقل وماذا يستطيع، فذلك لا يمكن قياسه بتاتاً على نحو كامل من نتائجه، وإنّما من وظيفته. ووظيفته الأهم تتمثل في قدرته على الربط والحل. إنه يحلل كل شيء يعتقد به الناس لأنه من الوحي، أو من التقاليد، أو لأن السلطات تنادي به؛ ويحلل جميع معطيات الخبرة البسيطة، ولا يهدأ حتى يفككها إلى أجزائها الأولية ودوافع معتقداتها الأساسية. ولكن بعد أن يفرغ من التفكيك يبدأ عمل البناء من جديد. لا يمكن للعقل أن يظل واقفاً عند "الأعضاء المتناثرة" ("disiecta membra") بل يسعى لكي ينشئ منها بناءً جديداً، كلاً حقيقياً. ولكن بينما ينشئ هذا البناء الكلي بنفسه، وبينما يركب المكونات معاً، وفق قاعدة يحددها هو، فإنه يسعى إلى اكتساب معرفة كاملة، بتكوين البناء الذي تم إنشاؤه على هذا المحيط. إنه قادر على فهم هذا التكوين، لأنه قادر على إعادة تركيبه بناءً على مكوناته الجزئية ووفقاً لترتيبها. إن هذه الحركة الثنائية هي ما حدد مفهوم العقل بشكل كامل: بوصفه مفهوماً ليس لكيونة ما، إنما لفعل.

وقد تخللت هذه القناعة جميع المجالات في ثقافة القرن الثامن عشر. أمّا مقولة ليسنغ (Lessing) الشهيرة، بأن قوة العقل الأساسية لا تكمن في كونه يمتلك الحقيقة، بل في كونه قادراً على اكتسابها بفعالية، قد وجدت لها موازيات في كل مكان في ثقافة القرن الثامن عشر. وقد حاول مونتسكيو (Montesquieu) تقديم تعليل نظري عام لذلك في أنّ النهم المعرفي، أي الفضول الفكري الذي لا يهدأ ولا يمكننا إشباعه، لأنه يدفعنا باستمرار من فكرة إلى أخرى، هو أمر يتعلق بمعرفة النفس الإنسانية: «لقد خلقت أنفسنا لتُفكر، وهذا يعني من أجل الإدراك: غير أن مثل هذه الطبيعة يجب أن تمتلك فضولاً؛ بما أن كل الأشياء عبارة عن سلسلة، أي أن كل فكرة تسبقها فكرة وتتبعها فكرة أخرى أيضاً، ولذلك فإن الإنسان لا يمكنه أن يحب أن يرى شيئاً بدون أن يرغب برؤية شيئاً آخر» أيضاً [...]»^(*). إن "شهوة المعرفة"، ("libido sciende") التي نبذتها العقائد اللاهوتية، ووسمتها بأنها غطوسة عقلية، أصبحت هنا وأعلن أنها من الخصائص الضرورية للنفس واسترجعت من خلال ذلك مبررها وحقها الأصليين. وبات الدفاع عن طريقة التفكير هذه وتعزيزها وتوطيدها الهدف الجوهرى للثقافة، التي قدمها القرن الثامن عشر لنفسه - وفي هذا ترى الثقافة مهمتها الأكثر أهمية، وليس فقط في اكتساب معرفة إيجابية محددة ونشرها. وفيما يختص بـ "الموسوعة"^(*)، التي أصبحت ترسانة لجميع معارف التنوير، فيمكن البرهنة فيها أيضاً على وجود هذا الاتجاه الأساسي. وقد أعلن مؤسسها ديدرو (Diderot) نفسه، أنها لا تسعى فقط إلى تقديم مادة معرفية محددة، بل تسعى إلى إحداث تغير في طرائق التفكير - لقد أنشئت من أجل

«تغير طرائق التفكير العامة»⁽⁹⁾. وقد مس الوعي بهذه المهمة جميع المفكرين وحركهم وأوجد فيهم شعوراً جديداً تماماً من الإثارة الداخلية. إن أكثر المفكرين هدوءاً وتعقلاً، المفكرون «العلميون» الحقيقيون قد شعروا بأن هذه الحركة تدفعهم نحو الأمام وتثير فيهم الحماس. صحيح أنهم لم يجرؤوا بعد على تحديد وجهتها النهائية؛ غير أنهم لم يستطيعوا الفرار من قوتها، وباتوا يشعرون كيف يبرز بها، ومن خلالها، مستقبل جديد للإنسانية. «إنني لا أعرف فيما إذا كنت أمتلك رأياً جيداً أكثر من اللزوم عن القرن الذي أعيش فيه، ولكن يبدو لي أن اختاراً [...] كونياً محدداً يمكن بالتأكيد ضمان تقدمه وتسريعه من خلال التربية»⁽¹⁰⁾، وهكذا قال، على سبيل المثال، دوكلوس (Duclos) في *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (تأملات في أخلاق هذا القرن). لم يكن المرء يريد أن يكون ببساطة عرضة للعدوى من هذا الاختمار العام، والاستسلام لقوته الدافعة؛ بل يسعى إلى فهمه والسيطرة عليه تبعاً لهذا الفهم، إنه يريد أن لا يغرق في دوامة هذه الأفكار الجديدة، بل يريد الإمساك بالدفة وتوجيه مسيرة العقل نحو أهداف محددة.

وقد رأى القرن الثامن عشر أن الخطوة الأولى في هذا الدرب تتمثل في السؤال والبحث عن رسم حدود ثابتة بين التفكير الرياضي والتفكير الفلسفي. وقد كانت تلك مهمة صعبة وجدلية في حد ذاتها: إذ كان يتوجب التصدي لحل مسألتين مختلفتين، بل تبدوان متناقضتين بقدر متساو. فالخط الواصل بين الرياضيات والفلسفة يجب أن لا ينقطع، لا بل يجب ألا يرتخي مطلقاً: لأن الرياضيات هي «مفخرة [...] العقل الإنساني»⁽¹¹⁾، ومحكّ الأساس وضمانه وكفالاته. ومن جهة أخرى يتبدى على نحو مستمر أكثر وضوحاً، بأن قوة الرياضيات هذه، التي تمثل وحدة مغلقة، هي محدودة - صحيح أنها تعد نموذج العقل ومثاله، ولكنها في الوقت نفسه لا تستطيع أن تشغل العقل كله أو أن تستخدمه بشكل كامل. ولذلك تبدأ الآن عملية عقلية فكرية خاصة، تبدو كأنها يحركها قطبان مختلفان تماماً. فمن جهة يسعى الفكر الفلسفي إلى التحرر من الرياضيات، ويتشبث بها في الوقت نفسه - إنه يسعى إلى الانعتاق من سيطرتها وحدها، ولكنه لا يسعى من خلال ذلك إلى إنكار قوتها أو انتهاكها، بل يريد تعليلها من جديد من جهة أخرى. ويتحقق هذان الأمران، لأن التحليل المحض، الذي يكون الشكل الأساسي من التفكير الرياضي في العصر الحديث، يحظى بالاعتراف من جهة بناءً على نواته ومغزاه، إلا أن هذا التحليل البحث، من جهة أخرى، يتجاوز المجال الرياضي المحض، أي مجال الأرقام والأحجام، لأنه مطبق على نحو عام. وقد عرفت بداية هذا التيار العقلي بشكل واضح منذ القرن السابع عشر. يحاول باسكال (Pascal)، في *De l'esprit géométrique* (عن الروح الهندسية)، رسم حدود واضحة بين العلوم الطبيعية الرياضية والعلوم الإنسانية. إنه يضع «الروح الهندسية» إزاء «الروح الخفية» ("esprit fin") - ويحاول أن يبين كيف تختلف إحداها عن الأخرى في البنية وكيفية التطبيق. ولكن هذه الحدود الدقيقة

9. انظر هنا: Louis Ducros, les encyclopédistes, paris 1900, S. 138.

10. Charles Duclos, considerations sur les mœurs de ce siècle, Berlin 1751, S. 20. Cassirer: 10 diriger statt assurer.

11. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (Werke, Bd, III, hrsg. V. Albert Görland), S.33. 11 (B 492).

سوف تزول حالاً. و هكذا أوضح فونتينيل (Fontenelle)، في مقدمة كتابه *Sur l'utilité des mathématiques et de la physique* (في فائدة الرياضيات والفيزياء)، «بأن "الروح الهندسية" ليست مقيدة حصرياً بالهندسة، وأنه لا يستطيع الفكك منها و تطبيقها في مجالات أخرى. فأعمال حول الأخلاق، السياسة، النقد الأدبي، بل حول البلاغة (Beredsamkeit)، يمكن أن تكون ضمن الظروف ذاتها أكثر كمالاً وأكثر جمالاً أيضاً، إذا جرى تأليفها وفق الروح الهندسية»⁽¹²⁾. لقد تناول القرن الثامن عشر هذه المشكلة - وتوصل إلى أن تطبيق "الروح الهندسية"، إذا كان المقصود بها روح التحليل المحض، فإن تطبيقها ببساطة غير محدود، وهو ليس مقيداً بمجال تخصص معين. وقد تمت محاولة إثبات هذه الفرضية في اتجاهين مختلفين. فالتحليل الذي جرى اختبار قوته حتى الآن في منطقة الأرقام والأحجام، تم تطبيقه من جهة على الوجود الروحي، ومن جهة أخرى على الوجود الاجتماعي. وفي كلتا الحالتين فإن الأمر يتعلق بالبرهنة على أن فهماً جديداً يفتح هنا، وأن منطقة جديدة ذات أهمية قصوى لسيادة العقل تصبح متاحة، حالما يتعلم العقل إخضاع هذه المنطقة لمنهجية الخاصة، أي منهجية الشريح التحليلي وإعادة البناء. أما ما يتعلق أولاً بالوجود النفسي فيبدو، مثلما هو موجود بشكل ملموس، ومثلما نعيشه على نحو مباشر، بأن مثل هذه المحاولات غير قابلة لكي يتم تطبيقها عليه. إنه يتجلى لنا في الثراء اللامحدود والتنوع الفعلي اللانهائي؛ ولا تبدو لحظة من لحظاته تشبه الأخرى، أو شكل من أشكاله مماثلاً للآخر؛ إذ لا محتوى يتكرر ثانية على النحو ذاته. في تيار الحدث النفسي، وفي ارتفاعه وهبوطه الدائمين لا توجد موجتان، تأخذ كل منهما الشكل ذاته دائماً؛ فكل موجة تظهر على نحو فريد لا يتكرر، كل موجة تنبثق وكأنها بزغت من العدم وتهدد بالاختفاء في العدم. وحسب الرأي السكيولوجي السائد في القرن الثامن عشر، فإن هذا التباين المستمر، وعدم التجانس والتقلب (في المحتوى النفسي) يبدو كأنه هكذا ظاهرياً فقط. ولكن إذا نظرنا إلى ذلك نظرة أدق نرى أيضاً في هذا التغير السائد تقريباً للحدث النفسي أرضاً صلبة، هي العناصر الأساسية الثابتة. وواجب العلم هو أن يظهر هذه العناصر الأساسية، التي يمكن اختبارها على نحو مباشر، في دائرة الضوء وأن يربنا إليها في يقين ساطع، في تمييز واضح. وهنا أيضاً لا يوجد تنوع وتباين، لا يمكن أن ينحل في النهاية في مجموعة من الوحدات؛ ولا توجد صيرورة لا تقوم على كينونة مستمرة. وإذا أرجعنا التشكيلات النفسية إلى مصادرها وأصولها، فسوف تظهر هذه الوحدة وهذه البساطة النسبية. وبهذا الزعم خطأ علم النفس في القرن الثامن عشر خطوة أخرى متجاوزاً رائده وزعيمه، متجاوزاً لوك (Locke). إذ كان لوك قد اكتفى بالإشارة إلى مصدرين نفسيين أساسيين؛ فإلى جانب "الإحساس" ("Sensation") من جهة، فإن "التفكير" ("Reflexion") من الجهة الأخرى قائم بوصفه شكلاً مستقلاً وغير قابل للاختزال. بيد أن تلاميذه وتابعيه حاولوا أن يتغلبوا على هذه الثنائية بطرق مختلفة، وأن يتوصلوا إلى أساس "موحد" صارم. دمج بيركلي (Berkeley) و هيوم (Hume) "الإحساس" و "التفكير" في

مصطلح واحد هو "الإدراك" ("Perezeption") - وحاولا إثبات أن هذا الاصطلاح يشمل كل شيء نختبره داخلياً وخارجياً، أي هو شيء موجود بالنسبة إلينا كموضوع أو طبيعة أو محتوى للأنس الخاصة. يرى كونديلاك (Condillac) أن إنجاز الحقيقى أو النقلة الجوهرية التي تتخطى لوك، - في رأيه، تتمثل في أنه حافظ على المنهج العام الذي نادى به لوك، ولكنه في الوقت ذاته سحبه على مجال جديد من الحقائق النفسية. إن مهارة لوك التحليلية تتجلى في تشريح الأفكار فقط، ولا شيء أكثر من ذلك. فهو يبيّن أن أي تصور مهما كان مركباً ينبني من حجارة بناء الإدراك الحسى والذاتى وكيف أن هذه ينبغي أن تتداخل معاً لتكوين الأنواع المختلفة من التشكيلات النفسية. ولكن بهذا التشريح للتشكيلات النفسية يتوقف لوك، مثلاً ينتقده كونديلاك، وهو (أي لوك) يحصر إجراءاته في هذا التحليل - بدلاً من أن يسحبه على كامل الظاهرة النفسية والفعل النفسى، وبدلاً من أن يتساءل عن أصل العمليات السكولوجية المختلفة. وهنا توجد منطقة بحث غنية نادراً ما جرى بحثها، ومن الصعب تجاهاها. فبالإضافة إلى المعطيات الحسية البسيطة، وحقائق البصر والسمع، حواس اللمس والحركة، والشم والذوق ترك لوك جميع أنواع الأنشطة النفسية على حالتها الكاملة، مثلاً هي بدون أن يتناولها بالتحليل. وفي نظره فإن كلا من الانتباه والمقارنة، التمييز والربط، الرغبة والإرادة: هي أفعال قائمة بذاتها، لا تظهر ولا تقاس إلا في التجربة المباشرة، ولا يمكن إرجاعها إلى أمور أخرى. ولكن هكذا تمّ سلب منهج الاستنباط ثمرته و نتائج الحقيقة، إذ إن الوجود النفسى يقف أمامنا، تماماً كما في السابق، كتشوّع لا يمكن إرجاعه إلى أمور أخرى. صحيح أنه قد تمّ وصف ميزاته الخاصة ولكن لم يجر توضيحه انطلاقاً من خصائص أصلية يمكن إرجاعه إليها. ولكن إذا أردنا فعلاً أن يتم هذا الإرجاع إلى الأصول فيتوجب علينا تطبيق "المبادئ العامة"، التي طبقها لوك على جميع العمليات. وهنا أيضاً يتوجب إظهار أن "الفورية" ("Unmittelbarkeit") المزعومة إنّما تبدو ظاهرياً هكذا، ولا تصمد أمام التحليل العلمى الدقيق. إن العمليات النفسية المتباينة ليست أصلية بل متحوّلة وغير مباشرة. ولكي نفهم جوهرها ونتعرف على طبيعتها الحقيقية، علينا تتبع طريق الصيرورة هذا؛ ينبغي تتبع كيف تطور النفس تدريجياً من المعطيات الحسية البسيطة التي تلقاها قدرتها لتغدو متنبهة إلى هذه المعطيات الحسية وتقارنها وتميّز بينها وتصنفها. وهذه هي المهمة التي يتصدى لها كونديلاك في عمله *Traité des sensations* (أطروحة في الأحاسيس). ففي هذا العمل تبدو قضية التحليل كأنها تحتفل بانتصار جديد. إذ لم تكن إنجازاتها التحليلية في مجال العلوم الطبيعية وتفسير العالم المادى النفسى أقل مما سبقها. وبهذا تم وضع الحقائق الجسدية والنفسية في المقام ذاته؛ فهي مكونة من العناصر نفسها ويرتبط بعضها ببعض بناءً على القوانين ذاتها⁽¹³⁾.

ولكن تبقى هناك إلى جانب هاتين الحقيقتين حقيقة أخرى لا يجوز تناولها أيضاً بوصفها معطى بسيطاً، بل ينبغي التساؤل عن أصلها، لأننا نستطيع من خلال هذا التساؤل عنها أن نجعلها

13. انظر ذلك كاملاً، في:

Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, 1. Teil, mit einer Einl. Hrsg. V. Georges Lyon, neue Aufl., Paris 1921

«Extrait raisonné des sensations», (a. a. O., S.31-52, Bes. S.32ff.).

وكذلك:

تخضع هي أيضاً لقانون العقل وسيادته. والأمر يتعلق هنا بذلك التنظيم الذي يقابلنا في قيام الدولة والمجتمع. ففيه يولد الإنسان وهو لا يصنعه ولا يشكله، بل يجده بكل بساطة أمامه ناجزاً، أما المتوقع والمطلوب منه فهو أن يتكيف مع هذا الشكل الموجود مسبقاً. ولكن هنا أيضاً فإن للقبول السلبي والطاعة السلبية حدودهما. إذ حالما تستيقظ قوة التفكير في الإنسان فإنها تتصدى لمثل هذا الشكل من الواقع. إنها تستدعيه أمام منصة القاضي، وتساؤه عن سنده القانوني، عن حقيقته وأساسه المنطقي. وكذلك فإن المجتمع يخضع لمثل هذا الإجراء، ويعامل بصفته واقعاً مادياً يسعى العقل إلى فهمه. ومرة أخرى يبدأ التحليل إلى أجزاء: إذ يجري التعامل مع الإرادة العامة للدولة وكأنها مكونة من مجموعة من الإرادات الفردية، وتصل إلى وضع تبدو فيه كأنها نتيجة اتحاد هذه الإرادات الفردية. والقوة الأولى لهذا الافتراض الأساسي هي القدرة على تحويل الدولة إلى "جسم"، وإخضاعه بالتالي إلى المنهج نفسه الذي أتى أكله في اكتشاف القانون العام للعالم المادي. وقد سبق هوبز (Hobbes) القرن الثامن عشر على هذا الطريق. فأساس نظريته السياسية ومحورها الأساسي يتمثلان في العقيدة التي تعتبر الدولة "جسماً"، وهذا يعني فقط أن طريقة التفكير نفسها التي قادتنا إلى نظرة دقيقة إلى طبيعة الجسم المادي صالحة أيضاً بدون أي قيود للتطبيق على الدولة. وما قاله هوبز بشكل رئيسي عن التفكير يتمثل في أن التفكير عبارة عن "حساب"، وبما أن كل حساب هو جمع أو طرح فذلك ينطبق أيضاً على الفكر السياسي. وعلى هذا التفكير كذلك أن يقطع الرابط الذي يربط الإرادات الفردية معاً، لكي يعيد ربطها من جديد وفقاً لطريقته وقوة منهجه الخاص. وهنا أيضاً يذوب هوبز "الحالة المدنية" ("status civilis") في "حالة الطبيعة" ("status naturis")، وبلغي في التفكير جميع الروابط بين الإرادات الفردية لكي يتبقى فقط العداء الكامل بينهما "قتال الجميع ضد الجميع". بيد أنه من هذا النفي ينتج المحتوى الوضعي لقانون الدولة في حتميته وسلطته المطلقة. لقد تم وصف نشوء إرادة الدولة من شكل العقد (Vertrag)، إذ لا يمكن تفسير هذه الإرادة إلا من خلال العقد ولا يمكن أن توجد إلا فيه. وهنا يوجد الرابط الذي ربط به هوبز نظريته الطبيعية مع نظريته عن الدولة: فكلتاها تطبيقان مختلفان لفكرته المنطقية الأساسية، التي مفادها أن المعرفة البشرية لا تستطيع في الحقيقة فهم الأشياء إلا من خلال تركيب مكوناتها الأساسية. وأي تشكيل حقيقي للمفهوم وأي تعريف كامل وتام ينبغي أن ينطلق من هذه النقطة: إنه لا يمكن أن يكون إلا تعريفاً "سببياً" ("kausale"). والفلسفة بأسرها تجسّد لهذه التعريفات السببية: إنها ليست أكثر من المعرفة التامة بالمعلولات من خلال عللها، وبالنتائج المشتقة من مجموع أصولها وشروطها. نادراً ما تناولت نظرية الدولة والمجتمع في القرن الثامن عشر مضمون نظرية هوبز بدون تحفظات؛ بيد أن شكلها مارس الأثر الأقوى والأكثر إستدامة عليها. لقد قامت نظرية العقد، التي أخذت مقدماتها الأساسية من الفكر القديم والقروسي؛ ولكنها أخضعت هذه المقدمات في ذات الوقت للمعرفة المستجدة والتعديلات الخاصة، التي تكونت بتأثير صورة العالم التي أنتجتها العلوم الطبيعية الحديثة. وفي هذا الحقل أيضاً كان انتصار الأسلوب "التحليلي" و "التركيبي"، المتواصل من الآن فصاعداً، حاسماً. لقد جرى تشكيل علم الاجتماع على مثال الفيزياء وعلم النفس التحليلي. ويتمثل منهجه كما أوضح كوندريك مثلاً في (أطروحة في النظم) في أنه يعلمنا أن نرى في المجتمع "جسماً اصطناعياً"، مكوناً

من أجزاء، تمارس فيما بينها تأثيرات متبادلة. ويتم تشكيل هذا الجسم في كليته بحيث لا يحق لأي طبقة من المواطنين الإخلال بتوازن الكل واتساقه من خلال تمتعها بامتيازاتها الخاصة - بل ينبغي أن تصب جميع المصالح الخاصة في الصالح العام وتنصاع له⁽¹⁴⁾. ومن خلال هذه الصيغة جرى تحويل مشكلة علم الاجتماع ومشكلة السياسة إلى مشكلة سكونية (Statik) إلى حد ما. وكذلك فإن مونتسكيو في *Esprit des lois* (روح القوانين) يرى في هذا التحول مهمته الأسمى. لا يريد مونتسكيو وصف أشكال وأنماط دساتير الدول فحسب - شكل الاستبداد، الملكية الدستورية والدستور الجمهوري - أو أن يشرح نسجها بطريقة تجريبية: بل إن توقعه يتعدى ذلك إلى بنائها من قواها التي تكونها، ومعرفة القوى أمر ضروري حين ينبغي توجيهها إلى هدفها الصحيح؛ وحين يراد الكشف عن الطرق والوسائل، التي يمكن أن تستخدمها لإنتاج دستور الدولة، والتي تحقق مطالب الحرية القصوى. ومثل هذه الحرية، مثلما يحاول مونتسكيو أن يبين، سوف تكون عندها فقط عندها ممكنة، إذا جرى ضبطها وتقييدها من قوة مقابلة أخرى. ونظرية مونتسكيو الشهيرة عن "فصل السلطات" ليست سوى نتيجة لتطوير فكرته الأساسية هذه وتطبيقها. إنها تسعى إلى تحويل التوازن المتقلقل باستمرار، الموجود في الأشكال غير الناجزة للدولة والمميز لها، إلى توازن سكوني؛ وهي تسعى إلى تبين الروابط اللازمة للربط بين القوى الفردية لكي لا تتمكن إحداها من تحقيق وزن زائد على حساب الأخريات، بل إنها جميعاً، بينما تمسك بالميزان على نحو متبادل، و لهذا السبب بالذات، تترك مجالاً واسعاً للحرية. إن هذا المثال، الذي ترسمه نظرية مونتسكيو عن الدولة، هو على وفق مثال "حكومة مختلطة" يكون فيها الوصول إلى تشكيل الاختلاط بحكمة وحذر ضماناً لعدم انتكاسها إلى سيطرة القوة، فانحراف إحدى القوى إلى جهة ما يستدعي فوراً ما يعادله من الجهة الأخرى، وهكذا يعاد إنتاج التوازن تلقائياً. ومن خلال هذه المقاربة يعتقد مونتسكيو أن بالإمكان تصنيف أشكال الدولة المتنوعة والمختلفة اختلافاً واضحاً والمتوفرة تجريبياً في مخطط مفاهيمي واحد ثابت، والتحكم به من خلال ذلك. هذا التصنيف والتأسيس المبدئي هو هدفه الأساسي. "لقد أقيمت مبادئ"، هكذا يؤكد مونتسكيو في مقدمة كتابه روح القوانين، «ورأيت كيف أن جميع الحالات الخاصة، وكأنها من تلقاء ذاتها، تخضع لهذه المبادئ؛ بحيث أن تاريخ جميع الأمم هو مجرد نتيجة لها؛ وأن كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، أو يعتمد على قانون آخر أكثر عمومية»⁽¹⁵⁾. ومنهج العقل في هذا الحقل (أي حقل نظرية الدولة) يسير تماماً كما في المعرفة الطبيعية والمعرفة النفسية. وهذا المنهج يتمثل في أن العقل ينطلق من الحقائق المكتسبة عن طريق الملاحظة، إلا أنه لا يبقى واقفاً عندها بوصفها حقائق صارمة. فالحقائق يجب أن تنقل من "التجاور" البحت إلى "الاندماج"؛ وهذا التعايش الأولي الصرف ينبغي، عند التأمل الدقيق، أن يكشف عن اعتماد متبادل؛ فتراكم أشياء لا تربط بينها علاقة يجب أن يتحول إلى شكل من أشكال النظام. ولا يمكن لشكل النظام هذا إجبار الحقائق الفردية بصورة خارجية على هذا، بل

Ders., *Traité des systems* (2. Teil, Kap. 15) (*Œuvres complètes*, 16Bde., Paris 1821-1822, . 1 4 Bd. II), S.291 ff.[S.291: «corps artificiel»].

Charles de Secondat de Montesquieu, *De l'esprit des loix* (*Œuvres*, Bde. I, Ilu. III, S. 1-218), . 1 5 Bd. I, S. CXXIV.

ينبغي أن يأتي ذلك من داخل الحقائق ذاتها. إن "المبادئ"، التي يجب البحث عنها في كل مكان وبدونها لا يمكن التوصل إلى معرفة أكيدة في أي حقل من الحقول، ليست منطلقات للفكر يجري اختيارها تعسفياً أو إخضاعها قسراً للتجارب المحددة الملموسة وتشكيل التجارب المحددة وفقاً لها؛ إنها على الأصح الشروط العامة التي لا يمكننا التوصل إليها إلا بعد تحليل الواقع تحليلاً كاملاً. ولذلك فإن الطريق الذي يجب أن ينتهجه التفكير يسير من الخاص إلى العام، سواء كان ذلك في الفيزياء أو علم النفس أو السياسة: ولكن هذا المسار ليس ممكناً لو لم يكن كل خاص خاضعاً هو نفسه أيضاً لقاعدة عامة كونية، ولم يكن العام منذ البداية متضمناً في الخاص و"موظفاً" فيه. إن مفهوم "المبدأ" ("Prinzip") نفسه يتنازل بذلك عن صحته المطلقة، التي كان يدعيها لنفسه في النظام الميتافيزيقي الكبير للقرن السابع عشر. ويكتفي بصحة نسبية؛ إنه يريد فقط وضع علامة على آخر محطة وصل إليها الفكر في تقدّمه: شريطة أن يكون الفكر أيضاً قد غادر هذه المحطة وتجاوزها. ووفقاً لهذه النسبية فقد أصبح (مفهوم "المبدأ") مرتبطاً بوضع العلم وشكله: وذلك، على سبيل المثال، من خلال إمكان ظهور نظرية ما، قد تشكل مبدأً للعلم من العلوم، في علم آخر بوصفها إستنتاجاً إشتقاقياً. «إن النقطة التي يجب أن يتوقف المرء عندها لدى البحث في مبادئ أحد العلوم»، كما يقول دالمير، «تحددها طبيعة هذا العلم نفسه، وهذا يعني من المنظور الذي ينظر من خلاله هذا العلم إلى موضوعه. إنني أعترف بأن المبادئ التي ننطلق منها في هذه الحالة ربما تكون هي نفسها مجرد اشتقاق بعيد من مبادئ حقيقية غير معروفة لنا، وأنه قد يتوجب الإشارة إليها باعتبارها إستنتاجات وليست مبادئ. بيد أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الإستنتاجات، إذا نظرنا إليها نظرة موضوعية، هي النظريات الأساسية. ويكفي أنها بالنسبة لنا نظريات أولى واننا نستطيع استخدامها بهذا المعنى»⁽¹⁶⁾. إن النسبية التي يتم تمييزها والاعتراف بها هنا لا تتضمن نتائجاً مشكوكاً فيها أو تحتوي على أخطار الشك؛ إنها فقط، على العكس من ذلك، تعبير عن أنه ليس هناك حدود ثابتة لا يمكن للعقل أن يتجاوزها في تقدّمه، بل إن كل نهاية تبدو ظاهرياً كأنه قد تم الوصول إليها، تكمن فيها بداية جديدة في نظر العقل، بل ينبغي أن تشكل بداية جديدة له.

يتضح من كل هذا، إذا قارنا التفكير في القرن الثامن عشر مع نظيره في القرن السابع عشر، عدم وجود انقطاع بينهما، فمثال المعرفة يتطور على نحو مستمر ومنطقي من أسس المنطق ونظرية العلم في القرن السابع عشر، التي أبدعها بشكل خاص ديكارت ولايبنتز. والاختلاف في شكل التفكير لا يعني أن تغييراً جذرياً قد حدث؛ إنه يبدو فقط نوعاً من التحول في الأهمية، فقد ازداد مع الزمن التحول في الأهمية من العام إلى الخاص، ومن "المبادئ" إلى "الظواهر". والشرط الأساسي المتمثل في عدم وجود أي تناقض أو نزاع بين المجالين (أي التفكير في القرن الثامن عشر والتفكير في القرن السابع عشر) بل إن ما بينهما هو توافق صرف متبادل لا يعيقه عائق - قد بقي في بادئ الأمر

Jean le Rond d'Alembert, Art. «Éléments des sciences», in: Encyclopédie, ou dictionnaire. 16 raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, hrsg. V. Denis Diderot u. Jean le Rond d'Alembert, 36 Bde., Lausanne/Bern 1780-1782, Bd. XII, S.78-89: S.82, vgl. Ders., Essai sur les éléments de philosophie (Kap. 4), S. 35f.

بكامل قوته - بغض النظر عن شكوك هيوم، التي تتضمن شكلاً جديداً ومبدئياً من طرح المشكلة (Fragestellung)، فـ "الثقة الذاتية للعقل" لم تهتز أبداً. بل كانت على نحو خاص هي مطلب الوحدة الذي بقي مسيطراً على العقول تماماً في المذهب العقلاني. إن مفهوم الوحدة ومفهوم العلم هما علاوة على ذلك مفهومان يعتمد أحدهما على الآخر "إن جميع العلوم في كليهما" - هكذا يقول دالمير مكرراً مبادئ ديكارت الأساسية في *Regulae ad directionem ingenii* (قواعد سلوك الفهم) «ليست سوى ملكة التفكير الإنسانية التي تظل مثلما هي دائماً مهما تعددت أو تنوعت الموضوعات التي تعالجها»⁽¹⁷⁾. ويدين القرن التاسع عشر بالفضل في القوة والوحدة الداخلية والتناسك - مثلما تم بلوغ ذلك في الثقافة الفرنسية الكلاسيكية على نحو خاص - إلى الاتساق والصرامة اللذين تشبثت من خلالها بمطلب الوحدة هذا وبها استطاعت تطبيق هذا المطلب على جميع مجالات العقل والحياة. فهذا المطلب لم يسيطر في العلم فقط، بل في الدين والسياسة والأدب أيضاً. فشعار "ملك واحد، قانون واحد، معتقد واحد" هو الشعار الذي خضعت له الحقبة نفسها. وبالاتقال إلى القرن الثامن عشر بدا كأن ديكتاتورية مبدأ وحدة التفكير هذا أخذت تفقد من قوتها، وبدا كأنها اضطرت إلى القبول بحدود وتقديم تنازلات. غير أن هذه التعديلات والتنازلات لم تمس جوهر الفكرة بذاته. فوظيفة التوحيد (Vereinheitlichung) ظلت معترفاً بها بوصفها وظيفة أساسية للعقل. فلكي يمكن تنظيم الواقع والسيطرة عليه ينبغي توحيد بصرامة. إن "معرفة" تنوع شيء من الأشياء تعني معرفة العلاقة التي تربط بين مكوناته، بحيث تتمكن من الانتقال، من خلال هذا التنوع، من نقطة انطلاق محددة إلى قاعدة ثابتة وعامة. وهذا الشكل من الإدراك "الاستدلالي" هو الذي عرضه ديكارت بصفته الشكل الأساسي للمعرفة الرياضية. وأي عملية رياضية - حسب ديكارت - إنما تهدف في النهاية إلى تحديد العلاقة بين حجم "مجهول" وأحجام أخرى معلومة. ويمكن فقط تحديد هذه العلاقة بدقة إذا كان المجهول والمعلوم يشتركان في "طبيعة واحدة". كلاهما، المجهول كما المعلوم، يجب أن يكونا قابلين للاختزال إلى كم، ويكونان بذلك قابلين للقياس ومستمدتين من تكرار الوحدة العددية نفسها^(*). ولذلك فإن لشكل المعرفة الاستدلالي طبيعة الاختزال دائماً: فهو يرجع المركب إلى "البسيط"، والاختلاف الظاهري إلى التجانس الأساسي. إن التفكير في القرن الثامن عشر يتشبث بهذه المهمة الأساسية ويحاول نشرها دائماً في حقول جديدة. ومن خلال ذلك فقد مفهوم حساب "التفاضل والتكامل" معناه الرياضي الحصري. إذ لم يعد مطبقاً على الأحجام والأعداد فقط؛ بل انتقل من حقل الكميات إلى حقل النوعيات الصرف. لأن النوعيات أيضاً ترتبط معاً في علاقات على هذا النحو، فبعضها ينبثق من بعض وفقاس لنظام ثابت وصارم. وحيثما يكون ذلك ممكناً دائماً، فإن المرء بحاجة لاكتشاف القانون العام لهذا النظام، لكي تتسنى له معرفة كامل المجال الذي يسري فيه هذا القانون العام ويحيط به إحاطة شاملة. إن مفهوم الحساب يمتد بذلك بعيداً مثله مثل مفهوم العلم نفسه؛ فقد بات قابلاً للتطبيق في كل مكان يمكن فيه إرجاع روابط أمر متنوع إلى علاقات أساسية وتحديدها

Vgl. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Œuvres*, hrsg. V. Charles Adam. 17 u. Paul Tannery, 15 Bde., Paris 1897-1913, Bd. X, S.349-488: S. 360.

(*) المقصود بذلك المقاييس العددية مثل المتر واللتر والغرام... إلخ، على سبيل المثال. (المترجم)

بواسطته. وكوندياك الذي كان أول من حدد هذا المفهوم بدقة في كتابه *La langue des calculs* (لغة الحساب)، حاول تقديم نموذج مميز وتطبيق مثمر لهذا المفهوم العلمي العام في علم النفس أيضاً. وفي تمسكه بالمفهوم الديكارتي المميز للنفس، أي المفهوم الروحي غير المادي، لم يترك أي شك في كون التطبيق الرياضي المباشر على المجالات النفسية غير ممكن. لأن مثل هذا التطبيق المباشر للمفهوم الكمي يصلح هناك فقط حيث يكون الموضوع نفسه مكوناً من أجزاء يمكن إعادة تركيبه منها؛ أي أن التطبيق المباشر يتم فقط في مجال الجسم المادي، الذي يمكن تحديده من خلال امتداده، وليس في مجال التفكير والماهية التي "لا تتجزأ". بيد أن هذا التناقض الأساسي، هذا الفارق الجوهرى بين الجسد والروح لا يشكل عائقاً لا يمكن لوظيفة المعرفة التحليلية الصرفة أن تتجاوزه. فهذه الوظيفة تتغلب على كل الفوارق الموضوعية لأن كل ما يتعلق بشكلها الصرف، وكل ما يتعلق بتطبيقها الشكلي، لا يرتبط بأي افتراض مسبق خاص بالمحتوى. وحتى إذا كانت المجالات النفسية لا يمكن تحليلها إلى أجزاء مثل المجالات المادية فإن المرء يمكن أن يتخيل أنها مكونة من أجزاء وعناصر بنائية. وللوصول إلى ذلك يحتاج المرء فقط لأن يكون قادراً على البرهنة على أن تنوعها الظاهري هو تطور ثابت من بذرة مشتركة، ومن منشأ، ومن ظاهرة أصلية للمجال النفسي. وقد حاولت الصورة التي يجعلها كوندياك في مركز علم النفس تقديم هذا البرهان. فقد تخيل تمثلاً من الرخام تدب فيه الحياة ويزود بمحتوى من الحياة النفسية تزداد ثراء، حيث أن الحواس الفردية تؤثر فيه وترسم فيه ملامحها المميزة شيئاً فشيئاً. وأراد أن يبين من خلال ذلك كيف أن "الانطباعات" الجارية وتسلسلها الزمني تكفل إنشاء الوجود النفسي بأسره وبكامل سعته وتعقيده. وإذا نجحنا في إنتاج الوجود النفسي على هذا النحو فسوف نكون قادرين على اختزاله إلى مفهومه النوعي. وهنا يظهر أن كل ما نطلق عليه واقعاً نفسياً وكل ما نعيشه بوصفه واقعاً نفسياً لا يزيد في الحقيقة على كونه تكراراً وتحولاً وإعادة تشكيل لخاصية محددة هي خاصية متضمنة في أكثر المشاعر الحسية بساطة. إن الشعور هو الذي يقيم الحدود بين العالم المادي والعالم النفسي، بين الرخام بوصفه "مادة" جامدة وبين كائن حي ذي روح. ولكن حالما يتم تخطي هذه الحدود فلا حاجة، في داخل البعد النفسي، إلى أي افتراض آخر أو أي ابداعات أساسية أخرى. أما ما نعدّه عادة إبداعاً كهذا، وما نواجهه عادة في الحياة الحسية بوصفه قوى النفس "العليا"، فهو ليس في الواقع أكثر من إعادة تشكيل للعناصر الأساسية من الأحاسيس. إن كل ما هو تفكير وحكم، وكل ما هو رغبة وإرادة، وجميع قوى الخيال والتشكيل الفني، لا تضيف، إذا نظرنا إليها من الناحية النوعية، شيئاً جديداً إلى هذه العناصر الأساسية. إن العقل لا يبدع ولا يخترع؛ ولكنه يكرر ويركب؛ غير أنه بطبيعة الحال يبرهن على أن هذا التكرار قوة لا تنضب تقريباً. فهو يوسع العالم المرئي إلى ما وراء جميع الحدود؛ ويخطو إلى الأمام في لانهائية المكان والزمان، ويكون في الوقت ذاته منشغلاً في إنتاج تشكيلات جديدة باستمرار داخل ذاته نفسها. ولكنه في أثناء ذلك لا يتعامل إلا مع نفسه ذاتها ومع "أفكاره البسيطة". وهذه تشكل الأرض الصلبة التي يقوم عليها مبنى عالمه "الخارجي" كما "الداخلي" ولا يغادرها أو يتخلى عنها أبداً.

إن المحاولة التي يتصدى لها كوندياك هنا، أي البرهنة على أن الحقيقة النفسية بأكملها ليست سوى تحول، وهذا يعني "مسحاً" (*Metamorphose*) للمشاعر الحسية البسيطة، تناولها لاحقاً

هيلفيتيوس (Helvetius) في عمله De l'esprit (في الروح) وطورها. ويمكن تفسير التأثير الذي مارسه هذا العمل الضعيف المفتقر إلى الأصالة على الأدب الفلسفي في القرن الثامن عشر بأن العصر قد وجد فيه ميزة أساسية على نحو موجز ومحدد، وبالطبع على نحو هزلي مبالغ فيه تقريباً كذلك. وتوضح في هذه المبالغة المحدودة والأخطار المنهجية لهذه الطريقة من التفكير التي تتمثل في "التسوية" ("Nivellierung") التي تهدد الوعي بإنكار حيويته واعتبارها مجرد قناع، مجرد لباس تنكري. ويميط التفكير التحليلي عن المحتوى النفسي هذا القناع؛ إنه يكشفه ويكتشف بناءً على ذلك، بدلاً عن التنوع الظاهري والتباين الداخلي، الرتبة العارية. فتباين الأشكال والقيم يختفي، ويتكشف أنه وهم خادع، فداخل المحتوى النفسي لا يوجد "فوق" و"تحت" و"أعلى" و"أسفل". فكل شيء في المستوى نفسه؛ وكل المحتويات النفسية متساوية وفاعلة على حد سواء. يطبق هيلفيتيوس هذه الطريقة من النظر على حقل الأخلاق بصورة خاصة. وتتمثل رؤيته الأساسية في إزالة جميع الفوارق المصطنعة التي يقيمها العرف (Konvention) ويجهد في المحافظة عليها. ودائماً حين تتحدث الأخلاق العرفية عن فئة خاصة من "المشاعر الأخلاقية"، وحين تعتقد دائماً بوجود شعور أصلي بالتعاطف تجاه البشر الآخرين، ثم حين تبرز غرائز حسية - أنانية في مواجهة ذلك، تحاول الأخلاق العرفية قمعها والسيطرة عليها - فإن هيلفيتيوس يحاول إثبات أن مثل هذه "الفرضية" لا تتسق مع الشعور أو السلوك الإنساني الفعلي والحقيقي. ومن يواجه الشعور والسلوك الإنسانيين من غير تحيز أو أفكار مسبقة، لن يجد شيئاً من هذه الازدواجية المفترضة بين مشاعر الإيثار والغرائز الأنانية، بل سوف يعثر على الدافع الرتيب نفسه. وسوف يرى أن ما يقرظه المرء بوصفه إنكاراً للذات وتضحية بأسلة ليس سوى تسمية مختلفة للغرائز الأولية في الطبيعة البشرية، أي للرغبات والأهواء "السفلى". ولا وجود لأي عظمة أخلاقية تسمو على هذا المستوى: فالأمر هو نفسه مهما كانت الأهداف التي يريد الإنسان بلوغها سامية، وكيفما تمثلت قيمه فوق الدنيوية وأغراضه اللاعريزية، فإنها سوف تبقى سجيئة في دائرة الأنانية والطموح والغرور. ولا يستطيع المجتمع قمع هذه الغرائز الأساسية، ولكنه يستطيع فقط صقلها والتسّير عليها، والمجتمع لن يستطيع - إذا كان يفهم نفسه على نحو صحيح - أن يتوقع أو يتطلب من أفراد غير ذلك. وما يصح في مجال الأخلاق يصح أيضاً، في نظر هيلفيتيوس، في العالم النظري كذلك. ومثلما أن الفوارق الأساسية حسب هيلفيتيوس ضئيلة في القيم الأخلاقية: فإنها في الواقع ضئيلة بصورة جذرية في الأطر النظرية أيضاً. فجميعها تندفق إلى كتلة المشاعر نفسها حيث لا توجد أي فروق. إن ما نحكم عليه ونميزه وما نطلق عليه الخيال والذاكرة والفهم والعقل: ليست، بأي حال من الأحوال، قوى ذاتية أصيلة للنفس. هنا أيضاً يوجد التسّير نفسه. إن الإنسان ليعتقد أنه قد استطاع السمو فوق المشاعر الحسية - ولكنه في الواقع لم يستطع سوى تعديلها بشكل طفيف؛ إنه يلقي عليها نقاباً آخر. ويرى النقد الذي استطاع أن يميز أن ذلك ليس سوى نقاب أن أي سلوك نظري له الشكل نفسه، فكل العمليات العقلية ترجع إلى الحكم - الذي لا يستند إلى أي شيء آخر سوى معرفة "التماثل" ("convenances") و "التباين" ("disconvenances") بين الأفكار الفردية. غير أن هذه المعرفة للتماثل والتباين تشترط إدراكاً مائلاً أو بالأحرى مطابقاً لنوعية الإحساس. «إنني أحكم أو أشعر أن موضوعاً أطلق عليه اسم "باع" يترك في انطباعاً مختلفاً عما يتركه في ما أطلق

عليه اسم "قدم"، وأن اللون الذي أسميه "أحمر" يترك في عيني أثراً يختلف عن الأثر الذي يتركه اللون الذي أسميه "أصفر"، وقد خلصت من ذلك أنه في حالة مماثلة إلى أن "الحكم" هو لا شيء غير "الشعور" ⁽¹⁸⁾. ومثلما نرى فقد جرى هنا هدم بنيان القيم الأخلاقية تماماً كما حصل مع البناء المنطقي المتدرج للمعرفة؛ إذ تمّ عملياً تسويتها بالأرض، لأن المرء يعتقد أن بإمكانه على مثل هذه الأرض فقط أن يجد أساساً لا يتزعزع. وسيكون من الضلال الاعتقاد - وهذا ليس نادر الحدوث - بأن الرؤية الأساسية، التي يمثلها هيلفيتيوس هنا، كانت نمطية لمحتوى فلسفة التنوير، أو جرى النظر إليها فقط على أنها نمطية لطريقة تفكير الموسوعية (Enzyklopaedismus) الفرنسية. إذ في دائرة الموسوعية هذه بالذات واجه عمل هيلفيتيوس نقداً حاداً وصارماً: وجاء هذا النقد من أفضل ممثلي الأدب الفلسفي الفرنسي، فقد صدر عن رجال من أمثال تورغو (Turgot) وديدرو. ولكن هناك أمراً واحداً لا يمكن تجاهله، وهو أنه كان لدى هيلفيتيوس مثلاً كان لدى كوندياك منهجية مارست تأثيراً في القرن الثامن عشر بأسره، وكانت مميزة له؛ وهي منهجية متطابقة مع نوع التفكير الذي تضمن مسبقاً الإنجازات الإيجابية للقرن الثامن عشر ومحدودية هذه الإنجازات، وانتصارات هذا القرن وهزائمه أيضاً.

-2-

لقد عاينا حتى الآن شكل التفكير في القرن الثامن عشر بالارتباط مع تطور الروح التحليلية في فرنسا على نحو خاص. لقد كانت فرنسا موطن التحليل وأرضه الكلاسيكية: فقد شيد ديكارت على التحليل إصلاحه وإعادة تشكيله الحاسمة للفلسفة. وابتداء من منتصف القرن السابع عشر باتت روح ديكارت فاعلة في جميع الحقول؛ فهي لم تهيم في الفلسفة فحسب وإنما في الأدب، والأخلاق، ونظرية السياسة والدولة والمجتمع أيضاً. بل استطاعت هذه الروح التغلغل في اللاهوت ومنحه شكلاً جديداً ⁽¹⁹⁾. ولكن في الفلسفة مثلاً في تاريخ العقل عموماً ظهرت احتجاجات ضد هذا التأثير. فقد تطورت فلسفة لايبنتز إلى قوة عقلية جديدة؛ وفي هذه الفلسفة لم تأخذ صورة العالم محتوى جديداً فحسب، بل ظهر فيها شكل واتجاه جديداً أساسيان للتفكير أيضاً. وقد بدا في أول الأمر وكأن لايبنتز يسعى إلى مواصلة عمل ديكارت، ويحاول فقط إطلاق القوى التي كانت ما تزال نائمة في هذا العمل وتطويرها تطويراً كاملاً. وما ينطبق على إنجاز لايبنتز الرياضي المتعلق بـ "تحليل اللانهائي" ⁽²⁰⁾ (Analysis des Undendliche)، أي ما

18. Claude Adrien Helvétius, De l'esprit, Paris 1759, S.8.

19. للمزيد انظر العرض الدقيق الذي قدمه غوستاف لانسون:

Gustave Lonson, L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française, in: Revue de métaphysique et de morale 4 (1896), S.517-550; jetzt in: Etudes d'histoire littéraire, Paris 1929, S.58-96.

20. Gottfried Wilhelm Leibniz, Verites nécessaires et contingents, in: Opuscules et fragments. 2.0 inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, hrsg. V. Louis Couturat, Paris 1903, S. 17-24: S.18: «analysis infinitorum».

نتج بشكل مباشر عن طرح ديكارت للمشكلة وأراد لايبنتز له أن يكون تطويراً منطقياً لاحقاً واستكمالاً منهجياً لهندسة ديكارت التحليلية: يبدو أنه ينطبق كذلك على المنطق لدى لايبنتز. فقد بدأ هذا المنطق بالتوافقية (Kombinatorik) وسعى إلى تحويلها إلى مورفولوجيا عامة للتفكير. وكان لايبنتز متيقناً بأن تقدّم هذه المورفولوجيا أي تحقيق مثال "العلم الكلي" ("Scientia generalis") مثلما تصوره هو، لا يمكن أن يكون متوقّعا ومأمولاً إلا من خلال تقدم التحليل. وعلى هذه النقطة، أي تحقيق مثال العلم الكلي، سوف تتركز من الآن فصاعداً جميع جهوده المنطقية. ويتمثل الهدف في الوصول إلى «أبجدية للأفكار»⁽²¹⁾ ("Alphabet der Gedanken"): أي حلّ جميع أشكال التفكير المركبة إلى عناصرها، وهذا يعني حلّ العمليات الأساسية البسيطة، تماماً مثلما يفعل المرء في الرياضيات، حيث يمكن تأويل و تمثيل أي عدد كناتج لأعداد أولية. وفيما يتعلق بالتفكير كذلك يبدو أن الوحدة، التطابق والبساطة، أي المساواة المنطقية تمثل الهدف الأخير والأسمى. إن جميع المبادئ الحقيقية، فيما لو كانت متممة إلى مجال الحقائق الصارمة، أي الحقائق "الأبدية"، هي مبادئ "متطابقة افتراضياً" يمكن إرجاعها إلى مبدأ التماثل والتعارض (Prinzip der Identität und des Widerspruchs). ويمكن أيضاً - مثلما حاول لويس كوتورال (Louis Couturat) في عرضه الرائع - النظر إلى منطق لايبنتز بأسره في ضوء وجهة النظر هذه، وعدا عن هذا فيمكن أيضاً شمول نظرية المعرفة والفلسفة الطبيعية والميتافيزيقيا عنده بذلك. وإذا فعل المرء هذا، فسوف يبدو بأنه يتبع فقط مطلب لايبنتز الخاص، فقد كان يبيّن دائماً أن من غير الممكن إقامة حاجز بين منطقته ورياضياته من جهة، وفلسفته الميتافيزيقية من الجهة الأخرى، وفلسفته بأسرها رياضية وقد نبعت من صميم الرياضيات.

يظهر حتى الآن، عند دراسة هذا الارتباط المتواصل غير القابل للذوبان، بأن الموتيف الأساسي الذي نوقش حتى الآن هام جدا ولا يمكن الإستغناء عنه أيضاً لبناء عالم الأفكار عند لايبنتز، ولكنه لا يمثله بصورة كاملة. فكلما تعمقنا أكثر في مفهوم الجوهر (Substanzbegriff) عنده، يبرز، و بحدّة متزايدة، أنه ينطوي على اعوجاج، ليس في المضمون فحسب، بل في الشكل أيضاً. إن أي منطق ينهض حصرياً على فكرة التماثل، ويرى أن معنى المعرفة بأكمله ينحصر في اختزال التعددية إلى الوحدة، والتغيّر إلى الثبات، والتنوع إلى التماثل الصارم - هو منطق لا يتسق مع محتوى مفهوم الجوهر الجديد. تختلف ميتافيزيقيا لايبنتز عن ميتافيزيقيا ديكارت وسبينوزا من خلال إحلالها "كوناً متعدداً" ("Pluralistische universum") محل ثنائية (Dualismus) ديكارت وواحدية (Monismus) سبينوزا. إن موناد (Monade) لايبنتز ليس وحدة حسابية أو عددية بل وحدة دينامية. والرابط الحقيقي لهذه الوحدة هو اللانهائي وليس الجزئيات. إن كل موناد هو نقطة القوة المركزية الحية: وفرته اللانهائية وتنوعه غير المحدود هما أساس وحدة العالم. والموناد يوجد فقط حين يكون ناشطاً: ونشاطه يتمثل في الانتقال المتجدد باستمرار من حالة إلى حالة، وفي إنتاج حالات جديدة من ذاته على نحو متواصل. «تتمثل طبيعة الموناد في خصوبته وفي

Ders., De synthesisi et analysi universali seu arte inveveniendi et judicandi, in: Philosophische. 2 1 Schriften, hrsg. V. Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875- 1890, Bd. VII, S.292-298: S.292: «Alphabetum cogitandi».

كونه يلد من ذاته تنوعاً جديداً بصورة دائمة»⁽²²⁾. وهكذا فإن كل برهة للموناد تشتمل في ذاتها على ماضيها وتحمل مستقبلها. ولا تشبه أي برهة من هذه البرهات غيرها إطلاقاً، ولا يمكن أبداً حلّها في المجموع ذاته من "الخصائص" الإحصائية البحتة. إن كل يقين نكتشفه هنا يمكن إدراكه فقط في لحظة الانتقال من حالة إلى حالة. ولا يستند إمكان معرفته و إدراكه العقلاني إلى كوننا نستطيع التثبت فيه من خلال علامة فارقة خاصة، بل من كوننا نستطيع التركيز على انتظام هذا الانتقال، وأننا نستطيع أن نتخيّله في اطّراد المحدد. وإذا تبع المرء هذه الأفكار حتى النهاية، فسوف يرى، أن الدافع المنطقي الأساسي الذي يهيمن على نظرة لايبنتز إلى العالم ويتغلغل فيها، هو ظاهرياً فقط دافع التماثل. فالتماثل التحليلي، مثلاً هو لدى ديكارت وسبينوزا، يحل محله مبدأ الاستمرارية عند لايبنتز. وعلى هذه الاستمرارية تقوم رياضيات لايبنتز وفلسفته الميتافيزيقية بأسرها. الاستمرارية تعني الوحدة في التعدد، والكينونة في الصيرورة، والثبات في التغيّر. إنها تدل على ارتباط لا يظهر إلا في التغير وفي الطفرة المتواصلة للصفات، ولذلك فإن التنوع ضروري لهذا الارتباط مثلاً هو أصلي وجوهري أيضاً كالوحدة. كما أن العلاقة بين العام والخاص تظهر الآن في ضوء جديد. إن الأمر يبدو بحق وكأن لايبنتز ما يزال يريد بالضرورة التثبت بأفضلية العام و بـ "أوليّه" ("Primat") وضعه المنطقي. يتمثل الهدف الأسمى للمعرفة في "الحقائق الأبدية" ("Ewige Wahrheiten") التي تعبّر عن علاقة عامة وضرورية بين الأفكار، بين موضوع الحكم ومُسندَه. (Prädikat) أما الوقائع، أي الحقائق "المشروطة" فليست قريبة بما يكفي من هذا النموذج المنطقي؛ وسوف تكون معرفتها، بصورة أكثر وضوحاً، ممكنة فقط إذا تسنى اختزالها إلى تحديدات عقلانية بحتة وتدوينها بالنتيجة فيها. غير أن بلوغ هذا الهدف ممكن فقط للعقل الإلهي ولكن ليس للمعرفة البشرية المحدودة؛ إلا أن هذا الهدف يمثّل المعيار الذي يجب أن تتوجه المعرفة الإنسانية بناء عليه، والنجم الهادي الذي يجب أن تتبعه. ومن ناحية أخرى، وفقاً للتصور الأساسي الذي يهيمن على منطق لايبنتز ونظرية المعرفة عنده، فإن العلاقة بين العام والخاص ليست مجرد علاقة تبعية (Subsumtionsverhältnis). والأمر لا يتعلق بأن أحدهما خاضع للآخر، بل بمعرفة أن أحدهما متضمن في الآخر ومرتكز عليه. وإلى جانب مبدأ التطابق يأتي على نحو مساو ولا يمكن الاستغناء عنه معيار الحقيقة أي "مبدأ السبب الكافي" ("Prinzip des zureichenden Grundes")، الذي هو حسب لايبنتز الشرط المسبق لجميع "الحقائق الواقعية" (*) ("Tatsachenwahrheiten") وكما أن مبدأ التطابق هو المهيمن في الرياضيات، فإن قانون السبب الكافي هو المهيمن في الفيزياء. والفيزياء لا تعني مجرد علاقات مفاهيمية خاصة؛ ولا تتوقف عند توافق الأفكار أو عدم توافقها. بل يجب أن تبدأ بالملاحظة والتجارب الحسية؛ غير أنها من الناحية الأخرى لن تكون قانعة ببساطة بمجرد سلك هذه الملاحظات المتراكمة في منظومة ودراستها. فهي تسعى، بدلاً من هذا التجميع، إلى المطالبة بنظام: ولكن لن يتسنى لها الوصول إلى هذا النظام إلا إذا تمكنت من تمثين هذا الهيكل الفضفاض من "الحقائق" المنظومة وربطها معاً بحيث يظهر هذا الهيكل كمفهوم من "الأسباب" و "النتائج". ويغدو القرب المكاني والتتابع الزماني "سياقاً" ("Konnex") حقيقياً يشترط فيه وجود

كل عضو بوجود الآخر وفقاً لقاعدة ثابتة، تمكّن من قراءة جميع ظواهر الكون من خلال معرفة حالة واحدة من حالاته معرفة تامة.

سوف لن ندخل هنا في المضمون الخاص لهذه الفكرة الأساسية، لكننا سنكتفي بالنظر في بنيتها الصريحة. يقفز إلى الذهن على الفور، أنه في داخل هذه النظرة العامة الجديدة، مفهوم الـ "كل" قد اكتسب معنىً آخرًا أكثر عمقاً. حيث أن "كل" الكون، الذي ينبغي فهمه، لم يعد في الإمكان إرجاعه إلى مجرد مجموع الأجزاء ولا تصويره باستفاضة من خلال تلك الأجزاء. إن الـ "كلية" تبدو ككلية عضوية، وليس ميكانيكية؛ كينونتها لا تتألف من مجموع الأجزاء، لكنها تتقدم عليها (على الأجزاء) وتجعلها منذ البداية ممكنة في طبيعتها وجوهرها. وهنا بالظبط يكمن الفرق بين وحدة الموناد ووحدة الذرة. الذرة هي عنصر ومكون أساسي للأشياء، بمعنى أنها آخر ما يتبقى عند تجزئة الأشياء. وهذه الذرة هي "الوحدة" التي تعارض التعدد إلى حد ما؛ وهي نظراً لصلابتها ومتانتها وعدم قابليتها للتمييز، تجعل أي محاولة لتجزئتها غير ممكنة بصورة أشد. وعلى العكس من ذلك فإن الموناد لا يعرف مثل هذا النقيض أو هذه المقاومة؛ فعنده لا يوجد بديل بين الوحدة والتعدد، ولا انفصال بين هذين الشكلين، بل إن ما هو موجود بينهما هو الاعتماد الداخلي المتبادل فقط. وليس الموناد واحداً أو متعدداً فقط، بل إنه تعبير عن «التعدد في الوحدة»⁽²³⁾ (*Multorum in uno* "expressio"). إنه كل لا يتكون من أجزاء أو ينتج عنها، ولكنه ينحل باستمرار وبإلحاق في أحكام متعددة. ميزتها الخاصة تثبت نفسها عبر أفعال متدرّجة في التخصيصية كهذه: تخصيصية لا تكون ممكنة ومفهومة إلاّ حين يظل الشكل العام الذي تنبثق منه متضمناً في ذاته ومحتوياً على ذاته. إن جوهر هذا الشكل العام لا يطاله الضعف أو التفتت نتيجة هذه العمليات المتواصلة من التفرّد؛ بل إنه يبقى في كل واحد منها خالصاً وسليماً وحاضراً إذا جاز التعبير. وفيما يتعلق بـ لاينتز فإن هذه الرؤية العامة ملخصة، مفاهيمياً واصطلاحياً، في مفهوم "القوة" (*Kraft*): وحسب لاينتز فإن القوة هي الوضع الراهن في سعيه إلى وضع تالٍ أو تضمينه في ذاته لوضع تالٍ⁽²⁴⁾. [...] *ipse status praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem prae-* involvit [...] ليس الموناد كلاً متجمعاً من عناصر، بل هو كل دينامي، لا يمكن أن يتمثل إلا في عدد كبير، لا بل عدد لانهائي من التأثيرات المختلفة، ولكنه لا يستطيع الحفاظ على ذاته إلا في هذه التمثيلات الكثيرة المتنوعة من القوة بوصفه هو نفسه مركز القوة الوحيد الحي. وهذا الرأي، الذي لم يعد ببساطة مستنداً إلى مفهوم الوجود بل إلى مفهوم الفاعلية الخالصة، يمنح مسألة التفرّد معنىً جديداً تماماً. داخل حدود المنطق التحليلي، أي منطق التماثل، الذي لا يستطيع التغلب على هذه الإشكالية إلا إذا تسنى له إرجاع الواحد المفرد إلى المفاهيم العامة وإثبات أنه حالة خاصة من هذه المفاهيم.

(*) وفقاً لـ لاينتز هناك نوعان من الحقائق: الحقائق الواقعية أو الطارئة أو الحادثة كأن تقول إنها تمطر في الخارج. والحقائق العقلية التي لا تدرك إلا بالمنطق. (المترجم)

Ders., Specimen inventourum de admirandis naturae generalis arcanis, in: philosophische . 2 3 Shhriften, Bd. VII, S.309-318: S.317: «expression multorum in uno».

DERS., Brief an Burcher de Volder vom 21. Januar 1704, in : Philosophische Schriften, Bd, . 2 4 II, S.261-265: S.262.

ولا يمكن "التفكير" في الواحد ومعرفته بـ "وضوح" إلا من خلال هذه الإحالة إلى العام وربطه به. أما تناوله وحده، فإن كل واحد يرد في الإدراك الحسي أو المشاهدة المجردة لا يقدم إلا تصوراً "مربكاً"؛ يمكننا حقاً الإدراك من خلال انطباع عام بأنه موجود، ولكننا لا نستطيع أن نوضح بدقة ويقين ماذا هو. إن معرفة هذه الـ "ماذا" ممكنة دائماً في العام ومقتصرة عليه؛ وهي ليست ممكنة إلا في فهم طبيعة النوع (Gattung) أو من خلال التعريف (Definition)، الذي يبين ميزة إجمالية. وهذا يعني أنه يمكن فقط "إدراك" الفردي حين يكون "محاطاً" بالعام، وأن الفردي مدمج بالعام بسبب تضمّنه له. كما أن مذهب لايبنتز عن المفهوم ما يزال في معظمه ضمن هذا النموذج التقليدي؛ وكانت فلسفته بالذات هي التي وجهت نقداً حاسماً إلى هذا النموذج التقليدي وغيرته ضمناً وأعادت تشكيله. ففي فلسفة لايبنتز اكتسب الواحد حقاً خاصاً غير قابل للتصرف. إن الواحد لا يعمل بصفته حالة أو مثلاً فقط؛ بل إنه يعبر في ذاته ومن خلالها عن أمر جوهرى وقيم. فكل جوهر فردي، داخل نظام لايبنتز، هو ليس مجرد جزء أو شظية أو شذرة من الكون؛ وإنما هو الكون نفسه منظوراً إليه من موقع محدد ومن زاوية نظر محددة. وزاوية النظر هذه في كليتها الشاملة المميزة والفريدة هي فقط ما يشكل حقيقة الوجود. وهذه الحقيقة لا يحدها أن لصور العالم الفردية المتنوعة قاسماً مشتركاً تتوافق عليه وتشكل، بناء عليه، نواة مشتركة للـ "موضوعية". بل إن هذه الحقيقة يمكن إدراكها بشكل أفضل وتفسيرها من حيث إن كل جوهر حين يبقى في ذاته ويطور تصوره بناء على قانونه الخاص، فإنه إلى حد ما يدخل كل الجواهر في خلقه هذا ويفرضه عليها. ومن هنا فإن الفكرة المركزية في فلسفة لايبنتز لا يعثر عليها في مفهوم الفردية ولا في مفهوم الكلية. المفهومان كلاهما يفسّر أحدهما الآخر: إنها ينعكسان أحدهما في الآخر ويتتجان في هذا الانعكاس المفهوم الأساسي للتناسق، (Harmonie) الذي يشكل منطلق النظام وهدفه. يقول لايبنتز في كتابه *Von der wahren Theologia mystica* (في اللاهوت الصوفي الحق): «في وجودنا الخاص تكمن بذرة الوجود الإلهي وأثر قدمه ورمزه ومثاله الحقيقي». وهذا يعني أن التطوير الأعلى لجميع الطاقات الفردية، وليس التسوية بينها، أو المقاربة بينها وطمسها، هو فقط ما يفضي إلى حقيقة الوجود، وإلى التناسق والامتلاء الأكثر كثافة للواقع. وبهذه الفكرة الأساسية تمت الدعوة إلى توجه عقلي جديد؛ لم يكن مجرد حدوث تحول في النتائج الفردية، وإنما زحزحة للتركيز الفكري لرؤية العالم بأسرها إلى موقع آخر.

وفى يتعلق بفلسفة القرن الثامن عشر فإن هذا التحول لم يكن له في بادئ الأمر بطبيعة الحال، أهمية تاريخية يمكن إثباتها. لأن جميع قناعات لايبنتز الفلسفية الأساسية لم تكن مؤثرة بصفته قوة حيّة راهنة. لقد عرف القرن الثامن عشر فلسفة لايبنتز بشكل غير كامل و "خارجي" ("Exoterische") تماماً أول الأمر، واعتمد في معرفته للمذهب لايبنتز على كتابات قليلة، مثل *Monadologie* (المونادولوجيا) (*) و *Theodizee* (العدالة الإلهية) مما يعود في نشأته إلى مناسبات خارجية وعرضية لا تحتوي على هذه التعاليم في تطبيقاتها وتعليقاتها المفاهيمية الصارمة، وإنما تحتوي فقط على إعادة صياغة وملخصات شعبية. وأهم كتاب يمثل تعاليم لايبنتز هو *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (مقالات جديدة في التفهم البشري)، لم يكن معروفاً في القرن الثامن عشر قبل سنة 1765، من خلال الطبعة التي أصدرها راسب (Raspe) عن مخطوط

في هانوفر؛ في وقت اقترَب فيه القرن الثامن عشر، في تطوره الخاص وتصوراته الفكرية، إلى حد كبير من اكتماله. ولذلك فقد كان تأثير أفكار لايبنتز قطعاً تأثير غير مباشر: إذ لم تصبح مؤثرة إلا من خلال إعادة كتابتها في نظام فولف (Wolff). غير أن منطق فولف ومنهجيته يختلفان عما لدى لايبنتز من حيث إرجاع تنوع مقارباتهما إلى نموذج بسيط وموحد قدر الإمكان. وقد أعطى فولف لفكرة التناسق، ومبدأ الاستمرارية، ومبدأ السبب الكافي، مواقعها المحددة في النظام؛ إلا أنه سعى، من الناحية الأخرى، إلى توضيح أصالة معناها واستقلاليتها، وإلى إثبات أنها نتائج واشتقاقات من مبدأ التعارض. وهكذا فقد انتقلت مفهومات لايبنتز وموتيفات نظامه الأساسية إلى القرن الثامن عشر ضمن قيود محددة، وبدت هنا وكأنها قد نظر إليها من خلال وسط (Medium) غريب تكسرت فيه. ولكن تدريجياً أخذت حركة فكرية تسعى إلى التغلب على هذا التكسر وإلى إزالة قيود الرأي. وفي ألمانيا فإن الكساندر باومغارتن (Alexander Baumgarten) التلميذ الأهم لفولف، والذي أثبت استقلاليتها وأصالة في هذه المسألة أيضاً. كان قد استند في ميثاقه، وعلى الأخص في مشروعه عن علم الجمال، إلى أفكار أساسية محددة من لايبنتز كانت مهمة حتى ذلك الوقت. إن تطور علم الجمال الألماني وكذلك تطور فلسفة التاريخ الألمانية أخذاً يرجعان الآن إلى التأويلات الأصيلة والعميقة لمشكلة الفردية (Individualität) مثلاً وردت لأول مرة في مذهب المونادات وفي نظام التناسق الأزلي (System der prästabilierten Harmonie) عند لايبنتز. وكذلك فإنه في الثقافة الفرنسية في القرن الثامن عشر، حيث كان تأثير ديكارت ما يزال مهيمناً منذ البداية، بات تأثير بعض أفكار لايبنتز الرئيسية ومسائله الأساسية أكثر قوة باستمرار. إلا أن الطريق هنا لم يمر عبر علم الجمال ونظرية الفن، اللذين لم يكونا يستطيعان الانعتاق بسهولة من النظرية الكلاسيكية للقرن السابع عشر، بل مرّ عبر فلسفة الطبيعة و عبر العلم الطبيعي الوصفي، الذي غدا فيه مفهوم الشكل (Formbegriff) الجامد فضفاضاً أكثر فأكثر مع الزمن. وباتت نظرية التطور لدى لايبنتز تحدث تغييراً تدريجياً من الداخل في نظام المعرفة الطبيعية في القرن الثامن عشر، الذي كانت تهيمن عليه فكرة ثبات الأنواع Konstanzt der Arten. ومن ماويرتيوس (Maupertuis) الذي أعاد تناول فكرة لايبنتز الأساسية عن الدينامية، ودفاعه وشرحه لمبدئه عن الاستمرارية، إلى فيزياء وميتافيزيقيا ديدرو العضوية، وصولاً إلى البدايات الأولى للتوصيفات المستفيضة عن علم الطبيعة لدى بوفن (Buffon) في عمله Historie naturelle (التاريخ الطبيعي)، يمكن ملاحظة تطور مستمر. في رواية Candide (كانديد) سَخَرَ فولتير من "العدالة الإلهية" عند لايبنتز. وكذلك في مقاله عن عناصر فلسفة نيوتن، أتهم فولتير لايبنتز بأن تصوراتهِ قد أعاقَت تقدم علم الطبيعة. وفي سنة 1741 كتب فولتير: «إن فهمه القاصر، واستمراريته (أي مبدأ الاستمرارية عنده) وامتلاؤه^(*)، ومونادته، التي ترعرعت فيها منهجياً المجلدات الخمسة عشر للسيد فولف في درجة 4[°] -، قد أثارت الرؤوس الألمانية على نحو غير مسبوق لأن تُقرأ أكثر وتُفهم أقل⁽²⁵⁾». غير أن

25. انظر مراسلات فولتير وبخاصة رسائله إلى جاك دورتو دي مايران في 5 أيار/ مايو 1741 في: Correspondance générale, Bd. III (Œuvres complètes, Bd. LVIII), S. 119f. (Zitat S. 119) und an pierre Louis Moreau de Maupertuis vom 10. August 1741, a. a. O., S. 150-152.

(*) المقصود هنا مفهوم الامتلاء أو التهيل، أي الحيز الذي يمتلئ بالهوى أو المادة الأساسية في مقابل مفهوم

أحكام فولتير لم تكن دائماً على هذه الشاكلة. فعندما حاول، مثلما فعل في *Siéle de Louis xiv* (عصر لويس الرابع عشر)، أن يعرض مجمل البناء الفكري للقرن السابع عشر ويفهمه في قواه الأساسية، لم يستطع تجاهل لايبنتز، واعترف بالأهمية الشاملة لمنجزاته الكلية بدون تحفظ. وقد أصبح أكثر وضوحاً في الجيل التالي لـ فولتير في الأوساط الموسوعية الفرنسية بأن الرأي في لايبنتز قد تغير. فقد عبر دالمبير في كل مكان "من أعماله" عن إعجابه بعبقرية لايبنتز الفلسفية والرياضية، حتى لو كان يعد مبادئ ميتافيزيقاه مغلوطة. وكذلك فقد قرّظ ديدرو لايبنتز بحماس تام في المقالة التي كتبها عنه في الموسوعة؛ ومثلما فعل فونتينيل (*Fontenelle*) تماماً، فقد أعلن ديدرو أن ألمانيا قد أحرزت مجداً بهذا الفكر وحده يعادل المجد الذي حازت عليه اليونان بـ أفلاطون وأرسطو وأرخميدس مجتمعين. ولكن من هذا المديح الشخصي إلى الإدراك الحقيقي والفهم العميق لمبادئ فلسفة لايبنتز كان ما يزال هناك طريق طويل. وإذا أردنا فهم التركيب الفكري للقرن الثامن عشر والوقوف على بنائه، فيجب أن نميّز بوضوح بين التيارين الفكريين المختلفين اللذين يتدفقان ههنا معاً. إن الشكل الكلاسيكي من التحليل (*Analysis*) عند ديكارت وذاك التركيب (*Synthesis*) الفلسفي الجديد الذي بدأ مع لايبنتز يعملان هنا (في القرن الثامن عشر) ويتداخلان معاً. ومن منطق "المفاهيم الواضحة والجليّة" يمضي الطريق إلى منطق "الأصل" (*"Ursprung"*) وإلى منطق الفردية (*Individualität*) - ومن الهندسة المجردة إلى الدينامية والفلسفة الطبيعية الدينامية. ومن "الميكانيكية" (*Mechanismus*) إلى "العضوية" (*Organismus*)، ومن مبدأ التطابق إلى مبدأ اللانهائي والاستمرارية والتناسق. وفي هذا التعارض الأساسي تكمن المهمة الفكرية الكبرى التي توجب على القرن الثامن عشر التغلب عليها، ويباشر في تناولها من جوانب متعددة من نظريته المعرفية كما في نظريته الطبيعية، في علم النفس كما في نظرية الدولة والمجتمع، وفي الفلسفة الدينية مثلما في علم الجمال أيضاً.

ترجمة إبراهيم أبو هشيش - فلسطين

الفراغ. (المترجم)

(*) مونادولوجيا: النظرية المتعلقة بالموناد (*Monad*) وهي تمثل في الميتافيزيقا ما تمثله الذرة في الفيزياء. (المترجم)

Logique du sens

منطق المعنى

جيل دولوز

ثلاث صور للفيلسوف⁽¹⁾

يبدو أن صورة الفيلسوف العامية كما العلمية قد جرى تثبيتها من قبل الأفلاطونية: الفيلسوف هو كائن الصعود الذي يخرج من الكهف ويرتفع، وكلما زاد ارتفاعه تطهر. ضمن هذه «الروحانية التصاعدية»، تنعقد صلات جد وثيقة بين الأخلاق والفلسفة من جهة، وبين المثال الزهدي وأمثال الفكر من جهة ثانية. على ذلك، تعتمد الصورة العامية للفيلسوف السابح في الغيوم، وكذلك أيضاً صورته العلمية، حيث سماء الفيلسوف سماءً معقولة، لكنها لا تُذهلنا عن الأرض بما أنها تتضمن قوانينها. لكن في الحالتين، كل شيء يجري في الارتفاعات (حتى لو كان ذلك إرتفاع الإنسان في سماء القانون الأخلاقي). عندما نسأل: ما الذي يتجه داخل الفكر؟ فيبدو أن الفكر نفسه يفترض المحاور والاتجاهات التي يتطور من خلالها، وبأنه يحوز جغرافياً قبل ان يحوز تاريخاً، وبأنه يرسم أبعاداً قبل ان يبنى سيستامات.

العلو (الارتفاع) هو الشرق الأفلاطوني بحق. اشتغال الفيلسوف محدد اذاً كصعود واهتداء، أي كحركة رجوع نحو مبدأ العلو الذي تنطلق منه، وكحركة تعيين وامتلاء وتعرّف بفضل هذه الحركة. لن نقارن بين الفلاسفة والأمراض، لكن ثمة أمراضاً فلسفية بحق. المذهب المثالي هو المرض الخُلقي للفلسفة الأفلاطونية، وشكل الإحباط - الهوسي للفلسفة نفسها من خلال مسار صعودها وهبوطها. الهوس يُلهم أفلاطون ويقوده. والجلد هو هروب الأماثل كما يقول أفلاطون: «فالأمثال إما أن يهرب أو يفنى..» وحتى في موت سقراط كان ثمة شيء من الانتحار الكئيب.

نيتشه شكك في هذا الاتجاه نحو الأعلى، وتساءل اذا لم يكن ذلك هو بالاحرى - بعيداً عن كونه يمثل إنجاز الفلسفة - الانحطاط والفضلال الذي ابتدأ مع سقراط. انطلاقاً من هنا، أعاد نيتشه طرح السؤال حول مسألة اتجاه الفكر: ألا ينشأ فعل التفكير داخل الفكر وفق أبعاد أخرى كما ينشأ المفكر داخل الحياة؟ لقد طرح نيتشه طريقة ابتكرها بنفسه: ينبغي عدم الإكتفاء لا بالسيرة الذاتية ولا بالفهرسة، بل ينبغي بلوغ نقطة سرية حيث الشيء نفسه هو

حكاية بالنسبة إلى الحياة، وحكمة بالنسبة إلى الفكر. أي كالمعنى الذي يُنسب من وجه إلى حالات الحياة، ومن وجه آخر يظل قائماً في قضايا الفكر. ثمة أبعاد هنا، ساعات، وأمكنة، أحزمة جليدية أو حارة، لكن غير معتدلة أبداً، كل الجغرافيا الغرائبية التي تُميز نمط تفكير وكذلك أيضاً أسلوب حياة. ربما كان لـ ديوجين اللايرتي حسّ باطني بهذه الطريقة من خلال صفحاته الرائعة: اكتشاف حِكَم حياتية تكون في الوقت نفسه حكايات بالنسبة إلى الفكر - بادارت الفلاسفة.

أمبادوقليس وبركان «إتنا» يشكلان حكاية فلسفية. تعادل موت سقراط لكنها تشغل تحديداً داخل بعد آخر. الفيلسوف ما قبل السقراطي لا يخرج من الكهف أبداً، بل على العكس يرى أننا غير منخرطين أو منغمسين بما يكفي هناك. إن ما رفض في ثيسوس هو الخيط: ما يهمنا هو مسارك الذي يصعد، خيطك الذي يقود إلى الخارج، وإلى السعادة والفضيلة.. هل تريد تخليصنا بواسطة هذا الخيط؟ وهل نرجوك في ذلك على وجه السرعة: أتعلقت بهذا الخيط!

لقد أقام الفلاسفة ما قبل السقراطيين الفكر في الكهوف والحياة في العمق. سبروا غور الماء والنار. صنعوا فلسفة بواسطة ضربات المطرقة، مثلما حطم أمبادوقليس الأنصاب، ومطرقة عالم الأرض أو المغاوير. لم يقذف البركان الفائز بالماء والنار، من أمبادوقليس سوى شيء واحد، صندله الرصاصي. ففي مقابل أجنحة الروح الأفلاطونية يقف صندل أمبادوقليس الذي برهن على أنه من الأرض وتحت الأرض وبأنه مواطن أصلي. ضربة الجناح الأفلاطوني مقابل ضربة المطرقة ما قبل السقراطية. الإهتداء الأفلاطوني مقابل الانحراف ما قبل السقراطي. الأعماق المتداخلة تبدو في نظر نيتشه الاتجاه الحقيقي للفلسفة، لقد استعاد الاكتشاف ما قبل السقراطي ضمن فلسفة للمستقبل، كل القوى حياة ما، هي فكر أيضاً، أو للغة هي جسد أيضاً. «وراء كل كهف ثمة كهف أكثر عمقاً، ووراء ذاك ثمة آخر أكثر عمقاً، عالم أكثر اتساعاً، أكثر غرابة، أكثر غنى تحت السطح، هاوية فوق كل أساس، ما وراء كل تأسيس».

بداية، الفصامي: ما قبل السقراطية هي الفصام الفلسفي بحق، العمق المطلق المحفور في الأجسام وفي الفكر، والذي جعل هولدرلين يكتشف أمبادوقليس قبل نيتشه. نلتقي في التعاقب الأمبادوقليسي الشهير وفي التكامل بين الكراهية والحب بجسم الكراهية، وبالجسم - المصفاة، المقطّع؛ «رأس بلا عنق، ذراع بلا أكتاف، عيون بلا جبين»، ومن جهة أخرى، بالجسم الظاهر الذي بلا أعضاء «شكل قطعة» وبلا أعضاء أو صوت أو جنس. كذلك يشدنا وجهها ديونيزوس، جسده المفتوح والممزق، رأسه الفاقد للإحساس والذي بلا أعضاء، ديونيزوس المقطع الأوصال لكن أيضاً ديونيزوس المنيع.

لم شمل الأعماق هذا، لم يقم به نيتشه إلا بعد أن غزا السطوح. لكنه لم يبق على السطح؛ الذي بدا له بالأحرى ما ينبغي الحكم عليه من وجهة نظر مجددة لعين الأعماق. أبدى نيتشه

اهتماماً قليلاً بما جرى بعد أفلاطون، معتبراً أنه من الضروري أن يعقبه انحطاط طويل. إلا أنه وبالتوافق مع الطريقة نفسها، فإن لدينا الإنطباع بأن ثمة صورة ثالثة للفلاسفة تبرز هنا. إن كلمة نيتشه تنطبق خصوصاً على أولئك الفلاسفة: كم كان هؤلاء اليونانيون عميقين بقوة سطحياتهم». هؤلاء اليونانيون الذين في المرتبة الثالثة ليسوا يونانيين بحق. فهم لم ينتظروا الخلاص لا من أعماق الأرض أو من المواطنة، ولا أيضاً من السماء أو الأمثل، بل انتظروه على نحو جانبي من الحدث، من الشرق، حيث تنهض كل الأشياء الجيدة كما قال كارول. مع الميغاريك والكلبيين والرواقين يبرز فيلسوف جديد ونمط جديد من الحكايات. ذلك ما نقرأه في الفصول الأكثر جمالاً لديجين اللايرتي عن ديوجين الكلبي وعن خريسيوس الرواقي. نرى هناك سيستاماً فضولياً للتحريضات بدأ يتطور. من جهة يأكل الفيلسوف بنهم كبير حتى التخمة، يستمني في مكان عام، ويأسف لأنه لا يمكننا إسكات الجوع بالطريقة نفسها. لا يدين الفيلسوف سفاح القربى مع الأم والأخت أو البنت؛ يتسامح مع أكل لحوم البشر، رغم كونه رزيناً وعفيفاً إلى أقصى حد. من جهة أخرى يلتزم الصمت أو يضرنا بعصاه حين نوجه إليه الأسئلة، وحين نطرح عليه سؤالاً صعباً ومجرداً، يميننا إما عبر الإشارة إلى الطعام، أو بإعطائنا علبة منه، لا يلبث أن يكسرها فوق رأسنا، ودائماً بضربة من عصاه. علاوة على ذلك يحمل خطاباً جديداً، أو «لوغوس» جديد مفعم بالمفارقات وبالقيم والدلالات الفلسفية الجديدة، ما يجعلنا نشعر بأن هذه الحكايات ليست أبداً أفلاطونية أو ما قبل سقراطية.

ثمة أعاد توجيه لكل الفكر ولما يعنيه التفكير: ليس ثمة عمق ولا ارتفاع. إن تهكمات الكلبيين والرواقين ضد أفلاطون لا تُحصى. يتعلق الأمر دائماً بعزل الأفكار وباظهار أن الروحي (اللامادي) لا يوجد في العلو بل على السطح، ليس هو السبب الأعلى لكن الأثر السطحي بامتياز، ليس هو الجوهر لكن الحدث. على الجبهة الأخرى سيُبرهن على أن العمق هو وهمٌ هضمي، يستكمل الوهم البصري المثالي.

في الواقع ماذا يعني هذا النهم؟ هذا الدفاع عن سفاح القربى؟ وهذا الدفاع عن أكل لحوم البشر؟ هذه الشيمة الأخيرة مشتركة بين خريسيوس وديوجين الكلبي. لا يقدم اللايرتي أي تفسير لخريسيوس لكنه يقترح تفسيراً مقنعاً على نحو خاص لـ ديوجين: «لم يجد غضاضة في أكل لحوم البشر، كما تفعل شعوب غربية، العقل السليم يقول أن الكل موجود في كل مكان وفي كل شيء. ثمة لحم في الخبز، وخبز في العشب، هذه الأجسام وكثير غيرها، تدخل في تركيب كل الأجسام الأخرى من خلال سلوكات خفية، وتنبخر معاً، كما أظهر ذلك في مقطوعته المعنونة ثيبست، إذا ما كانت التراجيديات التي نسبها إليه في كل مرة هي منه...». هذه الأطروحة التي تنطبق أيضاً على سفاح القربى، تفيد أن كل شيء هو خليط في عمق الأجسام. وإلا ليس ثمة قواعد يمكن من خلالها القول أن خليطاً ما يمكن أن يقال عنه أنه أسوأ من غيره. على الضد مما اعتقده أفلاطون ليس ثمة قياس للارتفاع بالنسبة إلى الخليط، وتوليفات أفكار تسمح بتعريف خللٍ جيدة وأخرى سيئة.

على الضد من ما قبل السقراطيين أيضاً، ليس ثمة قياس محايد قادر على تثبيت نظام وتطور خليط ما في أعماق الفوزيس؛ كل خليط يساوي ما تساويه الأجسام التي يدخلها والأجزاء التي يتواجد معها. فكيف لا يكون عالم الخلائط هو نفسه عالم العمق الأسود حيث كل شيء مسموح؟

ميّز خريسيبوس بين نوعين من الخلائط. الخلائط الناقصة التي تغيّر الاجسام، والخلائط الكاملة التي تترك الأجسام من دون مسّ، وتجعلها تتواجد معا في جميع أجزائها. بلا شك وحدة الأسباب الجسمية بينها، تحدد خليطاً كاملاً وسائلاً، حيث كل شيء في الحاضر الكوني تماماً. لكن الأجسام في لحاظ خصوصية حاضرها المحدود لا تلتقي مباشرة وفق نظام سببيتها الذي لا يعمل سوى في الكل، مع الأخذ في الاعتبار كل التركيبات دفعة واحدة. لذلك يمكن أن يقال عن كل خليط أنه جيد أو سيئ. جيّد في لحاظ الكلّ، لكن ناقص وسيئ وحتى مقيد في لحاظ الالتقاءات الجزئية. كيف يمكن ضمن هذا الميدان إدانة سفاح القربى وأكل لحوم البشر، حيث الأهواء هي نفسها الأجسام التي تدخل في أجسام أخرى، وحيث الإرادة المخصوصة هي شرّ جذري؟

لنأخذ مثال التراجيديا الإستثنائية لـ سينيكا. نتساءل عن وحدة التفكير الرواقي مع هذا التفكير التراجيدي الذي يُبرز للمرة الأولى كائنات مكرّسة للشر، تنبأ على نحو دقيق بالمسرح الإيليزابيتي. لا تكفي بعض جوقات رواقية لصنع الوحدة. الرواقي هنا حقاً هو اكتشاف الشغف - الجسم، وخلائط ملعونة تُنظّم أو تحتوي، أسماكاً محترقة، ومآدب لثمار بحرية. الوجهة التراجيدية لثيست ليس فقط الذات الضائعة لـ ديوجين، بل كذلك لـ سينيكا، لكن المحفوظة لحسن الحظ. السترات المسمومة تبدأ بحرق الجلد واقتراس السطح، ثم تصل إلى أكثر الأعماق ضمن مسار يذهب من الجسم المثقوب إلى الجسم المقطّع. في كل مكان داخل عمق الأجسام تغلي خلائط سامة، تتشكّل عرّافات مقيدة، سفاح قربى وغذاء. لنبحث عن الترياق أو الاختبار المضاد. بطل تراجيديا سينيكا كما بطل كل الفكر الرواقي، هو هرقل. هرقل الذي يتموقع دائماً بالنسبة إلى ثلاثة ملوك. هاوية الجحيم، العلو السماوي وسطح الأرض. في العمق لم يجد سوى الخلائط المربعة. في السماء لم يجد سوى الفراغ، أو حتى وحوشاً سماوية تضاعف من أعداد الجحيم. لكنه أيضاً مسّاح الأرض وصانع سلامها. يحشد حتى سطوح الماء. يصعد أو يهبط على السطح بشتى الوسائل. يعيد إلى هناك كلب الجحيم، والكلب السماوي، أفعى الجحيم وأفعى السماء. ليس ثمة ديونيزوس في العمق ولا أبولون هناك في الأعلى، لكن هرقل السطوح في كفاحه المزدوج ضد العمق والارتفاع. لقد أُعيد توجيه الفكر كله، من خلال جغرافيا جديدة.

نقدم الرواقي أحياناً كاشتغال ما وراء أفلاطون لنوع من العودة الى ما قبل السقراطية، الى العالم الهيراقليطي مثلاً. يتعلق الامر بالاحرى بإعادة تقييم شامل للعالم ما قبل السقراطي، عبر تأويل ذلك من خلال فيزياء خلائط في العمق. الكلبيون والرواقيون سلموا ذلك من

جهة إلى كل الفوضويات المحلية التي تتوافق فقط مع الخليط الكبير، أي مع وحدة الأسباب بينها. إنّه عالم الخوف والقساوة، عالم سفاح القربى وأكل لحوم البشر. بلا شك ثمة جهة أخرى: ما يمكنه أن يظهر على السطح من العالم الهيراقليطي، ويتحصل على وضع جديد كلياً، إنما هو الحدث في اختلاف طبيعته عن الأسباب - الأجسام، الأيون في اختلاف طبيعته عن الكرونوس المقترس.

بالتوازي خضعت الأفلاطونية لاعادة توجيه شامل ومماثل. هي التي زعمت انها هُشمت أكثر العالم ما قبل السقراطي وقمعه بشدة أيضاً، وسحقته تحت كل ائفال الإرتفاعات، بدت معزولة عن علوها الخاص، والمثال قد سقط مجدداً على السطح كأثر روحي (لاماديّ) بسيط. هوذا الاكتشاف الرواقي العظيم المضاد لما قبل السقراطية وأفلاطون في آن. استقلال السطح بمعزل عن الارتفاع والعمق، على الضد من الإرتفاع والعمق؛ اكتشاف الأحداث الروحية (اللامادية)، المعنى أو الآثار، التي لا يمكن اختزالها إلى الأجسام العميقة مثل الأماثل العالية. كل ما يجري وكل ما يُقال، يجري ويقال على السطح. ليس السطح أقل اكتشافاً ولا أقل معرفة من العمق والإرتفاع الذين بلا معنى. ذلك لان الحدود الرئيسية قد تحركت. لم تعد توجد بصيغة الارتفاع بين الكلي والجزئي، ولا بصيغة العمق بين الجوهر والأعراض. هل بالنسبة إلى أنتيستين (فيلسوف يوناني) يجب الاحتفال بمجد مسار جديد بين الأشياء والقضايا نفسها. بين الشيء كما هو، معين من قبل القضية، ومعبراً عنه، بحيث لا يوجد خارج القضية (ليس الجوهر سوى تعيين ثانوي للشيء، والكلي تعيين ثانوي للمعبر عنه).

السطح، الستارة، السجادة، المعطف، هذا يقيم الكلبي والرواقي ويطوقان نفسيهما. المعنى المزدوج للسطح، استمرارية المعكوس والموقع، يأخذون محل الإرتفاع والعمق. لا شيء خلف الستارة، سوى خلل لا مسماة. لا شيء فوق السجادة، سوى السماء الفارغة. المعنى يظهر ويلعب فوق السطح، (على الأقل اذا عرفنا كيف نخلطه بشكل صحيح)، على نحو يشكل فيه أحرفاً من غبار، او كبخار على الزجاج حيث يمكن للإصبع أن يكتب. الفلسفة بضربات العصا حلّت مكان الفلسفة بضربات المطرقة. ليست الفلسفة أبداً كائن الكهوف، ولا الروح أو عصفور أفلاطون، لكن حيوان السطوح المستوي، القراد والقمل. لم يعد الرمز الفلسفي جناح أفلاطون ولا صندل أمبادوقليس الرصاصي، بل المعطف بوجهين لانتيستين ودوجين. العصا والمطرقة كما شأن هرقل مع صولجانه وجلد الأسد. ماذا نسمي العملية الجديدة للفلسفة باعتبارها تعارض في آن المحافظة الافلاطونية والتخريب ما قبل السقراطي؟ ربما نسميها «انحراف» التي تتناسب على الأقل مع سيستم التحريضات لهذا النوع الجديد من الفلاسفة، إذا ما كان صحيحاً أن الإنحراف يعني فن السطوح الغريب.

L'introduction OF:

Lectures on the History of Moral Philosophy

مقدمة كتاب محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق

باربرا هيرمان

رولز ونظرية العدالة⁽¹⁾

عندما نُشر كتاب *A Theory of Justice* (نظرية في العدالة) لـ "جون رولز" (John Rawls) في عام 1971، لاح للأذهان أن تغييراً ما طال فلسفة الأخلاق الحديثة؛ ما طرحه من أسئلة وأسلوب حجاجها ومدى ما يسعه مجالها من مواضيع؛ فضلاً عن بروز الحاجة إلى وضع أجندة للفلسفة الاجتماعية والسياسية مع الربع الأخير من القرن العشرين، وبداية هذا القرن. غير أن إسهام رولز في الفلسفة، لا يمكننا قياس أثره في ضوء كتاب *نظرية في العدالة*، وما يرتبط به من أعمال منشورة فحسب؛ لأن رولز أثر عميقاً، بحكم عمله أستاذاً في جامعة هارفارد خلال السنوات من 1962 إلى 1991، على التعاطي مع فلسفة الأخلاق لدى أجيال كثيرة من الطلاب، بل وامتد أثره - من خلالها - إلى كيفية فهمنا لموضوع فلسفة الأخلاق الآن؛ لاسيما وأن تدريس رولز حمل التزاماً استثنائياً بتاريخ فلسفة الأخلاق؛ انطلاقاً من فكرة مركزية لديه حول هذا التاريخ، مؤداها أن نصوص تراثنا التقليدي العظيمة تحمل جهد أذكى العقول في سعيها إلى التصالح مع أصعب مسائل عيش حياتنا وكيفية. ويرى رولز أنه مهما اعترى هذه النصوص من عيوب، فإنها تبقى دائماً عصية على النقد السطحي الفاقد للجدة. ومن ثم، فإن حدوث تبادل مثمر للأفكار عبر القرون، لا يتأتى - حسب رولز - إلا حين يفكر المرء، حال دراسته لهذه الشخصيات، فيما كانت قضاياهم وكيف رأوا عملهم؛ من حيث كونه استجابة لأنواع من القلق ربما لا تساورنا نحن.

1. التصدير الذي كتبه باربرا هيرمان محررة كتاب (جون رولز: محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق)، ترجمة ربيع وهبه، ومراجعة حازم طالب مشتاق. يصدر قريباً عن وحدة ترجمان في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في بيروت.

من هنا استطاعت محاضرات رولز في جامعة هارفارد أن تقدم مثلاً مقنعاً لمدى ما يمكن تعلّمه ببساطة جراء انخراط فلسفي من هذا النوع. وعلى الرغم من شدة اهتمام "رولز" بتاريخ فلسفة الأخلاق، كما يتضح من مجمل أعماله المنشورة؛ يندُر ما نعرفه من نتاجه الاستثنائي في دراسته لهذا التاريخ طوال حياته. ومن ثم، يهدف هذا المجلد الذي بين أيدينا، من محاضرات رولز في تاريخ فلسفة الأخلاق، إلى إتاحة هذا الجزء المهم من إنجازاته الفلسفي على نطاق واسع. قدم رولز في سنواته الثلاثين التي أمضاها في هارفارد عدة دورات دراسية متنوعة في فلسفة الأخلاق. من بينها الدورة عظيمة الأثر التي فكر فيها كدورة تمهيدية حول الأخلاق لطلاب ما قبل التخرج. قدّم فيها - قبل عام 1977 - مسحاً لمزيج من الشخصيات التاريخية، كان من بينها عادة: أرسطو (Aristotle) وكانط (Kant) ومِل (Mill)، وأحياناً هيوم (Hume) أو سيدجويك⁽²⁾ (Sidgwick) أو روس⁽³⁾ (Ross). تحت عنوان "علم الأخلاق" (Ethics) تارة، و"علم النفس الأخلاقي" (Moral Psychology) تارة أخرى. ولم يكن علم النفس الأخلاقي - وفقاً لطريقة رولز - مجالاً أكاديمياً فرعياً من فلسفة الأخلاق، بل هو دراسة ما يلعبه مفهوم أخلاقي ما من دور خاص في الحياة البشرية: كيف لهذا المفهوم أن ينظم الاستدلال الأخلاقي⁽⁴⁾ (moral reasoning)، ومفهومنا عن الشخص وفق ما نفترضه مسبقاً، والدور الاجتماعي لهذا المفهوم الأخلاقي. وإلى جانب ما قدمته هذه الدورة من تناول جوهرى للحق استكملت الجزء العملي للمفهوم الأخلاقي، وغالباً ما تضمنت أكثر إسهامات هذا المفهوم تميزاً.

2. سيدجويك، هنري (Sidgwick, Henry 1838- 1900): عالم اقتصاد، فيلسوف إنكليزي، ينتمي إلى مدرسة النفعية. أحد مؤسسي جمعية البحوث النفسية (Society for Psychical Research)، رُوِّج للتعليم العالي للمرأة. ولأعماله في علم الاقتصاد أثر باق لا يزول. أسس "كلية نيوهام" (Newnham College) بـ"كامبريدج" في عام 1875 خصصت لتعليم النساء، وهي ثاني كلية بجامعة كامبريدج تسمح بالتحاق النساء بعد «كلية غرتون» (Girton College). وله أكثر من خمسة عشر مؤلفاً، معظمها حول فلسفة الأخلاق. [المترجم]: منها: The Ethics of Conformity and Subscription.

3. روس، وليام ديفيد (Ross, William David 1877- 1971): فيلسوف اسكتلندي، معروف بأعماله في علم الأخلاق. أكثرها شهرة The Right and the Good (الحق والخير) عام 1930. كما اشتهر بتطوير صيغة تعددية (pluralist) ومعيارية واجبة (deontological) من الأخلاق الحدسية؛ ردّاً على الحدسية عند الفيلسوف البريطاني جورج إدوارد مور (G.E. Moore). قدم روس تحريراً نقدياً، وترجمة لعدد من أعمال أرسطو، فضلاً عما كتبه عن الفلسفة اليونانية. حاز "روس" رتبة الإمبراطورية البريطانية KBE، وزمالة الأكاديمية البريطانية. [المترجم]: للمزيد، انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/W._D._Ross.

4. الاستدلال الأخلاقي هو أحد مجالات دراسة علم النفس التي تتداخل مع فلسفة الأخلاق. ويعرف أيضاً باسم "النمو الأخلاقي". ومن بين أبرز المساهمين في هذه النظرية لورنس كولبرغ (Lawrence Kohlberg)، وإليوت توريل (Elliot Turiel). يمكن تعريف الاستدلال الأخلاقي بأنه العملية التي يحاول خلالها الفرد تحديد الفرق بين ما هو صحيح وما هو خطأ، في الموقف الشخصي باستخدام المنطق. راجع موسوعة ويكيبيديا، وآراء فلاسفة مختلفون أمثل هيوم الذي ندرسه في هذا الكتاب، حول الاستدلال الأخلاقي. [المترجم].

http://en.wikipedia.org/wiki/Moral_reasoning

تضمنت الخطة العريضة لتلك الدورة الدراسية، ترسيم أربعة أنماط أساسية من الاستدلال الأخلاقي: الكمالية⁽⁵⁾ (perfectionism) والنفعية⁽⁶⁾ (utilitarianism) والمذهب الحدسي/ الحدسية⁽⁷⁾ (intuitionism) والبنائية⁽⁸⁾.

5. الكمالية في علم النفس، سمة شخصية، تتسم بكفاح الفرد لبلوغ الكمال، ووضع معايير عالية جدًا للأداء، يصاحبها تقييقات نقدية مبالغة للذات، ومخاوف من تقييقات الغير. والأفضل تصويرها على أنها صفة متعددة الأبعاد. حيث اتفق علماء النفس على اشتغالها عديد الجوانب الإيجابية والسلبية. وفي صورتها سيئة التكيف، تدفع الكمالية الأفراد إلى محاولة تحقيق المثالية التعجيزية، وقد تدفعهم كماليتهم التكيفية، في بعض الأحيان، إلى الوصول لأهدافهم. وفي النهاية، يستمدون الشعور بالسعادة من فعلهم هذا. وعندما لا يستطيع الكماليون بلوغ أهدافهم، كثيرًا ما تصيبهم الكآبة. [المترجم].

6. النفعية مدرسة أخلاقية؛ تقول إن القيمة الأخلاقية للفعل تتحدد بمقدار إسهامه في النفع العام. بسبب هذا، فهي شكل من أشكال "العواقبية" (consequentialism) التي تعني أن الفعل يقيم بحسب ما ينتج عنه. النفع - محاولة زيادة ما هو جيد - يعرف لدى عدة مفكرين على أنه السعادة أو البهجة مقابل المعاناة والألم، مع أن النفعين التفضيليين مثل بيتر سينغر (Peter Singer) يعرف النفع على أنه إرضاء تفضيلات الإنسان. تميل النفعية إلى اعتبار اهتمامات أي كيان قادر على الشعور بالبهجة، أو الألم. [المترجم].

للمزيد من المعلومات، والأدبيات: راجع الموقع الإلكتروني الموسوعة ويكيبيديا، عبر:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Utilitarianism>

7. مذهب من يرى أن للحدس المكان الأول في تكوين المعرفة، وعادة ما يقصد به معنيان: المذاهب التي تقرر أن المعرفة تستند إلى الحدس العقلي، وكذلك المذاهب التي تقرر أن إدراك وجود الحقائق المادية، هو إدراك حدسي مباشر، وليس إدراكًا نظريًا. والحدس عند ديكارت (1596- 1650) (René Descartes)، هو "الإطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية. وعند كانط "هو الإطلاع المباشر على معنى حاضر بالذهن، من حيث هو حقيقة جزئية مفردة. ويصنف برغسون (Henri Bergson) الحدس، إلى: الحدس الحسي، وهو الإدراك المباشر عن طريق الحواس الخمسة، مثل إدراك الضوء والروائح والحرارة... الخ. والحدس التجريبي، وهو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب لداء المريض بمجرد المشاهدة. والحدس العقلي، وهو الإدراك المباشر بدون براهين، مثل إدراك الزمان والمكان. الحدس التنوُّي، وهو ما يحدث أحيانًا في الاكتشافات العلمية؛ نتيجة لمحة تطرأ على بصرية العالم بعد تجارب طويلة. [المترجم].

8. البنائية "عملية البناء المعرفي، من خلال تفاعل الفرد مع ما حوله من أشياء وأشخاص. أثناء هذه العملية يبنى الفرد مفاهيم معينة عن طبيعته؛ ويوجه سلوكياته مع كل ما يحيط به من أشياء، وأشخاص، وأحداث. ظهرت البنائية "كمنهج" للتفكير، منذ زمن بعيد، عندما أحدث ديكارت "نقطة في دراسة العلوم الطبيعية؛ بتطبيقه النموذج الرياضي على الظواهر الطبيعية. حيث رأى أن هذا العلم الحديث بنائياً؛ لأنه استهدف الاهتمام إلى "البناء" الكامن وراء الظواهر الطبيعية، والتعبير عن هذا البناء بلغة رياضية". ووفقًا للفيلسوف الإيطالي غيامباتيستا فيغو (1668-1744) (Giam Battisa Vico)، فإن العقل يبني معرفته، وعقل الإنسان لا يعرف إلا ما يبنيه بنفسه، وذكر أن عقل الإنسان يبني المعرفة، بقوله: «إن الإله يعرف العالم لأنه هو الذي خلقه، وما يستطيع الكائن البشري أن يعرفه، هو ما صنعه بنفسه فقط». فكانت هذه العبارة أول بيان رسمي للبنائية، ثم أفاد كانط في كتابه نقد العقل المحض؛ أن العقل الإنساني "يستطيع أن يفهم فقط ما أنتجه هو نفسه، وفقاً لخططه الخاصة به". وهكذا يظهر أن البنائية باعتبارها مذهباً فلسفياً، ظهرت عند كانط. فالبنائية - مثل فلسفة كانط - تبحث عن الأساس الشامل، اللازماني الذي تركز عليه مظاهر الحياة، وتُعمل العقل في سبيل ذلك، وتثق به أكثر من الحواس. فهي - مثل فلسفة كانط - تترفع عن النظرة التجريبية، وتؤكد أن تقدم المعرفة، لا يأتي عن طريق وقائع تجريبية، بقدر ما يأتي عن طريق إعادة النظر، في بناء ظواهر موجودة بالفعل، ولكنها تتخذ مظهرًا جديدًا في كل عصر. [المترجم].

الكانطية (Kantian constructivism). وذلك بانتقاء رؤى محددة من بين نصوص تاريخية في سياق هذه العناوين بعينٍ تسعى إلى تقديم إجابات على أسئلة من قبيل: كيف نسلك قصداً - عقلياً وأخلاقياً؟ ما الصلة بين مبادئ المعتقد والدوافع؟ ما المبادئ الأولى؟ وكيف نصل إلى الرغبة في التصرف وفقاً لتلك المبادئ؟ ودائماً ما كان الاعتبار في "الدور الاجتماعي" (social role) للمفهوم الأخلاقي أمراً ضرورياً لوجود استجابة ملائمة. وهنا رأى رولز أن فكرة الدور الاجتماعي غالباً ما اقتضت خطأ على إيجاد مبادئ بغية الفصل في مزاعم متنافسة. وفي رأيه، أن الاختبار الأوسع للدور الاجتماعي؛ يتضمن الاعتبار في إمكانية أن يصبح المفهوم الأخلاقي جزءاً جوهرياً من ثقافة عامة لمجتمع ما، وكيف يكون ذلك - كيف يدعم هذا المفهوم وجهة نظر ما حول أنفسنا ولبعضنا البعض كأشخاص عقلانيين ومتعقلين. تلك كانت نوعية الأسئلة التي يجب - حسب رولز - أن تضطلع فلسفة الأخلاق بالإجابة عليها، بطرائقها الخاصة بوصفها فرعاً من فروع الفلسفة. وفيما يخص أنواع أخرى من الأسئلة، تناولتها تلك الدورة، حول الواقعية، أو المعنى على سبيل المثال، إما أنها لم تنل التقصي الأمثل بواسطة فلسفة الأخلاق، أو لم تكن ضرورية لتحقيق التقدم في مجالات المشكلات المتميزة فيها.⁽⁹⁾

في أواسط سبعينيات القرن العشرين، تغيرت الدورة الدراسية، وبدأ "رولز" التركيز - في المقام الأول - على نظرية الأخلاق عند "كانط". وتصادف هذا التغيير مع فترة عمله التمهيدية لمحاضراته تحت عنوان محاضرات ديوي⁽¹⁰⁾ (Dewey Lectures) في عام 1980 Kantian Constructivism in Moral Theory (البنائية الكانطية في نظرية الأخلاق، التي ألقاها رولز في جامعة كولومبيا)، واهتم بأن يمتحّن من خلالها الجذور الكانطية لعمله نظرية في العدالة، وأن يبلور الصيغة الكانطية للبنائية التي أعاق غيابها عن المشهد، حسب رأيه، «تقدم نظرية الأخلاق»⁽¹¹⁾. وفي ربيع 1974 درّس رولز للمرة الأولى المادة الجديدة عن كانط في حلقة نقاشية لطلاب ما قبل التخرج حول موضوع "الخير الأخلاقي" (Moral Goodness)، ثم قدّم السلسلة الأولى من عمله "محاضرات كانط"، في ربيع 1977. خلال أسبوع ونصف، مدة دورة المحاضرات، أشفق رولز على الخريجين، ومن هم في

9. See John Rawls, "The Independence of Moral Theory," in John Rawls: Collected Papers. 9 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999).

10. ديوي، جون (Dewey, John 1859-1952): مُربّ، فيلسوف، عالم نفس أمريكي، أحد زعماء الفلسفة البراغماتية، يعتبر من أوائل مؤسسيها. يقال إنه أطال عمر هذه الفلسفة، واستطاع أن يستخدم بلياقة كلمتين قريبتين من الشعب الأمريكي؛ هما: "العلم" و"الديمقراطية". [المترجم].

لمزيد من المعلومات، والبحث في أعماله: انظر صفحة "جون ديوي" على موقع ويكيبيديا:

http://en.wikipedia.org/wiki/John_Dewey.

11. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980," 11 Journal of Philosophy 77, 9 (1980), 515.

مرحلة ما قبل التخرج، ممن كانوا يحاولون بولهِ، تدوين الملاحظات وراءه كلمة كلمة؛ فعرض عليهم فكرة توفير محاضراته مكتوبة لمن يريدُها، مقابل أربعين سنتاً تكلفه النسخة الواحدة من الحلقة الأولى من سلسلة المحاضرات التي كان يوفرها لهم بنفسه، أو يَعدّها مساعدوه من الخريجين - جرياً على حال الستينيات - ويوزعون نسخاً منها، بعد طباعتها بآكينة الناسخ الكحولي "الديتو" (dittos)؛ معتمدين في ذلك على مذكراتهم. وبهذه الطريقة، كان الطلاب غالباً ما يتداولون أعمال رولز غير المنشورة فيما بينهم.

واصل رولز بداية من عام 1978 مهمته المعتادة في العمل على إعداد وتحديث محاضرات كانط؛ كشق من مواد منهجه الدراسي الخاص. واكتسبت المذكرات المدوّنة من هذه المحاضرات حياة خاصة بها، حيث مررها فيما بعد جيل من طلاب رولز إلى طلابهم هم أنفسهم في أماكن أخرى. وتنتمي المحاضرات الواردة في هذا الكتاب، إلى آخر عرض من الفصل الدراسي لعام 1991.

مرت المحاضرات بمراجعات رئيسة في الأعوام 1979، و1987، و1991. (خلال هذه الأعوام، كان لتلك الإصدارات أن تُعدّل وتُصحّح، لكنها ظلت في جوهرها على الحالة نفسها)، وكان المبدأ الناظم للطبعة الأولى منها، هو تفسير كتاب كانط *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (أسس ميتافيزيقا الأخلاق). ثمان محاضرات من عشر تناولت كتاب الأسس، فضلاً عن محاضرة تمهيدية حول مذهب الحدسية أحياناً، وحول "سيدجويك" أحياناً أخرى، وعلم النفس الأخلاقي والبنائية ومحاضرة عاشرة حول حقيقة العقل (Fact of Reason). اهتم رولز اهتماماً معقولاً - عند مناقشة كتاب الأسس - بالصيغ المختلفة من الأمر المطلق⁽¹²⁾ (categorical imperative)، وبالصعوبات الشهيرة التي تكتنفه بوصفه منهجاً لحكم أخلاقي. وفي أواسط ثمانينيات القرن العشرين، أضاف رولز محاضرات عن هيوم ولايبنتس⁽¹³⁾ (Leibniz) (أربع محاضرات حول هيوم، ومحاضرتان حول لايبنتس). وخضع

12. الأمر المطلق: تعبير صوري بحث، لا يحسب حساباً للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة. لكن شكله الصوري، لا يعني أنه فارغ، أو خال من المضمون؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل؛ "هذا القانون يقضي بأن يُعامل كل شخص في المجتمع، كغاية وليس كوسيلة. ففي معاملة الناس كغايات، يتوجب علينا احترام حريتهم، وألا نجعلهم مجرد وسائل في منظومة تخدم مشروعات الآخرين، أو مشروعاتنا. ولا شك أن الأمر المطلق في إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات وليس كوسائل، سيقضي منا أيضاً أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين، بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال والتواصل، التي حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل. راجع "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكوي 1965. [المترجم].

انظر، أيضاً:

Onoro O' Neill, "The Public Use of Reason," *Political Theory*, Vol. 14:4, November, 1986.

13. لايبنتس، غوتفريد فيلهلم (Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646- 1716): فيلسوف، عالم طبيعة، عالم رياضيات، دبلوماسي، محام، ألماني. يشغل لايبنتس موقعاً مهماً في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة. أسس علم التفاضل والتكامل الرياضي، بشكل مستقل عن إسحق نيوتن. عرف عنه تفاؤله، كاستنتاجه بأن هذا

مضمون محاضراته عن كانط لتغيير أفضى بها إلى صورة أقرب لما هي عليه حالياً. وذلك بتخصيص أربع محاضرات فقط لكتاب الأسس، والست الأخريات

عن أولوية الحق (Priority of Right)، والبنائية (Constructivism) وحقيقة العقل (Fact of Reason)، والحرية (Freedom)، وعلم النفس الأخلاقي ضمن كتاب Religion within the Limits of Reason Alone (الدين في حدود العقل وحده)، وأخيراً وحدة العقل (Unity of Reason). وفي عام 1991 أضاف رولز محاضرة خامسة إلى الأربع الخاصة بـ "هيوم" دارت حول العدالة كفضيلة مصطنعة (Justice as an Artificial Virtue)، فضلاً عن محاضرتين عن هيغل (Hegel)، (بيد أن رولز لم يُخرج طبعة من محاضرات هيغل للتوزيع)⁽¹⁴⁾. ثمة فكرتان كبيرتان تمثلتا، على نحو بارز، في إعادة تفكير رولز في محاضرات كانط. تتعلق إحداهما بأن التركيز بالغ الكثافة على كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق وما يتضمنه من مجموعة قضايا تفسيرية عكس صورة مشوهة عن إسهام كانط في نظرية الأخلاق. إذ أن كثيراً من المفاهيم الرئيسية، المركزية لدى كانط لم تكن حاضرة إلا في كُتب Critique of Practical Reason (نقد العقل العملي) والدين في حدود العقل وحده و Doctrine of Virtue (مذهب الفضيلة). فضلاً عن ذلك، توصل رولز إلى أن التفاوض في تفاصيل إجراء الأمر المطلق، لم يكن بأهمية فهم ما كان يدور حوله؛ أي فهم كيفية اعتقاد كانط في أن إجراءً صورياً، يمكن أن يكون نموذجاً لمفهوم غير إجرائي للعقلانية. وتمثلت الفكرة الكبرى الثانية، في إخضاع رولز موضوعات الحرية والحل البنائي، عند كانط، لأسئلة تأسيسية⁽¹⁵⁾. ويحتاج رولز هنا، بأن كتاب الأسس لم يكن هو القول الفصل، ولا الأفضل دائماً.

كان لهذا التغير الحاصل في وجهة التركيز على نقاط الأهمية ضمن محاضرات كانط أن يمثل حافزاً لـ "رولز"، على تخصيص محاضرات عن لايبنتس الذي كان يمثل الشخصية

الكون هو أكمل خلق لله؛ بحيث لا يمكن أن يوجد أكمل منه. كما أنه كان، بالإضافة إلى ديكارت وسبينوزا (Spinoza)، أحد أعمدة الفلسفة العقلانية خلال القرن السابع عشر الميلادي مهد عمله الفلسفي الطريق للمنطق الحديث، والفلسفة التحليلية، ولكنه كان أيضاً متعلقاً بإرث الفلسفة المدرسية القروسطية التي تقوم الاستنتاج - أو الاستنباط - فيها، من خلال استعمال العقل، والعمل به على المبادئ الأولية والبدهييات، وليس على الدليل التجريبي. عن أعماله والبحث في ما تناوله من مراجع ودراسات وأبحاث. [المترجم].

انظر: صفحته على موسوعة ويكيبيديا؛ http://en.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Wilhelm_Leibniz.

14. محاضراته عن هيغل في هذا الكتاب، جمعها محرر مذكرات رولز لتلك الفصول الدراسية، إلى جانب بعض المذكرات الجزئية، نقلاً عن محاضرات في دورته التي درّس فيها الفلسفة السياسية. وقد قرأها رولز عام 1998، وأدخل عليها بعض التغييرات. ونظرًا لاهتمام رولز الممتد بهيغل، فإن تضمين - ولو شيء قليل - من رؤيته لإسهام هيغل في الفلسفة الأخلاقية، في عمل مطبوع بدا ضماناً لرخصة التحرير.

15. التركيز الجديد واضح في قطعة منشورة لرولز عن أخلاق كانط: موضوعات في الفلسفة الأخلاقية عند كانط Themes in Kant's Moral Philosophy، وذلك ضمن:

Kant's Transcendental Deductions, ed. Eckart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989).

المهيمنة في الفلسفة الألمانية في عصر كانط، فضلاً عما لديها من قضايا مشتركة واهتمامات متقاطعة. حتى عندما طور كانط من رؤاه المتميزة، «تبقى حقيقة أن أفكار لايبنتس غالباً ما شكلت مذهب كانط الناضج، بطرق ملفتة وبارعة» (Leibniz I, §1). وهذا ما يصدق خصوصاً مع التوافقية الفلسفية عند لايبنتس بين العقيدة والإيمان العاقل، والكمالية ورؤيته للحرية. أما رولز فيرى أنه لا يمكن لأحد فهم البنائية عند كانط، بطريقة جادة، دون أن يقدر، وبشيء من الخصوصية التاريخية، مواطن القوة والضعف في فكر عصره العقلاني.

كانت مناقشة رولز الممتدة لـ "هيوم"، خصوصاً الجزء الثاني من كتابه *Treatise of Human Nature* (رسالة في الطبيعة البشرية)، بمثابة أساس ثابت في محاضراته عن كانط. وفيما هو شائع من مقارنة علم النفس الأخلاقي، عند كل من كانط وهيوم (يمثل كلاهما الوجه النقيض للآخر)، بدت رؤية هيوم خلال تلك المقارنات، أقرب إلى السطحية: الانفعالات (*passions*) موجودات أصلية ومصدر المصالح والغايات، والدور البحث للعقل كوسيلة أو واسطة، إلى غير ذلك. وعلى النقيض، ينظر رولز عن كثب، وبإسهاب، في علم النفس الأخلاقي عند هيوم (مولياً اهتماماً خاصاً لما قدمه من نقد للحدسية العقلانية)، فمن نص كتاب رسالة في الطبيعة البشرية، استخلص رولز بعناية تناولاً هيومياً (*Humean*) ثرياً، متعدد المستويات للتدبر والاستدلال العملي *deliberation and practical reasoning*. إنها رؤية هيومية تتصف بالقوة والغنى بمواردها، في آن واحد. ومع ذلك، يحدد رولز، على نحو واضح، حدود التناول الهيوموني للتدبر القائم على الرغبة، كمحفز للفكرة المحورية في علم النفس الأخلاقي العقلاني عند "كانط"، وهي الخاصة بالرغبات القائمة على المبدأ؛ بوصفها ضرورة لأي تناول للعقل العملي (انظر: Hum II, §5).

كان المنطق وراء إدراج هيغل، ضمن سلسلة من المحاضرات تركز على كانط، واضحاً: فنقد هيغل للأخلاق عند كانط إنما حدد شروط تفسير كانط على مدى أكثر من مائة وخمسين سنة. غير أن اهتمام رولز الرئيس بـ "هيغل"، لم يكن لدحض نقده (هذا في حد ذاته ليس كافياً بالنسبة لـ "رولز"؛ تكفيه قراءة كانط بتأني)، وإنما تركز حول مفهوم هيغل عن الحياة الأخلاقية⁽¹⁶⁾ (*Sittlichkeit*). إنها الفكرة التي تسمح لـ "هيغل" بالإسهاب وبلورة مفهوم الأخلاق (وفلسفة الأخلاق) ذي الدور الاجتماعي الواسع، وكان أول تقديم له في كتابات "كانط" الأخلاقية والسياسية. بمعنى ما، فإن محاضرات هيغل ترسم الجسر، بين الفكر الأخلاقي الكانطي والليبرالية في أعمال رولز: رؤية الشخص «متجذراً في، ومن صنع، نظام من المؤسسات السياسية والاجتماعية التي يعيش في ظلها» (Hegel I). كما ترسم محاضرات "هيغل" مكان الدين في المجتمع العلماني ودور الفلسفة في الحياة الأخلاقية السياسية. وعلى خلاف كثيرين، فإن رولز يقرأ "هيغل" كجزء من التراث الليبرالي. وهي قراءة تساعدنا في

16. قدم هيغل هذا المصطلح في كتابه *Elements of the Philosophy of Right* (عناصر فلسفة الحق) باعتباره الشرط الثالث من الحق الذي يميز حياة الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة. [المترجم].

رؤية أشمل لذلك التراث. المؤكد أنه بقراءة محاضرات "هيغل"، يمكننا الوصول إلى قياس كلي لمنهج رولز في قراءة النصوص التاريخية. ولا يهمننا هنا أن وجهة نظر ما أو غيرها تبدو لنا مبنية على خطأ، في مقابل ما يمكن أن نتعلمه من فهم السبب الكامن وراء اعتيادها عند أي فيلسوف من كبار الفلاسفة.

وحول معرفة أهداف رولز وطريقته في تقديم نص فلسفي للطلاب، لن نجد مَنْ هو أفصح من رولز نفسه في شرح ذلك. ففي عام 1997 كتب رولز وصفاً رائعاً لطريقة تدريسه وردّ ضمن سرده لذكرياته حول صديقه وزميله بيرتون دربن (Burton Dreben).

عندما كنت أحاضر عن لوك (Locke) أو روسو (Rousseau) أو كانط، أو مل؛ دائماً ما كنت أحاول عمل شيئين على وجه الخصوص، أولاً: أن أطرح ما لديهم من مشكلات كما رأوها هم أنفسهم، عارضاً لطبيعة فهمهم لهذه المشكلات في عصرهم. وفي هذا السياق، غالباً ما استشهدت بملاحظة "كولينغود" (Collingwood)، الخاصة بأن «تاريخ الفلسفة السياسية ليس تاريخ الإجابات المختلفة على السؤال نفسه، بل هو تاريخ مشكلة ما في حالة تغير دائم بشكل أو بآخر، حلها يتغير بتغيرها»⁽¹⁷⁾. [...] الشيء الثاني الذي حاولت عمله، هو: تقديم فكر كل كاتب منهم في إطار ما حسبته أقوى شكل له. وقد حفظت عن ظهر قلب ملاحظة "مل"، في مراجعته لـ [ألفريد] سيدجويك: «لا يُحكم على أي مذهب، إلى أن يُحكم عليه في أفضل صورِهِ»⁽¹⁸⁾. وخلال ذلك، لم أقل ما ينبغي على الكاتب أن يقوله، بل ما قاله بالفعل؛ مدعماً قولي بما رأيته التفسير الأكثر معقولية للنص. فالنص لا بد وأن يكون معروفاً، وموضع تقدير، وعلينا أن نقدم ما يحمله من أسس ومبادئ، في أفضل صورة لها. فإن تجاهل النص أمر مسيء، ونوع من التصنع. فإذا حدث وعزفتُ عن النص - ولا ضرر - كان عليّ أن أذكر ذلك. وهذه الطريقة في المحاضرة، حسب اعتقادي، تجعل رؤى الكاتب، أي كاتب، أقوى وأكثر إقناعاً، وموضوعاً أجدر بالدراسة.

كما سلّمت دائماً بأن الكتاب الذين كنا ندرسهم، أنا وطلابي، هم أكثر ذكاءً مني. وإلا لم كنت سأهدر وقتي ووقتهم بدراستنا إياهم؟ وكنت إذا رأيت خطأ في حجج هؤلاء الكتاب، أفترض - على الفور - أنهم أيضاً رأوه، وأنهم لا بد وأن يكونوا قد تعاملوا معه؛ ولكن أين يكمن ذلك التعامل؟ وهنا، لم أكن أبحث بطريقتي، بل بطريقتهم هم، التاريخية أحياناً: في أيامهم، لم تكن هناك حاجة إلى طرح السؤال أو لم يكن يُطرح من الأساس؛ ومن ثم انعدمت إمكانية نقاشه على نحو مثمر. أو ربما يكون السبب في بروز هذا الخطأ، أنني تخطيت جزءاً من النص، أو لم أقرأه. كما أنني افترضت عدم وجود أخطاء واضحة مطلقاً، أو أنها - حال وجودها - ليست أخطاء مهمة.

17. R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939), p. 62.

18. In Mill's *Collected Works*, vol. 10, *Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed. J. M. Robson. 18 (Toronto: University of Toronto Press, 1969), p. 52.

واتبعت في عملي بهذه الطريقة ما يقوله "كانط" في كتابه Critique of Pure Reason (نقد العقل المحض)، وتحديدًا في (B866) من «أن الفلسفة مجرد فكرة لعلم ممكن، وليست موجودة وجوداً ملموساً (in concreto): فـ [نحن] لا يمكننا تعلم الفلسفة؛ لأننا لا نعرف أين هي، ومن يمتلكها، وكيف نتعرف عليها. كل ما نستطيع تعلمه هو أن نتفلسف؛ أي أن نأرس موهبة العقل، وفقاً لمبادئه العامة، في محاولات محددة، موجودة في الفلسفة فعلياً، ودائماً ما تحتفظ بحق العقل في التحقق من تلك المبادئ، أو تأكيدها، أو رفضها في أصلها». فنحن، في حقيقة الأمر، نتعلم الفلسفة الأخلاقية والسياسية، أو أي جزء منها، بدراسة نماذج منها. ثمة شخصيات بارزة، ممن حققوا محاولات محترمة، مقدرة، في الفلسفة، لكننا سنجد طريقة ما، للذهاب إلى أبعد مما ذهبوا، لو حالفنا الحظ [...].

كانت النتيجة أنني كنت عازفاً عن طرح اعتراضات على النماذج من الفلاسفة محل الدراسة. فهذا أمر جد يسير، ولكنه يُفقدنا ما هو جوهري لديهم. ومع ذلك، كان من المهم توضيح الصعوبات التي سعى من جاءوا لاحقاً ضمن هذا التراث نفسه إلى التغلب عليها، أو أن أشير إلى وجهات نظر ابنة تقاليد أخرى، لمن حُسبوا أنهم على خطأ [...].

مع كانط، يمكنك القول إنني لم أقدم أي نقد له على الإطلاق. كان جهدي مركّزاً على محاولة فهمه بما يجعلني قادراً على وصف أفكاره للطلاب. أحياناً كنت أناقش اعتراضات مشهورة على مذهبه الأخلاقي، منها - على سبيل المثال - ما قدمه شيلر (Schiller)، وهيغل، وشوبنهاور (Schopenhauer)، وستيوارت مل. فاستعراض ما قدموه من اعتراضات على مذهب كانط الأخلاقي، يعد إجراءً تعليمياً، يوفر طرحاً إيضاحياً لرؤيته. ولا أذكر أنني كنت راضياً، أبداً، عما حققته من فهم كليّ لمذهب كانط. إذ لم أستطع الإمساك، على نحو كاف، بأفكاره حول حرية الإرادة، والدين المتعقل reasonable religion التي كانت، لا محالة، جزءاً جوهرياً من فكره. إن جميع الشخصيات العظيمة [...], يقفون على مسافة تفوق قدراتنا، مهما كانت جديتنا في محاولة التمكن من فكرهم. ومع كانط، غالباً ما تبدو هذه المسافة، بالنسبة لي، أبعد بكثير. هؤلاء مثل الملحنين والفنانين العظام - موتسارت (Mozart)، وبيتهوفن (Beethoven)، وبوسان⁽¹⁹⁾ (Poussin)، وترنر⁽²⁰⁾ (Turner) - إنهم يعدون حد الحسد.

ومن الأمور الحيوية عند المحاضرة، أن تعرض على الطلاب ما يعنيه ذلك؛ من خلال

19. بوسان، نيكولا (Poussin, Nicolas 1594- 1665)، رسّام فرنسي عاش أغلب فترات حياته في روما. تأثر في أولى أعماله (إلهام الشاعر، وغيرها) التي أنجزها في إيطاليا، بالرسّام الإيطالي تيتيان (Titian) ثم تحول بعدها إلى المدرسة الكلاسيكية، وصارت أعماله الفنية أكثر دقة، وتحلى فيها مدى سعة اطلاعه، وعمق معارفه (رُعاة أركاديا، 1650 - 1655 - إليزر وريبكا، 1648). وُصِفَ في رسوماته النظرية (نسبة للمناظر الطبيعية) جواً من الشاعرية الساحرة (الفصول الأربعة، متحف اللوفر). كان له تأثير كبير على فن الرسم في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين في أوروبا. [المترجم].

20. ترنر، جوزيف مالورد ويليام (Turner, Joseph Mallord William 1775-1851)، رسّام بريطاني من المدرسة الرومانسية في رسم المناظر الطبيعية. [المترجم].

خطاب شخص ما، وإضفاء معنى ما عليه، ولماذا جاء بهذا الشكل. وهذا ما لا يمكن عمله، إلا بأخذ فكرة النص مأخذاً جاداً، كنص جدير بالشرف والاحترام. ربما يكون هذا، في بعض الأحيان، نوعاً من التبجيل، لكنه يظل متميزاً، تميزاً قاطعاً، بعيداً عن الإطراء، أو القبول غير النقدي للنص، أو لمؤلفه؛ كسلطة. كل الفلسفة الحقيقية تسعى إلى نقد عادل، وتعتمد على الحكم العام التأملي المتواصل⁽²¹⁾.

لم يكن "رولز" يتنوي أبداً نشر محاضراته. فوفق ما رأى، لم تكن تلك المحاضرات بالأعمال الجادة المناسبة للتدريس، لكنها تهدف إلى مساعدة طلابه، ومساعدته هو نفسه على فهم وتقدير فكر مجموعة من الشخصيات المهمة في تاريخ فلسفة الأخلاق، وأبرزهم كانط. بقيت أسئلة كثيرة من دون إجابة، مثلما دأب رولز على القول، وأشياء كثيرة كانت غامضة على الطلاب، ومن غير المفهوم لهم سبب كونها ذات قيمة لأي شخص.

بعد سنوات عديدة، وافق رولز أخيراً على السماح بالمضي قدماً في مشروع نشر المحاضرات. وفي النهاية، كان مدفوعاً باعتبارين؛ الأول: عدم الإنصاف الواقع على بعض - وليس كل - من يمكنهم أن ينتفعوا بالمحاضرات، ممن ليست لديهم إمكانية الوصول إليها. فأنت لن تحصل عليها إذا لم تكن صديقاً لصديق شخص ما، درس الأخلاق في جامعة هارفارد. والاعتبار الثاني: حقيقة وجود طبعات متعددة من المحاضرات على مدار السنين. وبالرغم من عدم كمالها، اعتقد رولز أن الطبعة الأخيرة منها كانت كاملة، باعتبار أنها تحسنت بمرور الزمن، ومن المهم أن تكون النسخة الباقية منها هي الأفضل. وكان كرمه الشخصي فيما مضى، بتوزيع المحاضرات على أجيال من الطلاب، هو الضامن لبقاء واحدة أو أكثر من مجموعات المحاضرات القديمة في مواصلة التداول. وعندما وافق رولز على نشر المحاضرات اشترط عدم تغيير شكلها: كان لابد وأن تظل محاضرات، أي مع الاحتفاظ بنمطها وصورة صفحاتها، على النحو الذي وُزعت به على الطلاب. ومن ثم، كان ما أجري عليها من تحرير بسيطاً. فبعداً عن فرز الاختصارات الغامضة، والتأكد من الاستشهادات، والتخلص من بعض الخشونة الحتمية الواردة في مخطوطها، بقيت المحاضرات كما وزعها رولز على طلابه في عام 1991⁽²²⁾. ومن ثم، فإن هذه المحاضرات مقدّمة إلى الطلاب بروح جيل أسبق من الأجيال التي درست الموضوع؛ وقتها كان شائعاً الحفاظ على أفضل تدريس جنباً إلى جانب أفضل صورة لعمل منتهٍ.

تأتي الاستشهادات النصية، على مدار المحاضرات، مُضمّنة في المتن. وثمة خصوصية رئيسة واحدة، في طريقة الاستشهاد من كتاب كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق؛ فعلى

John Rawls, "Burton Dreben: A Reminiscence," in Juliet Floyed and Sanford Sheih, ed., 21 Future Pasts: Perspectives on the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy (New York: Oxford University Press, 2000).

خلاف ما أصبح الآن ممارسة أكاديمية معيارية من إحالة الاستشهادات النصية على الكتاب والصفحة بالطبعة الأكاديمية البروسية لأعمال كانط الكاملة، وهي ممارسة متبعة هنا مع الاستشهادات من جميع أعماله، تواصل المحاضرات مع كتاب الأسس ما مارسه رولز في التدريس من إحالة على أجزاء من النص عبر الفصل ورقم الفقرة (على سبيل المثال، Gr 1:4؛ يعني الفقرة الرابعة، من الفصل الأول، من Gr، أي أسس ميتافيزيقا الأخلاق). يتبع ذلك رقم الأكاديمية (للمجلد 4) بين قوسين، (من ثم يكون هكذا: 394 [Gr 1:4]). ولا يمكن تجنب هذه الطريقة، على الرغم من أنها أحياناً ما تجعل الصفحة مكتظة بالأرقام، حيث يناقش رولز حججاً في تطورها عبر سلسلة متتالية من الفقرات. (استخدم "رولز" - في دوراته الدراسية - نظام الفصل والفقرة، مع كتاب الأسس، ومع كتاب Utilitarianism (النفعية) لـ "ستيورات مل"). ومن ثم، ينبغي لمن يخطط للعمل عن كثب في محاضرات كانط أن يتبع تعليمات رولز لطلابه في إعداد نسختهم من الأسس للدراسة عبر ترقيم الفقرات، بادئين مجدداً بـ "أ" في بداية كل فصل.

تتبع الترجمات في الأغلب الطباعات التي استخدمها رولز في التدريس. وبدأت بعض التغيرات كأنها أخطاء في النسخ، وتم تصحيحها. وفي حالات أخرى، كان من الواضح أن رولز غير الترجمة عمداً؛ فأبقينا عليها كما غيرها، ومعظمها في الموضوعات من نقد العقل العملي. أخيراً وليس آخراً، أود أن أتقدم بالشكر إلى كل من غلين برانش (Glenn Branch)، وآماندا هيلر (Amanda Heller)، ودونا بوفيه (Donna Bouvier) على ما قدموه من مساعدة في التحرير وإعداد المخطوطة، ولـ "بن أوشبيتس" (Ben Auspitz) على مساعدته في إعداد الفهرس.

ترجمة ربيع وهبه - سورية

La Philosophie du Pluralisme et la Nouvelle Rhétorique

فلسفة التعددية البلاغة الجديدة

شايم بيرلمان

من شمولية البرهان السياسي إلى أخلاقيات الحجاج الاقناعي⁽¹⁾

أصبح من المتعارف عليه اليوم، أن اغلب المفاهيم الفلسفية تتضمن على خصائص من الخلط الاصطلاحي وعدم الدقة في التحديد والتعريف، ويبدو أن هذا ما يمكن أن ينطبق تماماً على مفهوم التعددية⁽²⁾ 'pluralisme' وعلى نقيضه أيضاً أي مفهوم الأحادية⁽³⁾ 'monisme'. وذلك يعود في أحد أهم أسبابه إلى اختلاف سياقات الحقول المعرفية التي يجري فيها تطبيق تلك المفاهيم، والذي يؤدي بالضرورة إلى إحداث تغيير جذري في معاني تلك المفاهيم ونطاق فاعليتها.

فبينما تكشف الخبرة *expérience* في مفهوم الحس المشترك⁽⁴⁾ *sens commun* عن ظواهر

1. افتتحت المجلة الدولية للفلسفة بهذا المقال عددها الذي خصص حول مؤسس البلاغة الجديدة الفيلسوف وعالم القانون البلجيكي شايم بيرلمان (1912-1984) بمناسبة انضمامه كعضو فخري ضمن هيئة أساتذة الشرف في جامعة بروكسل الحرة.

Chaïm Perelman: La Philosophie du Pluralisme et la Nouvelle Rhétorique, un article dans la Revue Internationale de Philosophie, La Nouvelle Rhétorique, The New Rhetoric, Essais en hommage à Chaïm Perelman, Bruxelles-Belgique, 33e années, N. 127-128, 1979, pp. 5-17

وهذا المقال هو في الأصل محاضرة ألقاها بيرلمان باللغة الانجليزية في جامعة ماكغيل في مدينة مونتريال
Texte original d'une leçon, faite en anglais, le 1er novembre 1977 à l'Université McGill, à Montréal.

2. التعددية *pluralisme* تعود إلى الكلمة اليونانية *pluralis* وتعني الكثرة والتعدد *plusieurs et multiple*. وتطلق على كل منهج فلسفي يعترف بصور التعددية وأشكالها المختلفة بدء من المفاهيم والمقولات والأسلوبيات اللغوية حتى المعايير الأخلاقية والممارسات الاجتماعية والآراء العامة.

3. الأحادية *monisme* تعود إلى الكلمة اليونانية *monos* وتعني أحادي أو وحيد *unique et seul*. وتطلق على كل نظام فلسفي يختزل جميع الأشياء الموجودة ويرجعها إلى مبدأ واحد، سواء كان إلى نفس المادة أو إلى القانون المنطقي أو الفيزيقي الذي تعمل تحت تأثير منه أو إلى معيار أخلاقي واحد.

4. الحس المشترك *sens commun* يطلق على مجمل الأفكار والمعارف الاجتماعية المتداولة بين أفراد المجتمع الإنساني، وهي تشمل القيم والمعايير الأخلاقية والعادات والتقاليد والرموز التي تؤسس لشكل من

phénomènes الوجود اليومي المتكثرة والمتباينة، نجد أن صاحب القصائد العظيمة واحد رواد المدرسة الإيلية الفيلسوف اليوناني بارمنيدس Parménide (حوالي 512-450 ق.م) الذي تشكلت معه جينالوجيا تاريخ الميتافيزيقا الغربية التقليدية métaphysique occidentale قد عارض مفهوم كثرة المظاهر multiplicité des apparences بمفهوم الوجود Être/ essence/ réalité الثابت والجوهر المطلق الأبدي والنظامي المتناسق uniforme والمتطابق مع ما هو ضروري في العقل وليس عرضي. لهذا السبب، تُعرّف فلسفة بارمنيدس بوصفها فلسفة أحادية أنطولوجية monisme ontologique في استبعادها أي ظاهرة يزعم بوجودها الرأي العام opinion commune، بوصفها ظاهرة لا يمكن لها أن تكون سوى مظهراً نسبياً للجوهر الثابت للأشياء. من هنا، تمثل النزعة التوحيدية monothéisme أحد أشكال الأحادية monisme، وذلك يتضح من خلال استنادها على فكرة وجود إله واحد حقيقي وجوهري في الكون وهو الخالق لكل الموجودات في العالم. واستبعادها صور التعددية الإلهوية في الديانات القديمة لكونها ليست إلا أوثان. وقد تبلورت تلك النزعة في المفهوم الفلسفي لفكرة الإله الواحد في العصور الوسطى واعتباره الإله الكامل، وأنموذجاً modèle للعقل الإنساني والضمن الوحيد لكل حقيقة في العالم. ولم تعد تمثل المعارف الإنسانية سوى انعكاس باهت وغير كامل للمعرفة الإلهية حسب رأي الفيلسوف وعالم اللاهوت المسيحي القديس أوغسطين saint Augustin 354-430 ق.م). نتيجة لذلك، ظلّ المثال الحقيقي بالنسبة للعلماء ولعدة قرون، يتمثل في ضرورة العثور على الحقائق vérités التي لا يدركها سوى العقل الإلهي منذ الأزل.

كان لهذه الفكرة حول الإله الواحد الذي يمتلك الحل الصائب والسليم لجميع المشاكل الإنسانية المتعلقة بقواعد الأخلاق morale وبأي مسألة من المسائل المرتبطة بتوجيه السلوك الإنساني، كان لها الأثر الكبير في نشأة الأحادية القِيَمِيَّة monisme axiologique التي تتأسس على فكرة أن كل صراع قِيَمِي يتضمن على طريقة واحدة يمكن بواسطتها القضاء على الاختلاف في الرأي، وتتمثل في اختزال جميع أشكال القِيَم وتنوعاتها اللامتناهية إلى مفهوم أحادي يحمل كل دلالات الكمال والإطلاق في الصواب والنفع utilité. وبذلك، سوف لن تكون جميع الظواهر والقِيَم المختلفة والمتعددة سوى مظاهر متنوعة لجوهر أساسي ينبغي علينا أن نسعى

التواصل بين الأفراد ونمط من العلاقات الإنسانية وكذلك لرؤيتهم وتأويلهم الخاص بواقعهم التاريخي. ويعد مفهوم الحس المشترك من المفاهيم الأساسية التي اعتمدها دوبريل في تأسيس فلسفته التعددية السوسولوجية؛ والأمر نفسه ينطبق أيضاً على الفيلسوف بيرلمان الذي استعان بهذا المفهوم في إعادة قراءة وتأويل فلسفة القِيَم والأخلاق في نظرية البلاغة الجديدة.

للتوسع حول مفاهيم الأحادية والتعددية والحس المشترك، يُنظر على النتائج:

MICHEL BLAY (sous la direction de), Grand Dictionnaire de la Philosophie, Larousse/CNRS éditions, 2003, pp. 685-688, p. 825, pp.955.

ANDRÉ LALANDE: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Presses Universitaires de France, 16^e édition, 1926, pp. 648-650, p.783, pp.970-973

وفيا يخلص جينالوجيا تطور مفهوم الحس المشترك، يُنظر:

BARBARA CASSIN (sous la direction de), Vocabulaire Européen Des Philosophies, éditions du Seuil/ Dictionnaires Le Robert, France, 2004, pp.1152-1153

إليه لغرض إكساب القيم شكلاً أحادي المعنى والاستعمال *univoque* وذلك من خلال سيطرة أشكال تراتبية ومستتمة *hiérarchiser et systématiser*. من هذا المنظور، جرى الوصول إلى استنتاج مفاده أن سبب وقوع جميع الصراعات *conflits* الإنسانية إنما يعود إلى رفض الإنسان الانقياد لأحكام التوجيه والإرشاد العقلاني الأحادي، وانصياعه لتأثير الخيال *imagination* والأهواء *passions* والمصالح الشخصية *intérêts*. وهذا ما أشار إليه الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (1632-1677) Baruch Spinoza - الذي تمثل فلسفته أنموذجاً أساسياً متكاملًا في الفلسفة الأحادية - في مؤلفه علم الأخلاق *L'Ethique* (الكتاب الرابع، الفرضية السادسة والتسعون)، في تحديده أن الإنسان الحر هو ذلك الإنسان الذي يقوده العقل وحده، وأن مفهوم الحرية *liberté* متطابق مع العقل *raison* تماماً، لذلك كل ما ينصح العقل به إنسان بعينه هو ينطبق بالضرورة إذن على جميع الناس (الكتاب الرابع، الفرضية السابعة والعشرون). نتيجة لهذا، لا يمكن للناس الأحرار إلا أن يكونوا متفقين فيما بينهم.

ومن جهة أخرى، عادة ما توضع مفاهيم الأحادية الأنطولوجية أو الأحادية القيمة جنباً إلى جنب مع مفهوم الأحادية المنهجية *monisme méthodologique* والذي يؤكد على ضرورة استعمال المنهج ألبرهاني باعتباره المنهج الرياضي الوحيد الذي ينبغي إتباعه لغرض الوصول إلى الحقيقة في جميع الحقول المعرفية. لتتوفر على اليقين ذاته الذي تتوفر عليه في المعرفة الرياضية. أما آخر أشكال الأحادية التي أود الإشارة إليها فهي الأحادية السوسيولوجية *monisme sociologique* التي تجعل من منظور رؤيتها لعلاقة الفرد مع إله واحد، مثلاً يتأسس عليه في دراسة علاقة الفرد مع المجتمع. فعلى سبيل المثال، يعتبر عالم السوسيولوجيا الفرنسي الفيلسوف إميل دوركهايم (1858-1917) أن القواعد *règles* الأخلاقية التي يفرضها الضمير *conscience* الفردي هي ليست أوامر إلهية وإنما أحكام قيمية مفروضة من قبل الضمير الجماعي *conscience collective* الذي يمثل تعبيراً عن المجتمع حيث يعيش الفرد. وفي ضوء هذا الرأي، تكون الدولة *L'Etat* هي الأمة *nation* التي تكتسب تنظيمًا سياسيًا وتشريعياً وترسخ لدى جميع أفرادها مجمل القيم *valeurs* المعترف بها والممارسات الإلزامية وذلك من خلال تحديد ما هو مسموح منها وما هو ممنوع وما ينبغي أن يكون، ويجري تحقيق ذلك بواسطة التقليد *tradition* والتربية *l'éducation*.

وتتسم النزعة الأحادية بخاصية القدرة على إنتاج مفهوم نسقي وعقلاني *systematisé et rationalisé* لمظاهر الكون المختلفة في شتى الحقول المعرفية، وعلى تحديد وتشريع حل واحد بعينه لجميع الصراعات الإنسانية، الذي سيؤدي لا محالة إلى القضاء على أشكال المعارضة والاختلاف في الرأي. مما صعد بالضرورة من خطاب الأيديولوجيات الأحادية *idéologies monistes* الذي يعزز من النزعة الإختزالية *réductionnisme* المتعصبة والمتطرفة في كثير من الأحيان. فعندما تحقق في بسط نفوذ المبادئ التي تدافع عنها، تلجأ على الفور إلى تبرير تلك المبادئ بإسم الرب *Dieu*؛ العقل؛ الحقيقة، مصلحة الدولة أو الحزب *parti*، وفرضها بواسطة استعمال أدوات القسر *contrainte* والقوة *force* والبطش بالمعارضين لها. أضف إلى إنزال أشد أنواع العقاب بحق كل فرد مناهض لتلك المبادئ المركزية ورافض للانصياع لها رغم جميع

أشكال الممارسات اليومية من التلقين والتثبيت والترسيخ لها، بحجة المعارضة للنظام والإرادة الباطلة. وهذا ما حصل خلال الحروب الدينية الدموية التي عاشتها أوروبا في القرن السادس عشر، وانتهت بإجراء تسوية سياسية بين الأطراف المتصارعة تقوم على الاعتراف بحق كل أمير حاكم في أن يحدد ويفرض في آن واحد الدين الرسمي لرعاياه، فالتناس على دين أمرائهم كما تقول العبارة اللاتينية (*cujus regio ejus religio*). ليعم السلام فيما بعد ولتسود بعض من حالة التسامح *tolérance* الديني.

من هنا، استطاعت المجتمعات الإنسانية أن تبلغ مرحلة من التقدم الديمقراطي *démocratique* في النضال من أجل مبادئ حقوق الإنسان وحرية الفكر والتعبير والدفاع عن الحريات الدينية والسياسية. وقد دفعت مجمل تلك التحولات الخطائية بالمفكرين لاسيما في القرن العشرين إلى معارضة الفلسفات الأحادية بكتاب فلسفي يتسم بطابع فكري تعددي *pluraliste* إبداعي. فناريخ معاناة المجتمعات الأوروبية الطويل تحت ماكينة رعب الأنظمة الشمولية *totalitarismes* اليمينية منها واليسارية، وممارسات القهر والإساءة الناتجة عن اجتماع الأيديولوجيات الأحادية مع وسائل القسر والعنف لغرض فرضها بالقوة، كانت من أهم الأسباب التي أدت بالفلاسفة والمفكرين إلى تطوير نظريات بأكملها حول مبادئ وأشكال الأنظمة الديمقراطية مثلت فيما بعد مقدمة أولى في مشروع التأسيس لمختلف الأيديولوجيات التعددية المقبلة، علاوة على جعلهم الفرد المادي الواقعي المحسوس *concret* نقطة الانطلاق في جميع أبحاثهم وتحقيقاتهم *investigations* العلمية والفلسفية.

ومن بين أبرز تلك الفلسفات والأكثر إثارة هي "فلسفة القيم والمعايير الأخلاقية التعددية" *philosophie morale pluraliste* التي وضعها أستاذي الفيلسوف البلجيكي وعالم السوسيولوجيا والأخلاق أويغن دوبريل⁽⁵⁾ *Eugène Dupréel* (1879-1967) وعرض لتطبيقاتها المتعلقة منها بالمشاكل السياسية والاقتصادية في كتاب صغير ظهر بعد نهاية الحرب العالمية الثانية بيوم واحد تحت عنوان: التعددية السوسيولوجية⁽⁶⁾ *Le Pluralisme Sociologique*. فبدلاً من معارضة الفرد مع المجتمع وكأنهما كيانين مستقلين ومنفصلين الواحد عن الآخر، شيد دوبريل مفهومه في علم السوسيولوجيا العامة *sociologie générale* على أساس الفكرة القائلة بالرابطة الاجتماعية *rapport social* التي تحصل بين فردين اثنين في اللحظة التي يكون فيها وجود *l'existence* أو نشاط *l'activité* الواحد منهما مؤثر في سلوك أو في طبيعة الاستعدادات

5. أويغن دوبريل *Eugène Dupréel* (1879-1967): فيلسوف وسوسيولوجي وعالم في الأخلاق، يعد من كبار الفلاسفة البلجيكيين في النصف الأول من القرن العشرين ومن الذين أثروا تأثيراً كبيراً على تلميذه الفيلسوف شايم بيرلمان. ومن أهم المؤسسين لمدرسة بروكسل المعروفة على صعيد الفلسفة وعلم القانون وفي التعددية المنهجية والتداخل بين العلوم. يعتبر أول من أعاد الاعتبار إلى الفكر الفلسفي السفسطائي الذي لطالما جرى نقده وإقصاءه وتهميشه وذلك من خلال مؤلفيه المعروفين: الأول *La Légende des Sophistes*. Protagoras, Gorgias، والثاني *Les sources de Platon* لعام 1922؛ وكان للفكر السفسطائي تأثيراً واضحاً على أطروحته الراديكالية حول فلسفته التعددية التي تقع على النقيض من النزعة الأحادية بكافة صورها وأشكالها.

6. *E. Dupréel: Le Pluralisme Sociologique, Office de Publicité, Bruxelles, 1945, 80 pages.*

السايكولوجية للآخر *de l'autre états psychologiques*، والتي ينتج عنها - وبشكل متوافق مع المعيار الاجتماعي العام *normal* - حالة من التأثير المتماثل *influence réciproque* سواء كان ممكن الحدوث/ بالفعل *actuelle* أم لازال في الإمكان/ بالقوة *(7) virtuelle*.

إن قابلية التأثير في الآخرين والتي تعد خاصية من خواص الرابطة الاجتماعية، عادة ما تخدم الغاية المرجوة من ممارسات القسر *contrainte* أو الإقناع *persuasion* أو تبادل المنافع. والفرد الذي يمتلك مثل تلك القدرة على التصرف بطريقة يؤثر بواسطتها على سلوك الآخرين ومشاعرهم من خلال اعتماده على تلك الممارسات مجتمعة أو على واحدة منها، لابد وأن يكون متوفراً بالضرورة على قوة دعم اجتماعية *force sociale* قابلة للتحويل والتبدل على الدوام وفقاً لسياقات الروابط الاجتماعية المتغيرة. وتتسم هذه الروابط بكونها ذات طبيعة شديدة التباين والتحول. فإذا توفرت شروط الاتفاق والتوافق وروح التعاون *accord; consentement et de collaboration*، تشكل روابط اجتماعية ايجابية وفاعلة *positifs*. وتكون نافية وسلبية *négatifs* حينما تتأسس على روح العداء والنزاع والمنافسة *antagonisme, une lutte, une* *concurrency*. ففي الوقت الذي تعزز فيه كل رابطة اجتماعية إيجابية بطريقة ما أو بأخرى قوة الدعم الاجتماعية لبقية الروابط الأخرى، تشكل الرابطة السلبية العامل التدميري الذي يحرف تلك القوة عن مسارها. لكن، على الرغم مما تحمله تلك الروابط الاجتماعية من علامات التعارض، إلا انه في إمكانها التعايش معاً، تماماً كما هو حاصل في المنافسات الرياضية بين الأندية المشتركة في الاتحادات الرياضية الوطنية والدولية. إذ أنه من الممكن أن تتداخل رابطتين اجتماعيتين تتداخلان متفاعلاً، عندما يتألف كل منهما على عنصر مشترك يجمع بينهما. وفي هذه الحالة، ستشكل الواحدة من هاتين الرابطتين شرطاً مكماً وضامناً *complémentaire* لدوام فاعلية ممارسات الرابطة الأخرى. فعلى سبيل المثال لا الحصر، الجهاز التشريعي/ القاضي له سلطة على الجهاز التنفيذي/ الشرطي من شأنها أن تؤثر كذلك على المتهم، بعبارة أخرى، أن الرابطة الأولى هنا تكون شرطاً ضامناً لفاعلية الأخرى *(8)*.

مع مفهوم الرابطة الاجتماعية الضامنة *rapport social complémentaire* استطاع دوبريل أن يحدد تعريف مفهوم أساسي آخر وهو الفئة الاجتماعية *groupe social*. حيث رأى إنها تعرف بوصفها مجتمع *société* مصغر يتألف على عدد من الأفراد المتحدّين فيما بينهم والمتميزين عن الأفراد الآخرين بعدد من الروابط الاجتماعية الضامنة والإيجابية *(9)*. تتوزع هذه الفئات الاجتماعية بين عائلية؛ مهنية؛ رياضية؛ قومية أو دينية... الخ، وتباين الروابط الاجتماعية بينها بمقدار تشابه طبيعة الفئات أو اختلافها. فمن المعروف أن الفئات المتطابقة الهوية تكون منعزلة الواحدة منها عن الأخرى، ومنغلقة على أفرادها ولا تسمح بدخول عضو غريب ينتمي إلى فئة اجتماعية مختلفة. بينما تكون هذه الأخيرة منفتحة على ثقافات الفئات

7. E. Dupréel, *Sociologie générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, p. 5.

8. للمزيد حول جميع ما ورد أعلاه، يُنظر: *ibid.*, pp. 10 à 19.

9. *ibid.*, p. 20.

الأخرى رغم حالة اللاتجانس والاختلاف *hétérogène* الذي سيكون أحد البواعث الداعية إلى ممارسة ثقافة التكافل والتعايش *symbiose* السلمي. وهنا تأتي أهمية مفهوم التعددية السوسولوجية *pluralisme sociologique* الناتجة عن الواقع التواصل التفاعلي الذي يتيح لجميع الأفراد بإمكانية الإنتماء إلى فئات اجتماعية متعارضة من جهة ومتكافلة ومتعاونة من جهة أخرى، والتمتع في الوقت نفسه بكافة حقوقهم في الحرية والإستقلالية *autonomie*. فما يميز الحياة الروحية الإنسانية من ثراء إنما يعود في جزء كبير منه إلى الطريقة والكيفية التي اعتاد الفرد على نهجها خلال ممارساته الثقافية اليومية في الحياة الاجتماعية ومع مختلف الفئات الاجتماعية المتعايشة وفقاً لمبادئ الحرية والمسؤولية والمتضامنة بإخلاص بين بعضها البعض.

من هنا، يمكن القول أن مفهوم التعددية السوسولوجية ساهم وبشكل كبير في التأسيس لقراءات جديدة ومغايرة لمفاهيم مركزية في علم القيم والمعايير الأخلاقية *morale*؛ والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفرد كمفاهيم الحرية *liberté* والمسؤولية *responsabilité*. فنحن نعلم أن الإنسان ومنذ ولادته، يشق وهو طفل صغير رحلة في التربية والتلقين من قبل العائلة، ونراه يقلد بصورة عفوية سلوكيات من يحيط به من أفراد أسرته. حين وصوله إلى مرحلة تعلم مجمل السلوكيات *conduites* المتلائمة مع العادات *habitudes* والقواعد *règles* الخاصة بالفئة التي ينتمي لها، بواسطة ممارسات الأمر بهذا الفعل *approbation* والنهي عن الآخر *désapprobation*، ليصل الفرد إلى مرحلة يتمكن فيها من التمييز بين السلوكيات المقبولة والمسموح به من المرفوضة والمنوعة. يظهر من ذلك أن هناك منظومات قيمية عديدة ومختلفة تؤثر على الأفراد والفئات الاجتماعية بشكل كبير إلى الدرجة التي يمكننا القول فيها انه كلما كان المجتمع متجانساً ومنعزلاً *isolée* عن التأثيرات الخارجية، كلما كان مجتمعاً متطابقاً *conformiste* وتقليدياً *traditionaliste* للغاية. في حين كلما اتجه المجتمع نحو ثقافة التنوع واحترام حق الفرد في الاندماج ضمن تعددية الفئات الاجتماعية المتعايشة مع بعضها البعض، كلما أنتج ذلك بالضرورة صراعات ناجمة عن وجود ما قد يبدو للفرد من حالة تعارض *incompatibles* بين قواعد المنظومة القيمية التي ينتمي لها وبين قواعد منظومات الفئات الأخرى التي يسعى للإنضمام إليها في آن واحد. وخير ما يعبر عن ذلك، هو مثال الفرد الذي ينتمي إلى فئة دينية وفئة قومية في الوقت نفسه - هذا النوع من الخلط بين الانتمايات لم يعد موجوداً إلى حد ما مع صدور التشريعات والقوانين المدنية في البلدان المتقدمة - فماذا ينبغي عليه أن يفعل إذا صدر قرار على المستوى القومي بوجوب الالتحاق بالخدمة العسكرية الإلزامية، في حين أن الفئة الدينية التي ينتمي لها توصي بتحريم القتل بل وبحمل السلاح أيضاً في أحيان أخرى؟ فأمام هذين الأمرين المتناقضين، ينبغي عليه الاختيار بين تطبيق الأمر الأول والتصرف كمواطن صالح ليكون بذلك مخالفاً لوصايا وتعاليم طائفته الدينية، والعكس صحيح. وعادة ما يقع الفرد فريسة لمثل هكذا صراع، وهو ما يفسر لنا سبب وقوع ما يسمى بحالة "احتجاج الوعي" *l'objecteur de conscience* خلال الحرب العالمية الثانية، وهي تشير إلى رفض الفرد أداء الخدمة العسكرية لكونه يعتبرها مخالفة للتعاليم الدينية والأخلاقية. فبدلاً من أن يتطابق الفرد مع أوامر هذه الفئة أو لتلك من التي ينتمي لها، نجده يحاول أن يتخذ موقفاً مختلفاً بشأنها، يسعى فيه إلى عقد مقارنة *comparer* بين قواعد تلك الفئات ليتمكن من

الوصول إلى حكم *juger* أخلاقي فيها بالإستناد إلى وجهات نظر تبتكر قيمة *valeur* جديدة تسمو وتتجاوز على القواعد المعيارية *convenances* لمختلف الانتماءات الفئوية.

بهذه الطريقة، يجري تشكيل وتفعيل نماذج كلية *idéaux universalistes* مختلفة تماماً، تؤسس لمنظومة قيمية أخلاقية وذهنية وجمالية يستند عليها المجتمع المنفتح *société ouverte* حسب اصطلاح الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941) *Bergson Henri*. ومع هكذا نظام مجتمع - وعلى النقيض من المجتمع المغلق *société close* - لا يمكن تحديد أو تصنيف الفرد وفق انتماءاته الفئوية، والتقليل من فاعليته وقدراته الذاتية على التغيير والمشاركة في الحياة الاجتماعية. لان الفرد في المجتمع المنفتح صار مبدعاً للقيم وعنصراً فاعلاً ومساهماً في عملية تغيير القوانين وإصدار تشريعات جديدة، وأمسى أكثر صلابة *consistance* وقوة وثقة بإمكانياته الذاتية. وتعتبر هذه التحولات الهامة التي وصل إليها الوعي الفردي على مستوى الحرية والاستقلالية *autonomie* أحد إنجازات التعددية السوسولوجية التي عملت على تحرير الفرد من قيود الانتماءات الفئوية الهوياتية المتطابقة. ومن ثمة، ليصبح في إمكانه، كما في حالة أنتيجون *Antigone* في الميثولوجيا اليونانية، أن يثور ضد نظام سلطة *l'autorité* يراه غير مقبول. كما يمكن أن يصبح الفرد في وضع حرج للغاية نتيجة لما يبذله من جهود لغرض القضاء على حالة التعارض وعدم الانسجام بين المنظومات القيمية التي ينتمي إليها من أجل الحد من النزاعات التي يمكن أن تحدث بين الفئات الاجتماعية المتعايشة بسلام⁽¹⁰⁾.

فكما تتأسس الحياة الاجتماعية على قاعدة الجهود الفردية في سبيل المساهمة الفاعلة والتعاون المشترك *collaboration*، فهي تتألف أيضاً على مجموعة من الصراعات بين الأفراد والفئات التي تسعى إلى السيطرة *domination* وإخضاع الخصم *hiérarchisation*، بل وفي أحيان أخرى إلى إبادته *l'anéantissement*. وتاريخ الإنسانية حافل بالعديد من الحقب الزمنية الطويلة التي سادت فيها الفوضى والعنف *désordre et de violence*، إلى أن وصل المجتمع الإنساني إلى المرحلة التي تمكن فيها من إعداد وتطوير مؤسسة *institution* استثنائية في التنظيم السياسي والتشريعي ألا وهي الدولة *l'État* التي ستتحوّل فيما بعد إلى مؤسسة تحتكر وسائل استعمال القوة داخل حدود أراضيها، وينبغي على جميع الأفراد التسليم بمبدأ الدفاع عن حقوقهم بقوة السلاح لرفع المظالم وتحقيق العدالة. ومنذ نهاية العصور الوسطى *Moyen Age*، بدأت إرهابات عملية تحول هائلة في التشريعات الدستورية والقانونية لتحديد نظام عمل المؤسسات الأمنية في الدولة *ordre juridique étatique* شملت المحاكم وجهاز الشرطة والجيش، وشكلت فيما بعد أحد أهم الركائز الأساسية في بناء النظام الدولي للأمن العام *l'ordre public international*.

وفقاً للمفهوم التعددي لا يمكن للدولة الفئوية/الأحادية أداء دورها بفاعلية تامة بوصفها الحافظ للنظام والحاكم حكماً عادلاً دون تمييز بين الأفراد والفئات الاجتماعية المختلفة والمتعايشة بتناغم وانسجام على أراضيها. وحتى عندما عزز المفهوم الليبرالي *libérale* للدولة

10. للتوسع حول العرض التحليلي العمق للفيلسوف دوبريل عن هذا الموضوع، ينظر:

E. Dupréel, *Traité de Morale*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1967, vol. II, p. 398-440.

من دورها كمؤسسة تعمل على حفظ الأمن والنظام مؤكداً على عدم قدرة الأفراد والفئات على إنجاز المسؤوليات المناطة بهم على وجه أكمل، لم تنجح الدولة المحتكرة *monopole* للقوة الأمنية والعسكرية في الحفاظ على أمن مواطنيها، طالما كانت دولة تعبر عن انتهاء فتوي هوياتي محدد وتراعي مراعاة مطلقة مصالح هذه الجماعة وتطلعاتها دون أن تأخذ بعين الاعتبار باقي الفئات الاجتماعية الأخرى. وبالطبع، حينما تبني هذه الدولة/ الفئة المتنفذة معتقداً دينياً أو أيديولوجياً معينة *idéologie*، وتمسك بزمam السلطة الاقتصادية *pouvoir économique*، فستأخذ بالتحول تدريجياً إلى فئة استبدادية/ شمولية *totalitaire* لا تسمح بوجود فئات مستقلة عنها أو بأفراد معارضين لنظامها؛ وتُلزم أفرادها بالاعتراف بأشكال الحقائق *vérités* المفروضة عليهم والمسموح بتداولها بينهم وكذلك بصور المثل العليا التي ينبغي عليهم الخضوع لها، والتي يقع في مقدمتها صور تمجيد وتأليه شخصية زعيم/ قائد الدولة *chef* - إن لم يكن مقارنة شخصه بالصفات الربانية في حفظ العالم ورعايته والعلم بالغيب *providentiel et omniscient* - واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال والكلام معصوم من الخطأ تماماً.

ومن البديهي أن تتلازم مع هذا الشكل من أشكال الأحادية *monisme* الذي يجعل من زعيم الدولة المصدر الوحيد الضامن لشرعية الحقيقة وجميع القيم *valeurs*، شروط قمع الحريات وازدراء تام لحقوق الإنسان *mépris des droits de l'homme*، إضافة إلى اضطهاد *persécution* لكل الفئات الاجتماعية التي تسعى نحو تحقيق وجود مستقل عن إرادة الزعيم/ الدولة. إذ ينبغي أن تكون جميع الطموحات والتطلعات الإنسانية سواء كانت قومية أم دينية؛ علمية أم فنية واقتصادية أم رياضية في خدمة إرادة الدولة المركزية *pouvoir central* وما عداها يستحيل أن يكون موضع ترحيب، بل ولا يستحق الدعم أو التشجيع. بعبارة أخرى، ستتحول جميعها إلى أدوات خاضعة لمبدأ قيمي أحادي جوهري *la valeur primordiale* يشغل في خدمة معيار المعايير الأوحده والمطلق *critère* في تسيير جميع أمور الدولة الشمولية *l'État totalitaire*. ويجري تحديد وتشريع آلية تطبيق وتنفيذ هذا المعيار من قبل النخبة الاستبدادية الحاكمة ووكلائها في السلطة الذين يتفرعون منها. من هنا، يمكن القول أن النزعة الأحادية في تشكيل القيم تمثل المرتكز الأساسي في عملية دعم وتثبيت الترسانة الأيديولوجية *l'arsenal idéologique* للسلطة المركزية في الدولة الشمولية. وهذا ما يستلزم ضبط ومراقبة آليات عمل وسائل التواصل *moyens de communication*، نتيجة لذلك غالباً ما تكون الدولة محتكرة لجميع تلك الوسائل من أجل أن تتمكن من التحكم المطلق بقوة الدعم الاجتماعية *force sociale* التي جئنا على تحليل مفهومها في أعلاه. وبالطبع، وفق مثل هذا النظام سيجري اعتبار أي شكل من أشكال المعارضة بوصفه ثورة ضد الحكم، ومن ثمة، لا يكون أمامها غير اللجوء إلى القوة المنظمة داخل الدولة أو خارجها.

وعلى النقيض من الدولة الأحادية *l'État moniste*، تتأسس الدولة التعددية *l'État pluraliste* على مبدأ إحترام الحريات وحقوق الأفراد والفئات المختلفة التي قد تتعاون أو تتعارض في كثير من الأحيان. وتعترف بأن سياسياتها هذه تنطوي على كثير من النتائج السلبية وقد ينجم عنها حالات من الفوضى والاضطراب، لكنها تؤكد على أن دور الدولة لا يكون في

قمع الحريات، وإنما في السعي من أجل تعديل نسبة التجاوزات الفردية التي قد تؤدي إلى إلحاق الضرر البالغ بالآخرين. نتيجة لذلك، ترفض الدولة التعددية رفضاً قاطعاً فكرة النظام الكامل *ordre parfait* والتأسيس له بواسطة معيار واحد، لأنها تعترف بوجود تعددي لمنظومات قيمية غير متوافقة يحتاج بالضرورة إلى إجراء حوار *dialogue* متواصل لمقاربة وجهات النظر المتعارضة لغرض الوصول إلى تسوية *compromis* مناسبة ومعقولة *raisonnable*. وتمثل مظاهر/ شروط الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الديمقراطي خاصة المتعلقة منها بحريات الفكر والصحافة؛ وتشكيل الجمعيات والانتساب إليها، شكلاً معروفاً من أشكال التعددية السوسولوجية. ومن الطبيعي للغاية أن تقود كل واحدة من هذه الحريات إلى نوع من الإساءة أو الإنتهاك لحريات وحقوق الآخرين. وهنا تأتي أهمية دور السلطة التشريعية *législateur* ومحاكم العدل *tribunaux* وفلسفة القانون *jurisprudence* في إرساء وحفظ دعائم الإستقرار *équilibre* السريعة الزوال بين مختلف دعاوى الحقوق المشروعة، حيث سيكون الأمر متعلقاً برجل القانون الذي يقوم بالبحث في كل حالة من حالات الدعاوى المطروحة للنقاش والمداولة القانونية للعثور على حل مقبول ومناسب ومعقول ومنصف *équitable* في آن واحد، لكونه يسعى إلى تحقيق نوع من التوازن والاستقرار⁽¹¹⁾. إلا أنه من غير الممكن تماماً التعبير عن تلك الحلول بواسطة لغة الحساب الرياضية القابلة للقياس *quantifiables*، لأن الجهاز المفاهيمي المعتمد في علم القانون هو نتاج مقارنات تاريخية بين عناصر غير متوافقة لمسائل تتعلق بحقوق الأفراد والفئات الاجتماعية؛ آليات عمل المؤسسات؛ المصلحة العامة؛ المساواة والمنفعة الاجتماعية؛ الدفاع عن حقوق أصحاب الدخل المحدود والمعوذين والمسنين والمرضى. فكلما كان النظام القانوني للدولة ملتزم تجاه هذه القضايا واضعاً في الاعتبار الآثار المترتبة على الصراع الراهن بين احترام الموروث التقليدي والمخاوف المتزايدة تجاه الابتكارات العلمية الجديدة والتقدم الاجتماعي والتكنولوجي، كلما اكتسب قاعدة من الثقة الاجتماعية المستندة في الأصل على ما قد يبدو صحيحاً *prévisibilité* ومناسباً لسياقهم الخاص وليس على ما هو قطعي وجازم وغير تاريخي بالضرورة.

وبهذه الطريقة، لا يمكن لمفهوم التعددية أن يتسع لقواعد دقيقة *précises* قابلة للقياس وذلك لأنها قواعد تفترض عملية اختزال *réduction* لظواهر قيمية ولتهدم أخرى غيرها لحساب قيم محددة وذلك بهدف التخلص من عنصر اللاتجانس *l'hétérogène* وفرض حالة من النسقية والتطابق *l'homogène* القسرية. بل هو مفهوم يقوم على مبدأ احترام مظاهر التنوع *diversité* الثقافي والذي يفترض عملية البحث المستمر عن حلول جديدة ملائمة للقضايا الإنسانية التي يتعرض أدق وأسط مكون من مكوناتها التاريخية إلى التبدل بين سياق وآخر، إلى الدرجة التي يقتضي فيها أن يكون رجل القانون على درجة عالية من الانتباه والعناية

11. أن ذلك العرض للدولة التعددية *l'État pluraliste* كما هو للدولة الأحادية والشمولية *l'État moniste* et totalitaire، لا يؤسس إلا "لنماذج مثالية" *types idéaux* حسب المعنى الوارد عند عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920) حيث لا يكون الواقع إلا انعكاساً غير كاملاً *imparfaite* لصور الكمال الخاصة بتلك النماذج.

والحساسية *sensibilité* تجاه مختلف التحولات القيّمية والظروف المؤثرة على الحالة موضوع البحث والدراسة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، عندما يقوم قاضي السلطة التقديرية *pouvoir d'appréciation* بوظيفته المتمثلة في استخراج القاعدة القانونية الواجبة التطبيق والتنفيذ من أجل حل النزاع في الدعوى المعروضة عليه، ينبغي عليه أن يحكم فيها ليس بالإستناد إلى رؤيته الذاتية *vision subjective* وإنما من خلال محاولته في أن يعكس رؤية مشتركة تجمع بين رؤية النخبة المستنيرة من المجتمع الذي يعيش فيه وبين الآراء والتقاليد القانونية المسيطرة في مكان عمله. في الواقع، إن القاضي الذي يعتبر مسؤولاً عن الفصل في مثل هكذا نوع من الدعاوى، ينبغي عليه أن يسعى حثيثاً من أجل الوصول إلى أحكام قضائية تكون مقبولة لكل من: المحاكم العليا؛ والرأي العام المستنير - خاصة عندما يتعلق الأمر بالأحكام الصادرة عن محكمة النقض *Cour de cassation* - وكذلك من قبل السلطة التشريعية التي من المؤكد أنها ستستخذ الإجراءات اللازمة على الفور عندما تبدو بالنسبة إليها قرارات المحكمة العليا *Cour suprême* غير مقبولة⁽¹²⁾.

لاحظ أن توافق الأحكام القضائية الصادرة عن السلطة التقديرية مع أنظمة كل من: السلطة التشريعية *pouvoir judiciaire* والسلطة التنفيذية *pouvoir exécutif* أيضاً، الذي قد يعني أن لدى هذه السلطة المختصة الحق في الاختيار بين سلسلة هرمية من السلطات القانونية. لا ينبغي بالضرورة أن هناك ثمة حدود قانونية ينبغي على السلطة التقديرية أن لا تتجاوزها، ففي كل مرة تبدو أحكامها الصادرة غير معقولة *dérisonnable* وغير مناسبة، يجري اعتبارها بمثابة إساءة استعمال للسلطة لا يمكن التسامح معها أو السكوت عنها. وفي هذا الصدد، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن التقييمات المتعلقة بما هو معقول *raisonnable* وغير معقول في مرحلة زمنية من مراحل تطور مجتمع معين، لا يمكن أن تكون كذلك في مجتمع آخر أو في حقبة تاريخية أخرى. ولنأخذ على سبيل المثال، الحكم الصادر عن محكمة النقض البلجيكية في رفض الدعوى المرفوعة في 11 من نوفمبر لعام 1889 للمطالبة بالسماح للمرأة في مزاولة مهنة المحاماة. حيث قامت برفع هذه الدعوى امرأة بلجيكية كانت قد استوفت جميع الشروط المنصوص عليها في القانون، والتي تؤهلها للمطالبة بحقها في الإنتساب كعضو في نقابة المحامين، واستندت في ذلك على أن المادة رقم 6 من الدستور البلجيكي تؤكد على مساواة جميع المواطنين البلجيكي أمام القانون، ومشيرة إلى عدم وجود نص قانوني يحظر بشكل واضح وصريح عمل المحاماة على المرأة. وتجاه مثل هذه القضية الأولى من نوعها في تاريخ بلجيكا، ردت محكمة النقض بالقول: «إن لم تأت أحكام السلطة التشريعية على الإعلان بشكل صريح عن عدم توفر المرأة على شروط الأهلية القانونية الكافية لممارسة مهنة المحاماة، فذلك لأنها كانت ترى في ذلك بديهية *axiome* واضحة إلى درجة كبيرة وكافية لجعلها تكتفي بالإعلان عن أن مهنة القانون مخصصة للرجل فحسب». فإذا جرى النظر إلى هذا القول الفصل على أنه بديهياً لما يقرب قرن من الزمن، أصبح من غير المعقول ومثير للسخرية أيضاً النظر إليه كذلك حتى اليوم. لهذا، وجب الانتظار حتى

يوم 7 من أبريل عام 1922 حيث نجحت فيه السلطة التشريعية البلجيكية من استبعاد جميع الأسباب الواردة في الحكم الصادر في عام 1889 والساح للمرأة بمزاولة مهنة المحاماة⁽¹³⁾. من هنا، يمكننا القول أن نظام القانون *le droit* بوصفه تعبير عن الإرادة الوطنية الموحدة، يمثل إذن عملاً جماعياً *œuvre collective* مشتركاً يتأسس على مجمل الأعراف والعادات *coutume* والتقاليد والمبادئ العامة والمتطورة على مر العصور، والتي من الممكن أن تكون موضع إعادة قراءة وتأويل *interprétés* وصياغة قانونية *être formulés* تختلف باختلاف الأنظمة *systèmes* التي تشكل من خلالها. وغالباً ما يكون هذا الصرح القانوني من نتاج الهيئة التشريعية، وينبغي أن تعمل الأنظمة الديمقراطية *régimes démocratiques* على ضمان تطبيق هذا النظام من قبل مجموعة من القضاة الأكفاء والمستقلين عن السلطة التنفيذية، على أن تتوفر هيئة الدفاع عن الدعاوى القانونية أمام هيئة القضاء على محامين *juristes* أكفاء إلى حد كبير وذلك من أجل الوصول إلى حالة من التوافق بين الطرفين في تقديم تفسير معقول للقواعد القانونية وتطبيق الحكم القانوني الملزم، كل حسب وقائع الدعوى المعروضة عليهم. لهذا، يجري في معظم الأحيان تخصيص محكمة خاصة للقضايا الهامة تكون مؤلفة من عدة قضاة *magistrats* بدل قاضي واحد، إضافة إلى هيئة عامة من المحلفين *jury populaire*. لأنه في مثل هذا النوع من القضايا المعقدة قد يحصل الكثير من حالات النقض والاستئناف بطريقة تستلزم من القاضي مراجعة وفحص وتدقيق الحكم القانوني لمرات عديدة قبل اكتسابه السلطة الشرعية *l'autorité* الكافية لإصداره وتنفيذه.

بالطبع أننا لا يمكن أن نجد مثل هذا الحشد الكبير من الإجراءات والمراجعات والتدابير الاحتياطية *précautions* في العلوم الرياضية والطبيعية *les sciences mathématiques et naturelles*. وذلك يعود إلى ما تتميز به مناهج الاستنباط *les méthodes de raisonnement* المعتمدة في علوم القانون من خاصية التعددية التي تتجاوز في العادة منهج الملاحظة البسيطة أو العمليات الحسابية المعروفة. علماً أن مفهوم التعددية كما يظهر في علوم السياسة والقانون وعلم القيم والمعايير الأخلاقية لا ينفصل إطلاقاً عن مفهوم التعددية المنهجية *pluralisme* *methodologique* الذي يتوافق مع تعددية طبيعة موضوعات تلك العلوم. وقد أشار الفيلسوف اليوناني أرسطو (384-322) ق.م، إلى ذلك في فقرة مشهورة من كتابه *علم الأخلاق* إلى نيقوماخوس *l'Éthique à Nicomaque*: «ينبغي علينا أن لا نفترض الدقة أو الصرامة *rigueur* نفسها في جميع أنواع الاستنباط، ليس بأكثر مما نفترضه في جميع الأشياء المصنوعة يدوياً [...] وسيكون من العبث أيضاً التصديق باستنباط احتمالي *raisonnement probable* من قبل عالم الرياضيات ومطالبة الخطيب العام بتقديم البراهين *démonstrations* [...] فالنجار وعالم الهندسة مثلاً يبحثان عن الزاوية القائمة *l'angle droit* ولكن ليس بالطريقة نفسها: فالأول يسعى للعثور على الزاوية التي تكون قائمة بالقدر الذي ينتفع منه في عمله، أما الثاني فهو يبحث عن الجوهر *l'essence* أو الخاصية المحددة التي نميز بواسطتها الزاوية القائمة، وذلك لأنه عالم متأمل *contemplateur* في تحديد ما هو صادق ومتطابق مع الحقيقة *vrai*» (الكتاب الأول، 1094).

من هنا، جاء تأكيد أرسطو مؤسس المنطق الشكلياني *logique formelle* على مسألة في غاية الأهمية وهي أنه إلى جانب وجود الإستنباط التحليلي *raisonnements analytiques* الذي يقوم على تقنيات الإستدلال البرهاني المستعملة في إثبات صدق أو خطأ القضايا في العلوم الرياضية، ينبغي علينا الاعتراف أيضاً بوجود الإستنباط الديالكتيكي *raisonnements dialectiques* الذي يقوم على تقنيات *techniques* الخطاب الحجاجي الإقناعي المستعملة في مختلف أشكال الحوار *dialogue* والجدال *controverse* وفي جميع القضايا العملية المتعلقة بعلوم الأخلاق والسياسة والتي تسعى فيها إلى إقناع *persuader* المخاطب. وقد قام أرسطو بدراسة وفحص هذه الأشكال *formes* من الإستنباط في كتابه الشهير "البلاغة" *Rhétorique*، وافتخر بكونه أول من عرض لتقنيات الجدل في كتابه "الطوييقا" *Topiques*.

في الواقع، إن الأسباب التي نقدمها لصالح أو ضد القضية المطروحة للجدال خاصة عندما يتعلق الأمر بالنقاش أو التفاوض *délibérer* وبالتقييم أو الحكم *juger*؛ بالاختيار *choisir* أو اتخاذ قرار معين *décider*، لا يمكن أن تتألف من أدلة برهانية *preuves démonstratives* تستند إلى مقدمات صادقة تنتهي إلى نتائج صادقة بالضرورة، وإنما تتألف من مجموعة من الحجج *arguments* التي تتسم في كونها تتوفر على درجات متفاوتة من عوامل القوة *forts* والتناسب *pertinents* والتثبت المنطقي العقلاني *convaincants* كل حسب سياقه. وهذا يعود في أحد أهم أسبابه إلى أن هذه الحجج لا تهدف إلى البرهنة على حقيقة قضية منطقية *vérité* *d'une proposition*، بل إلى إقناع مخاطب بعينه أو جمهور من المخاطبين ورفع نسب تأييدهم *l'adhésion* إلى القضية موضوع النقاش وتحقيق اتفاق عام. وبالطبع، ما قد يبدو حجة مقنعة بالنسبة لأحد من ذلك الجمهور *l'auditoire*، قد لا يكون كذلك بالنسبة لغيره من المخاطبين. نتيجة لذلك، ينبغي أن يتوفر الخطاب *discours* على التقنيات الحجاجية الإقناعية البلاغية التي تتوجه بالسؤال في المقام الأول ليس إلى حقيقة الحجج العقلانية وإنما إلى السبب في تأييد مخاطب بعينه لتلك الحجج، وذلك لأن الخطاب الحجاجي، كما ذكرنا سابقاً، لا يبحث عن الحقيقة وإنما يسعى نحو إحداث تغيير في القنوات العامة المطلقة نحو الكثير من القضايا، والذي يعقبه بالضرورة تحول قيمي/ لغوي/ لساني وثقافي. عند ذلك الحين، يمكن أن يكون ذلك الخطاب خطاباً متوافقاً ومتكيفاً مع جمهور المخاطبين. أما إذا حصل العكس، ولم يلتزم الخطيب/ المتكلم *L'orateur* بهذه القاعدة الأساسية فانه سيقترف بذلك الخطأ الأكثر فداحة في الحجاج *argumentation* - وليس في المنطق الشكلياني كما هو متآلف عليه خطأ - والتمثل في مصادرة ما هو مصادق عليه مبدئياً ⁽¹⁴⁾ *pétition de principe*.

وعلى النقيض من الخطاب الحجاجي البلاغي يقع خطاب الفلاسفة الأحادي *moniste* الذي يسعى على الدوام إلى الحد من التعددية في الآراء العامة المختلفة بواسطة فرض نموذج

14. حول مبدأ مصادرة ما هو مصادق عليه مبدئياً، وللتوسع حول القراءة التحليلية التي قدمها بيرلمان لهذا الموضوع الإشكالي، يُنظر:

وحدة l'unicité الحقيقة. ومن أجل تحقيق هذه الغاية المشودة، كان ينبغي عليهم ابتكار مصدر متعالٍ يتمثل في العقل الإلهي *raison divine* الذي أصبح هو الضامن لمعايير الدقة والصدق لتلك الحقيقة. أما العقل الإنساني *raison humaine*، فلا يمكن له أن يمثل سوى انعكاس بسيط له. ولا تقتصر إمكانية العقل الإلهي الثابت والأبدي *éternelle et invariable* على تمييز مبدأ الوضوح في ذاته *l'évidence* لبعض من القضايا فحسب، بل تمتد إلى منحها وعلى الدوام خاصية الصدق المطلق المفروض على كل إنسان عاقل الاعتراف بصلاحيته اللامتناهية. وهكذا اعتبر الفلاسفة العقلانيون *rationalistes* أمثال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1650- 1596) René Descartes والفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا أن مناهج علوم الهندسة الرياضية التي تستند على الحدس والبرهان *intuition et démonstration*، هي المناهج التي تصلح في أن تكون بمثابة الأنموذج *modèle* في حل جميع المشاكل الإنسانية، فالقواعد الصالحة *règles valables* في العلوم الرياضية صالحة كذلك في جميع المجالات. لكن من أجل العثور على الحل المناسب في جميع الحالات، ينبغي قبل كل شيء تطهير العقل من كافة أشكال الإنفعالات والأهواء والمشاعر *émotions* والخيال والمصالح الشخصية ومن جميع الأحكام المسبقة *préjugés* التي عادة ما تحول دون إمكانية التفلسف عند الإنسان.

وكما نعلم، أن الوصول إلى مثل تلك الغاية الفلسفية والمتمثلة في فرض تداول *communier* مجموعة من الحقائق العقلانية المحددة والمطلقة، يتطلب من الإنسان أن يطهر عقله وعلى حد سواء من الإعتقادات اليقينية الشخصية *convictions* والمعتقدات الدينية *croyances* والانفصال عن مؤثرات التاريخ والتقاليد والثقافة *l'histoire, traditions et culture* واستبعادها جميعاً بوصفها أحكام مسبقة أيضاً تعيق العقل الإنساني عن التواصل مع/وعبر تلك الحقائق المفروضة. وحسب هذا التصور، سنكون في العالم اليوتوبي *l'utopie* للمجتمع الكوني/الكلي *société universelle* المؤسس على مفهوم العقل *raison* /المثال *idéal* أحد أهم الشعارات التي رفعتها الثورة الفرنسية *Révolution française*. لكن نحن ندرك جيداً في الوقت نفسه، أن هذا المثال في الإخاء الكوني/الكلي *fraternité universelle* كان مقدمة لكل الحروب الثورية والحروب النابليونية - نسبة إلى حاكم فرنسا وقائدها العسكري نابليون بونابرت -. بل وكان من بين الأعمال الإنسانية التي عملت وبشكل كبير على تثبيت وترسيخ تلك الروح العقلانية الغربية. ألم يصبح من المعروف اليوم أن نظام القانون المدني لنابليون *Code Napoléon* لم يكن سوى تجسيد للإيديولوجيا البرجوازية *l'incarnation de l'idéologie bourgeoise* منذ مطلع القرن التاسع عشر.

وعلى النقيض من خطاب الفلسفة الأحادية، سنشهد مع خطاب الفلسفة التعددية *philosophie pluraliste* تحولاً جذرياً في المنظومة الأحادية لمفاهيم رئيسية كمفاهيم الحقيقة والعقل والعقلانية. وهذا ما سيتضح أكثر مع فكرة الحقيقة بوصفها معيار *norme* للرأي العام، فسوف لن يعود في الإمكان لها أن تؤدي هذا الدور إلا وفق الشروط التي تحددها تقنيات المراقبة والفحص *techniques de contrôle et de vérification* لآليات طرق استعمالها وتداولها بالشكل الفعال الذي لا يسمح إطلاقاً بفرض أيديولوجيات حتمية لا يرقى إليها الشك *idéologies*

incontestables تحت مسمى الحقيقة المطلقة. أما فيما يخص مفهوم العقل، فسوف لن يكون في الإمكان تمييزه بصفات الأبدية والثبات المشتركة بين البشرية جمعاء، وعزله عن الصفات والقدرات facultés الإنسانية الأخرى فضلاً عن التاريخ l'histoire. وإنما سيحدد بوصفه المثال لما هو كلي idéal d'universalité والابتكار الخاص بالفلسفة الغربية أيضاً. أما الدعوة الخاصة بالتقليد الفلسفي منذ العصر اليوناني القديم حول تأسيس نظام عقلائي يستند على تقنيات الخطاب الحجاجي الإقناعي في الحوار والنقاش، فينبغي قراءتها على أنها دعوة إلى إعادة الاعتبار إلى المخاطب العام الذي لطالما جرى تهميشه واستبعاده تحت ذريعة تصنيفات تراتبية وهرمية حكمت عليه أن لا يرقى إلى أن يكون عضواً من أعضاء الجمهور الكوني/ الكلي auditoire universel، أي إلى انموذج المخاطب النخبوي المثالي. ولطالما تلازمت هذه الغاية المستحيلة التحقق عند الفلاسفة والمتمثلة في التوصل بهذا الأنموذج من الجمهور المثالي idéal auditoire إلى مرحلة التثبيت العقلاني والمنطقي convaincre المتكامل، تلازماً وثيقاً مع شرط التخلي عن تقنيات الإقناع persuasion والحجج arguments التي لا يتمكن بدونها حتى الخطيب نفسه الذي يبحث عن تحقيق ذلك التثبيت العقلاني والمنطقي بواسطة خطابه وكتاباته، من كسب تأييد l'adhésion مثل ذلك النوع من الجمهور/ المتلقي. ومع العقلانية الكلاسيكية لا سيما النظام الفلسفي العقلاني للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Emmanuel Kant (1724 - 1804)، كانت المناشدة الدائمة للاحتكام إلى العقل في القضايا التي تدعو إلى الجدل تعني - حسب رأي كانت - الخضوع إلى الأحكام المفروضة على الفعل الأخلاقي l'action morale وكذلك إلى التطابق مع مقولة الواجب المطلق l'impératif catégorique التي تلجأ إلى استعمال الحجج المعترف بصلاحياتها بشكل قطعي وكلي universellement. غير أننا مع خطاب التعددية الفلسفية pluralisme philosophique سنشهد عملية تحرر لمفهوم العقل من قيود العقلانية الكلاسيكية التي كانت تحبسه ضمن دائرة تقنيات الاستدلال المستعملة من قبل علماء الرياضيات، حيث سيكون لكل فيلسوف الحرية في اختيار الطريقة التي يقوم بواسطتها بتشكيل وتطوير تصوره المثالي الخاص عن العقلانية idéal de rationalité والمتوافق مع سياقات ما هو مقبول acceptable لدى الجمهور الكوني/ الكلي⁽¹⁵⁾. شرط أن تخضع هذه الفكرة أو هذا المثال العقلاني وباستمرار لمعيار التجربة l'expérience من خلال آليات الحوار.

وفي الوقت الذي نلاحظ فيه أن تركز خطاب النزعة العقلانية الأحادية rationalisme moniste حول مبدأ الوضوح في ذاته l'évidence، قد نجم عنه استبعاد وإقصاء كل مخاطب لا يشترك مع الآخرين بنفس المبادئ الأولى الواضحة في ذاتها، ومن ثمة، أدى إلى الانتقال القسري والحتمي المباشر من مقدمة "تأييد مخاطب بعينه" إلى نتيجة "تعميم هذا التأييد على المخاطبين الآخرين". نجد على العكس من ذلك أن الخطاب الحجاجي الإقناعي لا يمكن له أن يكون خطاباً قسرياً contraignante، وأن الفيلسوف الذي يتبنى الخطاب التعددي لا بد وأن يعترف بالضرورة أن أشكال الحجاج argumentations المتعددة والمختلفة قادرة على التوافق والتكيف مع كافة المفاهيم conceptions المتغيرة والمتحولة عند الجمهور الكوني/ الكلي. وبدلاً من

15. حول فكرة الجمهور الكوني/ الكلي، يُنظر: Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, Ibid., §§ 6 à 9.

محاولة فرض الزعم القائل بوجود حقيقة أبدية *vérité éternelle*، سيكتفي الفيلسوف التعددي *philosophe pluraliste* بعرض رؤيته *vision* حول الإنسان والمجتمع والعالم *monde* الذي يبدو بالنسبة إليه معقول *raisonnable* بما يكفي ليجعله قادراً بواسطة تقنيات الحجاج الإقناعي من الاستمرار في سعيه نحو تحقيق تأييد المخاطبين وذلك النوع من الجمهور الكوني/الكلي. هذا المسعى ليس سوى محاولة غير كاملة *essai imparfait* لكنها قابلة للتطوير *perfectible* على الدوام وبصورة هارمونية مع تغييرات الآراء العامة والتطلعات المختلفة للمجتمع حيث يعيش الفيلسوف، وبالمقدار الذي يعتقد فيه بأنها قابلة لأن تكون نماذج كلية *universalisables* متطورة باستمرار بواسطة وسائل الحوار والجدال⁽¹⁶⁾.

أن نحاول إبقاء باب الحوار مفتوحاً على الدوام، وتعزيز مفهوم المجتمع المفتوح على إمكانية مشاركة الجميع فيه وأن لا يكون مقتصر على فئة بعينها. فهذا بالضبط ما يحاول خطاب التعددية الفلسفية *pluralisme philosophique* العمل على التأسيس له في مجتمع تُراعى فيه حقوق الإنسان⁽¹⁷⁾ *droits de l'homme*. وذلك لأنه خطاب ينطلق من الإنسان المادي الملموس *concret* والملتزم تجاه علاقاته مع مختلف الفئات الاجتماعية المتعددة الاتجاهات والالتزمات. ويرفض رفضاً قاطعاً منح أي فرد أو جماعة وتحت أي مسمى ذلك الإمتياز *privilège* في تحديد معيار إستثنائي *l'unique critère* لما هو صالح ولما هو مناسب *valable et opportun*. هذا الإمتياز الذي لم ينجم عنه سوى قمع *opprimer* الحريات الفردية والتضييق *étouffer* على الفئات الاجتماعية المختلفة، لم يجلب لنا بالضرورة سوى المغالاة والتطرف *démésure* والنزعة الشمولية *totalitarisme*. من هنا، يدعونا خطاب التعددية الفلسفية إلى البحث عن أكثر الحلول معقولة وملائمة وصلابة أمام جميع النزاعات المتكررة بصورة حتمية. وعندما يصل بنا إلى هذا الحل الذي يمثل علامة لما هو معقول *raisonnable* فلا يدعي بذلك أبداً أنه يشكل الحل الكامل والفريد من نوعه والنهائي، وإنما كل ما يسعى إليه هو عرض حلول إنسانية مقبولة - قابلة للإصلاح وللتطوير على حد سواء - للمشاكل المتجددة بطريقة تدعو على الدوام إلى طرح سؤال إمكانية التعايش السلمي *coexistence* بين الفئات الاجتماعية المختلفة التي تفضل تحقيق تسوية عادلة على الخضوع لحالة من القسر المفروض دون رحمة أو هوادة تحت مسمى الولاء لقيمة إستثنائية *valeur unique* مهما كانت درجة أهميتها وتفوقها المطلق على جميع القيم الأخرى.

ترجمة أنوار طاهر - العراق

16. يُنظر: Ch. Perelman, Philosophie, rhétorique, lieux communs, in Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique, 1972, pp. 144-156.

17. يُنظر مقال: «mon essai « peut-on fonder les droits de l'homme ? », in Droit, morale et philosophie, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1976², pp. 67 à 74.

Phénoménologie herméneutique et philosophie des sciences

الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية وفلسفة العلوم⁽¹⁾

مازاكي هارادا

هل يمكن لنظرية النص الريكورية أن تساعد على التفكير في بناء المفاهيم في الفيزياء؟

الملخص

يرسي بول ريكور علاقة منهجية بين الإستمولوجيا والفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، وذلك باعتباره الإستمولوجيا في منزلة وسطى بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا. إن اعتبار الإستمولوجيا، هذا، كوسيط يتصل في العمق بمفهوم مخصوص "للنص" عند ريكور. يرمي هذا المقال إلى هدف جوهري وهو أن يبين أنه، على الرغم، من أن فلسفة ريكور لا تتناول على الإطلاق إستمولوجيا العلوم الطبيعية، فإنه يمكن تعميق وتوسيع دائرة هذه الأخيرة لتشمل الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية: الفينومينولوجيا تلقي الضوء على ميلاد شبكة مفهومية لنظرية ما؛ والإستمولوجيا تكشف بنيتها الداخلية؛ والهرمينوطيقا توضح تأويلها وصلتها بالواقع الفيزيائي.

ما هي العلاقة الممكنة بين الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية وفلسفة العلوم؟ في بادئ الأمر، يحيلنا لفظ الهرمينوطيقا على الفور على و. ديلثاي، ويتحدد كمنهج للعلوم الإنسانية (علوم الروح). إنه يندرج في إطار وجهة نظر نفسانية لمفهوم الفهم. أما لفظ الفينومينولوجيا فيستدعي الموقف المثالي لـ هوسرل، الذي يفترض وضع كل العلوم الموجودة بين قوسين عبر الاختزال والاحتواء الفينومينولوجي بغاية جعل الوصف الخالص لكل ما يتجلى للوعي ممكناً. ومن جهة أخرى، فعبارة فلسفة العلوم تستحضر في الأذهان كل من الفلسفة الأنجلوسكسونية والوضعية المنطقية، اللتين تستوحيان منهجهما من المنطق ومن فلسفة اللغة. ومن وجهة النظر هاته، يبدو لي أنه من المستحيل إقامة جسور الوصل بين الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية وفلسفة العلوم.

ومع ذلك، أوضحت اليوم الشروط التي تتيح الاتصال بين الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية وفلسفة العلوم متوفرة. هكذا، يحاول بعض فلاسفة العلوم فهم فكرة

«الحمولة النظرية charge théorique» التي عرضها هانسون⁽²⁾ كـ «دورانية هيرمينوطيقية circularité herméneutique». كما نلفي أيضاً بعض محاولات فهم علوم الطبيعة من قلب رؤية الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الهيدغرية.⁽³⁾

إن مقاربتنا هنا، هي في حد ذاتها، محاولة لفهم علوم الطبيعة، وخاصة الفيزياء، وذلك انطلاقاً من تيارين فلسفيين هما: من جهة أولى، الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية، ومن جهة ثانية الإبستمولوجيا الفرنسية التي تذهب إلى أن عرى فلسفة العلوم وتاريخ العلوم وثيقة لا تنفصم. لأول وهلة، يبدو لنا أنه لا وجود لعلاقة بين فلسفة بول ريكور وفلسفة علوم الطبيعة. بالفعل، إنه لا يقول شيئاً تقريباً عنها. لكن، حوار ريكور مع الفلسفة التحليلية للغة، ومع العلوم الإنسانية يمكن أن يوضح لنا أن موقفه يسمح بالانفتاح على حوار ممكن مع علوم الطبيعة. فضلاً على ما سلف، سنسعى كذلك إلى مناقشة «فلسفة المفهوم» التي قدمها جون كافاليس J. Cavallès الذي جاء عقب جـ. ج. غرانجي G.-G. Granger. فلسفة المفهوم، التي اقترحها كافاليس كمقابل لفلسفة الوعي، يمكن أن تقودنا إلى فلسفة العلوم الخاصة بفرنسا. صحيح، أن هذه الفلسفة قد بدأت برفض بات وحازم للفينومينولوجيا المثالية لـ هوسرل. لكننا نود هنا أن نبين أنها فلسفة مفتوحة على الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية، وهذا بفضل الحوار الذي أرسته مع الفلسفة النقدية والترانسندنتالية لـ كانط، ومع الفلسفة الديالكتيكية، وفلسفة اللغة وتاريخ العلوم.

1. الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لـ بول ريكور

لنذكر في البداية أن بنية فلسفة الإرادة⁽⁴⁾، التي تعتبر من الأعمال الأولى لـ ريكور، تتألف من ثلاثة أجزاء: يعالج الجزء الأول منها الفينومينولوجيا الخالصة للإرادة، أما الجزء الثاني فيتعلق بإمبريقا الإرادة، بينما الجزء الثالث والأخير، فهو خاص بهيرمينوطيقا الإرادة. ما يهمننا هنا، هو أن الإمبريقا تضطلع بدور الوساطة بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا. وفي نفس الاتجاه، يقدم الكتاب الأخير لـ ريكور: الذاكرة والتاريخ والنسيان⁽⁵⁾، نفس تينك الأجزاء (الثلاثة: 1) «من الذاكرة إلى التذكر réminiscence»⁽⁶⁾؛ 2) «التاريخ الإبستمولوجي»؛

2. Norwood R. HANSON, Patterns of Discovery, Cambridge University Press, 1958.

3. Cf. Patrick HEELAN, «The Scope of Hermeneutic in Natural Science », in Studies in History and Philosophy of Science, 29, No. 2, 1998, p. 273-298. Joseph J. KOCKaELMANS, Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993. Jean-Michel SALANSKIS, L'herméneutique formelle: l'infini, le contenu, l'espace, Paris, Editions du CNRS (coll. «Fondements des sciences»), 1991/

P. RICŒUR, Philosophie de la volonté: I. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950, .4 II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.

5. Paul RICŒUR [MHO], La mémoire, l'histoire, l'oublie, Paris, Seuil (coll. «l'ordre philosophique»), 2000.

6. يدل هذا المفهوم في نظرية أفلاطون حول التذكر على ذكرى لحالة سابقة حيث كان بإمكان النفس أن تنظر مباشرة إلى المثل أو الأفكار المطلقة، ويشكل هذا التذكر أساس سلطة المعرفة عند الإنسان. ألم يقل أفلاطون: "إن المعرفة تذكر والجهل نسيان" ؟ أما عند أرسطو، فالتذكر هو ملكة استرجاع الذكريات بشكل طوعي،

(3) «الشرط التاريخي». إذ يتناول الجزء الأول الذاكرة تحت إشراف الفينومينولوجيا بالمعنى الهوسرلي، والجزء الثاني يقارب التاريخ كعلم عبر اللجوء إلى الإبستمولوجيا، أما الجزء الثالث فيدرس الشرط التاريخي في إطار الهيرمينوطيقا. وعليه، يتم فصل المنهج الفلسفي لريكور مع أخطوطة المراحل الثلاث: الفينومينولوجيا، والهيرمينوطيقا، والأخطوطة الثالثة التي تتوسطهما. إن عبارة المحاكاة *Mimesis* الثلاثية المذكورة في كتابه *الزمان والسرد*⁽⁷⁾، الذي ألف بين كتابي فلسفة الإرادة والذاكرة والتاريخ والنسيان، يضم هو الآخر بين دفتيه تينك المراحل الثلاث. حيث إن المحاكاة II (تمثيل النص) تتوسط المحاكاة I (تمثيل قبلي للنص) والمحاكاة III (تكرار تمثيل النص).

يحظى مفهوم النص في الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لريكور بدور مركزي. ففي كتابه الموسوم بـ «من النص إلى الفعل»⁽⁸⁾، يعرف ريكور النص بأنه «كل خطاب مثبت بواسطة الكتابة» (ريكور، من النص إلى الفعل، ص. 137). ويعتبر هذا التثبيت أساسياً بالنسبة للنص، ما يجعله بهذا المعنى يتميز عن الكلام، أي عن شفعية الخطاب. إن الوظيفة المرجعية للكلام ليست هي ذاتها وظيفة الخطاب الشفوي. فمرجعية الخطاب الشفوي تتصل بشكل مباشر، هنا والآن، بالمحادثة. وهذه الفورية هي ما يميز مرجعية الخطاب الشفوي. هكذا يفقد النص المكتوب إلى فورية المرجعية الخاصة بالكلام، التي يدعوها بوبر بـ «إبانة الخطاب». فمرجعية النص هي الآن في وساطة تتم عبر تثبيت الكتابة⁽⁹⁾ (نفسه، ص. 140-141). إن الطابع التوسطي *médiateur* للنص هو ما يضيفي الموضوعية على المرجعية.

إن مفهوم النص، هذا، هو ما يميز فينومينولوجيا ريكور الهيرمينوطيقية، التي تبحث باستمرار عن فتح الحوار مع العلوم الإنسانية، عبر الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لـ هيدغر، وعن ممارسة التأمل الفلسفي من خلال تطوير أبحاثه التكوينية حول الخطاب واللغة والمفاهيم الفلسفية.

كما أن نفس مفهوم النص، هذا، هو ما يوسع الهوة بين موقف ريكور والموقف النفسي⁽⁹⁾ فيما يتعلق بنظرية التأويل. فوفقاً للموقف الأول، على الذاتية أن تُتوسّط بشيء ما موضوعي يختلف عنها هي ذاتها. وحسب الموقف الثاني، فالدلالة الأصيلة لنص محدد توجد في ما ينويه المؤلف ويقصده. بهذا المعنى، إذا أمكننا القول بأن الفينومينولوجيا الترانسندنتالية لـ هوسرل، التي تشد تحقيق موضوعية المعنى في فعل الوعي المؤمل *l'acte de conscience* *idéalisant*، هي فلسفة للفورية والحدس، فيمكننا استخلاص أن الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لريكور هي فلسفة الوساطة والرمزي.

تبعاً لريكور، فموضوعية النص تتوسط ذاتية المؤلف وذاتية القارئ. إن العلاقة بين هاتين الذاتيتين هي أكثر مباشرة، وأكثر فزادة وأكثر استبطانية في الخطاب الشفوي منها في

وذلك في مقابل الذاكرة التي تعني العودة التلقائية إلى الذهن أو النفس. [المترجم]

7. P. RICŒUR, Temps et récit, 3 tomes, Paris, Seui (coll. «l'ordre philosophique»), 1983-1985.

8. P. RICŒUR, Du Texte à l'action: Essais d'herméneutique, II, Paris, Seuil (coll. «Esprit»), 1986.

9. يغلب وجهة النظر النفسية على أي وجهة نظر أخرى، بما فيها وجهة النظر الفلسفية. [المترجم]

قراءة النص. إن ثنائية التفسير والفهم عند ديلثاي، التي تتطابق مع ثنائية العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية (علوم الروح)، وأيضاً منهج تأويل النص، يكشف كل ذلك عن محاولة لتطبيق العلاقة المباشرة بين المتكلم والمستمع على مفهوم الفهم وعلى تأويل النص. فريكور يستغني عن ثنائية التفسير والفهم، وعن المنهج الاستبطاني لتأويل النص عند ديلثاي، من خلال توجيه عنايته واهتمامه للطابع التوسطي للكتابة. كما يأخذ ريكور في الحسبان تفسير النص قبل تأويله. وكما رأينا ذلك آنفاً، فهو يعرف النص باعتباره كل خطاب مثبت بواسطة الكتابة. يرتبط هذا التعريف باستقلالية النص عن كل من قصد المؤلف، وعن المرجعية المباشرة. ويدعو ريكور هذه الإستقلالية الخاصة بالنص بـ«الانفصالية أو التباعد distancing». فلما نأخذ في الاعتبار تفسير النص، فذلك يعني أن ندرس استقلالية النص والعلاقة الداخلية بالنص، أعني استقلالية عمل بنيته التي تسمح للنص بأن يكون متوسطاً.

يكشف تفسير بنية النص عن استقلاليته، لكن ريكور لا يرتضي أن يستقر على ذلك. فحسبه، بمجرد ما يستقل النص عن قصد المؤلف، يبدأ في الانفتاح على مرجعه بفضل القارئ، ومن ثم على «مادة النص chose du texte». ويدعو ريكور هذا التحول الذي يتلو تباعد النص بـ«ملاءمة» النص. بعبارة أخرى، فنحن نفهم النص بشكل أفضل إذا ما قمنا بشرحه وتفسيره. فخاصية الهيرمينوطيقا لدى ريكور تقوم على إرساء موقف يكون حسبه الفهم والتأويل متوسطين من قبل التفسير. ومن هنا فهذه الديالكتيك المتعلقة بكل من الفهم والتفسير ممكنة بفضل مفهوم خاص عن النص. كما أن المرور من التفسير إلى الفهم، هو في نفس الوقت، مرور من السيميوطيقا (السيمائية) إلى سيانطيقا (علم دلالة) النص.

ما هي، إذن، العلاقة القائمة بين الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية ومفهوم النص عند ريكور؟ فوفقاً لهذا الأخير، فإن الموضوعية الثابتة للنص تتوسط الفينومينولوجيا المتعلقة ببناء النص بواسطة مؤلفه والهيرمينوطيقا المرتبطة بتأويل النص من قبل قارئه.

2. فلسفة بول ريكور وفلسفة علوم الطبيعة.

من الأكيد أن محتوى فلسفة بول ريكور ليس فلسفة للعلوم في حد ذاتها. ما يهمنا نحن هو أنه لا يؤكد، بكيفية ثنائية التفرع العلاقة بين الفهم والتفسير، بل يضعهما في إطار علاقة ديالكتيكية. كما أنه لا يقوم بذلك لكي يتفحص الفهم والتأويل في علوم الطبيعة، بل لكي يبين الدور الهام للتفسير في العلوم الإنسانية.

كيف نفهم مفاهيم التفسير والفهم والتأويل في سياق فلسفة العلوم؟ تتمثل الإشكالية التي واجهها كل من الوضعاني والنيو - وضعاني (الوضعاني الجديد) في معرفة كيف يمكن توسيع منهج علوم الطبيعة ليشمل ميثودولوجيا العلوم الإنسانية. في هذا السياق، ليست ثنائية الفهم والتفسير هي ما تمت أشكلته، بل ثنائية الوصف والتفسير.

لقد حاول الفلاسفة والعلماء الوضعيين أمثال أوغست كونت، وإرنست ماخ، وبيير دوهم حذف تفسير العلوم. ولم يكن رفضهم للتفسير، هذا، إلا انعكاساً لرفض الميتافيزيقا، التي تتجاوز الوقائع الإمبريقية وتسمو عليها. لذا يرون أنه على النظريات العلمية أن تكون وصفية محضة، دون البحث عن تفسير يجب عن السؤال: لماذا؟ (العلة الغائية) فحسب

دوهميم، لا ينبغي أن تفسر العلوم الأسباب الخفية الكامنة وراء الظواهر، بل عليها في مقابل ذلك أن « تنفذ الظواهر » عن طريق وصف مجموع المعطيات الإمبريقية⁽¹⁰⁾.

أما الوضعيون المنطقيون، الذين ينحدرون من حلقة فيينا، فيعتبرون أنه يجب توجيه النظريات العلمية إلى المعطيات الإمبريقية وإلى المنطق، ويعتبرون أيضاً أن الضرورة لا تنتمي إلا إلى المنطق، الذي لا ينطوي على أي محتوى. كما يقومون بمهاة التفسير بالاستنباط. وفي سياق الوضعية المنطقية (أو الوضعية الجديدة)، يدقق ك.ج. هامبل C.G. Hempel مفهوم التفسير في العلوم، بتأسيسه على التصور الاستنباطي - النولوجي المسمى نموذج DN⁽¹¹⁾. ماذا بقي إذن للتفسير، وللفهم وللتأويل؟ يتخلى فان فراسن، بإمبريقية البنائية⁽¹²⁾، عن مفهوم التفسير المرتبط بالقوة بمفهوم القانون⁽¹³⁾. ومن المنظور التداولي، يعتبر أن التفسير هو استجابة لرغبة سؤال الـ "لماذا" تبعاً للسياق⁽¹⁴⁾. أما من منظور المقاربة الدلالية، فيصر فان فراسن على المظهر التأويلي للنماذج في العلوم بقوله إن «كل سؤال حول المضمون هو، في الواقع، سؤال مطروح من خلال تأويل ما» (فراسن، 1989، ص. 226؛ 1994، ص. 346).

هناك إذاً عدد من الأبحاث التي تعالج مفهوم الفهم في العلوم، لكن لا يوجد بحث نسقي يتناول بالدراسة العلاقة بين التفسير والفهم والتأويل في العلوم⁽¹⁵⁾. لهذا نقدر أن فلسفة ريكور يمكن أن تكون إيجابية للإلمام بطريقة نسقية ومنهجية بكل من التفسير والفهم والتأويل في العلوم، وإقامة العلاقات فيما بينها. إضافة إلى ذلك، يبدو لنا من المهم أن نتساءل إذا ما كان بإمكاننا استعمال، بهدف تحليل بناء علوم الطبيعة، الحركة الأساسية لفلسفة ريكور، التي تتجه من الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا عبر وساطة الإبيستيمولوجيا. لنأخذ، على سبيل المثال، بناء ميكانيكا الكوانتم. إذ يبدو لنا أنه من الممكن

10. Pierre DUHEM [1906], *La Théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, J. Vrin, 1981.

11. Carl G. HEMPEL [1965], *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press, 1965.

12. ترجع الإمبريقية البنائية أو الاختبارية البنائية إلى فان فراسن ومؤداها أن النظريات: إما صادقة أو كاذبة واقعية، لكن ليس في وسع الإنسان أن يقرر ذلك، وليس بوسعنا بالتالي أن نقبلها أو أن نرفضها استناداً فقط إلى ما لها من قيمة توضيحية داخل نسق الملاحظات الذي نقيمه. [المترجم]

13. Bas C. Van FRASSEN [1980], *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press, 1980;

Bas C. Van FRASSEN [1989], *Laws and Symmetry*, Oxford, Clarendon Press, 1989; [1994], présentation et tr. par Catherine CHEVALLEY, *Lois et symétrie, «Mathesis»*, Paris, J. Vrin, 1994.

14. VAN FRASSEN [1980], p. 153-157.

15. يأخذ W. Salmon مفهوم الفهم في العلوم ويربطه برؤية للعالم. انظر W. Salmon, «The Importance of Scientific Understanding», in W. SALMON, *Causality and Explanation*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 79-91. أنه كلما انخفض عدد الظواهر المستقلة، كلما

زاد فهمنا للعالم. انظر J. Michael FRIEDMAN, «Explanation and Scientific Understanding», in J. C. PITT (ed.), *Theories of explanation*, New York, Oxford University Press, 1988, P. 188 ss.

الصادر في الأصل في *le Journal of Philosophy*, 71, p. 5-19. لكن مشكل ما هو الفهم لم يناقش فلسفياً.

راجع J. D. TROUT, «Scientific Explanation and the Sense of Understanding», in *Philosophy of Science*, 69, 2002, p. 212-233.

«فينومينولوجياً» تحليل الكيفية التي يبني من خلالها الفيزيائيون شبكة المفاهيم الكوانتية في ارتباط بالفيزياء الكلاسيكية، من جهة، ومن جهة أخرى في استقلال عنها. في هذا الصدد، يمكننا أن نسوق تحليلين اثنين: يتعلق الأول بتحليل العلاقة بين الحدس في الفيزياء الكلاسيكية والنماذج المبنية رمزياً في الفيزياء الكوانتية. أما التحليل الثاني، فيدور حول السؤال التالي: كيف تتولد المفاهيم الخاصة بالنظرية الكوانتية ودلالاتها من البناء البراغماتي لنظرية ما؟ تتعلق هذه الإشكالات في العمق بالمظهر البراغماتي، وبالمظهر الدلالي، وبالمظهر السيميوطيقي للمفهوم.

بعد ذلك، فمن الأساسي أيضاً أن نحلل «إبستمولوجياً» عملية التشييد الصوري ثم الأكسيومي لميكانيكا الكوانتم من طرف ديراك P. A. M. Dirac وفون نيومان von Neumann. في هذا المستوى، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار المنطق الداخلي والبنية الداخلية للميكانيكا الكوانتية. إن البحث عن معنى ودلالة «المنهج الرمزي» و «التأثيل الصوري» مع الفيزياء الرياضية الكلاسيكية عند ديراك يمكن أن يسند بشكل كبير في هذا التحليل «الإبستمولوجي».

وأخيراً، فمن الضروري أن نحلل «هيرمينوطيقاً» محاولة الفهم والتأويل للمفاهيم الأساسية في الفيزياء (الواقع، كمالية النظرية، السببية، المحلية، الملاحظة... إلخ). ففي ميكانيكا الكوانتم، فقد سبق القيام بهذه المحاولة عبر تجارب الفكر، مثل المناظرة التي دارت بين بوهر Bohr وإينشتاين Einstein.

إن الاعتبارات الناجمة عن بناء الشبكة المفهومية للفيزياء الكوانتية، وعن صورة الميكانيكا الكوانتية، وعن تأويل المفاهيم الأساسية ضمن هذه النظرية ك «نص» تفتح درباً للتحليل الفلسفي وفق فلسفة العلوم المشيدة بإلهام من فلسفة بول ريكور. صحيح، أن الحركة التاريخية لبناء الميكانيكا الكوانتية لا تمت بصلة مباشرة للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الريكورية. غير أنه ما دام الفيزيائيون لا يفكرون إلا في المفاهيم المركزية في الفلسفة، مثل مفهوم الحدس أو مفهوم الرمز، فذلك يكشف أن محاولة التقريب بين فلسفة العلوم والفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية لا تخلو من أهمية.

إن إرساء منهج نقدي لتاريخ العلوم كفلسفة للعلوم على اتصال بتاريخ العلوم، هي حسبنا الدافع الذي يكمن وراء تأسيس فلسفة العلوم التي تتصل بمنهج الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية.

فهل حقاً أن هذه المحاولة قابلة للتحقق؟ للمضي قدماً، علينا أن نتساءل عن النقطة التي تتقارب فيها فلسفة بول ريكور أكثر مع فلسفة علوم الطبيعة. لتتذكر أن مفاهيم الإبستمولوجيا والتفسير البنيوي يتم بواسطة مباعدة النص حسب ريكور. كما إننا نعلم أن مفهوم البنية مفهوم أساسي في فلسفة العلوم. لذلك، فتحليل المفاهيم العلمية بواسطة مفهوم البنية يزدهر اليوم كواحد من أعظم تيارات فلسفة العلوم⁽¹⁶⁾. تتصل هذه النزعة

البنوية في فلسفة العلوم بتطور نظرية الفئات *Catégories* في الرياضيات وبتزايد استعمال نظرية المجموعات في الفيزياء⁽¹⁷⁾. هناك تقارب آخر بين فلسفة ريكور وفلسفة العلوم يتجلى في التشابه بين مفهوم الاستعارة ومفهوم النموذج. هكذا، ففي كتابه الاستعارة الحية، يوظف ريكور نظرية النماذج العلمية لـ ماكس بلاك⁽¹⁸⁾ *Max Black*. فتبعاً لـ ريكور، يكون كل من الاستعارة والنموذج هما المسؤولين عن الوظيفة الإستكشافية، وذلك باستخدام الخيال. أما في سياق فلسفة العلوم الحالية، فيلعب مفهوم النموذج دوراً جوهرياً في المقاربة الدلالية التي حلت في مقام المقاربة الأكسيوماتية⁽¹⁹⁾. غير أن المقاربتين الدلالية والبنوية تتصدیان لمفهوم النموذج من خلال المنظور التزامني، لا من خلال المنظور التعاقبي.

لهذا السبب، يحق لنا أن نتساءل إذا ما أمكننا فتح مفهومي البنية والنموذج، الأساسيين في الإستيمولوجيا، على الفينومينولوجيا من جهة، وعلى الهرمينوطيقا من جهة أخرى، لكن دون إغلاقهما في بنيتها الداخلية. إذا كان هذا الانفتاح ممكناً، فأى ضرب من الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا ينبغي تصوره؟

3. من الفينومينولوجيا إلى الإستيمولوجيا.

سنحاول، في البداية، إبراز العلاقة القائمة بين الفينومينولوجيا والإستيمولوجيا. فكيف نفهم هذا الانتقال من الفينومينولوجيا إلى الإستيمولوجيا؟ حسب ريكور، يتوافق هذا التحول مع حركة استقلالية وتحرر المدلول من الدال، أي استقلالية موضوع الفكر *noème* عن الفكر *noèse*. يعتبر ريكور أن التمييز بين المفكر فيه *noème* وفعل التفكير *noèse*، عند هوسرل، يحضر ضمناً في العلاقة القصدية لعملية استقلال موضوع الفكر⁽²⁰⁾ *noème*.

in *Studies in History and the Philosophy of Science*, 28, 1997, p. 585-610. James LADYMAN, «What is Structural Realism?», in *Studies in History and the Philosophy of Science*, 29, 1998, p. 409-424. Steven FRENCH, James LADYMAN [1997], «Superconductivity and Structures: Revising the London Account», in *Studies in History and the Philosophy of Modern Physics*, 28, p. 363-393. Otavio BUENO, Steven FRENCH, James LADYMAN, «On Representing the Relationship between the Mathematical and the Empirical», *Philosophy of Science*, 69, 2002, p. 497-518.

Steven FRENCH, «The reasonable Effectiveness of Mathematics: Partial Structures and the application of Group Theory to Physics», In *Synthese*, 125, 2000, p. 103-120. Peter KOSSO, «The Empirical Status of Symmetries in Physics», In *The British Journal for the Philosophy of Science*, 51, 2000, p. 81-98.

Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, coll. «l'ordre philosophique», Paris, Seuil, 1975, p. 304.. 18 Max BLACK, *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

V. VAN FRAASSEN, *Laws and Symmetry*, p. 226. 19

20. يقول بول ريكور: «في تجربة المعنى، يمكنني أن أفصل المدلول عن فعل الدال *acte de signifier*. تبدو الفينومينولوجيا هنا مترددة كثيراً، وبشكل متصلب: فهي تنطوي على ضرب من الذاتية المفرطة، وذلك بوصف القصدي بالوعي؛ غير أنني أبتغي أن أبين أن إمكانية الموضوعة لا تفهم إلا في إطار العلاقة القصدية في علاقة المدلولية، ولا تفهم في سياق العلاقة القصدية إلا في تقاسم المعنى مع كثيرين. في كل من هذين المستويين، يسجل

تعني هذه الإستقلالية أن مركز الجذب يتحول من الوعي إلى المفهوم أو إلى التجربة. في فلسفة ريكور، فأصل هوية الذات لا يوجد في الأنا أفكر (Cogito) الديكارتي أو الهوسرلي، ولكن يوجد في الأنا المحمول من قبل الغير. بمعنى آخر، إننا نحصل على الذات في الديالكتيك الثابتة بين هوية الأنا وغيرية الآخر.⁽²¹⁾

في ميدان فلسفة العلوم الفرنسية (الإبستمولوجيا الفرنسية)، فالموقف الفلسفي، الذي يرفض الأنا المطلق أو الخالص، تم تطويره في فلسفة المفهوم التي اقترحها كافاليس وغرانجي. في هذا الموقف الفلسفي، يقابل المفهوم الوعي. يقدم كافاليس فلسفة المفهوم كفلسفة مناقضة لفلسفة الوعي⁽²²⁾، ويؤكد أنه لا ينبغي اعتبار فلسفة العلوم كفلسفة للوعي، ولكن كفلسفة للمفهوم⁽²³⁾. ولهذا يستبدل مفهوم الفعلي بمفهوم الوعي كنقطة ارتكاز لفلسفته، ويوسع معنى التجربة ليشمل فعليتها (أو واقعيتها). كما يعتبر كذلك أن العلوم، بما في ذلك الرياضيات، تصدر عن التجربة وتنشأ عنها⁽²⁴⁾. يأخذ لفظ التجربة معنى أكثر غنى وخصوصية أكثر من المعنى الذي أعطته له الوضعية المنطقية. من هنا يتضح أن فلسفة العلوم عند كافاليس Cavailles المتأسسة على فلسفة المفهوم تتولى دراسة وتأمل العلوم، خاصة الرياضيات، حسب المظهر التزامني الذي يوضح البنيات الذاتية، وحسب المظهر التعاقبي الذي يتعلق بـ «صيرورة» المفاهيم التاريخية⁽²⁵⁾. إن المنهج الفلسفي لـ كافاليس، الذي عن طريقه يمكننا فهم فعالية التجربة effectivité وواقعيتها بواسطة المظهرين التزامني والتعاقبي، يبدو لنا، وذلك عكس ما تعتقد الأغلبية، أكثر قرباً من المنهج الفلسفي لـ ريكور.

كل من القصدي والبدال والإبلاغي communicant زيادة في إمكانية الموضوعة، أي فك المعنى عن غرضه. أعتقد أن هوسرل قد أجاد توضيح ذلك، عندما ميز، في العلاقة القصدية، بين محتوى الفكر والفكر»

(Jean-Pierre CHANGEUX et Paul RICŒUR, Ce qui nous fait penser: La Nature et la Règle, Paris, Odile Jacob (coll. «Poches»), 2000, p. 135.

Paul RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990. 21

Jean CAVAILLES, Transfini et continu, Paris Hermann, 1947a (publication posthume), 22 repris dans CAVAILLES [Œuvres], Œuvres complètes de philosophie des sciences, Paris, Hermann, 1994, p. 451-472. Jean CAVAILLES, Sur la logique et la théorie de la science, Paris, PUF, 1947b (publication posthume), repris dans Cavailles [Œuvres], p. 473-560.

J. CAVAILLES, Sur la logique et la théorie de la science, p. 78, repris dans [Œuvres], p. 560. 23

24. «بعيدا أن تكون ثاوية في الطبيعة، فالتجربة هي، على العكس من ذلك، اتحادا بين العالم والكون العلمي: بالرغم من أن معناها ليس واضحا، حتى إذا بدت مثل جسم غير شفاف، وكعائق أمام النظريات العقلية، فقيمتها التجريبية تتحدد في انفصالها، في آن واحد، عن العالم الفرادة والبرانية؛ حيث إن كل ما ليس له معنى يوجد خارج وجودها الحالي، وداخل التوحيد الافتراضي حيث في يوم من الأيام ستصير التجربة في المقدمة». (J. CAVAILLES, Sur la logique et la théorie de la science, p. 23, [Œuvres], p. 505.)

25. «كل إجراء رياضي يعرف في علاقة مع وضعية رياضية سابقة يرتبط بها جزئيا، ويحافظ على استقلاليته عنها في نفس الآن، وهذه النتيجة يجب أن تعتبر أثناء عملية الإنجاز الخاصة بذلك الإجراء».

(J. CAVAILLES, «La pensée mathématique», (en collaboration avec Albert LAUTMAN), conférence publiée en 1946 dans le Bulletin de la Société française de philosophie, (40), 1939, n 1, p. 1-39, repris dans J. CAVAILLES [Œuvres], p. 593-630, dans p. 601.

الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل إذا ما كان من الضروري مقابلة فلسفة المفهوم بفلسفة الوعي، على منوال ما فعل جون كافاليس.⁽²⁶⁾

لتأمل الآن ما يعنيه المفهوم. يقوم غرانجي G.-G. Granger، الذي يتخندق في صف فكر كافاليس Cavaillès، بتوصيف الوعي بأنه بمثابة «فعل عملياني معزول»، والمفهوم بأنه «تنسيق للأفعال العملية». فالماهية والبداهة مثلاً تنتمي للوعي، بينما البنية الظاهرية والتناسك المنطقي ينتميان إلى المفهوم⁽²⁷⁾. ومن هنا بوسعنا أن نسأل إذا كان حقاً من الواجب مقابلة الوعي بالمفهوم. أكيد أن الكوجيطو (الأنا أفكر) الهوسرلي بوصفه ذاتاً مطلقة وخالصة للفعل العملياني المعزول لا يمكن أن تكون متساوقة مع المفهوم. بيد أننا إذا ما اعتبرنا الوعي لا كأننا مطلق هوسرلي ولكن الوعي الريكوري المكتسب عبر دياكتيك هوية الأنا وغيرية الآخرين عن الأنا، فإن الوعي والمفهوم لن يكونا حصريين، بل سيفهتان ضمن العلاقة الموجودة بين موضوع الفكر والفكر. علاوة على ذلك، إذا كانت هناك حركة لاستقلالية المفكر فيه (موضوع الفكر) عن الفكر، كما يؤول ذلك ريكور، فيمكن أن نقترح فهم العلاقة بين الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا عن طريق هذه الحركة الإستقلالية - الذاتية للمفكر فيه noème. بكلمات أخرى، تقوم دعوانا على التأكيد أن إمكانية الانتقال من الفينومينولوجيا إلى الإبستمولوجيا تتعلق بحركة الإستقلالية - الذاتية للمفكر فيه (أو محتوى الفكر).

لقد صاحبت الإستقلالية الذاتية للمفكر فيه (موضوع الفكر) كمفهوم علمي عملية بناء النظريات والنماذج العلمية، التي أنتجت مفاهيم جديدة. ويبدو أن المفاهيم العلمية قد أنتجت في استقلال عن الوعي وعبر دياكتيك داخلي بين المفاهيم. بهذا المعنى، يشدد كافاليس على البناء المستقل للعلوم⁽²⁸⁾. لقد أتينا على قول إن المفاهيم الجديدة تتولد عن جدل داخل المفاهيم، لكن هذا الديالكتيك ليس تأملياً لا في الرياضيات ولا في علوم الطبيعة. ففي العلوم، «تعطى» الوقائع الرياضية أو الظواهر الطبيعية، التي لا يمكن تلقيها بواسطة المفاهيم

26. في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب جذور الهندسة لهوسرل، ينتقد جاك دريدا موقف كافاليس الذي يرى أن فلسفة المفهوم تعارض مع فلسفة الوعي.

(Edmund Husserl, L'origine de la géométrie, trad. fr. par Jacques DERRIDA, Paris, PUF, 1962, Introduction (par J. Derrida), p. 157.)

27. «إننا نعتقد، من وجهة نظر إبستمولوجية، بأن "الوعي" فعل عملياني معزول، متأسس في ذاته، وله رابط هو الماهية، وكيف qualité هو البداهة. أما المفهوم، فهو تنسيق وتنظيم للفعل العملياني، رابط هو البنية الظاهرية أو الصريحة، وكيف هو التناسك المنطقي والتناسق. يشير الوعي إلى نمط من التجارب متمركز حول الأنا، ويدل المفهوم أيضاً على نمط من التجارب، ولكن غير المتمركزة، المنظمة، والمفتوحة على تراتبية ممكنة للبداهة»

(coll. « Analyse et Raison », Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 180 Gilles-Gaston GRANGER, Pensée formelle et sciences de l'homme,

28. «إن هذه الصبرورة مستقلة، أي أنه إذا كان من المستحيل التواجد خارجها، فيمكن، وذلك بدراسة التطور التاريخي للعروض للرياضيات، كما يقدم نفسه لنا، (فيمكن) أن ندرك الضرورات الثاوية خلف تسلسل المفاهيم والإجراءات».

(CAVAILLES, [Œuvres], p 600.)

الموجودة سلفاً، في إطار سيرورة تطور العلوم. وفي هذه الحالة، من اللازم إنتاج مفاهيم جديدة. إننا نلجأ إلى التجربة الفعلية لكي نستوعب مثل هذه الوقائع المعطاة عن طريق إبداع وإنتاج مفاهيم جديدة. فعلى سبيل التمثيل، ينتمي إلى مفهوم العدد في الرياضيات، إجمالاً، كل من العدد الطبيعي والعدد الصحيح والعدد الجذري والعدد الحقيقي والعدد المعقد. وقد أنتجت هذه المفاهيم في تاريخ الرياضيات بتوسيع مفهوم العدد لكي يحل المعادلات الجبرية، أو للبحث عن مماثلة مع الأشكال الهندسية⁽²⁹⁾. أما في تاريخ النظرية الكوانتية في الفيزياء، فقد أنتج مفهوم المجال الكوانتي عبر دياكتيك بين مفهوم الجزيئة ومفهوم الموجة، اللذين اصطبغا بطابع مثالي هي الفيزياء التقليدية، وعبر دياكتيك بين المنظور الهندسي والمنظور الجبري⁽³⁰⁾. تتم بنينية هذه المفاهيم المنتجة وتقديهما كـ «نص» ضمن نسق استنباطي. عندما تشكل المفاهيم المبدعة صورياً وأكسيوماً تسلسل عن دلالتها «الحدسية»، وتفتح أفقاً جديداً لمفاهيم أخرى لكي تُنتج بدورها. ويمكن تحليل هذه السيرورة فينومينولوجياً بواسطة الديالكتيك بين المعطيات الحدسية والقصدية، والديالكتيك بين التكوين السلبي والتكوين النشط. وكما يثبت ذلك كافاليس، يمكن اعتبار سيرورة إنتاج المفاهيم هاته وسيرورة وضعها في بنات علمية كحركة ذاتية للمفاهيم العلمية. ومع ذلك، إذا ما ربطنا هاتين السيرورتين بحركة الإستقلالية الذاتية لموضوع الفكر بالنسبة للفكر، فلن يكون من الضروري فصل فلسفة المفهوم عن فلسفة الوعي، كما سبق وأن أقدم على ذلك جون كافاليس.

يمكننا أن نتلمس في بلورة شبكة المفاهيم الكوانتية حركة الإستقلالية الذاتية لموضوع الفكر بوصفه مفهوماً علمياً عن الفكر كفعل براغماتي للفيزيائيين. فـ Bohr، برفضه تثبيت المفاهيم الكوانتية التي كانت قيد التشكل، يقترح بكيفية براغماتية بناء نماذج رمزية. ويتصل مفهوم الرمز، بالنسبة لـ بوهر، باستحالة التمثيل. توجد هذه الصلة أولاً في نموذج بوهر حول ذرة الهيدروجين، وهو نموذج يتسم بميزة رمزية وغير حدسية. ومن ثم، فهو يعتبر

29. Cf. G.-G. Granger, *La pensée de l'espace*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.

30. لقد قام Dirac بتكميم المجال الكهرومغناطيسي (البوزون) باستخدام علاقات الاتصال الخاصة بالمرسل العملياتي للمجال *opérateur*. غير أنه لم يحاول تكميم وظيفة موجة الإلكترون (الفيرميون). ولكن جوردان Jordan هو من نجح في تكميم وظيفة موجة الفيرميونات، باستخدام علاقات قطع توصيل مشغل المجال. تتصل هذه الواقعة التاريخية بالاختلاف القائم بين منظور ديراك الهندسي ومنظور جوردان الجبري. وباستلهامه لهذا التاريخ، يقول ديراك: «في أول وهلة لم يرقني عمل كل من جوردان Jordan ووايغنر Wigner، واعتقدت أنني في مستطاعي أن أعزو هذا النفور إلى عقلي الذي ينجح، جوهرياً، إلى أن يكون عقلاً هندسياً أكثر منه جبرياً. ففي حالة إحصاءات بوز Bose والتكميم المتصل بها، يكون لنا تصورا محدداً ومنطوقاً على معادلات أساسية، أي أننا نتصور أن النظرية يمكن تطبيقها على مجموعة من المذبذبات. لا وجود لمثل هذا التصور في إحصاءات فيرمي Fermi، وأشعر هنا أن هذا يمثل عقبة كأداء. وبناء عليه، فأنا أقلل من قيمة مثل هذا النوع من التكميم من الدرجة الثانية»

(P. A. M. Dirac, «Recollections of an exciting era», in C. WEINER (éd.), *History of Twentieth Century Physics: Proceeding of the International School of Physics «Enrico Fermi»*, course 57, Varenna, Italy, New York, Academy Press, 1977, p. 109-146, ici p. 140).

المقطع هنا كان بلغته الأصلية، أي الإنجليزية وقد بمحاولة ترجمته رغم أن صاحب المقال احتفظ بالنص الأصلي. [المترجم]

أن الميكانيكا الكوانتية التي وضع أسسها هايزنبرغ Heisenberg وشرودينغر Schrodinger نظرية رمزية، ما دامت أنها تقدم القواعد التي تربط بين المقادير المتباعدة بشكل ملحوظ.

4. من الإبتيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا.

غالباً ما تكتسي النماذج في نظرية جديدة صبغة براغماتية. ففي الفيزياء، يمكن أن تبنى النماذج صورياً في إطار التفاعل مع الرياضيات. ونتبين ذلك خاصة في مجال الميكانيكا الكوانتية. على الرغم من أن هذه الأخيرة لا تتعلق إلا بالعالم الميكروسكوبي [اللامتناهي في الصغر]، فالإنسان لا يمكنه إدراك ورؤية الظواهر سوى في العالم الماكروسكوبي [اللامتناهي في الكبر]. إن أغلبية الكيانات الفيزيائية لا تتصل بصفة مباشرة بالظواهر الفيزيائية، ولا بما هو مفهوم «حدياً». لكن الميكانيكا الكوانتية تتمتع بقوة هذه الخاصية. ولهذا السبب يعتبر فيزيائيو مدرسة كوبنهاغن، التي يديرها بوهر، أن الميكانيكا الكوانتية نظرية رمزية. لقد صرفوا النظر عن إقامة صلة مباشرة بين الكيانات الفيزيائية في تلك النظرية والظواهر أو الصور الحدسية. غير أنهم كانوا راضين بأن نتائج الحساب المتوسل بهذه النظرية هو ما يمنح بكيفية احتمالية القيمة العددية لعدد من الكميات الفيزيائية. وبطريقة ما، يضعون بين قوسين العلاقة بين النظرية الفيزيائية والواقع الفيزيائي باعتبارهم أنها لا يمكن تكون إلا رمزية.

وقد قام ديراك، في هذه الوضعية، ببناء الميكانيكا الكوانتية صورياً. فبعد اكتشافات الميكانيكا الكوانتية المصفوفاتية *matricielle* والموجية، قام ديراك بتوحيد هذين الضربين من الميكانيكا بفضل «نظرية التحولات». تتميز هذه الأخيرة بخاصية هندسية، وهذا ما يجعلها مستقلة عن الإحداثيات الخاصة. إنها تتعلق بالمنهج الرمزي، الذي يعزل ألفاظه عن معناها الملموس وعن مرجعيتها بالصور الحدسية. ومن ثمة فاستخدام المنهج الرمزي هو ما يتيح إمكانية التشكيل الصوري للميكانيكا الكوانتية. وعلى الرغم من أنه يمكن التأثير بسهولة وبساطة في الميكانيكا الكوانتية، فالأسس الرياضية لديراك ما زالت غير كافية. لكن فون نيومان von Neumann هو من اقترح هذه الأسس الرياضية. فقد قام هذا الأخير بالبناء الأكسيومي للميكانيكا الكوانتية، باستعمال الفضاء المجرد لـ هيلبرت Hilbert. ليس الفضاء المجرد لـ هيلبرت فضاءً حدياً، ولكنه يعتبر أساسياً في الميكانيكا الكوانتية.

أليس بمقدورنا القول بأن مواقف مؤسسي ميكانيكا الكوانتم هي بمثابة إبوخي⁽³¹⁾ *époque*؟ أليس بمقدورنا القول بأن ميكانيكا الكوانتم قد تطورت بفضل هذا الإبوخي؟ هنا، الإبوخي، الوضع بين قوسين، لا يعني ذلك الإبوخي الذي بواسطته «كل العلوم التي تتصل بهذا العالم الطبيعي [...] أضعها خارج المدار، وأبتعد إطلاقاً عن أي استعمال

31. الإبوخي كلمة إغريقية تعني الوقف، الانقطاع. وفي الفلسفة، وخاصة لدى الشكاك أو الفلسفة البيرونية، يشير هذا اللفظ إلى تعليق الحكم. أما في الفلسفة الفينومينولوجية لإدموند هوسرل، فالإبوخي يدل على تعليق الأطروحة الطبيعية حول العالم، أي الاعتقاد في واقع خارجي عن العالم. ولكن دون أن يتعلق الأمر بالشك في واقعية العالم. إن هذا الوضع بين قوسين له هدف يتمثل في دراسة عالم الظاهر، الذي يعتبر بروزا خالصاً، والذي لا يؤكد حقيقة الشيء الظاهر. [المترجم]

لصلاحياتها»⁽³²⁾ (Idées I, [56], 102-103) ولكن ذلك الإبوشي «الذي يمنعني مطلقاً من إصدار أي حكم حول الوجود الزمكاني»⁽³³⁾ (ibid). ومع ذلك فالعلوم لا تتوقف عند هذا الإبوشي. يمكن القول بأن الإبستمولوجيا تحلل توافق النظريات والنماذج مع بنيتها الداخلية، لكن دون أن تقوم بالضرورة على تطابق مع الواقع الفيزيائي. ولذلك نتساءل إذا ما كان ينبغي أن نتوقف كلياً عن التساؤل عن الواقع في العلوم. فمثلاً، في سنة 1935، غداة حقبة وضع اللمسات الأخيرة على الميكانيكا الكوانتية، طرح كل من أينشتاين Einstein. وبودولسكي B. Podolsky وروزن N. Rosen سؤالاً يتعلق بالكيفية التي ترتبط بها الميكانيكا الكوانتية بالواقع الفيزيائي⁽³⁴⁾. ألا يعني هذا السؤال أن العلم الفيزيائي لا يمكنه إغفال مساءلة الواقع الفيزيائي؟ ألا تتعلق هذه المسألة بالتأويل؟ ويمكن أن نطرح سؤالاً آخر: كيف يمكن لهذا التأويل المتعلق بالواقع الفيزيائي أن يقيم صلة بالهيرمينوطيقا الفلسفية؟ في مؤلف الأفكار، يتناول هوسرل مشكلة الواقع كمسألة مرتبطة بـ «تأمل réflexion» موضوع العقل عندما يفحص فينومينولوجيا العقل النظري⁽³⁵⁾ (الأفكار، المقطع الرابع، الفصل الثالث). ويمكن توسيع تساؤل أينشتاين عن الواقع الفيزيائي إلى العلوم الطبيعية؛ حيث تبدو مساءلة الواقع الفيزيائي كـ «تفكير» في النظريات التي تزود بالنماذج الملائمة، وفي دلالة المفاهيم المثلثة رمزيا، وفي العلاقة الموجودة بين هذه النظرية والمفاهيم التي تبدو الأكثر أهمية (المحلية، السببية... إلخ).

إننا نقترح، كفضية عمل، أنه يوجد تواز بين العلاقة المرجعية للنظريات العلمية بالواقع الفيزيائي وبين العلاقة المرجعية للأعمال الأدبية بالنشاط أو الفعل الإنساني. ولكن في أي منحى؟ مثلاً يبين ذلك بول ريكور، فالأعمال الأدبية لا تغلق على ذاتها، لكنها تحيل إلى عالم ما أو إلى أشياء معينة. إن هذه العلاقة المرجعية، ليست مع ذلك، مباشرة. فالأشياء المشار إليها ليست العالم اليومي، ولا المعطيات الحسية الموصوفة من قبل التجريبيين (الإمبرييين). غير أن هذه العلاقة هي علاقة مرجعية خاصة بالواقع المفتوح بعد أن يوضع بين قوسين العالم اليومي والمعطيات الحسية عن طريق استقلال الأعمال الأدبية. من الجدير هنا أن نحلل فلسفياً دلالة «أن نراه مثل voir comme» في إطار العلاقة المرجعية للأعمال الأدبية بالواقع. فعلى وجه التخصيص، إذا ما تساءلنا عن الواقع، فالمرور من «الرؤية كـ» إلى «الكيونة كـ être comme» يصبح مهماً من الناحية الأنطولوجية. وقد عالج ريكور هذا الإشكال في دراسته

Edmund HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideen I, 1913, dans Husserliana III; Idées directrices pour une phénoménologie: Tome Premier, Introduction générale à la phénoménologie pure (Idées I) [ID I], trad. Par Paul RICŒUR, Paris, Gallimard, 1950.

Suzanne BACHELARD, La conscience de rationalité: Etude phénoménologique sur : انظر : la physique mathématique, Paris, PUF, 1958, p. 186, p. 191 ss.

Albert EINSTEIN, Boris PODOLSKY and Nathan ROSEN [EPR], «Can Quantum Mechanical . 34 Description of Physical Reality be Considered Complete?», in Physical Review, 47, p. 1935, p. 777-780.

الأخيرة من كتابه الاستعارة الحية، بتوظيف المفهوم التقليدي تماثل الكينونة، وأساساً تماثل الفعل وتماثل القوة.

عندما نعالج مسألة الواقع الفيزيائي، لا يمكننا إغفال التحليل الفلسفي لـ «الرؤية ك». فبدون هذا التحليل نصبح إما كعقلانيين ساذجين لما قبل الفلسفة النقدية أو كأعداء للعقلانية anti-réaliste. ولهذا علينا اقتفاء الدرب الأصعب الذي يقودنا من «الرؤية ك» إلى «الكينونة مثل» عندما نقارب هذه المسألة في العلوم. كيف تتناول فلسفة المفهوم هذا الموضوع؟ يعالج جيل غاستون غرانجي الواقع الفيزيائي في إطار العلاقة بين «الراهن» و«الافتراضي». تتم هنا أيضاً أشكلة طرائق الكينونة في العلوم⁽³⁵⁾. إذ أن هناك تنوعاً في السمة الأنطولوجية أو في تماثل الكينونة في النظريات العلمية. كما أن هناك حركة دينامية بين هذه الطرائق والكيفيات التي تأخذها الكينونة، وخاصة حركتها عبر التاريخ. ونقدر أن اعتبار هذه الحركة في التاريخ أمر لا مندوحة عنه من أجل استجلاء العلاقة المرجعية للنظريات الفيزيائية بالواقع الفيزيائي.

هل نتناول الواقع العلمي من خلال العلاقة بين «الراهن» و«الافتراضي» كما قام بذلك غرانجي؟ هل نطبق على نظرية مرجع النظريات العلمية نظرية المرجع الخاصة بالأعمال الأدبية عند ريكور، التي تقوم على الانتقال من «الرؤية ك» إلى «الكينونة مثل»؟ على أية حال، فمسألة المرجع تنطوي على مرجع طرائق الكينونة. وهذا يعني أن اعتبار طرائق الكينونة أمر لا غنى عنه لفهم الواقع العلمي. ومن ثمة فتأسيس الفينومينولوجيا الميرمينوطيقية، التي بمكنتها معالجة طرائق الكينونة والتي يمكن أن تسخر تاريخ المفاهيم العلمية، تبدو لنا ضرورية لفلسفة العلوم الحالية.

5. العلوم باعتبارها نصواً

إن اللجوء إلى الفينومينولوجيا الميرمينوطيقية، بوساطة الإبستمولوجيا في ميدان فلسفة علوم الطبيعة، تبرره بشكل عميق رغبتنا القوية في تحليل طابع النظريات العلمية، وذلك بمساعدة مفهوم «النص» بالمعنى الذي أعطاه له ريكور. لماذا نسعى إلى مناقشة الدراسة الفلسفية للنظريات العلمية حول الطبيعة مع تقريبها من مفهوم النص؟ هذا لأن النظرية الكوانتية، المؤسسة في القرن العشرين، قد أزاحت النقاب عن التمايز الموجود بين التفسير والفهم في الفيزياء. بينما لا تبدو لنا «فلسفة العلوم» بمعناها الحصري، ومثلما هي متداولة في الوسط الأنغلو سكسوني، قادرة على دراسة مسألة التفصيل بين التفسير والفهم. من وجهة نظرنا الخاصة، فمسألة الواقع الفيزيائي لها علاقة عميقة بمسألة التفصيل. بيد أن الفلسفة التحليلية وفلسفة المنطق تقوم بتوضيح البنية المنطقية للنظريات العلمية، وذلك عبر اختزال الواقع الفيزيائي في المعطيات الحسية. ينزع التقليد الاسمي إلى إرجاع الواقع إلى الأفراد. أما التقليد البراغماتي فيرفض النظر في الواقع الفيزيائي. أما فيما يتعلق بمسألة الذاتية، فـ «فلسفة العلوم»، بالمعنى الخالص للكلمة، فتقوم باستبعادها. وبالتالي،

ففي هذا السياق الفلسفي، يبدو لنا من الصعب طرح الأسئلة المتعلقة بالواقع الفيزيائي والفهم بكيفية ملائمة في العلوم المعاصرة.

ولهذا نقترح معالجة المشكلات الإستمولوجية التي تثيرها النظرية الكوانتية بالتوسل بمفهوم النص، معتمدين كون التمثيل الحاصل بين التفسير والفهم يعتبر أساسياً بالنسبة «للنص» فحسب. صحيح، أن هناك نقاشاً دائراً بين الواقعية واللاواقعية في سياق فلسفة العلوم الأنغلو سكسونية الحالية. مع ذلك، في بحثنا عن مفهوم الواقع الفيزيائي، سنحاول تطوير هذا النقاش مزودين بدليل الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية.

في البداية، من الجدير، توضيح مفهوم النص والإشكالية الفلسفية التي تثيرها علوم الطبيعة. فعند قراءة نص ما في سياق مغاير للسياق الذي كتب فيه، فماذا يمكننا القول عن دلالاته ومعناه؟ لنأخذ على سبيل المثال مفهوم الميافيزيقا لـ أرسطو. يقرأ الناس، اليوم، هذا المفهوم. لكن بأي معنى؟ عندما يصادف المفهوم ثقافة مختلفة تماماً عن تلك التي ألف فيها النص، فهل يبقى نفس المعنى الذي أراده له أرسطو؟ أم أن معناه سيتحول بعد هذا اللقاء للنص المكتوب بالثقافة الجديدة؟

في وسعنا النظر إلى فعل القراءة كما سيأتي: يوجد المعنى الأصلي للنص، أولاً، في قصد المؤلف؛ وحالما يتجسد قصد المؤلف مادياً في النص المكتوب، فإنه يفقد بالضرورة المعنى الأصلي للنص. إن وجهة النظر هاته هي إرث عن الرومانسية الألمانية التي تصف الأعمال *œuvres* بأنها انحطاط للروح. وفي هذه الحالة، وحدهم القراء، الذين باستطاعتهم أن يحبوا نفس الحالة الذهنية للمؤلف، بإمكانهم فهم المعنى الأصلي للنص. إذا كان هذا الإثبات حقيقياً، فالمعاصرون ليس بإمكانهم البتة فهم الميتافيزيقا الأرسطية، وهذا العمل لن يفيد في شيء لعالم اليوم. فإذا لم نسمح باستقلال معنى النص، ولو قليلاً، بالنسبة لقصد المؤلف، فلا يمكن، من ثم، بلورة فكر جديد عبر اللقاء بين النص وثقافة أخرى مختلفة عن ثقافة النص الأصلي. وتبعاً لذلك، فمعنى النص بوصفه قصداً للمؤلف سيبقى مغلقاً مثل حفرة من الحفريات. وبوسعنا هنا أن نطرح بعض التساؤلات: إلى أي حد يتوجب على معنى النص أن يبقى معلقاً بنية وقصد المؤلف؟ هل هناك من إمكانية لتحول معنى النص عبر لقاء ثقافات مختلفة؟

لنتنقل الآن إلى النظريات العلمية. عندما يلاقي عالم ما ظواهر تعجز النظريات الموجودة حالياً عن «تفسيرها» فهل يمكن اعتبار النظريات القائمة خاطئة؟ نعم، توجد نظريات خاطئة يتوجب التخلي عنها. ولكن هذا ليس قاعدة عامة دائماً. إذ أن الميكانيكا الكلاسيكية ليست نظرية خاطئة، رغم أنها لا تفسر الظواهر الكوانتية. هكذا ففي مستهل القرن العشرين رأت النور نظرية فيزيائية جديدة لتفسير الظواهر الذرية. وبهذا البناء لهذه النظرية الجديدة (النظرية الكوانتية) أصبح قصور ومحدودية الميكانيكا الكلاسيكية واضحة للعيان. لقد أحدث تحولاً في سياطين المفاهيم الأساسية في الفيزياء: مثلاً، دلالة مفاهيم من قبيل السببية، والمحلية، والجزيئية، والموجة والاتصال. وبعد مقدم النظرية الكوانتية، تحولت أيضاً المفاهيم الأساسية في الرياضيات: مثل مفهومي العدد والفضاء.

فعلى سبيل المثال، يمر ديراك من مفهوم للعدد - c إلى مفهوم للعدد - q ؛ أما مفهوم

الفضاء، فيحوله كونس A. Connes من الفضاء التبادلي إلى الفضاء اللاتبادلي. كما أن إعادة بناء المفاهيم الأساسية تبقى ممكنة بفضل الجمع بين النظرية والتجربة. وبدون هذا النقل لدلالة المفاهيم الأساسية الفيزيائية والرياضية التي تدرج مسبقاً ضمن النظرية السابقة، كيف نأمل في فهم النظرية الكوانتية؟ ولم يسلم حتى مفهوم الواقع الفيزيائي من هذا النقل بواسطة هذه النظرية.

هل تنطوي كلتا الوضعيتين اللتين ذكرنا للتو، سواء الوضعية الأولى التي تتعلق بمعنى النص أو الوضعية الأخرى التي تخص النظريات العلمية، على إشكاليتين متباينتين كلياً؟ إننا نعتقد أنهما تتقاسمان، على النقيض من ذلك، عدداً من العناصر المشتركة. فالفيثومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند ريكور تتناول، بفضل المفهوم الخاص «لنص»، الإشكالية الأولى الخاصة بمعنى النص. ولبلوغ ذلك المسعى، يستعين ريكور بمفهوم المحاكاة الثلاثية. وسنرنب من خلال المماثلة معالجة الإشكالية الثانية التي ترتبط ببناء النظريات العلمية وتأويلها. فبقدر ما ينأى قصد المؤلف عن النص، بقدر ما تنأى التجربة العلمية عن النظريات. وهذا ما يجعلنا نستند، من جهة، على مفهوم التباعد (الانفصال)، الذي يعد مفهوماً أساسياً في الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية، وعلى تأويل الأعمال (النصوص والنظريات العلمية) المنفصلة. منذ عشرين سنة خلت⁽³⁶⁾، حاول بول ريكور أن يتحرر من انغلاقية البنيوية الأدبية بالانكفاء على مفهوم المحاكاة الثلاثية. ويمكننا أن نتساءل إذا لم يكن باستطاعتنا استخدام مفهوم المحاكاة الثلاثية عند ريكور بطريقة تماثلية من أجل التحرر من انغلاقية البنيوية في فلسفة العلوم الطبيعية. مع فلسفة ريكور إذن، بوسعنا أن نفتح البنيات الداخلية على ما هو خارج هذه البنيات.

يقول البعض بأن السرد لا يحيل إلى أي واقع. ولكن بإدخال مفهوم «مادة النص»، يعتبر ريكور بأنه يرجع إلى واقع بكيفية كونية أكثر مما تتيحه أي لغة وصفية بسيطة. زيادة على ذلك، يرى بعض فلاسفة العلوم، ممن يتبنون الموقف اللاواقعي، أن النظريات العلمية لا ترجع إلى الواقع الفيزيائي، وبالتالي فهي لا تتعلق بمسألة الحقيقة. لكننا، مع ذلك، نقر بأنه «يمكن» حتى للنظريات العلمية التي تتضمن كيانات غير مرئية، أن تتخذ لها كإحالة مرجعية الواقع الفيزيائي. ولكي نناقش المسألة المتعلقة بالواقع الفيزيائي، فمن الضروري تعميق مفهوم مرجعية النظريات العلمية المتعلقة بالطبيعة. وما يهم أيضاً، هو أن نأخذ في الحسبان أنماط هذه المرجعية.

ولهذا الداعي، فنحن نعتبر أن منهج تحليل النص، من وجهة نظر الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الريكورية، يمثل مقارنة خصيصة لتجاوز الإشكالات العويصة للفلسفة المعاصرة للعلوم، وخاصة قضية البحث عن المرجعية في الفيزياء الكوانتية الراهنة.

ترجمة جلال العاطي ربي - المغرب

36. إذا علمنا أن مقالتنا المترجمة تعود إلى سنة 2005 فالتاريخ المحدد أعلاه يصبح خاطئاً، والصحيح هو بعد ثلاثين سنة. [المترجم]

Foucault l'enigmatique⁽¹⁾

فوكو؛ المَلْغَز

هيلويز ليريتيه⁽²⁾

شكل صورة رمزية لعصره، امتلك ميشال فوكو ألف حياة: طبيب نفساني بمشفى سانت - آن Sainte - Anne، مؤرخ للجنون، أستاذ بالكوليج دو فرانس، منفي، مناضل ... كان الجمود يعني، بالنسبة إليه، الموت.

يعتبر مصير ميشال فوكو مصيراً مفارقاً. فهو الفيلسوف الفرنسي الأكثر تداولاً في العالم، بيد أنه يظل متجاهلاً بشكل كبير. تلاقي كتبه الأولى استحساناً، تستحضر دروسه الأخيرة، على أنه يظل من الصعب الإلمام بالمجموع. ماعداً بعض المتخصصين وأصدقاء مقربين، يمتلك القدرة على تقدير استمرارية كلام لم يتوقف عن التطور؟ لا يمكن فهم فوكو بسهولة؛ فهو كان يرفض، عن حياة أو عن تأتق، وصفه، تصويره أو حصره في هوية جامدة. طول حياته، ثابر على الحركة، الهروب، الدوران، التطواف في كل الاتجاهات، الذهاب والإياب. من الشمال إلى الجنوب. من اليمين إلى اليسار. من الفلسفة إلى التاريخ، من طب الأمراض العقلية *psychiatrie* إلى السياسة⁽³⁾، من أحداث العصر الراهن إلى عصور ما قبل الميلاد، عاملاً على نسج صداقات غير متوقعة والفضول المتناقض. إن الأسئلة التي تطرح عليه - من أتم؟⁽⁴⁾ عما ذا تحدثون؟ أوحث له بهذا الرد الساخر والشهير، حيث ينفجر الرجل ساخراً: «لا، لا لست في المكان الذي

1. Sciences Humaines, n° 19, May 2014.

2. هيلويز ليريتيه H  loise L'H  r  t  ، رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines منذ سنة 2007. حاصلة على شهادة المعهد التطبيقي للصحافة (2006)، وشهادة الدراسات المعمقة في الدراسات السياسية (2004)، وعلى ماجستير في الفلسفة.

3. في هذا الإطار تساءل كاثرين غوليو Catherine Goliau بقولها: ميشال فوكو فيلسوف شاعر؟ أو فيلسوف مؤرخ أو مؤرخ فنان؟ «للحديث عن الجنون، ينبغي امتلاك موهبة شاعر». بهذه الجملة ختم فوكو تقديم أطروحته في 20 ماي 1961. فيجييه جورج كانغليم: إنك تمتلكها، سيدي «وتستطرد كاثرين غوليو: فوكو، فيلسوف شاعر؟ يمكن القول أيضاً أنه فيلسوف مؤرخ، أو مؤرخ فنان. حاملاً لتفكير فلسفي مشيد على الأرشييف، تشكل كتاباته عملاً أدبياً. يظهر فيه فوكو، في أسلوب غنائي، مفعم بالاستعارات والتجريدات. Les Deux vies d' une œuvre. Le Point juin- juillet 2014 numéro 16.

4. في حوار أجري مع ميشال فوكو، وطرح عليه السؤال التالي: أن يكتب المرء «كي لا يبقى له أي وجه»، كما قلتم، هل من أجل إبطال الهوية؟ فيجيب فوكو: نعم! الهوية التي تكتبون من خلالها، حتى ولو كان اسمكم الحقيقي، اسمكم الموجود بالحالة المدنية، تشرعون في الاشتغال، بوصفكم كاتباً، مثل شخص مختلف قليلاً. تنشئون اتصالات ليست بالضبط هي اتصالات حياتكم الحقيقية. كتاب لكم يفضي إلى كتاب، تضرع يفضي إلى سلوك عمومي لكم. كل هذا ينتهي في آخر المطاف إلى بناء نوع من «هوية جديدة» ليست مطابقة لهويتكم الموجودة بالحالة المدنية، بهويتكم الاجتماعية. زد على ذلك، أتم تعلمون جيداً أنكم لا تقبلون أن تتداخل حياتكم الخاصة تماماً بحياتكم ككاتب أو حياتكم العمومية.

ترصدونني وتترقبونني فيه، بل أوجد هنا، حيث أنظر إليكم ساخراً. إيه ماذا، أعتقدون أني سأشرع في كتابة كل تلك الأتراح والأفراح، أظنون أنني سأصر على ذلك، مطأطأ الرأس، إذا لم أسارع لأخط، بيد محمومة، المتاهة التي أخطر فيها بنفسي، وأغير وجه ما أقوله. وأفتح له خلفيات غامضة، وأدفع به بعيداً عن ذاته لأعثر له على استشرافات تلخص مساره وتحرفه، متاهة أضيع فيها لأظهر في نهاية المطاف لأعين لن أقابلها مرة أخرى؟ إن أكثر من واحد مثلي، يكتبون، بلا شك، كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه. فلا تطلبوا مني من أنا وتأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المدنية؛ وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، كبطاقة الهوية، فلتتركنا وشأننا أحرار، حينما يتعلق الأمر بالكتابة» (حفريات المعرفة)⁽⁵⁾.

«أن يحكم نفسه بنفسه». ولد فوكو بمدينة بواتيه Poitiers الفرنسية، في 15 أكتوبر من عام 1926، في عائلة بورجوازية ميسورة الحال، ذات تقاليد كاثوليكية. كان أبوه، بول فوكو Paul Foucault، جراحاً محترماً وكان يحذوه الأمل في أن يمارس ابنه نفس مهنته. رزق الأبوين ثلاثة أطفال: فرانسين Francine، البنت البكر، بول ميشال Paul Michel، البالغ من العمر خمسة عشر شهراً وهو ثاني إخوته، وأخيراً دنيس Denys الذي سيصبح طبيباً. كان فوكو على قدر كبير من الذكاء. كانت تربيته صارمة، بيئة تنافسية. وكان ينبغي دائماً، قال في يوم من الأيام في حوار متلفز، «أن أكون الأفضل في قاعة الدرس، وأن أحوز من المعرفة ما يجعلني أنفوق على الآخر، وأتصور أن أكون الأفضل من أي شخص آخر حتى في تناول حليب رضاعتي»⁽⁶⁾. كانت السيدة فوكو قريبة جداً من ابنها، وكانت تعمل بالمبدإ القائل: «الأهم هو أن يحكم نفسه بنفسه».

التحق فوكو الشاب بثانوية هنري الرابع بمدينة بواتيه من سنة 1930 إلى سنة 1940، ثم ثانوية سانت ستانيسلاس Saint - stanislas في الدخول المدرسي لسنة 1940. سلسلة من الذكريات وسمت طفولته: اغتيال المستشار الاتحادي للنمسا دولفوس Dollfus بتاريخ 1934 «لقد كان ذلك أول رعب لي يخص الموت»، حلول اللاجئين الإسبان بمدينة بواتيه سنة 1936، الحرب الإيطالية الإثيوبية... بشكل سريع جداً جذبه التاريخ. وسيعترف قائلاً: «أكثر بذلك من مشاهد الحياة الأسرية، فتلك الأحداث المتعلقة بالعالم هي ما يشكل مادة لذاكرتنا. (...) إنه يشكل تهديداً حقيقياً على حياتنا الخاصة. ربما إن ذلك هو السبب الذي جعلني مفتوناً بالتاريخ»⁽⁷⁾ وبالعلاقة بين التجربة الشخصية والأحداث التي تنضوي تحتها. إن ذلك، هو ما يشكل، في اعتقادي، جوهر رغباتي النظرية»⁽⁸⁾.

5. للأمانة العلمية فقد اعتمدنا هنا ترجمة سالم يفوت، حفريات المعرفة، الطبعة الثانية - منقحة 1987 المركز الثقافي العربي بيروت - لبنان الدار البيضاء ص 17.

6. ميشال فوكو، حوار مع جاك شانسيل Jacques Chancel، في برنامج إذاعي، 10 مارس 1975، بأقوال و مكتوبات، مجلد 1، غاليمار، 2001.

7. في مقال تحت عنوان: بول ميشال، "ثعلب بواتيه"، تقول فيكتوريا غيران Victoria Gairin: "في وقت مبكر جداً، شغف بالتاريخ. التهم تاريخ فرنسا لبانفيل Bainville، اهتم بشارلمان Charlemagne؛ كان يقضي ساعات عند القس إغران Aigrain، الملقب بـ "لوبيك دو لاميراندول Le Pic de la Mirandole بواتيه، حيث كانت مكتبته تزخر بكتب التاريخ والفلسفة. Le Point juin - juillet 2014 N 16 p 10 .

8. ميشال فوكو، "ألفية جديدة، تحديات تحررية"، حوار مع ستيفان رغييس Stephen Riggins، مجلد 1، عدد 2، خريف 1983.

في سنة 1943، وبعد حصوله على شهادة البكالوريا، التحق بالسنة الأولى للأقسام التحضيرية الأدبية hypokhagne بغية التهييء لمباراة المدرسة العليا للأساتذة ENS بشارع أولم UIm. وبعد إخفاق أول، غادر مدينة بواتييه، حيث كان يحس بالاختناق، التحق بالأقسام التحضيرية بثانوية هنري الرابع، بباريس. تصفه شهادات تلك الفترة مثل «صبي متوحش، غامض، منطو على نفسه»⁽⁹⁾. يشتغل مثل مجنون. فتن، بشكل خاص، بدروس جان هيپوليت⁽¹⁰⁾ Jean Hippolite، متخصص كبير ومترجم لـ جورج هيغل: بصحبة هذا الأستاذ، ستوقف الفلسفة عن كونها تأملاً شكلياً؛ فهي تقتسم مصيراً مشتركاً مع الدينامية التراجيدية للتاريخ. إنها صدمة ثقافية. كان يحرز تقدماً في كل فروع المعرفة. كان معلموه يثنون على صرامته - على الرغم من ميله إلى الهرمسية، قوته في العمل وذوقه الأدبي. في سنة 1946، نجح فوكو في مباراة المدرسة العليا للأساتذة بشارع أولم.

سنوات التعلم

ستصبح السنوات الأربع التي قضاها فوكو بالمدرسة العليا للأساتذة صعبة، "لا تطاق"، سييوح بذلك لصديقه موريس بانغي⁽¹¹⁾ Maurice Pinguet. ففي فرنسا ما بعد الحرب، طهرية، عاش بألم جنسيته المثلية. فقد شرع في التردد على حانات المثليين، لكن مع إحساس بخزي كبير. بدا فوكو هشاً. فحسب كاتب سيرته ديديه إيريون⁽¹²⁾ Didier Eribon، «كان يتخاصم مع الجميع، يغضب، كان يبدي عن عدوانية كبيرة في كل الاتجاهات، والتي كانت تنضاف إلى نزوع واضح إلى جنون العظمة». ألفت نكتة كانت تروج حول تصرفاته غير الطبيعية: ففي يوم من

9. ديديه إيريون Didier Eribon، ميشال فوكو (1926 - 1984)، فلانماريون، 1989.

10. تعتبر فيكتوريا غايران أن لقاء ميشال فوكو بجان هيپوليت Jean Hippolite صدمة وجودية كما يعترف فوكو نفسه بذلك، وهيپوليت هو واحد من كبار الهيغلين الفرنسيين بعد الحرب. كما تسوق الباحثة كلاما لديديه إيريون في كتابه ميشال فوكو: "جسد هيپوليت الانفتاح على كل ما سيستهوي جيل فوكو: ماركس، نيتشه وفرويد..." أنظر: ثعلب بواتييه.

في مقال بعنوان: جان هيپوليت المعلم الفيلسوف، يسوق إرميا أندريه Jérémy André كلمات ختم بها فوكو خطابه في يناير 1969 بالمدرسة العليا للأساتذة، عرفانا بمعلمه الذي مات بسبب أزمة قلبية: «كل القضايا التي هي قضايانا [...]، هو الذي صاغها في هذا النص، منطق ووجود، وهو من أعظم كتب زماننا». وسيكتب فوكو فيما بعد أنه «مدین له بكل شيء». أب حقيقي في الفلسفة! ويضيف فوكو في مديحه لجان هيپوليت: «في هذا الصوت الذي لا يتوقف عن استعادة نفسه، كما لو أنه يتأمل بداخل حركته الخاصة، إننا لا ندرك فقط صوت أستاذ؛ إننا نستمع إلى نوع معين من صوت لهيغل، وربما صوت الفلسفة ذاتها. [...] فهو علمنا أخيراً أن الفكر الفلسفي هو ممارسة ملحة [...]».

11. موريس بانغي Maurice Pinguet 1929 - 1991، كاتب فرنسي، عرف بأعماله في مجال الأثروبولوجيا الثقافية، الأدب واليابان.

12. ديديه إيريون 1953 Didier Eribon، عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي، يشتغل بالتدريس بكلية الفلسفة، العلوم الإنسانية لجامعة أميان وباحث بمركز البحوث حول العمل العمومي والسياسي - إستيمولوجيا وعلوم اجتماعية. تعرف على ميشال فوكو سنة 1980، وماتيو لاندون Mathieu Lindon هو من قدمه إليه. أصبح منذ ذلك الوقت معتاداً على شارع فوجيرار Vaugirard. وقد اشتغل مع فوكو في مجال الصحافة، وعلى إصدار حوارات في النقد الأدبي... وبعد وفاة فوكو سنة 1984، حثه دوميزيل على كتابة ترجمة ذاتية لفوكو، وهو ما سوف يفعله سنة 1989.

الأيام، لقيه أستاذ منظرًا أرضاً، ممزق الجذع بضربات شفرة حلاقة؛ وفي ليلة من الليالي لوحظ وهو يطارد أحد زملائه في الدراسة وفي يده مديّة. في السيرة الذاتية لما بعد وفاة لوي ألتوسير⁽¹³⁾، يستحضر هذا الأخير تقدمهما المشترك على حافة الجنون.

مكروه وهش، قام فوكو بمحاولة انتحار عام 1948 قادته إلى مكتب المحافظ دولاي Delay، بسانت آن. إنه أول اتصال له بالمؤسسة الطبعية. التجأ إلى العمل، يقرأ هيغل، كارل ماركس، إدموند هوسرل، مارتين هيدغر⁽¹⁴⁾، أجرى امتحان للحصول على شهادة في علم النفس. «حينما ظهر كتاب تاريخ الجنون، كل أولئك الذين كانت لهم به سابق معرفة لا حظوا جيداً أن ذلك كان مرتبطاً بقضيته الشخصية»، كما يشهد على ذلك زميل قديم⁽¹⁵⁾. وسيعترف هو نفسه في حوار أجري معه سنة 1975، إلى أي حد أن اقتراحاته اتخذت كمادة عضوية في عذابات الوجودية: «ففي حياتي الشخصية، يبدو أنني أحسست، منذ صحة حياتي الجنسية، مقصياً، لست مستبعداً حقيقة، بل متتمياً إلى منطقة الظل في المجتمع. (...) وبسرعة، تحول ذلك إلى نوع من التهديد الطبقي: إذا لم تكن كالجميع، فأنت لست سوياً، وإذا كنت غير سوي، فأنت مريض⁽¹⁶⁾». «في تلك الفترة، شرع في ربط بعض الصداقات الدائمة مع بعض زملائه في الدراسة: بول فين⁽¹⁷⁾ Paul Veyne، بيير بورديو⁽¹⁸⁾، جان كلود باسيرون⁽¹⁹⁾... بعد حصوله، سنة 1951، على شهادة التبريز في الفلسفة، شرع فوكو في تدريس علم النفس بالمدرسة العليا للأساتذة، ثم بجامعة ليل. كان يتردد على الأوساط الطبعية،

13. لوي ألتوسير 1990 - 1918 Louis Althusser، فيلسوف فرنسي وكان عضواً في الحزب الشيوعي. ضمن مقال جاء تحت عنوان لوي ألتوسير الأخ الأكبر، يرى إرميا أندريه أن ألتوسير شخص محبوب، وعلى استعداد، بالرغم من غياباته بسبب أوضاعه الصحية، لمساعدة تلامذته. وهو الحال الذي سوف يكون مع فوكو، فقد شجعه على الالتحاق بالحزب الشيوعي سنة 1950، ودعمه ليس فحسب لكي يهيئ التبريز، لكن أيضاً أثناء أوضاعه المكتئبة. ويطلق فوكو على ألتوسير: الأخ الأكبر. ولألتوسير كما لفوكو نفس الخصوم، من سارتر إلى غارودي، الذين يطمحون إلى تقديم معنى للتاريخ، وهو ما يعتبرانه مهزلة كبيرة.

Le Point juin - juillet 2014 n 16 p31

14. موريس بانغي، "سنوات التعلم"، مرجع مذكور.

15. ذكره ديدييه إيريون، مرجع مذكور.

16. ميشال فوكو، "أنا حرق"، في روجيه بول دروا، ميشال فوكو. حوارات. Odile Jacob, 2004.

17. بول فين (1930) Paul Veyne، مؤرخ فرنسي، متخصص في روما العتيقة. وهو من قداماء تلامذة المدرسة العليا للأساتذة. في مقال لـ إرميا أندريه بعنوان: بول فين "المثلي الشرفي"، يعتبر أن الشغف بالتاريخ هو الذي ألف بين فوكو وبول فين. وقد قدم هذا الأخير شهادة في حق فوكو قائلاً: "عمل فوكو على تثوير التاريخ". ومصدوما بموت فوكو كتب في لوموند في 27 من يونيو 1984: "يبدو لي أن عمل فوكو يشكل حدثاً لفكر أكثر أهمية في عصرنا". Le Point juin - juillet 2014 n 16 p 42

18. بيير بورديو (1930 - 2002) Pierre Bordieu، يعتبر واحداً من أهم علماء الاجتماع الفرنسيين للنصف الثاني من القرن العشرين. يهيمن على عمله السوسيولوجي تحليل آليات إعادة إنتاج الهيرونيات الاجتماعية. يشدد على أهمية العوامل الثقافية والرمزية في إعادة الإنتاج تلك.

19. جان كلود باسيرون 1930 - Jean-Claude Passeron عالم اجتماع وإبستمولوجي فرنسي، مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم.

تابع الحلقات الدراسية لـ جاك لاكان⁽²⁰⁾، تلقن أصول اختيار رورشاش⁽²¹⁾ Rorschach وشهد بداية ثورة المهدئات العصبية. في تلك الحقبة، بقي القانون المهيمن للأطباء النفسانيين غامضاً. كان فوكو يتحرك بحرية في وضع وسيط بين الطاقم الطبي والمرضى. كانت حاله أفضل، أقام علاقة مع الموسيقي جان براكي⁽²²⁾. ظهر أول كتيب له تحت عنوان المرض العقلي والشخصية سنة 1954.

تاريخ الجنون⁽²³⁾

بيد أن فوكو شعر بالضيق في الجامعة الفرنسية. وقد كان لديه في السابق ميل إلى الذهاب إلى مكان آخر (جاذبية الخارج ستتقوى لديه على الدوام). تميزت السنوات الخمس التي تلت بالمنفى. في خريف 1955، قبل وظيفة بجامعة أوبسالا Uppsala، بالسويد. وهناك سيلتقي بالمؤرخ جورج دوميزيل⁽²⁴⁾ Georges Dumézil الذي سيصبح، إلى حين وفاته، واحداً من أصدقائه المقربين. طيلة

20. جاك لاكان (1901 - 1981)، Jacques Lacan، طبيب ومحلل نفسي فرنسي.
21. اختبار رورشاش Rorschach، هو أداة سريرية للتقييم السيكولوجي من النوع الإسقاطي طوره الطبيب والمحلل النفسي هيرمان رورشاش (Hermann Rorschach).
22. جان براكي (1928 - 1973)، Jean Barraqué، مؤلف موسيقي فرنسي، كان صديقاً لفوكو.
23. ظهر كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي سنة 1961، وهو عبارة عن أطروحة دولة، كتبها فوكو في الأصل أثناء إقامته بالسويد مستشاراً ثقافياً بجامعة أوبسالا Uppsala من سنة 1954 إلى 1958، يستعرض من خلال هذا العمل تاريخ تمثيلات الجنون منذ عصر النهضة. الهدف؟ فهم كيف - منذ ما يطلق عليه "العصر الكلاسيكي" (القرن السابع عشر - القرن الثامن عشر)، تم حدوث تقسيم فاصل في الغرب، اكتشفه بين العقل واللاعقل، لاسيما أنه سيقود رواد الطب العقلي إلى تعريف الجنون كـ "مرض عقلي". مجلة لوبوان، شتنبر - أكتوبر 2011 عدد 9 ص 44.
- تعتبر كاثرين هالبرن Catherine Halperne، في مقال تحت عنوان: «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» أن الجنون يمتلك مظهراً كئيباً وجذاباً لأنه يجسد معرفة باطنية: صور القيامة، الحيوانية، ليل مظلم وعميق ... مضيفة أنه إذا كانت النهضة قد أعطت الكلمة للحق، فإن العصر الكلاسيكي ألجأهم إلى الصمت، إن تأسيس المستشفى العام بباريس، سنة 1956، أرخ إلى ما يؤسس بالنسبة لفوكو عصر «العزل الكبير». من الآن فصاعداً فإن المجنون يوجد محبوساً إلى جانب العاطلين، الفاسقين، المصابين بالأمراض التناسلية، المثليين، الجانحين، المهمشين والمتسولين في مراكز تهدف إلى الترويض ... من الآن فصاعداً سوف يتم اختزال الجنون إلى اللاعقل وسوف يتم صهره مع كل ما يشكل انزياحاً بالنسبة إلى المعيار الاجتماعي. ولا يفوت كاثرين هالبرن الإشارة إلى طبيعة هذا الكتاب الجدالية والنقاشات التي أثارها صدوره، فقد صنف له البعض واعترض عليه البعض الآخر. «يعتبر تاريخ الجنون عملاً شاذاً وجدالياً بعمق، مرتبطاً بالنقاشات التي هزت العالم الطبقي في الستينات والسبعينات». كما أكدت الباحثة إلى أن رغبة فوكو كانت تكمن في وضع تاريخ للجنون وليس للطب العقلي، الذي ليس سوى «مونولوج للعقل حول الجنون» والذي انتهى إلى الصمت .. مجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines ماي - يونيو 2014 عدد 19 ص 26.

24. جورج دوميزيل (1898 - 1986)، Georges Dumézil، عالم لغة فرنسي، مقارن، فقيه لغة وأكاديمي، يركز بحثه حول المجتمعات والديانات الهندوأوروبية. في مقال لإرميا أندريه بعنوان "جورج دوميزيل الـ"أب"، يتطرق فيه إلى الصداقة التي جمعت بين فوكو "الابن" وجورج دوميزيل "الأب" والتي دامت ثلاثين سنة. فقد كانت أمنية عالم الأساطير أن يقوم فوكو بإعلان خبر وفاته «عند وفاتي، ميشال هو من سوف يكتب خبر وفاتي»، على أنه من غريب الصدف أن "الأب" هو من سوف يقوم بدفن الـ"ابن". مجلة لوبوان يونيو - يوليو 2014 عدد 16.

أنظر بهذا الخصوص مقال إيريك مارتى Eric Marty «مجنون أو معالج؟»، ففي هذا المقال يعتبر إيريك مارتى أن اعتقال ساد Sade يشكل مدخلاً مفصلياً في كتاب فوكو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي».

تلك السنوات، اتخذ الفيلسوف الشاب مظهراً متأنقاً. يقود سيارة من نوع جاغوار بيضاء، يبدو معتن بمظهره، ذو طموح بورجوازي. قدم سلسلة محاضرات في الأدب الفرنسي، وعلى الخصوص ساد Sade، جان جونييه⁽²⁵⁾ وشاتوبريان⁽²⁶⁾، كُتِّب شغف بهم. وفي ذات الوقت كان يشغل على أطروحته حول تاريخ الجنون، والتي أرسل منها صفحات مخطوطة إلى أمه. "إنها مزحني" كتب إليها ... وسينتهي من تحريرها بـ بولونيا، حيث يقيم في سنة 1958. سوف يدوم مقامه كثيراً. تخوف البوليس البولوني من أعماله ومعاشراته، فاشترط مغادرته في العام التالي. ستجعله تلك التجربة كارهاً للشيوعية. «هناك، عانيت اشتغال حزب شيوعي في السلطة، مراقباً لجهاز الدولة، متماهياً معه. فما كنت قد أحسست به بغموض منذ الفترة الممتدة من 1950 إلى 1955 كان يتجلى في حقيقة بلد يرزح تحت هيمنة حزب. منذ ذلك الوقت، أستطيع القول بأنني لست ماركسياً»، سيوح بذلك أثناء حوار أجرته معه يومية لوموند Le Monde.

في شهر ماي 1961، ناقش فوكو أطروحته حول تاريخ الجنون. متى تم اعتبار الجنون مرضاً عقلياً؟ تسأل. ثابر على إبراز أن تغيراً كبيراً طرأ في القرن السابع عشر في الغرب: فقد تم اعتبار الجنون "مخالفاً للعقل"، بدأ الشروع في معالجته بالاعتقال. وتميز العصر الكلاسيكي بعصر «حبس كبير»⁽²⁷⁾ للحمقى، العاطلين والمتسكعين. لفتت أطروحته الأنظار إليها. وقد رأى فيها

ويرى أن علاقة فوكو بساد هي علاقة محاطة بالأسرار. ويشير إلى أن ساد يصمد بشكل بطولي أمام المفهوم الطبي للجنون. كذلك فإن فوكو لم يستفرض في الكلام حول تجربة ساد الطبعية واختزل إقامته بمعزل شارنتون Charenton من 1803 إلى 1814 إلى حادثة أسطورية. ولم يفته الإشارة إلى اللقاء الذي جمع بين ساد، الرجل الوحيد الذي صاغ نظرية وجود اللاعقل، ورويه كولار Royer - Collard، الطبيب الرئيسي بشارنتون، وهو واحد من بين الذين سعوا إلى إقامة علم وصفي للجنون. ويشير ذات الباحث أيضاً إلى التهميش الذي قام به فوكو بخصوص التجربة المسرحية لساد بمثلج شارنتون، التي كانت تقدم بالاستمرار مع التجارب الطبية لعرض الحمقى ما قبل الثورة ثم إن فوكو اعتبرها تسليية تمنح «للوعي السعيد لعقل واثق بنفسه». ومن خلال مفارقة إضافية لكنها دالة، فكي يبرر فوكو هذا الحكم السلبي، فإنه لا يركز لا على كولميه Colmier مدير شارنتون، ولا على ساد نفسه، بل على الأقوال التافهة لخصومهما، روييه كولار، وعلى إيسكيرول Esquirol خلف بنيل Pinel، وهو خصم كبير للحمق الفوكوي. وحتى يختم مقاله، أشار الباحث إلى أن النشاط المسرحي لساد، والموجه حول مسألة معالجة الجنون والممارسة في الملجأ، لا علاقة له بالعرض الإجرائي للجنون المدان من قبل فوكو. إن هذا النشاط يركز على الحمقى أنفسهم، على متعة المسرح المضمنة في الوقت الذي يضمن فضاء الملجأ. ثمة «معالجة سادية» للجنون التي تنتقل بطريقة سلسلة جداً، ولا جدال في أنها منحرفة، إن الجهاز الغارق في المانوية الذي وضع فيه فوكو ساد كضحية جليلة. إن «المعالجة السادية للحمقى» تعتبر تناقضاً وجدانياً حيث «الاعتراف» بالإشفاء هو في ذات الوقت تواطؤ، صمود، لعب مع الواقع الطبي، انتقال سادي (نسبة إلى ساد) للرابطة الطبعية في الفضاء المزدوج للتخييل والممارسة المسرحية.

المجلة الأدبية الفرنسية Le Magazine Littéraire، نوفمبر 2014 عدد 549 الصفحات: 86 - 89.

25. جان جونييه (1910 - 1986)، Jean Genet، كاتب، شاعر ومؤلف مسرحي فرنسي. عبر كتابة صقيلة ونثرية، يعمل جان جونييه على تكثيف الانحراف، الشر، المثلية الجنسية والإيروسية، عبر الاحتفاء بشخصيات متناقضة وجدانياً في صلب عوالم جحيمية.

26. شاتوبريان (1768 - 1848)، Chteaubriand، كاتب وسياسي فرنسي.

27. ضمن مقال مشترك لكل من فرانسوا غوفان وإرميا أندريه، بعنوان: "كلمات فوكو"، تم التطرق فيه

كل من رولان بارت⁽²⁸⁾، موريس بلانشو⁽²⁹⁾ وفرناند بروديل⁽³⁰⁾ Fernand Braudel كتاباً ذا أهمية مباشرة بعد ذلك، قام فوكو بكتابة ولادة العيادة (1963). كان يخالط زمرة فيليب سولليرز⁽³¹⁾ Philippe Sollers الذي كان ينشط مجلة تيل كيل Tel Quel، انضم إلى هيئة تحرير مجلة نقد، كتب حول رايمون روسيل⁽³²⁾، فريدريك هولدرلين⁽³³⁾، موريس بلانشو ... تميزت حياته الخاصة بالأسفار إلى تونس، حيث كان مرافقه دانيال دوفير⁽³⁴⁾ آنذاك يؤدي خدمته العسكرية. وانتهى به المطاف إلى الإقامة بها [تونس]، مستفيداً من وظيفة بجامعة تونس سنة 1965. وهناك سينكب على الكتاب الذي سيدفع باسمه إلى الأمام في المشهد الإعلامي في ذلك الوقت.

موت الإنسان

ظهر كتاب الكلمات والأشياء في أبريل 1966. وفيه جزم بأن الفكر لا يرتن إلى ذات بل إلى نسق قواعد مستقلة. ويمكن أن نميز، بحسبه، بين حقبة ثلاث كبرى في الفكر الغربي، كل واحدة تتميز بإستيمها⁽³⁵⁾ épistémé الخاص. من العصر الوسيط إلى نهاية القرن السابع

إلى مفهوم الحبس الكبير والذي ظهر سنة 1961، في كتاب "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، وهو يشير إلى حجب الفقراء، العاطلين، الجانحين، الفساق والحمقى، في القرن السابع عشر، في ذات الأمكنة، المستشفيات العامة، الملاجئ والسجون. لماذا تجميع مهمشين مختلفين جداً؟ لأنهم جميعهم يجسدون، بطريقة معينة، اللاعقل. "يتم إدراك الجنون على المستوى الاجتماعي للفقر، عدم القدرة على العمل، واستحالة الاندماج في الجماعة". بالإضافة إلى أن العزل هو مفهوم فلسفي، سمح لفوكو بإضاءة أصل عقلانية العصر الكلاسيكي. وبالنسبة إليه، فإن العزل هو نتيجة، لطرد اللاعقل، لكل ما لا يستطيع الاندماج في مشروع الدولة الحديثة: جعل كل ذوات الأفراد عقلانيين، نافعين ومنتجين. مجلة:

Le Point - juin - juillet 2014 n 16 p 48

– أنظر نسق فوكو، برنار هنري ليفي، نظام الخطاب، ميشال فوكو، ترجمة محمد سيلا، ص 60
28. رولان بارت (1915 – 1980)، Roland Barthes، ناقد أدبي وسيميولوجي فرنسي. في مقال لصوفيا بوخاس Sophie Pujas، تحت عنوان: «رولان بارت، المنافس المحترم»، تشير الباحثة إلى أن لقاء فوكو ببارت تم سنة 1955، وذلك بفضل صديقها المشترك، مؤرخ الأدب روبرت موزي Robert Mauzi.
29. موريس بلانشو (1907 – 2003)، Maurice Blanchot، روائي، ناقد أدبي وفيلسوف فرنسي.

30. فرناند بروديل (1902 – 1985)، Fernand Braudel، مؤرخ فرنسي.

31. فيليب سولليرز (1936 –)، Philippe Sollers، كاتب فرنسي.

32. رايمون روسيل (1877 – 1933)، Raymon Roussel، كاتب ومسرحي وشاعر فرنسي.

33. فريدريك هولدرلين (1770 – 1843)، Friedrich Holderlin، شاعر وفيلسوف أقرب بكثير إلى فيخته، شللينج وهيغل.

34. دانيال دوفير (1937)، Daniel Defert، مناضل ضد انتشار داء فقدان المناعة المكتسبة، وهو المؤسس لأول جمعية فرنسية لمحاربة السيدا. أنشأ هذه الجمعية بعد وفاة رفيقه، الفيلسوف ميشال فوكو.

في مقال لـ فرانسوا غوفان وكاثارين غوليو، بعنوان: «دانيال دوفير رفيق حياة»، تطرق فيه الباحثان إلى أن هذا الأخير تعرف على فوكو وهو ابن الثالثة والعشرين من عمره، في إحدى مساءات 1960. ابتدأت علاقتهما الحميمة، سنة 1963، وسوف يتم وصفهما من قبل فوكو، ثلاث سنوات قبل وفاته، بـ «حالة عاطفية». التحق سنة 1970 باليسار العمالي وقاوم مع فوكو من داخل جمعية المعلومات حول السجون، بعد وفاة رفيقه، أسس جمعية مكافحة السيدا، وقام بإدارة ذلك إلى حدود 1991. مجلة لوبوان يونيو – يوليو 2014 عدد 16، ص 36 – 37.

35. «الإستيمي»، épistémé، مصطلح يستعمله فوكو للإشارة إلى هذه الشبكة المعقدة من التماثلات

عشر، ارتكزت دراسة العالم على المشابهة والتأويل. بدءاً من منتصف القرن السابع عشر فرض إبستيمي جديد نفسه، مرتكزاً على التمثيل والنظام، حيث تحتل اللغة فيه وضعاً متميزاً. وسيتم التخلص من هذا النظام ذاته في بداية القرن التاسع عشر بواسطة إبستيم ثالث، يوجد تحت تأثير التاريخ.

لأول مرة، مع العلوم الإنسانية، ستفرض صورة الإنسان نفسها في حقل المعرفة. ويستنتج من تلك الأطروحة أن الإنسان فان⁽³⁶⁾. كان نجاح ذلك الكتاب باهراً. وتشير أسبوعية *Le Nouvel Observateur* في تلك الحقبة أن كتب فوكو «تباع مثلما تباع أقراص الخبز». وعلى الرغم من صعوبة هذا الكتاب، فإنه يقرأ على شواطئ البحر، يتم سحبه إلى أرصفة المقاهي، يتباهى به مع ... يجري فوكو بعض الحوارات المميزة، مثل الحوار الذي أجرته معه المجلة النصف شهرية *La Quinzaine Littéraire*، وكان يبدو في ذلك الحوار كرمز لجيل جديد من المفكرين: «لقد خبرنا جيل سارتر⁽³⁷⁾ كجيل، بالتأكيد، جسور

والاختلافات بين الخطاب في حقبة معينة، والـ"إبستيمي". ("علم"، باللغة اليونانية)، يحيل على الإبستيمولوجيا، الفلسفة وتاريخ المعارف. هذا المفهوم هو مفهوم فوكو تخصصياً، وهو يشير إلى مجموع الروابط بين علوم وخطابات حقبة محددة. ليس أنساق فكر أو بنيات عامة، بل "مظاهر أوجدت أشكال مختلفة للمعرفة التجريبية" (مقدمة الكلمات والأشياء) ويرى برنار هنري ليفي بأن المقصود بالإبستيمية هو: الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته. أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه؛ ونظام توزع مشاكله، وقاعدة توزع أساليبه: أي فرض من الإكراهات المغلقة وغير المتحددة الملامح، التي تسم من قبل موطن كل خطاب. نظام الخطاب، ميشال فوكو، ترجمة محمد سيلا، دار التنوير الطبعة الثالثة 2012 ص 61.

في نفس الموضوع يتساءل فرانسوا غوفان في مقال له جاء تحت عنوان: «نبي موت الإنسان» عما ذا يرغب فوكو القيام به تحديداً؟ ويجيب بأن الأمر يتعلق بتفسير القواعد التي تقود الخطابات العلمية في الحقب الثلاث التي درسها، النهضة (القرن السادس عشر)، العصر الكلاسيكي (القرن السابع عشر - القرن الثامن عشر) والحداثة (ابتداء من القرن التاسع عشر). وبالنسبة لفوكو، فإن تلك الحقب الثلاث أوجدت ثلاث صيغ جذرية مختلفة لتنظيم الأشياء، ثلاثة إبستيمات. ففي عصر النهضة، فإن الأمر يتعلق بإيجاد، تماثلات بين الأشياء، مثلاً بين النباتات والأعضاء البشرية، بين عويلم الجسد وعويلم الكون، كما هو الحال في علم الفلك، أو بين الكلمات والأشياء، مثلاً هو الشأن في القبّالا اليهودية. في العصر الكلاسيكي، ركز العلماء على تماثلات الأشياء وسعوا إلى تصنيفها على شكل جداول. ومع الحداثة، قطيعة جديدة: في نظام الزمن.

Le Point , juin - juillet 2014 n 16 p 54 - 55 - 56

36. مدافعاً عن أطروحة فوكو ومصححاً بعض الأفكار المجانية للصواب والتي أثارها خصومه، يرى فرانسوا غوفان في مقال بعنوان: "الكلمات والأشياء وموت الإنسان"، أن مفهوم موت الإنسان يشكل أطروحة الكلمات والأشياء .. فهو على الأقل استطاع عبر تلك الصيغة التي أسيء فهمها في الغالب، أن يحوز سريعاً على شهرة عالمية. على أنه إذا كان قد كتب في آخر سطر من هذا الكتاب بأن الإنسان في طريقه إلى الزوال "كما ينمحي وجه الرمل عند نهاية البحر"، فلا ينبغي القول بأن النوع البشري هو مهدد بالاندثار. يستهدف الكلام على الأصح النزعة الإنسانية ما بعد الحرب، الذي يعتبر جان بول سارتر بطلاً من أبطالها والذي جعل من الإنسان كائناً حراً، مسؤولاً عن نفسه، لكن أيضاً هو بداية للفلسفة ونهاية لها كما هو الشأن بكل فعل سياسي. على غرار ليفي سترافوس ولاكان، دافع فوكو هنا عن أن الكائن البشري يوجد، وبغير علم منه، خاضعاً إلى بنيات لا يتحكم فيها.

في نفس الموضوع أنظر نظام الخطاب ص 63 وص 106.

37. في محاضراته "الوجودية كنزعة إنسانية" (1945)، أكد فيها سارتر على جوهر الإنسان وحيثه اللامحدودة، التي تجعله مسؤولاً كذلك. فإذا كان الإنسان مستلباً، عليه أن يتحرر، أن يؤكد جوهره الحر. تجعل إنسانية سارتر الإنسان مشدوداً بين استلابه الحالي والأيام القادمة ... وإليه وجه فوكو هذا السهم: "إلى كل أولئك

Le Point , juin - juillet 2014 n 16 p 46.

وسخي، كان له ولع بالحياة، بالسياسة، بالوجود. على أننا اكتشفنا شيئاً آخر، عشقاً آخر: عشق التصور وما سأصطلح عليه بالـ "نسق". «كذلك فإن الكتاب أشعل حرباً كلامية، لاسيما في الصفوف الشيوعية. فقد صنّفه البعض في اليمين، مثل جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار⁽³⁸⁾. وقد صرحت هذه الأخيرة في مقابلة مع جريدة (لوموند): «أعتقد أن فوكو تم تجاوزه مثل كل شيء (...). إن ذلك الأدب وفوكو على وجه الخصوص يزودان الوعي البورجوازي بحججه الدامغة. إنه بإلغاء التاريخ، التطبيق العملي، بمعنى الالتزام، فإنه يتم إلغاء الإنسان، فلا وجود لبؤس ولا تعاسة، توجد أنساق فقط». احترس فوكو ألا يقدم أجوبة كثيرة على المستوى السياسي ... وسيقول فيما بعد أنه على الصعيد السياسي، كان يقوم بتغذية نزعة «شكوكية نظرية إلى أقصى حد».

الغليان السياسي

انطلاقاً من سنة 1967 فرض كل من التاريخ والسياسة نفسيهما عليه. حدوث مظاهرات عنيفة بتونس بمناسبة حرب الأيام الستة⁽³⁹⁾. من موقعه وعلى الفور، كان متواجداً في المظاهرات الطلابية. يساند المضربين، يقرأ روزا لوكسمبورغ⁽⁴⁰⁾ والفهود السود⁽⁴¹⁾ Black Panthers. تأثر بالأخطار التي يركبها الشباب التونسي في التصدي للسلطة. بدا له التيار الفرنسي لماي⁽⁴²⁾ 1968، من الجانب الآخر للبحر المتوسط قائماً. وبخصوص الجانب التونسي، فقد أدرك روحاً أصيلة لعصيان سياسي، [أدرك] أن الجانب الفرنسي، كان عبارة عن «اندفاع نظريات، نقاشات، لعنات، طرد، انشقاقات». «فما شاهدته في فرنسا سنة 1968 - 1969، يخالف تماماً ما شديني إليه بتونس في شهر مارس 1968»، سيجزم بذلك. أثناء الغليان الذي أعقب أحداث 1968 تم تأسيس الجامعة التجريبية الجديدة لـ فانسين vincennes. عين فوكو بها أستاذاً للفلسفة، شأنه شأن فرانسوا ليوتار⁽⁴³⁾ وجيل دولوز⁽⁴⁴⁾. أساتذة وتلاميذ يخاطبون بعضهم البعض بصيغة المفرد. كان التعليم يرغب في الاتصال المباشر مع الأحداث السياسية والاجتماعية. أكسبته تلك الترقية، ولأول مرة، شهرة رجل يساري. على أنه لم يستمر في الجامعة طويلاً. بالتأكيد إن التحريض الذي

الذين لا يزالون يرغبون في الكلام عن الإنسان، عن سيادته أو عن تحريره، إلى كل أولئك الذين لا يزالون يطرحون أسئلة حول كينونة الإنسان [...] لا يمكن لنا إلا أن نعارض ضحكا فلسفياً أعني، إلى حد ما، صامتا. "وسيرد سارتر عن ذلك متهمها الكلمات والأشياء كونه الكتاب الذي يشكل آخر معقل للبورجوازية". فرانسوا غوفان "نبي موت الإنسان"، ص 54 - 55 56. مرجع مذكور.

38. سيمون دي بوفوار (1908 - 1986)، Simone de Beauvoir، فيلسوفة، روائية، وكاتبة رسائل ومذكرات ومقالات من أصول فرنسية.

39. المقصود هنا هو العدوان الإسرائيلي سنة 1967، وهي الحرب التي باتت تعرف =ثق ادبنكة حيران.

40. روزا لوكسمبورغ (1870 - 1919)، Rosa Luxemburg، مناضلة ومنظرة ماركسية.

41. الفهود السود أو النمر السود: حركة حقوقية لسود الولايات المتحدة الأمريكية، نشأت بعد اغتيال مالكوم إكس وما عقب ذلك من توترات راح ضحيتها أكثر من 300 مواطن أسود مما حدا بجمعيات سوداء أن تؤسس ما يسمى بمنظمة النمر السود للدفاع عنهم.

42. إشارة إلى الثورة الثقافية بفرنسا.

43. جان فرانسوا ليوتار (1924 - 1998)، Jean Francois Lyotard، فيلسوف فرنسي يرتبط بما بعد البنيوية ومعروف بنقده لمفهوم ما بعد الحداثة.

44. جيل دولوز (1925 - 1995)، Gilles Deleuze، فيلسوف فرنسي.

يسود فانسين يزعه. إن له طموحات أخرى: ابتداء من سنة 1970، اختير استاذاً بالكوليج دو فرانس، وهي المؤسسة الأكثر سحراً للجسم الأكاديمي. وكان كرسي تدريسه تحت عنوان "تاريخ أنساق الفكر". وكان كتاب نظام الخطاب، الذي ظهر سنة 1971، يشكل درسه الافتتاحي.

وسمت السبعينيات بتفكير سياسي كبير. جنباً إلى جنب مع فرض التحليلات نفسها على الفضاء العمومي، ثم إن مباحثه - جنون، جنسانية... أوضحت موضوعات مطالبة، اتضح جلياً أنه "متقف العصر". ومع ذلك فإن أسلوبه في الالتزام بقي أصيلاً. فقد كان يرغب في أن «يكون مثقفاً نوعياً»⁽⁴⁵⁾، عاملاً على قيادة نضالات ملموسة، محددة، بعيداً عن المواقف المهيمنة والـ "شمولية" للمثقف الملتزم. ورطه مرافقه دانيال دوفير، وهو مناضل في صفوف اليسار العمالي، في تأسيس فريق جمع المعلومات حول السجون GIP. وكان الهدف الأساس يتمثل في إعطاء الكلمة إلى المعتقلين لكي يعبروا عن ظروف حجزهم. أيضاً من الزاوية النظرية، شرع فوكو في إنجاز دورات دراسية حول المسألة السجنية، التي ابتدأت بـ أنا، بيير ريفيير⁽⁴⁶⁾... (1973)، وانتهت سنة 1982 مع فوضى العائلات⁽⁴⁷⁾، كتاب مشترك مع المؤرخة أرليت فارج⁽⁴⁸⁾ Arlette Farge. كتابه البالغ الأهمية هو المراقبة والعقاب (1975). على نطاق واسع، سعى فوكو إلى الاهتداء إلى طريقه في اليسار، لا تروتسكيًا، ولا "ماويًا". كان يسهم في منتدى الـ "يسار الثاني" الذي تسهر على تنظيمه أسبوعية لونغويل وأوبرفاتور Le Nouvel Observateur في شهر شتنبر من سنة 1977. يعي ضد عقوبة الإعدام، يساهم في نشر كتيب لصالح الإجهاض. منذ صيف 1979، ناضل إلى جانب برنار كوشنير⁽⁴⁹⁾ وإيف

45. في مقال لفرانسوا غوفان بعنوان: "جيل دولوز الصديق الميتافيزيقي"، جاء في المقال أن جيل دولوز هو فيلسوف الأمكنة، الأيقونة الثقافية لليسار الفوضوي. A فوكو؟ التقاه دولوز بكلير مون - فران Clermont Ferrand - سنة 1962، وهي السنة التي أصدر فيها كتابه "نيتشه والفلسفة"، الكتاب الذي أعاد نبي الإنسان الأعلى إلى ذوق العصر. ابتدأت صداقة طويلة وعميقة، موسومة بالإعجاب المائل. وسيقول فوكو "في يوم من الأيام، ربما، سوف يصبح العصر عصرًا دولوزيًا". Le Point, juin - juillet 2014 n 16 p 35 - 37.

46. في حوار مع فوكو بعنوان "الحقيقة والسلطة"، يقدم فوكو تعريفًا للمثقف التخصصي والمثقف الشمولي، عاقدا مقارنة بينهما: إن المثقف الشمولي مشتق من رجل القانون المرموق ويجد تعبيره الأكبر في الكاتب، حامل الدلالات والقيم التي يستطيع الجميع أن يتعرفوا على أنفسهم فيها. أما المثقف "التخصصي" (أو النوعي) فهو مشتق من صورة أخرى، أي ليس مشتقاً من "الخبر القانوني المرموق"، بل من "العالم - الخير". نظام الخطاب ص 88 - 89. مرجع مذكور.

في السياق ذاته انظر مقالة ماتيو بوت بونفيل Mathieu Pote - Bonneville بعنوان: «المثقف النوعي: فن جديد للرفض». مجلة العلوم الإنسانية الفرنسية، ماي - يونيو 2014، عدد 19.

أنا، بيير ريفيير (Moi, Pierre Riviere, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère) قام المخرج روني أليو René Allio. (1924 - 1995) باقتباس هذا الفيلم من عمل ميشال فوكو، صدر في سنة 1973، وهو يؤلف بين عدة شهادات يقدمها الشاب الذي اقترف جريمة قتل أمه وأخته وأخيه. ويقوم بيير ريفيير في الفيلم يسرد وقائع حياته. ففي 3 من شهر يونيو 1835، يقوم شاب قروي باغتيال أفراد أسرته بمنجل. وقد شكلت تلك المذكرات سنة 1973 موضوعاً لحلقة دراسية كان يديرها فوكو بالكوليج دو فرانس...

47. "فوضى العائلات"، كتاب بالاشتراك مع المؤرخة أرليت فارج.

48. أرليت فارج Arlette Farge. 1941 مؤرخة فرنسية متخصصة في دراسة القرن الثامن عشر، مدير البحث في المركز الوطني للأبحاث العلمية.

49. برنار كوشنير Bernard Kouchner. (1939)، طبيب وسياسي فرنسي مؤسس مشارك لأطباء بلا حدود وأطباء العالم، شغل عدة مناصب وزارية في ظل حكومات من اليمين واليسار.

مونتان⁽⁵⁰⁾ Yves Montand من أجل الدفاع عن اللاجئين السياسيين boat people. سافر كثيراً إلى كاليفورنيا، اليابان، البرازيل ... تابع الثورة الإيرانية بحماس. عمل مراسلاً لليومية الإيطالية (corriere della sera)، والتي خصصت له زاوية "تحقيق صحفي فكري"، تحمس لبسالة شعب ضد السلطة الاستبدادية لشاه إيران، باسم القيم الروحية للإسلام، مجازفاً بتقديم دعم اعتبر أحياناً دعماً أعمى لآية الله الخميني⁽⁵¹⁾.

العودة إلى الذات

خلال وجوده بفرنسا، استمر فوكو في انتهاج نظام صارم: يستيقظ فجراً، يشتغل ثماني ساعات يومياً بالمكتبة الوطنية لـ فرنسا BNF. لا ينبغي لأي أحد إزعاجه قبل الساعة السادسة مساءً. يكرر القول لطلبته: «إذا اشتغلت طيلة الأيام كلها في نفس الساعة، ستتمكنون في النهاية من حصاد ما زرعتم!» يظل العمل الثقافي في النهاية مركز وجوده.

يتصور كتابة كتبه مثل صناعة تقليدية يومية، يتوجب أن تكون لها نتائج عملية على الواقع الاجتماعي. لما وجه إليه الصحافي روجيه بول دروا Roger Poldroit السؤال حول ما إذا كان يعتبر نفسه فيلسوفاً أم مؤرخاً، أجاب: «أنا حرق. أصنع أي شيء كان يصلح في النهاية [لصناعة] مقعد، حرب، دمار. أنا لست مع الدمار، لكنني مع إمكانية أن ترتقي، نتقدم، كي نتمكن من تخطيط الأسوار».

لكنه اتخذ في آخر حياته، خطوة إلى الوراء شيئاً ما - أو يقول أنه يرغب في اتخاذها. أنهى كتابة الجزأين الثاني والثالث من كتاب تاريخ الجنسية⁽⁵²⁾ استعمال المتع والانشغال بالذات، اللذين خصصا للذاتية القديمة. يتم تأويل الانطباع العام لكتبه، كعودة إلى فلسفة غاية في التأمل، مدهشة. أحياناً يلمح إلى أنه يود البداية من الصفر، يمسخ بحقيقة، يسافر، يفعل شيئاً آخر، لن يفعل أي شيء ربه، إلا أن يعتني بكيونته مثل عمل فني. حاصرته فكرة الذهاب قصد

50. إيف مونتان (1921 - 1991)، Yves Montand، تعرف على فوكو بمديرد، من أجل المحكومين بالإعدام من طرف نظام فرانكو، مغن وممثل من أصل إيطالي.

51. في مقال بعنوان: "لغز الثورة، فوكو وإيران"، يؤكد أوليفيه روا Olivier Roy، عبر نبرة دفاعية عن "تحمس فوكو للثورة الإيرانية"، أن تعليق فوكو على سقوط الشاه، سنة 1979، لم يرحب بمجيء نظام، بل دقق في حدث العصيان: ضد النقاد الذين ظنوا من مسافات متباعدة جداً، عاء في تلك النصوص ناتجاً عن "فكر 68"، ويقترح أوليفيه روا عودة إلى الوراء لقياس أهمية تلك التحليلات (تحليلات فوكو) ... يتابع أوليفيه روا قائلاً: إن مشكلة الإسلام كقوة سياسية هي مشكلة جوهرية لعصرنا وللأسواق اللاحقة. يواصل الباحث دفاعه عن فوكو بالقول، إن فوكو لم يتحمس لصالح نظام جديد بعد الثورة، لكنه مع التمرد في ذاته، وهو رفض تام وشامل للسلطة، للحقائهم ولبدائلها الممكنة. إن فوكو ليس ساذجاً، رفيق طريق، متملق ... فما كان يهيم هو الحدث، كقطيعة مع النظام القائم .. إن ما يهم فوكو ليس إيران، ليس الإسلام، ليس المال، إنها تجربة حدث الثورة.

L'énigme du soulèvement, Foucault et L'Iran.

موقع: www.vacarme.org
ينظر أيضاً مقال يصب في نفس الاتجاه، بعنوان: «الروحانية السياسية، ميشال فوكو وإيران»، 1 أبريل 2004. والمقال من توقيع فليب شوفالييه Philippe Chevalier. عن موقع: www.revue-projet.com

52. تاريخ الجنسية، ميشال فوكو، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق 2004.

الإقامة نهائياً على الضفة الكاليفورنية. غير أن صحته، المتداعية انطلافاً من شتاء 1983، سدت في وجهه كل الآفاق. "زكام حاد" ... كان على علم بإصابته بداء فقدان المناعة المكتسبة، "سرطان المثلية الجنسية" هذا، لا يزال الكثير يتساءلون بخصوصه عما إذا كان سوى أسطورة تهذيوية؟ من هناك بعث بالفرضية، ألغى ذلك المنظور، عاوده المرض ... في 2 من شهر يونيو 1984، انهار فوكو وأغمي عليه في شقته الكائنة بشارع فوجيرار (Vaugirard). نقل إلى مشفى (La Pitié-Salpêtrière) وبعد أسابيع ثلاثة مات عن عمر يناهز 75 سنة.

«التفكير بطريقة مختلفة»

«ما هي الفلسفة إذاً - أعني بالقول النشاط الفلسفي - إن لم تكن عملاً نقدياً ينصب عليها هي نفسها. وإذا لم تكن تكمن، بدلاً من تبرير ما كنا نعرفه سابقاً، في السعي إلى معرفة كيف وإلى متى سيصبح من الممكن التفكير بطريقة مغايرة؟» العبارات لفوكو، على أنه في ذلك الصباح، وفي فناء ضيق من مشفى (لسالبتريير)، جيل دولوز هو من يقوم بتلاوتها [عبارات فوكو] بصوت مرتفع، رنة مبحوحة بفعل الحزن. لقد مات مؤلف الكلمات والأشياء، تاركاً فرنسا مصعوقة. الكل يبحث الخطي لرفع الجثمان. يوجد هناك جورج دوميزيل، الصديق الدائم، جورج كانغليم، معلمه الأول، بول فين، بيير بورديو، بيير بوليز⁽⁵³⁾، كلود موريك، أريان منوشكين⁽⁵⁴⁾، أندريه غلوسمان⁽⁵⁵⁾، جاك لوغوف⁽⁵⁶⁾، ميشال سير⁽⁵⁷⁾، روبرت بادينتر⁽⁵⁸⁾، إيف مونتان، سيمون سينيوري⁽⁵⁹⁾ ... وجوه مألوفة أو غير معروفة، ما يزيد عن خمسمائة شخص يعجلون الخطي من أجل البكاء على اختفاء ذلك الذي كان يبدو كواحد من أعظم مفكري العصر. ملقباً التحية على «واحد من أعظم فلاسفة كل الأزمان»، ألقى جيل دولوز في وجه المؤيدين: «كل واحد منا لديه من الأسباب ما يجعله يتعايش مع تلك الفلسفة المثيرة. "وقبل مغادرته، ترك ميشال فوكو وصية تفتح" في حال وقوع حادث»، مشتملة على ثلاث توصيات: توريث أرشيفاته إلى مرافقه دانيال دوفير، «الموت، وليس العجز» و: «عدم طبع أي كتاب بعد وفاته».

ترجمة الحسن علاج - المغرب

53. بيير بوليز (- 1925)، (Pierre Boulez)، مؤلف موسيقي، ورئيس أوركسترا فرنسي.
 54. أريان منوشكين (1939)، (Ariane Mnouchkine)، مخرجة مسرحية ومنشطة للفرقة التي أسستها سنة 1964، مسرح الشمس. كاتبة سيناريو ومخرجة سينمائية.
 55. أندريه غلوسمان (1937)، (André Glucksmann)، فيلسوف وكاتب مقالات فرنسي.
 56. جاك لوغوف (1924 - 2014)، (Jacques Le Goff)، مؤرخ فرنسي، متخصص في تاريخ القرون الوسطى.
 57. ميشال سير (1930)، (Michel Serres)، فيلسوف، مؤرخ للعلوم وأديب فرنسي.
 58. روبرت بادينتر (1928)، (Robert Badinter)، محام، جامعي، كاتب مقالات وسياسي فرنسي.
 59. سيمون سينيوري (1921 - 1985)، (Simone Signoret)، ممثلة وكاتبة فرنسية.
- التقت سيمون سينيوري ميشال فوكو سنة 1963، أثناء عرض فيلم وثائقي حول حرب إسبانيا. وشرعا معا في خوض نضالات سياسية انطلاقا من يناير 1971، بمناسبة تأسيس فريق المعلومات حول السجون. أنظر مقال إرميا أندريه بعنوان: سيمون سينيوري الـ «رفيقة» الملتزمة. مجلة لوبوان 2014، يونيو - يوليو عدد 16 ص 43.

La construction identitaire de l'élève par le questionnement et la discussion à visée philosophique.

البناء الهوياتي للمتعلم

عبر المسألة والمناقشة ذات الطابع الفلسفي⁽¹⁾

ميشيل طوزي

تمهيد

لمعالجة مسألة البناء الهوياتي للمتعلم عبر المسألة والمناقشة ذات الطابع الفلسفي، والتي تحيلنا بالضرورة على الممارسات المبتكرة للمناقشة ذات الطابع الفلسفي «la Discussion à Visée Philosophique» (DVP) بالمدرسة الابتدائية، سنحاول بداية توضيح مفهوم الهوية، ليس عبر مقارنة سيكولوجية أو سوسيولوجية، بالإشارة إلى مؤلفات وطروحات فلسفية، وبعده مفهوم البناء الهوياتي، من خلال تدارس العلاقة بين مفاهيم الذاتية، والزمنية، واللغة والحرية. وفي مرحلة ثانية، سنعرض الكيفية التي بموجبها تشجع المناقشة ذات الطابع الفلسفي بالفصل هذا البناء الهوياتي لدى الطفل باعتباره موضوعاً للتفكير: أولاً، من خلال استخدام تأملي، وليس وظيفي، للغة؛ ثانياً، عن طريق نهج مجموعة من مقاربات التفكير ذات الطابع الفلسفي؛ وأخيراً، من خلال عملية ديمقراطية التنشئة الاجتماعية.

Pour aborder cette question, qui pour nous fait référence à la pratique innovante de la Discussion à Visée Philosophique (DVP) à l'école primaire, nous clarifierons dans un premier temps la notion d'identité, par une approche non psychologique ou sociologique, mais référée à des auteurs philosophiques ; puis celle de construction identitaire, pensée en relation avec les notions de subjectivité, de temporalité, de langage et de liberté. Dans un second temps, nous montrerons comment la pratique de la DVP en classe favorise cette construction de l'enfant en tant que sujet pensant : en premier lieu, à travers un usage réflexif, et non fonctionnel, de la langue ; en second lieu par la mise en oeuvre d'un certain nombre de démarches de pensée à visée philosophique ; enfin par un processus démocratiquement socialisateur.

1. في الأصل نشر هذا المقال باللغة الفرنسية في:

Michel Tozzi, «La construction identitaire de l'élève par le questionnement et la discussion à visée philosophique», Tréma, 33 - 34 | 2010.

URL: <http://trema.revues.org/2519>

To address this issue which in our view refers to the emerging/ innovating practice of dialogical philosophical discussion in elementary school, we will first clarify the notion of identity through an approach which is neither psychological nor sociological but in reference to philosophical authors ; and then the notion of the construction of identity viewed in relation to the notions of subjectivity , temporality, language and liberty. Secondly, we will show how dialogic discussion in class fosters the child's construction as a critical thinking subject : first, through a reflective but not functional use of language ; second, through the implementation of various dialogical discussions and finally through a democratic process facilitating socialization.

I. الهوية والبناء الهوياتي

1) مقارنة فلسفية للهوية

تعتبر مسألة الهوية الشخصية مستجدة نسبياً في التاريخ الغربي للفلسفة. بالنسبة لـ أرسطو، الهوية هي ما يميز الإنسان (وليس المرأة والعبد) وحقيقة الانتهاء إلى المدينة/ الدولة (polis)، والحاضرة؛ أي أن يكون مواطناً. وفي المسيحية، استعير مفهوم الشخص من المسرح (البطل الذي يظهر ويبرز في خضم الجوقة القديمة) وأعيدت صياغته لاهوتياً: نحن إخوة لأننا أبناء الله وهويتنا متأصلة في هذه البنوة الربانية.

بالنسبة لـ ديكرات، مبتكر ومؤسس الذاتية الحديثة، يتم تحديد هوية الإنسان باعتباره جوهرًا مفكرًا: يتجاوز الشك المنهجي والمذهبي من خلال اكتشافه الارتياح، عبر الفكر، بنفس الحركة التي تضمن وجوده وجوهره: إنه (أولاً وقبل كل شيء) فكر، بدون جسد (ما يؤسس للثنائية [ثنائية الجسد والروح])، لكن من دون الغير (موقف الأنا الوحيدة): إنه يُفَعِّل اقتصاد الغيرية ضمن الهوية، بما في ذلك هو نفسه، إذ إن الوعي الديكارتي يطرح نفسه بإلحاح وجودي وسلسلة أنطولوجية.

بالنسبة لـ هيوم: إذا كانت المقارنة بين انطباعاتي (أنا) تسمح لي بمعرفة ذاتي؛ هذا التنوع الوحيد نادراً ما يسمح لنا بإقرار وجود أنا ثابت ومستقر: وحدة الافتراض هي بالأحرى اعتقاد (أو وهم) أكثر منها يقين. من جانبه دفع نيتشه بكل قوته لتكسير الكوجيطو: الأنا هي وهم نحوي، اللغة هي التي تجعلني أنطق بـ "أنا" وهي في الأساس تضللني، ولا تعمل سوى على إخفاء ضغط غريزة الحياة.

هذا هو الحال مع هيغل الذي يعتبر أن الغيرية تحضر ضمن الهوية. كل وعي ذاتي ينطوي على ازدواجية معرفية تعيد تحديده كوعي. الوعي هو وعي الغير في ذاته، باعتباره وعياً من ولأجل الغير، وفي نفس الوقت وعي الغير، أي أنه متبادل بالنسبة للكل. ما الوعي الذي لا نستطيع في الواقع معرفته؟ لا تُثبت هوية كل شخص سوى إعادة الاعتراف به. كل ذاتية بهذا المعنى هي بين - ذاتية.

نجد، سواء ضمن علم النفس التكويني لولون أو فرويد، أن هوية الذات متجذرة ضمن أصل/ أساس ينسج الغيرية، لاسيما من خلال رمزية اللغة، والذي يعينني قبل أن أولد [...] أزاح فرويد تعجرف الكوجيطو وعوضه بمركز ثقل هوتنا العميقة: من وعينا الخاص إلى لاوعينا الخاص، هنا حيث أعتقد أنني أفكر [...] تصبح هوية الذات ضبابية، وتتحرك عبر نبضات معقودة ضمن حكاية أسرية.

ما هي إذاً الهوية، هل هي هوية فرد أم هوية شخص بدل من هوية جماعة؟

تختبر الهوية عبر شكل من أشكال الخبرة الوجودية: الخبرة الداخلية لوجود الأنا (يمكن أن نتقد أولئك الذين يشكون في قيمة التجربة، كوههم إدراكي، أو مجرد اعتقاد غير مؤسس).

يمكن تعريفها:

- سكرونيًا [ثابت] (في الحاضر) كوعي وجود الذات (فرد، إنسان، شخص، الذات التي هي أنا حينها أقول "أنا") الذي يشكل الوحدة؛
- ديانكرونيًا (متغير) (في الزمن) كيقين دوام الذات، والحفاظ على استمرارية الوحدة (ورغم كل التغيرات).

الهوية بهذا المعنى هي التطابق: الثابت غير المتغير - تطابق الذات مع ذاتها - والجوهر القائم رغم كل التغيرات في الزمن. يتحدث بول ريكور، في إشارة إلى أحد المعاني اللاتينية، عن الهوية- الثبات [الشيء نفسه] (idem): إنها هوية تتسم بالاستقرار مع مرور الزمن، ما يشكل قوتها. يمكن أن نعرفها أيضا: على سبيل المثال، من الناحية القانونية - السياسية لخالتنا المدنية، فهي التي تحدد انتضاءنا وتضمن لنا الاعتراف والتعريف الدائم (الهوية هي كل ما يسمح بالتعريف وأن نكون مُعرَّفين). ينطبق هذا الأمر على طباعنا التي تحدد من الناحية النفسية عبر الثبات النسبي، وتسمح للآخرين بالتوقع التخميني أو الدقيق لردود أفعالنا، والتي تسمح لنا بتنظيم تفاعلاتنا مع الأغيار.

استعمل الفلاسفة مجموعة من المفاهيم للتفكير في دوام الموضوع. على مستوى الشكل: يمكننا تغيير جميع ألواح سفينة ثيسوس، كما يقول أرسطو، "المادة" لا تشكل سوى "شكل" القارب. بالنسبة لـ ديكرات فالفهوم ثابت: إنها الركيزة التي تدعم أنطولوجيا الموضوع في وجوده، وراء تغير مظهره. أو يمكن أن نشير إلى المفهوم الأكثر حداثة للبنية، كشكل ثابت لتنظيم العناصر المختلفة التي ترتبط بعضها البعض. نرى هنا أن الهوية - الثبات، عبر تعويض الزمنية بإعادة إنتاج نفس الحلقة، تعارض التاريخية، من حيث طابع النشأة وعدم التصريح بالأحداث واختلاقتها في زمنية الحاضر: يمكن أن نقول إنها ضد التاريخ..

لا يمكن خفض الهوية إلى مرتبة الشعور الحاضر والدائم بوجود وحدة، ما عدا الحالة المرضية (على سبيل المثال: تفكك وانفصام الشخصية) الحاملة والمحمولة عليها، «تصونها في كينونتها» (اسبيروزا): إنها أيضا شعور بالتفرد وبأن تكون «ذات فريدة» (ستيرنر) وأصلية، «شخص ليس كأى شخص» (لاكأن). يمكن لهويتي أن تكسر، بما أحمله من قواسم مشتركة مع ذاتي، عبر

الزمن الماضي، أو مع الآخرين (أنا أوجد، مثل الآخرين، إنسان، رجل، فرنسي.. الخ)، باختصار عبر التطابق المشترك مع الذات ومع الغير. لكنها تتميز أيضاً بتفرد الخاص: بما أنا مختلف، مختلف عن ذاتي عبر الزمن، لأنني أغير جسدياً وعقلياً، وأتجانس بشكل يصعب معه اختزالي في الآخرين. إنه الجانب الآخر من الهوية الذي أسماه ريكور بـ «الهوية - الثابتة».

ضمن «الهوية - الثابتة» تصبح الأنا وحدية ومتوقعة على نفسها؛ إنها موضوع منطقي، ويمكن تعيين مختلف القواسم المشتركة التي تجمعها بالآخرين: أرسطو فيلسوف يوناني مثل معلمه أفلاطون. لكن ما الذي يمكن أن نقوله بالنسبة لـ سقراط بما هو سقراط، والذي لا يشترك في شيء مع أي أحد لكونه فرداً فريداً؟ إنها مجموعة من العناصر في عنصر واحد، غير قابلة للتعريف، متعذرة الوصف وغامضة في تفرداها [...] إنها تهرب من اللغة والمنطق.

إن هذه «الهوية - الثابتة» ليست فقط موضوعاً نحويّاً، لدى كل شخص مثلي، يمكن أن ينطق بالأنا. ليست الأنا النحوية سوى أنا اقترضت من اللغة، ووسيلة بالنسبة لي كي أستولي على الضمير الشخصي للشخص الأول المستخدم في القواعد النحوية من قبل أي شخص، لكنه «يجعل من أي شخص أي شخص»، ويشرك بين الجميع، وليس فريداً بالنسبة لي. إنه أيضاً «الهوية - الثابتة»..

إذا كنت موجوداً بشكل منفرد، في صورة لا مثيل لها ولا يمكن الإستغناء عنها، فأنا آخر من الآخر، آخر الآخر والعكس بالعكس. إن هويتي شخصية ومميزة. لا يمكنني إذاً التفكير في هويتي دون التفكير في الغير. وكما يعترف الغير لي بأنني كنت نفس ذلك الآخر (أوروبي، إنسان)، فإنه يعترف بذلك نظراً لكوني مختلفاً.

إنني آخر كما أنا، لأن هناك آخر في ذاتي: إنه الذات نفسها كما يقول بول ريكور. إنه الآخر الذي كنته ولم أعد هو، الذي كنته ربما لكن ليس بعد، لاوعي من جانب وعي، إنها مفاجأة محتملة بالنسبة لي، بطل أو وغد بحسب الظروف..

2) مقارنة فلسفية للبناء الهوياتي

يمكن القول إن هوية الفرد في الأساس تستقبل، تورث وتنقل. من الناحية البيولوجية، تنتقل لنا من خلال الحيوانات السابقة وترسل في جيناتنا التي تأثر على مستقبلنا الجسدي، وجانبنا العاقل. من الناحية القانونية، ورثنا هوية وطنية عبر القانون والتربة والدم. سيكولوجياً، تشكل هويتنا عبر علاقاتنا الأبوية الأولية، التي تطبع وتبني لاوعينا الخاص. من الناحية السوسولوجية، نحن نعرف هويتنا من وسطنا الجغرافي، الاجتماعي، الثقافي، الإيديولوجي عبر التربية، اللغة الأصل، الإعلام وكل بيئتنا التي تولد استعداداتنا القبلية «الهابيتوس» (habitus) (سبق لـ بيير بورديو أن قال في السبعينات: «أخبرني بالفئة السوسيو - مهنية لأبيك، سأخبرك باحتمالية كبيرة عن مكانك المستقبلي في سوق الشغل»).

من وجهة نظر مادية حتمية إنني منتوج أكثر مني عامل، ممثل أكثر مني فاعل. ومن منظور ديني قدرتي، كل شيء في حياتي قد تم إعداده بشكل مسبق؛ على سبيل المثال لا تعتمد مباركة الله

على أعمالي. في كل هذه الحالات، يعتبر الكون، عبر اللعب في كومة من الأسباب، أو عبر الله، وحيث النوايا كثيراً ما تكون غامضة، أصل قصة حياتي، وأنا لست سوى شخصية عرضية.

لدينا هنا إذا هوية موروثة ووتنبئية، هوية نظامية وأخرى مسارية، بالمعنى الدافعي: يتم إعطاء طاقة البداية، نحو هدف محدد سلفاً. بكل بساطة، أتجاهل القرارات، ضمن وهم الحرية (كقطعة الحجر التي تواصل التحرك، إذا كان بها وعياً بذاتها فستعتقد أنها حرة جداً في حركتها، كما يقول اسبينوزا). إذا أردنا الحديث عن «البناء» بشكل أكثر تدقيقاً، فسيكون في إطار المعنى الذي يجري فيه الزمن والتاريخ، تاريخي الخاص، لكنه محدد سلفاً: لا يوجد في البدء سوى افتراضياً، لكنه سترك أثراً كامناً ومقدراً بشكل مسبق. ألعاب الأنا قد أجريت، هناك شيء من نظام الإنتاج، إعادة الإنتاج والتكرار نفسه... لا أستطيع أن أكون ما أريد أن أكون، ولا يمكنني أن أتجاوز شروط قدرتي.

لكن هل يمكننا أن نتحدث عن البناء، عندما يكون المسار الذي سلكناه محدداً، أو متوقفاً سلفاً؟ هذا المفهوم مستوى، من «مبنى» (bâtiment)، ويشير بالتأكيد إلى وجود تخطيط مسبق، لكن السؤال الجوهرى هو معرفة من يضع هذا المخطط (الحظ، السببية، الله...)، وما إذا كان قابلاً أو غير قابل للتغيير، والأهم، هل بإمكانى تغيير مخطط حياتي على طول مساري.. هناك مجموعة من الفلاسفة، مثل سارتر، الذين يساندون هذا التطابق عبر التأكيد على أن حريتنا مطلقة، وغير مشروطة، «وبأننا لم نكن أبداً أحرار تحت الاحتلال الألماني»، وأن وجودنا سابق على ماهيتنا التي تحدد تدفق حريتنا. إنه يذكرنا بأنه لا يمكن لأي شيء أن يكون مطلقاً، وبأن أي اختيار لا يمكن أن يكون حتمياً بصورة صارمة. يمكن أن نأخذ على سبيل المثال الجين الذي يؤثر في التفاعل مع البيئة، الأمر الذي يكسب نتائجه من هذه السباقية؛ بمرونة تكذب تنبؤات فشلها؛ إذا كان الجنس مركباً بيولوجياً أساسياً، فإنه أيضاً بناء اجتماعي لـ «النوع»؛ إذا كان هذا العلاج يمكننا من العودة إلى ماضي محدد قطعاً.. الخ. لكل هوية إنسانية تاريخ، وبالتالي نصيبها من احتمال ما وراء الاحتمالية والضرورة، بسبب ظهور الأحداث التي تعكر صفو المسارات الواضحة المعالم..

تنخرط كل ذاتية بالضرورة في زمنية، عبر حياتها في الواقع لنسيج زمنها. تأخذ هذه الزمنية المؤقتة شكل قصة حيث أكون أنا مجرد شخصية ضمن حبكة درامية مع كل ما يحدث في حياتي. إن هوي الشخصية إذا، كما يقول ريكور وبرونر، «سردية» (narrative).

الذاكرة هي وسيلة للإخبار بماضينا، لتفكيكه وإعادة تركيبه للأبناء. إنها ليست سجلاً محايداً من الوقائع الموضوعية، لكنها انتقاء مؤثر ينطوي على النسيان، والكبت والذكريات الحية. إنها من جهة خيالية، تبني وتعيد بناء شكلها بمعنى دائم، والذي يتغير مع الزمن، وتعيد أيضاً تقييم الأحداث في وقت لاحق.

عندما يكون المشروع وسيلة للإخبار بما نريده في المستقبل، قصة مبتكرة، فإنه ينطلق من حلم غير واقعي إلى تخطيط عقلائي.

لقد رأينا أن البعض يعتقد أنها قصة مخطط لها بشكل مسبق.

يمكن أن نفكر كذلك، دون التقليل من قوة مختلف القيود التي تفرضها الحتميات المتنوعة، بأنه يمكننا أن نكون فاعلين في عرض لم نختره، مع لعبة ارتجالية تعطي تأويلاً أساسياً لدورنا: إنها وجهة نظر الرواقين. نحن لم نختر أن نولد، لكن يمكننا أن نعتبر الأمر خيراً في حد ذاته (بهجة الوجود حسب اسبينوزا)، أو سوءاً («ضرر الوجود» حسب سيوران Cioran).

ربما من الممكن ألا نستطيع، في ظل الحتميات التي تحيط بنا: أن نصبح فاعلي حياتنا الخاصة، من خلال التفكير، والتداول والاختيار، والمبادرة، والفعل الذي نشعر بموجبه أننا مسؤولون وقادرون أمام الغير وأمام أنفسنا. هذا هو خيار ريكور. الإنسان جزء من شبكة معقدة من العلل المؤثرة، حيث لكل فعل أو سبب تأثيرات متعددة. لكنه يكسب قدرته الخاصة من السببية التولوجية، حيث الهدف المتبع يتجاوز المتوسط الذي يسمح بالاتصال، الموجود في النهاية قبل السبب الذي جعله ممكناً، مع كل ما يسمح للإنسان باتخاذ مبادرة «البدء في العالم». تظهر الحرية الإنسانية في الأحاسيس واليقين الهش في ما وراء الشكوك، والتصديق بوجودها، وافترض الأفعال. لأننا نكتب حياتنا كقصة، ولأن هويتنا سرديّة، فإنها تنطوي على البعد الأخلاقي، الذي يشكل قلب الهوية البشرية نفسها.

يبدو أن بناء الهوية الشخصية عملية تاريخية تقع في مفترق طرق الحتميات الواقعية، والتي سيكون من غير المجدي إنكارها، وحرية التفكير والتصرف كإنسان مسؤول.

يمكن أن نخلص إلى أن: الهوية الشخصية صورة ذاتية. وهذه الذاتية هي بين - ذاتية، لكونها مغرقة في الغيرية، وتبنى في زمنية خاصة. لا يمكننا أن نفكر في تاريخ هذا البناء فقط، خاصة لدى الأطفال والمراهقين، بلغة سيكولوجية النمو، ولكن في إشكالية فلسفية: جدل بين الذات والآخر، الاستمرارية والتغير، الحتمية والحرية.

نصرّ على وجود عنصرين أساسيين لهذا البناء:

- الغيرية الموجودة في قلب ذاتيتي، تأتي من ذاتي وتبنى في وعبر اللغة، وتدجنني في الرمزي، والفضاء البين - ذاتي لل - بين - تفهمية.

- إن ما يجعل البناء الهوياتي للمتعلم أو الطفل موضوعاً للتفكير، هي القدرة الانعكاسية للغة الإنسانية الناقلة. في الواقع، ليس هناك فكر مبنى بدون لغة.

حققت المناقشة ذات الطابع الفلسفي، كعدة مدرسية وفي المدينة (المقاهي الفلسفية.. الخ)، من منطلق هذا البناء الهوياتي، رابطة إيجابية بين المطابقة الغيرية الجمعية المتجسدة (عبر المناقشة)، التبادلات اللغوية (عبر الكلام) والمجتمع الانعكاسي (عبر التفكير)....

II. البناء الهوياتي (عبر وفي) المناقشة ذات الطابع الفلسفي

سنقتصر هنا على الإطار المدرسي فقط، وخاصة المدرسة الابتدائية. كيف تشجع البناء الهوياتي للمتعلم والطفل كذات ناطقة - مفكرة؟ نجيب: عبر ممارسة عملية praxis لغوية،

عبر ممارسة عملية فكرية، وأيضاً عبر عملية تنشئة اجتماعية مزدوجة؛ ديمقراطية وسوسيو - معرفية، في إطار ترابط وثيق بين كل هذه العمليات. نجد أدناه شبكة تجمل هذا الترابط، وسأقتصر (أنا) على التعليق.

(1) اللغة والفكر في المناقشة

تعتبر المناقشة ذات الطابع الفلسفي لقاء بين الكلام الشفهي للذات والتفكير التأملي. يشجع هذا اللقاء على بناء الهوية اللغوية لـ («الكائن الناطق» بلغة لاكان)، والهوية التأملية لـ («الكائن المفكر» هوية الوجود المفكر). ضمن مؤشرات علم نفس التكوين العام لنمو اللغة والفكر، تحدد المناقشة بين الأقران من طرف المعلم الذي يستخدم رمزاً شفوياً للغة في شكلها الطبيعي (اللغة الفرنسية)، كنمط لتطوير والفكر والتعبير عنه عبر وفي اللغة. يعتبر اعتماد المسألة أساس العمل المقترح للمجموعة في إطار المناقشة ذات الطابع الفلسفي، وذلك بالانطلاق من سؤال نابع من معيش الأطفال ومجرد في عمومياته (أنظر العمومية) ومرتبطة بالشرط الإنساني، في إطار التبادل ذي الطبيعة التأملية: سؤال يطرح مشكلة للإنسان، ومن هنا تأتي أهمية «التشابك». كل سؤال إشكالي يحيل بالضرورة على أهمية التفكير في صعوبة وتعقيد المسألة قبل الإجابة أو الجدال من منظور اختلاف الآراء التي سيتم التعبير عنها.

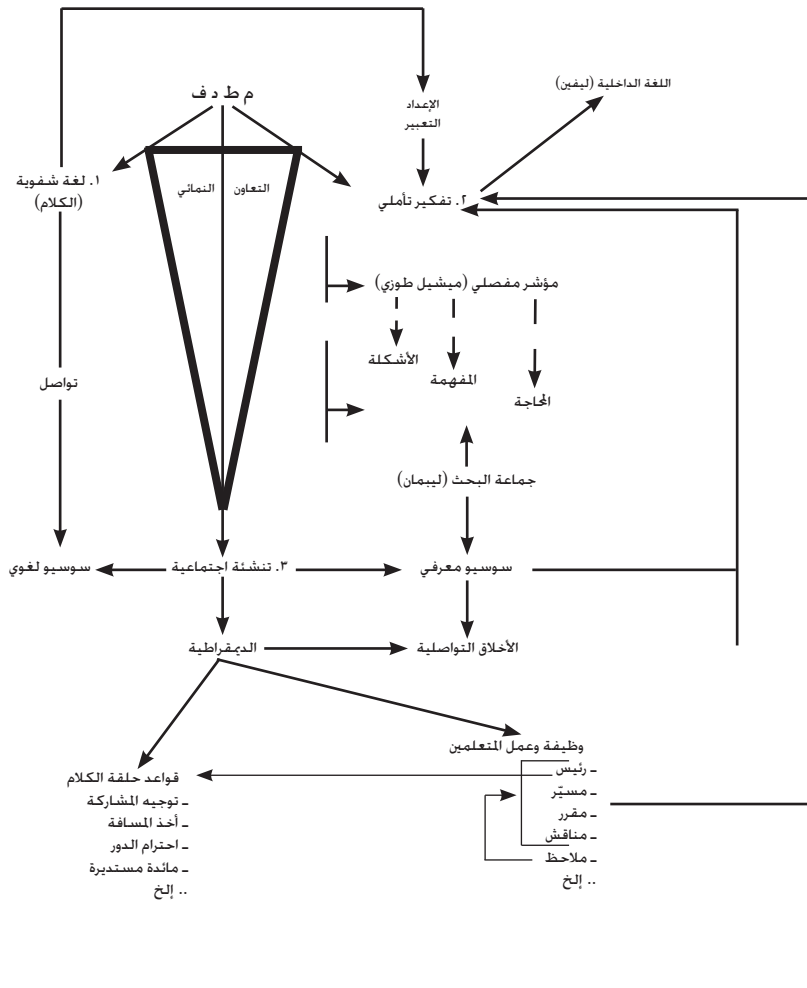
يعد استخدام اللغة ضمن هذا النوع من التبادل تأملياً بالضرورة وليس وظيفياً، لكونه يدخل المتحاورين ضمن علاقة أخرى للغة ذات بعد براغماتي (لا نتحدث دائماً لصرف اليومي في العالم). إننا ندرك ما الذي يجعل من اللغة سجلاً دائماً؛ إنه بحثنا عن العبارة الأقرب للتعبير عن الفكر الذي يُبحث عنه في وضمن اللغة. إننا نتكلم لنفكر وليس لتحدث فقط، ونفكر عبر الكلام، لأنه ليس هناك فكر (على الأقل فكر تأملي) دون لغة. يتم تعلم المناقشة كما يتعلم النطق والتفكير، واللغة ليست سابقة على الفكر (على الرغم من كونها شرطاً له، وإذا كان لنا أن نفكر في لغة أكثر تطوراً، لكونهم يطورون بعضهم البعض: عمل الفكر من نفس طبيعة عمل اللغة، وعمل اللغة يعطي الفرصة لتبلور الفكر، لأن الفكر رهين لغة التجربة، ولكل شاب أو طفل فهم أولي للعالم [...]) تبتدئ المناقشة ذات الطابع الفلسفي خلال فترة تعلم الطفل للنطق، لأن الكلام هو التفاعل مع الغير (يتحدث فـ. فرونسوا عن الطبيعة الحجاجية للغة)؛ أن نتكلم معناه أن نفكر بالفعل عبر كلمات الآخرين: تحمل كل لغة في بعدها الثقافي وجهات نظر مختلفة حول العالم، لكن أيضاً لأن كل حديث للفرد يترجم تجربة مميزة في العالم، بصيغة مفردة، تنزع اللغة من غيريتها.

يمكن أن تكون هناك مناقشة منذ الفترة التي يتعلم فيها الطفل النطق، والتعبير عن فكرة، والاستماع وفهم رد فعل الآخر على كلامه، والجواب عن ما فهمه من كلام الآخرين للتفاعل، والانخراط، والاعتراض، والتشكيك [...]. وسنعمل من جهتنا في شق كبير من بحثنا على المستويات الكبرى للمرحلة الابتدائية.

(2) البناء الهوياتي والفكر التأملي

ما الفكر؟ يطرح ديكارت نفس السؤال ضمن تأملاته الفلسفية. يرفض كل ما يحيل على «الحس، والتخيل والتصور». ما التفكير التأملي؟ الذي يفكر معنا يستخدم فكره. إنه نهج عقلائي، يمكن أن يكون نظاماً علمياً وفلسفياً. يستخدم هذا النوع الأخير فقط لتطوير اللغة الطبيعية، وليس الإجراءات الاستنباطية (مثل الرياضيات على سبيل المثال). يأخذ تنظيم البراهين شكل الحاجة، وليس مؤشر المصادقية الذي يفترض البرهان الرياضي أو التجريبي الفيزيائي أو البيولوجي.

شبكة البناء الهوياتي للمتعلم عبر المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي (م ط د ف)



تساهم المناقشة ذات الطابع الفلسفي في البناء الهوياتي للذات المفكرة، عبر تعلم

الفيلسوف. بمعنى عملية مترابطة لإشكالية الأسئلة التي تهم الشرط الإنساني، ومفهمة المفاهيم المجردة التي تمكننا من طرحها والبحث عن أجوبة شافية لها، والمحااجة أو النقد العقلاني للإجابات، ذات الطابع الحقيقي، أو البحث عن «حياة جيدة في المؤسسات فقط» (ديكور). يمر هذا البناء لدى الأطفال، مع أو بدون دعم منذ البدء (أدب الشباب، الأساطير...): عبر التعبير عن الأسئلة والقضايا التي تهمهم («هل الصداقة تدوم للأبد؟»); عبر ربط تلك الأسئلة بتجربتهم الخاصة (هنا الصداقة)، يمكن الاعتماد على هذين المثالين أو أمثلة مضادة؛ عبر البحث عن دلالة وتعريف الكلمات المستعملة («صديق، هو ذلك الشخص الذي نعهد له بأسرارنا»); عبر تطوير التباينات المفهومية («صديق، خليل، حبيب، إنها متماثلة لكنها مختلفة»); عبر التأكيد على الاتفاقات أو الاختلافات التي تقدم «الآراء السديدة».. الخ. يمكن أن نتكهن بالدور الرئيسي للمدرس في تنشيط المناقشة ذات الطابع الفلسفي، فبفضل هذه المتطلبات الفكرية لمثل هذه العمليات المتبادلة يمكن للأطفال تنمية قدراتهم الإشكالية، والمفاهيمية والحجاجية، التي توفر الأدوات الفكرية «للتفكير الذاتي».

3) نشاط مقرون بالتنشئة الاجتماعية

تعد المناقشة نشاطا لغويا وتواصليا بين بني الإنسان. يتعلق الأمر بالانخراط في البين - تعبير، والفهم والإفهام، وخلق بين ذاتية على أساس بين - تفهمي (هابرماس)، موجهة نحو الغيرية الجمعية: علينا أن نتعلم العيش معا عبر النقاش. إنها بهذا المعنى منشأة اجتماعيا ومنتجة للهوية الفردية والجمعية عبر التبادل.

ينظر علماء النفس وعلماء الاجتماع إلى التنشئة الاجتماعية إما كاستبطان للمعايير والسلوكات الجمعية من طرف الفرد (الفرد أولا: مثال دوركهيم)، سواء عن طريق استفراد الفرد انطلاقاً من الاختلافات الأولى، كعملية فردنة فردية واجتماعية (فرويد، والون): أن يتعلم الإنسان العيش في إطار الجماعة، عن طريق الدور الحاسم للتربية. إننا على بينة من كون هذه العملية قد أصبحت إشكالية حقيقية في المجتمعات الفردانية المعاصرة، حيث يُعترف بالفرد في تفرده، هرباً من تشارك القيم الجمعية. من هنا جاء اهتمام المدرسة بـ «المواطنة» (سيكون من الأنجع الحديث عن الكياسة «civilité»).

أ- المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي بوصفها تنشئة اجتماعية ديمقراطية

هناك مجموعة من الشروط الأساسية لهذا التعلم، إذا أردنا تنسيقه مع غاية حضارية. على سبيل المثال، إذا نحن أردنا أن تكون المناقشة ديمقراطية، وجب رسم فضاء دائري: إننا نناقش وجها لوجه، مثل المحاربين في الإلياذة الذين كانوا يشكلون حلقة ويلقون بأسلحتهم («كسر الرماح»)، وندفع بكل واحد منا للحديث حسب دوره واستئناف النقاش ضمن محيط مشترك؛ لكل الحق في الكلام، لتفادي احتمالية ظهور علاقة قوة: ترتيب التسجيل، مع إعطاء الفرصة لأولئك الذين لم يعبروا بعد عن وجهات نظرهم، أو عبروا بشكل ضعيف؛ والمواقف المتوافقة مع كل تبادل: النقاش، هو وقف للعنف الجسدي (الحديث بعيد كل البعد عن الاتصال)، لكن أيضاً لفظي (في الإهانة، تنازل وتجادل ولا نقاش، في السخرية، نحن نسقط من قيمة الآخر

كمخاطب غير مجدي؛ إنها الاستماع (وضعية الاستقبال) من أجل الفهم (مجهود رئيسي للنفاذ إلى وجهات نظر الآخر)، الجواب بعد أن ينتهي المخاطب من حديثه (الصبر للاستماع والسيطرة على العواطف)، لأن الحق في الكلام يقتضي صمت الآخرين حينما يتحدث فرداً واحداً.. الخ

نعتبر أن المناقشة ذات الطابع الفلسفي هي بالضرورة مناقشة ذات طابع ديمقراطي وفلسفي (Discussion à Visée Démocratique et Philosophique)، تسهم في تعزيز التربية المدنية والتنشئة المدنية للمتعلمين، ضمن «فضاء مدرسي عام للمناقشة» (espace scolaire public de discussion) يتطور في هذا الإطار لحماية قواعد «المدنية الموجهة» (ريكور) وليس اللامبالاة. يسمح الطابع الديمقراطي، للقواعد والوظائف الموكولة من طرف المعلم (متعلم يسير الحصة ويعمل على ضمان الالتزام بالقواعد)، لكل شخص بالتعبير (كل المتعلمين متساوون في الحق في التعبير، حتى لو كان منهم من لا يتكلم)؛ للأقليات (ما يدل على تعدد الآراء، شريطة ألا يعرقل النقاش السير العادي للاجتماع). لا بد من التنبيه إلى القلق الذي يخلفه وجود المتكلم الصامت أو القليل الكلام عند توزيع الأدوار من طرف المسير، لأننا في حاجة مثالية إلى كلام الكل لإثراء النقاش والتبادل (يمكننا أيضاً أن نقرأ ما كتبناه حين يتم توجيه الأسئلة لنا). لكن هناك الحق في التزام الصمت، بغية عدم الوقوع في النمط المدرسي من «الاستجواب» الإلقائي لأجوبة المتعلمين. يعمل المراقبون على التحضير لعمل المسير، عبر قياس مدى تعقيد وصعوبة الالتزام بدفتر التحملات المسطر، واقتراح تحسينات لتشغيل روح المساعدة المتبادلة بين المتعلمين، نظراً لكون روح المناقشة تعاونية المبدأ. إن تفويض السلطة للمتعلمين هي مسؤولية لهم بالضرورة، ويمكن أن يدهشونا بجديتهم في أداء وظيفة أساسية لتشغيل وظائف الأنشطة التي منحناها لهم بكل ثقة.

الكل يساهم في بناء هوية مواطنة عبر المناقشة المنضبطة للتعبير العلني عن الآراء، في إطار علاقة تعاونية مكفولة عبر القانون.

ب - المناقشة ذات الطابع الفلسفي بوصفها تنشئة اجتماعية تأملية

تكمن خصوصية المناقشة ذات الطابع الفلسفي في الترويج لنوع معين من التنشئة الاجتماعية: تنشئة اجتماعية انعكاسية. تساعد التنشئة الاجتماعية التأملية، في سياق الفردانية، على تخفيف أثر ضعف الروابط الاجتماعية (وهي ما يحمل المجتمع ككل، إضافة إلى مدرسته).

لكن ما الذي نعينه بتنشئة اجتماعية «تأملية» [انعكاسية أيضاً] في المناقشة ذات الطابع الفلسفي؟ إنها طريقة في «العيش معا عبر المناقشة الفلسفية». ما كان يدعو أبقور ب «الصدقة الفلسفية»، شكل مميز للمحبة. لم هي مرتبطة بالتنشئة الاجتماعية؟ لأننا نتعلم الحديث دون جدل، أن نختلف لكن في إطار السلم المدني، وليس الحرب، تجربة الاختلاف في السلم هي منتهى التحضر، ونقبل حتى الفروق، لأنها تثري بدل أن تقسم.

يتحدث ليفين (J. Lévine)، في إطار كون تعلم التفكير ممكن منذ مرحلة المدرسة الابتدائية، عن «التحاور الداخلي» كنشاط يعبر من خلاله الطفل عن علاقته بالآخرين وبالعالم ضمن الورشات الفلسفية. يعد هذا النشاط السوسيو - لغوي إنتاجاً للاجتماعية والمؤانسة،

لأنه يتم التأسيس للطفل كـ «محاوِر مقبول» ضمن المناقشة ذات الطابع الفلسفي، يستمع له المعلم ويهتم بما يقول، يستمع ولا يتدخل - وبذلك يخرج طوعاً من صمته - في زمان ومكان التعبير الفردي لكل شخص. يسمح بذلك للطفل، ويؤذن له بكل حرية، بالانخراط في مسلك الإنسانية ككائن ناطق - مفكر. ينقل تأثير هذا «الاعتراف» (بالمعنى الذي يقدمه بول ريكور أو هونيث A. Honneth) الطفل «الصغير» نحو مرتبة «الرجل»، ونلاحظ آثار «إعادة تشكيل» النرجسية مع الأطفال أو المراهقين ذوي الصعوبات الدراسية والشخصية (المدارس الابتدائية والإعدادية بالمناطق الحساسة على سبيل المثال). كل شخص يأخذ بزمام الموضوع (الذي يمتلك قيمة إنسانية) المدرج عبر عدة «حاوية»، في إشارة إلى حالة هذا الموضوع التي يتم التأكيد عليه في وعبر الحديث الذي يجسر الفكر والاستماع، ومؤسسة لتهدئة «مجموعة الكوجيطو». يعد التحاور رد فعل عفوي ضد نتائج المهانة (الإهانة)، ووساطة بين الشعور بالاضطراب والاستعداد للتعبير خارج الذات، ويصبح تواصلاً إنسانياً جديداً، لأنه يطور ويعبر عن الفكر، بدلاً من الاعتداء (التعدي على المعتدي).

ي مارس التأمل أيضاً في لحظة «ميتامعرفية» بعد كل مناقشة، حيث يحلل المتعلمون (كممارسين للتأمل) الكيفية التي بموجبها قد التزموا بدفتر التحملات المسطر ونظم عملهم، والصعوبات التي واجهتهم، والإجراءات التي اتخذوها لمواجهةها. ينجذب الملاحظون إلى هذا التحليل، ويعاودون الانضمام إلى المجموعة في المرة الثانية.

يكن أفق المناقشة ذات الطابع الفلسفي في حقيقتها التشاركية بما هي عقلانية وملتزمة بالمناقشة، لأن المتوقع هو تعدد الآراء. إننا نواجه الاختلاف الذي لا يزال يشكل «فضيحة» فكرية بالنسبة لمن يعتقد أنه قد امتلك الحقيقة. لذلك فما سنبينه يجب أن يقبل من طرف الآخر بحسن نية، لكن لا يجب أن يكون هو الأقوى. لنفترض للحظة أن الآخر عاقل: قليلاً، كثيراً [...] فما الذي يفكر فيه؟

إن الرهان هو السؤال، وتطويره والجواب عنه، وليس البحث عن أن نكون على صواب أمام الآخر، ذلك لكونه يلعب على المعنى، وليس على علاقات القوة. إننا جميعاً مشاركون، لكون الأسئلة الفلسفية لكل وليست لأحد، إنها ملك لنا جميعاً. ليس لأحد الحق خارج اللعبة، لكل منا منفعة حمة في المناقشة ذات الطابع الفلسفي ضمن لعبة السؤال، «لأجل الصائب والجيد»، لأن هناك أسباب للحياة وللموت: لعبة جدية للغاية، لكن ليست من دون قواعد.

لنعتبر أن جوابي هو اعتقاد راسخ، لكنه ليس بالضرورة حقيقة مطلقة ونهائية. إن الأسئلة الفلسفية ملحة ومستعجلة، لكنها صعبة ومعقدة. وإذا طرحت وفهمت بشكل جيد، فذلك هو الباب الأول نحو الجواب عنها. يفتح هذا الأمر عالماً من الأجوبة المحتملة، المستنبطة بشكل كبير من خلال تاريخ الفلسفة [...] وبالتالي تكون قادرة على مساءلة كل ما أفكر فيه، وتعلمني أن أقبل الاختلافات، والتفاوتات والاعتراضات. وتأخذ الآخر على محمل الجد: كشريك وليس عدواً، ومحاوِر حقيقي يزعزعني، يحركني كصديق متطلب. ما يكفل اعتزازي، «الحفاظ على ماء وجهي» (غوفان)، وإعطاء أطروحتي وضع فرضية يتم التأكد من صحتها أو

عدمه من طرف المجموعة.

هناك على حد سواء أخلاقيات للفكر (التي توفر الظروف للتفكير الجيد والأفضل) وأخلاق تواصلية (هايرماس): الجماعة هي «مجال جماعي للتثقيف والفكر» يشكل «مجتمعاً للبحث»^(ليسان)، حيث كل واحد هو شخص - مورد فكري للآخرين. ما الأخلاقيات التواصلية سوى «الكياسة» حيث يجب أن لا نقاطع أي أحد وهو يتحدث، لا نضحك.. الخ

مثال مقارب: لا يفضل رئيس ديمقراطي أثناء إلقاءه لخطابه أن ينظر إلى من في جانبه (يفضل النظر إلى المجموعة) ولا إلى أصدقائه (قاعدة المجهولية، و جعل الكل على قدم المساواة). بالمثل، فالمتعلم الذي يتحدث مع رفيقه (محاورة) هو شخص يظهر أنه يأخذ بالحسبان أفكار هذا الآخر عبر استماع فكري عميق من أجل الفهم والوفاء الأخلاقي لما يقول وعدم خيانتة: يحترم الشخص وأفكاره في نفس الوقت، يحترم الشخص عبر أفكاره. من خلال مجهود منحرف عن المركز سيكولوجيا، يتحدث كما لو كان هو الآخر؛ عبر مجهود أخلاقي صادق، وإذا لم يتفق مع ما قيل، فإنه يقاومه بقوته الخاصة، بالحديث عن موضع الاختلاف. ولعله إرهاب كبر فكري وأخلاقي لمن يقوم بمراجعة أو تلخيص المناقشة («المقرر»)، لأنه يغطي عدة تدخلات. لهذا لا يجب على المقرر والمراجع أن يكون طرفاً في النقاش، لتجميع طاقته نحو الاستماع.

إن ما ينتج هدوءاً نسبياً لدينامية الجماعة، هو رهان التعبير والحديث حول القضايا المختارة من طرف المتعلمين أنفسهم، والمهمة في حياتهم، والاستماع إلى وجهات نظر مختلفة حول المشاكل التي يثيرونها. ليست الدينامية حجاجية بالضرورة فقط، بل هي إشكالية ومفهومية أيضاً. حينما نجد أنفسنا إزاء سؤال، فنحن بالضرورة إزاء وضعية بحث لا جواب. والأمر نفسه حينما نبحث عن تعريف كلمة، التي تشير إلى مفهوم. ليس هناك تشابك في المواقف ضمن هذه الحالات، لكن هناك تساؤلات ومحاولات، يمكن أن تدهشنا مقارنة بالتمثيلات المعتادة للمناقشة (كحلبة للنزال!) المرتبطة بمجموعة باحثة، في اللغة الأكثر تميزاً عبر المساءلة وتوضيح المفاهيم، في موقف (باستخدام مفاهيم أرسطو) إرشادي أكثر منه جلدلي...

عندما نقدم إجابات عن أسئلة مطروحة (في المجال الفلسفي نتحدث عن أطروحات «thèses»)، فإنه وجب على المنشط أن يحرص على ألا تتحول المواجهة السوسيو معرفية إلى تهديد للصراع السوسيو - عاطفي، خاصة بالنسبة للأشخاص وليس الأفكار [...] يبين علم نفس التعلم (PERRET CLERMONT بيريت كليرمون، DOISE دواز، MUGNY مانغي، CARUGATI كاروغاتي.. الخ) إلى أي حد يساعد الصراع السوسيو معرفي، في بعض الظروف، المتعلم على المساءلة النقدية لثلاثته الأولية (الآراء les opinions أو الأحكام المسبقة حول الفلسفة) ويطور تصوراتهم ومفاهيمهم للعالم. يبين فيغوتسكي VYGOTSKI من جانبه، الكيفية التي بموجبها يتم تعزيز التطابق بين - فردي والنقاش الداخل - فردي. بسحب المركزية على آراء المتعلم من خلال اللقاء مع الآخرين، يتم تعلم التفكير عبر المناقشة، بمعنى الانفتاح على وجهات نظر الآخرين من أجل التفكير الذاتي، مع وضد الآخر في نفس الوقت: «إن الفكر هو حوار النفس مع ذاتها» كما يقول أفلاطون، نرى هنا كيف تؤسس عملية التشبث الاجتماعية

السوسيو معرفية للمناقشة ذات الطابع الفلسفي.

منذ الأسرة، مروراً بالمدرسة، يبني الطفل هوية الطفل والمتعلم. تساهم المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي في هذا البناء ضمن بعد ثلاثي: بعد لغوي؛ بما أن المناقشة تطور المهارات اللغوية الشفوية عبر تفاعل اجتماعي مستمر؛ بعد تأملي؛ مع ما هو قطعي فلسفياً عبر تطوير مهارات الأشكلة، والمفهمة والمحااجة العقلانية ذات الطابع التعميمي. إن عملية بناء الوجود الكينونة الناطقة/ المفكرة لـ «الرجل الصغير» هي بالضرورة حركة تنشئة اجتماعية، حيث يتعلم من خلالها الطفل العيش المشترك في وعبر التعاون المناقشاتي: تنشئة اجتماعية ديمقراطية حسب نوع العدة المعتمدة (تفويض المهام والقواعد الوظيفية)؛ تنشئة اجتماعية عبر التفكير المشترك والملتزم ضمن جماعة البحث ذات الطابع الفلسفي...إنها المساهمة التعليمية في بناء المواطنة التأملية والانعكاسية...

ترجمة محمد الأدرسي - المغرب

سبحان الله مطاع صفدي

إستراتيجية التسمية

نقد العقل الغربي

نقد الشر الحض:

I. نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

II. بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم

ماذا يعني أن نفكر اليوم

نظرية القطيعة الكارثية

مركز الانهاء القومي

Réflexions sur l'étonnement et l'enseignement de la philosophie au pré-universitaire.

تأملات حول الدهشة وتدريس الفلسفة في التعليم ما قبل الجامعي⁽¹⁾

شيارا كافالي

الملخص:

إن هدف هذا البحث يتمثل في فهم تجربة الدهشة المعيشة من طرف المتعلمين في دروس الفلسفة في مرحلة التعليم ما قبل الجامعي. تقود حجج عديدة ضمن التقليد الفلسفي والبيداغوجي، وأيضاً الدراسات المتداولة في ديداكتيك الفلسفة وفي الفلسفة الموجهة للأطفال، إلى الاعتقاد في أن الدهشة تجربة هامة في تعلم الفلسفة. تسمح هذه التجربة بفهم معنى الأسئلة الفلسفية خاصة واستيعاب ضرورة البحث عن ما يستتبعها. مع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذه الحجج، فإن تجربة المتعلمين في دروس الفلسفة بالمرحلة الإعدادية لاتزال مجهولة. لهذا السبب، وبغية التوضيح الدقيق لدور هذه التجربة في إطار تعلم الفلسفة، تم استشارة سير اندهاش بعض المتعلمين في دروس الفلسفة في مرحلة التعليم ما قبل الجامعي وفقاً للمنهج الظاهراتي في التربية.

L'objectif de cette recherche est de comprendre l'expérience de l'étonnement vécue par les élèves du cours de philosophie au préuniversitaire. Plusieurs arguments provenant de la tradition philosophique et pédagogique, mais aussi des récentes études en didactique de la philosophie et en philosophie pour enfants, amènent à penser que l'étonnement est une expérience importante pour l'apprentissage de la philosophie. Cette expérience permettrait en particulier de saisir le sens des questions philosophiques et d'accueillir la nécessité de la recherche qu'elles impliquent. Cependant, malgré l'importance de ces arguments, l'expérience des élèves du cours de philosophie au collégial est encore inconnue. Pour cette raison, et afin d'éclairer précisément le rôle de cette expérience dans le cadre de l'apprentissage de la philosophie, les récits des étonnements de dix élèves du cours de philosophie au préuniversitaire ont été récoltés selon une démarche établie par la méthode phénoménologique en éducation.

The objective of this research is to understand the astonishment experienced by students during a preuniversity philosophy courses. Several

Chiara Cavalli, «Réflexions sur l'étonnement et l'enseignement de la philosophie au .1 pré - universitaire», Éducation et socialisation, 39 | 2015.

تلخص هذه المقالة بعض جوانب الإشكالية، والإطار المفاهيمي والاختيارات المنهجية لمشروع الدكتوراة الذي أجرته «شيارا كافالي» في كلية علوم التربية في جامعة الكيبك في مونتريال.

arguments from the philosophical and pedagogical tradition, and also from recent studies in educational philosophy and philosophy for children, show that astonishment is an important experience in the process of learning philosophy. This experience could enable students to grasp the meaning of philosophical questions and the need for research that it implies. However, despite the importance of these arguments, descriptive elements of the experience of astonishment during philosophy courses by the students are still needed. For this reason, and in order to illuminate precisely the role of this experience as part of learning philosophy, the testimonies of ten experiences of astonishment during the preuniversity philosophy courses were obtained according to a methodological device inspired by phenomenological approaches in education.

«المعرفة الأجوبة، ينبغي أن نعيش الأسئلة» Rainer-Maria Rilke

الإشكالية

لقد مهدت أعمال ميشيل طوزي⁽²⁾ " Michel Tozzi لفتح طريق البحث في ديداكتيك الفلسفة، كما شكلت اليوم الصيغ المنهجية الوحيدة لديداكتيك الفلسفة بمرحلة التعليم ما قبل الجامعي. والمقاربة التي ينادي بها هذا الباحث تقترح أن دروس الفلسفة لا تحتزل في استيعاب محتوى المفاهيم والمعاليم التاريخية فقط، وإنما تُركّز على تعلم الفكر الفلسفي. ضمن هذا المعنى، فإن دروس الفلسفة، بالطبع، تحمل المتعلمين على التفكير بأنفسهم، أي التفلسف. والتفلسف، ضمن منظور تعليمي، تمّ تعريفه من طرف طوزي، باتباع نهج عملي لتحديد توقعات معلمي الفلسفة في الامتحان النهائي للبكالوريا، وجميع العمليات «من أشكلة للقناعات القطعية والأسئلة، ومن تصور للمفاهيم والتمايزات المفاهيمية، والحجج العقلانية للأطروحات والاعتراضات». يقترح هذا التعريف، إذن، ثلاث قدرات تخصصية محددة التي تتمفصل مع «ثلاث كفايات لاكتساب القراءة، والكتابة، والمناقشة فلسفياً»⁽³⁾.

تشير التخصصية في ديдаكتيك الفلسفة ناتالي فريدن⁽⁴⁾ Nathalie Frieden فيما يتعلق بتعلم سيورة الأشكلة أنها غالباً ما تكون صعبة؛ حيث تعتقد أن كل ما يطرح إشكالاً يشكل صعوبة للمتعلمين يوازي السؤال الفلسفي المقترح، لأنها تعتبرها كـ "صداع للرأس" حلها بوصفها مشكلة تنتمي إلى طور أو أستاذ آخر. بالنسبة لـ فريدن، في كثير من الأحيان لا ينظر متعلمو دروس الفلسفة في مرحلة التعليم ما قبل الجامعي إلى الأسئلة الفلسفية بأنها "مشكلتهم"، بل باعتبارها مشكلة الأساتذة أو فلاسفة عصر آخر.

2. أنظر مثلاً :

Michel Tozzi, *Penser par soi-même. Initiation à la philosophie* (2e éd.), Lyon, Editions de la Chronique Sociale, 1995.

Michel Tozzi, « Lipman, Lévine, Tozzi : différences et complémentarités », dans Le lieux C. . 3 (Dir), *La philosophie pour enfants*, Bruxelles, De Boeck, 2005, p. 100

Nathalie Frieden, «Comment naît la problématique?», *Diotime*, 24, 2005.

4.

هذا العائق، كما تكشف فريدين، يُحدث صدى لإشكال، غالباً ما تردد من طرف أساتذة الفلسفة⁽⁵⁾، يتعلق بصعوبة فهم المتعلمين لمعنى الأسئلة وعامة النهج الفلسفي: بالنسبة لهم، في معظم الحالات، «الفلسفة، "تأخذ العقل"»⁽⁶⁾ في واقع الأمر، ووفقاً لـ "لويس كورنيلر" Louis Corneiller، "يعتقدون أن" [...] الفلسفة، ليست بالنسبة لهم، تنتمي خاصة إلى نخب من الماضي وليست لها أي أهمية في أوقالهم حول حياتهم ومجتمعهم⁽⁷⁾. «كما تترجم هذه الصعوبة في كثير من الأحيان بشكل من "المقاومة"»⁽⁸⁾ من طرف المتعلمين نحو هذه الدروس الإلزامية⁽⁹⁾.

يبدو أن الطابع الإلزامي للدروس في جميع الأحوال يشكل الأسباب السياقية التي تؤثر في مواقف المتعلمين التي غالباً ما تظهر، قبل الدعوات الموجهة إليها، متمردة وسلبية⁽¹⁰⁾. ويواجه أساتذة الفلسفة عامة «تحدي التعليم الفلسفي في المجمع»⁽¹¹⁾، في التعامل مع الطلاب الذين، «إذا كان لديهم نفس المستوى من التمدرس، ومع ذلك لديهم مصالح مختلفة وخلفيات ثقافية متباينة تماماً»⁽¹²⁾. يقع واحداً من إشكالات تعليم/تعلم التفلسف في مرحلة ما قبل الجامعة أيضاً على مستوى تلقي وتشكيل الأسئلة الفلسفية من طرف الطلبة. في هذا الاتجاه، التحدي الذي يواجه تعليم هذه الدروس «يتوقف على مواجهة الأسئلة الصعبة "حتى يتسنى" لكل شاب أو شابة بدون أي تكوين فلسفي يستطيع أن يدرك قلقها»⁽¹³⁾. ومن هذا المنظور، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن للمتعلمين الوصول إلى المعنى، خاصة، إذا كان يتعلق الأمر بالأسئلة الفلسفية؟ توجد الخطوط العريضة للإجابة ضمن قول ريلكي Rilke: يبدو أن التعرف على معنى هذه الأسئلة، يقتضي بالضرورة عيشها. في هذا الصدد، من المهم التركيز على هذه التجارب التي

5. انظر مثلاً للعنوانين :

Julien Cueille, « Refus de philosophe ou demande de philosophie ? », dans Cueille, J., Grata loup, N., Guilpain, G. et Victorri, C. (Dir.), *Philosophe, tous capables*, Lyon, Editions de la Chronique Sociale, 2005, p. 1423.

Louis Corneiller, *Lettre à mes collègues sur l'enseignement de la littérature et de la philosophie*, Québec, Nota bene, 2006. p 124.

Julien Cueille, « Refus de philosophe ou demande de philosophie ? », loc.cit. 6.

Louis Cornellier, *Lettre à mes collègues sur l'enseignement de la littérature et de la philosophie*, op. cit., p. 18 7.

Julien Cueille, « Refus de philosophe ou demande de philosophie ? », loc.cit. 8.

9. استشهد المؤلفون في هذا القسم «الإشكالي» بالإشارة على التوالي بالسياق الفرنسي (إلزامية مادة الفلسفة في الأقسام النهائية للثانوي العام والتكنولوجي)، السويسري (إلزامية الفلسفة بثانويات الاستحقاق والثقافة العامة أو التجارة «الجيميناز» وبإعداديات بعض الأقاليم) والكيبكي (إلزامية مادة الفلسفة بالتعليم الإعدادي العام والمهني).

Pierre Bertrand, « Fragments sur l'enseignement », dans Bertrand, P., Hébert R., Marchand, J., Métayer, M., Vacher L.M., *Pratiques de la pensée*, Montréal, Liber, 2002. 10.

Michel Tozzi, « Lipman, Lévine, Tozzi : différences et complémentarités », loc.cit. 11.

Paul Inchauspé, « Préface », dans Bertrand, P., Hébert R., Marchand, J., Métayer, M., Vacher L.M., *Pratiques de la pensée*, Montréal, Liber, 2002, p. 1516 12.

Pierre Bertrand, « Fragments sur l'enseignement », loc.cit., p. 22. 13.

أشارت إليها فريدن، حيث يكتشف ويعيش الطلاب "طفرة حقيقية" تسمح لهم بالقيام بتجربة «ولادة الأسئلة الهامة»⁽¹⁴⁾.

والتي أكدت أيضاً، أنه ينبغي توضيح طبيعة هذه التجربة المعيشة الدالة التي من شأنها أن تسمح بالتعرف على السؤال الفلسفي. في هذا الاتجاه، يدعم أمسيليك⁽¹⁵⁾ Amselek واحدة من هذه التجارب لعيش الأسئلة الفلسفية كاشفاً بذلك عن المعنى الذي تقدمه الدهشة.

هذه الأطروحة هي أبعد ما تكون غير معلنه، وظهرت في وقت واحد مع الفلسفة نفسها ولم تتوقف عن الوجود، حسب توماس كونيك Thomas de Koninck، «مكان مشترك»⁽¹⁶⁾: «الدهشة هي كل ما يدفع، على الدوام، الإنسان نحو التفلسف»⁽¹⁷⁾ على حد تعبير أرسطو.

منذ الفلاسفة اليونانيين وحتى جين هيرش⁽¹⁸⁾ Jeanne Hersch مروراً بكارل ياسبرز⁽¹⁹⁾ Karl Jaspers ومارتن هيدغر⁽²⁰⁾ Martin Heidegger وآخرين، يقول العديد من الفلاسفة في الحقيقة أن تجربتهم في التفلسف تبدأ بدافع الدهشة. في هذا المنظور، وفقاً لهيرش، إن تاريخ الفلسفة يفهم على أنه تاريخ الدهشة، لأن «من البداية، ونحن نتعامل مع فلاسفة قادرين على الاندهاش، وقادرين على تجاوز ما في الحياة اليومية، وغني عن القول أن نطرح الأسئلة الأساسية»⁽²¹⁾. السؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك هو ما وضعته ألدو جارجاني Aldo Gargani على النحو التالي: «هل الفلاسفة المهنيين، والأكاديميين، وحدهم يملكون الحق في الاندهاش، وفي معرفة المذهل؟»⁽²²⁾.

حالياً، صحيح أن هذه التأملات تتعلق في المقام الأول بنشاط الفيلسوف، فهي ذات قيمة في إطار التفكير في تدريس هذا التخصص، لأنه وفقاً لفريدن، لكي يتعلم المتعلمين التفلسف، وعلى وجه الخصوص الاستشكال، ينبغي أن يصبحوا فلاسفة، يعني أنهم وصلوا إلى تجربة فلسفية حقيقية. هاته الفكرة حول الدهشة لا تشكل ينبوع نشاط الفلاسفة المهنيين فقط، ولكن أيضاً تعلم المتعلمين دروس الفلسفة المتعلقة بما خلص إليه جاك ليفين Jacques Lévine في إطار تحليلاته حول ورشات العمل التطبيقية الفلسفية للأطفال من مرحلة ما قبل المدرسة والمرحلة الابتدائية. هذه التحليلات قد أدت في الواقع للتأكيد على أنه من المهم، إعداد المتعلمين لتعلم

14. Nathalie Frieden, « Comment naît la problématique », loc.cit.

15. Paul Amselek, « L'étonnement devant le droit », Archives de philosophie du droit, 13, 1968, p. 183-163.

16. Thomas De Koninck, Philosophie de l'éducation, Paris, PUF, 2004, p. 13.

17. Aristote, Métaphysique, 982 b 11.

18. Jeanne Hersch, L'étonnement philosophique, Paris, Gallimard, 1993. p 462.

19. Karl Jaspers, Introduction à la philosophie, Traduction de J. Hersch en 1981, Paris, Plon, 2009, 188 p.

20. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie », dans Questions I et II, traduction de Kostas Axelos et Jean Beaufret en 1968, Paris, Gallimard, 2010, p. 317344.

21. Jeanne Hersch, l'étonnement philosophique, op.cit., p. 9.

22. Aldo G. Gargani, L'étonnement et le hasard, Sommières, Éditions de l'éclat, 1988, p. 35.

التفكير الفلسفي «يتيح الوقت لهذه الدهشة الأولى، ويصير مفعماً بالحياة، ومتطلع للبحث»⁽²³⁾. على الرغم من تأملات ليفين التي تظهر ذات الارتباط الوثيق بالموضوع في سياق المشكلة التي كشفتها فريدن، فإنه ليس من الممكن استخلاص معلومات دقيقة حول تجربة المتعلمين بمرحلة التعليم ما قبل الجامعي. في الواقع، في إطار العمل على تعلم الفلسفة للأطفال، تُقدّم تجربة الدهشة عامة بوصفها أمر مسلم به، كما لو كانت جزءاً طبيعياً من خبرة الطفولة. علاوة على ذلك، فإن هذه الفكرة حول الأطفال تبرز أنهم يعيشون دهشة حقيقية تحمل الأسئلة الفلسفية الهامة التي تمّ تسليط الضوء عليها بالفعل من قبل ياسبرز⁽²⁴⁾، قبل أن يتم تناولها من قبل فلاسفة آخرين⁽²⁵⁾، بيداغوجيين⁽²⁶⁾، ديداكتيكيي الفلسفة⁽²⁷⁾.

في هذا الصدد، من المهم تذكّر أنه يبدو، وفقاً لشهادات المعلمين المذكورة أعلاه، أنها تكون مختلفة لطلاب مرحلة تعليم ما قبل الجامعي. ويظهر أنها، في الواقع، على الأقل وفقاً لوجهات النظر التي تمّ عرضها، أقل ميلاً لدهشة الأطفال في المرحلة الابتدائية ومرحلة ما قبل المدرسة. ومع ذلك، كما تروي فريدن حالة الطلاب الذين يعيشون خلال دروس الفلسفة، "طفرة حقيقية" مما يقود إلى «ولادة الأسئلة الهامة»⁽²⁸⁾. لسوء الحظ، ليس لدينا وصفاً تفصيلياً على هذه التجارب المعيشية وأنها في حالة يصعب أن تُشكّل في هذا الصدد المقترحات المرتبطة بتعليم/ تعلم الفلسفة في مرحلة التعليم ما قبل الجامعي.

من هذا المنظور، يبدو إذن أنه من الضروري الاهتمام بهذا النوع من التجارب من خلال لقاء الطلاب الذين عايشوها. وعلى وجه التحديد، فإنه يظهر من المناسب، قبل أي تفكير في الممارسات أو دعائم التعليم، منح الكلمة للمتعلمين الذين تعرضوا لـ "طفرة حقيقية"، لاندهاش كبير في دروس الفلسفة. تبعاً لذلك فإن هذه السير تساعد لتحديد الخطوط العريضة، للتدقيق، لإعطاء مضمون إلى البعد التجريبي لتعلم الفلسفة، وخاصة، في تلك اللحظات التي يطرح السؤال الفلسفي ويصبح ذا معنى.

لكن، قبل عرض القضية والأهداف الخاصة لهذا المشروع البحثي، من المهم، أن نفهم بشكل أفضل الجهد الديداكتيكي وبيداغوجيا الدهشة، لتقديم بعض التعليقات الفلسفية والبيداغوجية المخصصة للدهشة و"بدايات" الفكر الأكثر شهرة.

الدهشة بوصفها أصل للفكر الفلسفي

Jacques Lévine, «Essai sur le monde philosophique de l'enfant. Le dialogue Moi Monde. Instance Monde», dans Leleux C. (Dir), La philosophie pour enfants. Bruxelles, De Boeck, 2008, p. 74

Karl Jaspers, Introduction à la philosophie, op.cit. 24.

Jeanne Hersch, l'étonnement philosophique, op.cit 25. في عنوان مماثل، انظر:

Louis Legrand, Pour une pédagogie de l'étonnement, op.cit 26. في عنوان مماثل، انظر:

27. في عنوان مماثل، انظر:

Matthew Lipman, À l'école de la pensée. Traduction de N. Decostre, Bruxelles, De Boeck, 1995.

Nathalie Frieden, « Comment naît la problématique », loc.cit. 28.

«إن قدر الفكر هو أمر شمسي. نحن لا نرفع أعيننا إلى النجم الذي ينير لنا، يمنحنا الدفء ويرسل لنا الحياة، ونعهد أنفسنا في ضوء تتوقف فيه الأشياء. في العمق، لدينا قلق قليل لأصله»⁽²⁹⁾.

بهذه الكلمات، يعبر جان فرانسوا ماتيني Jean François Mattéi عن الطابع الغامض عن أصل الفكر. إذ يعتقد أن هذه خصوصية الفكر الذي يأتي في جزء من حقيقة أن الرؤى تمحورت إلى حد ما حول نتائج عملها بدل مصدرها. ضمن الفلسفة اليونانية، يوجد جواب يرتبط بسؤال «ما الذي يجعلنا نفكر؟»⁽³⁰⁾ في الحقيقة، يقول أفلاطون، في المقطع الشهير من محاوره تيتاوس Théétète، أن أصل هذا النشاط يتجلى في الدهشة «الأمر يختلف تماماً لدى الفيلسوف، بهذا المعنى: دهشته، لا يوجد للفلسفة نقطة أصل أخرى»⁽³¹⁾.

هذه الإشارة إلى الدهشة تأتي في إطار انعكاس على شخصية أفلاطون الفيلسوف، خلافاً لتلك التي للشاعر والسفسطائي. تُفهم الدهشة التي يقول بها أفلاطون، تبعاً لـ أرندت، كشكل من أشكال الإعجاب، التي من شأنها أن تكون ناجمة عن وعي بالانسجام غير المرئي للكون. تحديداً، تأتي الدهشة عندما يتجلى النظام الخفي للكون في شكل "مألوف وواضح" الذي يصبح من ثمة "شفاف". يبدأ الفكر بتلق تأملي من «تحلي غير مرئي عبر الظواهر»⁽³²⁾.

عند أفلاطون، هذا التلقي الجدل الذي يميز الدهشة سوف يمكن كسره لإفساح المجال للتأمل، هذا ما أدى إلى ما تسميه زامبرانو Zambrano الصراع الذي انحدرت منه الفلسفة الذي يتألف من «صدمة التجربة الأولى تجاه الأشياء وما تولده من نشوة، وعندئذ ستأخذ شكل عنف للتحرر»⁽³³⁾. كما أشرنا أعلاه، جعل أرسطو Aristote أيضاً من الدهشة أصل الفكر الفلسفي، لكن يفسر بأنه أبوران aporein يعني حقيقة الـ «مثير للاهتمام بسبب جهله، حالة الذهنية التي تُبدد مع المعرفة»⁽³⁴⁾. لدى أرسطو، يظهر موضوع الدهشة في بداية الميتافيزيقا بمناسبة التمييز بين مختلف المعارف والتأكيد على ما ترتب من تفوق في الفلسفة.

تنشأ الدهشة بالنسبة لـ أرسطو، بسبب الجهل بإمكانية حل مشكل ما والتي سوف تختفي في لحظة حل المشكل. لذلك، من هذا المنظور، فإن الدهشة تكون ذات صلة بوجود مشكل باعتباره سرّاً.⁽³⁵⁾

قد تؤدي هذه التأويلات إلى الاعتقاد بأن أفلاطون وأرسطو أشارا إلى أن الدهشة تمثل بداية لنشاط الفكر، ولكن الأمر لا يتعلق أكثر من مرة واحدة منذ البدء. يقول هيدغر، مع

29. Jean-François Mattéi, L'énigme de la pensée, Nice, Les éditions Ovidia, 2006, p. 11.

30. Hannah Arendt, La vie de l'esprit, traduction de Lucienne Lotringer en 1981, Paris, PUF, 2007, p. 187.

31. Platon, Théétète, 155 d.

32. Hannah, Arendt, op.cit, p. 189.

33. Maria Zambrano, Philosophie et poésie, traduction de Jacques Ancet, Paris, Librairie José Corti, 2003, p. 19.

34. Arendt, H. 2007. La vie de l'esprit, op.cit, p. 187.

35. Petrosino dans Silvano Petrosino. Lo stupore. Novara, Interlinea, 2012, 118 p. انظر تأويل:

ذلك، أن «الادّعاء بأن أفلاطون وأرسطو قد اقتصرا على إثبات حقيقة أن الدهشة علة التفلسف سيكون جد سطحياً، وسيكون كل الفكر أعلاه بكيفية غريبة عن اليونان»⁽³⁶⁾. وبهذا المعنى، فإن الدهشة لا تثير سوى إشعال أنشطة الفيلسوف، بل وما يحافظ عليها ويغذيها من واحدة إلى أخرى وانتشارها. والدهشة ستكون مفهومة إذن، كما أشار دي كونينك De Koninck، «باعتبارها مبدأ، لا فقط في شعور البداية، ولكن شعور جد عميق من أصل دائم، لنقطة ارتكاز لا يمكن تجاوزها»⁽³⁷⁾.

الدهشة بوصفها دافع

تري أرندت، أن هيدغر خصّص محاضراته ما الميتافيزيقا؟ التي ألفت سنة 1929 لانطلاق إحياء ثيمة الدهشة لدى الإغريق. سيما، أن هذه الثيمة قدمت بشكل جلي كـ "قضية أساسية في الميتافيزيقا"، أي، «لماذا، إجمالاً، هناك الوجود بدل اللاشيء؟»⁽³⁸⁾، وسيعود في محاضراته ما الفلسفة؟، التي ألفت في سنة 1955، إلى مزيد من التفاصيل حول هذه القضية.

يقدم هيدغر، في هذه المحاضرة الأخيرة، تحليله للاقتباس الأفلاطوني، للدهشة باعتبارها أرخي arché للفلسفة، يعني مثل «ما تبقى من [في] الهيمنة»، في هذا المعنى، فإن الدهشة هي أيضاً «تأخذ هذه الفلسفة في مسلك خاص ينظم باستمرار مسارها»⁽³⁹⁾. لهذا السبب، لا يمكن اعتبار الدهشة بما هي تحريض على التفلسف فقط، بل أكثر من ذلك بوصفها دافعاً أساسياً يميز انتشارها. في هذا الاتجاه، أول هيدغر الدهشة من حيث هي دافع، أو كما قال ماتيني مثل "نغمة"، «في الذي من أجله يفتح وجود الوجود»⁽⁴⁰⁾. انطلاقاً من هذا التأويل الهيدغري يقرض ماتيني هذا التفلسف «الذي يحتفظ بنغمة الدهشة ويبقى دافعاً لوجود الوجود»⁽⁴¹⁾.

الدهشة، التساؤل والذهول

كما قال ياسبرز أيضاً، في كتابه مدخل إلى الفلسفة، أن الدهشة هي أصل الفكر وهي «الينبوع الذي يتدفق باستمرار كدافع للتفلسف»⁽⁴²⁾. مع ذلك، يعتقد أن هذا الينبوع متعدد ويتكون، بالإضافة إلى الدهشة، من الشك والاضطراب. الأول "العنصر الأصلي" يثير التساؤل والمعرفة؛ والثاني يؤدي إلى الفحص واليقين؛ والثالث التساؤل عن الذات. تكون الدهشة إذن، حسب ياسبرز، المصدر غير الحصري للفلسفة، لأنه مجرد قلق فقط نشأ عن التساؤل الفلسفي. تفيد ماريا زامبرانو التي انضمت في هذا الاتجاه الذي ذهب فيه ياسبرز، بمناسبة تأملات

36. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie », dans Questions I et II, traduction de Kostas Axelos et Jean Beaufret en 1968, Paris, Gallimard, 2010, p. 339.

37. Thomas De Koninck, Philosophie de l'éducation, Paris, PUF, 2004, p. 13.

38. Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, dans Questions I et II, traduction de Roger Munier en 1968, Paris, Gallimard, p. 72.

39. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie », dans Questions I et II, traduction de Kostas Axelos et Jean Beaufret en 1968, Paris, Gallimard, 2010, p. 339.

40. Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, op.cit., p. 45.

41. Jean-François Mattéi, L'énigme de la pensée, op. cit., p. 101.

42. Karl Jaspers, Introduction à la philosophie, op.cit., p. 15.

حول الفكر ضمن مذكراتها عن المنهج⁽⁴³⁾، أن الدهشة هي كل ما يغذي، منذ طاليس الملطي، السؤال الفلسفي. ومع ذلك، فإنها تعتقد أن "المرحلة العميقة والأكثر حيوية" للدهشة هي الذهول. وفقاً لزامبرانو، ينحدر الذهول من شيء غير عادي، وأنه أكثر شيء "خالص وخصب" خلافاً للذي "يتخذ فجأة حياة لم تُرأبداً" هو شيء مألوف. لكن، الذهول لا يزال مع ذلك دهشة. في واقع الأمر، حتى تصبح كذلك، فإنه من الضروري أن تقبل وتنفذ "في أوجها" في اللحظة، ضمن الذهول، "غير الفاهر". تولد الدهشة، بالنسبة لزامبرانو، الشعور بالهزيمة والاستسلام، لأنها تكتشف الجهل و"الفقر" تجاه كل ما هو معروف بالنظر "إلى شيء ما غير متواجد ببساطة". تعمل الدهشة أيضاً على توليد الشعور بالهشاشة، لأنها تفرض قيام حالة من الجهل وتفتح آفاقاً جديدة للمعنى.⁽⁴⁴⁾

نظرة شاملة وتركيبية حول الدهشة

يقترح الفيلسوف الإيطالي سلفانو بيتروسينو Silvano Petrosino، في كتابه⁽⁴⁵⁾ Lo stupore، تحليلاً للدهشة منطلقاً في ذلك من تأملات العديد من الفلاسفة، من بينهم أفلاطون، وأرسطو، وهيدغر، وبلوخ. كما قدمنا أعلاه. يبدو من هذا التحليل، الذي يستخدم هنا من وجهة نظر تركيبية للتعليقات السابقة، أن الدهشة ثلاثة خصائص أساسية: الذهول la surprise، التساؤل l'interrogation، والمرجعية الذاتية la référence subjective.

إن السمة الأكثر استعجالاً وجدارة بالاهتمام في تحليل الدهشة، تبعاً لبيتروسينو، هي الذهول. لأن هذا الأخير يبدو كشيء غير متوقع، لكن لن يكون بالضرورة خارقاً للعادة بالنسبة للذات. إذ يؤكد بيتروسينو أن هذا الأمر يسبب ذهول مدهش لأكثر الأشياء إلفة وشيوعاً، الذي يظهر فجأة بشكل غير متوقع. وما هو استثنائي، في هذا النوع من الذهول، هو ليس وجوده على هذا النحو، وإنما طريقته في الظهور. وبسبب هذا، يعتبر بيتروسينو الدهشة تجربة استثنائية لشيء عادي جداً.

إن السمة المميزة الثانية لتجربة الدهشة، وهي التساؤل، تعد أعمق سمات هذه التجربة. في واقع الأمر، يتجاوز تساؤل الدهشة البعد السلبي الخالص الذي يتميز بكونه لقطة مذهلة، لجعله جواب فعال أو شاف. بالنسبة لبيتروسينو، هذا الجواب الفعال تعرض للتجاوز بسبب الذهول الذي لحق به ضمن الدهشة التي تأخذ شكل السؤال. تسمح هذه السمة الثانية بأنه من الممكن أيضاً أن نميز بين دهشة الانبهار أو السحر، وأنه لا يمكن أن يكون مجال للإلهاء، بل على النقيض من ذلك هو محط اهتمام والتزام.

تشكل السمة الثالثة والأخيرة من حقيقة هذه القضية، المنبثقة كاستجابة للذهول، تجربة معيشة تتعلق بذات الشخص نفسه. إن السؤال الذي تولده الدهشة دائماً ما يكون شخصياً ونابعاً من ذات الشخص، ويدرك كقيمة أساسية للموضوع المعيش.

بعد الاطلاع على الخصائص الرئيسية لتجربة الدهشة من وجهة نظر بعض الفلاسفة

43. Maria Zambrano, Notes pour une Méthode, traduction de Marie Laffranque Paris, Des Femmes, 2005, p. 110

44. Aldo G. Gargani, L'étonnement et le hasard, op.cit.

45. Silvano Petrosino, Lo Stupore, op.cit.

حول تجاربهم، ستخصص الفقرة التالية لتسليط الضوء على القيمة التربوية لهذه التجربة عبر تقديم اقتراح لبيداغوجيا الدهشة.

القيمة البيداغوجية للدهشة تبعاً لـ لويس ليجراند

تتعلق تأملات لويس ليجراند Louis Legrand أساساً بالتعليم الابتدائي، لكن نفس الشيء يقال أيضاً عن التعليم الثانوي. يقترح بيداغوجيا للدهشة، لازمة لتنمية الحاجة إلى الشروحات، في مقابل بيداغوجيا الملاحظة، المستوحاة من الفلسفة الوضعية، التي ميّزت التعليم الفرنسي في الخمسينات. ينتقد ليجراند هذا المنظور الذي يمجّد في الغالب «موقفاً حريصاً على الإدراك الملموس للموضوع، دعماً للمفاهيم التي يجب اكتسابها»⁽⁴⁶⁾. لا ينتقد ليجراند الملاحظة على هذا النحو، التي ستصبح فيه جزءاً لا يتجزأ من الدهشة والبحث التفسيري، ولكن يعتقد أن هذه المقاربة، الملهمة من leçons de choses لـ فيري Ferry، «تروج لنمط من "الملاحظة الديداكتيكية" تسعى - لا لتدهش وتشرح - ولكن فقط [...] "لتصف بدقة" الأشياء المألوفة»⁽⁴⁷⁾. إن الذي يثير الدهشة شيء مجهول، حسب ليجراند، مقابل ذلك نجد «أولاً الشعور بالهزيمة والعجز»⁽⁴⁸⁾. وفي لحظة ثانية، من لقاء هذا الشيء المجهول ينشأ سؤالاً، يعتبر "مشكلة" تتطلب الكثير من الشروحات. تسجل الدهشة والحاجة إلى الشرح بهذا المعنى قطعة، تعاش بوصفها «ثغرة ضمن العالم المعتاد»⁽⁴⁹⁾. لهذا السبب، في الدهشة «نشعر بأننا غرباء في الكون الذي يحيط بنا»، والذي نعاني فيها تجربة "فشل اللحظة" مما يسمح لنا عيش «روحانيتنا المتجسدة»⁽⁵⁰⁾. لكن، "الاندهاش الحقيقي"، أي «الذي ينجح في الذهول [...] يتعرض إلى عدوان سلبي خالص»⁽⁵¹⁾، ويتسم بالرغبة في البحث أيضاً. وبأسلوب أدق، في الدهشة، "قصور المعترف بها" يهيمن عليه "أعمال البحث".

إن السؤال الذي تولده الدهشة وما يترتب عنه من حاجة إلى الشروحات سيتم النظر إليه، في سياق «الأنموذج البدائي والأصيل [...] لطلب المساعدة»، لأن تبعاً لـ ليجراند، «الحاجة إلى التفسير هي حاجة أخرى بوصفها دعماً معنوي وتجربة معيشة»⁽⁵²⁾. ووفقاً لـ ليجراند، بسبب الشعور بـ "العجز" وهشاشة دهشة المصاحب، و"البيئة الوجدانية"، و"الدفع الوجداني"، التي هي شروط ضرورية لهذا النوع من الأسئلة المتولدة وأيضاً لتدشين البحوث التي يمكن أن تزدهر مستقبلاً. تبعاً لـ ليجراند، تكمن القيمة البيداغوجية الهامة للدهشة، في كونها تتيح الإحساس بالحاجة للشروحات. هذه الحاجة بيداغوجيا أساسية لأنها تجعل للبحث معنى، التي تستشعر بوصفها ضرورة. وبهذا المعنى، «تدعو الدهشة الجميع إلى الالتزام الشخصي»⁽⁵³⁾. وهذا الالتزام الشخصي،

46. Louis Legrand, Pour une pédagogie de l'étonnement, op.cit, p. 8.

47. id., p. 37.

48. id., p. 65.

49. id., p. 86.

50. id., p. 87.

51. ibid.

52. id., p. 65.

53. id., p. 90.

مع ذلك، يأتي، بسبب الشعور "بالعجز المشترك"، وضعف «الاعتراف وغياب جماعة الفكر»⁽⁵⁴⁾. وهذا النوع من الحاجة مهم أيضاً للحاجة للتفسيرات، لأنه يؤدي إلى تجربة حرية الحكم، والتسامح وفي نهاية المطاف إلى الاعتراف النسبي بهذه التفسيرات نفسها.

يقدم ليجراند أمرين اثنين، لتحقيق هذا النوع من اليداغوجيا. يتعلق الأول بضرورة التكيف مع الأسئلة «في النظام التلقائي للدهشة الطفولية»⁽⁵⁵⁾، وعدم فرضه من نقطة الصفر. في الواقع، لماذا، من أجل لعب هذا الدور، يجب أن تُفهم على أنها السؤال الحقيقي لفرصة التواصل وليس مجرد سؤال يطرح من طرف الآخر فقط⁽⁵⁶⁾. يتعلق الثاني، بـ «خلق فضاء مدرسي ملائم لانبثاق التواصل العفوي التوضيحي»⁽⁵⁷⁾، وعلى الخصوص خلق شروط الحوار الحقيقي والاحترام بين المدرس والمتعلمين وبين المتعلمين أنفسهم. لا يخلو هذا الشرط الأخير من إشارة إلى مختلف أنشطة النقاشات أو جماعات البحث⁽⁵⁸⁾ التي تندرج ضمن الممارسات الفلسفية الجديدة⁽⁵⁹⁾. يمكن لهذه الأنشطة بهذا المعنى، تبعاً لليجراند، أن تُعتبر فضاءات ييداغوجية من المحتمل أن تكون أرضاً خصبة لثقافة الدهشة.

استنتاجات حول تحليل الدهشة

من خلال الأخذ بتعليقات الفلاسفة المقدمة أعلاه التي هي مثيرة للاهتمام، بالنظر إلى الطرح الإشكالي، يتبين أن الدهشة ينبغي أن تلعب دوراً هاماً في أصل التفلسف وفي العديد من الاتجاهات: الأصل باعتباره بداية، الأصل بوصفه تحريضاً، لكن أيضاً الأصل بما هو استعداد. هناك جانب آخر، خاصة اللافت للنظر، من هذا التحليل هو بالتأكيد الارتباط بين الدهشة وصياغة الأسئلة الفلسفية. وبشكل أكثر تحديداً، فإن الطابع النشط لهذا البعد، الذي أبرزه "بيتروسينو"، نقل الدهشة إلى مجال السلبية الخالصة. يبدو في حقيقة الأمر أنها قضية تشكل إحياء نشاط للعدوان الذي لحق بها ضمن الاستغراب في حالة الدهشة لا باعتبارها مجال للإلهاء، وإنما موضعاً للقلق وللإهتمام.

إن السمة الأخيرة للدهشة المقدمة من قبل بيتروسينو هي أيضاً وثيقة الصلة بالنسبة إلى الطرح الإشكالي للبحث: السؤال المنبثق عن الدهشة دائماً يظهر بوصفه تجربة معيش تتصل في العمق بالذات.

لكن، هذا الجانب، كما بين ليجراند، بالغ الأهمية لأنه يدعو إلى الالتزام الشخصي ويضفي المعنى على النشاط البحثي.

54. ibid., p. 88-89

55. id., p. 94.

56. ibid.

57. id., p. 96.

58. انظر على سبيل المثال:

Mathieu Gagnon, Michel Basse-Ville (Dir). La communauté de recherche philosophique. Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 322 p.

59. لعرض مسهب، انظر:

Michel Tozzi, Nouvelles pratiques philosophiques, Lyon, Chronique sociale, 2012, 343 p.

على نطاق أوسع، حسب ليجراند، السؤال المنبثق من الدهشة يكشف عن نقص الفهم، ويرافق دائماً الحاجة إلى تفسيرات والرغبة في إجراء البحوث. ومع ذلك، فإنه تعبير عن عجز يتم تحيينه من خلال حاجز الفهم الواضح بسؤال الدهشة، من وجهة نظر بيداغوجية، وتهيئة شروطه الخاصة. نفس هذا العجز المعيش في الدهشة قد يكون سبباً جزئياً، في تفسير كون متعلمي مرحلة التعليم ما قبل الجامعي أقل انفتاحاً على الاندهاش بالقياس مع الأطفال. وهذا ما عبّر عنه آن لوفالواس Anne Levallois، في الواقع: «سيعمل "الطفل" مع ترعرعه للتغلب على هذه الحالة ومن ثمّ يظهر بقوة افتقاره للسيادة على العالم والآخرين ويطبق رقابته على اندهاشه، ورؤيته للمخفي، لاستنشاق الهواء النقي "على بيّنة" وتحضر الهواء هنا للدلالة على قدرته على المعرفة والتي لا تثير استغرابه وذهوله. إنه يفقد القدرة على استيعاب ما هو غير متوقع، وغير عادي ونسيان درس أليس Alice التي قالت، هل "مطلقاً لا شيء آخر يدهش؟" أو كما يذكرنا، كلود روي Claude Roy في قوله "الدهشة بداية الاستبصار"»⁽⁶⁰⁾

إشكال وأهداف البحث

يبدو أن تجربة الدهشة، وفقاً لتصريحات ليفين Lévine وتحليل هذه الثيمة، لعب دوراً هاماً فيما يتعلق بالمشكلة التي أثارها فريدن بشأن الصعوبات التي تواجه المتعلمين على مستوى تلقي الأسئلة الفلسفية. في نفس السياق، يتبين أن هذه التجربة يمكن أيضاً أن تسلط الضوء على طبيعة "الطفرة الحقيقية" التي أدت إلى «ولادة القضايا الهامة»⁽⁶¹⁾، التي نوقشت سابقاً.

مع ذلك، تفسح هذه التجربة أيضاً آفاقاً مختلفة لا تسمح باقتفاء أثر واضح المعالم للخطوط العريضة. علاوة على، تعقد مجموعة من التجارب المعيشة التي يظهر أنها تستلزم (الذهول، والتساؤل، والعجز، والرغبة، والحاجة، وما إلى ذلك) بالضرورة فهماً أعمق. الأهم من ذلك، نحن نعلم القليل عن هذه التجربة في إطار دروس الفلسفة ما قبل الجامعة ولا نملك أي دليل على أن المتعلمين قد أدركوا ذلك. إذن لجميع هذه الأسباب، وقبل قوة الاقتراح المتعلقة بالتوجيهات ذات الصلة بتعليم/ تعلم الفلسفة، من اللازم الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يعيشه الطالب لما يندهش في دروس الفلسفة ما قبل التعليم العالي؟

يروم البحث المتعلق بهذا السؤال إلى التركيز على هدفين محددين وهما: (1) كتابة تجربة الدهشة لدى الطلبة في إطار دروس الفلسفة في مرحلة التعليم ما قبل الجامعي بطريقة كلية وعميقة. (2) فهم دور هذه التجربة في تعلم التفلسف في التعليم ما قبل الجامعي.

الاختيار المنهجي

يشير إشكال وأهداف هذا البحث كما هو مبين أعلاه وبدون مجال للشك أن الأمر يتعلق بمنهجية كيفية. حيث تسمح هذه الأخيرة بأنه من الممكن فهم ما يعيشه الموضوع "الذات" والمعنى الذي يعزوه إلى تجربته. ضمن هذا المنظور، هدف الدراسات التي تسير في نفس الاتجاه هو فهم الظاهرة المدروسة من خلال وصول الباحث إلى تجربة الغير.⁽⁶²⁾

Anne Levallois, « L'étonnement dans la pratique psychanalytique », dans Belle-Isle F., Harel . 60 .S., Moyal G.L. (Dir), L'étonnement, Montréal, Liber, 2000, p. 919

Nathalie Frieden, «Comment naît la problématique», loc.cit. 61

Thierry Karsenti et Lorraine Savoie-Zajc, La recherche en : من أجل عرض هذه المقاربة انظر: 62

على وجه التحديد، فقد وجد أن الظاهراتية، من وجهة نظر منهجية، هو الخيار الأكثر ملاءمة⁽⁶³⁾. هذا النوع من الوصف يبرز أثر، تبعاً لـ ناتالي ديبراز⁽⁶⁴⁾ Nathalie Depraz، طابعها الكلي، لكونها تشمل جميع الأبعاد التي تنبثق وتظهر من تجربة الباحث. يفتح هذا الأسلوب في الواقع، من خلال ترسيخ استمولوجي، للبعد التجريبي والعاطفي من الحياة الذاتية التي يمكن وصفها أيضاً والتفكير في واقعها الأكثر تجسيدا وتفهماً. من هذا المنظور إذن، يبدو أن تجربة الدهشة، بطبيعتها المتعددة بما فيها أبعادها الوجدانية والمعرفية على وجه الخصوص يمكن القبض بكل ثرائها. تطور هذا التيار الفلسفي أيضاً، منذ السبعينات، في العلوم الإنسانية: في علم النفس⁽⁶⁵⁾ وفي التربية⁽⁶⁶⁾. يعد علم النفس، تبعاً لـ جيورجي⁽⁶⁷⁾ Giorgi، سباً في استخدام الظاهراتية من أجل البحوث الإمبريقية في العلوم الإنسانية، وتختلف المقاربة الظاهراتية عن النماذج الإمبريقية المنطقية بمعنى أنها لا تركز على التحقق من المعايير المحددة سلفاً، لكنها "موجهة نحو اكتشاف" الدلالات المرتبطة بالتجربة المعيشة لموضوع ما. في هذا السياق، فإن نظرة الباحث تُركّز أساساً على الكيفية التي يعيش بها الموضوع ويمنح معنى لتجربة العلاقة، التي تلازمه، مع نفسه ومع الآخرين ومع العالم. من هذا المنظور، تسمح الظاهراتية بـ «توضيح ما هي هذه التجربة المعيشة للشخص وفهم تأثيرها على طريقته في الوجود أثناء وبعد أن عاشها»⁽⁶⁸⁾. وعلاوة على ذلك، فإن هذا الأسلوب يتفق تماماً مع متطلبات البحوث الاستكشافية. في الواقع، يعرف بكونه طريقة موجهة كلياً نحو اكتشاف يسمح، بالانفتاح الواسع للنظرة المطلوبة من قبل الباحث، بتلقي المعاني الجديدة والناشئة. هذا الجانب هو بالتأكيد الأكثر أهمية لهذا الترموز المنهجي، بالنظر إلى أن هذه الظاهرة موضوع الدراسة، التي لا يمكن استثمارها انطلاقاً من مفاهيم دقيقة وثابتة، في تحليله يتطلب إمكانية استيعاب واسترجاع المعاني الحاضرة وغير المعلنة من قبل تقرير الخبرات الذاتية. تقدم الظاهراتية بهذا المعنى

éducation, Sherbrooke, CRP, 2004, p. 316.

63. من أجل عرض هذا المنهج انظر:

Catherine Mayor, «Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique» [Hors-série], Recherches qualitatives, 2007, p. 103-118.

64. Nathalie Depraz, Comprendre la phénoménologie (2e éd.), Paris, Armand Colin, 2010, p. 201.

65. انظر:

Amedeo Giorgi (Dir.). Phenomenology and psychological research, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1975

66. انظر:

Max Van Manen, "Doing" phenomenological research and writing : an introduction, Edmonton, University of Alberta, 1994

67. Amedeo Giorgi, « De la méthode phénoménologique utilisée comme mode de recherche qualitative en sciences humaines : théorie, pratique et évaluation », dans J. Poupart, J.P. Deslauriers, L.H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer, et A.P. Pires (Dir.), La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques, pp. 341-364, Montréal, Gaëtan Morin, 1997

68. Anne-Marie Lamarre, « Étude de l'expérience de la première année d'enseignement au primaire dans une perspective phénoménologico-herméneutique », Recherches qualitatives, 24, 19-56, 2004, p. 15

نفسها باعتبارها المنهج الأكثر أهمية في تلقي حدة قصة التجربة المعيشة للمتعلمين في دروس الفلسفة التي لا نعرف، لا حجم، ولا طبيعة، ولا مخرجاتها فيما يتعلق بالتعلم.

في الواقع، يسمح المنهج باختبار، في ظل موقف وصرامة الباحث الفينومينولوجي، استقبال غير المتوقع (تجربة الدهشة المعيشة على حد تعبير أحد المتعلمين) في الطريقة الأكثر شمولية ممكنة (اتخاذ كل ما من شأنه أن يقدمه هذا الموضوع، سواء كان من التجربة المعيشة العاطفية، المعرفية أو غير ذلك) لاستعادة وصفاً رائداً سواء من حيث العرض أو من حيث العمق. على وجه الدقة، أجريت عشرة مقابلات فردية نصف موجهة لمدة ساعة ونصف. عشرة طلاب في نهاية دراستهم الإعدادية، التحق أربعة منهم بمؤسسات التعليم قبل الجامعي في منطقة مونتريال، حيث أفاد هؤلاء بتجاربهم المعيشة حول الدهشة على مر سنتين من دراسة الفلسفة.

إن معالجة وتحليل البيانات خضع لعملية منهجية صارمة ومنظمة وضعها فريق من الفينومينولوجيين بجامعة دو كيزن Duquesne في الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁶⁹⁾، ثم طورها Van Manen⁽⁷⁰⁾ في التربية. ويشمل الإجراء الخطوات التالية: (1) جمع البيانات اللفظية؛ (2) قراءة البيانات؛ (3) تقسيم البيانات حسب وحدات المعاني؛ (4) تنظيم وصياغة البيانات الأولية في وصف محدد (5) تركيب النتائج ووصفها بدقة لأغراض التواصل.

خلاصة:

تشير عناصر كثيرة من أعمال ناتالي فريدين Nathalie Frieden وجاك ليفين Jacques Lévine، ومن التقليد الفلسفي والبيداغوجي أيضاً، إلى أن الدهشة تجربة هامة لتعلم الفلسفة. إن الوصف الفينومينولوجي للتجربة المعيشة للمتعلمين يتيح وصف وفهم عميق للدهشة الفلسفية ودورها في هذا السياق.

ترجمة رشيد المشهور - المغرب

69. انظر:

Amedeo Giorgi (Dir.). Phenomenology and psychological research, op.cit.

70. انظر:

Max Van Manen, Phenomenology of practice, Walnut Creek, Left Coast Press, 2014, p.412.

محاوَر الصرب والفكر العالمي

2015-1980

19 - 20	I الفن التجسدي.
	II الإبداعي النقدي.
	III الإبداعي الشعري
21 - 22	جيل دولوز: فيلسوف الأفهوم
23 - 24	نصوص «النظرية النقدية» المعاصرة
25 - 26	الفينومينولوجيا - هوسرل.
	مسطح المحايثة - دولوز.
	نقد التحليل النفسي - فرويد.
27 - 28	من نص نظرية الفن بين هيدغر
	ونيتشه.
	رولان بارت ما بعد البنيوية.
	أنطونيو غري والأمبراطورية.
29 - 30	من نصوص الفلسفة التحليلية.
	منهجيات ما بعد الميتافيزيقا.
	من اجل تاريخ المتخيل.
31 - 32	في فلسفة «التداولية» اللسانية.
	نظرية المجتمع الاستهلاكي - بودريار.
	اللامسمّى .. بيكت.
33-34	
35-36	هل هناك عشق للحقيقة!

1	النقد والمصطلح النقدي
2	نصوص: الجسدي/ الرمزي
3	التناص/ التأويل
4	مارتن هيدغر: نصوص نسيان الكينونة
5	من النص إلى الخطاب
6	نصوص العقل: ماذا يعني اليوم
7	الذاتي/ الإبداعي
8	نصوص من الميتالغوي. من ثقافة
	«الشفافية»
9	نصوص ما بعد البنيوية
10	«لذة النص» ومن نصوص لذة النص
11	اللساني/ العقلاني
12	بيان من أجل الفلسفة
13 - 14	I من نص البلاغة والبيان
	II من نص السحر والإنتولوجيا
15 - 16	كتاب العدد: كونديرا.
	I تصنيف الرواية.
	II عودة الهيغلية
17 - 18	I العقلانية النقدية المعاصرة.
	II الشعري/ الأثر

الاشتراكات السنوية

- البلدان الأوروبية:
المؤسسات: 150 يورو

- البلاد العربية:
المؤسسات: 150 دولار
الأفراد: 75 دولار

- داخل لبنان:
المؤسسات: 110 دولار
الأفراد: 55 دولار (أو ما يعادلها)

—الأبحاث المنشورة لا تعبر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.
—الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها.
—جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير عبر البريد الإلكتروني.