

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية والفكرية  
مجلة علمية محكمة تصدر عن مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد الثالث / أكتوبر / 2023



---

# المجلة الموريتانية

## لداراسات الفلسفية والفكرية

---



المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية والفكرية – العدد الثالث

(مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث)

أكتوبر 2023 م



مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

البريد الإلكتروني : haimerbahim@gmail.com

رقم الهاتف : ٠٠٢٢٢٢٦٠٣٩٠٩١ — ٠٠٢٢٢٣٢٨٤٢٣٢٥

Facebook.com/ejial

الآراء الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن آراء تتبناها مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث وإدارة المجلة  
جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث.

## الهيئة الإدارية:

المشرف العام: إبراهيم الحيمر

رئيس التحرير: سيدينا سيداتي

مدير التحرير: سيدي محمد أحمد المصطفى

## هيئة التحرير:

الأستاذ أحمد سالم عابدين (موريتانيا)

الأستاذة أمل ناصر (لبنان)

الأستاذ إبراهيم مالك (موريتانيا)

الدكتور بن مزيان بن شرقي (الجزائر)

أستاذ مساعد دكتور تماضر مرشد آل جعفر (العراق)

الدكتور مثنى هادي الجنابي (العراق)

الأستاذة زينب أجد (موريتانيا)

الدكتورة خدي أحميدة (موريتانيا)

الأستاذة سحر سعيد (المملكة العربية السعودية)

الدكتورة سوزان إدريس (سوريا)

الدكتور الشيخ نافع (موريتانيا)

الأستاذ عبد الكريم أمبيريك (موريتانيا)

الأستاذة العزة محمد الولي (موريتانيا)

الأستاذ لمرابط أسنيد (موريتانيا)

الدكتور محمد يحي حسني (موريتانيا)

الدكتورة مريم خليفة المبروك (ليبيا)

الأستاذة مريم ميرزاده (إيران)

الدكتور محمد زكاري (المغرب)

الدكتورة منال محمد خليف (سوريا)

الدكتور محمد الخراط (تونس)

الدكتورة ندى العبيدي (العراق)

الدكتورة وسيلة مجاهد (الجزائر)

### التدقيق اللغوي:

تماضر مرشد آل جعفر

لؤي محسن

عبد الله محمد غلام

### اللجنة الفنية:

أسماء الشيخ تياه

إبراهيم الشاوي

معتز الجيلاني

مثنى هادي كوكز

### الهيئة العلمية الاستشارية:

أشرف منصور أستاذ الفلسفة الحديثة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية (مصر)

بيارن مالكفك أستاذ الفلسفة والقانون المقارن بجامعة لافال بكيبك (كندا)

جلال الدين السعيد أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة بجامعة تونس (تونس)

الزواوي بغورة أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة الكويت (الجزائر)

ستيفن بينكر عالم نفس معرفي إدراكي وعالم لغويات وأستاذ بقسم علم النفس في جامعة هارفرد

(الولايات المتحدة - كندا)

ساري حنفي أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية ببيروت (فلسطين)

السيد ولد أباه أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة نواكشوط (موريتانيا)

صفاء عبد السلام جعفر أستاذة الفلسفة المعاصرة بجامعة الإسكندرية (مصر)

عبد الجبار الرفاعي مفكر ورئيس مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد (العراق)

عبد الحكيم أجهر أستاذ بجامعة خليفة للدراسات والتكنولوجيا، أبوظبي (سوريا)

عبد السلام بنعبد العالي أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس (المغرب)

عبد الصمد علي مادي أستاذ الفلسفة بجامعة سبها (ليبيا)  
فتحي المسكيني أستاذ الفلسفة بجامعة تونس (تونس)  
محمد إسحاق الكنتي أستاذ في كلية أصول الدين بجامعة لعيون الإسلامية (موريتانيا)  
محمد شهاب الوهيب أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة الكويت (الكويت)  
مروان رشدي راشد أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة العربية بجامعة السوربون  
(فرنسا/ مصر)  
محمد شوقي الزين أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان (الجزائر)  
محمد الأشهب أستاذ الفلسفة بجامعة أكادير (المغرب)  
مشير ياسيل عون أستاذ الفلسفة الألمانية بالجامعة اللبنانية (لبنان)  
نوفل الحاج لطيف مترجم وباحث في الفلسفة (تونس)  
نورة بوحناش أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2 (الجزائر)  
نادر الصمعاني أستاذ الفلسفة بجامعة القصيم (المملكة العربية السعودية)  
وائل حلاق أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية والإنسانيات بجامعة كولومبيا بنيويورك (كندا - فلسطين)  
يمنى طريف الخولي أستاذة فلسفة العلم بجامعة القاهرة (مصر)

## الافتتاحية العدد:

لم يكن ممكنا أن يصدر هذا العدد قبل هذا التاريخ لأسباب تتجاوز حدود رغبتنا وطموحنا في المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية، ونحن إذ نشارككم هذا العدد بعد طول الانتظار فإننا نصحبه بكامل الاعتذار والامتنان للكتاب الذين شاركوا معنا في هذا العدد لحسن صبرهم وجميل تفهمهم .

ولقد حاولنا أن يكون هذا العدد منصبا في جهده الأساسي على بعض الإشكاليات والقضايا ذات الأهمية على مستوى الفلسفة الغربية من العقلنة السياسية مرورا بفلسفات الاعتراف وإشكالات الهوية السياسية وليس انتهاء بإشكاليات التأويل، كما أن العدد ضم أيضا مقالات مهمة بلغات أجنبية بالإضافة إلى حوارات فلسفية ذات قيمة وراهنية.

ورهاننا الأساسي في هذه الاختيارات هو إقامة ضرب من الانفتاح على مفاهيم وإشكاليات تخص عمق الفلسفة الغربية طلبا لتجاوز الاختزال والتنميط الإيديولوجي الذي كثيرا ما مورس على هذه الفلسفة في سياقنا العربي.

إن هدفنا الأساسي هو خلق نقاش فلسفي رفيع، وفق متطلبات الموضوعية العلمية التامة، ونجاحنا في هذا الهدف يتطلب تكاتف العديد من الجهود بما في ذلك جهد القارئ واستهلاكه لهذه المادة التي عملنا عليها بكل جدية من أجل إخراجها في شكل حسن ينهض بتسهيل ذلك الهدف.

إبراهيم الحيمر المشرف العام على المجلة الموريتانية

للدراسات الفلسفية والفكرية

## فهرست المحتويات

8	ملف العدد: قضايا وإنكالبات في الفكر المعاصر
29-9	العلم، العقلنة والسياسة عند هابرماس - عبد السلام حيدوري
52-30	أساس جوهر الدين ممارسة الأخلاق - جهان نجيب
67-53	تحديات ترجمة المصطلح الفلسفي: أن نترجم هو أن نؤول فوزية ضيف الله
114-68	الماديات الجديدة نحو الخروج من الانعطافة اللغوية ما بعد البنيوية - أماني أبو رحمة
144-115	الجمهورية الليبرالية من أجل رؤية تركيبية بين الليبرالية السياسية والجمهورية المدنية-علي رسول الربيعي
156-145	ميمياء الرغبة والاعتراف في فلسفة روني جيرار، أو نظرية الاعتراف من الجدلية المثالية التاريخية إلى الجدلية الميمائية - زهرة رويس
177-157	هيرمينوطيقا الألم بين لويجي باريسون وبول ريكور- أحمد دبوي
189-178	غريب ألبير كاموبين موته وعبث وجوده - علي حبيب محمد وقاسم جمعة راشد
206-190	مفارقات التسامح كمثل أخلاقي أعلى وأعباءه - نوفل الحاج لطيف.
217-207	قراءة في إشكال الهوية الحديثة عند أكسيل هونيث - سارة دبوسي
218	ترجمت:
256-219	شكلائية ومبادئ العالم حسي والعقلاني أمانويل كانط، ترجمة وقراءة سعاد حداث
281-257	الفلسفة الأخلاقية الحديثة، إلبزيبث إنسكوم ترجمة وتقديم مروان محمود
315-282	ثيمات في فلسفة الأخلاق الكانطية، جون رولز ترجمة هلا دقوري ونوفل الحاج لطيف
335-316	المسخ السياسي الحياة العارية والاعتقاد أنتونيونيغري ترجمة محمد الهادي عمري
336	مقالات بلغات أخرى:
358-337	Les grands enjeux de la « future City » : De la « Techno City » à « l'Inno Polis » une stratégie de la Smart City repensée - Laurence Vanin. Sprache und Wahrheit in Husserls Philosophie Nadia Bounafaka
378-359	Les grands enjeux de la « future City » : De la « Techno City » à « l'Inno Polis » une stratégie de la Smart City repensée.
379	مولارات:
383-380	حوار مع أكسل هونيث، ترجمة سارة دبوسي
384	مراجعات كتب:
411-385	قراءة تأويلية في كتاب "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟" فتحي المسكيني أو التفكير في الدين خارج منطق الملة - الصادق عبدي

ملف العرو: قضايا وإشكاليات في الفكر المعاصر

## العلم، العقلنة والسياسة عند هابرماس - عبد السلام حيدوري

### ملخص:

من كتاب الفضاء العمومي (1962) إلى كتاب نظرية الفعل التواصلي (1981) لم يتوقف هابرماس، ممثل الجيل الثاني للنظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، عن تطوير فكره ومراجعة أطروحاته انطلاقاً من مناظراته النقدية مع نصوص القدماء وخاصة المعاصرين له من كبار المفكرين والفلاسفة كأمثال كانط، هيغل، ماركس، ماكس فيبر وميشال فوكو. من هذا المنظور النقدي سعى هابرماس إلى إقناع معاصريه من المفكرين والفلاسفة والعلماء بالدور الأيديولوجي الذي يمكن للعلم أن يلعبه حينما يتحول إلى نموذج تقني للحكم، وأن العقلنة لا تتفصل عن السياسة، وأن فكرة العقلنة ومسارها يخص تاريخ الإنسانية برمتها.

التفكير إذن مع هابرماس في هذا الثالوث المفهومي : العلم، العقلنة والسياسة هو محاولة لبلورة مشكل الصلات الكامنة بين هذه المفاهيم والرهانات الفلسفية، الإتيقية والسياسية من داخل حقل النظرية النقدية، وكيف تتشابه هذه المفاهيم داخل التصور النقدي الهابرماسي لتكوّن المجتمعات الحديثة من جهة ، وكيف تكون المجتمعات الحديثة نتاجاً لفعل العقلنة الكونية من جهة ثانية. العقلنة بوصفها موضوعاً للسجال بين هابرماس وماكس فيبر كيف تسوغ في حقل النظرية النقدية للحاجة لنظرية في الفعل التواصلي قوامها مقتضيات إتيقية تنظم النقاش وتضمن التواصل (هابرماس/ كارل أوتو آبل).

**الكلمات المفتاحية:** العقل - العلم - التقنية - عقلاني - عقلانية - عقلنة - السياسة - النقاش - الفعل التواصلي

### Résumé :

De l'espace public (1962) à la théorie de l'agir communicationnel (1981) la pensée de Habermas, le porte-parole de la deuxième période de la théorie critique, n'a cessé d'évoluer en complexité à travers les débats avec les anciens et les contemporains et à travers ses lectures critiques des grands textes philosophiques à savoir Kant, Hegel, Marx, Max weber et Michel Foucault. Dans cette perspective critique Habermas essaye de convaincre la communauté scientifique contemporaine que la science qui se transforme en technique joue un rôle idéologique, et que la rationalisation ne se distingue pas du politique, et que l'idée d'un *procès de rationalisation*, concerne l'histoire de l'humanité en général.

Penser donc, avec Habermas, le triangle conceptuel suivant : Science, rationalisation et politique, c'est essayer d'élaborer le problème des liens entre ces concepts et de tirer les enjeux philosophiques et éthico-politiques dans le cadre de la théorie

critique, et comment ces concepts s'articulent dans la conception critique de la société moderne d'une part, et comment Habermas a voulu interpréter la formation des sociétés modernes comme le produit d'un procès de rationalisation universelle d'autres part. Une rationalisation qui fait l'objet d'un débat entre Max Weber et Habermas et qui explique, selon Habermas, l'exigence d'une théorie de l'agir communicationnel et d'une éthique de la discussion. (Habermas / Karl-Otto Apel)  
**Mots clés :** Raison - science – technique- rationnel-rationalité- rationalisation-politique –discussion- agir communicationnel

### المقدمة:

إن الاضطلاع بمهمة تدبير مفاهيم: العلم، العقلنة والسياسة تدبيرا نقديا، في ضوء استشكال الدلالة والتباس العلاقة وتداخل السياقات التي تنتزل فيها هذه المفاهيم، هو محاولة لاستئناف النظر في ما تطرحه من مواطن استشكال وما تثيره من توترات في عصرنا الراهن. ولا يقتصر تدبيرنا لهذه المفاهيم على حصر الدلالة والعلاقة بل الكشف عن آليات اختراقها الملتبس وتورطها في ما يحدث من توترات أفرزها الرعب العالمي التقني في ظل العولمة بما هي الحدث الأخير في راهنا، هذا الحدث الذي أفرز إرهابا معولما<sup>(1)</sup> من جهة وجعل من المقاومة هدفا للعولمة والمقاومة هدفا للمقاومة من جهة ثانية وتحديدا في ما نعيشه اليوم في واقعنا من سيرورة ثورية تاريخية متواصلة بتردداتها وتصدعاتها وتصاعد وتيرتها حيننا وتراجعها أحيانا أخرى في أمكنة ومواضع مختلفة ومتفرقة في المعمورة، مؤسسة لضرورة النقد الراديكالي والفعل الممانع ضد كل أشكال الهيمنة والضبط والسلطة على الحياة والرقابة الكونية التي تحاك بشعارات العلم والعقلنة.

وللوقوف على ضروب النقد الموجهة إلى العلم والعقلنة والسياسة ورهانات هذا النقد، اخترنا التعامل مع هابرماس لخصوصية انشغاله الفلسفي-السوسيولوجي الذي انصبّ على النظام الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات الحديثة. وعلى إمكانات إخضاع ما يكون لاعقلانية النظام لقوانين العقل الإنساني في ضوء فهم جديد لما يحدث وممارسة جديدة لعقلنة تؤسس للفعل التواصلي إتيقيا وسياسيا. ولما يثيره مشروع الفلسفي النقدي من استشكالات متصلة بنقده للفلسفة والجدوى منها في عصر هيمنة العلم. وبنقده لديكتاتورية العقل:

---

(1) انظر في هذا السياق: le concept: Entretien avec Habermas sur " le concept " de 11 septembre 2001, in Le monde diplomatique, Février 2004.

Derrida. (J.), Habermas. (J.), Le "concept" de 11 Septembre, Ed. Gealilé, Paris, 2001.

" لأن العقل يتعامل مع الأشياء كما يتعامل الدكتاتور مع الناس: إنه يعرفهم حين يكون بمستطاعه التلاعب بهم" (1) ، ديكتاتورية العقل التي تتخفى وراء العلم والعقلنة وضروب الشرعنة والتي تتحول إلى عقلانية سياسية تضفي الطابع العقلاني على أنظمة لامعقولة تحد من حرية الفرد وتضبط فكره وسلوكه. وبموقفه من الحداثة وأنظمة المعرفة والسياسة والعقلنة التي أنتجتها، ومن التحولات الإبتيمية التي عرفها الفكر السياسي الغربي في ظل هيمنة التقنية والعقلانية الأدوات وتشخيصه لأزمة العالم المعاصر في ظل حدث العولمة وإردة غزو العالم، أو: "التمركز التلقائي في العالم"، لقول هيدغر، هذه الإرادة قائمة في الهائل (Le gigantesque) الذي أصبح يتجلى بطرق مختلفة في ما يعرف بـ"النزعة الأمريكية" (Américanisme): "إن النزعة الأمريكية شيء ذو سمة أوروبية ، إنها نوع لم يفهم بعد مما هو هائل وضخم، هائل ما يزال بدون ربط ( أو شد) ، أي لم ينبثق أبدا عن اكتمال الماهية الميتافيزيقية للعصور الحديثة" (2) ، نزعة أمركة العالم وما تلتها من حروب ونزاعات طائفية وعرقية وطبقية، وبمراهنته على تأسيس عقلانية تحررية تواصلية تجمع العلم والعقلنة والسياسة في أفق مناهض للعقلانية التقنية التي تُخضع العقل لسيرورة الإنتاج ولمعايير الصناعة التي تستهدف فرض السيطرة على الإنسان بتأسيس نظام اجتماعي وسياسي يخضع الانسان لسيطرته.

فكيف السبيل للإحاطة مع هابرماس بمفاهيم العلم والعقلنة والسياسة في مشروع الفلسفي النقدي؟ وكيف تتحول عقلانية العقل إلى لاعقلانية بربرية أساسها المعرفة التقنية؟ وكيف تصير هذه العقلانية سياسية هدفها عقلنة الوقائع والمعايير وإعادة إنتاجها وفقا للضوابط القهرية والاستعبادية لنموذج الدولة الكليانية التي تحد من فردانية الفرد وحرية؟ وما مستطاع الفلسفة النقدية إزاء انسداد الأفق التحرري الذي سببه ضروب العقلنة وسيطرة العقلانية التقنية على مجالات النشاط الإنساني؟ وما السبيل لتأسيس عقلانية نقدية منفتحة تجمع العلم والعقلنة والسياسة في أفق تحرري معياري يتم فصل فيه الإتيقي والسياسي كقاعدة لرؤية مغايرة للعالم المعاصر؟

وللوقوف على ما تنيره هذه المسألة من مواطن استشكل وما تطرحه المقاربة النقدية لهابرماس من أسئلة متصلة بالتباس النقد ومعنى الفلسفة وبموقف الفيلسوف من مسألة التأسيس النظري وموقف عالم الاجتماع من مسألة التفسير العلمي للظاهرة الاجتماعية الحديثة وصعوبة الفصل بين هابرماس الفيلسوف المنظر لإتقيات

---

(1)Horkheimer(M.), Adorno (T.), *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1974, p.24-27, « La Raison est totalitaire (...) La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler. »

(2)هيدغير (مارتن)، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص.137.

المعرفة الذاتية وللعمل التواصلي وبين هابرماس عالم الاجتماع المفسر لما يحدث في المجتمع الحديث اخترنا  
تتبع المراحل التالية في المداخلة:

1- معنى الفلسفة ووظيفة النقد عند هابرماس.

2- نقد العلم والتقنية.

3- نقد مسار العقلنة والتأسيس الإتيقي والسياسي لعقلانية الفعل التواصلي.

### (1) معنى الفلسفة ووظيفة النقد عند هابرماس:

يمثل هابرماس أحد الرموز البارزة لمدرسة فرنكفورت التي عرفت بالنظرية النقدية. ولقد تمحور انشغال مفكري هذه المدرسة حول النظرية النقدية أو ما يعرف بالفلسفة الاجتماعية والتي: "غايتها النهائية هي القراءة التأويلية لمصير البشر باعتبارهم أفرادا في المجتمع وعلى هذه الفلسفة أن تتكبد قبل كل شيء على الظواهر التي لا يمكن فهمها إلا في علاقة بالحياة الاجتماعية للبشر وعلى الدولة والقانون والاقتصاد والدين وبإيجاز تنصب على الشروط العامة المادية والروحية للثقافة الإنسانية في مجموعها" (1).

ويؤكد هابرماس في مقدمته **لنظرية الفعل التواصلي** بأن المركزي في النظرية النقدية هو: العلاقة مع نقد جذري للعقل هذه العلاقة التي تأسست مع هيغل إلى نيتشة واستمرت بفعل تأثير كل من فوكو وديدا (2). ينطلق هابرماس من سؤال مركزي تكرر في أكثر من موضع في أعماله، وهو السؤال الذي انصبّ على البحث في جدوى الفلسفة والفائدة منها في الراهن (3). إن مهمة الفكر حسب هابرماس هي نقد الفلسفة وتشخيص أزمتها في زمن سيادة العقلانية التقنية، ولعل ذلك هو ما يمثل القاسم المشترك بين فلاسفة المدرسة النقدية: "

---

(1) Horkheimer. (M.), *La théorie critique hier et aujourd'hui*, in *Théorie et critique (essais)*, traduits de l'allemand par le groupe de traduction du collège de philosophie, Payot, Paris, 1978, p.67.

(2) Habermas (J.), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Ed. Fayard, 1987, p.10 « « C'est le rapport à une critique radicale de la raison pour laquelle Hegel et Nietzsche constituent les pivots. Sous l'influence de Foucault et de Derrida cette discussion se poursuit aujourd'hui surtout en France. »

(3) طرح هابرماس هذا السؤال في أكثر من موضع: في كتابه ملامح فلسفية وسياسية حين افتتح مقالاته بسؤال مثير هو ما الفائدة من الفلسفة؟ كما طرحه في كتابه بعد ماركس: هل الفلسفة مجرد وعي زائف أم هي عمل إنتاجي؟ كما طرحه في كتابه الأخلاق والتواصل الذي بدأه بمقال تحت عنوان: إعادة تعريف الفلسفة وفي كتابه التفكير ما بعد الميتافيزيقا إلى أي مدى نسلم بجداعة الفلسفة في القرن العشرين؟

"إن الأمر يتعلق بنقد الفلسفة، ومن حيث هو كذلك فإنه لا يريد أن يضحى بها"<sup>(1)</sup> لقول كل من آدرنو وهوركهايمر .

إن نقد هابرماس للفلسفة هو تشخيص لأزمة العقل الذي تحول إلى أداة لعقلنة اللامعقول وتشخيص لأزمة الفلسفة في عصر هيمنة العلم والتقنية وسيادة منطق السيطرة. إن غاية النقد هي تجذير دور الفلسفة وذلك إنطلاقاً من قناعة هابرماس الكانطية بأن وظيفة الفلسفة هي النقد، لكنه ليس النقد بدلالاته الكانطية ومن قناعاته الهيغلية بأن الفلسفة وليدة عصرها ومن قناعاته الماركسية بأن الفلسفة براكسيس وإنخراط في الممارسة اليومية. لذلك يتحتم الانتقال من نقد العقل إلى نقد الواقع أي تجذير النقد في البراكسيس لتوجيه الممارسة نحو رهان التحرر .

كل المحاولات الفلسفية التي إستهدفت العقل بالنقد غيّبت حسب هابرماس الحياة اليومية. " إن المقاربات المؤسسة على نقد العقل لم تتوقع أي مكان منهجي للممارسة اليومية...وقد ذهب ماركس إلى حد تعيين الممارسة اليومية بوصفها الموقع حيث ينبغي للمضمون العقلاني للفلسفة أن يندمج بأساليب حياة مجتمع متحرر " (2)

إن نقد العقل هو نقد للعالم المعيش الذي أصبح معقلنا بإفراط في المجتمعات الحديثة إلى حد تشيئة العلاقات الإنسانية وإفراغها من مدلولاتها الجمالية والأخلاقية، هذه العقلنة تقود إلى نقد العقل الذي تحول إلى أداة وحول عالم البشر إلى عالم أشياء: " فالعقل الأدوات حول إلى شيء كل ما يحيط به بما في ذلك هو نفسه"<sup>(3)</sup>، ولعل ذلك هو ما يبرر نقد هابرماس لفلسفات الذاتية والتأكيد في المقابل على الارتباط الوثيق بين التفكير الفلسفي ومتغيرات الواقع التاريخي.

لا يدافع هابرماس عن الفلسفة فحسب بل يدعو إلى تجذيرها في عصر التحولات التي عرفها العالم المعاصر أو بعبارة هيدغير "عصر تصورات العالم"<sup>(4)</sup> ، أي عصر التجليات المختلفة للحدث التي تجعل من

---

(1) Horkheimer. (M.), Adorno (.T.W), *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, Préface, « Il s'agit pour nous d'une critique de la philosophie qui, en tant que telle, ne veut pas sacrifier la philosophie », p.10.

(2) هابرماس (بورغين)، القول الفلسفي للحدث، ترجمة د. فاطمة الجبوشي، دمشق سوريا، 1999، ص 518-519.

(3) المصدر نفسه، ص 522.

(4) هيدغر (مارتن)، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،

1995، ص.137.

سؤال ما معنى التفكير؟ بصيغته الهيدغيرية، بؤرة التوتر في الفلسفة ومن سؤال ما فائدة الفلسفة؟ بصيغة هابرماس سؤالاً راهناً.

إن الحاجة الى فلسفة نقدية حسب هابرماس هي حاجة إلى تعرية حقيقة التحالفات بين العقل والسلطة وبين العقلانية التقنية والسياسة، هذه التحالفات تراهن على التحكم في الفرد سياسياً واجتماعياً من خلال مراقبة فكره ودمجه في المجموعة وضبط سلوكه وترويضه عبر آليات الدعاية ووسائل الاتصال، إن الحداثة التقنية أدت إلى إدانة الفرد وإذابته ولم تترك له إمكانية التعرف على هويته الخاصة داخل الإجماع والاتفاق والتفاعل بين الذوات.

تكمن مهمة الفلسفة النقدية في استئناف النظر في العقلانية التقنية نحو التأسيس لعقلانية نقدية وبالتالي عقلانية تحررية من منظور فلسفي سوسولوجي يمكن من تطوير الفلسفة النقدية بنتائج العلوم الاجتماعية وتفعيل المضمون الفلسفي لتلك العلوم أي التأسيس لفلسفة اجتماعية ذات أبعاد نقدية تستهدف نقد نتائج العقل اعتماداً على العقل وإعادة النظر في سؤال الهوية في ضوء التحولات الجوهرية التي صنعتها الحداثة التقنية.

---

- يؤكد هيدغر في فصل "عصر تصورات العالم" على أن الفكر البشري عرف تصورات أي تمثلات ورؤى مختلفة للعالم متمثلة في التصور العلمي والتصور التقني الميكانيكي والتمثل الذي اقترن فيه الفن بالاستيتيقا والتصور الذي يقوم على التأويل الثقافي وأخيراً عصر الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها وظهور نزعة الإلحاد.

إن المشروع الفلسفي لهابرماس ينبني على تأكيد أن الفلسفة يجب أن تكون إجتماعية أو لا تكون<sup>(1)</sup> ، أي التأكيد على الاقتران الوثيق بين النظرية والتطبيق<sup>(2)</sup> والارتباط بين المعرفة والمصلحة في إطار تصور جديد للفلسفة النقدية<sup>(3)</sup> . هذا الارتباط الوثيق أكده هابرماس في مداخلته التي ألفها سنة 1965 في جامعة فرنكفورت حينما وقع تعيينه أستاذ كرسي الفلسفة الذي كان يشغله ماكس هوركهايمر .

---

(1) اهتم هابرماس بمسألة جدوى الفلسفة في أكثر من موضع وخاصة في كتابه بعد ماركس *Après Marx* الذي نشره سنة 1976 والذي وقف فيه على الفرق بين ماركس الميت وماركس الحي أي ما إندثر في فكر ماركس وما لا يزال حيا، والذي أثار في فصله الخامس مسألة : دور الفلسفة في الماركسية ( *Le rôle de la philosophie au sein du marxisme* ) وهو عنوان مداخلة ألفها هابرماس سنة 1973 في ملتقى نظمه فلاسفة البراكسيس ( *Les philosophes de praxis* ) ونشر في مجلة *براكسيس* سنة 1974 . وكان محور اللقاء : (العالم البورجوازي والاشتراكية) ( *Monde Bourgeois et socialisme* ) والذي أثار مشكلة دور الفلسفة وعلاقتها بالعلم في عصر سيادة التمثل التقني للعالم . والسؤال الذي طرحه هابرماس هو: هل أن الفلسفة قوة إنتاجية أم وعي زائف؟ وما ترضه الإجابة من نقد للنزعة الوضعية والتيارات العلمية والتقنية وبيان دور الفلسفة في زمن سيادة الآلية وسيطرة النجاعة والمردودية على الانتاج الرأسمالي . هذا الدور يتمثل في نضال الفلسفة بسلاح النقد ضد التوظيف الايديولوجي للعقلانية العلمية في العالم الحديث . أنظر تفصيل ذلك : *Habermas, (J.) , Après Marx , Traduit : de L'allemand par , Jean –René Ladmiral et Marc B.de Launay, Fayard , Paris, 1985,p.p.297–302.*

(2) كتاب النظرية والتطبيق الذي نشره هابرماس سنة 1963 وفيه وضح العلاقة بين النظرية والتطبيق وأراد من خلاله تصفية حسابه مع إرثه الفلسفي الألماني وخاصة الكانطي والهيغلي وماركسي وي طرح فيه السؤال التالي: ما فائدة الماركسية؟ والاجابة تكون برصد حقيقة الفلسفة الاجتماعية وكيفية فهمها للمشكلات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات التقنية المعاصرة.

(3) لقد أثار هابرماس في كتابه المعرفة والمصلحة ، الذي نشره في سنة 1968 *Connaissance et intérêt* ، إشكاليات تتعلق بنظرية المعرفة ومسألة النقد بالعودة الى النقد الكانطي الذي يفيد في أحد معانيه البحث في شروط إمكان المعرفة والنقد الهيغلي للكانطية والنقد الماركسي للهيغلية أو بعبارة هابرماس ما بعد النقد الذي يفيد عملية إعادة بناء نظرية المعرفة أو تجذير النقد إلى جانب الأسئلة التي تثيرها الوضعية مؤكدا على أن المعرفة مقترنة دائما بالمصلحة البشرية ويتجلى هذا الاقتران في: أولا: المصلحة التقنية أي تطبيقات العلم لتلبية حاجات مادية وثانيا: المصلحة العملية كالتواصل بين الأفراد وثالثا: المصلحة التحررية أي تحرر الفرد من أشكال الهيمنة و الوضع الإستيلابي الذي يعيشه في المجتمعات المعاصرة . ويرتبط تحديد هابرماس لهذه المصالح بالمجالات التي تهتم بها علوم الفكر وهي : اللغة والعمل والهيمنة أي الاقتصاد والفاعلية التواصلية الاجتماعية وعلم السياسة . مع ملاحظة أن الكتاب نشره بعد مداخلته حول علاقة المعرفة بالمصلحة بثلاث سنوات ، أي سنة 1965 والذي حملته نفس العنوان.

يؤكد هابرماس على الاقتران الوثيق بين النقد والسياسة ذلك أن مستقبل الفكر الفلسفي مسألة تخص الممارسة السياسية<sup>(1)</sup> ، وأن الفلسفة في إجراءاتها النقدية يجب أن تدمج العلوم الاجتماعية والأفق السياسي وأن النقد بما هو فعل ذو أبعاد استراتيجية يتداخل فيها المعرفي بالإيديولوجي والسياسي، ورهان النقد هو صياغة نظرية نقدية عقلانية للزمن الحديث.

إن الحاجة الى فلسفة نقدية حسب هابرماس هي حاجة إلى تعرية حقيقة التحالفات بين العقل والسلطة وبين العقلانية التقنية والسياسة ، هذه التحالفات تراهن على التحكم في الفرد سياسيا واجتماعيا من خلال مراقبة فكره ودمجه في المجموعة وضبط سلوكه وترويضه عبر آليات الدعاية ووسائل الاتصال ، إن الحداثة التقنية أدت إلى إدانة الفرد وإذابته ولم تترك له إمكانية التعرف على هويته الخاصة داخل الإجماع والاتفاق والتفاعل بين الذوات، فالفرد ليس معزولا عن المجموعة بل إن اكتمال الفرد هو اكتمال للمجتمع وإذابة الفرد هي إذانة للمجتمع ، فالإنسان العامل كما يذهب ماركس حينما يكون مغتربا أمام ذاته في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي يكون مغتربا أمام أقرانه من البشر، أي أن اغتراب الفرد هو في ذات الوقت اغتراب للمجموعة وتشويؤ للعلاقات الإجتماعية التي تتحول إلى علاقات بين سلع وأشياء، ضمن هذا الماركسي ينتزل التوجه النقدي لهابرماس للعلم والتقنية.

## (2) نقد العلم والتقنية:

ينفي هابرماس في كتابه **العلم كإيديولوجيا**<sup>(2)</sup> وجود حياد أو براءة أو صفاء علمي. فالعلم في سياق العقلانية التقنية تحايثه حسابات السياسة ينبغي إظهارها إلى الخارج. وهو أمر يتطلب نقد النزعة الوضعية والتيارات الواثقة في العلم والنزعة التقنية. فهاته جميعا تعبيرات متنوعة للإيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية. يعلن هابرماس عن رهانه والمتمثل في إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية المحدثة وذلك برد الاعتبار للتفكير الفلسفي وأن الوضعية تريد أن تبني نفسها كإتجاه، على أنقاض التصورات التقليدية للعالم ولا سيما الميتافيزيقية منها، وعلى فهم لا تاريخي للعلم يحيل الوقائع إلى معطيات مباشرة. لذلك يؤكد هابرماس في كتابه **معرفة ومصالحة** على أنه لا بد من رد الاعتبار للفلسفة وللسؤال الفلسفي ليس في ثوبه الميتافيزيقي فحسب، بل وكذلك في ثوبه الأبستمولوجي من خلال تنشيط المعرفة العلمية واستئناف النظر فيها كممارسة تاريخية

(1)Habermas. (J.), *Profils philosophiques et politiques*, trad. F. Dastur, J-R Ladmiral, M. de Lawnag, Gallimard, Paris, 1974, p. 48.

(2) هابرماس (بورغين)، *التقنية والعلم كإيديولوجيا*، م.م، ص.ص، 172-175.

وكرركة فكرية وكفعل فلسفي يعطي للعلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري.

ويؤكد هابرماس على ألا حياد في الممارسة العلمية إذ كل نمط من أنماط المعرفة يخضع لتوجيه مصلحة معينة ويميز في هذا السياق بين ثلاثة أجناس من المصالح:

- المصلحة التقنية أو الأدواتية، وهي تلك التي تنظم العلوم التجريبية القابلة للاستغلال التقني. وهذا هو سر الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.

- المصلحة العملية ومجالها هو مجال التواصل بين البشر والذي هو حقل العلوم التاريخية. التأويلية التي تنطلق من فهم المعنى عبر قناة التأويل التي تستهدف الخطاب والنص.

- المصلحة من أجل التحرر ومجالها العلوم الاجتماعية النقدية (الماركسية والتحليل النفسي وفلسفة التأمل النقدي). فالمصلحة من أجل الانعتاق توفر الإطار المرجعي للفرضيات النقدية باعتبار أن التأمل النقدي يحرر الذات من سلطة الأصنام والأوهام وقوى الجمود. وما تجدر الإشارة إليه هو أن المصلحة لا تكون نشيطة إلا داخل الفعل النقدي الذي يكشف عن المصالح المحركة للأنشطة التي تولدها ضغوط المؤسسة. وفي إطار مراجعته للهيغلية ونقده للماركسية<sup>(1)</sup> من جهة إشكالية العمل والتفاعل (**Travail et interaction**) يؤكد هابرماس على أن المصلحة التقنية مؤشر على بعد العمل، والمصلحة العملية مؤشر على بعد التفاعل، والمصلحة التحررية المؤسسة على النقد مؤشر على الفعل النقدي.

الهم النظري الأول لهابرماس هو تحديد الموقف الفلسفي بالنظر إلى التقدم العلمي والتقني بهدف التأسيس لنظرية اجتماعية تضع في اعتبارها جملة التغيرات العميقة الذي عرفها المجتمع العلمي التقني ذاته، وبالتالي الوقوف على مفارقات تحويل المعرفة إلى علم وتحويل العلم إلى تقنية وإضفاء صبغة العقلنة على

---

(1) يتبين لمتصفح كتاب هابرماس، المعرفة والمصلحة، والذي تناول فيه بالدرس مفهوم المصلحة، الحضور القوي للتراث النقدي الألماني انطلاقاً من كمنط إلى فرويد وماركس مروراً بهيغل ونييتشه. غير أن الملاحظ هو أن هابرماس كان منشغلاً بتطوير هذا التراث النقدي كي يرقى إلى نظرية للمجتمع تصلح أن تطرح عناصر نظرية تواصلية في الحداثة. وهذا ما أدى به إلى إقصاء كل النزعات التي تكبت السؤال النقدي وعلى رأسها النزعة الوضعية التي تطرح العلم باعتباره النشاط الوحيد الذي ينتج عبارات ذات معنى، والذي تحول في المجتمعات الحديثة إلى قوة إنتاجية، مقصية بذلك التفكير في إيديولوجيا العلم والتقنية من خلال كبت السؤال بخصوص المصالح الاجتماعية الأجلة والعاجلة التي تكمن خلف كل قرار تقني. وبذلك تنكسر مشروعية السيطرة التقنية للمصالح القائمة، كما تنظّل المضامين الأيديولوجية للعلم والتقنية في الظل لا تطالها يد النقد.

لاعقلانية النظام الصناعي. فالصناعة والاستثمارات تقوم على الاقتران بين العلم والتقنية في مجال انتاج التقنيات المتنوعة التي تسمح بتنظيم التلاعب بالحریات التي توجد في الديمقراطيات الجماهيرية. العلم والتقنية لا يندمجان وحسب بالنظام الاقتصادي بل أيضا بالمراجعات الإدارية للدولة وبشكل ما بتسييس المجتمع العلمي التقني بمقدار ما تصير السياسة علما وهكذا يصير العلم والتقنية القوة المنتجة الأولى في ظل الدولة الحديثة مع ما يكشفه ذلك من محاولات تدجين البحث العلمي واخضاعه لمنطق الحساب والمصلحة. هذا الالتقاء بين العلم والتقنية هو ما يميز عصر الحداثة حيث المصالحة بين التقنية والديمقراطية التي تتجلى في الوعد بالرخاء والحریات المفقودة ولكن في الواقع يوجد ابتلاع التقنية للديمقراطية ويولد مجتمع متقن (Technicisé) مع سياسة علمية أو عقلنة سياسية ترعاها الدولة التقنية الكليانية، هذا الالتقاء هو ما سعى هابرماس إلى نقده والكشف عن مخاطره.

ينطلق هابرماس من أطروحة ماكس فيبر التي تؤكد على ظاهرة العقلنة بما هي ميزة المجتمعات الحديثة...وبذلك تم بلوغ مرحلة جديدة لتلك العقلنة التي فهمها ماكس فيبر على أنها تدريب وتأهيل السيادة البيروقراطية للدولة الحديثة...<sup>(1)</sup>. إن ظاهرة العقلنة التي تميز الدولة الحديثة تقوم على الربط الوثيق بين المعرفة المختصة والممارسة السياسية.

ولتوضيح هذه العلاقة ينطلق هابرماس في كتابه **العلم كإيديولوجيا** من ثلاثة نماذج تفسيرية توضح الروابط بين العقلنة والسياسة والرأي العام<sup>(2)</sup>، والتي يلخصها على النحو التالي:

- النموذج التقريري: يفيد نظرية القرار التي تمد الممارسة السياسية بتقنيات جديدة تساعد على إيجاد استراتيجيات متنوعة تعقلن القرار والاختيارات السياسية، ذلك أن القرار السياسي لا يتم بمعزل عن الذكاء العلمي. ويؤكد هابرماس على محدودية هذا النموذج نظرا لأنه يكرس تبعية السياسي للمختص تقنيا ويجعل من القرار السياسي قرارا وهميا، مما يؤدي إلى ظهور نموذج ثان هو الذي يعرف بالنموذج التكنوقراطي.

- النموذج التكنوقراطي: " لا يتبقى للسياسي في الدولة التقنية في الواقع سوى نشاط تقريرى وهمي"<sup>(3)</sup>، وهذا ما يبرر الانتقال إلى النموذج التكنوقراطي الذي يفيد أولوية التحليل العلمي والتخطيط التقني في الممارسة السياسية. إن الدولة التكنوقراطية هي التي تقوم على هيمنة العقلانية العلمية والتقنية والتي توظف سياسيا لتبرير

---

(1) هابرماس (يورغين)، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة، د. الياس حاجوج، وزارة الثقافة، دمشق، 1999، السياسة المعلمنة والرأي العام، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) نفسه، ص 139.

الهيمنة والتلاعب بالرأي العام. إن هذا النموذج لا يمكن من حل الإشكاليات العملية المتعلقة بالحياة اليومية للبشر بقدر ما يعقدها، أي أن هذا النموذج ينفي القيم مما يفرض العودة إلى النموذج التقريبي، أي إلى أهمية الاختيار والقرار في معالجة المسائل العملية وبالتالي عودة النموذج التقريبي، الذي يمكن أن نستخلص منه فشل الدولة في معالجة المسائل القيمة وعدم تحكمها في النتائج الخطيرة المترتبة عن تطبيقات التقنية ولجئها إلى التكتّم والسرية وعزلها للرأي العام، لذلك تسعى الدولة التكنوقراطية إلى تحقيق الموازنة بين الجانب التقني والجانب السياسي موازنة تحتكم إلى منطق المنفعة: " من الجلي أنه تقوم بين القيم التي تتبثق من أوضاع نفعية من جهة والتقنيات التي يمكن استخدامها لإرضاء الحاجات الموجهة قيماً من جهة أخرى، علاقة ترابط متبادل" (1). إن سيادة منطق النفع هي التي تؤدي إلى النموذج النفعي.

- النموذج النفعي: يفيد العلاقة التبادلية بين القرار السياسي والتوجيه التقني، فالخبير العلمي لم يعد مستقلاً كما في النموذج التكنوقراطي عن السياسي الذي يعتقد أنه يقرر بإرادته بمعزل عن الاستراتيجيات التي تحددها التقنية: " والأرجح أنه يبدو أن تواملاً متبادلاً هو ممكن وضروري، بحيث أن خبراء العلم يقدمون المشورة للجهات المصدرة للقرارات من جهة، وعلى العكس، يقوم السياسيون بتكليف العلماء حسب حاجات التطبيق... " (2).

إن النموذج النفعي هو الذي يحدد طبيعة الممارسة الديمقراطية في الفضاء العام، ولا تأخذ هذه الممارسة شكل المداولات والنقاشات الحرة بين المواطنين بل تأخذ " صورة الانتخابات الديمقراطية التي تتجلى في الهتافات والتهليلات" (3)، ويضيف الأشخاص المنتخبون في الفضاء العمومي على أنفسهم طابع المشروعية " وفي كل الأحوال فإن الأشخاص الذين عليهم اتخاذ القرار يشرعون أنفسهم أمام الجمهور السياسي والقرارات نفسها لا بد أن تظل وفقاً للنظرة التقريرية ممنوعة من النقاشات العامة " (4)، أي أن تشكل الإرادة السياسية هو نتيجة للهتافات والتهليلات وليس نتيجة للمداولات والنقاشات السياسية بين جمهور المواطنين الأحرار.

ينتهي هابرماس من خلال هذه النماذج إلى نتيجة نقدية للعلاقة بين العقلنة والسياسة والرأي العام مفادها أن التواصل بين العلم والسياسة لا بد أن يتخذ لنفسه مرجعية أساسية هي المواطنون المتخاطبون في الميدان العام، ينطلق منهم ويعود إليهم، أي لا يمكن أن يستتير القرار السياسي والتطبيق التقني إلا بالعودة

(1) هابرماس (يورغين)، المصدر نفسه، ص. 141.

(2) المصدر نفسه، ص. 142.

(3) المصدر نفسه، ص. 143.

(4) نفسه،

إلى الدائرة العمومية، أي العودة إلى دائرة التواصل بين المواطنين ذلك أن " الإفصاح عن الحاجات قياسا إلى المعرفة التقنية لا يمكن التصديق عليه إلا في وعي الفاعلين سياسيا أنفسهم دون سواه " (1). إن ظاهرة عقلنة السياسة يجب أن تكون مشروطة إذن بالدائرة العمومية التي تحتوي على جمهور المواطنين الذين يتواصلون ويتحدثون حول شؤونهم العامة وحاجاتهم وخياراتهم المستقبلية وبالتالي لا يمكن لعقلنة السياسة أن تقوم بتحييد الجمهور أو الرأي العام، لأن تحييد الرأي العام يقود إلى تكريس الممارسة البيروقراطية ويشجع لهيمنة. فبواسطة عقلنة العلاقات والوقائع يقع تهميش الفعل السياسي وإفراغ الممارسة السياسية من مضامينها الديمقراطية الفعلية التي تستوجب عدم تحييد الرأي العام والتأكيد على أهمية التواصل والتفاعل النقدي بين العقلانية العلمية والإرادة السياسية وجمهور المواطنين الأحرار.

### (3) نقد مسار العقلنة والتأسيس الإتيقي والسياسي لعقلانية الفعل التواصلي:

نبهنا نيتشة لخطر العدمية الذي أفرزه التقدم التقني حينما أطلق صرخة مدوية في صلة بحقيقة العالم المعاصر كما نبهنا من أن يصبح الإنسان العادي، الإنسان الأخير بمثابة الغاية الأخيرة للحياة، خاصة وأن التقنية سلبت مقوماته العضوية<sup>(2)</sup>، كما فعل أيضا هيدغير حينما حرضنا على الحذر من الذاتية التي لا يسعها إلا أن تضاعف من قوتها داخل الامبريالية الكونية للإنسان المنظم تقنيا.<sup>(3)</sup> وبروحه النيتشوية التي تخفي ميلا إلى الهيدغيرية يؤكد فوكو على أنه لا فائدة من لعب ذلك الدور المضجر: عقلاني لا عقلاني، أو تحليل العقلانية كسمة مميزة للثقافة الحديثة، وبالتالي فبدل تحليل العلاقات بين العقلنة والسلطة وتفحص عقلنة المجتمع أو الثقافة يقترح فوكو طريقة أخرى: "أعتقد أن كلمة عقلنة خطيرة وما يجب فعله هو تحليل العقلانيات الخاصة بدلا من الاستشهاد دوما بتقدم العقلنة عموما" أي طريقة أخرى لتحليل اقتصاد جديد للحقيقة واقتصاد جديد لعلاقات السلطة.<sup>(4)</sup>

(1) المصدر نفسه، ص.151.

(2) حذر نيتشه من المدح المبالغ فيه لقيم الحداثة وأسطورة التقدم التقني بقوله: "احذروا من هذا التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد في المستقبل أفرادا طبيعين، مستعبدين، يعيشون كالآلات. احذروا من عصر العدمية الذي سيجيء لا محالة، انظر ادريس شرود: نيتشه وأزمة الحداثة، جريدة المنظمة، عدد575، 7 أبريل 1999

(3) هيدغير (مارتن)، التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ص.176.

(4) دريفوس (أوبير) ورابينوف (بول)، ميشال فوكو، مسيرة فلسفية، مراجعة وشروحات، مطاع صفدي، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، (دون تاريخ)، ص 188.

يواجه هابرماس هذه التصورات ويرفض أن يكون الأفق مسدودا والمستقبل مظلما لذلك يتوجه في تحليلاته للمجتمع الحديث نحو البحث عن شروط إمكان توفر القدرة على فهم هذا العصر وتغييره. وهو ما يبرر نقده للمواقف المشيطننة للتقدم التقني واستناد النقد إلى موقف ماركس الذي يثق في التقنية باعتبارها علامة على تقدم العقل البشري وبالنظر إلى أفقها التحرري مع أن هذه الثقة لم تمنع ماركس من نقد التقنية وذلك بنقد العلاقة الجدلية بين العلم والتقنية وتأثيراتها السلبية: وقد أكد هذه العلاقة في رسالته الموجهة إلى أنجلز حول علوم الطبيعة بقوله: "إذا كانت التقنية كما تقولون متوقفة بالطبع وإلى حد كبير على حالة العلم فهو بنفسه متوقف أكثر بكثير على حالة واحتياجات التقنية. ومتى برزت في المجتمع حاجة تقنية كان ذلك محركا للعلم أكثر مما تقدر على فعله عشرات الجامعات"<sup>(1)</sup>، فالتقدم في فن الزراعة الرأسمالية مثلا ليس فقط تقدما في نهب الأرض فكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة.<sup>(2)</sup> لا يتغاضى ماركس عن مفارقات التقنية فهي تحرر الإنسان لكنها تدمر وجوده المادي والتاريخي في ذات الوقت ويكمن المشكل إذن في الاستعمالات الموجهة للعلم والتقنية حسب حاجيات رأسمال.

عودة هابرماس لماركس ليست من أجل استعادة موقف الثقة خاصة وأن هابرماس قد وجه نقده لماركس من خلال مفهومي **العمل والتفاعل** عبر قراءته لفلسفة أيبينا الهيغلية الواردة في كتابه **التقنية والعلم كأيدولوجيا**. فإذا كان ماركس قد اهتم فقط بالعمل والنشاط الإنتاجي الأداةي فإن هابرماس انشغل بالتفاعل الإنساني كنشاط تواصلية. ويفهم هابرماس **العمل** كنشاط عقلائي موجه لهدف وغاية ينقسم إلى فعل أداتي يخضع لقواعد تقنية واختيار عقلائي ينتظم وفقا لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية. كما يفهم **التفاعل** الذي غيبه ماركس كنشاط تواصلية وتفاعل اجتماعي يتحقق بواسطة رموز وقواعد تحدّد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر.

منطلق فكر هابرماس في هيمنة التقنية هو البحث عن حل عقلائي للتقنية التي هيمنت على العالم المعيش فهو ينطلق من حقيقة أن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية تكتسب شرعيتها من تقدم العقلانية التقنية التي اخترقت كل الحدود جغرافيا والأمم والأديان والمعتقدات والأيدولوجيات وتحكمت في كل مستويات الوجود البشري. ويتساءل هابرماس في كتابه **نظرية الفعل التواصلية**: "لماذا تعمل العلوم

---

(1)Marx(K), Engles (F.) *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Ed. Sociales, 1973, p.124.

(2)Marx (K.), *Œuvres, Le capital*, Vol. I, Paris, La Pléiade, Gallimard, p.1965, p.998.

الحديثة في خدمتها للتقدم التقني على تشجيع النمو الرأسمالي والإدارة العقلانية وليس على فهم الذات وفهم عالم المواطنين الذين يتواصلون فيما بينهم؟ ثم لماذا تضعف المضامين المتفجرة للحادثة الثقافية؟<sup>(1)</sup>

ذاك هو ما دفع بهابرماس إلى تشخيص التحولات التي أنجزتها الحداثة الغربية في مجالات القيم الثقافية والأخلاقية والجمالية بنقد العقل المؤسس للحادثة ولمسار العقلنة ونقد العلم بما هو علامة على تقدم العقلانية ورصد دلالات العقلنة انطلاقاً من فرضية أن هناك علاقة وثيقة بين العقلنة ونظام المعرفة. فإذا كان نقد مسار العقلنة مرتبط بنقد العقل فإن النقد الجذري للعقل لا يعني مع هابرماس الدعوة إلى التخلي عنه، ذلك أن العقل الذي يُعدّ: "الموضوع الأساسي للفلسفة"<sup>(2)</sup> هو أداة النقد وموضوعه في آن.

وإذا كانت مهمة الفلسفة نقد العقل فإنها لا يجب أن تتحول إلى فكر نسقي بل أن توجه اهتمامها نحو نقد ضروب عقلنة المعرفة والمعايير والتأسيس النقدي لنظرية ايجابية في العقلنة: "وما ينطبق على تشكيلة العقلانية المعرفية المعقدة مثل العلم المعاصر يهم أيضاً أشكال أخرى للفكر الموضوعي وتجسيديات أخرى للعقلنة سواء تعلق الأمر بالعقلنة المعرفية الأداة أو العقلنة الأخلاقية العملية أو أيضاً الجمالية العملية"<sup>(3)</sup>، وهو ما يعني الانفتاح الفلسفي النقدي في الزمن الحديث على أسئلة متصلة بالحقيقة (العلم) والعدالة (السياسية) والذوق (الجمال)<sup>(4)</sup>، ورهان هذا الانفتاح الفلسفي هو بناء عقلانية منتجة للمعنى ولا يتحقق هذا الرهان إلا بالفلسفة بما هي نظرية اجتماعية تنطلق من إشكالية العقلنة لتشخيص أزمة الممارسة السياسية والنظام الاقتصادي والاندماج الاجتماعي.

---

(1) Habermas (J.), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Ed. Fayard, 1987, Tome 2, p.361 « Pourquoi les sciences modernes servent au progrès technique. A promouvoir la croissance capitaliste et l'administration rationnelle, mais non à la compréhension de soi et du monde de citoyens qui communiquent, et surtout pourquoi les explosifs de la modernité culturelles sont émuésés »

تجدر الملاحظة في خصوص التلقي العربي لفكر هابرماس دراسة وكتابة وتعريباً إلى الإنجاز المحلي الراهن للمفكر التونسي فتحي المسكيني الذي قام بتعريب الكتاب الشهير نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس: -أنظر: فتحي المسكيني، نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، المجلد الأول، عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية، المجلد الثاني، في نقد العقل التواصلي،

عن سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2020،

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 17

(3) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 17.

(4) المصدر نفسه، الجزء الثاني، «Même sans connaître la critique de la raison pure et la critique de la raison pratique, les fils et les filles de la modernité savent comment sérier et prolonger la tradition culturelle selon l'un de ces trois aspects rationnels, les questions de vérité, les questions de justice, ou les questions de goût» p.438

هناك إذن ارتباط وثيق بين علم الاجتماع واشكالية العقلنة وكل حديث عن العقلنة يرتبط بعلم الاجتماع بوصفه علما يهتم بأزمة الاندماج الاجتماعي ويساعد على فهم مفعولات العقلنة. وبالتالي فإن القول بالعقلنة يستدعي الوقوف عند اشكال عقلنة التفكير والتحويلات الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية والأخلاق أو على مستوى الثقافة والذوق.

إن نظرية العقلنة ونظرية المجتمع في ارتباط وثيق لذلك سعى هابرماس إلى إعادة بناء اشكالية العقلنة التي طرحها ماكس فيبر<sup>(1)</sup> في اتجاه بناء نظرية الفاعلية التواصلية. وقد انشغل بنظرية العقلنة منذ كتاب **التقنية والعلم كإيديولوجيا** وذلك من منطلق أن فيبر لم يستطع القيام بتأطير نظري مقنع لعملية ومسار العقلنة في المجتمع الحديث وهو ما يبرز استثنائه النظر في المفهوم انطلاقا من أطروحته القائلة بالوظيفة الازدواجية للتقدم العلمي التقني باعتباره قوة منتجة.<sup>(2)</sup>

لقد تأسس نقد هابرماس للعقلنة على التمييز بين : **العمل والتفاعل** واعتبار العمل نشاطا أداتيا أو اختيارا عقلانيا أو تنسيقا بينهما<sup>(3)</sup> ، والتمييز بين النشاط العقلاني الذي يتحدد بالقياس إلى غاية والنشاط الاستراتيجي الذي ينظر في البدائل وأنماط السلوك والنشاط التواصلية الذي يعنى بالتفاعل بواسطة الرموز. وإذا كانت العقلنة مرتبطة في حكم هوركهايمر بغائية دون غاية للعقلانية الأداة أو صيرورة لا عقلية للعقل وفي حكم آرنو تعبر العقلنة عن نهاية الفرد أو التدخل العضوي بين التقنية والسيطرة وفي حكم هيدغر بمثابة امتداد للميتافيزيقا وتعبير عن ارادة التحكم الكلي في الموجود ، فإن العقلنة لدى فيبر في تقدير هابرماس ترتبط بالحدثة وبمجالات الصلاحية<sup>(4)</sup> أي ب: مجال الوقائع الموضوعية / مجال المعايير والمشروعية القانونية / مجال القيم والدلالة الرمزية، وبالتالي فإن أسس نظام العقلنة عند فيبر الذي تنفرد به الحدثة العقلانية تكمن في التمييز بين عالم الموضوعية وعالم المشروعية وعالم الدلالة : عالم الموضوعية الذي يرتبط بشكل العقلنة المتصلة بنموذج العلم الحديث ويهتم بنظام الوقائع القابلة للقياس ويعنى بعلاقة الذات بالموضوع. وعالم المشروعية الذي يرتبط بشكل العقلنة المتصل بنموذج الأخلاق الحديثة /الذي تحركه المصالح أكثر مما تحدده الوقائع. ويعنى بمجال المعايير التشريعية للحقوق المعترف بها للذوات. وأخيرا العالم

---

(1) Ferry Jean-Marc. *Max Weber ou Jürgen Habermas : Administration rationnelle ou politique raisonnable ?* In : *Raison présente*, n°63, 3e trimestre 1982. *Raison et déraison*. pp. 57-75

(2) Habermas (H.), *La technique et la science comme idéologie*, op.cit. pp19-.

(3) Habermas (H.), *La technique et la science comme idéologie*, op.cit. p.19-

(4) Habermas (J.), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Ed. Fayard, 1987, Tome 2, p.149.

الدلالي/العالم الرمزي الذي يقابل شكلا للعقلانية منظورا إليها من زاوية علم الجمال أي ما نشعر به ذاتيا ونوصله من خلال اللغة. ويرتبط بالانفعالات، ويعنى بعلاقة التجربة باللغة.

يلاحظ هابرماس أن فيبر يفهم العلم الحديث بوصفه القدرة على عقلنة المجتمع وتوفير امكانيات التحكم النظري والتحكم العملي للواقع في عملية العقلنة: " مفهوم النشاط العقلاني بالقياس الى غاية هو مفتاح المفهوم المعقد للعقلنة منظورا إليها أولا وقبل كل شيء من خلال جوانبها العملية"<sup>(1)</sup> ، كما يؤكد هابرماس في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**: " أنه من الممكن اعادة بناء مشروع فيبر في مجمله بتتبع سياق نظريته في العقلنة"<sup>(2)</sup> .العقلنة لا تعني احتكام النشاط العقلاني إلى غاية ولا تفيد أن تغيير مجالات النشاط التواصلي إلى أنظمة فرعية للأنشطة العقلانية يتم بالقياس إلى غاية، لأن ما هو أساسي هو إمكانية العقلنة الملازم لأساس صدق الخطاب في فعل الكلام. وهو ما يعني إمكان تحول العقلنة إلى شرط للفعل التواصلي وإمكان تحليل أنظمة الممارسة في تنوعها وامتدادها ليس فقط من زاوية البعد المعرفي الأداتي بل بإدخال أبعاد عملية أخلاقية جمالية تعبيرية.

وللوقوف على مختلف التحولات التي أنجزتها الحداثة الغربية في مجالات القيم الثقافية والأخلاقية والفنية سعى هابرماس إلى رصد الدلالات المختلفة للعقلنة انطلاقا من فرضية أن هناك علاقة وثيقة بين العقلنة ونظام المعرفة: " لأن العقلنة لا تهتم كثيرا بالمعرفة وبتأنتاج المعارف بقدر ما تهتم بالطريقة التي تعمل الذوات القادرة على الكلام والفعل على تطبيق هذه المعارف"<sup>(3)</sup>

إن تطبيق المعارف وفقا لغايات وأهداف محددة في مجال الممارسات العلمية يعطي الامتياز لمفهوم العقلنة الأدواتية، أما التطبيق التواصلي للمعرفة في مجال فعل الكلام فيعطي للعقلنة بعدا إيجابيا يكمن في تحقيق الاجماع والتواصل: " إن مفهوم العقلنة التواصلية يتضمن دلالات تحيل في النهاية إلى التجربة المركزية لهذه القوة السلمية للخطاب البرهاني التي تساعد على تحقيق الاتفاق وخلق الإجماع."<sup>(4)</sup>

يكمن البعد الإيجابي في عقلنة الخطاب البرهاني التي من شأنها أن تضمن وحدة العالم الموضوعي والتداخل بين الذوات وتتحدد العقلنة على أنها استجابة المتحدث للشروط الضرورية للوصول إلى الهدف الكلامي المتمثل في فعل الاتفاق والاجماع. فالعقلنة كتطبيق للمعرفة يمكن أن تكون إما من جهة التحديد الأداتي وإما من جهة الإجماع التواصلي، وهو ما يستوجب التمييز أولا: بين العقلنة الأدواتية بمعنى تدخل الفاعل في العالم

(1)Ibid, pp.183-189

(2)Ibid, tome1, p.159.

(3)Ibid, Tome1, p. 24.

(4)Ibid.

بنجاعة. والعقلنة التواصلية بمعنى تداخل الذوات واتفاهم بنية تحقيق الفاعلية التواصلية. والتميز ثانيا: بين العقلاني الذي يتبع معيارا موجودا ويستطيع تبرير فعله تجاه ناقد معين بالقياس الى الانتظارات الشرعية للسلوك، والعقلاني بمعنى الأشخاص القادرين على الكلام والفعل. والعقلاني الذي يعبر بصدق عن عاطفة أو أمنية أو حالة شعورية أو اعتراف بالفعل.<sup>(1)</sup> ترتبط العقلنة إذن، بالادعاءات المختلفة للصدق التي تربط بدورها علاقات مختلفة مع أشياء الواقع وممع المعايير بهدف خلق أنماط متنوعة للتواصل: "العقلنة الملازمة للممارسة التواصلية اليومية تحيل إلى ممارسة البرهنة باعتبارها دليلا مرجعيا يسعف عند الاقتضاء متابعة الفاعلية التواصلية بوسائل أخرى"<sup>(2)</sup>.

### عقلنة المجال الأخلاقي العملي:

يسمى عقلاني في المجال الأخلاقي: "الشخص الذي يؤول طبيعة حاجاته في ضوء القيم الموجودة والجاري بها العمل من الناحية الثقافية ولكن يمكن أن نقوم بذلك أكثر إذا ما تمكن هذا الشخص من تبني موقف تأملي إزاء القيم النموذجية نفسها التي تؤول الحاجات"<sup>(3)</sup>. وتتجلى العقلنة الاخلاقية في الاعتراف المتبادل بين الذوات بالقيم الثقافية التي لها أبعاد كونية وهو ما يقتضي التمييز مع هابرماس بين مستويات عقلنة الذوات: عقلنة ذات تفعل بذكاء وعقلانية بالقياس إلى غاية وعقلنة ذات منفتحة أخلاقيا وقادرة على الاشتغال عمليا وأخيرا عقلنة ذات تفعل بحساسية معينة وتقدر على التقييم على الصعيد الجمالي.

يتناول هابرماس العقلنة كإجراء عقلي يتحدد في علاقة مع اللغة ومع السياقات المعرفية الأداةية ومع مختلف أشكال التغيرات الرمزية. ويعطي أهمية خاصة للغة في صياغة العقلنة في علاقتها بالخطاب والحقيقة وبعملية البرهنة دون أن يتغافل عن الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتأسيس السياسي-الإتقي لعقلانية تواصلية.

### التأسيس السياسي:

يطرح هابرماس في الجزء الأول من كتابه **النظرية والتطبيق**<sup>(4)</sup> مشكل التمييز بين الفهم القديم والفهم الحديث للسياسة مشيرا إلى أن التقليد الأرسطي قد اعتبر السياسة قسما من الفلسفة العملية وأكد على ترابطها بالغايات الأخلاقية، أي أن السياسة هي التي تمكّن المواطنين الأحرار من بلوغ الخير الأسمى في دائرة

(1) *Ibid*, tome I, pp 24-25.

(2) *Ibid*, Tome I, p.34.

(3) *Ibid*, Tome1, p.35

(4) Habermas. (J.), *Théorie et Pratique*, tome1, préface et traduction de Gérard Raulet, Payot, Paris, 1975, p.p.71-73

المدينة<sup>(1)</sup>. إلا أن ما حدث من تغيرات على مستوى بنية المعرفة العلمية والفلسفية في نهاية القرن الثامن عشر أدى إلى تغير في معنى السياسة التي أصبحت في تداخل مع العلوم الاجتماعية وفلسفات الحق.

ويؤكد هابرماس على أن القطيعة مع التقليد الأرسطي تجلت في تحول السياسة إلى علم (علم السياسة) على غرار نموذج العلم التجريبي الحديث وبدأت هذه القطيعة في تقديره مع هوبز حينما عالج مسائل تتعلق بالجواهر والصورة والسلطة الحاكمة في منتصف القرن السابع عشر وأسس بذلك للسياسة بما هي فلسفة اجتماعية (Social Philosophy) وأحدث بذلك ثورة على مستوى الفكر السياسي.

ويعود هابرماس في هذا السياق إلى الفصل التاسع والعشرين من كتاب *الليفياتان* حيث يؤكد هوبز على أن الانسانية المتميزة بالعقل هي جوهر الإجماع وبما هي كذلك فهي الصانعة والمشرعة لنظامها السياسي. ويكون هوبز بذلك قد رسم الخط الفاصل بين الفهم القديم والفهم الحديث للسياسة ووضع أسسا جديدة للحدثة السياسية تقوم على ثلاثة مرتكزات<sup>(2)</sup>:

**1** فلسفة اجتماعية مؤسسة علميا غايتها وضع الشروط التي بمقتضاها يكون نظام مدني وسياسي مقبول ومشروع.

**2** خلق وسائل تقنية (آلات تقنية، معارف، حساب، نكاء عملي، تنظيم الانتاج، قواعد تنظم العلاقات وترتب الفضاء العام) تمكن من تنظيم المجتمع المدني وتأسيس الكيان السياسي.

**3** تربية الأفراد وتنقيف سلوكهم المدني وفقا لجوهرهم المادي لتحقيق التوافق بين مجال السلوك البشري ونظام الأشياء الطبيعية. وبالتالي تحرر السياسة من الأخلاق وتحولها إلى بيداغوجيا غايتها تربية الفرد على المدنية وإمكانية العيش في أمن داخل إجماع منظم وخير وعادل.

وهو ما يسمح بتعريف السياسة، انطلاقا من هذا المنظور الهوبزي، على أنها فلسفة إجتماعية أو في ارتباط وثيق بالفلسفة الاجتماعية : " إن السياسة تحولت إلى فلسفة تدرس الأحداث الإجتماعية...ولهذا فإننا نعتبر السياسة اليوم على أنها فرع من فروع العلوم الإجتماعية..."<sup>(3)</sup>

---

(1)71. « *C'est la politeia qui permet au citoyen de vivre selon le Bien.* », *ibid.*, op.cit., p.

(2)Habermas. (J.), *Théorie et Pratique*, 1, op.cit., p. 73

(3)Habermas. (J.), *Théorie et Pratique*, tome1, préface et traduction de Gérard Raulet, Payot, Paris, 1975, p.p.71-73.

## التأسيس الإتيقي:

إن الحديث عن تأسيس إتيقي للفعل التواصلي لا ينفصل عن هذا الفهم الاجتماعي للسياسة وهو السياق الذي في إطاره سعى هابرماس إلى التأسيس للعقل التواصلي على إتيقا النقاش. فمع هابرماس نكون إزاء إتيقا مسكونة بحمولات دلالية ملتبسة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتھا المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا باسم الإتيقا ذاتها. ويتحدد مجال الإتيقا في الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين في الوقت التي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة.

لكن الإتيقا أصبحت إتيقيات بفضل التصدّعات التي ضربت بنية المجتمع المعاصر. إذ وبالإضافة إلى اهتمام الإتيقا بالانقلابات الاجتماعية المعاصرة سواء تعلق منها بالفرد أو المجتمع، هناك مسألة في غاية الأهمية لدى هابرماس وهي هيمنة النزعة العلمية على الحياة المعاصرة، ما أفرز سجالات حول مخاطر العلم ومسار العقلنة وتبعات التقدم التقني على الطبيعة أو المحيط وعلى الإنسان ذاته. وإزاء هذه المخاطر يطرح الإشكال: هل يمكن قيام إتيقا عقلية في زمن الهيمنة العلمية؟ وكل إجابة عن ذلك لا بد لها من تفكر العلاقة بين الإتيقا والعلم؟ أو بتعبير آخر النتائج الأخلاقية للتقدم التقني؟ وهو ما يولّد المفارقة التالية: فمن جهة هيمنة النموذج العلمي على أغلب قطاعات المعرفة والممارسة وخاصة في المجتمعات الأكثر تطورا ما أدى إلى خلق مسار عقلنة حكم كل جوانب الحياة، ومن جهة ثانية اتخاذ العلم أنموذج العلم الطبيعي والرياضي كأنموذج وحد لقياس مسار التقدم والعقلنة قد أدى إلى تصلب النزعة العلمية وسقوطها في اللاعقلانية وتحولها إلى ديانة جديدة.

يقترح هابرماس ومن خلال محاضراته<sup>(1)</sup> (2001) في فرنسا بمناسبة الاحتفاء بكتابه *vérité et justification* مقارنة جديدة لفهم أسس العقل والكائن الإنساني عامة تأخذ بعين الاعتبار قيام عقلنة بينذاتية لا تقطع صلتها بالذات وبناء إتيقا تسعى إلى توضيح شروط الفهم بينذاتي، وإبانة شكل التأسيس العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة التي تسمح بالإجابة عن سؤال: ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا؟ ورهانه هو إخراج العقل إلى المجال العام وجعله مقوما أساسيا من مقومات الحياة السياسية والاجتماعية والتواصلية

---

(1) في هذا السياق يؤكد آبل في حوار مع هابرماس على النقاط الضرورية لقيام إتيقا حقيقية للمناقشة: إتيقا خاصة بالحياة السعيدة تستحضر أرسطو / تأسيس حياة إتيقية جوهرية *Ethique substantielle* / الاعتبار الإتيقي لمسألة المنفعة *Utilitarisme* في صلة باقتصاد الحياة السعيدة بما يجعل الإتيقا بكل ميولاتها القيمية والمعارية منفتحة على الاقتصاد والحساب / اللجوء بحذر إتيقي إلى المؤثرات الأخلاقية المصطنعة (التعاطف، الحب، الكرم)

من خلال تأكيد العلاقة الجدلية بين مفهوم إتيقا المناقشة ومفهوم نظرية التواصل انطلاقاً من اشكالية العقلنة، هذا الرهان يفترض لدى هابرماس تصور الإنسان بوصفه كائناً إتيقياً تواصلياً انطلاقاً من أن التواصل هو علامة دالة على المرحلة المعاصرة، وإذا كان التواصل عملية تفاعلية تشاركية أساسها فعل الإبلاغ والحوار فإن هذه الطبيعة التفاعلية للتواصل تنتج إتيقا معينة للتواصل، والمعنى الحقيقي لمفهوم الإتيقا كما بلوره هابرماس يرتبط بمفهوم التواصل وعقلنة الفاعلية التواصلية بين الذات، هذه العقلنة التي ترتبط بالفلسفة وعلم الاجتماع والأخلاق والسياسة.

يصطدم رهان هابرماس في الرهان بجملة من المعوقات التي كانت نتيجة لمسار العقلنة في ظل المجتمعات العلمانية الغربية، هذه المجتمعات العلمانية التي آلت إلى توترين الذهنية الدينية المتحكمة في السلوك على قاعدة الإيمان وضروب العقلنة العلمية المهيمنة على المجتمعات الغربية المعاصرة على قاعدة المعرفة<sup>(1)</sup>، ومن داخل هذه البنية الصراعية التاريخية والحضارية لهذه المجتمعات يعيد هابرماس التفكير في حقيقة مشروع الحداثة الغربية التي تأسست على مسار العقلنة في ضوء ما يسود اليوم من عودة مكثفة للمقدس في مجال الحياة العامة للبشر و أساليب الاختراق الديني لحقل السياسة والاهتمام بقضايا الشأن العام ومن تصادم طائفي اشتدّ بعودة الأصوليات الدينية ومن إرهاب معلوم ورعب كوني يهدّد الإنسانية<sup>(2)</sup>. وهو ما دفع بهابرماس إلى البحث في حقيقة عودة الديني في الفضاء العام والأسباب الكامنة وراء انتشار العنف المقدس في واقع المجتمعات ما بعد العلمانية أي المجتمعات النيولبيرالية الراهنة.

يطرح تفكير هابرماس في الأسس السياسية للدولة الديمقراطية القانونية، معادلة اشكالية تتضمن مستويين رئيسيين: أولاً: الشك في امكانية تجديد الدولة الدستورية الديمقراطية لشروط وجودها المعيارية عن طريق امكانياتها الخاصة، وثانياً: الاعتقاد بأن هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم أو تصورات دينية، وهي في كل الأحوال تصورات أخلاقية جماعية موروثية. وفيما يتعلق بمجتمعات ما بعد العلمانية فإن السؤال الذي يطرح هو ما هي التصورات العقلية والتطلعات المعيارية التي يمكن للدولة أن توفّرها لمواطنيها سواء الذين يؤمنون بدين ما أو الذين لا يؤمنون بأي دين؟<sup>(3)</sup>

---

(1) هابرماس (يورغن) مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة بنوية، نقله إلى العربية الدكتور جورج كتورة مراجعة الأستاذ انطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، 2006. ص، 123.

(2) هابرماس (يورغن) وراتسنغر (جوزيف)، جدلية العلمنة، العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للترجمة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013.

(3) نفسه، ص. 45.

كما يؤكد هابرماس بأن العلمنة قد اتخذت أولاً معنى قانونياً تمثل بنقل الملكية عن طريق الإكراه من ثروات أملاك الكنيسة إلى الدولة العلمانية ثم في ما بعد اتخذت معنى سياسياً وهو فصل الدين عن الدولة وفصل المقدس عن الدنيوي<sup>(1)</sup>، وقد تم بذلك استبدال طرق التفكير وأشكال الحياة الدينية بأشكال مناسبة عقلانية. لم تعد هذه الصورة وفق هابرماس تتوافق مع مجتمع ما بعد علماني يلتزم استمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر في علمنة نفسه وعقلنة الحياة اليومية. ولا يمكن من زاوية الدولة الليبرالية العلمنة اعتبار الجماعات الدينية جماعات عقلانية إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف وممارسة كل ضغط على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين وعن الامتناع عن التلاعب بالعقول واستخدام البشر في أعمال هجوم انتحارية وإرهابية، ويقتضي هذا الموقف المتحرر من جانب المؤمنين حسب هابرماس توفر جملة من المبادئ<sup>(2)</sup>، أولها: تجاوز الوعي الديني للتفاوت المعرفي المعقلن وذلك بالانفتاح على بقية الديانات والطوائف الأخرى. ثانيها: القبول بسلطة العلوم ومسار العقلنة الذي يحتفظ لوحده بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم. ثالثها: الانفتاح على أولويات دولة الحق الدستوري التي تستند إلى أخلاق دنيوية. إن هذا الموقف المتحرر يفرض من الحس المشترك أن يقطع مع الأوهام ويستتير بالعلم. ولكن على العقلنة أن لا تمس أطر معرفتنا اليومية التي تتداخل في فهمنا لأنفسنا بصفتنا قادرين على الفعل والكلام، فحين نفهم شيئاً جديداً عن العالم وعن أنفسنا بوصفنا كائنات تتطور في العالم يتغير مضمون فهمنا لذواتنا.<sup>(3)</sup>

إن طرح هذا النوع من التفكير في العلم والعقلنة والسياسة لدى هابرماس وصلته بالتفكير في المسألة العلمانية الغربية في ظل واقع المجتمعات ما بعد العلمانية سواء من داخل بنيتها الحضارية أو من خارجها، ومن زوايا نظر مختلفة يؤول إلى فتح أفق جديد لإعادة تفكير العلاقة بين العلم والدين والفلسفة أفقا يتجاوز التعصب والجمود وكل أشكال الفكر الظلامي نحو أفق تحرري إنساني.

---

(1) هابرماس (يورغين) مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة بنيوية، نقله إلى العربية الدكتور جورج كتورة مراجعة الأستاذ انطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى، 2006. ص. 126.

(2) نفسه، ص ص. 126-127.

(3) نفسه، ص. 128.

## أساس جوهر الدين...ممارسة الأخلاق - جهان نجيب

ملخص:

A person must get rid of the control of the clergy in order to reach the correct religion, which is the performance of moral duties, "because religion is the recognition of all moral duties as divine commands, and he looks forward to the day when religion is finally liberated gradually from all empirical reasons and from all teachings that based on history and which by ecclesiastical faith temporarily unites men for the sake of the demands of the good and so prevails over all, the pure religion of reason

لا بد للإنسان أن يتخلص من سيطرة رجال الدين ابتغاء أن يصل إلى الدين الصحيح وهو أداء الواجبات الأخلاقية، "لأنّ الدين هو الإقرار بكل الواجبات الأخلاقية على أنها أوامر إلهية، ويتطلع إلى اليوم الذي فيه يتحرر الدين في النهاية تدريجياً من كل الأسباب التجريبية ومن كل التعاليم التي تقوم على التاريخ والتي عن طريق الإيمان الكنسي توحد مؤقتاً بين الناس من أجل مطالب الخير وهكذا يسود الجميع، الدين الخالص للعقل".<sup>(1)</sup> ويضيف كانط في موضع آخر: "وخلاصة القول إن العبادة الحقّة هي العمل بالقانون الأخلاقي"<sup>(2)</sup> كان لتأثر كانط بالأفكار السابقة، نتيجة إيجابية في نشأة النموذج الحديث للدولة وهو مبدأ السيادة الجماعية للشعب، الذي يعتبر مرجع كل السلطات واحترام الحريات العامة ضمن إطار المجتمع المدني الذي لا يعلو على الدولة.

### -التوفيق بين الأخلاق والسياسة:

انطلاقاً من فصل من كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" المعنون بـ، "مفهوم الجماعة الأخلاقية هو مفهوم شعب الله تحت قوانين أخلاقية"، يجعل كانط من الشعب المشرع الوحيد والأصيل للقوانين، وصاحب الحق في سن قوانين التي تشمل على الجميع بمن فيهم الجماعة الأخلاقية. يقول "إذا كان يجب على جماعة أخلاقية أن ترى النور فإنه ينبغي على كل الأفراد أن يكونوا خاضعين إلى تشريع عمومي، وينبغي أن يكون من

---

(1) إيمانويل كانط، فلسفة الدين والتربية، تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1،

1980 ص 56

(2) نفسه ص 58

الممكن أن ينظر إلى كل القوانين التي تربط بينهم باعتبارها أوامر ووصايا من مشرع عام للجماعة. فإذا كانت الجماعة التي يراد تأسيسها جماعة حقوقية، فإن الجمهور ذاته، الذي اتحد في كل واحد، هو الذي سوف ينبغي أن يكون المشرع لقوانين الدستور"<sup>(1)</sup>

وهكذا لا يمكن حسب كانط، أن يتصور الجماعة الأخلاقية بوصفه مشرعاً أسمى لجماعة أخلاقية إلا ذلك الذي بالنظر إليه، ينبغي أن تكون كل الواجبات الحقّة وبالتالي، أيضاً للواجبات الأخلاقية، متمثلة في الوقت نفسه بوصفها أوامره، والذي ينبغي أن يكون خبيراً بالقلوب، حتى ينفذ إلى أعماق ما في باطن النوايا التي لكل واحد من الناس، وكما ينبغي أن يكون عليه الأمر في كل جماعة، حتى يجعل كل امرئ ينال على قدر أعماله وهذا هو مفهوم الإله من جهة ما هو حاكم خلقي للعالم.

لهذا نجده يقول، "أن الإيمان الذي ينطوي في داخله على استعداد أخلاقي للنعيم الأبدي، يسمى إيماناً واهباً للقداسة، ولا يمكن أن يوجد غير إيمان واحد بهذا الوصف، أما العقائد الخاصة بديانة ذات عبادة معينة فهو إيمان مأجور ومستعبد ولا يمكن أن يعد هو الإيمان الواهب للقداسة لأنه ليس أخلاقياً، والإيمان الأخلاقي، لا بد أن يكون حراً ومؤسساً على نيات القلب وحدها"<sup>(2)</sup> وانتساب الإنسان إلى مؤسسة دينية ليس في نظر كانط أمراً ضرورياً كضرورة انتسابه إلى دولة معينة ذلك، "أن المؤسسة الدينية، (الكنيسة)، وما يناظرها في الأديان الأخرى مؤسسة حرة لا تلزم إلا أعضائها الذين رضوا بالانتساب إليها"<sup>(3)</sup>.

لا يمكن في نظر كانط، تصور جماعة أخلاقية إلا "بوصفها شعباً تحت أوامر إلهية، بمعنى بوصفها شعب الله وبلا ريب طبقاً لقوانين الفضيلة"<sup>(4)</sup>، ويضيف، "ينبغي التمييز بين مشرع الجماعة الحقوقية ومشرع الجماعة الأخلاقية في السياسة، يكون الجمهور هو ذاته واضع الدساتير، أما في الجماعة الأخلاقية فإنّ الشعب لا يحق له أن يضع المبادئ الأخلاقية. إنّ فكرة الله في عقولنا هي وحدها يحق لها أن تشرع للجماعة الأخلاقية، ولا يمكن تصور جماعة أخلاقية إلا بوصفها شعباً تحت أوامر إلهية، وبلا ريب طبقاً لقوانين الفضيلة. وليس شيئاً آخر"<sup>(5)</sup>.

---

(1) كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول النشر بيروت ط 1. 2012م، ص 168

(2) مرجع سابق، فلسفة الدين والتربية عند كانط ص 72

(3) مرجع سابق، فلسفة الدين والتربية عند كانط ص 72

(4) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 170

(5) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل ص 20

يوضح ذلك كانط في مشروعه للسلام الدائم، بالقول: "يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستوراً جمهورياً، بمعنى أن السلطة التشريعية التي تقرر الحرب، يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تاماً، وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة وهو أيضاً أنسبها لاستتاب السلام، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها في حين أن حاكماً مطلقاً، قد يرى في الحرب ملهاة يتلهى بها، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية، وهي دائماً على استعداد لهذه الأمورية".<sup>(1)</sup> ويضيف: "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهورياً".<sup>(2)</sup>

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري، وذلك لأنه قائم على مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما من حيث هم أفراد، على مبادئ "تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع على المساواة بين هؤلاء المخاطبين، باعتبارهم مواطنين، وإذن فهذا الدستور في ذاته، من حيث الحق، هو الأصل الذي تبنى عليه جميع أنواع الدساتير في المدنية.<sup>(3)</sup>

ولما كان من المتعذر قيام دولة دون ميثاق بين الشعوب، فقد تعيّن عقد حلف ذي طابع خاص، يمكن أن نسميه حلف السلام، وهو يختلف عن معاهدة السلام لأنّ من شأنه أن يقضي إلى الأبد على الحروب جميعاً في حين أن معاهدة السلام إنّما هي إنهاء "لحرب واحدة ولن تكون غاية هذا الحلف كسبب قوة لصالح دولة ما، بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة دون أن تكون هنالك حاجة إلى الازدعان لقوانين عامّة ولا إكراه متبادل (كشأن الناس في حال الفطرة)، ويمكن التذليل على إمكان تحقيق هذه الفكرة، "فكرة النظام الاتحادي"، الذي ينبغي أن يمتد شيئاً فشيئاً إلى الدول جميعاً، فيؤدي بها إلى السلام الدائم، الذي هو تحقيق تلك الفكرة، أي خروجها إلى حيز الفعل".<sup>(4)</sup>

لا مانع بالنسبة لكانط، من انخراط الناس في جماعات خُلقية تسمّى الكنيسة شريطة ألا تمارس الاكراه والاضطهاد على الغير في هذا المجمع. "إن جماعة أخلاقية تحت تشريع خلقي إلهي هي الكنيسة، ومن حيث هي ليست بموضوع لتجربة ممكنة، فهي تسمى الكنيسة غير المرئية مجرد فكرة عن اتحاد كل أصحاب

---

(1) كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عن الألمانية عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1952م ص 15

(2) نفسه ص 41

(3) مرجع سابق، كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم ص 41-42-43-44

(4) نفسه ص 56

الخُلق القويم تحت الحكم الإلهي والمباشر ولكن ما هو خُلق للعالم، ربما ما تصلح بمثابة نموذج لكل حكم ينبغي تشييده من قبل البشر".<sup>(1)</sup>

وهكذا فإن جماعة أخلاقية، بالنسبة لكانط هي ليست كنيسة فحسب، وإنما ممثلة لدولة الرب أيضاً، مادام ليس لها على الحقيقة طبقاً لمبادئها أي دستور شبيه بالدستور السياسي.

"فهذا الدستور الذي فيها لا هو ملكي، (تحت حكم بابا أو بطيريك)، ولا هو أرسنقراطي (تحت قيادة الأساقفة والمطارنة)، ولا هو ديمقراطي (كما هو حال الاشرائيين أصحاب الفرق) بل قد يمكن مقارنتها على الأحسن بتعاونية منزلية (عائلة)، تحت إمرة أب خلقي جماعي، إلا أنه غير مرئي، ومن حيث إن ابنه المقدس، الذي يعرف إرادته، وفي الوقت نفسه يوجد في رابطة دموية مع كل أعضائها، هم يعظمون الأب الذي فيه، ومن ثم هم يدخلون الواحد مع الآخر في اتحاد طوعي وكلي ودائم بين القلوب".<sup>(2)</sup>

إن انشغال كانط بطرح بديل عقلاني وأخلاقي مناسب للفضاء العمومي الحديث ومتعال عن الأخلاق الطائفية والتطهيرية التي تدّعي التسامي بخدمة الشأن العام وتخليقهم، أن ينظر لتصور أخلاقي جديد، يعد من خلاله الفعل الاجتماعي الهادف إلى الفضيلة العامة معياراً ونموذجاً للصالح الأخلاقي بدلاً من الفعل الارتزاعي والأثاني المقترن بالخلاص الفردي. مؤكداً القول السائد، بالسلب والنفي الذي يقول أنه يمكن استخلاص بعض الأحكام الدينية وجعلها شريعة كونية لخدمة الله. فمن خلال فصل كتابه السابق الذكر المعنون ب ( في خدمة الله بشكل باطل ضمن ديانة قائمة على أحكام شريعة ما) يقول: "إما أن نأخذ هذه العقيدة القائمة على أحكام الشريعة (التي هي منحصرة على كل حال في نطاق شعب ما ولا يمكن أن تتضمن الدين الكوني للعالم، على أنها أمر جوهرية من أجل خدمة الله وعبادته بعامّة، وأن نجعل منها الشرط الأعلى للفوز بالرضا الإلهي عن الإنسان، فهذا لا يعدوا أن يكون وهمًا في الدين، يكون اتباعه ضربًا من العبادة الزائفة، بمعنى ذلك النوع من التقديس المزعوم لله، الذي هو معمول على نحو مضاد تمامًا للعبادة التي فرضها علينا بنفسه".<sup>(3)</sup>

يرى كانط، "أنّ الوهم بأننا نستطيع بواسطة أعمال التعبّد، الدينية أن ننجح في تحقيق شيء فيما يخص تبرئة الذمة أمام الله هو الاعتقاد الديني في الخرافة كما أنّ الوهم القاضي بأننا نريد إحداث هذا الأمر عبر السعي إلى صحبة مزعومة مع الله إنما هو التحمس الديني، المؤدي إلى الوهم الخرافي، فأن يريد المرء، عبر أفعال

(1) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 172

(2) نفسه ص 173-174

(3) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل ص 265-266

يستطيع أي إنسان أن يقوم بها، من دون أن يحتاج في ذلك حتى لأن يكون إنسانًا خيرًا، أو أن يصبح مرضيًا عنه عند الله (على سبيل المثال، عبر شهادة الاعتراف بالعقائد الإيمانية، المنظمة في شكل أحكام، وعبر ملاحظة القيود الكنسية وملازمة العفة والطهارة... إلخ)، إنه لوهم سمي خرافيًا، من أجل أنه قد اختار مجرد وسائل طبيعية (وليس خلقية)، (أي في الخير الأخلاقي)، حيث لا تستطيع بذاتها أن تفعل شيئًا مطلقًا<sup>(1)</sup>. وعلى الكنيسة أن تُعلم أتباعها أن يكونوا أصحاب دين السيرة الحسنة لأن هذا هو الهدف الحقيقي من كل دين. يقول: "إن المبدأ الأساسي لأي عقيدة كنسية من شأنه أن يعالج أو أن يكون وقاية من كل وهم ديني هو بذلك، أي عليها إلى جانب هذه الأحكام التنظيمية أن تقوم في الوقت نفسه بإدخال ونشر دين السيرة الحسنة باعتباره هو الهدف الحقيقي، حتى يمكن الاستغناء تمامًا يوما ما عن تلك الأحكام"<sup>(2)</sup>.

الأمر الذي دفعه، إلى انتقاد البابوية بشدة معتبرًا إيّاها محضنا للعبادة القائمة على الطلاسم. لهذا نجده يقول: "أن نؤمن كالإنسان الحر وليس كالمرتزق، أي مثل طلاب النعيم الأخروي بالتملق للمنظم للشعائر". إن العبادة القائمة على الطلاسم، نعثر عليها حيثما لا تكون مبادئ الأخلاق هي التي تشكل القاعدة والجوهر، بل أحكام الشرائع والقواعد الإيمانية، والطقوس والشعائر. يقول: "وكل من يواصل اختزال الدين في إقامة الشعائر ينبغي أن يعلم الأصل السياسي لكل ضرب من الطاعة في مسائل الآخرة فإن أداء الشعائر هو عقيدة نظامية قد ثمة إدخالها بهدف مصالحة الشعب مع السماء وإبعاد البلاء عن الدولة. ما وقع هو نقل مصدر الديون من الأرض إلى السماء، وصار الإيمان تجارة أخروية قائمة على تسديد الديون التي لا يمكن أن يقع تسديدها أبدًا، لأنها تتعلق بوجودنا بما هو كذلك ومن ثمة لا حل سوى معاملة الديون على أنها نعمة إلهية تقتضي منّا الطاعة النهائية لسلطة مستبدة بكرمها"<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا الأساس يؤكد كانط، "أن إيمان الشعائر هو إيمان السخرة والأخير إيمان المرتزق، ولا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيمانًا مخلصًا لأنه ليس خفيًا، وذلك أن الإيمان المخلص ينبغي أن يكون إيمانًا حرًا، مؤسسًا على نوايا من القلب خالصة فهو إيمان حر"<sup>(4)</sup>.

إن كانط بناءً على ما سبق، شديد الحساسية إزاء أي محالة لفرض العقائد، لأن ذلك في رأيه يجعل الطاعة للكنيسة وليس للدين، وهو ما يسلب حرية الإنسان، فمثل هذه الهيئات في نظره، "لا يمكن أن يصدر عنها إلا

(1) نفسه ص 275-276

(2) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 276

(3) نفسه ص 26-27

(4) نفسه ص 25

دساتير استبدادية على الدوام، وحيثما يقع احتساب أحكام العقيدة في صلب القانون الدستوري، فإن طائفة من القساوسة هي التي ستهيمن، بل وتعتقد أنها تستطيع أن تستغني عن العقل وحتى عن المعرفة بالكتاب ذاته وذلك من خلال احتكارها لسلطة التأويل التي بموجبها تفرض الخضوع للأوامر بدل الاعتناء<sup>(1)</sup>. وعلى هذا الأساس يؤكد كانط أن الإيمان التاريخي هو مَيِّت في ذات نفسه، لأنه مجرد شهادة على الإيمان، قد يقوم بها أي إنسان من دون أي جهد أخلاقي يذكر.

إن معرفة الكتاب المقدس ضرورية جدًا من أجل تأويله بشكله صحيح، ولا يتم ذلك إلا من خلال الدين العقلي المحض باعتباره الطرف الوحيد الذي يمكن أن يقدم تأويلًا مناسبًا للطبيعة البشرية بعامة، ومن ثم فهو يصلح بشكل حقيقي للناس كافة، ولذلك، "فإن حرية المعتقد لا تكفي كي تقوم هناك فهم أخلاقي حقيقي للدين، بل إن حرية التفكير العمومية، هي الضمان الأكبر لإصلاح أي استعمال غير مفيد لعقولنا في مسائل الدين، وهذه الحرية هي مبررة تماما ليس فقط للفلاسفة، بل حتى لعلماء الدين أنفسهم حتى يكونوا دوماً منفتحين على الرأي الأفضل في فهم أي مسألة ويمكن عندئذ أن يعولوا على ثقة الجماعة في قرارهم"<sup>(2)</sup>.

يوضح كانط هذه المسألة (حرية المعتقد)، بالقول، "أن الاستعداد للدين الأخلاقي كامن في العقل الانساني، والإيمان التاريخي هو في ذاته ميت، بمعنى أنه لو نظر إليه في نفسه، بوصفه إقرارًا بالإيمان، فإنه لا يحتوي على أي شيء، يمكن أن تكون له قيمة أخلاقية بالنسبة لنا"<sup>(3)</sup>.

ولهذا فإن كل تفسير للكتاب المقدس في دين من الأديان يجب بالضرورة أن ينطلق من هذا المبدأ وهو "أنه ينبغي البحث في جوهر الدين وروحه في إصلاح الأخلاق ودين العقل وعلم الكتب المقدسة هما المفسران الحقيقيان والمستودعان بالمختصان بالوثيقة المقدسة، ومن الواضح أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال للسلطة المدنية (السياسية)، أن تمنعها من الاعلان عن أفكارها، وألا تلزمها بعقائد معينة، والدولة تؤدي كل واجبها في هذا الشأن إذا اقتصر دورها على أن تكفل وجود علماء يتحلون بالأخلاق لتولي مهمة التأويل ومطالبة الدولة بالتدخل إلى أبعد من هذا أمر ليس جديرا بمكانة المشرع والدولة"<sup>(4)</sup>.

بناءً على ما سبق، يؤكد كانط: "لا ينبغي أن يكون الدين سوى ضرب من الإيمان العقلي الذي لا يحتاج في تصميمه أو قوته أو صدقيته إلى أي ضمان خارجي. الإيمان الديني المحض هو مجرد إيمان عقلي يمكن

(1) مرجع سابق، عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها ص 308

(2) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 24

(3) مرجع سابق، إيمانويل كانط، فلسفة الدين والتربية، تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص 71

(4) نفسه ص 72

تبليغه إلى أي كان بغرض الاقتناع في حين أن إيمانًا تاريخيًا مؤسسًا على الوقائع فحسب لا يمكن أن يمد تأثيره أبعد ما يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته، أن تبلغ إليه تحت ظروف الزمان والمكان".<sup>(1)</sup>

على هذا الأساس، يدعوا كانط إلى، "ضرورة التمييز بين دين العبادات الخاضع إلى قوانين نظامية وبين مفهوم الدين الخلفي المحض، فالأول ليس له من صلاحية سوى صلاحية أحكامه المفروضة، أما الثاني، فهو نابع من حاجة العقل البشري إلى غاية نهائية لمصير البشر على الأرض، معتبرًا أن كل من يقبل الخضوع إلى قوانين نظامية لهذا الإله أو ذاك، فإن إيمانه، لن يكون سوى. "إيمان تاريخي"، ولن تكون معرفته ممكنة إلا عبر الوحي المنقول إليه عبر الأجيال، أما دين العقل فهو إيمان عقلي محض يمكن لأي كان أن يبلغ إليه بواسطة عقلنا الخاص بمجرد، وذلك انطلاقًا من أن إرادة الله مكتوبة في قلوبنا على نحو أصلي، وهو أمر يرغب كل دين نظامي في التغافل عنه".<sup>(2)</sup> ويضيف في موضع آخر في إطار تمييزه بين الإيمان الديني المحض، وبين الإيمان المرتبط بمؤسسة دينية معينة، "الأول عقلي يمكن أن يبلغ جميع الناس لإقناعهم، بينما الثاني اعتقاد تاريخي، مؤسس على وقائع فحسب، ولهذا لا يستطيع أن يمد نفوذه إلى أبعد من الحد الذي يمكن عنده وفقًا لظروف الزمان والمكان أن تبلغه المعطيات التي تمكن من تحقيق محبته".<sup>(3)</sup> كما يوضح كانط، "أنه على المؤسسة الدينية أن تسعى للتوفيق بين الإيمان التاريخي المرتبط بالمؤسسة، وبين الإيمان الديني المحض، وهذا ما فعلته كل المؤسسات الدينية، وذلك عن طريق تفسير الوحي على نحو يجعله متفقًا مع القواعد العملية العامة للدين العقلي المحض...، لأن ما في إيمان المؤسسة الدينية من جانب نظري لا يمكن أن يفيدنا أخلاقيًا، إن لم يسهم في تحقيق كل الواجبات الانسانية بوصفها أوامر من الله وهذا ما يكون الجوهر في كل دين".<sup>(4)</sup>

ما دام العقل البشري واحد، ولأن الجنس البشري واحد، فإنه لا يمكن لنا التفكير إلا في إله واحد، وبالتالي لا يمكن أن يوجد بالنسبة إلى عقولنا إلا دين واحد ووحيد شمولي هو دين الانسانية.

إن تعزيز كانط من أهمية العقل الديني والرفع به إلى الدين الشمولي الانساني، دفعه في مقابل ذلك إلى نقد البابوية، قائلاً: "إن البابوية هي بذلك هيئة الكنيسة، من جهة تسود فيها عبادة قائمة على الطلاسم، وهو أمر

(1) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 20-21

(2) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل ص 21

(3) مرجع سابق، فلسفة الدين والتربية عند كانط ص 67

(4) نفسه ص 70

نعثر عليه حيثما لا تكون مبادئ الأخلاق هي التي تشكل القاعدة والجوهر، بل أحكام الشرائع والقواعد الإيمانية والطقوس، والحال أنه توجد أشكال عديدة من الكنائس حيث، صناعة الشعوذة هي على قدر من التنوع والآلية بحيث تبدو وكأنها قد أزاحت تقريباً كل خلقية وبالتالي أيضاً كل ديانة، حتى تستطيع أن تأخذ مكانها وتنتهي قريباً جداً من الوثنية.<sup>(1)</sup>

إن عبادة الله في المقام الأول والفضيلة تابعة لها، يصبح موضوع العبادة هنا صنماً، أي أنه "ينظر إليه على أنه موجود، يمكن أن نؤصل في إرضائه لا بالسلوك الأخلاقي الحسن، بل بالعبادات وهنا يصير الدين وثنية، ولهذا فإن التقوى لا يمكن أن تحل محل الفضيلة على نحو يجعلها نافعة وزائدة، بل هي تمامها وتتوجه بالرجاء في الفلاح النهائي لكل الغايات الحسنة التي يزيغ إليها، وتصور الفضيلة مستمد من العقل الانساني".<sup>(2)</sup>

فالكنيسة في آخر المطاف هي، "التي ستحكم الدولة، ليس بوساطة القوة، ولكن عبر التأثير على النفوس، وفضلاً عن ذلك أيضاً عبر التلويح بالفوائد التي يمكن أن تجنيها تلك الدولة من الطاعة غير المشروطة التي سبق لانضباط روجي أن عود عليها تفكير الشعب لكن التعود على النفاق سوف يقضي من دون أن يشعر بذلك أحد على استقامة المحكومين وإخلاصهم ويعلمهم التظاهر بالخدمة حتى في الواجبات المدنية، ومثل كل المبادئ المأخوذة مأخذاً مغلوطاً، هو ينتج العكس بالضبط مما كان مقصوداً".<sup>(3)</sup>

بمعنى أكثر وضوحاً، "أن الكنيسة التي ستحكم الدولة إذا ما فسح مجال أعمال العقل في التحرر من وصايتها، سوف يمهدها ذلك التحكم في عقول الناس بواسطة التأثير على النفوس ومن خلال التلويح بالفوائد التي ستجنيها الدولة إذا ما أطاعت رجال الدين، لكن هذا الأمر سيؤدي إلى نتائج عكسية حسب كَانط، لأن أنفس هؤلاء الذين يحكمون باسم الدين ستتأثر بفعل الاحتكاك بالسلطة، إذ التعود على النفاق سوف يقضي من دون أن يشعر بذلك أحد على استقامة المحكومين وإخلاصهم ويعلمهم التظاهر بالخدمة حتى في الواجبات المدنية، ومثل كل المبادئ المأخوذة مأخذاً مغلوطاً، فإن العكس هو الذي سينتج مما كان مقصوداً".<sup>(4)</sup>

(1) مرجع سابق، كَانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 283

(2) مرجع سابق، فلسفة الدين والتربية عند كَانط ص 57

(3) مرجع سابق، كَانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 284

(4) مرجع سابق، عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها ص 309

إن الدولة التي تقوم بإغراء مشاعر الضمير لدى المحكومين، لئن كانت لا تخجل من الإضرار بالحرية المقدسة للبشر، فهي لا يمكن أن تخلق مواطنين صالحين إلا بصعوبة، وليس أكثر مفسدة لحكم ما مثل "مواطنة منقوصة تنتهي غالباً إلى التحول إلى تملق عمومي لسلطة لا يؤمن بشرعيتها أحد. وهكذا بدلاً من إعطاء الأفيون إلى الضمير، على الدولة أن تمتنع عن التدخل في حرية الضمير وتركها ملكاً خاصاً للمواطن الحر، لا ينتج أفيون العقائد المستبدة إلا كقراراً جديداً".<sup>(1)</sup>

بطبيعة الحال لا يمكن أن نفهم تصورات كانط عن الدين والسياسة من دون ربط ذلك بموقفه من الأخلاق والسياسة. فإذا لم يكن التوفيق بين الأمرين، كان هناك حقاً، خلاف بين السياسة والأخلاق، ولكن إذا كان لا بد من اجتماعهما، فإن فكرة الضد مستحيلة.

ومعنى ذلك أن صاحب مشروع السلام الدائم ينبغي أن يكون هناك فصل بين الأخلاق والسياسة أو تضادهما، ويوضح ذلك بقوله: "إن الأخلاق بذاتها هي علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتغالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها وأنه لما يناقض العقل مناقضة بيّنة أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هي جديرة به من سلطان، ثم نزع بعد ذلك أننا لا نستطيع، أداء ما هو واجب، فلو كان ذلك كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق، وإذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة، من حيث هي علم العمل في القانون، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري، فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة في التبصر في الأمور، أي نظرية في الأحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ومعنى هذا أننا ننكر على العموم وجود الأخلاق".<sup>(2)</sup>

يشير كانط، "أن من مبادئ السياسة الأخلاقية مثلاً أن الشعب يجب ألا يلتم في نظام دولة إلا وفقاً لمعاني الشريعة عن الحرية والمساواة وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة، بل على الواجب، بيد أن الأخلاقيين السياسيين مهما يتأملوا ويتفكروا في الآلية الطبيعية مجمهرة من الناس قد التأموا في جماعة تسلب في نظرهم قوة المبادئ وتهدم هذا القصد، ومهما يحاولوا تأييد دعواهم بأمثلة مستمدة من دساتير سيئة التنظيم في العهود القديمة والحديثة. مثلاً من ديمقراطيات بلا نظام تمثيلي. فإنهم لا يستحقون الاستماع إلى أقوالهم، لاسيما أن هذه النظرية الضارة ربما تحدث هي نفسها الشر الذي تنتبأ به، حيث تلقى الناس في زمرة الآلات الحيّة

(1) مرجع سابق، كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ص 32

(2) مرجع سابق، كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم ص 87

الأخرى التي لا ينقصها، لكي تحكم على أنفسها بأنها أتعس مخلوقات الأرض، إلا الشعور بأنها ليست كائنات حرّة.<sup>(1)</sup>

"السياسة في ذاتها فن صعب ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينهما وبين الأخلاق، لأن الأخلاق تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة، فور وقوع النزاع بينهما".<sup>(2)</sup>

إن حقوق الانسان واجبة التقديس، مهما تكبدت الحكومة من تضحيات، ولا يصح هنا أن نتلمس أمرًا وسطًا بين طرفين، أي شريعة خاضعة لشروط برغماتية، تكون بمثابة وسط بين الحق والمنفعة، بل "الواجب على السياسة أن ننحني للحق وبهذا وحده يُقوي أملها في الوصول، ولو ببطء، إلى مرتبة يتألق فيها سناؤها تألقًا موصولًا".<sup>(3)</sup> ويضيف، تقول السياسة: "كن مستبصرًا كالشعابين، ونضيف الأخلاق شرطًا مقيدًا وكن بسيطًا كالحمام، فإذا لم يمكن التوفيق بين الأمرين في مبدأ واحد، كان هنالك حقًا خلاف بين السياسة والأخلاق، ولكن إذا كان لا بد من اجتماعهما كانت فكرة الضد مستحيلة، ولم يكن هنالك محل لأن نضع مشكلة السبيل إلى فض ذلك النزاع".<sup>(4)</sup> ولأنه يذهب بعيدًا في تأكيده استحالة الفصل بين الأخلاق والسياسة نجده يقول: "وعلى الرغم من أن القضية، الأمانة هي أحسن سياسة، تتطوي على نظرية يكذبها العمل، مع الأسف في أغلب الأحيان، فإن القضية النظرية أيضا: الاستقلالية أفضل من كل سياسة، هي على الاطلاق فوق كل اعتراض، بل هي الشرط الذي لا بد منه للسياسة نفسها".<sup>(5)</sup> ويضيف أيضا: "إن بمقدوري أن أتصور، سياسيًا أخلاقيًا"، أعني رجلاً لا يقبل من مبادئ السياسة إلا ما تقرّه الأخلاق، ولكني لا أتصور "أخلاقيا سياسيا" يوسم مذهباً أخلاقيا يلائم مصالح رجل السياسة".<sup>(6)</sup>

ما يلفت الانتباه هو اهتمام كانط، بوضع صياغة نظرية لهذا التصور الحديث للأخلاق مسطرًا من خلاله على أهم مبدأ وهو كالتالي: "إذا وجدت في نظام دولة أو في علاقات تلك الدولة مع الدول الأخرى، عيوب لم يكن في الاستطاعة تلافيها، فمن الواجب خصوصًا على رؤساء الدول، حتى لو ضحوا بمصالحهم الشخصية أن يلتمسوا سبل إصلاحها بقدر ما بوسعهم، وأن يقتربوا من القانون الطبيعي كنموذج مثالي يضعه العقل أمام

---

(1) مرجع سابق، كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم ص 104

(2) نفسه ص 109

(3) مرجع سابق، كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم ص 110

(4) نفسه ص 88

(5) نفس المصدر والصفحة

(6) نفسه ص 91

أعيننا، ومن حيث إنه يكون مخالفاً للحكمة السياسية التي هي على اتفاق مع الأخلاق هنا، أن نقطع أواصر الجماعة المدنية أو العالمية، قبل أن نحصل على دستور أفضل يحل محل القديم".<sup>(1)</sup>

إن هذا المنطق هو الذي حدا بكانط حد وتأبيد الثورات التي تنتج عن دستور فاسد فالدولة، يقول: "تستطيع أن تحكم نفسها حكماً جمهورياً، وإن كانت بمقتضى الدستور القائم، مازالت تحت سيطرة سيد مستبد، وذلك إلى أن يصبح الشعب من حيث لا يشعر قادراً على أن يتأثر بفكرة سلطان القانون وحدها وأن يساهم بنفسه في تشريعه، (الأمر الذي يقوم أصلاً على الحق). ولو أن ثورة ناتجة عن دستور فاسد، انتزعت بوسائل عنيفة وغير شرعية دستورا أفضل، فلا يصح أن يكون ذلك مسوغاً للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم، وإن كان يصح أن يعاقب الخوارج العاصون".<sup>(2)</sup>

إن ما سبق ذكره يؤكد على أهمية العقل في المطالبة بالإصلاح ما دام هو شعار الأنوار، "فما يخالف العقل مخالفة تامة المطالبة بإصلاح هذا العيب بالقوة وعلى وجه الاستعجال، ولكن ما يمكن مطالبة الحكومات به هو أن تضع أمام ناظرها دائماً ضرورة إجراء مثل هذه الإصلاحات لتقترب على الدوام من الغرض، (وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على مقتضى قوانين الحق)".<sup>(3)</sup>

-الحرية معترك الحياة السياسية عند حنة آرندت ودو توكفيل

**حينما أقرأ مقولة توكفيل؛ المعبر عنها: "إن أجمل حلم في حياته عندما دخل معترك الحياة السياسية؛ كان المساهمة في التوفيق بين روح الحرية وروح الدين".**

يدفعني هذا الأمر من جهة في هذا البحث إلى تبيان أهمية الحرية من داخل التعبير عن الدين والسياسة وأيضاً للإعلان عن ديمقراطية إيجابية للأفراد وأهمية الاستقلال التي يدعوا لها توكفيل وآرندت بين الدين والدولة، حيث قد يقلل ذلك من القوة الظاهرية للدين، لكنّه يزيد من قوته الواقعية؛ ناهيك عن معنى السياسة المتجلي في الحرية، حيث السياسة هي أن يكون في مقدور الناس أن يتفاعلوا مع بعضهم بعضاً من دون إكراه، وأن يحكموا بعضهم بعضاً باعتبارهم متساوين ، لا يأمرّون أو يُخضعون بعضهم بعضاً إلا في الحالات الطارئة كما في زمن الحرب، وما عدا ذلك فإنهم يُسيّرون كامل شؤونهم بواسطة الإقناع والتكلم فيما بينهم. ومن هنا تأتي نظرة آرندت بأن الحرية هي المساواة في حق الكلام.

(1) مرجع سابق، كانط، إيمانويل، مشروع السلام الدائم ص 91-92

(2) نفسه ص 92-93

(3) نفسه ص 92

ومن جهة ثانية إلى التساؤل هل ستتراجع الديمقراطية أمام البورجوازيين والأغنياء كما تراجعت أمام الإقطاع؟ لهذا السبب استحضرننا توكفيل وآرندت، خاصة إدراكه المدى الثوري للديمقراطية وحقوق الإنسان في كلّ مجالات الحياة، ونتائجه على العمل الكلي للمجتمع نفسه، لكنّ النزوع إلى المساواة قد يفتت المجتمع، ويغذي نزعة العزلة والاستقالة العامة لينكفي الأفراد على حياتهم الخاصة، ومجتمعاتهم الصغيرة، بعيداً عن المجتمع الكبير؛ فالمساواة تضع البشر إلى جانب بعضهم، دون رابطة مشتركة تربط بينهم.

إذا كانت روح الدين وروح الحرية تتعايشان في وفاق، فإنّ هذا يرجع، كما يعتقد توكفيل، إلى الاستقلال بين الدين والدولة، وقد يقلل ذلك من القوة الظاهرية للدين، لكنّه يزيد من قوته الواقعية؛ فالدين متجذر في التجربة الفردية ما يجعله قادراً على العمل والتأثير حتى من دون دعم الدولة، وفي ذلك فإنّ الشؤون الدينية يجب أن تعمل في مجالها؛ لأنها إذا امتدت أكثر من ذلك، فإنّها تخاطر بفقدان وجودها في كلّ مجال.

وفي هذا السياق تكتب آرندت أنه لا يوجد الإنسان، على النحو الذي تعرّفه الفلسفة واللاهوت، أو كما هو مُستنتج في صلب السياسة، إلا على أساس الحقوق المتساوية التي يضمنها لبعضهم بعضاً أولئك الذين يكونون على أشدّ الاختلاف فيما بينهم. وهكذا فإنه إذا ما كان الفعل والقول هما النشاطين السياسيين الأساسيين، فإن التمايز والمساواة هما العنصران المكونان للأجساد السياسية.

ترفض حنة آرندت ما تطلق عليه الزعم الذي يقول، إن الثورات الحديثة كلها مسيحية الأصل، بحجة الطبيعة الثورية للطائفة المسيحية الأولى التي أكدت مساواة الأرواح أمام الله وازدراؤها للسلطات الدنيوية، والوعد بمملكة السماء، وهذه آمال وأفكار يفترض أنها تسربت إلى الثورات الحديثة ويرفضها هذا المذهب، ترى آرندت أن العلمانية، وفصل الدين عن السياسة، وتساعد دنيا المدنية، ذات المنزلة الرفيعة هي من المؤكد عوامل جوهرية في ظاهر الثورة، وهذا قد يوضح أن ما نسميه الثورة هو بالضبط تلك المرحلة الانتقالية التي تؤدي إلى مملكة علمانية جديدة، وتضيف العلمانية وليست التعاليم المسيحية، هي التي تشكل أصل الثورة، كانت المرحلة الأولى من هذه العلمانية هي تصاعد الاستبداد، وليس حركة الإصلاح، ذلك أن الثورة بحسب لوثر تهز العالم، حيث تتحرر كلمة الله من السلطة التقليدية للكنيسة الأمر الذي ينطبق على أشكال الحكومة العلمانية كافة، إنها لا تقيم نظاماً علمانياً جديداً، ولكنها تهز باستمرار أسس المؤسسات الدنيوية كلها.<sup>(1)</sup> لكن كيف استطاع الاستبداد السياسي أن يؤسس لهذا الفضاء العلماني؟

(1) عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، لبنان،

إن الأمر من الناحية النظرية، كما لو أن مذهب الحكم المطلق يحاول حل مشكلة السلطة من دون اللجوء إلى الوسيلة الثورية، التأسيس الجديد، إنه قد حل المشكلة، بعبارة أخرى في داخل مرجعية معينة كانت فيها شرعية الحكم عموماً، وسلطة القانون العلماني وقوته خصوصاً، مبررة دائماً بإسنادها إلى مصدر مطلق هو ذاته ليس من هذا العالم، إن الثورات، حتى إن لم تكن مثقلة بإرث المذهب المطلق كما في حال الثورة الأمريكية فهي مع ذلك تحدث ضمن عرف تأسس جزئياً على حدث وفيه غدت الكلمة جنساً بشرياً، أي على أمر مطلق كان قد ظهر في الزمن التاريخي كونه واقعاً دنيوياً، وإنه بسبب هذه الطبيعة الدنيوية لهذا الأمر المطلق غدت السلطة غير ممكنة من دون نوع ما من المباركة الدينية، وبما أن مهمة الثورات كانت إنشاء سلطة جديدة، من دون عون، من عرف وسابقة، ومن دون هالة الزمان الأبدي، فما كان أمامها إلا أن تبرز بكل وضوح المشكلة القديمة، وهي ليست مشكلة القانون والسلطة بذاتهما، بل مشكلة مصدر القانون الذي سيضفي شرعية على السلطات التي ستكون.<sup>(1)</sup>

تؤكد آرندت طرحها بالقول: "إنه المبدأ الروماني الذي يتحطم الآن، أمام هجمة العصر الحديث، إن انهيار السلطة السياسية كان قد سبقه زوال التقاليد والوهن الذي أصاب المعتقدات الدينية المؤسسية، وكان تناقض السلطة التقليدية والدينية هو الذي قوض السلطة السياسية أيضاً وتنبأ بالتأكيد بخرابها، ومن بين العناصر الثلاثة التي قامت معاً، وبتوافق مشترك، بحكم الشؤون العلمانية والروحانية للناس منذ بداية التاريخ الروماني، كانت السلطة السياسية هي آخر العناصر التي زالت، فقد كانت قد اعتمدت على التقاليد ولم يكن من الممكن لها أن تكون آمنة من دون ماض، يلقي بضوئه على المستقبل

كما أنها لم تكن قادرة على البقاء بعد زوال الوازع الديني، أما الصعوبات العظيمة التي سببها زوال الوازع الديني لتأسيس سلطة جديدة والتوترات التي دفعت بعدد كبير من رجال الثورة إلى الرجوع مجدداً إلى معتقدات كانوا قد طرحوها قبل الثورات.<sup>(2)</sup>

لقد كانت الخلاصة بالنسبة إلى حنة آرندت متمثلة في مذهب الحكم المطلق الأوروبي في النظرية وفي التطبيق، أي وجود حاكم مطلق ذي سيادة تعتبر إرادته هي المصدر للسلطة والقانون معاً. كان ظاهرة جديدة نسبياً، إنه كان النتيجة الأولى والأشد وضوحاً لما نسميه العلمنة، أي انعتاق السلطة العلمانية من سلطان الكنيسة، لقد كانت الملكية المطلقة التي يسجل لها وبحق أنها هيأت لظهور الدولة الأمة، مسؤولة عن ظهور

---

(1) حنة آرندت في الثورة ترجمة عطا عبد الوهاب، مواجهة بورسلان، المنظمة العربية للترجمة بيروت ط 1 2008م، ص 230

(2) نفسه ص 163

الميدان العلماني متمتعاً بالعزة والبهاء. إن الحكاية الحافلة بالاضطراب والقصيرة الأجل للدول، المدن الإيطالية، وهي حكاية تكمن وشيحتها مع الحكاية اللاحقة للثورات في رجوعها إلى العصور القديمة، إلى المجد القديم للميدان السياسي، قد تكمن حكاية قد اندثرت سلفاً عن التعقيدات الشائكة التي تنتظر العصر الحديث في الميدان السياسي، علماً أنه لا وجود لمثل هذا الإنذار المسبق في التاريخ، يضاف إلى هذا أن استخدام مذهب الحكم المطلق قد أدى على مدى قرون إلى تلوين تلك التعقيدات، إذ يبدو أن ذلك المبدأ قد وجد في داخل الميدان السياسي نفسه بديلاً مرضياً تماماً للمباركة الدينية المفقودة للسلطة العلمانية، بشخص الملك، أو بالأحرى بمؤسسات المملكة، ولكن هذا الحل الذي سرعان ما اكتشفت الثورات أنه حل زائف قد عمل فقط على مدى قرون على إخفاء المآزق الأولى للهياكل السياسية العصرية كلها، ألا وهو عدم استقرارها العميق نتيجة للافتقار للسلطة.<sup>(1)</sup>

يظهر من خلال ما سبق أن آرندت تركز على وجهين للمعادلة، فالحكم المطلق انتزع الميدان السياسي من السلطة الدينية، وقد نجح في هذا المسعى بداية، لكن مع طول الوقت وضع أمام حقيقته المتمثلة في أنه لا يمكن العيش من دون أن ينال المباركة الدينية للميدان العلماني، لا يمكن أن يحل محلها حاكم مطلق ذو سيادة، يمكن له لاقتناره إلى مصدر علوي وفوق الدنيوي، أن يتدهور إلى الاستبداد والطغيان وحقيقة الأمر في أنه حين حدا الأمير حدو البابا أو الأسقف، فهو لم يتول لهذا السبب وظيفة البابا أو الأسقف ولم يتلق مباركته، إنه بلغة النظرية السياسية، لم يكن خلفاً بل كان مغتصباً، على الرغم مما تقوله النظريات الجديدة بشأن السيادة والحقوق المقدسة التي يتمتع بها الأمير، إن العلمنة، أي انعتاق الميدان العلماني من وصاية الكنيسة قد طرحت بشكل لا مناص منه مشكلة معينة في كيفية إيجاد وتكوين سلطة جديدة، ومن دون ذلك لا يكتسب الميدان العلماني عزة جديدة خاصة به، كما يخسر حتى الأهمية الثانوية التي كانت له في ظل رعاية الكنيسة.<sup>(2)</sup> وهنا سيكون الحاكم الذي يفقد مباركة البابوية، كالمغتصب للسلطة وهو ما يفقده حتى المكانة الثانوية التي كانت له بجانب البابا أو أسقف الكنيسة. "إن الأهمية الكبيرة لفقدان المباركة الدينية بالنسبة إلى الميدان السياسي غالباً ما يجري تجاهلها في المناقشة التي تجري عن العلمنة العصرية، لأن ظهور الميدان العلماني، الذي كان نتيجة حتمية لفصل الكنيسة عن الدولة ولانعتاق السياسة من الدين، كان قد حدث على حساب الدين.

(1) مرجع سابق، حنة آرندت في الثورة ص 228-229

(2) نفسه ص 229

إن الكنيسة قد فقدت من خلال العلمنة الكثير من ممتلكاتها العقارية، كما فقدت، وهو الأهم، حماية السلطة العلمانية، على أن هذا الفصل، في حقيقة الأمر فعل فعله على جانبيين، فكما يجري الحديث عن انعتاق العلمانية من الديني فهو يجري كذلك وربما بقدر أكبر من الصحة، عن انعتاق الدين من أعباء العلماني التي أتقلت كاهل المسيحية منذ احتلال الإمبراطورية الرومانية الذي أجبر الكنيسة الكاثوليكية على أن تتولى مسؤوليات سياسية، ذلك أن الدين الحقيقي لا يريد أمراء هذه الدنيا لدعمه، والواقع أن الدين كان قد وهن أو زيف كلما تطفل هؤلاء الأمراء عليه.<sup>(1)</sup> فإذا كان الحكم المطلق قد تهاوى نتيجة فقدانه المباركة الدينية والرضا الشعبي، فما مصير رجال الدين الذين كانوا يسوغون للحاكم المستبد سلوكياته حيال شعبه؟

يوضح سالفاتوري جواب ذلك بالقول: "في الوقت الذي كانت تتطور فيه المدن، وتظهر الدول القومية، كان رجال الإكليروس قد بدأوا يتمتعون برداء يكسبون به خصائص المثقفين، ولم يعد هؤلاء يشكلون دعائم الجمهورية المسيحية، {الصالح العام المسيحي}، ولكنهم وجدوا هويتهم في نطاق تتجدد معالمه بالتدرج..<sup>(2)</sup> فبعدما تم النظر إلى الحكم المطلق على أنه يمثل أحد العوامل البارزة في التهيؤ لبروز العلمانية الحديثة، كما جسدت ذلك آرندت، نستخلص من ذلك أن الحكم المطلق قد مهد لظهور العلمانية، من حيث لم يقصد سواء بانتزاعه السلطة الزمنية من رجال الدين، أم بعد محاولاته التائهة لإنتاج تأويلات دينية تسوغ حكمه، وتضفي عليه الطابع الثيوقراطي. فهل أسهم الفعل الذي بموجبه تم القضاء على الحكم المطلق في تطوير ما بدأه هذا الأخير؟

لفهم هذا الصدد نحتاج إلى وقفة أخرى مع هيغل، أول فيلسوف يلي دعوة كانط ويكتب ما لا يزال إلى اليوم، من وجوه عدة، التاريخ العالمي الأكثر جدية، فوق تفسير ألكسندر كوجيف يزودنا هيغل، بألية بديلة تعيننا على فهم المسار التاريخي وأساسها الاقتصادي للتاريخ جانبا، فإن نظرية هيغل هذه تسمح لنا باستعادة جدلية تاريخية متحررة تماما من المادية، هي أغنى بكثير في همها البواعث الإنسانية من نظرية ماركس ومن المذهب الاجتماعي المتفرع عن ماركس.<sup>(3)</sup>

السبب الثاني لضرورة العودة إلى هيغل فهو أن فهم التاريخ باعتباره، "صراعا من أجل نيل الاعتراف والتقدير، أمر مفيد جدًا ينيّر لنا الطريق إلى معرفة العالم المعاصر، فنحن معشر سكان الدول الديمقراطية الليبرالية، قد

(1) نفسه ص 230

(2) مرجع سابق، عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، ص 334 / 336

(3) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، إشراف: مطاع صفدي، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة

والنشر، القاهرة 1993م ص 136

اعتدنا الآن سماع التعليق على الأحداث الجارية الذي يقصر الحافز فيها على الاعتبارات الاقتصادية، وباتت مفاهيمها بورجوازية الطابع لدرجة أننا كثيرا ما نندهش حيث نكتشف كيف أن معظم أوجه الحياة السياسية خالية تمامًا من أي اعتبار اقتصادي.

بل إننا لا نملك حتى اللغة المشتركة للحديث بها عن ذلك الجانب من الطبيعة البشرية الذي تتحكم فيه الكبرياء والرغبة في اثبات الذات والذي هو المسؤول عن نشوب معظم الحروب والصراعات السياسية، فالصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية، ويشير إلى ظاهرة موازية للحياة السياسية نفسها. فإن بدت لنا اليوم هذه العبارة غير مألوفة، فالسبب يرجع إلى نجاح الاقتصاد في التغلب على فكرنا خلال القرون الأربعة الماضية، ومع ذلك فإن الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير واضح في كل مكان حولنا وهو أساس الحركات المعاصرة من أجل الحقوق الليبرالية سواء في الاتحاد السوفييتي أو أوروبا الشرقية أو جنوب إفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية.<sup>(1)</sup>

إن هيغل يرى أن الفرد لا يمكنه أن يعني ذاته ككائن بشري منفصل إلا إن اعترف به الآخرون، فالإنسان بعبارة أخرى هو منذ البداية كائن اجتماعي، فإحساسه بقيمته وهويته مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتقييم الآخرين له، فرغم أن تمة مسلكًا اجتماعيًا لدى بعض الحيوانات، فإن هذا السلوك غريزي أساسه الاشباع المتبادل لاحتياجات طبيعية، غير أن الإنسان الأول عند هيغل يختلف عن الحيوان اختلافًا آخر أكثر جوهرية، فهو لا يريد فقط اعتراف الآخر به وإنما يريد أيضًا اعترافهم به كإنسان، ذلك أن ما يشكل هوية الإنسان باعتباره إنسانًا، {وهو أهم وأخص خصائص البشر} هو قدرته على المخاطرة بحياته، ولذا فإن لقاء الإنسان الأول بغيره من البشر يؤدي إلى صراع عنيف يسعى كل متنافس فيه إلى إجبار الآخر على الاعتراف به من خلال المخاطرة بحياته.

فالإنسان كائن يوجهه الآخرون وهو حيوان اجتماعي، غير أن اجتماعيته لا تؤدي به إلى الحياة في مجتمع مدني يسوده السلام وإنما على صراع عنيف حتى الموت من أجل المنزلة الخالصة<sup>(2)</sup>

---

(1) نفسه ص 137

(2) مرجع سابق، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر ص 138

وهذا اللقاء الأول بين البشر الأوائل في حالة الطبيعة التي يتحدث عنها هيغل، يماثل تمامًا في عنفه حالة الطبيعة عند هوبز، أو حالة الحرب عند لوك، غير أنه لا يسفر عن عقد اجتماعي أو أي شكل من أشكال المجتمع المدني الذي يسوده السلام وإنما عن علاقة بعيدة كل البعد عن التكافؤ، وهي علاقة السيد بالعبد.<sup>(1)</sup> وينقسم المجتمع البدائي عند هيغل كما عند ماركس إلى طبقات اجتماعية، غير أن هيغل عكس ماركس، كان يرى أن أهم الفوارق الطبقيّة لا يقوم على أساس اقتصادي، كأن يكون المرء مالكًا أو زارعًا، وإنما يقوم على أساس موقف الانسان من الموت العنيف، فالمجتمع ينقسم إلى سادة على استعداد للمخاطرة بحياتهم، وعبيد على غير استعداد للمخاطرة وربما كان فهم هيغل للنظام الطبقي المبكر أصح تاريخيا من فهم ماركس له، فالكثير من المجتمعات الأرستقراطية التقليدية قام أصلا على أساس من "أخلاقيات المحاربين"، لذى قبائل من البدو تغلبت على شعوب يلازم أرضها وذلك بسبب تفوقها من حيث الشراسة والقسوة والشجاعة، وقد استقر مقام الأجيال اللاحقة من السادة بعد الغزو الأول في ضياع شاسعه، وقامت علاقة اقتصادية بين الملاك الزراعيين الذين يفرضون الضرائب أو الجزية، وبين حشد كبير من الفلاحين الخاضعين لسيطرتهم.<sup>(2)</sup> فكيف يمكن إذن أن يكون الرجل الذي هو على استعداد لأن يُقتل أو يُقتل في سبيل شيء له قيمة رمزية بحثة، {كالمنزلة أو الاعتراف والتقدير}، أعمق إنسانية من الرجل الذي يقوده عقله إلى الإحجام عن قبول التحدي، والإذعان لقرار سلمي من محكمين أو لحكم قضائي من المحاكم؟

لا يمكن إدراك أهمية استعداد المرء للمخاطرة بحياته في معركة من أجل المنزلة إلا إن تأملنا على نحو أعمق رأي هيغل في معنى الحرية الإنسانية، ففي المذهب الليبرالي الأنجلوسكسونية المؤلف لدينا، تمّة فهم مشترك للحرية باعتبارها مجرد التحرر من القيود، يقول توماس هوبز: "تعني الحرية غياب المعارضة، وأعني بالمعارضة العوائق الخارجية للحركة وهو ما ينطبق على الكائنات غير العاقلة والساكنة، وعلى الكائنات العاقلة سواء بسواء".<sup>(3)</sup>

فالإنسان الذي لا يعوقه عائق طبيعي عن القيام بفعل ما، هو حر وفق تعريف هوبز، غير أن للإنسان طبيعة مادية وحيوانية وهو بالتالي لا يعدو أن يكون مجموعة من الاحتياجات والغرائز والرغبات والعواطف تتفاعل فيما بينها بطريقة آلية معقدة تحدد سلوك الفرد، فالإنسان الذي يشعر بالجوع والبرد ويسعى إلى إشباع

---

(1) نفسه ص 138

(2) نفسه ص 138-139

(3) نفسه ص 139

احتياجاته الطبيعية إلى الغذاء والمأوى، ليس أكثر حرية من الصخرة، هو مجرد آلة أكثر تعقيدا تعمل وفق مجموعة من القواعد أكثر تعقيداً، أما عن كونه لا يصادف عائقا ماديا في سعيه إلى الطعام والمأوى، فهو المظهر الخارجي للحرية دون الحرية الحقة.

أما هيغل فيبدأ من منطلق مختلف تماماً في فهمه للإنسان، فالإنسان عنده لا تحدده طبيعته المادية والحيوانية فحسب، وإنما تنشأ إنسانيته عن قدرته على التغلب على هذه الطبيعة الحيوانية أو نفيها. وهو حر ليس فقط بالمفهوم الصوري عند هوبز، حيث لا يصادف عائقا مادياً، وإنما هو حل بالمعنى الميتافيزيقي أيضاً إذ يأبى أن تشكله الطبيعة قسراً، وتشمل هذه الطبيعة طبيعة الانسان، والبيئة الطبيعية حوله، وقوانين للطبيعة فهو باختصار قادر على الاختيار الأخلاقي، أي الاختيار بين طريقتين للسلوك، فليس فقط على أساس رجحان نفع أحدهما على نفع الآخر، وليس فقط على ضوء انتصار مجموعة من الانفعالات والغرائز على أخرى، وإنما بسبب ما يملكه من حرية أصيلة في وضع قواعد سلوكه بنفسه والالتزام بها، ولا تكمن كرامة الانسان في قدرته المتفوقة على تقدير الظروف والتي تجعل منه آلة أذكى من الحيوانات الدنيا، وإنما تكمن في هذه القدرة بالذات على الاختيار الأخلاقي الحر.<sup>(1)</sup>

ولكن كيف تتسنى لنا معرفة ما إذا كان الانسان حرّاً بهذا المعنى الأعمق؟

إن الكثير من أمثلة الاختيار البشري هي في حقيقتها مجرد حسابات عقلية لمصالح ذاتية لا تخدم غير إشباع رغبات أو عواطف حيوانية، ولكن على سبيل المثال فإن الانسان يحجم عن سرقة تفاحة من بستان جاره لا عن وعي أخلاقي وإنما لخوفه من أن تكون العقوبة أخطر شأنا من جوعه، أو لأنه يعلم أن جاره يعتزم السفر عن قريب فيصبح بإمكانه سرقة التفاحة بعد سفره، وتفكيره على هذا النحو لا يعني أنه أقل تكيّفاً بغرائزه الطبيعية وهي الجوع في هذه الحالة، من الحيوان الذي يهجم على التفاحة ويأخذها...<sup>(2)</sup>

والحرية عند هيغل ليست مجرد ظاهرة سيكولوجية، وإنما هي جوهر كل ما هو إنساني حقاً، ولذا فإن الحرية والطبيعة عن طريق نقيض، ولا تعني الحرية، حرية العيش في الطبيعة أو وفق قوانين الطبيعة، وإنما تبدأ الحرية من حيث تنتهي الطبيعة ولا تظهر الحرية البشرية إلا حين يكون بوسع الانسان أن يتجاوز وجوده الطبيعي والحيواني، وأن يخلق لنفسه ذاتاً جديدة، أما عن نقطة البداية في هذا المسار نحو خلق الذات، فهو الصراع حتى الموت من أجل المنزلة الخاصة.

(1) مرجع سابق، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر ص 140

(2) نفسه ص 140

ومع أن هذا الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير، هو أول عمل انساني حقيقي، فهو حتماً ليس بالأخير، فالمعركة الدموية بين البشر الأول هي مجرد نقطة للبداية بالنسبة للجدلية الهيجيلية، وهي تترك أمامنا شوطاً بعيداً صوب الديمقراطية الليبرالية الحديثة، ويمكن النظر إلى مشكلة التاريخ الإنساني على نحو ما، باعتبارها بحثاً عن وسيلة لإشباع الرغبة لدى السادة والعبيد على السواء في نيل الاعتراف على أساس متبادل ومتكافئ، وإنما ينتهي التاريخ حين يتحقق النصر لنظام اجتماعي يؤدي هذه المهمة.

وقد يكون من المفيد قبل وصف المراحل التالية من تطور الديالكتيكية، أن يعقد مقارنة بين وصف هيغل للإنسان الأول في حالته الطبيعية، ووصف مؤسسي الليبرالية الحديثة، هوبز ولوك.

فرغم تشابه نقطتي البداية والنهاية عند هيغل مع نقطتي البداية والنهاية، عند هذين المفكرين الانجليزيين، فإن مفهوم هيغل عن الانسان يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهومهما ويزودنا بنظرة مختلفة تماماً للديمقراطية الليبرالية المعاصرة.<sup>(1)</sup>

-نقاد هيغل-

أكثر الظواهر شيوعاً في العصر الحديث هي أن الانسان قد فقد كرامته، في وعييه هو، إلى درجة لا تكاد تصدق، لقد ظل زماناً طويلاً محور الوجود بصفة عامة وبطله التراجيدي، فكان وقتها على الأقل مصمماً على إثبات صلته الوثيقة بالجانب الحاسم والقيم في جوهره من جوانب الوجود، وذلك شأن كل الميتافيزيقيين الراغبين في التمسك بكرامة الانسان، مع إيمانهم بأن القيم الأخلاقية قيم أساسية، وأولئك الذين تخلوا عن الله يتمسكون أكثر من غيرهم بالإيمان بالأخلاق.<sup>(2)</sup>

يذهب هيغل إلى أن الدولة العامة والمتجانسة ستحقق تسوية تامة للتناقض القائم في العلاقة بين السيد والعبد يجعلها للعبيد السابقين سادة أنفسهم فلن يعود للسيد معترفاً به فقط من جانب كائنات هي بشكل ما أقل من الأدميين، ولن يعود العبيد غير معترف بأدميتهم على الإطلاق، وبدلاً من ذلك سيكون كل فرد حراً، وواعياً يقدر ذاته ومعترفاً بكل فرد آخر بسبب هذه الصفات ذاتها، وإذ ينتفي تناقض العلاقة بين السيد والعبد، ستظل بقايا لكل من هذين الوصفين حرية السيد، وعمل العبد...

---

(1) نفسه ص 142

(2) نفسه ص 262

ويمثل كارل ماركس أحد قطبي نقد هيغل للكبيرين، إذ ينكر أن الاعتراف سيكون عامًا، فوجود الطبقات الاقتصادية يحول دون ذلك، أما القطب الآخر للنقد وهو الأعرق، فيمثله نيتشه، ذلك أنه بالرغم من أن فكر نيتشه لم تتبناه قط حركة جماهيرية أو أحزاب سياسية كتلك التي تبنت فكر ماركس.<sup>(1)</sup>

ويرى نيتشه، أنه ليس هناك فارق كبير بين هيغل وماركس حيث إن هدفهما واحد وهو مجتمع يجسد الاعتراف العام، وقد أثار نيتشه في واقع الأمر السؤال التالي: هل الاعتراف الذي يمكن أن يعمم شيء ذو قيمة؟ أليست نوعية الاعتراف أهم بكثير من عموميته؟ أليس أمرًا محتمًا أن يؤدي هدف تعميم الاعتراف إلى صبغه بالتفاهة وتجريده من القيمة من العبد في نفس الوقت؟

ولذا فقد ارتأى توكفيل أن الطابع الخاص المميز للحياة في أمريكا الديمقراطية هو مشكلة حيوية قد تؤدي إلى ضمور العلاقات الأخلاقية التي كانت تربط بين الناس بعضهم ببعض في المجتمعات السابقة على الديمقراطية، وكان توكفيل كنيته مهتمًا بفكرة، أن إلغاء العلاقة الشكلية بين السادة والعبيد لن يجعل من العبيد سادة أنفسهم وإنما سيخضعهم لنوع جديد من العبودية.<sup>(2)</sup>

سأسعى لتعقب السمات الجديدة التي قد يعود الاستبداد إلى الظهور وراءها في عالمنا. وأول ما يلفت النظر هو ذلك الحشد الهائل من البشر، كلهم متساوون ومتماثلون، يجاهدون في الحصول على ملذات تافهة وشوواء، يملؤون بها حياتهم، إن كلا منهم يعيش بمعزل عن غيره، غير آبه بمصير الباقين، وعنده أن أطفاله وأصدقائه هم كل البشرية، أما الباقون من الرفاق المواطنين فهو قريب منهم، ولكنه لا يراهم يلمسهم ولكنه لا يشعر بهم، فهو لا يعيش إلا داخل ذاته ومن أجل ذاته، وحتى أنه قد بقي له أهله، فلا شك، أنه قد فقد وطنه. إن واجبات المواطن في دولة كبيرة كأمريكا ضئيلة جدًا، وقد أدت ضالة الفرد بالمقارنة بضخامة الدولة إلى شعور الفرد بأنه ليس سيد نفسه على الإطلاق وبأنه ضعيف عاجز في مواجهة الأحداث لا يستطيع التحكم فيها فما الجدوى إذن، إلا على المستوى النظري المجرد البحث، من القول بأن الناس قد صاروا سادة أنفسهم ويتشابه دو توكفيل بنيتشه في إدراكه للمصادر الذي تلحق بالمجتمعات في انتقالها من الارستقراطية إلى الديمقراطية، فقد ذكر أن المجتمعات الديمقراطية تنتج عددًا أقل من الأشياء الجميلة، وإن كانت دون فائدة مما يميز المجتمعات الرأسمالية، كالأشعار والنظريات الميتافيزيقية، غير أنها في مقابل ذلك، تنتج كميات

---

(1) مرجع سابق، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر ص 262

(2) نفسه ص 268

أضخم بكثير من الأشياء المفيدة، وإن كانت قبيحة، كالأدوات الميكانيكية والطرق السريعة وسيارات التينونا والمنازل سابقة التجهيز. (1)

وقد شارك ألكسندر كوجيف توكفيل اعتقاده بحتمية الديمقراطية الحديثة حتى مع إدراكه لتكلفتها التي تحدث توكفيل عنها، ذلك أنه إذا ما حددنا تعريف الانسان على ضوء رغبة في الصراع من أجل نيل الاعتراف وعمله في سبيل إخضاع الطبيعة له، ومتى ما حقق في نهاية التاريخ هذا الاعتراف بالإنسانية والوفرة المادية، فإن الانسان بمعناه الحقيقي سينتهي وجوده بتوقف عمله وصراعه.

ولذا فإن اختفاء الانسان بانتهاء التاريخ ليس بكارثة كونية، فالعالم الطبيعي سيبقى كما عليه منذ البداية، ولا هو كارثة بيولوجية فالإنسان سيبقى حيًا كالحوانات منسجما مع الطبيعة أو مع وجود معين، أما ما سيخفى فالإنسان بمعناه الشائع، أي العمل الذي ينفي الفرضيات والخطأ، أو بصفة عامة للذات في مقابل الموضوع. إن نهاية التاريخ تعني نهاية الحروب والثورات الدموية، ومتى اتفق الناس على الغايات، فلن تكون هناك قضايا كبيرة يتقاتلون بسببها، سيشبعون احتياجاتهم بفضل النشاط الاقتصادي غير أنهم لن يضطروا إلى المخاطرة بحياتهم في معارك وبعبارة أخرى، سيصبحون حيوانات من جديد، كما كانوا قبل المعركة الدامية التي بدأ التاريخ بها، إن الكلب يقنع بالنوم في ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، وذلك لأنه راض بما هو عليه، ولن يقلقه أن غيره من الكلاب حالها أفضل من حاله، أو أن مستقبله ككلب قد جمد، أو أن كلابا في بقعة نائية من العالم تصادف المذلة والهوان. فإن حقق الانسان مجتمعا نجاح فيه في الإطاحة بالظلم. فإن حياته ستشبه حياة الكلب. ولذا فإن الحياة الإنسانية تتطوي على مفارقة غريبة، فهي تبدو وكأنما تستلزم الظلم، حيث إن الجهاد ضد الظلم يثير في الانسان أفضل ما فيه. (2)

من الصعب على من يؤمن منا بالديمقراطية الليبرالية أن يقطع مع نيتشه شوطًا بعيدًا في الطريق الذي انتهجه، فهو عدو صريح للديمقراطية والعقلانية التي تقوم عليها وكان يتطلع إلى ميلاد أخلاقيات جديدة تنصر الأقوياء على الضعفاء، وتزيد من اللامساواة الاجتماعية بل وتخلق نوعا معيناً من القسوة فلكي نكون نيتشويين حقا علينا أن نقوي من أبداننا وأرواحنا، فنيتشه الذي كانت ترزق أصابعه في الشتاء لرفضه تدفئة غير غرفته والذي كان يعاني الصداع الأليم في تسعة أيام من كل عشرة تقريبا حتى خلال السنوات السابقة لبدء إصابته بالجنون، يشير إلى أسلوب حياة لا تدغدغه راحة أو سلام.

(1) نفسه ص 269

(2) مرجع سابق، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر ص 271

والواقع أن نظرات نيتشه السيكولوجية الثابتة مألوفة لنا، حيث إنه يتحدث عن الرغبة في نيل الأعراف، فاهتمام نيتشه المحوري يمكن وصفه في الحقيقة بأنه اهتمام بمستقبل التيموس، أي قدرة الانسان على إضفاء القيمة على الأشياء وعلى نفسه، وهو ما يتهدهه، في رأيه خطر وعي الانسان بالتاريخ، وانتشار الديمقراطية، وكما أنه يمكن اعتبار فلسفة نيتشه بوجه عام صياغة متطرفة لتاريخية هيغل، فإنه يمكن اعتبار سيكولوجية صياغة متطرفة لتأكيد هيغل على الاعتراف.

ورغم أننا غير مطالبين حتى الآن بمشاركة نيتشه في كراهية الديمقراطية الليبرالية فإن بوسعنا الاستفادة من ملاحظاته الهامة بشأن العلاقة القلقة بين الديمقراطية والرغبة في نيل الاعتراف، فبقدر نجاح الديمقراطية الليبرالية في تطهير الحياة من "الميجالوتيميا" وإحلال الاستهلاك الرشيد محلها، بقدر ما سنبصح خاتم البشر، غير أن البشر سيتورون على هذه الفكرة أي على فكرة أنهم أعضاء متشابهون في دولة عامة ومتجانسة، كل كالأخر، وإنما سرنا في أنحاء المعمورة سيريدون أن يكونوا مواطنين لا بورجوازيين وسيجدون حياة العبودية دون سادة أي حياة الاستهلاك العقلاني، حياة مملّة في نهاية الأمر، سيريدون أن تكون لديهم مثل عليا يعيشون ويموتون على هديها، حتى وإن تحققت أعظم المثل بدرجة كبيرة على أرضنا، وسيريدون المخاطرة بحياتهم حتى لو نجح النظام الدولي الجديد في القضاء على احتمال نشوب الحرب، وهذا هو التناقض الذي لم تحله بعد الديمقراطية الليبرالية.<sup>(1)</sup>

فالحضارة التي ليس بها فرد يريد نيل الاعتراف بتفوقه على الآخرين، والتي تؤكد بطريقة أو بأخرى صحة مثل هذه الرغبة وفصلها، لن يكون بها غير القليل من الفنون والآداب والموسيقى والحياة الفكرية، وسيكون حكامها خالين من الكفاءة حيث إن القليلين من ذوي المواهب سيختارون حياة الخدمة العامة، ولن يكون بها سوى القدر الضئيل من الدينامية الاقتصادية، وستكون الحرف والصناعات بها مبتذلة وغير متطورة وتكنولوجياها متوسطة الدرجة، كما ستكون، وهو الأهم عاجزة عن الدفاع عن نفسها ضد الحضارات التي تعرف قدرا أكبر من "الميجالوتيميا" والتي يكون مواطنوها على استعداد لهجر الراحة والأمن ويخاطرون بحياتهم من أجل الهيمنة، "فالميجالوتيميا"، شأنها دائما، ظاهرة غامضة أخلاقيا، تنبع منها شرور الحياة وأطيبها في وقت واحد وبالضرورة. فإن أضرت الميجالوتيميا بالديمقراطية الليبرالية يوما ما، فلأن الديمقراطية الليبرالية تحتاج إلى "الميجالوتيميا" ولن تقوم لها قائمة على أساس من الاعتراف العام المتكافئ وحده.<sup>(2)</sup>

(1) نفسه ص 274

(2) مرجع سابق، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر ص 274

إن الصراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق لم يختف من الحياة الإنسانية، غير أن مظاهره وحدوده قد تغيرت، فبدلاً من السعي لنيل الاعتراف بفضل غزو الشعوب وأقطار أجنبية، يحاول الأفراد الميجالوتيمون تسلق قمة الأنابورنا، أو القضاء على مرض الإيدز، أو تملك ناصية تكنولوجيا الطباعة الحجرية باستخدام الأشعة السينية.

والواقع أن الأشكال الوحيد تقريباً للميجالوتيميا التي لا يسمح بها في الديمقراطيات المعاصرة هي تلك التي تؤدي إلى الاستبداد السياسي، وليس الاختلاف بين هذه المجتمعات والمجتمعات الأرستقراطية التي سبقتها هو في أن الميجالوتيميا قد استبعدت وإنما في أن الميجالوتيميا قد دفعت إلى مسالك غير ظاهرة، فالمجتمعات الديمقراطية تتمسك بمبدأ خلق الناس متساوين، وتقوم الأخلاق فيها على أساس فكرة المساواة ورغم أنه ما من شخص يحول القانون بينه وبين الرغبة في نيل الاعتراف بتفوقه، إلا أنه لا يوجد من يلقي تشجيعاً لرغبته هذه، وبذلك تتعايش مظاهر الميجالوتيميا المتبقية حتى الآن في الديمقراطيات الليبرالية، مع المثل المعلنة للمجتمع، ولكن مع درجة من التوتر تصبغ هذا التعايش.<sup>(1)</sup>

---

(1) نفسه ص 279

تحديات ترجمة المصطلح الفلسفي: أن نترجم هو أن نوؤل

فوزية ضيف الله

**الملخص:**

إنّ لقاء المترجم بالنصّ هو لقاء الغرابة بالألفة. إذ ليست الترجمة مجرد نقل للكلام من لغة إلى لغة أخرى، بل هو ترجمة للمعاني. لذلك تتعيّن الترجمة مشكلا تأويليًا تتحدّد معالمها كما تتحدّد كلّ هرمينوطيقا فلسفية، على قطبي الألفة والغرابة.

إنّ هذه المفارقة الشهيرة التي طرحها شلاير ماخر مؤسس التأويلية الحديثة، ايستعادها بول ريكور في براديغم الترجمة (1999) حيث يقول مستعيدا عبارة معاصره فرانز روزنسفايغ (Franz Rosenzweig) كشاهد على مشكل الترجمة: "أن نترجم هو أن نخدم سيّدين: الغريب في أثره، والقارئ في رغبته في التملك (appropriation)", فكاتب النصّ غريب بالنسبة إلى المترجم أمّا قارئ النصّ فإنّه مقيم داخل اللغة التي يتكلّمها المترجم . فهل يتعلّق الأمر إذن باستدراج القارئ إلى الكاتب أم باستدراج الكاتب إلى القارئ (شلاير ماخر)؟

**Résumé:**

La rencontre du traducteur avec le texte est la rencontre de l'étrangeté avec la familiarité. La traduction n'est plus un transfert de la parole d'une langue à une autre, mais plutôt une traduction de significations. La traduction doit donc être un problème herméneutique dont les traits se déterminent comme toute herméneutique philosophique, aux pôles de la familiarité et de l'étrangeté.

Ce fameux paradoxe, mis en avant Schleiermacher, le fondateur de l'herméneutique moderne, est repris par Paul Ricœur dans *Le paradigme de la traduction* (1999), où il dit, rappelant la phrase de son contemporain Franz Rosenzweig comme témoin du problème de la traduction : traduire, c'est servir deux maîtres : « l'étranger dans son œuvre, et le lecteur dans son désir d'appropriation », l'auteur du texte est étranger au traducteur, tandis que le lecteur du texte réside dans la langue parlée par le traducteur. Alors, s'agit-il d'attirer le lecteur vers l'écrivain, ou d'attirer l'écrivain vers le lecteur (Schleiermacher) ?

إنّ المترجم تتجاذبه مقاومة النصّ نظراً لغيريّته، ومقاومة القارئ الذي يرفض توسّط الغريب، فهل أنّه يترجم النصّ وفق فهم صاحبه أم وفق ما يراه ممكناً أو بالأحرى وفق ما ينتظره القارئ؟ كيف يمكن للنصّ أن يُقرأ حتّى يترجم؟ ألا يبدو النصّ الأصليّ منطويًا على رفض متسّتر أي أنّه يكبح جماح القارئ المترجم ويحول دون إمكانيّة الترجمة؟

ينطلق بول ريكور في قراءته لعلاقة الترجمة بالتأويل من المعنى الأول (أي الترجمة من جهة ماهي نقل للكلام من لغة إلى أخرى) ، وهو المعنى الذي اختاره أنطوان برمان، (Antoine Berman) في أثره "محنة الغريب" (L'épreuve de l'étranger) نظراً لتعدّد اللغات وتنوعها. يسمح هذا المعنى الأوّل بالمرور إلى المعنى الثاني: أي الترجمة من جهة ماهي فهما وتأويلاً، وهو المعنى الذي اتّبعه جورج ستينار (George Steiner) في كتابه إثر بابل (Après Babel)، حيث يقول "أن نفهم هو أن نترجم".

تتناول هذه الورقة العلمية مشكل ترجمة النصّ الفلسفي من خلال التشديد على علاقة الترجمة بالتأويل.

نحاول تبين ذلك من خلال التمشي المنهجي التالي:

### 1- اعتبارات أولية:

تروي قصة (أسطورة) برج بابل (la tour de Babel) حسب سفر التكوين، العهد القديم (الفصل الحادي عشر، من 1 إلى 9) أن نسل نوح شرعوا بعد نهاية الطوفان في بناء برج بابل العظيم، رغبة منهم في تشييد مكان واحد من الأرض يجمعهم، ويوحّد بينهم، فلا يتبدّدون. لقد كان قصدهم أن يجعلوا العالم كله مملكة عاصمتها ذلك المكان الذي سمي بابل، فيسمو الكلام فوق كل الألسن. لكن عندما بالغوا في تعنتهم وكبريائهم، أرادوا تشييد أسوار عالية توصلهم إلى الجنة، فغضب الرب عليهم، وبلبل ألسنتهم. لذلك تفرّقوا وتبدّدوا بناء على أنّ الاختلاف في الألسن يُغيّب الفهم والتلاقي. فصارت "بابل" اسماً دالاً على التشتت والاختلاف في الألسن أو في اللغات.

هذه القصة استعادت الروايات والأعمال الأدبية وكذلك الأعمال الفنية من رسم وسينما وغيرها من الفنون. لقد استعاد والتر بنيامين هذه الولادة الاسطورية للغة ضمن مؤلفه رسالة الترجمان ( )، كما استعادها أنطوان برمان (Antoine Berman) في كتابه عصر الترجمة (L'âge de la traduction)، وداريدا في نصّ

أسوار بابل (*des tours de babel*) نشرها وقدم لها Joseph. F.Graham ضمن (*Difference in translation*) (1985). ثم استعادها بول ريكور في مؤلفه في الترجمة (*Sur la traduction*). كانت "بابل" إذن اسما دالا على وحدة اللغة (بابيليون، Babylone) لكنه صار اسما مشتركا زرع الغموض داخل اللغة الواحدة. فهل نترجم لفهمهم؟ أم نفهم لنترجم؟ إنَّ الذي يدفعنا إلى الترجمة هو غرابة اللغة، عدم الفهم، أو سوء الفهم، وهذه الغرابة ناتجة عن عدم وجود لغة واحدة مفهومة.

لذلك فنحن نترجم "البلبله" أي ما تفرقت واختلقت فيه الألسن ونبحث عن المعنى الذي وحدته "بابل" قبل تفرقها وتبددها. فعندما تصبح "بابل" اسما علما لكنه دال على العديد من المعاني فذلك يؤكد ضرورة ارتباط الترجمة بالتأويل.

## 2- في حدوث العلاقة بين الترجمة والتأويل:

ينساق مترجم النصّ إلى تأويله انسياقا عفويا نظرا لغيريته المفضية إلى تعدّد المعاني المقترحة، فسياق الغيرية، أي المسافة التي تبعدنا عن النصّ هي التي تمكننا في كل مرة من تحديد المعنى الخاص بلفظ ما. ولما كان تقييم السياق هو النشاط التمييزي الذي حدد به ريكور اجرائية البحث عن المعنى أو بالأحرى إجرائية تكوّن المعنى، فإنّ هذا النشاط التمييزي هو التأويل في حدّ ذاته. هكذا يتصير المترجم مؤولا للنصّ وهو يتأهبّ للشروع في ترجمته. فهو مرغم على خوض غمار القراءة من أجل فهم ما سيترجم.

لا تتلخّص ماهية الترجمة في كونها حركة تنقل الكلام بين اللغات بل في كونها تأويلا لذلك فالترجمة والتأويل في مفهوم هيدغر هما الأمر نفسه<sup>1</sup>. فإن كان التأويل لدى الاغريق هو "الهرمونيطيقا" فإن الفعل اليوناني المكون لهذا اللفظ (*hermeneue*) يعني (ترجم "traduire"، فسّر "expliquer"، وكذلك عبّر "exprimer") فالترجم هو المؤول: هو الرسول الذي توكل إليه مهمّة إبلاغ المعنى، نسبة إلى هرمس (Hermès) رسول الآلهة في الميثولوجيا الاغريقية وهو الذي تعود إليه تقاليد إبلاغ اللغة والكتابة وتقنيات الهرمينوطيقا عامة. ينطلق بول ريكور في قراءته لعلاقة الترجمة بالتأويل من المعنى الأول (أي الترجمة من جهة ماهي نقل للكلام من لغة إلى أخرى) وهو المعنى الذي اختاره أنطوان برمان، (Antoine Berman) في أثره "محنة الغريب"

1 - Heidegger, « Héraclite », GA 55, in cahier de l'Herne Heidegger, P. 456.

(*L'épreuve de l'étranger*)<sup>1</sup> نظرا لتعدّد اللغات وتنوعها. يسمح هذا المعنى الأوّل بالمرور إلى المعنى الثاني: أي الترجمة من جهة ما هي فهما وتأويلا، وهو المعنى الذي اتبعه جورج ستينار في كتابه "إثر بابل" فيقول "أن نفهم هو أن نترجم"<sup>2</sup>.

#### أ- الترجمة اختبار للغيرية:

إنّ الترجمة هي نموذج تأويلي يتعين عليه أن يُحضر المعنى المقصود ويتجاوز غيرية اللغة وغيرية الزمان، فتمحو المسافة الزمانية والثقافية التي تفصلنا عن نصّ الانطلاق. يكون المترجم/ المؤلّ في الغالب واعيا وعيا متوجّعا بالمسلفة التي تفصله عن الأصل. فيعمد إلى نقمّصه نقمّصا "وجدانيا" (empathie) محاولا أن يُصير ما كان غريبا شأننا حميما وخاصا. فالتقاء المترجم بالنص لا يحصل إلّا من خلال اختبار الغيرية. فالإحساس بالمسافة (distanciation) هو شرط لكل فهم (ريكور)، كما أن عدم الفهم متأّت من عدم القدرة على طيّ المسافة وتجاوزها.

إنّ لقاء المترجم بالنصّ هو لقاء الغرابة والألفة، غرابة اللغة (Etrangeté) وألفة المعنى (Familiarité). هذه هي المفارقة الشهيرة التي طرحها شلاير ماخر مؤسس التأويلية الحديثة، استعادها بول ريكور في براديعم الترجمة (1999) حيث يقول مستعيدا عبارة معاصره فرانز روزنسفايغ (Franz Rosenzweig) كشاهد على مشكل الترجمة: "أن نترجم هو أن نخدم سيدين: الغريب في أثره، والقارئ في رغبته في التملّك (appropriation)". فهل يتعلق الأمر إذن باستدراج القارئ إلى الكاتب أم باستدراج الكاتب إلى القارئ (شلاير ماخر)<sup>3</sup>؟

1-Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Paris, Gallimard, 1984.

2 -George Steiner, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998.

3- Ricœur, Sur la traduction, pp.13-14.

البيبليوغرافيا:

#### Bibliographie:

Kaufmann Walter, « Editor's Introduction », in: *On the Genealogy of Morals. Ecce Homo*. By Nietzsche. Vintage Books, News York, 1967.

Berman Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Culture et traduction dans l'Allemagne romantique, Paris, Gallimard, 1984.

Heidegger, « Héraclite », GA 55, in *Cahier de l'Herne Heidegger*, P. 456.

Kessler, « Nietzsche ou la relève de la métaphysique : Langage et traduction philosophique », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2005/4 Tome 130/pages, pp.503-521.

إنّ المترجم تتجاذبه مقاومة النصّ نظرا لغيريته، ومقاومة القارئ الذي يرفض توسّط الغريب، فهل أنه يترجم النصّ وفق فهم صاحبه أم وفق ما يراه ممكنا أو بالاحرى وفق ما ينتظره القارئ؟ كيف يمكن للنصّ أن يقرأ حتى يترجم؟ ألا يبدو النصّ الأصلي منطويا على رفض متستر أي أنه يكبح جماح القارئ المترجم ويحول دون امكانية الترجمة؟

فهل يصل الحدّ كما تحدّث ريكور إلى ضرورة قيام نصّ ثالث يكون بمثابة النصّ/المعيار الذي يعمد إلى إعادة ترجمته؟

نتذكّر كلمات هولدرلين التي تجد صداها في أثر أنطوان برمان وبول ريكور وكذلك في آثار هيدغر الذي يتحدّث عن "محنة الغريب" و"تعلّم المخصوص" (l'apprentissage du propre)، إذ في الترجمة سعي إلى تملك المعنى، والتمكّن مكوّن لكلّ عمل تأويلي. ألا يبدو أنّ الترجمة تلتقي مع الهرمينوطيقا في كونها "فهما لخطاب غريب" (شلاير ماخر)؟ ألا يبدو أنّ الذي يُحرّك المترجم والمؤلّ إزاء الامساك بالمعنى-المقبل حيناً والمدير أحيانا- هو "شيء ما غريب" ينبغي أن يُفهم؟ فمنذ شلاير ماخر تحضر الهرمينوطيقا حيث يندم الفهم (incompréhension) أو يسوء (malentendu).

يُصير اختبار الغيرية علاقة المترجم بالنصّ الأصليّ علاقة قائمة على جدلية الهوية/الاختلاف. فالمترجم يُحاول من جهة أولى أن يتجاوز ذاته ويحسّ بغيريتها لكي لا يجد في النصّ إلّا ما كتب فيه. ومن جهة أخرى عليه أن يُصير هذا الاختلاف علامة من العلامات الدالّة على الهوية، أي أنّه يعمل على تقريب ما هو غريب والمساواة بين النصّ الأصل والنصّ المترجم.

إنّ هذه المحنة، محنة الترجمة والتأويل هي محنة ارتحال المعنى، جيئة وذهابا، وهي المحنة التي تنطبق على كلّ نصّ غريب في لغته، وتنطبق على كلمات نيتشه الاساسية في مجملها وخاصة على كلمة (Der Über Mensch) الانسان الأرقى، والكلمة الاكثر أساسية وأقصد (Der Wille zur Macht).

ب- كيف كانت رحلة كلمة نيتشه الأساسية (Der Wille zur Macht) بين الترجمة والتأويل؟

---

Le Rider Jacques, *Nietzsche en France*, de la fin du XIX siècle au temps présent, Paris, P.U.F, 1999.

Mattei J. François, *La Barbarie intérieure*, Essai sur L'immonde moderne, Paris, « intervention philosophique », 1999.

Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2006.

Steiner George, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998.

Der Wille zur Macht هي "كلمة أساسية" عند نيتشه اعتملتها البدهاة إلى أن صارت كالمضغة على كل لسان، تتناقلها الألسن والكتب والقراءات غير عابئة بما يمكن أن تدلّ عليه دون أن تعنيه حقا. وهي كذلك عنوان أثر متخلف ( ) تجادل الفلاسفة أيما جدل بشأن نسبه إلى نيتشه فكان ثمّة من يقرّ بكونه مؤلّفا مركزيا في مؤلفاته (هيدغر) وثمّة من ينفي ذلك ويعتبره أثرا محرّفا من صنع أياد دبّرت حياكته وتحريفه (شليشته). ذكر نيتشه هذه الكلمة أول مرّة في كتابه هكذا تحدّث زرادشت (القسم الثاني) وهو القسم الذي نشر في السنة التي تلت ظهور كتابه العلم الجدل (1883). ولعلّ هذا السياق الأول الذي ذكرت فيه هو السياق الذي يؤكّد عليه هيدغر كمجال لفهم دلالات هذه الكلمة. "حيثما ثمّة حياة، ثمّة إرادة اقتدار".

ونقرأ في الترجمة العربية لعلي مصباح ما يلي: "حيثما وجدت كائنا حيّا كانت هناك أيضا إرادة قوّة، وحتى في إرادة الخادم وجدت إرادة أن يكون سيّدا". (هكذا تكلم زرادشت، نصّ التغلب على الذات) Der Wille zur Macht، لترجمتها للفرنسية أو إلى العربية، لا تبدو في حاجة إلى التعريف في نظر قرائها، فهي على غاية من الوضوح والبدهاة، لكن المفارقة تكمن في ضرورة تعريفها درءا للانزياحات التأويلية ودرءا للتأويليات الأيديولوجية.

ثمّة جملة من التعريفات التي نجدها مثلا في نصوص هيدغر حول نيتشه: منها أنها "النزوع نحو إمكانية مباشرة القدرة"، أو هي "الأمل في اكتساب القوّة"، وهي خاصية لكل موجود، لكل كائن حيّ. -وهي إرادة موجّهة نحو الاقتدار، وتسعى إلى بلوغ الاقتدار الذي تصبو إليه، تأهيل لاكتساب الاقتدار، فتكون في شوق إلى اقتدار أكبر.

-قد تكون إرادة الاقتدار هي اقتدار للاقتدار، أي هي اقتدار أوّل ينزع نحو اقتدار كامل. لذلك إذا كانت إرادة الاقتدار هي اقتدار الاقتدار (Macht zur Macht) أي اقتدار أوّل متحكّم في اقتدار ثان، فإنّها ينبغي أن تكون "إرادة الارادة" (Der wille zur Wille) أي إرادة موجّهة نحو الارادة. وتعرّف إرادة الإرادة على أنّها "التجلي الممكن لوجود الموجود"، تقاوم كلّ شيء وتقوده نحو اكتمال الارادة في غياب أي تدخّل للقدر.

-ليست الإرادة في حالة تخارج مع الاقتدار، فتحمل في ذاتها ماهية الاقتدار دوما وتظلّ غاية الارادة بلوغ الاقتدار. فكلّ إرادة هي إرادة اقتدار لأنّ كلّ اقتدار هو ماهيتها لكن لا وجود لتماهي مطلق بين الارادة والاقتدار.

الأصل الاغريقي لكلمة (Macht) هي "الانتليخيا" التي تعني الكمال، التمام، والتميز. وعرفها الفلاسفة العرب (الكندي، الفارابي، ابن سينا) بعبارة "كمال أول" وهي عند أرسطو "الوجود التام" أو "الوجود بالفعل" في مقابل "الوجود بالقوة".

إذا كانت (Kraft) أي "القوة" أو (force) في الاغريقية هي (Dynamis). فبأي معنى يعرف نيتشه "الاقْتدار" على أنه القوة (dynamis)، فالتعريف الذي يعطيه للقوة هو المعنى الذي يقصده الاغريق بعبارة (dynamis) التي تعني "الوجود بالقوة" في مقابل "الوجود بالفعل"؟

يماهي نيتشه أحيانا بين الاقْتدار (Macht)، (Puissance) والقوة (kraft)، (force). لكنه لا يقدم لنا تعريفا محددا للقوة، فإذا كانت القوة (Potentia) والفعل (actus) هما المحددان الأساسيان للوجود، فهل يمكن للاقْتدار أن يدلّ عليهما في الآن نفسه؟ وكيف تتميز (Macht) عن (Kraft) أي كيف يتميز الاقْتدار عن القوة؟

فإلى أي مدى تصحّ ترجمة (Macht) بالقوة؟

ترجم بيار كلوسوفسكي اللفظ الالمانى (Kraft) بعبارة "force" أي القوة عند ترجمته لدروس هيدغر حول نيتشه، غير أنّ "القوة" لا تؤخذ في معنى فيزيقي، فلا يقصد بها القوة المادّة بل القوة بماهي "ملكة" (faculté). كما كشف باتريك فوتلينغ صاحب "معجم نيتشه" عن ثلاثة استعمالات مختلفة للفظ "القوة" داخل النصّ النيتشوي. أولاً: استعملها في سياق مجازي. عندما قال أنّه ابتدع "Der Wille zur Macht" حتى يُضفي بعدا باطنياً على مفهوم القوة، أي نمطا من النزوع (Appétit) الذي لا يكفّ عن إبانة الاقْتدار وإبرازه أو أنّه تمرّن دائم على مباشرة الاقْتدار وتعاطيه على شاكلة دفع خلاق.

ثانياً: يتحدّث نيتشه عن "القوة" عندما يقصد إرادة الاقْتدار من زاوية مخصوصة، أي عندما يقع ردّ مفهوم القوة إلى إرادة الاقْتدار نفسها، فإنّ "القوة" تتماهى مع الغريزة أو مع الاندفاع (Pulsion). "فقدر معيّن من القوة

يتماهى مع قدر من الدفع ويتماهى مع قدر من الارادة". (جينياولوجيا الأخلاق، المقالة الأولى، فقرة 13)

كما يلاحظ فوتلينغ أنّ كلّ قوّة متحرّكة هي إرادة اقْتدار وأنّه لا وجود لأيّ قوّة فيزيقية أو ديناميكية خارجها. (فوتلينغ، مفردات نيتشه، ص ص. 30-31). بهذا الفهم، تكون إرادة الاقْتدار هي القوة التي نشعر وهي القوة التي نرى ونحسّ، فالقوّة المقصودة هنا هي القوة في بعدها الباطني النزوعي لا القوة الفيزيقية.

ثالثاً: يرى فوغلينغ أنّ مفهوم القوّة عند نيتشه يردّ كذلك إلى مشكل التواصل النزوعي والاندفاعي أي إلى بسيكولوجيا التحكّم، وبالتالي لا تردّ القوّة عند نيتشه إلى العنف بل إنّها تشير إلى انتظام القوى النزوعية وتواصلها مع جملة من الغرائز في تأويلها للواقع، فالقوّة الوحيدة التي توجد في نظر نيتشه هي الإرادة.

في المقابل، تحدّث شوبنهاور عن إرادة موحّدة وكونية، لكنّه لم يبرّر هذا التعميم. لكن نيتشه لا يوافق في ذلك. فالإرادة توجد حيثما وُجدت الحياة (leben). فكلّ ظاهرة واقعية هي إرادة اقتدار ما. ولا تتعلّق بواقع مثالي أو معقول بل بالحياة الفعلية بما فيها من ميولات ومشاعر. لذلك يلوم نيتشه معلّمه شوبنهاور لكونه لم يجعل الإرادة مرتبطة بالأحاسيس والغرائز والانفعالات، نيتشه لا يقول "إرادة الحياة" بل "إرادة الاقتدار"، فحيثما ثمة حياة، ثمة أيضاً إرادة اقتدار لا إرادة حياة، فمن يريد هو دوماً من يحيا".

-لقد ابتدع نيتشه "إرادة الاقتدار" -حسب هيدغر- تجاوزاً للعبارة السائدة "الإرادة"، ولإلحاحاً بالتصوّرات التي جعلت من الإرادة مجرد كلمة خالية (شوبنهاور). فهذا "الاقتدار" هو وحده القادر على ملء هذا الخواء الذي اجتاحت "الإرادة" لأنّه يجعلها وليدة واقعها الحيّ والناضب.

تكون "إرادة الاقتدار" رهينة التزايد في هذا الاقتدار نفسه، فهي مطالبة دوماً باكتساب اقتدار أكبر، فتقاوم حتّى لا تتراجع إلى الخلف. لذلك عليها اكتساب النفوذ والسيادة، لتبلغ حدّ الصراع مع نفسها ومع غيرها، ومع من يحول دون تقدّمها، فتصبح مماهية للقوّة من جهة كونها تمرّنا على مغالبة كلّ لحظة من لحظات التراجع في الاقتدار. وهكذا قد يُفهم الاقتدار ضمن التجربة اليومية "ممارسة للعنف" (exercice de violence).

يوضّح فتحي المسكيني الفرق بين "القوّة" و"الاقتدار" كالتالي: "إنّ الفرق بين "القوّة" و"الاقتدار" و"السلطة" و"السلطان"... في تأمين معنى "die Macht" لن يتبيّن لنا ولن تتأكّد وجاهته إلّا بقدر ما نأخذ مأخذ الجدّ أنّ اللغة هي تشريع وليست مجرد أداة للاستخدام. إنّها تشريع تارة من صنع "النبلاء" وطورا من صنع "الأخساء": في المرّة الأولى هي "اقتدار"، أمّا في المرّة الثانية فهي مجرد "قوّة"، وأمّا في المرّات التي لا تتعلّق بالنمط البشري بل بأدوات بقائه المدني فهي "سلطة" أو "سلطان" أو "شوكة" أو "عنف"... ويبدو لنا أنّ نيتشه قد استعمل لفظة " في مختلف هذه المعاني بحسب المقام الذي يفكّر فيه". (ص.25).

لا ينبغي اعتماد هذا المعنى لتأييد بعض القراءات التي تنزّل إرادة الاقتدار ضمن سجلات ايديولوجية غرضها تحويل النصّ النيتشوي لغايات سياسية. إذ ليست "إرادة الاقتدار" نفوذاً على الآخرين بل نفوذ الذات على نفسها، في قدرتها على تجاوز عجزها ومجابتها لكلّ ما يحول دون تطوّرها.

يرتحل المترجم/المؤول من مقام لآخر في رحلة البحث عن المعنى، إذ ليس المعنى الأولي هو المعنى الذي عناه صاحبه وعانى من أجل إيصاله. لا يبدو أنّ "المعاني على الطريق" دوماً، بل هي تسكن طياتها وشعابه. لكن، قد لا تكفي القراءة الجيدة باستخراج المعنى من المعنى الأصلي، بل تضفي عليه - من عندها - "لا شعورياً" إحياء آخر. فالمؤول/ المترجم هو الذي يتفوق على فهم صاحبه، بل يقدر عليه أن يفهمه "في غيريته" فهما مغايراً للذي قصده صاحبه.

## 2- مشكل ترجمة نيتشه:

إنّ مشكلة ترجمة آثار نيتشه ليست مشكلة لغة بعينها بل مشكلة اللغات جميعاً. وذلك راجع إلى فريدة أسلوبه المتحرّك. لئن اعتبر الايطاليون الترجمة خيانة، فإن نيتشه اعتبرها غزواً، لأن الفضاء الذي نحتاجه في اللغة، يكون في الغالب ممتلئاً بمعاجم متاحة وشحونة بإحالات محلية. فمتى يغزونا نيتشه فكراً وأسلوباً ولغة؟ أمّا جاك دريدا فقد اعتبر النصّ المترجم نصّاً محظوظاً، مهما كانت نوعية ترجمته، فصاحب النصّ الأصلي هو المدين الحقيقي لترجمته.

### أ- تعدد الترجمات:

انطلقت حركة ترجمة نيتشه إلى الفرنسية منذ 1980، وتوفرت عدّة ترجمات فرنسية لأعمال نيتشه الكاملة، منها النشرة التي قام بها هنري ألبار (Albert Henri) ونشرت لدى مركور دي فرانس (Oeuvres complètes de Frédéric Nietzsche, publiées sous la direction de Henri Albert, Paris, Mercure de France). إلى جانب نشرة كولي ومونتاري التي عمد إلى ترجمتها مجموعة من المفكرين على مسؤوليّة جيل دلوز وموريس دي غندياك. كما مارك دي لوناى (Marc de Launay) ترجمة الأعمال الكاملة لنيتشه انطلاقة من نشرة كولي ومونتاري ونشرت لدى غاليمار سنة 2000. كما ترجمت أعمال نيتشه إلى الانجليزية ضمن نشرة ألكسندر تايل واحتوت هذه الترجمة إحدى عشر مجلداً (The Works of Freidrich Nietzsche in Eleven Volumes, ed. Alexandre Tille, Londres, Henry et Co, 1896-1909). وترجمت كذلك إلى الايطالية لدى أدلفي (Adelphi) سنة 1975.

### ب- مرحلة استقبال نيتشه في فرنسا:

استقبل نيتشه في فرنسا على ثلاثة مراحل: وهذه المراحل الثلاث تقابلها ثلاثة أنماط من الترجمة<sup>1</sup>.

- من 1890 إلى بداية 1930: مرحلة التصوّر والتقبّل الأدبي لفكر نيتشه.

- من نهاية سنة 1930 إلى 1960: بدأ التعرّف على نيتشه من جهة كونه غير عقلاني.

- من 1960 إلى 1970: بداية التعرّف على نيتشه الجينيالوجي.

شدّد النمط الأول مع (Henri Albert, Alexandre vialatte, Maurice Betz) على البعد الأدبي. أفصحت هذه الترجمات الأولى على فكر نيتشه في لغة بسيطة وأنيقة وقد تضحّي لأجل ذلك بالدقّة التي تميّز النصّ الأصلي. وقد تنتصر هذه الترجمات للفكرة القائلة بأنّ نيتشه هو الفيلسوف الأكثر قربا للفرنسيين وللفرنسية أكثر من أي مفكّر أو كاتب آخر، وهو الذي كان يتحرّس لعدم تمكنه من الفرنسية حتى يكتب بها كتبه ومؤلفاته، خاصّة أنّ نيتشه كان ينفذ ويحكم بشدّة اللغة الألمانية لكونها منقوصة الليونة والرقّة، خاوية من الأسلوب الطريّ والمرن<sup>2</sup>.

وفي المرحلة الثانية، ظهر تيار ثان، يُفضّل التضحية بجمالية النصّ لأجل الدقّة، دقّة المعنى ودقّة الكلمات. فيتمّ التخلّي عن التأثيرات الايقاعيّة والاستيتيقية بشكل عامّ لأجل المحافظة على البعد الفلسفي الدقيق. هذا هو المنحى الذي عبّرت عنه ترجمة الأعمال الكاملة لنيتشه، المنشورة ضمن مجموعة (NRF). فهي الترجمة التي استجابت للشروط والإلزاميات الدقيقة، لكنّها قدّمت نيتشه في صورة تكاد تكون باردة بلا روح، وتمّ التخلّي عن الأسلوب النيتشوي المتفرّد ليظهر في صورة مفكّر هاجسه الأولي متمثّل في الدقّة أكثر من أناقة الأسلوب.

لكن ترجمة Also Sprach Zarathustra من طرف موريس دي غوندياك (Maurice de Gandillac) ضمن هذه المجموعة نفسها تمتلك في -نظر كسلار- مكانة مخصوصة ومتفرّدة لكونها قدّمت الكتاب في صورة الخطاب الديني المفعم (emphatique) وهو الخطاب الذي أعاد بناءه المترجم نفسه. لقد تخلّت هذه الترجمة عن الروح الفلسفية وكذلك عن الطابع الأدبيّ، فكانت ترجمة خائنة للنصّ الأصليّ.

تمّت مراجعة الترجمات الأولى للأثر النيتشوي وعدّلها كلّ من جون لاکوست (Jean Lacoste) وجاك لي ريدي (Jacques Le Rider)، ثمّ نشرت ضمن مجموعة بوكان (Bouquins). ونشر هذا العمل الذي

1- Cf. Kessler, « Nietzsche ou la relève de la métaphysique : Langage et traduction philosophique », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2005/4 Tome 130/pages, pp.503-521.

2 - Cf. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIX siècle au temps présent*, Paris, P.U.F, 1999.

استحسنه كيسلار لدى روبرت لافون (Robert Laffont) مرفوقا بفهرست اصطلاحى. غير أنّ مشكل ترجمة كتب نيتشه لم يحسم الأمر فيه، بما أنّ إيريك بلونداى (Eric Blondel) وباتريك فوتلينغ (Patrik Wotling) وانجال كريمى ماريتى، قد قدّموا ترجمات جديدة لنيتشه منتشرة أكثر، وابتكروا جهازا مفاهيميًا جديدًا، على غرار إصدار باتريك فوتلينغ لمعجم نيتشه صدر في 2013 لدى إلبيس (Ellipses) متضمّنًا الجهاز اللغوى الهامّ لنيتشه.

فهل يمكن أن تحقّق هذه الترجمات المختلفة ضربًا من الحوار النافع فتكون قادرة على أن تعكس على الأقلّ محاولة لتجاوز الميتافيزيقا؟

لقد كانت اللغة مبحثًا بل مشكلًا في فلسفة نيتشه، ذلك أنّ التفلسف بطريقة أخرى كان يفترض تجديدًا كاملاً للغة. لاحظ نيتشه غياب التكافؤ بين اللغات من حيث قدرتها على التواصل، فاللغة الألمانية في نظره، على عكس اللغات اللاتينية، هي لغة التمييز والتفرد والاستثناء. وربّما قد وصف الألمان بأنهم شعب بربرى، هائج وتغيب عنده لباقة الأسلوب ورهافة الحسّ<sup>1</sup>.

يؤكد نيتشه في الشذرة 94 من المسافر وظلّه، أنّ شقاء الآداب الألبمانية يعود إلى مغادرة الألمان المبكرة للمدرسة الفرنسية، في حين ارتاد الفرنسيون المدرسة الألمانية في وقت مبكّر جدًّا. كما ذكر في الشذرة 254 من ما وراء الخير والشرّ، أنّ فرنسا هي موطن الحضارة الأوروبية الأكثر روحانيّة والأكثر مرونة وهي أرقى مدرسة للذوق (ص.701). إنّ الأسلوب الشذراتى نفسه يعود إلى إطلاعه على أدباء فرنسيين في القرن السابع عشر، من بينهم باسكال (Pascal) وروشفوكو (Rochefoucauld)، كما أعجب بشونفور (Chamfort) وكذلك بمونتاني (Montaigne)<sup>2</sup>.

لقد اعتبر نيتشه النثر الفرنسى نثرًا مميّزًا، بل اعتبره الأكثر جمالًا والأكثر تقنية واصطناعية وحرفية، واعتبره النثر الوحيد الذي يخوّل له ويسمح له أن يستحوذ ويتملّك الذوق الكلاسيكى الذي يستدعيه في أفول الأوثان.

---

1- Voir Kessler, Page 505 : « le mot barbare vient du chant II, de L'Iliade, dans lequel Homère décrit le peuple des caeiens comme *Barbarophônôn*, comme barbarophone, c.a.d parlant par borborygmes et non selon une articulation claire et distincte des voyelles et ses consonnes. Les barbares balbutient sans parvenir à exprimer une pensée limpide. ( voir, J. François Mattei, *La Barbarie intérieure*, Essai sur L'immonde moderne, Paris, « intervention philosophique », 1999, Chap I, P.36.

2- Cf. Kessler, P.511.

رغم أنّ ألمانيا كانت متميّزة بالفترة الرومنسية، إلّا أنّ نيتشه يقترح في المقابل النموذج الكلاسيكي، ولم يكن يكتب حتى يفهم أو يُترجم (الشذرة 87 من المسافر وظلّه).

وبما أنّه توجد عدّة ترجمات فرنسية لنيتشه، وخاصّةً لهكذا تكلم زرادشت فإنّنا نتساءل: أيّ الترجمات اعتمدت في الترجمات إلى العربية خصوصاً أنّه ثمة نفور عربي يجعلهم يتكتمون عن ذلك المترجم الفرنسي. كما يظهر أنّ المترجمين العرب لا يكلفون أنفسهم عناء المقارنة بين الترجمات المختلفة، رغم توفّر عديد الاختلافات بين الترجمات. ونذكر منها ثلاث ترجمات فرنسية لهكذا تكلم زرادشت، ترجمة مارتا روبرت، ترجمة جينييفياف بيانكي، و ترجمة موريس ديك وندياك. حاولت مارتا روبرت الالتصاق بالنصّ الأصليّ التصاقاً حرفياً، أمّا جينييفياف فقد تصرّفت بأكثر حرّية وبجّلت الايقاع والصورة على حرفية النصّ. لكن ذلك كلّفها كمّاً هائلاً من الأخطاء من أجل شعريّة النصّ وقد تقع أحيانا في فهم خاطئ لعبارة أو لصورة، أو تفسّر استعارة على جهة الخطأ لكون هذه الاستعارة خاصّة باللغة الألمانية. أمّا موريس دي كوندياك، فقد بالغ في التكلّف الأسلوبى، وأظهر النصّ بعيداً عن صاحبه وصار غير مستساغ.

لقد استعان على مصباح مترجم هكذا تكلم زرادشت للعربية بهذه الترجمات الثلاثة وقد تلتقي أحيانا وقد تفرق أحيانا أخرى، من حيث الأسلوب، وكذلك من حيث طريقة تأويل معاني العبارات وخاصّة معاني الاستعارات. إنّ الاحراج هنا هو التالي: يضيع المترجم العربي كما تاه علي مصباح نفسه وراء هذه النصوص: إلى من سيحتكم المترجم النزيه عندما يختلف المترجمون الفرنسيون وتتعارض تأويلاتهم؟

### ج-مشكل ترجمة نيتشه إلى العربية:

ألا يبدو أنّ نيتشه يكتب باللغة العربية كثيرون هم مترجمو نيتشه إلى العربية، منذ الترجمة الرديئة التي قدّمها فليكس فارس لهكذا تكلم زرادشت (1938) إلى مترجميه في العقود الأخيرة مع علي مصباح ومحمد الناجي وفتحي المسكيني وحسان بورقيه وشاهر عبيد وقحطان جاسم. لكن كلما تكاثرت الترجمات اكتشفنا أنّ النصّ المترجم الأول مختلف عن الثاني. إنّنا أمام أكثر من نيتشه وصل إلى العربية. فلنتساءل إذن: هل قدّمت الترجمات العربية نيتشه في صورته الحقيقية؟ ألم تكن هذه الترجمات ناطقة بأسلوب غير أسلوبه ومحدثة عن سياق لا يمثله؟

كلّ ترجمة لنيتشه هي في الغالب تأويل لما أراد قوله. فما هي المعايير التي ينبغي أن نقمّم بها هذه الترجمات، لأنّ معيار معرفة اللغة الألمانية وحده قد لا يكون كافياً، فنيتشه لم يفهم حتى موطنه، ولم يفهمه الناطقون

بلغته؟ فقد يتكلم ألماني متسائلاً: "نحن الألمان أنفسنا لا نستطيع أن نفهمه"، وهل ثمة اهتمام به أصلاً؟ هاهنا يجيبنا علي مصباح قائلاً: "أن لا يكون الألمان غير قادرين على فهم نيتشه فذلك ما لا يفاجؤني، فقد سبق أن قال هو نفسه بأن الألمان آخر من يمكنهم أن يفهموه"<sup>1</sup>.

إنّ ترجمة هكذا تكلم زرادشت تعدّ أمراً مستعصياً بل مشكلاً في جميع اللغات. "كتاب للجميع ولغير أحد". مقطوعة شعرية أو "انجيل خامس"، أو أيّ شيء آخر لا يوجد له اسم بعد. يقول نيتشه: "إنّه أكثر مؤلّقاتي جديةً وجرأةً، وهو في متناول الجميع". لقد أعطى نيتشه للغة الفلسفية نفساً شعرياً وأدبياً، غنائياً وصوفياً. تصبح اللغة في هكذا تكلم زرادشت كيانا نابضاً لا يمكن ترجمته بقاموس جاهز من الأسماء. فهل نجح علي مصباح (الكاتب التونسي المقيم ببرلين) في مغازلة هذه اللغة المتمنعة؟ وهو الذي تظنّ أنّه: "لل كلمات (في هذا الأثر) أنفاس وشهقات مكتومة وإيماءات خجولة أحياناً مستترّة غاية التستر، متمنعة متعجّبة. والكاتب المبدع هو ذلك الذي يغازل اللغة ويراودها ويتوسّلها حتّى تنتهي إلى الانقياد إليه. و فقط عندما ينجح الكاتب في استمالتها، عندها فقط يتحوّل إلى قناة ووسيط تنهال عليه المعاني موكباً مرحاً معربداً من الكلمات والصور والاستعارات في ما يشبه حالة من الغيبوبة كما يقول نيتشه. في مثل هذه الحالة تتعاقد كلّ مكونات اللغة من كلمات وصور واستعارات وإيقاع لتكوّن ذلك الكلّ الموحد الذي سيغدو نصّاً.

لقد بدأ تعرّف علي مصباح بنيتشه من خارج عالمه اللساني، إذ عرف مؤلّقاته وشغف بها من اللغة الفرنسية، فقد تخرّج من الجامعات الفرنسية. صار هذا التعرّف الفرنسي على نيتشه محلّ تساؤل ومراجعة بعد سنوات عندما اكتشف بؤس بعض الترجمات التي عرفها بالفرنسية، وخاصّة بؤس الترجمة العربية التي قام بها فيليكس فارس لهكذا تكلم زرادشت، واعتبرها ترجمة كارثية. وتجدر الإشارة إلى أنّ فيليكس فارس ترجم هكذا تكلم زرادشت عن اللغة الفرنسية وليس عن الألمانية التي لم يكن يجيدها، وكانت ترجمته غير نهائية وريئة. وعندما غادر علي مصباح تونس نحو ألمانيا، واتسعت معارفه باللغة الألمانية التي اكتسبها بالتراكم، قرأ هذا هو الانسان (Ecce Homo)، من جديد، حتى وقع أمامه كتاب بيتر سلوتردايك، الانجيل الخامس لنيتشه، فنقله إلى العربية، بمناسبة مرور مائة عام على وفاته. لكن ألمانيا استقبلت هذه الذكرى ببرود وبجود كبيرين وكان كتاب سلوتردايك مشعلاً لفتيل الجدل حول نيتشه.

---

- مقدمة ترجمة علي مصباح لهكذا تكلم زرادشت للعربية، ص. 1.13

لقد "بدت العلاقة بين المترجم على مصباح والفيلسوف نيتشه، حالة صوفية وعشقا غائرا في العظم متجاوزا حاجة برغماتية (...). لتكون بمثابة تجربة من تجارب استحضار الارواح بكل ما تعترض التجربة من مخاطر على النفس والجسد". يقول علي مصباح في حوار له مع الروائي كمال الرياحي: "عندما يستعصي علي العثور على الكلمة الملائمة وتخونني الكلمات في العبور إلى الضفة الأخرى، عندما أجلس في بيتي فريسة لشعور مؤلم بالعجز والقهر، أحيانا أودّ لو أنني أركض، لكن البيت صغير جدًا لمثل هذه الرياضات العلاجية، أو أنني أخرج للتمشي في جولات طويلة غالبا ما تساعدني على تبديد الطاقات السامة للشعور بالقهر الناجم عن التوقف ليوم أو يومين أحيانا أمام جملة، أو عبارة أو استعارة تتعدّر عن النقل، في مثل هذه الحالات ليس هناك من مساعد غير الصبر"<sup>1</sup>.

ربّما تكون الترجمة الانجليزية -في نظر علي مصباح- قد أفلحت أكثر من الترجمات الفرنسية في المحافظة على مكونات هذه اللغة المميّزة (ص.16). "وكان فالترك وفمان صاحب الترجمة الانجليزية، ولكن الالمانى الأصل، قد نبّه في تقديم ترجمته إلى أنّه: "ليس كافيا أن نعرف اللغة، بل ينبغي على المرء أن يكتسب إحساسا ما بالمؤلف"<sup>2</sup>.

أما فتحي المسكيني، مترجم جينياالوجيا الأخلاق الى العربية، فقط تفتنّ إلى أنّ الترجمة هي تحرير للمعنى إذ يقول: "إنّ الأمر يتعلّق بضرب طريف من الترجمة: إنّه الترجمة النشطة، كضرب من السيرة الذاتية المتعالية للعقل الحرّ. لا نترجم إلا بقدر ما نحزّر من المعنى". (فتحي المسكيني، الترجمة العربية لجينياالوجيا الأخلاق، المقدّمة).

---

- حوار كمال الرياحي مع علي مصباح، "علي مصباح، الحياة إلى جوار نيتشه"، جريدة الأدب العربي.1  
2 - Walter Kaufmann, « Editor's Introduction », in : On The Genealogy of Morals.Ecce Homo. By F.Nietzsche. Vintage Books, News York, 1967, p.5.

خاتمة:

إنّ تجاوز المسافة التي تبعد المترجم عن الكاتب الأصلي يصبح ممكناً عند تملك المعنى، غير أنّ فعل التملك هاهنا لا يتحقق في تقدير بول ريكور إلاّ بواسطة "الانصات الهرمينوطيقي للنص". معنى ذلك أنّ المترجم مدعوّ إلى فهم النصّ الأصليّ عبر الدور الهرمينوطيقي. فالفهم يتحرّك بثبات من الكلّ إلى الجزء ليعود من الجزء إلى الكلّ. إذّاك، تكمن مهمّة القارئ-المترجم في توسيع دائرة المعنى المفهوم. فالأجزاء هي التي تعمل على تحديد معنى الكلّ، ويعمل الكلّ هو الآخر على تحديد معنى هذه الأجزاء، فتكون حركة فهم النصّ حركة دائريّة<sup>1</sup>. لكن أيّ معيار لهذا الفهم؟ لماذا يحصر شلايرماخر معيارية الفهم في ضرورة تناغم جميع الأجزاء مع الكلّ؟ هل يعني ذلك أنّه يتوجّب على المترجم/القارئ أن يتفق مع صاحب النصّ أم يعيد إدراك العمليّة الأصليّة في عقل الكاتب؟

يؤكد غادمير أنّه ينبغي على "المترجم أن يترجم المعنى ليفهم في السياق الذي يحيي فيه المتكلم الآخر. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال أنّه حرّ في تحريف معنى ما يقوله الآخر. بالأحرى يجب أن يكون مفهوماً ضمن عالم لغة جديدة، فيجب أن يؤسس شرعيّته ضمنها بطريقة مغايرة، وهكذا كلّ ترجمة هي، في الوقت نفسه، تأويل. حتى أننا يمكن أن نقول إنّ الترجمة هي ذروة التأويل الذي يكوّنه المترجم للكلمات"<sup>2</sup>.

---

1 - غادمير، الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، طرابلس، دار أوياء، 2007، ص.399.

2 - المصدر نفسه، ص.506.

## الماديات الجديدة: الخروج من الإنعطافة اللغوية ما بعد البنيوية – أماني أبو رحمة

### ملخص البحث:

تعد (المادية) تقليداً فلسفياً غنياً يعود إلى العصور القديمة. بدأت مع أعمال ديموقريطس ولوكريتيوس، وتم تناولها وإعادة صياغتها في الفلسفة الحديثة في كتابات هوبز وسبينوزا وغيرهم، وازدهرت في القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لا سيما بسبب إنجازات العلوم الطبيعية وظهور الماركسية. كان للفكر المادي دائماً دور حاسم مهم في الطعن في الإصدارات المختلفة من المثالية والروحانية، تجاوز النقاشات الأكاديمية. لا يشير الفكر المادي إلى مجرد موقع في نزاع فلسفي، بل يبرز أيضاً بشكل واضح في الخطاب الشعبي. تراجعت المادية مع ظهور ما بعد البنيوية التيار الفكري الفرنسي الذي ساد منذ أواخر الستينيات الماضية مروجاً لنوع من المثالية اللغوية اختصت به ما بعد الحداثة. غير أن الأمر تغير، على الأقل في الأوساط الأكاديمية، منذ مطلع الألفية. أصبحت المادية فكراً محترماً وجديراً بالثقة وخطيراً، وحتى عصياً. وقد لعبت "الأشياء" دوراً حاسماً في هذا التحول: تجذب المادة والتحف والكائنات اهتماماً علمياً بشكل متزايد وتجرى محاولات فهمها وإدراكها انطلاقاً من ماديتها ووجودها الملموس في عالم الواقع. شهد العقدان الماضيان تطوراً ملحوظاً في العلوم الاجتماعية والإنسانية تمثل في صعود ما بات يعرف ب(المادية الجديدة). في هذا التوجه، تكمل وجهات النظر النظرية والدراسات التجريبية التي تركز على الأشكال المتنوعة والمتعددة من المادية أو تحل محل البحوث المرتكزة حول البنائيات الاجتماعية والممارسات الثقافية والعمليات الخطابية. لا تمثل التخصصات المادية الجديدة أسلوباً متجانساً للفكر أو موقفاً نظرياً واحداً ولكنها تشمل مجموعة من المناهج المختلفة ووجهات النظر التخصصية، بدءاً من دراسات العلوم والتكنولوجيا عبر النظرية النسوية والفلسفة السياسية إلى الجغرافيا والآثار.

تبحث هذه الدراسة في ظروف التحول المعاصر نحو المادية في صيغة نظريات متعددة تحت مسمى النيوماديات أو الماديات الجديدة. تبدأ الدراسة بمحاولة تحديد المفهوم ونشأته من رحم الإنعطافة اللغوية ما بعد البنيوية والثنائيات الحديثة على حد سواء، ثم تستعرض السمات العامة للماديات الجديدة بدءاً بالخيط المشترك التي تلضمها معاً من حيث كونها مادية أولاً وجديدة ثانية، وتجمع عدداً من القضايا التي تهتم بها هذه المنظومة المعاصرة. ثم تبحث على وجه الخصوص في ثلاثة أنواع منها هي: المادية الجديدة الحيوية، والمادية السلبية،

والماديات الأدائية كما بلورتها كارين باراد وفيكي كيربي. يستعرض البحث علاقة الماديات الجديدة بالدراسات ما بعد الإنسانية وخصوصًا ما بعد الإنسانية الثقافية أو النقدية كما طورتها روزي بريدوتي، وتهتم بأخلاقيات الماديات الجديدة التي يرغب أتباعها أن تكون انطولوجية ابستمولوجية ايطيقية معًا. أخيرًا ، يحرض مصطلح المادية الجديدة على البحث عن علاقته بالمادية الجدلية التاريخية ، وهو ما سيهتم به القسم الأخير من هذا البحث. ثم ، في النهاية، نختم بموجز يلخص أهم الأفكار التي جرى بحثها.

الكلمات المفتاحية:

المادية الجديدة، ما بعد البنوية ، المادية الجديدة الحيوية، المادية الجديدة السلبية، المادية الجديدة الأدائية ، المادية الجدلية.

## New Materialism: breaking out of the linguistic turn Amani Aburahma

Materialism is a rich philosophical tradition that goes back to antiquity. It started with the works of Democritus and Lucretius, was taken up and rearticulated in modern philosophy in the writings of Hobbes, Spinoza and many others, and flourished in the nineteenth and twentieth century, especially because of the achievements of the natural sciences and the rise of Marxism. While materialist thought always had an important critical role in contesting different versions of idealism and spiritualism, its impact went well beyond academic debates.

It not only denoted a position in a philosophical dispute but also figured prominently in popular discourse.

Materialism declined with the emergence of post-structuralism, the French intellectual movement that had prevailed since the late 1960s, promoting a kind of linguistic idealism that was specific to postmodernism. Nevertheless, things have changed, at least in academia, since the turn of the millennium. Materialism has become a respectable, trustworthy, dangerous, and even fashionable thought. "Things" have played a crucial role in this transformation: matter, artifacts and objects are increasingly attracting scientific interest and attempts are made to

understand and comprehend them from their materiality and concrete presence in the real world.

The past two decades witnessed a remarkable development in the social sciences and humanities, represented in the rise of what became known as (new materialisms). In this approach, theoretical perspectives and empirical studies that focus on the diverse and plural forms of materialism complement or replace research centered on social constructs, cultural practices, and discursive processes. The new materialistic disciplines do not represent a homogeneous style of thought or a single theoretical position but encompass a range of different approaches and disciplinary perspectives, ranging from science and technology studies through feminist theory and political philosophy to geography and archeology.

This study examines the conditions of the contemporary transformation towards the Matter in the form of multiple theories under the umbrella term: neo-materialism or new materialism. The study begins with an attempt to define the concept and its origin from the womb of the linguistic turn of post-structuralism and the modern dualities alike. Then it examines in particular three trends: vital materialism, negative materialism, and performative materialism.

The study reviews the relationship between neo-materialism and transhumanism, especially cultural or critical post-humanism. It examines its ethical concerns. Supporters of performative materialism hope to articulate a materialism that is epistemological –ontological- ethical at once. Finally, the term neo-materialism provokes its relation to historical dialectical materialism, which is what the final section of this research will be concerned with. Then, at the end, we conclude by summarizing the most important ideas considered.

Key terms:

New materialism, post-structuralism, vital new materialism, negative new materialism, performative new materialism, dialectic historical materialism.

صاغ مانويل دييلاندا وروزي برايدوتي - بشكل مستقل عن بعضهما البعض - مصطلحا "النيومادية" أو "المادية الجديدة" في النصف الثاني من التسعينيات، مروجين لنظرية ثقافية لا تميز جانب الثقافة، لكنها تركز على ما ستطلق عليه هاروي الطبثقات naturecultures<sup>(1)</sup> أو ما يصفه برونو لاتور ببساطة التجميعات collectives<sup>(2)</sup>.

يقترح المصطلح نظرية ثقافية تعيد التفكير في الثنائيات جذرياً وهو أمر أساسي في تفكيرنا (ما بعد الحداثي)، وتبدأ تحليلها دائماً من كيف أن هذه المعارضة (بين الطبيعة والثقافة والمادة والعقل والإنسان واللاإنسان) يتم إنتاجها في الفعل نفسه. وهكذا فإن لديها اهتماما عميقا بمورفولوجية التغيير كما وتولي اهتماما خاصا بالمادة (المادية، عمليات التجسيد) بوصفها ما أهمله الفكر الثنائي كثيرا. في نفس الوقت نحن دائما و بالفعل نبدأ من المادة/الأم *mater* كما تقول روزي برايدوتي<sup>(3)</sup>. هذا ما يفسر، جنبا إلى جنب مع الاهتمام بالعلوم الملحوظ خاصة عند دييلاندا ولاتور، إن تحرير المادة mat(t)er هو أيضا بالضرورة مشروع نسوي.

وهكذا، يؤكد هذا التحول على مادية العالم وكل شيء - اجتماعي وطبيعي - بداخله، كما يميز المادية الجديدة عن الانشغال ما بعد البنيوي بالنصوص و "أنظمة الفكر" و"الخطابات"، مع التركيز على الإنتاجية الاجتماعية بدلاً من البنائية الاجتماعية. تشمل الماديات التي تقاربها المادية الجديدة الأجساد البشرية؛ والكائنات الحية الأخرى، والأشياء المادية؛ والمساحات والأماكن والبيئة الطبيعية والعمرانية التي تحتويها؛ والقوى المادية بما في ذلك الجاذبية والزمن. وقد يتم أيضاً تضمين المفاهيم المجردة والتركيبات والظواهر البشرية الثانوية مثل الخيال والذاكرة والأفكار؛ حتى لو لم تكن هي نفسها "مادية"، إلا أن هذه العناصر لديها القدرة على إنتاج تأثيرات مادية. إن التركيز على المادة له عواقب مهمة على النظرية الاجتماعية، حيث يتقاطع عرضياً مع عدد من الثنائيات التي غالباً ما كانت أساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتشمل هذه الاختلافات بين العالمين الطبيعي والاجتماعي؛ الإنساني وغير الإنساني، الحي وغير الحي؛ العقل والمادة. ومع ذلك، تؤثر المادية

---

(1) Haraway, D. 2003. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press.

(2) Latour, B. [1991] 1993. We Have Never Been Modern. Translated by C. Porter. London: Prentice Hall.

(3) Braidotti R. 2002. Identity, Subjectivity, Difference: A Critical Genealogy, in Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies, edited by G. Griffin and R. Braidotti, 158-80. London and New York: Zed Books.

الجديدة أيضًا بشكل مباشر على الاستمولوجيا ومنهجية البحث، وتتحدى الاختلافات التقليدية بين "الذاتية" و "الموضوعية" وبالتالي بين الواقعية والبنائية.

يدعي مناصرو هذا التوجه أن الدافع وراء هذا "التحول المادي" هو الإهمال أو التقليل من شأن المادة في التقاليد الأوروبية الغربية السائدة باعتبارها سلبية خالية في جوهرها من المعنى. وفي ما أصبح اليوم نوعًا من الشعار، يؤكد الماديون الجدد بشكل متكرر كيف أن المادة "حية" و"يقظة" و"حيوية" و"ديناميكية" و"فاعلة" و"نشطة".

أول ما يتبادر إلى الذهن عند سماع مصطلح المادية الجديدة هو "ما هي المادية القديمة؟" يستخدم مصطلح المادي أحيانًا لوصف شخص أو ثقافة منشغلة بالمكاسب المادية. في كثير من الأحيان في الأوساط الأكاديمية، يرتبط مصطلح المادية بالتحليل النفسي أو كنمط ماركسي للتحليل ينظر إلى التاريخ والثقافة والسياسة على أنها صراعات مادية مستمرة بدلاً من أيديولوجيات موحدة؛ هذه النسخ "القديمة" من المادية تشكل ظواهر أساسية في الفعل البشري والبناء الاجتماعي. يوضح "الجديد" في المادية الجديدة نقطة انطلاق مختلفة عن هذه المفاهيم التاريخية للمادية ويبرز حيوية المادة كنقطة انطلاق للنقاش. لا تتعارض هذه الإصدارات القديمة والجديدة من المادية مع بعضها البعض، ويتفق العديد من العلماء على أن الباحثين بحاجة إلى الاهتمام بما هو أكثر من الإنسان وحيوية المادة دون التخلي عن الاهتمام بتكوين الذات، والعمل، والتنظيم السياسي الجماهيري.

#### الإنعطافة اللغوية والإنعطافة المادية

هناك ثلاث سمات مركزية للماديات الجديدة تتشارك فيها جميع التفرعات (رغم اختلافاتها وتناقضاتها أحيانًا) وهي: إعادة تقييم العلم، والتأكيد على فاعلية كل الأشياء، ويدعم كل هذا، أنطولوجيا "مسطحة". ولتوضيح هذه السمات ربما يكون من المفيد أولاً وضع المادية الجديدة في سياقاتها المناسبة - الفكرية والاجتماعية - السياسية. من الناحية الفكرية، يمكن إبراز حداثة المادية الجديدة من خلال مقارنتها بما بعد البنيوية. يعرض الجدول التالي أهم الأسئلة التي يمكن من خلالها تمييز الماديات الجديدة عن الفكر ما بعد البنيوي<sup>(1)</sup>

(1) هذا الجدول محور عن جدول نيك فوكس، للإطلاع على الجدول هنا:

Nick J Fox. 2013. Comparison of post-structuralist, critical realist and neo-materialist perspectives (Table). last seen:8/2022

المادية الجديدة	ما بعد البنوية	موضوع المقارنة
المادة	التمثيل	الفكرة الأساسية
يشمل "الواقع" الآثار المادية المتقلبة للتفاعلات بين الأجسام والأشياء والتكوينات الاجتماعية والأفكار.	لا يوجد حقيقة موضوعية. السلطة وأنظمة الفكر تنتج تمثيلات ثقافية محددة تقدم ما يشبه الواقع الموضوعي.	الحقيقة الموضوعية
الطبيعة / الثقافة هي ثنائية إنسانية. كلاهما له تأثيرات مادية، والعناصر "الطبيعية" و"الثقافية" تتجمع معًا لإنتاج العالم والتاريخ.	الطبيعة ليست خطابية، ولكنها تستخدم أحيانًا كمورد لبناء بنيات العالم الاجتماعي.	الفرق بين العوالم الطبيعية والعوالم الاجتماعية
لا توجد بنى، فقط تجمعات غير مستقرة تنتج تأثيرات مادية على المادة البشرية وغير البشرية.	لا توجد بنى، فقط تفاعلات بين السلطة والمعرفة تنتج مظهر البنى الاجتماعية الثابتة.	العنصر البنوي في العالم الاجتماعي
الأفعال والرغبات البشرية هي عناصر، إلى جانب القوى العاطفية غير البشرية الأخرى، التي تنتج معًا العالم والتاريخ البشري.	ينتج البشر، فرديًا وجماعيًا، العالم الاجتماعي من خلال التمثيلات واللغة، بينما هذه بدورها تشكل الأفعال والذوات.	الدور الذي تلعبه الفاعلية البشرية في الإنتاج الاجتماعي
البنى الاجتماعية هي تمثيلات للأحداث. تنتج، مع القوى المادية الأخرى، القدرات في الأجساد والتجمعات والأشياء.	البنى الاجتماعية هي نتاج اللغة / أنظمة الفكر. إنهم يؤسسون حقائق متعددة، نسبية، تعمل من خلالها السلطة.	البنى الاجتماعية وكيف تؤثر على الإنتاج الاجتماعي
يمكن أن تؤثر منتجات الفكر (المفاهيم والأفكار والفئات والنظرية وما إلى ذلك) ماديًا، لذلك لا يتعارض العقل والمادة من الناحية الانطولوجية.	إن قدرة العقل البشري على التمثيل اللغوي / المفاهيمي هي الوسيلة التي يُبنى بها العالم الاجتماعي.	دور العقل البشري في الإنتاج الاجتماعي
تظهر السلطة عندما تتفاعل العناصر المادية معًا، وتعمل على الأفعال لإنتاج قدرات معينة في هذه العناصر.	السلطة هي قوة إنتاجية تعمل على بناء الهيئات والتكوينات والمؤسسات الاجتماعية.	السلطة وكيف تعمل
لتحليل التجمعات البشرية وغير البشرية، وبالتالي الكشف عن التدفقات التي تنتج العالم الاجتماعي، البشر وأجسادهم.	الكشف عن أساليب عمل السلطة والمعرفة في الأحداث والمؤسسات الاجتماعية والتفاعلات الاجتماعية.	دور عالم الاجتماع
الباحث هو جزء من المجموعات التي يبحث فيها، ويجب عليه إيجاد طرق لتجنب التأثير على الأحداث والتجمعات التي يدرسها.	الباحث متورط بشكل كامل في الإنتاج الاجتماعي للسلطة / المعرفة، وقد يؤدي تحليله إلى انتشار أنظمة فكرية (علمية) حول الأحداث والأجساد.	موقف الباحث

لم يرفض الماديون الجدد صراحة ما بعد البنوية: يُظهر العديد من المفكرين ما بعد البنويين - لا سيما فوكو ودولوز - اهتمامًا ماديًا بالجسد والممارسات غير الخطابية، وإلى هذا الحد، كان لهم تأثير مهم على المادية الجديدة. إذا كانت ما بعد البنوية تمثل إشكالية للماديين الجدد، فهي بقدر ما أنها جزء من منعطف

[https://www.academia.edu/5536917/Comparison\\_of\\_post\\_structuralist\\_critical\\_realist\\_and\\_neo-materialist\\_perspectives\\_Table\\_](https://www.academia.edu/5536917/Comparison_of_post_structuralist_critical_realist_and_neo-materialist_perspectives_Table_)

ثقافي أو لغوي يفضي إلى التحليل النصي والخطابي. ترفض المادية الجديدة هيمنة هذه الأساليب التأويلية والتفكيكية<sup>(1)</sup>. تميل ما بعد البنيوية إلى التأكيد على صعوبة أو استحالة تمثيل العالم الحقيقي، وبالتالي تعاملت مع ادعاءات العلوم الطبيعية بالريبة أو اللامبالاة<sup>(2)</sup>. في المقابل، يتفاعل الماديون الجدد مع العلم بشكل بنّاء أكثر، ويصفون أنفسهم غالبًا بأنهم واقعيون<sup>(3)</sup>. ومع ذلك، فهذه واقعية "تأملية" أو "غريبة": فهي تصر على وجود حقيقة مادية مستقلة عن العقول البشرية، لكنها تدعي أن هذه الحقيقة أكثر تعقيدًا، وغير متجانسة، وغير مستقرة مما تسمح به الواقعية التقليدية<sup>(4)</sup>.

إذا ابتعد الماديون الجدد عن النص والتفكيك بهذه الطريقة، فليس ذلك ببساطة لأنهم وجدوا أنه لا يمكن الدفاع عنها نظريًا، ولكن لأنهم يرون أنها غير مؤهلة للرد على سياقنا الاجتماعي والسياسي الحالي أو شرحه<sup>(5)</sup>. وضع العديد من أنصار ما بعد البنيوية بين قوسين أسئلة العلم والواقع. ومع ذلك، فإن المشاكل السياسية التي نواجهها تتشابك بشكل لا ينفصم مع العلم وهي حقيقية لا يمكن إنكارها، مما يثير التساؤل حول قيمة النظريات التي تركز على البناء اللغوي أو الاجتماعي لعالمنا. مجموعة كاملة من التطورات - تغير المناخ، والاتصالات الرقمية، والتعديل الوراثي، والعقاقير الصيدلانية الجديدة، والاستنساخ وما إلى ذلك - تتطلب إعادة التورط مع العلم. ليس الأمر ببساطة أن هذه التطورات تثير معضلات أخلاقية وسياسية جديدة وصعبة. أكثر من ذلك، كما يقول الماديون الجدد، تدعونا لإعادة التفكير في مقولاتنا الأساسية. على سبيل المثال، في عصر الهندسة الحيوية، كيف نحدد الحياة، أو نميز بين الطبيعي والتكنولوجي، أو الإنسان من غير الإنسان؟ ليست الحدود المفاهيمية فقط التي يتم تقسيمها بهذه الطريقة ولكن أيضًا حدود التخصصات: تغير المناخ، على سبيل المثال، هو ظاهرة طبيعية واجتماعية-سياسية، وسيطلب فهمها تحليلات علمية وسياسية واجتماعية. بالنسبة للتلوث، من سمات العالم الحديث أنه يخلق هذه "الهجينة" الطبيعية والاجتماعية والتي تقاوم الدافع الحداثي

---

(1) Braidotti R. 2012. Interview with Rosi Braidotti. In: Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds), 2012. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press. Pp.19–3.

(2) Latour, B. 2004. *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*. *Critical Inquiry* 30: 225–248. DeLanda, M. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.

(3) المصدر السابق

(4) Harman, G. 2010. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester: Zero Books.

(5) Coole, D. and Frost, S. 2010. *Introducing the New Materialisms*. In: *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham, NC; London: Duke University Press. pp.1–43.

أيضًا لتتقنة وتمييز الطبيعة غير البشرية (ثُركت لعلوم الطبيعة) عن الإنسان المجتمع (مخصص للعلوم الاجتماعية والإنسانية)<sup>(1)</sup>.

ينعكس هذا التآكل في حدود التخصصات في الطريقة التي يعتمد بها الماديون الجدد على العلم كمورد فلسفي. مال الفلاسفة ما بعد البنيويين إلى اللجوء إلى الفن والأدب من أجل الإلهام، وإذا ما ناقشوا العلم على الإطلاق، فليس إلا لتحديد حدوده وكبح طموحاته. في المقابل، يقترح الماديون الجدد أنه لا ينبغي أن نهدف إلى "استخدام العلوم الإنسانية للتفكير في العلوم ولكن استخدام العلوم لإعادة التفكير في العلوم الإنسانية"<sup>(2)</sup>. بالاعتماد على التطورات في العلوم الطبيعية، وخاصة البيولوجيا والفيزياء، يطور الماديون الجدد صورة لعالم مادي أكثر ديناميكية وتقلبًا مما هو معروض في النظرة الآلية التقليدية<sup>(3)</sup>. من خلال القيام بذلك، يقترحون إعادة تصور للمادة له عواقب مهمة على طريقة تفكيرنا في الفاعلية. يميل التقليد الفلسفي الغربي إلى التعامل مع المادة على أنها شيء وحشي وخامل: مادة سلبية يجب إتقانها والتلاعب بها من قبل الأفراد النشطين. من وجهة النظر هذه، إذا كانت المادة تؤثر علينا على الإطلاق، فعندئذٍ فقط كسياق متمرد يقيد حريتنا.

على النقيض من هذه المادة التي لا حياة لها، يفترض الماديون الجدد ما تسميه جين بينيت "المادة النابضة بالحياة"<sup>(4)</sup>: عالم الأشياء غير البشري هو نفسه إبداعي وتكويني، ينتج التأثيرات ويشكل الروابط. حتى الكيانات غير العضوية المستقرة ظاهريًا مثل المعدن متحركة ونشطة. لا تحتاج المادة إلى البشر لتشكيلها أو التحكم بها لأن كل مادة لها خصائص توليدية خاصة بها.<sup>(5)</sup>

هذه المادية النابضة بالحياة تعقد فهمنا للفاعلية بطريقتين على الأقل. أولاً، تقوض ادعاءات السيادة البشرية. إذا لم يكن العالم المادي مجرد سلبي، فعندئذٍ سيكون لأفعالنا عواقب لا يمكن التنبؤ بها والتي ربما لم نكن نريدها والتي قد لا نكون قادرين على السيطرة عليها. إن فهم هذه النقطة (كما يجادل الماديون الجدد) ليس مجرد مطلب فلسفي مجرد، بل هو أولوية سياسية ملحة. العديد من النتائج غير المقصودة لأعمالنا - بما في

---

(1) Latour, B. 1993. We Have Never Been Modern.

(2) Barad, K. 2012. Interview with Karen Barad, In: Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds), 2012, pp.48–70.

(3) Coole, D. and Frost, S. 2010. Introducing the New Materialisms.

(4) Bennett, J. 2010. Vibrant Matter: A Political Ecology of Things. Durham, NC: Duke University Press.

(5) DeLanda, M. 2012. Interview with Manuel DeLanda. In: Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds). Pp: 38–47.

ذلك فقدان الموائل، وانقراض الأنواع، وتغير المناخ وتلوث البيئة - تقوض أوهام إتقاننا بالمعنى الأساسي الذي يهدد وجودنا. لا تكمن النقطة هنا في أن هيمنتنا على الطبيعة قد أدت إلى سقوطنا، بل أن تلك الادعاءات المتعطرة بالسيطرة أصبحت مكشوفة على أنها جوفاء الآن بعد أن أطلقنا العنان لعمليات وأحداث قد لا نكون قادرين على التحكم فيها أو عكسها. إلى الحد الذي يتصرف فيه العالم المادي نفسه بطرق لا يمكننا التنبؤ بها أو التحكم فيها، يمكننا بالتالي أن نقول - وهذه هي النقطة الثانية - أن مفهوم الفاعلية يمتد إلى ما وراء البشر. نحن لا نعيش في عالم يتصرف فيه البشر وتتفاعل فيه المادة غير البشرية بشكل سلبي. الحيوانات وأنظمة الطقس والمحيطات وحتى الصخور والمعادن لا تستجيب فقط لأفعالنا؛ يتصرفون بطرقهم الخاصة، بمواردهم ومساراتهم الخاصة. وفقاً لمصطلحات لاتور<sup>(1)</sup>، فإن غير البشر واضحون وقادرون على جعلنا نتصرف بقدر الاستجابة لأفعالنا. تقليدياً، جلب مفهوم "الفاعلية" معه ادعاءات القصدية: نحن فاعلون بقدر ما نعترم التصرف. من أجل تجنب هذه الدلالات التقليدية، صاغ الماديون الجدد مفاهيم بديلة. تتبنى جين بينيت، على سبيل المثال، مفهوم لاتور عن "الفاعل/الممثل actant"، والذي يُعرّف بأنه شيء يعمل أو يجعل الأشياء تحدث أو ينتج عنها تأثيرات - بحيث يمكن أن يكون الفاعل حيواناً أو نباتاً أو معدناً أو كيميائياً بقدر ما يمكن أن يكون إنساناً. لا يعني الادعاء أن كل ممثل/فاعل يتمتع بالفاعلية ولكن "تلك الفاعلية نفسها تقع في التدخل المعقد للبشر والعديد من الفاعلين غير البشريين"<sup>(2)</sup>. تستخدم كارين باراد مصطلح "التأثر التبادلي-intra action" للدلالة على "التكوين المتبادل للفاعليات المتشابكة"، أو الطريقة التي تظهر بها الفاعلية من خلال التأثر التبادلي، بدلاً من أن تسبق التفاعل. إذا قامت الفاعلية بدمج غير البشر بهذه الطريقة، فإن ارتباط الفاعلية بالقصدية يتم تقويضه بمعنى آخر أيضاً. يجب أن نعترف ليس فقط بأن نوايانا يمكن إحباطها من خلال أفعال الأشياء غير البشرية ولكن أيضاً أن تلك النوايا هي نفسها في نهاية المطاف نتاج أفعال جهات فاعلة غير بشرية أو فرعية، أي المواد الكيميائية والهرومونية والإلكترونية المختلفة. التفاعلات التي تحدث داخل أجسادنا وأدمغتنا. بعبارة أخرى، نحن لسنا محاطين فقط بممثلين متنافسين، بل هم يسكنوننا أيضاً<sup>(3)</sup>.

(1) Latour, B. 2013. An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns (trans. C Porter). Cambridge, MA: Harvard University Press.

(2) Bennett, J. 2015. Ontology, Sensibility and Action. Contemporary Political Theory 14 (1).pp: 82-89.

(3) المصدر السابق.

يعتمد هذا النهج الجديد للفاعلية على منظور أنطولوجي محدد. إن الادعاء بأن المادة نابضة بالحياة وأن كل شيء له قوة هو هدم بعض التسلسلات الهرمية الفلسفية ووضع جميع الفاعلين على قدم المساواة. ينعكس هذا في الدعوة المادية الجديدة لـ "الأنطولوجيا المسطحة"<sup>(1)</sup>. الادعاء المركزي هو أنه على الرغم من أن الكيانات قد تختلف من حيث قدرتها على إحداث التأثيرات، فلا يوجد كيان أكثر واقعية من أي كيان آخر. يصف لاتور هذا الموقف بـ "اللا إختزالية": لا يمكن تفسير أي كيان باختزاله إلى واقع أولي آخر.<sup>(2)</sup> بالنسبة لاتور، على وجه الخصوص، فإن النزعة اللا إختزالية تعني بالضرورة أنه يجب علينا التخلي عن النقد، على وجه التحديد لأن النقد مسبق دائماً باختزال شيء إلى آخر. يجادل لاتور بأن العلوم الاجتماعية النقدية تميل إلى اتخاذ أحد مسارين: إما أنها حاولت تفسير الظواهر الاجتماعية من منظور الطبيعة (كما هو الحال عندما، على سبيل المثال، يتم شرح الفقر أو أدوار الجنسين أو الحرب بالرجوع إلى القوانين الطبيعية للاقتصاد، والتطور، واللغويات، وما إلى ذلك) أو أنها حاولت شرح الأشياء الطبيعية من منظور المجتمع (كما هو الحال عندما يتم تفسير الأصنام الدينية أو السلع الاستهلاكية أو الأعمال الفنية على أنها مجرد إسقاطات للمجتمع البشري ومصالحه ومعتقداته، بدون خصائص جوهرية خاصة بهم). يفصل النقد الطبيعة عن المجتمع من أجل تفسير أحدهما بمصطلحات الآخر، متذبذباً بين الاختزال الطبيعي والاختزال الاجتماعي. هذا هو السبب في أن نظرية (الممثل - الشبكة) للاتور أثبتت أنها مفيدة جداً للماديين الجدد: فبدلاً من الاختزال الذي يربط كل شيء ببعض الكلي الموجود مسبقاً مثل "المجتمع" أو "الطبيعة"، يتم وضع الكيانات بدلاً داخل مجموعة أو شبكة بحيث أن أي عنصر حقيقي بنفس القدر.

إن الاعتماد على مجاميع مثل الطبيعة أو المجتمع أو الاقتصاد يعني الانغماس فيما يسميه لاتور "التجاوز السيئ"<sup>(3)</sup>: وهو أمر ينتج على الأغلب نتيجة منح سلسلة من الممارسات والتفاعلات والتحويلات الملموسة أساساً مسبقاً. عندما يدعي التعالي السيئ أن هناك مستويين أو عالمين، أحدهما أكثر واقعية ويحدد الآخر، فإن الأنطولوجيا المسطحة تفترض تماثلاً بين الإنسان وغير البشري، وبين الاجتماعي والطبيعي.

---

(1) DeLanda, M. 2002. Intensive Science and Virtual Philosophy. London: Continuum. Harman, G. 2010. Towards Speculative Realism: Essays and Lectures. Winchester: Zero Books.

(2) Latour, B. Harman, G. and Erdélyi, P. 2011. The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE. Winchester: Zero Books.

(3) Latour B. 2013. An Inquiry into Modes of Existence.

باختصار، إذن، تعتمد المادية الجديدة على رؤى العلم لتقديم أنطولوجيا جديدة "مسطحة" تؤكد على فاعلية كل الأشياء. إن المرور عبر كل من هذه العناصر المحددة للمادية الجديدة هو مفهوم جديد للمادة: بالإشارة إلى موارد العلم المعاصر يمكننا الهروب من فكرة أن المادة هي ببساطة سلبية؛ إذا كانت المادة نفسها نشطة، فيجب علينا توسيع مفهومنا عن الفاعلية وإعادة التفكير فيه؛ ومثل هذا المفهوم للمادة يستدعي وجود أنطولوجيا يتم فيها الاعتراف بواقع جميع الكيانات والتي لم تعد تفصل بين الطبيعة والمجتمع.

### السمات الرئيسية للماديات الجديدة

يستتير "التحول إلى المادة" في المادية الجديدة بنظريات ما بعد البنيوية والنسوية وما بعد الاستعمار والكويرية، التي رفضت الحتمية الاقتصادية والبنيوية باعتبارها غير كافية بشكل مرضٍ لنقد النظام البطريركي والعقلانية والعلم والحداثة، أو لتقديم موقف نقدي وجذري لدعم النضالات من أجل العدالة الاجتماعية والتعددية. يعتبر الماديون الجدد أن العالم والتاريخ ينتجان من خلال مجموعة من القوى المادية التي تمتد من الفيزيائية والبيولوجية إلى النفسية والاجتماعية والثقافية.<sup>(1)</sup> إن المادية التي تتناولها هذه الماديات الجديدة جمعية، ومفتوحة، ومعقدة، وغير متساوية، وعرضية<sup>(2)</sup>، تتجاوز الحدود بين العالمين الطبيعي والاجتماعي؛ وبالنسبة لبعض الباحثين الماديين الجدد يتم تأهيلها بالحيوية أو الحياتية، بدلاً من كونها مادة خاملة وسلبية. وُصفت المادية الجديدة على أنها أنطولوجيا محايدة. بعبارة أخرى، لا تعتمد على قوة تأسيسية أو متسامية مثل الله أو القدر أو التطور أو قوة الحياة أو الغايا Gaia أو الآليات أو الأنظمة أو الهياكل. تشتمل المادية الجديدة على منظورات من نظريات التأثير والعواطف إلى النظرية غير التمثيلية، ولكن على الرغم من هذا الاتساع، يمكن وصفها جميعاً بأنها مشاريع ما بعد الإنسانية وما بعد التمرکز الانثروبي<sup>(3)</sup>، مضمنة ومتجسدة مادياً<sup>(4)</sup>، علائقية ومشروطة وليست جوهرية أو مطلقة<sup>(5)</sup>، وبأنها تزود النظرية الاجتماعية بالوسائل اللازمة لإعادة الانغماس في عالم مادي متنوع ومعقد وغير متجانس وناشئ.

---

(1) Barad , K.1996. Meeting the universe halfway: realism and social constructivism without contradiction. In Nelson L H and Nelson J (Eds.) Feminism, Science and the Philosophy of Science (pp. 161-194). Dordrecht: Kluwer.p:181. Braidotti, R .2013. The posthuman. Cambridge: Polity.p:3

(2)Coole, D. and Frost, S. 2010. Introducing the New Materialisms. p:29

(3)Braidotti, R. 2013.The posthuman. p:86

(4) Braidotti, R. 2011. Nomadic theory. New York: Columbia University Press.p:128

(5) Coole, D. and Frost, S. 2010. Introducing the New Materialisms. p:29

من خلال رفض التمييز بين العالم الفيزيائي والتركيبيات الاجتماعية للأفكار والمعاني والرغبات الانسانية، تفتح المادية الجديدة إمكانية استكشاف كيفية تأثير كل منهما على الآخر، وكيف يمكن أن تكون الأشياء غير الإنسانية (على سبيل المثال، أداة أو تقنية أو قد يكون مبنى) "فواعل" اجتماعية، مما يجعل الأمور تحدث. تحول نزعة المادية الجديدة نحو بعد المركزية الأنثروبوية البشر عن بؤرة الاهتمام المركزية، ليس فقط لتحرير القدرات العاطفية لغير البشر ولكن أيضًا لإنشاء أخلاقيات يمكن أن تتفاعل بشكل مثمر مع الثقافة البشرية، مع الكائنات الحية الأخرى، ومع البيئة الأوسع للجماد.<sup>(1)</sup> وُصفت هذه الأنطولوجيا المميزة بأنها "مسطحة" أو "أحادية" (بدلاً من "ثنائية")، رافضة الاختلافات بين العوالم "الطبيعية" و "الثقافية"، الهيكل البشري وغير البشري / والبنية/ الفاعلية، والعقل / العاطفة، والحي / الجماد - وربما الأهم - بين العقل والمادة<sup>(2)</sup>. من المفارقات، مع ذلك، أن هذه الأنطولوجيا المسطحة ليست انتقالاً إلى الكونية أو منظوراً موحدًا عن الاجتماعي أو عن الذاتية، ولكنها تفتح تعددية وتنوعاً يتجاوز ويغطي على الانقسامات التي تحل محلها<sup>(3)</sup>. يتم التعرف على التعددية بشكل مختلف من خلال الفكر المادي الجديد: في مفاهيم دولوز وغواتاري عن الجمور والنوماد والضرورة وفي منهجية الحيود لكارين باراد<sup>(4)</sup>؛ في الجسد المتعدد لأنيماري مول<sup>(5)</sup>؛ وفي الذات النومادية لبريدوتي.<sup>(6)</sup>

تشير الأنطولوجيا المسطحة أيضًا إلى إعادة تركيز الانتباه بعيدًا عن التسلسلات الهرمية أو الأنظمة أو الهياكل أبعد أو تحت سطح الأنشطة والتفاعلات اليومية. في الأنطولوجيا المادية الجديدة لا توجد هياكل أو أنظمة أو آليات في العمل؛ بدلاً من ذلك، هناك "أحداث" - سلسلة لا نهاية لها من الأحداث التي تضم التأثيرات المادية لكل من الطبيعة والثقافة التي تنتج معًا العالم والتاريخ البشري. يصبح استكشاف الطابع العلائقي لهذه الأحداث وتكوينها الفيزيائي والبيولوجي والتعبيري وسيلة لعلم الاجتماع لشرح الاستمرارية والتدفقات و"الصيرورات"

---

(1) Braidotti, R. 2013. The posthuman. p:60

(2) Dolphijn, R. and Tuin, I. 2010. The transversality of new materialism. Women: A Cultural Review, 21(2). Pp: 153-171.

(3) Braidotti, R. 2011. Nomadic theory .p:211

(4) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway. p: 90.

(5) Mol, A. 2002. The body multiple: ontology in medical practice. Durham: Duke University Press.

(6) Braidotti, R. 201.1 Nomadic theory.

التي تنتج العالم من حولنا، بدلاً من "التفسيرات" الهيكلية أو النظامية لكيف تعمل المجتمعات والثقافات<sup>(1)</sup>. هذا له آثار على البحث، ويتطلب التركيز على الإجراءات المتبادلة المحددة التي تحدث داخل الأحداث. وفقاً لمناصريها، توفر الماديات الجديدة مجموعة متنوعة من الفرص النظرية والعملية. نوجزها فيما يلي

أولاً، ترفض الخلاف الحدودي بين العلوم "الاجتماعية" و "الطبيعية"، وتشكك في الفصل بين الطبيعة والثقافة<sup>(2)</sup>. بدلاً من ذلك، تربط إنتاج العالم وكل شيء "اجتماعي" و "طبيعي" بداخله بمجموعة متنوعة من القوى، من التفاعلات الفيزيائية إلى العمليات البيولوجية إلى اللقاءات الاجتماعية وردود الفعل العاطفية. من خلال ترسم الطبيعة والثقافة والعقل والمادة في ساحة واحدة، تعمل المادية الجديدة على توسيع نطاق التحليل المادي بشكل جذري إلى ما وراء الاهتمامات التقليدية بالظواهر الاجتماعية على المستوى البنيوي والماكرووي<sup>(3)</sup>. يمكن أيضاً دراسة القضايا التي غالباً ما يُنظر إليها على أنها تجريبية أو فردية - مثل الإبداع والجنسانية - مادياً، مع الاعتراف بأن الأفكار والمفاهيم المجردة والذكريات والرغبات والمشاعر تساهم أيضاً مادياً في الإنتاج الاجتماعي<sup>(4)</sup>.

ثانياً، لا ينظر الماديون الجدد إلى العالم المادي ومحتوياته على أنها كيانات ثابتة ومستقرة، ولكن على أنها علائقية وغير متساوية، تظهر بطرق غير متوقعة حول الأفعال والأحداث، "في نوع من شبكة فوضوية من الاتصالات المعتادة وغير المعتادة، دائماً تتجمع مرارا وتكرارا بطرق مختلفة"<sup>(5)</sup>. في حين أن النقاد الواقعيين تصوروا عالماً من الهياكل والأشياء والجوهريات الهرمية والطبقية، فإن الماديين الجدد مثل دولوز يتعاملون مع عالم معقد وديناميكي ومفتوح قائم على الاختلاف وعدم التجانس والظهور. بالنسبة للماديين الجدد، فإن الأجساد البشرية وجميع الكيانات المادية والاجتماعية والتجريدية ليس لها حالة اوكلانية انطولوجية بخلاف تلك التي تنتج من خلال علاقتها مع الأجساد والأشياء والأفكار الأخرى العرضية والعبارة.

---

(1) Latour, B. 2005. Reassembling the social. An introduction to actor network theory. Oxford: Oxford University Press.p:130.

(2) Latour, B. 2005. Reassembling the social. Braidotti R (2013) The posthuman.

(3) Dolphijn, R. and Tuin, I. 2010. The transversality of new materialism. p:159

(4) DeLanda, M. 2006. A new philosophy of society. London: Continuum. P:5

(5) Potts, A. 2004. Deleuze on Viagra (Or, what can a Viagra-body do?) Body & Society, 10(1).pp 17-36. P:19

ثالثاً، يتم تفعيل علائقية العالم جزئياً من خلال فهم للفاعلية التي لم تعد تفضل العمل البشري. بدلاً من ذلك، فإن "القدرة على التأثير والتأثر<sup>(1)</sup> لكل مادة: بشرية وغير بشرية، وحية وغير حية. يؤسس هذا منظوراً للعالم على أنه ينبثق باستمرار من خلال سلسلة من الأحداث / التجمعات التفاعلية والإنتاجية، بدلاً من تأسيسه على هياكل أو أنظمة مستقرة. يُعد إلغاء امتيازات الفاعلية البشرية بمثابة مصاد أخلاقي وسياسي للإنسانية في العلوم الاجتماعية، حيث يوفر الأساس للنقد ضد الانساني للقدرات المدمرة بيئياً للبشر، ولكن أيضاً لإعادة دمج البشر في "البيئة"<sup>(2)</sup>. تدعم هذه الخطوة الأخيرة نزعة ما بعد إنسانية أكثر إيجابية، والتي يمكن أن تكون أساساً لفلسفة بيئية تؤسس سلسلة متصلة بين المادة البشرية وغير البشرية<sup>(3)</sup>.

رابعاً، قام العديد من العلماء الماديين الجدد البارزين - لا سيما النسويات، وعلماء ما بعد الاستعمار، والمنظرين الكويريين - بتطوير أو تبني هذه المنظورات المتعلقة بانخراطهم الاجتماعي والسياسي. ووجدوا في المادية الجديدة إطار عمل مضمّن ومجسّد<sup>(4)</sup> ويمكن استخدامه للبحث في العالم الاجتماعي والسعي لتغييره للأفضل.

في حين قدمت ما بعد البنيوية والبنائية الاجتماعية وسيلة لاخترق النظريات الحتمية للسلطة والبنية الاجتماعية من أعلى إلى أسفل، فإن التركيز على النص والخطابات وأنظمة الفكر في هذه المناهج يميل إلى خلق مسافة بين النظرية والتطبيق، ويعطى شعوراً أن الانتقادات الراديكالية والتدخلية للظلم والقمع كانت مجرد بنى إضافية للعالم الاجتماعي. يوفر التحول إلى المادة إعادة الانغماس في مادية الحياة والنضال، والاعتراف بأنه في عالم أحادي - نظراً لعدم وجود "مستوى آخر" يجعل الأشياء تفعل ما تفعله - كل شيء بالضرورة علائقي وسياقي بدلاً من أساسي ومطلق.

أخيراً، يؤكد الماديون الجدد على أهمية الأنطولوجيا (الاهتمام بأنواع الأشياء الموجودة) على الاستمولوجيا (التي تتناول كيف يمكن للمراقب معرفة هذه الأشياء). أدت المناقشات الاستمولوجية حول ما إذا كان من الممكن معرفة عالم اجتماعي يتجاوز البنى البشرية (أو حتى إذا كان هناك عالم مستقل عن الفكر البشري) إلى تقسيم علماء الاجتماع، وأقامت حواجز بين مناهج البحث الكمي والنوعي التي يبدو أنها تتعامل مع مختلف

(1) Deleuze, G. and Guattari, F. 1988. A thousand plateaus. London: Athlone.p:127-8

(2) Fox, N. J. and Alldred, P. 201). New materialist social inquiry: designs, methods and the research-assemblage. International Journal of Social Research Methodology, 18(4). Pp: 399- 414.

(3) Braidotti, R. 2013. The posthuman.p:104

(4)Braidotti, R. 2011. Nomadic theory.

الجوانب الاجتماعية. يوجه العلماء الماديون الجدد جهودهم الخاصة لإعادة التركيز على الأنطولوجيا كوسيلة للتغلب على حجة لا يمكن حلها بين الواقعيين (الذين يعتقدون أن هناك عالمًا يمكن معرفته ومستقل عن المراقبين) والمثاليين (الذين يعتبرون العالم نتاجًا للبنى البشرية)، ولكن أيضًا معالجة الافتراضات حول ما هي المادة وماذا تفعل.

### الخيوط المشتركة بين الماديات الجديدة:

عوامل أكثر من البشر، تجمعات بين البشر وغير البشر، حياة وحيوية الأشياء، الابستمولوجيا - الانطولوجيا - الاخلاقيات في وقت واحد، والأنطولوجيا العلائقية، واللقاءات الحسية، والتوترات بين التماثل والاختلاف، وكيف تهم المادة، وأداء ما بعد الإنسانية، وتحديد التشابكات والفاعليات المشتركة، وتحديد الاستثناءات، والارتباطات المحترمة مع الاختلافات التخصصية، والسياسة المايكرووية للعلاقات والتأثيرات، وتوليد القدرات والتعبير عن الطاقات الفاعلة، واللقاءات، والقوى (التقييد والتمكين) والتكثيفات - كيف يمكن إنشاء خطوط الطيران - المقاومة، إمكانيات جديدة للعمل أو التجمعات، التفكير بطريقة أخرى - التأثيرات التبادلية الداخلية \_ داخل التجمعات بين مكوناتها المختلفة - وهذا يشمل السلطة، التي هي مؤقتة حين يتم سنها - الترابط بين الباحث والباحث (اعتماد كل منهما على الآخر).

كما تطرح الماديات الجديدة هذه الأسئلة الرئيسية : كيف تحدد الأشياء قيد التحليل شروط العمل؟ كيف يندمج البشر مع الأشياء وبيتكرون بها؟ ما هي الحياة الاجتماعية للأشياء؟ ما التجمعات وعلاقات القوة الشبكية التي هم جزء منها؟ كيف تعمل كائنات الدراسة ولمن تعمل؟ ما هي التخييلات التي يعتمدون عليها ويؤسسونها؟ أين التوترات / الاختلافات / الصياغات الجديدة؟ أين الخلافات والاستثناءات؟ كيف تصنع الاختلافات؟ ما هي تأثيرات الاختلافات؟ ما هي العلاقات بين الأشياء؟ كيف تصبح المادة مهمة؟ ما هي النظريات التي يمكن استحضارها لإجراء اختصارات جذرية في المعنى؟ ما هي التكثيفات / القوى العاطفية والقدرات المؤثرة الناتجة عن التجمعات قيد التحليل؟ ماذا تعمل؟ بعد تحديد شروط الاحتمال (عوامل التطبيع)، كيف تفكر بما لا يمكن تصويره" / الهروب من الخطابات التطبيقية والأفعال المعتادة وفتح شروط جديدة للاحتمال؟ ما هي أخلاقيات عوالم ومواجهات الأكثر من البشر؟ ماذا يكمن وراء صعود الإنسان - ما هي حياته بعد وفاته؟ ما الذي يمكن أن تقدمه الابستمولوجيا غير الغربية؟

## الماديات الجديدة: بحث في المجالات والخصوصيات

أبعد من هذه القواسم المشتركة، اختلف العلماء الماديون الجدد في كيفية تصورهم للأنطولوجيا المادية. بعد تحديد السمات الرئيسية المشتركة للمادية الجديدة، يبحث هذا القسم بمزيد من التفصيل في الجوانب المميزة لعمل بعض الباحثين الماديين الجدد الرئيسيين. ويتناول ثلاث تيارات تنضوي تحت المصطلح المظلي: الماديات الجديدة وهي: المادية الجديدة الحيوية، والمادية الجديدة السلبية، والمادية الجديدة الأدائية.

### أولاً: المادية الجديدة الحيوية vital new materialism

من شبه المؤكد أن أكثر أنواع المادية الجديدة انتشاراً هو المادية الجديدة الحيوية، لدرجة أنها تميل إلى حجب واستيعاب الاختلافات المهمة بينها وبين النوعين الآخرين - كما سنرى. تاريخياً، ظهرت المادية الجديدة الحيوية من قراءة جيل دولوز في الستينيات لنظرية الكوناتوس لباروخ سبينوزا (وبدرجة أقل لايبنتز). تحول دولوز أولاً إلى سبينوزا ولايبنتز لأنهما، على عكس الماديين الحداثيين الآخرين، اعتقدا أن كل الطبيعة يتم تعريفها في المقام الأول من خلال طاقة أو قوة حيوية محايدة. بالنسبة إلى بيكون وديكارت وهوبز ونيوتن، على سبيل المثال، كانت القوة الحيوية شيئاً متميزاً عن العقل أو المادة وبالتالي ظلت خارجة عنهما، غالباً في شكل الله أو قوانين الطبيعة الدينية. لكن عند سبينوزا وليبنيز، كانت القوة محايدة للمادة، لأن المادة ليست سوى تعبير عن القوة نفسها.

وفقاً لسبينوزا، يعبر الله عن قدرته من خلال كوناتوس الأشياء المتفردة المحددة، والتي تعبر في نفس الوقت عن قدرة الله في الوجود والعمل. يعبر الاثنان معاً عن نفس الحالة: "الأشياء المتفردة هي أنماط يتم من خلالها التعبير عن صفات الله [الفكر والامتداد واخرى غير معروفة لنا] بطريقة معينة وحاسمة، أي الأشياء التي تعبر، بطريقة معينة وحاسمة، عن قدرة الله [Dei potentiam]، التي بواسطتها يكون الله ويعمل [...] لذلك فإنها، وبقدر ما تستطيع، وهي تكمن في نفسها، تسعى جاهدة *conatur* إلى المثابرة في كينونتها<sup>(1)</sup>. بدلاً من نشر مفهوم الكوناتوس دون إعطائه مكانة شكلية رسمية في فلسفته كما فعل ديكارت، أو محاولة دفن القوى السببية في الفجوات المتناهية الصغر للمادة المتحركة كما فعل هوبز، رفع سبينوزا الكوناتوس إلى أعلى مستوى أنطولوجي: الله و / أو الطبيعة، *deus sive natura*. وبالتالي فإن فكرة سبينوزا هي أنطولوجيا القوة الجوهرية

---

(1) Spinoza [1677] 2001. Ethics. Translated by W.H. White. Revised by A. H. Stirling. With an Introduction by Don Garrett. Ware: Hertfordshire.

المحايدة أو الكوناتوس. ومن ثم فهو يوضح ما كان أساسياً وأولياً بالفعل عند ديكارت - القوة الداخلية، والسعي، وقوة كل الأشياء المادية - ويرفعها إلى اللامحدود.

في (نموذج ديناميكي، 1695)، ذهب لايبنتز إلى أبعد من ذلك مختزلاً الحركة، والمكان، والزمان إلى إنشاءات عقلية غير واقعية مشتقة من قوة المادة: "المكان، والزمن، والحركة لها شيء يشبه البناء العقلي [ de enterationis ] وليست حقيقية وواقعية في حد ذاتها ولكن فقط بقدر ما تنطوي على الصفات الإلهية من الضخامة، والخلود، والنشاط أو قوة المواد المخلوقة"<sup>(1)</sup>. الشيء الوحيد الحقيقي بالنسبة له هو علاقات القوة. الحركة حقيقية فقط بقدر ما هي "قوة تسعى نحو التغيير. كل ما هو موجود في الطبيعة المادية إلى جانب كائن الهندسة، أو الامتداد، يجب اختزاله إلى هذه القوة".<sup>(2)</sup> لذلك، يستنتج لايبنتز، القوة الحقيقية والمطلق، والحركة (والمادة) تنتمي ببساطة إلى فئة فرعية من الظواهر ذات الصلة.

اتخذ الماديون الحيويون الجدد اليوم هذا التقليد في محاولة لتجاوز المعالجات المادية الميكانيكية القديمة والحداثية للمادة ككائن سلبي للقوى الخارجية (طبيعية أو إلهية) ومركزية الإنسان للماديين الفاشلين. على سبيل المثال، تلفت جين بينيت، ما بعد الدولوزية والذي يُرجح أنها من أكثر المؤيدين لهذا النهج، الانتباه صراحةً إلى هذا الاختلاف: "ما أسميه تأثيراً غير شخصي أو حيوية مادية ليس مكملاً روحياً أو "قوة حياة" مضافة إلى المادة لإيوائه. ما افكر به ليس حيويًا بالمعنى التقليدي؛ أنا أقوم بمساواة التأثير بالمادية، بدلاً من طرح قوة منفصلة يمكنها الدخول إلى الجسد المادي وتحريكه. هدفي، مرة أخرى، هو التنظير لحيوية متأصلة في المادة على هذا النحو، وفصل المادية عن أشكال الجوهر السلبي أو الميكانيكي أو المغروس بشكل إلهي. هذه المادة النابضة بالحياة ليست المادة الخام للنشاط الخلاق للإنسان أو الله"<sup>(3)</sup>.

متتبعة خطى سبينوزا ولايبنتز (ودولوز)، المادة بالنسبة لبينيت ليس سوى علاقات القوى في حد ذاتها. كما تجادل ديانا كول وسامانثا فروست، هناك "فائض، أو قوة، أو حيوية، أو علائقية، أو اختلاف يجعل المادة نشطة، وخلاقة ذاتياً، ومنتجة، ولا يمكن التنبؤ بها."<sup>(4)</sup> تظهر الاختلافات في هذا الرأي عند العديد من الفلاسفة الماديين الحيويين الجدد في مناقشات حول أشياء مثل "التسارعات المسبقة"، و "المواد الحيوية"، و "القوى

(1)Gottfried Wilhelm Leibniz; Leroy E Loemke. 1989. Philosophical Papers and Letters. Dordrecht : Springer Netherlands. P:445.

(2) المصدر السابق

(3) Bennett, J.2010. Vibrant Matter. P: xiii.

(4)Coole, D. and Frost, S. 2010. Introducing the New Materialisms. p: 9.

الافتراضية"، و "المؤثرات/التأثيرات". ومن ثم فإن الاختلاف الرئيسي بين المادية القديمة والمادية الحيوية الجديدة هو التوصيف الأنطولوجي لنشاط محايث للقوى الحيوية مطروحاً منه السلبية الآلية للمادة الذرية. وبالتالي فإن المادة الحيوية ليست حتمية أو ربوبية(الهيئة) أو طبيعية أو ابستمولوجية. المادة الحيوية ليست شيئاً شيداً شيداً الوعي البشري أو اللغة أو الهياكل الاجتماعية - ولا هي شيء يمكّن من بنائها من خلال الفشل في استيعابها بالكامل - ولكنها حقاً وفعلياً خلاقة في حد ذاتها.

ومع ذلك، فمن الإشكالية، أن المادية الجديدة الحيوية لا تتعلق بالمادية بقدر ما تتعلق بقوى الحيوية الانطولوجية. يبدو أن إليزابيث غروس واحدة من عدد قليل من الماديين الحيويين الذين أدركوا الصلة الوثيقة بين المادية والمثالية في التقليد الحيوي الجديد. كتبت غروس: "مع صعود ما يسمى بالمادية الجديدة"، "ربما يكون من الضروري في نفس الوقت أن نستدعي مثالية جديدة"، لأن "إعادة قراءة دولوز لسبينوزا مسؤولة أيضاً عن" مثالية جديدة"<sup>(1)</sup>.

لذلك، فإن اختيار تسمية الحيوية "مادية" أو "مثالية" يرقى في النهاية إلى استراتيجية بلاغية تركز على شيء آخر، كما أوضح ليبينز بالفعل صراحة: أنطولوجيا القوى، لا المادة.<sup>(2)</sup> إذا كانت كل المادة نشطة لدرجة أنها جُردت من السلبية، فكيف يمكن للمادة أن تتصرف بدون كائن تعمل عليه؟ ومن ثم فإن هذه الحيوية الإيجابية تخاطر بـ "تسطيح" تعدد الممارسات المادية إلى أنطولوجيا مبهمة ومسطحة للقوة بشكل عام. كما تجادل كاثرين هايلز، تميل المادية الجديدة الحيوية إلى أن تكون "غير دقيقة للغاية بشأن طبيعة" القوة "وتفشل في التمييز بين أنواع مختلفة من القوى، على الرغم من أن هذه الأنواع من التمييز قد تم بحثها على نطاق واسع في مختلف المجالات العلمية"<sup>(3)</sup>. تعتبر الأنطولوجيا الحيوية المسطحة إشكالية أيضاً لأنهم اختاروا أن يتطرقوا إلى الجانب المهيمن تاريخياً فقط من ثنائية الحياة / الموت؛ (الحياة، النشاط، الفاعلية). إذا لم يكن للموت والسلبية والتلقي حرفياً أي كينونة أو مكان في "الأنطولوجيا المسطحة" للحياة، فإن هذا له عواقب مفاهيمية وسياسية خطيرة، والتي لاحظها العديد من النقاد. فالمادية الحيوية الجديدة لا يمكنها التعرض للعلاقة المتشابكة بين الحياة والموت والنشاط والسلبية. من الناحية السياسية، لا يمكنها تجنب الامتياز المتجذر تاريخياً

---

(1)Grosz, E .2017.The incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism. New York: Columbia UP. p: 13.

(2)Nail, T. 2018. Being and Motion Oxford: Oxford UP. Pp: 309–19.

(3) Hayles, K . 2017. Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious. Chicago: U of Chicago. P: 80.

للحياة على غير الحياة والآثار المترتبة على هذا الامتياز من استغلال ومصادرة الأجساد البشرية وغير البشرية المرتبطة بغير الحياة.

أخيراً، تؤدي أنطولوجيا القوة إلى رؤية غير أدائية للمادة لأن الأشياء، بالنسبة لبينيت، تمتلك "قوة حيوية معينة" قبل الدخول في اتصال أدائي. "بعبارة أخرى"، كما يلاحظ توماس ليمكة بحق، "هناك قوة حيوية قبل التجمعات وخارجها تتعلق بالكيانات الفردية المجمعة بغض النظر عن العلاقات التي تدخل فيها."<sup>(1)</sup> ولكن إذا سبقت القوة العلاقات المادية، فلا يمكن أن تكون ببساطة تآثراً تبادلياً أدائياً للعلاقات نفسها. وبناءً على ذلك، تظل المادية الجديدة الحيوية موقفاً ميتافيزيقياً ولا تاريخي ولا سياسي بعمق<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: المادية الجديدة السلبية

ربما يكون النوع الثاني من المادية الجديدة هو الأكثر غرابة. ما نسميه "المادية الجديدة السلبية": النظرية القائلة بأن المادة خارجة عن الفكر بشكل غير علائقي. نسمي هذا "سلبياً" لأنه ينفي العلاقة بين الفكر والمادة<sup>(3)</sup>. ومن ثم فإن هذا النهج ناتج عن مزيج مفاجئ ومثير للاهتمام من عقلانية المادية القديمة وعدم استمرارية المادية الفاشلة<sup>(4)</sup>. الخطان الرئيسيان للمادية السلبية التي سنلقي نظرة عليها هنا هما "الواقعية التأمليّة speculative realism" و "الأنطولوجيا الموجهة نحو الكائن object-oriented ontology" والتي يرمز لها اختصاراً ب(OOO). على الرغم من أن الإثنتين تختلفان بشكل أساسي، إلا أنهما تشتركان في الالتزام بعدم عقلانية الفكر.

في الواقعية التأمليّة كونتين ميلاسو، تحمل المادية اطروحتين رئيسيتين. أولاً: الوجود منفصل ومستقل عن الفكر (يُفهم بالمعنى الواسع للذاتية)، ثانياً: الفكر يمكن أن يفكر في الوجود. تعارض الأطروحة الأولى أي تجسيم يسعى إلى مد الصفات الذاتية إلى الوجود: المادية ليست شكلاً من أشكال الأرواحية والروحانية والحيوية وما إلى ذلك. إنها تؤكد أن اللا-تفكير يسبق الفكر بالفعل، أو على الأقل قد يسبقه بشكل صحيح، ويوجد

---

(1) Lemke, T.2018. An Alternative Model of Politics? Prospects and Problems of Jane Bennett's Vital Materialism. Theory, Culture and Society 35(6).PP: 31–54.P: 41.

(2) Gamble C., Hanan, S. & Nail, and T.2019. What is new realism? P: 120.

(3) المصدر السابق.

(4) المادية الفاشلة: مثالها جاك لاكان وجوديث بتلر وتعود في تنظيرها إلى كانط. في حين أن المادية الفاشلة تتفق مع المادية القديمة بأن المادة (غير البشرية) غير قادرة على المعرفة (الذاتية)، فإن ما يميز المادية الفاشلة عنها هو إنكارها لهذه المعرفة للبشر أيضاً، على الأقل في أي علاقة مباشرة أو غير تلامزية. وفقاً لذلك، فإن أي محاولة لالتقاط المادة وجعلها ذات مغزى من خلال الرياضيات أو اللغة البشرية أو الخطاب يجب أن ينتج عنها إما جزئياً أو كلياً.

خارجة، على غرار ذرات أبيقور، خال من أي ذاتية، ومستقل عن علاقتنا بالعالم. تؤكد الأطروحة الثانية أن المادية عقلانية<sup>(1)</sup>.

بالنسبة إلى ميلاسو، المادة مستقلة عن الفكر، ومع ذلك فإن الفكر والعقلانية وحدهما هما اللذان يمكنهما التفكير في المادة في كينونتها غير العقلانية جذرياً. يعترف ميلاسو بالنزعة اليونانية على أنها انطولوجية لكنه يرفض ادعاءها بأن الذرات والفراغ هما بالضرورة العناصر النهائية للواقع. بالنسبة لميلاسو، فإن المادة صدفية وبشكل جذري، وبالتالي فهي قادرة على إنتاج أي شيء على الإطلاق في أي لحظة، حتى الله<sup>(2)</sup>.

على الرغم من حرص ميلاسو على عدم الخلط بين الفكر العلمي والرياضي للمادة والفكر البشري، إلا أنه يقول أيضاً أنه لا يوجد كائن آخر معروف حتى الآن قادر على التفكير - الذي ظهر من العدم. كانت المادة التي لا تفكر موجودة قبل البشر ثم فجأة ظهر الفكر بشكل غير علائقي من مادة لا تفكر.

يعتبر كتابه الأول ( بعد التناهي،مقالة عن ضرورة التصادفية)<sup>(3)</sup> من قبل الكثيرين واحداً من أشد الهجمات على تاريخ الفكر الحدائي، وانتقاد إنسانيته، وميتافيزيقاه الجوهرية، ومناهضته للمادية. يطور الكتاب بدقة المادية التأملية عن طريق إعادة كتابة هذا التاريخ، أو كما يقول، عن طريق إعادة كتابة التلازمية *correlationalism*. والتلازمية كما يحددها ميلاسو " هي [1] الفكرة التي بموجبها لا يمكننا الوصول إلا إلى الارتباط بين التفكير والوجود، ولا يتم اعتبار أي من المصطلحين منفصل عن الآخر. [2] من الآن فصاعداً، سنطلق على أي تيار فكري يحافظ على الطابع غير المسبوق للعلاقة المحددة على هذا النحو، تلازمية. [3] وبالتالي، يصبح من الممكن القول أن كل فلسفة تتصل من الواقعية الساذجة تصبح نوعاً من التلازمية"<sup>(4)</sup>.

مشروع ميلاسو هو إيجاد طريقة للخروج من دائرة التلازم. وهو يسعى إلى تحديد ما إذا كان من الممكن التفكير في المطلق أو الوجود كما هو في حد ذاته بعيداً عن العقل، وما هي الخصائص التي قد يمتلكها المطلق. إن مناقشة ميلاسو للزمن قبل وجود البشر ليست حجة ضد التلازم في حد ذاته، ولكنها مصممة لتقديم

(1) Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds), 2012. New Materialism. P: 79.

(2) Meillassoux, Q. 2009. The Immanence of the World Beyond. In The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism (eds.) Peter M. Candler and Conor Cunningham. London: SCM. pp: 444-78.

(3) Meillassoux, Q. [2006] 2008. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. Translated by R. Brassier. New York: Continuum.

(4) المصدر السابق:5

ادعاءات مألوفة ومقبولة على نطاق واسع حول الزمن الكوني قبل وجود الحياة والبشر والتي لا ينبغي أن يُسمح بها ضمن إطار التلازم. إذا كان التلازم صحيحًا، فما الذي يخولنا تقديم ادعاءات حول طبيعة الكون قبل مليارات السنين من ظهور الحياة أو العقل؟ يقدم ميلاسو روايته لكيفية الخروج من دائرة التلازم في مناقشته لمبدأ الواقعية في كتابه. تكمن شكوك ميلاسو الرئيسية في جميع أشكال التلازم في عدم قدرتها على الوصول إلى شكل من أشكال المعرفة المباشرة والمطلقة لـ "في ذاته". وفي مقابل هذا الارتباط التلازمي، يسعى فكر ميلاسو إلى التأملية (ضد التلازمية) واللا-ميتافيزيقية (ضد الذاتية) كشكل من أشكال المادية القادرة على تجاوز محدودية الإنسان والانضمام إلى مطلق يمكن التفكير فيه ومعرفته.<sup>(1)</sup> يشرح كوينتين ميلاسو الفكرة فيقول " في كتابي، أعارض بشكل مباشر وظيفتين: (أ) "التلازمية القوية" التي هي، في رأيي، الشكل الأكثر صرامة لمناهضة المطلق، وبالتالي مناهضة الميتافيزيقيا المعاصرة، و (ب) الميتافيزيقيا التي سميتها "الذاتية"، والتي هي في الوقت الحاضر فلسفة المطلق الأكثر انتشارًا، وتتمثل في طرح هذه الخاصية أو تلك للذات على أنها ضرورية بشكل أساسي - أي، وضعها كجزء من التلازم. دعونا نحدد هذا التمييز. في الفصل الأول من (بعد التناهي)، أحدد التلازمية بشكل عام كأطروحة مناهضة للمطلق: يستخدم المرء التلازم "الذات - الكائن" كأداة لدحض كل الميتافيزيقيا، ولفرض أننا سنتمكن من الوصول إلى صيغة لـ "في ذاته". بدلاً من ذلك، بالنسبة للتلازمية، لا يمكننا الوصول إلى أي شكل من أشكال "في ذاته"، لأننا محصورون بعلاقتنا - مع - العالم، دون أي وسيلة للتحقق ما إذا كانت الحقيقة المعطاة لنا تتوافق مع الواقع المتخذ في ذاته، بشكل مستقل عن ارتباطنا الذاتي به. بالنسبة لي، هناك شكلين رئيسيين للتلازمية: ضعيف وقوي يتم تحديد علاقة التلازم الضعيفة بفلسفة كانط المتجاوزة: فهي "ضعيفة" من حيث أنها لا تزال تمنح الكثير للتظاهر والادعاء التأملي (المطلق) للفكر. في الواقع، يدعي كانط أننا نعرف أن الشيء يوجد في ذاته، وأنه أمر معقول (غير متناقض). لا تعترف التلازمية "القوية" بأننا يمكن أن نعرف أن هناك شيئاً "في ذاته" وأنه يمكن التفكير فيه: لهذا نحن محاصرون بشكل جذري في فكرنا، من دون إمكانية معرفة "في ذاته"، ولا حتى حدوثه ومنطقيته. أقوم بعد ذلك بتعريف الخصم المعاصر الأكثر صرامة للتلازمية: وهو الميتافيزيقي الذاتي subjectivist metaphysician .

(1) Meillassoux Q .2016. Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning." In Genealogies of Speculation, edited by Armen Avanesian, and Suhail Malik. London: Bloomsbury Publishing. 117-198.

الشخص الذي يؤمن، على عكس التلازمي القوي، أنه يمكننا الوصول إلى مطلق فعلياً: مطلق التلازم. فبدلاً من القول، مثل التلازمي، لا يمكننا الوصول إلى (في ذاته) لأننا محصورين في الارتباط والتلازم، فإن الميتافيزيقي الذاتي يؤكد أن (في ذاته) هو الارتباط والتلازم نفسه. وهكذا فإن أطروحة "الذاتي"، وفقاً لحالاتها المختلفة، تحول السمات المختلفة للذاتية إلى مطلق. لقد رأينا ذلك من مثالية هيغل التأملية، التي تحول العقل إلى مطلق، إلى التنوعات الفعلية المختلفة للحيوية (على طول محور نيتشه / دولوز المهيمن) التي تحول الإرادة، والإدراك، والتأثير، وما إلى ذلك إلى مطلق. بالنسبة لي، دولوز هو الذاتي الميتافيزيقي الذي حول مجموعة من سمات الذاتية إلى مطلق، ونظر لها مثل الحياة Life (أو "حياة a Life")، وعرضها بوصفها مستقلة بشكل جذري عن علاقتنا البشرية والفردية بالعالم. هذا التمييز بين التلازمية القوية والميتافيزيقيا الذاتية يشكل جوهر الكتاب<sup>(1)</sup>.

في نقده للتلازم، وجد كوينتين ميلاسو مبدئين كمحور لفلسفة كانط. الأول هو مبدأ التلازم نفسه، والذي يدعي بشكل أساسي أنه لا يمكننا معرفة سوى التلازم بين الفكر والوجود؛ ما يكمن خارج هذا التلازم غير معروف. الثاني يسميه ميلاسو مبدأ الواقعية factuality، والذي ينص على أن الأشياء يمكن أن تكون مختلفة عما هي عليه. أيد كانط هذا المبدأ في دفاعه عن الشيء في ذاته باعتباره غير معروف ولكن يمكن تخيله. يمكننا أن نتخيل أن الواقع يختلف اختلافاً جوهرياً حتى لو لم نعرف مثل هذا الواقع أبداً. وفقاً لميلاسو، يؤدي الدفاع عن كلا المبدئين إلى تلازمية "ضعيفة" (مثل تلك التي لدى كانط وهوسرل)، بينما يؤدي رفض الشيء في حد ذاته إلى تلازمية "قوية" مثل تلك التي لدي لودفيج فيتجنشتاين ومارتن هايدغر، الذين يعتقدان أنه لا معنى لأن نفترض أن هناك أي شيء خارج العلاقة المتبادلة بين الفكر والوجود، وهكذا تم إلغاء مبدأ الواقعية لصالح مبدأ التلازمية.

يتبع ميلاسو التكتيك المعاكس حين يرفض مبدأ التلازمية من أجل مبدأ الواقعية، في عودته إلى هيوم بدلاً من كانط وما بعد الكانطية. من خلال الجدل لصالح مثل هذا المبدأ، فإن ميلاسو يقود إلى رفض ليس فقط جميع القوانين الفيزيائية للطبيعة، ولكن جميع القوانين المنطقية باستثناء مبدأ عدم التناقض (لأن إلغاء هذا من شأنه أن يقوض مبدأ الواقعية الذي يدعي أن الأشياء يمكن أن تكون دائماً على خلاف ما هي عليه). من خلال رفض مبدأ العقل الكافي، لا يمكن أن يكون هناك مبرر لضرورة القوانين الفيزيائية، وهذا يعني أنه في

---

(1)Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds), 2012. New Materialism.p: 73-74.

حين قد يتم ترتيب الكون بهذه الطريقة، لا يوجد سبب لعدم إمكانية أن يكون غير ذلك. يرفض ميلاسو قبلية كانط لصالح قبلية هيوم، مدعيًا أن الدرس الذي يجب تعلمه من هيوم حول موضوع السببية هو أن "السبب نفسه قد يؤدي في الواقع إلى" مائة حدث مختلف " (وحتى أكثر من ذلك بكثير) <sup>(1)</sup>. يبيّن ميلاسو ماديته على نوع من ثنائية أنطولوجية معجزة غير قابلة للتفسير بين المادة والفكر مع عدم وجود تفسير لكيفية ظهور أحدهما من الآخر. ما يسميه " الفوضى الفائقة " للوجود هو نتيجة مباشرة لهذه الفلسفة غير العلائقية بعمق. إذا كان الوجود غير علائقي، فيمكن أن يصبح أي شيء، بما في ذلك الله. ولكن إذا كان الوجود عرضيًا وطارئًا بشكل جذري بحيث يمكن أن يصبح حتى الله، فلماذا يسمى "مادة"؟<sup>(2)</sup>

الخيوط الثاني للمادية الجديدة السلبية هو " الأنطولوجيا الموجهة نحو الكائن object-oriented ontology " (OOO) - وهو مصطلح صاغه غراهام هارمان والذي يحدد الالتزام النظري بالتفكير في الواقع أبعد من الخبرة الإنسانية للمادة.

الفكرة المركزية عند هارمان في (OOO) هو أن الكائنات قد تم إهمالها في الفلسفة لصالح "فلسفة راديكالية" تحاول "تقويض" الكائنات بالقول أن الكائنات هي قشور لواقع أعمق؛ إما في شكل واحدة أو تدفق دائم، أو لصالح "الإفراط في" تقدير الكائنات بالقول أن فكرة كائن كامل هي شكل من أشكال الأنطولوجيا. وفقًا لهارمان، كل شيء هو كائن، سواء كان صندوق بريد، أو إشعاعًا كهرومغناطيسيًا، أو زمكانًا منحنيًا، أو كومونولث الأمم، أو موقفًا افتراضيًا؛ كل الأشياء، سواء كانت مادية أو خيالية، هي كائنات بالقدر نفسه. يقترح هارمان نظامًا فلسفيًا جديدًا يسمى "علم النفس التأملي" مكرسًا للتحقيق في "الطبقات الكوزمية من النفس" و "اكتشاف الواقع النفسي المحدد لديدان الأرض والغبار والجيش والطباشير والحجر"<sup>(3)</sup>.

يدافع هارمان يدافع عن نسخة من مفهوم أرسطو عن الجوهر. على عكس ليبينيز، حيث كانت هناك مواد ومجموعات، معًا، يؤكد هارمان أنه عندما تتحد الكائنات، فإنها تخلق كائنات جديدة. بهذه الطريقة، يدافع عن ميتافيزيقيا قبلية تدعي أن الواقع يتكون فقط من كائنات وأنه لا يوجد "قاع" لسلسلة الكائنات. بالنسبة لهارمان، الكائن هو في حد ذاته ركود لا متناه، ولا يمكن إدراكه ولا يمكن الوصول إليه من قبل أي شيء آخر. وهذا يؤدي إلى تفسيره لما يسميه "السببية غير المباشرة". مستوحياً مذهب المناسبة Occasionalism الراج

(1) Meillassoux, Q. [2006] 2008. After Finitude. P:90

(2) Gamble C., Hanan, S. & Nail, and T. 2019. What is new realism? P:121

(3) Harman, G. 2009. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Re-press. p: 213.

في الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، يؤكد هارمان أنه لا يمكن لأي جسمين أن يتفاعلا إلا من خلال وساطة "القس الحسي"<sup>(1)</sup>. هناك نوعان من الكائنات، إذن، بالنسبة إلى هارمان: الكائنات الحقيقية والكائنات الحسية التي تسمح بالتفاعل. الأولى هي أشياء من الحياة اليومية، في حين أن الأخيرة هي الكاريكاتورات التي تتوسط التفاعل. على سبيل المثال، عندما تحرق النار القطن، يجادل هارمان بأن النار لا تمس جوهر ذلك القطن الذي لا ينضب بأي علاقة، ولكن التفاعل يتم بوساطة رسم كاريكاتوري للقطن الذي يتسبب في احتراقه. ويؤكد هارمان "ما هو حقيقي في الكون هو أشكال ملفوفة داخل أشكال، وليست بقعًا متينة من مادة تختزل كل شيء إلى حالة اشتقاقية. إذا كانت هذه هي "المادية"، فهي إذن أول مادية في التاريخ تنكر وجود المادة"<sup>(2)</sup>. بالنسبة لهارمان، فإن جوهر الكائنات هو الانسحاب من كل الأشياء التي تكونها وتفكر فيها. على هذا النحو، لا يكون الوجود أبدًا شيئًا متمركزًا حول الإنسان، أو مختبرًا، أو علائقيًا، ولكنه شيء "منسحب" بشكل مطلق وغير علائقي من كل شيء آخر، كما لو كان "فراغًا مغلقًا" تمامًا. إن هذه النظرة الجوهرية للهوية كشيء قائم بذاته بشكل جذري يتم التقاطها في الواقع من خلال ثلاث دوائر أو أصفار أو "0" منفصلة ومحددة بشكل فردي والتي أصبحت الاختزال القياسي للنظرية. يقود هذا الرأي أيضًا هارمان إلى تأكيد ما يسميه "نوعًا جديدًا من الشكلائية"<sup>(3)</sup>.

بالمثل، يجادل تيموثي مورتون ضد "نوع من الركيزة، أو نوع من المادة غير المشكّلة" لصالح الأشكال الأساسية التي تتجاوز بشكل لا نهائي المجال البشري لصنع المعنى. على سبيل المثال، يصف مورتون "الكائنات المفرطة hyperobjects" مثل الاحتباس الحراري بأنها "كيانات حقيقية يتم سحب واقعها البدائي من البشر"<sup>(4)</sup>. بالنسبة له، كما هو الحال بالنسبة لهارمان وترستان جارسيا، تشير "الكائنات" في النهاية إلى جوهر مخفي بلا حدود لا يكشف عن نفسه ولو جزئيًا في أي علاقة.

المشكلة الحاسمة هنا من منظور مادي أدائي هي أنه بما أن الجوهر المنسحب لم يتم تكوينه بشكل علائقي، فإن هذا الجوهر لا يتغير أبدًا. علاوة على ذلك، لا نرى أي سبب لإعتبار أي فلسفة ترفض وجود

---

(1) Harman, G. 2007. On Vicarious Causation, in Mackay, R. (ed.) Collapse: Philosophical Research and Development. Volume II. pp: 171–206. P: 201.

(2) Harman, G. 2011. Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. New York: Open Court. P: 293.

(3) المصدر السابق

(4) Morton, T. 2011. Here Comes Everything: The Promise of Object-Oriented Ontology. Qui Parle 19. (2). PP: 163–90. P: 177.

المادة على أنها "مادية" على الإطلاق. تمامًا كما تُعرّف النزعة الحيوية المادة على أنها قوة ذاتية غامضة تتجاوز الحركة الأدائية والعلائقية للمادة، تُعرّف OOO المادة باعتبارها جوهرًا مثاليًا منسحبًا يتجاوز أيضًا الحركة الأدائية والعلائقية للمادة<sup>(1)</sup>.

في النهاية، نعتقد أن المادية الجديدة السلبية ليست في الواقع مادية على الإطلاق بسبب عقلانيتها القوية غير العلائقية التي تقطع الفكر عن المادة. على الرغم من أن هدفها الصادق هو التغلب على المركزية البشرية وطرح واقعية جديدة، فإن كلا النسختين من المادية الجديدة السلبية تمنح التفكير للبشر حصراً وينتهي بها الأمر بمعاملة هذا الفكر بوصفه غير مادي. لذلك فإن النقاد محقون في ملاحظة أن الواقعية الريكيالية والانسحابية لـ OOO أقرب بكثير إلى نوع من الذاتية العقلانية منها إلى نظرية موجهة نحو الكائنات<sup>(2)</sup>.

وبالفعل، فقد انتقد ميلاسو نفسه هارمان لكونه "ذاتياً subjectalist"، وبالتالي فهو أيضًا مناهض للمادية. ولكن في الوقت نفسه، يطبق ميلاسو التسمية المادية على نفسه جزئيًا لأنه يؤيد تأكيد المادية القديمة على الخارجية الصارمة بين الوجود والفكر، وهي خارجية ترفضها المادية الأدائية. كما ان هارمان يرى موقف ميلاسو المناهض للتلازمية غير ملائم بشكل أساسي بقدر ما أنه لا يزال يعتمد على الالتزام البشري بالاختلاف الأساسي الذي يفصل البشر عن بقية العالم، ويدعي أن القدرات العقلانية المتفوقة للبشر قادرة على نمذجة بقية العالم بشكل مناسب. ويدعي هارمان أن ميلاسو يديم شكلاً آخر من أشكال "فلسفة الوصول البشري" التي يسميها "المذهب الإبستيمي epistemism"، بقدر ما يرى أن شكل الفلسفة التأملية التي يرسمها ميلاسو لا يزال مخلصًا للغاية لفكرة أن "العقل يجب أن يكون قادرًا على تحقيق الوجود المباشر للشيء"<sup>(3)</sup>. وبهذه الطريقة، يرى موقفه المناهض للتلازمية باعتباره "نسخة من الواقعية مرتكزة على المعرفة" والتي تركز في النهاية إلى ممر يتجاوز حدود الإنسان، بينما يظل ضمن مجال المعرفة الإنسانية<sup>(4)</sup>. وهذا بقدر ما يبدو أن ميلاسو لا يرى أي مشكلة في الترجمة الكاملة لشيء ما إلى معرفة عن ذلك الشيء، محددًا صفاته الأساسية بصفاته الحسابية<sup>(5)</sup>.

(1)Gamble C., Hanan, S. & Nail, and T.2019. What is new realism? P: 122

(2) المصدر السابق.

(3) Harman, G .2013.The Current State of Speculative Realism. Speculations IV: A Journal of Speculative Realism. 22–28. P:25

(4)Harman, G .2015. Fear of Reality: Realism and Infra-Realism.” *Monist*. 98(2). PP: 126–144.P: 127

(5) Harman, G. 2013. The Current State of Speculative Realism.P:25

يقف موقف هارمان المناهض للوصول البشري موقفًا متناقضًا مع موقف ميلاسو بقدر ما يفترض شكلاً أنطولوجيًا للواقعية يرفض أي التزام ابستمولوجي بالمعرفة المطلقة، بينما يعارض في الوقت نفسه "الدكاتورية الأنثروبولوجية في الفلسفة" التي لا معنى لها<sup>(1)</sup>.

ومع ذلك، يمكننا القول، أن المادية الجديدة السلبية لا زالت تتحاز إلى المنهجيات الغربية التي يسكنها فلاسفة من الذكور البيض، مما يسלט الضوء أيضًا على القيود السياسية لجدول أعمالها<sup>(2)</sup>.

### ثالثًا: المادية الجديدة الأدائية

في هذا القسم، نسعى لتوضيح مفهوم المادية الجديدة الادائية - خاصة ما يتعلق بتفسيرها لأنطولوجيا، والفاعلية، وحالة الملاحظة البشرية - من أجل شرح سبب كونها الأكثر تطورًا. نقوم بذلك في المقام الأول من خلال مناقشة أعمال العالمتين: كارين باراد وفيكي كيربي، والتي نراها تكوينية ونموذجية للنهج الأدائي. بطرق مختلفة، تتبنى كل المادية الجديدة تحولًا من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا. ومع ذلك، لا تزال معظم النظريات تعتبر الأنطولوجيا والابستمولوجيا مستقلتان عن بعضهما البعض. في المقاربة الأدائية، على النقيض من ذلك، فإن الأنطولوجيا والابستمولوجيا متورطتان بطبيعتهما وتشكلان بعضهما البعض. هذا فضلًا عن أن هذا التكوين المتبادل لا يتطلب ولا يقتصر بأي حال على البشر.

أولًا: كارين باراد

تقدم باراد أساسًا مقنعًا بشكل خاص لهذه الرؤية من خلال مصطلحها "التأثر التبادلي intraactive" لـ "مشكلة القياس" في فيزياء الكم. نشأت هذه المشكلة مع تجارب الشق المزدوج الشهيرة والتي، اعتمادًا على الترتيب التجريبي، يظهر الضوء (أو الذرات) إما كموجة أو جسيم، على الرغم من خصائصهما المتعارضة. وبينما لا يزال الجدل محتدمًا حتى اليوم حول أفضل السبل لتفسير هذه النتائج المتضاربة، إلا أن معالمها الأساسية قد حُددت إلى حد كبير من خلال التفسيرات المبكرة لإروين شرودنغر، وفيرنر هايزنبرغ، ونيلز بور. تبدأ مداخلة باراد في هذا النقاش من قراءتها الجديدة لبور باعتباره قدم تفسيرًا "انطولوجيًا" مقابل التفسيرات "الابستمولوجية" للإثنين الآخرين. ما استغلته باراد باعتباره رؤية بور الأنطولوجية، والتي لم يتم تقديرها من قبل، هو أن الكيانات ببساطة لا توجد بشكل محدد بصرف النظر عن أجهزة القياس المادية المعينة التي

---

(1) Harman, G .2011. Tool-Being.P:two.

(2) Gamble C., Hanan, S. & Nail, and T.2019. What is new realism?

تشكلها بطريقة تستبعد الطرق الأخرى. وبصورة أساسية، فإن الضوء، مثل كل المواد غير محدد. وبالتالي، فإن ما هو الضوء، باعتباره كيانًا محددًا (نسبيًا)، لا يسبق تمامًا - ولا يمكن فصله كليًا - عن الجهاز المادي الفيزيائي المستخدم لرصده.

ومن خلال تفصيل دقيق وامتداد جذري لهذه البصيرة، تقترح باراد سردًا انطولوجيًا ابستمولوجيًا (انطوستيمولوجي *ontoeπισtemological*) للواقع<sup>(1)</sup> حيث لا تكشف الملاحظات ببساطة عن القيم أو الخصائص الموجودة مسبقًا، ولكنها في الواقع تلعب دائمًا دورًا في تكوينها<sup>(2)</sup>. علاوة على ذلك، في حين أن إنسانية بور قصرت نظره فيما يتعلق بالدور التأسيسي للملاحظة على حدود المختبرات العلمية التي يستخدم فيها البشر الموجودون مسبقًا الأدوات والتقنيات المحددة، فإن باراد تتابع الآثار إلى أبعد من ذلك بكثير. تجادل باراد بشكل حاسم أنه طالما لا يوجد في الواقع خط حدود صارم أو ثابت يفصل المختبر العلمي عن بقية العالم، فلا يمكن للبشر أبدًا أن يلاحظوا الكون من خارجه. وهكذا، ترى أنه "حين يُساهم البشر في الممارسات العلمية أو غيرها من الممارسات المعرفية، فإنهم يفعلون ذلك كجزء من التكوين المادي الأكبر للعالم ومعناه المفتوح باستمرار".<sup>(3)</sup> على هذا النحو، فإن البشر (مثل أي شيء آخر) دائمًا ما يكونون جزئيًا، ويتكونون جزئيًا مما يلاحظونه.

يؤدي هذا التفسير الأنطوستيمولوجي، الذي تسميه "الواقعية التفاعلية *gential realism*"<sup>(4)</sup>، إلى مادية "أدائية" شاملة<sup>(5)</sup> وعلائقية حيث تكون المادة هي فقط ما تفعله أو كيف تتحرك. لا توجد خاصية لأي شيء يمكن تمييزه، - سواء كان مميزات مادية أو فاعلية أو حتى الكلام أو الفكر - تسبق / أو تبقى دون تغيير بفعل أفعالها أو مواجهاتها مع أشياء أخرى.

لذلك، يرفض مثل هذا الطرح بشكل جذري الأنطولوجيا السطحية حيث تسود قوة حيوية كل الأشياء أو تظل دون تغيير مع أفعال الشيء. بدلاً من ذلك، تعني الفاعلية والحيوية أنهما لا توجدان بعيدًا عن أداء خاص تبادلي التأثير. يؤدي نبات معين، على سبيل المثال، - وبالتالي يُكوّن - فاعلية بشكل مختلف عن صخرة أو إنسان. علاوة على ذلك، بدون أي خارجية جذرية بين الأشياء، ترفض المادية الأدائية أي كلية نهائية ثابتة لما

(1) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway.

(2) المصدر السابق: 265

(3) المصدر السابق: 342

(4) يمكن ترجمتها أيضًا إلى الواقعية المؤثرة أو التأثيرية أو التفاعلية

(5) المصدر السابق: 134-137

هو ممكن. لذلك، يسود "عدم التحديد الانطولوجي"<sup>(1)</sup> التوليدي في قلب مثل هذا الطرح بحيث يجري إعادة تشكيل "الاحتمالات [...] والمستحيلات" لما يمكن أن تفعله المادة مع كل أداء جديد<sup>(2)</sup>، وإن كان ذلك دائماً من خلال التقسيمات الداخلية، أي الحدود المحلية التي تحددها "استثناءات تأسيسية" خاصة وغير محددة على الدوام.

ثانياً: فيكي كيربي

في تطوير مادية أدائية مقنعة وشاملة بالقدر نفسه، تسلط فيكي كيربي الضوء على العواقب النظرية الأكبر لمثل هذا النهج بعبارات حية واستفزازية بشكل خاص. تدهشنا كيربي، على وجه الخصوص، حين تقترح أنه إذا كنا نحن البشر أداءاً للمادة مثل أي شيء آخر، فإن أي شيء يُزعم أنه استثنائي فيما يتعلق بنا يجب أن يكون مجرد انعكاس خاص لسلوك الطبيعة القابل للتعميم بشكل كامل. وهكذا، إذا كان البشر يتكلمون، فربما يكون ذلك لأن الطبيعة تتحدث بالفعل، بلغات منتشرة لا حصر لها، ومن ثم تحدثنا إلى الوجود. وإذا قرأنا وكتبنا نحن البشر، فعلياً بالتأكيد أن نفكر في الاحتمال، مهما كان "فاضحاً"، أن "الطبيعة متعلمة"، أن "الطبيعة تخربش أو أن اللحم يقرأ"، تسأل في فصل من الكتاب: "ماذا لو كانت الثقافة حقاً طبيعة طوال الوقت؟"<sup>(3)</sup> في متابعة مثل هذه الأسئلة، تستكشف كيربي هذه "الإنسانية البدئية" من خلال العديد من الغزوات البارعة في المجالات البشرية وغير البشرية، وتفحص، على سبيل المثال، كيف أن البرق هو ظاهرة غير موضعية تدرك وحتى تثير محادثة مع الأرض قبل أن تضربها<sup>(4)</sup>، وتقترح أن علماء الجيولوجيا ليسوا سوى مثلاً واحداً محدداً لدراسة وتحليل وتقدير وتوقع الطبيعة الموجودة في كل مكان (ولكنها محددة دائماً).<sup>(5)</sup> عند القيام بذلك، يجب أن نشدد على أن كيربي لا تهتم بتسطيح الواقع عن طريق عرض أي نوع من المكافئ اللغوي أو المعرفي أو العاطفي الموحد للحويبة على كل شيء.

بدلاً من ذلك، تبدأ من فرضية أنه إذا لم يكن هناك حد راديكالي أو مطلق بين الأشياء، بما في ذلك بين البشر وغير البشر، فلن يحتكر البشر بعد الآن ما يعتبر نكاهاً أو لغة أو حتى تحقيقاً علمياً أكثر من أي كائن

(1)المصدر السابق:344-345

(2) المصدر السابق:149

(3)Vicki, K.1997. Telling Flesh: The Substance of the Corporeal. Routledge.p:127

(4)Vicki, K. 2011. Quantum Anthropologies. Durham, NC: Duke UP. pp.:10-13

(5) المصدر السابق:39-40

آخر. وبالتالي، يتيح عرض كيربي تقدير الخصوصية المتكاثرة التي لا نهاية لها والتنوع لمثل هذه المفاهيم حيث يتم تشكيلها (وإعادة تشكيلها) باستمرار عبر عدد لا يحصى من العروض البشرية وغير البشرية. بالنسبة إلى كيربي، كما أن اللغة ليست مقصورة على البشر، فلا الفكر الرياضي كذلك؛ كل شيء يمارس الرياضيات، وإن كان ذلك دائماً بطرق معينة تعمل أيضاً على (إعادة) تحديد ماهية الرياضيات بلا توقف. على الرغم من أن مثل هذه النظرة قد تبدو غريبة أو سخيفة لأولئك الذين يزعمون مشروطية الاستثنائية البشرية، إلا أنها تتبع بشكل مباشر تماماً ما نعتقد أنه الافتراض المتواضع والمعقول إلى حد ما، أنه إذا كان البشر كائنات مادية بالكامل يمارسون الرياضيات، فإن المادة تمارس الرياضيات. وبالفعل، كيف يمكن أن تنتج الطبيعة علماء رياضيات بشريين إذا لم تكن رياضيات بالفعل؟ وإلا فكيف يمكن أن تكون قد ولدت المبادئ ذاتها التي يدعي علماء الرياضيات اكتشافها؟ ولماذا، أخيراً، لا تتمكن هذه المبادئ، على الرغم من نجاحها الذي لا يمكن إنكاره، من تحديد أو التنبؤ بالمادة بشكل كامل - ما لم تكن المادة أيضاً ذات طبيعة أدائية وارتجالية؟

باختصار، تقدم كيربي مادية أدائية حيث تدرس المادة وتعيد اختراع نفسها باستمرار دون أي قيود خارجية صارمة أو ثابتة. نظراً لأنها تلخص نهجها ببراعة، مع الإشارة أيضاً إلى مديونيتها لـ (قراءة مادية) لريدا، فإن حجة كيربي القائلة بأنه "لا يوجد خارجاً للنص" تعني في النهاية أنه "لا يوجد خارجاً للطبيعة"<sup>(1)</sup>.

#### ما بعد الإنسانية والمادية الجديدة

(ما بعد الإنسانية) هي مصطلح شامل للنظرية التي تبتعد عن المنظورات البشرية السابقة. هنا، البشر والأهداف البشرية غير مركزية، مما يسمح بتفسيرات أخرى فيما يتعلق بأنطولوجيا وابتستولوجيا وبايوطيقا المادة. كانت دونا هارواي واحدة من الباحثين البارزين في هذا المجال الذين ركزوا على ذاتية ما بعد الحداثة والنظرية النسوية. قدمت هارواي وجهة نظر نقدية متأثرة بالمادية حول الجندر والهوية من خلال استكشاف الإنسانية والتكنولوجيات المختلفة. كما ركزت منظرة مؤثرة أخرى، كاثرين هايلز<sup>(2)</sup>، على أهمية المادة والجسد من خلال عدسة نسوية. يمكن الإشارة إلى أعمالهما على أنها منشورات عن ما بعد الإنسان، في حين أن

(1) المصدر السابق: x

(2)Hayles, K. 2008. How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago: University of Chicago Press & Hayles, K. 2017. Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious.

المادية الجديدة هي مجال محدد ضمن ما بعد الإنسانية يعطي اهتمامًا خاصًا للمادة عن طريق تجنب الفهم الثنائي لثنائيات من قبيل العقل /الجسد والإنسان /غير الانسان. من المهم أيضًا ملاحظة أن مفاهيم ما بعد الإنسان والمادية الجديدة ليست جديدة، حيث أن الاستمولوجيات الأصلانية وعلم الكونيات توفر طرق تفكير تتعد عن التمييز بين البشري وغير البشري<sup>(1)</sup>.

كارين باراد وروزي بريدوتي اثنتان من أبرز المنظرين الماديين الحاليين. يذكر دولفين وتوين أن "باراد وبريدوتي تعملان من أجل مادية جديدة تكون على الفور أنطولوجية وإبستمولوجية وأخلاقية"<sup>(2)</sup>. يركز عملهما من الناحية الانطولوجية والابستمولوجية والأخلاقية على العلاقات الديناميكية للمادة لتحديد شكل العلاقات الجديدة. ووفقًا لباراد، فإن المادة "لا تشير إلى خاصية متأصلة وثابتة لأشياء مجردة موجودة بشكل مستقل"<sup>(3)</sup>. بدلاً من ذلك، المادة هي مجموعة الذرات التي، ووفقًا من خلال علاقاتها مع الذرات الأخرى، تطور الصفات مؤقتًا ككيانات حتى يتم إنشاء علاقة جديدة.

على سبيل المثال، المعدن والخشب اللذان يمكن أن يشكلًا مطرقة يصحان فقط مطرقة من خلال علاقتها بالمواد الأخرى. هذا يعني أن الفهم المادي الجديد يتحدى كيفية تحديدنا للكائنات الموجودة حيث يتم التعرف عليها دائمًا في عملية التحول إلى شيء آخر مع تغير العالم والعلاقات. يعد هذا أيضًا تحديًا للفهم نظرًا لأننا لا نستطيع العمل وفقًا لافتراضات عن كائنات فردية معزولة بسمات محددة مسبقًا، ولا يمكننا افتراض أين تقع حدود كائن يتم ملاحظته.

وبالتالي، يجب أن نتناول أفكارنا العلاقات المعقدة في لحظة وأن نتطرق إلى الاحتمالات المفتوحة والمغلقة فيما يتعلق بعلاقة مادة بأخرى<sup>(4)</sup>. علاوة على ذلك، نظرًا لأن كل مادة مرتبطة من خلال العلاقات مع مادة أخرى، والتي إما أن تدعم أو تقمع الإمكانيات الجديدة، فإن كل فعل هو فعل أخلاقي يتأثر ويؤثر بمادة أخرى. ولإعادة تصور العالم بشكل مناسب من خلال هذا الفهم المادي الجديد، يجب استبدال التفكير الثنائي الذي يفرض تفاهات ثنائية بالفكر المحايد للتعرف على كيفية ظهور الكيانات وكيف تؤثر هذه التغييرات على الاحتمالات المحايدة الجديدة للتحولات المستقبلية.

---

(1) M. Nakata, (2007). *Disciplining the Savages, Savaging the Disciplines*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

(2) Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds), 2012. *New Materialism*. p:16

(3) Barad, K. 2007. *Meeting the universe halfway*. p:151

(4) Barad, K. 2007. *Meeting the universe halfway* & Braidotti, R. 2019. *Posthuman knowledge*.

من أجل البدء في مقارنة كيف تمكن النظرية المادية الجديدة على النحو الذي اقترحته باراد وبريدوتي من الابتعاد عن الفكر الثنائي من خلال التركيز على المحايثة، يجب معالجة مصطلحات مثل التشابك Entanglements<sup>(1)</sup>، والصيورة becoming، والمحايثة المادية material immanence. يعد هذا الانتقال إلى إطار مادي جديد أمرًا مهمًا لأن التفكير الثنائي التقابلي الذي يتم إدامته في السياسات العالمية اليوم هو الذي يحرض على الإنقسام الثقافي.

## 1-التشابك

تستخدم باراد فيزياء الكم لتقول إن المادة ليست منفصلة أنطولوجيا أو ابستمولوجيا أو أخلاقياً. يتم تحقيق ذلك من خلال مفهوم ازدواجية الموجة والجسيم. هنا، يمكن قياس الضوء بعدة طرق. عند قياسه بطريقة، سيتصرف الضوء كجسيم. عند القياس بطريقة أخرى، يتصرف الضوء كموجة. يبدو هذا متناقضًا لأن الجسيمات مادة فيزيائية لا يمكن أن تشغل نفس المساحة، بينما يمكن أن تتداخل الموجات، مبنية على بعضها البعض، مما يؤدي إلى تراكم. تعالج باراد هذه الظاهرة بالقول إن الجهاز المستخدم لقياس الضوء يشكل علاقة مع الضوء، مما يتسبب في ظهور سمات معينة من تلك اللحظة. وبالتالي، فإن هذا يعني أن المادة لا توجد بسمات قابلة للتحديد يمكن تمثيلها. تشير باراد إلى علاقة المادة المعقدة هذه بالمواد الأخرى باعتبارها تشابكًا وتقول: "في فهم التشابك، لا توجد كيانات منفصلة محددة مسبقًا. بدلاً من ذلك، كل المادة موجودة، ومن خلال علاقاتها مع المادة الأخرى يمكن تحديد حدود وتحديات الكيانات للحظة. تتقل التفاعلات Interactions إحساسًا بالتغيير الداخلي للكيانات المنفصلة بينما يؤكد التأثير التبادلي intra-actions على الطبيعة التأسيسية المشتركة بين المادة في التشابكات".

(1) التشابك الكمي هو ظاهرة فيزيائية تحدث عندما تتولد مجموعة من الجسيمات أو تتفاعل أو تشترك في القرب المكاني بطريقة لا يمكن فيها وصف الحالة الكمية لكل جسيم في المجموعة بشكل مستقل عن حالة الجسيمات الأخرى، بما في ذلك عندما يتم فصل الجسيمات بمسافة كبيرة. يقع موضوع التشابك الكمي في قلب التباين بين الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الكمومية: التشابك هو سمة أساسية لميكانيكا الكم مفقودة في الميكانيكا الكلاسيكية. يمكن في بعض الحالات أن تكون قياسات الخواص الفيزيائية مثل الموضع، والزخم، واللف، والاستقطاب التي يتم إجراؤها على الجسيمات المتشابكة، مترابطة تمامًا. على سبيل المثال، إذا ما تولد زوج من الجسيمات المتشابكة بحيث يُعرف دورانها الإجمالي بأنه صفر، ووجد أن أحد الجسيمات تدور في اتجاه عقارب الساعة على المحور الأول، فإن دوران الجسيم الآخر، مُقاسًا على نفس المحور، سيكون عكس اتجاه عقارب الساعة. ومع ذلك، فإن هذا السلوك يؤدي إلى تأثيرات تبدو متناقضة: أي قياس لخصائص الجسيم يؤدي إلى انهيار دالة موجية لا رجعة فيها لذلك الجسيم ويغير الحالة الكمومية الأصلية. مع الجسيمات المتشابكة، تؤثر هذه القياسات على النظام المتشابك ككل.

كل مادة مجسدة ومضمنة في مادة أخرى في تشابك. علاوة على ذلك، استبدلت باراد مصطلح "تفاعل" بمصطلح "تأثر داخلي تبادلي" لتمثيل العلاقات التي تتشكل بين المادة بدلاً من العلاقة بين سمات كائنين متقاربين. هذا يعني أن المادة تتشكل بالتداخل وأن العالم ديناميكي، في العملية المستمرة للتأثر التبادلي الداخلي والتحقق المادي".

نظرًا لأن المادة لا تحتوي على أي خصائص أو صفات حتى يتم تكوين علاقة مؤقتة في التشابك، فإن الفاعلية لا تقع داخل المادة. توضح باراد هذه النقطة بوضوح عندما تقول أن "الفاعلية ليست شيئاً يمتلكه البشر وحتى غير البشر بدرجات متفاوتة"<sup>(1)</sup>. تمامًا كما تستخدم باراد مصطلح التأثير التبادلي الداخلي للتأكيد على أن الفعل يقع ضمن المادة من خلال علاقاتها، فقد طورت أيضًا مصطلح الحافة الفاعلة "agental cut"<sup>(2)</sup> لتحديد الفاعلية في المادة. بما أن المادة تشكل باستمرار علاقات جديدة مع مادة أخرى، فإن العلاقة المؤقتة تصبح "حلًا لعدم التحديد الأنطولوجي"<sup>(3)</sup>، من خلال خلق حالة مادية داخل الظواهر التي توفر بنية عرضية لإمكانية الموضوعية. بالرجوع إلى البحث عن ثنائية الموجة والجسيم، فإن العلاقة المؤقتة التي تشكلت بين مادة الجهاز ومادة الضوء سمحت بإنشاء علاقة معينة. هذه العلاقة هي حافة فاعلة أو حد فاعل، مما يخلق بنية عرضية تسمح لصفات معينة للجهاز والضوء بالظهور.

## 2-الصيرورة

نظرًا لأن كل المادة تتجسد باستمرار وتتدمج في مادة أخرى من خلال التأثير التبادلي، فهي ليست ثابتة أبدًا. وبالتالي، فمن الأنسب القول بأن كل المادة هي في صيرورة بدلاً من أن تكون موجودة مسبقًا. في هذا الفهم المادي الجديد، لا تشير المادة إلى مادة ثابتة؛ بدلاً من ذلك، المادة هي ما هي في صيرورتها التأثيرية التبادلية. وبالتالي، يمكن اعتبار الصيرورة عملية استقرار وزعزعة متواصلة للمادة بفعل التأثير الداخلي المتبادل المتكرر.

بالاعتراف بأن كل المادة في طور الصيرورة، تفقد المحاولات التمثيلية لتعريف المادة صحتها بسبب التجسد المتواصل. نظرًا لأنه لا يمكن تحديد الكائنات على أنها موجودة مسبقًا بسبب التشابك، فيجب استبدالها بفهم أن الكائنات تظهر من خلال ممارسة معينة. علاوة على ذلك، نظرًا لعمليات إعادة التكوين المتكررة للمادة

(1) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway. P:172

(2) المصدر السابق:157

(3) المصدر السابق.

من خلال كل تأثر تبادلي داخلي متشابك، فمن المستحيل التمييز "بين الخلق والتجديد، والبدء والعودة، والاستمرارية والانقطاع، وهنا وهناك، والماضي والمستقبل"<sup>(1)</sup>. هذا يعني أن تاريخ المادة لا يمكن فهمه في نماذج الماضي والمستقبل التقليدية. بدلاً من ذلك، يجب إيلاء الاهتمام للتأثر التبادلي البيئي للمادة، والتي تؤثر على ما يصبح ممكناً وما هي الاحتمالات التي يتم رفضها.

### 3- المحايثة المادية

نظراً لأن التأثيرات التبادلية الداخلية للمادة تعيد تكوين المكان والزمان من خلال بعضها البعض، مما يحجب المفاهيم التقليدية للماضي والمستقبل، فلا بد من فهم جديد يحل محل الفهم الخطي التقليدي للمادة عبر الزمن. لمعالجة هذه المشكلة، ابتكرت بريدوتي مصطلح "المحايثة المادية" لوصف "إعادة تأسيس أنفسنا المحايث والمرن في التناقضات الفوضوية للحاضر"<sup>(2)</sup>. هنا، تعترف بريدوتي بأن جميع الكيانات البشرية وغير البشرية هي ذوات/كائنات مستعرضة في عملية الصيرورة، مرتبطة بأفعال المادة التأثيرية التبادلية ذاتية التنظيم. تعتمد بريدوتي على مفاهيم الافتراضي والمتحقق ومستوى المحايثة في أعمال دولوز وغواتاري لبناء مفهومها عن المحايثة المادية.

وفقاً لدولوز وغواتاري، فإن الافتراضي هو إمكانية يمكن تحقيقها في الواقع، والذي يمكن اعتباره الحاضر. علاوة على ذلك، فإن مستوى المحايثة هو عملية تنظيم ذاتي لا شكل لها للافتراضي الذي ترتبط به المادة ارتباطاً جوهرياً. ونظراً لأن مستوى المحايثة هو تشابك افتراضي في عملية الصيرورة، فإن التفاعلات التي تحدث في الحاضر تؤثر على الإمكانيات في الافتراضي لما هو ممكن و / أو مرفوض.

في تحديد المحايثة المادية، تعيد بريدوتي توجيه الإنتباه بعيداً عن الذات للتركيز على التحول النشط للافتراضي. على غرار باراد، لا ينسب الماضي والمستقبل إلى فهم خطي تقليدي. وفقاً لبريدوتي، "الماضي ليس كتلة مجمدة من الأعمال نصف المنجزة، بل كتلة غير متجانسة من الماضيات المستقبلية تنتظر التفعيل التاريخي. وبالمثل، فإن المستقبل هو الكشف المستمر عن ماض افتراضي لم يتحقق"<sup>(3)</sup>.

وبالتالي، فإن التفكير ما بعد الإنساني، وفقاً لبريدوتي، هو إنشاء مفاهيم للمساعدة في فهم تعقيدات الحاضر مع التركيز على تحقيق الافتراضي. لأن تفكيرنا والأفعال تؤثر على تحول المادة في الافتراضي، كل

(1) المصدر السابق: ix.

(2) Braidotti, R. 2019. Posthuman knowledge. P:38

(3) المصدر السابق: 65

أفكارنا وأفعالنا تحتاج إلى اعتبارات أخلاقية لأننا "كلنا- في- هذا- معًا- لكننا- لسنا واحدًا- ولسنا - الشيء-  
نفسه"(1)

#### 4-الحيود والمحايدة

يعد الإطار المادي الجديد الذي طورته باراد وبريدوتي فريدًا من نوعه في كيفية تعامله مع الأنطولوجيا والابستمولوجيا والأخلاقيات(2). يتضمن النهج التأسيسي لهذا الإطار المادي الجديد الابتعاد عن الفكر الثنائي من خلال تطوير "تصور جديد للاختلاف"(3). كان التفكير الثنائي السابق أحد أعمدة الفكر الحداثي وما بعد الحداثي من خلال إفتراضه أن هناك دائمًا كيانين أو مفهومين منفصلان بشكل قاطع مثل العقل والجسد والخطابي و المادي. تلخص توين ودولفين هذا الفهم بقولهما:

"في حين أن المادية العلمية الحداثية تسمح بتمثيل واحد حقيقي للمادة، وتسمح البنائية الثقافية لما بعد الحداثية بعدد كبير من التمثيلات الحقيقية المتساوية، فإن هذه التمثيلية المشتركة هي التي تشكل فيها المادية الجديدة وتحولها"(4). وبعيدًا عن محاولة التمثيلية لتعريف ووصف الكيانات الموجودة مسبقًا، تقدم المادية الجديدة "فلسفة الاختلاف أو المحايدة من خلال العمل عبر أو"الإجتياز المستعرض" للثنائيات التي تشكل العمود الفقري للفكر الحداثي "(5).

ونظرًا لأن المادة متشابكة وتتحول باستمرار، فإن محاولة استخدام الطروحات الانعكاسية للكيانات لم تعد ممارسة صالحة. هذا لأن فرض الصفات على المادة، التي تتحول دائمًا، يختار تجاهل الصفات المؤقتة التي يتم تحديدها من خلال الحافة الفاعلة ويطبق بدلاً من ذلك المفاهيم المتجاوزة. وبالتالي، فإن فلسفة الاختلاف عند باراد أو المحايدة عند بریدوتي ودينيس أتكينسون(6) لا تطبق المفاهيم المتجاوزة بل تهتم بالتركيز على كيفية تكوين الاختلافات العلانقية وكيف تؤثر هذه العلاقات على الاحتمالات المستقبلية.

(1) المصدر السابق:52

(2) Dolphijn, R. and Tuin, I. (eds), 2012). New Materialism. p:70

(3) المصدر السابق:15

(4) المصدر السابق:107

(5) المصدر السابق:89

(6) Atkinson, D.2017. Art, Disobedience, and Ethics: The Adventure of Pedagogy. Palgrave Macmillan.

تُعد الفلسفة التي تركز على الاختلاف والمحايدة مهمة في الإطار المادي الجديد المقترح لأن كلا الفلسفتين تتجنب التفكير الثنائي، والذي تسبب مؤخرًا في القلق الثقافي. لتجنب التفكير الثنائي، تقترح باراد "منهجية الانعراج أو الحيود diffractive methodology"<sup>(1)</sup> للتحقيق في عمليات صنع الحدود التي تسمح بإنتاج الكائنات والذوات.

والحيود هو ما يحدث للموجات عندما تمر عبر فتحة: فهي تتحني وتتفاعل مع موجات أخرى، وتخلق قيعان حيث تلغي بعضها البعض، وتصل إلى ذروتها حيث تضخم بعضها البعض وهذا ما يولد نمط حيود حيث تظهر مساحات قاتمة وأخرى مضيئة. بالنسبة لباراد وهارواي، يعتبر الحيود ردًا حاسمًا على فكرة الانعكاس: يهتم الحيود بالاختلاف بدلاً من التشابه. يعكس الانعكاس فقط ما يعرفه بالفعل ويتوافق مع الفكر التمثيلي.

بدأ العديد من العلماء في استخدام الحيود منهجًا للبحث النوعي. يعني هذا النهج قراءة الرؤى من مجالات الدراسة المختلفة من خلال بعضها البعض، حيث يتم التعبير عن التشابهات والاختلافات بين النظريات المختلفة والتأثير على ما يتم إنتاجه (ما يتعلق بالمادة). الحيود قراءة إنتاجية، وليست نقدًا، تسمح بتوضيح تأثيرات الاختلافات المختلفة. مع هنا تأتي مسؤولية الباحث عن الاعتراف، بـ "الاختلافات التي تهتم، ومدى أهميتها، ولمن"<sup>(2)</sup>. من خلال هذا، تلفت باراد الانتباه إلى كيف أن الباحثين الذين يوظفون القراءة الحيودية لا يلتفتون إلى ما هو مهم فحسب، بل ينظرون في ما تم استبعاده. هذا هو التوجه الأخلاقي والسياسي للقراءة الحيودية فضلًا عن آثاره المباشرة على المناهج المادية الجديدة النسوية للبحث النوعي.

ووفقًا لباراد، فإن الحيود "ينطوي على قراءة الرؤى من خلال بعضها البعض بطرق تساعد في تسليط الضوء على الاختلافات عند ظهورها، وكيف تحدث الاختلافات المختلفة، وما الذي يتم استبعاده، وكيف أن هذه الاستبعادات مهمة"<sup>(3)</sup>. تستكشف عملية الحيود هذه تأثير الاختلافات العلائقية التي تتوافق مع فلسفة المحايطة. فالفكر المحايث هو تفكير جسور تواق لما سيتحقق من خلال معالجة الإمكانيات التي نعيد تنظيمها باستمرار في الافتراضي، كرد فعل على ما يتم تفعيله حاليًا في الحاضر. يلاحظ أتكسون أنه: "من الأهمية

(1) Braidotti, R. 2019. Posthuman knowledge. P: 93.

(2) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway. P:90

(3) Braidotti, R. 2019. Posthuman knowledge. p: 30

بمكان أن ندرك أن عملية التفعيل لا تنتج "شيئاً" جديداً بل علاقة جديدة، علاقة غير طيبة بالنسبة للعلاقات السابقة، واختلاف الإمكانيات.(1)

ونظراً لأن إطاراً مادياً جديداً يبحث في عمليات صنع الحدود داخل الأنطولوجيا العلائقية لاستكشاف كيف تصبح هذه العلاقات مهمة من خلال الفكر المحايث، فلا توجد مفاهيم متجاوزة أو تفكير ثنائي. هذا مهم لأنه لم يعد هناك ثنائية خطابية/ مادية تفصل بين المعنى والمادة. توضح باراد أن: "الممارسات الخطابية والظاهرة المادية لا تقف في علاقة خارجية مع بعضها البعض؛ بل إن المادة والخطاب متورطان بشكل متبادل في ديناميكيات التأثر التبادلي الداخلي".(2)

تصف باراد الانعكاسية (فكر في استعارة المرايا) التي لا تحبذها على النحو التالي: "الانعكاسية هي ممارسة علمية مقترحة تهدف إلى التفكير في دور المحقق كأداة في تكوين الأدلة وأخذها في الاعتبار بشكل منهجي. وإلى الاعتراف بالترتيب الثلاثي بين الكائنات والتمثيلات والعارفين الذين ينتجون المعرفة، على عكس أنماط التحقيق الأقل انعكاساً التي تترك العارف خارج المعادلة، مع تركيز الانتباه بشكل ضيق على العلاقة بين الأشياء وتمثيلاتها".(3)

الانعكاسية، إذن، منهج يحاول تفسير الترتيب بين الكيانات القائمة مثل الكائنات والباحثين ومواقع البحث. هذا الاعتراف بالترتيب الموجود مسبقاً للأشياء يتعارض مع ظهور وعدم ثبات الحدود الذي يمثل حجر الزاوية في المشروع المادي الجديد وخاصة في نظرية باراد للواقعية الفاعلة /التفاعلية. تناقش باراد كيف تفترض الانعكاسية أن فعل التقديم والتمثيل يترك الظواهر المدروسة من خلال هذه الوسائل دون تغيير. ومع ذلك، فإن الانعكاس "يبقي العالم بعيداً" لأنه يعتمد على تمثيلات مبنية للعالم بدلاً من الاعتراف بأن الباحث قد يكون مشاركاً في التكوين المشترك للظواهر التي يسعى إلى تمثيلها.(4)

بالنسبة لباراد، يُنظر إلى التفكير الانعكاسي بشكل خاطئ على أنه طريقة لتطوير المعرفة لأن الانعكاسية تجعل فوق العالم كائناً آخرًا. إحدى ادعاءات باراد هي أنه لا يمكن للمرء أن يعرف العالم من موقع خارجي مصطنع لأنه لا شيء خارج التشابك. في هذا المعنى، يمثل الإنعكاس إشكالية عميقة.

(1) Atkinson, D. 2017. Art, Disobedience, and Ethics: p: 199

(2) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway. P:119

(3) المصدر السابق: 86

(4) المصدر السابق

نتيجة لذلك، بدلاً من معالجة الفكر الثنائي الانعكاسي، تبحث المادية الجديدة في كيف يمكن للانخراط في مادية عمل ما أن ينتج اختلافات جديدة في العلاقات. تشكل العلاقة الجديدة بالمادة حافة فاعلة بين الراصد والعمل المرصود الذي له تأثيرات متموجة في الافتراضي المحايث. بما أن كل المادة متشابكة، فإن كيفية تغير العالم تصبح مسألة أخلاقية.

### المادية الجديدة والأخلاقيات

تخوض كل من باراد وبريدوتي مناقشات تتعلق بالآثار الأخلاقية للفهم المادي الجديد. يمثل هذا انتقالاً من وصف العالم إلى وصف ما يجب أن يحدث في العالم من خلال منظور مادي جديد. تدرك كلتاها طبيعة المادة المتشابكة في البناء المشترك، لذلك تشير بوصلاتهما الأخلاقية إلى نفس الإتجاه من مواقع مختلفة، على وجه التحديد الواقعية التفاعلية والمحايدة المادية. من خلال القراءة الحيودية لهذين المفهومين، يمكن تحديد الاختلافات جنباً إلى جنب مع ما تم استبعاده وكيف تصبح هذه الاستبعادات مهمة في إعادة تشكيل الافتراضي.

### أولاً: كاراين باراد والواقعية التفاعلية

تبدأ باراد حجتها بالقول إن القوة الدافعة وراء عملها هي التوق إلى العدالة، توق أكبر من أي فرد، أو مجموعة، وبالتالي، فهو يتعلق بروابطنا ومسؤولياتنا تجاه بعضنا البعض، والتي تسمى التشابكات<sup>(1)</sup>. هنا، تدعو باراد إلى التركيز الأخلاقي الذي يستوجب الاعتراف بأن أفعال الشخص تؤثر دائماً على الآخرين، لأن أحد النتائج الثانوية للتشابك هو أنه "لا يمكن تخليص المرء من المخاوف الأخلاقية"<sup>(2)</sup>. ولترسيم هذه الحجة، تستخدم باراد فيزياء الكم للدلالة على أن كل المادة تتغير باستمرار ولا توجد سمات محددة مسبقاً.

تقول باراد: "تستلزم الواقعية التفاعلية إعادة صياغة كل من المصطلحين - "الفاعلية" و "الواقعية" - وتوفير فهمًا لدور العوامل البشرية وغير البشرية في إنتاج المعرفة، وبالتالي نقل اعتبارات الممارسات المعرفية أبعد من مناقشات الواقعية التقليدية مقابل البنائية الاجتماعية"<sup>(3)</sup>. على هذا النحو، تكون الواقعية التفاعلية إطاراً نظرياً للنظر في/ وتحليل الأفعال التآثرية المتبادلة بين المادة والخطاب وعدم قابليتهما للانفصال.

(1) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway. P: xi

(2) المصدر السابق: 37

(3) Barad, K. 1998. Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices. In: Biagioli, M. The Science Studies Reader. Pp:1-11. Routledge.p:89

نظرًا لأن حجة باراد تركز على التجارب في فيزياء الكم، فإن الآثار تكون موجهة عمومًا نحو الممارسة العلمية التي يتم استقراءها بعد ذلك لتحديد الاهتمامات الأخلاقية. تظهر الخيوط المنطقية التي تتسج سطور الفصل الأخير من كتابها (لقاء الكون في منتصف الطريق) عن أخلاقيات المادة. ووفقًا لها، فإن المسؤولية ليست موجودة فقط في المواجهات بين الإنسان والإنسان لأن حدود الذوات، بما في ذلك البشر، في حالة تغير مستمر من خلال الصيرورات التأثيرية المتبادلة.<sup>(1)</sup> علاوة على ذلك، تؤثر هذه التأثيرات المتبادلة على ما هو متحقق وما هو ممكن، مما يعني أنه لا يوجد سبب واحد أو فاعل واحد يمكنه وحده إحداث التغيير وأن كل الأمور مهمة في تشكيل الافتراضي.

الروابط بين الأنطولوجيا والعدالة ليست واضحة، لكنها مشحونة. لذا فإن العمل الرئيسي الذي تقدمه كارين باراد هو استخلاص خطوط الطيران هذه بعناية، ورسم رؤى في قراءات العالم لتطوير ما تسميه نظرية انطو-ابستمو-طيقا يمكن أن تساعد في التفكير بالعدالة. يخرجنا التفكير في فيزياء الكم من مجال الاهتمامات التي تتمحور حول الإنسان ويسمح بإمكانيات جديدة للمشاركة الإبداعية. غالبًا ما تعمل الدراسات النقدية على الحيوانات من المجال الإنساني للنظرية العامة من خلال توسيع مبادئ القانون والأخلاقيات لتشمل الأنواع الأخرى. على سبيل المثال، نموذج سو دونالدسون وويل كيمليكا (2001) المؤثر في كتاب (زوبولس: نظرية سياسية في حقوق الحيوان)<sup>(2)</sup> لتوسيع المواطنة والسيادة إلى الأنواع غير البشرية. ولكن، قد يؤدي الإنطلاق من النظرية الإنسانية إلى شل محاولات التحلي عن المعتقدات الفلسفية الإنسانية عند التنظير من عدسة التمييز بين الأنواع.<sup>(3)</sup>

---

(1)Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway. P:392

(2)Sue, D & Kymlicka, W. 2011. Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights. Oxford University Press.

(3) التمييز بين الأنواع (Speciesism) مصطلح صاغه ريتشارد رايدر عام 1970 مقابل التمييز وفق العرق والتمييز على أساس الجنس، وذلك في سياق الدفاع عن حقوق الحيوان، ويعني نسبة قيم وحقوق مختلفة واعتبارات خاصة لأفراد بناء على انتمائهم لنوع حيوي، والحجة تقوم على أن الانتماء لنوع محدد غالبًا ما يقصد به الإنسان، لا يعطي ميزات أخلاقية منفصلة عن غيره من الأنواع الحيوانية. لا يستخدم المصطلح بصورة ثابتة، ولكنه يعتنق فكرتين بصورة عامة. يشير عادةً إلى "تمييز النوع البشري (سيادة البشرية)، أي استبعاد كّل الحيوانات غير البشر من التحصينات المُعطاة للبشر. ويشير أيضاً إلى فكرة أكثر عمومية، هي القيم المخصصة لعضوية الأنواع الأساسية وحدها، بالتالي يستلزم "التمييز بين الأنواع البشر - شمبانزي" تأييد البشر لحقوق الشمبانزي أكثر من حقوق الكلاب، بسبب التشابهات بين البشر والشمبانزي.

بدلاً من ذلك، تقدم كارين باراد حالة تتعلق بكيفية ظهور المادة من منظور أنطولوجي قوي. والأساس هنا هو منظور علائقي، حيث يعتبر التأثير المتبادل آلية رئيسية. ولأن المادة والعالم ينبثقان من التأثيرات المتبادلة، تخلص باراد إلى أن أي تورط أدائي في العالم يستلزم مسؤولية حميمية. هذه الأخلاقيات متماسكة بدقة من خلال نسيج الوجود وهي جوهرية في عمليات الظهور. بهذه الطريقة يمكن قراءة "الأخلاقيات" على أنها "قصيدة أدائية نحو...". أي أن (الأدائية) (الأخلاقية) المقصودة من أي نوع ترسخ نفسها في العالم الناشئ. تؤكد باراد أنه من المسلم به أن غير البشر (من الإلكترونات إلى صخور الجرانيت، وقوالب الوحل إلى وحيد القرن، أو النظم البيئية إلى المجرات البعيدة) موجودون دون الاعتماد على الوعي البشري. من المسلم به أيضاً أن البشر يمتلكون القدرات المعرفية للقصيدة تجاه غير البشر على نطاق كوكبي. لذلك فإن مسؤوليتنا البشرية تجاه غير البشر متعددة. بعبارة أخرى، يعرف البشر بشكل وافٍ الآثار المترتبة على نواياهم وبحكم الواقع، وبالتالي، يمكن وصف أي نية على المدى الطويل أو القصير بأنها هدامة أو بناءة، ولكنها لا تحدث أبداً بدون محتوى أخلاقي أو بدون مسؤولية، ينطبق هذا على أي مستوى كان.

تتبع أفكار كارين باراد حول العدالة جزئياً أفكار جاك دريدا، الذي استبق أو شارك، إلى جانب فيزياء الكم، في اكتشاف أطراف الماضي والمستقبل. وفقاً لهذه الأفكار، سيستمر صدى النوايا الأخلاقية المصاحبة للظهور بعيداً في المستقبل، تماماً كما يتردد صدى الماضي الآن. أي أن نظرية الحقل الكمومي توضح علاقة غير خطية وغير نقطية بين المكان والزمان والأحداث التي أصبحت مفهومة للتو في تخصصات مثل بيولوجيا الخلية الكمومية. تلخص باراد هذه النقطة في جملتها الختامية قائلة:

" إذا تمسكنا بالاعتقاد أن العالم مكون من كيانات فردية، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن حتى لأفضل تقديراتنا حسنة النية فيما يخص الإجراء الصحيح أن تتجنب تمزيق بنية الأنسجة الدقيقة للتشابكات التي يجري من خلالها دم الحياة في العالم. إن ممارسة التأثير التبادلي بشكل مسؤول كجزء من العالم يعني مراعاة الظواهر المتشابكة المتأصلة في حيوية العالم والاستجابة للإمكانات التي قد تساعدنا على الازدهار. إن مقابلة كل لحظة، والإحساس اليقظ بإمكانات الصيرورة، هو نداء أخلاقي، ودعوة مكتوبة في جوهر مسألة الكينونة والصيرورة. نحن بحاجة إلى لقاء الكون في منتصف الطريق، لتحمل المسؤولية عن الدور الذي نلعبه في الصيرورة التفاضلية للعالم. (1)

(1) Barad, K. 2007. Meeting the universe halfway.P:396

## ثانياً: بریدوتی والأخلاقیات الإیجابیة

لأكثر من عقد من الزمان، واصلت بریدوتی تطویر نظریة مادیة جدیدة مع التركيز بشكل خاص على الأخلاقیات. فی منشورها بعنوان (معرفة ما بعد الإنسان)، تسأل بریدوتی "فی أوقات الحرب والصراع والاضطرابات الاجتماعیة، ما هی الطریقة المناسبة لمتابعة العدالة الاجتماعیة والفكر النسوی النقدي والإیکولوجیا الرادیكالیة ومكافحة العنصریة والاستدامة العادلة والتعليم من أجل السلام"<sup>(1)</sup>. باستخدام المفاهیم المادیة الجدیة لتشابك المادة وصیوروتها، تتحدث بریدوتی عن أخلاقیات معالجة الحاضر للتأثیر على الواقع الافتراضي من خلال الأخلاقیات الإیجابیة.

وفقاً لبریدوتی، یمكن وصف الأخلاقیات الإیجابیة بأنها "ممارسة جماعیة لبناء آفاق اجتماعیة للأمل، ردًا على الظلم الصارخ، وإدامة التسلسلات الهرمیة القدیمة والأشكال الجدیة للهیمنة"<sup>(2)</sup>. من خلال الأخلاق الإیجابیة، تدعو بریدوتی إلى التعامل النقدي مع الحاضر من أجل فهم متشابك للاحتماالات الفعلیة والافتراضیة التي أصبحت ممكنة. وبناءً على ذلك، تصوغ بریدوتی حجتها لمعالجة قضايا العدالة الاجتماعیة بشكل مباشر من خلال المحایثة المادیة، حیث قدمت مصطلح "كلنا- فی -هذا - معًا - لكننا - لسنا - واحدًا - ولسنا- الشیء-نفسه"<sup>(3)</sup>. هنا نلمس بعض أوجه التشابه مع الأخلاقیات التي حددها باراد: "لیست الذاتیة مسألة فردیة بل علاقة مسؤولیة تجاه الآخر"<sup>(4)</sup>.

توضح بریدوتی بالتفصیل کیف أن روابطنا المتأصلة مع الآخرين وكذلك الظروف التي نحاول التأثير علیها تنتج فهمًا جدیدًا للخیر والشر وطرق معالجة الألم والضعف. وفقاً لبریدوتی، "یتم استبدال التمییز المعیاری بین الخیر والشر بالتمییز بین التأيید والنفي، أو بین التأثيرات الإیجابیة والسلبیة"<sup>(5)</sup>.

وبتحریر الأخلاقیات من البروتوكولات والمعاییر والقیم الأخلاقیة، تركز الأخلاقیات وفقاً لبریدوتی على شروط الصیوروة الإیجابیة. یمكن یقال عن هذا أنه الفهم الأكثر مفاهیمیة وبراغماتیة للأخلاق مع التركيز على المحایثة المادیة ومعالجة السلبیة بطریقة تحولها إلى صیوروة مشتركة أفضل.

(1) Braidotti, R.2019. Posthuman knowledge. p:122

(2)المصدر السابق:156

(3)المصدر السابق:52

(4) Barad, K .2007. Meeting the universe halfway. P:391

(5) Braidotti, R.2019. Posthuman knowledge. p:166

من الواضح في كلتا الحالتين أهمية التشابك، والضرورة، وتأثير الاحتمالات التي تظهر في توجيه الافتراضي عند باراد وبريدوتي، فضلا عن أن تشابكنا مع كل مادة يمثل حجة حول الكيفية التي يجب أن تكون عليها الأشياء من خلال تقديم اعتبار أخلاقي أكبر - من - الذات لكيفية تأثير الأفعال على الواقع الافتراضي للمادة، كل المادة. "في الكون الأخلاقي، ترتبط جميع الأنشطة والأحداث والكيانات، وبالتالي لا يهم نوع الوجود الذي يتمتع به الكيان، لأن فرصته للمشاركة في الخلق المتواصل للواقع وتحمل المسؤولية حيال ذلك حاضرة دائماً".<sup>(1)</sup>

يشجع هذا الفهم الجديد، المختلفة والمناقشة متعددة التخصصات لاستكشاف الاختلافات وكيف تصبح هذه الاختلافات ذات مغزى. هذا مسعى مهم لأن الأزمنة التي نعيشها في ظل الاستقطاب المتزايد تسعى نحو تقسيم ورفض وجهات النظر المتعددة. مع التذكير بأن منهجية الحيود ليست مقارنة انعكاسية ولكنها تستكشف كيفية ظهور الاختلافات من أجل فهم جديد. هذا الفهم الجديد لا "يختار جانباً" من شأنه أن يديم النظرة الثنائية للعالم، ولكنه يقدم منظوراً جديداً للظواهر الحالية. وبتوظيف التفكير متعدد التخصصات المقترح، تخلق المادية الجديدة جهازاً يساعد في التعبير عن الأخلاقيات من خلال المادة، مما يسمح بإجراء محادثات بين المنظورات المختلفة للعالم.

#### الماديات الجديدة والمادية التاريخية

في النقاش الحالي حول المادية الجديدة، تكاد الإصدارات العملية للمادية التاريخية لا تذكر. وعلى الرغم من أن محرري مجموعة مهمة من المقالات يحاولون ربط المادية الجديدة بإحياء الاهتمام بالاقتصاد السياسي مؤخراً وحتى أنواع معينة من الماركسية غير العقائدية أو المفتوحة، فإن المحاولة غير مقنعة: إذا كان من الممكن تسمية عالم مثل ديفيد هارفي بأنه مادي جديد، فإن خصوصية المصطلح وقيمتها ستضعف. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تتجاهل حقيقة أن عددًا كبيرًا من الماديين الجدد يبدأون أطروحاتهم برفض صريح للماركسية. يقول مانويل ديلاندا، على سبيل المثال، "من الواضح تمامًا أننا بحاجة إلى رفض الماركسية"<sup>(2)</sup>. وبالمثل، فإن تأملات لاتور حول اسهاب واطناب النقد تبدأ من الفشل المزعوم للاشتراكية. لا يستند هذا الرفض للماركسية

(1) Deloria, V. 1999. Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr., Reader. Fulcrum Publishing. p:47

(2) DeLanda, M. 2008. Deleuze, Materialism and Politics. In: Buchanan, I and Thoburn, N (eds) . Deleuze and Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.160-177. DeLanda, M. 2012 Interview with Manuel DeLanda.

إلى النزوات العرضية لعدد قليل من الأفراد الماديين الجدد: فهناك توترات حقيقية وهامة بين المادية الجديدة والتاريخية.

في تطويرها لنهج جديد للعلم والفاعلية والأنطولوجيا، تميل المادية الجديدة - وإن كان ذلك ضمناً في بعض الأحيان - إلى التوصل من المنظور التاريخي المادي. كما رأينا، يميز الماديون الجدد أنفسهم جزئياً من خلال انفتاحهم على العلم: فهم يحاولون كسر الحواجز التقليدية بين العلوم الفيزيائية أو "الصلبة" والعلوم الاجتماعية أو العلوم "اللينة"، غالباً عن طريق تبني المفاهيم العلمية.

وفي حين يمكن الادعاء بشكل معقول أن ما بعد البنيوية تجاهلت العلم أو رفضته، فلا يمكن توجيه مثل هذا الاتهام إلى الماركسية. ومع ذلك، من منظور مادي جديد، فإن انخراط الماركسية مع العلم يميل فقط إلى تكرار الاختزال النقدي. من ناحية، أجرى العديد من الماركسيين اختزالاً اجتماعياً، حيث يتم اختزال العلم إلى ظروفه الاجتماعية والتاريخية، ويتم تحديد الماركسية على أنها الفلسفة التي يمكنها تحدي خداع العلم البرجوازي ومقاومة هيمنة العقل الأداة. من ناحية أخرى، قام العديد من الماركسيين الآخرين باختزال طبيعي يتم فيه الدفاع عن المنهج العلمي والاحتفاء به باعتباره المدخل الوحيد لمعرفة المجتمع، ويتم وصف الماركسية نفسها بأنها علم قادر على تطوير قوانين التقدم الاجتماعي والتاريخي. هذا التذبذب بين التاريخانية والبنائية الاجتماعية، من ناحية، والوضعية أو العلمية من ناحية أخرى، له جذوره في موقف ماركس وإنجلز المتناقض إلى حد ما تجاه العلم<sup>(1)</sup>. في حين يدعي الماديون الجدد أنهم يضبطون الحدود التخصصية من خلال التلقيح المتبادل، يمكنهم أن يجادلوا بأن الماركسية تكرر فقط الثنائية التي لا معنى لها حيث يتم الكشف عن العلم باعتباره انعكاساً أيديولوجياً لظروف ظهوره الخاصة أو يتم تبجيله كنموذج لكل المعرفة.

بالنسبة للماديين الجدد، فإن فهم الماركسية للفاعلية. قديم إلى حد ما، من الواضح أن مادية الماركسية تعطل المفاهيم التقليدية لعقلانية وسيطرة الفاعلين البشريين. إن الادعاء الماركسي بأن الإنسان هو نتاج قوى وعلاقات مادية قد تخرج عن سيطرتنا يقوض بالتأكيد الذات الديكارتية التقليدية. لكن يمكن للماديين الجدد أن يجادلوا بأن ذلك لا يغير بشكل أساسي المفهوم الحدائي للفاعلية. تظل نظرية يتم فيها تقديم تلك القوى والعلاقات

---

(1) Choat, S. 2017. Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism. Political Studies 00(0).pp; 1-16. p: 6

المادية كقيود هيكلية تحد أو تحدد الفعل البشري بدلاً من كون البشر فاعلين مبدعين وذاتي التنظيم<sup>(1)</sup>. في أحسن الأحوال، بينما قد يكون هناك بعض الاعتراف بأن الأشياء المادية يمكن أن تؤثر علينا، بالنسبة للمادية التاريخية، فإن فاعلية المادة هي دائماً "مشتقة من الفاعلية البشرية المتعمدة": إنها دائماً فاعلية يستثمرها البشر في النهاية في الأشياء، و يُنظر إليها على أنه مهمة فقط بقدر ما تؤثر على البشر<sup>(2)</sup>. يمكن القول إن الهدف النهائي للماركسية هو أن يستعيد البشر السيطرة العقلانية على كل من العالم الطبيعي وعلاقتنا الاجتماعية: "التطور الكامل للسيطرة البشرية على قوى الطبيعة، تلك التي تسمى الطبيعة، وكذلك الطبيعة البشرية"<sup>(3)</sup>. يعتمد موضوع الاغتراب والفتشية برمته في المادية التاريخية على الأمل والتوقع بأن العلاقات العملية للحياة اليومية بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، [ستقدم] نفسها بشكل شفاف وعقلاني. "وسيستعيد البشر" السيطرة والسيطرة الواعية "على الحياة الاجتماعية والطبيعية"<sup>(4)</sup>. يعبر نقد فيتشية السلع عن الرغبة في استعادة عالم يتحكم فيه الإنسان في الأشياء بدلاً من العكس. في المقابل، جادل الماديون الجدد أنه مهما كانت عيوبها، فإن ثقافة السلع المعاصرة توفر لنا فرصة أن نكون مفتونين بالرسوم المتحركة للكائنات غير البشرية<sup>(5)</sup>. باختصار، يقترح الماديون الجدد أنه على الرغم من إدراكها لتأثير العالم المادي، تستمر المادية التاريخية في فصل الفاعلين البشريين عن مادة غير بشرية سلبية في نهاية المطاف في معارضة هرمية: يتفاعل الإنسان مع العالم الطبيعي الذي يتجسد فيه، لكنه في النهاية (أو ينبغي أن يكون) سيد الطبيعة. في المصطلحات المادية الجديدة للاتور، تبدو الماركسية حدثية بشكل نموذجي، تنزع عن الأشياء سماتها الطبيعية أو تضيف على المجتمع صفات طبيعية كما هو مناسب: يتم تفسير جميع الظواهر الدينية والثقافية والسياسية على أنها إسقاطات مشوهة لعلاقتنا الاجتماعية الخاصة، ولكن في نفس الوقت يتم شرح المجتمع نفسه من حيث من

---

(1) Bennett, J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.

(2) Frost, S. 2011. The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology. In: Grasswick HE (ed.) *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*. Dordrecht: Springer, pp.69–83.P:72-4

(3) Marx, K.1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (trans. M Nicolaus). Harmondsworth: Penguin Books.P:488

(4) Marx, K.1976. *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1 (trans. B Fowkes). Harmondsworth: Penguin Books.P:171-73

(5) Bennett, J. 2001. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.PP:111-130

القوى الاقتصادية التي لها كل قوة القوانين الطبيعية<sup>(1)</sup>. بعبارة أخرى، تعمل المادية التاريخية طبوغرافيا بدلاً من أنطولوجيا مسطحة، وتقدم لنا سلسلة من الثنائيات والتسلسل الهرمي - بين الإنسان وغير الإنسان، والمجتمع والطبيعة، والقاعدة والبنية الفوقية، وما إلى ذلك<sup>(2)</sup>. بدون وجود أنطولوجيا مسطحة، تسقط الماركسية في تجاوز سيئ: فهي تحلل الظواهر السياسية والثقافية بالرجوع إلى مفهوم المجتمع؛ في إشارتها إلى القوانين الطبيعية وانتقادها للاغتراب، تعتمد على مفهوم معين عن الطبيعة؛ وفي النهاية، يعتمد الأمر على "الاقتصاد" كأداة تفسيرية شاملة. تعمل "المادة" (كما يقول الماديون الجدد) بالنسبة للماركسية فقط كمؤشر لبعض الواقع الأساسي والحاسم (مثل علاقات الإنتاج الاقتصادية)، والتي في ضوءها يتم طمس "خصوصية الأشياء المادية".<sup>(3)</sup>

من منظور المادية الجديدة، ليس فقط المنهجية النقدية للمادية التاريخية ولكن أيضًا موضوع نقدها هو مثال على التجاوز السيئ: الحديث عن "الرأسمالية" يعني الاعتماد على عمومية موحدة، تفترض مسبقًا بعض الشمولية الموجودة مسبقًا. هذا يفسر كل شيء آخر<sup>(4)</sup>.

بالنسبة للمادية الجديدة، لا يمكن وضع مثل هذا الافتراض المسبق: فالرأسمالية - مثل الدولة والإمبراطوريات والطبقات - هي على الأكثر نتيجة أو تأثير لعدد لا يحصى من التفاعلات والوساطات والشبكات<sup>(5)</sup>. بهذا المعنى، "الرأسمالية غير موجودة"<sup>(6)</sup> : الحديث عن الرأسمالية يعني طمس العلاقات التي يجب علينا فحصها وإضفاء الطابع الجوهرى على ما هو في الواقع ارتباطات وتفاعلات مرنة وطارئة يمكن القيام بها/ وفكها بسهولة<sup>(7)</sup>.

---

(1) Latour, B.1993. We Have Never Been Modern. P:36

(2) Joyce, P and Bennett, T.2010. Material Powers: Introduction. In: Bennett T and Joyce P (eds) Material Powers:

Cultural Studies, History and the Material Turn. London: Routledge, pp.1-21. P:5-6

(3) Frow, J.2010. Matter and Materialism: A Brief Pre-History of the Present. In: Bennett T and Joyce P (eds)

Material Powers: Cultural Studies, History and the Material Turn. London: Routledge, pp.25-37. P:33-34

(4) DeLanda, M .2008. Deleuze, Materialism and Politics. P:177

(5) Latour, B.1993. We Have Never Been Modern.P:120

(6) Latour, B.1988) The Pasteurization of France (trans. A Sheridan and J Law). P:173

(7) Latour, B .2013. An Inquiry into Modes of Existence.P:412

وفقاً للمادية الجديدة، فإن المادية التاريخية لها ثلاثة عيوب رئيسية على الأقل: إنها ممزقة بين رأيين متعارضين للعلم، وكلاهما عفا عليه الزمن؛ إنها تميز البشر بوصفهم فاعلين عقلائيين بارعين؛ وهذا يعتمد على أنطولوجيا ثنائية وهرمية تفصل الطبيعة غير البشرية عن المجتمع البشري. ولهذا السبب تعتبر الماركسية في أحسن الأحوال مفارقة تاريخية للعديد من الماديين الجدد. بالمقابل، وصفت الانتقادات الماركسية للمادية الجديدة الأخيرة بأنها غامضة وظلامية<sup>(1)</sup>.

حتى أولئك الذين اقترحوا مبدئياً أن التقارب بين المادتين قد يكون ممكناً، مالوا في نهاية المطاف إلى الانحياز إلى أحد الجانبين: جين بينيت تبعد نهجها بعناية عن نهج المادية التاريخية، بينما ترفض سامانثا كول بعض الادعاءات المركزية للمادية الجديدة<sup>(2)</sup>. ومع ذلك، في حين أن التوترات والاختلافات بين المادية الجديدة والتاريخية حقيقية، هناك أيضاً توافقات محتملة، ورؤى يمكن اكتسابها على كلا الجانبين<sup>(3)</sup>.

قدم الماديون الجدد مساهمات مدروسة ومحفزة في النقاشات العلمية والسياسية الأخيرة، ليس أقلها من خلال تسليط الضوء والمساعدة على مواجهة بعض العيوب أو التجاوزات في بعض خيوط ما بعد البنيوية، والتأكيد على أهمية وقيمة العلم، واستمرار وضرورة الفاعلية، وخطر الأنطولوجيا التي تطمس الطبيعي باسم الاجتماعي (أو العكس). إلى حد كبير، نجد ان المادية الجديدة والمادية التاريخية ملتزمتان بقلب الثنائيات المستمرة للفكر الحديث: العلم / السياسة، الفرد / الهيكل، الطبيعة / المجتمع. ومع ذلك، من منظور المادية التاريخية، تميل المادية الجديدة نحو التحليلات غير التاريخية التي تتجاهل، أو على الأقل تقلل من شأن علاقات السلطة والملكية. تقدم المادية التاريخية طريقة مختلفة للتفكير في العلم والفاعلية والأنطولوجيا.

بدلاً من استعارة رؤى علمية حول المادة، تدرس المادية التاريخية علاقات القوة المحددة تاريخياً ونقسيات العمل التي نشأ فيها العلم الحديث وضمته. بدلاً من توسيع الفاعلية إلى كل شيء، تصر المادية التاريخية على أننا بحاجة إلى فهم كيفية اكتساب الفاعلين المختلفين لقوتهم للتصرف والاعتراف بعلاقات القوة غير المتكافئة التي يتم من خلالها تطوير فاعليتهم. أخيراً، بدلاً من معارضة التقسيم الوجودي للطبيعة والمجتمع

---

(1) Rekret, P. 2016. A Critique of New Materialism: Ethics and Ontology. Subjectivity 9 (3): 225–245.

(2) Coole, D.2013. Agentic Capacities and Capacious Historical Materialism: Thinking the New Materialisms in the Political Sciences. Millennium: Journal of International Studies 41 (3): 451–469. P: 460-63-64

(3) Choat, S. 2017. Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism.

ببساطة من خلال الإشارة إلى الترابط الفعلي بينهما، تستكشف المادية التاريخية الأصول التاريخية واستمرار التقسيم والتجربة التفاضلية والوصول إلى الطبيعة التي هي سمة المجتمع المعاصر. هذا يعني، على الأقل، ضرورة استجواب الميل المادي الجديد لرؤية المادية التاريخية كتقليد منافس وأقل شأنًا وغير متوافق، ودعوة المادية الجديدة لحوار أكثر إنتاجية.

### استنتاجات ختامية

#### المادية الجديدة، لقاء الكون في منتصف الطريق

المادية الجديدة، أو النيومادية، هي مفهوم معاصر ظهر بفضل البحوث التي ركزت على تجاوز التخصصات العلمية وجمعت العلوم والإنسانيات فيما بات يعرف بـ"تضافر التخصصات". من الصعب تحديد تعريف دقيق للمادية الجديدة، الأمر الذي ينطبق أيضا على نظريات ما بعد الحداثة أو ما بعد البنوية. واعتمادًا على كيفية استخدامه كإطار عمل وعلى الباحث نفسه، يتغير المفهوم على نطاق واسع وينتج "مجموعة متنوعة من النظريات الماركسية الجديدة والنسوية والجنديرية". يمكن تعريف المادية الجديدة اليوم على أنها نظرية ثقافية تحاول تجاوز أنماط التفكير الثنائية الديكارتية التي نجدها داخل مختلف فروع العلوم والإنسانيات. ولتحقيق ذلك، تسلط المادية الجديدة الضوء على المادة - مع عدم إغفال العقل، وهو عنصر يميل الفكر الثنائي إلى منحه الأولوية. بهذا المعنى، تزعم المادية الجديدة أنها "خالية من الثنائيات التي سيطرت على العلوم الإنسانية (والعلوم)". هذا البيان، في رأيي، غير صحيح، بل هو بالأحرى مجرد أمل. لا أعتقد أنه من الممكن أن تكون المادية الجديدة أو أي نظرية خالية تمامًا من أي نوع من الفكر الثنائي. في الوقت نفسه، فإن الرفض الكامل للفكر الثنائي هو شكل من أشكال الفكر الثنائي. إن رفضه يعني تأكيد القطبية بين الثنائية واللاثنائية التي لا تزال تنطوي على تسلسل هرمي بينهما. من وجهة النظر هذه، يعلو الفكر غير الثنائي التسلسل الهرمي. أعتقد أن هذا لا يمكن أن يتحول إلى إزالة للثنائيات بل فرض المزيد منها، ولكن مع أدوار عكسية. ومع ذلك، لا يزال الماديون الجدد يحاولون اجتياز الفكر الثنائي عرضيا بطريقة قد تؤدي إلى إعادة كتابة الاختلاف. تشرح فان دير توين ودولفين الموقف من ثنائية العقل / المادة، يقولان: "تعارض المادية الجديدة التقاليد المتجاوزة والإنسانية (الثنائية) التي تطارد النظرية الثقافية، وتقف على حافة كل من الحداثة وبعد ما بعد الحداثة".

ومن خلال استكشاف مادة خارج أيديولوجية منح الأولوية للعقل على حساب كل شيء آخر، يسمح الماديون الجدد لديناميكية المادة بدخول دائرة الضوء. إن إعادة التفكير في الأمر بهذه الطريقة هو محاولة

لرفض المفاهيم التمثيلية والمتمحورة حول الإنسان للمادة. التمثيلية هي الفكرة الفلسفية القائلة بأن العالم من حولنا الذي نراه ونختبره ليس العالم "الحقيقي" ولكنه تمثيل مبني على وجهات نظرنا الداخلية. إنه يعني أن عقولنا تمنعنا من تجربة العالم بشكل مباشر بسبب هذا التمثيل المحاكي الذي نحفظ به. إن النظر تحت ثنايا هذه الفكرة الفلسفية يعني البحث عن الظاهرة في المادة والحياة. إن تناول ديناميكية المادة بهذه الطريقة يعني رفض التمثيلية على جبهتين متقابلتين: المفهوم العلمي للمادة كمحاكاة للطبيعة، مما يعني أن هناك تمثيلاً واحداً فقط للمادة؛ وعن مفهوم ما بعد الحداثة للمادة باعتبارها محاكاة للثقافة، مما يعني أن هناك قدرًا لا حصر له من تمثيلات المادة.

تعتبر باراد أن العمليات الخطابية -المادية تؤدي إلى الظواهر، وأن الخطاب لا يتعلق باللغة بل بالأفعال التآثرية التبادلية: "الخطاب ليس مرادفًا للغة. لا يشير الخطاب إلى لغوية أنظمة الدلالة أو القواعد النحوية أو أفعال الكلام أو المحادثات. إن التفكير في الخطاب على أنه مجرد كلمات منطوقة أو مكتوبة تشكل بيانات وصفية هو تشريع خطأ التفكير التمثيلي. الخطاب ليس ما يقال. إنه ما يقيد ويمكّن ما يمكن قوله".

## الجمهورية الليبرالية

### من أجل رؤية تركيبية بين الليبرالية السياسية والجمهورية المدنية

الدكتور علي رسول الربيعي

يتناول هذا البحث المُعَيَّن في عنوانه،<sup>(1)</sup> مشكلة محددة وأضعها بالصوغ التالي: بالنظر إلى طبيعة المطالبة بواجب الإلتزام بالموانع والتقييدات المتبادلة التي يتذرع بها المواطنون ويحاججون عندما يتناقشون حول الأسس الدستورية والتشريعية يصبح تبني بعض الأفكار والأعتبارات أمر ضروري لكيفية تحفيز الناس للعمل وفقاً لهذه المطالب كمثل عليا للمواطنة. إن المطلوب هو التغلب على أعرق قناعات الشخص (والتي قد تكون جزءاً لا يتجزأ من هويته الأخلاقية) كواجب عليه بصفته مواطناً، وذلك بأن لايقدم آراءً وأسباباً في ما يقترح من تشريع لمواطنيه يمكنهم رفضها بشكل معقول. يعد هذا تحدياً لمتطلبات المواطنة الليبرالية. كيف، إذن، يمكن تحفيز عامة الناس للعمل بهذه الطريقة؟ سأنظر في إمكانية حل هذه المشكلة التي سأطلق عليها: مشكلة الدافع أوالتحفيز.

أرى أنه يمكن حل المشكلة عن طريق توسيع الليبرالية السياسية لتشمل مجموعة مطالب مستمدة من التقليد الجمهوري. وبالنظر إلى أن دمج هذه المطالب يخضع للقيود المفروضة على النظرية السياسية للشرعية التي تبينها الليبرالية السياسية، فإن الأفكار الجمهورية مكملة للدوافع أو الحوافز الأساسية لتسييس العدالة. تؤكد الجمهورية على الشروط المسبقة لنوع الثقافة السياسية الليبرالية في الخلفية الأخلاقية للمجتمع كما هي في الليبرالية السياسية التي تتصورها آراء راولز. سأناقش وبالتوازي آراء كل من وليام جالسون، وستيفن ماسيدو، وجون توماسي، بالإضافة إلى صيغة راولز (في كتابه الليبرالية السياسية) الملتزمة ببعض النتائج عن كيفية نظرتها إلى الثقافة الأوسع للمجتمع أي: الثقافة الليبرالية السياسية.<sup>(2)</sup> يهتم هؤلاء المفكرون المذكورين أعلاه بتطوير محاجة من أجل إثبات أنه لايمكن الدفاع عن تمييز وفصل راولز بين وجهة نظره والليبرالية الأخلاقية.

---

(1) ليس هدف البحث جمع عناصر من بنية الدولة ذات النظام السياسي الليبرالي مع بنية الدولة ذات النظام السياسي الجمهوري لتشكيل بنية واحدة بطريقة تليفيقية ولكن بطريقة تكاملية توضحها تفاصيل البحث. وليس شرحاً لبنى الدولتين في أنظمتها السياسية فهذا يمكن مراجعته في ادبيات الفلسفة السياسية التي تتناول الفلسفة الليبرالية والفلسفة الجمهورية. انه رؤية تبحث في حوافز أو دوافع المواطنة ودورها في المشاركة السياسية بوصف هذا يقع في قلب قضية الدولة ونظامها السياسي وشرعيته.

(2) Galston, W, Liberal Purpose; Macedo. Liberal Virtues; Tomasi, Liberalism Beyond Justice.

ليس هذا هدفي بالتأكيد، لأنني أعتزم الدفاع عن مقاربة راولز الأساس مع توسيعها لمعالجة هذا الأمر من خلال استحضار بعض الأفكار الرئيسة التي ترتبط بالتقاليد الجمهورية.

تنشأ مجموعة من التحديات نتيجة للطريقة التي تفترض بها الليبرالية السياسية نوعاً معيناً من ثقافة تتعلق بالخلفية الأخلاقية لها ميزاتها الخاصة. يرى الليبراليون الأخلاقيون أن هذا النوع من الثقافة الذي تفترضه الليبرالية السياسية هو بحد ذاته تعبير عن خصوصية ليبرالية لغرس أخلاق الفضيلة الليبرالية في مواطنيها.<sup>(1)</sup> ويجادلون بأن هذه وضعية دائرية لامفر منها حيث تستند الفلسفة السياسية الليبرالية إلى ثقافة خلفية أخلاقية تضع مطالب أخلاقية ليبرالية خاصة بها على مواطني ذلك النظام السياسي وتلك الدولة. تعترض الليبرالية السياسية على هذا الرأي وتعتبره غير صحيح وغير شرعي ضمناً لأنه محاولة لتأسيس وجهة النظر السياسية الليبرالية على تصور شامل إقصائي للخير بطريقة تنتهك القيود المفروضة على الشرعية.

لكن يثير هذا الاعتراض سؤال ما إذا كان يمكن لليبرالي السياسي أن يفترض مسبقاً الطابع العام لثقافة الخلفية الأخلاقية التي يقوم عليها. لقد طُرح هذا السؤال والإجابة عليه بطريقة تهدد طموحات الليبرالية السياسية من خلال نوعين من النقد. الأول النقد الجماعاتي لليبرالية ككل، الذي يعتقد بأن مواطني الديمقراطيات الليبرالية يعانون من عجز جذري في الدافع أو التحفيز.<sup>(2)</sup> وأن الليبرالية السياسية تقدم، بالمقارنة مع "رؤى الخير العام"- التي تقول بها الجماعاتية- أسساً ضعيفة للولاء السياسي والالتزام بالليبرالية. فيبدو وبالنظر إلى الواقع السياسي المعاصر الذي نعيش فيه أن قلة من الناس تعيش بمثل المواطنة العامة التي تشمل المواطنين كافة؛ وذلك لأن يتأثر كثير من الناس بمصادر تحفيز الولاءات المحلية مثل: الهويات القومية، أو العرقية، أو الطائفية، أو حتى الهوية بمعنى الجنس. فكيف يتمكن الليبرالي من منافسة مصادر التحفيز هذه؟ إن الليبرالية وجهة نظر سياسية عمومية تتجاوز بطبيعتها الولاءات المحلية. فكيف تتجنب خسارة المنافسة على إعطاء الأولوية لدوافع المواطنة عند الناس أو إشراكها على الأقل؟ إن هذا مجرد جزء من مجموعة الحجج المعقدة التي تشكل النقد الجماعاتي لليبرالية، والتي يبدو لي أنها الأكثر قبولاً والأكثر تحدياً.

---

(1) Galston, W, Liberal Purposes, Ch. 10; Macedo, Liberal Virtues, chs. 6 and 7.

(2) Taylor, C, 'The Politics of Recognition', in Philosophical Arguments (Cambridge, Mass: Harvard University Press 1995), 225-56.

يقدم شيفلر النقد الثاني<sup>(1)</sup> ومنطوقه: أنه لا يمكن تحديد المثل الأعلى للمواطنة الذي تفترضه الليبرالية السياسية الأعلَى خلفية روح اجتماعية تقع خارج نطاق المبررات التي تُعَيِّد الليبرالية السياسية نفسها بها. أما النوع الثالث من النقد فهو الذي يقدمه الليبراليون الأخلاقيون وأفضل من يمثلهم في هذا النقاش توماسي، حيث يرى إن الانتقادات التي أثارها كل من الليبرالي الأخلاقي والجماعاتي تطارد الليبرالية السياسية حتى بعد تسييس العدالة. وقد طور توماسي هذه الحجة بإسهاب وتفصيل في دراسة مهمة؛<sup>(2)</sup> يرى فيها أنه سوف يؤدي عمل الليبرالية السياسية بمرور الزمن إلى ترسيخ افتراض مسبق دائري ضار بصحتها في ما يتعلق بثقافة الخلفية الأخلاقية التي تستند إليها. وذلك لأن الليبرالية السياسية تهدف إلى حياد الهدف وليس حيادية التأثير، معتبرة أن هذا الأخير غير ممكن.<sup>(3)</sup> ولكن حتى التأثير غير المقصود لليبرالية السياسية، كما يرى، يؤدي إلى دائرية في تبريرها لأن الدولة الليبرالية السياسية تشكل ثقافة خلفيتها على صورتها.

سأناقش في هذا البحث إجابة عامة واحدة عن هذه الحجج. إنهم محقون في تركيزهم على مسؤوليات وواجبات المواطنة الليبرالية. سأعطي للرفض أو النقد الذي تقدمه الجماعاتي معنى محددًا: تحتاج البنية العامة لليبرالية السياسية أن تتضمن التأكيد الجمهوري على المواطنة النشطة الفعالة كأختيار قيمّي، وليس كجزء أساس من حياة خيرة. وهذا معناه لا يمكن لليبرالية السياسية أن تفترض وصفا وتفسيراً مسبقاً لثقافتها الأخلاقية، وعليها أن تتعامل مع كيفية استمرار الدور المطلوب للمواطنة الذي تضعه في صميم اعتباراتها للشرعية (وبالتالي، معالجة مخاوف شيفلر التي اشترت إليها اعلاه). وتدعمها بالمواطنة النشطة، كقيمة أختيارية، كما تعبر عنها أشكال الحياة في المجتمع المدني.<sup>(4)</sup> لا يمكن أن تظل الليبرالية السياسية غير مبالية بما إذا كانت ثقافية الخلفية الأخلاقية التي تفترضها هي بيئة مضيافة لمثل هذه الحياة للمجتمع المدني أم لا. وسوف أستمّر في النقاش أنه عند هذه النقطة تتوقف مسؤوليتها كما كانت. إن الاعتراض "الجماعاتي الجديد" المعاد صوغه (من قبل توماسي) هو: ستشكل الليبرالية السياسية أشكال الحياة التي تشارك بها في تلك الثقافة وبالتالي الواجب التعايش معها. أرى هنا قد أخطأ توماسي حيث استخلص آراء راولز حول المسؤولية من خلال سياق سياسي، كما هو مطبق على البنية الأساس للمجتمع (المصطلح الذي استعمله راولز)، وطبقها بشكل موسّع بحيث تشمل جميع

---

(1) Scheffler, S., *Boundaries and Allegiances: Problems of justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

(2) Tomasi, J, *Liberalism Beyond Justice*, (Princeton: Princeton University Press, 2000). Ch. 3.

(3) Rawls, J, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993) p. 192-3.

(4) Walzer, M, 'The Civil Society Argument', p. 104.

الآثار التي فشلت الليبرالية السياسية في منعها في المجتمع ككل.<sup>(1)</sup> ومن المفارقات، أن الأطروحة التي طورها راولز حول مفهومه للعدالة ستكون مناسبة للتصور الذي وضعه للمجتمع فقط؛ وليس تطبيقها على فكرة النظرية الليبرالية للشرعية.

أتفق مع نقاد راولز هؤلاء في أن لأراه آثارعلى ثقافة الخلفية الأخلاقية بشأن تأمين مبادئ العدالة بشكل شرعي ودستوري لأيّ مجتمع يتبنى هذه المبادئ رغم تركيزه على المقيدات أو المحددات. ولكني خلافا لهم، أخذ مبادئ راولز للعدالة من أجل تقييد كيفية تفسير هذا الامتداد الواسع من نظرية في العدالة إلى رؤية ليبرالية. وبالتالي، عندما يرون أن هناك مشكلة عند راولز، فإنني أراها مجرد ثغرة في حججه بحاجة إلى استكمال. وذلك بدمج نظرية العدالة المسيسة في وصف تكميلي لافتراضاته الاجتماعية: أيّ وصف جمهوري ليبرالي لمفاهيم المواطنة والمجتمع المدني. والحرص على التمييز بين الطريقة التي يطور بها الجمهوري الليبرالي تلك المفاهيم بطريقة تحترم قيود الليبرالية السياسية، والطريقة المعاكسة في تطويرها من قبل الليبراليين الأخلاقيين والجماعيتين. سوف أشرح في هذا البحث أيضاً سبب أهمية فصل أو تمييز شكل الجمهورية الذي أؤيده عن الأشكال القريبة منه، كما هي عند روسو التي جلبت للتقاليد الجمهورية المدنية قدر من الكراهية أو الذم.<sup>(2)</sup>

### الليبرالية السياسية وخصومها

---

(1) توازي حجج توماس هنا نقاشاً مختلفاً يهاجم المضمون المعياري لمساواة راولز على أنه مطلب غير كافي، على أساس أنه ينطبق على البنية الأساسية للمجتمع بدلاً من مباشرة سلوك الأفراد عبر مداولاتهم الشخصية حول القرارات الاقتصادية بشأن تسويق عمله، على سبيل المثال .

نجد التعبير الأكثر إيجازاً لهذا النقد في:

Cohen,A, 'Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice', 'Philosophy and Public Affair', 26/1 (Winter 1997),3-30

وفي الفصول الختامية لـ كتاب كوهين ،

Cohen,A, If You're An Egalitarian, How Come You're So Rich? (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(2) إن مما لا لبس فيه، يربطه مع روسو بقوة حتى المختصون المشهورون المميزون جدا من الجمهوريين. وهكذا يناقش آدم سيليجمان ، أحد أبرز المنظرين المعاصرين في المجتمع المدني ، العلاقة بين المجتمع المدني والتقاليد الجمهورية من حيث علاقتها بروسو فقط. مما لا يثير الدهشة ، أن سيليجمان متشائم بشأن المدى الذي تستطيع فيه الجمهورية في تقليد روسو استيعاب التنوع المدني الحقيقي. انظر:

Hall,J, (ed.), Civil Society: Theory. History. Comparison (Cambridge: Polity Press), 200-23.

يركز هذا البحث على الليبرالية السياسية بوصفها النظرية السياسية الأكثر ثباتاً قبل مقارنة وجهة نظرها مع منافسيها. إن الليبرالية السياسية هي أنجح أشكال النظرية الليبرالية لأنها تحدد بوضوح المشكلات الكامنة في النظرية السياسية لمجتمع حديث. وتقدم الحلول التي تضم العديد من نقاط القوة وتجنب الكثير من نقاط الضعف في النظريات الليبرالية الأخرى. تعد الليبرالية السياسية، من الناحية التاريخية، الخلف لتقليد جون لوك في أسلوب الحياة الذي يبدأ من أطروحة تاريخية واجتماعية حول طبيعة المجتمعات الحديثة. فالمجتمعات الحديثة، من وجهة نظره، مسرح للتعددية والنزاعات المحتملة في المقام الأول، وأن مساهمة الليبرالية هي تطوير زخم التسامح من أجل الحياة المشتركة. تتجاوز الليبرالية السياسية مجرد ترتيب أو انفاق يسمح للأطراف المتصارعة بالتعايش بسلام حتى يتم التوصل إلى تسوية نهائية، وإلى إطار أخلاقي مشترك للتشريع السياسي يستند إلى ما هو أكثر من " وسائل لحملنا على العيش معاً بدلاً من الموت معاً".<sup>(1)</sup> إنها تُعبر عن المثل العليا المعيارية الخاصة به.

يتباين تقليد الليبرالية السياسية مع الليبرالية الأخلاقية.<sup>(2)</sup> تدعي الليبرالية الأخلاقية أن النظرية السياسية الليبرالية هي امتداد لوجهة نظر حول طبيعة الشخص ودوره في تشكيل حياة خيرة له. وعادة ما يُجمع بين الليبرالية الأخلاقية والتعبيرية السياسية (political expressivism) كنظرية تتعلق بمعنى اللغة الأخلاقية،<sup>(3)</sup> ووجهة نظر تكميلية تشكل جسراً لفكرة تقول: يجب أن تعبر السياسة عن أفضل نظرياتنا الأخلاقية.<sup>(4)</sup> تعود موضوعة التعبيرية في الفلسفة السياسية إلى كانط وتلك التقاليد السياسية التي أثر فيها، وكذلك إلى تقاليد الفلسفة الأرسطية الجديدة. وهي تعتمد على بعض افتراضات الأرسطية الجديدة التي تحفز على نقد الليبرالية من خارجها، كما قامت بذلك الماركسية. يسعى التعبيريون إلى تحقيق انسجام بين المفاهيم الفردية والاجتماعية للخير ويعطون أولوية لمفهوم الخير على مبادئ الحق. ويؤكدون على الاستقلالية والكمال الأخلاقي ويحاججون بأن الأساس

---

(1) Bernard Williams, 'A Fair State: Review of John Rawls, Political Liberalism', London Review of Book. 15/9 (13 May 1993). 7-8.

(2) Galston, W, Liberal Purposes; Macedo, Liberal Virtues; Raz, The Morality of freedom.

(3) المقصود بالتعبيرية هي أنها أحد شكل النظريات الأخلاقية التي تقوم على فلسفة اللغة ومعنى اللغة الخلاقية، التي تقول بأنه لا توجد حقائق أخلاقية تصفها أو تمثلها الجمل الأخلاقية، ولا توجد خصائص أو علاقات أخلاقية تشير إليها المصطلحات الأخلاقية.

لعرض مبسط أنظر: <https://en.wikipedia.org/wiki/Expressivism>

(4) Larmore, C, Patterns of Moral Complexity, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)73-7.

النهائي لنظريتهم يكمن في تفسيرها المميز للطبيعة البشرية. وهكذا، يرون إن الليبرالية الأخلاقية والتعبيرية السياسية مكملان لبعضهما البعض. يعتقد كل من التعبيري السياسي والليبرالي الأخلاقي بأن تسييس العدالة خاطئ. وتمثل الحقيقة السياسية، بالنسبة لهم، في الاعتراف بأن هناك حقائق أخلاقية أخرى عن الحياة الخيرة أيضاً. وإن الشكل الليبرالي للحياة السياسية هو أحد المعبرين عن أحد حقائق الحياة الخيرة لكنه حقيقة مجردة لا يؤدي إلى دعم الدولة للمثل العليا الخاصة والشخصية. وعليه أن يظل وجهة نظر محايدة بهذا المعنى. غير أنه يساعد على قيام الدولة الليبرالية بتعزيز الظروف المواتية لحياة خيرة وإثراء المواطنين عن الحياة السيئة أو الضارة، عن طريق تزويدهم ببيئة مناسبة للاختيار أو إجبارهم على مواجهة مسؤوليات المواطنة أو على التكاليف الاجتماعية الكبيرة لعدم المسؤولية.<sup>(1)</sup> وهناك، طبقاً لهذا الرأي الأخير، رؤية ليبرالية خاصة للخير ومجموعة مترابطة بها من الفضائل الليبرالية التي تمد الدولة بكل المبررات لتغرسها في وعي مواطنيها.

يبدو لي يمكن أن يكون هناك اتفاق بين الليبراليين الأخلاقيين والليبراليين السياسيين، فهناك نوعاً من الليبراليين يعترف بمطالب الشرعية التي تطرحها نظرية العدالة الليبرالية السياسية وبعض القضايا التي تهم الليبراليين الأخلاقيين أيضاً. ويمكن للجمهوري الليبرالي الاستفادة من الميراث التاريخي للجمهورية المدنية بطريقة لا تنتهك حجة راولز لتسييس نموذج العدالة المعيارية.<sup>(2)</sup> وأن يستوعب الليبراليون الأخلاقيون، وبعض الجماعاتيين، الموضوعات الرئيسية للتقاليد الجمهورية المدنية داخل التقاليد الأخلاقية الليبرالية / التعبيرية.<sup>(3)</sup> لكن المشكلة

---

(1) هناك تركيز على توفير بيئة تستحق الاختيار للحفاظ على قيمة الاستقلالية في:

Raz's, J, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 1988) chs. 4, 14, 15.

وهناك رؤية لها تأثير ونفوذ كبير عن المساواة الليبرالية التي تركز على قضية المسؤولية ، ولكن يندرج تقييمها الكامل خارج نطاق هذا البحث ، أي سيادة القيم كما يطرحها رونالد دوركين في:

Dworkin, R, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge ,Mass.: Harvard University Press 2000 ،).

(2) هناك طريقتان لإحياء الاهتمام المعاصر بالجمهورية: العمل التاريخي لبرلين ، سكينر ، وبوكوك والتطبيق الفلسفي لتلك الأفكار من قبل تايلور ، بيتيت ، وسكينر . انظر الدراسة المذهلة لبرلين ، " أصالة المكيافيلي " ، في :

Myron P. Gilmore (ed.) ، *Studies on Machiavelli* (Florence: Sansoni 1972 ،) 147 —206 ؛ Quentin Skinner, 'The Republican Ideal of Political Liberty' and 'Pre-humanist Origins of Republican Ideas', both in Gisela Bock. Quentin Skinner, and Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) at 293-309.

(3) Charles Taylor's seminal papers: 'What's Wrong with Negative liberty?', in *Philosophical Papers,ii: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press 1985),211-29; *Philosophical Arguments*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995) 141, 192.

إنهم يعتقدون على المرء أن يكون ليبرالياً أخلاقياً بالكامل حتى يتمكن من دمج موضوعات من تقاليد الجمهورية. لذا سأجادل، على خلاف أعتقادهم، بأن الموضوعات المركزية للجمهورية، بما في ذلك قيم المواطنة النشطة وأهمية وجود مجتمع مدني مزدهر، تتلائم بشكل أفضل مع وجهة نظر تأتي امتداداً طبيعياً لليبرالية السياسية. سأطرح هذا الخط الأخير من المحاججة وأشرح لماذا يذهب الليبرالي الجمهوري الى إيلاء أهمية استراتيجية كبيرة لفكرة المجتمع المدني، وهو أحد أكثر المواضيع التي نوقشت في الفلسفة السياسية المعاصرة.<sup>(1)</sup> إن وجهة نظري هي أن تقبل لليبرالية السياسية التي يطرحها راولز التأكيد الجمهوري على قيمة المواطنة الفعالة النشطة. تتطلب هذه المواطنة مجتمعاً مدنياً فاعلاً ومزدهراً لتوفير مجالات مناسبة للتجمعات والجمعيات والاتحادات الاختيارية. علاوة على ذلك، نظراً لأن الليبرالية تلجأ إلى ظروف ثقافية محددة لشرح أساس ولاءنا للمبادئ الليبرالية، فإن اللجوء الى المجتمع المدني يمكن أن يساعد الليبرالي على حل مشكلة أخرى أيضاً، وهي مشكلة الدافع السياسي. سأحاجج، عند جمع كلتا النقطتين معاً، أن القوة المركزية لفكرة المجتمع المدني تكمن في توليفة بين شكل مشترك ومحتوى متغير لكن محدد ثقافياً. هذه هي الخطوط العريضة لموضوع سيكون أكثر تفصيلاً بما يلي.

### مسارات متوازية: النقد الجماعاتي الى الليبرالية

يؤكد راولز على أن تغيير تركيزه من حالة الاستقرار إلى تبرير الشرعية بالأمتثال للقوانين في مفهومه للعدالة لم يكن بأي حال من الأحوال ردًا على النقد الجماعاتي لعمله السابق: نظرية العدالة.<sup>(2)</sup> وأن مفهومه المُسيّس للعدالة لا يستند إلى أطروحات ميتافيزيقية حول طبيعة الشخص. وبالتالي لا يمكن اعتبار التغييرات في آراءه نتيجة لأقتناعه بوجاهة وقوة للنقد الجماعاتي لنظريته للعدالة.<sup>(3)</sup> لقد عانى النقد الجماعاتي لصوغ راولز المبكر

(1) أنا مدين في رأيي حول المجتمع المدني بشدة الى

Walzer, M, 'The Civil Society Argument' Charles Taylor's 'Invoking Civil Society', *Philosophical Arguments*, 204-24

هناك مؤلفات كبيرة حول موضوع المجتمع المدني، أما المناقشات التي أثرت على أكثر من غيرها هي:

Keane, J, *Civil Society: Old Images, New Visions* (London: Polity Press, 1998); Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (Princeton: Princeton University Press, 1995); Andrew Mam and Jean Cohen, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press 1992); Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

(2) Rawls, J, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 27.

(3) Rawls, J. *Collected Papers*, ed. S. Freeman (Cambridge, Ma.: Harvard University. Press, 1999), 388-414" 402.

من مشكلة اساسية متمثلة في أنه طرح افتراضات مسبقة حول أسس تفسير عمل راولز. فقد وضع رؤية راولز في موقع شكلي- صوري فارغ كما هو عند الكانطيين الجدد- فيحتاج- اي هذا النقد- إلى إعادة نظر وتصحيح لتفسير الحياة الأخلاقية، وخاصة هوياتنا الأخلاقية" في شكلها المكثف، والذي من شأنه تحديث نقد هيجل لكانط.<sup>(1)</sup> ولم ينصف- هذا النقد- رؤية راولز المجتمعية المستوحاة من فيلهيلم فون همبولت، كما هي في الجزء الثالث من كتابه " نظرية العدالة"، حيث راولز بوصفه ذري فيما يتعلق بالأشخاص واسسي فيما يتصل بالتسوية.<sup>(2)</sup> لقد خلطت تهمة الذرية هذه بين الفردية الأخلاقية التي عبر عنها اختيار راولز للطريقة التعاقدية مع عنصر فرعي من النموذج المستخدم لتطوير تلك الفردية. وعلى هذا الأساس أخذ ممثلي هذا النقد جزءاً من نموذج راولز بخصوص مصطلحه "الموقف الأصلي"، وفهموه بوصفه "أداة تمثيل"، ونظرية عن ماهية البشر. إن كل ما يطلبه نموذج راولز هو أن يفكر المرء في نفسه بطريقة مجردة، حيث لا يكون التجريد، في هذه الحالة، طريق إلى اكتشاف جوهر الشخص كشخص.<sup>(3)</sup> وقد كانت تهمة الأسسية الموجه لراولز ضعيفة، وذلك لألتزامه بمنهجية التوازن الفكري والمناسب والتي تعني "التعديل المشترك للمبادئ والنظر والأحكام".<sup>(4)</sup> لاحظت أيضاً أنه إذا لم يكن نقد راولز هو الهدف فهناك حجة عند الجماعاتية لابد أن تكون موضع اهتمام الليبراليين السياسيين والليبراليين الأخلاقيين على حد سواء؛ وهي- طبقاً لتشارلز تايلور الذي يُعيد بصوغ معاصر حجة مركزية عند توكفيل - فشل الليبرالية في تحفيز المواطنين على الألتزام بمبادئها، بينما هذا التحفيز هو الأساس لمؤسسات وبنى الثقافة السياسية الليبرالية. وأن الليبراليين لم يأخذوا هذا الفشل بنظر الأعتبار في معالجة مشكلة الحافز أو الدافع ولم يدركوا هذه الحقيقة بشكل كاف.<sup>(5)</sup> ويرى تايلور أن أي مسح للمجتمعات

(1) للحصول على تفصيل واضح لهذا التفسير، انظر :

Albrecht, W, 'Conditions of a Democratic Culture: Remarks on the Liberal-Communitarian Debate', in *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass. and London: MIT Press, 1998). 39-61.

(2) لاحظ ناجيل في مراجعته المذهلة للغاية لنظرية العدالة ، النزعة الفردية الأخلاقية المتضمنة في فكر راولز ، لكنه لم يربط (في رأبي) هذا الادعاء بأي نظرية ذرية أو فردية للأشخاص في:

Nagel, T, 'Rawls On Justice', in Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls* (New York: Basic Books 1975), 1-16.

(3) Taylor, c, "What's Wrong with Negative Liberty?"; 'Legitimation Crisis', in *Philosophical Papers. ii . Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). 175-93 and 248-88.

(4) جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، 2011، ص 32

(5) Taylor, C, "What's Wrong with Negative Liberty?"; 'Legitimation Crisis', in *Philosophical Papers. ii* at 175-93 and 248-88.

الليبرالية المعاصرة نجد عجزاً شديداً في الجانب التحفيزي والدوافع، حيث يفشل مواطنو هذه المجتمعات في تبني مبادئ الليبرالية لتكون محوراً للارتباط السياسي. ويعتقد بأن أشكال الارتباط الأخرى، التي يلخصها تحت عنوان "سياسة الاعتراف"، لها قدرة تحفيزية أكثر من جاذبية الليبرالية نفسها.<sup>(1)</sup> يجادل تايلور بأن هذه المشكلة، من بين أمور أخرى، مترسخة في صلب الليبرالية المعاصرة، ولا يمكن حلها إلا أن تصبح المشاركة السياسية نفسها جزءاً من الحياة الخيرة. هذا هو الالتزام الرئيس لهذه الصيغة أو الشكل من الجمهورية المدنية.<sup>(2)</sup>

يمكن أن نطلق على وجهات نظر تايلور بأنها ليست غير ليبرالية تماماً، وبإضافة قضية العدالة، تكون شكلاً من أشكال الجمهورية الليبرالية. إنها شكل من الليبرالية يؤكد أن الليبراليين يحتاجون إلى التعبير عن نظرية الخير التي تكمن وراء وجهة نظرهم، والأهم من ذلك، شروطها الاجتماعية المسبقة. فلا يمكن، كما يقول تايلور، الاعتماد على الجاذبية البديهية لبعض المبادئ العقلانية الناتجة عن الإجراءات العقلانية التي تتمتع بالوجاهة، فنظرية الحق ليست مكثفة بذاتها من الناحية المعرفية. تجعل صيغة تايلور من الليبرالية المشاركة السياسية هي الخير الأساس من حياة الشخص في حياة مجتمعه وهي التي تحدد بدورها قيمه المركزية في المجتمع أيضاً. لدى تايلور بعض الحجج الثاقبة والعميقة التي تقول على الليبرالية أن تكون أكثر وضوحاً في تحديد مصادرها الأخلاقية،<sup>(3)</sup> والأهم سيفقد الليبراليين المعاصرين، من وجهة النظر هذه، أهم الخيارات الأساسية التي تقوم عليها نظريتهم. لن أتناول هذا هنا لأنه يأخذ محاججتي إلى طريق آخر.

أقبل تشخيص تايلور لمشكلة محدودية الحوافز أو الدوافع السياسية أن لم يكن حله الخاص لها (ولن أتطرق إلى قلقه العميق بشأن الليبرالية في تعبيرها عن "المصادر الأخلاقية" لليبرالية المعاصرة لأن ذلك من شأنه أن يأخذ الحجة بعيداً جداً). سأقترح بدلاً من ذلك، أنه من الممكن تطوير دفاع سياقي عن جمهورية ليبرالية لا تنافس الليبرالية السياسية كما هو الحال مع صيغة تايلور. وذلك لأنها تطور طبيعياً تماماً للأفكار الرئيسة التي تؤكد عليها الليبرالية السياسية نفسها. تقبل هذه الصيغة البديلة من الجمهورية الليبرالية الرأي القائل: لم تكن الليبرالية مهتمة بما فيه الكفاية بشروطها الاجتماعية المسبقة في الماضي. ولم يكن الليبراليون واضحين

---

(1) Taylor, Charles Taylor, Amy Gutmann 'The Politics of Recognition'. Princeton University Press, 1994.

(2) Taylor, c, 'Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate', in Philosophical Arguments, 181-203.

(3) تايلور، تشارلس، منابع الذات تكوين الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت 2014، 105 فمابعد

ومحددین بشأن طبيعة الثقافة السياسية الليبرالية بشكل كافٍ. لقد كان تايلور محقًا في تحديد هذا الضعف في الليبرالية. لكن يمكن الرد على رأيه هذا بطريقة لا تؤدي إلى رفض الليبرالية السياسية. تعبر هذه الطريقة عن رأي حول الليبرالية السياسية يضع بعض القيود على نظرية سياسية مقبولة؛ وأزعم أن صيغة تايلور من الليبرالية الجمهورية تنتهك تلك المبادئ السياسية. إذا لم أتمكن من الموافقة في النهاية على وجهة النظر الإجرائية تمامًا ، فهذا ليس لأنني لا أرى قيودها ولا أن الصيغة التي اطرحها لا تقوم بذلك؛ ولكن أرى، أن هناك جوانب من الطرق التي يعرض بها راولز وجهة نظره يمكن تقديمها بشكل مختلف من خلال أخذ الحجة في هذا الاتجاه الذي أتبناه.

إن شكل الليبرالية الذي أَدافع عنه، وهي جمهورية ليبرالية مدين بها لمكيا فيلي وليس لروسو، تكملها مصادر التاريخ وعلم الاجتماع في تفسير أوضاعها وشروطها التاريخية والاجتماعية المسبقة. ويضمن هذا أن لا ينقص النظرية الفهم التاريخي والاجتماعي. تعي الليبرالية المعاصرة بأنها جاءت كنظرية سياسية في زمن متأخر من بين أشكال التنظيم السياسي.<sup>(1)</sup> فعليها اذن أن تواجه مشكلة تفسير ظهورها التاريخي كما واجهت فلسفة العلوم مشكلة تفسير اسباب نجاح المشروع العلمي منذ القرن السابع عشر، مثلاً. ولكن من الممكن في السرد التاريخي العام لنزع الشرعية عن الأنظمة السابقة وظهور الليبرالية تتبع تاريخ متشابك لليبرالية مع الجمهورية يمكن بدوره أن يسد ثغرة كبيرة في حجة الليبرالية السياسية. تتمثل هذه الثغرة في فرض الليبرالية السياسية مطالب قوية على الثقافة التي تتعلق بالخلفية الأخلاقية للمجتمع، ولكنها تفشل بعد ذلك في تفسير كيفية تحقيق هذه المطالب في الممارسة العملية.

### تقاليد الجمهورية الليبرالية

إن الجمهورية الليبرالية هي شكل من أشكال النظرية السياسية الليبرالية التي تضع مشاركة المواطن، وشروطها الاجتماعية المسبقة، في صلب تفسيراتها للحرية السياسية. إنها تزواج مجموعتين من الأفكار: مجموعة ليبرالية تؤكد على حريات المواطنين وأخرى جمهورية تؤكد على مسؤولياتهم. والطريقة التي تتكامل بها هاتان المجموعتان من الأفكار هي أن النظام الجمهوري الليبرالي يعطي الأولوية للحرية على المسؤولية، لكن يعتبر المشاركة السياسية شرط مسبق ضروري للحرية أيضًا. وبالتالي يشكلان مجموعة من الأفكار التي تُطوّر معًا.

---

(1) Larmore, C, 'The Foundations of Modern Democracy'. European Journal of Philosophy, 311 (April 1995). 55-68.

إن التحدي الرئيس لشكل معين من أشكال الجمهورية الليبرالية التي أَدافع عنها هو التغلب على مشكلة إحياء الاهتمام بتقاليد الجمهورية التي قدمها تايلور كموضوع مجتمعي خاص أو مميز.<sup>(1)</sup> إذا كان تايلور على حق، فإن التقليد الجمهوري المدني مرتبط بالليبرالية الأخلاقية والتعبيرية السياسية بشكل جوهري.<sup>(2)</sup> وإذا كان ذلك كذلك فلا تتجح محاجتي في هذا البحث وستكون الليبرالية السياسية في وضع غير مؤات أو سيئ للغاية. وإذا لم تستطع الجمهورية المدنية الاستفادة من هذه الموضوعات، وبشكل اساس مفهوم الحرية وفضيلة المواطن النشط، فأنها تكون فقيرة كتقليد سياسي. وبالتأكيد لن تكون في وضع يمكنها من مساعدتنا على حل مشكلة الدافع والتحفيز. لكني لا أعتبر الجمهورية المدنية تعارض بطبيعتها الليبرالية السياسية وسأشرح السبب.

هناك توافق طبيعي بين ما يدافع عنه الليبراليون من أجل وجهة نظرهم وبين تلك التي تدافع عنها الجمهورية المدنية التي تعارض شكل التحالف بين الليبرالية الأخلاقية والتعبيرية السياسية. يمكن لليبراليين السياسيين والجمهوريين المدنيين تبني السياسات نفسها لتعزيز قيمة المواطنة الفعالة النشطة، لكن يأتي الاختلاف بينهما إذا لم تمتنع الليبرالية السياسية عن الدعوة إلى تصور خاص بها بشأن الحياة الخيرة للأشخاص في قلب الليبرالية الأخلاقية للبرامج السياسية التعبيرية.

المهم هنا إعادة التأكيد على أن سبب معارضة الليبرالية السياسية لوجهة النظر الأخلاقية الليبرالية أو التعبيرية هو اعتبارها أن النظام السياسي الليبرالي يعتمد على تفسير سياسي للحياة الأخلاقية، بوصفه مجموعة ليبرالية خاصة من الفضائل والمثل العليا. وكما أشرت، فإن تايلور الذي يُعد من السياسيين الجمهوريين اللذين لديهم وجهة نظر مماثلة لوجهة نظر الليبرالية الأخلاقية؛ يرى المشاركة السياسية في حد ذاتها جزء من الحياة الخيرة.<sup>(3)</sup> لكن تعتبر الليبرالية السياسية هذا نوع من المثالية الأخلاقية عن دور المواطن وذو طموح كبير صعب

---

(1) Taylor, C, 'Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate'.

(2) التعبيرية هي شكل من أشكال معاداة الواقعية الأخلاقية أو اللاواقعية: الرأي القائل بأنه لا توجد حقائق أخلاقية تصفها أو تمثلها الجمل الأخلاقية ، ولا توجد خصائص أو علاقات أخلاقية تشير إليها المصطلحات الأخلاقية.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Expressivism#:~:text=7%20Bibliography,Overview,to%20which%20moral%20terms%20refer.>

(3) وعلق رولز قائلاً: "المشاركة ليست مشجعة حسب الضرورة لحماية الحريات الأساسية للمواطنة الديمقراطية ، وكما هي في حد ذاتها شكل من أشكال الخير من بين أمور أخرى ، مهما كانت مهمة بالنسبة لكثير من الأشخاص. بدلاً من ذلك ، يُنظر إلى المشاركة في السياسات الديمقراطية كمكان متميز للحياة الجيدة. إنها عودة إلى إعطاء مكان مركزي لما أسماه بنيامين كونستانت "حرية القدماء" مع كل عيوبها.

Rawls, J. Political Liberalism, 206.

التحقق. أما فيما يتعلق بالمفهوم البديل للمواطنة الذي ساداف عنه هنا، فهو لا يشترط أن يكون النشاط السياسي مكونًا أساسيًا في أي حياة خيرة، حتى لو كانت إمكانية تولي المواطن دورًا في المشاركة السياسية وإعطاء هذا الدور سلطة على استعمال الفرد الخاص للعقل بإعتباره أمرًا ضروريًا لمفهوم ليبرالي للحياة الخيرة. ليست هذه نظرية حول الانسان أو الهوية الشخصية بقدر ما هي أطروحة يُطلب من الشخص فيها تولي دور في المشاركة يتعلق بمصالحه. يدعو التمييز بين الأخلاقي والسياسي المواطنين في النظام السياسي الحديث أن يكونوا قادرين على تبني دور اجتماعي يختلف في أهميته عن الأدوار الأخرى التي يشغلونها. أي أن يكونوا قادرين على رؤية أنفسهم كمواطنين، وترتبط هذه القدرة بأولوية السياسة المعترفين بها من خلال حضور الأخلاق السياسية. ليست الجمهورية المدنية، في رأيي، جماعية أساساً وتقدم نموذجًا للمواطنة يمكن أن يقبله الليبرالي السياسي باعتباره جزءًا لا يتجزأ من فهم الليبرالية أو مقومًا أساسيًا لفهمها. هناك شكلان مختلفان تمامًا من الجمهوريات المدنية على الأجندة السياسية المعاصرة، أحدهما متحالف مع ما يعرف بالكماليّة (perfectionism) وبالتالي لا يتوافق مع الليبرالية السياسية وشكل آخر متوافق معها للغاية. إن ما هو مشترك بينهما ضمن هذا التقليد، الذي يجعل من السهل التغاضي عن خلافاتهم، هو التركيز على المشاركة النشطة في الحياة السياسية للمواطنين، بدافع من احترام سياسة الدولة والأعزاز بالمجتمع السياسي وإحساس قوي بأن ستكون المصالح العامة في السياسة معرضة للخطر اذا ما تُركت لآخرين. فإذا كنت لا تهتم بمصالحك الخاصة، فسوف يعتني الآخرون بها نيابة عنك بطريقة تؤدي الى الفساد وغيره من الشرور السياسية.

يلفت منظرون آخرون الانتباه إلى تمايز التقليد الجمهوري للحرية ويعتبرونه يختلف من أي وجهة نظر أخرى كالليبرالية مثلاً.<sup>(1)</sup> فهناك حجة، بارزة عند بعض المنظرين الجمهوريين المعاصرين تزعم أن الجزء المميز من الجمهورية هو أنها تقدم مفهومًا ثالثًا للحرية. لا يتحدد هذا المفهوم بغياب القيود أو الأكره، ولكن بحصانة آمنة من القيود. يرى فيليب بيتيت بأن هذا التزام جمهوري مدني مميز ومساهمة جديدة في النقاشات المعاصرة حول الحرية. لدي بعض الشكوك حول الحكمة من التركيز أكثر من اللازم على هذه الفكرة بأعتبار أن أصحاب العقول المتشككة قد يستنتجون أنه لا يوجد الكثير من السمات المميزة للجمهورية نظرًا لأن هذه مجرد حرية

---

(1) هذا الخط من النقاش بارز في عمل كوينتين سكينر وكذلك عمل فيليب بيتيت. انظر :

Pettit, p • Republicanism: A Theory of Freedom and Government (Oxford: Clarendon Pres, 1997).

سلبية، وأعتقد هذا ما يؤدي الى خيبة أمل من أحد جوانب الجمهورية مما يلقي بظلاله على ميزات القِيمَة الأخرى.

هناك اختلاف واحد أساس ضمن هذه المجالات الواسعة من القواسم المشتركة بين جميع أشكال الجمهورية. فهناك صيغتان أو تقليدان مختلفتان جداً عن الجمهورية المدنية في الأجندة المعاصرة.<sup>(1)</sup> صيغة تايلور التي تجعل المشاركة السياسية في الحياة العامة للمواطنين خيرةً بحد ذاتها ، وهي صياغة تعكس التأثير التاريخي للفلسفة الجمهورية عند روسو. يُوصف روسو بأنه ناقد خارجي لليبرالية، وأحد المفكرين السياسيين الذين يطرحون السؤال الأساس عن صفة الشخص التي تنتجها مجموعة ترتيباتنا السياسية؟ لقد أجاب روسو عن هذا السؤال بطريقة تزج الليبراليين المعاصرين؛<sup>(2)</sup> حيث يأخذ مفهومه عن الإرادة العامة النظرية السياسية في اتجاه غير ليبرالي، شمولي، وجماعي.<sup>(3)</sup> لكن ليس هذا هو الشكل الوحيد للجمهورية، وبالتأكيد ليس الشكل الذي يمكن دمجه في الجمهورية الليبرالية. التقليد الآخر للجمهورية هو تقليد مكيافيلي. يركز هذا التقليد وكما استعادته النظرية السياسية المعاصرة من قبل كوينتين سكينر وفيليب بيتيت وفرانك ميشيلمان على المشاركة في الحياة السياسية بوصفها حماية ضرورية لمصالح المواطن الخاصة.<sup>(4)</sup> فيضع الفشل في المشاركة مصالحكم كمواطن تحت رحمة الآخرين الذين ليس لديهم بالضرورة اهتمامات افضل بمصلحتكم. يمكن تفسير الفرق بين شكل الجمهورية المدنية الذي دعا إليه سكينر وذلك الذي يفضلته تايلور على النحو التالي:

" وفقاً لهذا الرأي (، أي رأي سكينر) فإن اللجوء الى نظرية [الحرية] هو إجراءي ذرائعي بحت، وأن الطريقة الوحيدة للدفاع عن أي من حرياتنا هو الحفاظ على نظام المشاركة النشطة، لأنني خلاف ذلك أكون تحت رحمة الآخرين الذين هم أبعد ما يكون عن مصالحي. نستغني في هذه الصيغة عن الخيارات المشتركة تماماً،

---

(1) كما يشير تايلور بوضوح شديد في:

Taylor, C, "Cross- Purposes: The Liberal/Communitarian Dispute."

(2) للاطلاع على سرد مفصل للمخاطر المرتبطة بهذه المسألة ودورها في تاريخ النظرية السياسية ، انظر :

Bernard, Y, The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche (Princeton: Princeton University Press, 1986)

(3) أنا لا أعترض على تعليقات آدم سليجمان النقدية عن إخفاقات هذا الشكل من الاستيلاء الجمهوري على المجتمع المدني ، لكنني أعترض على الرأي الضمني القائل بأن هذا هو الشكل الوحيد المتاح للجمهورية المدنية . لفضلا على النقاشات حول المجتمع المدني والفضيلة في العقد الأخير من القرن العشرين أنظر:

Adam B. Seligman, The Idea of Civil Society (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(4) Frank Michelman, 'Law's Republic', *Yale Law Journal*, 97/8 (1988), 1493-1537.

ويُعاد تعريف الحرية كقيمة جمعية. قد يكون سكينر محقًا بشأن ميكافيلي، لكن لم يستطع هذا التفسير ان يستوعب، على سبيل المثال، مونتسكيو، روسو، توكفيل، ستيوارت ميل (في الحكومة التمثيلية) أو أرندت<sup>(1)</sup>. لدى تايلور التزامات أوسع، لكن لا يمكنني إجراء فحصها بالكامل هنا، مما دفعه إلى اعتبار قيمة الحرية في صيغته من التقليد الجمهوري متفوقة على التقليد الميكافيلي أو الروماني البديل. إن جوهر الخلاف هو الحرية، فهي بالنسبة لتايلور خير جوهري مشترك بقوة<sup>(2)</sup> ولا تشبه الحرية الإيجابية في التقليد الجمهوري الآخر. وقد حاجج بيتيت، على وجه الخصوص، بأن الحرية الجمهورية ليست مجرد تحرر من القيود و التدخل (كما هو الحال في الحرية السلبية) ولكن الأمن منها أيضًا. يتعارض هذا مع تصور الحرية الجماعية، المستمدة من تقليد روسو الجمهوري، كمشاركة في تقرير المصير الجماعي: يُتهم الجمهوريون أحيانًا بأنهم يطلبون من الناس أن يكونوا صالحين بشكل تلقائي وأن يكونوا محبي الخير والصالح العام. والتأكيد على أن الحرية التي تتطلبها المواطنة هي سلوك مفيد بشكل موثوق، سواء كانت الموثوقية نتيجة للصفة الشخصية أو الظرف<sup>(3)</sup>.

أرى أن صيغة تايلور للجمهورية، وبصرف النظر عن التحليل الصحيح لمفهوم الحرية، تطالب، بشكل غير مقبول، في تبني نموذجاً أخلاقياً مثيراً للجدل حول المشاركة السياسية في فكرة المواطنة نفسها. فلا تقبل المقاربة الأخرى البديلة للمواطنة من منظور جمهوري هذه الصيغة لأنها لا تتماشى مع نظرية الخيرات الاجتماعية التي من غير المقبول أختزالها. المطلوب تكييف أفضل نظريتنا السياسية مع الظروف السائدة في مجتمع حديث معقد يجعل تمايزه المتزايد من المفاهيم المشتركة للخير إشكالية، حتى في شكل المثال الأعلى للمواطنة الصالحة.

تشير هذه العلاقة بين النظرية السياسية والوصف الاجتماعي إلى دور مناسب للتأكيد الجماعي على أولوية مفاهيم الخير على مبادئ الحق، وتتمثل ابرز وأقوى حالة للجماعية في الظروف الاجتماعية التي تتعلق في مكانة ثقافة أقليات عرقية أو دينية في مجتمع حديث، أو الحالات السياسية الاستثنائية<sup>(4)</sup>. قد تتطلب هذه الظروف الاجتماعية التي لها خصوصية مفهومًا معينًا للخير يُعطى أولوية سياسية لتجنب تطبيق مبادئ الحق

(1) Taylor, C, 'Cross Purposes: The Liberal/Communitarian Dispute', *Philosophical Arguments*, 15.

(2) Taylor, C, 'Irreducibly Social Goods', in *Philosophical Arguments*, 127-45.

(3) Pettit, P. *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 313.

(4) ومثال ذلك حاليًا هو الخصائص السياسية للأقلية الكردية في العراق التي ينظر إليها على أنها دولة قومية مصغرة داخل مجتمع تعددي أوسع.

التي تقشل في ضمان بقاء الهوية ذاتها لأشكال ثقافية معينة من الحياة. تبدو هذه الحالات مقبولة، وتتطلب حلولاً دستورية متفاوتة أو تتكون من صفات أو عناصر مختلفة، لكن تشير استثنائيتها إلى أنها قد تمثل مكملات للبرالية السياسية في وضعياتها التاريخية الاجتماعية ولكن ليس بدائل عامة وشاملة لمثل هذه البرالية. هذا هو سبب رأبي: أن الجمهورية البرالية باعتبارها الشكل الأكثر قابلية للتطبيق كتنظيم سياسي ولأهمية نموذجها المعياري للمواطنة النشطة يفترض أن يؤديها كل من الليبراليين السياسيين والجمهوريين المدنيين. وأن يعمل كل من الليبراليين والجمهوريين على رعاية تلك المجموعات من الروابط التي تشكل المجتمع المدني. يتمثل الأختلاف الرئيس في أن الجمهوريين الليبراليين يرون أنفسهم يدافعون عن "قيمة الاختيار" بينما يعتبر الجمهوريون المدنيون التايوريون أنفسهم مدافعين عن أوضاع وظروف "قائمة على الخيرات" ويرون هذا أقوى لأي حياة خيرة. بينما أرى أن هذا البديل الأخير غير ممكن في غياب بعض الظروف الاجتماعية الخاصة جداً. وعلى كل حال، فإن جوهر حجتي في هذا البحث هو أنه لا يمكن للمرء أن يتشدد بالكلام عن الاختيار بل المطلوب الحفاظ على خيار الألتزام وهو في هذه الحالة احترام النموذج المعياري للمواطنة في سياق المجتمع المدني.

إن كل ما تطلبه البرالية السياسية من المثل الأعلى للمواطنة هو سلبي أي: واجب الضبط والتقييد. ولكن يبدو لي أنه من أجل جعل الإدعاء بأن المواطنين الليبراليين قادرين على تلبية متطلبات هذا الواجب الشاق معقولاً، يتعين عليهم وضع هذا الواجب فوق المطالب التي تفرضها عليهم قناعاتهم الشخصية. إن هذا صحيح، بغض النظر عن مدى أهمية تلك القناعات، إلا إذا كان واجب التقييد هذا يمكن أن يكون هو نفسه الدافع من داخل تلك القناعات. يشير الجمهوريون الليبراليون في تفسير كيف يكون هذا الواجب ممكناً إلى الخير الاجتماعي العام للمواطنة النشطة كأساس لتحفيز المواطنين على التصرف في تضامن مع المواطنين الآخرين في مجتمعهم السياسي المشترك. إن المواطنة النشطة الفعالة خير اجتماعي يمكن إثباته في حد ذاتها، وهي شكل من أشكال "رأس المال الاجتماعي"، وعليه تكون المجتمعات في وضع أفضل عندما تظهر درجة عالية من رأس المال هذا وتوسع حالتها عندما تفنقر اليه.<sup>(1)</sup> تساعد المواطنة المسؤولة على حل مفارقة الحكم: يمنح المجتمع الليبرالي المواطنين مساحة كبيرة في المجال الخاص الخارج عن سيطرة الدولة. وتُعلم فضائل المواطنة والنشاط التعاوني

(1) هذا واحد من القضايا المركزية التي طرحها بوتنام، أنظر :

Putnam ,D, Alone ,B: The Collapse and Revival of American Community (New York: Simon &Schuster, 2000).

العمل من أجل هدف مشترك في المنظمات الحرة خارج نطاق السيطرة الحكومية في سياق الحياة المدنية الواقعة بين النطاق الحميم للأسرة وتلك المجالات من الحياة الاجتماعية الخاضعة لسيطرة الدولة المباشرة.

تسعى الدولة الليبرالية سياسياً إلى تعزيز الشعور بالفاعلية السياسية وتوسيع إمكانيات المشاركة السياسية بين مواطنيها. وهي تقوم بذلك مع تجنب فرض مفاهيم شاملة للحياة الخيرة عليهم. وهكذا يصبح مفهوم المواطنة ذا أهمية نظرية مركزية حيث يتعلق النقاش المستمر حول كيفية تفسير المثل الأعلى للمواطنة على أفضل وجه. يصعب تناول هذا المفهوم في فراغ ويتطلب وضعه في سياق مراعاةً واعتباراً للحياة في المجتمع المدني. سأناقش، في القسم التالي، كيفية تناول الليبرالية السياسية كلا المفهومين في إجمالي نظريتها.

### الجمهورية الليبرالية، المجتمع المدني، والمواطنة

لقد ناقشت أن على الليبرالية السياسية معالجة مشكلة الدوافع السياسية. فإذا كان الأساس الوحيد للدافع السياسي هو التفسير الجزئي وغير الكامل للمواطنة الذي قدمته الليبرالية السياسية، فسيتم تجاهل بُعد مهم لدوافع المواطنين وستكون صورة المواطنة الليبرالية المعروضة أحادية البعد. تواجه الليبرالية ككل تحدياً في تفسير دوافع المواطنين بالنظر إلى المصادر البديلة للدوافع التي توفرها سياسات الاعتراف والهوية بجميع أشكالها. ويتفاقم هذا الوضع إذا كان كل ما تضيفه الليبرالية السياسية هو أن الليبراليين أشخاص لا يؤيدون الأسس الدستورية والتشريعية بطريقة تنتهك واجبهام في التقييد والضبط تجاه أولئك الذين يشاركونهم مجتمعاً سياسياً. هناك ثغرة في حجة الليبرالية السياسية يتطلب معالجتها ويمكن ذلك من خلال تركيز التقاليد الليبرالية على المنظمات المدنية الحرة والمواطنة النشطة التي تفسر كيف أن أيّ وجهة نظر ليبرالية، ولا سيما تلك التي تتطلبها الليبرالية السياسية، ممكنة.

يعتبر تايلور وفالزر النقطة المتعلقة بالدوافع قاتلة لليبرالية السياسية التي تتطلب، من وجهة نظرهم، استبدالها بتركيز التعبيرية على كيف لا يمكن للدافع السياسي أن يقوم إلا على مفهوم مشترك لخيرات الحياة. يجادل فالزر بأن لا يمكن تعلم المفهوم المطلوب للمواطنة إلا في سياق مجتمع مدني فاعل: ف"لا يمكن تعلم المدنية التي تجعل السياسة الديمقراطية ممكنة إلا في روابط المجتمع المدني".<sup>(1)</sup> أتفق مع هذا الادعاء الأخير الذي قد يكون

---

(1) Walzer, M, 'The Civil Society Argument', 104. Rawls, Political Liberalism, 71. Rawls, J, 'ideal of citizenship' and the discussion at lecture VI § 2. 84. Larmore, C, The Morals of Modernity (Cambridge, Cambridge University Press, 1996) Ch. 6.

مبالغاً فيه بعض الشيء ولكنه يعبر عن حقيقة أساسية. غير أن وجهة النظر الأولى تبدو لي خاطئة تماماً، وسافس السبب.

لا يحتاج المرء لتفسير الدافع السياسي إلى إضافة مفهوم مشترك عن الخير إلى المبادئ الليبرالية للحق. ويمكن بدلاً من ذلك، أن يضيف اللون الذي تأخذه المبادئ الليبرالية لمجتمع معين في السرد التاريخي المحدد لتبنيها. ويمكن له أيضاً إضافة، ينطوي الانتقال إلى الليبرالية على تجنب الشرور المشتركة. فُدمت الحجة الأولى من قبل لارمور والأخيرة من قبل شكler.<sup>(1)</sup> تلعب الليبرالية دوراً في المواطنة النشطة والحياة المشتركة على الرغم من امتناعها عن الخوض في التصورات المتنازع عليها عن الخير. وأن تلك العناصر المشتركة هي الشعور بالشرور في حياتنا الجماعية معاً، مثل عدم التسامح، والتعصب، وكذلك الشعور بالحرية في ظل حكم القانون باعتباره يتطلب المواطنة النشطة في المجتمع المدني.

إن المطلوب من الليبرالي السياسي تأييد فكرة فالزر التي مفادها يجب تَعَلُّم وتعليم فضيلة المواطنة الفعالة النشطة في مجالاتها المناسبة.<sup>(2)</sup> لكن لا يأخذ هذا، بالنسبة لليبراليين الجمهوريين، إلى أبعد من اعتباره مجرد قيمة اختيار وليس جزءاً من الحياة الخيرة. أتفق مع فالزر في أن هذه المجالات المناسبة للمواطنة الفاعلة خارج آليّة الدولة وخارج نطاق القطاع الخاص تقع داخل المجتمع المدني، حيث تم تبني هذه الفكرة منذ بدايات العصر الحديث.

ما هو مفهوم المجتمع المدني المطلوب طبقاً للمحاجة التي تتبعها حتى الآن؟ أعتبر أن التقاليد التي تؤكد على فضائل المواطنة الفعالة ستبحث عن مفهوم محدد للمجتمع المدني لمنع خيار أنضمامه إلى جهاز الدولة. وصف أراتو وكوهين الطريقة التي يكون فيها تحديد المفهوم مهماً للطرق التنظير للمجتمع المدني.<sup>(3)</sup> يرى المشاركون في الإصلاح الديمقراطي أن المجتمع المدني يقوم بوظيفته في الديمقراطية على أفضل وجه إذا وضع في موقع معارض أو مقابل للمجتمع الاقتصادي والسياسي بدلاً من استيعابه فيهما.<sup>(4)</sup> لا يسعى المجتمع

---

(1) Shklar, J., 'The Liberalism of Fear', in Rosenblum (ed.), *Liberalism and Moral Life*, 21-38.  
Larmore, C., 'The Foundations of Modern Democracy', *European Journal of Philosophy*, 3/1 (Apr.1995), 55- 68.

(2) Guttmann, A, *Democratic Education* (rev. edn.: Princeton: Princeton University Press, 1999).  
Walzer, M, 'The Civil Society Argument.

(3) Arato, A., and Cohen, J., *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Pres,1992)

(4)Arato, A., and Cohen, J., *Civil Society and Political Theory*, p. 57-863 ،

المدني إلى تقديم نموذج لكيفية إدارة المجتمع ككل: بل هو بالأحرى رقابة على سلطة الدولة، ووسيط للروابط بين السكان والنخبة السياسية، وقناة لنشاط المواطن و"مدرسة" لفضيلة المواطنة. يمكن تلبية المتطلبات الليبرالية للمواطنة النشطة إما من خلال نموذج مؤسسي يتم فيه اختيار المنظمات والجمعيات العمومية الحرة في المجتمع السياسي للوصول إلى غايات اقتصادية أو سياسية مشتركة، أو من خلال نموذج تشكل فيه الجماعات مجالاً منظمًا ذاتيًا خارج مجال المجتمع السياسي. إن النقطة المهمة هي تناقض كلا النموذجين مع رؤية الليبرالية الجديدة للمجتمع المدني باعتباره مجرد منطقة غير مهيمنة داخل المجتمع.<sup>(1)</sup>

وهكذا ، فإن تفسير الفهم الليبرالي لمفهوم المجتمع المدني يوازي تفسير المواطنة الليبرالية حيث يثبت أن هذا المفهوم ليس حكرًا على الجماعات حصرياً. ويتطلب استكمال التقارب المتصور بين الليبرالية السياسية وتقليد الجمهورية المدنية نموذجًا للمواطنة الليبرالية يتطلب بدوره نموذجًا لدور المواطن في المجتمع الحديث. أود أن أزعج، هنا، يقع على الليبرالي مهمة تقديم مفهومه للمجتمع المدني بشكل واضح ومحدد.

لقد قدمت المفهوم في حجتى هنا لسببين. أولاً، لقد حاولت توضيح أي جانب من مشكلة الدوافع السياسية يقوم مفهوم المجتمع المدني بحلها. ثانياً، يمكنني فهم هذه المشكلة من خلال تفسير سبب كون الضعف الظاهر في فكرة المجتمع المدني هو في الحقيقة مركز قوتها. وأن هذا الضعف هو نتيجة حساسية سياق المفهوم وعلاقته بظروف ثقافية محددة. ويعود بعض القلق من سمات هذا المفهوم إلى أنه قد لا يمكن استخلاص جوهر مشترك منه لا يفقد معه خصوصيته الثقافية.<sup>(2)</sup> لكن هناك بالتأكيد مثل هذا الجوهر أو هذه النواة المشتركة كما وصفها هيجل بشكل نموذجي في فلسفة الحق.<sup>(3)</sup> فيُعرّف المجتمع المدني على أنه تفريق وتمييز في الحياة الأخلاقية الملموسة التي تعيد تفسير الدولة / المجتمع كتصنيف ثلاثي الأبعاد للأسرة والمجتمع المدني والدولة. فيُعد المجتمع المدني حالة عمومية بشكل أساس أيضاً. ويكمل هذا المفهوم الأساس نموذجاً آخرًا أكثر تعقيداً،

---

(1) أنظر :

Nicholas R, Powers of Freedom: Reframing Political Thought (Cambridge: Cambridge: University Press. 1999).

(2) Sudipta K, and Sunil, K, (eds.), Civil Society: History and Possibilities (Cambridge University Press, 2001).

(3) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen Wood, Quentin Skinner, and Raymond G, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), esp. Third Pan: Ethical Life' sect. ii 'Civil Society..'

وهو النموذج الذي قدمه أراتو وكوهين لكنه لا يغير من المفهوم بشكل كبير. أنهما يقدمان المكونات الإضافية للمجتمعات "الاقتصادية" و"السياسية" الى نموذجهم النظري فقط.<sup>(1)</sup>

أعتبر أنه ليس من قبيل المصادفة أن تنتهي الليبرالية السياسية عند راولز، في هذه المرحلة من تطورها، باللجوء إلى هذا المفهوم الذي طوره هيجل عن المجتمع المدني. لأنه، كما يشير جوشوا كوهين، إن تركيز راولز على الإجماع المعياري يلخص هذا الأهتمام الذي عبّر عنه في مرحلة مبكرة من النظرية السياسية الحديثة:

فقد خلص هيجل إلى أنه من الضروري إعادة صياغة النموذج الكلاسيكي لمجتمع سياسي منظم حول توافق أو إجماع أخلاقي في ضوء التمييز الحديث بين وحدة المنظومة السياسية وتنوع المجتمع المدني.<sup>(2)</sup>

يشير كوهين، إن حل هيجل لهذه المشكلة قد قسم جوانب الحياة الاجتماعية الى جانبين، فوضع التنوع المدني والوحدة السياسية جنباً إلى جنب. لكن هيجل وافق على أن التنوع المدني الذي تصوره سيكون "غير متساوٍ إلى حد كبير" مع الوحدة السياسية على حد تعبير كوهين. كما يرى كوهين أن مشروع راولز يواجه مشكلة نظرية موازية لتلك التي طورها ماركس ضد هيجل.<sup>(3)</sup> يركز هذا البحث على تفسير التنوع المدني المتضمن في وجهة نظر راولز التي تطالب بمفهوم ليبرالي سياسي للمواطنة.

يتمثل أحد خطوط النقد البارزة الأخرى في أن اللجوء الى المعنى الأساس لمفهوم المجتمع المدني لا يأخذ بنظر الاعتبار الخصوصية التاريخية لتطوره. فأحد الأهتمامات المتكررة للنقاد التاريخيين هي أن المفهوم كما يظهر في النقاش المعاصر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخصائص التاريخية لأوروبا الحديثة بحيث لا يكون ذا فائدة نظرية عامة.<sup>(4)</sup> وهناك حجة أخرى موازية يمكن وصفها بأنها محلية أو "إقليمية" أكثر منها تاريخية، حيث تربط دور المفهوم بالطريقة التي تبنى بها التقاليد التاريخية لمناطق معينة.<sup>(5)</sup> وعلى خلاف ذلك، تشير الحجة التي اتبعتها إلى أن هذه هي القوة المركزية للمجتمع المدني في النظرية الليبرالية. ويتمثل دورها في تحديد ذلك الجزء من

---

(1) Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory*, 74-81.

(2) Cohen, A, 'Moral Pluralism and Political Consensus', 276-7.

(3) Cohen, A, 'Moral Pluralism and Political Consensus', 276-7.

(4) أبرز المتشككين هو آدم سيلجمان. للحصول على إجابة مقنعة ثانية نجدها عند جون كين، الذي يتهم سيلجمان - في رأيه - بنوع غير مناسب من الأسسية فيما يتعلق بتبرير اللجوء إلى المجتمع المدني باعتباره مقولة تفسيرية أو معيارية. شكوك سيلجمان هي المحور الرئيسي لفكرة المجتمع المدني، حيث يجادل بأن المجتمع المدني مرتبط بشكل وثيق بظروف ظهوره وتحديد هويتها في الظروف المعاصرة؛ للاطلاع على رد كين، انظر: التاريخي، إنه خطأ في التعرف على نفس الظاهرة

Keane, J. (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, 56.

(5) Mihaly, V, 'East Central European Perspectives', in John Keane (ed.), *Civil Society and the State* (London: Verso Press, 1988), 333-360.

المجتمع الذي يقع خارج الدولة، حيث تتطور فضيلة المواطن التي تتشكل من خلال ثقافة مشتركة بطريقة تُعلم أساس الدافع السياسي لأولئك الذين يعيشون في تلك الثقافة ذاتها. فحجتي هي: إن هذا الدور المزدوج للمفهوم هو قوته المركزية لأغراض نظرية الديمقراطية الليبرالية. إنه وضع مناسب للنموذج المعياري الليبرالي للمواطنة النشطة حينما تُشكل من خلال الظروف المحلية والخاصة بالطريقة التي تتشكل بها الليبرالية الفردية في مجتمعات معينة من خلال تاريخها الفعلي. هناك أيضاً علاقة بين اللجوء الى المجتمع المدني والليبرالية القائمة على الاعتراف بالشرور السياسية والاجتماعية المشتركة. ويتمثل أحد مسارات تلك العلاقة عبر تقديم عدد كبير من التعريفات المتنافسة للمجتمع المدني وتكرار استعماله بشكل مختلف. وعموماً عادة ما يتناقض المجتمع المدني مع الاستبداد والتعصب والفئوية في النظرية السياسية الحديثة.<sup>(1)</sup>

يوضح النموذج الذي رسمته كيف يمكن لليبراليين ملائمة مفهوم المجتمع المدني مع الظروف وكذلك فوائد أو مزايا القيام بذلك. لكن هذا لن يفيد حجتي الإجمالية إلا قليلاً إذا أعاد المفهوم إنتاج التوتر الداخلي نفسه الذي وُجد النزاع الليبرالي / الجماعاتي في المقام الأول. قدم تايلور حجته - في هذا السياق - في بحثه المهم "اللجوء إلى المجتمع المدني"<sup>(2)</sup>؛ تتبعاً للتطور التاريخي للمفهوم، ومجادلاً بأن التحليل الهيجلي يدير معاً مفهومين مختلفين تماماً يعودان الى لوك ومونتسكيو. يدور مفهوم لوك للمجتمع المدني حول الواقع الاجتماعي غير المتوافق مع السلطة السيادية، كما عند هوبز، فيتكون بالأحرى من: عالم من الحقوق الشخصية التي يفرضها القانون الطبيعي، والاقتصاد المستقل، والمجال العام، وموقع لمفهوم حديث عن الرأي العام. يسمح هذا للفكرة القائلة بأن الأغراض الاجتماعية العلمانية يمكن أن تجري خارج المجال السياسي، وهي مفهوم ينتظر التعزيز من خلال ظاهرة حديثة أخرى هي القومية أو الوطنية.

كرر تايلور نقد توكوفيل لهذا الشكل من المجتمع المدني الذي يؤدي إلى تصور للمصالح العامة غير السياسية خارج الدولة التي يمكن أن تتطور بدورها إلى استيعاب الدولة في الإرادة العامة للمجتمع أو تهميش السياسية. يصبح مفهوم السياسة، في الحالة الأخيرة، مهمشاً لدرجة أن مواطني الدولة الحديثة يعانون من نوع من الاستبداد ولو المعتدل الذي يقع فيه المواطنون فريسة لسلطة الوصاية التي تحجمهم؛ وهذا هو سبب الابتعاد عن المجال

(1) للاطلاع على احد الذين قدموا مقارنة لهذا المفهوم ، انظر:

Dominique, C, Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997).

(2) Taylor, C, 'Invoking Civil Society', Philosophical Arguments, 204-24.

العام إلى الخاص الذي يمثل أنقاصًا لمكانتهم رغم إغرائه.<sup>(1)</sup> يستشهد تايلور عوضًا عن ذلك بمفهوم جماعاتي للمجتمع المدني مدين به لتقليد مونتيسكيو ودي توكفيل. يؤكد هذا التقليد على دور المؤسسات الحرة المتساوية كحصن ضد الاستبداد. ويرى تايلور أن مفهوم المجتمع المدني هذا متماسك داخليًا، وأن مفهوم لوك راسخ بعمق في فهمنا للمجتمع المدني لدرجة أن تقليد توكفيل مكمل له.

إن التناقض الحقيقي ليس بين مفهوم جماعاتي وآخر ليبرالي للمجتمع المدني ولكن مع تقاليد ومفهوم الليبرالية الجديدة (libertarian) لمجال عام غير ميسر ومخصص بالكامل. فيبدو هنا مرة أخرى، أن لدى الليبراليين والجماعاتيين الكثير من القواسم المشتركة عندما يعارضون خصمًا مشتركًا، حيث ترفض الليبرالية الجديدة في هذه الحالة تطوير مفهوم لمجتمع مدني يتداخل مع المجتمع السياسي والاقتصادي، وتستبدله بواقع خارج السياسة مخصص تمامًا ومرتبطة بآلية سوق مستقلة. يبدو لي، مع ذلك، أن المسافة التي يضعها تايلور بين موقفه والليبرالي السياسي مصطنعة. فإذا كانت القضية هي مساواة مؤسسات المجتمع المدني فهذا يضمنه إصرار الليبراليين على قيمة الاحترام المتساوي. وهو الأمر الذي سيُنتهك إذا كانت هناك مؤسسات تفتقد المساواة في المجتمع المدني.<sup>(2)</sup>

يتمثل أحد الأدوار الوظيفية المهمة للمجتمع المدني في جعل المداولات العامة حول السياسة ممكنة: فهو المكان الذي تتاح فيه قدرات المواطنة النشطة لأولئك الذين يرغبون في مشاركة أفكارهم على أوسع نطاق ممكن.<sup>(3)</sup> يتمثل دور المداولات العامة في توفير القناة لمنظمات المجتمع المدني لتمارس نوع من الرقابة على السلطة السياسية ويعتبر هذا ميزة للتقليد الجمهوري. يحتاج المواطنون في المجتمع إلى وسيلة للتواصل مع النخبة السياسية؛ تقدمها لهم منظمات المجتمع المدني التي تتفاعل مع العملية السياسية إما من خلال تمثيل المصالح أو من خلال قنوات الضغط والتأثير (اللوبيات).<sup>(4)</sup>

---

(1) Taylor, C, 'Invoking Civil Society', Philosophical Arguments, 221.

(2) هناك دائرية فاضلة بين دور المجتمع المدني في شرح كيف أن الليبرالية السياسية ممكنة ، وتطبيق مفهوم العدالة المتضمن في الليبرالية السياسية على مسألة ما الذي يجعل المجتمع المدني غير مدني.

(3) إذا كانت المشاركة في المشاركة الشعبية ، التفاهم والتوقيع ، نعود مع تشكيلة جمال جمال الجمهورية. والعلامة التجارية الخاصة بالموضوع ، الخيار ، الخيار ، للمشاركة ، المشاركة ، والشعار ، والشعار الداخلي للمشاركين في المشاركة.

(4) Cohen and Arato in Civil Society and Political Theory, Ch. 10

يشكل المجتمع المدني في كل حالة إجراءً نظاميًا لحياتنا السياسية الجماعية التي لا تكون ذروتها في شكل عملية ديمقراطية تشاركية جذرية فقط، بل في توفيرها صفاً ثابتاً من المعلومات أيضاً، مما يوفر بالتالي ضغطاً سلبياً على النخب السياسية والإدارية في المجتمع. يؤدي هذا إلى إعادة تشكيل الأجندات السياسية وفحص استخدام سلطة الدولة إلى جانب التطور الحديث المتمثل في المجال العمومي الذي يقدم المجتمع المدني بوصفه قناة اتصال بين النخب السياسية والضغط الجماهيري.<sup>(1)</sup> لكنه لا يسعى إلى استبدال تلك السلطة ويصبح هو أساس السلطة السياسية. لقد قدمت محاجة تقول، إلى جانب هذه السمات القيمة للمجتمع المدني عموماً، أنه "مدرسة" للفضيلة السياسية على وجه الخصوص بحيث يمكن لليبرالية السياسية أن تبدأ في تطوير حالة مقبولة يمكن أن تتحقق فعلياً في تفسير مطالب المواطنة ودوافعها. هذا هو السبب الرئيس وراء حاجة الليبرالي السياسي إلى توسيع وجهة نظره لتقديم تفسير للمجتمع المدني والمواطنة. لكن بشرط أن يقبل الجوانب المفيدة الأخرى لمستوى عالٍ من التطور للحياة الاجتماعية ككل: زيادة الثقة غير الشخصية وزيادة رأس المال الاجتماعي ومستوى أعلى من المساءلة الديمقراطية.<sup>(2)</sup>

### الليبرالية والحياد والانتماء

لقد سعت الحجج الواردة هنا إلى الدفاع عن الادعاء بأن أفضل نظرية سياسية لدينا والأكثر استقراراً هي الليبرالية السياسية. تُعزز هذه النظرية من خلال تسويغها سياقياً، حيث يمكن الدفاع عن تسييسها العدالة وعن وظيفتها المعيارية من الانتقادات الداخلية. وقد سعى هذا البحث إلى معالجة النقص الضار في هذه النظرية. فكان جزء من هذا الدفاع هو أن المطلوب التزام بنظرية العدالة بشكل معقول وليس تراجعاً عنها. وكما أشار توماسي، فإن أي ارتداد عما تتطلبه نظرية راولز اللاحقة - في الليبرالية السياسية - من مواطن ليبرالي سياسي يجعلها مجرد مدافع رخو وبعيده عن الوضع السياسي القائم وخالية من أي مِيزة نقدية.<sup>(3)</sup> إنها وجهة نظر مطلوبة؛ حيث تضع الدولة الليبرالية مطالب قوية سياسياً على مواطنيها وبهذه الطريقة تلتزم ضمناً بأن

---

Hudson, M, 'Post-Marxism: No Friend of Civil Society', in Hall. J. (ed.), Civil Society: Theory, History. Comparison (Cambridge: Polity Press, 1995), 183-99.

(1) هناك مناقشة مثيرة للأهتمام من قبل روين بوتنام في الفصل المعنون: "الروابط بين النخبة والجماهيرية" في كتابه: Putnam, D, The Comparative Study of Political Elites (Englewood Cliffs, NJ and London: Prentice-Hall, 1976).

(2) للحصول على وصف لهذه الفوائد المتعددة لمستوى عالٍ من رأس المال الاجتماعي، انظر

Lijphart, A, Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries (New Haven and London: Yale University Press, 1999), Ch. 16.

(3) Tomasi, J., Liberalism Beyond justice (Princeton: Princeton University Press, 2000) pp. xvii,9

توفر ثقافة الخلفية الأخلاقية للمجتمع التي تعتبر نظرية لها أساساً مضيافاً لمثل هذه المواطنة. حاولت في هذا البحث، من خلال العمل ضمن الادعاءات المركزية لليبرالية السياسية، أن أفسر كيف يشجع الليبرالي السياسي حياة المجتمع المدني ومنظّماته كقيمة اختيارية، وليس كتجمع مصالح لإدراك جانب من هوية الفرد في المشاركة السياسية. فأؤكد أن التمييز الواضح بين الأخلاق والسياسة أمراً مهماً لهذه الحجة.

يقدم توماسي حجة نقدية مهمة أيضاً تتحدى أيّ تهاون بشأن ما إذا كان الليبرالي السياسي، بعد أن اختار هذه الموضوعات الجمهورية الرئيسة، لديه وجهة نظر أخرى يمكن الدفاع عنها.<sup>(1)</sup> إنّ الأمر المثير للأهتمام في حججه هو أنها تبدو مشابهة للنقد الجماعاتي لليبرالية الى حد بعيد، وأنها قابلة للتطبيق لكن بعد تسييس العدالة. لم أسلم بأن تسييس العدالة كان في حد ذاته استجابة أو رد فعل على الجماعاتية، لكنني حاججت بأن هناك خطأ واحداً مهماً من الحجة الجماعاتية وهو ذلك الذي يركز على مشكلة التحفيز والدافع، ويُفترض أنه يهم كافة الليبراليين. بالإضافة إلى ذلك، من الواضح أن هناك علاقة وثيقة بين مشكلة التحفيز أو الدوافع وقضايا الشرعية التي كانت عاملاً سياسياً لتسييس العدالة: فما هي الدوافع التي يُطلب بشكل غير معقول طرحها على مواطن ليبرالي سياسياً؟

يقدم توماسي سرداً ثاقباً لتسييس العدالة وطريقة تبريرها من ناحية السياق.<sup>(2)</sup> لكن قلقة هو من عدم وجود يوجد فرق كبير من الناحية العملية بين الطريقة التي ترسخ بها الليبرالية السياسية نفسها في الخلفية الأخلاقية للمجتمع والطريقة التي تقوم بها الليبرالية الأخلاقية بذلك. إن الليبراليين الأخلاقيين منفتحون تماماً آراء الطريقة التي تؤثر وجهات نظرهم فيها على الطريقة التي يعيش بها الناس حياتهم في دولة ليبرالية. فقد زعم ماسيدو أن "الليبرالية تحمل الوعد، أو ربما التهديد، بجعل العالم كله مثل كاليفورنيا".<sup>(3)</sup> غير أن الليبرالي السياسي يدعي وضع مختلف؛ وهو أن الدافع وراء تسييس العدالة بقصد توسيع نطاق قبول التسويغ الليبرالي.<sup>(4)</sup> وأن الليبرالية السياسية تعزز حيادية الهدف لا حيادية التأثير. وتقر صراحةً بأن قبول نظام عدالة سياسي ليبرالي في مجتمع

---

(1) Tomasi, J., Liberalism Beyond justice (Princeton), ch3.

(2) Tomasi, J., Liberalism Beyond justice ,ch2.

(3) Macedo, S., Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism {Oxford: Oxford University Press, 1990}, p. 278.

(4) أنظر عن سبيل المثال:

Rawls, J Political Liberalism, p. xx.

ما سيكون له تأثير على الخلفية الأخلاقية لذلك المجتمع، ويبدو أن ذلك أمر لا مفر منه بالنسبة إلى راولز حيث يرى:

" أنه من المستحيل ألا يكون للبنية الأساسية لنظام دستوري عادل آثار وتأثيرات مهمة فيما يتعلق بالعقائد الشاملة التي تستمر وتكتسب أتباعاً بمرور الوقت، ومن غير المجدي محاولة أبطال هذه الآثار والتأثيرات، أو حتى التحقق من ذلك لأغراض سياسية وعن مدى عمقها وانتشارها. يجب أن نقبل حقائق الفطرة السليمة في علم الاجتماع السياسي... وتتخلى حيادية الليبرالية السياسية عن الأثر أو التأثير كونها غير عملية أو متعذرة التنفيذ. (1)

يبدو أيضاً أنه مهما كان تأثير الليبرالية السياسية على ثقافة الخلفية الأخلاقية للمجتمع، سيكون لها تأثير أقل من الليبرالية الأخلاقية. يعمل الليبرالي الأخلاقي صراحةً على الترويج لشكل ليبرالي من الحياة وشروطه الاجتماعية المسبقة وتثبيط أشكال الحياة الأخرى. لكن يرى توماسي أن الليبرالية السياسية، على الرغم من اتساع جاذبيتها، سيكون لها "آثار غير مباشرة" على ثقافة الخلفية الأخلاقية للمجتمع الذي تحكمه وهذا من شأنه أن يقوض جاذبيتها الواسعة، ويجعل تبريرها دائري، وتعرض أشكالاً معينة من الحياة الاجتماعية ذات القيمة المستقلة في خطر الضعف والخمود الاجتماعي. ويعتقد توماسي بأن الليبرالية السياسية لها "أخلاق فضيلة خاصة بها، فما تحققه البنية التبريرية لليبرالية السياسية هو وضع هذا الجزء من النظرية في مكان مختلف. (2)

النتيجة الإجمالية هي إن موقفي يؤيد حجج توماسي لأنه يضيف إلى تفسير الليبرالية السياسية فكرة المواطنة وتطويرها ضمن قيود الليبرالية السياسية. علاوة على ذلك، أنا أهتم مثله بالعلاقة بين الليبرالية السياسية وثقافة الخلفية الأخلاقية للمجتمع الذي تحكمه، لا سيما فيما يتعلق بمسألة كيفية تكوين المواطنين الليبراليين سياسياً إلى أقصى حد ممكن. لكن سينتهي اتفاقنا معه عند النقطة التي يقدم فيها حجته بأن الليبرالية الأخلاقية والليبرالية السياسية تصلان إلى الشيء نفسه في الممارسة العملية وسأشرح السبب.

أوافق أن الليبرالية أكثر من مجرد العدالة، وأقرب مثال على ذلك الارتباط الوثيق بين الليبرالية ووجهات النظر السائدة حول الشرعية في ثقافة المجتمع الذي يتبنى الليبرالية. يشكو توماسي من أن بعض التطويرات الليبرالية

---

(1) Rawls, J., Political Liberalism, p. 193.  
Tomasi, J., Liberalism Beyond justice, 39.

(2)

المعاصرة أصبحت تركز على العدالة أو المساواة مع استبعاد المثل الليبرالية الأخرى،<sup>(1)</sup> ومن الواضح أن هناك بعض الصحة في هذه التهمة. ولكن كما أشار إستلوند، فإن الهدف من التحول في تفكير راولز كان الحفاظ على مفهوم العدالة وترسيخه في تفسير أوسع للشرعية الليبرالية.<sup>(2)</sup> ومع ذلك، رغم هذا التوسع، لا أرى هناك حاجة لسحب وجهة نظر راولز حول صرامة مطالب المسؤولية السياسية التي تتعكس في تصوره لموضوع العدالة لتكون قابلة للتوسع لتشمل قضية الشرعية أيضاً.

يتعلق أحد الانقسامات الرئيسية بين الليبراليين المعاصرين بالأسس النسبية للمسؤولية في عموم نظرية العدالة عند راولز.<sup>(3)</sup> لقد رأى راولز أن نظرية العدالة تنطبق على ما أسماه البنية الأساسية للمجتمع؛ وكان هذا أحد ابتكاراته الجذرية.<sup>(4)</sup> أدى الإلمام بعمل راولز ككل إلى اعتبار هذا الاقتراح المبتكر أمراً مفروغاً من صحته حيث تركيزه على ما إذا كان هذا التقييد على نطاق العدالة يمكن الدفاع عنه، على الرغم من نقد الماركسية الجديدة لمبدأ المساواة الثاني، أي مبدأ الاختلاف عند راولز.<sup>(5)</sup> فلدى راولز حجج مختلفة تبرر كيفية تصوره لموضوع العدالة، ولكن بالنظر إلى الكيفية التي يرى فيها هذا الموضوع، تنشأ قضايا المسؤولية على المستوى الفردي بعد تطبيق تصور معين للعدالة داخل مجتمع وبنى مؤسسات محددة.<sup>(6)</sup> فيمكننا البدء في الحديث عن المسؤولية الفردية والتوقعات المشروعة بمجرد أن يحدد موقع هذه البنى.<sup>(7)</sup> وتعمل دولة راولز على مستوى المجتمع ككل

---

(1) Tomasi, J, Liberalism Beyond Justice, 'High Liberalism', Ch. 6.

(2) Estlund, D., 'The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls' Political Liberalism: Journal of Political Philosophy, 4/1 (Mar. 1996), 68-78.

(3) Samuel, S, in 'Responsibility, Reactive Attitudes and Liberalism in Philosophy and Politics', Boundaries and Allegiances, 12-31. 69

(4) أنظر:

Rawls, J, 'The Basic Structure As Subject', in Political Liberalism, ch. 7

(5) يتشابه النقد الماركسي الجديد ممثلاً في نقد كوهين في بعض النواحي مع نقد شيفلر لليبرالية السياسية من حيث أنه يلجأ إلى الحاجة إلى خلفية اجتماعية لتصحيح العيوب المتصورة في مساواة راولز. ومع ذلك، يلجأ نقد كوهين الواسع إلى روح المساواة لمعالجة ما يعتبره مضامين غير مساواة لمفهوم راولز للعدالة، ولا سيما مبدأ الاختلاف (وهو مفهوم لم يتغير بين نظرية العدالة والليبرالية السياسية).

Cohon, A, 'Moral Pluralism and Political consensus', in Copp, D. (ed.), The Idea of Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)281-4.

(6) أنظر:

Scheffler, S., Boundaries and Allegiances: Problems of justice and Responsibility in Liberal Thought

(Oxford: Oxford University Press, 2002) p.17-18.

(7) أشار فيليب فان بارييس أيضاً في مقارنة مكثفة إلى أن التناقض المعتاد بين الشكل غير الحساس للمسؤولية عند راولز في المساواة الليبرالية والأشكال الأخرى، مثل مساواة دوركين "الحساسية للمسؤولية". هذا لأنه، كما يشير فان بارييس، "مفهوم بشكل صحيح، فإن مبدأ الاختلاف هو بالتالي أكثر ملاءمة للمسؤولية وعليه أقل مساواة من حيث النتائج مما يُفهم في كثير من الأحيان.

كممثل جماعي.<sup>(1)</sup> فتكون، على هذا المستوى، مسؤولة عما ما تفشل في منعه مثل ذلك الذي تتسبب فيه أو تجريه. لقد اتخذ راولز وجهة النظر هذه للعلاقة بين العمل السياسي والمسؤولية لأنه كان مهتمًا فقط بالعدالة وتصور للبنية الأساسية كموضوع لها.

يسعى توماسي، في وصفه الليبرالية السياسية، إلى استغلال هذا الجانب من وجهات نظر راولز وتحويلها ضد مشروع إضفاء الشرعية على الليبرالية السياسية ككل. إنه يتبنى هذه المقاربة بخصوص المسؤولية التي تبدو جزءًا لا يتجزأ من مفهوم راولز للعدالة ويطبقه على قضية الشرعية الأوسع. والنتيجة هي حجة موازية لمعالجة راولز للمسؤولية الفردية تكون الدولة فيها، بصفاتها وكيانها الجماعي، مسؤولة عما تخفق في منعه كما ذلك الذي تقوم به. يطبق توماسي هذه النقطة على القضية التي تفصل الليبرالية السياسية عن الليبرالية الأخلاقية، وهي قضية المصير (أو الأحداث التي تقع خارج سيطرة الشخص) في ظل الليبرالية السياسية لأولئك الذين أطلق عليهم راولز "مواطنو الإيمان" ولارمور "الرومانسيون العقلانيون".<sup>(2)</sup>

قد يؤيد أولئك (المذكورين أعلاه) بعض العقائد الأخلاقية العامة التي تستند إلى سلطة دينية. وقد يؤمنون بالمذاهب التقليدية التي تفرض أدوارًا اجتماعية على الأشخاص أو تولد أحكامًا أخلاقية خاصة بهم تتعلق بجنس الناس أو تراثهم الديني؛ لكنهم لا يطالبون بفرض تلك المبادئ من رؤيتهم للعالم بشكل قسري على المواطنين الذين لا يقبلون بها. ولا يسعون بشكل انتقائي إلى إنكار أسبقية القيم السياسية عندما لا تعكس هذه القيم وجهة النظر غير العامة التي يؤيدونها. فعلى سبيل المثال، إذا أيدوا نظامًا معياريًا للوظائف والأدوار الاجتماعية على أساس الجنس (الجنس)، فإنهم يقومون بذلك فيما يتعلق بالجوانب غير العامة من حياتهم فقط، والحياة الداخلية لأسرهم، فضلاً عن المنظمات التطوعية.<sup>(3)</sup>

يرى توماسي بأنه سوف يكون لمثل هذه الأشكال من الحياة في ظل ظروف الليبرالية السياسية، والتي تعتبر ذات قيمة بشكل مستقل، نتائج سيئة. علاوة على ذلك، يقوض هذا الليبرالية السياسية التي عليها أن تتحمل

---

أنظر: فيليب فان بارييس، مبادئ الفرق، الفصل 5، في، صموئيل فريمان، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، تر، فاضل جتكر، المركز العربي للبحوث والدراسات، بيروت، 2015.

(1) تمت مناقشة هذا بشكل مفيد للغاية من قبل توماس ناغل في:

'Nagel T, Equality and Partiality (Oxford: Oxford University Press: 1991)99-100.

(2) Rawls, J, Political Liberalism, (1996) p. xlv.

(3) Tomasi, J, Liberalism Beyond Justice, 18

المسؤولية عن الآثار غير المباشرة على ثقافة الخلفية الأخلاقية التي ترتبط بها.<sup>(1)</sup> ولا يمكنها أن تغلت من مأزقها هذا باللجوء إلى التمييز بين حيادية الهدف وحيادية التأثير، بحجة أن هذا الأخير غير عملي ومن ثم اللجوء إلى وجهة نظر اشيا برلين القائلة بأن الهدف لم يكن أبداً استيعاب كل أشكال قيم الحياة والعيش التي يستطيع الناس القيام بها أو حتى التخطيط لها.<sup>(2)</sup> إن هذا التمييز ببساطة هو بين الفعل والسماح بتطبيقه على عمل الدولة.

رغم صعوبة هذه الحجة إلا أنه على الليبراليين النظر إليها بجدية. وذلك لأنها تثير العديد من القضايا بشأن المساواة عند راولز، وكذلك لأن هي نفسها كانت قد أثارته انتقادات الماركسية الجديدة لمضمون وجهة نظر راولز.<sup>(3)</sup> لكن المفارقة هنا هي أن وصف راولز لمطالب المسؤولية كان مقصوراً على قضايا تتعلق بالعدالة على وجه التحديد ولم يكن قابلاً للتوسع ليشمل المسألة الأوسع للشرعية الليبرالية. لقد كان لدى راولز أسباباً محددة جداً لأبتكاره هذا في معالجة موضوع العدالة: فللبنية الأساسية، كما يتصورها، تأثير عميق وطويل الأمد على فرص حياة الناس لدرجة أنه جعلها موضوعاً حصرياً للعدالة.<sup>(4)</sup> لقد وضع تصورات وافترضات خاصة جداً حول المجتمع الذي طبق عليه مفهومه. فأحد الجوانب المضللة في تقديم راولز لنفسه كمنظر تعاقد هو أن المجتمع الذي نظر له لا يشبه الأتحاد الاختياري أو الشراكة الطوعية.<sup>(5)</sup> وذلك لأن للمجتمعات السياسية حدوداً، وقيماً للعضوية بينما مجتمعه مثالي يدخله الناس مع الولادة ولا يغادرونه إلا بالموت. وبهذا المعنى، فإنهم لا "يتعاقدون" في مثل هذا المجتمع.<sup>(6)</sup> تلقتي هاتان النقطتان معاً في التأكيد على أن البنية الأساس

---

(1) Tomasi, J, *Liberalism Beyond Justice*, 33-39.

(2) Berlin, I., *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

(3) تتمثل نقطة الالتقاء المركزية في تجميع تفسيرات راولز للمسؤولية وموضوع العدالة هو إنكار ارتباطها كما كان يفترض. يهدف هذا الإنكار إلى توسيع نطاق المسؤولية، إما على مستوى مسؤوليتنا الجماعية عن "تآكل" أشكال الحياة القيمة، أو على مستوى القرارات الاقتصادية الفردية. قدم أندرو ويليام نقاشاً مهماً حول هذه المسألة في:

Andrew W, 'Incentives, Inequality and Publicity', *Philosophy and Public Affairs*, 2713 (Summer 1998), 225-47.

(4) Rawls, A *Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971) 7.

(5) للاطلاع على سبب قوي آخر يعتبر من المضلل معاملة راولز كما يراه المنظر للعقد، انظر: Hampton, J, 'Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?' "Journal of Philosophy 77/6 June" 1980, 315-38.

(6) من أجل ملاحظات راولز الأكثر تطوراً حول سبب عدم نظره إلى المجتمع على أنه جمعية تطوعية بالمعنى المعتاد، انظر

كتابه الليبرالية السياسية، الفصل 1، و 7.

ينتقد فالزر في سلسلة من الدراسات المؤثرة حول النزاع الليبرالي المجتمعي الليبرالية التقليدية لإفراطها في التأكيد على نموذج المجتمع كترتيب تعاقدي، مما يؤدي إلى تحريف لالتزاماتنا النقابية الطارئة وغير الطوعية. انظر:

للمجتمع- كما يتصوره راولز - ليس ارتباطاً طوعياً أو أنها تتكون من أفراد "متعاقدون"، وهذا بالضبط السبب في أن مثل هذا المفهوم المتطلب للمسؤولية ملائم لها. وأن له تأثير عميق ودائم على آفاق حياة الناس ونود أن يتم تأمين بنية أساس لها مثل هذا التأثير العميق على حياة الناس طواعية، لكن لا يمكن الاكتفاء بها.<sup>(1)</sup> وأن نكون أحرار في نطاقها لفرض معنى مطالب بالمسؤولية السياسية لنعكس طبيعتها وأهميتها الخاصة.

يبدو لي أن هذه الافتراضات الخاصة جداً لمفهوم راولز مدمرة لأي محاولة للقول إن على الليبراليين عموماً، والسياسيين منهم خصوصاً، محو التمييز بين ما تقوم به الدولة الليبرالية وما تفشل في السماح به في السياق المقيد لنظرية الشرعية الليبرالية. إن آراء راولز أقل تطلباً فيما يتعلق بهذه القضية الأوسع ولكن هذه القضية بالتحديد هي ما يجب أن يكون لكل ليبرالي وجهة نظر بشأنها. فكيفية تعامل مفهوم المساواة الليبرالية مع قضية المسؤولية قد يفصل أنواعاً مختلفة من المساواة الليبرالية عن بعضها البعض، ولكن هذا ليس سبباً لتناول معالجة راولز المميزة للقضية على مستوى مفهومه الخاص للعدالة وتطبيقها على نظرية الشرعية نفسها. وعلية أخلص الى أن راولز غير مسؤول عن أي تضارب عندما يدعي أنه يستطيع التمييز بين حيادية الهدف وحيادية التأثير. لقد حاجت بأن الليبرالية السياسية يجب أن تُوسع حتى يمكنها إعطاء تفسير لأوضاعها وشروطها المسبقة ضمن ثقافة الخلفية الأخلاقية، لكنني كنت حريصاً على تقييد ووضع حدود لما تروج له الليبرالية السياسية فيما يخص حياة منظمات المجتمع المدني وأساس المواطنة النشطة التي يُنظر إليها بوصفها قيمة اختيارية. فلا أرى أن هذه العملية تمتد إلى إعادة تشكيل الخلفية الثقافية في صورة الليبرالية السياسية، كما يتصور توماسي. لا يزال هناك فرق واضح، من وجهة النظر التي دافعت عنها، بين درجة تأثير الليبرالية السياسية على ثقافة الخلفية الأخلاقية ودرجة تأثير الليبرالية الأخلاقية عليها. لا يوجد ما هو مرفوض بشأن تشكيل الليبرالية السياسية لثقافة الخلفية الأخلاقية حتى تجعل من نفسها ممكنة. إنها تبدأ من مجموعة من الأفكار الأساسية السياقية حول المجتمع السياسي، وتعطي تبريراً مبتدئاً من تلك الأفكار إلى تصور مُسيّس للعدالة، ثم تنتقل إلى استكمال

---

Walzer, M, 'Liberalism and the Art of Separation', *Political Theory*, 12 (Aug. 1984), 315-30;  
'Philosophy and Democracy', *Political Theory*, 9 (Aug. 1981), 379-99;

وحول النقد الجماعاتي لليبرالية أنظر:

Walzer, M, 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, 1811 (Feb. 1990), 6-23;

(1) هناك مناقشة ثاقبة للغاية لهذه النقطة في:

Nagel, T, *Equality and Partiality*, 36.

حيث يقول ""يمكن النظر إلى البحث عن الشرعية على أنه محاولة لتحقيق بعض قيم المشاركة الطوعية، في نظام من المؤسسات يكون إلزامياً بشكل لا مفر منه".

النظرة العامة بوصف وتفسير الافتراضات المسبقة الخاصة بها. أرى أن هذا ليس دائريًا بشكل ضار: فالجزء الوحيد من ثقافة الخلفية الأخلاقية التي تؤثر فيها الليبرالية السياسية بشكل مباشر هو المجموعة الضيقة جدًا من الأفكار التي تجعل نفسها ممكنة. لا يعني هذا إعادة تشكيل المجتمع ككل على صورتها، إنها تدعم فقط تلك الأفكار السياسية المشتركة التي تبدأ منها.

يقر توماسي بأن حجته تقف على "أرض رملية" في علم الاجتماع السياسي. وأوافقه على أنه يمكن أن يكون هناك بعض المرونة في الحكم على أن لوجهة نظر أخرى التأثير الاجتماعي لتبني الليبرالية قد يكون صحيحًا أو غير صحيح. (1) لكنني كررت اثنتين من أهم نقاط راولز حول العلاقة بين النظرية السياسية وثقافة الخلفية الأخلاقية وهما: لا توجد نظرية سياسية تتبنى وجهة نظر من العدم يمكن فيها استيعاب كل شكل ذي قيمة للحياة السياسية في مساحة سياسية واحدة، وأنه من غير الواقعي عدم توقع وجود تأثيرات اجتماعية من تبني الليبرالية السياسية. هناك، إذن، نطاق غير محدد بين الطموح غير القابل للتحقيق لدمج كل أشكال الحياة القيمة في مجتمع سياسي والمثل الأعلى غير المرغوب فيه المتمثل في تبني وجهة نظر ليبرالية أخلاقية تعيد صياغة شروطها الاجتماعية المسبقة في صورتها الخاصة، بحيث تنتهك القيود المفروضة على الشرعية. لكنني لا أرى أي سبب للتسليم بأن الليبرالي السياسي لا يفهم هذا بشكل صحيح: إنه يطرح وجهة نظر تكون مكثفة ذاتيًا، بمعنى ما، من حيث أنها تتدخل في ثقافة الخلفية الأخلاقية فقط لجعل نفسها ممكنة. لكن الحياة المدنية (كما في المجتمع المدني ومنظماته) والمواطنة النشطة التي تروج لها تجعل الأشياء الأخرى ممكنة أيضًا، والأهم من ذلك أن الليبرالية السياسية تصحح نفسها بنفسها. وكما يجادل توماسي، إذا كان المفهوم المشتق عن المواطنة خاضعًا لقيودها الخاصة، فلا يمكن أن يصبح ساريًا باعتباره راسخًا بذاته عبر الزمن كوجهة نظر أخلاقية شاملة مقبولة.

إذن، يدور خلافي العميق مع توماسي حول دور المواطنة التي يرى أنها من المحتمل أن تقوض الليبرالية السياسية على المدى الطويل، فحاجبت بأنها قيمة اختيار مقيدة عمدًا لليبرالية السياسية. وأتفق مع توماسي على أن مجرد تعامل راولز مع البنية الأساسية للمجتمع، يحتاج موقفه إلى الاعتماد على نطاق أوسع بكثير من الافتراضات التي يتبناها حتى تقدم تفسيرًا معقولًا لذلك الموضوع المحدد بدقة. لكن يعتبر توماسي ادعاء راولز بأنه من الصعب، في حالة القيام بالفعل الموجه نحو البنية الأساسية فصل القيام بالأفعال عن الأمتناع

---

(1) Tomasi, J, Liberalism Beyond justice, 18.

عنها، كحصان طروادة للنقد المجتمعي المعاد صوغه. أعتقد إن هذا الادعاء بأن ليبرالية راولز لا تستطيع التمييز بين القيام بالأفعال والأمتناع عنها حتى عندما تتعامل على نطاق أوسع مع شروطها المسبقة لا أساس له من الصحة لمطالبة راولز به، ولهذا السبب، قمت في هذا البحث بتوسيع ليبرالية راولز نحو أخذ المواطنة والمجتمع المدني بنظر الاعتبار، وتبني هذا التفسير ليكون خاضعاً لقيود الشرعية الرئيسية في تسييس العدالة. إن الجمهورية الليبرالية التي تدين الى ميكيافيلي أكثر من روسو هي فقط التي تتعامل مع المشاركة السياسية على أنها قيمة اختيار، وعلى الجمهورية الليبرالية أن تحافظ عليها مما يمكنها من توسيع وجهات نظر راولز، حيث إنها بحاجة إلى التوسع، ولكن أن تحترم القيود المفروضة على نظرية سياسة للشرعية أيضاً. أرى أن تعيين توماسي للمشاكل التي قد تنشأ بعد تسييس العدالة هو نظرة ثاقبة، وإن وجهة نظري التي أدافع عنها هذا البحث هي الحل الأكثر قابلية للدفاع عن تلك المشاكل.

### استنتاج

لقد سعيت في هذا البحث إلى توسيع نطاق الليبرالية السياسية لأبراز وأظهار كيف يمكنها تقديم وصف لشروطها المسبقة. ويمكن حل مشكلة الدافع أو الحافز من خلال تبني تقليد معين من الجمهورية المدنية، ولكن مع ملاحظة القيود المفروضة على نظرية مقبولة تم تطويرها في سياق الليبرالية السياسية. أذن، يمكن حل مشكلة الدافع في نطاق الليبرالية السياسية من خلال تحديد مفاهيمها الخاصة عن المواطنة والمجتمع المدني. والنتيجة هي جمهورية ليبرالية راسخة في ذاتها عبر الزمن.

## ميمياء الرغبة والاعتراف في فلسفة روني جيرار، أو نظرية الاعتراف من الجدلية المثالية التاريخية إلى الجدلية الميمائية. زهرة رويسي

مقدمة

هل يمكن الحديث عن نظرية في الاعتراف في فلسفة روني جيرار؟ بمعنى آخر، ألا يمكن أن تكون فرضيته حول الرغبة الميمائية هي ذاتها رغبة في الاعتراف، نظرا لما تفترضه من علاقات بينية يتجاذبها الصراع والمصالحة في ظل استشكال موضوعة الهوية والغيرية سواء في بعدها الأنطولوجي أو السوسيو-السياسي أو الإيتيقي؟

سوف نحاول في هذا النص مقارنة مسألة الاعتراف في فلسفة جيرار حول نظرية ميمياء الرغبة، وذلك لما قدمته هذه النظرية من تشخيص لعلاقات الصراع من الذوات من أجل الاستحواذ على موضوع الرغبة بوصفه شرطا لاكتمال الكينونة. وأيضا باعتبار هذا الصراع حصيلة التنافس الميمائي الذي تولّد عن طبيعة الرغبة ذاتها الموسومة بالمحاكاة. من ثمّ، رأينا من الضروري العودة إلى نظرية الاعتراف في الجدلية الهيغلية، وذلك من جهة اعتبارها المرجع الفلسفي الرئيس لنظرية الاعتراف في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وكذلك من جهة حضورها بقوة في بلورة الجدلية الميمائية لدى جيرار، التي استثمرت منطق الصراع الهيغلي في بلورة براديجم مثلث الرغبة في مقارنة مختلف أنماط العلاقات الإنسانية البسيكو-سسيولوجية والسوسيو-سياسية.

### 1- مثلث الرغبة: من جدلية الصراع لدى هيغل إلى الجدلية الميمائية لدى روني جيرار.

تحدث جيرار في كتابه إتمام كلوزفيتس<sup>(1)</sup> عن أثر الفلسفة الهيغلية، وتحديدا عن قراءة الفيلسوف الفرنسي المعاصر، من أصول روسية، ألكسندر كوجيف لكتاب *فينومينولوجيا الروح*<sup>(2)</sup>، على الطبقة المثقفة في فرنسا خلال الثلاثينات من القرن الماضي. وهنا طرح جيرار مسألة الدور الذي يفترض أن تكون الفلسفة الهيغلية، وعلى وجه الخصوص نظرية الصراع من أجل الاعتراف، قد اضطلعت به في بلورة نظريته الميمائية<sup>(3)</sup>. ونشير في هذا السياق إلى أننا لا نعثر لدى جيرار على إجابة واضحة كفاية حول موقفه الصريح

1 Girard René. *Achever Clausewitz*. Entretiens avec Benoit Chantre, Paris, Carnets Nord, 2007, édition utilisée, Paris, Flammarion « champs essai », 2011.

2 ----- . *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, « Pluriel », 1961.

نعمد في هذا المقال ترجمة هذا الكتاب تحت عنوان: *الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية*. ترجمة، رضوان ظاظا، بيروت. المنظمة العربي للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2008 .

3 نشير هنا إلى أن جيرار قد استثمر هذه الجدلية الهيغلية في كتابه التأسيسي لنظريته حول ميمياء الرغبة: "الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية" وذلك بخاصة في فصل ورد تحت عنوان "السيد والعبد" (ص 129). الأمر الذي استدعى محاورته حول مدى

والقطعي من هذه المسألة خاصة فيما يؤكد لنا استثنائه لنظرية الاعتراف الهيغلية في صلب نظريته الميمائية. إذ تراوحت مواقفه بين الإقرار بالمنزلة الهامة التي أولاها لهذه النظرية في تصوره لمفهوم الرغبة المثلثة، وبين نقده لها ببيان تهافت نتائجها.

فمن موقفه الأول، يكتب جيرار معترفاً ببالغ أهمية أطروحة هيغل حول مفهوم الرغبة وحول المنطق الجدلي الذي يفسرها في ظل تشخيص العلاقات البنائية: "يوجد شيء من الحق (...). في الرأي الذي يقول بأن هذه الجدلية كان لها أثر واضح على قراءتي للأعمال الروائية. وعلى ما أطلقت عليه مفهوم "الحقيقة الروائية". لأنني أقول على غرار هيغل بأننا لا نرغب في الأشياء بقدر ما نرغب في نظرة الآخرين لها. لأن الأمر يتعلق بمعنى ما بالرغبة في رغبة الآخر"<sup>(1)</sup>. ويواصل جيرار في حوار مع بنوا شانتر في كتابه "إتمام كلوزفيتس حول منزلة الجدلية الهيغلية في نظريته الميمائية للرغبة، ليقر بأنه وإن ينفي عن نفسه محاكاة التصور المثالي الهيغلي لجدلية الصراع البيني في بلورة نظريته في الرغبة في كتابه "الذنب الرومنسية والحقيقة الروائية"، كما أنهم بذلك على إثر صدور هذا الكتاب إلى حد توصيفه بكونه وريث ألكسندر كوجيف، وهو أشهر شراح الفلسفة الهيغلية في بداية القرن الماضي، واعتبار النظرية الميمائية هي مجرد استثناء لنظرية الاعتراف لدى هيغل. إلا أنه، أي جيرار، لم ينكر حضور "الأفق الهيغلي الذي ما يزال هنا"<sup>(2)</sup> أي في تصوره لطبيعة الرغبة بوصفها رغبة مثلثة تأججها انفعالات الغيرة والضغينة بما يجعل منها دافعا للصراع البينذاتي. وفي ذات السياق، يثمن جيرار فكرة هيغل حول "اللامتناهي السيء" « le mauvais infini » الذي يوصف الخط المتسلسل للرغبة بوصفها رغبة متواصلة لا تشبع بطلب موضوع بعينه، كما تقترض هذه الرغبة النهمّة دائماً وجود الآخر - المماثل الذي يشارك الذات في طلب موضوعها. ومن ثمّ يعتبر جيرار أن صورة "الوعي الشقي" لدى هيغل هي بمثابة الأخذ بزمام التفكير الفعلي في أن التشابه أو التماثل بين الناس في رغباتهم وفي انفعالاتهم المتبادلة الموسومة بمشاعر الضغينة والكراهية، هو ما يدفعهم إلى ضرورة خوض الحرب ضد بعضهم البعض، ولا سبيل لإحلال المصالحة بينهم إلا على إثر هذا النزاع. وعليه يصرح جيرار بأنه "كانت لديه أوجه من التقارب

---

حضور نظرية هيغل الجدلية في فلسفته الميمائية، في كتاب "إتمام كلوزفيتس"، الذي يعد من مؤلفاته الأخيرة، ومن ثمّ وضّح جيرار موقفه التقييمي لهذه النظرية في ظل قراءة مقارنه مع نظرية الصعود إلى الأفاصي" للإستراتيجي العسكري الذي عاصر هيغل" كلوزفيتس" في كتابه "في الحرب". وحري بنا أن نشير أيضاً إلى أن جيرار قد صرح بأنه لم يعترض على فلسفة هيغل بقدر اعتراضه على النزعة الهيغلية التي سادت فرنسا في منتصف القرن الماضي من خلال دروس كوجيف لمؤلف هيغل.

1 Girard, René. Achever Clausewitz, op,cit.P 72.

2 Ibid.

مع فلسفة هيغل" (1) في تمثله لطبيعة الرغبة المثلثة من جهة، ولضرورة إحلال الحرب كحل للنزاع الميمائي لتحقيق المصالحة بين المتنازعين من جهة أخرى.

أمّا عن الموقف المتصل بنقد الجدلية الهيغلية، يعلن جيرار في مستوى أول، أن اعتراضه لا يُحمل على هذه النظرية بقدر ما يُحمل على الأطروحات التي تبنتها بالتأويل والتبرير خاصة فيما قدمته دروس ألكسندر كوجيف من شرح لفلسفة هيغل، يكتب جيرار: "إنه من المؤكد أنني أعترض على ذوي النزعة الهيغلية أكثر من اعتراضهم على هيغل نفسه" (2). وعليه يتبين لدينا أن وجه التقارب الذي أقرّه جيرار في موقفه الأول من الجدلية الهيغلية، لا يخفي وجوه اختلافه معها حول مسألة الاعتراف على الأقل على مستويات ثلاث كما وضح ذلك الشارح الفرنسي كريستيان لازيري (3) في مقارنته لهذه الموضوعية.

نرصد ملامح هذا الاختلاف أولاً، من خلال تأكيد نظرية ميمياء الرغبة لدى جيرار على تصور طبيعة الرغبة ذاتها بوصفها رغبة في التملك من خلال الاستحواذ على ما بحوزة الآخر من أشياء، ثم تطور هذه الرغبة من مستوى طلب الأشياء إلى طلب كينونة الآخر ذاتها، أي كل ما يحدد خصوصية الآخر - النموذج أو وسيط الرغبة، من قبيل الهيبة أو الشرف أو المنزلة الاجتماعية.. ومن ثم تتحول طبيعة الرغبة بتحول موضوعها وهو ما أطلق عليه جيرار مفهوم "الرغبة الميتافيزيقية" (4). وبذلك يكشف جيرار أن ما يميز العلاقات البينية هي رغبة التملك، وهي رغبة متبادلة وذات طبيعة أنطولوجية "فكل رغبة هي في أصلها رغبة في الكينونة" (5). ولا يمكن لهذه رغبة أن تقبل التحقق لأن مآلها ضياع الذات التي تطلبها ومن ثم اغترابها في الآخر وهو ما عبر عنه جيرار بمفهوم "الوعي الشقي" (6) المترجم للوعي المنفصم لدى الإنسان الحديث على إثر فقد انتماءه إلى ذاته في تحديد موضوع رغبته وفقد انتماءه إلى المطلق الحقيقي، أي الديني، وانصهاره في ما أطلق جيرار مفهوم "التعالى المنحرف" المعبر عن ضرب من الوعي المقلوب. ونعثر في مدونة جيرار التي خصصها للنقد الأدبي على تشخيص لهذه التجربة الأنطولوجية، من خلال تشريح نفسي لشخصيات

1 Ibid.

2 Ibid.P.67.

3 Lazzeri Christian. « Désir mimétique et reconnaissance », in , René Girard, *La théorie mimétique*.Paris, Grasset, 1982.PP.15-57.

4 Girard René, *Achever Clausewitz*, op.cit, PP.72-73.

5 جيرار، روني، الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية. ص.113.

6 المرجع نفسه. ص.199.

الروايات الحديثة وذلك باعتبار أن الرواية، بالنسبة لجيرار، هي علم من علوم الإنسان<sup>(1)</sup>. فمن أهم خصائص الوعي الحديث، حسب جيرار، كونه وعيا موسوما بالانشطار بين ادعائه رفض الألوهة، وذلك باعتقاده في سردية استقلالية الذات سواء في اتصالها من سلطة المقدس الديني التي عبرت عنها فكرة اللائكية أو في نرجسيتها وأنانيتها المعبرة عن حرية إرادتها الفردية التامة في اختيارها موضوع الرغبة. وبين ما ينشده هذا الوعي من انصهار في ضرب من "المطلق" الزائف المجسّد في النموذج-الوسيط للرغبة، باعتبار كونها رغبة مثلثة تتطور في العلاقات البينية النديّة التي أطلق جيرار مفهوم الوساطة الداخلية، إلى طلب كينونة الآخر-النموذج بوصفه موضوع إعجاب وعدوّ ومنافس في آن. وهنا يحيلنا تصدير الفصل الأول من كتاب **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، الذي يحمل عنوان **مثلث الرغبة** على قولة للفيلسوف الألماني الحديث ماكس شيللر: "يملك الإنسان إما إله أو صنما"<sup>(2)</sup>. وفي ذلك تشخيص نفسي ميمائي للوعي الحديث باعتباره وعيا باطولوجيا.

ففي ظل الجدلية الميمائية، تحيل هذه الأزمة النفسية على أزمة أنطولوجية تعيشها الذات الراغبة المغترية في الآخر-النموذج إلى حد احتقارها وإنكارها لذاتها وطمس وجودها والشعور بالعدمية وفقدان قيمة ومعنى هذا الوجود، ومن ثم تحط إنسانيتها. في حين يؤكد هيغل في جدلية الصراع من أجل الاعتراف أن التنافس الميمائي بين الوعيين بالذات ينتهي إلى اكتمال إنسانية الذات وإثبات وجوده، يقوم جيرار في بلورته للجدلية الميمائية بقلب الجدلية المثالية. حيث يطابق في **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، بين شخصية "رجل القبو" في الرواية الدستيوفسكية وشخصية الإنسان الحديث التي رأى فيها نموذجا للوعي الشقي الذي يعاني ما أطلق في توصيفه لأزمته الوجودية عبارة "الداء الأنطولوجي"، ذلك أن: "القبو هو الحقيقة المتوازية خلف التجريد العقلاني والرومنسي و"الوجودي"، وهو تقاوم داء موجود قبلا وتكاثر سرطانّي لميتافيزيقا كان يُعتقد أنها انتهت"<sup>(3)</sup> ومن ثم يبدو لنا الاختلاف جليا بين أطروحتي كل من جيرار وهيغل في تصورهما لطبيعة الرغبة، من جهة ولغاياتها من جهة أخرى. ولئن كان هيغل قد سبق جيرار في تصويره لترسيمة مثلث الرغبة

---

1 نعود في هذا السياق إلى كتاب **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، الذي خصصه جيرار في النقد الأدبي حيث اشغل فيه على روائع الأدب الحديث من خلال روايات كل من سرفانتيس وفلوبير وستندال وبروست ودستيوفسكي، و التي اعتبرها مصدر إلهامه بفرضية مثلث الرغبة التي شخّص من خلالها الأزمة الأنطولوجية لدى الإنسان الحديث.

2 المرجع نفسه.ص.11.

3 المرجع نفسه.ص.311.

في فينومينولوجيا الروح<sup>(1)</sup> حيث نعثر لديه على تعريفها بوصفها "رغبة في رغبة الآخر"، إلا أنه لم يتم بتوصيفها على أنها باطولوجيا تُعبر عن انحراف في سلوك الفرد على غرار ما تحيلنا عليه أطروحة جيرار حول تبعات رغبة التملك. وإنما هي بالنسبة لهيغل رغبة ترتقي بالوجود الإنساني من مرتبة الوجود البيولوجي الحيواني الصرف المحدد بمطلب الحاجة Lebesoin،<sup>(2)</sup> إلى مرتبة الوجود الإنساني القيمي الذي تتجاوز فيه الرغبة حدود الرغبة في الأشياء إلى الرغبة في الاعتراف كشرط لتحقيق إنسانية الإنسان، الأمر الذي يقتضى حسب هيغل، ضرورة الصراع بين-ذاتي حول هذا الاستحقاق الأنطولوجي.

ومن ثم، لا تمثل الرّغبة المثثة في الجدلية المثالية الهيجلية علة الاغتراب الأنطولوجي الذي تعيشه الذات الراغبة من خلال الآخر، وإنما هي شرط ارتقاء الذات إلى مرتبة إنسانيتها بتحقيق حريتها من خلال الظفر باعتراف الآخر بها على إثر الصراع معه إلى حد المجازفة بالحياة. فقد جعل هيغل من الحرية رهان الرغبة المثثة حيث يكتب هيغل: "ويتحدّد سلوك كلا الوعيين بالذات، من خلال إثبات كل منهما ذاته لنفسه ومن خلال إثبات أحدهما ذاته للآخر، بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت. ولا بدّ لهما من خوض هذا الصراع إذ يتوجب على كل منهما أن يرتقي بيقينه لذاته إلى مرتبة الحقيقة الكامنة في الآخر. فإنما المغامرة بالحياة هي السبيل إلى الحفاظ على الحرية (...). فالفرد الذي لم يجازف بحياته قد ينتزع الاعتراف به، اعتراف بأنه شخص، غير أنه لم يبلغ حقيقة هذا الاعتراف باعتباره اعتراف بأنه وعي بالذات مستقل"<sup>(3)</sup>. وهنا يتجلى التباين بين الأطروحتين الهيجلية والجيراردية في مقاربة غايات "الرغبة من خلال الآخر"، حيث تكمن في الرغبة في الاعتراف في الجدلية الهيجلية حتى تحرّر الذات الإنسانية من وجودها الطبيعي المباشر، أي من صفتها الحيوانية التي تفرض تبعية الحاجة البيولوجية المحددة بالرغبة المحسوسة في الأشياء لترقى إلى مرتبة الكينونة الحرّة عبر تحقق هذه الرغبة الأنطولوجية "بحركة التجريد المطلق، وهي حركة تقوم على اجتناب كل وجود مباشر من الذات"<sup>(4)</sup>. وقد أبدى ألكسندر كوجيف في مقارنته للجدلية الهيجلية (1933-1939)<sup>(5)</sup> في كتابه

1 Hegel, W.G.F. Phénoménologie de l'Esprit. B, Conscience de soi, IV, Indépendance et Dépendance de la conscience de soi, Domination et servitude. Trad. J. Hyppolite. Paris. Aubier, Editions Montaigne. Tome I. 1939. PP.155-166.

2 نونه هنا بتوضيح كوجيف للتراتب الأنطولوجي بين مفهومي الحاجة besoin والرغبة désir في اشتغاله على جدلية الاعتراف لدى هيغل، في كتابه: Introduction à la lecture de Hegel، وسوف نعود إلى هذا الكتاب الشارح لهذه النظرية ذلك لأن جيرار قد أشار إلى اعتباره مرجعا لفلسفة هيغل لدى الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين.

3 Ibid. PP.158-159.

4 Ibid

5 Kojève, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel. Paris. Gallimard. 1947.

مقدمة لفلسفة هيغل، اهتماما كبيرا بتجربة الاعتراف من جهة كونها نقطة الارتكاز في فلسفة هيغل المثالية التاريخية. هذا بالإضافة إلى ما أضفاه كوجيف من بعد خبري واقعي على هذه التجربة وتبعاتها خاصة في "جدلية السيد والعبد"، حيث يكتب: "إن الإنسان لا يدرك إنسانيته، إلا إذا ما جازف بحياته (الحيوانية) من أجل رغبته الإنسانية(..) أي من أجل رغبته التي تتصل برغبة أخرى"، وفي هذا الصراع بين رغبتي ورغبة الآخر "أريد أن يعترف"، هذا-الآخر، بمنزلتني كما منزلته،(..) وبمعنى آخر، إن كل رغبة إنسانية(..) هي، في نهاية المطاف، دالّ على الرغبة في "الاعتراف"(..) فدون هذا الصراع إلى حد الموت من أجل الهيبة prestige الخالصة، لن يكون مطلقا ثمة كائنات بشرية على الأرض. وبالفعل، يتشكل الكائن البشري فقط كدالة تؤثر على رغبة الآخر، أي في نهاية المطاف، عن رغبة في الاعتراف"<sup>(1)</sup>. ومن ثم اعتبر كوجيف أن للمخاطرة بالحياة في ظلّ مواجهة الموت، الدلالة المركزية في الجدلية التاريخية الهيجلية وتحديدًا في جدلية الاعتراف ومآلاته اللاحقة على تجارب الوعي في التاريخ وصولًا إلى تجليه في صورة "الروح المطلق".

ونشير هنا إلى أن هيغل قد رأى في شخصية الإمبراطور الفرنسي نابليون بونابارت، الذي لمحّه هيغل عند دخوله مدينة إيبانا حيث يقيم، صورة الوعي المطلق. ومن ثم عبّر عن إعجابه به في رسالة توجه بها لأحد أصدقاءه المقربين يقول فيها: " لقد لمحت الإمبراطور، روح العالم، يغادر المدينة لمواصلة الاستطلاع، إنه حقا لإحساس رائع أن أرى مثل هذا الشخص، متمركزا هنا في نقطة من العالم، يمتطي جوادا، ويمتد على أرجاء العالم ويهيمن عليه. كل أنماط التقدم هذه لم تكن ممكنة إلا بفضل هذا الرجل الخارق الذي يستحيل عدم الإعجاب به"<sup>(2)</sup>. وقد علّق جيرار على هذا الموقف في مقارنته السياسية للجدلية الهيجلية في سياق مقارنتها بموقف كلوزفيتس من الصراع الفرنسي-الألماني معتبرا أن في إعجاب هيغل بشخصية الإمبراطور الفرنسي ما لا ينسجم مع انتصاره لقيم الثورة الفرنسية.

1 ibid, P,14.

2 Hegel, GNF. Correspondance. Tome I, Gallimard, 1967.PP,120-124.

لنا أن نشير هنا إلى موقف جيرار الذي عبّر عنه في كتابه Achever Clausewitz، (ص 69)، حول ما عرف عن إعجاب هيغل بالإمبراطور الفرنسي، حيث يرى جيرار رجح جيرار أن تكون هذه الفكرة مجرد ادعاء أو فهم سطحي لحق فكر هيغل وذلك لأن هذه الفكرة لا تتسجم مع مواقف هيغل التالية: أولا، لأن هيغل الذي أعجب بالثورة الفرنسية وتابع أحداثها فترة إقامته مع شيلنغ وهولدرلين في مدينة توينغن، كان لا بد له أن يدرك على إثر هزيمة البروسيين ضد نابليون أن ما قام به هذا الإمبراطور الفرنسي يوقّع مفارقة كبرى مع الأفكار والمثل العليا التي عبرت عنها الثورة الفرنسية. وثانيا، لا يمكن لهيغل، حسب جيرار، أن يكون معجبا بنابليون وهو في الوقت نفسه قد عبّر عن تحفظه على عصر الأنوار الذي نشأ في ظله.

ولئن أكد جيرار أهمية إقحام الصراع في تجربة الاعتراف هو ما يوكل أهمية للجدلية الهيغلية بالنسبة إليه، إلا أنه يؤخذ على هيغل اعتبار هذا الصراع مجرد عرض في المسار التاريخي لتشكل الوعي لذلك ينتهي جيرار إلى اعتبار أن نقطة الارتكاز في نظرية الاعتراف لدى هيغل لا تكمن في إبراز قيمة الصراع بوصفه آلية تحكم علاقات الرغبة بقدر ما تكمن في المصالحة التي تحل الصراع بتحقيق الاعتراف بأحد الطرفين. وهو ما سنوضحه بتفصيل أدق في مقارنة مآلات هذا الصراع لدى كل من الفيلسوفين.

وعن هذا المستوى الأول من هذه المقارنة بين الجدلية المثالية الهيغلية والجدلية الميمائية الجيراردية نخلص إلى الوقوف عند تحديد دلالة "الاعتراف" ومنزلته في كلا الأطروحتين. فلئن أضفى هيغل على هذه التجربة الوجودية معنى وقيمة موجبة، لا من جهة فعل النفي وإنما من جهة النتائج التي يتجلى من خلالها الاعتراف بمثابة المفهوم البراديجماتي في تأسيس نظريته في فلسفة التاريخ. فإن جيرار قلب هذا التصور ليكشف عن الوجه السالب للاعتراف في ظل أطروحته حول الرغبة من خلال الآخر. ومن ثم لم تكن تجربة الاعتراف، وإن لم يدرج جيرار هذا المفهوم أي الاعتراف بوضوح فكان بذلك حاضرا بصفة ضمنية في الجدلية الميمائية، إلا تجربة اغتراب واستلاب للذات في الآخر - الوسيط للرغبة الوهمية. ذلك أن الرغبة في هذه التجربة الوجودية، لا تطلب من الآخر الاعتراف بكونها ذاتا حرة وإنما هي ترسخ تبعيتها لهذا - لآخر والاعتراف به على أنه نموذجها. وعليه، يمكننا في محصلة هذا المستوى الأول من مقارنة الجدليتين المثالية التاريخية والميمائية، أن هيغل قد ثمن تجربة الاعتراف بتوسل آلية النزاع بوصفها الآلية الضرورية لتحرر الكائن البشري من مرتبة النزوع الحيواني للرغبة في الأشياء إلى مرتبة الجدارة بصفة الإنسانية في النزوع إلى الاعتراف به كذات قد ترقى أنطولوجيا من مستوى الوجود في العالم الحيوي المباشر لتحقيق في عالمها الإنساني. وفي المقابل اهتم جيرار في نظريته الميمائية بالكشف عن البعد السالب لهذه التجربة من جهة اعتبارها تجربة انهزام الذات في سعيها للتحقق من خلال الآخر - النموذج والمنافس لها في ذات الوقت.

أما عن الوجه الثاني للاختلاف بين النظرية الميمائية الجيراردية والنظرية المثالية الهيغلية، يتمثل في تبعات كل منهما خاصة من جهة ما آلت إليه علاقة الصراع التي قامت عليها كلا الجدليتين. حيث أنه في لحظة أولى من الجدلية الهيغلية، التي تأسس من خلالها مفهوم الاعتراف، قام لقاء الوعيين بالذات على حركة متبادلة لنفي كل منها الآخر، ثم أفضى هذا الوجه السلبي للتبادل إلى تحقيق الاعتراف بصورة أحادية. وفي مستوى أكثر تطورا في هذه الجدلية، تم الانتقال من مرحلة الصراع المتبادل إلى مرحلة المصالحة المتبادلة

بين الهويات المتنازعة بتجاوز اختلافاتها، وهو ما مثّل الوجه الايجابي لعلاقات التبادل في تجربة الاعتراف<sup>(1)</sup>. وذلك في مرحلة "الروح المطلق" الذي عبّر عنه هيغل في نهاية فصل "الروح"<sup>(2)</sup>. حيث يتشكّل الكلي في عملية الاعتراف المتبادل التي يقدمها النص الهيجلي على أنها أول مظهر من مظاهر الوجود الخبري لإطلاقية الروح *l'absoluité de l'esprit* في المصالحة بين الوعي المطلق للحكم *la conscience jugeante* والوعي الفاعل *la conscience agissante* حيث يكتب هيغل: "إنه الروح هناك"، يحدس المعرفة الخالصة لنفسه كجوهر كوني في نقيضه، في المعرفة الخالصة لذاته على أنه وعي متفرد بحد ذاته تماما، حتى لا يكون هذا "الاعتراف المتبادل" سوى "الوعي المطلق". ففي هذا الفصل، "الروح" (من الجزء الثاني كتاب فينومينولوجيا الروح)، يتحقق للوعي "الاعتراف الكوني" *reconnaissance universelle* بوصفه وعيا مطلقا في الديانة المسيحية، يكتب كوجيف شارحا هذا الفصل: "تتضمن المسيحية أيضا فكرة توليف بين الخاص والكوني، أي كذلك، بين السيادة *Maitrise* والخدمة *servitude*: فكرة الفردية، أي تلك التي تخص تحقق القيم والوقائع الكونية في ظل الخاص وبين الاعتراف الكوني بقيمة الخاص، فكل ذلك فقط، هو ما يمنح الإنسان "الرضى" الأسمى والنهائي. وبمعنى آخر، وجدت المسيحية حلا للتراجيديا الوثنية. لذلك لم يعد ثمة تراجيديا حقيقية منذ ظهور المسيح. أي لم يعد، فعليا، ثمة صراع لا مفر منه ولا نهاية له"<sup>(3)</sup>. وعليه، يكشف هيغل عن مراحل بناء المنطق الجدلي المثالي الذي قوامه حركة النفي، حيث ينطلق في لحظة أولى من الإقرار بأطروحة *thèse* ثم في لحظة ثانية بنقيض تلك الأطروحة *anti-thèse* ليخلص في لحظة أخيرة إلى التوليف بينهما وهي لحظة النفي النفي *synthèse*. وهو ما انتهى إليه الوعي بالذات في تجليه في صورة الروح المطلق *esprit*، عند تجاوزه لمنطق الاعتراف الأحادي القائم على ضرورة نفي الآخر إلى الاعتراف المتبادل في ظل المصالحة في أولى مظاهرها في التجربة الدينية في وتحديدًا في ظلّ الديانة المسيحية التي تتأسس من خلالها مدنيّة الإنسان وأخلاقية في ظل الدولة البرجوازية الحديثة، "فتاريخ العالم المسيحي هو إذن تاريخ التحقق التدريجي لهذه الدولة المثالية، التي سوف يتمتع فيها الإنسان أخيرا "بالرضى" *satisfaction* في ظل تحقّقه بوصفه فرديّة *individualité*، فهي حصيلة *synthèse* الكوني والفردية، والسيد والعبد والصراع والعمل"<sup>(4)</sup>. وهكذا تنتهي الجدلية المثالية الهيجلية إلى حل الصّراع من أجل الاعتراف في الديانة المسيحية.

1 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op,cit.PP.158-159.160.

2 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*,op ,cit, ch v.

3 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Op,cit. P192.

4 Ibid,P. 193.

## 2- في البعد السسيو-سياسي الجدلية الميمائية: كلوزفيتس نموذجاً.

ضمن هذا الوجه الثاني من مقارنة العلاقة بين الجدلية الهيغلية والجدلية الجيراردية، يعلن جيرار في كتابه إتمام كلوزفيتس عن رفضه الحل المثالي الذي اقترحه هيغل كنهاية لعلاقات النزاع، مرجحاً مقارنة القائد العسكري الألماني الذي عاصر هيغل، كارل فون كلوزفيتس حول ما يتصل بجدليته حول "الصعود إلى الأفاصي"<sup>(1)</sup> خلال تحليله لمنطق الحرب الحديثة في كتابه *في الحرب*<sup>(2)</sup>، حتى أن عبارته الشهيرة تقول إن "السياسة هي مواصلة للحرب بوسائل أخرى". ويكتب جيرار في سياق مقارنته بين هاتين الأطروحتين المتعاصرتين، حول جدلية الصراع: "من المؤكد أن الروح هي روح، فقط لأنها تدرك نفسها بشكل موضوعي. لكن هذا يحدث، بالنسبة لهيغل، في ما بعد-التاريخي un au-delà historique غير المحدد. يمكننا القول بهذا المعنى، أن كلوزفيتس قد جعل، قبل ماركس، الجدلية تقف على قدميها، من خلال رفضه الفصل بين التاريخ الأساسي والتاريخ الطارئ. ففي اللحظة التي كان خلالها هيغل يفكر في تماهي العقل البشري باللوغوس logos، يأتي كلوزفيتس ليخبرنا عن معنى المباراة وعن تذبذب الأضداد في وضعية الحروب الحديثة. يخبرنا كلوزفيتس أن هذا التذبذب قد يرتفع إلى أقصى الحدود، بحيث يمكنه أن ينتقل من البحث عن البديل إلى المعاملة بالمثل. عندئذ لن يكون ممكناً دمج هذا التذبذب في لاهوت الروح. وهنا يكمن، حسب رأيي، التعارض الهائل بين المفكرين"<sup>(3)</sup>. وهكذا ينتهي جيرار بهذه المقارنة إلى تبني نظرية كلوزفيتس التي رأى فيها نظرية تتميز بالواقعية في تحليلها لعلاقات الصراع انطلاقاً من معانيته للحرب الفرنسية-الألمانية خلال القرن التاسع عشر. لذلك يعتبر جيرار أن كلوزفيتس يتمتع بوعي حاد بالنزعة الميمائية. ومن ثم، تتحو النظرية الميمائية منحي معاكساً للمنطق الجدلي الهيغلي، حيث يذهب جيرار إلى اعتبار أن الهوية ليست رهاناً لاعتراض متبادل ينتهي إلى مصالحة محتملة وإنما هي، بحد ذلك، تبرر الصراع ذاته بما يجعله صراعاً بلا هوادة<sup>(4)</sup>. فاستحالة

1 Girard, René. Achever Clausewitz. op, cit, P.

2 يعد كتاب كلوزفيتس Von Carl Clausewitz (1780-1831)، *في الحرب De la guerre* مرجعاً هاماً في النظرية الاستراتيجية الحديثة حيث قدم من خلاله الكاتب مقارنته حول مفهوم الحرب الحديثة وآلياتها وقد نال هذا الأثر الاهتمام الكبير من قبل مفكرين وعلماء اجتماع وسياسيين معاصرين من بينهم: نلسون موندلاً وماو تسي تونغ وجوزج باتون وهنري كسنجر وأدولف هتلر وكذلك عالم الاجتماع ريمون آرون واستلهم منه غي دييور أطروحته حول *لعبة الحرب* (1965)، أما روني جيرار فقد ركز اهتمامه خاصة على نظرية كلوزفيتس حول "الحرب المطلقة" التي رأى فيها مقارنة ميمائية في تحليله لتوتيرة العنف الميمائي المتصاعد.

3 Ibid.P.70-71.

4 Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* .éd, Le Livre de pocheP,79,87,94,98-99 ;101,180.

إشباع رغبة المتنازعين لا يمكنها، في رأي جيرار، إلا أن تجذّر الصراع بينهما، ومن ثمّ يكون صراع الهوية هو المحدّد لمنزلة كل منهما ولغاياته.

وبالنسبة للوجه الثالث من الاختلاف بين أطروحة كل من هيغل وجيرار حول مسألة الصراع من أجل الاعتراف ومآلاته، فهو يتعلّق بالآليات التي افترضها كلا الفيلسوفين من أجل وضع حد له. فإذا كان كلا الطرفين المتنازعين في الجدلية الهيغلية يسعى في ظل الصراع مع الآخر إلى المحافظة على صلة اجتماعية معه، ويطمح إلى الحصول منه على الاعتراف به في آن، فإنّ كلاّ منهما لا يينزع إلى نفي الآخر كغاية للصراع في حدّ ذاته للصراع وإنما الغاية هي انتزاع الاعتراف. لذلك يكون حضور الآخر بالنسبة لكلا المتنازعين في هذه التجربة الوجودية، شرطاً لتحقيق هذه الغاية. حيث لا معنى لحرية الذات في غياب الآخر الذي يكمن فيه موضوع الرغبة، أي انتزاع الاعتراف منه، بالنسبة لكل منهما. لذلك لم يُنه هيغل معركة الاعتراف بموت الوعي المهزوم بالرغم من كونها معركة من أجل الحياة والموت، كما أعلن عن ذلك هيغل في تأكيده على كونها ضرورة أنطولوجية لكلا الطرفين المتنازعين على الاعتراف، حتى يترك الفيلسوف مجالاً لتحقيق مطلب الاعتراف بالنسبة للوعي المنتصر في هذه المعركة. ومن ثم، يثبت هيغل ضرورة حضور الآخر فهو الذي يمنح هذه التجربة الوجودية معنى وقيمة في نظريته حول فلسفة التاريخ .

أمّا فيما يتعلق بعلاقات النزاع الميمائي لدى جيرار، فتبرز عكس ما آلت إليه الجدلية الهيغلية من حلّ مثالي يُنهى الصراع بمجرد تحقق الاعتراف لأحد المتنازعين، حيث يعتبر جيرار أنه ما لم يتمّ تفكيك النزاعات الميمائية بواسطة آليات مؤسساتية مناسبة من قبيل المؤسسة القانونية، فإنّها تدخل ضرورة في نسق تصاعدي يفضي بطرفي النزاع إلى نفي أحدهما للآخر<sup>(1)</sup>. لذلك يؤكد جيرار رفضه لمنطق المصالحة كنتيجة ضرورية يقتضيها منطق الجدلية الهيغلية الذي يُنهى حركة النفي في التآليف بين النقائض.

وهكذا نقف عند استنتاج أن هذين التصورين لمبررات الصراع وآلياته ثمّ مآلاته، الهيغلي من جهة والجيراردي من جهة أخرى، لا يتقاطعان خاصة فيما يتعلق بالحلّ الذي يقترحه كلا الفيلسوفين، إذ لكل منهما مقولاته الخاصة لدوافع هذا الصراع ولغاياته.

إذا كانت النصوص التأسيسية لفرضية ميمياء الرغبة لدى جيرار، لم تدلنا على حلّ لعلاقات الصراع الميمائي بين المرید ونموذج رغبته إلاّ في ظل العودة إلى الديني وهو ما عبر عنه جيرار بمفهوم "الهداية" في

---

1 ----- .Achever Clausewitz, opcit,P. 74,87,90,184.

مدونته الفلسفية حول الأدب<sup>(1)</sup> وهو ما يعبر عن مصالحة الذات مع ذاتها في ظل الديني ومعه، فهل نعثر في مدونة جيرار الفلسفية-الأنثروبولوجية على تصور آخر للمصالحة مع الآخر-الغريم في الرغبة الميمائية ، باعتبارها حلاً للصراع الميمائي؟ وفيم يختلف مظهر هذه المصالحة لدى جيرار عن مظهرها ومنزلتها في تجربة الاعتراف لدى هيغل؟

نميز بالعودة إلى هيغل على الأقل بين مظهرين للصراع من أجل الاعتراف، وهو ما توضح لدينا من خلال مقارنة الشارح والمحاوّل الفرنسي كريسيان لازيري لهذه المسألة<sup>(2)</sup>. ففي إحدى هذين المظهرين، تبحث الذات عن الاعتراف الموجب في ظل علاقاتها الاجتماعية، وفي المظهر الآخر تسعى الذات إلى تحطيم كل ما يمثل عائقاً أمام تحقق الاعتراف. وعليه، فإنه ليس من البدهية، حسب هذه القراءة التأويلية للنص الهيجلي، أن يجد الصراع من أجل انتزاع الاعتراف حداً له ، ضرورة، في الحفاظ على العلاقات الاجتماعية. كما أننا نقف في أطروحة جيرار الأنثروبولوجية حول نظرية الضحية الغدية، على مقارنة طريفة لحل الصراع الميمائي بين الأفراد المتنازعين على الرغبة باستهداف جماعي لأحد الأفراد إما بشكل اعتباطي أو لاختلافه عن المجموعة بسمة ما جسدية كانت أم فكرية، يسלט عليها العنف الجماعي على إثر وصمها بأنها سبب حالة العنف والفوضى التي حلت بهم. ومن ثمّ تتحقق المصالحة بين جميع الأفراد بقتل الضحية ثمّ تحويلها إلى موضوع قداسة لاعتقادهم في أنها منحتهم السلم الاجتماعي بقتلها. وهكذا تصبح هذه الممارسة، في نظر جيرار، هي الآلية الضرورية لدى الشعوب في المجتمعات الوثنية القديمة الكابحة لعنفهم الميمائي كلما اشتدت الأزمة الميمائية بينهم. ومن ثمّ، يتأسس المجتمع الإنساني كما الثقافة بالنسبة لجيرار على فرضية القتل التأسيسي التي تحمل على أنها الحدث الذي يعبر من جهة عن أزمة ميمائية عنيفة، كما يعبر من جهة أخرى عن حلّ لهذه الأزمة بتحقيق المصالحة الجماعية بتحويل وجهة الصراع الميمائي من "حرب الكل ضد الكل" إلى "حرب الكل ضد الواحد". وبذلك يمكننا أن نؤول أن في هذه المصالحة ثمّة وجهين من الاعتراف المتبادل بين الأفراد، الوجه الأول يعبر عن ضرب من الاعتراف الجماعي الضمني بضرورة خروجهم من حالة العنف الشامل التي تكاد تجهز عليهم جميعاً، والوجه الثاني يعبر عن اعترافهم المتبادل بأن الضحية الغدية هي الحل الوحيد لأزمته الميمائية وما تقدسها<sup>(3)</sup> فيما بعد إلا إعلان صريح عن هذا الاعتراف المؤسس للمصالحة الجماعية.

1 جيرار، روني. الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية. ص.365. يكتب جيرار "فالأخاتمة الروائية تسوية بين الفردي والعالم، بين الإنسان والمقدس، إذ يتحلل عالم الأهواء المتعدد ويعود إلى بساطته ، فالهداية الروائية تذكر بالتحليل عند اليونان وبالولادة الثانية عند المسيحيين".

2 Lazzeri, Christian. *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS, 2009, P.74-75.

3 انظر كتاب **العنف والمقدس**. ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة.

## خاتمة.

بناء على ما تقدّم في هذه المقاربة لنظرية الاعتراف من خلال مقارنة بين الجدلية المثالية الهيجلية والجدلية الميمائية الجيراردية، ننتهي إلى ضرب من المفارقة، إذ لا يمكننا الإقرار الجازم بالتعارض التام بين الرغبة في الاعتراف والرغبة الميمائية فوجه التقارب التي كشفت عنها هذه المقاربة تبدو على غاية من الأهمية سواء على مستوى الموضوع أو التبعات، أي إحلال الصراع. وفي الوقت ذاته لا نجد بدا من الإقرار بضرورة تمايزهما خاصة على مستوى آليات حل الصراع بالنسبة لكل من هاتين الأطروحتين. وهذا ما يبدو لنا بيّنا في سياق تحليل العلاقة بين الجدليتين، إذ أن جيرار لا يرى في منطق المصالحة الهيجلي سوى حلا مثاليا متعاليا على واقع العلاقات الإنسانية الذي يحركه عنف الرغبة الميمائية، حتى أنه يقترح تصورا طريفا لقراءة تاريخ البشرية انطلاقا من براديجم "العنف الميمائي" في مقارنته الأنتروبولوجية لأصول الثقافة ولنظريته حول الأبوكاليبس في وجهه الكارثي الذي سوف ينهي العالم نتيجة تفشي عدوى الميمياء الباطولوجية. وعلى ضوء انفتاح النظرية الميمائية على مختلف هذه الموضوعات النظرية الفلسفية والأنتروبولوجية، يمكننا الإقرار بأنها تقترح تصورا طريفا للعلاقات الإنسانية ولمفهوم الجدلية ولمسار التاريخ، ويقدر ما تتقاطع في بعض جوانبها مع أطروحات فلسفية حديثة ومعاصرة بقدر ما تتمايز عنها إلى حد التعارض التام معها.

ننتهي إلى القول بأن الاعتراضات التي توجه بها جيرار لهيغل حول نظريته في الاعتراف، لا يمكن سحبها على مختلف النظريات الأخرى حول هذا المفهوم في الفلسفات المعاصرة<sup>(1)</sup>. وعليه نستنتج أولا، عدم التسليم بالتمايز التام بين الرغبة الميمائية في نظرية جيرار والرغبة في الاعتراف في نظرية هيغل وذلك خاصة من جهة المضمون. وثانيا، بمعزل عن وجه التقارب الممكن بين هاتين النظريتين، يمكننا التساءل إن كانت نظرية ميمياء الرغبة لدى جيرار، لا تمثل وجها خاصا من وجوه نظرية الاعتراف، حيث يتجلى ذلك خاصة في نظريته الأنتروبولوجية التي نحت من خلالها لغة نظرية موسومة بضرب من الاقتدار الذي يمكنها من إدراك الظواهر التي تعبر عنها. هذا إلى جانب الوعي بالظواهر التي قامت بتفسيرها من ذلك العلاقات بين الصراع والمصالحة وبين الهوية والغيرية المتنازعتين في الصراع.

---

1 نذكر في هذا السياق خاصة نظرية الاعتراف لدى الفيلسوف وعالم الإجتماع الألماني المعاصر أكسل هونيث Axel Honneth (1949)، في كتابه: *La Lutte pour la reconnaissance*.

## هرمينوطيقا الألم

بين لويجي باريسون وبول ريكور.

د. أحمد الدبوبي

(جامعة قفصة)

### الملخص:

بعد أن صار الألم اليوم موضوعا أثيرا في الهرمينوطيقا المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، سنحاول في هذا المقال تسليط الضوء على مشكلة الألم وتقاطعها مع الشرّ عند اثنين من كبار فلاسفة التأويلية الغربية المعاصرة: الإيطالي لويجي باريسون، والفرنسي بول ريكور بوصفهما علامتين مفصليتين وخطيرتين في هيرمينوطيقا الألم نتج عنها شكل مستحدث لفهم الذات والوجود والإرادة والحرية. فوجدنا أنّ خصوبة موضوع الألم مجال يتقاطع فيه القول بين الفلسفي والإيماني.

### الكلمات المفتاح:

الهرمينوطيقا، الألم، الشر، المعاناة، الأسطورة، الإرادة، الكريستيمولوجيا، الأنطولوجيا، الحرية، الإيمان.

## The Hermeneutics of Pain between Luigi Pareyson and Paul Ricoeur

### Abstract:

Today, 'pain' has become the focus of debate in contemporary hermeneutics with its various trends. This article is an attempt to shed light on the issue of 'pain' and its intersection with 'evil' with reference to two great contemporary Western interpretive philosophers: the Italian Luigi Pareyson and the French Paul Ricoeur. They represent two crucial and significant landmarks of the occurrence of a hermeneutic formula regarding the issue of 'pain', which resulted in a new conception of self, existence, will and freedom. It was found that the fecundity of the 'pain' theme represents an intersection area between the philosophical and the faith-based discourses.

### Keywords:

hermeneutics, pain, evil, myth, will, Christology, ontology, freedom, faith

## مقدمة

صار الألم اليوم موضوعا أثيرا في الهرمينوطيقا المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، إذ لم يعد مسألة تأملية بحتة، بل واقعا ملموسا يبعث على الفهم والتأويل. وعادة ما تُنسب مشكلة الألم بمعناها الشامل، في الفكر المسيحي الغربي بتجلياته الفلسفية واللاهوتية، إلى الفكر "الكريستولوجي"<sup>(1)</sup> (christologie)، وكأنه الفكر الوحيد القادر على فهم معنى الألم في علاقته بالشرّ، واستيعابه في مشهد الوجود الإنساني. في هذه الحدود يمكن أن تطرح جملة من الإشكاليات: هل أنّ الهرمينوطيقا تفهم الألم باعتباره موضوعا إنسانيا مخصوصا، أم أنها كانت في الحقيقة تتكلم عن الألم من جهة ربطه بالشرّ والمعاناة الإنسانيين، أم أنّ خصوصية موضوع الألم هي مجال لتقاطع القول بين الفلسفي والإيماني؟

وقد وجدنا في لويجي باريسون<sup>(2)</sup> وبول ريكور نموذجين يمكن أن يقدّما لنا العدة المفهومية والمعطيات الضرورية لمقاربة ظاهرة الألم على أرض الهرمينوطيقا.

لقد لفت باريسون وريكور انتباهنا إلى موضوع الشرّ الذي ينبثق عنه الألم: حيث تعتبر هرمينوطيقيتهما الفلسفية جانبا مهما من تفكيرهما في هذا الأمر، في تناقض مع ما يقوله كارل جورج بوشنر Karl Georg Buchne في كتابه "موت دانتون"<sup>(3)</sup> (1835)، ردّا على سؤال: "لماذا أعاني؟": "هذه هي صخرة الإلحاد".

---

(1) الكريستولوجيا: مباحث في الفلسفة، ظهرت في السبعينيات، وأطلق عليها إكسفاي تيليات Xavier Tilliette "الكريستولوجيا الفلسفية"، تعني توسيع مجال الفلسفة إلى البيانات اللاهوتية. ويمثل كتاب "ما هي الكريستولوجيا الفلسفية؟" (2012) (*ce que la christologie philosophique qu' est ?*) - ذروة أبحاثه في الصلة بين الفلسفة الحديثة وشخصية المسيح لمدة نصف قرن - امتدادا لكتابه "مسيحية الفلسفة" (1990) و"مسيحية الفلاسفة" (1993).

(2) لويجي باريسون (Luigi Pareyson)، فيلسوف ايطالي معاصر (1918-1991) درّس في جامعة تورينو، ركزت أعماله الأولى على ياسبرس وهيدغر، على الوجودية (دراسات حول الوجودية 1942)، ثم انخرط في الجهود المبدولة لتجديد تأويل المثالية الألمانية (1950: schelling 1975 fichte). طوّر نظرية للفن على أساس الفكرة المركزية للتشكيل (theoria dell formativita)، وقد قادته مباحثه في الجماليات إلى تأويل المثالية الألمانية ومن ثمة إلى صياغة نظرية التأويل (الحقيقة والتأويل، 1971). بالنسبة إلى لويجي باريسون، فإن القيمة الوجودية للذات هي حرية - بوصفها مفهوما أساسيا في فكر الفيلسوف الايطالي - ومسؤولية وخطر، ولكنها أيضا باب للحقيقة والحدوث. ومن هنا جاءت فكرة التأويل - التي على عكس الموضوعية العلمية - ممارسة محفوفة بالمخاطر لحرية الذات، تستدعي مسؤولية المؤول، ولكنها أيضا مصدر لا ينضب بفضل "وجهات النظر" التي تثيرها. وجاء كتابه الأخير (انطولوجيا الحرية 1989) تنويجا لتأويلته الدينية.

(3) كارل جورج بوشنر (Karl Georg Buchner): (1813، 1837) كاتب مسرحي وشاعر ألماني، مؤسس الدارماتورجيا الحديثة في المسرح الأوروبي، حظي بشهرة عالمية بفضل مسرحياته الثلاثة: "موت دانتون" و"فوستيك" و"ليونس ولينا".

قام الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بتجوير النقاش حول الألم منذ كتابه المشهور: "الشر تحدّد للفلسفة واللاهوت"، حيث صار الألم الذي يتقاطع مع الشرّ بؤرة الاهتمام الهرمينوطيقي لديه. لقد كشف بول ريكور أنّ خلف كل لاهوت، وكل تأمل وإنشاء أسطوريّ نلتقي رموزا بدائية تمثل اللّغة التي تستبدل التّجربة، إذ لا يوجد لسان مباشر غير رمزي معبر عن الشرّ الذي نتألم منه أو بسببه. لذلك أوكل ريكور للهرمينوطيقا مهمّة تفكيك تلك الرّموز من أجل فهم حقيقة الألم ومعناه.

من جهة أخرى، ومن داخل الوضعيّة الهرمينوطيقية، يجادل باريسون بأن ميل الفلسفة الأوربية إلى فهم الألم على أنّه مجرد افتقار وليس وجود، قد حرم الألم من جوهره وثقله، وبالتالي فهو يُمثّل إنكارا لواقعها. سنحاول من خلال تتبّع خط سير الرّحلة الفلسفيّة الأصليّة لباريسون، استكشاف نظرة جديدة للشرّ والألم في علاقتهما الوثيقة بالحرية وفي قيمتها الانطولوجية السّحيقة، حيث كانت مداخل باريسون في النّظر إلى مسألة الألم متعددة. مدخل الوجود في علاقته بالحرية، ومدخل الألم في علاقته بالعدم، والإنساني في علاقته بالإلهي الخ... لكن غالبا ما كان باريسون ينظر إلى الوجود من جهة الألم ويفتح هذه الأبواب أمام الانطولوجيا التّأويلية. يتكون منهج باريسون من صياغة انطولوجيا الحرية التي تواجه الفيلسوف بتاريخ الحرية المفصل في قوس الفلسفة الحديثة من ناحية، ومن ناحية أخرى من تأويل الأسطورة. وقد حاول إثراء هذا المنهج بمواضيع ورؤى هرمينوطيقية جديدة، مقتنعا بالحاجة إلى شكل جديد من الفهم المغاير لمشكلة الألم، ليحقّق بهذه الطريقة فهما جديدا للأسطورة المسيحيّة. من خلال هذه القراءة التّأويلية للمحتويات "الصادقة" للأسطورة يحصل باريسون على نظرة جديدة للألم ترتبط بالنسبة إليه ارتباطا وثيقا بمشكلة الشرّ. وقد قادته قراءته للأسطورة المسيحية إلى فهمها باعتبارها قوة تعمل في إدراكها الكامل ضدّ الشرّ، لتبدو بهذه الطريقة نوعا من الانقلاب الديالكتيكي يجعل من المقدس سببا عمليا يتّسع بالرحمة الراديكالية.

لا يمكن أن نقرب من مفارقات الألم في علاقته بالشرّ دون الاستئناس بجملته من الأسئلة التي تتعلق بطبيعة الألم وهويته. فبالنسبة إلى حقيقته تتبادر إلى ذهننا الأسئلة التّالية: أية علاقة بين الفلسفة والألم؟ هل الألم من باب الحرية، أم من باب العدم؟ هل كانت نقطة انطلاق الهرمينوطيقا نفي وجود الحرية من أجل إثبات جذرية الشرّ الإلهي، أم إثبات وجودها ابتغاء نفي الشرّ الإلهي؟ وإذا سلمنا بأن الألم من سياق الوجود الإنساني لا من السياق الإلهي، فسيكون علينا أن نتساءل أي نوع من الإرادة والوجود الحرّ يتعايش معه الألم؟ بأي معنى يتم تأويل الألم هل انطلاقا من الرمز أم بالعودة إلى فهم الواقع؟ نعتقد أنّ كل هذه الأسئلة تؤمّ السؤال الأكبر،

ما هو مصدر الألم؟ وهل يمكن للفلسفة درء الألم ومجاوبته؟ وكيف يمكن أن يكون للحرية مكان في فضاء  
تغمره الخطيئة؟

هذه الأسئلة تشي بخطورة مشكلة الألم لمن يريد أن يغامر بتقصي معناه وأصله، خطورة انزياح الفلسفة  
عن المنطق والتّحليل، وتهيام التأويل في صحاري الأسطورة، و هيامه في أرض المقدس والاحتماء بالإيمان  
كلما طالت الرّحلة وتشعبت دروبها واشتد الظمأ. فبدأت ملامح هذا "الهيم" التّأويلي تتكشف اليوم على إثر  
تعقّب الدارسين لمتاهاته الموغلة- في ثنايا الإيمان والأسطورة. ولعلّ هذا يتوافق مع ما أسماه إيكسافي  
تيليات (Xavier Tilliette) "الكريستولوجيا الفلسفيّة".

إنّ استئناسنا بالقاموس الفلسفي لطحر أسئلتنا لا يعني أنّ اللغة الفلسفية، لغة المنطق والعقل والمفهوم،  
كانت هي معول بول ريكور وباريسون لصياغة تأويليتها الخاصة عن الألم. فقد كانت مصطلحاتها  
وتفسيراتها تستمدان شكلها ومضمونها من المسيحية ومن قاموس الكتاب المقدس، أي أنّها قائمة أساسا  
على استحضر الآيات والتفسيرات. هكذا سنلفيهما يستعملان عبارات من قبيل الخطيئة، الذنب، الخلاص،  
الكفارة... فهل أنّ الألم في معناه الشّامل والعميق لا نظفر به إلّا في الدّيني، أم أنّ عودة باريسون وريكور إلى  
المسيحية كان فقط لإثبات أنّ الحرّية والإرادة الإنسانيتين محدودتين؟ ما مدى قدرة الهرمينوطيقا على الوفاء  
بعدم تخطي مجالات الفلسفة (حدود العقل) - في فهمها لمعنى الألم-، وتحصين نفسها من السّقوط في الإيمان  
والأسطورة (اللاعقل)؟

## أ. الفلسفة والألم :

إنّ موضوع الألم (المعاناة، العذاب، العنف) يتقاطع مع موضوع الشرّ الذي تمّ فعله (الشرّ الأخلاقي،  
الذنب، الخطيئة)، وما يسمّى بالشرّ "الميتافيزيقي" (الشرط البشري المحدود والمميت). تكمن أهمية هذا الرّابط  
أنّه يختصر الأطروحات والصّعوبات في السّؤال برمته، ما هو أصل الشرّ؟ وما هي علاقته بالألم والمعاناة؟  
اتخذت علاقة "الشرّ بالألم" طابعا ثقافيا، فالرثاء الذي ينشأ من المعاناة والموت موجود في كل ثقافة وغالبا ما  
يكون بلهجات متشابهة جدا، يتردّد صداها بشكل خاص في المأساة اليونانية، التي يتعيّن على أبطالها دائما  
مواجهة القدر جنبا إلى جنب مع المعاناة، والتي أصبحت أيضا عند "إسخيلوس وسوفوكليس"<sup>(1)</sup> شكلا متقدما  
من المعرفة.

---

(1) إسخيلوس وسوفوكليس، اثنان من أقدم كتاب مسرح يونانيين وثالثهم أوريبيديس. ويعتبر "إسخيلوس" هو أوّل شعراء المأساة  
النوابغ الثلاثة عند اليونان، الذي بقيت لنا سبع روايات كاملة مما كتب، وقد بلغ مما كتبه سبعين مأساة تدور كلها حول موضوعات

ويؤكد التقليد "الأورفي" (1) (orphism)، أنّ الشرّ والألم ينبعان من سقوط الروح في المادة والزّمان، في حلقة من الذنب والفداء تتغذى باستمرار، ويمكن من خلالها إنقاذ الذات عبر المعرفة التي تمهّد إلى الفلسفة. أمّا الأسطورة الأنثروبولوجية (2) (mythe anthropologique) فتشير إلى أنّ مصدر الشرّ ليس الإله، بل الإنسان بوصفه حرا ومسؤولا عن الذنب، يترتب عنه الألم والمعاناة عقابا لا مفر منه. ومع ذلك فإنّ القصة لا تحل تماما إشكال أصل الشر.

وقد دخل الألم في الفترة الهيلينية، جنبا إلى جنب مع السّعادة كموضوع تفكير فلسفيّ (أبيقور وأطروحة غياب الألم). من أفلوطين وأوغسطين، مرورا بالمدرسة السكولاستيكية بأكملها، وصولا إلى جوتفريد ليبنتز الذي صاغ مصطلح "التيودوسي" (3) (theodicy). حيث تم الجمع بين الشرّ الجسدي والشرّ الأخلاقي والشرّ الميتافيزيقي، إذ تحاول هذه الوحدة جعل قدرة الإله المطلقة تتوافق مع وجود الشرّ. ليعود مفهوم القصاص في صيغة جديدة، نموذجية للأديان ولكن أيضا للفكر الفلسفي البدائي مثل فكر أنكسيمندر، تقوم على فكرة أنّ

---

دينية أو أسطورية، فيها يصف الكاتب كيف ينزل الآلهة عقابهم ويلحقون عذابهم على الناس جزاء على إثمهم. فوراء الآلهة إله أعلى هو القدر الذي لا يفلت منه أحد. أما سوفوكليس فهو ثاني شعراء المأساة اليونانيين وبالرغم من أنه أصغر جيلا من إسخيلوس إلا أن ذلك لم يحول دون الفوز عليه في إحدى المنافسات الشعرية. ومن أشهر كتابات سوفوكليس "أوديب الملك" و "اتيجونا" و "الكترا" و "أياس".

وتجدر الإشارة إلى أن هذه التراجيديات أو الأسطورة قد مثلت مصدر الهام كبير ليس فقط للفن الحديث (أدب ومسرح وسينما). بل للفلسفة التأويلية المعاصرة، بدء من نيتشه - الذي وظّف تأويل رموز الأساطير اليونانية لفهم الفن في كتابه "مولد التراجيديات"، فروح التراجيديات (المأساة) يمثلها الإله ديونيزوس، وهو اله النشوة ورمز الغريزة - مرورا بغادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" و "تجلي الجميل"، ووصولا إلى بول ريكور الذي وجد فيها نموذجا يتعلق بفهم الشر وما يصطلح عليه بمأساة الإنسان وتمزقه بين محور الإرادي واللاإرادي. وحول أهمية الأسطورة، راجع: "فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 1 المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2003، ص 20.

(1) الأورفية orphism، هو اسم يطلق على مجموعة من المعتقدات والممارسات الدينية نشأت في العالم اليوناني والهلنستي القديم (في القرن السادس قبل الميلاد)، ارتبطت بالأدب المنسوب للشاعر الأسطوري أورفيوس - الذي نزل إلى العالم السفلي اليوناني وعاد - وقصائده المقدسة، وقد حظيت هذه الأسطورة بما انطوت عليه من سلوك وما نجم عنها من إحياءات وتصورات بكثير من التفسيرات والتأويلات.

(2) مثلت الأسطورة - بوصفها جزء من النظام الديني للثقافة - مادة خصبة للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، ويعد كلود ليفي ستراوس واحد من كبار الأنثروبولوجيين الذين قدموا أبحاثا علمية متميزة في هذا المجال.

(3) تيودوسي كلمة يونانية مشتقة من ديكو. ثيوس، الأولى تترجم "الله" و ديكو يمكن ترجمتها على أنها "محاكمة" أو تعني حرفيا تبرير theodicy و "حكم". وقد صاغ ليبنتز مصطلح التيودوسي في محاولة لتبرير وجود الله في ضوء العيوب الظاهرة في العالم.

العقوبة هي تعويض للذنب في نظام كوني أو فيزيائي ميتافيزيقي يجب أن يسود فيه التوازن في النهاية وفقاً لعدالة ما.

في كل هذه المسارات، وعلى الرغم من اختلافها الشديد إلا أنه يمكن العثور على ثابت: ذلك أن سرّ الألم ولغزه مرتبط دائماً بفهم الكل (العالم المادي أو المثالي الإنساني، الإلهي، البداية، النهاية، الواقع، التاريخ...).

أحياناً يتم "تفسير" الألم من هذه الخلفية، وأحياناً أخرى تكون البداية أساسية للفهم. إنَّ طريقة النَّظَر إلى الواقع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطريقة الفهم، أو القبول أو عدم قبول الألم.

## II. في هرمينوطيقا الألم : ريكور وباريسون

بعد أن توقفنا عند المخطط التاريخي لعلاقة الفلسفة بالألم، نتطرق الآن إلى موضوعنا الرئيسي، هرمينوطيقا الألم عند كلٍّ من بول ريكور ولويجي باريسون اللذين قدّما أطروحتين خطيرتين لموضوع الألم والشرّ.

### - 1 - بول ريكور: من هرمينوطيقا الرمز إلى هرمينوطيقا الشر والألم

بالنسبة إلى بول ريكور، يفرض الشر حدّاً لا يمكن التغلب عليه على التفكير الفلسفي، وللاستمرار يجب أن يمر بتفسير رموز الشر وأساطيره، وفقاً للفكرة القائلة: "الرمز يبعث على التفكير". وقد تميزت مقارنة بول ريكور، بصفة خاصة، بدراسة الرموز بشكل ملحوظ في فهمه للشر لوضع معيار لقياس عبودية الذات وحريتها، وهما وجهان من وجوه الشرّ.

ومن دراسة هذه الرموز يمكن أن نستنتج: إنّ عبودية الحرية (إرادة الخادم) تشير إلى إيجابية الشرّ (فهي ليست مجرد نقص في الوجود) ومن ظاهريتها (لأنها تأتي من الخارج، من الإغواء)، إلى قوتها على العدوى (الحرية تلزم نفسها بعملية تحطيم الذات). ومع ذلك تظل الحرية اعتباطية: فالشرّ في الواقع، "لا يمكنه أبداً أن يجعل الإنسان شيئاً مختلفاً عن الإنسان"<sup>(1)</sup>. الشرّ أو الخطأ عند الإنسان فعالية حيوية لا منجاة الهروب منها، فهي تدخل في تكوين الطبيعة البشرية المحدودة القدرة والإمكانات بغض النظر عما يسببه الخطأ من نتائج سلبية. حتى الأساطير بطريقة ما تؤكد هذه الافتراضات على خلفية رمزية الشرّ هذه، يرسم ريكور الأنتروبولوجيا

---

(1) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 1 المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2003، ص 20.

التي تجمع - إلى جانب الاتهام والتعزية السهلة- من خلال وساطة الرموز بين براءة الصيرورة وأخلاقيات الوجود، والطاعة دون خوف.

عندما يعود ريكور إلى السؤال لماذا أتألم؟ يبدو أنه قد تم رفضه بطريقة أخرى، وفقا لتصريف عملي. هناك تمييز واضح بين الشر والألم، والتخلي النهائي عن أي حل تأملي، ومحاولة الإجابة التي تتجاوز التفكير، تمتد إلى التمثيل (الأخلاق) والشعور.

لعلّ أول سؤال يتبادر إلى ذهن كل من يحاول الاشتغال على مسألة الألم عند بول ريكور هو: هل مصدر الشر هو الإنسان أم الإله؟ إذا جاز لنا أن نقول بأنّ الإنسان كان هو الهدف من بحثه في مسألة الشر، فسيكون علينا عندئذ أن نجيب على سؤال آخر: من هو الإنسان الذي نبحت عن حرّيته وإرادته في متن ريكور، هل هو الإنسان الإرادي، أم الإنسان اللاإرادي أم الإنسان الذي يقع بينهما؟

لنبدأ بالإجابة على السؤال الأخير بالقول بأنّ البحث لا يمكن أن يتعلق "بالإنسان اللاإرادي" لأنّ بول ريكور كان واضحا بشأنه منذ البداية عندما قرر بأنّ الوجود اختصه بالحرية والإرادة، وأن فعل الإرادة يصطدم بمقاومة كل ما هو لا إرادي، ولكن بقي عليه أن يكشف عن ألم كائن معرض للشر وبإمكانه اقترافه بالرغم من كونه ليس شريرا بالفعل. ومن أجل فهم هذه الوضعية المأساوية للإنسان وبنيته الوجودية المتألّمة، وجد في مفهومي "الزمن" و"السرّد" ضالته التأويلية. لكن هل سيسعفّه الزمان والسرّد في فهم التجربة الانسانية، وما مدى تحكم إرادتنا في الزمان؟ يجيب ريكور؛ "يصير الزمن زمنا إنسانيا كلما كان مفصلا بصيغة سردية، وبالمقابل تبلغ القصة مدى دلالتها حين ترسم سمات التجربة الانسانية"<sup>(1)</sup>. إن مقصود ريكور هنا ليس الزمان الكوسمولوجي، بل الزمن الفينومينولوجي، انه الزمن النفسي المعاش في كبرى التجارب الإنسانية. ذلك أن إعادة صياغة الحكاية المروية وحبكتها في عمل إبداعي هي ما يجعل الإنسان يعيش العالم من جديد.

ومن أجل ذلك سيكون علينا أن نعود إلى المقدمة التي وظفناها في صدر هذا البحث والتي تربط ربطا جوهريا بين تأويل الرمز والشر، لنتساءل عن طبيعة هذا التأويل: يجيب ريكور: "ما كان بإمكانني أن أتحدث عن الإرادة السيئة أو عن الشر دون تأويلية من نوع ما"<sup>(2)</sup>. فإذا كان "تأويل النص" علاقة تربط ذاتية المؤلف بذاتية القارئ/ أو هي بالأحرى علاقة تربط خطاب النص بخطاب التأويل ضمن دائرة هرمينوطيقية، فإنه يحصرنا في إطار عالم المعنى المثالي، وإنما يجعلنا ننتفض على الوجود الواقعي، مردّد ذلك يعود إلى اللغة،

(1) Paul Ricoeur, temps et récit (1983-1985) tome I. l'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, coll. « l'ordre philosophique », 1983 : réédition, coll. « point Essais », 1991, p.17

(2) بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، مصدر سابق، ص 271

فالتأويل هو من أقصاه إلى أقصاه، لغة، وتعكس اللغة ما كان موجودا قبل النص ضمن إطار شامل يشكل علاقة الإنسان بالعالم ككل. يقول ريكور: "يمكن تحديد مشكلة التأويل النصي بكاملها بالتعرّف على جذورها في عمل اللغة المألوفة نفسها.... وهذه هي المشكلة التي أعمل عليها الآن وأتأملها"<sup>(1)</sup>. إنّ هدف التأويل هو النفاذ إلى مجموع التجربة المعاشة السابقة على لغة النص. ولكن النص لا يوجد من أجل تمجيد ذاته، انه يحاول في كل استخداماته نقل تجربة ما إلى اللغة، وأن اللغة هي طريقة ما للوجود في العالم. وهذا يعني في المقابل أنّ النص يظل ناقصا ولا يكتمل إلا داخل الذات المؤولة.

عندما ينظر ريكور إلى التأويل من زاوية الفينومينولوجيا والوجودية من أجل فهم الذات، يستخلص بأنّ هرمينوطيقا الشر لديه هي "نموذج تأويلي" الشر كتحدّي للفلسفة "تواجه الفلسفة الشر كتحد لا مثيل له، وهذا ما يعترف به كبار المفكرين... وأحيانا بكثير من الحسرة: لكن المهم ليس هذا الاعتراف: بل الكيفية التي يتلقى بها هذا التحدي"<sup>(2)</sup>.

ربّ تحدي حاول لبينيتز رفعه من خلال كتابه "العدل الإلهي" مبينا أن وجود الشر والسماح به -كما أقره الله من أجل خيرية العالم- "أنّ تصور عالم بلا آلام أو شرور هو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا: ذلك لأنّه لو محي الشر من الوجود أصلا، فلن يصبح العالم على الصورة التي هو عليها الآن: ولن يكون أفضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحيانا الخير، وربما يؤدي إجتماع شرّين إلى الخير حيث يكون من المبالغة القول: إنّ الشر يفوق الخير في العالم"<sup>(3)</sup>.

أن يكون الإله قادرا ولا يمنع وقوع الشر ولا يحد من الآلام التي يعج بها تاريخ الإنسانية فإنّ ذلك يصبح تحديا للعدل الإلهي ولمجده الزائف. لقد عجزت "التيوديسيا" اللبينيترية عن تنزيه الإله عن إثبات الخيرية، يقول بول ريكور: "إنّ فشل التيوديسيا ناتج عن اللحظة التي نواجه فيها شرورا وآلاما لا تستطيع لكثرتها أن تعوض بأي كمال معروف"<sup>(4)</sup>. وأرجع ريكور سبب هذا اللغز إلى طريقة التعامل مع اللغة والخط بين المصطلحات ودمجها بالعسف كأن "نضع تحت مصطلح واحد- على الأقل في التقليدي الغربي اليهودي المسيحي- ظواهر متفرقة كالخطيئة والتألم والموت"<sup>(5)</sup>.

(1) بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، مصدر سابق، ص 279

(2) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص 219

(3) *Leibiniz thodecy, essays on the goodness of GOD, the freedom of men and origin of Evil, trans by E.M.HIGGARD, open court, Chiccano and la salle, illinois, 1990, p.73.*

(4) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص 232

(5) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص 220

هذا الخلط بين مفاهيم الشر والألم والخطيئة لا يتم إلا عبر هرمينوطيقا الرمز. ولكي نزيل الخلط في دلالة المصطلحات لابد من التمييز بين الشر الذي تدينه الأخلاق والدين، والشر المتلقي، أي الذنب الذي يكون موضوعا للاعتراف ويكون سببا للمحاكمة. وهذا ما يجعل الفعل الإنساني موضوعا للاتهام والتأنيب، ويتضمن تحميل الفاعل فعلا يكون ذا قيمة، فإن كان الاتهام هو نتيجة فعل الخرق للقانون الأخلاقي لطائفة معينة، فإنّ التأنيب هو حكم الإدانة للفاعل الذي يكون مذنبا ويستحق العقاب، فيكون الشر المعنوي متداخل مع الألم، عندئذ "يصبح العقاب معه إيلا ما مفروضا"<sup>(1)</sup>.

ولكن هل يختلف الألم فعلا عن الشر؟ للإجابة على هذا السؤال يجدر بنا اللجوء إلى المقاربة الهرمينوطيقية للرمز التي تمكننا من معالجة الخلط بين الشر والألم، أي تمنحنا الفهم بطريقة مغايرة إلى العلاقة بين الرمز والألم من جهة الفرق. لا شك أنّ "الرمز يبعث على التفكير". لكن كيف؟ أو بأي معنى؟ يجيب ريكور: "إنّ مفهوم الرمز يجمع بين بعدين، بل بين عالمين للخطاب: أحدهما لغوي والآخر من مرتبة غير لغوية..." وهكذا يمكن أن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى"<sup>(2)</sup> إنّ المقصود بذلك هو ولوج التفكير في آثار القدماء وفهم الأساطير، ذلك أنّ فهم الرموز يقود إلى نقطة لبدء: بداية التفكير في الرموز عن طريق اللغة، لكن ذلك يمثل تحديا حقيقيا للتفكير الفلسفي، كيف له أن يجيب عن تساؤلات الثقافة المعاصرة، التي لا تؤمن إلا بالعلم؟ إنّ حل هذا الإشكال لا يكون إلا عبر آليات التأويل، فالتأويل وحده قادر على فك رموز اللغة، يقول بول ريكور، "إنّ الرمز ليس غريبا - بشكل جذري - عن الخطاب الفلسفي، فهو موجود في عنصر الكلام، ولا توجد لغة رمزية دون تأويل، وكل خطاب - وإن كان غير متماسك - يصبح خطابا متماسكا من خلال التأويل"<sup>(3)</sup>.

## 2 - لويجي باريسون: هرمينوطيقا الألم، أو في انطولوجيا الحرية

منذ لحظة الظهور المتأخر لموضوع الشر، كانت مواجهة باريسون مواجهة أمامية من دون نأي ولا تجنب أو حياد، وقد مثلت مشكلة الألم - بالنسبة إليه - أهم مدخل لتحليل وجود الحرية، طبيعتها ومداه... كما مكنه ربطه الذاتي بين الذنب والألم - المتمثل في الكفارة، بمعنى أن المعاناة هي في نفس الآن عقاب الذنب وفدائه الوحيد - في إطار تجربة الوجود، من أن يعلن بأن الذنب الأصلي يتقل كاهل البشرية جمعاء : كل

(1) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، مصدر سابق، ص 220.

(2) بول ريكور، نظرية التأويل: التأويل وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء المغرب، 2006، ص 95.

(3) Paul Ricoeur, *the symbolisant of Evil*, P.348.

الناس خطاة ومتضامنون في ذنبهم المشترك: "أنّ جميع البشر متحدون بتضامن أصلي في الشعور بالذنب والألم، هناك مصير مشترك لكل شخص... التكفير"<sup>(1)</sup>.

وقد يبدو من كلام باريسون وكأنه "يحدّد" من حرية الإنسان عندما ينظر إليها من ناحية القدرة على فعل الخير والتحرر من الشر، حيث يقرر أنّ الألم لا يمكن أن يكون مختاراً، لأنّ الاختيار يقتضي الرفض والقبول لإمكانات متعددة، والحال أنّ الألم يؤلم جميع البشر ويحكم مصيرهم المشترك. على المستوى الانطولوجي، يترتب على ذلك أنّ "الشرّ ليس غياب الكينونة، والحرمان من الخير، والافتقار إلى الواقع، بل هو الواقع، الواقع الأكثر دقة في سلبيته"<sup>(2)</sup>. يستثمر لويجي باريسون فكرة الالتحام بين الشر والواقع، بطريقة أخرى لينفي أي قول بإطلاقية الخير على الوجود، لأنّ الذي ينشأ من فعل إيجابي من النفي هو في نفس الوقت التمرد والدمار. "إنه تمرد على الوجود، انتهاك للايجابية، إهانة للخير، عصيان للقانون"<sup>(3)</sup>. عندئذ نكون قد رجعنا إلى حتمية الشر، وذلك بإثبات تدمير الحرية والوجود فينا: إنه تدمير الحرية بفعل أعمال الحرية.

عندما يضع الفيلسوف الايطالي - باريسون - الشر ضمن العلاقة الإضافية بين الوجود والحرية، يستخلص أنه فتح الباب بلا رجعة عن "خطاب جريء" : «إن أصل الشر، مثل أي شيء آخر، هو في الإله، ولكن مؤلفه هو الإنسان. لا شك أنّ طرحه لتلك الإشكالية في إطار أصل الشر الإلهي سيدفعه إلى تأويل الرمز، ذلك أن اللغة الوحيدة الممكنة هي اللغة الرمزية، التي تجيز لنا أن نقول: "إنّ الشر في الإله"، الذي تم التغلب عليها دائماً، لكن الأثر يظل مثل الظل، "مثل المنطقة الغابرة للهاوية الإلهية، وهي أقدم وأعمق طبقات العصور القديمة، الإله وجانبه الأعمق والأعمق"<sup>(4)</sup>. غير أنّ هذا الفهم لا يصدق بالنسبة للحقيقة إلا على مستوى "الوصف الإلهي" أي عندما يكون الإله "الأصل" من جهة ما للإنسان. وهذا هو ما صاغه في عبارة جامعة وملغزة في نفس الآن: "الشر في الإله"، أي أن الإنسان أعاد في كامل الحرية إيقاظ هذا الشر، وأطلق العنان لقوّته في التاريخ. ومن المفارقات، مع ذلك، أنه بينما يعاني الإنسان من تدميره، لديه القدرة على إنكار وجوده.

(1)L. Pareyson, ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, Einaudi. Torino; 1992 P 167

(2)IBIDEM P 167

(3)IBIDEM P 168

(4)IBIDEM P .179

هكذا يأبى باريسون، إلا أن يغرقنا قصدا في حيرة وتناقض: فهو تارة يصرح بأن الله هو أصل الشر، وأن الشر واقع يدمر الوجود، يهيمن على مجال الحرية المطلقة، وتارة أخرى يعلن أن حرية الإنسان هي أساس الوجود.

إنّ النقطة المؤهلة لهذا النظام الديالكتيكي والمتناقض هي فحص الصلة التي لا يمكن تدميرها بين الشر والألم، والتي تؤدي برأيه إلى "تضامن الناس المتألمين"<sup>(1)</sup>. إذ لا يمكن فهم العلاقة بين الشر والألم إلا من جهة "التضامن"، فهي ليست سمة ثانوية، يقول باريسون؛ " الشر والألم، اللذان لا يمكن فهمهما، وغير مقبولان في الواقع، هما في قلب الكون، ويعيشان في قلب الواقع"<sup>(2)</sup>. بدون هذا المنظور، يقع العالم وما يحدث له في أقصى درجات العبثية الكاملة.

ولكن هل يستطيع الإنسان فعلا التخلص من الألم؟ للإجابة على هذا السؤال يجدر بنا استدعاء المقاربة الانطولوجية الهرمينوطيقية التي تمنحنا إمكانية النظر إلى الشيء عبر الانتماء المزدوج، أي تعلمنا كيف ننظر إلى الألم من جهتين: جهة الأصل الإلهي، وجهة حدث الوجود والواقع الإنساني. بهذه الطريقة يقلب باريسون الأطروحات الأكثر شيوعا حول هذا الموضوع، ويصل إلى إنشاء رابط آخر، هو الرابط بين الله والألم. يكتب؛ "بعيدا عن اتهامه بشرور العالم، فإنّ الله هو الذي يبكي على شر العالم، وبالتأكيد يتألم ويبكي عليه أكثر بكثير من الإنسان، وهو المسئول عنه"<sup>(3)</sup>. إنه هاهنا صار مطلوب باريسون هو أن يبيّن المقصود من أن الألم أصله الإله من جهة ما هو مسئول فتأكد عنده أن ذلك لا يعدو أن يكون سوى صمت رهيب على ألم الإنسان ومعاناته. إنّ هذا في حد ذاته غير كاف برأي باريسون: معادلة الخطأ وملء الهوية، يضيف قائلا: " ولعل صمت الله، المخيف جدا للإنسان، الذي ألقاه في هاوية خطيئته وعذابه، ليس صمنا لأنه ليس موجودا، أو صمنا صامتا بسبب هجره، بل صمت شخص واحد. الذي يصمت لأنه يبكي ويسكت على البكاء"<sup>(4)</sup>.

وليس يسع باريسون هنا إلا التسليم بأن الألم الإلهي وألم الإنسان لا يشتركان في أرضية الممارسة نفسها فحسب، وإنما يتقاسمان عين العذاب؛ الألم والمعاناة والسكوت على البكاء. ومن وراء الألم تتراءى المسؤولية من جديد، مسؤولية الانسان وحرية الكامنتان في منابت الوجود. وهو أمر يدفعنا شديدا إلى اكتشاف أمر آخر

---

(1)IBIDEM P .196

(2)IBIDEM P .207

(3)IBIDEM P .220

(4)IBIDEM P .221

أكثر خطورة، مضمونه أن هذا الألم ملازم للواقع، انه حدث الوجود وواقعه التي لا يمكن الفكك من أسرها... انه الوجه المأساوي للواقع .

### 3- إختلاف الرؤى بين ريكور، وباريسون حول الشر وعلاقته بالألم

بعد هذه الرحلة الشاقة طلبا لاستجلاء هرمينوطيقا الألم وعلاقتها بالشر عند كل من بول ريكور ولويجي باريسون، بات في مقدورنا أن نرى الفرق من خلال مقارنة الخطة الشاملة لكليهما. إذا كان الشر لدى ريكور كحقيقة، فإن ذلك يمثل نهاية عملية التقارب، على الرغم من أنه ينظر إليه منذ البداية على أنه مشكل، ولكن خارج نطاق السلطة الفلسفية تقريبا، على أنه لا يمكن للتفكير أن يطاله. فان باريسون يفجر الشر بوصفه متمظها في قلب الوجود، وبالتالي أيضا في مركز الفكر.

في هذه المسيرة المتقاربة أحيانا والمتباعدة أحيانا أخرى، يبقى الشر بالنسبة لريكور - حتى لو كان ساحقا- على الهامش، -إذا جاز التعبير-، الا أنه شيئا لا يمكن تبريره بأي شكل من الأشكال، موجودا ولكن "ليس عقلائي"، إنه خارج صلة العقل، إذ لا يمكن تمثيل الظواهر والمسببات.

من داخل انطولوجيا الحرية، يتم التحقيق في الشر، وينتهي باريسون إلى قرار خطير؛ أنه ليس مجرد حرمان من الوجود، بغثة الواقع: انه شيء موهوب بالإيجابية على وجه التحديد في سلبيته. أما منهجه فليس ظاهريا، ولكنه وجودي بشكل مباشر، بدءا من الحرية التي تفهم في نفس الوقت كبداية واختيار.

فإذا كان أحد الجوانب الرئيسية للسؤال هو العلاقة بين الشر والألم والمعاناة... فإن هذا ما ينوب بول ريكور بشكل نهائي في المرحلة المتقدمة من فكره، ولكن باريسون لا ينفصل دون أي تنازل: ما يحاول ريكور تجنبه - وهو لاهوت مأساوي- يتبناه باريسون باعتباره اللاهوت الوحيد المعقول.

يبدأ ريكور من العلاقة الوثيقة بين الشر والمعاناة. ويوضح بأن الشر لا يزال غامضا لأننا نضع ظواهر متباينة تحت نفس المصطلح، والتي يجب توضيح اختلافاتها من حيث المبدأ: الخطيئة، المعاناة، الألم، الموت. يجب فهم الشر الأخلاقي(الخطيئة) على أنه " ما يجعل الفعل البشري موضوع التهمة والالتهام واللوم"<sup>(1)</sup>. في هذا المستوى الثالث، يتدخل الشر الأخلاقي في المعاناة، حيث أن كل عقاب هو معاناة. ما الذي يدعونا إلى التفكير في الشر باعتباره الجذر المشترك للخطيئة والمعاناة؟ فالظاهرتان مختلفتان: فمن ناحية، فان العقوبة هي معاناة جسدية ومعنوية مضاف إليها الشر الأخلاقي. ومن ناحية أخرى، فان أحد الأسباب الرئيسية للمعاناة

---

(1)ريكور، الشر تحد للفلسفة واللاهوت، في: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت 2002، ص. 53.

هو العنف الذي يمارسه الإنسان على الإنسان. علاوة على ذلك، هناك شعور بان الخطيئة والألم والموت تعبر عن حالة الإنسان في وحدته العميقة. في هذا المستوى لا يوجد نقص في الأدلة لصالح الوحدة في تجربة غريبة من السلبية يشعر الإنسان من أجلها بالذنب. " بما أن العقوبة تعتبر معاناة مستحقة، فمن يدري ما إذا كانت كل المعاناة ليست بطريقة أو بأخرى، عقوبة ذنب شخصي أو جماعي، معروفة أو غير معروفة"<sup>(1)</sup>. تعهد ريكور بحل هذه الوضعية عمليا، " فعل الشر هو جعل الآخرين يتألمون. إن العنف لا يوقف إعادة الربط بين الشر الأخلاقي والمعاناة"<sup>(2)</sup>. يوكل ريكور مهمة قطع هذه الحلقة للعمل، لأنه إذا لم يتم فعل ذلك، فإن العنف والألم سيظلان مبررين إلى حد ما.

أما السبب الثاني فيتعلق بالإيمان، بالنسبة إلى ريكور، لا تشترك أسباب الإيمان بالله مع الحاجة إلى شرح أصل الألم، رغم أننا نؤمن بالله... هكذا يفتح الطريق الانفرادي لأولئك الذين يتخلون عن المظالم، وإذا أمكن، يدركوا القيمة التربوية والتكفيرية للألم في شكل المشاركة في إنزال المسيح المتألم. هذه هي الطريقة الوحيدة للتخلي عن فكرة المكافأة من أجل الخروج نهائيا من دائرة القصاص.

على خلاف ذلك نجد باريسون يميز بين الشر والألم، ثم يجمعهما بقوة كما كان يحدث دائما، في المأساة اليونانية وفي الفكر الكتابي. إنها مرتبطة في نشأتها (أسباب الشر والألم) وفي انحلاله (الألم يعوض الشر)، الألم نتيجة حتمية لظهور الشر الذي يقوم به الإنسان، ولكنه أيضا شرط للتغلب على الشر. الترياق الوحيد للشر هو معاناة الله والإنسان. وهذا ما يفسر الجانب "المأساوي" للواقع، سواء في حدوثه أو في حله. يقول باريسون: " إذا جرّت الخطيئة حتى الأبرياء إلى الألم أيضا... تصبح فضيحة ألم الأبرياء مقبولة فقط على خلفية فضيحة أكبر بكثير: امتداد مأساة الإنسان إلى الإله نفسه، أي حقيقة الإله المتألم، ومن ثم يفهم كيف يتورط الجميع، خطاة وأبرياء، الإنسان والعالم، والإنسانية والألوهية، في مأساة كونية - مروعة وعظيمة-"<sup>(3)</sup>. في هذه الحالة يفترض باريسون، أن الطريقة الوحيدة الممكنة للخروج من الشر، هي الألم البريء تماما (الإله أولا ثم الإنسان)، القوة الوحيدة القادرة على الكفارة. "الإله يأخذ كل من الخطيئة والألم في نفسه... الإله يفترض الخطيئة التي يرتكبها الإنسان ويعاني من الأبرياء"<sup>(4)</sup>

### III. تأثيرات الكريستولوجيا الفلسفية

(1) ريكور، الشر تحد للفلسفة واللاهوت، مصدر سابق، ص 59.

(2) ريكور، نفس المصدر. ص 67.

(3) L. Pareyson, *ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi.Torino;1992 pp 196-197.

(4) IBIDEM p 222.

## 1. ما هي الكريستولوجيا الفلسفية التي تلهم هذين المسارين؟

يتبنى باريسون كريستولوجيا القديس أوغسطين مع تأثيرات باسكالية (نسبة إلى بليز باسكال Blaise Pascal) وكيركيغاردية (نسبة إلى سورين كيركيغارد Soren Kierkegaard)، كما يقال في الجدل اللاهوتي الأخير، الشر هو المفتاح النظامي. ذلك أن الاختلاف مع هذا التقليد اللاهوتي الطويل هو اختلاف اللهجة والسياق. وفقا للتقاليد، كان الشر واضحا وواسع الانتشار، إلا أن باريسون يلاحظ نحوها المفاجئ واستبدالها المسبق للعدمية. حيث يسير مسارها عكس المسار، لأن الكثير من الفلسفات الحديثة قد حلت مسألة الألم. لذلك تغيرت الصورة، إذا كانت البنية الكريستولوجية "كلاسيكية" بطريقة معينة، فإنها في السياق الجديد تفرض قبل كل شيء معنى قديما. عندئذ يكون الخلاص هو مرسة للشر المستشري، والحقيقة مقاومة للهراء.

أما بالنسبة إلى ريكور فقد كان تأثيره - منذ البداية - واضحا بالقديس أوغسطين ولم يرفض تماما المحدودية والذنب، ومع مرور الوقت نجد مواقفه - من خلال كتاباته الأخيرة وبخاصة "الذات عينها كآخر" - في الشر والألم تقترب أكثر من جوهانين (Johannine)<sup>(1)</sup>، والذي بالتخلي عن نظام القربان، يجعل الهدية مفتاح الوجود والواقع. وقد اعتمد بول ريكور على علم اللاهوت الكتابي فقط كمرجع، مع استبعاد أي عنصر تأملي، ودون تقديم تفصيل صريح له. وهو ما يعني أن هذا الاستطلاع لا يعتمد على بناء مرئي بوضوح، ولكنه اختصر فقط على التلميحات. في هذا المنظور، فإن الشر، -الظلمة-، الأكاذيب ليس غائبا بالفعل<sup>(1)</sup>، لكنه لم يعد يتمتع بمركزية تأويلية ومنهجية. إن فضيحة الألم لا تدرك إلا في ضوء "الهبة" بوصفها استئناف لمنطق "الفائض" التي تهيمن عليها. ضمن هذا المنظور تكون "الهبة" هي منطلق التفكير وبداية له بدلا من الدين، من النعمة بدلا من الخطيئة. غير أننا نعتقد أن هاتان "الكريستولوجيتان الفلسفتان" توجهان "اللاهوت" المقابل: لاهوت دياكتيكي، "مأساوي" لباريسون. لكن في حالة ريكور فإننا لا ننكر وجود صعوبة وتعقيد في معرفة الروافد الحقيقية لتأويليته في الشر والألم. فقد ظل يحاول تنسيق سمفونية الكتاب المقدس بأكملها حول "الفائض" والحب ومن منظور المصالحة. كلاهما يسمح لنا بمواصلة التفكير في مشاكل الشر والألم في العالم، وإعادة التفكير في العلاقات المتناقضة بين التضحية والعطاء. وقد قاده التفكير في معنى الإنسانية إلى تصريف الحكمة العملية - وما تقتضيه من تأمل للعلاقة الشائكة بين السعادة والألم - وانتهى إلى القول بأن التعاطف

---

(1) يتبنى جوليان ديسكلان رؤية القديس أوغسطين،... إذا كان يمكن اعتبار الشهوة هي مصدر للشر، "فانه لمن العيب أن نبعث خارج ذلك عن أي نوع آخر من الشر" (راجع بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2005، ص 324).

مع الآخر المتألم لا يكون الا بالمبادرة من الذات المحبة في إطار الصداقة بوصفها وسطا مشتركا تلتقي فيه الذات والآخر، إنها الرغبة في العيش المشترك.

## 2. من الهرمينوطيقا إلى الإيمان

لن أخوض في المشاكل اللاهوتية التي تثيرها أطروحات ريكور وباريسون، ولكنني سأحاول تأوّل المعادلة الريكورية: الفهم - الاعتقاد، من ناحية، وانطولوجيا الحرية - الإيمان في أطروحة باريسون من ناحية أخرى. ماذا يعني المقدس بالنسبة إلى الهرمينوطيقا؟ وبأي معنى يكون الفهم طريقا إلى الإيمان؟ هل يعود ذلك إلى طبيعة الفلسفة التأويلية المعاصرة وعلاقتها بالمقدس؟ للإجابة على هذه الأسئلة بات لزاما علينا العودة إلى هيدغر وغادامير بوصفهما علامتين مفصليتين في تاريخ التأويلية المعاصرة من جهة، وكشفهما لخطوط التماس بين الهرمينوطيقا والمقدس من جهة ثانية. منذ هيدغر الذي "فهم الألوهة عبر فهم الوجود"، فبدأ أثر البعد الديني في فكره واضحا في ارتباطه بالانطولوجيا وهي تظهر في مؤلفه الأساسي "الوجود والزمان" (1927)، فقد كان هذا العمل ولو جزئيا التزام بالإيمان الأخرى - محاولة للتأكيد على خطورة وجودنا الملقى به في العالم، والقلق، والذنب، والضمير، وسقوطه، والموت التي تحمل في طياتها إحياءات لاهوتية - من أجل تحقيق الخلاص في داخل العالم لمواجهة الموت والسقوط، وينتهي هيدغر في "الانطولوجيا الأساسية" في مؤلفه المذكور إلى تأسيس معنى الوجود بحضور الله، فالتجربة الانطولوجية تقود إلى فهم التيولوجيا وفي نهاية المطاف تلج بنا إلى مقام تكشف الإله، ويتضح ذلك في عبارته "وحده إله بوسعه أن ينقذنا" الإله بوصفه تعبيرا عن اتجاه معاكس لحركة السقوط نحو الخلاص. ولم يشذ غادامير عن هذا المسار التأويلي منذ الإعلان عن الخطوط الأساسية للتأويلية في كتابه "الحقيقة والمنهج" (196)، وتوسيعه لدائرة الفهم والنيات، وتجاوزها للمنهج من أجل ملاقاته المعنى في الجميل، فاستقر به "فن الفهم" و"فهم الفن" إلى الجمع بين "الخبرة الجمالية والخبرة الدينية"<sup>(1)</sup>. إلا أن السؤال الأكثر إرجاجا هنا هو هل أن حلول المقدس في الهرمينوطيقي راجع إلى رحابة المعتقد وسعة الإيمان في فهم قصود الألم ومعناه، أم إلى عجز التأويل على فهم واقع الألم وحقيقته؟ كيف نتأوّل اليوم حمل الهرمينوطيقا على الإيمان في أفق انتظارات لاهوتية سقفاها الوحيد هو الإله كخلاص وحيد - بعد أن تمت علمنة الفلسفة، وأعلن نيتشه عن موت الإله، وصارت الانطولوجيا عدمية - وقد عقدت العزم على تجاوز الميتافيزيقا؟

(1) غادامير هانس جيورج، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة 2019، ص

لنبدأ أولاً ببول ريكور، الذي عُرف بتمييزه الصارم بين الخطاب البرهاني للفلسفة وتجربة الإيمان الدينية بوصفهما مجالين دلاليين ومنهجين مختلفين. ذلك أنّ الفلسفة خطاب إنساني أو هي انتروبولوجيا متمحورة حول الفعل الإنساني، ومنهجها العقل البرهاني بعيدا عن المعتقد الديني. فهل كان بول ريكور وفيما لتعهده بالفصل بين العقلي والإيماني، أم أن هذا الفصل يفقد معناه عندما يتعلق الأمر "بفهم" معنى الألم، وتحديد أصل الشرّ على أرض الهرمينوطيقا، حيث تمّحي كل الحدود بين الفلسفة والدين، بين المعقول واللامعقول، وتُكسر كل المسافات التاريخية؟

يحدد ريكور الدائرة الهرمينوطيقية بما يلي "يجب أن نفهم لكي نعتقد، لكن يجب أيضا أن نعتقد لكي نفهم". إن الاعتقاد الديني الموجود في هذه الدائرة الهرمينوطيقية هو نواة الفهم ومركز إشعاعه، فما يجب أن نعتقده، أو نؤمن به، من أجل أن نفهم، هو أن المعنى موجود مسبقا في صميم اللّغة ونتقاسمه مع الرمز، وهو ما يعني استحالة حصول بداية جزئية في الفلسفة. ولكن للفلسفة دورا مهما في التأويل الخلاق: تأويل الرمز يهدف إلى الكشف عن كينونة "الذات الاعتقادية".

لم يكن بإمكان ريكور أن يعتبر أن الوجود بمنأى عن الألم -مهما حاولنا استبعاده كبشر- لأنه منذ البداية كشف أن إمكانية وقوع الإنسان في الخطأ، وانكشاف لا عصمته تتجسد في فعل الشرّ، والتي هي من جهة، حقيقة تكوينية تمثل وضعيّة انطولوجية طبعت أصل الوجود الإنساني، ومن جهة أخرى، سمة عامة تتركز في توتر الذات الإنسانية، كون الإنسان ضعيفا وطبيعته هشّة، فالإنسان منقسم إلى ذاتين: ذات تطيع وسيّد يأمر. عن هذا الانتماء المزدوج للإنسان يظهر الصدع الوجودي الذي يصنع هشاشة الإنسان. إنّ النفس الإنسانية المتصفة بالهشاشة والضعف تحمل على الشرّ الصادر منها والواقع عليها، وما الألم والمعاناة إلا مظهرات لذلك الشر. وهو ما يعني أن ريكور استثمر كل الآراء السابقة لينتهي إلى التأكيد بأن النفس الإنسانية هي محل الخطأ ومصدر الشر والألم، "إنسانية الإنسان هي وبحسب أي فرضية فضاء ظهور الشر"<sup>(1)</sup>. ليس بإمكان الذات الفردية المحيد عن الألم، لأنه متجذّر في الذات المطلقة، من أجل هذا كان الألم ميتافيزيقيا، لا تاريخيا، إلهيا لا إنسانيا. وبالرغم من حرّية الإنسان وإرادته وقدرته، إلا أنه يحيا الألم ولم يقدر فعلا على دفعه. وهذا هو معنى أنّ الألم تحدّ للهرمينوطيقا.

يبدو كلام بول ريكور هنا عن الشر والألم في أفق الهرمينوطيقا هو كلام مشوب بنبرة مسيحية، صامته أحيانا، وصريحة أحيانا أخرى - اعتمادا على اللاهوت الكتابي مرجعا مع غياب عناصر تأملية، أي دون تقديم

---

(1) بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص 20.

تفصيل صريح له- هي التي تطبع في واقع الأمر فهمه لأصل الشر ومشكلة الألم، بل حول دائرة واسعة من القضايا الإيتيقية والدينية من قبيل "الخطيئة"، و"الذنب" و"القصاص" الخ... حيث يكون المقدس الكامن في صلب علاقتنا بأنفسنا والآخر والعالم هو أحد المسالك الصعبة نحو معنى الألم. وبهذا يكون الألم هو التحدي الأخطر على الإطلاق للهرمينوطيقا الريكورية الذي أجبرها على مغادرة المعرفة المنطقية (العقل)، واللجوء إلى الأسطورة والإيمان (اللاعقل). تهمة أخرى تلحق بالهرمينوطيقا التي- لطالما رفعت شعار تجاوز الميتافيزيقا، وتحرير الفهم من كل سلطة دينية كانت، أو تاريخية-ثقافية - بقيت "محافظة" وغارقة في التراث تراوح أرض الميتافيزيقا، وتحوم في أفق المقدس، دون قدرة فعلية على الفكك من أسرته وأسراره.

أما الفيلسوف الإيطالي "باريسون"، الذي انطلق من انطولوجيا الحرية ليحقق في الشرّ فقد انتهى به التحقيق إلى أنه شيء موهوب بالإيجابية في سلبيته. وقد قاده النهج الوجودي (الحرية بداية واختيارا) إلى أن يجمع بين الشرّ والألم كما هو الحال في المأساة الإغريقية أو الكتاب المقدس. يأتي باريسون إلى الصياغة الناضجة لفكره - بتأسيس الوجود الحرية- حاملة لمصادر متنوعة وتأثيرات مختلفة؛ تأثره بالوجودية لدى كيركيغارد، جنبا إلى جنب مع باسكال وتشيلينغ ودوستوفيسكي الذي مثل "أحد مصادر الإلهام الرئيسية كمفارقة"<sup>(1)</sup>.

يلخص باريسون هذه المسألة في السؤال الأساسي الذي صاغه بالفعل ليبنيتر وتشيلينغ وهيدغر وياسبرس "لماذا تكون بدلا من لا شيء؟". هذه الحرية هي نبع خالص، دون سبب ولا أسباب. هذا يجعل التعالي الضمني في مفهوم باريسون للوجود ومعه الأساس الانطولوجي نفسه غير قابل للاعتراض، ويفتح عدم الاحتمالية الباب "أمام الانطولوجيا التأويلية لما لا ينضب"<sup>(2)</sup>.

بالنسبة إلى باريسون فإن مشكلة الألم لها جذورها في الطبيعة البشرية نفسها، وبالتالي فإنّ الفكر الانطولوجي الذي نجح في جعل اللغة الأسطورية يمكن الوصول إليها من الناحية التأويلية سيكون قادرا على الحصول على رؤية لمشكلة الشر بكل عمقها. لقد مكّنه الإطلاع على تشيلينغ وبخاصة مع "نشوة العقل" والانتقال إلى الفلسفة الإيجابية، والتي بدونها لن يكون من الممكن تأويل الأسطورة، أو بالأحرى ستبدو مهمة غير نقدية. في الفلسفة الإيجابية، لم يعد ينظر إلى الإله ببساطة على أنه مثال متسامي، بل على العكس من

---

(1)Luigi Pareyson, *Dostoevskij, Filosofia, Romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993. P 107

(2)Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano. 1971. P 66

ذلك، "يعترف به بوصفه إلهًا حيا، ويكشف عن نفسه في التاريخ، وبالتالي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال السرد الأسطوري لتاريخ الخلاص"<sup>(1)</sup>.

يمكن أن نشير في هذا السياق إلى أن باريسون نهج منهج فريدريك تشيلينغ Freidrich Shelling ، فاستقام أمره يرسم نقطة البداية في تأملاته حول الحرية من مفهوم أن الله سبب ذاتي، كحرية مطلقة، ويطورها أكثر من خلال النهج التأويلي للسرد الكتابي. وقد أقدم فرانشيسكو توماتيس في كتابه كيونوسيس اللوغوس (*Kienosis del Logos*) الصادر سنة 1999، على محاولة تأويل شامل لمفهوم الحرية عند باريسون. يقول: "إنه يشير إلى الآية: "Ego sum qui sum"<sup>(2)</sup>، (إني أنا هو) التي فسرها باريسون بعبارة "أنا من أكون"<sup>(3)</sup>، حيث يظهر أن الوجود يعتمد على مشيئة الله. هذا الموقف هو حسب فرانشيسكو توماتيس انزلاق كبير إلى هرمينوطيقا الإيمان.

هكذا بدا خطاب باريسون عن الحرية يقع خارج نطاق "التفسير الموضوعي" حول أي وجود، بل هو لا يمكن أن يدرك إلا بواسطة الخطاب الديني الذي: "يدعي الحرية المطلقة وغير المحدودة لله، بل إنها تقترح مفهوما عن الله، بوصفه حرية مطلقة، دون الحاجة إلى التعبير عنها بمصطلحات مفاهيمية وموضوعية"<sup>(4)</sup>. ولما استنتج لباريسون التحليل وظفر بالمعنى الأعمق راح يقترح فرضية أولى فحواها أن الله هو أصل الشر، ولكنه ليس فاعله. وبهذا يكون قد اختار الله الخير أبدا، وأنكر الشر مرة واحدة وإلى الأبد. ولهذا السبب تحديدا لا يمكن اعتباره الفاعل. فالإنسان وحده هو فاعل الشر، الذي يشعر بقوته، ويترك نفسه عرضة للتجربة. يقول: "إنَّ الإنسان في اختياره الذي تفرضه حريته اختار الاحتمال السلبي"<sup>(5)</sup>. أن هذا الإقرار لهو أمر ذو دلالة كبيرة ووجه الدلالة هذا، هو أن حرية الإنسان تحتل الشر. ومن هنا يفهم كيفية إيقاظ الشر وإدخاله في تاريخ العالم. وهكذا فإن حرية الإنسان المستخدمة تتضمن عواقب كارثية على الواقع برمته، وتظهر نفسها على أنها فشل للخلق الإلهي الذي سقط في الخطيئة. يظهر الشر في هذا التأويل بأنه ليس حدثا ضروريا، ولكنه عمل

(1) Francesco Tomatis, *Kienosis del Logos*, cit alla nota 23.

(2) نشير إلى أن هذه القضية قد أزعجت القديس أوغسطين ابتداء من الآية الثالثة: "Ego sum qui sum" فترجمها بـ"أنا من أنا"، أو "أنا هو أنا". وقد كانت هذه الآية محل تأويلات مختلفة. إلا أن الترجمة العربية تحبذ "أنا هو" كما وردت في العهد القديم.

(3) Francesco Tomatis, *Kienosis del Logos*, cit alla nota. P 314.

(4) Luigi Pareyson, *Dostoevskij, Ontologia della libertà*. P 122

(5) Luigi Pareyson, *Dostoevskij, Ontologia della libertà*. P 187

يسبق الوجود واحتياجاته المنطقية. إن الحديث هنا عن الإله بوصفه مصدرا للشر لا يحدّد موطن الشر بقدر ما يشير إلى البعد المأساوي للحرية.

ولكن كيف يمكن لهذا النوع من المأساة أن يفتح الطريق أمام الأسطورة بوصفها الطريقة الأمثل في التعبير عن هول الحدث؟ يجيب باريسون: "لقد حان الوقت الآن لكي تقوم الفلسفة، بعيدا عن جعل مهمتها تتمثل في إزالة الأسطورة المزعومة، بتجديد محتوياتها من خلال الاعتماد على الأسطورة، وفي الواقع تستلهم منها لإعادة اكتشاف نفسها من خلال استعادة طبيعتها الأسطورية الأصلية، التي ما تزال المصدر الذي لا ينضب لأي خطاب مهم حقا وحاسم للبشرية"<sup>(1)</sup>. إن اللافت للنظر هنا هو تأكيد باريسون أن الانتهاك البشري للحرية بإدخال الشر إلى العالم، يتسبب في نفس الوقت في المعاناة، فهي لا تشكل عقابا بالنسبة إليه بقدر ما هي القوة الوحيدة لمجابهة الشر. انه هنا تحديدا ينكشف وجه المعاناة أمام الشر، "إنها أقوى من الشر، والقادرة على التغلب على عواقبه الكارثية والمميتة"<sup>(2)</sup>. يبدو أنه علينا أن نتوقف عند عتبة هذا التوضيح الذي يشرع من خلاله باريسون تأكيد مفاده إن مثل هذه المعاناة ليست معاناة الشر بل هي معاناة فعل الحرية. هذا المفهوم عن المعاناة كقوة تكفيرية استوحاه باريسون بعمق من كتاب **فيودور دوستوفيسكي (Fiodor Dostoievski)** "الإخوة كرامازوف"<sup>(3)</sup>، حيث قرأ باريسون شخصيات "أليسا" و"دميتريج" باعتبارهما رمزين يعودان إلى الأسطورة المسيحية، وتجسيدا لقوة التكفير عن الأثم والتضامن العالمي مع الخليقة الضعيفة والجريحة. هذه الرؤية تدفع باريسون إلى فهم جديد لشخصية المسيح باعتباره الشخص الذي يدخل الأثم إلى الألوهية، "في شخصية المسيح يأخذ الله على عاتقه الطبيعة المأساوية للخليقة، ويحوّل التضامن في الأثم إلى مقدمة وجودية، ويكشف عن شخصيته الديالكتيكية كمحب للإنسان وقاس مع نفسه. فالإله في الواقع، يريد التألم من أجل التكفير عن خطيئة الإنسان."<sup>(4)</sup>

ضمن هذا الأفق بدأنا نستبين أننا الأثم متأصل في الوجود الإنساني وعليه فان باريسون يوضّح أنّه علينا فهم "وجود الحرية" وطريقة التعامل مع الشر، وهذا ما تكفّل به في كتابه "انطولوجيا الحرية" الذي فسّر فيه

(1)IBIDEM , pp. 156- 157

(2)IBIDEM , pp. 476.

(3)فيودور ميخايلوفيتش دوستوفيسكي،(Fiodor Dostoievski) (1821 – 1881) روائي وصحفي وفيلسوف روسي، من أشهر الكتاب والمؤلفين حول العالم، تحتوي أعماله فهما عميقا للنفس البشرية وتطرح العديد من المعاني الفلسفية والدينية. وقد مثلت روايته "الإخوة كرامازوف" تنويجا لأعماله وواحدة من الانجازات العليا في الأدب العالمي. في هذه الرواية يصور دوستوفيسكيحيرة النفس الإنسانية في الصراع بين الخير والشر وبين الحقيقة والزيف .

(4)Luigi Pareyson, *Dostoevskij, Ontologia della libertà*. P 199

الأمل المسيحي الأخرى في التغلب النهائي على الشرّ. فبالنسبة إليه فإنّ الإنسان المتألم هو الذي يقبل بحرية المعاناة تكفيراً عن الذنب البشري، كفارة ممكنة، لأنّ هناك رابطاً عالمياً بين الكائنات في الإحساس بالألم، ويصبح رفيقاً للمسيح في محاربة الشرّ. لقد جعل باريسون من الألم مكان تضامن حقيقي بين الله والإنسان، كما جعل من الإيمان طريقة مثلى للتغلب على الشرّ وقهر الألم. وبهذا يقدم السردية الأخيرة للألم باعتباره معركة بين الذنب، أي الشر، و"المعاناة المفترضة"، كما يجسدها المسيح، والتي "تمثّل مدخلاً إلى التضامن العالمي". (1)

## خاتمة

بعد هذه الرحلة طلباً لاستكشاف معنى الألم الذي يتحدى الإنسان، بات بمقدورنا - بعد التحقيق في محاضراته "تأويلية فكرة الوحي"، - التي ألقاها بعد عام من صدور كتاب "الاستعارة الحية" سنة 1976 - والتي تناولت إشكالية الوحي في النصوص المكتوبة أو بحسب عبارة طريفة لمحمد محجوب "التأويلية الكتابية" - أن نشك في تمسك ريكور بالفصل بين الفلسفة والدين اللذان ينخرطان في "جدلية حيّة" من شأنهما توليد ما يسميه بـ "تعقل للوحي". بأن ينصرف التأويل لديه إلى النص المصدر الأصل، تحصل فيه الذات المتلقية مباشرة ودون وسطاء لأصل قول الوحي من أجل التعرّف على "أثر الإله في الحدث"، عندئذ يغدو تأول الوحي ذاتياً ضرب من المعاناة، ويتحدد دور الحكمة الحقيقي في أنها تعلمنا كيف نتحمل، كيف نعاني المعاناة من دون تجنب ولا جحود. لقد استبان بلا خفاء أن تأويل الألم وفهمه عند ريكور، وإن بدا رحلة شاقّة - تتطلب منا جرأة الكشّاف وجسارته، وبأن تكون لنا شجاعة جوابي الآفاق، وما تقتضيه من قدرة على المعاناة والتحمل - من أجل التعرّف على حدث الوجود بوصفه معاناة معيوشة، فقد بلغ به الارتحال في نهاية المطاف إلى مستقر التجربة الباطنية، وفي تناغم شبه تام مع الوحي، حيث يكون "التجلي" آلية من آليات فهم الحقيقة، بعيداً عن مسارات التفكير والتمثّل، وقياسات المنطق وشروط التحقق.

كما فضحت مشكلة الألم باريسون، فيلسوف "انطولوجيا الحرية"، وعجزت العدمية عن امتلاك توضيح جذري حول معنى الألم في الواقع الإنساني. إن العدمية لم تكن إلى حد الآن إيماناً، أو "لاهوتاً مقنعاً": عودة بائسة للسرديات الدينية التي صارت ملجأً، في خلط مزرر بين الإقدام على المضي الشجاع إلى "الإنسان الحر" بوصفه مطلباً للحياة الحرة، - التي تتمتع بانطولوجيا جسورة - والتي لا ترضى بغير هذا: "الحرية أساس الوجود"، وبين الإنسان المرید الذي استحوذ على صفات الإله التوحيدي. فتبيّن لنا أن مسار تأويل اللغة

---

(1)Luigi Pareyson, in. In *Rosmini Studies*, 2015,2, pp .161-170

الأسطورية للتجربة الدينية، جعل باريسون ينتهي إلى "تأويلية إيمانية"، و قد وجدنا في شهادة جون بابتيست ( Johnn Baptist ) - أحد قراء باريسون - ما يدعم تحقيقنا ، يكتب ؛ " لقد انتهى باريسون إلى تفسير فلسفي جديد للإيمان المسيحي، والذي من خلال تطبيق العقل العملي كتعزية جذرية، جعل الهرمينوطيقا تؤول إلى تجربة جديدة للمقدس تفتح منظورا على الألم ، قد أعطت الأولوية لأسبقية المقدس والأسطورة على التفسير والتحليل المنطقي لأي تفسير عقلاني"<sup>(1)</sup>.

---

(1) Johann Baptist Metz Memoria passionis. *Un ricordo provocatorio nella società pluralista, Qumraniana*. Berscia 2009.

غريب البير كامى بين موته وعبث وجوده

م.م : علي حبيب محمد

ali.habib@uomustansiriyah.edu.iq

أ.م.د. قاسم جمعة راشد

qasim1975@umustansiriyah.edu.iq

## الملخص

إن أولى محاولات كامو لتبيان العبث والاعتراب كانت حاضرة في الأعمال الأدبية واصفاً شعور العبث الذي ينتاب أبطاله، ووصفه بمعنى فينومينولوجي ولا يقترب من تفسيره بل يترك هذه المهمة على عاتق القارئ، عبر تبياناه لعقلانية الأبطال ومحاولاتهم لفهم خبايا الكون، مصطدمين بلا عقلانيته التي ترفض تفسير مجريات الأحداث والغايات، واضعاً الإحساس بغربة الإنسان إزاء كون صامت يرفض التعريف عن نفسه، لا يوضح تبيان مصيره الغامض المتوقع على جريانه اللامنطقي.

كلمات مفتاحية ( العبث , الانسان , التمرد , الادب )

## (Abstract)

Camus' first attempts to show absurdity and alienation were present in literary works, describing the feeling of absurdity that haunts his heroes, describing it in a phenomenological sense and not coming close to its interpretation. The events and the ends, placing the sense of man's alienation in the face of a silent universe that refuses to define itself, does not explain the clarification of its mysterious fate dependent on its irrational flow.

**Keywords** (absurdity, man, rebellion, literature)

## المقدمة

ان ما شغل (الإنسان) منذ التاريخ فضوله المبرر في معرفة أسرار المكان الذي يعيش فيه، محاولاً فك لغز موته آخر المطاف، كل هذا جاء بصيغ أدبية تتم عن فلسفة تختبئ وتتوي في نص محمل بدلالات عدة وغير متفق عليها، معبرة عن هشاشة الوضع الإنساني قبالة حقائق الكون التي تفقد العلة بسيرها العبثي أمام عقل إنساني يبحث عن عليية الأشياء التي يقابلها، مما يتمخض عن ذلك اغتراب يتجلى بعجزه عن الفهم. إن من الصعوبات الواضحة، الإمام بكل الأعمال الأدبية التي كتبها كامو لكننا سنحاول قدر الإمكان تبيان اهم الموضوعات التي تروم غاية البحث...

## أولاً: رواية الغريب

### 1: سرد الرواية:

تحتوي هذه الرواية على أهم أفكار كامو الفلسفية، وهي فلسفة العبث، وخلو الحياة من المعنى، وضياع الإنسان في عالم تتسع غربته كلما حاول استنطاق الكون. الرواية محاولة للغوص في الجانب الخفي للنفس البشرية، كذلك هي ليست تبياناً أو شرحاً، بقدر ما هي وصفاً للإحساس بالعبث الذي يواجه القارئ منذ أول جملة يفتتح بها الرواية، تتم عن غرابة عجيبة وعدم اكتراث هائل، ويقينية ان الذي يتكلم إما شخص أبله أو شخص متلبد المشاعر، يحمل صفة نعملها نحن بعض الشيء، لكن لا نستطيع ان نكون بتلك اللامبالاة المفرطة التي يرونها لنا كامو بشخصية (ميرسو)، فهو شخص واعٍ بالتأكيد ويحمل فلسفة غريبة، اذ يقول " اليوم ماتت أمي، أو لعلها ماتت أمس، لست أدري، وصلتني برقية من المأوى ( الأم توفيت، الدفن غداً، احتراماتنا). وهذا لا يعني شيئاً، ربما حدث الأمر امس ".<sup>(1)</sup> لو شعر ميرسو مثلما يشعر الانسان العادي بموت أمه، لما أهتم بمثل هذه التفاصيل، وان دل هذا على شيء، فإنه يدل على فهم ميرسو للأشياء بشكل مختلف عما هو متوقع، لذلك جاء رد فعله صدمةً للمتلقي ونوعاً من الدهشة.

فبعد طلبه للإجازة من العمل لكي يحضر مراسم الدفن والسهر لليلة بجوار جثمان أمه، أمسى المدير غير راض، حتى نطق ميرسو ب "إنها ليست غلطتي... حينها فكرت أنه ما كان حريا بي قول ذلك ".<sup>(2)</sup> لم يكن كامو يذكر كلمة عبث في الرواية، لكن القارئ يحس بذلك العبث الذي يعيشه بطلها ، ويشعر بإحساس العبث يحاصره في كل مكان.

بعد السهر على جثمان أمه في المأوى، حينئذ كان مدير المأوى قد اقترح أن يتم التعجيل بدفنها، فطقس المكان حاراً حينها، آنذ قبل ميرسو دعوة البواب لشرب القهوة بالحليب التي كان يحبها ، وبعد حديثه مع البواب قال له أنه من عاداتهم هنا في المأوى، ان يتم السهر على الجثمان من قبل اصدقاء الميت، وبعد أن بدأت الشمس تطل وتشرق، صحى الجميع من نومه بعد أن أرهقتهم هذه النوم غير المريحة، وبعد ان شدوا على يد ميرسو قاده البواب الى بيته، لتناول " المزيد من القهوة بالحليب، وكانت طيبة جداً ".<sup>(3)</sup>

---

(1) البير كامو: الغريب، ترجمة: محمد آيت حنا، دار الجمل، بيروت، 2014، ط1، ص7.

(2) المصدر نفسه: ص8.

(3) المصدر نفسه: ص17.

جاء السرد في الرواية مغرقاً بتفاصيل المكان والدفن والتعرف بشكل سطحي على بعض الأشخاص دونما خوض بأحاديث مديدة، إذ كانت الاجابات التي يطلقها ميرسو إجابات مقتضبة، لا تبغي خوضاً بالتفاصيل ، إذ لم يبد أي مشاعر حزن تجاه والدته.

في اليوم التالي يخرج الى السباحة ويلتقي بفتاة اسمها ماري، كانت تشاطره العمل على الآلة الكاتبة في المكتب نفسه الذي يعمل فيه، وبعد انتهاءه من السباحة يدعوها الى مشاهدة فيلم في صالة السينما، تقبل ماري بعرضه وتسأله عن سبب ارتدائه ربطة عنق سوداء فيخبرها عن وفات والدته بالأمس " وددت أن أقول لها إنها ليست غلطتي، لكنني تراجعته... لا معنى لذلك، وفي نهاية المطاف، نتحمل دائماً قدرأ من المسؤولية عن الخطأ ".<sup>(1)</sup> وبعد خروجه من السينما يذهب ميرسو الى شقته برفقة ماري، وبعد أن يصحوا تخبره، بأن عليها الذهاب الى عمته، فيقضي وقته بالتدخين على فراشه ممتعاً عن الخروج، تجنباً للإجابات وسرد التفاصيل عن حالة الوفاة. استأنف ميرسو عمله الرتيب وبعد ان وجد ركاباً من إيصالات الشحن المتكدسة، انهى عمله في وقته المفضل وهو وقت الزوال وأما في المساء كان يشعر " بمتعة أقل، لأن المنشفة الملفوفة التي نتشف بها تكون قد صارت مبتلة تماماً: فقد تم استعمالها النهار كله ".<sup>(2)</sup> كان هنالك تفاصيل غير مهمة تثير ضجره وتعبر عن شخصية غريبة، لا تسأل، وتجب على قدر السؤال ولا تعني أسئلتهم واجوبتهم شيئاً لديه.

لقد كان ميرسو ببساطة غير منتمٍ فهو غريب بسلوكه وتصرفاته وتفكيره إنه " غريب على المجتمع... فهو لا يرى أية صلة بين موت أمه وبين ذهابه لمشاهدة فلم هزلي بعد ذلك بيومين، ولن يقيم أية صلة بينهما، ونحن اذا نظرنا من خلال عينيه، نكاد نوافقه على ذلك تمام الموافقة، إنه، كما قال كامو نفسه، الرجل الذي يرفض ان يكذب ".<sup>(3)</sup>

أن بعض شخصيات الغريب لا تستهجن هذه الغرابة التي يمتاز بها ميرسو، بل إن ماري أحبته لغرابته، فهو غير مهتم لأغلب الأحداث التي تجري من حوله، وحتى العرض الذي قدمه له مديره لم يعره أهمية رغم أن ذلك سيحسن من عيشه وسيعيش في باريس، وحينما سألته ماري إذا كان قد أحبها؟ أجابها " أن لا معنى لهذا الأمر ".<sup>(4)</sup> لديه، فهو لم يفكر بهذا الأمر رغم أنها كانت لطيفة معه، فدائماً ما يصدم ميرسو القارئ بإجاباته، التي تكون متعمدة من قبل كاتبها، فهو يريد شيئاً من ذلك، لا بد من أنه يريد أن يهزأ ويسخر مما نعتقد، فإجاباته

(1) المصدر نفسه: ص27.

(2) المصدر نفسه: ص33.

(3) جرمين بري: البير كامو، ص130.

(4) البير كامو: الغريب، 45.

تتم عن تجريد تام بدون أي مجاملة أو استرضاء للآخرين حوله. فهو يمنح نفسه للعالم ويتحرر من الآخرين، لكن هذا لا يعني الرضى بشكل عام، وإنما هي حركة تعايش الواقع، عبر لا مبالاته وعبثه، فهو ينشد السعادة قدر الإمكان، فالغربة مقصودة كما يؤكد ذلك سارتر بأن هذه الرواية " نفسها غريبة وسط الانتاج الأدبي الشائع في ذلك الزمن... توحى إلينا بشعور دناءتنا.. انها لا تريد ان تثبت شيئاً.. كيف كان يجب ان نفهم ذلك البطل، الذي بدأ، غداة موت أمه، بتناول حمامة، وشرع بعلاقة غير مشروعة وذهب ليضحك مع فيلم هزلي ".<sup>(1)</sup> إذن يجب أن نفهم أن سعادة ميرسو تكمن في أن يعيش مغترباً يتجنب الخوض في علاقات كثيرة، لا يسأل ويتجنب الاحاديث الطويلة والنقاشات، ربما لتيقنه لأخلاق المجتمع وتقاليده. فهو دائماً ما يتلذذ بالبحر والشمس والسماء، ولا ينكر أن الحياة لا تحمل أشياء سيئة، لكنه يعيش اللحظة الجيدة ويتغاضى عن الهموم، لأنه يرى " لا عار على الإنسان أن يكون سعيداً... وإني لأسميه أحمق من يخاف من المتعة ".<sup>(2)</sup>

## 2: دلالة الرواية الفلسفية / اغتراب او لا انتماء ميرسو :

لغريب كامو الذي يصفه في الرواية شخصية لا تقبل بقواعد لعبة المجتمع، فهي غريبة كعنوان الرواية، ولا منتمية كما وصفها كولن ولسون. فهذا اللامنتمي يمتلك صفات محيرة، تجعل وجوده شاذاً، او خارجاً عن القاعدة، فكما يصفه البيريس " لا يبدو الانسان كما لو كان قد خلق ليتلاءم مع الحياة التي خلقت له، وهذه هي الحقيقة المفزعة التي أحس بها ميرسو ".<sup>(3)</sup> بعد الدعوة التي تلقاها ميرسو من رايمون\* لقضاء وقت على الشاطئ رفقة ماري، في بيت صديق لرايمون، وافق ميرسو على الفكرة بدون تردد، في حين أنه واجه عرض مديره بالسفر الى باريس لتغيير حياته بالرفض بذريعة أن " المرء لا يغير حياته البتة، وأن كل الحيوانات سواء ".<sup>(4)</sup> فميرسو يرفض تغيير حياته عبر تغيير المكان، لأنه يرى الأماكن لا تغير من حياة الأشخاص. إلا أن قبول ميرسو للدعوة من قبل رايمون الى البحر، يثير لدينا أسئلة جمة، أولها هل كان يفضل عيش اللحظة والتمتع على حساب تغيير حياته جذرياً؟ وإلى ماذا يشير فقد الطموح هذا؟.

(1) سارتر: أدباء معاصرون، ص55-56.

(2) البير كامو: أعراس، ص15.

(3) رينيه ماري البيريس: ثورة كتاب اليوم، ص68، نقلاً عن: عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985، ص242.

\* جار ميرسو، يعمل سمساراً.

(4) البير كامو: الغريب، ص52.

يبدو أن التراتبية والتكرار اليومي والحياة التي تتسم بالآلية تقتل كل طموح مستقبلي لإدراكه أنه حتى لو غير مكانه وعمله سيصيبه هذا الملل، بيد أنه يبحث عن السلام عبر تمتعه بالأجواء التي يحبها ، فهو يسلم نفسه للتجربة الحية حيث يصبح الواقع هو القيمة الوحيدة، من بحر وسباحة رفقة ماري وآخرين بغية قتل الملل، لأن الملل الذي يوجد في الجزائر سيلحقه في باريس فيما بعد، وفي نص (أسطورة سيزيف) يصف هذا التكرار الممل واليومي. " النهوض، الباص... أربع ساعات من العمل... النوم، والاثنتين، الثلاثاء... ".<sup>(1)</sup> فالحياة تتخذ هنا شكلاً ميكانيكياً يبعث الضجر ويشعر الإنسان بالغيثان.

يبدو أن هنالك صلة تأثر واضحة لكامو بالمذهب الرواقي، لا سيما أننا وجدنا نصا للفيلسوف الروماني سينيكا، يحاكي ما أوردنا مسبقاً والذي يقول فيه هناك "دائماً الشيء نفسه! دائماً نصحو، ننام، نأكل، نجوع، نحس بالحرارة، بالبرد، ما من شيء وينتهي، الكل يدور في حلقة واحدة. الكل ينسل تابعاً بعضه بعضاً، فالليل يطرد النهار، والنهار يطرد الليل، وينتهي الصيف ليصبح خريفاً، ويدفع هذا إلى الشتاء.... كل شيء ما إن ينتهي حتى يعود، وأنا لا أقوم بشيء جديد، فكيف لا نُصاب أحياناً بالغيثان؟ فالحياة بالنسبة إلى كثيرين ليست صعبة الاحتمال، بل عديمة الجدوى ".<sup>(2)</sup> فهذا الشعور بالعبث أو اللامعقول يدركه الفيلسوف الروماني سينيكا، لكنه لا يقف على أسبابه، أو يحاول تفسيره، لربما كان يعتقد أن العقل عاجز عن تفسيره، لكن كام يبدأ بوصف هذا الشعور بالعبث في روايته (الغريب) ومن ثم يشرع في تفسيره من خلال كتابه (أسطورة سيزيف).

عود على بدء، فإن حياة ميرسو تتقلب بعد حادثة قتله للعربي على الشاطئ، فبدأ " لهيب الشمس يحرق خدي، وشعرت بقطرات العرق تتجمع عند حاجبي، كانت نفس شمس ذلك النهار الذي دفنت فيه أمي... وخيل إلي أن الشمس قد انفتحت على مصراعها، لترسل مطراً من نار... عندئذ أطلقت أربع طلقات أخرى، في جسد ساكن ".<sup>(3)</sup> إن الجزء الأول من الرواية يحتوي على أحداث وعبارات غير ذات صلة ببعضها، وانتقال من حدث لآخر، تشعر القارئ نفسه بإحساس العبث، فإن الصمت ورفض الانخراط بالأحداث والأحداث، يكشف عن لا جدوى الكلام.

هذه الجريمة التي جرت بدافع الصدفة تضع ميرسو أمام المحكمة، والتي عينت له محامياً للدفاع عنه، كان يرى أن الأمر بغاية السهولة وأن قضيته بسيطة، وكان يرى أن العدالة يجب أن تأخذ هذه المهمة بدلاً منه،

(1) البير كامو: أسطورة سيزيف، ص 51.

(2) للمزيد أكثر يراجع، سينيكا: الرسالة رقم 24، بعنوان احتقار الموت، ترجمة: أميل المعلوف، الدار العربية للعلوم، ط1، 2021، ص 24..

(3) البير كامو: الغريب، ص 71-72.

في اختيار محامٍ للدفاع عنه، وبعد التحري عرفت المحكمة قضية والدته وكيف أنه تعامل مع الأمر ببرود، كان سؤال المحامي لميرسو، ما إذا كان قد شعر بحزن موت والدته، فيجيب المتهم " أني فقدت إلى حد ما عادة مساءلة ذاتي... لا شك في أني كنت أحب أمي كثيراً، لكن هذا الأمر لا يعني شيئاً، فما من كائن سوي إلا يرغب، بدرجة أو بأخرى، في موت من يحبهم ". (1)

متذرعاً أن ما حدث كان بسبب حاجاته الجسدية تشوش عليه عواطفه، لكن المحامي رفض هذا العذر ونصحه بالقول أنه في يوم الحادثة سيطر على مشاعره، لكن هذا الاقتراح جوبه بالرفض من قبل ميرسو لأنه ببساطة يرفض الكذب، إذ كان يرى ألا وجود لرابط بين هذه الحادثة وموت والدته، فبدا المحامي انزعاجه مما قيل، فانصرف بعد ذلك.

لم يكن ميرسو يرغب بأن يدافع المحامي عنه وذلك ليس بغية كسب رضاه أو سعياً لأن يدافع عنه في المحكمة، بل لأنه كان يرى ذلك إزعاجاً منه إليه، أو لأنه لم يرد إقحام المحامي في قضيته بدافع العجز إذ يقول كانت " تستبد بي الرغبة في أن أؤكد له أني كنت مثل جميع الناس، قطعاً مثل جميع الناس، بيد أن كل ذلك، في الواقع، كان بلا قيمة، وعدلت عنه بدافع الكسل ". (2) لم يكن التركيز على قضية القتل بقدر التركيز على مشاعره أثناء موت والدته، وذهابه الى السينما والشاطئ في اليوم التالي، وهذه القضايا هي التي أدانته تباعاً وأصبحت دليلاً جلياً على جرمه و وحشيته أمام المحكمة، إذ سأله قاضي التحقيق مرة أخرى عن أمه، فأجاب بنفس الجواب، وعن سبب إطلاقه للرصاص الأولى ومن ثم أكملها بأربع، فيجيب بأن " لاح لي البحر الأحمر وشعرت بلهيب الشمس فوق جبيني ". (3) عندها أخذ يسأله القاضي أسئلة كثيرة حتى أدرك ميرسو بأنه لم يتكلم بهذا القدر سابقاً، هل هو مؤمن أم لا؟.. فيجيب بالنفي وهذا ما يثير حفيظة قاضي التحقيق، حتى يبدأ بالصراخ، فإن القاضي يقر بأيمانه. وأن بإنكار ميرسو للإيمان، عندها تقعد حياة القاضي معناها، فيصرخ مجدداً طارحاً نفس السؤال، فيجيب أيضاً بالنفي فينهار القاضي على إثر إجابته وإقراره بعدم الإيمان.

بعد قضائه أيام السجن بدأ ميرسو يتعود على الأجواء ولا يحس بالضجر حتى يقول " أني لو وُضعت لأعيش في جذع شجرة جاف دونما انشغال سوى التملي في صفحة السماء فوق رأسي لكنك اعتدت شيئاً فشيئاً على

---

(1) الغريب، ص77.

(2) الغريب، ص78.

(3) الغريب، ص80.

ذلك... وتلك في الواقع إحدى أفكار أُمِّي، التي كانت ترددها كثيراً، ومفادها أن الأمر ينتهي بنا إلى اعتياد أي شيء " (1).

نعم إن للعادة إمكانية التحكم بإرادة الإنسان وعبر اعتياده هذا يكون عبداً وأسيراً للنمط اليومي والتكرار، فكان يسلي نفسه بعالم آخر ينتظر يوم السبت لكي يسبح مع ماري ويتسكع على الشاطئ، فهذه هي الحرية الفكرية التي يقر بها في (أسطورة سيزيف) فإنه حتى في انعدام حريته ووجوده في زنزانته، إلا أنه لا أحد يستطيع أن يحد من حريته الفكرية، إن الإنسان لا يمتلك تلك الحرية المطلقة، فعلى الرغم من تأقلمه وتعوده، إلا أن هذا الفعل الذي يقوم به إنما هو لاجتياز مرحلة تنسيه الضجر، بيد أنه مغترب ومغزول ويريد ما يقضي به على هذه العزلة، إذ كان ميرسو يجد نفسه محروماً من حرية مرافقة ماري، فطرح الأمر على رئيس السجنين باعتراضه على نظام التأهيل هذا، الذي يحرمهم من النساء فقال له " لكننا نضعكم في السجن لهذا الغرض بالذات.. أجل الحرية، هو ذا المقصود، إننا نحرمكم من الحرية " (2) فحتى السجائر كانت ممنوعة وهذا أيضاً نوع من العقوبة، إلا أنه اعتاد عدم التدخين آخر الأمر. يمكن فهم أن حرمان هذه الحريات وفقدانها، يجعل منا معتادين ومسلوبين من حرياتنا ولا ندرك ذلك إلا فيما بعد، فالحرية هنا تتجسد من خلال الغوص في عالم ثانٍ وهو (اللاحقية) وهذا ما سهل عليه الأمر، وأن هذا الاعتياد يقودنا إلى ما ذكره سابقاً على التكرار الذي يحدث في حياتنا فيقودنا إلى العبث، فتصبح الحياة ميكانيكية وتصيبنا بالغثيان لتكرارها الحدث باستمرار " وإذا أخبرني السجن ذات يوم أنني قضيت خمسة أشهر في السجن، صدقته، بيد أنني لم أفهمه، فبالنسبة لي كان اليوم نفسه يتكرر في زنزانتني، دون توقف، وكنت أتابع العمل نفسه " (3).

ليس هنالك مهرب سوى الخيال والصور التي لا يربط بينها رابط، اللذان يراوداه في تأمله للأشياء، تلك الصور التي يتذكرها ليقضي بها على الزمن، منتظراً مصيره الذي جنته عليه الشمس، وهنالك احتمالية أن تكون الطبيعة متمثلة برمز الشمس، لأن الجريمة التي قام بها تظهر وكأنها " عمل غريب عنه، إذ يشدد النص على أن ميرسو مُسير من قبل عناصر الطبيعة، الشمس والحرارة، والصدف أو القدر " (4) لا يبرر ميرسو موقفه ولا يدافع عن نفسه، بل إن صمته أكثر من كلماته حتى يبين لنا كما يقول سارتر " إن الرجل رجل بالأشياء التي

---

(1) الغريب، ص91.

(2) الغريب، ص92.

(3) المصدر نفسه: ص95.

(4) ليليان غصن سويدان: قراءات ثلاث لرواية الغريب لكامو، بحث منشور في مجلة الآداب، عدد1-3، 1 يناير 1990، ص36.

يصمت عنها أكثر منه بالأشياء التي يقولها، وميرسو هو مثال هذا الصمت الرجولي، هذا الرفض لعزاء الكلمات  
" (1).

### 3: عبثية العدالة المجهرية:

إن العدالة المتمثلة بهيئة المحكمة تركت لب القضية وهي قضية قتل ميرسو للعربي، وركزت بدلاً عن ذلك على أمور هامشية تشعرتنا بمدى عبثية العدالة واغتراب ميرسو منها، مشاعر ميرسو تجاه والدته، وهل كان يكن لها الحب أم لا؟. وهل يؤمن بالإله أم ينكره؟ بعد المباشرة بجلسة الحكم بدأت الأسئلة تتهاى من قبل القاضي والمدعي العام، مثلاً السؤال عن سبب وضعه لوالدته في المأوى؟، إذ كان مدير المأوى حاضراً للإدلاء بشهادته، إذ أقر ببرود مشاعره أثناء رؤيته للتأبوت، وأنه (ميرسو) لم يذرف دمعاً واحدة، وأنه انصرف مباشرة فور الدفن ولم يجثوا على قبرها...

كل هذه المسائل هي من ستساهم في الحكم على ميرسو، لأنه ببساطة خالف قيم مجتمعه، لأنه دخن فوق جثمان أمه وشرب القهوة بالحليب التي جلبها له البواب، وأنه في اليوم الثاني ذهب للسباحة، أنه لم يبكي... كل هذه الأشياء هي التي سوف تحدد مصير ميرسو، والحكم بجرمه اللامعقول.

يبدو لي أن مثل تلك المشاعر التي راودته غريبة، لأن المعايير التي نحكم بها عليه بالتأكيد تختلف عن معايير ذلك الشخص الغريب فإن " جريمة القتل التي دفعته إليها المصادفة هي بالنسبة لمدعي الاتهام نتيجة لا بداية: نتائج جرائم متتالية أذنب فيها في حق المجتمع وأزعج بها قيمه التي يسلم بها مغمض العينين " (2). ولو أنه أقر بأن تلك ذنوب اقترفها، لأمكن أن نرى تخفيفاً لعقوبته، لكنه تشبث بموقفه، ورفض الكذب، حتى وإن كان هذا الكذب سيغير مصيره. فالقهوة التي قدمها البواب من الممكن أن تغير وجهة نظر العدالة!.

وبعد ذلك أشار المدعي العام قائلاً " أجل، أيها السادة، سيثير هذا التفصيل استحسان المحلفين، وسيخلصون إلى أن بوسع غريب أن يقدم قهوة، غير أن ابناً ينبغي أن يرفض قبول القهوة وهو أمام جثمان تلك التي أنجبته " (3). وتستمر دعوة الشهود الآخرين، لكن الكلمة الفصل كانت للمدعي العام، بأن المتهم هو وحش وألا مكان له في مجتمع يتجاهل فيه أبسط قواعده، إلا أن ميرسو أكمل قائلاً بعبثية أن " الأمر حدث بسبب الشمس " (4).

(1) جان بول سارتر: أدباء معاصرون، ص 63.

(2) عبد الغفار مكاي: البلد البعيد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968، ص 254.

(3) البير كامو: الغريب، ص 107.

(4) المصدر نفسه: ص 119.

اهتزت قاعة المحكمة بالضحك إثر إجابة ميرسو، فهذه ليست بحجة يدافع فيها متهم عن نفسه إزاء جرم اقترفه يده، بيد أن السبب المادي والحقيقي هو الذي دفعه لاقتراف هذا الفعل، وأنه ارتكب هذه الجريمة لأنه أستسلم لمعطيات التجربة الوجودية التي تجسدت لحظة استمتاعه بموج البحر، وعادت من جديد الذكريات لتحل عليه وهو داخل قضبان العدالة " روائح الصيف، الحي الذي كنت أحبه، سماء مسائية، ضحكات ماري وفساتينها، غص حلقي بكل الأمور عديمة الجدوى التي كنت أفعلها هناك، وما عادت بي سوى لهفة إلى أن أنتهي من كل هذا وأن أعود إلى زنزانتي وأنا " (1).

فقد مل هذه الأحاديث الجاهزة متجنباً الاصطدام بالقيم المجتمعية المتمثلة بهيئة القضاء وباقي الشهود، فهذا الأمر يشعره بالعبث، ويثير الغثيان. لقد كان كل ما يوده أن يتركوه بسلام وأن يعود إلى زنزانته لكي يتأمل السماء، بعد أن حكم عليه أن يقطع رأسه في ساحة عامة باسم الشعب الفرنسي. هنا يتبادر إلى الذهن سؤال مهم هو لماذا اختار كامو المقصلة في أن تكون نهاية بطل روايته المهزوم؟ وكيف يمكن الهروب من المقصلة؟. نعم إنها الآلة التي تقتلنا، والتي تسير دون أن يستطيع أحد الإفلات منها، إنها آلية القدر وحركتها الميكانيكية. فأين العدالة في إرسال شخص إلى الإعدام دون سماعه بصورة جيدة؟ ولماذا تكون المحاكمة باسم الشعب؟. وبرأينا أنه لا يوجد معنى لكل ذلك، فإن الإعدام بالمقصلة ما هو إلا إشارة لكل الجرائم التي ارتكبتها الثورات عبر استخدامها العنف، وتطبيقها للعدالة بمفهومها التبريري، واستحالة هرب الإنسان من هذه الآلة والتي برأينا ما هي إلا إشارة جلية لحركة الكون والميكانيكية التي تطبع نظامه.

بعد قرب اللحظة الحاسمة في حياة ميرسو، دخل عليه القس بعد أن رفض ميرسو مقابلته قبل ذلك عدة مرات، لأن ميرسو ببساطة لا يؤمن بالرب. لقد كان القس يرى أن هذا الكلام بسبب اليأس، لكنه غير يائس، بل إنه لا يؤمن بعون ولا يؤمن بأن هنالك حياة أخرى وهذا الرأي لا ينطبق على ميرسو فقط بل على حال أغلب أبطال كامو. إلا أن ميرسو يقول إنني مؤمن فقط بحياتي في هذا العالم، عندها صرخ القس وأخذ يعبر عن ثقته بأن ميرسو تمنى حياة أخرى، فيصرخ ميرسو من جديد قائلاً أنني أريد "حياة أستطيع أن أتذكر فيها هذه الحياة". (2) إن كل إنسان وفق ميرسو يتمنى أن يعيش حياة ثانية لكنها لا تغدو سوى أمنية، كإيمانه بأن يصبح ثرياً، أو يكون سريعاً بالسباحة، أو أشياء من هذا القبيل. إن صرخة ميرسو كانت تعبر عن عبث الوجود بشكل عام وتعبر بشدة عن أعمق مراحل اغترابه فإن " الإنسان لا يستطيع أن يوفق بين رغبته في أن يحيا حياة ذات قيمة

---

(1) المصدر نفسه: ص121.

(2) المصدر نفسه: ص138.

في كون معقول، وبين الواقع الموضوعي لعالم وحياء لا يمكن ردها الى هذا المطلب فلا يسعه إلا أن ينساب خارج ذاته ". (1)

وهنا تبيان أيضاً لمدى تعلقه وحبه لهذه الحياة وفي بحثه عن رغبة لوجود مسوغ وقيمة لوجوده. ويشير الحفني إلى ذلك بأن كامو يريد القول " إن الحياة تستحق أن نعيشها لنفس السبب الذي نرفضها من أجله... وبذلك تكون شخصية\_ ميرسو\_ حيادية غير منفعة تشهد على عبث الحياة وتقوى فينا الرغبة في الاستمرار فيها رغم ذلك ". (2)

أضف الى ذلك أن عدم الإيمان بحياة أخرى هو من أجاز ميرسو (كامو) أن يؤكد قيمة هذه الحياة بوصفها الحياة الوحيدة التي في جعبتنا، وهذا ما يؤكد في مقالته أعراس " لا يعجبني.. أن أؤمن بأن الموت يفضي إلى حياة أخرى ". (3) وعدم إيمانه بحياة أخرى ليس فقط من شخص كامو، بل حتى في شخصياته، فنرى كامو كأنه يتهرب من كل التفسيرات الميتافيزيقية ولا يعبأ بها أصلاً، فكاليجولا مثلاً يرى أن " هذا العالم بحالته التي هو عليها، لا يطاق، لهذا أحتاج إلى القمر أو الفردوس أو الخلود، لأي شيء، وحتى لو كان جنونياً، فقط أن يكون من هذا العالم ". (4)

وبرأينا أن ما يطلبه القس من ميرسو، هو قفزة الإيمان التي قام بها جمع من الفلاسفة الوجوديين السالف ذكرهم، وهذا ما لا يستطيع ميرسو أن يتقبله، لأنه أكتشف هذا العبث وبالتالي أنه لا يريد أن يجعل منه جسراً الى المتعالي. فميرسو يفضل المجابهة على الهروب، إنه تمرد على القس حتى طرده من زنزانته، وأخذ يصف يقينه بالقول أنه " لا يساوي.. شعرة واحدة في رأس امرأة، بل إنه لا يجزم بوجوده على قيد الحياة لأنه يعيش كالميت ". (5)

لقد كان ميرسو واثقاً مما يقول وبعد ذلك دوى " صوت صفارات، كانت تعلن الرحيل إلى عالم ما عاد يشكل.. فرقاً " (6) عنده وسوف يذهب الى موته سعيداً كما نعتقد أو نفهم من سياق النص الآتي إذ يقول إنني " أحسست نفسي مستعداً لأن أعيش أي شيء من جديد، كأن هذا الغضب العظيم خلصني من الألم، و أفرغني من الأمل،

---

(1) نهاد التكرلي: ألبير كامو ومصير الإنسان، بحث منشور في مجلة الأديب، عدد5، 1 مايو 1954، ص5.

(2) عبد المنعم الحفني: البير كامو، ص272.

(3) ألبير كامو: أعراس، ص23.

(4) ألبير كامو: كاليجولا، ص21.

(5) مورفان لو بيسك: ألبير كامو (حياته وأدبه وفلسفته من كتاباته)، ص54.

(6) البير كامو: الغريب، ص140.

إزاء هذا الليل المليء بالإشارات والنجوم، ولأول مرة أنفتح أمام لا مبالاة العالم الحنون، وإذا آنسته شبيهاً بي إلى هذه الدرجة... أحسست أنني كنت سعيداً، وأني ما زلت سعيداً، وحتى يكتمل المشهد، حتى أحس نفسي أقل وحدة، بقي لي أن أتمنى شيئاً واحداً: أن يحضر إعدامي جمع غفير، وأن يستقبلوني بصرخات حقد".<sup>(1)</sup> لقد انطفأت شمعة ميرسو برياح مجتمعه، فعاش مغترباً، غير راض لما حكم عليه هذا المجتمع، ومات مغترباً، تاركاً لنا مائدة من الأسئلة، التي ما أن فكناها تبين لنا أننا نحن الغرباء قبالة أنفسنا. إنه لم يكن منسجماً يوماً مع فرضيات المجتمع البرجوازي وثقافته وعاداته. بل إنه اختار ما كان يمثله. إن في اعتياد الإنسان الامتثال القطعي والاستسلام والرضوخ من جهة، وعملية الرفض لكل ما سبق ذكره من تعاليم مجتمعه المضطربة هي ما سبب له اغتراباً أخذ يعاني منه وجودياً، حتى أنه أدرك أن العبث كمصير يلزم السعادة المنشودة. لقد كانت فلسفة العبث نقطة انطلاق كامو للبحث عن الحرية الإيجابية، ذلك نتيجة لما تسببت به الحرب العالمية الثانية، من صراعات ودمار تسببت بقض مضجع الإنسان المعاصر وانتفاء الأمل للعيش بسعادة وحرية، لكنها بالعكس أخذت تزيد من إحساس الإنسان المعاصر، بعبثية ولا جدوى حياته ووجوده وهشاشة وضعه الأنطولوجي.

فكما وصف الفيلسوف النمساوي كارل بوبر هذا المعنى إذ يقول " يعيش الإنسان في العالم كما لو كان في حقل مفتوح تحت السماء، وأحياناً لا يجد حتى أربعة أوتاد ينصب بها خيمته".<sup>(2)</sup> إن اللامبالاة التي امتازت بها شخصية ميرسو، قد ولدت لديه وعيه الشقي لحقائق الكون المصنوعة، لا سيما حتمية الموت التي تقود الإنسان دون إرادته إلى عتمة موحشة، فلا أهمية لأفعاله، فالكل يواجه نفس المصير، فاقداً حرته في التحكم في مصيره، والذي يسميه بعض الباحثون بالانفصال عن الواقع اللا مفهوم. ومن ثم يفقد الشخص بالتالي إمكانية التحكم في قيادته لمجرى الأحداث.<sup>(3)</sup>

---

(1) المصدر نفسه: ص141.

(2) David ohana: Albert Camus and the critique of violence,p27.

(3)See: Brian T, Fitch, L'Etranger d Albert camus, Larousse,France 1972, p55.

## الخاتمة

إن صخرة الموت التي تقف في عقبة الحياة أو تسقط على الإنسان وقت ما شاءت، كانت ولا زالت عقبة من المحال تجاوزها، أراد كامو من فلسفته اظهار الموت كتجربة ذاتية لا يمكننا اكتشاف ماهيتها لأنها تجربة ذاتية بامتياز ولا نملك أدنى فكره عنها، فتبقى هذه الحقيقة الوحيدة التي قضت مضجع الإنسان، كما أدرك الإنسان عبر حقيقة الموت عبث وجوده. يصف كامو من خلال روايته (الغريب) أحساس العبث الذي يمر به بطل روايته مع حرصه على اظهار بطل الرواية وهو يواجه هذا العبث السائد، مركزاً على أن هذه الحياة جديدة بالعيش على الرغم من عبثها لم نجده يدعونا الى الانتحار كحل وخلص للعبث، طالباً منا مواجهة العبث من قلب العبث نفسه. إن إسباغ الحياة بالمعنى رغم شحته كانت محور فلسفة كامو، ليس ذلك من منطلق تنقائي ولكن حتمية وجوده (العبث) فرضت ذلك. وكماحولة جريئة للإنسان لأثبات نفسه وتحديه، لوضعه الكون الصامت أمام نفسه، ففضوله المبرر يقابل الصمت المطبق بازدياء بدلاً من الانتحار الذي يعده انتصاراً للقدر على حسب ما نعتقد.

## مفارقات التسامح كمثّل أعلى أخلاقي وأعباءه

نوفل الحاج لطيف

### Abstrait :

La tolérance est généralement perçue dans les pays démocratiques comme si elle était acquise. Nous tolérons les autres et acceptons ce qu'ils font, tant que cela ne nuit pas à la société et aux individus, et parce que la différence ne conduit pas nécessairement au fanatisme ou à l'intolérance. La tolérance est donc une responsabilité civique. Ainsi, un certain nombre de questions se posent sur la valeur de la tolérance dans des sociétés témoins de conflits éthiques, sectaires, religieux violents qui ont sacrifié la vie des milliers de personnes. La tolérance a cet égard, est une urgente nécessité, dont on a besoin tant qu'il y'a des êtres humains qui exerce l'exclusion et la violence et refusent de coexister pacifiquement avec les autres, quelle que soit la différence : culturelle, ethnique, religieuse ou politique. Le besoin de la tolérance augmente avec l'expansion de la diversité ethnique et religieuse pour absorber les conséquences des frictions entre les nationalités, les cultures et les religions et pour les amener de la confrontation à l'harmonie. Notre question la plus pertinente concerne, ainsi, la tolérance comme un idéal moral dans les sociétés contemporaines où domine l'intolérance sous sa forme la plus terrible et horrible : l'intolérance religieuse, que beaucoup de penseurs contemporains croient inexplicable.

### ملخص

يُنظر إلى التسامح عادة في الدول الديمقراطية كما لو كان أمراً مسلماً به ونحن إنما نتسامح مع غيرنا ونقبل بما يقومون به طالما أن ذلك لا يضر المجتمع والأفراد ولأن الاختلاف لا يؤدي بالضرورة إلى التعصب. ومن ثم فإن التسامح مسؤولية حضارية. ومن هنا تُثار جملة من الاستفهامات حول قيمة التسامح في مجتمعات تشهد صراعات عرقية وطائفية ومذهبية ودينية طاحنة ودامية أودت بحياة الآلاف من الناس وشردت الآلاف... ولعل أشد تلك الاستفهامات وطأة ذلك المتعلق بما إذا كان يمكن اعتبار التسامح مثلاً أعلى أخلاقي في المجتمعات المعاصرة التي تشهد هيمنة منطق اللاتسامح في أكثر وجوهه بشاعة وفضاعة ألا وهو وجهه الديني، وجه يعتقد عديد المفكرين المعاصرين أنه عصي عن التفسير.

التسامح، في هذا الصدد، ضرورة ملحة، ونحن بحاجة إليه طالما هناك بشر يمارسون الإقصاء والعنف ويفرضون التعايش السلمي مع بعضهم البعض، بغض النظر عن الاختلاف الثقافي والعرقي والديني والأخلاقي أو السياسي. وتزداد الحاجة إلى التسامح مع تزايد التنوع العرقي والديني لاحتواء عواقب الاحتكاك بين القوميات والثقافات والأديان حتى ننتقل من الصراع إلى الوئام.

مقدمة: تعتبر مسألة التسامح من أهم المسائل التي ينبغي الاهتمام بها تحليلاً ونقاشاً والتدبر في حيثياتها وملاساتها: منابعها وأصولها وما يقوضها في مجالات الدين والأخلاق والسياسة. وإذ تظل الدعوة إلى التربية على التسامح ملحة لا سيما في عصر يشهد طغيان ثقافة الموت وإصرار الجماعات الأصولية على أن السبيل الوحيد لمعالجة مشكلات العالم اليوم يكمن في التقتيل والاستئصال ولا تتورع هذه الجماعات في بث الرعب في قلوب الناس عبر العالم. وينبغي تحليل مفهوم التسامح والبحث في شروط إمكانه نقداً وتأسيساً حتى نرتقي به إلى مرتبة القيمة العليا أو المثل الأعلى الأخلاقي الذي يجب أن يشيع في مجتمعاتنا حتى نهياً للأجيال القادمة عالماً يسوده الرخاء والسلام

إن الروح الفلسفية تهيأ للنفس أسباب السكينة وأما التعصب فيمنعها والتسامح قوام الإنسانية لأننا كلنا خطاؤون وذلك أول قانون للطبيعة، والشقاق أعظم داء يصيب الجنس البشري، والتسامح دواؤه. والحقيقة أن التسامح، مع ذلك، يثير العديد من المفارقات وله عواقبه وأعباءه وأوزاره التي من شأنها أن تثقل كاهل المتسامح (في علاقته بذاته وفي علاقته بالآخرين).

فعلى أيّ نحو يكون التسامح مثلاً أعلى أخلاقي؟ وما هي مقوماته وشروطه؟ وما علاقته بالحرية؟ وما هي حدوده؟ وهل يمكن أن نتسامح مع اللاتسامح ومع اللامتسامحين؟ ألا يمكن للتسامح اللامحدود أن يقضي على التسامح نفسه؟ وما مدى حاجتنا للتسامح كمثل أعلى أخلاقي؟

### 1- التسامح متطلب أنطولوجي وأنتروبولوجي ذو دلالة كونية ملازم لحقوق الإنسان

بعد خلق التسامح من أهم القيم الإنسانية الحياتية على المستوى الكوني حيث يُنظر إليه على صعيد الفرد كمكتسب قيمي راق، يعزز احترام الفرد لذاته وارتباطاته بالآخرين، ويُنظر إلى التسامح على صعيد المجتمع على أنه تشريع ذاتي مستحق، يضمن الحقوق وأداء الواجبات لخلق مجتمعا متراحما ومتضامنا، وتشكل هذه النظرة تجاه التسامح مسؤولية سياسية وأخلاقية، تحتم على الجميع احترامه والالتزام بمضامينه وأخلاقياته وأدابه.

ولقد نصّت العديد من البيانات والتقارير الأممية الحديثة على أهمية تعميم التسامح كخصلة إنسانية كونية، لما يترتب عنه من حفظ للأرواح والحريات والحقوق، وتجنب العالم ويلات الحروب والتشريد والسعي إلى تنمية الشعوب بدلا من إثارة النعرات والفتن.

جاء في معجم فولتير عن التسامح قوله: "إنه نتيجة ملازمة لكيونتنا البشرية، فنحن جميعا نتاج الضعف، كلنا هشون وميالون للخطأ لذا دعونا نسامح بعضنا، ونتسامح مع جنون بعضنا بشكل متبادل، وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة"<sup>1</sup>. ومن هنا فإن فكرة التسامح تعني القدرة على تحمل الرأي الآخر والصبر على أمور لا نحبها ولا نرغب فيها، بل نعتبرها أحيانا مناقضة لمنظومتنا الفكرية والأخلاقية، ذلك أن قبول مبدأ التسامح وفكرة التعايش يعني تجاوز كل سبل ومظاهر الشقاق والانقسام التي تقوم على أساس القرابة أو الرابطة القومية أو الدين أو الطائفة أو العشيرة أو غيرها من الناحية النظرية والأخلاقية. ومن ذلك ما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948 في إطار سعيه لتعميم التسامح، حيث ضمن هذا الإعلان في بنده الأول تأكيدا على حرية الأفراد منذ ولادتهم وحقهم في حفظ حياتهم وكرامتهم، وأشار في مادته السادسة والعشرون إلى أن تنمية التسامح لدى الأفراد كافة على اختلاف قومياتهم وأعرافهم ودياناتهم أحد أهم أهداف التربية. وتؤكد ذلك فيما يُعرف بإعلان مبادئ التسامح بتاريخ 16 نوفمبر 1995، وقد تضمنت مواد تدعم كونية فكرة التسامح في أبعادها المختلفة بدءا من تحديد معنى التسامح وانتهاء بالدعوة إلى الاحتفاء به دوريا وقد جاء في مادته الأولى ما يلي:

1.1 يعني التسامح احترام وقبول وتقدير التنوع الغني لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير والتصرفات الإنسانية لدينا. ويتعزز التسامح من خلال المعرفة والانفتاح والتواصل وحرية الفكر والضمير والمعتقد. التسامح هو الوئام في سياق الاختلاف. وهو ليس واجبا أخلاقيا فحسب، وإنما هو ضرورة سياسية وقانونية أيضا. وإن التسامح، وهو الفضيلة التي تسمح بإرساء السلام، يسهم في استبدال ثقافة الحرب بثقافة السلام.

2.1 لا يعني التسامح الإذعان أو التنازل أو التساهل. فالتسامح قبل كل شيء هو موقف فاعل ينشأ عن الإقرار بحقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية للآخرين. ولا يجوز بأي حال استغلال التسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية. وينبغي على الأفراد والجماعات والدول أن تمارس التسامح.

---

1 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Flammarion, 2011, p582.

3.1 التسامح هو المسؤولية التي تصون حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وسيادة القانون. وهو ينطوي على نبذ الدوغمانية والاستبدادية ويرسخ المعايير التي تنص عليها البنود الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

4.1 حيث أن ممارسة التسامح تتسجم مع احترام حقوق الإنسان، فهي لا تعني تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن معتقداته أو التهاون بشأنها. بل تعني أن المرء حرٌّ في الالتزام بمعتقداته وأنه يقبل التزام الآخرين بمعتقداتهم. وتعني الإقرار بأن البشر المختلفين بطبعهم من حيث المظهر والوضع واللغة والسلوك والقيم، لهم الحق في العيش بسلام وفي التصرف على طبيعتهم. وهي تعني أيضًا أن آراء المرء لا ينبغي أن تفرض على الآخرين<sup>1</sup>.

والحقيقة كان كانط قد دعا قبل ذلك في كتابه مشروع للسلام الدائم إلى أهمية تأكيد هذه القيم. ولسنا نعني هاهنا أن التسامح مرادف للسلام، وإنما نريد التأكيد على أن التسامح يفتح الباب على مصراعيه أمام السلام ناهيك أن فكرة السلام فكرة قديمة شغلت بال الفلاسفة منذ العصور الغابرة حتى أن الرواقيين أدركوا منذ البدء أن تحقيق السلام بين بني البشر لا يتم إلا عندما تتخلص البشرية مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من اختلافات في اللغة والدين والعرق والقومية واعتبروا أن الناس جميعا بمثابة أسرة واحدة، قانونها العقل ودستورها الأخلاق<sup>2</sup>. فليس للمرء إذن، والحالة تلك، أن يجسد عسرا أو مشقة في التعايش وفي قبول الاختلاف والاعتراف به حقا للآخر. وفي الحقيقة ليس في الأمر منة ولا فضلا ندعيهما لأنفسنا في علاقتنا بالآخر، لأننا نسلم أصلا باختلاف واقعا لا سبيل لإنكاره. ومن ثم فإن قبول الآخر يتنزل في مشروع للسلام الدائم في سياق مبدأ الضيافة الكونية وفي ذلك يقول كانط: "لا يتعلق الأمر هنا بحب البشر، وإنما بالحق. والإكرام يعني الحق الذي للأجنبي في ألا يعامل معاملة العدو في البلد الذي يحلّ فيه، مادام مسالما في مقامه. ويجوز للبلد أن يرفض إيواؤه ما لم يعرض ذلك حياته للخطر. وليس للأجنبي لأن يدعي لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفا لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة. بل حقه مقصور على حق الزيارة، وهو حق كل إنسان في أن يجعل نفسه عضوا في المجتمع، بمقتضى مشاركته في ملكية الأرض التي نعيش عليها. ولما كان سطح

1 إعلان مبادئ بشأن التسامح صادر وموقع من الدول الأعضاء في اليونسكو بتاريخ 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1995

2 أمين، ع، الفلسفة الرواقية، القاهرة، 1945

الأرض دائريا، فقد استحال على الناس أن ينتشروا في الأرض إلى ما لا نهاية له، ولابد لهم أن يلتقوا وأن يتحملوا بعضهم بعضا"<sup>1</sup>.

على أن حق الضيافة هذا لا ينبغي له أن يتعدى ما تسمح به شروط إقامة علاقة مع أهل البلد من السكان الأصليين. وهكذا بإمكان أمم وشعوب الأرض أن تتقارب في نطاق السلم في إطار علاقات من شأنها أن ترقى إلى مرتبة دستور كوني يمنع النهج الجفائي الذي سلكته أوروبا المتمدنة، لا سيما الدول التجارية منها في علاقتها بالدول التي تزورها أو تغزوها وهو نهج يتخذ أشكالا مرعبة ناهيك أنها اعتبرت أن أراضي الزنوج والهنود ورأس الرجاء الصالح لا يملكها أحد حتى أنها لم تُقم أي اعتبار لسكانها الأصليين<sup>2</sup>.

هكذا، إذن، يعني التسامح الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الغني لثقافات شعوب الأرض كافة. وقيمه تتعزز بالتعارف والانفتاح والتواصل والوئام في كنف الاختلاف من حيث هو حق تستلزمه الحياة البشرية، وبالتالي فالتسامح واجب أنطولوجي وأنتروبولوجي من شأنه أن يعزز طموح البشر في الأمن والسلام والتعاون. ولأجل ذلك ينمو التسامح في بيئة إنسانية قوامها الاختلاف والتنوع والتعدد.

## 2-التسامح والتعددية

لقد أصبح للتسامح اليوم، رغم أنه يُنظر إليه عادة كإرث منبثق من التاريخ الديني (الحروب الدينية التي دارت رحاها في أوروبا في القرن السادس عشر) أوسع نطاقا إذ صار يأخذ في عين الاعتبار التنوع الهائل بين البشر، أفرادا وجماعات ويميز بين الاختلافات التي تستدعي التسامح وتلك التي لا يمكن التسامح معها. وأما ما لا يُتسامح معه فهو كل ما يُعاقب عليه القانون مثل الجرائم والجنح وكل ما يتصل بمظاهر العنف التي تقود إلى التعصب، في حين يُترك المجال واسعا أمام الاختلافات التي يمكن التسامح معها، فليس الأفراد (ولا الجماعات أيضا) مجبرون على الموافقة على طرائق التفكير التي يتبناها الآخرون ولا على سلوكياتهم، ولا يحق لهم في الآن ذاته منعهم من أن يستمروا في خياراتهم أو اضطهادهم وقمعهم لقاء ذلك. "وإذا كانت أوروبا، مثلا، تعبر عن مشهد هائل من الاختلافات: تعدد اللغات، تعدد الأعراف والعادات والتقاليد، والفضاءات العمومية والخاصة، والتجمعات والتكتلات، والمهن، والأحزاب، فإن صغر حجم دولها اضطرها إلى إقامة

1 كانط، مشروع للسلم الدائم، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، 1952، ص 57-58

2 كانط، المصدر نفسه

علاقات في ما بينها قوامها التكامل والتبادل بعد حروب خاضتها طيلة قرون سادها الحقد والازدراء المتبادل، حتى آل بها الأمر في نهاية المطاف إلى الاتحاد وظلت الاختلافات قائمة إلا أنها لم تعد منبعاً للعداوة والبغضاء بل للازدهار والنماء"<sup>1</sup>.

وبخلاف ذلك، نجحت الأيديولوجيا الشمولية في خلق مجتمعات مستبدة ترغم الجميع على التفكير بطريقة وحيدة ضمن حدود معلومة سلفاً لا ينبغي تخطيها، فشاعت روح اللامبالاة وصارت المسؤولية عبئاً يُحذر منه. وبسطت لدولة سلطانها ونفوذها ورقابتها فصادرت الابداع والتفكير الحر والتسامح وغلقت أبواب الاجتهاد في وجه المبتكرين لا سيما أولئك الذين لا يمتثلون لأنساقها ومنظوماتها. إن مجتمعات، هذا شأنها، لا تعدو أن تكون إلا مجتمعات تأثيمية، لا تعرف للتسامح محلاً إذ تتبذ المغاير والمختلف والتعدد وتفرض التماثل وتستند في تصوراتها عن ذاتها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة حبيسة الماضي التليد. إنها تأثم كل الأفراد حين يقدمون أفكاراً جديدة ويطلعون إلى تصورات مغايرة وإلى حقوقهم كاملة. إنها مجتمعات تتحصن بالهوية الثقافية الثابتة، وتقصد سرداً خيالياً مفعماً بالتمركز حول نفسها وماضيها، وتعتبره صائباً بإطلاق، ولا تعباً بالاختلاف والتعدد ماضياً وحاضراً، بل ترى فيه موقفاً عن الطريق القويم.

لا تسامح، إذن، في غياب الاختلاف إذ التسامح حاصل درجة طويلة على قبول حراك الصورة والفكرة والمفهوم وقبول استئناف النظر الدائم في كل شيء وعدم الارتواء في منطقة المطلق وقبول الذات بتغييراتها والآخر بسياقاته الثقافية. فالتسامح ليس منة ولا فضلاً يتفضل به أحد على غيره، بل حق تنتزعه المجتمعات عندما تتخبط بفاعلية في الاختلاف متعدد المستويات والمعاني<sup>2</sup>. فالتسامح، كما يقول بيتر نيكولسون: "هو ما يمكن أن يمارسه الأفراد أو الجماعات على حد السواء وفي وسع الرجال والنساء أن يكونوا متسامحين في حياتهم الخاصة أو لا يكونوا، الشيء الذي ينطبق، في المجال العام، على المجتمعات وسائر التجمعات الاجتماعية والحكومات والدول"<sup>3</sup>.

1 تودوروف، ت، اللانظام العالمي الجديد، ترجمة وليد السويكري، أزمنة، عمان، 2005، ص 99

2 راجع مجلة قضايا إسلامية معاصرة، في عددها 87، 2004، وفي عددها المزدوج 88-89، للسنة نفسها تحت عنوان موحد في جزأين: التسامح ومنابع اللاتسامح، لمجموعة من الكتاب.

3 نيكولسون، بيتر، ب، "التسامح كمثل أعلى أخلاقي"، ضمن كتاب التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، 1992، ص 29-30

وقصارى القول، يعدّ التسامح فضيلة الامتناع عن ممارسة المرء سلطته ونفوذه في التدخل في آراء الآخرين وأفعالهم إن كانت تختلف عن آراءه وأفعاله في ما يعتقد أنه مهم إلى درجة أنه لا يوافق عليه أخلاقيا. ولقد دافع جون ستيوارت ميل عن التعددية على أساس حرية الضمير والتعبير وخاصة على حرية أن يحيا المرء كما يريد وأن يتحمل تبعات وأعباء ذلك وإن رأى غيره في ذلك سلوكا منحرفا وسيئا. وإن مبدأ التعددية هذا هو ما ينبغي أن يسود وأن يطبق مع قدر أكبر من التسامح لأننا حين نسمح بالتعبير عن آراء نعتقد أنها خاطئة إنما نسمح بإمكانية نقدها ومناقشتها وبالتالي تطويرها وتحسينها، فالتنوع في الآراء يكون خيرا وإن لم تكن كل العناصر التي تؤلفه خيرة<sup>1</sup>.

### 3- مفارقات التسامح وأعباءه

ولكن هذا الأمر لا يخلو من مفارقة عبرت عنها مونيك كانتو-سبيربير بالقول: "يشير التسامح إلى الامتناع عن عدم التدخل في أفعال الآخرين وفي آرائهم، بينما تبدو لنا هذه الآراء كريهة ومنفرة أو تستحق الشجب أخلاقيا. إن كان التسامح فضيلة فهو بالفعل فضيلة تحمل ما لا نحبه حقا وأن نعتبر أن قبول شيء نحكم عليه بأنه سيء أخلاقيا هو أمر جيد أخلاقيا. إن هذا التصميم على التسامح لا يأتي من موقف شكوكي قائم على أننا ما دمنا نجعل ما هو خير وما هو شر نقرر عدم التدخل، بالتالي أن نتسامح، ولكنه يأتي على العكس من ذلك من واقع أننا حين نعلم بأن شيئا معينا سيء، نعتبر أن فضيلة التسامح هي بالضبط قبوله، لأن هذا القبول هو أخلاقيا أمر جيد، بسبب القيمة الداخلية الخاصة بواقعة عدم التدخل في أفعال شخص آخر وآراءه"<sup>2</sup>.

### أ- النموذج الأخلاقي للتسامح

التسامح، إذن، هو الامتناع عن ممارسة سلطة التدخل في أفعال الآخرين وسلوكياتهم المنفرة، والتي يُنظر إليها على أنها ذات أهمية بالنسبة للتسامح كما بالنسبة للمتسامح معه. ومتى أمكن توفر أسباب أخلاقية جيدة لتعليق قناعات الشخص وعدم التدخل فيما لا يحبه أو يعارضه، فإن التسامح، يبدو كقيمة خاصة، لأنه

1 ميل، ج، الحرية، ترجمة طه السباعي، مطبعة الشعب، القاهرة، مصر، 1922.

2 كانتو-سبيربير، مونيك وأدجيان، روفين، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان،

يفترض التضحية بقناعات الشخص الأخلاقية في سبيل مبدأ أعلى. يتغلب المتسامح على نزاع أخلاقي، وكلما كانت تضحيته أكثر أهمية، كان خيار التسامح أكثر قيمة. ولا يمكن أن نعتبر الشخص الذي يتسامح مع ضعف قناعاته الأخلاقية متسامحا، وإنما غير مبالٍ، وبالتالي تكمن الجدارة الأخلاقية للتسامح في الجهود الرامية إلى تجاهل القناعات لصالح مبدأ أعلى، على افتراض أن ما يمكن تحمله ينتمي إلى المنطقة الرمادية للأشياء التي تثير الريبة أخلاقيا، وليس للأشياء التي يبدو أن هناك اتفاقا عاما على إدانتها كالقتل أو سوء النية. وفي الحقيقة يكون التسامح فضيلة فقط عندما يعضده مبدأ أخلاقي أعلى، وهو ما يجب أن تكون نظرية التسامح، بدورها، قادرة على تقديمه. وعلى أية حال، ما من قيمة للتسامح إلا في حدود مبدأ الشر، وفيما عدا ذلك ينقلب إلى ضرب من التساهل ومن ثم من فضيلة إلى رذيلة.

وحتى يتسنى لنا تحديد التسامح كفضيلة، يتعين تمييزه عن موقفين يتشابهان كثيرا من حيث عواقبهما العملية وإن كانا يختلفان كثيرا عن وجهة النظر الأخلاقية وهما: اللامبالاة والقبول. وأما التمييز بين التسامح واللامبالاة، فيركز على فكرة الاختلافات الهامة والوازنة بين التسامح واللامبالاة، فإنها تثير بعض الصعوبة في نموذج التسامح كفضيلة أخلاقية. وإذا كان الفرق مهما ومكروها للأسباب التي تجعل التسامح المحتمل مهما، عندئذ يصبح قبول الاختلاف مسألة ذات أهمية بالنسبة للمتسامح. فالتسامح يستمد قيمته الأخلاقية الخاصة من التغلب على النفور وعدم الموافقة على قيمة أو مبدأ أعلى يعطي أسبابا أخلاقية وجبهة لقبول الاختلاف غير المرغوب فيه. ومع ذلك، فإن المشكلة تكمن في أن أيًا من الأسباب التي تدعم التسامح لا يعطي وزنا كبيرا لأهمية هذا الاختلاف بالنسبة للشخص الذي يُتسامح معه. وتتمثل الأسباب التي تقول بها النظرية الأخلاقية علاوة على حب السلام وقيمة التنوع واحترام خيارات الآخرين، في عدم التشديد على الخلاف المنفر والتأكيد على القواسم المشتركة أو السلام بين المتسامح والمتسامح معه باعتباره أكثر أهمية من خلافاتهما.

تتطوي وجهة النظر الأخلاقية للتسامح على خطر معالجة مفارقة التسامح باعتبارها معضلة أخلاقية فقط بالنسبة للمتسامح، دون النظر في إذا كانت هذه الفضيلة منصفة للشخص المتسامح معه. وبالنظر إلى أن الاختلافات التي يمكن التسامح معها تنتمي إلى مجال ما يمكن اعتباره سيء أخلاقيا، وليس إلى الأشياء التي تُعتبر عموما خاطئة.

بيدو، إذن، أن التسامح لا يمكن أن يتقبله الشخص المتسامح بصورة إيجابية في حالتين متناقضتين. فإما أن هناك تناسقا تاما بين الطرفين، المتسامح والمتسامح معه، أو تكون موازين القوى لصالح المتسامح، بحيث يكون من يُتسامح معه راضيا لأن ذلك يجنبه القمع. وتُستبعد الإمكانية الأولى من خلال مفهوم التسامح الأخلاقي ذاته: التمييز بين التسامح والقبول يقوم على عدم المساواة في السلطة كشرط ضروري للتسامح، فإذا كان الشخص لا يملك السلطة للتدخل في سلوك منفر، فإنه ببساطة يتعامل معه دون أن يعني ذلك ضرورة أنه يتسامح معه. وأما الإمكانية الثانية، إذا كان الشخص المتسامح معه عاجزا تماما، فإن التسامح يقوم بديلا حقيقيا، عندئذ، عن القمع والاضطهاد.

وفي الحقيقة، إذا كان عدم الموافقة على سلوك ما مبرر أخلاقيا في الغالب، فإن النفور منه يظل مجرد إحساس غير أخلاقي ولا عقلاني. ولأجل ذلك يذهب بعض المفكرين<sup>1</sup> إلى أن التسامح ينبغي له أن يستثني النفور وحصر المثل الأعلى الأخلاقي للتسامح ضمن حدود عدم الموافقة لأنه في هذا السياق بالذات يمكن الحكم والتبرير من زاوية نظر أخلاقية. فالمتسامح لا يوافق أخلاقيا، مثلا، على الانحراف. وإذن، فالتسامح خيار أخلاقي لا مكان فيه للاعتبارات ذات الصلة بالذوق أو النزوع. وإذن كان لا بد أن نأخذ في الاعتبار تحيزات الأشخاص ونوازعهم الطارئة، تقبلا ونفورا، إذا ما أردنا أن نفسر تسامحهم أو عدمه سيما وأن نوازعهم تلك لا تنهض على أي أساس أخلاقي.

وإذا كانت السلطة شرطا ضروريا للتسامح، فإن الشخص الفاقد للسلطة يمكن أن يكون متسامحا أي أنه ميال للتسامح أو مؤمنا به بحيث لن يتوان لحظة في ممارسته كلما قيض له السلطة. وفي المجال السياسي، يمكن للشخص أن يمتلك بعض السلطة. فحتى لما تقرر حكومة ما أنه يتعين التسامح أو عدم التسامح مع شخص معين أو أطراف معينين، أو فعل ما، سيكون في مقدور كل مواطن أن يقرر ما إذا كان سيتحمس لهذا القرار وأن يتقيد به أي أنه، ضمن بعض الحدود، يمكن ألا يتسامح في المجالات التي يسمح القانون بالتسامح معها، وأن يتسامح في المجالات التي يحظر فيها التسامح. وإذا ما رُفض القانون ولم يطبق من قبل عدد هام من المواطنين تراجع نفوذ السلطات بشكل لافت.

ليس التسامح، إذن، مجرد مفهوم أخلاقي قابل للانطباق على الفعل الأخلاقي كما المسؤولية على سبيل المثال، وإنما هو أيضا مفهوم أخلاقي بالمعنى الضيق كما الشجاعة، أي أنه فضيلة. إنه فضيلة أخلاقية بمعنى

1 يذكر نيكولسون في مصدر موثق أعلاه، رفائيل على سبيل المثال في مقال له بعنوان "التسامح خيارا وحرية"، ص 31

أنه وسط بين حدين متطرفين: اللامبالاة والقمع. وهو كمثل أعلى أخلاقي لا ينبغي له أن يكون محايدا من الناحية القيمية. وعليه ليس التسامح مجرد مفهوم وصفي كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين (كنغ وكريك مثلا<sup>1</sup>) ممن يعرفون التسامح واللاتسامح وصفيا و يعتبرون أنهما "ليس صالحين أو طالحين في ذاتهما"، بحيث بمستطاع الناس أن يتسامحوا مع ما يجب ألا يتسامحوا معه، وأن لا يتسامحوا مع ما يجب أن يتسامحوا معه. ولكن ما دام الموصوف قيمة (كما في تقدير لوكس<sup>2</sup>)، فإن المفهوم الوصفي للتسامح لا يمكن أن يتحرر من كل القيم ناهيك أن من يمارس التسامح يعتقد أن عدم موافقته مبرر أخلاقيا وأن من حقه أن يتصرف على ذلك الأساس متى عن له ذلك: إنه لا يملك السلطة فحسب، بل التفويض والشرعية في ممارستها. بيد أن هذا الموقف يظل هو بدوره وصفيا بامتياز، ذلك أن القيم التي يؤيدها شخص ما ترتبط بالأمر التي يتسامح معها. ومن ثم فإن اعتبار كل القيم شرعية على قدم المساواة يجعل من التسامح حياديا من الناحية القيمية.

ولكن أيضا، إذا كان، في اعتبار هذا الموقف، الصائب أخلاقيا، متجذر في سياق اجتماعي، فإن المثل الأعلى الأخلاقي يثير التساؤل حول ما إذا كانت القناعات الأخلاقية في مجتمع ما أو في جزء منه قناعات صائبة. ثم متى وجد حق يسمح للشخص ألا يكون متسامحا، وهو ما يتصل منه المتسامح، ولم يوجد، في مقابل ذلك، حق في أن يحظى الشخص بالتسامح، فإنه، عملا بالمثل الأعلى الأخلاقي القائل إن التسامح واجب، لا يوجد حق يمنع الشخص أن يكون متسامحا، كما يمكن أن يوجد حق يسمح بأن يحظى الشخص بالتسامح.

وفي الحقيقة تتباين المواقف بشأن نقيض التسامح، فإذا كان واضحا أن عدم التسامح هو نقيضه المباشر والصريح، يرى آخرون أن نقيضه عدم الاكتراث، في ما نقيض عدم التسامح القبول التام. ولكن يظل عدم التسامح هو رد الفعل المناقض للتسامح: إنه الرذيلة التي تتمثل في ممارسة السلطة للتدخل في آراء الآخرين وأفعالهم ممن يخالفونا الرأي والفعل ولا تحظى آراؤهم وأفعالهم بالموافقة الأخلاقية. ولكن تظل معضلة التسامح تراوح مكانها، إذ علينا كذلك أن نتبين الشروط التي يكون فيها التسامح صالحا وأسبابه وملابساته وحيثياته حتى نستطيع أن نميز بينه وبين التقبل السلبي والإذعان والخضوع واللامبالاة وعدم الاكتراث وما قرّب إلى ذلك من قول وعمل.

1 أنظر نيكولسون، مصدر موثقا سابقا، ص 32

2 المصدر السابق، ص 32

وقد يجد المتسامح نفسه، أحيانا، مناهضا لرأي أو فعل يحسبه خاطئا، وربما لا ينكر على نفسه هذا الرأي أو هذا الفعل فقط، بل قد يعتقد أن من الخطأ أن يتبنى ذلك الرأي أو أن يأتي ذلك الفعل. ولما كان مثل ذلك الرأي أو ذلك الفعل خاطئا، فيُفترض قمع ذلك الرأي أو منع ذلك الفعل. ولكن ما الذي يدعو إلى الاحجام عن مثل هذا الصنيع والإصرار على موقف التسامح؟

في هذه الحالة قد يتخذ التسامح بعدا سلبيا، ذلك أنه قد يكون قمع الخطأ باهض الثمن من الناحية المادية كما من الناحية القيمة إذ قد يقود اضطهاد الأديان أو الأيديولوجيات السياسية إلى عرقلة النمو الاقتصادي وإلى عدم استقرار النظام السياسي، بحيث ليس ممكنا تطبيق القوانين على غرار تلك التي تتعلق بالممارسات الجنسية أو تعاطي المخدرات دون انتهاكات صريحة لحياة الأفراد الخاصة، كأن يؤدي السعي إلى القضاء على البغاء إلى عنف جنسي أعظم ضد النساء وهو لا يقل سوءا عن البغاء ذاته، أو أن يؤدي هذا القضاء إلى تقشي مظاهر أكثر خطورة كالخيانة الزوجية أو الاغتصاب، ففي مجال الأخلاق الجنسية، يقول تشارلز تايلور: "كانت أوروبا في العصور الوسطى، في أنحاء كثيرة منها متسامحة إزاء البغاء الذي كان يبدو وقاية معقولة ضد الخيانة الزوجية والاغتصاب، بما يحمله الاثنان من عواقب هدامة"<sup>1</sup> ولقد أقر مجلس كونستانزا نفسه إقامة مواخير مؤقتة لاستقبال الأعداد الكبيرة من المشاركين المتدفقين إلى المدينة. بيد أن هذا التسامح بدا جزئيا ومؤقتا، ذلك أن مظاهر الإيمان الجديدة التي أعقبت ذلك، صارت تنحو أكثر إلى التأكيد على الطهر الجنسي، فتغير الموقف من البغاء وصار تشجيعه أمرا غير معقول البتة. ومن ثم ما كان عاديا ومقبول ومتسامح معه لم يعد كذلك.

وكذلك حين يُمنع بيع السلع المطلوبة على نطاق واسع كالكحول والمخدرات والصور والأفلام الإباحية، يُفتح الباب أمام أشخاص يملؤون الفراغ بكيفية غير مشروعة ومن ثم قد نجد أنفسنا نشجع على الجريمة المنظمة. ولكن أيضا هل لنا أن نتسامح، من هذه الجهة مثلا، مع التمييز العنصري والاسترقاق والتعذيب؟ إن التسامح مع هذه الممارسات، ليس فضيلة يقينا يل شر مستطر لأن مثل تلك الممارسات مدانة كونيا باعتبارها تنتهك حقوق الناس في الإنصاف والعدالة، بينما الممارسات المذكورة آنفا، يضاف إليها المثلية الجنسية، ليست مدانة كونيا ولا تنتهك أي حق.

---

1 تايلور، ت: المتخيلات الاجتماعية، ترجمة حارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2015،

وعلى هذا النحو، كان لا بد لنظام الرقابة أن يمنح شخصا ما أو هيئة ما سلطة تقرر ما الذي ينبغي التسامح معه وما الذي لا ينبغي التسامح معه مع ما قد يترتب عن ذلك من مخاطرة بارتكاب الخطأ وسوء استخدام السلطة.

ولكن قد يبدو من الصعب جدا قمع الرأي أو منع الفعل على صعيد الممارسة، وإذا ما أردنا ذلك فقد نتوسل في سبيله في التسامح مع الرأي أو الفعل مناهضتهما عبر التحامل عليهما، وعليه بدل دفعهما إلى السرية أو كسب مزيدا من المؤيدين والأنصار عبر التشهير بهما، قد يكون من الأجدى مواجهتهما علنا وإقناع الناس بضرورة رفض ذلك الرأي أو الامتناع عن ذلك الفعل.

وإذا كانت قناعات الناس ومعتقداتهم ودوافعهم أوسع نطاقا من القوانين فما عسى الحكومات أن تفعل عندئذ، هل تجبر الناس على اعتناق معتقد ما وهل تراها قادرة على ذلك؟ فلتصادر ما شئت وكيفما شئت معتقدات الناس ولتتكلم بهم ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، ولتسلط عليهم أقصى أنواع العقوبات الجسدية، فلن تستطيع إكراههم على التخلي عن معتقداتهم<sup>1</sup>. كل ما في وسع الحكومة عمله هو حملهم على التصرف على نحو معين دون أن تقدر على ذلك انطلاقا من الدافع الأصلي.

ولكن، من جهة أخرى، للتسامح بعد إيجابي إذ يساهم في تعزيز الحرية. ولئن اعتبره جون رولز، مثلا، وجها من وجوه العدالة ذلك أن مبادئ العدالة تضي على التسامح معنى وتؤكد أهميته لأن لكل شخص حق في التسامح مساوٍ لحق الآخرين فيه ولا ينبغي لأحد أن يحتكر التسامح لصالح آرائه وأفعاله، منكرًا هذا الحق على غيره ومقتنعا في الآن ذاته بعدالة حكمه هذا، "فالعدالة لا تتطلب ووقوف الناس مكتوفي الأيدي بينما يدمر آخرون أساس وجودهم، بما أنه لن يكون في مصلحة الناس أبدا، من وجهة نظر عامة، التضحية بحق حماية النفس، فالسؤال الوحيد، إذن، هو ما إذا كان المتسامح يمتلك حق كبح غير المتسامح حين لا يُشكل خطرا مباشرا على الحريات المتساوية للآخرين...وما إذا كان يجب تقييد حرية المتسامح للحفاظ على الحرية (حرية الضمير أساسا) تحت دستور عادل يتوقف على الظروف...إذن، إن الاستنتاج هو بينما لا تمتلك طائفة غير متسامحة بحد ذاتها حقا شرعيا بالشكوى من عدم التسامح، فإنه يجب تقييد حريتها فقط حين يعتقد المتسامح بصدق إلى جانب السبب بأن أمنه وأمن مؤسسات الحرية في خطر"<sup>2</sup>. ويدافع جون ستيوارت ميل عن التسامح

1 لوك، ج: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 1997.

2 رولز، ج: نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، 2011، الفقرتان: 34 و35

لاعتقاده بأنه ضروري لتطور البشر وازدهارهم. وهذه الأفكار، في الحقيقة، تجعل التسامح مرتين بغيره أخرى، وبالتالي لا يعود مثلاً أعلى أخلاقي قائم بذاته أيًا كان الموقف الإيجابي منه بما ذلك ذلك الذي يعتبره خيراً يتميز عن أيّ خير آخر.

ثمة، إذن، دائماً وأبداً آراء وأفعالاً مخالفة لآرائنا ولأفعالنا ينبغي اعتبارها مهما بدت غريبة وبغيضة ومنفرة. ومن ثم فإن معضلة التسامح تكمن في الآتي: "ليس تحمل البغيض والمنفر هو الذي يحول التسامح إلى فضيلة، ولكن تحمل ما يصعب قبوله بل حتى ما لا يُحتمل"<sup>1</sup>. والمثل الأعلى الأخلاقي للتسامح لا يتطلب من المتسامح أن يعترف بجدارة وسداد الآراء التي لا يوافق عليها، وإنما أن يحترم الشخص الذي يتبنى تلك الآراء، أي أن الاحترام يصبح موقفاً تجاه الأشخاص لا تجاه الاختلافات التي نرفضها، وبالتالي الفصل بين الأشخاص واختلافنا معهم والتعامل معهم كفاعلين عقلائيين وأخلاقيين يمكن مناقشة آرائهم ودحضها، وكأشخاص مستعدين لتعديل آرائهم انطلاقاً من أسس عقلانية. ومن شأن الشخص نفسه أن يستفيد من ذلك على نحو متبادل فتتطور آراءه هو أيضاً عبر تعديلها أو حتى رفضها. ولكن يظل هذا الأثر جانبياً ومستقلاً عن القيمة الأخلاقية الكامنة في التسامح.

وهكذا يبدو التسامح خير في ذاته لأن الشخص يكون متسامحاً لا لأنه لا يستطيع ألا يكون كذلك وإنما لاعتقاده أن التسامح موقف صائب ومحمود. وبدل أن نقاد إلى التسامح مدعنين علينا أن نسعى إليه عامدين، فالتسامح ليس خياراً ثانياً ولا هو شر لا بد منه أو لدرء مفسدة أعظم، ولا هو ما لا قبل لنا به أو ما نقبل به كارهين ابتغاء السكينة والسلم. إنه خير إيجابي وفضيلة يمتاز بها أفضل الناس وأفضل المجتمعات.

### ب- التسامح ومقتضى الحرية والاستقلالية الذاتية

وأيًا كان بعد التسامح سلبياً أو إيجابياً، فإنه أمره لا ينفصل عن الحرية والاستقلالية الذاتية للمتسامح، ولأجل ذلك أحسب أن مفارقة التسامح لا تزال هاهنا قائمة ويمكن التعبير عنها كالتالي: هل يحدّ التسامح من حرية المتسامح؟

يبدو موقف التسامح للوهلة الأولى، موقفاً يفتقد للحرية ضمن بعض الوجوه. فالتسامح، من جهة التعريف، حرّ في أن يضع عدم موافقته موضع التنفيذ، فحين يتخذ قراراً بالألا يمارس تلك السلطة يكون قد تنازل

---

1 كانتو-سبيرير، مونيك وأدجيان، روفين، الفلسفة الأخلاقية، مصدر موثق سابقاً، ص 106

عن هذه الحرية. ولكن مع ذلك، يحتفظ المتسامح، في أغلب الحالات، بقدرة الخيار على أن يوقف التسامح وأن يستأنفه بحسب سلطته إلى حد يمكن معه القول بأنه يمتلك حقا شرعيا في ألا يكون متسامحا. وإذا كان موقفه ذاك يبدو، من زاوية نظر أخلاقية، مختلفا غير أنه يظل في جوهر هو-هو. فإذا كان التسامح خيرا، كان معنى ذلك أنه من واجب الشخص المتسامح أن يكون متسامحا. وإذن فليس له الحق أخلاقيا ألا يكون متسامحا، وليس حرا في أن يتراجع عن تسامحه. وعلى ما يبدو اعتبار التسامح واجبا أخلاقيا لا يفترض طرح مسألة الحرية في ممارسته وعدمها. ولكن أيضا متى وافق أحدنا على أن يكون متسامحا، فإنه لا يلزم عن ذلك ضرورة أن يحد من حريته أو يقيدّها أو حتى يتنازل عنها. فالناس يتقبلون، مثلا، القوانين والترتيبات ما داموا يعتبرونها عادلة ويفرضون على أنفسهم قيودا وحدودا تحد من سلطتهم. ومن ثم فإنه من الحكمة أن يختار الشخص بحرية أن يكون متسامحا آخذا في عين الاعتبار أن التسامح خير ومن الخير أن يُقبل عليه بهمة وعزم، بدل أن يُفرض عليه ذلك فرضا فيُدفع إلى التسامح مذعنا ومكرها لا خيار له غير ذلك أو لا يرى بديلا أفضل منه.

وهكذا فإن من يقبل بحرية على التسامح ويدرك معنى أن يكون التسامح خيرا أخلاقيا، يدرك في الآن ذاته أن حريته تعاضمت وأن ذلك لم يكن على حساب حرياته الأساسية واستقلاليتها الذاتية واحترامه لذاته. فالالتزام بالتسامح وفرض قيود على الذات مكون ضروري من مكونات التسامح وإذن من الحرية كذلك. فالشخص يجب أن يكون مقتنعا بأن عليه-كما على الآخرين أيضا على نحو متبادل-أن يحترم القواعد المنظمة للسلوك ما دام يوافق عليها مسبقا. وينطبق هذا على مختلف المسائل بما في ذلك الأكثر عمومية كتلك المتعلقة بعلاقة الحرية بالقانون والدولة حيث تصبح الحرية خارج القانون واهمة أو غير مثمرة وبالمثل فإن فكرة المجتمع، من زاوية أخلاقية، دون تسامح تظل فكرة حمقاء أو على الأقل عرجاء.

لا يكون التسامح، إذن، سلبيا فحسب وإلا لم يعد مثلا أعلى أخلاقي تماما. وعليه لا ينفصل البعد السلبي للتسامح عن بعده الإيجابي<sup>1</sup> لأنه لا يُكره شخص على أن يكون متسامحا سلبيا دون أن يكون متسامحا. فهذا الإكراه يتجاوز سلطة الحكومة أو سلطة أي شخص آخر، إنه ينبع من التزام ذاتي، ومن هنا يرتقي إلى مرتبة الواجب الخلقي الذي يفترض في خلقه الحرية شرطا له. وعلاوة على ذلك فقد حقق المتسامح معه حريته ولم

---

1 حول بعدي التسامح السلبي والإيجابي راجع نيكولسون، مصدر موثق سابقا

يتنازل المتسامح نفسه عن حريته، بل على العكس من ذلك عززها. فالمتسامح طوعا لا يقيد حريته وإنما يخلق لنفسه خيارا أخلاقيا هو من صميم الحياة الحرة والإرادية ومقوماتها.

#### 4- حدود التسامح

يفرض التسامح حدوده بنفسه شأنه في ذلك شأن أيّ مثل أعلى أخلاقي آخر. وذلك لأن كل مثل أعلى أخلاقي يتضمن المبادئ والافتراضات الأخلاقية التي تشكل جزءا من تبريره. لأجل ذلك لا يفرض علينا المثل الأعلى الأخلاقي أن نتحمل أيّ شيء مهما يكن، بل إنه، في مقابل ذلك، يتضمن حدّين أساسيين، يتمثل الأول في أنه علينا أن نرفض كل ما يتعارض مع القاعدة الخلقية التي ينهض عليها المثل الأعلى للتسامح وتحديدًا احترام الأشخاص كافة منظورا إليهم كفاعلين أخلاقيين. من ذلك مثلا أننا لسنا مرغمين على ألا نتدخل إذا تلفظ أحدهم بكلام مشين أو حين يهاجم أحدهم لأن صنيع كهذا من جنس الإخلال بالحقوق المشروعة للأفراد ولا ينتسب إلى مجال الرأي أو الفعل الذي يشمل المثل الأعلى الأخلاقي للتسامح، ومن ثم لا تثار في هذه الحالة مسألة التسامح. وأما الحد الثاني فهو ليس سوى حالة خاصة من حالات الحد الأول، ويتمثل في أنه علينا أن نرفض كل ما يتعارض مع المثل الأعلى للتسامح نفسه، وبالتالي فإن القول بأن على الشخص أن يتسامح مع تقويض التسامح، قول لا يخلو من تناقض.

وفي الواقع، تطرح علينا مسألة التسامح ها هنا معضلة عملية لأنه ينبغي علينا لا فقط تمييز الآراء نافعا من ضارها، ولكن أيضا التمييز بين التعبير عن تلك الآراء (وهو ما يتعين التسامح معه دائما أو على الأقل في أغلب الأحيان) وبين التصرف بما تمليه تلك الآراء (وهو ما يتعين ألا نتسامح معه) ولعل أهم الاعتبارات التي تحملنا على أن نتعامل بجدية مع الآراء التي لا نوافق عليها، ذلك الذي يكمن في خشيتنا من انتشار تلك الآراء وأنه إذا ما نُفِذت قد تؤدي إلى تقويض مؤسسات ونسف قيم ننظر إليها بعين الاحترام والتقدير.

وغني عن التذكير أن التسامح لا يعني أيّ انتقاص من التزام بمثلنا أو تنازل عنها. وإذا كنا ملزمين بألا ندمع الآراء التي نختلف معها أو لا نوافق عليها، فلسنا مطالبين كذلك بأن نحبّ أو أن نؤيد أو أن نشجع تلك الآراء، "فكل ما يتطلبه التسامح من زاوية سلبية، يقول نيكولسون، أن نسمح بالتعبير الحر عن الآراء التي لا نوافق عليها، ومن ناحية إيجابية، أن نوافق على القيمة الأخلاقية التي تقول بوجود وجود تعبير حرّ عن آراء

لا نوافق عليها"<sup>1</sup>. ولا يستثني هذا الأمر إمكانية نقد ومواجهة الآراء التي لا نوافق عليها رغم افلاتها من الرقابة. وفي واقع الأمر يفترض مسبقاً أن ذلك ما سنقوم به تماماً. من ذلك مثلاً أن الحكومة، تبعا لوجهة النظر هذه من التسامح، قد لا تحد من حرية تعبير دعاة العنصرية عن آرائهم. لكن لا يعني هذا البتة أن الحكومة غير مطالبة بالأفعال شيئاً حياً ذلك. ففي استطاعة الحكومات عبر وسائلها المختلفة أن تفعل الكثير كأن تدعم رأياً مناهضاً للرأي الذي لا توافق عليه كالتمييز المضاد لصالح الأقليات العرقية أو أن تتصح بضرورة مراجعة المواقف العنصرية، على ألا يتجاوز دورها حدود النصح. ولا ينبغي لها أن تمنعهم من الترشح للمناصب العليا بسبب آرائهم وأن تغلب مبدأ الكفاءة والنزاهة. وفي هذا الاتجاه يتساءل جون رولز عما إذا كانت العدالة تتطلب التسامح وضمن أي شروط، وفي ذلك يقول: "بعض الأحزاب السياسية في دول ديمقراطية تعتقد عقائد تلزمهم بقمع الحريات الدستورية حين يمتلكون القوة. مرة أخرى، هناك من يرفض الحرية الفكرية على الرغم من تقلده مناصب في الجامعة. ربما يبدو أن التسامح في هذه الحالات غير متسق مع مبادئ العدالة، أو ليس مطلوباً من قبلها"<sup>2</sup>.

والحقيقة أنه، حسب رولز، لا قيد على الحرية إلا الحرية نفسها. "فما إذا كان يجب تقييد حرية غير المتسامح للحفاظ على الحرية تحت دستور عادل يتوقف على الظروف. فنظرية العدالة تصف فقط الدستور العادل، الغاية من الفعل السياسي التي من خلال الرجوع إليها يتوجب اتخاذ قرارات العمل، في السعي لهذه الغاية يجب عدم نسيان القوة الطبيعية للمؤسسات العادلة، وعدم افتراض أن النزعات لعدم الالتزام بها تمر دون مراقبة وتغوز دائماً. بمعرفة الاستقرار المتأصل في دستور عادل، فإن أعضاء مجتمع حسن التنظيم يملكون الثقة بالحد من حرية غير المتسامح فقط في الحالات الخاصة حين يكون ضرورياً للحفاظ على الحرية المتساوية بحد ذاتها وإذ لا تمتلك جماعة عرقية أو دينية غير متسامحة في حد ذاتها حقاً شرعياً بالشكوى من عدم التسامح، فإنه يجب تقييد حريتها حين يعتقد المتسامح بصدق بأن أمنه وأمن مؤسسات الحرية في خطر"<sup>3</sup> ولكن أيضاً، في تقديري، ليس على المتسامح حرج (سواء كان هذا المتسامح شخصاً عينياً أو معنوياً، هيئة أو منظمة، أو حكومة...) ألا يتسامح مع من يهدد لا فقط حريته المتساوية بل السلم الأهلي ويدعو إلى

1 نيكولسون، ضمن كتاب التسامح بين شرق وغرب، مصدر موثق سابقاً، ص 45

2 رولز، مصدر موثق سابقاً، ص 275-276

3 رولز، مصدر موثق سابقاً، ص 279

النيل من أمن الناس وسلامتهم وترهيبهم وحمل السلاح ضدهم أو ضد الدولة وبتث الفتنة والفوضى في مجتمع المواطنين. فبعض الجماعات تستمر في الدفاع عن أفكارها العنيفة بحيث تعجز حتى عن مجرد التفكير في تدبير الآراء التي لا توافق عليها. وهكذا قد يعدّ المضي قدما في التسامح أشد خطرا ويشي بانعدام المسؤولية. وإذا ما فشلت الحكومة في توطيد مقومات التسامح، فليس لها أن تفشل في منع انتشار اللاتسامح وتزايد أعداد اللامتسامحين.

الدكتورة سارة دبوسي: جامعة المنستير - تونس

## قراءة في إشكال الهوية بالمجتمعات المعاصرة عند أكسل هونيت

**ملخص:**

سنعمل ضمن هذا البحث على تقديم رؤية نقدية استقرائية لمسألة الهوية داخل المجتمعات المعاصرة وما طرأ عليها من تشوهات حتمها واقع العيش معا بهاته المجتمعات. لذلك سنذهب ضمن هذا البحث إلى تبيان الأسباب والعوامل الكامنة خلف هاته التشوهات، وسنبحث في الآن ذاته عن حلول عملية لأجل ارجاع هوية الأفراد الذين هم عرضة لسوء معاملة من أجل تحقيق الاعتراف الاجتماعي الذي يناشده داخل مجتمع الاحتقار.

**الكلمات المفتاحية:** الهوية- الفرد- المجتمعات المعاصرة- الاحتقار- الاعتراف- النكر

### **Résumé :**

Au sein de cette recherche, nous attacherons à présenter une vision critique et inductive de la question identitaire au sein des sociétés contemporaines et des distorsions qui s'y sont produites, nécessitées par la réalité du vivre ensemble dans ces sociétés. Par conséquent, dans le cadre de cette recherche, nous allons expliquer les causes et les facteurs à l'origine de ces distorsions, et en même temps nous chercherons des solutions pratiques afin de restaurer le prestige des individus victimes d'abus afin d'obtenir la reconnaissance sociale ils font appel au sein de la société du mépris.

**Mot Clé :** Identité- Individu- les sociétés contemporaines- Mépris- Reconnaissance- Denial

**مقدمة:**

لقد تنبها أكسل هونيت (1949 إيسن) منذ تسعينات القرن الماضي إلى عدة إشكالات اجتماعية ضربت المجتمعات الغربية المعاصرة وكبلت واقع العيش على أفرادها. ويبدو أن المفارقة التي طبعت هاته المجتمعات هو مراهنتها الدائمة على السير وفق مبادئ وحقوق الإنسان من خلال إرساء قيم العدالة والديمقراطية، إلا أنها تجسد خلاف ذلك على أرض الواقع.

ومعلوم أن هونيت قد شيد صرحه الفلسفي حول نظرية الاعتراف التي شكلت حجر الزاوية في تفكيره الفلسفي والركيزة التي بنى عليها مشروعه الفكري الطموح الذي استلهمه عن هيغل الشاب في مرحلة يانا، وقد حاول من خلال هاته النظرية إحياء التقليد الفلسفي المتمحور موضوعه حول الباثولوجيات الاجتماعية المتصلة بالعدل

الاجتماعي الذي لا يستطيع المجتمع تجسيده إلا بالتوجه إلى الآخر والتداوت معه وهو ما جعله يتفق مع أستاذه هابرماس في القول بأن الحداثة مشروع لم ينجز بعد .

هذا ويعد مفهوم الاعتراف في تصور هونيت مقارنة نقدية لأجل إرساء حوار نقدي حول إرث النظرية النقدية وفي الآن ذاته يشكل بديلا فلسفيا لها حيث أنجز هذا البديل من خلال مناقشته لأعمال أبرز روادها وهم كل من هوركهايمر وأدرنو وهابرماس.

وإنه مهم جدا أن نقر مع هونيت بأن المجتمعات المعاصرة قد أصبحت تتسم بالعديد من المفارقات التي جعلت من الفرد يعاني العديد من الإشكالات الاجتماعية المعقدة ولعل إشكال الهوية من بين هاته الإشكالات الاجتماعية الحارقة التي أصبحت مطروحة للنقاش بشكل لافت للنظر أمام الرأي العام. ولكن ومع ذلك، يبدو أن المجتمعات الغربية المعاصرة لم تعد قادرة على مجابهة مثل هاته الاحراجات وهذا ما حدا بهونيت لأجل طرح هاته المسألة التي أصبحت من المواضيع الأكثر انتشارا بتلك المجتمعات.

والجدير بالذكر، في هذا الصدد هو أن مسألة الهوية قد شهدت عدة تغيرات جعلتها تتجه نحو التعقيد بدل الوضوح مما جعلها في مأزق. هذا، وقد أوضح هونيت أن هذا المفهوم أصبح يستخدم اليوم في العديد من السياقات الثقافية والحياتية، ولكن بشكل خاطئ في كثير من الأحيان.

فكيف تتناول هونيت مسألة الهوية الفردية والجماعية؟ وهل في تنوع الهويات إشارة إلى التواصل والاعتراف أم إلى الانغلاق ورفض الآخر؟ وهل فعلا تحولت المسألة الهوية إلى طمس الهويات الأصلية وقبول هويات الآخر من أجل ضمان البقاء على قيد الحياة؟

### 1- قراءة في مفهوم الهوية بالمجتمعات المعاصرة

عديدة هي الإشكالات الهوية التي تناولها بالدرس فيلسوف الاعتراف، باعتبار أن مفهوم الهوية قد شكل منعرجا فلسفيا وسياسيا حاسما بالمجتمعات المعاصرة، حيث أن هذا الإشكال لم يعد حبيس المشاعر الذاتية الضيقة وإنما أصبح يثير قلق الفكر الفلسفي المعاصر أكثر، ولعل ذلك يعود بالأساس إلى تقادم القضايا التي تخيم بالفرد المعاصر والتي حتمها الوضع الحياتي الراهن شأن الحروب والهجرة التي أفضت إلى بروز هذا الوضع اللامتوقع للعيش في نطاق التعدد الهوي. وهذا ما حدا بالفلسفة المعاصرة إلى طرح الثنائي لمفهومي الهوية والاعتراف معا وذلك أجل النيش على نطاق واسع في فضاء العيش المشترك للأفراد.

ومعلوم أن لفظ الهوية مشتق من الهو أي الشيء وذاته لذلك شكلت مبحثا فلسفيا بامتياز منذ الفارابي إلى اليوم، باعتبار أن " لفظ الهوية مشتق من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان. وهوية الشيء هي عينيته وتشخصه وخصوصيته التي ندركها بالجواب عن السؤال " ما هو " <sup>1</sup>.

هذا ويمثل الواقع الراهن للمجتمعات الغربية المعاصرة فضاء رحبا للحديث عن هذا الإشكال في صيغته الأولية وذلك لما له من أهمية بالغة باعتباره يمس من وجود الأفراد في المجتمع بدرجة أولى، وثانيا من حيث الصورة التعددية التي طرأت على الهوية اليوم والتي تعود أسبابها في تقديرنا إلى عدة عوامل تاريخية وما ترتب عنها من هجرة سكان جنوب المتوسط إلى شماله وأيضا عوامل اقتصادية تقسم العالم إلى سكان الشمال المحتكرين للصناعة ورؤوس الأموال وسكان الجنوب الفقيرين ماديا ومعنويا.

ما تجدر الإشارة إليه أيضا، هو أن مثل هاته العوامل قد ساهمت في بروز العديد من الإشكالات الاجتماعية التي أفضت بدورها إلى طرح إشكال الهوية اليوم على نطاق واسع وهذا ما جعل من الفلسفة الاجتماعية توليها اهتماما واسعا وخاصة مع أكسل هونيت الذي راهن على تناولها في بعدها الاجتماعي. فكيف قارب هونيت إذن هذا الإشكال والحال أن حدة الاضطرابات الميدانية للمهمشين والمقصين عن دائرة الفعل شأن المهاجرين سواء الشرعيين أو غير الشرعيين وأطفال الشوارع والحركات النسوية ومن لا مأوى لهم وغيرهم من المهمشين، يعيشون ضربا من الضحالة والمهانة التي تهددهم بطمس خصوصياتهم. "ومن هنا تقوم استنتاجات متضاربة تتراوح بين الاقتناع بضرورة الانصهار في الحداثة ذات المعنى الكوني والتشبث بالخصوصية المهددة بالتغريب الحضاري"<sup>2</sup>.

## 2- في ضروب الهوية المرضية

لا يختلف إثنان في القول بأن مشكل الهويات يشكل إشكالا عميقا بالمجتمعات المتنوعة والمتعددة، سواء من الناحية الفردية أي حينما يتعرض الفرد إلى النكر والمهانة، أو من الناحية الجماعية حينما تتعرض مجموعة بأكملها إلى الرفض والتجاهل الاجتماعي من طرف باقي أفراد المجتمع الواحد.

إذن عديدة هي الإشكالات المتصلة بالهوية التي يواجهها الأفراد والمجموعات داخل المجتمعات المعاصرة والتي تشكل في الآن ذاته مأزقا حياتيا للعديد منهم، ولنا في صورة العبد السعيد الذي تكلم عنه هونيت في كتابه

1 - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007، ص 441.

2 - الخوني محسن، المجتمع والعقل التواصل، تونس، الدار العربية للكتاب، 2014، ص.270.

مجتمع الاحتقار، والذي وجد هوية مرضية في حين أنه يشعر بأنه حقق الاعتراف الاجتماعي خير شاهد على "واقع النكر"، الذي تعيشه بعض الذوات دون أن تدرك الحق والذي يمنعها في الآن ذاته عنوة عن تشكيل هوياتها الخاصة.

يبدو أن المقاربة الهوياتية ضمن المجتمعات الغربية المعاصرة قد صارت بمثابة المشكل العويص باعتبارها انخرطت في إشكال جد معقد تمثل في مفهوم "النكر (Verkenning) أو التجاهل أو "التوجه الزائف" <sup>1</sup>. والذي اعتبره صاحب نظرية الاعتراف مفهوما أكثر تعقيدا من مجموع المفاهيم التي تناولها بالدرس في فلسفته الاجتماعية وذلك لاتصاله المباشر بإشكال الهوية الفردية والذي يحمل في خفاياه العديد من المعاني المخادعة للنمط الهوي الطبيعي.

نقف إذن حيال إشكال الهوية المرضية القائمة على مخادعة الذوات لأنفسهم لأجل البقاء على قيد الحياة، هذا وترتبط هاته المسألة في الغالب بعلاقات اجتماعية قمعية تفضي في الواقع إلى نوع من التماهي الهوي الإشكالي والخادع .

ولكي نقف على مناحي التطور السلبي الذي شهدته الهوية الفردية بالمجتمعات الغربية المعاصرة علينا أن نتوجه إلى النموذج الذي استند إليه هونيت في طرحه للمسألة والذي هو "العبد السعيد" الذي وجد هوية مرضية ولكنه تماهي معها وقبل بها رغم أنها كانت مختلفة عن تلك التي اكتسبها من المجتمع المنتمي إليه، ورغم ذلك فهو سعيد لأنه يعتقد أنه قد حقق اعترافه الاجتماعي وأنه بمستطاعه التماهي مع الآخرين، في حين أن هاته الهوية مخادعة وقمعية في الآن ذاته. ويبدو هذا العبد رمزا للفرد المعاصر الذي وقع في أزمة الهوية الخادعة والقمعية ورغم ذلك فهو سعيد.

نقف إذن حيال إشكال الهوية المرضية والزائفة التي تخدع ضمنها الذات نفسها لاعتقادها أن الآخر سيقبل بها والحال أنه لا يبالي بها وإنما ينظر لها نظرة عنصرية دونية وهو ما يزيد من معاناتها وضياعها في آن باعتبار أن هاته الذات تعتقد أنها حققت اعترافها الاجتماعي في حين أن الآخر تنكر لها وتجاهل هويتها القمعية والمخادعة التي زجت بها في فلك الظنون والاعتقادات الواهمة.

---

1 - Honneth Axel, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix , Paris, La Découverte, 2006, p.177.

ومن أجل إيضاح هذا الإشكال المتصل بقيمة وكرامة بعض الأفراد، فقد راهن هونيت على مثال العبد السعيد في إشارة منه إلى معاناة المهمشين والمنبوذين جراء واقع النكر والنظرة العنصرية التي توجه إليهم داخل المجتمعات الغربية المعاصرة وتجعل منهم كائنات شفاقة خالية من كل قيمة إنسانية ومع ذلك فهم يقبلون بها ويكونون سعداء لا لشيء وإنما لأجل ضمان البقاء والتعايش السلمي مع الآخر الذي لا يعترف بهم اجتماعيا. وعن هاته الهوية المرضية المخادعة، يقر هونيت بأن هاته الفئة من الضحايا الذين تواجدو ضمن واقع مجحف دفع بهم إلى مخادعة ذواتهم في اعتقاد منهم أنهم بذلك سيقع الاعتراف بهم اجتماعيا في حين أنهم يخدعون أنفسهم على مستويين اثنين. فهم يخذعون من خلال طمسهم لهويتهم وأصالتهم من جهة، وينخدعون كذلك في اعتقادهم الواهم بأن الآخر يعترف بهم حينما يقبلون بهاته الهوية الزائفة والقمعية والحال أنه لا يعترف بوجودهم الاجتماعي ولا يعنيه شأنهم في شيء وإنما هو ينكر ويتجاهل وجودهم الاجتماعي سواء بالممهاة أو بدونها فهو لا يعترف بهم.

وعلى الرغم من المخادعة التي تتخذها بعض الذوات في حق هوياتها الخاصة، إلا أنهم يظلون ضحايا الواقع المرير الذي زج بهم في مخادعة ذواتهم جراء شعورهم بالظلم والقهر المترتب عن واقع النكر والازدراء. هذا ولا تقف معاناة بعض الأفراد عند هذا الضرب من الهوية المخادعة فحسب وإنما قد نجد ضروب هوية أخرى أعوص بكثير حينما يكون هناك بعض الذوات التي تحيا في وضع اضطهادي ولكنها لا تبالي به ولا تشعر بالإهانة والنقصان.

وفي محاولته لدراسة موضوع الهوية المرضية، يذهب هونيت أشواطاً عدة للكشف عن هاته الباثولوجيات التي أصابت هويات الأفراد بالمجتمعات الغربية المعاصرة، حيث يقر هونيت بأنه لا يمكننا حصر هاته الأمراض في ضرب المخادعة فحسب وإنما تعدى هونيت إلى واقعة هوية أكثر تعقيدا من نظيرتها السابقة ألا وهي الهوية القمعية والتي حاول تجسيدها من خلال عودته إلى مثال العبد الأسود الملقب بالعم طوم في إشارة منه إلى أن العم طوم هو حالة وجدت في مجتمع تحكمه نواميس العبودية والقمع ورغم كل ذلك فهو سعيد لأنه اكتسب هوية مستقرة للعيش. فهونيت هنا يقر بهوية الركون إلى العبودية مقابل الحياة باعتبار أن هذا العبد قد قبل العبودية مقابل الحياة.

نقف إذن حيال إشكال العبودية مجددا داخل فضاء المجتمعات الغربية المعاصرة، عبودية تجاوزت حلبة الصراع التي تقضي إلى وجود غالب ومغلوب، أي أننا تجاوزنا ثنائية السيد والعبد الهيجلية لنقف مجددا على واقعة

عبودية أكثر تعقيدا ألا وهي القبول بالعبودية بمحض الإرادة ودون الخوض في صراعات الغالب والمغلوب، إنه إشكال كوني يتعلق بالبقاء على قيد الحياة والقبول بنواميس العبودية.

وما لا شك فيه، أن هذا التشوه الذي يحمل في ثنايا ضربا من العبودية التي سادت بالمجتمعات المعاصرة هو ما دفع بهونيت إلى تناول هذا الإشكال المعقد الذي طرأ على حياة أفراد وجماعات إنسانية شأن المهمشين. ويبدو أن مثال العم طوم خير شاهد على حياة هؤلاء وما يتكبدونه من عبودية بمعناها الواسع، ورغم ذلك هم سعداء لأجل الحفاظ على حياتهم. ولكن يظل هذا القبول يحمل في ثناياه ضربا من الإهانة للذات من جهة، وتكريسا لواقع العبودية في حلة جديدة تحمل في طياتها ضربا من النكر والإهانة وعدم الاعتراف من جهة ثانية.

وفي هذا السياق، يعود هونيت إلى بعض النظريات الايديولوجية شأن نظرية ألتوسير، ليؤكد مجددا على أن إشكال الهوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة يعد من أعسر الإشكالات الفلسفية والسياسية اليوم، باعتبارها تتطلب اعترافا اجتماعيا ما بين الذوات المختلفة، لذلك أقر في هذا الشأن ما يلي: "نحن في الحقيقة نشاطر الرأي القائل بأن هوية الذوات والجماعات الاجتماعية لا تتشكل إلا من خلال الاعتراف الاجتماعي"<sup>1</sup>.

من هنا يخلص هونيت إلى القول بضرورة تجسيد الاعتراف الاجتماعي بين الذوات حتى لا تشعر هاته الذوات بالكره والسخط الناجمان عن الاحتقار والنكر الذي توجه لها الذوات المغايرة، وحتى تتمكن هذه الذوات من تحقيق الاعتراف الاجتماعي المفترض أن يتحقق ضمن النطاق القانوني والاجتماعي للمجتمعات المعاصرة تماشيا ومتطلبات المرحلة الراهنة لها. وكذلك من أجل ألا تعود الممارسات القهرية الناجمة عن العبودية والعنصرية من جديد بمجتمعات راهنت ولا تزال تراهن على الرقي الإنساني والتقدم الثقافي والحضاري.

وما تجدر ملاحظته هو أن شعور الفرد بعدم احترام حقوقه المشروعة قانونيا والمكفولة مؤسساتيا داخل مجتمعه هو ما يجعله يشعر بالظلم والقهر جراء سوء معاملة الغير له، وهذا ما يؤثر بدوره في تشكل هويته الذاتية. ولأجل البرهنة على ذلك يعود هونيت إلى فلسفة هيغل الشاب في "مرحلة بينا" وكيف راهن هيغل على أن

---

1 -Honneth Axel, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix , Paris, La Découverte,2006,p.178.

تشكل الهوية الفردية يمر عبر مقولات الحب واللغة وعلاقات العمل " في الوقت الذي يتناول فيه فشته مفهوم الأنا كهوية الأنا واللا أنا، فإن هيغل يدرك من البداية على أنها هوية العام والمفرد"<sup>1</sup>.

ضمن مجمل حديثه عن الهوية المرضية التي يتعرض لها بعض الأفراد وما يترتب عنها من مشاعر سلبية تدفعهم إلى المقاومة الجماعية يقر هونيت " مثلما رأينا، أن العار الاجتماعي يمثل شعورا أخلاقيا يعبر عن ضياع احترام الذات عادة وما يصاحبه من القبول السلبي من التحقير والإذلال... وضمن المقاومة الجماعية يكتشف الفرد شكلا من أشكال التعبير التي تجعل منه يقنع بصفة غير مباشرة بقيمته الأخلاقية والاجتماعية الخاصة به"<sup>2</sup> وبذلك يدخل هؤولاء " في صراع ضد الانحطاط والإحتقار"<sup>3</sup>.

ما تجدر ملاحظته، هو أن شعور الأفراد بالظلم والقمع هو الذي يدفعهم إلى خوض صراعات اجتماعية منظمة لأجل الدفاع عن هويتهم المغتصبة وقبولهم بالهوية القمعية التي ارغموا عليها قسرا ، ولعل مشاعر القهر والإزدراء التي يتكبدها هؤلاء تمثل مأزقا فلسفيا عميقا خاصة على مستوى تشكل الهوية الفردية للذات وهذا ما أكده هونيت في كتابه **الحق في الحرية** "الحرية الفردية التي تمنح للمشاركين فيما بينهم هي حرية التشريع الذاتي لأعمالهم، على أن تبنى حصريا هذه الأعمال على المبادئ التي يتخذونها ليكون الحق مشروطا بأسباب يمكن أن تكون من حيث المبدأ مقبولة من قبل الجميع"<sup>4</sup>.

معلوم أن أساس تحقق هوية الفرد يعود بالأساس إلى تمتعه الطبيعي بالحرية والاحترام الاجتماعي الذي يتبادله مع غيره ضمن نطاق المجتمع الذي ينتمي إليه، وهذا ما أكده هيغل الشاب حينما كتب " تتضمن الشخصية، أساس، الأهلية لممارسة الحقوق، وتشكل مفهوما وأساسا(هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد، وبالتالي أساس الحق الصوري. ومن ثم فإن أمر الحق هو: " كن شخصا، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصا"<sup>5</sup>.

---

1 - هابرماس يورغن، **العلم والتقنية ك"إيديولوجيا"**، ترجمة حسن صقر، كولونيا، منشورات الجمل، 2003، ص.12.

2 - Honneth Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Op.cit, p.2 75.

3 - Payet Jean Paul et Battegay Alain, *La reconnaissance à l'épreuve : Explorations socio-anthropologiques*, France, Press Universitaires du Septentrion,2008,p.46.(livre en ligne).

4 -Honneth Axel, *Freedom's Rights The Social Foundations of Democratic life*, translated by Joseph Ganahl,Cambridge,Polity Press,2014,p.106.

5 - فريدريك هيغل، **أصول فلسفة الحق**،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996، ص. 185.

على هذا الأساس، فإنه يجدر القول بأن واقع الإنسان المعاصر يقتضي توفر شرط الحرية الفردية التي تناشدها كل ذات باعتبار أن "الحقوق في الحرية الفردية تخضع للسلطة الأخلاقية للدولة"<sup>1</sup>. ، وذلك من أجل أن تحقق اعترافها الاجتماعي دون قيد أو شرط من الآخر وحتى تتمكن أيضا من استرجاع هويتها المسلوبة منها قسرا، وهو ما تقتضيه علاقات التداوت ما بين الأفراد باعتبار أن غياب هاته العلاقات سيفضي حتما إلى العديد من الباثولوجيات الاجتماعية . ولكن كيف السبيل إلى استرجاع هويات الأفراد المنبوذين داخل مجتمع الاحتقار؟

### 3- في البحث عن الاعتراف بالهوية المغايرة

وفي محاولته لدراسة موضوع الهوية، وما اكتنفها من أمراض وتشوهات اجتماعية يراهن هونيت على أن هذا المفهوم يحتل مكانة أساسية في نظرية الاعتراف، وذلك لأن فعل الاعتراف يسمح بتجسيد الهوية الفردية لكل ذات اجتماعية وهو ما أكده من قبله هيغل في كتابه فينومينولوجيا الروح من خلال قوله، "إن الوعي بالذات يكون في ذاته ولذاته ما كان في نظر وعي بالذات مغاير، في ذاته ولذاته، ومعناه أنه لا يكون إلا من حيث يعترف به"<sup>2</sup>.

تبدو حاجة الأفراد اليوم إلى تحقيق هوياتهم الخاصة أمر جد ضروري خاصة أمام تزايد الانتهاكات والاشكالات الاجتماعية التي تعترض سبيلهم، رهن على ضرورة الاعتراف بهويات الآخر المختلف عن الذات وهذا ما أكده ضمن العديد من كتاباته شأن كتاب **الآخر من العدالة** الذي أكد فيه على ضرورة إرساء أبعاد الاعتراف الثلاث (الحب والحق والتضامن) بكل حرية من أجل تشكيل هوية ذاتية نابعة من صميم الذات عيناها " إن أشكال الاعتراف الاجتماعي الثلاث يمكنها المطالبة التواصلية بتشكيل هوية ناجحة: عبر هبة العلاقات الاجتماعية الحميمة باسم الحب والصدقة، ومهارات الاعتراف القانوني والاجتماعي"<sup>3</sup>.

هذا وتتمثل شروط الاعتراف التي رهن عليها هونيت في ثلاث مستويات، حيث يشكل الحب مستواها الأول والذي هو علاقة تفاعلية تقيمها الذوات فيما بينها وتقوم على مبدأ الاعتراف المتبادل ما بينها، ما يعني أن الأفراد ضمنه يقيمون علاقة تداوتية. ويعد هذا الضرب من الاعتراف جد هام في بناء العلاقات بين الذوات،

1 -Honnet Axel, *Les pathologies de la Liberté*, trad. Fischbach Franck, Paris, La Découverte,2008, p.25.

2فريدريك هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص. 267.

3 -Honnet Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Frankfurt am Main, 2000, p.104.

وذلك لما منحه هذا الشكل من الاعتراف من ثقة في النفس لكل ذات وذلك نظرا للقيمة والمكانة التي تحظى بها داخل المجموعة التي تنتمي إليها.

ما تجدر الإشارة إليه أيضا، هو أن هذا المجال مرتبط بالوجود الجسدي للأفراد، مما يجعلهم في تبعية دائمة لبعضهم البعض وذلك طبعا لتنوع وتعدد المطالب البيئذاتية فيما بينهم، وهو ما يفضي حتما إلى التكامل الاجتماعي بينهم. وهو ما يبرهن في الآن ذاته على ضرورة التعايش معا وهو الوضع الطبيعي الذي يتطلبه الوجود البشري لأجل تجاوز سلوكات النكر والاحتقار والتجاهل ما بين الأفراد والمجموعات الإنسانية.

ويتمثل الضرب الثاني للاعتراف في المستوى القانوني السياسي والذي يقتضي وجوبا ضرورة احترام الذات لبعضها البعض ضمن أفق قانوني مشروع يكفل التوزيع الشرعي للحقوق والواجبات لكل فرد. وهو ما يفضي إلى احترام الجميع للمعايير الاجتماعية الحاكمة داخل المجتمع. ويتميز هذا الضرب بتوجيه الأفراد وجهة قانونية سياسية مشروعة، مما يسمح لهم بتبادل الاحترام فيما بينهم، وهو ما يفضي بهم إلى تجاوز وضع الرفض اللامبرر أخلاقيا وقانونيا.

ويتمثل الضرب الثالث للاعتراف عند هونيت ضمن أفق العلاقات العملية القائمة ما بين الأفراد، ويرتبط هذا الضرب أساسا بتجسيد الذات لتقديرها الاجتماعي مما يجعلها تنتظر لذاتها نظرة إيجابية لأنها صارت فاعلة في المجتمع من خلال ما قدمته من أفعال ضمن مجال العمل.

إن ما يسترعي الانتباه في شروط تحقيق الاعتراف عند هونيت، هو أنه يربط تطور أخلاقيات المجتمع وفق إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل ما بين الأفراد، والذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال خوذ جملة من الصراعات الاجتماعية المنظمة لأجل تجاوز واقع الظلم والمهانة والتي لازالت سائدة بمجتمعات اللاعدل.

إذا أولينا أنظارنا مرة أخرى جهة الإمام بالرهانات العملية لدراسة هونيت لإشكال الهوية المريضة، فسوف يتضح لنا أن صاحب نظرية الصراع من أجل الاعتراف قد ذهب عبر شروط تحقق الاعتراف إلى تفحص جل معوقات الحياة الناجحة للفرد المعاصر، وذلك لأجل المطالبة بواقع يطيب فيه العيش. والذي لا يكون ممكنا ما لم يسود مفهوم الاعتراف بضروره الثلاث جل مجالات الحياة والذي يجعل بدوره تحقيق الهوية الفردية لكل ذات أمر سهل التحقق ضمن واقع التعدد والازدراء. باعتبار أن تشكل الهويات الخاصة من شأنه الدفع بالوجود الإنساني نحو التقدم القيمي والأخلاقي وبالتالي تجاوز واقع الانحطاط والضحالة الذي جسده واقع الهيمنة والازدراء.

يكشف لنا اهتمام هونيث بالأمراض التي ضربت المجتمعات الغربية المعاصرة، عن اهتمامه الواسع بقضايا الفرد المعاصر وعن إيمانه الكبير بضرورة تجاوز الأزمة الأخلاقية التي ضربت هاته المجتمعات إذا ما تم تجسيد نظرية الاعتراف باعتبارها نظرية أخلاقية اجتماعية كفيلة بمعالجة جل إحراجات المرحلة. وقد مثلت هذه النظرية التي استلهمها من كتابات هيغل الشاب منرجا فلسفيا سياسيا حاسما في تاريخ الفلسفة الاجتماعية باعتباره راهن عبرها على معالجة باثولوجيات المرحلة الراهنة.

هذا وتمثل نظرية الاعتراف الهونيثي مبحث ضروري، باعتباره راهن عبرها على إيجاد مخرج للأزمة الأخلاقية التي ضربت المجتمعات المعاصرة من خلال طرحه لهاته النظرية بضروبها الثلاث. وقد مثلت هذه النظرية في تصوره الخيار الأنسب لمجابهة هذه الأزمة الأخلاقية المعقدة حتى أنه أعلن في إحدى حواراته الفلسفية أنه لا يمكن أن نأمل بوجود مجتمع متمسك بممارسة شروط الاعتراف في صيغته المطلقة لذلك فالنضال من أجل المطالبة بالاعتراف يظل قائم الذات. وحول السؤال الذي وجهته له محاورته **كاثرين هلبرن** "هل يمكن أن نأمل في مجتمع يضمن شروط الاعتراف، أم أن أفق هذه الفكرة التنظيمية، بعيد المنال؟" يجيب هونيث: "أعتبرها فكرة تنظيمية لا يمكننا الإستغناء عنها. لكنني لا أعتقد أنه في التاريخ سيكون هناك مجتمع يمكنه أن يقول أن النضال من أجل الاعتراف قد انتهى (...). بمعنى من المعاني، إنه من المستحيل إرضائهم لأننا يمكن أن نتكلم دائما حول عدم احترام جوانب معينة من شخصيتنا"<sup>1</sup>.

هكذا إذن يصل هونيث إلى أن الحاجة إلى نظرية الاعتراف تظل قائمة الذات باعتبار أن مشاعر القهر والظلم لا تزال منتشرة بالعالم، وهو ما يبرهن على ضرورة القول بأهمية نظرية الاعتراف في حياة الأفراد والمجتمعات وذلك لما يحمله في ثناياه من مضامين إيجابية تساعد على إرساء مجتمع العدل والديمقراطية.

---

1 - Honneth Axel et Catherine Halpern, *La demande de reconnaissance n'est pas toujours justifiée*, (entretien avec Axel Honneth recueillis par Catherine Halpern), Sciences Humaines, n 277,2016.

[https://www.scienceshumaines.com/la-demande-de-reconnaissance-n-est-pas-toujours-justifiee-entretien-avec-axel-honneth\\_fr\\_35619.html](https://www.scienceshumaines.com/la-demande-de-reconnaissance-n-est-pas-toujours-justifiee-entretien-avec-axel-honneth_fr_35619.html)

## خاتمة:

يخلص هونيت إلى الإقرار بأن مسألة الهوية بالمجتمعات الغربية المعاصرة لم تعد حبيسة المشاعر الفردية الضيقة وإنما هي نتاج لعدة عوامل حتمها الوضع الحياتي الراهن شأن الحروب والهجرة بضربها الشرعي والغير شرعي والتي أفضت إلى بروز هذا الوضع اللامتوقع للعيش في نطاق التعدد الهوي.

وبالمحصلة فقد رأى هونيت بأن الهوية بالمجتمعات المعاصرة قد شهدت عدة تغيرات سلبية حتمها عليها واقع العيش المعاصر وما اكتتفه من أمراض اجتماعية كالنكر والتجاهل والاحتقار لذلك أصبحت هاته الهوية مريضة وانحازت عن معناها السليم.

ويرى هونيت أيضا بأن إشكال الهوية المخادعة والقمعية وما احتملها من سلوكات عنصرية قد أفضى بالعديد من الذوات المعرضة للمهانة إلى مخادعة أنفسهم لأجل البقاء على قيد الحياة، وترتبط هاته المسألة في المجمل بعلاقات اجتماعية قمعية تفضي في الواقع إلى ضرب من التماهي الهوي الخادع والزائف في آن .

وما عودة هونيت إلى أمثلة العبد السعيد والعم طوم إلا إشارة منه إلى معاناة المهمشين والمنبوذين جراء ما يتعرضون إليه داخل مجتمعات النكر والعنصرية التي تجعلهم أقرب إلى كائنات شفاقة خالية من كل قيمة إنسانية والحال أنهم يقبلون بذلك ويكونون سعداء لأجل ضمان البقاء على قيد الحياة رغم أنه لا يتم الاعتراف بهم اجتماعيا.

وفي الحقيقة تمثل مساهمة هونيت في تناول هذا الموضوع، مساهمة بناءة باعتباره عمل على إيجاد مخرج لهاته الفئات، من خلال مراهنته على ضرورة انخراط هؤلاء ضمن صراعات اجتماعية منظمة لأجل المطالبة بالاعتراف بهم وبحقوقهم المدنية والاجتماعية المكفولة قانونيا والمشروعة مؤسساتيا. باعتبارهم يمثلون جزء من المجتمع الذي ينتمون إليه، لذلك راهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف بهم اجتماعيا.

فإذا كان تفكير هونيت في قضايا المهمشين والمنبوذين اجتماعيا قد انصب بالدرجة الأولى الفyi البحث عن الأسباب والدوافع الكامنة خلف معاناتهم، فإن ذلك لم يكن من باب الصدفة وإنما مرده إلى معالجة الظلم المسلط على هؤلاء ولأجل بلوغ مجتمع العدل والمساواة.

فرہماز

## شكلائية ومبادئ العالم الحسي والعقلاني

إيمانويل كانط، ترجمة جوزيف تيسو\*

ترجمة وقراءة : سعاد حمداش

فرنسا

**تمهيد\*:**

يندرج انشغال الأفق البحثي لهذه الورقة، التي قمنا بقراءتها وترجمتها، ضمن الانشغالات البحثية الفلسفية؛ التي أسسها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، أحد أهم الاعمدة الفلسفية، حول نظرية المعرفة؛ حيث قدّم هذا البحث من أجل نيل درجة الأستاذية، وناقشه علناً عام 1770 في مدينة KÖNIGSBERG؛ الدراسة التي تُحدّد منهج تمثيل الحقائق الجوهرية للأشياء؛ من خلال العودة إلى منشئها الأصلي، ابتغاء تقديم الأنموذج، عبر تعريفٍ جوهريٍّ له؛ حيث عاين المقال بنظرٍ فحيص، منهج التفكير في شروط المعرفة الإنسانية، وكيفية اشتغالها في تصوّر موجودات العالم والذات فيها، إنّه شكلٌ منهجيٌّ في تمثّل تعميق دراسة الأسئلة الميتافيزيقية؛ من خلال التفكير في شروط المعرفة الإنسانية بالعالم، إذ أنّ البحث عن مبادئ شكل العالم في حدّ ذاته، يعتبر المفتاح الأساس، لفهم شكل التناسق، الذي يُحدّد تنوّع الموجودات في العالم؛ ولأنّها مفاهيم مجردة، استلزم أمر التفكير في البحث عن أسس المنطق، التي تربط موجودات العالم المتعدّدة، من خلال المبدأ الموضوعي، المحدّد لقوانين المعرفة بين خاصيتي التحليل والتركيب، ولا يمكن تفسير ذلك؛ إلّا من خلال تمثيل الخصائص المُكوّنة للمعرفة، انطلاقاً من البحث عن أصول منشئها، وصولاً إلى حقيقة أثرها في الوجود؛ إنّها الأنموذج المنهجي، الذي سعى المقال إلى تفسيره من خلال ثنائيات فكرية، تتمثّل في البحث عن تمييز فاصل بين ما هو حسيٍّ وما هو عقلي، من خلال تخطيط مفهوماتي مجردٍ لطبيعة العقل، الحدس وملكة الحس، ابتغاء إدراك منطق الفهم في الوجود، ولم يصل هذا التعريف الفلسفي إلى تمثيل أنموذجه التعريفي؛ إلّا من خلال قراءات نقدية، ومراجعات تحليلية للدراسات الفلسفية السابقة، التي منحت البحث ذاته سمة التحليل والتركيب؛ للوصول

---

\* المقال موجود عبر الصفحة الإلكترونية باللغة الفرنسية (ويكي سورس wikisource)، تمّ تصفح المقال منذ شهر جوان

2022

[https://fr.wikisource.org/wiki/De\\_la\\_Forme\\_et\\_des\\_Principes\\_du\\_monde\\_sensible\\_et\\_de\\_l%27intelligible#cite\\_note-P210N1-1](https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_Forme_et_des_Principes_du_monde_sensible_et_de_l%27intelligible#cite_note-P210N1-1)

\* من وضع المترجم

إلى عين الحقيقة الخاصة بالمركبات الجوهرية، التي فحصها البحث بوصفها مجردات جوهرية؛ مثل: المادة، العالم، الشكل، العدد، الكلية، الكمية، المنهجية، الفضاء والزمن.... للتفكير في منهج التناسق المتزامن والمتتالي لعدة أشياء؛ كما استلهم المقال مجموع أفكاره المفهوماتية من تشرب مجموع العلوم المعرفية كالفيزياء، الهندسة، الرياضيات، علم النفس وغيرها.

وعلى أساس ذلك، انفتح البحث على النظر في شكل العالم ومبادئ المعرفة فيه؛ من خلال مكاشفة حالة الأشياء وكيان ظواهرها؛ بمعنى المكاشفة عن الفروق بين الفكر الحسي والفكر العقلي؛ من حيث تمثيل الأشياء وتناسقها في العالم، من خلال ثنائية الحس والمنطق؛ حيث تحضر الأشياء وموضوعاتها في المعرفة الإنسانية وطرق اشتغالها المفاهيمية؛ من خلال الكشف عن ثنائية المادة/ الشكل، باعتبارها الثنائية المحددة لإشكالية البحث المركزية، وذلك من خلال التمييز بين الحيز الهندسي والميتافيزيقي؛ حيث يعتبر الحس ظاهرة ذات طابع انفعالي خاص بالذات؛ في حين يعتبر العقل (المنطق) nouméne، واقعة عقلية تعين شيئاً مدرّكاً بالحدس العقلي، إذن يبدو أنّ العقل ملكة سامية للفكر؛ من حيث أنّه يمنح لنا تمثيلاً للأشياء كما هي في ذاتها، والحس يمثل لنا الأشياء كما تبدو وتتجلّى لنا، وعليه، فإنّ التمثيل الحسي يُعرف بالغموض والالتباس، بينما يُعرف التمثيل العقلي والمنطقي، بالوضوح والتجلي، ولكن هذه الورقة البحثية، من خلال هذه الإشكالية بالذات أثبتت العكس، ومثّلته بالتناسق المفهوماتي؛ بالرغم من فكرة التجريد؛ حيث إنّ العكس يصلح تماماً في القول، إنّ الفكر الحسي واضح للغاية، بينما الفكر العقلي يمكن له أن يكون غامضاً ومُلتبساً.

ومن ثمّ، فإنّ حضور الأشياء وموضوعاتها في العالم متنوّع ومتعدّد، بتنوّع وبتعدّد موجودات العالم، لكنّها تُصبح شيئاً واحداً من خلال تناسق الفهم في النظر إلى هذه الأشياء بوصفها واحداً؛ حيث تتنوّع الأشياء بموجب قانون معين للعقل، هناك إذن في الأصل مبدأ داخلي للعقل، إنّ المنطق، ليمنح تنوّعاً وفقاً لقوانين حسية، لذلك؛ تعتبر المعرفة بالأساس؛ مضموناً بخاصية مشتركة لأشياء عدّة، ويسمى الاستعمال المنطقي لفهم بالتجلي، الذي يُعيّن درجة من درجات الوضوح، وعليه تُنتج المعرفة عدّة مظاهر عن طريق الفهم، ومن أجل الوصول إلى كلية مفهوماتية، تحدّد هذا الفهم المشترك فيما يُسمى بالمجرد. إنّ هذا البحث؛ يُفضّل تسمية المجرد بالقول إنّ مفهوم مثاليّ وذهنّي: ومن خلال هذا التناسق بين الفكر الحسي والفكر العقلي، تتعيّن وحدة الوقائع من خلال الحدس الفكري الخالص، ويتمثّل ذلك في العودة إلى المنشأ والأنموذج الأصلي المحدّد بالحدس الإلهي.

## \_ ترجمة النص الأصلي:

أطروحة؛ سيتم مناقشتها علناً وفقاً للقوانين الأكاديمية،

يُقدّمها إيمانويل كانط، في ساعات الصباح والمساء المعتادة يوم 10 أغسطس، في كونيجسبيرغ، في المدرج الكبير.

يُعلّق عليها : ماركوس هيرتز، يهودي من برلين ، طالب الطب والفلسفة.

تتناقشها اللجنة المكوّنة من:

جورج جويل. شريبير ، من Koenigsberg ، طالب في الأدب ؛

جان - أوغوست ستين ، من Koenigiberg ، طالب قانون ؛

وجورج دانيال شروتر، من Elbengerode ، طالب علم اللاهوت.

**KÖENIGSBERG كونيجسبيرج. 1770.**

### القسم الأول : S 1

#### عمومية مفاهيم العالم :

تماماً مثلما هو حال الاشتغال في مهمّة التحليل لمركبٍ جوهري؛ حيث لا يتوقّف التحليل إلّا عند الجزء الذي لم يعد كلياً، وبشكل مبسّط؛ فإنّ التوليفة التركيبية كذلك، لا تتوقّف إلّا عند الحافة الأخيرة من العالم. يعرض هذا البحث مفهوماً مجرداً، حيث لم يرتكز اشتغالي فقط حول الخصائص المكوّنة للمعرفة المميّزة عن الموضوع، ولكن أيضاً إلى حدٍ ما حول المنشأ المزدوج لهذه المعرفة، بدءاً من طبيعة العقل؛ بوصفه التكوين الذي يمكن أن يُحقّق أنموذجاً منهجياً؛ يمكن اتباعه في تعميق دراسة الأسئلة الميتافيزيقية؛ حيث يبدو لي ذلك ذا أهمية كبيرة.

في الواقع؛ ثمة أمر آخر، يتمثل في أجزاء كلٍ معيّن، يمكّننا من إدراك التركيب عبر وسيط المفهوم المجرد للفهم، وهو شيء آخر لتشكل هذا المفهوم العام، باعتباره حلاً لبعض إشكالات المنطق، من خلال الملكة الحسية في المعرفة؛ بمعنى تمثيلها بشكل واقعي من وجهة نظر مميّزة. يتم إنجاز العملية الأولى من خلال مفهوم التركيب بشكل عام، بمعنى أنّ العديد من الأشياء يتم تضمينها (على التوالي) في إطار هذا المفهوم، وعلية تتشكّل بالنتيجة؛ الأفكار الذهنية والعالمية. بينما تقترح العملية الثانية ظروفاً زمنية، حيث تصنيف جزءٍ إلى جزءٍ بشكل متتالي، إذ يمكن للمفهوم المركّب أن يتحقّق بشكل تكوينيّ ووراثيّ؛ أي عن طريق

التأليف المركّب *synthèse*، ومن ثمّ، يأتي هذا المفهوم بموجب قوانين الحدس. وبشكل مماثل، فإنّ المركب الجوهري المعطى، يمكننا من الوصول بسهولة إلى فكرة مبسّطة عن طريق إزالة المفهوم الذهني (الفكري) للتركيب بشكل عام، وما يتبقى بعد إزاحة كلّ رابطٍ، سيتجلى بشكلٍ مبسّط. ولكن من خلال اتّباع قوانين المعرفة الحدسية، بمعنى أنّ كل تأليفٍ مركّب يحتمل اختفاؤه فقط بشرط العودة على الإطلاق إلى جميع الأجزاء الممكنة؛ أي عن طريق التحليل<sup>1</sup>، الذي يفترض أيضًا حالة من الوقت. في حين يفترض التركيب عددًا مضاعفًا من الأجزاء، مجموع الكلّيات، فلن يكون التحليل أو التركيب كاملاً، ولن يظهر مفهوم البساطة من أول وهلة لهذه العمليات، ولا مفهوم كل شيء من الثانية، بقدر ما ينبثق أحدهما والآخر (التحليل والتركيب) في وقت محدّد وقابل للتخصيص والتعيين.

ولكن؛ كما هو الحال في مدى مستمر، فإنّ التراجع المنحدر من الكل إلى الأجزاء الممكنة، وإلى ما لا نهاية، يتقدم ويتدرّج من هذه الأجزاء إلى الكل المعطى، حيث ليس له نهاية، ويتربّب على ذلك؛ أنّ كمولية التحليل والتركيب أمر مستحيل، وأنّ الكل، في الحالة الأولى، لا يمكن تصوّره بالكامل وفقاً لقوانين الحدس، ولا، في الحالة الثانية، المركب بوصفه كلية. هنا فقط يكمن سبب رفض عدد كبير لمفهوم الاستمرارية واللامتناهية، لأنّ تمثيل هذين الأمرين مستحيل بالفعل وفقاً لقوانين المعرفة الحدسية؛ حيث إنّ الشيء غير القابل للتمثيل، والشيء المستحيل يدلّ عادةً على نفس الشيء. وعلى الرغم من أنّني؛ لست مضطراً للدفاع عن هذه المفاهيم، التي رفضها عدد كبير من المدارس، ولا سيما المفهوم الأول<sup>2</sup>، ومع ذلك، فإنّه من المهم جداً،

---

1 عادة ما تتضمن كلمتي التحليل والتركيب معنيين؛ حيث يعني التركيب ذلك الشكل النوعي؛ أي التقدم في سلسلة مترابطة من خلال الانتقال من المنطق وصولاً إلى الحكم المنطقي، انطلاقاً من الجزء المعطى للوصول إلى المكملات حتى إلى الكل. وبالمثل، فإنّ التحليل، تم أخذه في أولى هذه المعاني، إنّه مرجعي من الحكم المنطقي إلى المنطق، وفي الحالة الثانية، تتراجع جميع المعطيات إلى الأجزاء الممكنة أو الوسطى، أي من أجزاء الأجزاء؛ وبالتالي، فهو ليس تقسيماً، بل إنّه تقسيم فرعي للمركب المعطى. في هذا المعنى الثاني فقط تتحدّد لنا كلمات التركيب والتحليل.

2 أولئك الذين يرفضون اللانهاية الرياضية الحالية ليس لديهم الكثير من المتاعب: إنهم يصنعون مثل هذا التعريف اللانهائي، بحيث يمكنهم استنتاج بعض التناقض، الذي لا حصر له؛ يعني ذلك بالنسبة لهم الكمية بحيث لا يوجد قدر أكبر، والرياضيات تعني: التعدّد (الوحدات المحتملة)؛ بحيث لا يوجد احتمال أكبر. كما أنّهم يضعون أكبر قدر ممكن هنا من أجل اللانهاية، وأنّ أكبر عدد ممكن من الإمكان هو أمرٌ مستحيل، إذ أنّهم يختتمون بسهولة ضد اللانهاية التي تخيلوها. وإلا فإنّهم يُسمّون التعدّد اللانهائي بالرقم الذي لا حصر له، ويقولون إنّ هذا الرقم اللانهائي هو رقمٌ عثي؛ وهو أمر واضح، ولكنه يجعلنا نحس بالاشمئزاز فقط مع ظلال الفكر. ولكن إذا قاموا بتصميم الرياضيات اللانهائية، أو الكمية، كشيء يتعلّق بالمقياس كوحدة؛

تحذير أولئك الذين يفكرون بشكل سيء، عادة ما يقعون في أخطر خطأ؛ لأنّ أمر النفور والاستياء من قوانين الفهم والمنطق هو أمر مستحيل بالتأكيد، ولكنه ليس موضوعاً لمنطق محض، غير خاضع لقوانين المعرفة الحدسية. وهذا الأمر يحقّق خلافاً بين الحسّية والفهم (بوصفهما ملكتين؛ سأقوم فيما بعد بالتعريف بخاصية كل منهما) حيث يثبت هذا الخلاف شيئاً واحداً فقط: ويتمثل في أنّ الأفكار المجردة الناتجة عن الفهم؛ يتم صنعها بشكل ملموس وواقعي، وغالباً لا يمكن أن تتحوّل إلى حدس. لكن هذا الاستياء والنفور الذاتي يشبه إلى حدٍ كبير بعض الاشمئزاز الموضوعي والعقلاني، حيث يخدم بسهولة أولئك الذين لا ينتبهون إليه، والذين يأخذون حدود العقل البشري كحدّ لجوهر الأشياء ذاتها.

وعلاوةً على ذلك، وكما يتجلّى لنا بشكل واضح، فإننا سننطلق من إدراك منطق الفهم، إلا إذا كانت المركبات الجوهرية ممنوحة، سواء من خلال تصديق الحواس، أو بأيّ طريقة أخرى؛ منح العناصر المبسّطة، وكذلك العالم، كما أنّي قد أشرت إلى بعض الأسباب في تعريفي بالنظر إلى جوهر الذات، الأسباب التي تُعيق النظر إلى مفهوم العالم بوصفه متخيلاً فقط بشكل محض و اعتباطي، كما يحدث في الرياضيات، فيما يتعلّق باستنتاج العواقب والنتائج بشكل لاحق؛ لأنّه بالنسبة للفكر الذي ينطبق على مفهوم المركب، سواء من خلال خاصيته في التحليل، أو من خلال صنعة التآليف (التركيب)؛ حيث يتطلّب ويفترض مسبقاً المصطلحات التي يمكن أن يتوقف عندها، سواء كان ذلك مسبقاً أو لاحقاً.

## S2

**وفيما يلي النقاط؛ التي يتعيّن النظر فيها عند تقديم التعريف:**

**أولاً - المادة (بالمعنى المتعالي)؛** أي الأجزاء المتّخذة هنا بشكل جوهري -حيث إنّّه من الممكن أن لا نشعر بالقلق بشأن الاتفاق حول تعريفنا بالمعنى العادي للكلمة، نظراً لأنّ هذا ليس سوى حلاً لمشكلة أُثيرت بشكل طبيعي بسبب المنطق؛ أي كيف يمكن لعدّة ماهيات جوهرية أن تتحد لتشكّل كلاً واحداً، ومن أين تأتي

---

فلإنّ التعدّد سيكون أكبر من أيّ رقمٍ؛ وإذا كانوا بالإضافة إلى ذلك، قد لاحظوا أنّ القياس (mensurabilitatem) يشير هنا فقط إلى علاقة بعملية الفهم الإنساني، العلاقة التي يمكن أن تصل فقط إلى فكرة التعددية المحددة؛ عن طريق إضافة شيء ما إلى آخر بشكل متتالي، التي يمكن استكمالها في وقت محدود، ويحدّد هذا تقدّمًا نحو الكلية؛ ويسمى ذلك رقمًا. كان من الممكن أن يروا بكلّ وضوح: "أنّ ما لا يتّفق مع قانون معين خاص بموضوع ما، فإنّه لن يكون قابل للفهم والإدراك تمامًا، حيث يمكن أن يكون هناك فهمًا، دون أن يكون فهما إنسانياً؛ حيث يمكن إدراك التعدّد في لمحة من البصر، من دون أيّ تطبيق متتالي للقياس".

هذه الوحدة الجماعية؟ إذ ليست جزءاً من أي شيء آخر. لكن علينا أن ندرك المعنى العام لكلمة العالم. حيث لا أحد يفكر بالتأكيد في اعتبار العوارض جزءاً من العالم؛ إنَّها مجرد مُحدِّدات. لذلك فإنَّ العالم المسمى بالأناني يتكوَّن فقط من مادة جوهرية واحدة وبسيطة، مغطاة بعوارضها، وبالكاد يسمى العالم بشكل صحيح، ما لم يكن غالباً عالماً خيالياً. فمن المستحيل، لنفس السبب ربط كل كونية بسلسلة متتالية (حالات متعاقبة) بوصفها جزءاً من هذا الكون؛ في حين لا يمكن اعتبار تحولات الذات جزءاً منه، وإنَّما يمكن اعتبارها نتائجاً له (إنَّها مبررات Rationata). وأخيراً، لم أتساءل عمَّا إذا كانت هذه المواد الجوهرية، التي تؤسِّس العالم حوادث (عوارض) محتملة أو ضرورية من طبيعتها، كما أنني لم أدخل نفس المحدد في تصميم هذا تعريف اعتباطي، إلا بعد ذلك، كما نفع اعتياديا ، للخروج ببعض الحجج الخادعة؛ ولكنني سأوضِّح لاحقاً أنَّه يمكن استنتاج حالة الحدوث العرضي *contingence* بشكل جيِّد؛ من خلال الشروط المطروحة هنا.

**ثانياً - الشكل**، الذي يتأسَّس من خاصية التنسيق، وليس من خلال تبعية الماهيات الجوهرية. وحقا من العقل. M215، إنَّ هذه الإحداثيات المترابطة *les coordonnées* على التوالي، يمكن اعتبارها مكملَّة للكل، والحالات التبعية *les subordonnés* بوصفها نتائجاً للسبب، أو بشكل عام كمبدأ رئيس (*princiatum*) لنتائج. النوع الأول من العلاقة متبادل ومتجانس، بحيث يكون كل ارتباط، من خلال الإبلاغ عن الآخر، فيكون في نفس الوقت مُحدِّداً ومُحدِّداً. بينما يكون النوع الثاني من العلاقة غير متجانس؛ بمعنى أنَّها فقط، من جهة، هي علاقة تبعية، ومن جهة أخرى، علاقة سببية. ويعتبر هذا التنسيق حقيقياً وموضوعياً، وليس مثالياً واعتباطياً بحثاً من قبل الذات، بالكيفية التي من خلالها يمكن أن نتخيَّل إراديا الكل بشكل إضافي لأيِّ تعددية كانت. وفي الحقيقة أنَّ ذلك ليس تصوِّراً لمجموع الأشياء، التي من خلالها يمكن للمرء أن يشكل تمثيلاً كاملاً، وبالتالي ليس تمثيلاً للكل. لذلك. فإذا كانت هناك عن طريق الصدفة بعضاً من الماهيات الجوهرية، التي لا تكون متصلةً فيما بينها بأيِّ شكلٍ من الأشكال، فإنَّ حالة فهمها تكون متزامنة، بحيث يمكن أن تشكَّل من خلال الفكر مجملاً مثالياً لهذا التعدد، ولن يكون سوى تعدداً للعوالم المتضمنة في فكرة واحدة. ولكن سيكون المكان الذي يُصيغ الشكل الأساس للعالم؛ حيث يمكن اعتباره مبدأ التأثيرات المحتملة للماهيات الجوهرية، التي تؤلَّف وتركَّب هذا العالم. إذ أنَّ التأثير الحالي للراهن، ليس في الواقع إلا جزءاً من الجوهر؛ إنَّه ينتمي إلى الحالة، والقوى الآنية نفسها. (*Monde sensible*). كما أنَّ أسباب هذه التأثيرات تقترض بعض المبادئ، التي يمكن اعتبارها كنتائج (*rafrowtf*) لحالات عدَّة أشياء، يعتمد وجودها ومدتها على

الماهية (subsistentia) ؛ حيث تبقى مستقلة عن بعضها البعض، ومن دون هذا المبدأ، فإنه لا يمكن بأية وسيلة ما تصوّر وإدراك وجود قوة آنية عابرة في العالم. في حين أنّ هذا الشكل أساسي في العالم، ومن خلال هذا السبب القار، الذي لا يخضع لأيّ تقلّب؛ وهذا لسبب منطقي قبل أيّ شيء، لأنّ أيّ تغيير يفترض مسبقاً هوية الذات، مع المحدّدات التي تعيّن ذاتها؛ حيث إنّ العالم الذي يظل كما هو من خلال كل الحالات التي يخضع لها، فهو يحتفظ إذن بالشكل الأساس نفسه. وبما أنّ هوية كل الأجزاء لا تكفي، فمن الضروري أيضاً تحديد هوية التركيب الخاص والمميز. في حين أنّ الهوية نتاج رئيس للتماثل ولسبب حقيقي (e racone) .

(reali) وفي الواقع، إنّ طبيعة العالم، هي طبيعة أول مبدأ داخلي لجميع المحدّدات المتنوّعة، التي تشكل جزءاً من حالة هذا العالم، التي لا يمكن أن تعارض نفسها بنفسها، إنّها بطبيعة الحال، ذاتها قارة وغير قابلة للتغيير؛ بحيث يكون من الضروري في هذا العالم، أن ندرك شكلاً معيناً من نفس طبيعته الثابتة، وغير قابلة للتنوّع؛ بمعنى المبدأ المستمر لكل شكل عارضيّ ومؤقت يكون جزءاً من حالة هذا العالم.

إنّ أولئك الذين ينظرون إلى هذا البحث؛ على أنه زائد عن الحاجة، هم أولئك الذين يركّزون النظر المفرط في استغلال مفاهيم المكان والزمان، بوصفها شروطاً أولية ومعطاة مسبقاً بذاتها، والتي من خلالها، دون أيّ مبدأ آخر، فإنه لن يكون فقط ممكناً، وإنّما سيكون ضرورياً كذلك، كمجموعة الأشياء التي تكون مرتبطة بشكل طبيعي، فتعيّن معاً أجزاء تُشكّل كلاً واحداً. ولكنني سأبيّن فيما بعد، أنّ هذه المفاهيم ليست عقلانية تماماً، ولا أفكاراً موضوعية دون أيّ رابط، بل إنّها ظواهر اثباتية، لكنّها لا تعبر عن مبدأ مشترك لرابط عالمي.

**ثالثاً - الكلية، وهي مجموع كامل لأجزاء الكل، إنّها كفكرة تنويرية للمجموع المطلق للأجزاء المشتركة**  
-؛ لأنه إذا اعتقدنا بأنّ بعض المركبات المعطاة، هي مجموع الأجزاء المتعلقة بهذا الكل، فبالرغم من ذلك، فإنّ هناك دائماً كليّة ما مماثلة، وهي الأجزاء المتعلقة بهذا الكل. ولكن هنا يتمّ إدراك جميع الأجزاء، التي تعتبر فيما بينها مساهمة في تشكيل أيّ كل، فهي مُدركة بوصفها معطيات مشتركة. ولكن يبدو أنّ هذه الكلية المطلقة، وإن كان لها مظهرًا بالمفهوم اليومي السهل للإدراك، فإنّها تتلفّظ بشكل سلبي، كما يحدث في التعريف، ومع ذلك، يتجلّى من وجهة نظر مقرّبة بمثابة عقاب أليم للفلاسفة. في الواقع، إنّنا ندرك وبصعوبة، إذا لم يتمّ إكمال سلسلة الحالات المتتالية بشكل أبدي في الكون (Monde Sensible 218)، للبحث عن الكيفية، التي يمكن أن تشكل كلاً مطلقاً يتضمّن جميع التقلبات. لأنّ اللانهائية نفسها تعني ضرورة عدم وجود

نهاية؛ وبالتالي؛ لا توجد سلسلة الحالات المتعاقبة التي ليست جزءاً من حالات أخرى؛ بحيث يبدو أنّ المجمل المطلق أو الكلية المطلقة، تتجلى من خلال السبب نفسه، يُصبح هذا الأمر هنا مستحيلًا. لأنّه على الرغم من أنّ مفهوم الجزء يمكن أن يؤخذ عالمياً، وكل ما يدخل في هذا المفهوم، إذا كان ينتمي إلى نفس السلسلة، فهو يشكل شيئاً واحداً، يبدو أنّ فكرة كل شيء تتطلب مع ذلك؛ أن يتم أخذ كل هذا معاً. وهذا غير ممكن في الحالة المعطاة. في الواقع، لا شيء يأتي بعد السلسلة الكاملة، والسلسلة المتتالية التي يتم وضعها مرة واحدة، وهو آخر شيء لا يتبعه أي شيء آخر، سيكون هناك شيئاً أخيراً بشكل أبدي؛ وهو أمر عبثي وغير معقول. حيث يبدو للبعض أنّ الصعوبة المرتبطة بكلية اللانهائي المتتالي لا تصل إلى اللانهائية المتزامنة، لأنّ مسألة التزامن تشير على ما يبدو إلى مجمل كل الأشياء في نفس الوقت. ولكن إذا اعترفنا باللامتناهي المتزامن، فيجب علينا أيضاً أن نوافق على كلية اللانهائي المتتالي، وإذا أنكرنا هذه الكلية، فيتوجب علينا أيضاً إنكار اللانهائي المتزامن؛ لأنه بالنسبة إلى اللانهائية المتزامنة، فهي تمثل مادة لا تنضب ولا تنتهي إلى الأبد، من خلال الاجتياز المتتالي لهذه الأجزاء، التي تؤلف مادة اللانهائية، وهي سلسلة يتم إعطاء عددها الكامل (De 219 l'intelligible) مع ذلك في اللانهائية المتزامنة، فإنّها في الواقع ستكون تلك السلسلة، التي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الإضافة المتتالية، والتي يمكنها مع ذلك، أن تكون معطاة بشكل كامل. وللخروج من هذه المسألة الشائكة، وجب ملاحظة أن التناقض المتزامن والمتتالي لعدّة أشياء (لأنّها تستند إلى مفاهيم الزمن)؛ فهي ليست جزءاً من مفهوم الإدراك العقلي لكل شيء، ولكنّ هي تنتمي فقط إلى شروط الحس، وبالتالي، على الرغم من أنها غير مُدركة بشكل حسيّ، فإنّها لا تتوقف عن أن تكون فكرية. يكفي أنّ المفهوم الفكري للأشياء المتناسقة معطى بأيّ شكل من الأشكال، وأن يُنظر إليها جميعاً على أنها تنتمي إلى شيء واحد.

## II\_ الفرع الثاني :

الفرق بين الحسيّ و الإدراك العقلي بشكل عام .

### القسم 3

إنّ الحسيّة هي تلك القابلية الانفعالية للذات، التي تجعل من هذه الحالة التمثيلية للذات بشكلٍ ما تؤثر في وجود شيء ما. فالذكاء والإدراك العقلي (المنطقي) هو حدّة وشدّة الذات، التي يمكنها تمثيل الأشياء، التي لا تحتمل أن تمر عبر الحواس. إنّ موضوع الحسيّة هو حسيّ (Monde sensible 220) ؛ لكنّه لا يتضمّن أي شيء لا يمكن معرفته إلا بالذكاء المنطقي، وهو الإدراك العقلي. لقد أطلقت المدرسة على الحسّ اسم الظاهرة

وعلى الإدراك العقلي "noumène" نُومِنَا".\* إنَّ المعرفة، باعتبارها خاضعة لقوانين الحسيّة؛ هي إدراك حسيّ يخضع لقوانين الذكاء، إنَّها معرفة فكرية أو عقلانية.

ولكن مثل كل ذلك، في المعرفة، كل ما هو حسيّ، يعتمد على الطابع الخاص للذات، تبعاً إذا ما كان هذا الشخص قادراً على إجراء تعديل ما في حضور الأشياء والموضوعات، وبما أن هذا التغيير أو التعديل يمكنه أن يتنوّع تبعاً بتنوّع الذوات نفسها، وأنّه لا توجد لمعرفة مغفأة من هكذا شرط إلّا من خلال ما يتعلق بموضوع ما، ومن الواضح أنّ كلّ ما يُعتقد حسياً هو تمثيل للأشياء كما تبدو وتتجلى، ولكن ما يُعتقد فكراً هو تمثيل للأشياء كما هي في ذاتها. ولكن هناك في كلّ تمثيل حسيّ شيئاً ما يسمى بالمادة، التي تخصّ الإحساس، وشيء آخر يمكن تسميته بالشكل، وهو كلّ ما يخصّ أنواع (Yespece أنواع) الأشياء الحسيّة، وهو نوعٌ يختلف ويتنوّع وفقاً لتنوّع الأشياء ذاتها، التي تثير الحواس المتناسقة بموجب قانون معين للعقل. (L'intelligible 221)

في حين أنّ الحسيّة، التي تُشكّل مادة التمثيل الحسيّ تشهد على حضور شيء حسيّ ما، ولكن يعتمد ذلك على نوعية وطبيعة الذات، اعتماداً على ما إذا كانت هذه الذات يمكن تعديلها من خلال هذا الشيء، وبالمثل كذلك، فإنّ شكل هذا التمثيل يشهد على وجود علاقة معينة للأشياء الحسيّة، ولكنها ليست صورة موجزة أو مخطّطاً مناسباً للشيء؛ إنه مجرد قانون فطري للعقل، ينسق بموجبه ما يحسّ به، نتيجة الشعور بحضور الشيء. لأنّ الأشياء لا تُميّز الحواس بالشكل أو بالنوع؛ بحيث يكون ذلك ضرورياً ليجعل من التنوّع، الذي يثير حواس الأشياء منخفضاً إلى حدٍ ما في كلية التمثيل، وجب أن يكون هناك مبدأ داخلي للعقل، يؤدي إلى منح نوع معين لهذا التنوّع، وفقاً لقوانين ثابتة وفطرية

## S5.

لذلك؛ فإنّ المعرفة الحسيّة تتضمن المادة التي تُمثّل الإحساس؛ حيث تستحق هذا النوع من المعرفة الصفة المميّزة épithète للأهواء (sensuelles) والشكل، الذي بموجبه فقط لا نعثر على الحسيّة، ولكن بالمقابل، فإن التمثيلات تُسمى حسيّة. أما بالنسبة للأشياء الفكرية، فإنّه يتوجّب الإشارة بعناية، قبل كل شيء، إلى أن استخدام الملكة السامية للفكر (العقل) هي نو نوعين: فالأول يمنح نفس المفاهيم أو الأشياء أو

---

\* noumène تعني الكلمة بالنسبة لـ (كانظ) الواقعة العقلية مقابل (الظاهرة الحسيّة)؛ أي شيء في ذاته وحقيقة مدركة بالحدس العقلي (من وضع المترجم)

العلاقات، إنّه استخدام حقيقي. أمّا النوع الثاني، تكون فيه المفاهيم، مهما كان أصلها، تابعة لبعضها البعض بشكل متجانس فقط؛ بمعنى أنّ مفاهيم البنية السفلية تكون خاضعة للمفاهيم المتعالية (بالنسبة للخصائص المشتركة commuas) وقابلة للمقارنة ببعضها البعض وفقاً لمبدأ التناقض؛ فإنّ ذلك يعني الاستخدام المنطقي. إذ أنّ الاستخدام المنطقي للفكر أو الفهم يكون مشتركاً في جميع العلوم؛ ولا ينطبق الشيء نفسه على الاستخدام الواقعي والفعلي. حيث تعتبر المعرفة بطريقة أو بأخرى، مضمونا بخاصية مشتركة لأشياء عدّة، أو بوصفها تناقضا مقابل هذه الخاصية، وهذا كما يحدث على الفور في الأحكام، التي تكون فيها المعرفة مميّزة بصفة حدسية، أو بشكل وسيط كما هو الحال في المنطق، الذي تكون فيه المعرفة محدّدة بشكل مطابق ومكافئ. لذلك، تكون المعارف الحسية خاضعة لنوع التناسق والترابط؛ من خلال الاستعمال المنطقي في فهم الآخر من نفس الطبيعة، والتي هي كذلك مفاهيم مشتركة، وظواهر خاضعة لقوانين أكثر عمومية من الظواهر. ومن المهم للغاية أن نلاحظ في هذا الصدد، أنّه يتوجّب النظر إلى المعارف دائماً على أنّها حسّية، أيّاً كان الاستخدام المنطقي للفهم (De l'intelligible 223)؛ لأنّها تسمى حسّية استناداً لأصلها، وليس بسبب المقارنة بأيّ حال من الأحوال، من وجهة نظر الهوية أو التقابل. وبالتالي فإنّ القوانين التجريبية الأكثر عمومية ليست أقلّ حسّية، كما أنّ مبادئ الشكل الحسيّ التي تمثّل الهندسة (ما يتعلّق بالعلاقة المحددة في الفضاء)، فإذا ما كانت فكرية، فإنّه من الممكن أن تكون تحليلية؛ من خلال المعطيات الحسّية (عن طريق الحدس الخالص) وفقاً للقواعد المنطقية، التي لا تتجاوز بالرغم من ذلك فئة المبادئ الحسّية. ولكن؛ في الحقائق والظواهر الحسّية، ما يحقّق الاستعمال المنطقي للفهم يسمّى بالتجليّ (الظاهرة apparentia)؛ حيث تشتغل المعرفة في التفكير حول نتائج عدة مظاهر، عن طريق الفهم، فتسمّى بالتجربة. لذلك لا يمكننا الانتقال من الظاهرة إلى التجربة إلا من خلال التفكير، الذي يلي الاستعمال المنطقي للفهم. إنّ المفاهيم المشتركة في الخبرة تسمى تجريبية، وموضوعاتها تسمى بالظواهر. كما تسمى القوانين، سواء كانت ذات خبرة عامة أو ذات معرفة حسّية، بقوانين الظواهر، حيث لا يمكن أن تصبح المفاهيم التجريبية فكرية بالمعنى الحقيقي للكلمة، من خلال اختزالها إلى عمومية أكبر، ولا تخرج عن حيز المعرفة الحسّية؛ مهما ارتفعت عن طريق التجريد، فإنّها تظلّ حسّية إلى أجل غير مسمى.

## S6.

أما فيما يتعلق بالأشياء الفكرية ذاتها، التي يعتبر فيها استخدام الفهم حقيقيا، فإن المفاهيم من هذا النوع، سواء تلك المتعلقة بالموضوعات أو بالعلاقات، يتم منحها من خلال طبيعة الفهم ذاته؛ إنها ليست نتاجاً لأي تجريد لاستعمال الحواس، ولا تتضمن أي شكل من أشكال المعرفة الحسية في حد ذاتها. علاوة على ذلك، فمن الضروري هنا، ملاحظة غموض كلمة التجريد، وكي لا تكتسب دراستنا للأشياء الفكرية صفة معيبة، فمن المهم تبديدها من الآن. حيث وجب القول، إنه إذا أردنا التعبير بشكل صحيح عن تجريد شيء ما، وليس مجرد شيء ما. فالمصطلح الأول يعني، في مفهوم معين، أنه لا ينبغي الانتباه إلى كل ما يمكن ربطه بهذا المفهوم؛ بينما تعني العبارة الثانية أن هذه الفكرة لا يمكن منحها إلا في الحالة الملموسة، وبطريقة يمكن فصلها عما هو موحد فيها. وبالتالي، فإن المفهوم الفكري المجرد (ينفصل) عن أي عنصر حسي، ولكنها ليست مجردة من العناصر الحسية؛ ويمكننا هنا، بالفعل أن نعبر بشكل أفضل؛ حيث يستحسن القول إنه مفهوم مثالي وذهنى (abstrahens)، أكثر من كونه مفهوماً مجرداً (abstractus). لذلك من الأفضل تسمية الأفكار المحضة بالمفاهيم الفكرية والمجردة، التي يتم تقديمها بشكل تجريبي فقط. ص 225 .

## S7.

مما سبق؛ يمكن ملاحظة أن الحسي قد صُنّف بشكل سيء، حينما يُقال إن هذا الشيء معروف بشكل غامض وملتبس، أما بالنسبة لما هو فكري؛ فيقال إن هذا اعتقاد واضح وجلي. فيحدّد هذا إذن اختلافات منطقية بحتة، حيث لا تؤثر هذه الاختلافات بأي حال من الأحوال على المعطيات الخاضعة لأي مقارنة منطقية. إذ يمكن للأشياء الحسية أن تكون متميزة وواضحة للغاية، كما يمكن للأشياء الفكرية أن تكون جدّ غامضة وملتبسة. يمكننا إذن أن نميّز أولاً أن الحيز الهندسي هو الانموذج الأساس للمعرفة الحسية، وأن الميتافيزيقا هي العضو الأساس لكل ما هو فكري. ومع ذلك، فمن الواضح أن الميتافيزيقا، مهما كانت العناية اللازمة لتبديد سحب الارتباك، الذي يحجب الفهم المشترك، فإنها لا تتجح بنفس درجة الحيز الهندسي. وهو الشيء الذي لا يمنع أيّا من هذه المعارف أن تحتفظ بعلامة تُبلها الأصلية، بحيث تكون هذه المعارف من النوع الأولي، إذ يمكن تمييزها بأنها حسية من حيث أصلها، بينما يكون النوع الثاني، على الرغم من اللبس فيها، فهي تظلّ معارف فكرية: إنها، على سبيل المثال، مفاهيم أخلاقية ليس لها مسألة خبرة تجريبية، ولكنها معطاة من خلال الفهم خالص. لذلك أخشى تمييز (Wolff \_ وولف) مثلما فعل، بين الحسّ والفكري؛ حيث قدّم تمييزاً

ذو طابع منطقي، اختفى تماما على حساب الفلسفة، ما ثبت بحكمة من خلال العصور القديمة بخاصية الظواهر والواقعة العقلية noumènes ، وأنه غالبًا ما يحوّل العقول للبحث عن هذين الأمرين بتدقيق منطقي.

## S8.

إنّ الفلسفة الأولى، التي تحتوي على مبادئ استخدام الفهم الخالص، هي إذن فلسفة ميتافيزيقية. في حين أنّ العلم الذي يُعدّ الميتافيزيقيا؛ هو ذلك الذي يُعلّم تمييز المعرفة الحسيّة عن المعرفة الفكرية، والذي يمكنه أن يمنح لنا عينّة في هذه الأطروحة. ونظرًا لعدم وجود مبادئ تجريبية في الميتافيزيقيا، فإنّه لا ينبغي البحث عن المفاهيم من خلال المعنى؛ وإنّما من خلال طبيعة الفهم الخالص؛ حيث لا يمكن اعتبارها كمفاهيم فطرية، ولكن بالأحرى كمفاهيم مُستمدّة من قوانين الفكر بشكل طبيعي. (مع الاهتمام بعملياتها؛ من خلال خبرة التجربة)، وبالتالي تصبح مفاهيمًا مكتسبة. إنّ مثل هذه الأنواع هي مفاهيم احتمالية، وجودية، ضرورية، جوهرية وسببية... وما إلى ذلك، مع أضدادها أو مكوناتها المرتبطة بها؛ فإنّ هذه المفاهيم لا تشكل أبدا جزءًا من التمثيل الحسيّ (Et de l'intelligible ص 227)، وبالتالي لا يمكن تجرّدها منه بأي شكلٍ من الأشكال.

## S9.

إنّ غاية المفاهيم الفكرية، هي بالأساس من نوعين: تتمثّل الغاية الأولى في عرض برهاني واستبباني؛ حيث يكون استخدامه سلبياً؛ عندما تمنع المفاهيم الفكرية الأشياء التي يتم إدراكها بشكل حسيّ، فيحدث الارتباك بينها وبين الظواهر والواقعة العقلية noumènes، وعلى الرغم من أنّها لا تضيف شيئاً إلى العلم، إلا أنّها تخدمه وتحافظ عليه من الخطأ. أما فيما يخصّ الغاية الثانية فهي عقائدية. وفقاً لهذه الغاية، فإنّ المبادئ العامة للفهم الخالص، كما تمنحها الأنطولوجيا أو علم النفس العقلاني، تؤدي إلى أنموذج لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال فهم خالص، بوصفه المعيار المشترك لجميع الأشياء الأخرى فيما يتعلق بالحقائق، ويعتبر ذلك جودة كمالية لظواهر الواقعة العقلية noumènes. ومن ثمّ، تكون هذه الجودة الكمالية أولاً نظرية أو عملية (تطبيقية): 1\_ نظرية: من حيث الكائن السامي والمتعالّي إنّهُ الله؛ 2\_ عملية تطبيقية: من خلال تمثيل الكمال الأخلاقي. حيث إنّ الفلسفة الأخلاقية، باعتبارها توفر المبادئ الأولى للحكم، التي لا تُعرف إلاّ، بالفهم الخالص وهو في حدّ ذاته جزء من الفلسفة.<sup>1</sup>

1- ويمكن أن نعتبر هنا شيئاً أصلياً؛ حينما ننتبه إلى ما يوافق كائننا ما، وبشكل عملي حينما نبحث عمّا يجب إيجاده في ذات هذا الكائن من خلال الحرية المحضّة (Monde sensible) . ص 228

إنّ (أبيقور Epicure) وبعض الحداثيين الذين يهتمون إلى نقطة معينة بالنظام المعرفي، مثل "شافتسبري" (Shaftesbury) وأتباعه، عندما وضعوا معيار الأخلاق في الشعور بالمتعة (والحزن، وبذلك فهم ارتكبوا خطأ فادحًا. لكن في هذه الحالة من نوع هذه الأشياء، التي تكون فيها الكميّة متغيرة، فإنّ الحد الأقصى هو المقياس المشترك وإنّه مبدأ المعرفة. أصبح الحد الأقصى من جودة الكمالية الآن يُسمّى بالمثالية عند (أفلاطون)، لقد كانت الفكرة (مثل فكرة جمهوريته). والحد الأقصى لكل ما يمكن فهمه في إطار المفهوم العام لبعض الكمال هو المبدأ، بمعنى أنّ الدرجات الدنيا لا يمكن تحديدها، إلاّ بتحديد الحد الأقصى؛ لكن الله، بصفته مثلاً للكمال، لكونه مبدأ المعرفة، باعتباره موجودًا لوجود حقيقي، وفي نفس الوقت مبدأ الحدوث (fiendi) لكل كمال ممكن.

### S10.

ليس للإنسان حدسًا بالأشياء الفكرية؛ وإنّما لديه فقط معرفة رمزية بها، كما أنّ قدرة الذكاء لا تكون ممكنة إلاّ بشكلٍ مجرد من خلال المفاهيم العالمية، وليس من خلال الإدراك بشكل ملموس. في الواقع، يخضع أيّ حدسٍ أو إدراكٍ لشكلٍ معيّن، والذي بموجبه لا يمكن للعقل إلاّ أن يُدركه (cemi) على الفور، بوصفه شيئاً فردياً (smgulare)، وليس مُدركاً فقط بشكل خطّي واستطرادي (discursivement) من خلال المفاهيم العامة. في حين أنّ هذا المبدأ الشكلي الخاص بحدسنا (في المكان والزمان) هو الشرط الذي بموجبه يمكن لشيءٍ ما أن يكون موضوع حواسنا؛ وكشرط لمعرفتنا الحسيّة، فإنّ ذلك ليس وسيلةً للحدس الفكري. إضافة إلى ذلك، فإنّ كل مادة خاصة بمعرفتنا فهي ممنوحة من خلال الحواس فقط؛ ولكن ظواهر الواقعة العقلية noumène في حدّ ذاتها لا يمكن إدراكها على هذا النحو؛ إلاّ من خلال التمثيلات الحسيّة. إذ أنّ المفهوم الذي يكون على نحو النظام العقلاني، يخلو من أيّ معطيات الحدس البشري؛ لأنّ حدس فكرنا دوماً ما يكون سلبيّاً، و بالتالي فهو ممكن فقط بقدر ما يمكن لشيءٍ ما أن يؤثر على حواسنا. لكن الحدس الإلهي، بوصفه مبدأ الأشياء وليس كنتيجة (pricipiatum)، نظراً لأنّه حدس مستقل، إنّهُ نموذج أصلي، ولهذا السبب، فهو حدس فكريّ تماما بمعنى الكلمة.

### S11.

على الرغم من أنّ الظواهر هي بدقة أنواع الأشياء، كما أنّها لا تعبر عن النوعية الداخلية والمطلقة للأشياء، في حين لا يمكن للمعرفة أن تكون صحيحة للغاية (ص230). ولأنّها مفاهيم حسيّة أو إدراكات غير

مثبتة *appréhensions* أو آثارًا، فإنّها تشهد على وجود شيء ضد النزعة المثالية؛ وبما أنّنا نعتبر الأحكام، التي يكون موضوعها أشياءً معروفة إلى حدٍ كبير، فإنّ حقيقة الحكم تتألف من الاتفاق بين المسند الأصلي، الموضوع المعين ومفهوم الموضوع " بوصفه ظاهرة، لا تُمنح إلاّ بالمقارنة مع القدرة الحسيّة؛ تماما مثلما يتمّ معرفة الإسناديات القابلة للملاحظة بشكل حسي بالطريقة ذاتها، وبذلك فهو أمر بديهي وجليّ؛ حينما نعتبر أنّ ممثّلات الموضوع والإسناد تتحقّق وفقا للقوانين العامة والمشاركة، كما أنّها تتيح المجال للحصول على معرفة حقيقية جدا.

## S12.

إنّ كلّ ما يتعلّق بحواسنا، بوصفها حالةً للأشياء، يمكن اعتباره ظاهرة؛ ولكن ما لا يثير إعجاب الحواس؛ حيث يتضمّن فقط تشكيلا أحاديا للحسيّة (*formant singuiarem sensuaUtaûs*)، ينتمي بدوره إلى الفهم الخالص؛ بمعنى الفهم الفارغ من الأهواء، ومن خلال ذلك؛ يكون فهماً غير فكري. إذ تتمّ دراسة هذه الظواهر ووصفها؛ أولاً من خلال المعنى الخارجي، في مجال الفيزياء؛ ومن ثمّ؛ من خلال المعنى الداخلي، في مجال علم النفس التجريبي. ولكن الحدس (البشري) الخالص ليس مفهوماً عالمياً أو منطقياً، بل هو بالأحرى مفهوم فردي يتم بموجبه تناول جميع الأشياء الحسيّة؛ التي تشمل مفهومي المكان والزمان، باعتبارهما من المفاهيم التي لا يمكن لها أن تُقرّر أيّ شيءٍ مماثلٍ فيما يتعلّق بال نوعية، كما لا يمكن اعتبارها من مواضيع العلم، إلاّ من خلال ما يتعلّق بالكمية. لذا فإنّ الرياضيات البحتة تعتبر الفضاء خاصا بالهندسة، والزمن خاصا بالميكانيك البحت. إذ أنّه من الضروري أن نضيف إلى هذه المفاهيم مفهوم العدد، وهو مفهوم خاضع للشكّ الفكري في حدّ ذاته، ولكن من خلال تطبيقه على الواقع الملموس، الذي يتطلّب مفاهيمًا إضافية للزمن والفضاء (من خلال الإضافة المتتالية والمتجاورة لعدّة أشياء في نفس الوقت). إنّ مفهوم العدد هو موضوع الحساب اللوغاريتمي؛ حيث إنّ الرياضيات البحتة، تكشف شكل كل معارفنا الحسيّة، إنّها بالتالي الأركان *organon* الخاص بكلّ المعارف البديهية والتمميّة؛ حيث إنّ مثل هذه الأشياء ليست مبادئ شكلية لكل حدس فحسب، بل إنّها أيضا مبادئ خاصة بالحدس الأصلي، فهي في الوقت نفسه مصدرًا للمعرفة الحقيقية، إنّها أنموذج للكمال الجلي في جميع الأشياء الأخرى. ومن ثمّ، يمكن اعتبارها علمًا للأشياء الحسيّة، على الرغم من ذلك، فإنّ حقيقة هذه الأشياء هي الظواهر؛ حيث لا يمكن للفكر الحقيقي أن يكون إلاّ

من خلال منطق هذا الفكر، وهنا يمكن ملاحظة المعنى المستعار من الإيليين Eléates\*، أولئك الذين آمنوا بنفي الفكرة القائلة؛ بأنّ الظاهرة يجب أن تكون موضوع علم: ص232.

### الفرع الثالث.

مبادئ شكل العالم الحسي.

S13.

إنّ المبدأ الذي يتجاوز أشكال الكون، هو ما يتضمّن منطق الرابط الكوني، الذي بموجبه تنتمي جميع الماهيات وحالاتها إلى حسيّة الانصات، إلى كل ما يسمى  $mo/zcfe$  لأجل شيء ما؛ حيث إنّ مبدأ شكل العالم الحسي هو ما يحتوي على سبب الارتباط الكوني لجميع الأشياء مثل  $^{\wedge} A ^{/iomé/ze ^{\wedge}}$ . إنّ شكل العالم العقلاني يُعرف بالمبدأ الموضوعي؛ بمعنى المنطق الذي يربط في حدّ ذاته الموجودات. لكن العالم، الذي يعتبر كظاهرة، أي فيما يتعلق بحسيّة العقل والفكر البشري، لا يعترف إلاّ بمبدأ ذاتي للشكل، أي قانون معين للروح، يلزم بموجبه أن يكون كل ذلك موضوعاً للحواس (بحكم نوعيتها)، تبدو ضرورية لتكون جزءاً من نفس الكل. أيّ كان، إذن، مبدأ الشكل الحسي، فإنّه لا يُفهم شيئاً سوى أنّ الحضور الفعلي مثلاً  $X$  يعتبر قادراً على السقوط في شكل الحواس؛ وبالتالي فإنّه لا يفهم على أنّه ماهيات جوهرية غير ملموسة (مجرّدة)، بحكم طبيعتها وتعريفها أيضاً، التي تعتبر مستبعدة تماماً بالفعل من مجال الحواس الخارجية؛ إذ لا يمكن أن تُفهم باعتبارها منطقاً سببياً للعالم، المنطق نفسه للفكر، الذي منحته له الحسيّة الخاصة بها؛ حيث لا يمكن أن يكون موضوعاً للحواس. سأتبث أنّ هذه المبادئ الشكلية للكون الظاهراتي هي المبادئ، التي يمكن اعتبارها تماماً كأساس أولي وعالمي، من حيث أنّها تمتد مثل المخططات الواسائطية المتعالية، التي تمثّل كل حسيّة المعرفة الانسانية، في عددين إثنيين: الزمان والمكان.

S14.

\*إنّها مدرسة خاصة بالفكر الفلسفي، أسسها الشاعر العالم والفيلسوف اليوناني (Xénophane de Colophon) في مدينة Élée، جنوب إيطاليا حالياً. من بين ممثلي هذه المدرسة نجد بارمينيدس (Parménide) وزينو (Zénon)، وكلاهما من إيليا وميليسوس. كانت هذه المدرسة مهمة بشكل رئيسي بالميتافيزيقا. إنّ هذه المدرسة الإيلية هي مدرسة ما قبل سقراطية، وتعتبر من بين المدارس الفكرية، التي أثّرت في الفلسفة الغربية. كانت لأفكارهم أهمية كبيرة فيما بعد، مع أفلاطون، الذي كرّس أحد حواراته لإليتيك بارمينيدس وأرسطو، الذي طوّر مفهوم الوجود في الكتب المجمعّة في الغرب في القرن الثالث عشر في شأن الميتافيزيقيا. (من وضع المترجم).

## الزمن.

1- لا تأتي فكرة الزمن من الحواس، ولكن يُفترض، في الواقع، أن ما يقع تحت الحواس، سواء كان متزامناً أو متتاليًا، لا يمكن تمثيله إلا من خلال فكرة الزمن، وإذا لم ينبثق التتالي من خلال فكرة الوقت، فإنها على الأقل تثيره وتُحدثه. وبالتالي، فإن مفهوم الزمن، كما لو كانت مكتسبة من خلال التجربة، فإنها فكرة غير محدّدة بشكل جيّد للغاية بوصفها: سلسلة من الأشياء الحالية الموجودة واحدة تلو الأخرى. أنا حقًا لا أعرف ماذا تعني الكلمة بحكم مفهوم سابق للزمن؛ لأنّ الأشياء التي تأتي واحدة تلو الأخرى؛ هي تلك الموجودة في أوقات مختلفة، تمامًا مثل الأشياء الموجودة بشكل متزامن هي تلك الموجودة في الوقت نفسه. ص234

2- إنّ فكرة الزمن فكرة مميّزة و ليست عامة. في الواقع، يتمّ تصوّر أيّ زمن فقط بوصفه جزءً لوحده، وفي نفس الزمن هائل، فإذا تصورنا مدّة عامين، فإنّه يمكن للمرء أن يفعل ذلك، فقط عن طريق وضعهم بين شكلين بصفة أسطورية وميثولوجية- (بطريقة جنّية، العفريت، elfes)- وفي علاقة محدّدة، فهي متسلسلة ببعضها البعض على الفور؛ فقط من خلال شرط فصلها لمدة داخلية معينة. ولكن، ما لم نقع في حلقة وهمية، فإنّه لا يمكننا الإشارة بواسطة خصائص معتبرة للفهم، الذي يحدث على أزمنة متنوّعة ومختلفة؛ فهو بذلك فهم مُسبق، والفهم اللاحق لا يميّزه الفكر العقلي، إلا من خلال حدس فريد. علاوة على ذلك، يتمّ تصوّر كل ما هو حالي وواقعي؛ على أنّه متموضع في الزمن، وليس بوصفه مضموناً للمفهوم العام للزمن كطابع مشترك.

3- إنّ فكرة الزمن هي خاصية الروح الحدسية، بما أنّه يتم إدراكها قبل أي إحساس، كشرط للعلاقات التي يمكن أن تحدث في الأشياء الحسيّة، فيمكن اعتبارها حدسًا خالصًا، وليست حدسًا حسيًا.

4- إنّ الزمن هو كمية مستمرة، ومبدأ لقوانين الاستمرارية في تغيرات الكون المستمرة. في الواقع، إنّ هذا الاستمرار هو كمية لا تتكوّن فقط من عناصر بسيطة. نظرًا لأنّ الزمن يُستخدم من أجل تصوّر وإدراك العلاقات دون إعطاء أي من الكائنات المرتبطة ببعضها البعض، فإنّ الزمن أو الكم الخاص به يرفق التكوين، الذي يؤدي قمعه من خلال التفكير إلى قمع كل شيء آخر. الآن، في حين أنّه لا يمكن لهذا التكوين أن يتمّ؛ إلا إذا تمّ قمع هذا التركيب، وذلك من خلال التفكير في أنّ كلّ شيءٍ يختفي في الوقت ذاته، وما هو بسيط في الزمن يعتبر في اللحظات، ولكنّها ليست جزءً من الزمن، حيث إنّ للحظات حدّها النهائي، هذه الحدود تكون منفصلة بالزمن؛ لأنّه من خلال لحظتين معينتين لا يمكنهما منح الزمن، إلا بشرط أن يكون فيهما أمرين

حاضرين يتبع كل منهما الآخر ؛ لذلك وجب أن يكون هناك، بصرف النظر عن اللحظة المعطاة، زمن لاحق يؤسس للحظة أخرى. إذ أنّ القانون الميتافيزيقي للاستمرارية يكمن في: جميع التغييرات المستمرة أو غير المستقرّة؛ وهذا يعني أنّ الحالات المتقابلة تتبع بعضها البعض فقط عن طريق المرور عبر سلسلة وسيطة من الحالات المختلفة. لأنّه نجد من خلال حالتين متقابلتين لحظات زمنية مختلفة، وفي أيّ زمن يجد نفسه دائماً متكوّناً بين لحظتين، ماهية جوهرية في سلسلة لا نهائية من اللحظات، فهي ليست من بين الحالات المعطاة، ولا في حالات أخرى ولا في أيّ منها، إنّها ستكون في عدّة حالات (في الاختلاف والتنوع)، وهكذا إلى ما لا نهاية.

يدعو الشهير Kaestner ، الذي يفحص قانون Leibniz المدافعين أمثال<sup>1</sup> Boeker Mechanik ، من أجل إثبات أنّ الحركة المستمرة لنقطة ما، من جميع جوانب المثلث هو أمر مستحيل. ص 254 ، فما يجب إثباته بشكل ضروري هو الاتفاق على قانون الاستمرارية. ها هي إذن الحجة المطلوبة: لنفرض أنّ (ABC أ ب ج) زوايا مثلث مستقيم. إذا قمنا بتحريك المثلث بحركة مستمرة للخطوط التالية: ab, bc, ca؛ بمعنى أنّ محيط الشكل بأكمله، فإنّه من الضروري أن تتحرّك النقطة b في اتجاه %ab ومن خلال نفس النقطة b التي ستتحرك نحو الاتجاه bc، فمن خلال مجموع هذه الحركات المتنوعة، التي لا يمكن إنجازها في نفس الوقت. لذلك، فإنّ لحظة وجود النقطة المتحرّكة على رأس النقطة b بقدر ما تتحرك في الاتجاه ab، هي حركة تختلف عن لحظة وجود النقطة المتحرّكة على نفس رأس النقطة b ، بما أنّها تتحرك في الاتجاه bc ، في حين أنّ ما بين لحظتين هو الزمن؛ لذلك فإنّ المحرك موجود في نفس النقطة لبعض من الوقت ؛ أي أنّه في حالة راحة؛ لذلك فهي لا تعمل في حركة مستمرة ؛ وهو مخالف للفرضية. وينطبق نفس البرهان على الحركة التي تتبع أي خطوط مستقيمة تحتوي على زاوية حسب الرغبة (dabilem). لذلك، لا يغير الجسم اتجاهه، في حركة مستمرة، إلّا من خلال المرور عبر خطّ يكون مستقيماً فقط في جزء واحد؛ أي عن طريق المرور عبر خط منحنى، باتباع فكرة (لايبنيز).

5- إنّ الزمن ليس شيئاً موضوعياً وحقيقياً، ولا هو ماهية جوهرية، ولا حادث، ولا علاقة (ص 337) ؛ إنّما هو شرط ذاتي، تقتضيه طبيعة العقل البشري، لإخضاع الذات بموجب قانون معين لكل ما هو حسّي، وعلاوة على ذلك، القصدية الخالصة. إنّ أولئك الذين يؤكدون الواقع الموضوعي للزمن، أو الذين يعتبرونه

<sup>1</sup>Boeker Mechanik, p. 354.

تدققًا مستمرًا للوجود، ولكن دون وجود لأي شيء يمكن (تصورًا بشكل عبثي)، كما فعل الفلاسفة الإنجليز قبل كل شيء، أو كشيء واقعي وسيكون مجردًا من تتابع الحالات الداخلية، مثل (ليبنيز) وأنصاره. حيث إن زيف الرأي الثاني الذي يتجلى بوضوح شديد في حد ذاته، من خلال الحلقة المفرغة (الدائرة الوهمية)، التي تحقق التعريف المحدد للزمن، إضافة إلى ذلك؛ الإهمال الكلي لفكرة التزامن<sup>1</sup>، وهو أكبر نتيجة للزمن، وبالتالي يُلقي توترًا في الاستخدام الكامل للمنطق السليم، وذلك ليس ابتغاء تحديد الحركات من خلال قوانين الزمن، وإنما تحديد الزمن نفسه، طبيعته، وفقا لملاحظة ما هو متحرك، أو من خلال سلسلة من التغييرات الداخلية، مما يجعل أي يقين بالقواعد مستحيلًا. ولكن إذا كان بإمكاننا تقدير كمية الزمن فقط بطريقة ملموسة؛ أي من خلال الحركة أو سلسلة الأفكار؛ فإن مفهوم الزمن لا يقوم على أساسه سوى قانون داخلي للعقل، إنه ليس حدسًا فطريًا، وبالتالي فإن هذا الفعل الروحي ينسّق الأهواء، هذا الفعل لم يتحقق إلا عن طريق الحواس، ولكنه لا يمكننا شرح واستنتاج مفهوم الزمن بطريقة مغايرة، إلا من خلال المنطق، حيث يفرض مبدأ التناقض ذاته، ويفضل أن يجعله شرطه الأساس. في الواقع، يعكس A وليس A بعضهما البعض، فقط بقدر ما يتم تصورهما بشكل متزامن (أي في نفس الوقت) لنفس الذات، لكنهما قد يكونان مناسبين لنفس الموضوع الواحد وفي أوقات مختلفة. وبالتالي، فإن إمكانية التغيير لا يمكن تصورهما، إلا من خلال الزمن، ولكن الزمن لا يمكن تصوره من خلال التغييرات، بل العكس هو الصحيح.

6- على الرغم من أن الزمن المستغرق في حد ذاته وبشكل مطلق، هو كائن خيالي، ومع ذلك، يعتبر داعمًا للقانون الثابت للأشياء الحسية في حد ذاتها (ص 239)، إلا أنه مفهوم حقيقي للغاية وشرطًا للتمثيل البديهي، الذي يمتد دون استثناء إلى جميع الأشياء الممكنة بالحواس. لأن ما لا يمكن للأشياء المتزامنة، على

1 لأن الحالات المتزامنة ليست كذلك؛ إذ أنها لا تخضع للتتابع وفقا لقوانين الزمن؛ حيث إننا نضع جانبًا ارتباطًا معينًا حدث بحكم التسلسل الزمني؛ لكن لا يمكن أن تنتج علاقة حقيقية أخرى من هذا على الفور، مثل ارتباط كل الأشياء في نفس اللحظة. في الواقع، يتم الجمع بين الحالات المتزامنة في نفس اللحظة، بنفس الطريقة التي يتم بها تجميع المتواليات في أوقات مختلفة. أيضًا، على الرغم من أن الزمن له بُعد واحد فقط، إلا أن إمكانية الوجود في كل مكان وفي نفس الزمن (مثلما تحدثت نيوتن (L'ubiquité)، يجعل كل ما يمكن تصوره بشكل حسي في وقت ما قابل ليكون في كل مكان وفي نفس اللحظة؛ إذ يضيف إلى الكمية (quanto) الأشياء الفعلية، وبعدًا آخر؛ بمعنى أنها (الأشياء) تعتمد، إذا جاز التعبير، على نفس النقطة الزمنية؛ لأنه إذا قمنا بتعيين الزمن من خلال خطٍ ممتد إلى ما لا نهاية، والتزامن في كل نقطة زمنية بواسطة خطوط منسقة بالترتيب (ordinatim applicationatas)، فإن السطح الذي يتم إنشاؤه بهذه الطريقة سيُمثل العالم الظاهراتي، سواء فيما يتعلق بالجواهر أو فيما يتعلق العوارض. ص 238.

هذا النحو، أن تقدّم نفسها للحواس فقط عن طريق الزمن، كما أنه لا يمكن تصور التغيرات إلا بمرور الزمن، فمن الواضح أنّ هذا المفهوم الشامل والكوني يتضمّن شكل الظواهر، كما أنّ جميع الحركات، وجميع التقلبات الداخلية، تتفق مع البديهيات، التي يجب معرفتها عن الزمن، التي قد عرضناها جزئياً، لأنّ أشياء الحواس لا يمكن تنسيقها إلا من خلال هذه الشروط. لذلك ؛ فإنّه من غير المعقول أن نرغب في إثارة المنطق ضدّ الافتراضات الأولى للزمن الخالص، على سبيل المثال، ضدّ الاستمرارية... إلخ. لأنّها مستمدّة من قوانين ليس لها شيء لاحق ولا أكثر قدماً، إذ أنّ العقل -المنطق- نفسه لا يمكنه استخدام مبدأ التناقض دون اللجوء إلى هذا المفهوم، لأنّه أولي وأصلي.

7- يعتبر الزمن إذن، المبدأ الشكلي الأول للعالم الحسي بشكل مطلق. إذ لا يمكن تصوّر أيّ شيء حسيّ، بأي شكلٍ من الأشكال، إلا على أنّه مُعطى أو متزامن أو متتابع، وبالتالي؛ على أنه مغلف في وقت واحد (unici temporis tractu) وفي علاقة مع جميع أجزائه بوضع محدّد ؛ لأنّ هذا المفهوم، من حيث هو أولي في كل ما هو حسيّ، (omnis sensitivi primarium) يؤدي إلى ظهور كلٍ شكليّ، وهو ليس جزءاً من أيّ شيء، سوى العالم الظاهراتي.

## S15.

### الفضاء - المكان - .

أ - إنّ مفهوم الفضاء ليس مجرداً من الحواس الخارجية. في الواقع، لا يمكنني تصوّر شيء ما يكون مموضّعاً خارجاً عني؛ إلا بشرط أن أمثله على أنّه مكان مختلف عن المكان الذي أشغله، ولا أشياء خارج بعضها البعض؛ بشرط وضعها في أماكن مختلفة في حيّز الفضاء. وبالتالي، فإنّ إمكانية التصورات الخارجية، بصفتها هذه، تقتض مسبقاً مفهوم الفضاء ولا تخلقه. وبما أنّ الأشياء في الفضاء تؤثر على الحواس، فلا يمكن استخلاص الفضاء نفسه من الحواس.

ب - إنّ مفهوم الفضاء هو تمثيل فريد يضمّ كلّ شيءٍ قانوني، ولا يمكن اعتباره فكرة مجردة ومشاركة، تشمل كلّ شيءٍ تحته. في الواقع، إنّ ما يسمى بالفضاءات ليس سوى أجزاءً من نفس الحيّز الفضائي الهائل، المترابطة بوضعية معينة؛ حيث لا يمكن رؤية القدم المكعبة؛ إلا من خلال تصوّرها؛ بأنّها محدّدة من جميع الجوانب بواسطة الفضاء المحيط.

ج - وعليه، فإنّ مفهوم الفضاء هو مجرد حدس خالص، لأنّه مفهوم فريد ومميّز من نوعه، وليس مشكّلاً من الحواس، ولكنه على العكس من ذلك، فإنّه أساس أيّ مفهوم خارجي. إنّه من السهل رؤية هذا الحدس الخالص في بديهيات الهندسة وفي كلّ بناءٍ عقلي للمسلمات، أو حتى في المشكلات. إذ لا يوجد سوى ثلاثة أبعاد في الفضاء ؛ بين نقطتين يوجد **خط مستقيم** واحد فقط ؛ **لنقطة** معينة على سطح مستوٍ، مع خط مستقيم معين، يصف دائرة ما، وما إلى ذلك، إنّها في الواقع مقترحات لا تعيّن مفهوماً عالمياً للفضاء ؛ لكن تبدو هذه النقاط، في الفضاء، على أنّها في حالة ملموسة. حيث لا يوجد اختراق للعقل يمكنه أن يصف بشكل استطرادي، أو يربط الخصائص الفكرية للأشياء الموجودة في جانب واحد في فضاء معين! ولا تلك التي تكون على الجانب الآخر والمقابل. إذ هناك أيضاً، مواد صلبة متشابهة تماماً ومتساوية، ولكنه تشابه غير متناسق مثل اليد اليمنى واليد اليسرى (تتشابه فقط من حيث **المدى**) ، أو على سبيل المثال؛ المثلاثات الكروية لنصفي الكرة الأرضية **بشكل تقابلي**. إنّ هذا التنوع يجعل من المستحيل تطابق حدود نطاق الامتداد، على الرغم من؛ أنّه يمكن استبدال ببعضهما البعض، وفقاً لكل ما يمكن قوله، من خلال التحدث عن الخصائص القابلة لتكون مفهوماً عقلياً للفكر من خلال الكلام؛ حيث يترتب على ذلك، التنوع وعدم التوافق، الذي لا يمكن ملاحظته إلا من خلال الحدس الخالص. لذلك تستخدم الهندسة مجموع المبادئ، التي لا تكون فقط مؤكدة واستطرادية، ولكن أيضاً يمكن إدراك هذه المبادئ من قبل العقل. لذا فإنّ الوضوح الوارد في الأدلّة (هو دليل على وضوح معرفة معينة، لكونها مشابهة للمعرفة الحسيّة) كما أنّها ليست فقط معرفة عظيمة جداً في الهندسة، بل هي أكبر قدر ممكن؛ وبالرغم من ذلك؛ فهي لا تزال المعرفة الوحيدة والمعطاة في العلوم البحتة، كمثال ووسيلة لجميع الأدلة في العلوم الأخرى، لأنّه يمكن الأخذ بعين الاعتبار في الهندسة علاقات الفضاء؛ بمعنى ذلك الفضاء، الذي يمكنني القول إنّّه يتضمّن نفس شكل كل حدسٍ حسيّ، إذ لا شيء في التصورات الخارجية يمكن أن يكون واضحاً وجلياً إلا من خلال نفس الحدس، الذي يُعتبر موضوع هذا العلم. وعلاوة على ذلك، فإنّ الهندسة لا تثبت بشكل حقيقي مقترحاتها الكونية؛ بل إنّها تدركها من خلال مفهوم العالمية، بوصفها موضوعاً يُعيّن في الأشياء الحسيّة، مع تأييد النظر بحدس فريد، إلى ما يحدث في الأشياء ذات النسق الحسيّ.<sup>1</sup>

1 سأمتنع عن إظهار مدى سهولة إثبات أنّ الفضاء يجب بالضرورة أن يُنظر إليه على أنّه كمية مستمرة. ولكن في الحقيقة؛ إنّ الفضاء مستمر؛ يعني ذلك الأبسط في الفضاء ليست جزءاً ؛ بل إنه حد. في حين يعتبر هذا الحد بشكل عام هو ما يحتوي في سلسلة متصلة على منطق النهايات. إذ أنّ الفضاء الذي لا حدّ له للأخر، يعتبر فضاءً كاملاً وصلباً، حيث يتمثّل حدّ هذا

د - ليس الفضاء شيئاً موضوعياً وحقيقياً ؛ ولا هو ماهية جوهرية، ولا علاقة ما. إنّه شيء ذاتي ومثالي، ينطلق من طبيعة العقل عبر قانون ثابت، إنّه نوعٌ من المخطط، يعمل على تنسيق كل ما يتم الشعور به خارجياً. إنّ أولئك الذين يدعمون حقيقة الفضاء، أو أنّهم يتصورونه على أنّه الواقع المطلق والهائل للأشياء الممكنة، هو رأي، وفقاً للإنجليز، يُبهِج معظم المهندسين، أو بأنّهم يساندون فكرة أنّ الفضاء هو العلاقة نفسها والأشياء الموجودة ؛ أننا نجعل هذه الأشياء تختفي من خلال الفكر ؛ حيث تتلاشى هذه العلاقة، إذ لا يمكن تصوّرها إلّا في حقيقة الأشياء، كما يعتقد معظم الفلاسفة الألمان لدينا وفقاً لـ Leibniz ؛ حيث إنّ أول هذه الآراء هو خيال عبثي للمنطق، لأنّنا نتخيّل علاقات حقيقية لا نهائية من دون كائنات مرتبطة ببعضها البعض؛ العلاقات التي تنتمي فقط إلى عالم الخميائيات chimères. أمّا بالنسبة للذين يتبعون الرأي الثاني، فهم أيضاً أبعد عن الحقيقة ؛ في الواقع، إنّ وضع العقبات في طريق بعض المفاهيم العقلانية، لتلك التي تنتمي إلى النوروينيس nouroènes، تظلّ أشياءً شائكة ومخفية عن الفهم، والأسئلة المتعلقة بالعالم الروحي، على سبيل المثال، الوجود الكلّي، وما إلى ذلك، فهم يُعارضون تماماً الظواهر مع نفسها، يلّ ينشغلون أكثر في تأويل ظواهر الهندسة؛ ذلك ابتغاء تقادي الحديث عن الدائرة الوهمية والمفرغة، التي يقعون فيها من خلال تعريف الفضاء، بل إنّهم يجعلون الهندسة تسقط من نروة اليقين في رتبة أحد هذه العلوم، التي تكون مبادئها تجريبية ؛ لأنّه إذا كانت جِلّ القرارات التي تحدّد الفضاء؛ تُتخذ فقط من خلال العلاقات الخارجية عن التجربة، إذ أنّ بديهيات الهندسة ليس لها سوى مقارنة عالمية كونية ، مثل التي يتم الحصول عليها عن طريق الاستقراء؛ بمعنى أنّها تمتدّ تماماً بقدر الملاحظة؛ حيث ليس هناك حاجة سوى تلك الضرورة الأساس، القائمة على استقرار قوانين الطبيعة، إذ لا توجد دقّة أخرى غير تلك التي نرغب في تخيلها، ويمكننا أن نأمل فيها؛ مثلما هو الحال في الأشياء التجريبية؛ حيث يمكن أن نكشف في بضعة أيام عن الخصائص الأولية الأخرى للفضاء، ربّما تلك التي تكون ثنائية الخط، ومستقيمة، إلخ.

ه - بالرغم من أنّ فكرة الفضاء، بوصفها مفهوماً موضوعياً وحقيقياً، أو بعضاً من المحدّدات الواقعية أيضاً، يظلّ خيالياً للغاية، ومع ذلك، فهو يتعلّق بكل ما هو حسّي، إذ ليس مفهوم الفضاء متنوّعا جدا فحسب،

---

المجسم الصلب في المساحة ، وما يمثّل مساحة المنطقة هو الخط ، وما يمثّل حدود الخط هي النقطة. إذن ، هناك ثلاثة أنواع من الحدود في الفضاء ، تماماً كما يوجد ثلاثة أبعاد. نصف هذه الحدود مثل (المساحة والخط) هل يمكن اعتبارهما من نفس الحدّ ، أو نفس الشيء؟ الفضاء لا يتضمن مفهوم أيّ كمية أخرى غير المكان أو الزمان.

بل أيضًا هو أساس كل حقيقة للإحساس الخارجي؛ لأنه لا يمكن للأشياء أن تتجلى في دلائل الحواس من دون أي نوع، إلا من خلال تدخّل فضيلة من الروح، التي تتسق جميع الأهواء والحواس، وفقا لقانون ثابت، يعتبر جزءً من طبيعتنا. وبما أنه لا شيء يمكن أن يقع تحت الحواس، إلا من خلال اتباع البديهيات الأولية للفضاء وبعد عواقبه (تحت توجيه الهندسة)، على الرغم من أنّ مبدأ هذه البديهيات يكون ذاتيًا بحتًا، إلا أنه يتفق معها بالضرورة، لأنه أصلاً متوافق مع نفسه، وأنّ قوانين الحسّية هي من قوانين الطبيعة، بقدر ما يمكن أن تندرج ضمن الحواس، فإنّ الطبيعة خاضعة تمامًا لقوانين الهندسة، لجميع خصائص الفضاء التي تُظهرها وتعيّنها، ليس على أساس فرضية وهمية، ولكن على أساس افتراض معين بشكل غريزي، بوصفه شرطًا ذاتيًا لجميع الظواهر، التي يمكن من خلالها للطبيعة أن تتجلى للحواس. بالتأكيد، إنّه إذا لم يكن مفهوم الفضاء غير معطى من قبل طبيعة الفكر بشكل أولي في الأصل (بطريقة تجعل من يسعى للبحث عن تصوّر علاقات أخرى غير تلك العلاقات المُدرّكة عن طريق الفضاء، فهو يُضَيّع وقته؛ لأنه سيظل مجبراً على استخدام نفس المفهوم عن الفضاء؛ من أجل تكوين خياله)، حيث إنّ استعمال الهندسة لن يكون إلا قليلاً في الفلسفة الطبيعية؛ لأنه من الممكن أن نشك؛ فيما إذا كانت هذه الفكرة ذاتها المستمدّة من التجربة تتفق بما فيه الكفاية مع الطبيعة؛ ربما بعد نفي القرارات المحدّدة، التي كانت في الأصل مجردة، قد تبدو أيضًا مرتبّة لبعض الأفكار. وعلى هذا الأساس؛ فإنّ الفضاء هو المبدأ الشكلي الأول والمطلق للعالم الحسي، وليس فقط لأنّ فكرة الفضاء يمكن أن تجعل من الأشياء ظواهر كثيرة في الكون؛ لكونه فريدًا من حيث جوهره، لدرجة أنّه يفهم تمامًا أنّ كل ما هو موجود في الحسّية الخارجة عنّا، كما أنّه يشكل مبدأ العالمية؛ بمعنى؛ الكل الذي لا يمكن أن يكون جزءً من أي شيء آخر.

### لازمة \_ نتيجة طبيعية.

هكذا يبدو أمامنا مبدأين للمعرفة الحسّية، وليس كما يحدث في الأشياء الفكرية، في القول إنّهما مفهومين عالميين، ولكن بالأحرى بوصفهما حدسين ذا خصوصية مميّزة، ومهما كانا حدسًا خالصًا، بخلاف متطلبات قوانين المنطق، الأجزاء، وخاصة الأجزاء البسيطة، التي تتضمّن منطق احتمال وجود المجمع والمركّب، ولكن، وفقًا لنموذج الحدس الحسي، فإنّ اللانهائي يتضمّن منطق جزء كل ما يمكن تصوّره، من بساطة النهاية، أو بالأحرى الحد. إنّه لا يمكن أن نُعيّن ونخصّص تعريفًا بالفضاء والزمان، من خلال تحديدهما فقط؛ إلا شرط قبول اللانهائي من حيث المدى والمدة؛ النقطة التي لا يمكن تصوّرها إلا في مكان

وزمان معينين، وكحدود لذلك الزمان والمكان. وبالتالي، فإن جميع التحديدات الأولية لهذه المفاهيم؛ هي خارج نطاق المنطق، ولا يمكن تفسيرها بأي شكلٍ من الأشكال فكريًا. ومع ذلك، فإنّ النتائج المستخلصة منطقيًا من المعطيات الأولى بشكلٍ حدسي، تخضع للفهم بكل يقين ممكن. إذ أنّ أحد هذه المفاهيم يمكن ملاحظتها بشكل خاص حدس الموضوع؛ الآخر، الحالة، وخاصة الممثل. وبالتالي فإنّ الفضاء يعمل كنوع، بالنسبة لمفهوم الزمن نفسه، الذي يتمثل من خلال اللحظات وحدود ذروته. لكن الزمن يقترب أكثر من المفهوم الكوني والعقلاني؛ حيث يحتضن كل الأشياء بجميع العلاقات، حتى والفضاء ذاته والعوارض، التي لا تتضمنها علاقات الفضاء، مثل حالات الروح. وعلاوة على ذلك، إذا كان الزمن لا يملئ القوانين على المنطق، فإنّه يعين بالرغم من ذلك؛ الشروط التي يمكن للعقل من خلالها مقارنة مفاهيمه وفقًا لقوانين المنطق؛ وبالتالي يمكنني الحكم على المستحيل فقط من خلال ما يتعلّق بنفس الموضوع، الذي أوكد عليه وفي نفس الوقت أنفيه. إذا انعرجنا من الفهم إلى التجربة، بالنسبة للعلاقات السببية والنتيجة، فإنّه لا يمكن لتفكيرنا أحداث علاقات الفضاء بموضوعات خارجية، وحتى بالنسبة لجميع الموضوعات، الخارجية والداخلية على حد سواء، إذ لا يمكن لتفكيرنا أن يتعرّف على ذلك إلاّ خلال علاقة زمنية، في معرفة ما هو قبل، ما هو بعد، أو ما هو السبب. كما أنّه من غير الممكن حتى أن نجعل كمية الفضاء قابلة للإدراك والفهم، إلاّ من خلال التعبير عددياً عن هذه النسبة بالقياس، وإلى الوحدة؛ في حين، أنّ الرقم ليس سوى عددًا متعدّدًا، يتمثل بشكل واضح في الترقيم؛ أي من خلال الإضافة المتتالية لوحدة ما إلى وحدة أخرى في وقت معين.

أخيرًا؛ يأتي بشكل طبيعي إلى أذهان الجميع، التساؤل حول ما إذا كانت مفاهيم المكان والزمان فطرية أو مكتسبة؟ إنّ اكتساب هذه المفاهيم مبرهنٌ عليه بأنّه أمرٌ خاطئٌ بسبب ما قيل عنه. أما بالنسبة للفطرة، بوصفها تدعّم فلسفة الكسالي، فهي تُعلن عدم جدوى أيّ بحثٍ لاحق، ومن خلال مناقشة السبب الأول، فإنّه من الواجب ألاّ نتقبّله باستخفاف. ومع ذلك، فإنّ مفاهيم المكان والزمان بهذا المعنى؛ هي بالتأكيد مكتسبة، وليس لأنّها مجردة من الشعور بالأشياء (لأنّ الإحساس يمنح المادة وليس شكل المعرفة الإنسانية)، ولكن بمعنى آخر؛ فإنّ هذه المفاهيم تأتي من فعل العقل، الذي ينسّق أهواءه وفقًا لقوانين ثابتة؛ ومن ثم فهي تعتبر أنواعًا غير قابلة للتغيير، وبالتالي؛ يمكن أن تكون معروفة بشكلٍ حدسيّ وبديهي. لأنّ الأهواء تؤدي إلى مثل هذا الفعل الفكري، لكنّها لا تمنح الحدس؛ حيث لا وجود لما هو فطري في كل هذا، إلاّ باستثناء قانون الروح، الذي بموجبه تجتمع فيه بطريقة معينة حالاته الحسية في وجود موضوعٍ ما.

## الفرع الرابع.

### مبدأ شكل العالم القابل للفهم والإدراك .Intelligible.

إنّ أولئك الذين ينظرون إلى الفضاء والزمان؛ على أنّهما رابط حقيقي وضروري للغاية لكل الأشياء وجميع الحالات الممكنة؛ يعتقدون بأنّه لا يوجد شيء آخر يتطلّب أمر البحث عن كيفية إدراك وتصوّر أولية العلاقة، التي تناسب تعدّد الموجودات، أو عن الشرط الأولي للتأثيرات المحتملة، وعن مبدأ الشكل الأساس للكون. نظرًا لحقيقة أنّ كل الأشياء الموجودة موجودة بالضرورة في مكان ما، فإنّهم يعتقدون على الأقل، ويبدو لهم أنّه من غير المجدي البحث عن سبب وجود حضورها ببعضها البعض بطريقة معينة، لأنّ الجواب عن هذا السؤال؛ يكمن في كونية الفضاء، القابلة لفهم كل شيء. بالإضافة إلى ذلك؛ فإنّ هذا المفهوم، كما هو مبين من قبل، ينظر بالأحرى في القوانين الحسيّة أكثر مما ينظر في ظروف وشروط الأشياء نفسها، خاصة إذا عيّناه بوصفه واقعة، فإنّه مع ذلك، فإنّ هذا المفهوم لا يعلن إلاّ عن إمكانية التنسيق الكوني المعطى بشكل حدسي؛ بحيث يكون هذا السؤال: ما هو المبدأ الأساس لهذه العلاقة بين جميع الماهيات؟ السؤال الذي إذا تمعناه بشكل حدسي؛ حيث يتخذ اسم الفضاء ، فيظل كلية لا يمكن حلّها إلاّ عن طريق الفهم. ولذلك؛ فإنّ كل مسألة حول مبدأ شكل العالم القابل للإدراك والفهم، يترقي إلى تبيان كيف يمكن لعدة ماهيات جوهرية أن تكون متصلة بشكل مشترك، ولهذا السبب، تنتمي إلى نفس الكل الذي يسمّى بالعالم. إنّنا لا نفهم هنا العالم فيما يتعلّق بالمادة؛ بمعنى طبيعة الماهيات الجوهرية، التي يتكوّن منها، سواء كانت مادية أم لا، بل عن العالم فيما يتعلّق بالشكل؛ أي من خلال الكيفية؛ التي من خلالها توجد صلة بين عدة مواد، والكلية بين الجميع بشكل عام.

### S17.

إذا تمّ منح العديد من الماهيات الجوهرية، فإنّ مبدأ الارتباط المحتمل بينها لا يكمن فقط في وجودها، وإنّما هناك أيضًا حاجة لاستخدام شيء ما؛ من أجل إدراك علاقاتها المتبادلة. إنّّه ليس هناك حاجة فيما يتعلّق بالمادة نفسها، إلاّ من خلال سببها بقدر ممكن؛ لكن علاقة النتيجة بالسبب، ليست علاقة ارتباط متبادل، بل

إنه خضوع تبعية. لذلك، إذا كانت هناك أي علاقة Commerce\* بين بعضها البعض، فيجب أن تكون علاقة عبر سببٍ معيّن يحددها مسبقاً.

إنّ التدفق الفيزيائي، الخاضع للشعور المبتذل، متكوّن على وجه التحديد، من التعرّف، بشكل متهور، على علاقة الماهيات الجوهرية والقوى العابرة، التي يمكن إدراكها بمجرد وجودها تمامًا؛ حيث إنّ أقل نظام هو غياب كلّ نظام فلسفي؛ لأنّ فكرة النظام هنا، غير ضرورية في هذه المسألة. إنّه من خلال تجاوز هذا المفهوم لهذا الخلل، فإنّه سيتجلى لنا نوعٌ من العلاقة، التي تستحق وحدها أن تُسمى بالحقيقية الواقعية، التي يجب أن تمنح كل الحقيقة الواقعية للعالم، وليس الكل المثالي أو الخيالي.

### S18.

إنّ مسألة كلية الماهيات الجوهرية الضرورية أمر مستحيل؛ لأنّ الماهية الجوهرية تستلزم في حدّ ذاتها منطقيًا لكيونتها في الوجود، دون الخضوع التبعية لأيّ ماهية أخرى غير موجودة للأشياء بشكلٍ ضروري. إنّه من الواضح؛ أنّ مسألة العلاقة بين الماهيات (بمعنى الخضوع التبعية المتبادل بين حالاتها)؛ لا تعتمد على وجودها، ولكنّها لا يمكن أن تكون مناسبة على الإطلاق حسب الضرورة.

### S19.

لذلك؛ فإنّ الماهيات الجوهرية بأكملها عبارة عن مجموعة كاملة من وحدات العوارض، كما يتكوّن العالم أساسًا من حدوث محتمل وخالص. علاوة على ذلك، لا توجد ماهية جوهرية تستلزم ارتباطًا بالعالم، إلّا باعتبارها سببًا أو نتيجة، لكونها جزءً مع كل المكملات التي تعمل على تشكيل كلّ شيء؛ (لأنّ تسليم الطرفين بينهما هو تبعية متبادلة، وهو أمر غير محتمل). لذلك؛ فإنّ قضية سبب، العالم تتمثل في أن نكون خارج العالم، وبالتالي؛ فهي ليست عالمًا بالنسبة لي؛ حيث إنّ الحضور في العالم ليس محليًا أيضًا، إنّه حضور افتراضي.

### S20.

أنّ الماهيات الجوهرية، التي يتكون منها العالم هي كائنات تعتمد على كائن آخر، وليس على عدة كائنات؛ كلّ شيء، على العكس من ذلك، يعتمد على سندي واحد. لنفترض أنّها نتائج لعدة كائنات ضرورية؛ النتائج التي من خلالها لن تتمثل الأسباب أي علاقة متبادلة فيما بينها. وبالتالي؛ فإنّ الوحدة في ترابط الماهيات

---

\* ملاحظة: نجد في المقال كلمة commerce/ Commercuim الكلمة، التي يقابلها في اللغة العربية كلمة تجارة، وحسب السياق اعتمدت استعمال كلمة علاقة أحسن من كلمة تجارة / (من وضع المترجم).

الجوهرية في الكون، هي نتيجة لخضوعٍ تبعيةٍ للجميع بالنسبة لكائن الواحد، في حين؛ يشهد شكل الكون على سبب المادة، ويثبت أن سبب قضية العالمية (الكونية)، هي السبب الوحيد والفريد لكل الأشياء؛ حيث إنه لا وجود لمهندسٍ للعالم، من دون أن يكون خالقًا مبتكرًا في نفس الوقت.

## S21.

إذا كانت هناك عدّة أسباب أولية وضرورية مع نتائجها، فتكون أعمالها عوالمًا وليس عالمًا، لأنّها لا ترتبط بأيّ طريقة ما بنفس الكل وبشكلٍ مماثل، فإذا كان هناك العديد من العوالم الحالية خارج بعضها البعض، فإنّه سيكون هناك العديد من الأسباب الأولية والضرورية، ولكن بطريقة ما، لا يمكن لعالم ما أن يكون مرتبطًا بعالم آخر، ولا سببًا لعالمٍ يكون نتيجة لسبب عالمٍ آخر. لذلك؛ فإنّ العديد من العوالم الحالية والخارجة عن بعضها البعض، ليست مستحيلة؛ من حيث مفهومها ذاتها (مثلما خلص "Wolf" وبشكلٍ سيئٍ في هذا الشأن؛ حيث انتقل من مفهوم التعقيد وصولًا إلى التعدّد، إذ كان يعتقد أنّه سيكون كافيًا لكل شيء، مثل كلّ شيء)، ولكن فقط بناءً على هذا الشرط، الذي من خلاله يمكن أن يوجد سببًا واحدًا وضروريًا لكل الأشياء؛ ولكن إذا تعرّفنا على هذه العدّة، سيكون لها عدّة عوالم خارجة عن بعضها البعض؛ بالمعنى الميتافيزيقي الصارم.

## S22.

إذا كان من الممكن أن نستنتج بشكل صحيح من عالم معين، سببًا واحدًا لجميع أجزائه، فإنّه يمكن لنا، على ما يبدو، الحجاج؛ بمعنى معاكس؛ على السبب المشترك الممنوح للجميع، بشأن الترابط الخاص في كل منهما، وبالتالي؛ مناقشة شكل العالم ( وعلى الرغم من ذلك، فإنّني أصرّح بأنّ هذا الاستنتاج لا يبدو واضحًا بنفس القدر)، في ترابطه الأولي بين الماهيات الجوهرية، التي لا يمكن أن تكون عوارض حدوث؛ ولكنها ستكون ضرورية من أجل تفسير إجراء التحقّظ (تحت سلطة) على كل الأشياء عبر مبدأ مشترك؛ وهارمونية الانسجام الناتج عن وجودها، المؤسّس على سبب مشترك، سيتحقّق أيضًا وفقًا للقواعد المشتركة. يمكنني أن أسمى هذا الانسجام انسجامًا راسخًا بشكل عام؛ حيث إنّ ما يحدث فقط عندما تكون الحالات الفردية لماهية جوهرية ما مرتبطة بحالة مادة أخرى، هو في الأصل انسجام فريد ومميّز، وأنّ العلاقة الناتجة عن النوع الأول من الانسجام هو حقيقية واقعية وفيزيائية، في حين أنّ ما ينتج عن النوع الثاني هو انسجام مثالي ومتأسّس؛ لذلك؛ فإنّ كلّ علاقة رابطة بالماهيات الجوهرية للكون تنشأ من الخارج (حسب السبب المشترك

لجميع)؛ ولكنها تنشأ بشكل عام من خلال التأثير المادي (انظر القسم 47 المعدل)، أو ملكية فردية (التوافق) لحالاتها الخاصة. وفي هذه الحالة الأخيرة، لها سببها الأصلي في التأسيس الأول لأي مادة جوهرية؛ حيث يتم طباعتها عند حدوث أي تغيير: يتمثل الأول في الانسجام الثابت مسبقاً، بينما يتمثل الثاني في الانسجام العرضي. إذا كان إجراء التحفظ على جميع المواد الجوهرية بواسطة كائن واحد، يستلزم بشكل ضروري هذا الارتباط بين جميع الأشياء، مما يجعلها جميعاً كائناً واحداً، فإن علاقة المواد الجوهرية ستتم من خلال التدفق المادي والفيزيائي، وسيكون العالم كله حقيقياً وواقعياً؛ وإلا فإن العلاقة ستكون مشاركة ودية ومؤنسة؛ (بمعنى أن هناك انسجاماً دون علاقة حقيقية)؛ حيث سيكون العالم كلاً مثالياً. يبدو لي أن أول هذه العلاقات، على الرغم من كونها ضئيلة، فإنها مثبتة بشكل كافٍ لأسباب أخرى.

### سكولي\* : . Scolie .

إذا كان من المسموح به تجاوز حدود اليقين القاطع، الذي يناسب الميتافيزيقا، فإنني سأقوم ببعض الأبحاث، ليس فقط حول قوانين الحدس الحسي، وإنما أيضاً حول أسباب هذا الحدس، الذي لا يمكن معرفته إلا من خلال الفهم. ولأن الفكر الإنساني تتأثر فقط بالأشياء الخارجية؛ حيث يمنح له العالم فرجة مشهدية لا نهائية، بقدر ما يتم الحفاظ عليها مع كل شيء آخر، عبر نفس القوى اللانهائية لشيء واحد. لذلك؛ لن يتم الشعور بالأشياء الخارجية إلا من خلال حضورها لنفس سبب التحفظ المشترك؛ كما أن الفضاء، بوصفه الشرط الكوني والضروري المعروف بالحضور المتزامن لكل الأشياء، التي يمكن تسميتها بالحضور الظاهراتي الكلي L'omniprésence phénoménale . لأنه إذا كان سبب الكون موجوداً لجميع الأشياء ولكل منها على وجه الخصوص، فليس لأنه يحدد الأماكن التي يشغلونها، ولكن لأن الأماكن التي تعين علاقات المواد الجوهرية الممكنة؛ لأنها حاضرة بشكل وثيق في الأشياء. في حين أن إمكانية كل التغييرات وكل التابع المتوالي بما في ذلك المبدأ، كما هو معروف بشكل حسي، تكمن في مفهوم الزمن، الذي يفترض المدة غير المحددة للذات؛ حيث تكون الحالات المتقابلة متتابعة، وأن ما تمر به الحالات لا يدوم إلا طالما احتفظت من

---

\*السكولي: تعني الاتجاه المدرسي المهتم بملاحظة المسائل الفيلولوجية ، التاريخية ، وكل ما يتعلق بالأفكار القديمة، وكان اهتمامها منشغلاً بتفسير نصوص العصور القديم

خلال شيء آخر، حيث يتجلى مفهوم الزمن بوصفه مفهومًا لزمن فريد، لانتهائي وثابت<sup>1</sup>، وبما هي كذلك؛ فإنها تستمر في كل شيء، إنه الخلود l'éternité وهو ظاهرة السبب الكوني. ولكن يبدو من الحكمة مواجهة المنعرج المعرفي، الذي يأتي إلينا من مستوى فهمنا المتوسط، بدلاً من أن نترك أنفسنا أمام باب مفتوح لمثل هذه الأبحاث الصوفية، مثلما فعل الفيلسوف Malebranche\*، في معرفة أن الشعور، الذي من خلال نرى كل شيء في الله، وهو شعور مختلف عما شرحناه للتو.

القسم الخامس.

المنهج الذي من خلاله؛ يمكن لنا متابعة الأشياء الحسية والفكرية في الميتافيزيقيا.

S23.

إنه في جميع العلوم؛ التي يتم منح مبادئها بشكل حدسي، إما بحدس مدرك بشكل حسّي، (حسب التجربة)، إما عن طريق حدس بحساسة مفرطة (sensitwum)، ولكنّه خالص (من حيث مفاهيم الفضاء، الزمن والعدد)؛ أي في علم الطبيعة والرياضيات، العلم الذي يمنح مظهراً للمنهجية، التي من خلالها يمكن محاولة إيجاد ترتيب معين؛ بعد أن وصل العلم إلى تطور ما؛ حيث نرى بوضوح الطريقة والوسائل الواجب اتخاذها. ومن أجل تحقيق ذلك؛ وحتى يتألق بلمعان خالص، بعد الأخطاء والمفاهيم المربكة - التي إذا انفصلنا عنها ستختفي. هناك علومًا مثل نحو القواعد والشعرية والبلاغة، العلوم، التي منحت لنا قواعدها ومبادئها فقط بعد استخدام طويل للكلمة، وبعد نماذج حصرية من القوائد والخطابات. ولكن استخدام الفهم في العلوم من خلال المفاهيم والمسلمات الأولية، يُمنح من خلال الحدس الحسي والمنطقي الخالص؛ يعني ذلك أن هذا الفهم لا يؤدي إلا إلى إخضاع علاقات تربط معارفنا بوجهة نظر كونية، وفقاً لمبدأ التناقض، لإخضاع الظواهر لظواهر أخرى أعم، في ربط نتائج وعواقب الحدس المحض بالبداهيات الحسية. ولكن في الفلسفة البحتة، كما هو الحال في شأن الميتافيزيقا، حيث يكون مظهر الفهم متعلقاً بالمبادئ بشكل واقعي؛ أي يتم منح المفاهيم الأولى للأشياء والعلاقات، والبداهيات نفسها؛ بوصفها معطاة بشكل أصلي من خلال الفهم الخالص، ومن خلال حقيقة

---

1 إنه لا يبدو أن اللحظات الزمنية متتالية بعضها بعضاً؛ لأنه في وقت آخر، يجب أن يسبق تعاقب اللحظات؛ في حين أن الأشياء الفعلية تبدو وكأنها تنزل منزلة الحدس الحسي، باعتبارها سلسلة متواصلة من اللحظات.

\*نيكولا مالبرانش : هو كاهن وأوراثواري وفيلسوف عقلاني فرنسي. سعى في أعماله إلى تجميع فكر القديس أغسطينوس وديكار، من أجل إظهار الدور الفعال لله في كل جانب من جوانب العالم. يشتهر مالبرانش بمذاهبه في: الرؤية في الله، والسببية، والأنطولوجيا / من وضع المترجم

أنها ليست حدساً، فيكون الخطأ محتملاً، المنهج الذي يحذّر كل العلوم؛ من خلال كل ما يتم محاولة تحليله، قبل أن يتم فحص المبادئ بشكل جيد وترسيخها بشكلٍ مثبت، ويبدو أنه قد تمّ تصوره بعناية، كما وجب رفضه من حيث أنه يلعب بالفكر بشكل عبثي. لأنّ شرعية استخدام المنطق يتشكّل هنا من مبادئ العقل، والأشياء، وكذلك كل المسلمات البديهية الممكنة، والقابلة للإدراك من حيث هي معروفة أولاً وقبل كل شيء فقط من خلال الخاصية العقلانية؛ إنّه عرض خاص بقوانين العقل والمنطق الخالص، بوصفه هو المنشأ التطوّري العلم ذاته، إنّه مسألة التمييز بين هذه القوانين والمبادئ الاعباطية، وعليه؛ فهو معيار *critérium* علم اليقين. إنّه لحدّ الآن؛ لم نمح أي طريقة أخرى للعلم، سوى الكيفية الأخرى المنصوص عليها في المنطق لجميع العلوم بشكل عام، وأننا نتجاهل تماماً الكيفيات الخاصة بالعبقرية الفردية للميتافيزيقيا، كما أنّه ليس من المستغرب أن نجد حلفاء هذا النوع من الدراسة يُدحرجون *rocher de Sisyphe* صخرة سيزيف\* إلى ما لا نهاية في الأبدية، حيث يبدو أنهم لم يحرزوا أيّ تقدّم. على الرغم من أنّي لا أملك القصدية ولا القدرة على أن أدرس هنا لفترة أطول مثل هذا الموضوع المهم والممتد للغاية؛ ومع ذلك؛ سأخطط بشكل موجز الجزء الأساس لهذه الطريقة والمنهجية، أعني الاتصال المشروط والمنوط به (*con-tagium*) بين المعرفة الحسيّة والمعرفة الفكرية؛ وليس فقط لأنها تتغلغل خلسة في تطبيق المبادئ، ولكن أيضاً لأنها تختلق وتصنع مبادئ خاطئة، حتى في شكل المسلمات البديهية.

## S24

تم اختزال منهج كل ميتافيزيقيا فيما يتعلق بالحسيّ والفكري بشكل أساس إلى هذا المبدأ: في ضمان المراقبة بعناية أنّ المبادئ الخاصة بالمعرفة الحسيّة، التي لا تتجاوز حدودها ولا تلمس ما هو فكري. والواقع إنّ أساس كلّ حكم متلفّظ فكرياً، هو الشرط الذي من دونه يتمّ تأكيد عدم وجود موضوع ما قابل للإدراك، وبما أنّ هذا مبدأ المعرفة، فإنه سيتتبع ذلك إذا كان المفهوم حسيّاً، وبالتالي سيكون شرطاً لمعرفة حسيّة ممكنة، وسيؤطرّ تماماً موضوع الحكم، الذي يتّسم من خلاله المفهوم بالحسيّة أيضاً. ولكن إذا ارتبط هذا الحكم

---

\* *rocher de Sisyphe* إنّه استعارة خاصة بالأساطير اليونانية، إذ أنّ تعبير "صخرة سيزيف" هو استعارة ترمز إلى مهمة لا نهاية لها. في الواقع؛ اسم سيزيف، هو أحد شخصيات الأساطير اليونانية، الشخصية التي أطلقت العنان لغضب آلهة أوليمبوس. فنال العقوبة، حكم عليه بالتسلق إلى قمة جبل عن طريق درجة صخرة ضخمة. ومع ذلك، بمجرد وصوله إلى القمة، لم يكن لدى سيزيف مساحة كافية لسد صخرته هناك، فنزلت على الفور، مما أجبر سيزيف على إعادة الكرة مرة أخرى/ من وضع المترجم

بمفهوم فكري، فإنّ الحكم نفسه سيتتبع قوانين ذاتية؛ ولذلك؛ لا يمكن تأكيده بموضوعية أو التلقظ بالمفهوم الفكري نفسه؛ ولا يكون ذلك، إلاّ من خلال شرط لا تحدث من دونه المعرفة الحسية بالمفهوم المعطى<sup>1</sup>. ولكن، بما أنّ أوهام الفهم التي تخضع بصلة تبعية للمفهوم الحسي، كخاصية فكرية، يمكن تسميتها (مناظرة بالدلالة المدركة) رذيلة خفية لما هو فكري ومأخوذ لأجل ما هو حسي، وبالمثل سيكون أيضاً رذيلة خفية للميتافيزيقا (عقلنة ظاهرة إذا كان بإمكاننا استخدام هذا المصطلح بالمعنى البربري للكلمة)، بحيث أن هذه البديهية الهجينة، تمنح الحسية لشيء يلتزم بالضرورة بمفهوم فكري، إنّها بالنسبة لي بديهية خفية. ومن خلال هذه المسلّمات البديهية الخاطئة، النابعة من المبادئ، التي كان من شأنها يُضللّ الفهم، والتي تغزو كل الميتافيزيقيا. ولكن من أجل الحصول على معيار، يكون بمثابة محك لهذه الأحكام، الذي سيكون بكل وضوح معياراً قابلاً للمعرفة بسهولة، المعيار الذي من خلاله؛ يتمّ التمييز بين الأحكام الخاطئة عن الصائبة، وأن يكون لديه في الوقت نفسه، أو صدفة؛ الأحكام التي تبدو بأنّها تتمسك بالفكري، وهو ما يتعلّق بفن دوسيماتي \*docimastique أو بحث معيّن يعمل على التمييز بوضوح بين ما هو حسي وما هو فكري، أعتقد أننا بحاجة إلى الولوج بشكل متغلغل في السؤال أكثر .

## S25.

هنا إذن يكمن مبدأ اختزال أي مسلّمة بديهية بشكل خفي: إذا ثبت، بشكل عام المفهوم الفكري لأيّ شيء يتعلّق بعلاقات الفضاء والزمن؛ حيث لا يجب أن يكون ملفوظه موضوعياً، إذ يشير فقط إلى الشرط الذي من

---

1 إن اعتماد هذا المعيار مثير وسهل في تمييز المبادئ، التي تنص فقط على قانون المعرفة الحسية عن تلك المعارف التي تنص على شيء إضافي يتعلّق بالأشياء نفسها؛ لأنّه إذا كان المسند مفهوماً فكرياً، فإنّ علاقة الموضوع بالحكم ، ستكون حسية إلاّ من خلال الموضوع القابل للإدراك، والذي تشير دائماً إلى الخاصية الموافقة بالموضوع نفسه. ولكن إذا كان المسند من مفهوم حسي، حيث إن قوانين المعرفة الحسية لن تكون شروطاً ممكنة للأشياء بحدّ ذاتها، ولا ينطبق ذلك على الموضوع المدرك بشكل من قبل الحكم فكرياً، ولهذا السبب لا يمكن تلقظه بشكل موضوعي. وهكذا، أيضاً بالنسبة للمسلّمات البديهية المبتذلة: حيث إنّ كل ما هو موجود في مكان ما، فإنّ المسند يحتوي على شروط المعرفة الحسية ولا يمكن أن يكون ملفوظاً لموضوع الحكم؛ بمعنى من أي موضوع موجود؛ وبالتالي؛ فإنّ هذه الصيغة ، التي تنص بشكل موضوعي، هي أيضاً خاطئة. ولكن إذا تم تحويل الاقتراح بطريقة تجعل المسند مفهوماً فكرياً، فسيصبح صحيحاً للغاية: على سبيل المثال: كل شيء، في مكان ما، هو موجود.

\*تعني الكلمة معاينة الأسباب وكاشفتها؛ بمعنى كل ما يتعلّق بكلمة : docimasie في البحث عن أسباب الوفاة في مجال الطب مثلاً، والمعنى المقصود هنا هو التحليل الذي يمنح لنا إمكانية تحديد مكونات المادة الجوهرية/ من وضع المترجم

دونه لا تكون الفكرة المعطاة قابلة للتعرف بشكلٍ حسيّ. يمكننا أن نرى أنّ المسلّمة البديهية من هذا النوع هي خاطئة وأنها تؤكد على الأقل بشكلٍ مجازف وبالتحديد إذا لم تكن خاطئة، لهذا: فإنّ موضوع الحكم الذي يتمّ تصوره فكرياً ينتمي إلى موضوعٍ ما، ولكن المسند الذي يحتوي على تحديد للفضاء والزمن، لا ينتمي إلا إلى شروط المعرفة الحسيّة الإنسانيّة، التي لا يمكن لها، بحكم كونها لا تعتمد بالضرورة على كل المعرفة لنفس الشيء، أن تتلفّظ بشكلٍ كوني عن المفهوم الفكري المعطى. إذا وقع الفهم بسهولة في الرذيلة الخفية، فإنّ ذلك يكون قد وقع بتدخل من قاعدة حقيقية للغاية. في الواقع، فإنّه من خلال المنطق، يمكن لنا أن نفترض بأنّه لا يمكن تصور أيّ شيء لا يمكن معرفته تماماً بواسطة حدسٍ ما، وبالتالي فهو مستحيل. ولكن نظراً لأننا لا نستطيع بأيّ جهد من الفكر، أو حتى بالخيال، تحقيق أي حدسٍ إلا من خلال شكل المكان والزمان، يحدث ما نرغب فيه بشكلٍ مستحيل (وبالتالي نسيان الفكر الخالص والتحرر من قوانين الحسيّة، مثل «الحدس الإلهي»، الذي يسميه أفلاطون بالفكرة) كل حدس لا يخضع على الإطلاق لهذه القوانين، وبالتالي فإننا نخضع كل ما هو ممكن للمسلّمات الحسية الخاصة بالفضاء والزمن.

## S26.

إنّه من الممكن اختزال جميع أوهام المعرفة الحسيّة لمظهر المعارف الفكرية، الأوهام التي نتطلق منها المسلّمات البديهية، إلى ثلاثة أنواع، يمكن صياغتها على النحو الآتي:

1 ° شرط الحسيّة، التي بموجبها فقط يكون حدس الشيء ممكناً، هي أيضاً شرط الإمكانية للشيء ذاته؛

2 ° الشرط الحسيّ، الذي بموجبه يمكن مقارنة الأشياء المعطاة فقط، من أجل تشكيل المفهوم الفكري للشيء، إنّه أيضاً شرط لإمكانية الشيء ذاته؛

3 ° الشرط الحسيّ، الذي بموجبه يمكن استيعاب أي شيءٍ حاضر في مفهومٍ فكريٍّ معيّن، هو أيضاً شرط إمكانية الشيء نفسه.

## S27.

يعتبر تمثيل المسلّمات البديهية الخفية من الصنف الأوّلي: من خلال كل ما هو موجود، في فضاء ما وفي زمن ما<sup>1</sup>. هذا المبدأ الخاطيء خاضع لوجود كل الكائنات، وحتى المعروفة فكرياً، وبشروط المكان والزمان.

<sup>1</sup> يُنظر إلى المكان والزمان باعتبارهما يشتملان على كلّ ما يتمّ تقديمه للحواس بأيّ طريقة كانت. لهذا السبب؛ وفقاً لقوانين العقل الانساني، فإنّه لا وجود لشيءٍ معطى في الحدس يتمّ احتواؤه في المكان والزمان. يمكن مقارنة هذا التحيز بشيءٍ آخر،

ومن ثم، فإنَّ السؤال الذي لا نفع فيه، والمتعلق بالأماكن، التي تشغلها الماهيات الجوهرية غير المادية (وبالرغم من ذلك، فإننا لا نملك أيَّ حدسٍ حسِّيِّ بواسطة هذا المنطق، ولا أيَّ تمثيلٍ حسِّيِّ في مثل هذا الشكل) في الكون الجسمي وموضع الروح ... وبما أنَّ الحسِّيَّ يمتزج بشدَّة بالفكري، كما لو يتم دمج الدائرة مع المربع، إذ غالبًا ما يقدم المتناقشون (المتنازعون) المشهد السخيف لشخصين: أحدهما يطلب ماعزًا في غربال يحتفظ به الشخص الآخر. إنَّ وجود أشياء غير ملموسة وغير المادية في عالم الأجسام هو حضور افتراضي، وليس حضورًا محليًا (على الرَّغم من أنَّه قد تم تسميته بشكلٍ غير صحيح)؛ حيث يُحدِّد الحيز الفضائي شروط الأفعال المتبادلة والمحتملة للمادة الوحدة؛ أمَّا فيما يتعلَّق بالعلاقات الخارجية للقوى الخاصة بالأشياء غير الملموسة وغير المادية، سواء مع بعضها البعض أو مع الأجسام، فإنَّ هذا يكون بعيدًا تمامًا عن متناول العقل البشري، كما لاحظ ذلك بحكمة وفطنة البصر "أويلر" Euler، وهو محقق عظيم وذو سلطة كبيرة في تحديد ترتيب آخر للوقائع كما هو الشأن، (في رسائله إلى أميرة أمانية). لكن هؤلاء حينما يصلون إلى فكرة الكائن الأسمى وخارج العالم، فإنَّه من المستحيل تحديد مدى بعدهم عن لعبة الظلال التي تدور حول فهمهم. إنَّهم يتخيَّلون حضورًا محليًا لله؛ حيث إنهم يغلفون الله بالعالم، ومن ثمَّ؛ يتصوِّرونه كأنَّه محتوى في فضاء لا نهائي، لتعويضه عن القيود السماوية، التي يتم تخييلها على أنَّها المكان، الذي يُنظر إليه بامتياز (صاحب السمو eminentiam)؛ أي لا نهائي. لكنَّ من المستحيل تمامًا أن نكون في نفس الوقت وفي عدَّة أماكن، لأنَّ الأماكن المختلفة تقع خارج بعضها البعض على التوالي، وأنَّ أمر تكهَّن auspice بالشيء الموجود في عدَّة أماكن هو خارج عن ذاته وحاضر بشكل مسبق عن نفسه، وهو يعني ذلك ضمنيًا. أمَّا فيما يتعلَّق بمسألة الزمن، فإنَّهم لا يقتصرون على إزالة قوانين المعرفة الحسِّيَّة، بل إنَّهم يتراجعون إلى ما وراء العالم، وينقلونه إلى الكائن الذي يقع في الخارج، بوصفه معرفة لوجوده في ذاته، وبالتالي ينخرطون في متاهة هم في الأصل عن غنى عنها. ومن هنا جاءت الأسئلة العبتية، التي تجعلهم يتعدَّبون، على سبيل المثال، لماذا لم يخلق الله العالم قبل بضعة قرون. وهم مقتنعون أنَّه بإمكانهم أن يتصوِّروا بسهولة الكيفية، التي من خلالها يرى الله

---

وهي ليست بديهية خفية بشكل صحيح، ولكنها لعبة خيالية، ويمكن صياغتها على هذا النحو: المكان والزمان موجودان في كل ما هو موجود، وهو شيء غير خاص بالمسلّمات البديهية الخفية، ولكن يعتبر لعب فونتازي، اللعب الذي يمكن صياغته كالتالي: إنَّ الفضاء والزمن حاضرين في كل ما هو موجود؛ بمعنى كل ماهية جوهرية ممتدَّة... يتم تعديله باستمرار. في الواقع، حتى أولئك الذين تكون مفاهيمهم في أقصى درجات التطوُّر، يُدركون، على الرغم من ذلك، بأنَّ الأمر يتعلَّق فقط بالجهد، الذي يبذله الخيال لتمثيل أشكال (الأنواع) الأشياء، وليس شروط وجودها.

الحاضر، والواقع الفعلي للزمن الذي هو فيه، لكنهم يعتقدون أنه من الصعب تصوّر الكيفية، التي من خلالها يتنبأ الله بالمستقبل؛ بمعنى الواقع الفعلي للزمن الذي هو فيه ولم يكن بعد؛ كما لو أنّ وجود كائن ضروري يمر على التوالي عبر جميع لحظات الزمن الخيالي، وأنه بعد أن استنفذ جزءاً من المدّة، توقّع مسألة الأبدية، إذ يتعيّن عليه أن يظل حياً، مع كل أحداث العالم التي يجب أن تحدث خلال تلك المدّة! إنّ كل هذه الصعوبات تختفي مثل الأحلام بمجرد أن نحصل على فكرة جيّدة عن الزمن.

## S28.

تتمثّل الأحكام المسبقة الخاصة بالنوع الثاني، من خلال فرضها على الفهم، عبر وسيط الشروط الحسيّة، التي يتعرّض لها الفكر، وفي بعض الحالات، يصعب تمييزها عندما نرغب في ذلك، من أجل الوصول إلى الفكر، حيث يؤثّر أحد هذه الأحكام المسبقة على معرفة الكم، ويؤثّر الآخر على معرفة النوع بشكلٍ عام. يمكن ذكر الحكم الأول على النحو التالي: كلّ تعدد حالي قابل للتوسيع رقمياً، وبالتالي إلى كمٍ محدود. أمّا بالنسبة للحكم الثاني فيتمثّل في: كل ما هو مستحيل أمر مناقضته. وفي كل منهما فإنّ مفهوم الزمن لا يتناسب مع مفهوم المسند نفسه، ولا يفترض وصف الذات، ولكنّه يستخدم كوسيلة لتشكيل مفهوم الذات، ويؤثر فيه بهذا الشكل، أو كشرط، على المفهوم الفكري للذات، من حيث أننا لا نحقق هذه الفكرة إلا بهذه الوسيلة.

أمّا بالنسبة للأول، فنظرًا لعدم وجود سلسلة كمية معروفة بشكل واضح؛ إلّا عن طريق التنسيق المتتالي، فإنّ المفهوم الفكري للكم والتعدّد يتشكّل فقط عن طريق مفهوم الزمن، ولا يصل إلى أقصى حدّ له، إلّا بقدر ما يمكن إنجاز التركيب في زمن محدّد. يكمن السبب إذن في عدم إمكانية فهم سلسلة صغيرة من الإحداثيات بشكل واضح؛ بسبب حدود فهمنا، كما يبدو أنّه مستحيل بسبب علّة (رديلة) خفيّة. في الواقع، وفقاً لقوانين الفهم الخالص، فإنّ أي سلسلة من النتائج لها مبدأ مفاده؛ أنّه لا يوجد تراجع غير محدود في سلسلة من النتائج، ولكن نظرًا لأنه وفقاً لقوانين الحسيّة، فإنّ كل سلسلة من عناصر الإحداثيات لها بدايتها القابلة للتخصيص والتعيين، فإنّ هذه المقترحات، وآخرها يتضمن تناسقاً للسلسلة بأكملها، أمّا أولها فيتضمّن اعتمادها، تعتبر مطابقة بشكلٍ خاطئ. وبالمثل، بالنسبة لحجة الفهم، التي تعمل على إثبات أن المركب الجوهرى المعطى، ومبادئ التركيب؛ بمعنى حتى المبسّطة أيضاً، وبدورى سأضيف الحجة الفرضية (suppositium)، التي تعمل على إغواء (subornation) المعرفة الحسيّة، ويبدو، بأنّها حجة مركّبة، إذ لا يوجد في تركيب أجزاء الارتداد إلى ما لا نهاية؛ بمعنى أنّه يوجد عدد محدد في كل مكوّن الأجزاء؛ الذي لا يعني نفس الشيء، الذي سبق وقد

عيّنه الاقتراح الأول، وبالتالي فهو خاطئ بشأن استبداله. أما إذا كانت الكمية الكونية محدودة (وهذا ليس كبيراً قدر الإمكان)، إلاّ إذا كان لها مبدأ؛ حيث تكون الأجسام مركّبة من عناصر بسيطة، فهذا ما يمكن أن ينشأ بالتأكد، من علامة مؤكّدة للمنطق. ولكن ما إذا كان الكون نهائياً ومحدّداً بشكلٍ رياضي بالنسبة للكتلة، فإنّ مدّتها السابقة قابلة للقياس، من خلال عدد العناصر التي تولّف الأجسام، فتكون محدّدة. وبذلك؛ فإنّ هذا ليس إلاّ مقترحات تسعى للكشف علناً عن أصلها للمعرفة الحسيّة، ومهما كانت تمثّل الحقيقة، فهي دائماً تحمل مهمّة تأكيد الموضوع المحدد لأصلها.

أما بالنسبة للمسألة البديهية الثانية والخفية، فإنّ أصلها يتمثّل في التحويل التعسّفي لمبدأ التناقض؛ حيث يستند هنا مفهوم الزمن إلى الحكم الأولي الأساس، وبهذا المعنى؛ فإذا قدّم نقيضين متقابلين في نفس الوقت وعلى في نفس الموضوع، فإنّه سيتجلى الاستحالة؛ ويمكن صياغتها كما يلي: كل ما هو موجود وغير موجود في الوقت نفسه هو أمر مستحيل. إذ أننا نؤكّد هنا من خلال فهم شيء ما، في قضية يتم تقديمها وفقاً للقوانين الحسيّة؛ حيث يكون الحكم صحيحاً جدّاً وواضحاً جدّاً. على العكس من ذلك، فحينما يتمّ تحويل نفس المسألة البديهية بهذه الطريقة: إنّ كلّ شيءٍ مستحيل موجود، وفي الوقت نفسه غير موجود، فالمعنى يتضمّن هنا نوعاً من التناقض، فنحن نؤكّد، من خلال المعرفة الحسيّة عموماً، شيئاً ذا منطوق؛ وبالتالي؛ فإنّ ذلك يستلزم مفهوماً فكرياً عن الممكن أو المستحيل الخاضع لشروط المعرفة الحسيّة؛ أي العلاقات الزمنية؛ وهو ما يصدّق بلا شك على القوانين التي يخضع لها الفهم البشري فيكون محدّداً بها، ولكن، هو ما لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن يتوافق بموضوعية وبشكل عام. وعليه؛ فلا إنّ الفهم الذي يدرك أنه ربما يكون من المستحيل عليه ملاحظة التخلي والتسليم بمتناقضين بشكل متزامن حول نفس الموضوع؛ أي فقط في حالة وجود تناقض. ومن ثم، فإنّه حيثما لا توجد إمكانية مقابلة مثل هذا النوع من الشرط، فإنّه لا يكون هناك فهماً إنسانياً بحاجة لأيّ حكمٍ على الاستحالة؛ لكن؛ يمكننا أن نستنتج بشكلٍ مجازف؛ بأنّه لا يوجد فهم قادر على ذلك، وأنّه حتى لو كان ما يشير إليه من خلال التناقض، فسيكون ذلك من خلال هذه الحقيقة بالذات؛ هو اتخاذ شروط ذاتية للحكم، من أجل شروط موضوعية. من هنا، فإنّ الكثير من القوى الخيالية يتمّ تخيلها كما لو كانت ابتهاجاً ممتعاً، يتهرّب بكثرة، دون مواجهة عقبة التناقض الذكاء المعماري والهندسي، أو بالأحرى جُلبت إلى الخيميائي. في الواقع، ليست القوة إلاّ تلك العلاقة الرابطة بين الجوهر والشيء الآخر بوصفه (عرضاً)، كعلاقة المنطقية بالمنطق، إذ أنّ إمكانية القوة لا تتمسك بهوية السبب والمسبب، أو بالجوهر والعرض، ولذلك؛ فإنّ استحالة

القوى المتخيّلة بشكلٍ خاطئٍ لا تتوقف على تناقضٍ واحد فحسب. وعليه؛ فإنّه لا يمكننا النظر إلى القوة المتخيّلة (الوهمية) بوصفها إمكانًا بقدر ما هي ممنوحة في التجربة، ولا يمكن ولوج الفهم، إلا إذا استطعنا أن ندرك مسبقًا إمكانية ذلك.

## S29.

إنّ المسلّمات البديهية الخفيّة الخاصة بالنوع الثالث، لا يمكن لها أن تتجلّى إلا من خلال الشروط العديدة الخاصة بالموضوع، التي يتمّ نقلها بشكلٍ مُسيءٍ إلى الأشياء، بحيث (كما يحدث في تلك الخاصة بالدرجة الثانية)، إذ لا توجد وسيلة للوصول إلى المفهوم الفكري إلا من خلال المعطيات الحسيّة فقط؛ وعبر وسيط هذه المعطيات فقط؛ يمكن تطبيق المفهوم على الحالة التي أوردتها التجربة، بمعنى؛ أنّه من الممكن معرفة ما إذا كان شيء ما واردًا في مفهوم فكري معين أم لا. إنّه من خلال هذا العدد، يتمّ تلقي هذا المبدأ في المدارس وبهذه الصياغة: كل ما هو موجود بطريقة حدوث عرضي، فإنّه لم يكن موجودًا من قبل. يأتي هذا المبدأ الخفي من نقص الفهم، والذي غالبًا ما يأخذ بعين الاعتبار الخصائص اللفظية للحدوث العرضي أو الضرورة، ونادرًا ما يأخذ بعين الاعتبار الخصائص الواقعية والحقيقية. لذلك؛ فإنّه لا يمكننا التعرّف على ما إذا كان يُعارض بعض الماهيات الجوهرية بشكلٍ ممكن، لأنّه بالكاد إذا تعرفنا عليه من خلال الخصائص المأخوذة مسبقًا، بقدر ما سيكون من المؤكد أنّه لم يكن موجودًا في الماضي.؛ حيث إنّ التغييرات تختبر بشكلٍ أفضل الحدوث عرضي؛ في حين يشهد الحدوث العرضي على مسألة الحويل، بطريقة تجعلنا إذا لم نلاحظ أيّ مرور و انتقال في العالم، فلن يكون لدينا فكرة عن الحدوث العرضي. لذلك، كان الاقتراح المباشر صحيحًا للغاية: كل ما لم يكن هناك من قبل، فهو عرضي، والعكس هو الذي يوضح فقط الشروط، التي من خلالها يمكن التعرّف على ما إذا كان الشيء موجودًا بالضرورة أو بطريقة عرضية. وعليه؛ فعندما يُذكر كقانون ذاتي (وهو في الواقع كذلك)، يجب أن يُصاغ على النحو التالي: لا يمنح الحسّ المشترك خصائصًا كافية للحدوث العرضي، الذي لم يكن من المؤكد وجوده سابقًا، الأمر الذي يؤدي ضمنيًا إلى شرط موضوعي، كما لو أنّه، من دون هذا الملحق، فمن الواضح أنّه ليس هناك حاجة إلى مجالٍ عرضي؛ لكن هذه الإضافة هي مسلّمة بديهية خاطئة، بديهية زائفة؛ لأنّ هذا العالم موجود بوجود حدوث عرضي وبشكلٍ دائم (sempiternus)؛ بمعنى متزامن في جميع الأزمنة، بحيث يبدو بشكلٍ خاطئٍ أنّه كان هناك زمنًا لم يكن فيه موجودًا.

### S30.

إنّ بعض الأشياء الأخرى، التي لا تعمل على توصيل المفهوم الفكري أيّ مهمة معرفية حسّية، ومع ذلك، من حيث استخدام الفكر بشدّة لدرجة أنّه يتّخذ الحجج المستمدة من الشيء، حينما يتمّ التوصية بها لنا، فقط من خلال ملاءمتها للاستخدام الحر والواسع النطاق للفهم، وفقا لطبيعتها الفردية، التي ترتبط بنقارب كبير مع المبادئ الخفية. وهكذا، وكما هو الحال بالنسبة للأشياء المُدرّجة أعلاه، فإنّها مؤسّسة على أسباب ذاتية، وليس على قوانين المعرفة الحسّية، وإنّما على قوانين المعرفة الفكرية؛ بمعنى على الشروط التي تمكنه من استخدام استنباره الواضح بكلّ سهولة وفي الوقت المناسب.

فإذا جاز لي التعبير باختصار، لأختم القول، عن هذه المبادئ، التي، إن لم أكن مخطئاً، فإنّه لم يتم الكشف عنها بوضوح من قبل في أيّ مكان آخر. إنني أسمى مبادئ الملاءمة والتوافق بقواعد الحكم، التي نخضع لها بكلّ إرادة، والتي نميل إليها كما لو كانت مسلّمة بديهية، لمنطق واحدٍ فقط؛ هو أننا إذا انفصلنا عنها، فإن فهمنا لا يمكن أن يصدر أيّ حكم على شيء معين. ومن بين هذه المبادئ ما يلي: **المبدأ الأول**، والذي من خلاله نعترف بأنّ كل شيءٍ في الكون يحدث وفقاً لنظام الطبيعة. تم قبول هذا المبدأ دون قيود من قبل أبيقور Epicure؛ كما أجمع جميع الفلاسفة على الاعتراف بضرورة وجود استثناءات قليلة جداً، باسم الضرورة الأكثر إلحاحاً. وعلى أساس ذلك، يمكننا أن نقرّر بأنّه ليس لدينا معرفة واسعة جداً بالأحداث الكونية؛ وفقاً لقوانين الطبيعة المشتركة، أو لأنّ استحالة الأحداث الطبيعية يتم توضيحها لنا، أو أنّ الاحتمال الافتراضي لهذه الأنواع من الأحداث ضئيل قدر الإمكان، ولكن لأنه إذا هاجرنا نظام الطبيعة، فلم يعد هناك أيّ استخدام محتمل للفهم، وأنّ التأكيد التعسفي لما هو فوق طبيعي، ليس سوى سنداً لخمول الفهم. لهذا السبب، نستبعد بعناية عرض الظواهر التعجيزية المرتبطة بالتشابه [مقارنة]؛ وأعني تأثير الأفكار، بحكمّ أن طبيعتها غير معروفة بالنسبة لنا، وسيكون الفهم، لما له من أضرار جسيمة، منفصلاً عن ضوء التجربة، نحو ظلال غير معروفة الأسباب والأنواع أو الأشكال، ومع ذلك؛ فإنّ التجربة وحدها تمنح الأذهان وسائل الحكم وفقاً لقوانين معروفة. أما **الثاني** من هذه المبادئ، فهو يمثل تفضيل وتأييد الوحدة، الخاصة بالدراسات الفلسفية، التي جاء منها هذا القانون المبتذل: حيث لا ينبغي مضاعفة المبادئ من دون ضرورة. فإذا اعترفنا بذلك، فإنّ ذلك لا يعني أننا نرى بالمنطق أو بالتجربة وحدة القضية السببية في العالم، ولكننا نسعى للبحث من خلال غريزة فهم هذه الوحدة في ذاته؛ لأنّه لا يمكن الاعتقاد بأنّها أحرزت تقدماً في تفسير الظواهر فقط بسبب التطوّر، الذي

أحرزته في الانتقال من المبدأ نفسه إلى عدد أكبر من النتائج. **المبدأ الثالث** لهذا النوع فيتمثل في: أن لا شيء ينشأ (يولد) أو يُهلك (يموت) على الإطلاق، وأن كلّ تقلبات العالم تصل فقط إلى شكلها. هذه الفرضية المسلّمة، التي يقترحها الحس المشترك (الفطرة السليمة)، يتم تلقيها من قبل جميع مدارس الفلسفة. ليس لأنها مسلّمة واضحة أو مبرهنٌ عليها من خلال الحجج المسبقة، ولكن، لأنه إذا تم النظر إلى المواد بوصفها مؤقتة وانتقالية، فإنّه لن يكون للفهم أيّ شيء ثابت ودائم تمامًا لشرح وتفسير الظواهر من خلال القوانين العالمية والدائمة السرمدية.

هذا ما كان عليّ قوله عن المنهج، خاصة فيما يخصّ بالفرق بين المعرفة الحسيّة والفكرية؛ إذا تمّ التعامل مع هذه المنهجية أو الكيفية يومًا ما بعمق أكبر، فستكون، بالنسبة لجميع أولئك الذين ينخرطون في عمق أسرار الميتافيزيقيا، علمًا تمهيديا وإعداديًا propédeutique يُحقّق فائدة لا تحصى.

#### ملاحظة استدرائية:

إنّ البحث عن المنهج لكونه الموضوع الوحيد لهذا القسم الأخير، وأنّ القواعد التي تنص على الشكل الحقيقي للتفكير المنطقي فيما يتعلق بالحسيّة هي مسألة واضحة، وبما أنّها لا تستمدّ هذا الضوء من الأمثلة المقدمة؛ لتوضيح الموضوع، فإنّي كذلك قد استشهدت به بشكل عابر فقط. وبالتالي، ليس من المستغرب أن يعتقد معظم القراء أنهم يرون فيها تأكيدات أكثر جرأة من الحقيقية، الأمر الذي يتطلب عرضًا بشكل أكثر تطوّرًا، عندما يمكننا أن نمنح له، قوة أكبر بالحجج والأحكام.

هذه هي الطريقة؛ التي من خلالها تحدثت بها عن تموضّع الأشياء المجردة (غير الملموسة)، التي تحتاج إلى تفسير، والذي سنبحث عنها في أبحاث الفيلسوف (أويلر Euler)، في مؤلّفه الحجم الثاني، C.1، الصفحات 49-52. في الواقع، إنّ الروح ليست مرتبطة بالجسم؛ لأنها ثابتة في جزء معين من الجسم، وبالرغم من ذلك؛ فإننا سنخصّص لها مكان معينًا في جميع أنحاء الجسم؛ لأنها في علاقة متبادلة مع جسم معين، حيث يمكن انحلالها في كل موضع تشغله سيختفي في الفضاء. وبالتالي؛ فإنّ تموضع الروح مشتق ومننسب إلى الروح العرضية (الحدوث)، عبر وسيط المنطق، الذي لا يمكنه أن يكون في حدّ ذاته موضوعًا للحواس الخارجية (كما يمتلكها الإنسان)؛ أي الأشياء المجردة، التي لا تخضع على الإطلاق للشرط الكوني للأشياء الحسيّة خارجيًا؛ بمعنى للفضاء. وعلى أساس ذلك؛ فإنّه يمكننا نفي الأمر، الذي يقرّ بأنّ الروح القابلة للاحتمال على التموضّع المطلق والفوري، ولكن يمكننا أن نُعيّن لها افتراضًا ووسيطًا.

## خاتمة\*:

جماع قولي من خلال هذه القراءة؛ إنَّ البحث في مجمله بحثٌ في الشرط الأول والشكل الأساس للعالم؛ من خلال النظر في شروط وجود الأشياء نفسها؛ حيث يستلزم أمر مناقشة شكل العالم، النظر في التناسق الكوني للأشياء؛ من حيث هي تمثيلٌ هارموني للانسجام، الناتج عن وجودها المؤسس على سببٍ مشترك، إنَّه دعوة للبحث عن مبادئ التوافق بحكم القواعد؛ بمعنى النظام، الذي يُعيّن مبدأ شكل العالم القابل للفهم والإدراك، إنَّه الارتقاء إلى المكاشفة عن عدّة ماهيات جوهرية متّصلة بشكلٍ مشترك؛ لذلك خلص البحث، إلى إدراكات العلاقات المتبادلة، والمحدّدة للحقيقة الواقعية لموجودات العالم، التي تعيّن شكله الخالص، وذلك من خلال تحديد مفاهيم جوهرية لكل من الفضاء والزمن؛ من أجل العودة إلى تشكيل المفهوم الأساس المكوّن لخاصية التمييز بين الفكر الحسي والفكر العقلي، باعتبار أنّ الفضاء هو ذلك المخطّط، الذي ينسّق كل ما تمّ الشعو به خارجياً، في حين يكون الزمن ذلك المبدأ الشكلي والأولي للعالم الحسي، الذي يعيّن العالم الظاهراتي، وبذلك يكون الفضاء حسياً باعتباره مفهوماً خيالياً، بينما يكون الزمن مفهوماً عقلياً؛ لكونه يحتضن الأشياء بالعلاقات وحتى الفضاء.

وعلى هذا الأساس، تمثّل ثنائية المدى والمدّة، إدراك العلاقات المتبادلة، والممكنة لتحديد جوهر الأشياء؛ باعتبارها مقترحات كونية لموضوعٍ معيّن، من خلال الاختلاف والتنوّع، الذي يحدّد الجوهر كذلك، مثل علاقة الروح بالجسم، باعتبار أنّ الروح تعمل على تنسيق الأهواء؛ حيث تأتي المفاهيم من فعل العقل؛ الذي يعمل في نفس الوقت على تنسيق أهوائه، وفقاً لقوانين ثابتة في طبيعة الكون، وبالتالي يتحقّق معيار علم اليقين؛ من خلال التفكير في الشكل التناسقي لموجودات العالم؛ إذ عيّنت الرياضيات الفضاء بكونه خاصاً بالهندسة، بينما عيّنت الزمن بكونه خاصاً بالميكانيك الخالص، وبهذا الشكل يكون العلم أرغانوناً خاصاً بالمعارف المتميزة بالحدس الخالص، ومن هذا المنطلق؛ فإنّه "من غير الممكن أن نجد مهندساً في الكون، إلاّ بوصفه خالفاً مبدعاً ومبتكراً في نفس الوقت"، ومن هنا يعود البحث إلى نقطة البداية والمنشأ، لأنّها أساس مكاشفة الانسجام المتناسق للأشياء، التي تحضر بهذا الشكل لسببٍ مشترك.

ومثلما صرّح (كانط) في آخر المناقشة، ابتغاء تلخيص عصارة أفكاره، في قوله الختامي قائلاً: "إنّ هذا البحث لم يتم الكشف عن أفكاره بوضوح من قبل في أيّ مكان آخر"، فإني أزعّم كذلك؛ أنّ ترجمة هذه الأفكار إلى اللغة العربية ولأوّل مرة، سيتجلى للقارئ العربي هنا؛ متأملاً أنّ تفتح أفقاً لمنطق التفكير والتأويل، في الحدس بشكل العوالم المحيطة بنا، بوصفها تجربة تأملية ومكاشفة بخبرة حسية خاصة.

---

\* من وضع المترجم

## الفلسفة الأخلاقية الحديثة

Modern Moral Philosophy

G. E. M. Anscombe أنسكوم إليزابيث

ترجمة: مروان محمود\*

مقدمة المترجم

لمحة عن إليزابيث أنسكوم

فيلسوفة موهوبة وذكية، تأثيرها قوي على مجالات اختصاصها. ولدت في آذار عام 1919 في إيرلندا. تزوجت من الفيلسوف بيتر جيتش عام 1941. عام 1970، حصلت على كرسي الفلسفة في كامبريدج، وبقيت فيه حتى تقاعدت عام 1986؛ وهي مكانة حصل عليها من قبلها فلاسفة كبار؛ مثل صديقها لودفيغ فتغنشتاين. في يناير عام 2001، توفيت أنسكوم في كامبريدج.

إليك قائمة بأهم أعمالها:

1. From Parmenides to Wittgenstein (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 1), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981.
2. Metaphysics and the Philosophy of Mind (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 2), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981.
3. Ethics, Religion and Politics (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 3), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981.
4. Human Life, Action, and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Volume IV), M. Geach and L. Gormally (eds.), Exeter: Imprint Academic, 2005.

\*مترجم وباحث في الفلسفة، ويعمل على مشروع ترجمي يخص الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين.

5. Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs), M. Geach and L. Gormally (eds.), Exeter: Imprint Academic, 2008.
6. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, London: Hutchinson, 1959.
7. Intention, Oxford: Basil Blackwell, 1957; 2nd edition, 1963.
8. Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege, with Peter Geach, Oxford: Basil Blackwell, 2002.

اهتمت أنسكوم بالترجمة، وخاصة ترجمة مؤلفات فتغنشتاين والاعتناء بها؛ وهنا قائمة بترجماتها:

1. Descartes, René, *Philosophical Writings*, translated by G. E. M. Anscombe and Peter Geach, London: Thomas Nelson and Sons, 1954.
2. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
3. Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914–1916*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1961.
4. *On Certainty*, translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe and edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
5. *Remarks on the Foundation of Mathematics*, translated by G. E. M. Anscombe and edited by G. H. von Wright and R. Rhees, Oxford: Basil Blackwell, 1956.
6. *Zettel*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1967.

#### الفلسفة الأخلاقية الحديثة: الأهمية والتأثير

تعدّ ورقة "الفلسفة الأخلاقية الحديثة" العمل الأهم لأنسكوم في الأخلاقيات، والفضل يعود لعملها هذا عند الحديث عن الاهتمام المعاصر بنظرية الفضيلة. نُشرت الورقة عام 1958 في مجلة *Philosophy* (vol.33, no. 124). تأثر السدير ماكنتاير في كتابه الأبرز "بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية" بأراء أنسكوم في هذه الورقة، ويعدّ ماكنتاير من أبرز فلاسفة الأخلاق في عصرنا هذا، والحال نفسه مع فيليبيا فوت في كتابها "الخير الطبيعي". ظهر مصطلح "العواقبية Consequentialism" للمرة الأولى في هذا العمل؛ تصفها أنسكوم بأنها فلسفة سطحية، كما حدثتنا وللمرة الأولى عما تسميه الوقائع الخام *brute facts*، وهي مسألة حظيت بنقاشات واسعة في الفلسفة التحليلية والفلسفة المعاصرة، واستفاد من هذا المفهوم جون سيرل وطوره في فلسفته. تأثير ورقة أنسكوم كان جذرياً في مجالها؛ تعدّ من أكثر النصوص الفلسفية تأثيراً في الفلسفة المعاصرة. كتبت أنسكوم كرد فعل ضد الفلسفة الأخلاقية البريطانية، محاولة إحياء البحث الأرسطي الأخلاقي. ودافعت، في سبيل ذلك، بقوة عن ثلاث أطروحات مثيرة للجدل:

"الأطروحة الأولى هي أنه ليس من المفيد لنا، في الوقت الحاضر، أن نمارس الفلسفة الأخلاقية؛ إذ ينبغي وضع ذلك جانباً حتى نجد فلسفة علم نفس مناسبة؛ والتي، على نحو واضح، نفتقر إليها. الأطروحة الثانية هي أنه يجب التخلص من مفاهيم الإلزام والواجب - أي، الإلزام الأخلاقي والواجب الأخلاقي -؛ مما يعني القول أيضاً التخلص من مفاهيم ما يعدّ صائباً أم خاطئاً من الناحية الأخلاقية والمعنى الأخلاقي لـ"يجب"؛ وذلك إذا كان الأمر ممكناً من ناحية علم النفس؛ لأن هذه المفاهيم تعدّ بقايا، أو مشتقات من بقايا، مفهوم

سابق للأخلاق لم يعد، على نحو عام، موجودًا، وهذه المفاهيم ستكون ضارة بدونه. أطروحتي الثالثة هي أن الاختلافات بين الكتاب الإنجليز المشهورين في مجال الفلسفة الأخلاقية، من سيدجويك وحتى يومنا هذا، تعدّ قليلة الأهمية".

لعبت هذه الادعاءات دورًا كبيرًا في تكوين مشاريع بحثية معاصرة حول نظرية الفضيلة والأخلاق اللاهوتية وتاريخ الفلسفة الأخلاقية وغيرها. كما دُكر، اللحظة الأولى الأساسية في ولادة أخلاقيات الفضيلة المعاصرة، كبدل للمقاربات الكانطية والنفعية، كانت نشر "الفلسفة الأخلاقية الحديثة" عام 1958، واللحظة البارزة الأخرى في التطويرات التي حدثت لهذا المسار كانت عام 1981، عند نشر ماكنتاير لكتابه "بعد الفضيلة". ساهم عملها، أيضًا، في وجود "علم النفس الأخلاقي" بوصفه فرعًا مستقلًا ومميزًا من الفلسفة الأخلاقية؛ وهو الآن يعدّ فرعًا تجريبيًا على نحو متزايد. وفي القرن الحادي والعشرين، شهدنا نشاطًا وظهورًا متميزًا للأنسكوميين الجدد neo-Anscombian وقدّموا أعمالاً هامة في الفلسفة الأخلاقية؛ وعلى سبيل المثال أذكر منهم كريستوفر كوب Christopher Coope وجينيفر فراي Jennifer Frey وديفيد سولومون David Solomon.

لغة أنسكوم

أعتبر الطريقة التي تكتب بها أنسكوم مثالاً نموذجيًا لأسلوب الفيلسوف التحليلي في الكتابة والحجاج. لغة حادة ودقيقة؛ أعتقد أن من يقرأ لأنسكوم سيكون بحاجة للتمرن والاعتیاد على هذه اللغة حتى يتمكن من التعامل معها. من أسباب صعوبة النص أيضًا الإيجاز، الذي ربما كان مبالغًا به، كما أعتقد، عند حديثها عن ديفيد هيوم وكانط وبتلر وبنثام ومل؛ وهو ما عرضها للانتقاد. للكتابة التحليلية جمال خاص، ولكن من الطبيعي ألا يُدرك هذا الأمر وخاصة من قبل غير المتمرس وغير المهتم بهذه الشؤون. تأثرت أنسكوم بأسلوب صديقتها فتغنشتاين في الكتابة. يمكننا أن نجد هذا الأسلوب في الكتابة في جلّ أعمالها، وخاصة كتابها الهام "القصدية". فتغنشتاين وأنسكوم

ثمة أهمية أساسية لفتغنشتاين في فكر إليزابيث أنسكوم. على الرغم من أن أنسكوم لم تعمل بنهج فتغنشتايني خالص في فلسفتها، إلا أن اللقاء به كان عنصرًا أساسيًا في نشاطها الفلسفي. لفتغنشتاين شخصية مميزة، ويمارس تأثيرًا قويًا على تلاميذه، حتى إن لم يقصد ذلك؛ الملفت هنا هو أنه على الرغم من ذلك، نجد أنسكوم، تلميذته، مستقلة في تفكيرها عن فتغنشتاين، واستقادت من أفكاره في تطوير فلسفة مختلفة؛ وهذا أمر مثير للإعجاب في أنسكوم، ويدل على استثنائية وتميز هذه الشخصية.

العلاقة بين فتغنشتاين وأنسكوم معقدة للغاية ولها جوانب مختلفة وتحتاج لتكريس عدة كتب وأبحاث حولها. هنا أردت القول فقط إنه لا يمكن فهم تفكير أنسكوم بشكل عميق دون وضع فتغنشتاين في الاعتبار.

ملاحظات

1. تعدّ ترجمتي لـ"الفلسفة الأخلاقية الحديثة" الترجمة الأولى عربيًا لعمل من أعمال أنسكوم. ترجمت في عام 2019 مدخل موسوعة ستانفورد للفلسفة عن إليزابيث أنسكوم، ونُشرت الترجمة في مجلة حكمة، وكان هذا المدخل الدراسة الأولى حول أنسكوم التي تترجم عربيًا أيضًا. تُنشر ترجمتي لورقة أنسكوم بالتزامن مع أخبار حصول إحدى دور النشر العربية على حقوق ترجمة كتابها الهام "القصدية"؛ هذه أخبار سعيدة، وأتمنى أن تكون فاتحة خير لمزيد من الترجمات والدراسات المتعلقة بها وبالقضايا التي تثيرها عربيًا.

2. كل ما يوجد بين هذه الإشارة [ ... ] من وضع المترجم.

3. كل ما يوجد بعد هذه العلامة (\*) في الهوامش من وضع المترجم.

4. زوّدت الترجمة بثبت مصطلحات إنجليزي - عربي في آخر النص.

أشكر المجلة الموريتانية الفلسفية على صبرهم ومنحي الوقت الذي طلبته حتى إنجاز الورقة، وأشكر الدكتور مصطفى سمير على تعليقاته المفيدة والمُساعدة على ترجمتي.

مروان محمود

عمّان

ربيع 2023

النص

الفلسفة الأخلاقية الحديثة<sup>(1)</sup>

أبدأ بذكر ثلاث أطروحات أعرضها في هذه الورقة. الأطروحة الأولى هي أنه ليس من المفيد لنا، في الوقت الحاضر، أن نمارس الفلسفة الأخلاقية؛ إذ ينبغي وضع ذلك جانبًا حتى نجد فلسفة علم نفس مناسبة؛ والتي، على نحو واضح، نفتقر إليها. الأطروحة الثانية هي أنه يجب التخلص من مفاهيم الإلزام والواجب - أي، الإلزام الأخلاقي والواجب الأخلاقي -؛ مما يعني القول أيضًا التخلص من مفاهيم ما يعدّ صائبًا أم خاطئًا من

1. قرأت هذه الورقة، في الأصل، أمام مجتمع فولتير في أكسفورد.

الناحية الأخلاقية والمعنى الأخلاقي لـ"يجب"؛ وذلك إذا كان الأمر ممكنًا من ناحية علم النفس؛ لأن هذه المفاهيم تعدّ بقايا، أو مشتقات من بقايا، مفهوم سابق للأخلاق لم يعدّ، على نحو عام، موجودًا، وهذه المفاهيم ستكون ضارة بدونه. أطروحتي الثالثة هي أن الاختلافات بين الكتاب الإنجليز المشهورين في مجال الفلسفة الأخلاقية، من سيدجويك وحتى يومنا هذا، تعدّ قليلة الأهمية.

أي شخص قرأ أخلاق أرسطو، وقرأ أيضًا الفلسفة الأخلاقية الحديثة، سيُدْهش، حتمًا، من الاختلافات الكبيرة بينهما. يبدو أن المفاهيم البارزة عند الحديثين مفتقرة عند أرسطو، أو على أي حال مدفونة أو بعيدة في الخلفية عنده. من الواضح للغاية أن مصطلح "الأخلاقي" نفسه، الذي نملكه بفضل الإرث المباشر من أرسطو، لا يتناسب، كما يبدو، في معناه الحديث، مع فهم الأخلاق الأرسطية. يرى أرسطو الفضائل بوصفها أخلاقية وعقلية. هل بعض الفضائل "العقلية"، كما يسميها، يتعين علينا اعتبارها ذات جانب "أخلاقي"؟ يبدو أنه يجب علينا ذلك؛ المعيار، كما يفترض، أن الفشل في فضيلة "عقلية" - مثل حسن التقدير في التفكير بكيفية تحقيق فائدة في حكومة محلية - يستحق المرء أن يُلام عليه. لكن قد يُثار سؤال معقول؛ ألا يمكن جعل أي فشل محط لوم أو عتاب؟ أي نقد ازدارئي، مثل نقد صناعة منتج أو تصميم آلة، يمكن أن نسميه لومًا أو عتابًا. لذا يتعين علينا أن ندخل كلمة "أخلاقي" مجددًا: أحيانًا، يستحق مثل هذا الفشل اللوم من الناحية الأخلاقية، وأحيانًا لا يكون الأمر كذلك. والآن، هل كانت لدى أرسطو هذه الفكرة عن اللوم الأخلاقي بوصفها معاكسة لأي لوم آخر؟ وإذا كانت هذه الفكرة لديه، فلماذا لا تكون أكثر مركزية بالنسبة له؟ يرى أرسطو أن ثمة أخطاء تقع بسبب الأفعال الوضعية، وليس بفعل لإرادية الأفعال؛ وهو ما يستحق المرء أن يُلام عليه. هل يعني ذلك أن ثمة إلزام أخلاقي يوصي بعدم ارتكاب أخطاء فكرية معينة؟ لماذا لا يناقش الإلزام بشكل عام وهذا الإلزام بشكل خاص؟ إذا ادّعى أحدهم أنه يقوم بشرح أرسطو ويتحدث عن "الأخلاقي" بصيغة معاصرة؛ فلا بد أن يكون غير مدرك للأمر إذا لم يشعر، على نحو متواصل، أن فكه غير منتظم؛ إذ لا تصطف الأسنان بانتظام عند العض.

وعليه، لا يمكننا أن ننتظر من أرسطو أي توضيح إزاء الطريقة الجديدة في التحدث عن الخير "الأخلاقي" والإلزام وهلم جرا. يبدو لي أن كل الكتاب المشهورين، من بتلر إلى ميل، كان لديهم أخطاء بوصفهم مفكرين في هذا الموضوع؛ وهذا يجعل من المستحيل أن نأمل بأي تفسير واضح منهم حول المسألة. سأورد، على نحو موجز، هذه الاعتراضات، وذلك بقدر ما تسمح به طبيعتها.

يشدّد بتلر على الضمير، ولكن يبدو أنه يتجاهل أن ضمير المرء قد يخبره أن يفعل أشد الأشياء انحطاطًا.

يعرّف هيوم الحقيقة بطريقة تقصي الأحكام الأخلاقية منها، ويدّعي برهنته على أن هذه الأحكام مستبعدة تمامًا. كما أنه يعرّف، ضمنيًا، "العاطفة" على نحو أن السعي وراء أي شيء يعني أننا نمتلك عاطفة. اعتراضه على الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما يجب أن يكون" ينطبق، على نحو متساو، على الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما ندين به" أو من "ما هو كائن" إلى "ما نحتاج إليه". (بسبب الحالة التاريخية، لدى هيوم، هنا، وجهة نظر يجب أن أعود إليها).

يقدم كانط فكرة "التشريع للذات"؛ التي ستكون عبثية في أيامنا هذه عندما تحظى أصوات الأغلبية باحترام كبير فيتوجب على المرء أن يعتبر كل قرار مدروس يتخذه فرد على أنه تصويت يؤدي إلى الأغلبية؛ والأغلبية، من الناحية النسبية، تعدّ مكتسحة بفعل أنها دائمًا 1 - 0. يستلزم مفهوم التشريع سلطة أعلى في المشرع. كانت قناعات كانط متشددة حول موضوع الكذب لدرجة لم يخطر بباله أنه يمكن وصف الكذبة بأنها أي شيء آخر غير أنها مجرد كذبة (مثلًا؛ "كذبة في كذا وكذا من الظروف"). قاعدة كانط بخصوص المبادئ القابلة للتعميم لا فائدة منها دون اشتراط ما يجب أن يعدّ وصفًا مناسبًا للإجراء، وذلك من أجل تشكيل قاعدة حوله.

صعوبة مفهوم "اللذة" لم تلاحظ من بتنام ومل، ويُقال، غالبًا، أن ثمة خطأ لديهما من خلال ارتكاب "المغالطة الطبيعية"؛ إلا أن هذا الاتهام لا يؤثر علي لأنني لا أجد أقواله متماسكة. لكن النقطة الأخرى حول اللذة تبدو لي اعتراضًا خطيرًا منذ البداية. وجد الفلاسفة القدماء مفهوم اللذة محيرًا للغاية. لقد جعل هذا المفهوم أرسطو يتحدث عنه بثرثرة تامة بقوله عنها، أي اللذة، إنها "الزهرة على خد الشباب"؛ وذلك لأنه، وفقًا لأسباب وجيهة، أراد أن يجعل اللذة متطابقة مع النشاط الممتع ومختلفة عنه. ثمة أجيال من الفلاسفة الحديثين لم يجدوا في هذا المفهوم أي لبس، وقد عاود الظهور في الأدب بوصفه مفهومًا إشكاليًا قبل عام أو عامين فقط عندما كتب رايل عنه. السبب بسيط: نُظر إلى اللذة، منذ لوك، بوصفها نوعًا ما من الانطباع الداخلي. لكن سيكون من السطحي اعتبار أن اللذة هي غاية الأفعال إذا اعتبرنا أن هذا هو الفهم الصحيح لها. من الممكن أن يستعمل المرء ما قاله فتغنشتاين عن "المعنى" ليقول "لا يمكن أن تكون اللذة انطباعًا داخليًا؛ لأنه لا يمكن لانطباع داخلي أن يحصل على عواقب اللذة".

يفشل مل، مثل كانط، في إدراك ضرورة اشتراط الأوصاف ذات الصلة، حتى يكون لنظريته محتوى. لم يخطر له أن أفعال القتل والسرقة يمكن وصفها بطريقة مختلفة. يرى أنه عندما يكون الفعل المقترح من نوع يندرج تحت مبدأ واحد ما مؤسس على أسس المنفعة، فإن على المرء المضي به؛ وعندما لا يكون الفعل مندرجًا تحت أي مبدأ، أو يكون مندرجًا تحت عدة مبادئ، والتعدد يعني وجهات نظر مختلفة عن الفعل، فإن ما يُفعل،

حينها، هو حساب النتائج المحددة. لكن أي فعل يمكن أن يوصف ليندرج تحت مجموعة متنوعة من مبادئ المنفعة (كما سأقول للاختصار)، هذا إذا كان يندرج أساسًا تحت أي منها.

أعود الآن إلى هيوم. تلك السمات لفلسفة هيوم التي ذكرتها، مثل عدة سمات أخرى لها، تجعلني أميل إلى الاعتقاد بأن هيوم كان مجرد سفسطائي ذكي؛ وإجراءاته، بالتأكيد، سفسطائية. لكنني مضطر إلى ذكر أمر يؤدي حكمي هذا ولا يعاكسه؛ أقوم بذلك بقول شيء عن خصوصية تفلسف هيوم؛ على الرغم من وصوله لاستنتاجاته التي يحبها من خلال المناهج السفسطائية، إلا أن أفكاره تثير مشاكل عميقة وهامة للغاية. غالبًا ما يجد المرء نفسه، عند إظهاره للسفسطة، ملاحظًا للمسائل التي تستحق بحثًا عميقًا؛ نتيجة للنقاط التي يبدو أن هيوم قد أثارها، يجب التحقيق في المواقف الواضحة. في هذا الصدد، يختلف هيوم، مثلًا، عن بتلر. إنه من المعروف بالفعل أن الضمير يمكن أن يملي علينا القيام بالأفعال الشريرة؛ إن تجاهل بتلر في كتاباته هذه النقطة لا يثير أي قضايا جديدة. الأمر مختلف مع هيوم؛ على الرغم من سفسطائيته، يعدّ فيلسوفًا عميقًا وعظيمًا. مثلًا:

هَبْ قولي للبقال "تتكون الحقيقة إما من علاقات الأفكار، مثل أن  $1\text{£} = 20\text{s.}$  أو من أشياء واقعية، مثل أن أطلب البطاطس، وتقوم أنت بتوفيرها، وترسل لي الفاتورة. وهذا لا ينطبق على قضية مثل أنني مدين لك بمبلغ كذا وكذا".

الآن، إذا أجرينا هذه المقارنة، فسوف يتضح أن علاقة الوقائع المذكورة مع الوصف "X يدين لـ Y بالكثير من المال" تعدّ مثيرة للاهتمام؛ وهي، كما أسميها علاقة، "خام بالنسبة إلى brute relative to" هذا الوصف. بالإضافة إلى ذلك، الوقائع "الخام" \* المذكورة هنا لها أوصاف بالنسبة إلى الوقائع "الخام" الأخرى؛ مثلًا، أرسل البطاطس إلى منزلي بعربة وتركت هناك هي وقائع خام بالنسبة لـ "زودني بالبطاطس". وواقعة أن X مدين لـ Y بالمال تعدّ بدورها واقعة "خام" بالنسبة إلى الأوصاف الأخرى؛ مثلًا، "X قادر على السداد". والآن، العلاقة "الخامية النسبية relative bruteness" تعدّ معقدة. لنذكر بعض النقاط: إذا كانت xyz مجموعة من الوقائع الخام بالنسبة إلى الوصف A، فإن xyz ستكون مجموعة ضمن نطاق تتحقق إحدى مجموعاته إذا تحققت A، لكن تحقق مجموعة ما ضمن هذا النطاق لا يستلزم بالضرورة A؛ لأن الظروف الاستثنائية يمكن لها دومًا أن تحدث فرقًا، وما يعدّ ظروفًا استثنائية بالنسبة لـ A يمكن تفسيره فحسب من خلال إعطاء أمثلة متنوعة، ولا يمكن إعطاء حكم مناسب نظريًا يتعلق بظروف استثنائية، لأنه يمكن تخيل سياق خاص آخر نظريًا بحيث يعيد تفسير أي سياق خاص. علاوة على ذلك، xyz سيكون تسويغًا لـ A في الظروف العادية، إلا إن ذلك لا يعني

القول إن A تشابه "xyz"، وأيضًا ثمة ميل أن يكون ثمة سياق مؤسسي يمنح غرضًا لـ A، حيث المؤسسة A ليست بالطبع في حد ذاتها وصفًا (مثلًا: عبارة أنني أعطيت أحدهم شلنًا لا تعدّ وصفًا لمؤسسة المال أو العملة لهذا البلد). وعليه، سيكون من السخف التظاهر أنه لا يمكن أن يكون ثمة انتقال من، مثلًا، "ما هو كائن" إلى "ما ندين به"؛ لكن على الرغم من ذلك ستكون طبيعة الانتقال هذه في الحقيقة مثيرة للاهتمام وستتضح بوصفها نتيجة للتفكير في حجج هيوم<sup>(1)</sup>.

أنني أدين للبقال بمبلغ ما تعدّ واقعة من مجموعة الوقائع "الخام" ربما بالنسبة لوصف "أنا محتال". "الاحتتيال" يعدّ، بالطبع، نوعًا من "الكذب" أو "الظلم". (بطبيعة الحال، لن يكون لهذا الاعتبار أي تأثير على أفعالي ما لم أرغب في ارتكاب أعمال الظلم أو تجنبها).

لقد تصورت حتى الآن "الاحتتيال" و "الظلم" و "عدم الأمانة"، على الرغم من ارتباطاتها القوية، بطريقة "واقعية" بحتة. إن ما يمكنني فعله بشأن "الاحتتيال" أمر واضح بما فيه الكفاية؛ ليس لدي أي فكرة عن كيفية تعريف "العدالة" إلا أن ميدانها هو الأفعال التي ترتبط بشخص آخر، ولكن قد يُقدّم "الظلم"، بسبب عيوبه، بوصفه اسمًا عامًا يتضمن أنواعًا مختلفة، مثل: "الاحتتيال" و "السرقه" (التي تتعلق بأي مؤسسات ملكية موجودة)، "القفز"، "الزنا"، "عقاب الأبرياء".

في الفلسفة اليوم، ثمة حاجة لتفسير كيف أن الإنسان الظالم يعدّ رجلًا سيئًا، أو كيف أن الفعل الظالم يعدّ سيئًا؛ تقديم مثل هذا التفسير أمر ينتمي إلى الأخلاقيات؛ لكن لا يمكن أن نبدأ بذلك حتى نتسلح بفلسفة علم النفس سليمة. يتطلب البرهان على أن الإنسان الظالم يعدّ سيئًا تفسيرًا إيجابيًا للعدالة بوصفها "فضيلة". هذا الجزء من موضوع الأخلاق مغلق تمامًا أمامنا حتى يكون ثمة تفسير لدينا بخصوص أي طابع يميز الفضيلة – وهي مشكلة للتحليل المفاهيمي، وليست مشكلة للأخلاقيات – وكيف ترتبط بالأفعال التي تتجسد بها؛ وهي

---

2. الفقرتان المذكورتان أعلاه عبارة عن ملخص لورقة بعنوان "في الحقائق الخام"؛ تُنشر قريبًا في Analysis.

\* الوقائع الخام: تستعمل عادة كمضاد للوقائع المؤسسية؛ وهذه الوقائع "الخامية النسبية" هي علاقة تحدث بين فئات الوقائع، ولتفسّر أنسكوم هذه العلاقة، تستعمل مثال طلب البطاطس من البقال: وقائع مثل "طلب أنسكوم للبطاطس"، و"أوصل البقال البطاطس" هي وقائع خام بالنسبة لواقعة أن أنسكوم تدين للبقال بأجره. وصف الوقائع بأنها خام بالنسبة للوقائع الأخرى يعني أن الاعتقاد بالوقائع الخام كافٍ لتسوية الاعتقاد بالواقعة الناتجة. يتم تسوية الخلافات حول الوقائع الناتجة، بشكل عام، من خلال التحقيق في الوقائع الخام، لنقرر ما إذا كانت أنسكوم تدين للبقال أم لا، فإنه علينا مراجعة الوقائع المتعلقة بالطلبات والتوصيلات. الصورة العامة للوقائع هي تسلسل هرمي معقد للفكر، يتسم بالعديد من العلاقات الخامة المختلفة بين الوقائع؛ مثل الحقائق المادية «البقال وضع البطاطس» والحقائق الاجتماعية «قام بالتوصيل»، والحقائق الاجتماعية «طلبت وأوصل» والحقائق الأخلاقية «أنسكوم مدينة لبقالها»، وهلم جرا.

مسألة أعتقد أن أرسطو لم ينجح في توضيحها. وعليه، نحن بحاجة، بالتأكيد، لفهم لما هو الفعل البشري على الأقل، وكيف يتأثر وصفه بأنه "فعل كذا وكذا" بدوافعه وبنيتة أو نواياه؛ ولهذا ثمة حاجة لشرح مثل هذه المفاهيم.

ترتبط كلمات "يجب" و"ينبغي" و"يحتاج" بالخير والشر؛ مثلاً الآلة بحاجة إلى زيت، أو يجب أو ينبغي تزييتها، لأن عملها دون ذلك سيكون سيئاً لها، أو أنها ستعمل بشكل سيء بدون زيت. وفقاً لهذا المفهوم، بالطبع، "يجب" و"ينبغي" لا نستعملهما بمعنى "أخلاقي" خاص مثل القول إنه لا يجب على المرء أن يحتال (بفهم أرسطو لمصطلح "أخلاقي" (ἠθικός)، تستعمل هذه الكلمات وفقاً لموضوع أخلاقي؛ أي العواطف والأفعال (غير الفنية) الإنسانية). لكن هذه المصطلحات، الآن، اكتسبت معنى "أخلاقياً" خاصاً؛ وهو معنى يشير إلى حكم مطلق (مثل حكم مذنب أو غير مذنب على أحدهم) على ما يوصف في جمل "ينبغي" المستعملة في أنواع معينة من السياقات؛ وليست فقط السياقات التي يسميها أرسطو "أخلاقية" - العواطف والأفعال - ولكن أيضاً بعض السياقات التي سيسميها "فكرية".

الكلمات العادية، والتي لا غنى عنها، مثل "يجب" و"يحتاج" و"ينبغي" و"يلزم"، تكتسب هذا المعنى الخاص من خلال مساواتها في السياقات ذات الصلة مع "ملزم" و"مجبر" و"يستلزم"، بمعنى أن يكون المرء مجبراً أو ملزماً من خلال القانون أو ما يقتضيه.

كيف حدث مثل هذا الشيء؟ يكمن الجواب في التاريخ: بيننا وبين أرسطو، ظهرت المسيحية، بمفهومها القانوني للأخلاق، واستمدت مفاهيمها الأخلاقية من التوراة. (قد ينزع المرء نحو الاعتقاد بأن المفهوم القانوني للأخلاقيات يمكن أن ينشأ فحسب بين الأشخاص الذين قبلوا قانوناً إلهياً وضعياً مزعوماً؛ لكن هذا ليس واضحاً في حالة الرواقيين، الذين اعتقدوا أيضاً أن كل ما يتعلق بالامتثال للفضائل البشرية كان مطلوباً بموجب القانون الإلهي).

ترسخت، على نحو عميق، ونتيجة لهيمنة المسيحية على مدى قرون عديدة، مفاهيم الإيجار أو السماح أو الإعفاء في لغتنا وتفكيرنا. الكلمة اليونانية ἀμαρτάνειν، التي تعدّ أكثر ملاءمة لهذا الاستعمال من أي كلمة أخرى، اكتسبت معنى "الخطيئة" لأنها تعني "خطأ" و"ضلال السعي" و"الانحراف". الكلمة اللاتينية peccatum، التي تتوافق إلى حد ما مع ἀμάρτημα، تعدّ أكثر ملاءمة لمعنى "الخطيئة"، لأنها كانت مرتبطة بالفعل بكلمة "culpa" - "جرم"؛ وهو مصطلح قضائي. الكلمة العامة "غير شرعي"، أو "غير قانوني"، والتي لها معنى يشابه للغاية الكلمة العامة "خطأ"، لا تحتاج إلى شرح. لم يكن لدى أرسطو مثل هذه الكلمة

الشائعة، وهو أمر مثير للاهتمام، وإنما لديه كلمات شائعة عن الشر - "شرير"، "وغد" - ولكن بالطبع لا يصبح المرء شريرًا أو وغدًا بفعل واحد سيئ أو بعض الأفعال السيئة. ولدى أرسطو كلمات مثل "مشين"، "أثيم"، وبعض الكلمات التي تشير إلى عيب في الفضيلة المرتبطة بها، مثل "غير عادل"، ولكن ليس ثمة كلمة تقابل "غير مشروع". وفقًا لمصطلحات أرسطو، يمكن استعمال جملة طويلة جدًا فقط لتوسيع هذه الكلمة (أي نطاق تطبيقها): إنه أمر "غير مشروع" لأنه يتعارض مع إحدى الفضائل، سواء كانت فكرة أو استجابة لعاطفة أو فعل أو امتناع عن التفكير أو التصرف، وغياب هذه الفضيلة يدل على سوء الإنسان. تعطي هذه الصيغة مفهومًا مرادفًا لمفهوم "غير مشروع".

امتلاك مفهوم قانوني للأخلاق يعني الاعتقاد أن ما هو ضروري للامتثال للفضائل، التي يعدّ الفشل فيها علامة على أنك إنسان سيء (وليس فقط، مثلاً، منطقي سيء أو حرفي سيء)، يقتضيه القانون الإلهي. وبطبيعة الحال، ليس من الممكن أن يكون لديك مثل هذا المفهوم إلا إذا كنت تؤمن بالله بوصفه مشرعًا؛ مثل اليهود والرواقيين والمسيحيين. ولكن إذا كان مثل هذا المفهوم سائدًا لقرون عدة، ثم تُرك، فإنه من الطبيعي أن تبقى مفاهيم "الإلزام"، أو ما يقتضيه أو يلزمه القانون، على الرغم من فقدانها جذرها؛ وإذا أُستثمرت كلمة "يجب" في سياقات معينة بمعنى "الإلزام"، فسيظل التحدث بها أيضًا في هذه السياقات بنبرة مميزة وشعور خاص.

إن الأمر يشبه كما لو كان لمفهوم "مجرم" أن يستمر حينما تم إلغاء ونسيان القانون الجنائي والمحاكم الجنائية. قد ينتهي اكتشاف هيوم لهذه الحالة إلى أن ثمة شعور خاص، يُعبر عنه بكلمة "مجرم"، وهذا الشعور وحده يعطي الكلمة معناها. لذا، اكتشف هيوم الموقف الذي نجا فيه مفهوم "الإلزام"، وأُستثمر فيه مفهوم "يجب" مع تلك القوة المميزة التي يُقال إنها تستعمل بمعنى "أخلاقي"، ولكن، في هذا الموقف، تُرك الاعتقاد بالقانون الإلهي منذ فترة طويلة؛ إذ تم التخلي عنه على نحو واضح بين البروتستانت في فترة الإصلاح<sup>(1)</sup>. إن كنت محقًا، فإن هذا الموقف مثير للاهتمام؛ إذ نجا مفهوم خارج الإطار أو الفكر الذي جعله بالفعل قابلاً للفهم.

جمع هيوم، عند الإدلاء بملاحظته الشهيرة حول الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما يجب أن يكون"، عدة نقاط مختلفة. حاولت إبراز واحدة من هذه النقاط عبر ملاحظاتي عن الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما ندين

---

3. لم ينكروا وجود القانون الإلهي. لكن تعاليمهم الأكثر تميزًا هي أن هذه القوانين لم تُقدم للطاعة، بل لإظهار عدم قدرة الإنسان على طاعتها، حتى بنعمة الله، وهذا لا ينطبق على التوصيات المنتشرة في التوراة فحسب، بل ينطبق أيضًا على متطلبات القانون الإلهي الطبيعي". قارن في هذا السياق مع مرسوم ترينيت ضد التعاليم القائلة بأنه يجب الثقة بالمسيح كوسيط فقط وأنه لا ينبغي إطاعته كمشرع.

به" وعن "الخامية" النسبية. من الممكن إبراز نقطة مختلفة من خلال التحقيق في الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما نحتاج إليه"؛ مثلاً، من خصائص الكائن الحي إلى البيئة التي يحتاجها. إن القول بحاجة هذا الكائن لتلك البيئة ليس مثل القول، مثلاً، إنك تريده أن يمتلك هذه البيئة، وإنما يعني ذلك أن هذا الكائن لن ينمو إلا إذا عاش في هذه البيئة. يقيناً، يعتمد الأمر كله على ما إذا كنت تريد لهذا الكائن النمو!؛ كما يقول هيوم. لكن "اعتماد الأمر كله" على ما إذا كنت تريد له النمو سواء الحقيقة هي أنه بحاجة لهذه البيئة، أو أنه لن ينمو بدونها، ليس له تأثير يذكر على أفعالك. الآن، يفترض أن يكون ثمة تأثير على أفعالك بفضل أن كذا وكذا "ينبغي" أن يكون أو "نحتاج إليه": ومن هذا يكون من الطبيعي أن نستنتج أن الحكم بأنه "ينبغي أن يكون" كان في الحقيقة الاعتراف بأن ما حكم عليه بأنه "ينبغي أن يكون" له تأثير على أفعالك. وليس ثمة قدر من الحقيقة فيما يخص ما عليه الحال يمكن أن يملك ادعاءً منطقيًا بالتأثير على أفعالك. (ليس الحكم على هذا النحو هو ما يحررنا، بل حكمنا على كيفية حصولنا على شيء نريده أو القيام به). وعليه، سيكون من المستحيل استنتاج "ما نحتاج إليه" أو "ما يجب أن يكون" من "ما هو كائن". لكن في حالة النبتة، مثلاً، يعدّ الاستنتاج من "ما هو كائن" إلى "ما نحتاج إليه" غير مشكوك فيه على الإطلاق؛ فهو ممتع ويستحق الدراسة، ولكنه ليس مريباً على الإطلاق. تشبه أهمية ذلك أهمية العلاقة بين الوقائع الخام والوقائع الأقل من حيث أنها خام: لم تُدرس هذه العلاقات بكثرة. وفي حين أنه يمكنك المقارنة بين "ما تحتاجه" و"ما تحصل عليه" - مثل المقارنة بين حكم القانون وحكم الأمر الواقع -، إلا أن ذلك لا يجعل الحاجة لهذه البيئة أقل من "الحقيقة".

بالتأكيد، في حالة ما يحتاجه النبات، فإن فكرة الحاجة ستؤثر على الفعل فقط إذا أردت للنبتة أن تزدهر. وعليه، لا يوجد هنا رابط ضروري بين ما يمكن أن تحكم بأن النبات "يحتاجه" وبين ما تريده. ولكن ثمة رابط ضروري بين ما تظن أنك تحتاجه وبين ما تريده. يعدّ الارتباط معقداً؛ فمن الممكن ألا تريد شيئاً تحكم بأنك تحتاجه. ولكن، مثلاً، ليس من الممكن، أبداً، أن تريد شيئاً تحكم بأنك تحتاجه. وهذه ليست واقعة حول معنى كلمة "الاحتياج"، ولكن حول ظاهرة الإرادة. يمكن القول إن تفكير هيوم، في الحقيقة، يقود المرء إلى الظن بأن الأمر ينبغي أن يكون حول "أن تحتاج" أو "أن تكون صالحاً لـ".

إذاً، نواجه مشكلتين مخفيتين بالفعل في الملاحظة المتعلقة بالانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما يجب أن يكون". الآن، هَب، من ناحية، توضيحك "الخامية النسبية" للوقائع، ومن ناحية أخرى، توضيحك المفاهيم التي ينطوي عليها "الاحتياج" و"الازدهار"؛ في هذه الحالة، سنتقى هناك نقطة ثالثة. إذ قد يقول أحدهم متبعاً هيوم: ربما تكون قد أوضحت فكرتك حول الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما ندين به" ومن "ما هو كائن" إلى "ما

نحتاج إليه"، ولكن ذلك تم على حساب إظهار أن جمل "ما ندين به" و"ما نحتاج إليه" تعبر عن نوع من الحقائق، ونوع من الوقائع. ويبقى من المستحيل اشتقاق "ما ينبغي أن يكون أخلاقياً" من جمل "ما هو كائن". يبدو لي أنه تعليق صحيح. كلمة "يجب"، التي أصبحت كلمة ذات قوة سحرية خالصة، لا يمكن استنتاجها، بصفاتها تمتلك هذه القوة، من أي شيء آخرى مهما كان. قد يعترض على أنه يمكن الاستدلال عليها من جمل "ما يجب أن يكون أخلاقياً" أخرى: لكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً. يبدو الأمر على هذا النحو نتيجة لحقيقة أننا نقول "كل إنسان هو  $\phi$ " و"سقراط هو إنسان"، مما يستلزم أن "سقراط هو  $\phi$ ". لكن هنا " $\phi$ " هي محمول وهمي. ما نقصده هو أنه إذا استبدلت محمولاً حقيقياً ب" $\phi$ "، فإن اللزوم يكون صالحاً. يتطلب الأمر محمولاً حقيقياً؛ وليس مجرد كلمة لا تحتوي على فكرة معقولة؛ بمعنى كلمة تحتفظ بإيحاء بالقوة ويمكن أن تتمتع بتأثير نفسي قوي، ولكنها لم تعد تشير إلى أي فكرة حقيقية.

إن مقترحها يعدّ حكماً على أفعالي، وفقاً لموافقته على الوصف في جملة "يجب" أو اختلافها معه. وعندما لا يعتقد المرء بوجود قاض أو قانون، فإن فكرة الحكم قد تحافظ على تأثيرها النفسي، ولكنها ستفقد معناها. تخيل الآن أن كلمة "حكم" تُستعمل فقط - مع النبرة الرسمية المميزة - للحفاظ على طابعها العام ولكن ليس للحفاظ على معناها، وكان على أحدهم القول: "من أجل الحكم، فأنت بحاجة، في نهاية الأمر، إلى قانون وقاض". قد يكون الرد: "لا، الأمر ليس هكذا على الإطلاق، لأنه في وجود قانون وقاض أصدر حكماً، فسيكون السؤال بالنسبة لنا هو ما إذا كان قبول هذا الحكم أمراً يوجد حكم عليه". هذا نظير للحجة التي كثيراً ما يشار إليها على أنها حاسمة: إذا امتلك أحدهم مفهوماً إلهياً عن الأخلاق، فإنه ينبغي عليه، على الرغم من ذلك، أن يوافق على أنه يجب أن يكون لديه حكم بأنه يجب عليه (أخلاقياً) طاعة القانون الإلهي. لذلك فإن أخلاقه في المكانة نفسها التي تكون فيها أخلاق أي شخص آخر؛ فهو يمتلك "مقدمة أساسية عملية"<sup>(1)</sup>، ألا وهي "يجب إطاعة القانون الإلهي"، بينما يمتلك الشخص الآخر مقدمة أخرى مثل "يجب إدخال مبدأ السعادة الأعظم في القرارات جميعها".

يجب على الحكم أن ثمة خدمة كبيرة أنجزها هيوم والأخلاقيون المعاصرون، وذلك من خلال إظهار أنه ليس ثمة إمكان للعثور على محتوى في فكرة "يجب أخلاقياً"؛ إذا لم يكن للفلاسفة اللاحقين محاولة لإيجاد محتوى بديل (مشكوك فيه للغاية) والاحتفاظ بالقوة النفسية للعبارة. سيكون من المنطقي للغاية ترك هذه الفكرة،

---

4. كما تُسمى عبثاً. لأن المقدمة الكبرى = مقدمة تحتوي الحد الذي يعدّ محمولاً في النتيجة، فإنه سيكون من الخطأ الحديث عنها بالارتباط مع التفكير العملي.

إذ لا تملك معنى معقولاً خارج مفهوم قانوني للأخلاق. لن يحتفظوا بهذا المفهوم، ويمكنك ممارسة الأخلاق بدونها، كما أظهر مثال أرسطو. سيكون تحسناً عظيماً إذا، بدلاً من القول "خاطئ أخلاقياً"، قام المرء بتسمية جنس genus بمسميات مثل "غير صادق"، "غير عفيف"، "غير عادل". لم نعد نسأل ما إذا كان من "الخطأ" القيام بشيء ما، ولم نعد ننقل من وصف الفعل مباشرة إلى هذه الفكرة؛ بدلاً من ذلك، يجب، مثلاً، أن نسأل ما إذا كان الفعل غير عادل، وستكون الإجابة أحياناً واضحة على الفور.

أنتقل الآن إلى فترة الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية الجديدة التي تميز بها سيدجويك. يبدو أن ثمة تغيير مذهل حدث بين مل ومور. كما رأينا، يرى مل أنه ليس ثمة شك في حساب العواقب المحددة لفعل مثل القتل أو السرقة؛ ورأينا أيضاً حماقة موقفه، لأنه ليس من الواضح على الإطلاق كيف يمكن إنجاز فعل ما وفقاً لمبدأ المنفعة فحسب. نجد عند مور، ثم، فيما بعد، الأخلاقيين الأكاديميين في إنجلترا، أنه من المسلم به أن "الإجراء الصحيح" يعني الفعل الذي ينتج أفضل النتائج الممكنة (وضمن العواقب، حساب القيم الجوهرية التي ينسبها البعض من "الموضوعيين"<sup>(1)</sup> إلى أنواع معينة من الفعل). والآن، يترتب على ذلك، من الناحية الذاتية، أن الشخص يبلي بلاءً حسناً إذا كان يتصرف في ظروف ما وفقاً لحكمه على إجمالي العواقب لفعل معين. أعني أن هذه الفكرة نفهمها من كلماتهم، ولا أعني أنهم، الفلاسفة، قالوا ذلك تحديداً. بالطبع، يمكن أن نتعقد، بشكل كبير، مناقشة هذه الأسئلة: مثلاً، قد يشك المرء في ما إذا كان "كذا وكذا هو الإجراء الصحيح" صياغة مرضية، على أساس أن الأشياء يجب أن تكون موجودة حتى يكون لها محمولات؛ لذا ربما تكون أفضل صياغة هي "أنا ملزم"، وإلا فقد ينكر الفيلسوف أن كلمة "صائب" هي كلمة "وصفية"، ثم يسلك طريقاً ملتوياً من خلال التحليل اللغوي ليصل إلى وجهة نظر مماثلة ترى أن "الإجراء الصحيح هو إجراء ينتج أفضل العواقب" (على سبيل المثال، الرؤية التي ترى أنك توظّر مبادئك لإنتاج الغاية التي تختار السعي لها، في حين من المفترض أن الرابط بين "الاختيار" و"الأفضل" هو أن الاختيار يُفكر به على أنه يعني أنك تختار كيفية التصرف بطريقة تؤدي إلى أفضل العواقب). بالإضافة إلى ذلك، ينبغي وصف أدوار ما يسمى بـ "المبادئ الأخلاقية" و "دافع الواجب"، ويجب التحقيق في الفروق بين "الخير" و"الخير أخلاقياً" و"الصائب" وفي السمات الخاصة لجمل "يجب". تبين هذه المناقشات أن ثمة تنوع كبير في الرؤى، بينما ما هو هام بالفعل هو التشابه العام. يتّضح

---

5. يميز موضوعيو أكسفورد بالطبع بين "العواقب" و"القيم الجوهرية"، وعليه يبدو وكأنهم ليسوا "عواقبيين"، وهذا مظهر مضلل. لكنهم لا يعتقدون، مثلاً، أن خطورة التسبب في إدانة الأبرياء لا يمكن أن تغطي عليها المصلحة الوطنية. ومن ثم فإن تمييزهم ليس له أهمية.

هذا التشابه إذا أدركت أن كل فيلسوف إنجليزي من أشهر الفلاسفة الأخلاقيين الأكاديميين صاغ فلسفة، ليس من الممكن، وفقاً لها، الاعتقاد أنه لا يمكن أن يكون من الصحيح قتل بريء كوسيلة لأي غاية، ومن يعتقد غير ذلك سيكون مخطئاً. (يتعين على ذكر كلتا النقطتين؛ لأن السيد هير، مثلاً، الذي يدرس فلسفة تشجع المرء على الحكم بأن قتل البريء سيكون ما "يجب" على المرء اختياره في سبيل غايات أهم، سيدرس، أيضاً، وكما أعتقد، أنه إذا اختار المرء جعل عدم قتل الأبرياء "مبدأه العملي الأسمى"، فإنه لا يمكن جعله مخطئاً؛ لأن ذلك "مبدأه" فحسب. لكنني أعتقد، على الرغم من هذا التعديل، أن الفكرة التي ذكرتها تنطبق على كل فيلسوف إنجليزي منذ سيدجويك). وهذا أمر هام، فهو يعني أن كل هؤلاء الفلاسفة غير متوافقين تماماً مع الأخلاقيات العبرية - المسيحية. هذه الأخلاقيات تتميز بأنها تعلم أن ثمة أمور معينة محرمة بصرف النظر عن العواقب المنتظرة؛ مثل: قتل الأبرياء من أجل أي غاية حتى وإن كانت خيرة؛ العقاب بالنيابة، الغدر (وأعني بها الحصول على ثقة إنسان بخصوص أمر خطير من خلال وعود الصداقة الجديرة بالثقة ثم خيانتته مع عدوه)؛ الوثنية، اللواط، الزنا، المجاهرة بالإيمان كذباً. تحريم بعض الأشياء وفقاً لوصفها بأنها أنواع محددة من الأفعال، مهما كانت عواقبها، لا يعدّ، بالطبع، أمراً تتسم به كل الأخلاقيات العبرية - المسيحية؛ ولكنها سمة جديرة بالاننباه لهذه الأخلاقيات. وإذا كتب كل فيلسوف أكاديمي منذ سيدجويك بطريقة تقصي هذه الأخلاق، فإنه يمكن القول إنه سيكون من السذاجة ألا نرى عدم التوافق هذا بوصفه الحقيقة الأهم حول هؤلاء الفلاسفة وأن الاختلافات بينهم عند المقارنة ليست، بدرجة ما، ذات أهمية.

يُلاحظ أنه ليس ثمة فيلسوف من هؤلاء يظهر وعياً بوجود أخلاق كهذه، وهي أخلاق يقف على النقيض منها؛ إنه لأمر مفهوم بينهم جميعاً أن تحريم كهذا، مثل تحريم القتل، لا يعمل في مواجهة بعض العواقب. لكن، بالطبع، فكرة صرامة التحريم تتمثل في أنه لا ينبغي أن يغريك الخوف من العواقب أو الأمل فيها. إذا لاحظت الانتقال من مل إلى مور، فإنك ستشك بأن ذلك الانتقال قام به شخص ما في مكان ما؛ يتبادر إلى الذهن سيدجويك بوصفه اسماً محتملاً؛ وسوف تجد في الحقيقة أن الأمر يستمر، على نحو عرضي تقريباً، فيه. إنه كاتب ممل؛ توجد الأشياء الهامة معه في التعليقات الجانبية والهوامش والأجزاء الصغيرة في جداله التي لا تتعلق بتصنيفه الكبير لـ"مناهج الأخلاق". تُختزل نظرية القانون الإلهي في شكل عديم الأهمية من خلال حاشية يخبرنا فيها أن "أفضل اللاهوتيين" (الله وحده يعلم من يقصد) يقولون لنا إنه يجب طاعة الإله في قدرته على أن يكون كائناً أخلاقياً. ἡ φορτικός ὁ ἐπαινος؛ يبدو أن المرء يسمع أرسطو وهو يقول:

"أليس المدح أمراً غاية في الخشونة وسوء الذوق؟"<sup>(1)</sup> \* - لكن سيدجويك يكون سفيهاً بهذه الطريقة: فهو يعتقد، مثلاً، أن التواضع يتمثل في التقليل من شأن مزاياك؛ أي أن التواضع يتمثل في نوع من الكذب، ويعتقد أن أساس وجود شرائع ضد الكفر هو لأنها مسيئة للمؤمنين، وأن الدخول على نحو صحيح في فضيلة الطهارة يعدّ انتهاكاً لمبادئها، وهو الأمر الذي يوبخ "علماء اللاهوت في العصور الوسطى" لفشلهم في إدراكه.

من زاوية البحث الحالي، يعدّ تعريف القصدية عند سيدجويك أهم شيء متعلق به. يعرف القصدية على نحو معين بحيث يجب على المرء القول أنه يقصد أي عواقب متأملة تنتج عن فعله الإرادي. من الواضح أن هذا التعريف غير صحيح، وأجرؤ على القول بأنه لن يُعثر على أي شخص يدافع عنه الآن. يستخدم هذا التعريف لتوضيح أطروحة أخلاقية يقبلها كثير من الناس اليوم: الأطروحة التي ترى أنه ليس ثمة فرق متعلق بمسؤولية المرء عن شيء توقعه، لم يشعر بأي رغبة فيه، سواء بوصفه غاية أو وسيلة لتحقيق غاية. باستعمال لغة القصدية على نحو أكثر صحة، ويتجنب فهم سيدجويك الخاطئ، فإنه يمكننا صياغة الأطروحة على النحو التالي: ليس ثمة فرق متعلق بمسؤولية المرء عن نتيجة فعله التي يمكنه توقعها، والتي لا يقصدها. يبدو الآن أن هذه الصيغة مقبولة في الواقع؛ أعتقد أنها سمة مميزة للانحرافات السيئة للغاية في التفكير في مثل هذه المسائل التي تبدو معقولة. يمكننا أن نرى إلى أين يقودنا هذا من خلال النظر في مثال. افترض أن هناك من يتحمل مسؤولية إعالة طفل؛ سيكون التراجع عن دعم الطفل عن عمد هو أحد الأشياء التي يضر القيام بها. من السيء أن يتوقف عن إعالة الطفل لأنه لم يعد يريد الحفاظ عليه؛ ومن السيء أن يتوقف عن ذلك لأنه، بفعله هذا، مثلاً، يدفع بشخص آخر إلى فعل شيء ما. (ومن باب الجدل، يمكنك أن تقترض أن إقناع هذا الشخص بفعل ذلك هو بحد ذاته أمراً يستحق الثناء). ولكن الآن عليه أن يختار إما أن يقوم بفعل مشين أو يذهب إلى السجن. إذا دخل السجن، فسيتبع ذلك توقيفه الدعم عن الطفل. وفقاً لمذهب سيدجويك، فإنه ليس ثمة فرق في مسؤوليته عن توقف إعالة الطفل، بين الحالة التي يفعل فيها ذلك لأجل الأمر ذاته أو كوسيلة لغرض آخر، وعندما يحدث ذلك باعتباره نتيجة متوقعة وحتمية لرحيله إلى السجن بدلاً من القيام بشيء مشين. ينتج عن ذلك أن يتوجب عليه تقييم الضرر النسبي المتعلق بمنع الدعم عن الطفل وفعل الشيء المشين؛ ويمكن أن يكون في غاية السهولة أن الشيء المشين يعدّ في الواقع فعلاً أقل بشاعة من منع الدعم، عن قصد، عن الطفل؛ ثم، إذا كانت الحقيقة هي أن منع الدعم عن الطفل يعدّ أثراً جانبياً لدخوله السجن ولا يحدث فرقاً

6 Nicomachean Ethics 1178b 16.

\* اعتمدت في ترجمة هذه الفقرة لأرسطو على ترجمة أحمد لطفي السيد لها، بترجمته لكتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس.

في مسؤوليته، فإن هذا الفهم سيدفعه إلى فعل الشيء المشين، والذي يمكن أن يكون سيئاً للغاية. وبالطبع، بمجرد أن يبدأ في النظر إلى الأمر من هذه الزاوية، فإن الشيء المعقول الوحيد بالنسبة له، والذي يجب أن يأخذه في الاعتبار، سيكون العواقب وليس السوء المتأصل في هذا الفعل أو ذاك. وعليه، نظراً إلى أنه يحكم، بحد معقول، أنه لن يكون ثمة ضرر عظيم ناتج عن الفعل، فإنه يمكنه حينها ارتكاب فعل مخز للغاية أكثر من توقفه عمداً عن دعم الطفل. وإذا تبين أن حساباته خاطئة، يتضح حينها أنه لم يكن مسؤولاً عن العواقب، لأنه لم يتوقعها. ينتج، في الحقيقة، عن أطروحة سيدجويك أنه يستحيل تقدير مدى سوء فعل ما إلا في ضوء العواقب المتوقعة. ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يتوجب عليك تقدير الضرر في ضوء العواقب التي تتوقعها، وهذا يترتب عليه أنه يمكنك، طالما بإمكانك تقديم حجة تفيد بعدم توقعها، تبرئة نفسك من العواقب الفعلية لأكثر الأفعال خزيًا. وفي حين يتوجب علي التأكيد على أن الإنسان مسؤول عن العواقب السيئة لأفعاله السيئة، لكن لا ينسب إليه الفضل في الخيرة منها؛ وعلى العكس، لا يتحمل الإنسان مسؤولية العواقب السيئة للأفعال الخيرة.

لم ينكر سيدجويك أي تمييز بين العواقب المتوقعة والمقصودة، فيما يتعلق بالمسؤولية، عند تطويره لأي "منهج أخلاقي"؛ وقام بتلك الحركة الهامة بالنيابة عن الجميع ومن تلقاء نفسه. أعتقد أنه من المعقول القول إن هذه الحركة، من جانب سيدجويك، تفسر الاختلاف بين النفعية القديمة وتلك العواقبية، كما أسميها، التي يتسم بها سيدجويك وكل فيلسوف أخلاقي أكاديمي إنجليزي منذ سيدجويك فصاعداً. بسبب ذلك، منح الفلاسفة الأخلاقيون الاعتبار الذي نُظر إليه سابقاً على أنه إغراء، وهو الاعتبار الذي يُحث عليه الرجال من قبل الزوجات والأصدقاء الثرثارين، مكانة في نظرياتهم.

تعدّ العواقبية فلسفة سطحية، وهذه سمة ضرورية لها. ثمة، دائماً، حالات مختلف عليها في الأخلاقيات. الآن، سواء كنت أرسطياً أو مؤمناً في القانون الإلهي، فإنك ستتعامل مع حالة مختلف عليها من خلال التفكير فيما إذا كان فعل كذا وكذا في ظروف كذا وكذا، يعدّ، مثلاً، قتلاً، أو فعلاً ظالماً؛ ووفقاً لما تقررره فيما إذا كان الفعل كذلك أم لا، فإنك تحكم عليه بأنه شيء يجب، أو لا يجب، فعله. هذا من شأنه أن يكون منهجاً للسفسطة؛ على الرغم من أنه قد يقودك إلى رسم نقطة على محيط الدائرة، إلا أنه لن يسمح لك في تدمير مركزها. ولكن إذا كنت عواقبياً، فإن طرح سؤال "ما هو الشيء الذي يجب أن يُفعل في مثل هذا الموقف؟" يعدّ أمراً غيبياً. يسأل السفسطائي مثل هذا السؤال: "هل يجوز فعل كذا وكذا؟" أو "هل يجوز عدم القيام بكذا وكذا؟"، فقط إذا

كان لا يجوز عدم الإتيان بفعل معين، فيمكنه القول حينئذ: "هذا ما يجب القيام به"<sup>(1)</sup>. من ناحية أخرى، على الرغم من أنه قد يعترض على فعل ما، إلا أنه لا يستطيع أن يصف أي فعل، لأنه في حالة واقعية، قد تقدم الظروف (بخلاف تلك المتخيلة) جميع أنواع الاحتمالات، ولا يمكنك أن تعرف مسبقًا ما ستكون عليه هذه الاحتمالات. الآن ليس للعواقبي أي أساس يستند إليه ليقول "هذا جائز، وهذا ليس جائزًا"؛ إذ وفقًا لفرضيته الخاصة، فإن العواقب هي التي يجب أن تقرر ذلك، وليس له أي شأن ليتظاهر بأنه يمكنه تحديد ما المنعطفات المحتملة التي يمكن أن يحدثها المرء عند القيام بفعل ما؛ أقصى ما يمكن أن يقوله هو: لا يجب على الرجل أن يُحدث هذا أو ذلك؛ ليس من حقه القول إنه سيحدث، في حالة واقعية، كذا وكذا ما لم يفعل كذا وكذا. بالإضافة إلى ذلك، يتعين على العواقبي، من أجل تخيل الحالات المختلف فيها، أن يفترض نوعًا من القانون أو المعيار بحيث، وفقًا له، تتحدد الحالة المختلف فيها؛ وعليه، من أين يحصل على المعيار؟ عمليًا، الجواب دائمًا هو: من المعايير الحاضرة في مجتمعه أو محيطه. وقد اتسم كل هؤلاء الفلاسفة بالتقليدية؛ ليس لديهم أي ميزة يمكنهم من خلالها الثورة ضد المعايير التقليدية لشعوبهم؛ يستحيل أن يتمتع هؤلاء الفلاسفة بالعمق. لكن ثمة فرصة ضئيلة في أن تكون مجموعة كاملة من المعايير التقليدية مناسبة. - أخيرًا، تبدو الغاية من التفكير في الحالات الافتراضية، التي ربما تكون غير محتملة إلى حد كبير، هي استنباط قرار افتراضي من نفسك أو من شخص آخر لفعل شيء سيء. لا أشك في أن هذا له تأثير على استعداد الأشخاص - الذين لن ينخرطوا البتة في الحالات التي اتخذوا فيها خيارات افتراضية - للموافقة على أفعال سيئة مماثلة، أو لمدح وتملق أولئك الذين قاموا بها، طالما أن جمهورهم يفعل الأمر نفسه أيضًا، عندما لا تبقى الظروف المتخيلة الميؤوس منها صالحة بعد على الإطلاق.

أولئك الذين يفهمون أصول مفاهيم "الإلزام" و"الأخلاقي" الذي يجب فعله والمؤكد عليه في تصور القانون الإلهي للأخلاق، إلا أنهم يرفضون مفهوم المشرع الإلهي، يبحثون، أحيانًا، عن إمكانية الحفاظ على تصور قانوني بدون مشرع إلهي. أعتقد أن ثمة ما يثير الاهتمام في هذا البحث. وربما أول ما يتضح من تلقاء ذاته هنا هي "قواعد" المجتمع. ولكن مثلما لا يمكن للمرء أن يتأثر ببتلر عند التفكير في ما يمكن للضمير أن يطلب من الناس القيام به، فإنني أعتقد أنه لا يمكن أن يتأثر المرء بهذه الفكرة عند التفكير في ماهية "قواعد" المجتمع. هذا التشريع يمكن أن يكون "للذات"، وأنا أرفضه إذ لا معنى له. قد يكون أي شيء تفعله "من أجل الذات"

---

7. هذه حالة نادرة بالضرورة: بالنسبة للوصايا الإيجابية مثل "أكرم أباك وأمك"، فإنها نادرًا ما تنص على إجراء معين ونادرًا ما تستلزمه.

مثيراً للإعجاب، لكنه ليس تشريعاً. بمجرد إدراك المرء هذا، سيتمكن حينها من القول: يجب أن أضع القواعد الخاصة بي، وهذه القواعد هي أفضل ما يمكنني صياغته، وسأستمر في اتباعها حتى أعرف شيئاً أفضل؛ كما يمكن للمرء القول "سأتصرف حسب عادات أجدادي". وسواء أفضى ذلك إلى الخير أو الشر، فإن هذا يعتمد على محتوى القواعد أو عادات أسلاف المرء؛ وإذا كنت محظوظاً فسيؤدي ذلك إلى "الخير". مثل هذا الاتجاه يكون، على أي حال، واعدًا في هذا الصدد: يبدو أنه يجب أن يتسم بالشك السقراطي، من امتلاك مثل هذه الوسائل وحتى التراجع عنها، بحيث يجب أن يكون واضحاً أن الشك السقراطي جيد؛ وفي الواقع، يجب أن يكون، وعلى نحو عام إلى حد ما، من الجيد أن يحدث المرء نفسه بالتالي: "ربما في طريق ما لا يمكنني الرؤية؛ ربما أكون في مسار سيء؛ أنا، وعلى نحو ميؤوس منه، مخطئ بطريقة أساسية". - قد يقود البحث عن "القواعد" شخصاً ما إلى البحث عن قوانين الطبيعة، كما لو كان الكون مُشرعاً؛ ولكن في الوقت الحاضر ليس من المرجح أن يؤدي هذا إلى نتائج جيدة: قد يقود المرء إلى أكل الأضعف وفقاً لقوانين الطبيعة، لكنه بالكاد يقود أي شخص، في الوقت الحاضر، إلى مفاهيم العدالة؛ الشعور ما قبل سقراط بشأن العدالة، حيث يمكن مقارنتها بالتوازن أو الانسجام المحافظ على سير الأمور، يعدّ بعيداً جداً عنا.

ثمة احتمال آخر هنا: قد يكون "الإلزام" تعاقدياً. تماماً كما نراجع القانون لنكتشف ما هو مطلوب فعله من الرجل الخاضع له، فإننا نراجع العقد لمعرفة ما هو مطلوب فعله من الرجل الذي وضعه. قد يمتلك المفكرون، البعيدون عنا على نحو لا يمكن إنكاره، فكرة foedus rerum [الشؤون التعاقدية] عن الكون ليس بوصفه مشرعاً بل بوصفه تحقيقاً للعقد. في هذه الحالة، إذا تمكنت من معرفة ماهية العقد، فسوف تفهم التزاماتك بموجبها. الآن لا يمكنك أن تخضع للقانون ما لم يُعلن عنه رسمياً لك؛ ويرى المفكرون المؤمنون بالـ"القانون الإلهي الطبيعي" أنه يُعلن لكل إنسان ناضج في معرفته بالخير والشر. وعلى نحو مشابه، لا يمكنك الدخول في عقد دون التعاقد؛ أي ترك إشارات للدخول في العقد. واحتمالاً فحسب، يمكن القول إن استعمال اللغة التي يستعملها المرء في السلوك اليومي للحياة يؤدي، بمعنى ما، إلى تقديم علامات الدخول في عقود مختلفة. إذا امتلك أي أحد هذه النظرية، فيجب أن نرغب في رؤيتها وهي معمول بها. أشتبته في أنها ستكون صورية على نحو أساسي؛ قد يكون من الممكن إنشاء نظام يجسد القانون (إذ يمكن مقارنة مكانته بتلك المكانة التي تحظى بها "قوانين المنطق"): "ما يصح على حالة أخرى يصح على حالتك what's sauce for the goose is sauce for the gander؛ ولكن نادراً ما يُعنى بتفاصيل مثل تحريم القتل أو اللواط. أيضاً، على الرغم من

أنه من الواضح أنه يمكنك الالتزام بقانون لا تقبله ولم تفكر فيه كقانون، إلا أنه لا يبدو من المعقول أن تقول إنه يمكنك إبرام عقد دون معرفة أنك تفعل ذلك؛ جرت العادة أن هذا الجهل يدمر طبيعة العقد.

قد يبقى البحث عن "القواعد" [المعايير] في الفضائل البشرية كالاتي: تمامًا كما للإنسان العديد من الأسنان، التي بالتأكيد ليست متوسط عدد الأسنان التي يمتلكها البشر، ولكنها عدد الأسنان للجنس البشري، فإنه من الممكن "امتلاك" الجنس البشري، ليس من الناحية البيولوجية فحسب، ولكن من ناحية تتعلق بنشاط الفكر والاختيار في مختلف نواحي الحياة - القوى والملكات واستعمال الأشياء المطلوبة -، كذا وكذا من الفضائل: وهذا "الإنسان" المتمتع بمجموعة مكتملة من الفضائل هو "القاعدة"، كما أن "الإنسان" بمجموعة كاملة من الأسنان، مثلاً، يعدّ القاعدة. لكن وفقاً لهذا المعنى، لم تعد "القاعدة" معادلة، تقريباً، لـ "القانون"، كما أن مفهوم "القاعدة" يجعلنا أقرب إلى المفهوم الأرسطي للأخلاق وليس المفهوم القانوني لها. ليس ثمة ضرر، كما أعتقد، من القيام بذلك، ولكن إذا كان على أحدهم أن يعطي معنى لـ "القاعدة" من خلال البحث في هذا المسار، فإنه يتعين عليه ملاحظة ما حدث لكلمة "قاعدة"؛ الكلمة التي أراد لها أن تعني "قانون" - دون ذكر الله، لم يعد يُقصد بها "قانون" إطلاقاً؛ وعليه، من الأفضل إضافة مفاهيم "الإلزام الأخلاقي" و"ما يجب أخلاقياً" و"الواجب"، إلى القائمة، إذا كان بإمكانه التصرف بها.

لكن في الوقت نفسه، أليس من الواضح أن هناك بعض المفاهيم التي يجب اعتبارها مجرد جزء من فلسفة علم النفس، والتي - كما ينبغي أن أنصح - تخرج الأخلاق من أذهاننا تماماً؟ أي، البدء أولاً بـ: "فعل"، "قصد"، "لذة"، "رغبة". إذا بدأنا بتلك المفاهيم، فإن، على الأرجح، المزيد من المفاهيم سوف تظهر. أخيراً، قد يكون من الممكن التقدم للنظر في مفهوم "الفضيلة"؛ أعتقد أنه ينبغي لنا أن نبدأ، من خلال ذلك، نوعاً ما من دراسة الأخلاق.

أختتم المقالة بوصف مزايا استخدام كلمة "يجب" بطريقة غير مؤكدة، وليس بمعنى "أخلاقي" محدد: مزايا التخلي عن كلمة "خطأ" بمعنى "أخلاقي" واستخدام مفاهيم مثل "غير عادل".

من الممكن، إذا سمح للمرء أن يمضي قدماً عبر إعطاء الأمثلة فحسب، التمييز بين ما يعدّ غير عادل في جوهره، وما يعدّ غير عادل وفقاً للظروف. إن التخطيط لمعاقبة أحدهم قضائياً على شيء يمكن، بوضوح، معرفة أنه لم يقترفه، يعدّ أمراً غير عادل في جوهره. يمكن القيام بذلك بالطبع، وحدث ذلك، في كثير من الأحيان، بشتى الطرق؛ من خلال تقديم رشوة لشهود الزور، ومن خلال حكم القانون الذي بموجبه "يُنظر" إلى شيء ما على أنه هو ما عليه الأمر بينما، وعلى نحو لا يمكن إنكاره، الأمر مختلف تماماً في الواقع، ومن

خلال الغطرسة العلنية من جانب القضاة والمتنفذين عند القول صراحة بشكل أو بآخر: "لا قيمة لحقيقة أنك لم تفعل ذلك؛ نعتزم أن نحكم عليك بكل الأحوال". مثلاً، ما يعدّ غير عادل وفقاً للظروف العادية هو حرمان الناس من ممتلكاتهم الظاهرية دون إجراءات قانونية، وعدم سداد الديون، وعدم الامتثال للعقود، والعديد من الأشياء المماثلة الأخرى. الآن، من الواضح أن الظروف يمكن أن تحدث فرقاً كبيراً في الحكم على ما إذا كانت هذه الإجراءات عادلة أم ظالمة؛ وقد تتضمن هذه الظروف أحياناً نتائجاً متوقعة؛ على سبيل المثال، يمكن أن تكون مطالبة شخص ما ببعض الممتلكات باطلة إذا كان من شأن حيازتها واستخدامها أن يجنبنا كارثة واضحة: على سبيل المثال، إذا كان بإمكانك استخدام واحد من أجهزته لإحداث انفجار سيدمره، ولكن باستخدامه يمكنك تصريف مياه فيضان أو خلق فجوة بحيث لا ينتشر الحريق. قطعاً، لا يعني هذا أن ما يعدّ عادة عملاً ظالماً، إلا أنه ليس ظالماً في جوهره، يمكن دائماً تقديمه من خلال تقدير معقول لعواقب أفضل؛ الأمر أبعد ما يكون عن ذلك، ولكن من الجلي أن المشاكل التي تظهر عند محاولة رسم خط حدودي (أو منطقة حدودية) هنا معقدة. وعلى الرغم من وجود نقاط عامة يجب وضعها هنا وحدود يمكن رسمها، إلا أن القرار بشأن حالات معينة يُحدّد في الغالب بواسطة *κατά τον ορθόν λόγον* - وفقاً لما هو معقول" - مثلاً، مسألة تأخير ما في سداد دين ما لشخص بظروف معينة، وذلك التأخير من جانب شخص بظروف معينة، يمكن، في الحقيقة، البت فيها من حيث عدّ التأخير ظالماً أم لا "وفقاً لما هو معقول" فحسب؛ ومن أجل هذا، لا يمكن، من حيث المبدأ، وجود قانون، وعليه ليس أماناً إلا إعطاء بعض الأمثلة. بعبارة أخرى، على الرغم من أنه بسبب وجود فجوة كبيرة في الفلسفة لا يمكننا تقديم تفسير عام لمفهوم الفضيلة ومفهوم العدالة، إلا أنه علينا المضي قدماً باستخدام هذه المفاهيم من خلال تقديم الأمثلة فحسب؛ لكن ثمة حيز لا يرجع فيه الأمر إلى أي فجوة، ولكن، من حيث المبدأ، يرجع الأمر إلى الحالة التي ترى أنه ليس ثمة تفسير إلا عن طريق الأمثلة؛ وهنا يكون القانون هو "ما هو معقول"؛ إلا أنه بالطبع لا يعد قانوناً.

هذا كل ما رغبت بقوله إزاء ما هو عادل في بعض الظروف وغير عادل في ظروف أخرى، وإزاء الطريقة التي يمكن للعواقب المتوقعة أن تلعب دوراً، من خلالها، في تحديد ما هو عادل. وعودة إلى مثالي عما هو عادل بطبيعته: إذا كان الإجراء هو معاقبة أحدهم قضائياً على شيء لم يفعله، ويمكن فهم ذلك بوضوح، فلا يمكن وجود جدال حول وصف ذلك بأنه غير عادل. ليس ثمة ظروف أو عواقب متوقعة، لا تعدّل من وصف إجراء معاقبة شخص ما قضائياً على شيء من المعروف أنه لم يفعله، يمكنها أن تتغير من وصف هذا الإجراء

بأنه "غير عادل". أي شخص يحاول الجدل ضد ذلك سيكون، فقط، يتظاهر بعدم معرفة ما يُعنى بـ"غير عادل": لأن هذه تعدّ حالة باراديغمية للظلم.

هنا، ندرك تفوق عبارة "غير عادل" على عبارتي "صائب أخلاقياً" و"خطأ أخلاقياً". لأنه في سياق الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية منذ سيدجويك، يبدو من المشروع مناقشة ما إذا كان، في بعض الظروف، من الممكن عدّ تبني ذلك الإجراء أمراً "صائباً أخلاقياً"؛ ولكن لا يمكن القول إن الإجراء سيكون عادلاً تحت أي ظرف.

ليس بإمكاننا الآن ممارسة الفلسفة المعنية - وأعتقد أنه ليس ثمة من يمكنه ممارستها في الظرف الحالي للفلسفة الإنجليزية -؛ لكن من الواضح أن الإنسان الصالح يعدّ إنساناً عادلاً، والإنسان العادل هو الذي يتمتع، بصفة اعتيادية، عن ارتكاب أفعال ظالمة أو المشاركة فيها، لخوفه من أي عواقب أو للحصول على أي ميزة، سواء كان ذلك يخصه أو يخص أي شخص غيره. ربما ليس ثمة من هو غير متفق. لكن سيقال إن الظلم يتحدد أحياناً من خلال النتائج المتوقعة؛ وهذه النقطة بالتأكيد صحيحة. لكن هناك حالات لا يكون فيها الأمر على هذا النحو: الآن إذا قال أحدهم "أنا موافق، لكن هذا كلّه يحتاج إلى تفسير"، فهو على حق، وبالإضافة على ذلك، فإن الحال الآن هو أننا لا نستطيع تقديم هذا التفسير؛ نفتقر إلى العدة الفلسفية. ولكن إذا اعتقد أي شخص، بشكل مسبق<sup>(1)</sup>، أنه من الممكن إثارة السؤال عما إذا كان فعل مثل إجراء الإعدام القضائي لشخص بريء يجب استبعاده تماماً من النظر، فإنني لن أجادله؛ إنه يُظهر عقلاً فاسداً.

في مثل هكذا حالات، يسعى فلاسفتنا الأخلاقيون إلى فرض معضلة علينا: "إذا كانت لدينا حالة تُستعمل فيها عبارة "غير عادل"، تماماً، وفقاً لوصف واقعي، فهل من غير الممكن إثارة السؤال عما إذا كان من المعقول ارتكاب المرء الظلم؟ إذا حُدّد "ما يعدّ غير عادل" عبر النظر في ما إذا كان من الصواب فعل كذا وكذا في ظل ظروف معينة، فإنه لن يكون من الممكن طرح سؤال ما إذا كان من "الصواب" ارتكاب الظلم، ذلك لمجرد أن "الخطأ" موجود في التعريف الداخلي للظلم. لكن إذا كانت لدينا حالة يُستعمل فيها وصف "غير عادل"، على نحو تام، وفقاً للوقائع، بدون تضمين "خطأ"، فإنه من الممكن طرح السؤال حول ما إذا كان "يجب" على

---

8. إذا فكر بذلك في موقف واقعي، فهو بالطبع إنسان يخضع لإغراء عادة. أثناء النقاش عند قراءة الورقة، أثّرت هذه القضية، كما كان متوقعاً ربما: مطلوب من الحكومة محاكمة رجل بريء وإدانته وإعدامه تحت تهديد "حرب بالقنابل الهيدروجينية". قد يبدو غريباً بالنسبة لي أن يكون لدي أمل كبير في تجنب حرب يهدد بها رجال طلبوا ذلك. لكن الشيء الأكثر أهمية في الكيفية التي تُخترع بها هذه الحالات في المناقشات، هو افتراض مسارين فحسب: الإذعان، كما في الحالة المطروحة، والمواجهة المفتوحة. لا أحد يستطيع أن يقول مسبقاً في مثل هذا الموقف ما الاحتمالات التي ستحدث - مثلاً؛ المراوغة من خلال تصنع الرغبة بالامتنال للطلب مصحوباً بـ"هروب" مرتب بمهارة للضحية.

المرء ربما ارتكاب الظلم، وما إذا كان ليس من الممكن ربما أن يكون ارتكابه "صائبًا"؟ وبالطبع استعمال "يجب" و"صائب" هنا يكون بالمعاني الأخلاقية الخاصة بهما. الآن، إما أنه يتوجب عليك تحديد ما يعدّ "صائبًا أخلاقياً" في ضوء "مبادئ" أخرى معينة، أو أن تضع "مبدأ" حول هذا ثم تقرر أن الظلم ليس "صائبًا" على الإطلاق؛ ولكن حتى إذا فعلت الأمر الأخير فإنك تذهب إلى ما هو أبعد من الوقائع؛ تقرر أنك لن ترتكب الظلم أو أنه من الخطأ ارتكابه. ولكن في كلتا الحالتين، إذا كانت عبارة "غير عادل" تحدها الوقائع فحسب، فلن تحدد هذه العبارة انطباق كلمة "خطأ"، بل من يفعل ذلك هو القرار بخطأ الظلم، إلى جانب تشخيص الوصف "الواقعي" بوصفه منطويًا على الظلم. لكن من يتخذ قرارًا مطلقًا بأن الظلم "خطأ"، لا يملك أساسًا ينتقد، وفقًا له، من لا يتخذ هذا القرار، من حيث أن من لا يتخذ هذا القرار فإنه يحكم بشكل خاطئ".

بالطبع، في هذه الحجة، تُفسّر كلمة "خطأ" على أنها تعني "خطأ أخلاقياً"، وتُحفظ الحالة المزاجية للكلمة، بينما يُضمن أن يكون محتواها فارغ تمامًا. والآن، دعونا نتذكر أن "خطأ أخلاقياً" هي عبارة وارثة لمفهوم "غير مشروع" أو "ما يجب عدم القيام به" المرتبط بنظرية، أو أخلاقيات، القانون الإلهي. هنا، ثمة بالفعل إضافة لوصف "غير عادل" إذا قلنا إنه ثمة واجب لعدم القيام بالظلم؛ لأن من يفرض ذلك هو القانون الإلهي، كما هو حال القواعد في اللعبة. لذا، إذا كانت الشريعة الإلهية، بتحريمها الظلم، تفرض واجبًا بعدم ارتكابه، فإن شيئًا ما يُضاف بالفعل إلى وصف "غير عادل" إذا قلنا أن ثمة واجب بعدم القيام بذلك. ولأن "الخطأ الأخلاقي" هو وريث هذا المفهوم، ولكنه وريث منفصل عن عائلة المفاهيم التي نشأ عنها، فإن "خطأ أخلاقياً" تتجاوز الوصف الواقعي البحت "غير عادل" وتبدو أنها لا تملك محتوى مميزًا، وإنما تتمتع بقوة قهرية معينة، والتي ينبغي علي القول بأنها قوة نفسية على نحو تام. وهذه هي قوة الكلمة، إذ يفترض الفلاسفة بالفعل أن مفهوم القانون الإلهي يمكن التخلي عنه، وحتى لو تم الإبقاء عليه، فإنه لا يحدث فرقًا جوهريًا؛ لأنه في رأيهم، يعدّ "المبدأ العملي" بأنه "ينبغي علي (أي أنني ملزم أخلاقياً) أن أطيع القوانين الإلهية" ضروريًا لمن يؤمن بالشرائع الإلهية. لكن في الحقيقة، فكرة الإلزام هذه تعمل في سياق القانون فحسب. وأود تهنئة الفلاسفة الأخلاقيين الحاليين على تجريد "يجب أخلاقياً" من المظهر المخادع للمحتوى الآن، ويا ليتهم لم يظهروا ميلًا مقبلاً للحفاظ على جو هذا التعبير.

إذا كنا مصممين، ربما يمكننا التخلي عن فكرة "يجب أخلاقياً" والعودة، ببساطة، إلى كلمة "يجب" اليومية، إذ ينبغي الإشارة إلى أنها كلمة شائعة في اللغة البشرية بحيث يصعب تخيل العيش بدونها. الآن، بالعودة إلى هذه الكلمة، أليس من الممكن التساؤل عما إذا كان من الضروري أن يرتكب أي شخص ظلمًا، أو ما إذا كان

ذلك ليس أفضل شيء يمكن فعله؟ بالطبع يمكن ذلك، وستتعدد الإجابات. قد يقول أحدهم - فيلسوف ما - إن العدل فضيلة والظلم رذيلة، وأن الفضائل والرذائل تنشأ من خلال القيام بالأفعال الممثلة لهما، وعليه فإن الفعل الظالم سيجعل الشخص سيئاً، وبالضرورة يتضمن ازدهار الإنسان بوصفه إنساناً خيراً (في الفضائل، مثلاً)، ولكن بالنسبة لأي X تنطبق عليه هذه الشروط، فإنه يحتاج إلى ما يجعله يزدهر، لذلك يحتاج الإنسان الأفعال الفاضلة أو ينبغي عليه تأديتها؛ وحتى إذا ازدهر بشكل أقل أو لم يزدهر على الإطلاق في الأمور غير الضرورية عند تجنبه الظلم، وهو ما يجب التسليم به بأنه قد يحدث، إلا أن حياته ستفسد في الضرورات إذا لم يتجنب الظلم؛ لذا ما زال بحاجة لتأدية الأفعال العادلة فحسب. هذا هو، إلى حد ما، الأسلوب الذي يتحدث به أفلاطون وأرسطو، ولكن يمكن للمرء أن يرى من الناحية الفلسفية أن هناك فجوة ضخمة لا يمكن سدها حالياً من ناحيتنا؛ إنها الفجوة التي يجب أن تُملأ بتفسير حول طبيعة الإنسان، والفعل الإنساني، ونوع الصفة المميزة للفضيلة، وفي بادئ الأمر، حول "ازدهار" الإنسان. يبدو أن المفهوم الأخير هو ما يعدّ الأكثر إثارة للشك. لأنه من الصعب قبول أن الإنسان المتألم والجائع والفقير والوحيد يعدّ "مزهراً"، كما أقر بذلك أرسطو. بالإضافة إلى ذلك، يمكن للمرء القول إن المرء يحتاج إلى البقاء على قيد الحياة من أجل "الازدهار". شخص آخر غير متأثر بأي من هذا سيقول في ظرف عسيب: "ما نحتاجه هو كذا وكذا لا يمكننا الحصول عليه دون القيام بهذا الفعل (وهو فعل غير عادل)، لذا هذا ما يجب علينا القيام به". شخص آخر، لا يتبع تفكير الفلاسفة الدقيق، قد يقول ببساطة "أعرف أنه من المخزي بكل الأحوال القول إنه من الأفضل أن يرتكب المرء هذا الفعل الظالم". وسيقول المؤمن بالشرائع الإلهية ربما "هذا حرام، ومهما بدا الأمر، إلا أنه لا يمكن أن يكون في صالح أي أحد أن يرتكب الظلم"؛ هو مثل الفلاسفة اليونانيين يمكنه التفكير من ناحية "الازدهار". وإذا كان رواقياً، فمن المحتمل أن يملك فكرة إشكالية بوضوح حول ما يتضمنه "الازدهار". وإذا كان يهودياً أو مسيحياً، فلن يكون بحاجة إلى أن يمتلك أي فكرة مميزة للغاية: الكيفية التي ينتفع بها لامتناعه عن الظلم يتركها لله حتى يقرها، أما هو فيقول: "ليس ثمة منفعة في مخالفة شريعة الله" (لكنه يأمل أيضاً في مكافأة عظيمة في الحياة الجديدة فيما بعد؛ مثلاً، عندما يأتي المسيح؛ لكنه يعتمد على وعود خاصة في هذه الحالة).

يترك للفلسفة الأخلاقية الحديثة - الفلسفة الأخلاقية لجميع الأخلاقيين الإنجليز المعروفين منذ سيدجويك - شأن بناء أنظمة، يمكن وفقاً لها، أن يكون من يقول "نحتاج إلى كذا وكذا، ولن نحصل عليه إلا بهذه الطريقة" شخصية فاضلة: أعني أن النقاش يُترك مفتوحاً حول ما إذا كان من المحتمل ألا يعدّ إجراء مثل العقاب القضائي للأبرياء، في بعض الظروف، الإجراء "الصائب" الذي ينبغي تبنيه. وعلى الرغم من أن فلاسفة

أكسفورد الأخلاقيين، حاليًا، يمنحون المرء الإذن بأن يجعل عدم القيام بشيء من هذا القبيل "مبدأه"، إلا أنهم يعلمون فلسفة يمكن بموجبها، "من الناحية الأخلاقية"، أن يؤخذ المرء، الذي كان يناقش ما ينبغي فعله، في اعتباره العواقب المعينة لمثل هذا الإجراء؛ وإذا تعارضت العواقب مع "غايته"، فإنها قد تكون خطوة في تعليمه الأخلاقي أن يضع مبدأ أخلاقيًا "يتمكن بموجبه (باستعمال عبارة السيد نويل سميث<sup>(1)</sup>) من اتخاذ الإجراء، أو قد يكون "تقرير مبدأ" جديد، يحدث تقدمًا في تشكل تفكيره الأخلاقي (مقتبسًا مفهوم السيد هير)، بحيث يقرر: في ظروف كذا وكذا ينبغي على المرء أن يتسبب بإدانة قضائية لشخص بريء. وهذه هي شكواي.

#### ثبت المصطلحات

أفعال	Actions
خام	Brute
العواقبية	Consequentialism
الضمير	Conscience
ظروف	Circumstances
تقليدي	Conventional
تعاقدي	Contractual
واجب	Duty
أوصاف	Descriptions
القانون الإلهي	divine law
الأخلاق	Ethics
تفسير	Explanation
وقائع	Facts
ازدهار	Flourishing
لاإرادية	Involuntariness
ما هو كائن	Is
غير مشروع	Illicit
تسوية	Justification
تشريع	legislation
المغالطة الطبيعية	naturalistic fallacy

9 P. H. Nowell-Smith, Ethics (Harmondsworth, 1954), 308.

أفعال	Actions
ما تحتاجه	needs
قواعد/معايير	norms
إلزام	obligation
ما يجب أن يكون	ought
ما ندين به	owes
تحريم	prohibition
صواب	right
خطيئة	sin
حقيقة	truth
غير عادل	Unjust
فضيلة	Virtue
خطأ	wrong

## • ثيمات في فلسفة كانط الأخلاقية

جون رولز

ترجمة : هلا دقوري و نوفل الحاج لطيف

سأناقش ثيمات عديدة مرتبطة بفلسفة كانط الأخلاقية وخاصة تلك المتعلقة بالبنائية الأخلاقية وحقيقة العقل وكيف أن تلك الحقيقة ترتبط بالمصادقة على القانون الأخلاقي، والقانون الأخلاقي كقانون للحرية. تلك هي الثيمات الرئيسية التي سأخوض فيها عسى أن أدرك الغاية انطلاقاً من رؤية إجمالية موجزة. كنت أتمنى لو أنني ختمت ببعض التعليقات التي تتعلق بما يعنيه كانط وجهة النظر العملية غير أن ضيق المجال هاهنا يحول دون ذلك.

لتهيئة الخلفية المناسبة لهذه الثيمات سأبدأ بوضع مخطط لكيفية فهم كانط للقانون الأخلاقي والأمر القطعي والإجراء الذي ينطبق من خلاله هذا الأمر. ويعتبر النظر في هذا الإجراء ركيزة أساسية لفهم بنائيته. وغني عن البيان أن النظر فيه بكلية لا جدال فيه إلا أنني أعتقد أن الكثير من التفاصيل القابلة للتأويل ليست حاسمة طالما أن التصور يلبي شروطاً معينة (انظر §5.1) أمل أن تكون القراءة المقترحة دقيقة عسى أن تكشف عن العناصر الأساسية في بنائية كانط ولكي تربط هذا المذهب مع الثيمات الأخرى.

يتألف نقاشي من خمسة أجزاء، يغطي الجزء الأول إجراء تطبيق الأمر القطعي. ويغطي الجزء الثاني ستة مفاهيم للخير وكيف يتم بناء هذه المفاهيم بطريقة متسلسلة، في حين أن الجزء الثالث – بالاستناد إلى الجزأين السابقين – يتعمق في خصائص مذهب كانط التي تجعله بنائياً، ويحدد مفهوم الموضوعية. ويتناول الجزآن الرابع والخامس بالتحديد نوع التبريرات أو التحقيقات التي يمكن أن تعطي للقانون الأخلاقي، وكيف أن القانون الأخلاقي كفكرة للعقل ينظر إليه كقانون للحرية، وكيف يرتبط ذلك بفكرة كانط عن الفلسفة كدفاع.

---

• يعتمد هذا المقال على ثلاث محاضرات تم تداولها في جامعة جونز هوبكنز في صيف عام 1983، حيث جرت مناقشات حول فلسفة كانط الأخلاقية. يتم اختصار العرض التقديمي هنا إلى حد كبير في أجزاء وفي مواضع تمت مراجعتها كثيراً. أنا ممتن بشكل خاص حول هذه التنقيحات لستيفن أنجستروم، ومايكل فريدمان، ومايكل هارديمون، وباربرا هيرمان، وويلفريد هينش، وتي إم سكانلون. لقد كان النقاش معهم مميّزا للغاية وأدت انتقاداتهم إلى العديد من التحسينات.

## 1§ إجراء الأمر القطعي المؤلف من أربع خطوات:

1. سأبدأ بتقديم تخطيط عالٍ لمفهوم كانط للأمر القطعي<sup>(1)</sup>. أفترض أن هذا الأمر القطعي ينطبق على الظروف العادية للحياة الإنسانية ولذلك سأسميه "إجراء الأمر القطعي". يساعد هذا الإجراء في تعيين محتوى القانون الأخلاقي الذي ينطبق علينا بوصفنا أشخاصا معقولين وعقلانيين، وقد وُهبنا الضمير والحس الأخلاقي، ونتأثر برغباتنا وميولنا الطبيعية التي تعكس حاجاتنا كبشر فانيين يحتلون مكاناً في النظام الطبيعي دون أن تحدد هويتنا.

لنتذكر أن القانون الأخلاقي والأمر القطعي وإجراء الأمر القطعي هم ثلاثة أمور مختلفة. فالأول هو فكرة العقل وتحدد المبدأ الذي ينطبق على جميع الكائنات المعقولة والعقلانية سواء أكانت، أم لم تكن، تشبهنا ككائنات فانية ولها حاجات. أما الثاني فهو ضرورة. وبهذا المعنى يتوجه فقط نحو الكائنات المعقولة والعقلانية التي تجد القانون قيدياً. ولكن بما أننا كائنات وجدت على هذا النحو، فنحن نختبر القانون الأخلاقي بهذه الطريقة، ولهذا ينطبق الأمر القطعي علينا. أما إجراء الأمر القطعي فيتكيف مع ظروفنا بالنظر إلى الظروف الطبيعية للحياة الإنسانية ووضعنا ككائنات فانية لها حاجات في السياق الطبيعي.

علينا أن نتذكر أن كانط يهتم فقط بمعقول الفواعل المخلصين المعقولين والعقلانيين. إجراء الأمر القطعي هو مخطط يهدف لوصف إطار التدارس الذي يستخدمه هؤلاء الفواعل ضمناً في فكرهم الأخلاقي. وهو يسلم بأن تطبيق هذا الإجراء يفترض مسبقاً معقولة أخلاقية معينة تكون جزءاً من إنسانيتنا المشتركة<sup>(2)</sup>. لكنه من الخطأ التفكير في ذلك إما كخوارزمية تعطي حكماً أقل أو أكثر صحة من الناحية الآلية، أو كمجموعة قواعد نقاش يمكن أن تتصيد الكاذبين والمخادعين، والمتهمكين والأوغاد، لفضح ما تقدمه أيديهم.

---

(1) لقد عدلت في فكري عن إجراء الأمر القطعي في الجزء الأول بشكل طفيف مستفيداً من أونورا أونيل في كتابها *Acting on Principle* (New York, 1975). انظر أيضاً "When is a Maxim Universalizable?", Paul Dietrichson, *Kant-Studien*, 56 (1964). لقد اقتديت ببيارة هيرمان في افتراض أننا حينما نطبق إجراء الأمر القطعي فإننا نفترض أن مبدأ الفاعل عقلائي. انظر "Morality as Rationality: A Study in Kant's Ethics," Ph.D. thesis, Harvard, 1976.

(2) يمكنكم الاطلاع على النقاش المفيد حول هذه الفرضية الذي قامت به Barbara Herman, "The Practice of Moral Judgment," *Journal of Philosophy*, 82 (1985)

2. يتألف إجراء الأمر القطعي من أربع خطوات<sup>(1)</sup>. لدينا في الخطوة الأولى المبدأ الخاص بالفاعل والذي يفترض أن يكون معقولاً من وجهة نظر الفاعل، أي يكون المبدأ معقولاً بالنظر إلى وضع الفاعل والبدائل المتاحة أمامه، على التوازي مع رغباته وقدراته ومعتقداته (التي يفترض أن تكون عقلانية في الظروف). كما يُفترض أن يكون المبدأ صادقاً، أي يعكس الفكر الأسباب الفعلية (بما أن الفاعل سيقدم وصفاً أميناً لها) للفعل الذي ينوي الفاعل القيام به. وهكذا، نرى أن إجراء الأمر القطعي ينطبق على المبادئ التي توصل إليها الفواعل العقلانيون بالنظر إلى ما يعتبرونه خصائص مرتبطة بظروفهم. وعلينا أن نضيف أن هذا الإجراء ينطبق بشكل متساوٍ على المبادئ التي قد يتوصل إليها الفواعل العقلانيون والصادقون بالنظر إلى الظروف الطبيعية للحياة الإنسانية. بالمختصر، مبدأ الفاعل هو مبدأ عقلاني وصادق بالدرجة الأولى. وهو أمر شرطي معين (سيتميز لاحقاً عن الأمر الشرطي) ويتخذ شكل:

(1) أنا أفعل (كذا) في ظرف (كذا) لكي أتوصل إلى (كذا). (وتعني "كذا" هنا حالة).

تعمم الخطوة الثانية المبدأ في المقام الأول من أجل التوصل إلى:

(2) كل شخص يفعل (كذا) في ظرف (كذا) لكي يتوصل إلى (كذا).

في الخطوة الثالثة علينا أن نحول القاعدة العامة (2) إلى قانون الطبيعة للحصول على:

(3) كل شخص يفعل (كذا) في ظرف (كذا) لكي يتوصل إلى النتيجة (كذا) (كما لو أن ذلك وفقاً لقانون الطبيعة).

الخطوة الرابعة هي الأكثر تعقيداً وتطرح تساؤلات لا أن أخذها في الاعتبار هنا. الفكرة هي كالتالي:

(4) علينا أن نربط قانون الطبيعة في الخطوة (3) بالقوانين القائمة للطبيعة (بما أنها مفهومة من قبلنا)، ثم نقوم بتحليل ما يمكن أن يكون عليه نظام الطبيعة في حال أتيح لتأثيرات القانون الذي ظهر حديثاً أن تتكشف. يفترض أن ينتج نظام جديد للطبيعة من إضافة القانون في الخطوة الثالثة إلى قوانين الطبيعة الأخرى، وأن يكون لهذا النظام حالة توازن مستقرة للخصائص ذات الصلة التي يمكننا تحديدها. ولنطلق على هذا النظام

---

(1) غضبت الطرف عن الكثير من التعديلات أثناء وصف هذه الخطوات. وأنا أدين لراينهارد برانندت على النقاشات المستنيرة حول هذا الإنجاز. ولكن كما قلت، يجب أن يكون التحليل دقيقاً جداً تمهيداً لثيمات البنائية الأخلاقية والمصادقة على القانون الأخلاقي ومختلف المسائل.

الجديد اسم "عالم اجتماعي مضطرب"، ولنفكر في هذا العالم الاجتماعي باعتباره مرتبطاً بالمبدأ في الخطوة الأولى.

يمكن أن يكون الأمر القطعي في صيغته الكانطية على النحو الآتي: يحق لنا أن نتصرف وفقاً لمبدأنا العقلاني والصادق في خطوته الأولى فقط إن تم استيفاء شرطين اثنين. أولاً، يجب أن تكون لدينا النية، كفواعل معقولين وعقلانيين، للتعرف وفقاً لهذا المبدأ حينما نعتبر أنفسنا أفراداً في العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط به (وعليه نتصرف ضمن ذلك العالم ونخضع لشروطه). ثانياً، علينا أن نكون قادرين على اختيار هذا العالم الاجتماعي المضطرب بذاته ونؤكد انتماءنا إليه.

وعليه، إن لم يكن باستطاعتنا أن نختار في نفس الوقت هذا العالم الاجتماعي المضطرب ونعتمد التصرف كأفراد فيه وفقاً لمبدأنا، فلن نكون قادرين على التصرف الآن وفقاً للمبدأ حتى وإن كان، فرضياً، عقلانياً وصادقاً في ظروفنا الحالية. المبدأ الذي يمثله إجراء الأمر القطعي ينطبق علينا مهما تكن العواقب على مصالحنا العقلانية التي توصلنا إلى فهمها الآن. وفي هذه المرحلة تتحرك قوة الأولوية للعقل العملي الخالص على العقل العملي الأمبريقي. لكن لندع ذلك جانباً الآن.

3. لشرح استخدام الإجراء المؤلف من أربع خطوات علينا النظر في المثال الرابع الذي ورد في كتاب تأسيس **ميتافيزيقا الأخلاق (423:4)**. المبدأ الذي علينا اختياره هو مبدأ يعبر عن اللامبالاة تجاه رفاه الآخرين الذين يحتاجون إلى عوننا ومساعدتنا. وعلينا أن نقرر ما إذا كنا سنختار العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط بهذا المبدأ الذي يُصاغ على النحو الآتي:

أنا لن أقوم بأي عمل لمساعدة الآخرين، أو لدعمهم حين يكونون حزاني ما لم يكن ذلك في نفس الوقت أمراً عقلانياً بالنظر إلى مصالح الشخصية.

العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط بهذا المبدأ هو عالم اجتماعي لا يقدم فيه أي شخص أي مساعدة للآخرين من أجل رفاتهم. وهذا ينطبق على الجميع، في الماضي والحاضر والمستقبل. هذه هي حالة التوازن المهمة، وعلينا أن نتخيل أن هذه الحالة تحصل، كأى نظام آخر في الطبيعة، بشكل مستمر، وتتقدم وتتراجع. يسلم كانط بأن كل شخص في هذا العالم المضطرب يعرف قوانين السلوك الإنساني التي تنشأ من المبادئ المعممة وأن كل شخص قادر على التوصل إلى حالة التوازن المتصلة. علاوة على ذلك، فقدره كل شخص على القيام بذلك هي معرفة عامة بحد ذاتها. وهكذا فإن العملية في الخطوة الثالثة تحوّل القاعدة في الخطوة

الثانية إلى قانون معترف به للطبيعة البشرية. ويتضح تسليم كانط بهذه الأمور من المثال الثاني الذي قدمه ومن الوعد الكاذب أيضاً.

يقول كانط بأننا لا نستطيع أن نختار العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط بمبدأ اللامبالاة لأن العديد من المواقف قد تنشأ في ذلك العالم الذي نحتاج فيه إلى حب وتعاطف الآخرين. وفي تلك الحالات، ومن خلال قانون ينشأ من إرادتنا الخاصة نكون قد حرمانا أنفسنا مما نتطلبه. وسيكون من غير العقلاني بالنسبة لنا أن نختار عالماً اجتماعياً يكون فيه كل شخص، كما لو أنه قانون للطبيعة، قد أصم أذنيه عن المناشدات التي تستند إلى هذه الحاجة. لا يستطيع كانط قول الكثير حول كيفية عمل فكرة الإرادة العاقلة في هذا المثال. بالإضافة إلى ذلك، فالاختبار الذي طبقه على مبدأ اللامبالاة هذا قوي جداً، بمعنى أن نفس الاختبار يرفض تلك المبادئ التي تقود إلى أي شكل من أشكال قواعد (أو واجبات) المساعدة المتبادلة. والسبب وراء ذلك هو أن أي أمر من هذا القبيل يحتم علينا مساعدة الآخرين حينما يكونون في حاجة. ولكن هنا أيضاً، في هذا العالم المضطرب المرتبط بقاعدة مساعدة الآخرين المحتاجين قد تنشأ مواقف نشعر فيها بأننا لا نريد حقاً مساعدتهم. قد تكون الظروف من النوع الذي يكون فيه تقديم المساعدة لهم نوعاً من التدخل في خططنا. وعليه، في هذه الحالات أيضاً، ومن خلال قانون ينشأ من إرادتنا الخاصة، سنكون قد منعا أنفسنا من تحقيق ما نرغبه بشدة. وتتضح الصعوبة بشكل كبير من خلال فكرة أن أي عالم اجتماعي مضطرب ستقف كل القواعد الأخلاقية فيه على الطرف النقيض لرغباتنا الطبيعية ونوايانا الراضخة، على الأقل في بعض المناسبات. لذلك، فإن اختبار إجراء الأمر القطعي، كما يفهمه كانط بوضوح، هو اختبار قوي جداً ويبدو أنه يرفض جميع المبادئ التي تؤدي إلى قواعد (أو واجبات) أخلاقية.

4. أحد طرق الخروج، كما أعتقد، ولكنني لا أقول إنه الوحيد، هو محاولة تطوير تصور مناسب لما يمكن أن نطلق عليه "الحاجات الإنسانية الحقيقية"، وهي عبارة استخدمها كانط مرات عديدة في **ميتافيزيقا الأخلاق**<sup>(1)</sup> (**ميتافيزيقا الأخلاق**: 393، 432؛ انظر أيضاً 452-458). حالما يتم تحقيق ذلك، يمكن أن يصاغ التناقض في الاختبار المرغوب كما هو موضح في المثال الرابع على النحو التالي:

---

(1) وإذ نتبنى هذا النهج إنما نعدّل بالتعديل أو نضيف لتحليلات كانط ما نراه مناسباً دون أن يتعارض ذلك مع الروح الكانطية أو أن يضر بالعناصر الجوهرية لمذهبه.

هل لي أن أختار العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط بمبدأ اللامبالاة عوضاً عن العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط بمبدأ المساعدة المشتركة، أي المبدأ الذي يحتم علي مساعدة الآخرين حقاً؟ للإجابة على السؤال، علي أن أدخل في اعتباري فقط حاجاتي الإنسانية الحقيقية (التي من المفترض، كجزء من إجراء الأمر القطعي، أن تكون موجودة ومتماثلة لدى الجميع).

وعليه، بتطبيق الإجراء الذي تمت مراجعته، نفهم أن أي قاعدة عامة سوف تحد من أفعالنا التي تحفزها رغباتنا وميولنا في بعض وربما كثير من المناسبات. ما يتوجب علينا فعله هو مقارنة العوالم الاجتماعية البديلة وتقييم النتائج الكلية لاختيار أحد هذه العوالم دون الآخر. للقيام بذلك علينا أن نفكر في توازن التأثيرات المحتملة مع مرور الوقت لحاجاتنا الإنسانية الحقيقية. بالطبع من أجل إنجاز هذه الفكرة علينا أن نضع في الحسبان هذه الحاجات. وقد يتضمن هذا تصورات أخلاقية معينة متجذرة في حسنا الأخلاقي المشترك.

أعتقد أن كانط يفترض أيضاً أن تقييم العوالم الاجتماعية المضطربة في الخطوة الرابعة يخضع لقيدين اثنين من ناحية المعلومات. القيد الأول هو أن علينا أن نتجاهل السمات الخاصة بالأشخاص بما فيهم نحن أنفسنا، وكذلك القناعة الخاصة بأهدافهم وأهدافنا النهائية ورغباتهم ورغباتنا. أما القيد الثاني فيكون عندما نسأل أنفسنا عم إذا كان باستطاعتنا اختيار العالم الاجتماعي المضطرب المرتبط بمبدئنا، فيتوجب علينا عندئذ أن نفكر كما لو أننا لم نكن نعلم أي مكان يمكن أن نحصل عليه في ذلك العالم (راجع نقاش الطوبيقا Typic، نقد العقل العملي 5: 69-70). ثمة خطأ في تطبيق إجراء الأمر القطعي حينما نسقط على العالم الاجتماعي المضطرب إما قناعة خاصة حول أهدافنا النهائية أو سمات معينة لظروفنا الحالية أو المستقبلية المحتملة. علينا أن نفكر عند الخطوة الرابعة ليس فقط على أساس الحاجات الإنسانية الحقيقية وإنما أيضاً من وجهة نظر عامة ومقبولة تشمل هذين القيدين بخصوص معلومات معينة (وليست عامة). علينا أن ننظر إلى أنفسنا ونحن نقترح قانوناً أخلاقياً عاماً لعامل اجتماعي يستمر مع مضي الزمن.

5. يهدف هذا التحليل التخطيطي الموجز لإجراء الأمر القطعي فقط لإعداد الخلفية لتفسير تسلسل تصورات الخير في §2 والبنائية الأخلاقية الكانطية في §3. ولتحقيق هذا الغرض، يجب أن يستوفي الإجراء شرطين، (1) عليه ألا يمثل متطلبات القانون الأخلاقي على أنها شكلية. بخلاف ذلك، يفترض القانون إلى المحتوى الكافي لوجهة النظر البنائية. (2) يجب أن تكون له خصائص تمكننا من فهم ما كان يعنيه كانط حينما قال إن القانون الأخلاقي يكشف لنا حريتنا (§5)، فهذا جزء أساسي أيضاً من بنائية كانط بما أن حرية الفكر

الأخلاقي والفعل الأخلاقي مطلوبين إن كان المطلوب هو التحقق من موضوعية الإجراء البنائي كما لو أنه عمل العقل (§4).

يتضح أنه بخصوص استيفاء الشرط الثاني، يجب أن يظهر إجراء الأمر القطعي كيفية عمله، والطريقة التي يكون فيها الفكر العملي الخالص سابقاً للفكر العملي الأمبريقي. وهذا يمكننا من فهم التركيبة المتميزة للتصور الأخلاقي لدى كانط وكيف أنه يمكن لحريتنا أن تتبدى لنا من خلال القانون الأخلاقي. سيصبح ما تعنيه هذه الأولوية أكثر وضوحاً تبعاً. في الوقت الحالي، لنقل إن الفكر العملي الخالص يقيد الفكر العملي الأمبريقي ويدعمه بشكل مطلق. هذه إحدى خصائص وحدة الفكر. يمكن التعبير عن الطريقة التي يقيد من خلالها الفكر العملي الخالص ويدعم الفكر العملي الأمبريقي بصيغة الأمر من خلال إجراء الأمر القطعي. ويمثل هذا الإجراء متطلبات الفكر العملي الخالص بطريقة تتناسب مع ظروف الحياة الإنسانية. الفكر العملي الأمبريقي هو مبدأ المداولة العقلانية التي تحدد متى تكون أوامر شرطية معينة عقلانية. ويقيد إجراء الأمر القطعي الفكر العملي الأمبريقي حينما يتطلب من الفاعل أن تجري مداولاته الصادقة والعقلانية بالتوافق مع الشروط التي أجرينا مسحاً عليها للتو. وما لم يجتز المبدأ اختبار ذلك الإجراء لن يكون العمل بموجب هذا المبدأ مسموحاً. وهذا الناتج نهائي من وجهة نظر الفكر العملي بأكمله، الخالص والأمبريقي. إن إجراء مسح للتصورات الستة للخير وفقاً لمذهب كانط الوارد في §3 سيدعم هذه الملاحظات حول كيفية جمع شكلي الفكر في وحدة للفكر العملي.

6. قبل الانتقال إلى هذا المسح، ثمة ملاحظات قليلة حول الرسم التخطيطي لإجراء الأمر القطعي. من خلال وصف الأشخاص الإنسانيين، استخدمت عبارة "معقول" و"عقلاني". القصد هنا هو تسليط الضوء على حقيقة أن كانط استخدم "معقول" للتعبير عن التصور المتكامل الذي يشمل مصطلحي "معقول" و"عقلاني" كما نستخدمهما عادة. في اللغة الانكليزية، نعرف ما هو المقصود حينما يقول شخص ما: "مقترحهم عقلاني بالنظر إلى ظروفهم، إلا أنه غير معقول بالرغم من ذلك". معنى ذلك أن الأشخاص المشار إليهم منهمكون في قضية غير عادلة، وهو ما يعرفون أنه في صالحهم الشخصي، ولكن لا يتوقعون منا قبوله ما لم يعرفوا أن موقفهم قوي. يمكن أن يعني مصطلح "معقول" أيضاً "حصيفاً" ومستعداً لسماع صوت العقل، بحيث يتمتع بحس الرغبة بالاستماع إلى الأسباب التي يطرحها الآخرون وتدبرها. يمكن أن يكون لمصطلح "معقول" نفس المعنى باللغة الألمانية. ويمكن أن يشمل المعنى الأوسع لكلمة "معقول" وكذلك المعنى الأضيق لمصطلح

"عقلاني" ليعني تعزيز مصالحنا بأكثر طريقة فاعلة. استخدام كانط مختلف، ولكن حينما يطبق على الأشخاص، عادة ما يغطي "المعقولية" و"العقلانية" معاً. واستخدامه لـ "العقل" غالباً ما يكون له معنى أوسع للتقليد الفلسفي. لنفكر فيما تعنيه كلمة "معقول" في العنوان **نقد العقل الخالص**. نحن بعيدون كل البعد عن "العقلانية" بالمعنى الأضيق. وهذا سؤال عميق جداً (وهو ما سأدعه جانباً) سواء أكان تصور كانط للعقل يتضمن ما يتجاوز العقل أو لا.

من المفيد إذن استخدام مصطلح "معقول" و"عقلاني" كمصطلحات سهلة للدلالة على التمييز الكانطي بين شكلي العقل العملي، الخالص والأمبريقي. يوصف الشكل الأول بالضرورة في الأمر القطعي والثاني في الأمر الشرطي. ويجب التمييز بين هذين الشكلين للعقل العملي من بين الأوامر القطعية والشرطية المعينة (المبادئ الخاصة في الخطوة الأولى) التي تلبى المتطلبات المقابلة للعقل العملي في ظروف معينة. يذكرنا المصطلحان "معقول" و"عقلاني" باكتمال تصور كانط عن العقل العملي لشكلي العقل اللذين يفهمهما.

8. أختم ببعض العبارات حول العلاقة بين صيغ كانط الثلاث المختلفة للأمر القطعي. قد يعتقد البعض أن الاعتماد، كما سأفعل أنا، على الصيغة الأولى وحدها يعطي فكرة غير كاملة عن محتوى الأمر القطعي. قد يكون غير كامل ولكنه مع ذلك كاف لتغطية مقصدنا، حسبما أعتقد. يقول كانط (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: 4:436-37) إن الصيغ الثلاث إنما هي صيغ متعددة جداً لنفس القانون بالضبط". ويقول إن ثمة فرق بين الصيغ، وهو فرق ذاتي أكثر منه موضوعي من الناحية العملية. الهدف من توافر عدة صيغ هو تقريب فكرة العقل (القانون الأخلاقي) إلى الحدس بالتوافق مع تناظر معين، وهكذا يكون أقرب للإحساس. في نهاية النص (الفقرات 72-75 من الفصل الثاني)، يقول كانط إنه إن كنا نريد الدخول إلى القانون الأخلاقي<sup>(1)</sup>، فمن المفيد أن نقوم بالفعل نفسه بموجب هذه الصيغ الثلاث، وبهذه الطريقة يمكننا أن نقرب هذا الفعل من الحدس". لقد تعلمنا أنه من الأفضل حينما نطلق حكماً أخلاقياً أن "ننطلق دوماً من موقع التوافق مع المنهج الصارم ونتخذ الصيغة الشاملة للأمر القطعي أساساً لنا". وقد فسرنا هذا الأمر وفقاً لقانون الصيغة الطبيعية (تأسيس

---

(1) المرادف الألماني للعبارة هو: "لكننا نريد في الآن ذاته أن نعطي مدخلا للقانون الأخلاقي"

The German is "Wili man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen".

ولكن المعنى الذي يقترحه كانط هنا غامض. انظر آخر §1.

ميتافيزيقا الأخلاق: 4: 421)؛ وأشرنا أيضاً إلى نقد العقل العملي مع أنالوطيقا الطوبيقا في إجراء الأمر القطعي (نقد العقل العمل 5: 67-71).

هناك بعض الغموض في وجهة نظر كانط هنا. لن أناقشها ولكنني سأذكر ما اعتبره أنا النقطتين الأساسيتين العائنتين له. النقطة الأولى: يتعين علينا أن نستخدم إجراء الأمر القطعي المؤلف من أربع خطوات كلما قمنا باختبار ما إذا كانت الأمر القطعي تتيح استخدام مبدئنا. أما الصيغ الأخرى فلا تستطيع إضافة أي شيء إلى محتوى القانون الأخلاقي باعتباره ينطبق علينا. المهم هنا هو أننا نقوم بتفسير هذه الصيغ، ولا يجب أن تطرح الصيغتان الثانية والثالثة أي متطلب لا يعول عليه إجراء الأمر القطعي. ينطبق هذا على الصيغة الثانية، على وجه الخصوص، فيما يتعلق بمعاملة الأشخاص دوماً كوسائل وليس كغايات فقط. (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق 4: 429). تبدو هذه - الصيغة باستخدامها لمصطلح "الإنسانية" - مختلفة إلى حد كبير عن الصيغتين الأولى والثالثة. وهذا المظهر مضلل بما أن من الواضح من مقدمة ميتافيزيقا الأخلاق أن "الإنسانية" تعني الملكات التي تصفنا ككائنات معقولة وعقلانية تنتمي إلى النظام الطبيعي. إنسانيتنا هي فكرنا العملي الخالص مع حسنا الأخلاقي (قدرتنا على الإحساس الأخلاقي). تشكل هاتان القدرتان الشخصية الأخلاقية وتتضمن القدرة على وضع الغايات (ميتافيزيقا الأخلاق 6: 392)؛ وتجعلان من الإرادة الخيرة والشخصية الأخلاقية من الأمور ممكنة. لدينا واجب يتمثل في تنمية قدراتنا الطبيعية حتى نكون جديرين بإنسانيتنا (ميتافيزيقا الأخلاق 6: 387). وعليه، فواجب معاملة الإنسانية، سواء أكانت بشخصنا أو بشخص الآخرين، دائماً كهدف وليس كغاية بالمثل إنما هو واجب لاحترام القوى الأخلاقية في شخصنا وأشخاص الآخرين وتنمية قدراتنا الطبيعية لكي نكون أهلاً لهذه الملكات. يقبل مودولو وجهات النظر كما سنقدم في الفقرة التالية، والواجبات التي يشملها هذا الواجب على وجه الخصوص تؤكد الصيغة الأولى للأمر القطعي. المبدأ الأول في مذهب الفضيلة (ميتافيزيقا الأخلاق 6: 395) هو حالة خاصة لهذه الصيغة. وأعتقد أنه ليس باستطاعتنا أن نتبين ما يعنيه كانط بالصيغة الثانية بمعزل عن تصوره في ميتافيزيقا الأخلاق.

8. ثمة نقطة أخرى حول علاقة الصيغ الثلاث: أعتقد أن الهدف من الصيغتين الثانية والثالثة هو النظر في تطبيق إجراء الأمر القطعي من جهتي نظر آخرين. والفكرة هي كالتالي: كل صيغة تنظر إلى هذا الإجراء من وجهة نظر مختلفة. في الصيغة الأولى؛ المنهج الصارم، ننظر إلى مبدئنا من وجهة نظرنا نحن. وهذا واضح من كيفية وصف الإجراء. علينا أن نعتبر أنفسنا خاضعين للقانون الأخلاقي ونريد أن نعرف ما يتطلبه

منا. في الصيغة الثانية، علينا أن نعتبر مبدأنا مستندين إلى وجهة نظر إنسانيتنا كعنصر أساسي في شخصنا الذي يطالب باحترامنا، أو من وجهة نظر أشخاص آخرين سيتأثرون بأفعالنا. يُنظر إلى الإنسانية داخلنا وفي الآخرين على أنها سلبية، بما أنها ستتأثر بما نقوم به من أفعال. وكما يقول كانط (نقد العقل العملي 5:87) في إشارة واضحة للصيغة الثانية من كتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إن استقلالية الكائن المعقول والعقلاني تكمن في "عدم إخضاعه لأي هدف غير ممكن من خلال قانون يمكن أن ينشأ عن إرادة الذات السلبية نفسها". لكن عندما تفكر هذه الذات السلبية في أي من هذه القوانين يمكن أن ينشأ عن إرادتها، يتوجب عليها أن تطبق إجراء الأمر القطعي. الفكرة هنا تتمثل بأن كل الأشخاص المتأثرين عليهم أن يطبقوا ذلك الإجراء بنفس الطريقة من أجل قبول أو رفض نفس المبادئ. وهذا يضمن اتفاقاً شاملاً يمهّد الطريق للصيغة الثالثة. في هذه الصيغة نعود مرة أخرى إلى وجهة نظر الفاعل ولكن في هذه المرة لن ننظر إلى أنفسنا كشخص يصنع ذلك القانون. يُنظر إلى إجراء الأمر القطعي على أنه الإجراء الذي يمكننا الالتزام به بفهم كامل لمعناه من خلال النظر إلى أنفسنا كمشرّعين – كأولئك الذين يصنعون القانون العام الشامل من أجل مجتمع أخلاقي محتمل. وهذا المجتمع هو ما يطلق عليه كانط "مملكة الغايات – كومنويلث وليس مملكة – والذي يكون تصوره هو أيضاً فكرة للعقل.

وأخيراً، فإن استخدام هذه الصيغ الثلاث للقانون الأخلاقي عملي على نحو ذاتي بطريقتين. الأولى: يعمق الحصول على هذه الصيغ فهماً للقانون الأخلاقي من خلال إظهار كيف ينظر إلى الأفعال من وجهات نظر مختلفة. والثانية: فهماً الأعمق لذلك القانون يعزز رغبتنا في التصرف من منطلقه. وهذا على ما اعتقد هو ما يعنيه كانط بالدخول إلى القانون الأخلاقي<sup>(1)</sup>.

## §2 تسلسل التصورات الستة للخير:

1. لفهم بنائية كانط وكيف يفكر في أن القانون الأخلاقي يكشف حريتنا لنا، نحتاج إلى النظر في أولوية الفكر العملي الخالص على الفكر العملي الأمبريقي، وأن نميز بين تصورات ستة للخير وردت في مذهب كانط. تم بناء هذه التصورات وفق تسلسل الواحد تلو الآخر. يمكن أن نقدم هذا التسلسل من خلال الإشارة إلى الخطوات الأربع لإجراء الأمر القطعي بما أن كل تصور يمكن أن يرتبط بخطوة معينة في هذا الإجراء. يعطينا هذا طريقة مفيدة لترتيب هذه التصورات وتوضيح العلاقات بينها. وهو يمكننا أيضاً من تفسير معنى "مملكة

---

(1) أنا مدين لمايكل فريدمان للتوضيحات التي اقترحها حول هذه النقطة.

الغايات" على أنه موضوع معطى قبليا لإرادة يحددها القانون الاخلاقي ومعنى أن نقول إن هذه المجموعة موضوعية وأعطيت أولوية على مثل هذه الإرادة الخالصة (نقد العقل العملي 4:5).

يقدم العقل العملي الأمبريقي غير المحدود أول هذه التصورات الستة للخير. إنه تصور السعادة كما ينظمها الأمر القطعي (بخلاف الأمر القطعي الخاص). وقد يرتبط هذا التصور بالخطوة الأولى من إجراء الأمر القطعي بما أنه من المفترض أن يكون المبدأ في هذه الخطوة عقلانياً وصادقاً بالنظر إلى ذلك التصور. وهكذا، يرضي المبدأ مبادئ التدارس العقلاني التي تسم الأمر الشرطي أو ما ندعوه بالـ "عقلاني". لا توجد قيود على المعلومات المتاحة للفواعل العقلانيين والصادقين إما من ناحية صياغة تصوراتهم عن السعادة أو تشكيل مبادئهم الخاصة: كل الأمور الخاصة ذات الصلة برغباتهم وقدراتهم والوضع وكذلك البدائل المتاحة يفترض أن تكون معروفة.

التصور الثاني للخير هو تلبية الحاجات الإنسانية الحقيقية. وقد اقترحت في الخطوة الرابعة من إجراء الأمر القطعي أننا نحتاج إلى مثل هذه الفكرة. وإلا فلن يستطيع الفاعل الذي يمر بهذا الإجراء أن يقارن بين العوالم الاجتماعية المضطربة المرتبطة بالمبادئ المختلفة. في البداية قد نظن أنه يمكننا إجراء هذه المقارنة على أساس تصور الفاعل عن السعادة. ولكن حتى إن كان الفاعل على علم بماهية هذا التصور لا تزال هناك صعوبة جدية، بما أن كان يفترض وجود عدة فواعل لديهم تصورات مختلفة عن سعادتهم. ومن هذا المنطلق، نرى أن السعادة تصور، ليس للعقل وإنما للخيال. وكذلك تصورنا عن السعادة؛ فهو يعتمد على الأمور التي تطرأ على حياتنا وخاصة أنماط التفكير والشعور التي نطورها مع تقدمنا في العمر. وعليه، فإن كانت تصوراتنا عن السعادة تستخدم في الحكم على العوالم الاجتماعية في الخطوة الرابعة، فسواء اجتاز المبدأ إجراء الأمر القطعي أم لا فهذا يعتمد على من يطبقه. إن كان اتباعنا لإجراء الأمر القطعي لا يؤدي إلى اتفاق تقريبي حينما نطبقه بشكل ذكي ووفقاً لما يمليه علينا الضمير على خلفية نفس المعلومات فإن ذلك القانون يفنقر إلى المحتوى الموضوعي. ونعني بالمحتوى الموضوعي هنا محتوى يعترف الجمهور بأنه صحيح بما أنه يستند إلى الأسباب الكافية ويكون متماثلاً (إلى حد كبير) لجميع الفواعل الصادقين والعقلانيين.

لاحظ أن هذا التصور الثاني للخير الذي يستند إلى الحاجات الإنسانية الحقيقية إنما هو تصور خاص مصمم تحديداً للاستخدام في الخطوة الرابعة من إجراء الأمر القطعي. وقد تمت صياغته لكي يلبي حاجات العقل، وبالتحديد، أن يكون للقانون الأخلاقي محتوى موضوعي كافٍ. وعلاوة على ذلك، فعندما يُعتقد أن هذا الإجراء

مطبق باستمرار من قبل كل شخص على مر الزمن بما يتوافق ومتطلبات التعيين الكامل (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق 4: 436)، فإنه يحدد محتوى تصور الحق والعدالة اللذين سيتحققان ضمن مملكة الغايات. هذا التصور، بخلاف الأول، مقيد؛ أي أنه مؤطر في ضوء القيود على المعلومات التي يخضع لها الفواعل في الخطوة الرابعة.

أما التصور الثالث للخير فيتمثل في الخير كتحقق لما يدعوه كانط بالـ "الغاية المسموح بها" في الحالة اليومية (ميتافيزيقا الأخلاق: 6: 388)، أي الغايات التي تحترم القيود التي يفرضها القانون الأخلاقي. ويعني هذا من ناحية الممارسة أن علينا مراجعة أو التخلي أو كبت الرغبات والميول التي تدفعنا نحو المبادئ الصادقة والعقلانية في الخطوة الأولى والتي يرفضها إجراء الأمر القطعي. والأمر بالنسبة لنا هنا ليس مسألة موازنة بين قوة وأهمية الرغبات الطبيعية في مقابل قوة وأهمية المصالح العملية الخالصة انطلاقاً من القانون الأخلاقي. فإحداث هذا التوازن مستبعد بالكامل. وبدلاً من ذلك، كلما تم رفض مبدئنا علينا إعادة النظر في مسار عملنا المقصود، لأنه في هذه الحالة يتم رفض الادعاء بإشباع الرغبات المعنية. في هذه النقطة، يكون التباين مع النفعية واضحاً للعيان، بما أن التصور الثالث عن الخير بالنسبة لكانط يفترض وجود القانون الأخلاقي ومبادئ العقل العملي الخالص. وفي حين تبدأ النفعية بتصور للخير يُقدّم على الحق (القانون الأخلاقي) وبشكل مستقل عنه، ومن ثم تعمل من ذلك التصور على تصوراتها عن الحق والقيمة الأخلاقية، بذلك الترتيب، إلا أننا نجد أن العقلانية غير المقيدة، من وجهة نظر كانط، مؤطرة وخاضعة لإجراء يضم القيود على الأمور المعقولة. ومن خلال هذا الإجراء تتحدد التصورات المقبولة للخير وغاياتها المقبولة أيضاً.

2. أول التصورات المتبقية للخير هو التصور المؤلف للإرادة الخيرة. وهذا هو تصور كانط للقيمة الأخلاقية: إرادة خيرة بالكامل هي الخير الأعلى (رغم أنه ليس كاملاً) للأشخاص وصفاتهم كأشخاص معقولين وعقلانيين. يتشكل هذا الخير برغبة راسخة ومستقرة من أعلى مستوى وتؤدي بنا إلى الاهتمام بالتصرف وفقاً للقانون الأخلاقي لمصلحته الخاصة أو ما يتوصل إلى نفس النتيجة من خلال الممارسة لدعم مملكة الغايات وفقاً لما يتطلبه القانون الأخلاقي. وحينما تكون لدينا إرادة خيرة بالكامل، تكون الرغبة العليا قوية بنفسها، مهما كانت قوة معارضة رغباتنا وميولنا لها، إلى حد يضمن أن نتصرف من جوهر القانون الأخلاقي (وليس مجرد التصرف بما يتوافق معه).

التصور التالي للخير هو الخير باعتباره موضوعاً للقانون الأخلاقي، والذي هو - كما أشرنا إليه آنفاً - مملكة الغايات. وهذا الموضوع هو بكل بساطة العالم الاجتماعي الذي سيتشكل (على الأقل بموجب ظروف مواتية ومعقولة) إن اتبع كل شخص كلية القواعد التي تنتج عن التطبيق الصحيح لإجراء الأمر القطعي. يشير كانط أحياناً لمملكة الغايات على أنها موضوع معطى قبلها للإرادة والذي يعينه القانون الأخلاقي أو - بشكل بديل - يعطى أولوية على الإرادة التي يحددها ذلك القانون (**نقد العقل العملي 5: 4**). وبذلك أظن أنه يعني بأن مملكة الغايات هي موضوع - عالم اجتماعي - يتم تحديد الدستور والتنظيم الأخلاقي له من خلال كلية القواعد التي تلبي متطلبات اختبار إجراء الأمر القطعي (حينما يتم ضبط وتنسيق هذه القواعد بمتطلبات التعيين الكامل). بعبارة أخرى، مملكة الغايات هي ليست عالماً اجتماعياً يمكن وصفه بشكل مسبق ومستقل عن قواعد ومبادئ العقل العملي والإجراء الذي يطبقها. هذه المجموعة ليست شيئاً يمكن وصفه ويحدد طبيعته محتوى القانون الأخلاقي. سيكون هذا هو الحال، على سبيل المثال، إن تم فهم هذا القانون على أنه ينص على ما يجب القيام به لإنشاء مجتمع جيد تُحدّد طبيعته ومؤسساته بغض النظر عن القانون الأخلاقي. أن يكون مثل هذا التصور الغائي غريباً عن مذهب كانط إنما هو أمر واضح في الفصل الثاني من أنالوطيقا **نقد العقل العملي**. ويتمثل عبء هذا الفصل في تفسير ما بات كانط يدعوه بـ " الثورة الكوبرنيكية" في الفلسفة الأخلاقية (**نقد العقل العملي 5: 62-65**)<sup>(1)</sup>. وبدلاً من البدء بتصوير الخير المستقل عن الحق، لنبدأ من تصور لحق - خاص بالقانون الأخلاقي - يقدمه العقل العملي الخالص (بخلاف العقل العملي الأمبريقي). ثم علينا أن نحدد في ضوء هذا التصور ما هي الغايات المسموح بها وما هي الترتيبات الاجتماعية الصحيحة والعادلة. قد نقول، التصور الأخلاقي هو ليس ما يدور حول الخير كموضوع مستقل، وإنما حول تصور الحق كما بينه عقلنا العملي الخالص يجب أن يتناسب معه أي خير مقبول. يعتقد كانط إنه حالما نبدأ من الخير كموضوع معين مستقل، يجب أن يكون التصور الأخلاقي متغائراً. وهذا يصح على كمال لبيينز كما يصح على الطبيعية النفسية التي تكمن وراء نفعية هيوم. في هذه الحالات، ما يحدد إرادتنا هو الموضوع الذي يعطى لها وليس المبادئ التي تنتج عن عقلنا الخالص على اعتبارنا كائنات عقلانية ومعقولة.

---

(1)John Silber, "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined," *Kant-Studien*, 51 (1959).

وأخيراً، هناك تصور كانط عن الخير الكامل. إنه الخير الذي يتحقق عندما توجد مملكة الغايات، وكل عنصر فيها ليس لديه فقد إرادة خيرةً بالكامل وحسب وإنما سعادة بالغة بقدر ما تسمح به الظروف الطبيعية للحياة الإنسانية. وهنا، تُحدّد السعادة، بالطبع، من خلال إرضاء الغايات التي تحترم متطلبات القانون الأخلاقي وبالتالي تكون غايات مقبولة. وغالباً ما يشير كانط إلى هذا الخير الكامل على أنه الخير الأعلى. وهذا هو المصطلح المفضل له بعد تأسيس **ميثافيزيقا الأخلاق** وخاصة حينما يقدم مذهبه عن الإيمان المعقول في **النقد الثاني**. سأستخدم مصطلحاً علمانياً هو "مملكة الغايات المتحققة"، وأفترض أنه يمكن تقريب هذا الخير الكامل إلى العالم الطبيعي، على الأقل في ظل ظروف مواتية من الناحية المعقولة. وفي هذا المعنى، يكون خيراً طبيعياً، وهو خير يمكن مقارنته (رغم عدم تحققه بالكامل) ضمن نظام الطبيعة.

يعتقد كانط أن الخير الكامل أو الإرادة الخيرة هي الخير الأعلى، أي أننا يجب أن نتحلى بالإرادة الخيرة إن كانت أنماط الخير الأخرى التي نتمتع بها هي جيدة حقاً وتَحَلِّينَا بها مناسباً. ينطبق هذا بشكل خاص على خير السعادة بما أنه يعتقد أن امتلاكنا فقط للإرادة الخيرة يمكن أن يجعلنا جديرين بالسعادة. ويعتقد كانط أيضاً أن ثمة نوعين للخير يختلفان عن بعضهما في الطبيعة وفي تأصلهما في شخصنا، بما أن الإرادة الخيرة والسعادة لا يمكن قياسهما، وبناء على ذلك، يمكن دمجهما في خير كامل وموحد فقط بعلاقة أولوية صارمة لأحدهما على الآخر.

3. يشير الرسم التخطيطي السابق لتصورات الخير من وجهة نظر كانط إلى كيفية بناء هذه التصورات في ترتيب متسلسل واحدها تلو الآخر، وكل تصور (ما عدا التصور الأول) يستند إلى سابقاته. إذا اعتبرنا التصور الثاني (المتعلق بالحاجات الإنسانية الحقيقية) جزءاً من إجراء الأمر القطعي نفسه، يمكننا القول إنه بدءاً من التصور الثالث (المتعلق بالغايات المقبولة)، نفترض تلك التصورات تصوراً مستقلاً للحقيقة (المعقول). يقدم هذا التصور للحقيقة إجراء الأمر القطعي كتطبيق للعقل العملي الخالص على ظروف الحياة الإنسانية. ويبقى التصور الأول للخير هو المستقل بشكل كامل عن القانون الأخلاقي بما أنه تصور عقلائي بدون قيد. ولذلك، فتسلسل التصورات بدءاً من التصور الثاني يفسر أولوية العقل العملي الخالص على العقل العملي الأمبريقي ويظهر البنية الأخلاقية والبنائية لوجهة نظر كانط. نبدأ بشكليين للعقل العملي؛ المعقول والعقلاني. وتتأسس وحدة العقل العملي على الكيفية التي يؤطر بها المعقول ويقيد العقلاني بشكل مطلق.

ثم ننتقل خطوة بخطوة إلى توليد تصورات مختلفة للخير والحصول في آخر خطوتين على تصورات الإرادة الخيرة والخير الكامل كمجموعة متحققة من الغايات. أما التباين بين البنية البنائية الواجباتية وبنائية مذهب كانط والبنائية الخطية لوجهة النظر الغائية بدءاً من التصور المستقل للخير فهي واضحة بحيث لا حاجة للتعليق عليها.

### §3 بنائية كانط الأخلاقية

1. نحن الآن في موقع يمكننا من فهم معنى بنائية مذهب كانط الأخلاقي ولماذا مصطلح "بنائي" ملائم. تتمثل إحدى الطرق في إظهار سمات بنائية كانط الأخلاقية في مقارنتها مع الحدسية العقلانية. وقد تم التعبير عن هذا المذهب الأخير بطبيعة الحال بطرق عديدة إلا أن الفلسفة الأخلاقية تحكمه بشكل ما بدءاً من أفلاطون وأرسطو إلى أن تحداها هوبز وهيوم، وكانط أيضاً، فيما أعتقد، ولكن بطريقة مختلفة. لتبسيط الأمور، أعتبر الحدسية العقلانية هي وجهة النظر التي مثلها صموئيل كلارك وريتشارد برايس وهنري سيدجويك وج. ي. مور في التقليد الانكليزي وصاغها وفقاً لأدنى أساسياتها المطلوبة لايبنز وكريستيان وولف ضمن مقارنة كمالية، وكان كانط يعرفها بهذا الشكل.

ولمقاصد تتعلق بنا هنا يمكننا أن نلخص الحدسية العقلانية بثلاثة فرضيات، الفرضيتان الأوليتان تشتركان بعدد من وجهات النظر الأخرى بما فيها وجهة نظر كانط. وهذه الفرضيات الثلاث هي: أولاً، المفاهيم الأخلاقية الأساسية للحق والخير؛ القيمة الأخلاقية للأشخاص ليست قابلة للتحليل من حيث المفاهيم اللاأخلاقية (بالرغم من أنها قد تكون قابلة للتحليل فيما يتعلق ببعضها الآخر). ثانياً، أولى مبادئ الأخلاق، سواء أتم ذكرها على نحو صحيح أم لا، هي عبارات صحيحة حول أنواع الاعتبارات التي تعتبر أسباباً جيدة لتطبيق أحد المفاهيم الأخلاقية الأساسية الثلاثة؛ أي للتأكيد على أن شيئاً ما هو جيد (من الناحية الجوهرية) وأن مؤسسة معينة عادلة أو أن عملاً معيناً صحيحاً أو أن سمة معينة أو دافعاً له قيمة أخلاقية. ثالثاً، (وهذه هي الفرضية التي تتناسب مقاصدنا)، ينظر إلى المبادئ الأولى، كعبارات حول الأسباب الجيدة، على أنها صحيحة أو خاطئة بالنظر إلى الترتيب الأخلاقي للقيم التي تسبق تصوراتنا عن الأشخاص والمجتمع والدور الاجتماعي العام للمذاهب الأخلاقية، وتكون مستقلة عن هذه التصورات.

تقدم طبيعة الأشياء هذا النظام الأخلاقي السابق بالفعل، كما كان، ويعرف بالحدس العقلاني (وحسب بعض الآراء يقدمه الحدس الأخلاقي، ولكنني أترك هذا الإمكان جانباً). وهكذا، يستند اتفاقنا في الحكم حينما يتأسس

على نحو ملائم إلى الاعتراف المشترك للحقائق المتعلقة بالترتيب السابق للقيم المتاحة للعقل. لنلاحظ أنه لا يوجد أي إشارة إلى الدليل الذاتي، لأنه بالرغم من إيمان الحدسيين بالمبادئ الأولى كدليل ذاتي غالباً إلا أن هذه السمة ليست أساسية.

يتعين علينا ملاحظة أن الحدسية العقلانية تتوافق مع تعدد المحتويات للمبادئ الأولى للتصور الأخلاقي. وحتى النفعية الكلاسيكية التي يميل سيدجويك إلى تفضيلها بقوة في كتاب **مناهج الأخلاق** كان هو نفسه ينظر إليها أحياناً على أنها تتبع ثلاثة مبادئ أساسية إضافية، وكل منها يعيه الحدس العقلاني بحد ذاته. ربما تكون أحد النسخ الأخيرة للحدسية العقلانية وهي الانجذاب إلى الحدس العقلاني أكثر ما يلفتنا في نفعية مور المثالية في **المبادئ الأخلاقية**. وأحد نتائج مبدأ مور في وحدة العضوية هي أن رأيه شديد التعددية، إذ يوجد قلة - إن وجدت - من المفاهيم الأولى والأنواع المتميزة للحالات التي يجب أن يبيت فيها الحدس حال ظهورها. كان مور يتمسك بنوع من الذرية الأفلاطونية<sup>(1)</sup>، التي تقول إن ثمة مفاهيم أخلاقية (مع مفاهيم أخرى) تعتبر كيانات قائمة ومستقلة يعيها العقل. وتلك اللذة وذلك الجمال جيدان، وتلك التوليفات المتعددة بينها فقط أو بينها وبين أشياء أخرى هي أيضاً جيدة، وإلى حد ما، هي حقائق تعرف بالحدس، أي النظر بعين العقل إلى الارتباط (اللازمي) لهذه الأشياء المتميزة (الكليات).

هدفي من استنكار هذه الأمور المألوفة هو الإشارة إلى تميز الحدسية العقلانية، كما أوضح سيدجويك ومور وروس، عن التصور الأخلاقي البنائي. وواضح أن كانط لم يكن ليقبل الطبيعية النفسية لهيوم على أنها متجانسة. ولكنني أعتقد أن المقارنة مع الحدسية العقلانية - بغض النظر عن المحتوى الخاص لوجهة النظر هذه (سواء كانت نفعية أو كمالية أو تعددية) - تعطي مزيداً من الإيضاح. وبدا بوضوح أقل أن حدسية كانط العقلانية متغايرة أيضاً. ولعل السبب في ذلك هو أنه في الحدسية العقلانية تكون المفاهيم الأخلاقية الأساسية مستقلة مفهوماً عن المفاهيم الطبيعية، وأنه ينظر إلى المبادئ الأولى التي يستوعبها الحدس العقلاني على أنها ما قبلية وتأليفية، ومستقلة جداً عن أي نظام خاص للطبيعة. إنها تعطي محتوى عن أخلاقيات الخلق، إن جاز لنا التعبير؛ المبادئ التي يستخدمها الإله للتأكد أي منها أفضل العوالم الممكنة. وهكذا فقد يبدو لنا أنه بالنسبة لكانط فإن مثل هذه المبادئ متغايرة.

---

(1) هذا الوصف اقترحه بيتر هايلتون.

ومع ذلك ففي بنائية كانط الأخلاقية يكفي للتغاير ألا تتأثر طبيعة المبادئ الأولى بفضل العلاقات بين أشياء ولا تتحدد من خلال تصوراتنا لأنفسنا كأشخاص معقولين وعقلانيين (كحيازة قوى العقل العملي)، وتصوراتنا للدور العام للمبادئ الأخلاقية في مجتمع مثل هؤلاء الأشخاص. ومما يحتل أهمية هو تصور الأشخاص على أنهم معقولين وعقلانيون، وبالتالي، أحرار ومتساوون، وكذلك الوحدات الأساسية للوكالة والمسؤولية. تتطلب فكرة كانط عن الاستقلالية عدم وجود نظام أخلاقي سابق ومستقل عن تلك التصورات التي تحدد شكل الإجراء الذي يحدد مضمون المبادئ الأولى للحق والعدالة بين الأشخاص الأحرار والمتساوين. يتحقق التغاير ليس فقط عندما يثبت الدستور النفسي الخاص للطبيعة البشرية هذه المبادئ الأولى، كما هي الحال لدى هيوم، وإنما أيضاً عندما يثبتها نظام العموميات أو نظام القيم الأخلاقية التي يعيها الحدس العقلاني، كما هي الحال في مجموعة أفلاطون لأشكال هرمية لا يبرز للكمال.

وهكذا، فالسمة الأساسية لبنائية كانط الأخلاقية تتمثل في النظر إلى المبادئ الأولى للحق والعدالة على اعتبار أنها تتحدد بإجراء البناء (إجراء الأمر القطعي) الذي يعكس شكله وبنيته شخصيتنا الأخلاقية الحرة ككائنات معقولة وعقلانية. وهو ينظر إلى هذا التصور للشخص على أنه ضمني في ضميرنا الأخلاقي اليومي. قد ينص مذهب كانط (كما فعل كانط) أن الإجراء الذي تتحدد أو تبني المبادئ الأولى بموجبه إنما هو ما قبلي وتألفي. يجب فهم هذه الفرضية على نحو ملائم. فهي تعني ببساطة أن شكل وبنية هذا الإجراء تعبر عن متطلبات العقل العملي. وهذه المتطلبات موجودة في تصورنا للأشخاص ككائنات معقولة وعقلانية، وكوحدات أساسية للوكالة والمسؤولية. ويوجد هذا التصور في كيف نمثل لأنفسنا شخصيتنا الأخلاقية الحرة والمتساوية في الحياة اليومية، أو ما يدعوه كانط في النقد الثاني بـ "حقيقة العقل".

من صفات مذهب كانط أن التصور المعقد نسبياً للشخص يلعب دوراً مركزياً في تحديد مضمون وجهة نظره الأخلاقية. وبالمقارنة، لا تتطلب الحدسية العقلانية إلا تصوراً صغيراً للشخص يستند إلى فكرة الشخص كعارف، ذلك أنه قد تم تقديم مضمون المبادئ بالعقل وأن المتطلب الوحيد يتمثل في أننا قادرون على معرفة ماهية هذه المبادئ وأن نتأثر بهذه المعرفة. ثمة افتراض نفسي أساسي يتمثل في أن الاعتراف بالمبادئ الأولى كمبادئ صحيحة لنظام سابق وذو أولوية يتعلق بالقيم الأخلاقية سوف يؤدي، في كائن قادر على الحدس العقلاني لتلك المبادئ، إلى رغبة في التصرف من هذه المبادئ لصالحها. ويعرّف الدافع الأخلاقي بالإشارة إلى الرغبات التي لها نوع خاص من الأصل السببي، وبالتحديد الفهم الحدسي للمبادئ الأولية. وهذا التصور

الضئيل للشخص مع هذه الفرضية النفسية هو الذي يصف علم النفس الأخلاقي لدى سيدجويك ومور وروس. ولكن بالطبع، الحدسية غير ملزمة بتبديد هذا التصور. والفكرة هي كالتالي: بما أن مضمون المبادئ الأولى متوفر فعلاً، ليس ثمة ضرورة للإسهاب في شرح علم النفس الأخلاقي بكل بساطة أو إعطاء تصور أكمل لشخص من النوع المطلوب لتحديد شكل وبنية ومحتوى وجهة النظر الأخلاقية البنائية.

2. هذا تفسير أكثر من وافٍ لبنائية كانط الأخلاقية قُدم من خلال مقارنة البنائية مع الحدسية العقلانية. ولننتقل إلى اعتبار أكثر خصوصية للصفات البنائية لوجهة نظر كانط. تجدر الإشارة أولاً إلى أن فكرة البنائية تبرز ضمن الفلسفة الأخلاقية والسياسية. ولا يستخدم مصطلح "بنائي" بسبب التشابهات مع البنائية في مجال فلسفة الرياضيات بالرغم من أن اعتبار كانط للطبيعة الما قبلية والتأليفية للارثيمطيقا والهندسة هو اعتبار يأخذ بالمصادر التاريخية للتحليلات البنائية للحقيقة الرياضية. توجد أيضاً عناصر بنائية هامة في اعتبار كانط لأساس الميكانيكا النيوتونية<sup>(1)</sup>. وتكمن جذور البنائية في عمق المثالية المتعالية لكانط، إلا أنني لا أستطيع مناقشة هذه التوازيات في هذا المقام.

الهدف الذي أضعه في اعتباري هو فهم الطريقة التي تجعل مذهب كانط يتمتع بسمات تؤدي بنا طبيعياً إلى التفكير بها من منطلق البنائية، ثم كيف ترتبط بمواضيع وحدة العقل والقانون الأخلاقي كفكرة للحرية. ولهذه الغاية، دعونا نفكر في ثلاثة أسئلة.

السؤال الأول يتعلق بالبنائية الأخلاقية: ما هو الأمر الذي يتم بناؤه؟ الجواب: محتوى المذهب<sup>(2)</sup>. يعني هذا من وجهة نظر كانط أن كلية الأوامر القطعية الخاصة (ينظر إلى القواعد العامة في الخطوة 2 التي تجتاز اختبار إجراء الأمر القطعي على أنها تبنى من خلال إجراء بنائي يُنفّذه فواعل عقلانيون يخضعون لقيود معقولة متعددة. وهؤلاء الفواعل عقلانيون من حيث أنهم يخضعون للقيود المعقولة للإجراء، ويسترشدون بالعقل العملي الأمبريقي، أو مبادئ التدارس العقلاني التي تندرج تحت مقولة الأمر الشرطي.

---

(1) حول هذا الموضوع، راجع

"The Metaphysical Foundations of Newtonian Science," in *Kant's Philosophy of Science*, ed. R. E. Butts (Dordrecht, 1986).

(2) تجدر الإشارة إلى أن هذا المحتوى لا يمكن تحديده بالكامل أبداً. فالقانون الأخلاقي هو فكرة العقل، وبما أنه لا يمكن أبداً لفكرة العقل أن تُدرك، كذلك لا يمكن لهذا المحتوى عن الفكرة أن يدرك. إن المسألة لا تعدو أن تكون إلا مقارنة تخضع للخطأ والتصحيح.

السؤال الثاني هو التالي: هل يتم بناء إجراء الأمر القطعي نفسه؟ الجواب: لا. وإنما يتم وضعه بكل بساطة. يعتقد كانط إن فهمنا الإنساني اليوم يدرك ضمناً متطلبات العقل العملي، الخالص والأمبريقي، كما سنرى، وهذا جزء من مذهبه عن حقيقة العقل. لذلك، فإننا ننظر إلى كيف يفكر كانط حينما يقدم أمثله المتعددة وحينما نحاول أن نضع في صيغة إجرائية كل الظروف التي يبدو أنه يعتمد عليها. هدفنا من القيام بذلك هو دمج كل المعايير ذات الصلة بالمعقولة والعقلانية العملية في ذلك الإجراء، بحيث تكون الأحكام التي تنتج عن استخدام الإجراء صحيحة بنفسها (بالنظر إلى المعتقدات المطلوبة حول العالم الاجتماعي). وهذه الأحكام صحيحة لأنها تلي جميع متطلبات العقل العملي.

السؤال الثالث، وعلى نحو أكثر تحديداً، هل يعني أن نقول، كما قلت منذ قليل، إن شكل وبنية إجراء الأمر القطعي يعكس شخصيتنا الأخلاقية الحرة ككائنات معقولة وعقلانية؟ الفكرة هنا هي أن ليس كل شيء قابل للبناء وأن كل بناء له أساس وأمور معينة يبدأ منها. ورغم أن إجراء الأمر القطعي، كما أسلفت، لا يبنى وإنما يوضع، ولكن له أساس؛ وهذا الأساس هو تصور الأشخاص الأحرار والمتساوين ككائنات معقولة وعقلانية، وهو تصور ينعكس في الإجراء. ونحن ندرك كيف ينعكس الأشخاص في الإجراء من خلال الإشارة إلى القوى والقدرات، وأنواع المعتقدات والرغبات، وغيرها، التي يجب أن يمتلكوها كفواعل ينظر إليهم على أنهم يسترشدون ضمناً بالإجراء، ويتأثرون بالتوافق مع الأوامر القطعية الخاصة التي يصادقون عليها. ننظر إلى الإجراء على أنه موضوع ونفكر في استخدام كانط له، ومن ذلك نشرح تصوره عما يجب أن يكون عليه الأشخاص. ويشكل هذا التصور، إلى جانب تصور مجتمع هؤلاء الأشخاص، بحيث يمكن أن يكون كل منهم عضواً في مجموعة من الغايات، وهذا أساس بنائية كانط. وهكذا، لا نقول إن تصورات الأشخاص والمجتمع يتم بناؤها. وما يمكن أن يعنيه ذلك ليس واضحاً. كما أننا لا نستطيع أن نقول إنها موضوعة. وبدلاً من هذا، يمكن القول إن هذه التصورات مستخلصة من تجربتنا الأخلاقية ومما هو منضوٍ ضمن قدرتنا على العمل من خلال إجراء الأمر القطعي والتصرف انطلاقاً من القانون الأخلاقي بما أنه ينطبق علينا.

لإيضاح ذلك، أن نكون معقولين وعقلانيين بآن معاً إنما هو من ضمن حقيقة أن إجراء الأمر القطعي يشتمل على شكلي التفكير. يقال إننا عقلانيون في الخطوة الأولى؛ في الحقيقة نحن عقلانيون في جميع الخطوات، بما أن مناقشات الفواعل ضمن قيود الإجراء تتدرج دائماً تحت تصنيف العقلاني. ويقال أيضاً إننا عقلانيون، لأنه بما أننا لم نتأثر بالمعقول فلن نأخذ ما يطلق عليه كانط المصلحة العملية الخالصة في التحقق من مبادئنا

في مقابل متطلبات الإجراء، وحينما يتم رفض أحد المبادئ لن يكون لدينا مثل هذه المصلحة في مراجعة نوايانا والتحقق مما إذا كان مبدؤنا الذي تمت مراجعته مقبولاً أو لا. تعكس نقاشات الفواعل ضمن خطوات الإجراء وحينما تكون عقلانيتنا عرضة للقيود المعقولة، ودافعنا كأشخاص يهتمون بتلك القيود وبالتصرف بأساليب تتوافق ومتطلبات الإجراء وتعكس كوننا معقولين.

تصور الأشخاص الأحرار والمتساوين كأشخاص معقولين وعقلانيين هو أساس البناء: ما لم يكن هذا التصور وقوى الشخصية الأخلاقية الذي يتضمنه - إنسانيتنا - حياً، كما هي الحال مع البشر، فلن يكون للقانون الأخلاقي أساس في هذا العالم. ولنتذكر هنا فكرة كانط التي تقول إن الانتحار يعني استئصال وجود الأخلاق من العالم (ميتافيزيقا الأخلاق 6: 23-422).

3. من المهم فهم أن المقارنة بين الحدسية العقلانية وبنائية كانط الأخلاقية إنما هي مقارنة بين الموضوعية والذاتية. لكلا وجهتي النظر تصور عن الموضوعية ولكن كل منهما يفهم الموضوعية بأسلوب مختلف. في الحدسية العقلانية، يعرّف الحكم أو المبدأ الأخلاقي الصحيح على أنه حكم/مبدأ صحيح لنظام سابق ومستقل للقيم الأخلاقية. وهذا النظام هو نظام يسبق معايير المعقولة والعقلانية وكذلك يسبق التصور الملائم للأشخاص ككائنات مستقلة ومسؤولة، وكأفراد أحرار ومتساوين ينتمون لمجتمع أخلاقي. في الواقع، ذلك النظام هو الذي يؤدي إلى ثبات ماهية تلك المعايير المعقولة والعقلانية وكيف يمكن تلقي الاستقلالية والمسؤولية. حسب مذهب كانط، من جهة أخرى، فإن الحكم الأخلاقي الصحيح هو الحكم الذي يتوافق مع جميع المعايير ذات الصلة بالمعقولة والعقلانية والتي يتم التعبير عن قوتها الكلية من خلال الطريقة التي تدمج بها في إجراء الأمر القطعي. يرى كانط هذا الإجراء كرابط يجمع كل متطلبات عقلنا العملي (الإنساني) على نحو ملائم، كلا العقلين الخالص والأمبريقي، في مخطط موحد للفكر العملي. كما رأينا، فهذه إحدى خصائص وحدة العقل. وهكذا، نجد أن المبادئ والقواعد العامة التي يولدها استخدام إجراء المداولات ذاك تلبية شروط الأحكام الصالحة التي يفرضها شكل وبنية العقل العملي (الإنساني) المشترك. والشكل وهذه البنية ما قبلان ومتجزآن في عقلنا العملي الخالص، وبالتالي هما ضروريان لنا من الناحية العملية. ومن ثم فإن الحكم الذي تدعمه تلك المبادئ والقواعد سوف يعترف به أي شخص كامل المعقولة والعقلانية (ومطلع) على أنه حكم صحيح. يجب أن يتضمن تصور الموضوعية تحليلاً لتوافقنا في الأحكام وكيف تتولد. ويفسر كانط هذا الاتفاق من خلال التشارك في العقل العملي العام. لكي تتجح هذه الفكرة علينا أن نفترض، كما افترض كانط، أنه مهما

كان الشخص الذي يطبق إجراء الأمر القطعي فسيتم التوصل إلى نفس الأحكام تقريباً بشرط أن يطبق الإجراء بشكل واع وذكي وعلى خلفية نفس المعتقدات والمعلومات تقريباً. يجب أن يعرف الأشخاص المعقولين والعقلانيون تقريباً نفس الأسباب ويعطوها نفس التقدير على وجه التقريب. في الواقع، لتطبيق فكرة الحكم، على النقيض من فكرة التصويت على الحالة النفسية بكل بساطة، علينا أن نكون قادرين على التوصل إلى اتفاق في الحكم، وليس بالطبع على الدوام، ولكن في معظم الأحيان. وحينما لا يكون باستطاعتنا ذلك، علينا أن نكون قادرين على إعطاء تفسير لأسباب فشلنا كصعوبة الأسئلة، أي صعوبات مسح وتقييم الدليل المتاح، أو شيء آخر من قبيل تحقيق التوازن الدقيق للأسباب المتداخلة في طرفي الموضوع، أحدهما أو كلاهما يؤديان بنا إلى توقع أن الأشخاص المعقولين قد يكونون مختلفين. أو، بدلاً من ذلك، ينشأ الخلاف من الافتقار إلى المعقولية أو العقلانية أو الضمير الحي من جانب أحد الأشخاص المعنيين - أو أكثر - حيث لا يمكن أن يكون بالطبع اختبار ذلك الافتقار حقيقة الخلاف نفسها، أو حقيقة أن الأشخاص الآخرين لا يتفقون معنا. يجب أن تكون لنا تأسيس مستقلة للتفكير في أن أسباب الاختلاف هذه موجودة وفاعلة.

وأخيراً، لتجنب سوء الفهم علي أن أضيف أن بنائية كانط لا تقول إن الحقائق الأخلاقية، وبدرجة أقل كل الحقائق، هي حقائق مبنية. وإنما، يقدم الإجراء البنائي المبادئ والقواعد التي تحدد أي الحقائق حول الأشخاص والمؤسسات والأفعال والعالم بشكل عام هي حقائق ذات صلة بالمداورات الاخلاقية. هذه القواعد تحدد أي الحقائق يمكن أن تعتبر أسباباً. علينا ألا نقول إن الحقائق الأخلاقية مبنية بما أن فكرة بناء الحقائق تبدو غريبة وربما غير متساوقة؛ وعلى النقيض من ذلك، تبدو فكرة وجود إجراء بنائي يولد مبادئ وقواعد تميز الحقائق لتصبح أسباباً واضحة تماماً. علينا فقط أن نتذكر كيف أن إجراء الأمر القطعي يقبل بعض المبادئ ويفرض البعض الآخر. الحقائق موجودة بالفعل، إن أمكننا القول، في خبرتنا اليومية أو وفقاً لما يحدده العقل النظري، ولكن بعيداً من التصور الأخلاقي البنائي تبقى حقائق بكل بساطة. وما نحتاجه هو طريقة لتمييز أي من الحقائق ذات صلة، من وجهة النظر الأخلاقية، ولتحديد وزنها كأسباب. وإذا نظرنا بهذه الطريقة، لا يتعارض التصور البنائي مع فكرتنا العادية عن الحقيقة وأمور الحقيقة.

#### § 4 ما نوع المصادقة التي يفترضها القانون الأخلاقي؟

1. في الملحق الأول من الفصل الأول من كتاب "نقد العقل العملي" يقول كانط إنه يمكن أن يخلو القانون الأخلاقي من الاستنتاج، أي ليس ثمة تبرير لصلاحيته الموضوعية والشاملة، ولكنه يستند إلى حقيقة العقل.

وهذه الحقيقة (كما أفهمها) هي حقيقة أننا نعتزف ونقر في ضميرنا الأخلاقي العام بالقانون الأخلاقي على أنه قانون سلطوي أعلى وموجهاً فورياً لنا. ويضيف كانط إن القانون الأخلاقي لا يحتاج إلى أسس مبررة، بل على النقيض من ذلك، يبرهن ذلك القانون ليس فقط احتمال بل واقعية الحرية داخل أولئك الذي يعترفون ويقرون بأن القانون هو سلطة عليا. وعليه، فإن القانون الأخلاقي يعطي حقيقة موضوعية، بالرغم من أنها عملية فقط، لفكرة الحرية. وبالتالي، فهو يستجيب للحاجة إلى العقل التأملي الخالص، الذي عليه أن يفترض إمكانية أن تكون الحرية متساوقة مع نفسها. إن قيام القانون الأخلاقي بهذا إنما هو استيثاق كافٍ، أو اعتماد لذلك القانون، كما يقول كانط. ويحل هذا الاعتماد محل كل تلك المحاولات البائسة لتبريره من خلال العقل النظري، سواء اكان تأملياً أو أمبريقياً (نقد العقل العملي 5: 46-50).

هذا هو التغيير الجوهرى المأخوذ من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يحاول كانط في الجزء الأخير منه أن يستمد القانون الأخلاقي من فكرة الحرية. والآن، ما هي أهمية هذا التغيير؟<sup>(1)</sup> حسبما أعتقد، فإنه يشير إلى اعتراف كانط بأن كل من الأشكال الأربعة للعقل في فلسفته النقدية له مكان ودور مختلف فيما يطلق عليه وحدة العقل. إنه يعتبر العقل وحدة ذاتية من المبادئ يكون فيها كل عضو موجوداً لأجل الآخر، والكل من أجل كل فرد (انظر نقد العقل الخالص xxiii، ونقد العقل العملي 5: 119-21). بالمعنى الأعم، استيثاق كل شكل من أشكال العقل يتمثل في شرح مكانه ودوره ضمن ما سادعوه بدستور العقل ككل. بالنسبة لكانط، لا يمكن أن يكون هناك أي تساؤل حول تبرير العقل على هذا النحو؛ لأنه يتعين على العقل أن يجيب على جميع الأسئلة المتعلقة به من موارده الخاصة (نقد العقل الخالص 12—84/504—476)، وعليه أن يحتوي على مقياس للفحص النقدي لكل استخدام للعقل (نقد العقل العملي 5: 16): يجب أن يكون لدستور العقل القدرة على المصادقة الذاتية.

والآن وبما أننا نعتبر المصادقة على شكل من أشكال العقل على أنها تفسير لدوره في دستور العقل، إذن، بما أن أشكال العقل لها أدوار مختلفة، علينا أن نتوقع أن تكون هناك مصادقات مختلفة عليها. كل منها يناسب دستور العقل بطريقة مختلفة، وكلما كان هنالك تحديد أكبر للاعتبارات التي تشرح دورها في ذلك الدستور

---

(1) بالنسبة لأهمية هذا التغيير أتفق مع كارل أميريك Karl Amerik في نقاشه القيم الذي أورده في كتابه *Kant's Theory of Mind* (Oxford, 1982) الفصل 6، حيث يناقش آراء ل. و. بيك L. W. Beck وه. ج. باتون H. J. Paton اللذين حاولا الدفاع عن استمرارية مذهب كانط وأنكرا الطبيعية الأساسية للتغيير.

كلما كان هناك اختلاف. لن يكون للقانون الأخلاقي نفس نوع المصادقة الذي يكون للمقولات، وبالتحديد، النوع الخاص بالحجة التي يقدمها كانط في الاستنتاج المتعالي للنقد الأول، وهي حجة مصممة لتظهر أن المفاهيم والمبادئ المطروحة هي مفترضة بشكل مسبق في نوع من الخبرة أو الوعي، على نحو مناقض، على سبيل المثال، لكونها منظّمة لاستخدام المقدرّة.

يحتوي العقل التأملي الخالص أيضاً ما يطلق عليه كانط بالاستنتاج (نقد العقل الخالص 670/698) أي التبرير (أو المصادقة) على الصلاحية الموضوعية لأفكاره ومبادئه كمبادئ متعالية (نقد العقل الخالص 651/679). ولكن ما هو مهم هنا هو أن القانون الأخلاقي كفكرة للعقل العملي الخالص لها مصادقات مختلفة حتى عن العقل التأملي الخالص. لإيضاح ذلك، بالنسبة لكانط، فإن العقل الخالص، بخلاف كل من الفهم والعقل العملي الأمبريقي، هو المقدرّة على التوجيه<sup>(1)</sup>. وفي حين أن عمل العقل في كلا المجالين متشابه إلا أنه يؤدي عمله في المجال النظري بشكل مختلف عن عمله في المجال العملي. وفي كلا المجالين، يقدم العقل توجيهاً من خلال كونه معيارياً: فهو يحدد الغايات وينظهما في كلّ لكي يوجه استخدام المقدرّة، والفهم في المجال النظري، وقوة الاختيار في المجال العملي. وفي المجال النظري، يكون العقل الخالص تنظيمياً أكثر من كونه تأسيسياً؛ ويتمثل دور أفكاره ومبادئه في تحديد فكرة أعلى وحدة منهجية ممكنة، ولتوجيهها في إدخال هذه الوحدة الضرورية إلى معرفتنا للأشياء ووجهة نظر العالم ككل. وبهذه الطريقة يعطي عمل العقل المعيار الكافي للحقيقة الأمبريقية (نقد العقل الخالص 651/679)<sup>(2)</sup>. بدون العقل الخالص، لن تكون التصورات العامة للعالم بجميع أشكالها - الدينية والأسطورية، والعلمية والكونية - ممكنة. أما أفكار ومبادئ العقل الذي يعبر عنها والتي تقدم في حالة العلم معياراً للحقيقة الأمبريقية فلن تكون موجودة لأن مصدرها هو

---

(1) بالنسبة لهذا الرأي، ومن وجهة نظري حول تصور كانط عن دور العقل بشكل عام، ممتن جدا لسوزان نايمان Susan Neiman راجع أطروحتها بعنوان

"The Unity of Reason: Rereading Kant," Ph.D. thesis, Harvard 1986.

(2) انظر نقد العقل الخالص 644/672: "لدى العقل ... كموضوعه الخاص الفهم وتطبيقه الفاعل. وكما أن الفهم يوحد المتعدد في الموضوع من خلال المفاهيم، وكذلك يوحد العقل المتعدد في المفاهيم من خلال الأفكار، افتراض وحدة جامعة معينة كهدف لأنشطة الفهم." لاحظ هنا أن العقل معياري فيما يتعلق بالفهم ويحدد أهدافاً لنفسه. إضافة إلى ذلك، في الوقت الذي تكون فيها أنشطة الفهم عفوية، بمعنى أن تعمل من خلال تطبيق مفاهيمها وتصنيفاتها الخاصة في تأسيس تجربة الأشياء، وهي ليست محكومة بالقوانين النفسية الطبيعية (كقوانين ارتباط الأفكار على سبيل المثال) - كما يعتقد هيوم - نجد أن الفهم ليس حراً. بل إنه العقل الخالص الذي يكون حراً. انظر نقد العقل الخالص 669—95/697—723

العقل. ويتمثل دور العقل التأملي في تنظيم الفهم وتنظيم معرفتنا الأمبريقية وإدخالها في وحدة، وبهذا يصادق على أفكاره ومبادئه.

وبالمقابل، ففي المجال العملي، لا يكون العقل الخالص تأسيسياً أو تنظيمياً وإنما توجيهياً، أي أنه يوجه بشكل فوري قوة الاختيار التي لا تقدم مادة مستقلة بذاتها لتنظيمها، كما يفعل الفهم. وفي هذا المجال، يكون العقل العملي الأمبريقي هو التنظيمي، لأن العقل العملي الأمبريقي يقوم بتنظيم الرغبات والميول المختلفة التي تنتمي للمقدرة الدنيا للرغبة في فكرة السعادة العقلانية من خلال مبدأ الأمر الشرطي (نقد العقل العملي 5: 120). وعلى النقيض من ذلك، يتم توجيه قوة الاختيار، كمقدرة عليا للرغبة، مباشرة من خلال فكرة العقل الخالص عن القانون الأخلاقي، وهو قانون ينشئ العقل بموجبه لتلك القوة موضوعها الضروري من الناحية العملية، أي مملكة الغايات.

وبطريقة تناسب المجالين العملي والنظري، يحاول العقل الخالص أن يشكل ما يطلق عليه كانط بوحدة العقل. توجد ثلاث وحدات: الأولى، في المجال النظري، وهي أعظم وحدة منهجية ممكنة لمعرفة الأشياء المطلوبة للمعيار الكافي للحقيقة الأمبريقية؛ والثانية، في المجال العملي، هي أعظم وحدة منهجية ممكنة للغايات في مملكة الغايات. والوحدة الثالثة هي تلك الوحدة التي تضم كلاً من العقل العملي والنظري في تأسيس واحد للعقل مع كون العقل النظري تابعاً للعقل العملي، بحيث يكون للعقل العملي الأسبقية (الفصل 5: 119-21).

1. أنتقل من هذه التعليقات العامة إلى التفكير في أسباب تخلي كانط عن محاولة إعطاء حجة من العقل النظري للقانون الأخلاقي من خلال تفحص أشكال عديدة لما يمكن أن تكون عليه تلك الحجة.

خلال سبعينيات القرن الثامن عشر (1770-1779) بذل كانط جهوداً متعددة في هذا الاتجاه؛ يقسمها ديتر هينريش إلى مجموعتين<sup>(1)</sup>. في المجموعة الأولى، يحاول كانط أن يظهر كيف أن الاستخدام النظري للعقل، حينما يطبق على كلية رغباتنا وغايات أفعالنا، يؤدي بالضرورة إلى نشوء عامل عقلائي ليس فقط من أجل

---

(1) أجرى ديتر هينريش دراسة على هذه الحجج في *Nachlaß* ويقترح أنه حينما يتحدث كانط عن "هذه الاستنتاجات غير المجدية للقانون الأخلاقي فهو يضع في اعتباره فشله. انظر

"Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft," in *Die Gegenwart der Griechen im neuern Denken*, ed. Dieter Henrich et al. (Tübingen, 1960) pp. 239-47. ممتن جدا لهذه المقالة

الموافقة الخاصة للحكم الأخلاقي بل أيضاً لحواجز التصرف بموجب ذلك الحكم. وفي المجموعة الثانية، يحاول كانط أن يستنبط العناصر الأساسية للحكم الأخلاقي مما يعتبره افتراضاً مسبقاً ضرورياً للفلسفة الأخلاقية، ولكنه افتراض مسبق يمكن أن نراه ضرورياً من خلال استخدام العقل النظري وحدة، وبالتحديد، مفهوم الحرية. يقدم هينريش بضعة أمثلة عن كل مجموعة. سادع هذه التفاصيل جانباً. أما النقطة الأهم فهي أن كانط يحاول أن يؤسس للقانون الأخلاقي فقط في العقل النظري ومفهوم العقلانية. ويحاول أن يستخلص المعقول من العقلاني. ويبدأ من تصور العامل العقلاني ذاتي الوعي (بخلاف المعقول) مع جميع قوى العقل النظري ويتأثر فقط بالحاجات والرغبات الطبيعية. وهذه الحجج تحمل شاهداً على الجهود التي بذلها كانط على مدى سنوات ليجد اشتقاقاً للقانون الأخلاقي من العقل النظري.

هناك نوع آخر من الحجج للقانون الأخلاقي، يشبه أحدها نوع الحجج التي يقدمها كانط للفئات، وربما يكون هذا: نحاول أن نظهر أن القانون الأخلاقي مفترض بشكل مسبق في وعينا الأخلاقي بنفس الطريقة التي تكون فيها الفئات مفترضة بشكل مسبق في خبرتنا الحسية للأشياء في المكان والزمان<sup>(1)</sup>. وهكذا، يمكن أن نقول إنه لا يوجد أي تصور أخلاقي آخر يمكن أن يحدد مفاهيم الواجب والالتزام، أو المفاهيم الضرورية لتكوين المشاعر الأخلاقية الخاصة بالذنب والعار والندم والسخط وغيرها. وأما أن التصور الأخلاقي يتضمن الخلفية الضرورية لهذه المفاهيم فهذا متطلب معقول بكل تأكيد. ولكن الحجة تذهب أبعد من ذلك: إنه من غير المعقول إنكار أن تكون التصورات الأخرى كافية أيضاً لهذه الخلفية. قد تختلف تصورات مجتمعين بشكل كبير حتى وإن كان الناس في كلا المجتمعين قادرين على الوعي الأخلاقي. الواقع، إن العديد من المعتقدات تلبّي هذا الشرط إلى جانب الشرط الذي يحدده القانون الأخلاقي.

يتمثل أحد الأخطاء في هذا النوع من الحجج في أن الأخيرة تقترض الاختلاف بين التصور والحدس الخالص، في حين أنه في الوعي الأخلاقي لا يوجد مثل هذا التمييز. يهتم العقل النظري بمعرفة الأشياء، وتقدم الخبرة الحسية له الأساس المادي. ولكن تهتم المعرفة العملية بالأسس المعقولة والعقلانية لإنتاج هذه الأشياء. الخير

---

(1) كما يقول لويس وايت بيك Lewis White Beck ، فقد نتوقع أن يقوم كانط بتراجع نقدي عن الافتراضات المسبقة للتجربة الأخلاقية. انظر

*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, 1960), p171.

الكامل هو تحقق الشيء المبني: مملكة الغايات كموضوع أساسي لإرادة يحددها القانون الأخلاقي على الفور. والوعي الأخلاقي هو ليس تجربة معقولة لموضوع ما أبداً وهذا النوع من الحجج لا مكان له. لننظر في حجة أخرى. قد يقول أحدنا: بما أن استنتاج الفئات يُظهر أن صلاحيتها الموضوعية وتطبيقها الشامل هو مفترض مسبقاً في خبرتنا العامة الموحدة للأشياء، فقد تُظهر حجة أخرى موازية تتعلق بالقانون الأخلاقي أنها تشكل فقط الأساس الممكن لنظام عام وموحد للسلوك لعدد من الأشخاص الذي يمتلكون أهدافاً ومصالح متضاربة. يقول هذا الزعم إنه من دون القانون الأخلاقي، سنبقى في صراع يكون فيه الجميع ضد الجميع، كما هو موضح في تعهد فرانسيس الأول (الفصل 5: 28). وهذا قد يسمح لنا بالقول إن القانون الأخلاقي هو مؤسس لأي نظام عام موحد لأي عالم اجتماعي<sup>(1)</sup>.

هذا المنهج محكوم بالفشل، على ما أعتقد. فشرط أن يحدد التصور الأخلاقي نظاماً عاماً مشتركاً وموحداً للسلوك هو - مرة أخرى - معقولي تماماً. والصعوبة الواضحة تكمن في أن النفعية والكمالية والحدسية وكذلك تستطيع المذاهب الأخرى تحديد مثل هذا النظام. إذن، القانون الأخلاقي، كما رأينا، ما قبلي فيما يتعلق بالعقل العملي الأمبريقي. وهو بدهي أيضاً كفكرة للعقل، ولكنه ليس ما قبلها في معانٍ أخرى من حيث أن أي نظام موحد للسلوك يجب أن يرتكز عليه.

أعتقد أن كانط لا يجادل في أن القانون الأخلاقي ما قبلها بهذا المعنى الإضافي. ما يعتقده حقيقة هو أن القانون الأخلاقي هو السبيل الوحيد بالنسبة لنا لبناء نظام عام موحد للسلوك دون الوقوع في التباينات. يستخدم كانط فكرة الاستقلالية الضمنية في التصور البنائي للعقل الأخلاقي من أجل القضاء على المذاهب الأخلاقية البديلة. وبالرغم أن كانط لم يناقش أبداً النفعية<sup>(2)</sup> أو الكمالية أو الحدسية كما نراها اليوم إلا أن من الواضح أنه ينظر إلى هذه المذاهب المعاصرة كأشكال للتغاير، وأنه يجذب للقانون الأخلاقي كمبدأ للعقل البنائي الحر.

---

(1) يبدو أن هذه الطريقة لاستنتاج القانون الأخلاقي قد اقترحها إرنست كاسيرير Ernst Cassirer في *Kant's Life and Thought* (New Haven, 1981), pp. 238-47, esp. pp. 239-43. ولكنها لم تتطور كثيراً. (2) في *نقد العقل العملي*، 5: 36-38 (في آخر تعليق من الفقرة 8)، يوجد نقاش نقدي عن النفعية ولكنه كما أعتقد لا يؤثر على ما قيل في النص.

2. وأخيراً لنتطرق بإيجاز إلى **النقد الثاني**، والذي يفسر فيه كانط سبب افتقار القانون الأخلاقي للاستنتاج (**نقد العقل العملي** 5: 46-50). يشدد هنا على الفروقات بين العقل النظري والعملي. العقل النظري يهتم بمعرفة المواضيع التي تقدمها لنا خبرتنا المعقولة، في حين أن العقل العملي يهتم بقدرتنا ككائنات معقولة وعاقلة على خلق أو إنتاج المواضيع بالتوافق مع تصور تلك المواضيع. يُفهم الموضوع على أنه غاية الفعل، وبالنسبة لكانط فكل الأفعال لها موضوع بهذا المعنى. والتصرف من منطلق العقل العملي الخالص يتضمن أولاً إيجاد موضوع يوضع تصوره في ضوء الأفكار والمبادئ الخاصة بالعقل العملي الخالص، وثانياً تأثرنا (بالطريقة الملائمة) بالمصلحة العملية الخالصة في تحقيق ذلك التصور. وبما أنه بحكم عقلنا نستطيع أن نكون أحراراً تماماً، فإن تلك الأفعال التي تلبى هذين الشرطين تكون حرة تماماً.

والآن، وانطلاقاً مما قلنا فإن المصادقة على القانون الأخلاقي تبدو إشكالية للغاية. وهذا يهيب الساحة لكانط ليقدم مذهبه عن حقيقة العقل في كتابه **النقد الثاني**. فالقانون الأخلاقي لا يمكن أن يُستمد من مفاهيم العقل النظري ومفهوم العامل العقلاني، وليس مفترضاً بشكل مسبق في خبرتنا الأخلاقية، أو ضرورياً لتحديد نظام موحد للسلوك العام. لا يمكن أن يُستمد من فكرة الحرية بما أن الحدس الفكري للحرية متاح. وعلاوة على ذلك، فالقانون الأخلاقي ليس منظماً لمقدرة ما بمادته الخاصة. ينطبق هذا النوع من المصادقة على العقل التأملي، ضمن المجال العملي، وكذلك على العقل العملي الأمبريقي الذي ينظم المقدرة الدنيا للرغبة. ومع ذلك، لا يزال يوجد هنالك طريقة، يتمسك كانط بها الآن، يتم من خلالها المصادقة على القانون الأخلاقي.

يُعطى القانون الأخلاقي، كحقيقة يقينية للعقل الخالص، حقيقة نكون واعين لها بشكل بدهي حتى وإن تم التسليم أن ليس ثمة مثال تم الاحتذاء به بدقة، [في حين أن] الحقيقة الموضوعية للقانون الأخلاقي يمكن إثباتها من خلال ... عدم فرض العقل النظري، سواء المدعوم تأملياً أو أمبريقياً ... ومع ذلك، فهي حقيقة راسخة بنفسها.

ويضيف قائلاً:

بدلاً من هذا الاستنتاج غير المجد للمبدأ الأخلاقي، يبرز أحياناً شيء مختلف تماماً وغير متوقع: فالمبدأ الأخلاقي نفسه يكون مبدأً لاستنتاج مقدرة غير قابلة للرقابة والتي لا يمكن لأي تجربة أن تثبتتها ولكن يفترضها العقل التأملي بأقل قدر ممكن (لكيلا يناقض نفسه...). وهذه هي ملكة الحرية التي يُظهر القانون الأخلاقي،

الذي لا يحتاج هو نفسه إلى أرضية مبررة، أنها ليست فقط ممكنة وإنما فعلية لدى الكائنات التي تعترف بالقانون بأنه ملزم لها (نقد العقل العملي 5: 7-4).

في الختام، كل شكل من أشكال العقل وفقاً لمذهب كانط له مصادقته المتميزة الخاصة به. وتصنيفات ومبادئ الفهم مفترضة بشكل مسبق في خبرتنا للأشياء في المكان والزمان، وتتم المصادقة على العقل التأملي الخالص من خلال دوره في إدراج المعرفة الأمبريقية للفهم في وحدة منهجية، وبالتالي يقدم معياراً كافياً للحقيقة الأمبريقية. وللعقل العملي الأمبريقي دور مشابه بالنظر إلى المقدرة الدنيا للرغبة التي تدرج الميول والرغبات في تصور عقلاني للسعادة. إنه العقل العملي الخالص الذي يبدو توثيقه الأكثر صعوبة. فنحن نتوق لأن نستمد قانونه، كما فعل كانط على مدى سنوات عديدة، من الأرضية الثابتة، إما من العقل النظري أو من خبرتنا، أو من الظروف الضرورية للنظام العام الموحد للسلوك، أو بعد الفشل في كل ما سبق، من فكرة الحرية نفسها، كما كان كانط لا يزال يتأمل في كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق.

لكن أي من هذه المصادقات غير متوفرة ضمن الفلسفة النقدية لكانط. في النقد الثاني، يعترف كانط بهذا ويقبل وجهة النظر التي تقول إن العقل العملي الخالص مع القانون الأخلاقي كمبدأ أول له، تصادق عليه حقيقة العقل، ومن ثم تأتي مصادقة الحقيقة، في أولئك الذين يعترفون بالزامية القانون الأخلاقي، للحقيقة الموضوعية للحرية، رغم أنها دائماً (وهذا يحتاج إلى تأكيد) تأتي فقط من وجهة النظر العملية. وبنفس الطريقة يصادق القانون الأخلاقي على أفكار الله والخلود. وهكذا، وعلى التوازي مع الحرية، يكون القانون الأخلاقي هو حجر الأساس في النظام الكلي للعقل الخالص (نقد العقل العملي 5: 3). تمت المصادقة على العقل العملي أخيراً بافتراض الأسبقية على العقل التأملي ومن خلال الترابط معه، والأكثر من ذلك، من خلال إكمال تكوين العقل كجسم واحد موحد من المبادئ؛ وهذا ما يجعل العقل يصادق على نفسه بصورة إجمالية (نقد العقل العملي 5: 119-21).

وهكذا، ومع ظهور النقد الثاني أعتقد أن كانط كان قد طور ليس فقط تصوراً بنائياً للعقل العملي وإنما تفسيراً متماسكاً لمصادقته. وهذه هي أهمية مذهبه عن حقيقة العقل وتخليه عن بحثه عديم الجدوى لما يطلق عليه استنتاج القانون الأخلاقي. هنا قد يبدو هذا المذهب كخطوة تعود بنا إلى الحدسية، أو حتى الدغمائية. وقد حاول البعض تفسيرها بعيداً من هذا، لجعلها تتماشى مع آراء كانط الأولية، والبعض الآخر كان يرثي لها.

لكنني أعتقد أن كانط ربما كان متقدماً على منتقديه. فمذهب بنائي وترابطي للعقل العملي لا يكون موجوداً بدون نقاط قوة كوجهة نظر محتملة، وبهذا فهو جزء من الإرث الذي تركه كانط لتقليد الفلسفة الأخلاقية.

## §5 القانون الأخلاقي كقانون للحرية

1. السمة الأساسية لوجهة نظر كانط عن الحرية تكمن في المكانة المركزية للقانون الأخلاقي كفكرة عن العقل الخالص، والعقل الخالص، بشقيه النظري والعملي، حر. وبالنسبة لكانط، لا يوجد فرق بين حرية الإرادة وحرية الفكر. إذا كان تفكيرنا الرياضي والنظري حراً، كما يظهر في الأحكام الحرة، فسيكون تفكيرنا العملي الخالص كذلك، كما يظهر في الأحكام التداولية الحرة. وهنا في كلتا الحالتين، يجب تمييز الأحكام الحرة عن الأقوال الشفهية التي هي النتيجة السببية وتعبّر عن حالاتنا النفسية ورغباتنا ومواقفنا. تدعي الأحكام الصلاحية والصحة، وهي ادعاءات يمكن دعمها بالأسباب. وتتضمن حرية العقل الخالص حرية العقل العملي وكذلك النظري بما أن كليهما حريات لعقل واحد ولنفس العقل (نقد العقل العملي 5: 91، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق 4: 391). يتضمن منهج كانط أن يعرض القانون الأخلاقي سمات تكشف حريتنا، وهذه السمات يجب أن تكون واضحة في إجراء الأمر القطعي، في ظاهرها إن جاز لنا القول. ويكون القانون الأخلاقي هو "سبب المعرفة" للحرية (نقد العقل العملي 5: 4). أما مهمتنا فتتمثل في أن نستذكر بكل بساطة سمات هذا الإجراء التي أتينا على ذكرها في §1 والتي يعتقد كانط أنها تمكنا من معرفته كقانون للحرية<sup>(1)</sup>.

لننظر أولاً في السمات التي يعرض من خلالها إجراء الأمر القطعي القانون الأخلاقي بوصفه غير مشروط. تتضح هذه السمات من الطرق التي تحد بها المعقولة العقلانية وتخضعها بشكل مطلق. يحد إجراء الأمر القطعي (المعقولة) العقل العملي الأمبريقي (العقلانية) باشتراط أنه ما لم يقبل الإجراء مبدأ الفاعل العقلاني والصادق فسيكون التصرف انطلاقاً من ذلك المبدأ ممنوعاً بالمطلق. هذه النتيجة نهائية من وجهة نظر العقل العملي ككل، الخالص والأمبريقي. وهكذا، فإن القانون الأخلاقي الذي يمثله إجراء الأمر القطعي يحدد النطاق الذي تندرج ضمنه الغايات المسموح بها، وكذلك القيود على الوسائل التي يمكن تبنيها سعياً لتحقيق هذه الغايات. ويحدد النطاق والقيود التي تنتج واجبات العدالة. ويفرض القانون الأخلاقي أيضاً غايات معينة كغايات علينا السعي وراءها وإعطاءها وزناً. وهذه الواجبات هي واجبات فضيلة. وإذا كان القانون الأخلاقي

---

(1) هناك ثلاثة أفكار عن الحرية عند كانط يجب أن نميزها ونربطها لصالح وجهة النظر العملية: تلك التي تنصوي تحت فكرة الحرية، والحرية العملية، والحرية المتعالية. ولكن لسوء الحظ، لا يمكنني النظر فيها هنا.

غير مشروط، فهذا يعني ببساطة أن قيود إجراء الأمر القطعي هي قيود صالحة وتسري على جميع الأشخاص المعقولين والعقلانيين مهما كانت رغباتهم وميولهم الطبيعية.

قد نقول: العقل العملي الخالص هو ما قبلي بالنظر إلى العقل العملي الأمبريقي. وهنا ينطبق مصطلح "الما قبلي" بطبيعة الحال على المعرفة العملية الخالصة وليس على معرفة الأشياء من خلال التجربة. إنه يعبر عن حقيقة أننا نعرف مقدماً، مهما كانت رغباتنا الطبيعية، بأن القانون الأخلاقي يفرض غايات معينة وكذلك قيوداً على الوسائل، وأن هذه المتطلبات صالحة بالنسبة لنا على الدوام. هذا يناسب المعنى المعرفي (الإبستمولوجي) التقليدي للما قبلي حالما يطبق على المعرفة العملية ويتوافق مع تعريف كانط للما قبلي الوارد في (نقد العقل العملي 5: 12). يستخدم كانط سمات الما قبلي واللامشروطية الخاصة بالقانون الأخلاقي لتفسير المعنى الذي يظهر فيه تصرفنا انطلاقاً من ذلك القانون استقلال طبيعتنا وحریتنا عن التعيين من خلال الرغبات والحاجات التي تُثيرها فينا الأسباب الطبيعية والنفسية (التي تدعى بالحرية السلبية).

2. لنسأل تالياً كيف يعرض إجراء الأمر القطعي القانون الأخلاقي كقانون كافٍ بنفسه لتعيين الإرادة. علينا أن نتوخى الحذر هنا في عدم تفسير هذه الخاصية بقوة شديدة. لا أظن أن كانط يرغب بالقول – وبالتأكيد لا يحتاج إلى القول – إن القانون الأخلاقي يحدد كل السمات ذات الصلة لما يتوجب علينا القيام به. بدلاً من ذلك، يحدد القانون الأخلاقي النطاق الذي يجب أن تتدرج ضمنه الغايات المباحة، ويحدّ أيضاً الوسائل التي يمكن استخدامها في السعي لتحقيقها، وهذا يمهد الطريق جزئياً لجعل القانون الأخلاقي كافٍ في حد ذاته لتعيين الإرادة. (بالتأكيد، تحدد رغبات معينة أي من الغايات المباحة تكون عقلانية بالنسبة لنا ويمكن السعي لتحقيقها، ويمكن أن تحدد أيضاً ضمن الحدود المعقولة المسموح بها وراء سعينا لتحقيقها. وأنا أرى أن هذه الزاوية تتوافق مع نوايا كانط.)

إلى جانب تحديد نطاق الغايات المباحة وتقييد وسائل تحقيقها، يجب أن يقدم القانون الأخلاقي أيضاً أرضيات كافية لتعيين الإرادة من خلال تحديد غايات معينة هي أيضاً واجبات، وبمطالبتنا بإعطائها بعض الوزن على الأقل. وبما أن القانون الأخلاقي يحدد جوانب الفعل، بشقيه الغايات والوسائل، يكون العقل العملي الخالص

من خلال القانون الأخلاقي كفكرة للعقل، كافياً لتعيين الإرادة<sup>(1)</sup>. الفكرة هنا أن فعل كانط له غاية؛ فإذا فشل القانون الأخلاقي في تحديد غايات معينة كواجبات أيضاً، فلن يكون كافياً لتعيين سمة جوهرية للأفعال. ما هو حاسم بالنسبة لوجهة نظر كانط هو أنه لا يجب أن يكون القانون الأخلاقي شكلياً فقط وإنما يجب أن يتضمن محتوى كافٍ (بالمعنى الطبيعي للكلمة) لكي يكون كافياً بحد ذاته ليحدد الغايات: العقل الخالص ليس مجرد إيجاد الطريقة الأكثر فعالية لتحقيق الغايات المرجوة وإنما ينتقد ويختار من ضمن مملكة الغايات المقترحة. القيام بذلك هو ما يفكر به كانط حينما يقول إن القانون الأخلاقي يحدد المفهوم الإيجابي للحرية. نحن أحرار ليس فقط بمعنى أننا قادرون على التصرف باستقلال عن رغباتنا وحاجاتنا الطبيعية وإنما أحرار أيضاً بمعنى أن لدينا مبدأ ناظم لكل من الغايات والوسائل التي ننطلق منها في التصرف، وهو مبدأ الاستقلالية الذي يناسبنا ككائنات معقولة وعقلانية.

3. لقد استقننا في شرح الطريقة التي يعرض فيها إجراء الأمر القطعي القانون الأخلاقي كقانون غير مشروط وكافٍ بحد ذاته لتعيين الإرادة. وبالإضافة إلى عرض هذا الإجراء لكيفية فرض هذا القانون الأخلاقي للغايات التي هي عبارة عن واجبات، فإنه يعرض أن ذلك القانون يقوم بعمل العقل في وضع الغايات وفي حماية وحدتها التسلسلية، وبذلك لا يكون مجرد مبدأ للعقلانية. ونستطيع أيضاً أن نرى كيف يبني القانون الأخلاقي مملكة الغايات وكيف يحدد بالتالي تصور موضوعه. باختصار، يجسد إجراء الأمر القطعي في بنائه كل السمات الجوهرية لمبدأ يقوم بعمل العقل الخالص في المجال العملي.

يوضح هذا الإجراء أيضاً السمات الأكثر عمومية للعقل العملي الخالص الذي يشير إليه كانط في نص من كتابه "النقد" الأول. يقول كانط:

"لا يتبع العقل ... تسلسل الأشياء كما تقدم نفسها في المظهر وإنما يؤطر لنفسه - مع العفوية التامة - تسلسلاً خاصاً به وفقاً لأفكار [العقل الخالص]، التي يكيف معها الشروط الأمبريقية، والتي يصرح بموجبها عن الأفعال الضرورية من الناحية العملية" (نقد العقل الخالص 548/576).

---

(1) قد تبدو الطريقة الثالثة والأقوى التي يمكن من خلالها أن يكون القانون الأخلاقي كافياً لتعيين الإرادة على النحو التالي: نقرأ أن كانط يقول في مذهب الفضيلة إن غايات أفعالنا كلها يجب أن تكون غايات وواجبات. وتكمن الفسحة المتبقية الآن في الوزن الذي يسمح لنا بأن نعطيه لهذه الغايات وفي اختيار أكثر الوسائل فعالية لتحقيق هذه الغايات. للذات العادية للحياة مباحة فقط بمقدار الحاجة إليها للحفاظ على احترام النفس وحس الرفاه والصحة الجيدة، ولكونها أساسية لتأدية واجباتنا بضمير وذكاء. هذا أحد تفسيرات ما يدعوه كانط بالصرامة، ولكنني لن أسهب في تحليلها هنا.

يمكننا فهم ما يفكر به كانط، وبالتحديد أن العقل العملي الخالص يبني نفسه من تصور مملكة الغايات كنظام بذاته وفقاً لأفكار العقل؛ وبالنظر إلى الظروف التاريخية والمادية التي يعيش في ظلها المجتمع، فإن ذلك التصور يوجهنا إلى تشكيل المؤسسات والممارسات بالتوافق معه.

يجب تكييف الصفات الخاصة لمملكة الغايات للأمبريقي، أي للظروف التاريخية والاجتماعية. ومحتوى الغايات المباحة للمواطنين، على وجه الخصوص، والمؤسسات الخاصة التي تناسب إلى أقصى حد إنشاء مجتمع أخلاقي ينظمه القانون الأخلاقي إنما يعتمد على الظروف. ولكن ما نعلمه حقاً بشكل مسبق هو السمات العامة لمثل هذا المجتمع الأخلاقي؛ طبيعة الغايات التي هي واجبات أيضاً، واندراج هذه الغايات تحت الواجب لكي نصل إلى تنمية كمالنا الأخلاقي والطبيعي، والواجب لتعزيز سعادة الآخرين (الغايات المباحة). ونعرف أيضاً أنه في ظل شروط موثية، تكون مملكة الغايات شكلاً من أشكال الديمقراطية الدستورية.

4. والآن لننظر إلى مثالين يقدمهما كانط في الجزء السادس من الفصل الأول من "أناطوطيقا" (نقد العقل العملي 5: 30). المثال الأول عن رجل يدعي أن لديه رغبة طبيعية غامرة لدرجة أنه إذا وضع أمامه شيء يرغبه بشكل واضح تماماً فإنه لن يستطيع مقاومة رغبته. يعتقد كانط إن الرجل يباليغ أو أنه مخطئ. إذا علم الرجل أنه سيشنق مباشرة بعد إشباع رغبته فستكون أدوات الإعدام (المشنقة على سبيل المثال) ماثلة بقوة أمامه كأمر جاذب، وبالطبع سيدرك أن هناك رغبات أخرى، إذا لزم الأمر. فحب الحياة الذي هو مجموع كل الرغبات الطبيعية التي تعبر عن الحياة سيتدخل لمقاومة هذه الرغبة التي يزعم أنها لا تقاوم. وفي المآل الأخير، يكون حب الحياة، حينما يثار بقوة، قادراً على التحكم بكل الرغبات الطبيعية الأخرى. يعتقد كانط أننا ككائنات طبيعية ومعقولة تماماً لا نستطيع أن نتصرف بما يتناقض وحب الحياة.

والمثال الثاني لرجل يأتمر بأمر نفسه ويتقدم بشهادة زور ضد ذات شريفة يرغب الحاكم بالتخلص منها تحت حجة معقولة. وهذا الأمر - كما نفترض - يدعمه تهديد بالموت الفجائي ويكون ماثلاً بقوة، كما في الحالة السابقة. لكن هذه المرة، تكون الرغبة بالتصرف من منطلق القانون الأخلاقي هي التي تعارض حب الحياة. يعتقد كانط هنا إنه في الوقت الذي لا يرغب أي منا بقول ما سيفعله في مثل هذه الحال، فإننا نعلم تماماً، كما يعلم هذا الرجل نفسه، إنه سيكون ممكناً لنا أن نعصي أمر الحاكم. يقول كانط عن هذا الرجل: "إنه يرتئي أن باستطاعته القيام بأمر ما لأنه يعلم أنه عليه ذلك، ويدرك أنه رجل حر - وهي حقيقة كانت ستبقى غير معروفة له دون وجود القانون الأخلاقي (نقد العقل العملي 5: 30)".

يهدف كانط من هذه الأمثلة إقناعنا بأنه بالرغم من أننا كائنات طبيعية تماماً وهبت ملكة العقلانية ولكن ليس المعقولة، لا يمكننا أن نعارض حب الحياة. ومع ذلك يمكننا أن نفعل ذلك ككائنات طبيعية تتمتع بالإنسانية، أي أن قوى المعقولة تتحد مع المعقولة الأخلاقية<sup>(1)</sup>. وعلاوة على ذلك، فإن وعينا للقانون الأخلاقي يكشف لنا أنه يمكننا الوقوف في وجه كلية رغباتنا الطبيعية، وهذا، بالتالي، يكشف قدرتنا على التصرف بشكل مستقل عن النظام الطبيعي. لا يمكن لوعينا بالقانون الأخلاقي أن يفعل ذلك ما لم يكن ذلك القانون ليس فقط غير مشروط وكافٍ بحد ذاته لتعيين الإرادة وإنما أن يكون له جميع خصائص مبدأ العقل العملي الخالص. يجب أن تكون هذه الخصائص موجودة في فكرنا الأخلاقي وشعورنا بطريقة ما كما يمثلها إجراء الأمر القطعي. المعرفة التي نستطيع أن نتصرف بموجبها انطلاقاً من قانون من ذلك النوع – وهو قانون يعتبر مبدأً للاستقلالية – هي ما يكشف حريتنا لنا.

5. في النهاية، يتعين علينا ذكر نص واحد آخر موجود في (نقد العقل العملي 5: 94). يقول كانط هنا إنه يوجد كتاب يظنون أنهم يستطيعون تفسير الحرية من خلال المبادئ الأمبريقية. ويعتبرونها كحرية نفسية يمكن تفسيرها من خلال استقصاء دقيق للعقل وحوافز الإرادة كما يتبين من تجربة الحس. لا يعتبر هؤلاء الكتاب الحرية كحامل لسببية الأشخاص الذي لهم أيضاً مكانة في النظام الطبيعي ولكنهم، كما يعتبرهم كانط ضمناً، لا ينتمون تماماً له.

كتب يقول:

"إنهم يجردوننا من الكشف العظيم الذي نختبره من خلال العقل العملي بواسطة القانون الأخلاقي – الكشف عن عالم عاقل من خلال إدراك مفهوم الحرية المتعالية؛ إنهم يجردوننا من القانون الأخلاقي نفسه، والذي لا يفترض

---

(1) لم يكن كانط متسقاً في استخدامه للإنسانية في كل موضع ولكنه عادة ما يعني بها ما يشير إليه النص. ويذكر أنه عندما جاء طبيبه وفيما بعد رئيس الجامعة لزيارته في آخر أيامه، كان كانط يشعر بالوهن والضعف وغالب نفسه للقيام عن كرسيه. وحينما طلب منه رئيس الجامعة أن يجلس بدا غير راغب بذلك. فطمأن ي. أ. س. واسيانسكي الذي عرف طريقة كانط اللطيفة في التفكير وأخلاقه العالية رئيس الجامعة الزائر بأن كانط سيجلس حالما يجلس هو. أبدى رئيس الجامعة تعجبه من ذلك ولكنه سرعان ما اقتنع حينما قال كانط بجهد عظيم بعد أن استجمع قواه: "الشعور تجاه الإنسانية لم يفارقني بعد" والذي عنى به: "لا يزال بإمكانني التصرف كما يتعين على أن أتصرف، لذلك على أن أبقى واقفاً إلى أن يجلس زائري". هذا الحادث اللطيف يفسر معنى الإنسانية التي يصفها كاسيرير في كتابه، ص412.

مطلقاً أي أساس أمبريقي للتعين. ولذلك سيكون من الضروري إضافة شيء ما هنا كحماية ضد هذا التضليل ولفضح سطحية الأمبريقية الشائنة".

يعبر هذا النص الصارم عن عمق اعتقاد كانط بأن هؤلاء، دون تصور القانون الأخلاقي مع الافتقار للمعقولية الأخلاقية، لا يستطيعون أن يعلموا أنهم أحرار. سيبدون لأنفسهم ككائنات طبيعية تماماً تتمتع بالعقلانية، ولكنها تقتقر لجوهريات الإنسانية. إذا حدث وأن تم إقناعنا من خلال مذهب فلسفي ما أو غيره بأن القانون الأخلاقي إنما هو وهم وأن معقوليتنا الأخلاقية ببساطة هي مجرد قطعة أثرية للطبيعة عرضها استمرار النوع، أو حيلة اجتماعية لجعل المؤسسات مستقرة وآمنة، فنسكون في خطر فقدان إنسانيتنا، رغم أنه لا يمكننا فقدانها بالكامل، حسبما يعتقد كانط. علينا ألا نسمح لـ "التضليل" الأمبريقي، كما يدعو كانط، أن يسلبنا الكشف العظيم لاستقلاليتنا التي عرفناها من خلال القانون الأخلاقي كفكرة للعقل الخالص. ومهمة الفلسفة كدفاع (اعتذار بالمعنى التقليدي) - وهو الدور الذي ينيطه كانط إليها - هي منع هذه الخسارة.

## Le monstre politique. La vie nue et la puissance

Antonio Negri\*

**ملاحظة:** الهوامش المشار إليها بالأرقام المتسلسلة هي من وضع أنطونيو نغري، أما المشار إليها بعلامات (\*\*..\*) فهي هوامش من وضعنا إما للتعليق أو لتوضيح بعض الأفكار التي تضمنها هذا المقال.

\* فيلسوف وسياسي ولد في 1 أوت 1933 بمدينة بادوفا Padova بشمال إيطاليا، نشأ في وسط عائلي شيوعي، وتعرّف مبكراً على الأطروحات الماركسية عن طريق والده الذي يُعتبر واحداً من المؤسسين الأوائل للحزب الشيوعي الإيطالي. أصبح نغري أستاذاً للفلسفة السياسية بجامعة بادوفا، أسس ما يُسمى بالقوى العمالية Potere Operaia سنة 1969، وكان عضواً نشيطاً وقيادياً ومنظراً لحركة الاستقلالية العمالية Autonomia Operaia مع ألبرتو أزور روزا Alberto Azor Roza وماريو ترونتي Mario Tronti ورومانو ألكاتي Romano Alquati الذين أسس معهم سنة 1964 مجلة " الطبقة العاملة " *Classe Operaia*.

في أواخر السبعينات من القرن الماضي حُكم عليه بثلاثين سنة سجنًا بعد أن اتُهم بكونه العقل المدبّر للمنظمة الماركسية اللينينية " الألوية الحمراء " Brigade Rosse المتورّطة في اختطاف وَاغتيال ألدو مورو Aldo Moro رئيس الوزراء الإيطالي وزعيم الحزب المسيحي الديمقراطي في ماي 1978. سنوات سجنه الست نشر فيها أهم كتبه ولم يطل به الحال أكثر وراء القضبان إذ ترشّح للبرلمان الإيطالي ليصبح عضواً بمجلسه ومكنته الحصانة البرلمانية من الهروب إلى فرنسا ليقتضي ما يُقارب العشرين عامًا في المنفى أين درّس في جامعة باريس 8 والجامعة الدولية للفلسفة إلى جانب جيل دولوز Gilles Deleuze وفيلكس غاتري Félix Gattari الذي كتب معه " الفضاءات الجديدة للحرية "، وتعرّف على كبار أعلام الفلسفة الفرنسية المعاصرين له أمثال ميشال فوكو Michel Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida وإتيان باليبار Etienne Balibar وغيرهم، وقدم تحت إشراف لويس ألتوسير Louis Althusser تسع دروس حول ماركس Marx نشرت في كتاب " ماركس فيما أبعد من ماركس " سنة 1978. التقى بجوديث ريفيل Judith Revel التي ترجمت معظم كتبه ومقالاته من الإيطالية إلى الفرنسية، وربما المنعرج الحاسم في مساره الفكري هو لقاءه بالماركسي الأمريكي أستاذ الفلسفة والآداب ميخائيل هاردت Michael Hardt الذي أنجز أطروحة دكتورا حول فلسفتي دولوز ونغري. هذا اللقاء أثمر مجموعة من الكتب أثارت في مفتتح الألفية الثالثة جدلاً عالمياً واسعاً وهي " الامبراطورية " و" الجمهور " و" الكومنولث " و" إعلان. هذا ليس بياناً ". سنة 1997 عاد نغري إلى إيطاليا ليستكمل مدة عقوبته رهن الإقامة الجبرية حتى أُفرج عنه نهائيًا سنة 2003.

أنطونيو نغري واحدٌ من كبار المنظرين الذين أثاروا في حركات " العولمة المغايرة "، فلقد أشادت صحيفة نيويورك تايمز New Work Times بكتاب " الامبراطورية " واعتبرته « أول وأضخم تأليف نظري في الألفية الجديدة »، ووصفه سلافوي جيباك Slavoj Žižek بـ « البيان الشيوعي للقرن الواحد والعشرين ». أنطونيو نغري الملقّب بطوني Toni بقي غير مقروء نسبيًا ولم تلقت إليه الدراسات النقدية في فرنسا إلا قليلاً بالرغم من كونه يعيش ويُدرّس بها منذ أكثر من عشرين سنة تخلّ لها انقطاع دام ست سنوات إبان سجنه في إيطاليا والتي عقبتها الإقامة الجبرية والمراقبة المشدّدة التي سلّطت عليه. نغري مترجم هيجل إلى الإيطالية ولكن أيضًا المختصّ في كانط وديلتاي Dilthey وليوباردي Leopardi وسبينوزا Spinoza وماركس Marx.

أنطونيو نغري هذا الفيلسوف البدويّ المُترحل هو عنوانٌ لمسارٍ فكريّ عميقٍ وطويلٍ فيه اقترنت حياته بروحٍ نضالية استثنائية، هو اليوم مركز ثقلٍ في تجديد الفكر الماركسي على الصعيد العالمي، وهو لا يزال يكتب إلى اليوم وبلغاتٍ متعدّدة كالإنجليزية والإسبانية

ترجمة:

## المسخ السياسي. الحياة العارية والإقتدار

ملخص:

عبر جهد جينيالوجي، يكشف أنطونيو نغري في هذا المقال، عن تاريخ العلاقات الخفية بين السلطة وعلم تحسين النسل، ليؤكد أنّ كلّ تعريفٍ للسلطة في الفكر الأوروبي هو تعريف نسالي، فالسلطة تتحكّم عبر الهندسة الوراثية في الحياة، وفي الأجساد وفي إنتاجها. لكنّ الأجساد لما بعد حديثة تحوّلت إلى مسوخ. وهذه الأجساد المسوخ عند نغري هي الإقتدار المشترك ضدّ الحياة العارية، إنّها بيوسياسة مضادّة للبيوسلطة. المسخ هو الذي نتعرّف فيه على أنفسنا وعبره ندرك أنّ مصيرنا تحمله جينيالوجيا مقبلٍ يتعدّر انكاره. لقد دأبت الميتافيزيقا اليونانية القديمة على اقصائه لكن مع بزوغ العصر الحديث شرع المسخ في العمل كقوة سياسية وأصبح شرطاً أنطولوجيا للتاريخ. قوة الأجساد أو المسوخ الجديدة أصبحت تُرهب سلطة أولئك الذين يعتبرون أنّ ولادتهم الجيدة تُحوّل لهم ممارسة السلطة. إنّ علم تحسين النسل متورّط مع السلطة في تكريس الهيمنة على حياة "الجمهور" الذي يُنتج ويبتكر ويُبدع ذاتيته الجديدة في حقبة ما بعد الحداثة حيث لا تكون الحياة عارية أبداً لأنّها الموضوع الدائم لحربٍ يشنّها أولئك الذين يعرضون معاناة الأجساد لتشتيت الانتباه عن بهجتها وقوة مقاومتها للبيوسياسة البيولوجية بما هي مظهرٌ جديدٌ من مظاهر تحسين النسل. باختصار، لا وجود في الأنطولوجيا لحياة عارية. الحياة أكثر قوة من العري، والحياة العارية لا يُمكنها أن تُفسّر لنا العنف الرهيب على امتداد القرن الماضي.

كلمات مفتاحية:

سلطة- بيوسلطة- بيوسياسة- علم تحسين النسل- الهندسة الوراثية- الحياة- الحياة العارية- الأنطولوجيا- الجمهور- الذاتية- الأجساد- المسخ- العنف- المقاومة- الإنتاج- جينيالوجيا- ما بعد الحداثة.

## The political monster. Naked life and power

**Abstract :**

In this article, Antonio Negri reveals by work genealogical the history of hidden relations between power and eugenics, to confirm the following truth : every definition of power in european thought is the definition of eugenics. Power through

---

والبرتغالية فضلاً عن الفرنسية ولغته الأم الإيطالية. يعيش الآن مترحلاً من البندقية إلى باريس ومن باريس إلى البندقية بعد أن هدّه المرض وتعب سنين الرّكض في عواصم العالم التي أعلن فيها اعجابيه بشعار طلاب ثورة ماي 1968 « اركض يا رفيقي...الماضي يُطاردنا ».

\* \* باحث تونسي متخصص في فلسفة أنطونيو نغري جامعة صفاقس - تونس.

genetic engineering controls life, bodies and the production, but the bodies in postmodernity turned into monsters. The monster t Negri is the collective power against naked life, it is the biopolitical against biopower, it is the monster that we recognize ourselves and through him we know our destiny ensured by genealogy of an undeniable future. Driven out of metaphysics in ancient Greece, at the beginning of the modern era the monster began to act like political power, an ontological condition of history. It took shape, by monster, we mean what weakens then terrorizes the power of those who consider themselves well born and, by virtue of it, the only ones empowered to direct. Eugenics, in different forms such as good genealogy or biopower, attempts to develop in human beings the power over the life of the « Multitude » which produces, innovates and develops a new subjectivity as a form of intellectual freedom in postmodernity. In this way, life is never naked because it is constantly the subject of the war. Waged by the dominant people who display their suffering bodies in order to distract attention from their joy and power of resistance against biopolitical ingenuity, a new manifestation of eugenics. Briefly, there is no naked life in ontology. Life is more powerful than nudity and naked life cannot explain terrible violence throughout the last century.

#### **Keywords :**

Power- Biopower- Biopolitical- Eugenics- Genetic engineering- Life- Naked life- Ontology- Multitude- Subjectivity- Bodies- Monster- Violence- Resistance- Production- Genealogy- Postmodernity.

## **المسّخ السياسي. الحياة العارية والإقتدار\***

### **أنطونيو نغري**

---

\* مقال لأنطونيو نغري نُشر لأول مرة ضمن عمل جماعي باللغة الإيطالية:

« Il mostro politico. Nuda vita et potenza », in Ubaldo Fadini, Antonio Negri, Charles T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001, p. p. 179-210.

اعتمدنا في نقل هذا النص إلى العربية على الترجمة الفرنسية التي أنجزها أرياني لنتز Ariane Lantz وبيار لنتز Pierre Lantz والتي نُشرت في المجلة الدورية:

*L'Homme et la société*, n° 150-151, octobre-mars 2003-2004, ed. , L'Harmattan, p. p. 137-158.

هذه الترجمة حذفت بعض المقاطع من النص الأصلي لذلك عدنا إلى ترجمة جوديث ريفال Judith Revel المنشورة في مجلة: *Multitudes*, n° 33, été 2008, p. p. 37-52. لتقادي هذا الأمر وحتى يكون النص مكتملاً، وستكون هذه المقاطع

المحذوفة والتي قمنا بترجمتها وإضافتها موضوعاً بين معقوفين [...].

## جينالوجيا فضيعة علم النسالة الكلاسيكي

تعني " النسالة-اليوجينيا Eugénia " أن تكون لنا " ولادة سليمة"، وأن نكون في حالة "حسنة وجيدة". لقد عيّنت الميتافيزيقا الكلاسيكية هذا المفهوم وحلّت أجناسًا من التعريفات المتطابقة معه. في التقليد الميتافيزيقي الذي ينحدر من العالم الكلاسيكي يتشابك، وبشكل دائم، الكوني والنزوع إلى تحسين النسل. وحده ذلك الجيد والحسن ذا الولادة النقية سيكون، إذن، مؤهلاً شرعيًا للقيادة. هي ذي القيمة الاغريقية للفلسفة ( أعني في نفس الوقت الرّحم والجهاز اللاحق ). أن نتحدّث عن مبدأ الحياة هو في الواقع حديث في "المبدأ" و"التحكّم": في الكوني و/أو في الماهية هما مسجلان في أصل ونظام تراتب الكائن. العرق النبيل والولادة الجيدة يُنتجان، بشكلٍ دائمٍ النظام التراتبي.

إغريقيًا، الأنطولوجيا تخشى المسخ، ورغم حضوره في الحقبة الكلاسيكية القديمة، فهي لا تفعل شيئًا غير قبوله بأن يكون طاردًا للأرواح في ميثولوجيا التحوّل. تُسيطر، إذن، العقلانية الكلاسيكية على المسخ بغاية إقصائه لأنّ جينالوجيا المسخ خارج الأنطولوجيا النسالية تمامًا.

في بداية الحقبة الحديثة لم يكن إقصاء المسخ من النظام العقلاني مثلما كان عليه الأمر في الميتافيزيقا الكلاسيكية: المسخ يعود جزئيًا إلى الخطاب الفلسفي. في الواقع أصبح "استعارة" في الحقل السياسي، استعارة مفارقة السّلطة التي وإن لم تُختزل في نظام الأسباب وعقلانيته فإنّها تتمظهر بالضرورة داخل العالم. في الواقع، الفلسفة الحديثة للدولة تجعل المجتمع والحياة بتمامها وكلّ ما تبقى فضيعةً في اللحظة التي تبدو فيها مُعقلنة للمسخ. الدهماء أو الجمهور تصيّرًا فضيعةً أكثر من التّنين L'Éviathan في الفوضى والانظام المعبران عنهما: يبني المسخ،عليهما وصدّهما سلطه سياديةً مركزيةً، وحدتًا راهنًا لاكتشافٍ ضروري. مع هذا، يتوقّف التّنين على أن يكون مسخًا في النطاق الذي يكون فيه جهازين. حجة هوبس Hobbes تقول لنا بوضوح: في نظام الأسباب الفضيعة يكون التّنين أعزلاً، وبالعكس في نظام الأسباب العقلانية يُصبح فعّالاً، ولن يكون مسخًا، إنّه أداة.

هكذا، بالرغم من الثورة الإنسانية- وعمومًا الإنسانية- فإنّها أعادت المفهوم القديم للسّلطة، لأنّها استهدفت المضامين وغيّرتها جيّدًا ولم تُجدّد الشكل. هذا ليس كافيًا، يتوجّب اختراقًا أكثر عمقًا. وذلك لن يكون إلا في الثلاثين عامًا الأخيرة مع الفكر النسوي الذي فهم المشكل جزئيًا، إذ رغم ادراكه للظاهرة بقي في الغالب مقتصرًا على نقد السّلطة الأبوية Patriarcal.

## مقاومات فضيحة

تغيّر الإطار جذرياً في لحظة من لحظات تاريخ الايديولوجيا الغربية، وتعمّم صراع الطبقات -بما في ذلك نظريته-، واحتلّ كلّ أرجاء الرّكح. ماركس هو أوّل من بوّاه جذرياً بوصفه براديغم التطوّر التاريخي، وبالتالي لم يبق شيئاً في الخطاظة النسالية القديمة. خلافاً لذلك، أصبح المسخ ذاتاً أو بالأحرى ذاتاً، لذلك ومن ناحية المبدأ لم يعد المسخ مقصياً، ولا مُختزلاً في استعارة: إنّه هنا وموجود، المشهد غريب..

بقدر ما يقترب الاقتصاد السياسي والتشريع من العمل، العمل الحيّ للإنسان الذي يفعل في التاريخ بقدر ما تُصبح تقنيات التجريد المنطقي والأصل الأنطولوجي للقيمة "عقلانية"، واذن، مُخيفة ( لكن من الآن فصاعداً، نستطيع أن نتوقّف عن لعبة التهكّم وتحديدها عبر اسمها الحقيقي « فضاة»)، وقوانين الاستغلال التي ما فتئت تُقدّم أو بالأحرى تفرض نفسها كفضاعات. تاجر البندقية شيلوك\* Shylock طالب باللحم لتعويض مستحقّاته: ينتزع الرأسمالي اللحم الإنساني حتّى من أولئك الذين لا دين لهم تُجاهه. وهذه اللعبة المتوحّشة (العقلانية؟) توسّعت واشتدّت عبر اللحم واستغلاله. يصف ماركس تحليلاته لنظرية فائض العمل (في القيمة) بطريقة سانكرونية، ويصف دياكرونيّاً تحليل مراحل الاستغلال في تنوّعه وتطوّره من العبودية إلى الرأسمالية، من الاستبداد إلى الديمقراطية، ومن ديمومة نمط التراكم إلى الطارئ في تنويعاته وتحولاته.

نعثر كذلك في نقد الاقتصاد السياسي على التاريخ القديم الخيالي والميثولوجي للتحوّلات الطبيعية مقلوباً -نقل ذلك-: تاريخ لا يُبين لنا إطلاقاً كيف أقصي المسخ ولا حتّى الأشكال التي عبرها استثمرت "المعقولة" الرأسمالية انطلاقاً من "مسخ" صراع الطبقات، وكيف كانت تلك الأشكال متوحّشة في تحوّلها وخاضعة لضغطٍ يتعذّر مقاومته. باختصار، التحوّل « من الايطوبيا إلى العلم »<sup>1</sup>.

منذ قرنٍ من الزّمن تعوّدنا على تحمّل المسؤولية إدراكنا للحياة لا فقط في التجربة العنيفة لعلاقات الانتاج الرأسمالية (ولعلاقة الدّولة التي تتبعها) بل في الآلام الفريدة التي كابدهتها الدّوات أيضاً. لقد تحدّدنا دائماً بـ"وحشيّة" الألم أكثر ممّا حدّدتنا "عقلانية" السّلطة. لقد حملنا أقصى درجات ألم الوعي في القرن العشرين عبر الرّعب الفاشي والنّازي، وتساعد الاستعمار والامبريالية والارهاب النووي والبيئي. تمّ بناء مقاومات رهيبه في

---

\* يُقدّم لنا وليام شكسبير William Shakespeare في رائعته "تاجر البندقية Merchant of Venice" شيلوك كشخص يهودي مرابي شجع يستغلّ حاجة النّاس للاقتراض. حتّى أنّه ونتيجة عدائه لأحد التجار المسيحيين في البندقية اشترط في عقد الدّين إذا ما انقضت أجال تسديده اقتطاع جزءٍ من لحمه.

1 - Yann Moulier Boutang - وضّح في كتابه المميّز: De l'esclavage au salariat, ed. , PUF, Paris 1998. حضور المسخ والتحوّل والاختلاط، باختصار تطوّر رأس المال... هذا ليس مفارقة ربّما هو الطريقة الوحيدة لبناء تاريخ الحرّية.

القرنين الماضيين. فالكتّاب الواقعيون وفلاسفة الوجود صاغوا فينومينولوجيات متطرّفة ومؤثّرة في هذه الوضعية الأنطولوجية للذات. لدينا شهادات أخرى: المرخّلين في المخيمات والمعذبين في حروب التّحرير والفصل العنصري والفلسطينيين في صراعاتهم والمعتقلات الأفروأمريكية إلخ... لقد استبعد التقليد الميتافيزيقي والعقلانية الغربية المسخ من أنطولوجيا المفهوم: هذه التجارب أعلنت مقدّمته القويّة. فعلاً، وحده مسخاً من يخلق المقاومة في مواجهة تطوّر العلاقات الرأسمالية للإنتاج. وحده مسخاً ذاك الذي يُعيق منطق السّلطة الملكي والأرستقراطي والشعبي، ويرفض العنف، ويكره البضاعة وينفجر في العمل الحيّ. لنبدأ قراءة التاريخ من زاوية نظر المسخ عبر التمرد والصراعات، أي بوصفه إنتاجاً لهذه الصراعات، حدّاً للعبودية عبر الهروب، وللسلطة بتخريبها.

لكن لننتبه، ماركس ذاته لا يفهم المسخ بشكلٍ نهائيّ إلاّ كرأس مال. حين تجاوز ماركس الجدل الموروث عن هيغل فإنّه فعل ذلك على مضضٍ وفي كلّ الحالات كمجرد زاوية نظر منطقية-سياسية<sup>1</sup>. على خلاف ذلك يتوجّب الحفر أعمق والعمل على مرور الأنطولوجيا إلى المستوى الأول. بالتأكيد، في هذا الحقل تتصير قوّة العمل طبقةً، أي طبقة تُقوّض الحضور الملتبس لرأس المال: في الانفصال عنه، تُصبح قوّة العمل طبقة تُعرف بوصفها مسخاً. ذاتٌ فضيحة تُنتج مقاومات رهيبية. وجود الطبقة ليس مشهداً اطلاقاً وإنّما هو بالتحديد فضاة، هي ذي ماهيته وهذا حيّز إدراج هذه القوّة الرافضة للعمل المنتج لرأس المال. هكذا تقلّص خضوع قوّة العمل لرأس المال. قوّة العمل والعمل الحيّ يحضران بوصفهما اقتداراً سياسياً... فضيعةً... إنّها نهاية لكلّ تماثلٍ وتناظرٍ واسم مشتركٍ ونهاية حتّى لكلّ تواصلٍ فريدٍ بين رأس المال والعمل الحيّ.

المسخ أصبح جيّداً وحسنًا: اليوجينا ذبّلت في الفضيحة... في نسوية الاختلاط والتهجين، وهذه الحقائق المضادّة للدباكتيك وهذا التخوّف الحقيقي من نهاية كلّ شكلٍ عقلائيٍّ للهيمنة (سواءً كانت أبوية أو سياسية فقط) هو في صالح تجاوز جميع الحدود التأديبية في الاستيمولوجيا كما في علوم الطبيعة، باختصار، إقتدار المسخ هذا حاضرٌ في تمام اثباته<sup>2</sup>.

## في الحركة Res gestae مسخ متسكع...

1 - هذا ما دافعت عنه في : Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*, ed. , Christian Bourgeois, Paris, 1979.

2 - النصوص الأساسية في هذا الشأن:

Donna Haraway, *Simians cyborgs and women : The reinvention of nature*, Londres, Free Association for Books, 1991.

Rosi Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, Roma, Manifestolibri, 1996.

لنعد إلى مسوختنا القديمة، نحن نعلم أنّ الشيوعية الفلاحية كانت شيوعية رهيبة. فمن حروب الفلاحين الألمان في القرن السادس عشر إلى حروب التحرير المناهضة للاستعمار في القرن العشرين (في أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا) حيث لوممبا Lumumba وفانون Fanon وهوشي منه Ho-Chi-Min وغيفارا Le Che الذين قدّموا الحجّة على بُطولة استثنائية، فالهجوم على ملكية الأرض (ما يُفترض أنّه طبيعي) اعتبره الممسكون بزمام السّلطة أمرًا فضيعةً. هنا نكون في الحقل "الخاصّ" بالشروط الطبيعية لإعادة إنتاج الحياة. وإذا كانت الطبيعة، في كلّ الأزمنة، ملكيةً للسّلطة وأثرًا نساليًا للنفوذ (القانون الروماني شرح وحلّ وفسر هذا الادعاء الطبيعي)، ها نحن، إذن، أمام إدانة للطابع "الوحشي" في استعادة الأرض: يتحدّد التمرد على هذه الشروط الأزلية لإعادة إنتاج الحياة كإنقراضٍ على شرطٍ ميتافيزيقي ضروري (الذي عبره نجتاز بصمت وبدون نفيه الطابع النسالي). الفلاحون المصلوبين بتحريض من اللوثر أو البابوية في ساكس Saxe أو في سليزيا Silésie، وأولئك الذين دُبحوا وعُدّبوا في القرى الفيتنامية أُعتبروا قبل كلّ شيءٍ شياطينًا وعبيدًا وأقنانًا وفلاحين فقراء.

هو ذا المسخ الذي يتعدّر استرجاعه! إنهم مُسوخ لأنّ لا شيء يفعلونه مع التاريخ النسالي للعالم الغربي، ومع نخبه ومذهبهم في السّلطة وفي موروثهم و/أو نسبهم. حتّى اليوم مازلت الحروب الفلاحية متخيّلة كحيوزات جدّ متوحّشة لا يُمكن للعقل استعادتها: من ثورات الفلاحين إلى تمرد قُطاع الطرق في اسبانيا، وفيما بعد في جنوب إيطاليا، من حروب المقاومة القوقازية Cosaque إلى انتفاضات الألفية في الشمال الشرقي في البرازيل إلخ... يتواصل الفعل ضدّ هذه الذاكرة: وحدها تكون ذكرى شيوعية الفلاح فضيحةً وكفرًا.

شيوعية العامل الصناعي، هي الأخرى، كانت فضيحةً وربّما هي أشدّ ممّا لدى الفلاح. في الحقيقة، إذا كان وجود الفلاح (جزئيًا) خارج تراكم رأس المال<sup>1</sup> فإنّ وجود العامل وقوّة العمل النوعية داخل رأس المال. هذه "الجوانية" حدّدت اعترافًا بالخوف والكراهية والعنف: كلّما كانت المقاومة والمعارضة من الدّاخل (وهنا تكون المقاومة والمعارضة في النقطة التي تلامس مركز السّلطة التي تُهيمن على الإنتاج والثروة) كلّما كانتا مُخيفتين. هو خوفٌ "عقلاني" يخلق العدو- هذا ليس هديانًا (حتّى وإنّ تمظهر في الأشكال الفاشية لتنظيم الحركات الاجتماعية) وإنّما هو إدراكٌ واضحٌ لعلاقة الإنتاج التي تتصير شيئًا فشيئًا أكثر هشاشةً كلّما كانت المعارضة

---

1 - ادmond بريك Edmond Burke (« هذا السفسطائي الميتدل والواشي المشهور »: كارل ماركس) لم يتردّد في اعتبار أنّ العمال الفلاحين « أداة صوتية » وأنّ السدّج في مجملهم « أداة خرساء » انظر في ذلك: *Pensées sur la rareté*,

Rome, Manifestolibri, 1997.

والمقاومة والتمرد أكثر حميمية وجوانية، فالذي يُضعف السّلطة هو جوانيّة المسّخ في السّلطة ذاتها... هذا هو ما يُرعب السّلطة فعلاً.

المسّخ شيوعي لأنّه عدّة تُجمَع وتُحلّل وتُهيّج كلّ أشكال الرّفص وصراع المستغلّين - بدءاً من صورة الفلاح الثائر، وفيما بعد صراع الطبقة العاملة، وفي النهاية ربّما قوّة جديدة للعمل الثقافي (لاستئناف تسمية سوسيولوجية جديدة للبروليتاريا). في كلّ الحالات أصبحت حروب الطبقات في القرن العشرين نقطة النقاء كلّ صراعات التحرّر الأخرى، والخُطاطة المفهومية وروح الحروب الفلاحية والقومية المناهضة للاستعمار والامبريالية وحروب التحديث المضادّة للرأسمالية . هو مسّخٌ تسكّع في العالم، وكان قادراً على تجميع وتنظيم كلّ مسارات الرّفص العمالي ومقاومة البروليتاريا وتمرد الفقراء.

الخوف العرضي والمحتمل من انتصار الرأسمالية في القرن العشرين على الثورة كان حاضراً في كلّ المراجعات التاريخية والمعاصرة: أي في التمثّل الفضيع للشيوعية، لكنّ المجال الذي دار فيه هذا الجدل لم يكن ثابتاً، بل لم يكن قادراً على تثبيت القوالب النمطية النقاش. لقد تجاوز المسّخ هذا المجال، والمراجعة التاريخية عمّقت حضوره الذي لا يُقهر.

### المسّخ البيوسياسي

في الواقع، انتصر المسّخ، وغزا كنهراً هادراً كلّ الفضاءات التي بقيت حرةً بغاية تقادي الفيضان العظيم - لقد تجاوز الحدّ. السلطة - في تنويعاتها والتي يُعبّر عنها دائماً التحكّم النسالي - لا تعرف ماذا تفعل بل لا تفعل شيئاً. الحلّ فُرض عليها، والمسّخ هو من يفرض الحلّ غازياً كلّ الفضاءات، ومُحتلاً الحقل السياسي بأكمله. أصبح المسّخ الناشط جماهيرياً في حروب القرن التاسع عشر والعشرين الذات السياسية الحقيقية والتقنية في إنتاج السلع وإعادة إنتاج الحياة. أصبح المسّخ بيوسياسة<sup>1</sup>. من بسمارك Bismarck إلى راتنو Rathenau على امتداد الجمهورية الثالثة في ألمانيا وصولاً إلى الجبهة الشعبية في فرنسا وأثناء سياسة الناب NEP السوفياتية والاصلاح الجديد New Deal الأمريكي أخذ هذا المسار شكله واكتمل، وقدم على نحوٍ مستقرّ صورة الإنتاج الرأسمالي في العالم الصناعي بعد الحرب العالمية الثانية. وانطلاقاً من الطابع السياسي لهذا الاطار ما فتى الإنتاج يتحسن ويتزايد.

1 - انظر إلى كتاب مع التقديم المميّز لكيرينو براسيب Quirino Principe:

Ernst Junger, L'operaio. Dominio e forma, dans la dernière édition, Parme, Guanda, 1991.

بانتصاره فرض المسخ المشترك لا فقط كجوهرٍ لكلّ تطوّر إنتاجي ولكن كإقتدار مواطنة أيضًا. ثمة من لا يقبل ذلك. فهم تأسيس الذات البيوسياسية، إذن، كانزياح تكنولوجي (مع محاولة فرض سلطة على هذه التكنولوجيات)<sup>1</sup> أو باضفاء صورة بائسة تجاوزتها الأحداث على المسخ وحياته المتمردة.

لنستأنف مجددًا التحليل من البداية، السلطة كانت دائمًا سلطة على الحياة أي بيوسلطة. في الفكر الغربي وفي تقليد التحكم كلّ تعريفٍ للسلطة باختصار هو تعريف نسالي إلى درجة أنّ البيوسلطة تُثقل كاهل الحياة وإنتاجها. يخلق التصوّر النسالي للسلطة الحياة ويخلق بالخصوص أولئك الذين يتحكمون فيها على خلاف ذلك، أُستبعد أولئك الذين لا يجب أن يتحكموا لأنهم مُسوخ. لكن المسخ يتسلّل شيئًا فشيئًا من "الخارج" إلى "الداخل". الأذق أنّ المسخ كان دائمًا في الداخل لأنّ اقصاءه السياسي ليس نتيجة وإنما هو الافتراض باندماجه الإنتاجي. في الالتباس تتكفّل الوسائل التراتبية للبيوسلطة بتعريفه وتثبيتته: قوّة عمل في رأس المال، ومواطنًا في الدولة، وعبداً في العائلة<sup>2</sup>. وكلّ هذا يبقى ويستمرّ ويتماسك طالما الإقتدار الحيوي للمسخ لم يُمزق العلاقات التراتبية، وذلك غالبًا ما حدث في التاريخ الإنساني.

نستطيع حتّى أن نقول كلّ تطوّر هيمن عليه هذا العصيان في الحياة (إقتدار الحياة) ضدّ السلّطة (الهيمنة على الحياة). كلّ تطوّر يُعزى إلى هذا العصيان المتواصل. غير أنّنا اليوم لسنا قباله عددٍ لا يُحصى من أشكال تمرّد الإقتدار ضدّ السّطة وإنما نحن إزاء اثبات المشترك وانتصار الإقتدار (ربّما إقتدار يتعدّر قلبه)، ها هو، إذن، المسخ البيوسياسي في الواجهة الأمامية للركح. إلى حدّ الأمس كان إقتدار المسخ تابعًا ومراتبًا ومنظمًا في السلّطة، ولكنّه حاصرها عبر اجتياح البيوس Bios، المسخ صار مسيطرًا في البيوسياسية. بلغة أخرى، المسخ يتسلّل في كلّ مكانٍ كجذمور: إنّه الجوهر المشترك<sup>3</sup>.

## المسخ "الممسوخ"

### الحياة العارية\*

1 - في كتاباته المتناثرة بين سنوات الثلاثينات والخمسينات حول التقنية استطاع هيدغر أن يقدّم فكرة قويّة لهذا النموذج.

2 - بالنسبة لتحليل القانون العام للرأسمالية المتقدّمة، وحول بدائله وتطوّراته انظر:

Michael Hardt & Antonio Negri, *Il lavoro di Dionisio*, Roma, Manifestolibri, 1997.

3 - هذا بالتأكيد يعود إلى:

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille Plateaux*, Paris, ed. , Minuit, 1980.

\* هذا الجزء ترجمته جوديث رافيل وسنستأنس به لتدقيق نقلنا إلى العربية.

Judith Revel, « Le monstre politique. La vie nue et la puissance », *Multitudes*, n°33, été 2008, p. p. , 37-52.

هناك من يزعم أنّ الحياة حتّى وإن احتلّها المسخ هي في الواقع "حياة عارية"، ويضعون اسم أو وهم "الحياة العارية" مقابل واقع البيوسياسة وشراسة الصّراعات التي تحتدم داخلها (أو على جهة معاكسة، يضعون دائماً وبطريقة متواترة وخطرة آليات الهندسة البيولوجية القوية وهي صيغة أخرى للفعل في/ضدّ المسخ البيوسياسي). لكن لنعد إلى "الحياة العارية"<sup>1</sup>، بصيغة سقراطية، يتعلّق الأمر بإرادة فهم ما يتوارى خلف هذا الاسم. ماذا يُمكن أن يعني هذا المصطلح "الحياة العارية"؟ وما يهّمنا خلافاً لذلك هو فهم ما يُمكن أن تتركز عليه أجسادنا لا في مقاومتها فحسب وإنّما في هجومها أيضاً، ولا في قوّة معارضتها فقط وإنّما في إقتدارها على التحوّل. لا وجود لحياة عارية في الأنطولوجيا مثلما لا وجود لبُنى إجتماعية دون تنظيمٍ أو كلامٍ دون دلالة. الكوني عينيّ وعندما يسبقنا في الزّمن والتاريخ فإنّه يمثل أمامنا دائماً على نحوٍ مُتجدّد بوصفه شرطاً أنطولوجياً، ويتبدّى بالنسبة للإنسان شكلاً أنثروبولوجياً (صلباً ومُهيأً ويتعدّر قلبه). نحن نعتبر، إذن، أنّ إيديولوجيا "الحياة العارية" هي خدعة ينبغي محاربتها<sup>2</sup> (تماماً مثل صناعة الجينوم والهندسة الوراثية الحيوية ومطامح الهيمنة على النّوع).

هل كان الفيتاميون في الحرب أو السود المتمرّدين في محاجرهم عراة؟ هل كان العمّال أو طلاب السبعينات عراة؟ على الأقلّ، لا نقول حين نحكم عبر الصور أنّ المقاتلين تعرّوا بقنابل النابالم، وأنّ الطلاب المتمردون كانوا عراة إثباتاً لحرّياتهم. في الواقع، إذن، هؤلاء الأبطال بزخارفهم العظيمة وبانفعالاتهم واقتراراتهم كانوا بملابسهم، وتوصّلوا أحياناً إلى أن يصنعوا من تلك الملابس موضةً وموسيقى، في كلّ الحالات، لم يكن بإمكانهم أن يكونوا عراة لأنّهم حملوا وزر التاريخ على أكتافهم وغمرتهم التاريخية. ورغم ذلك يزعم البعض أنّ الإنسان يمكن أن يُعرض للسلطة جسداً عارياً [ ويبقى معنى هذه الصورة موضع شكّ: هل أنّ الإنسان هو العاري أم أنّ العاري هو الإنسان؟ وهل يصنع العرّي الإنسان أم العكس؟ فعلاً، تحت اكراه الايديولوجيا وعنّف السّلطة هناك لحظات تطابقت فيها كلّ هذه التجارب على نحوٍ مرعبٍ حيث كان العري مفروضاً على الإنسانية]\* يُطرح علينا اليوم ومن جديد هذا المشهد التاريخي وبشكلٍ مزعجٍ، كلّ شيء يحدث كما لو كانت السّلطة في حاجة دائمة إلى أن تُظهر لنا العري كمحنةٍ أزليةٍ بغاية ارهابنا (هل أنّ العري البروليتاري بما هو أنثرٌ للانفعال الثوري هو من قلب العالم وجعل البورجوازية عارية؟ أم أنّ الأمر يتعلّق بانتقامٍ بعديٍّ وردّ فعلٍ بورجوازي وحكمة

1 - Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995. وحول هذا الموضوع والنقاش الذي يعيننا انظر: *Aut aut*, « *Politica senza luogo* », n° 298, juillet-aout 2000, Firenze.

2 - انظر إلى النقد الوجيه والمتميّز باتجاه كتاب جيوجيو أغامبن المذكور سابقاً لـ:

Luciano Ferrari, *Dal fordismo alla globalizzazione*, Rome, Manifestolibri, 2001.

\* عدتُ لإتمام النقص الحاصل في المعنى إلى ترجمة أخرى لواحدة من المختصين في فلسفة أنطونيو غري والتي نقلت من

الاطيالية إلى الفرنسية معظم أعمال هذا الفيلسوف جوديثرفال، مصدر مذكور سابقاً.

هوليودية لتجنّب الكارثة والفشل الحاصل في مواجهة الاصلاحات المتزايدة؟<sup>1</sup> باختصار، الايديولوجيا جعلت العُري مطلقاً وأدمجته في رعب المعسكرات النازية. لكن لماذا؟ هناك تفاوت كبير بين هذه الصور، ومن الاستحالة صياغة علاقة تناسبٍ بينها، أي بين الدّعاية الشديدة للسلطة والحقيقة التاريخية الفعلية.

لنعد، إذن، إلى الخيار الأساسي بين العُري والإنساني. فحين ندّعي و/أو نحصر الخاصية الإنسانية في العُري فنحن نفعل نوعاً من الادّعاء الطبيعي بعفوية ساذجة: عفوية الإنسان - "المسلم". وإذا أعلننا أنّ الإنسان هو ذلك الذي يكون عارياً فإننا نبني خدعةً لأننا نلخط بين الإنسان الذي يُصارع وذلك الذي يرفض الوجودية بعفوية طبيعية مفرطة وأبادته السلّطة النازية. الحياة والموت في المعسكرات لا يُمثلان شيئاً آخر غير الحياة والموت داخل هذه المعسكرات. فمشهد الحرب الأهلية في القرن العشرين، والمشهد المرعب لمآل الرأسمالية، والتزوير الايديولوجي لإرادتها، وآلة رأس المال، جميعها ضدّ الاصرار على الحرّية.

أن نرتفع بالعُري إلى مستوى تمثيل الحياة يعني أن نماهي بين طبيعة الذات والسلّطة التي جعلتها عاريةً، وأن نلخط في هذا العُري بين كلّ إقتدارات الحياة. لكن الحياة أكثر قوّة من العُري، و"الحياة العارية" لا يُمكنها أن تُفسّر لنا العنف الفضيع الذي ألحقته الايديولوجيا والتاريخ بالكائن على امتداد القرن العشرين.

يكتسي إدعاء "الحياة العارية" طابعاً ايديولوجياً، والايديولوجي يعني أنّ إثباتاً ما يكون في نفس الوقت خاطئاً بالنسبة إلى الحقيقة ووظيفي بالنسبة للسلّطة. لقد سبق أن تحدّثنا عن مغالطته: من غير الممكن اختزال الأنطولوجي في العُري وإدراج الإنسان في ماهية سلبية. ما ينفي "الحياة العارية" هو إقتدار الكائن وقدرته على الانتشاء في الزّمن عبر التعاون والصّراع والتأسيس. لكن فرضية "الحياة العارية" ليست خاطئة فحسب وإنّما هي، بالخصوص، ضدّ القوّة المحتملة للمسخ ومفيدة لاثبات التأسيس النسالي للكائن. إنّ نظرية "الحياة العارية" جذرية جدّاً في سلبها للإقتدار إلى الحدّ الذي تتراءى فيه كلّ تعبير من تعبيراته فعلاً ارهابياً. إنّها تعصف أنطولوجياً حتّى بإمكانية التعبير عن الإقتدار. "الحياة العارية" لا تترك لنا هذا المسخ الذي يُشكّل من هنا فصاعداً أملنا الوحيد، إنّها تسعى إلى إذابته من الدّاخل، ومزجه بكلّ أشكال العنف المسلّط على -المسلم. وعليه من هنا فصاعداً سيكون كلّ فعل مقاومة لا طائل من ورائه.

---

2 - حول هذه المسائل انظر :

- Zygmunt Bauman, *Modernita e olocausto*, Roma, Il Mulino, 1992.

- Eichmann à Jérusalem, *Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.

حنّا أردنت Hannah Arendt فضحت مبكراً هذه الانحرافات والمزاعم الايديولوجية.

[ من الغريب أن نلاحظ إلى أي حدّ تُشكّل نظرية "الحياة العارية" سيناريو يُعيد ما كان يُمثّل عند هوبس Hobbes قاعدةً للتّنين Léviathan. سيناريو حياة دون أدنى دفاع، حياة مدفوعة إلى الأقصى نحو مقاومةٍ مستحيلةٍ. سيظهر، إذن، تّنين جديد وسيضعنا في هذا الوضع مُستعيذاً كلّ مزاعم التّنين القديم ومُجذراً إياها: هو لا يعدنا البتّة "بالسلام" وإنّما يعدنا بكلّ بساطة "بالحياة". هكذا تتمظهر نهائياً وبوضوح المفارقة وخذعة "الحياة العارية": حين يستثمر الفكر والتجربة الإنسانية الحياة فإنّهما يجعلانها مشتركة، ويُعززان إقتدارها عبر تأسيسات فريدة ومبدعة. هي ذي لغة السّلطة السياسية الملتزمة بالغاء إقتدار البشر على الحياة، أي بعرض الأجساد (بما أنّ هذه الأجساد هي المقصودة بالخصوص) على حاقّة خطرٍ وبؤسٍ لا يُمكن وصفهما: "الحياة العارية" هي الصورة التي تبقت بعد رأسمالية آفة مارست الارهاب على الحياة وعلى عمل الجمهور. "الحياة العارية" صرخة وهنّ يتردّد صداها في حشدٍ من الفرادات المهزومة بغاية تأييد فشلها: وأيضاً من أجل توسيع هذا الفشل من الفرد إلى الفرادة ومن الحشد إلى الجمهور. تتدخّل "الحياة العارية"، إذن، في العمق وبالقرب من المادّة بالصيغة التي حدّتها الأفلاطونية الجديدة: مع هذه "البداية العدمية" تتشكّل الأجساد: "الحياة العارية" هي المضادّ المخصوص للإقتدار وليهجة الأجساد كما تصوّرها سبينوزا. إنّها تمجيد للاذلال والشفقة. هي المسيحية الوسيطة- المبكرة جدّاً قبل أن تصبح التجربة مخصّبة بفضل الثورة، والمتأخّرة بالنسبة لهذا المقبل الذي شيّدته البروليتاريا أملاً مشتركاً رغم ذلك]\*.

تعود، إذن، رأسمالية الامبراطورية عبر "الحياة العارية" إلى مصادرها وتحاول-على قاعدة التراكم الجديد المعرفي والاعلامي لرأس المال- القيام بتحويل حقوق الأفراد والجماعة إلى صاحب السيادة. وهكذا "فالحياة العارية" ليست تزييفاً للفقر وتقريظاً للاستلاب فقط وإنّما هي بناءٌ لصور جديدة مخادعة، وتكثيفٌ للعنف المطلق للسّلطة على بؤس الحشود، ودفعٌ بالعنف كما البؤس إلى حدودهما القصوى وصولاً إلى المستوى الذي تكون فيه الضرورة الوحيدة هي البقاء على قيد الحياة. هي ذي الكيفية التي بها تعود نظرية "الحياة العارية" إلى مصادرها في الدولة الرأسمالية وإلى المخيال الأسطوري المؤسّس.

يتوجّب في النهاية التأكيد على العلاقة السببية الدقيقة لهذه النظرية: إذا كان الارهاب المقترن بصورة المحرقة قد اختفى فإنّ الارهاب المرتبط بصورة هيروشيما يدخل بشكلٍ مفاجئٍ في اللّعبة. لقد جعلتنا هذه الصور نفهم مجدّداً هروب البشر العرّة من الموت الذي سبق وأن تحمّله. حركة بلا معنى لأناسٍ محترقة ومائتة. على

---

\* لنقل هذا المقطع الذي حذفه المترجمان ارتئينا العودة إلى ترجمة جوديث رافال، م. م. ص ص 40-41.

خلاف ما يدّعيه مخيال "الحياة العارية" لم يبق من هذه الحركة غير "مسلم" أو "مشع" وهما بشر قبل أن يكونا عراة، وبالأحرى، هم مسوخٌ لا عَجْرٌ<sup>1</sup>.

### البيوسلطة والوراثة

الطريقة الوحيدة لالجام المسوخ (لمسخه) هي توجيهه مرّة أخرى نحو وظيفته الأصلية في التراتب النسالي وفرضه من جديد-وبالتالي الكشف عن الرّوح التي تسكن الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا والعلم السياسي الكلاسيكي القديم- . المسوخ هو العبد والعامل، إنّه ذاك المُبعدُ من قبل السّلطة. لكن هناك اليوم وسائل لصناعة غائبة نسالية: لماذا لم يقع استعمالها؟ مثلما تتكشف في الهندسة الوراثية المعاصرة إرادة قوّة تستتكر المؤمنين وتحرض عليهم الأشرار هناك الامكانية لابداع مسوخ- أجسادٌ تولد خارج استقلالية الذات الوراثية، اجسادٌ يمكن اخضاعها للتعديل والاصلاح وفق الضرورة أو قطعها واستخدامها لتعديل أجسادٍ أخرى، وأحياناً من أجل اصلاح العيوب الوراثية أو المرضية، وأحياناً أخرى بهدف إصلاح الطبيعة. الامكانية متاحة لخلق مسوخٍ لكن ليسوا من طينة أولئك الذين تخشاهم السّلطة لأنهم خربوها بل مسوخ في خدمة علم تحسين النسل حتّى يتمكّن نظامها على النحو الذي هو عليه من العمل وإعادة إنتاج ذاته.

تتمظهر البيوسلطة بصفقتها سلطة إعادة إنتاج الإنسان [ بالتأكيد، التدخّل في الوسط عمومًا ( أي بما هو أيضًا وعلى نحوٍ دائمٍ وسط الفعل الإنتاجي) الذي حوّل سابقًا الشروط العامّة لإعادة الإنتاج في العالم، لكن اليوم في عملية إعادة الإنتاج ذاتها سيشهد كلّ من المحور الحامل وماهية الإنسان ذاتها، من الآن فصاعدًا، أفولاً حسب تركيب السّلطة. (أكّد هيدغر Heidegger على فقر وتفاهة الاجترار الذي أنتجته النظريات الحديثة للسّلطة في مواجهة هذه الثورة. فعديم الأهميّة ماكس فيبر Max Weber وكذلك الشأن بالنسبة إلى ورثة المكافيلية المتأخرين، هولاء بالفعل محلّ سخرية في الممارسة العملية كما في كلّ النظريات المشرّعة للبيوسلطة. يعود استهزاء هيدغر إلى معابته لتجربة نهاية الانسانية ومنعرجات التقنية، لكن ألا يكون ذلك نوعاً من النازية؟ ربّما يكون الأمر كذلك فعلاً وقد لا يكون: في كلّ الأحوال تُمثل هذه الميول عنصرًا لا يمكن التغافل عنه بمجرد أن يتأسّس على فكرة القدر. مع ذلك، لا يُمكن للأشياء أن تكون على هذا النحو]\*

---

1 - الأهمية الاستثنائية لـ Bartleby جيل دولوز تعود إلى تأكيده على "الاقتدار" الخارق للعادة للشخصية- اقتدار يُعبّر عنه أيضًا في السالبية المطلقة للسلوكات: اقتدار القصد السابق على بطلان الغاية، انظر:

*Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993.

مقطع نقلته عن ترجمة جوديث رافال، م. م. ، ص 42. \*

في هذا التحول الكبير، تتغير كذلك الذات الحديثة جذرياً (هذه الذات المادية المنتجة التي تعرّفنا على صلابة مقاومتها) - لقد تصير المسخ بيوسياسة، وحالما ينتشر يكون هناك حينما تُوجد حياة، المسخ إنتاج وتواصل: لقد احتل المسرح الما بعد حديث.

[ بعد خداع هذه الفانطازيا الايديولوجية التي تُسمى "حياة عارية"، يتعلّق الأمر في هذه اللحظة بالنسبة إلى الهندسة البيولوجية بتنظيم جديد للتحكم في المسخ البيوسياسي (أو بالاستعارة التي يُمكن استنتاجها)...لنكون، إذن، أمام محاولة جديدة تبحث عن صهر البيوسياسي في البيولوجي: وإذا كان الإنسان مع داروين وماركس مفتاحاً لفهم العلامة، فإنّ العلامة تصيرت اليوم قدر الإنسان داخل إيديولوجيا ما فتئت تتجدد...يجب، إذن، إدراجها في العمل...ويتوجّب أن تكون الأجساد طيبة حتى تتكيف مع النظام النسالي...يجب إعادة تنظيم التقسيم الاجتماعي للعمل عبر هذا الجهاز.

يُوجد اليوم فعلاً مشروعاً لتقسيم العمل انطلاقاً من "خطوط اللون" و/أو الإثنية يُراد تطبيقها في قلب إقتصاد معلوم يُعيق الحركة البيوسياسية للعمال بين شبكات الاستغلال خاصّة الكريهة والمحطمة<sup>1</sup>. رغم ذلك تبدأ في الوقت نفسه، شبكات أخرى في الظهور: وهي شبكات تسبق تكوّن الجهاز الخاص المرتبط بنمط معين من الفعل -مطلوباً ومرتباً- أو من الأدائية النسقية التي تُصنّف العمال وتُدرجهم في خانات صغيرة وشمولية...وعبر الهندسة البيولوجية يبدو ممكناً وأكثر من ذلك مرغوباً عند بعض خبراء العلم السياسي والاقتصاد الرأسمالي الما بعد حديث - هذه الآليات تستهدف الحياة بما هي حياة وتتسلّل داخل تعبيرات الإقتدار ذاته.

ها نحن أمام "المواجهة الحاسمة": لقد نجح المسخ في التحرر من علاقات الهيمنة (مثلما حدّدتها العقلانية النسالية) لأنّه تصير بيوساً Bios ومستثمراً عبر الانتشار الواسع للعمل اللامادي في فضاء الإنتاج برمته. المسخ الذي تصير "حياةً مُمتلئة" - يتوجّب "إعادة مسخه" أي إعادة اقتياده نحو الخضوع العقلائي\* . لم تعد اليوجينيا مبدأً أنطولوجياً ولا معياراً مجرداً للتنظيم الاجتماعي، لقد أصبحت هندسة كائنٍ حيّ تميل نحو تقنية الهيمنة السياسية<sup>2</sup>. إنّ الامكانية المادية التي من خلالها تُحقّق الرأسمالية هذا المشروع أشدّ قوّة من الاستعارة

1 - في هذا الموضوع انظر: S. Mezzadra, « Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza », in *Aut Aut*, n°298, 1998.

\* هذا المقطع من ترجمة جوديث رافال، م. م. ، ص ص 42-43.

2 - انظر في هذا الشأن مقال ماركو باسيتا في:

Ubaldo Fadini, Antonio Negri, Charles T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Roma, Manifestolibri, 2001.

السياسية. فالتكنولوجيا تُقدّم نفسها بديلاً عن الأنطولوجيا و"نسابية الجيد والحسن" لا تجد حرجاً في الاستسلام لهذا التزوير<sup>1</sup>.

ما يبقى خلف الهندسة الوراثية كما خلف السّلطة ورعبها الشيطاني هو قُوى حقيقية بصدد الفعل، وهي القُوى نفسها التي يُنظّمها البيوسياسي. لكن هذا العنف الذي تحمله تكنولوجيا السّلطة يُمكن ابطاله ليصبح، على خلاف ذلك، أداةً جيّدةً للقضاء على خوف الناس، أفراداً أو جماهيراً، من البؤس والمرض والموت... باختصار المسخ يحزّر الناس من الخوف وإذا ما أردنا تحديد ما سيكون عليه في هذا الفضاء الجديد (هذا ما يُجبره عليه الما بعد حديث، وما يجعله متمزداً عليه)، وهذا ما سنقوم به لاحقاً، ينبغي تحديده بوصفه شبكةً وصرح قوى مُتحفزة ومفتوحة بشكلٍ فُجئي على التحوّل وإنتاج جسدٍ تكون الشبكة فيه على نحوٍ فوضوي (أي "لحمًا Une chair" أو "حشداً دون أعضاء")<sup>2</sup>. إنّ هذه العفوية القويّة تُحدّد، إذن، المعنى الجديد للركح السياسي<sup>3</sup>، الحياة صارت ثرية بحضور المسخ، و"الحياة العارية" تلاشت عبر اللحم، والمسخ التكنولوجي لن يتوصّل إلى استبعاد الاقتدار البيوسياسي للأجساد الجديدة.

[ هل هي "تبعية غايات" هائلة؟ هل كان الما بعد حديث مُحزراً للإنسان من الخوف؟ المشكل الفلسفي القديم والحديث في مجمله يتلخّص في أنّه يجب خلق الخوف حتّى تترسخ سلطة النخب. الیوجینیا بما هي علم سياسي ليست مستعدّة للتقريط في حقّها البكر لأيّ كان: لقد هيمنت على مسرح المعرفة منذ أفلاطون ومارست تحكّمها في الحياة العمومية. كيف تُلغي الخوف، إذن، من الفضاء العمومي؟]\*.

## المسخ ملائكية جديدة أزمات وتحولات

[ ما يبدو مجبداً للمعيار الأكبر للحدثا Grundnorm أنّ المسخ لم يعد عنصر مقاومة وقطيعة للغائية بل تصير منذ ذلك الحين إنتاجاً تكنولوجياً للنسالة (هو المشروع والمحدّد القبلي للهيمنة). لقد وقع إعادة بناء نظرية السّلطة بعد افلاسها على الدّوات-المسوخ سواءً تلك المُدرجة في تركيبها أو التي كانت مستبعدة على نحوٍ

1 - حول كلّ هذه المواضيع أسمح لنفسي بالعودة إلى العدد حول مفهوم "البيوسياسة" من مجلّة: *Posse, Roma, Castelvechi*, 2001.

2 - « CSO, Corps sans organes », in Gilles Deleuze & Félix Guattari.

3 - في الكتابات الأخيرة لفيليكس غواتري، وبالخصوص في: *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992. انظر كذلك: *Antonio Negri, Kairos, Alma Venus, Multitude*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

\* جوديث رافال، م. م. ، ص 44.

عرضي، وأخذ المسخ البيولوجي الذي أنتجته السلطة مكان المسخ الممسوخ: "الخير، بما هو منتج الناجع لتكنولوجيا السلطة، أخذ مكان "الشرير" لأنه المنتج البالي للغائية الطبيعية.

هو ذا المشكل، هذا الوصف يتناسى (أو يريد أن يمحو) أن المسخ البيولوجي لم يُشكّل منعطفاً لهذا التطور فحسب، وإنما كان في نفس الوقت ذاته ومحرّكه. يجب أن ينصبّ اهتمامنا بالتالي على استئناف النظر إلى المسخ عينه في غرابته واقتداره، وفي تنوع مزاجه وتحلّيات قوته: يجب التوجّه إليه لا فقط في عُسر التحوّل وإنما في حصيلته هو ذاته في الما بعد الحديث القائم. يتعلّق الأمر، إذن، بفهم كيف يمكن للمسوخ أن يحيا ويُعدّل ويتقرّد-بصلابة ومقاومة في نفس الوقت؟ بعبارة أخرى]\*: ينبغي علينا أن نتساءل، لا فقط، كيف وضع هذا المسخ البيولوجي الحداثة في أزمة، وإنما كيف يحضّر باقتدارٍ جديدٍ في الحياة، كيف يحضّر هنا في الحياة المشتركة لما بعد الحديث، الحياة المتحوّلة والتي يتعدّر انكارها.

إنّ الكشف هويّة هذه الشخصية أمرٌ واضحٌ: إنّه الذكاء العام Intellect Général الذي يختفي مع البيولوجيا تحت الغطاء نفسه، إنهما يستسلمان إلى ألعابٍ جميلةٍ وقويّةٍ، ويتمظهران بوصفهما "حياة ممثلة" لقوة العمل الذهني والمعرفي. من الصعب إعادة رسم جينياالوجيا هذه الذات البيوسياسية، فهي لا تعمل بطريقةٍ خطيّةٍ وإنما بتجديد مفاجئ عبر تعرجات استثنائية ومبدعة. في الربع الأخير من القرن العشرين، وفي لحظةٍ أولى، حاول عددٌ من الكتاب وصف هذا الخطّ المؤسّس للفوضى: "الجسد دون أعضاء" أي لا تحدّد اللحم الموجّه لذات تكشف في "ألف سطح" الوجود عن ضرورة إعادة تنظيم الحياة الانتاجية فيما أبعد من كلّ تحديدٍ أو نموذجٍ للحداثة.

يُوجد هنا تراكم اقتدار لا يتطابق مرّةً أخرى مع تعريف جسد ما. تريد الفرادة أن تتشكّل جسداً، والجمهور ينشد الوجود، هنا لن يكونا مرّةً أخرى: الفرادة والجمهور هما لحمٌ، لكنّه لحمٌ تُشكّله رغبةً فِراسةً وإرادةً اقتدارٍ. هناك، بالتأكيد، في أزمة الحداثة لحظة يضعنا فيها البحث في التذبيبت عند النقطة الصفر. في هذا الأفق نحن على مسطح، وذلك لا يعني إعادة تأهيلٍ "للحياة العارية": لأنّ اللحم إذ يتحرّك فمن أجل أن يتصير جسداً.

[هذه الأزمة معلومة فقد تحدّدت بواسطة هذا المنعرج (وحتّى قبل ذلك تحدّدت عبر قطيعة الحداثة) الذي حدث لحظة العبور من هيمنة العمل المادي إلى هيمنة العمل اللامادي في الانتاج، ومن عالم التأديب إلى عالم المراقبة، ومن محلّية الوجود إلى عالميته. غير أنّ اللحم-هذا الوجود الفضيع للذكاء العام- يبقى يُقاوم في هذا العبور. إنّه يُقاوم، ومثلما يقول جيل دولوز يتماسك. لم تعد المقاومة تُفهم هنا بوصفها شكلاً للصراع وإنما بما

\* مقطع من ترجمة جوديث رافال، م. م. ، ص 44.

هي وجهٌ من وجوه الوجود. فالأنطولوجيا إن جاز لنا القول في غليانٍ، إنَّها تطرح تناغمًا متحوَّلًا وغير قابلٍ للاستعادة والقلب. المقاومة ديمومة اللحم وتحوُّل نموذج ينكشف عبر الحركية، هي لون البحر، وموجات اصطناعية صغيرة ولكنها قويَّة أنطولوجيًا في تغيير كتلة المياه برمتها. فماذا يُمكن أن تكون هذه التعبيرة الانتاجية لهذه القوَّة الجديدة؟ كيف ستكون ملامح ذاتيتها؟

الاجابة عن هذه الأسئلة تظلُّ رهينة كثافة مسارات الأزمة والتحوُّل اللذان يقطعان ويستأنفان حركات اللحم الفوضوية التي تُريد أن تكون جسدًا للفكر العام. طبيعة تحوُّل المسارات والتعديلات الجذرية للأشكال والديناميكيات جميعها فضيعة، وإذا ما عدنا إلى النموذج الكلاسيكي لثبات وحركة الوجود، أي إلى الوجوه الأربعة لمبدأ العلية عند أرسطو نستطيع أن نلاحظ عدم تشاكل صور أو غايات التحوُّل الذي نحن بصدد متابعته: ولا وجود كذلك لاستمرارية المادَّة- وحتى نُنهى، لم يعد ممكنًا فهم العلية الفاعلة لأنَّ ما هو موجود أمانا من هنا فصاعدًا ليس مسارًا أو تراكمًا فقط وإنما هو تحوُّل وانفجار.

إذا كان بالامكان التخلُّص من أرسطو، فهل يتسنى لنا التخلُّص نهائيًا من يوجينيا السُّلطة؟ سيكون الأمر سهلًا جدًّا بالرغم انخراطنا داخل هذه التجارب المتحوِّلة، وإذا كان صحيحًا أنَّ الاقتراحات الايديولوجية الوراثة قَدَّمت، بشكلٍ مستمرٍّ، بعض الميل لإعادة تواصلٍ ضبابي، ولاثبات "عقلانية" المسار، فإنَّه صحيحٌ أيضًا أنَّ الجمهور بما هو لحم الذكاء العام يَعْرِك بضراوة من أجل البحث عن جينياتٍ أخرى، جسدية ولها قابلية أن تتصير رمامات تذييبٍ وهجرة وارتحال وحركات جمهورٍ في كلِّ الاتجاهات: كلُّ ذلك يُحفِّز التهجين. لننتبه، هذا الترحُّل أو ديناميكيات التحوُّل وإنتاج الذاتية ليست، مع ذلك، مجرد تجارب في الفضاء، في مقياس الميكروكسموس ثمة شيء ما يُعيد الماكروكسموس الذي يخترق الكائن المفرد ويعبر الكثرة، وهناك فعلاً دروبٌ وقوى وخطوط تجتاز حدود النوع- وكلُّ هذا يكون مَوْجَهًا باستمرارٍ ومعدَّلًا إيجابيًا ومتدرِّجًا في البناء... هل هي استعارة كبرى أو ممارسات فعلية ممكنة؟\*

قمنا بوصف حقلٍ ثانٍ للتعبير و القمع في جينيات المِسْخ الذي يتغذى من تطوُّر الانفعالات التي تميل إلى تشكيل جسدٍ جديدٍ. مسار الجينيات يقدِّم على أرضٍ جديدةٍ كما لو أنه محرِّك كبير يجتاز اللحم لينفتح على الذاتية. وحتى يتسنى لنا متابعته فإنَّ شكل هذا المسار هو كلُّ ما يطرحه من علامات وكلُّ ما يثبته من مراحل ويُحدده من أطوار. المِسْخ يتحوُّل إلى وجهٍ آخر: المِسْخ كتلة ذكاءٍ حرٍّ، لقد تشكَّل في لمح البصر إقتدارًا، لقد سبق أن عدل إعادة الانتاج وكلِّ شروط الحياة التي تُحيط به. المِسْخ هو هذه الحركة الفكرية التي تُريد عبر

\* جوديث رافال، م. م. ، ص 46.

اللحم أن تُحوّل الذكاء العام إلى جسدٍ منبسّطٍ ومتجدّدٍ وبلا شكلٍ دائماً. كلّ لحظةٍ تمنح حيزَ انفتاحٍ جديدٍ للكائن وربّما آمالاً وبالتأكيد ميولاً ورغبات، فعبر هذا النزوع يفتح المسخ على المستقبل. لقد قدّم لنا بنيامين Benjamin صورة حزينّة "نذيرة شؤمٍ" للملائكة الجُدّد Angelus novus بما أنّه اعتبر الماضي مجرد هزائمٍ متواصلةٍ. من المحتمل أنّ تجديد الذات في أزمة الحداثة (وإن كان عسيراً عبور اللحم نحو التصيّر جسداً) خلق نسيجاً أنطولوجياً مكّن التحوّل من حلّ الأزمة. المسخ الما بعد الحديث يُقاوم لأنّه يرتكز على أساسٍ أنطولوجي آخر، وقد يكون، إذن، من جهةٍ ما تعبيراً جينياولوجيا جديدة.

### جسد الذكاء العام

[ هناك انفعالات بهجة عبرها نستطيع استثمار هذا التحوّل الذي يجعل من المسخ ذاتاً. وهل ثمة لحظة أكثر ابداعاً من لحظة تحوّل اللحم إلى جسدٍ؟ حتّى إله التكوين القديم يهزّه الفرح بهذا التحوّل رغم كونه لا ينزع للحسن.

أنّ تستثمر البهجة المسخ حيث تتكشف الذات فذلك يعني أنّ الجسد مبتهج. هناك أدب عظيم حلّ "من الأسفل" ايطوبيا العالم السعيد. في عنفوان النهضة وفي مستهلّ الحداثة منح الشّعْر صورةً جسدية لهذه "البهجة التحتية". لقد آن أوان اللحظة التي تطابقت فيها اليوم "فوقية الأجساد" مع هذا الذكاء الذي يُشكّل الاسم المشترك، وذات مسارات التواصل، ومصدر البهجة الجديدة، وكاشف التحوّل الانثروبولوجي السعيد. لكن إذا كان بالإمكان صنع هذا الذكاء، فمع ذلك لن يكون الأمر ممكناً إلاّ عبر الأساس المادّي لأنطولوجيا الانفعالات "العميقة" - لأننا مازلنا نعثر أيضاً وبشكلٍ دائمٍ على فكرة الانتاج في قلب تحاليلنا.

لماذا نعود إلى هذه الصور؟ دون شكٍ لأنّها تقول لنا خارج كلّ ديالكتيك ما يعني أن "يكون المسخ" اليوم: ذاتٌ مشتركٍ، قوّة مشتركة، كائن مختلف. وبالصيغة نفسها لن تتصير أفنعة المهرجان (الجدلى "عبر الجسد السفلي") "شعباً"، ولكنّها على العكس ستكون جمهوراً من الرغبات في قطيعة مع كلّ محاولات التوجيه والخداع اليوم. الجماهير الفكرية الجديدة في اللذة والانتاج مرتبطة بالتعاون والتقسام والتواصل، ولن تصبح شعب الامبراطورية. وأكثر من ذلك ستجد الجماهير نفسها في كلّ لحظة من مقاومتها لزاماً عليها مواجهة محاولة تحويل وجهة اقتدارها، ولكن فيما أبعد من هذه المقاومة تُطالب الجماهير بامتلاء وثراء انفعالات الحياة. يتشكّل جسد الذكاء العام، إذن، في هذا التشابك الكليّ الضيع. نحن في حاجة لا فقط إلى رابليه Rabelais جديد ليستردّ كلّ ذلك... لأنّ الكتاب الماديين الحقيقيين اختبروا على الأقلّ مرّة واحدة في حياتهم التجربة الشعريّة لهذه القصة. - من معركة الغرّان والضفادع Batracomiomachia لليوباردي Leopardi إلى غرابة إزرا بوند Ezra Pound أو فضاة سيلين Céline، دون الحديث عن برخت Brecht أو مولر Muler.

الذِّكَاء العام]\* يُحوّل المِسْخ إلى ذاتٍ لأنّه يجعل من نفسه جسداً يُنقذ اللّحم من الاتصال بالمادّة الفارّة من الفساد والانحلال، ومن المخيلة القاسية "للحياة العارية". الذِّكَاء العام يُعيد إلى اللّحم البهجة، وبصيغة سبينوزية، تقدّم الانفعال البهيج هو الذي يُنتج الدّاتية.

لكن لماذا يتوجّب على البهجة أن تُنتج جوهرًا أنطولوجيًا؟ لأنّ البهجة تتكوّن هناك حيث يتصير الذكاء جماعياً، وحيث يبني العقل أسماءً مشتركةً وجماعةً فعليةً. كلّ خداعٍ في الوجود تُهاجمه البهجة قبل أيّ شيءٍ آخر: البهجة قلبٌ للوجود، وقدرة على القرار بوصفها انفتاحًا وتقدّم اللّحم نحو الأجساد المشتركة، المندفعة بالقدرة على تطوير وبناء وابداع الكائن<sup>1</sup>.

القدرة على القرار بالنسبة للمِسْخ لا تتبع فاعلية القرار، الامكانية في ذاتها ليست ناجعة، ومن جهة أخرى سبق وأن رأينا أنّ البيوسياسة مُحركٌ لامترّمن، مفارقي، ومقوّض لكلّ غائية نسالية، وأنّها تقطع بالضرورة مع كلّ استمرارية في الدّاخل التي منها يتغذى تركيبها، في حين، وبدقّة، عندما لا يُوجد ارتباط حميمي وقوي بين البيوس *Bios* والسياسة، بين اقتدار الحياة والعنف المشترك فإنّ التحدّد التظافري الأقصى سيُمكن السّلطة نفوذًا على المِسْخ (أي على الحياة وعلى المشترك الذي تُمثله). لكنّ هذا التحدّد التظافري المتطرف يُشبه الكارثة. انطلاقًا من هذه اللحظة فإنّ كلّ صراعٍ اجتماعي وكلّ صراعٍ فكريّ للحشد ستدور رحاه بطريقة جديدة تمامًا لأنّه سيسعيد براديعم تحوّل السّلطة ذاته.: ما لا نعرفه حقًا هو من سيرفره هذا الصّراع الانتاج النّسالي أم التجديد الفضيع: ذاك هو الرّهان فعلاً.

حتّى نحسم القرار، نحن في حاجة إلى ديمقراطية جذرية تمامًا، لكن بما يتعلق هذا القرار؟ لن يفهم ذلك بقبول أو رفض تطبيق الهندسة البيولوجية وإنّما بمعرفة ماذا سنفعل بهذه التقنية. يُحمل الصّراع، من هنا فصاعدًا، على الخيار بين براديعم البيوس والجمهور المطالب بعزّك الفكرة والحقيقة والنمط والنموذج ولغة الأجساد التي يُريد منحها للذِّكَاء العام، ولنقل كذلك إنّها حرب غريبة تنفتح...صراع طبقات خارق: من جهةٍ بيوسياسة جمهورٍ ومن الجهة الأخرى بيوسلطة تتطوّر إلى بيوهيمنة نسالية. موضوع هذا الصّراع هو تكنولوجيا الحياة بوصفها الوجه المفيد لهيمنة رأس المال التكنولوجية على الحياة، ولكن بوصفها أيضًا فرصة تُتاح إلى ثقافة الحشد في أن تُقرّر نموذجًا بديلًا كليًا للرأسمالية طالما موضوع الصّراع ليس توافقًا حول الأجر أو حول البنى السياسية التي تتدخل في إعادة توزيع الأرباح، إنّّه على خلاف ذلك، قرار على الأجساد وإذن، لم يعد الديالكتيك موجودًا،

\* ترجمة جوديث رافال، م. م. ، ص ص 47-48.

1 - نُشر هذا الكتاب لأول مرة سنة وفاة صاحبه 1677: Baruch Spinoza, L'éthique.

والنزاع أصبح حيويًا بشكلٍ مباشرٍ. والقلب انفتح على التأسيس، و"اللامكان" الذي فيه انتشرت الحركات العادية للجمهور أصبح مكانًا حقيقيًا ومتحولًا ويمنح التماسك للزمن والفضاء والصراع والقرار. هذه هي، إذن، حركات الجمهور التي تُحدّد المكان وتُشكّله حيث يُصبح القرار ممكنًا<sup>1</sup>.

هكذا يُقترح المِسْخ الذي يقطع باستقلالية تامّة مع الغائية باعتباره استقلالية الجمهور وتعبيرة المشترك. هذا المِسْخ هو سلطة مؤبّسة، ولن نستطيع تحديد ما تكونه السلطة المؤبّسة قبل فهمه كمِسْخٍ سياسي (أي التعرّف عليه بما هو كذلك). ومتى تعرّفنا عليه نجد أنفسنا، إذن، في الإبداعية الضعيفة للحياة المشتركة، ويكون المِسْخ قد تجاوز نهائيًا ذاته: من جهةٍ انتزع من الديالكتيك كلّ امكانات التعبير عن اللحظات الخطية للتطور، ومن الجهة الأخرى يُنتج المشترك<sup>2</sup>.

لكنّ المِسْخ يبقى دائمًا مِسْخًا وهذا ما يُمكنه من التحوّل إلى سلطة تأسيسية (وعبرها يُطور براديجم حياة مشتركة)، ومن التشكّل جسديًا للدّكاء العام (بغاية أن يكون لهذا للدّكاء العام المشترك جسديًا مشتركًا: كلّ هذا ربّما صار، من الآن فصاعدًا، معلومًا وموصوفًا). نستطيع، إذن، الالتحام بالمِسْخ، فنحن نسكنه إلى حدّ أنّه لم يعد يُثيرنا للتفكير في فلسفةٍ للتعاطف وفينومينولوجيا التأسيس المشترك... لم يتبق غير الميتافيزيقا، وحتّى تطبيقات الهندسة الوراثية لا تزال موجودة، والعدوّ لم يختفي بعد. هذا العدوّ هو الذي يُقرّر الحرب وهو جاهزٌ للكارثة، وبالأحرى هو الذي يُقرّر مراقبة واستعمال المِسْخ. ومن جديد تتقدّم التقاليد الكلاسيكية للسلطة باثارتها للحرب بغاية اخضاع المِسْخ وتقويض حرّيته.

لكن سبق وأن رأينا المِسْخ البيوسياسي اقتدارًا مشتركًا للكائن، وتحطيمه اليوم أصبح أمرًا مستحيلًا، ولن يتحطّم إلاّ إذا تمّ تحطيم العالم معه وانتزاع الكينونة منه. قد يحدث هذا وقد لا يحدث أمّا المِسْخ الذي نتعرّف فيه على أنفسنا والذي عبره نعرف مصيرنا فتضمنه جينولوجيا مقبلٍ يتعذّر تحطيمها.

---

1 - انظر: Michael Hardt & Antonio Negri, *op. cit.* بما هو كذل

2 - Antonio Negri, *Le pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1997

## مقاللج بلغار (أخرى)

# Sprache und Wahrheit in Husserls Philosophie

Prof. Dr. Nadia Bounafaka

Universität von Algier2

12/12/2022

## Abstrakt

Die Wissenschaft ist nach Husserls Ansicht in eine tief greifende Krise geraten, ohne es zu wissen. Sie hat ihre Grundlagen verloren und damit auch ihren Sinn und ihre Lebensbedeutsamkeit. Aus diesem Grund übernahm Husserl den abenteuerlichen Versuch, den Menschen vor seiner tiefen Krise zu retten, die als Folge der positivistisch-wissenschaftlichen Seins- und Weltauffassung entstand, und da die wissenschaftliche Sprache unfähig sei, die Rätsel und die Probleme der menschlichen Existenz zu lösen, bräuchte die Menschheit dringend eine neue Sprache, nämlich die phänomenologische Sprache, die imstande sein sollte, die tiefe Wahrheit des Menschen und der Welt ganz und genau darzulegen und damit der Menschheit ihr Heil und ihr Glück näher zu bringen.

## المخلص

دخلت العلوم حسب هسرل في أزمة عميقة جدا دون أن تعي ذلك، حيث فقدت أسسها وبالتالي معناها ومعنى الحياة عموما. لهذا قام هسرل بما يشبه المغامرة من أجل إنقاذ الانسان من أزمته الكبيرة التي نشأت كنتيجة للتصور العلمي -الوضعي للوجود وللعالم، وبما أن اللغة العلمية غير قادرة على حل ألغاز ومشاكل الوجود البشري، فقد صارت الإنسانية في أمس الحاجة إلى لغة جديدة، وهي اللغة الفينومينولوجية التي ستكون بالتأكيد في مستوى التعبير عن الحقيقة العميقة للإنسان وللعالم تعبيرا تاما ودقيقا، وبالتالي يمكنها أن تمنح الإنسانية الخلاص والسعادة.

## Schlüsselbegriffe

Wahrheit, phänomenologische Sprache, Wissenschaft, Lebensbedeutsamkeit, Ausdruck, Bedeutung, Menschheit, Welt.

## Einführung

Die Krise der Menschheit besteht nach Husserl vor allem in der Entfremdungslage des heutigen Menschen, der eine furchtbare Spannung zwischen seiner authentischen lebensweltlichen Wahrheit als aktiver Subjektivität und seiner objektiven Wahrheit, die die Wissenschaft für die einzige Wahrheit hält. Die Wissenschaft schließt in der Tat prinzipiell die großen Fragen der Menschheit aus ihrem Bereich aus, *„die Fragen, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Dasein. Was hat über Vernunft und Unvernunft, was hat über uns Menschen als Subjekte dieser Freiheit die Wissenschaft zu sagen? Die bloße Körperwissenschaft selbstverständlich nichts, sie abstrahiert ja von allem Subjektiven“*<sup>1</sup>. Aber warum? Der Grund liegt einfach in der wissenschaftlichen Sprache selber, die in der Tat einer so erheblichen Aufgabe unmächtig ist. Die Menschheit bräuchte dringend eine neue Sprache, die imstande sein sollte, die Wahrheit klar auszusprechen und darzulegen und damit der Menschheit ihr Heil näher zu bringen. Allerdings ist die Wahrheit des Menschen und der Welt nach Husserl im vorwissenschaftlichen Leben zu finden, aus dem das wissenschaftliche Leben selbst allererst entstanden war. Die Rückkehr zu diesem vorgegebenen ursprünglichen Leben soll jedoch in einem neuen konstituierenden und konstituierten Sinn verlaufen, in dem sich der Mensch als Subjekt in dem Erkenntnisvorgang und nicht als Objekt wahrnimmt, d.h. als Begründer der Erkenntnis und der Wahrheit. Um ein solches Ziel zu erreichen, muss er eine ganz besondere philosophische Sprache sprechen, nämlich die phänomenologische Sprache. Doch ist die Sprache als solche von der ganzheitlichen Krise der Wissenschaften, der Philosophie und der Menschheit nicht isolierbar, was den Prozess der Bestimmung und Entwicklung der so genannten

---

1 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Band VI.

(Haag Martinus Nijhoff 1954. S. 4)

phänomenologischen Sprache zwar kompliziert, nicht aber unmöglich macht. Unter Sprache versteht Husserl eine feste Einheit von Ausdruck und Bedeutung und somit ein logisches Gewebe, aus dem man mittels bestimmter Kriterien nicht nur die Wahrheit sondern auch die Glückseligkeit des Menschen herausreißen kann. Inwiefern und in welchem Sinne ist ein solches Projekt vorstellbar, möglich und vor allem erfolgreich für die Bekämpfung der heutigen globalen menschlichen Krise?

## **1. Wahrheit als Hauptthema jeder Philosophie**

Seit der Entstehung der Philosophie war das Problem der Wahrheit eines ihrer hauptsächlichen Themen und Fragen, so dass jeder Philosoph im Laufe der Philosophiegeschichte seine eigene Theorie der Wahrheit gebildet hatte. Edmund Husserl, einer der bedeutendsten Denker und Philosophen der 19 und 20 Jahrhundert widmete seine sämtlichen Forschungen diesem Zweck und versuchte eine neue Methode dafür zu entwickeln. Wie könnte aber die Philosophie ein solches Ziel erreichen? Hat man nicht oft Philosophie als Weltanschauung bezeichnet und ihr damit jeden wissenschaftlichen Charakter abgelehnt? Husserl wandte sich gerade gegen solche Behauptungen, indem er die Philosophie als strenge Wissenschaft definiert. Was bedeutet das aber? Meint Husserl damit eine beliebige Anpassung der Philosophie an den Methoden der modernen Naturwissenschaft? Auf keinen Fall, das wäre ja Wahnsinn. Die Wissenschaftlichkeit der Philosophie bedeutet für Husserl einfach ihre Befreiung von dem bloßen Meinen durch eine sogenannte Vorurteilslosigkeit. letztere ist erst vorstellbar und erreichbar dank eines von Descartes entlehnten Begriffs der Evidenz, die Husserl als absolutes Leitbild philosophischer Erkenntnis kennzeichnet. Da doch das Erscheinen der Welt nach Husserl auf Evidenz gegründet ist, und zwar in dem Sinne, dass jeder von uns ein zweifelloses Bewusstsein von der Existenz der Welt und aller ihrer Gegenstände hat, und da dieses Erscheinen das Grundthema der phänomenologischen Philosophie bildet, könnte man sagen: Phänomenologie als Methode ist der Versuch, Evidenz über Evidenz zu erlangen. So wird Evidenz die Grundlage der philosophischen Erkenntnis und dessen Gegenstandes bei Husserl. Infolgedessen muss die Wahrheit auch evident sein. Was ist dennoch philosophische Wahrheit bei Husserl? Dieser Begriff steht wahrscheinlich im Kontrast zum natürlichen Meinen. Ist die Rede von Wahrheit, dann muss das Meinen fehlen und umgekehrt. Bislang verfügen wir über drei wichtige zusammenhängende Begriffe bei Husserl: Wahrheit, Evidenz und Welt oder genauer Erscheinen der Welt. Die Welt erscheint uns - so Husserl - schon im

vorphilosophischen Leben als evidente, wahre Welt. Niemand kann mich zum Beispiel an der Existenz und dem Sein dieses Tisches, auf den ich jetzt schreibe, zweifeln lassen. Diese Situation, die Husserl die natürliche Einstellung nennt, kann jedoch seine Auffassung der Wahrheit und der Evidenz nicht befriedigen, und zwar deswegen, weil ein Wahrnehmungsding wie der Tisch hier mir nur so erscheinen kann, dass ich von ihm jeweils nur eine Seite sehe. Um den Tisch ganz zu sehen, muss ich also um ihn herumlaufen, und dabei wird er mir unaufhörlich „perspektivisch“ gegeben, d. h. ich kann nie auf ihn in seiner vollständigen Ganzheit bzw. Wahrheit zugreifen. Das wahre Sein des Tisches transzendiert also sein in der natürlichen Einstellung von Situation zu Situation wechselndes Gegebensein. Damit scheint sich das Verhältnis des Menschen zu den Gegenständen in jener Einstellung, lediglich auf die selbstverständliche Überzeugung von ihrem Sein zu beschränken. Daher sei der Übergang zu der philosophischen Haltung erforderlich, um das wahre Sein der Welt zu erfassen. Dazu muss man sich zunächst einmal von diesem sogenannten „Verschossensein“ in die Gegenstände der Welt bzw. von der Subjektvergessenheit befreien und somit zum „uninteressierten“ oder „unbeteiligten“ Beobachter werden. Diese Neutralität nennt Husserl mit einem aus der antiken Skepsis aufgenommenen Begriff „Epoché“.

## **2. Epoché und Übergang zur philosophischen Haltung**

Die „Epoché“ ist von vornherein die Haltung, durch die der Phänomenologe nicht nur den vollständigen objektiven Gegenstand, sondern auch das Ganze der Welt bzw. die Welt als Horizont aller Horizonte, d.h. diejenige Welt, die in der natürlichen Haltung unzugänglich und unthematisch bleibt, thematisch machen, um sie in wissenschaftlich-philosophischer Genauigkeit zu kennen. Dabei wird deutlich, dass das Sein der Welt nicht minder und nicht mehr als ihr *Seinssinn* ist. M.a.W. die Welt ist von vornherein der Sinn, den ich von ihr bilde. Der Sinn ist die Bedeutung, die jeder Ausdruck trägt. Wenn wir von Bedeutung und Ausdruck sprechen, dann sind wir zwangsläufig im Bereich der Sprache. Allerdings müssen wir schon in dieser Phase des Anfangs erkennen, dass die Auseinandersetzung Husserls mit dem Problem der Sprache in erster Linie auf einer philosophischen Ebene steht, das heißt in Bezug auf das Hauptziel seiner phänomenologischen Philosophie, nämlich die absolute Wahrheit. Von hier aus versteht man auch, warum die Rede im Husserlschen Kontext nicht nur von Sprache sondern eher von der phänomenologischen Sprache ist. Bevor wir auf den Begriff „phänomenologische

Sprache“ in Details eingehen, ist es sinnvoll, einen kurzen Überblick über das Leben und die Werke Edmund Husserls zu verschaffen.

### 3. Wer ist Edmund Husserl ?

Edmund Husserl ist der Begründer der Phänomenologie, die zu den bedeutendsten philosophischen Strömungen der Gegenwart zählt. Am 8. April 1859 wurde er in Proßnitz (Mähren) geboren. Von 1876 bis 1882 studierte er Mathematik und Philosophie, erst in Leipzig, dann in Berlin. Nach dem Abschluss seiner Promotion in Mathematik im Winter 1882/83 begann Husserl ein vertieftes Philosophiestudium bei Franz Brentano in Wien, von dem er stark beeinflusst wurde, speziell von seiner Theorie der Intentionalität. In Halle habilitierte sich Husserl mit dem Thema: „Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen“. Kurz darauf lehrte er dort als Privatdozent von 1887 bis 1901. 1900/1901 veröffentlichte er in zwei Bänden sein erstes Hauptwerk „*Logische Untersuchungen*“, mit dem er die Phänomenologie begründete. Dank dieses Werks wurde er 1901 als außerordentlicher Professor nach Göttingen berufen. Erst mit 47 Jahren wurde er dort 1906 als ordentlichen Professor genannt. Von 1916 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1928 hatte er den Lehrstuhl für Philosophie in Freiburg, auf dem ihm Martin Heidegger folgte. Er starb dort am 27 April 1938.<sup>1</sup> Mit den *Ideen I*, seinem zweiten Hauptwerk, 13 Jahre nach den *Logischen Untersuchungen*, gab Husserl der Phänomenologie eine neue Wendung, die seine Göttinger und Münchner Weggefährten nicht akzeptieren konnten. Wiederum verging eine lange Zeit, bis Husserl weitere wichtige Werke verfasste und veröffentlichte. 1928 erschienen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. 1929 veröffentlichte Husserl selbst eine neue Einführungsschrift: *die Formale und transzendente Logik*. Zwei längere Vorträge, die er 1929 an der Sorbonne in Paris gehalten hatte, erweiterte Husserl wiederum zu einer *Einführung in die Phänomenologie*, nämlich *Cartesianische Meditationen*, die 1931 in französischer Sprache erschienen. Die deutsche Fassung wurde erst 1950 als Band I der Gesamtausgabe „Husserliana“ veröffentlicht. Schließlich konnte Husserl 1936 außerhalb Deutschlands noch einen Teil seines letzten Werks publizieren, das abermals und auf ganz neue Weise in die Phänomenologie einführen sollte: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Die phänomenologische Methode (Ausgewählte Texte I)* Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. (Philipp Reklam jung. Stuttgart, 1985. S. 5,7,8)

(im folgenden zitiert als: *Krisis*). Mittlerweile erschienen programmatische Einführungsschriften, manche von ihnen sogar im Ausland wie *Erfahrung und Urteil* und andere nicht einmal in deutscher Sprache wie *méditations cartésiennes*. Die eigentliche Arbeit Husserls konzentrierte sich aber nicht auf solche Einführungen, sondern auf seine konkreten phänomenologischen Analysen. Husserl schrieb seine Gedanken mit. Tag für Tag unermüdlich tätig, füllte er mit seinen Analysen zwischen 1890 und 1938 etwa 45000 Seiten in Gabelsberger Stenographie. Seine Schaffenskraft und unbedingte Hingabe an die Sache wurden auch durch die Schikanen der Nazis, die ihm das Betreten der Universität wegen seiner jüdischen Herkunft verboten, nicht gebrochen<sup>1</sup>. In seinem letzten Brief an den Jugendfreund Gustav Albrecht vom 16 Dezember 1936 spricht Husserl von „einer gewalttätigen Überkraft philosophischer Konzentration“, einem „äußersten Kampf um die Gestaltung dieses letzten Werkes“, des schwierigsten, das ich je geschrieben habe. Des schwierigsten in der Darstellung, aber auch in der letzten Zusammenfassung, ja Systematisierung, Harmonisierung meiner Lebensarbeit von fast 50 Jahren.“...“Ich muss doch schließlich, wenigstens vor mir selbst, rechtfertigen können, dass ich in der deutschen Philosophie (also auch in dieser Nation) kein Fremdling bin, und dass alle die Größen der Vergangenheit, die ich so sehr verehrt habe und deren Gedanken in den meinen in neuen Gestalten wuchsen, mich unbedingt mitrechnen mussten, als echten Erben ihres Geistes, als Blut von ihrem Blute.“...“also ich muss aushalten und jede Minute der Arbeit widmen“<sup>2</sup>. Nach Husserls Tod bestand die Gefahr, dass die Forschungsmanuskripte, der eigentliche Ertrag seiner Lebensarbeit, in die Hände der Nazis fallen könnten. Ein belgischer Franziskanerpater, Herman Leo Van Breda, rettete den Nachlass in einer abenteuerlichen Aktion vor dem Zugriff der Nationalsozialisten. Er gründete 1939 an der Universität Löwen in Belgien ein Husserl-Archiv. Dieses veröffentlicht seit 1950 in Zusammenarbeit mit dem später gegründeten Husserl-Archiv an der Universität Köln die schon erwähnte „Husserliana“. Diese historisch-kritische Gesamtausgabe umfasst die von Husserl selbst veröffentlichten oder für die Veröffentlichung vorgesehenen Werke, die wichtigsten unveröffentlichten Vorlesungen, Vorträge und Aufsätze und – als

---

1 ebenda. (S. 9, 10.)

\* er meint *die Krisis*

2 Briefwechsel Bd. IX, S. 127f., 128, 129) zitiert in „Edmund Husserls « Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Vernunft und Kultur“, Ernst Wolfgang Orth, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. S. 11, 13)

Beilagen oder als eigene Bände- thematisch gruppierte Auswahlen aus den Forschungsmanuskripten<sup>1</sup>.

#### **4. Zum Begriff *phänomenologische Sprache***

Phänomenologische Sprache bedeutet anfänglich und erstens, dass die Sprache ein wesentliches Thema der Phänomenologie ist, so dass man sagen könnte, dass das Wesen selbst der Phänomenologie in der Auslegung der Sprache besteht, was dazu naturgemäß führt, dass sie, wie alle anderen Themen der Phänomenologie\*, der Epoché unterzogen und damit anschließend transzendental bzw. phänomenologisch erleuchtet werden muss. Das kann selbstverständlich dahingehend interpretiert werden, dass der Zusammenhang zwischen Sprache und Wahrheit so eng ist, dass es keine Übertreibung wäre, auf die Sprache so einen ausschlaggebenden Wert in den phänomenologischen Untersuchungen zu legen. Allerdings muss hier auch schon bereits klar gemacht werden, dass bevor die Sprache Thema der Phänomenologie wurde, war sie allererst schon Thema der Sprachwissenschaft, der Literaturwissenschaft und noch anderer Untersuchungen. Was ist aber eigentlich mit dem Begriff *Sprache* gemeint? Sprache sei einfach die Möglichkeit, sich auszudrücken und in diesem Ausdruck sich und den Anderen sein Denken mitzuteilen. Tiefer wurde sie auch als Mittel oder Medium denkerischer Arbeit bezeichnet, und gerade in diesem Sinne wurde sie Thema philosophischer Forschung. Allerdings scheint es unmöglich bei der Sprache zwischen Medium und Ziel zu unterscheiden, d.h. zwischen Sprechen und Denken zu trennen, wobei sowohl inhaltfreies Sprechen als auch sprachloses Denken unvorstellbar sind. Diese Einheit wird noch deutlicher, wenn wir das Denken zu analysieren versuchen. Nehmen wir ein Beispiel, etwa eine logische Äußerung: das Fenster ist offen. Dieser Satz drückt ein Urteil aus, das Jemand zum Ausdruck brachte. Das Urteil als solches ist die einfachste Form des Denkens, da wir es nicht weiter gliedern können. Wenn das Urteil jedoch nicht ausgedrückt wird, dann existiert es zwar nicht für die anderen aber für uns doch, nämlich als inneres Sprechen, als Monolog, der die erste, authentische und ursprüngliche Ausdrucksform, über die wir alle verfügen, einschließlich des Kindes und sogar des Stummen. Wir sprechen also, während wir denken und schon bevor wir sprechen, wobei Sprechen im ersten Sinne Monolog

---

1 Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. (Philipp Reklam jung. Stuttgart, 1985.S. 10)

\* wie z.B. Welt, Bewusstsein... usw.

und im zweiten Sinne Dialog heisst. Was verbindet aber das Sprechen mit dem Denken? Wie kommt es dazu, dass Sprechen und Denken sich nur in diesem intimen Zusammenhang verstehen?

Die Antwort liegt in einem antiken Begriff, auf den sich Husserl beruft, nämlich dem *Logos*. *Logos* ist das Erscheinen des Sprechens und des Denkens, er ist dann die Sprache, die im Denken und Sprechen herrscht und sich darin zwiefältig auslegt, so dass das Denken das Sprechen und das Sprechen das Denken sei, als ein Zeigen des einen im anderen. *Logos* kann aber auch den Geist bedeuten, d.h. das Denken selber, das das Sprechen konstituiert und somit aller Sprache vorangeht. Der Sprechakt würde in diesem Falle erst durch den Denkakt bestimmt und ermöglicht. Nach all dem Gesagten und gemäß dem anscheinend doppelten Sinn des *Logos* wird es noch deutlicher, inwiefern Denken und Sprechen, abgesehen von dem Vorrang des einen vor dem anderen, untrennbar sind. Bei der phänomenologischen Sprache ist die Rede eher von der Sprache als Ort der Wahrheit, d.h. der philosophischen Wahrheit, die ihrem Sinn gemäß evident sein muss. Indem phänomenologisch gesprochen wird, soll in letzter Konsequenz so gesprochen werden, dass in evidenter Ursprünglichkeit die Sache selber sich zu Wort und ins Erscheinen bringt, gleichsam so, wie Adam die Dinge im Paradies benannt hat auf Geheiß Gottes (Gen 2, 19f). Was bedeutet das? Wir haben schon gesagt, dass die allererste Aufgabe der Phänomenologie darin liegt, das Erscheinen der Welt als Summe der Gegenstände auf Evidenz zu gründen. Dies ist jedoch erst durch die Sprache möglich, durch das Wort, den Ausdruck, der uns die Sache selbst erscheinen lässt, indem er uns ihre wahre genaue Bedeutung gibt, so dass man in der Folge die sinnliche Welt selbst nicht mehr braucht, um die sinnliche Welt selbst zu verstehen. Die Sprache *enthält* sie bereits, nicht im konkreten Sinn jedoch, sondern als Bedeutung, als Wahrheit. Der Ausdruck erfüllt in diesem Sinne gleichsam zwei Aufgaben: einerseits bezeichnet er den Gegenstand, andererseits vermeint er die Bedeutung. In diesem Zusammenhang ist die phänomenologische Sprache kein bloßes einfaches Material der Aussage, sie ist doch die allergrößte Hoffnung der phänomenologischen Philosophie besonders und der Philosophie im Allgemeinen. Um dies näher und noch besser zu verstehen, gilt es nun die Frage des Verhältnisses zwischen Ausdruck und Bedeutung aufgrund ihrer Wichtigkeit sorgfältiger zu behandeln.

## 5. Ausdruck und Bedeutung

Nach all dem oben Gesagten wird es deutlich, dass der Ausdruck ein bedeutendes Zeichen ist, d. h. ein Zeichen, das immer auf eine vermeinte Bedeutung bezogen ist. Daraus folgt, dass Bedeutung als Sphäre der Identität und Ausdruck als intentionaler Akt die Frage nach der Beziehung und Bezogenheit beider aufeinander erzwingen. Das führt erneut zu einer anderen Problematik, mit der sich Husserl auch schon lange auseinandergesetzt hatte, und zwar der Konstitutionsproblematik bzw. der Weltkonstitution. Was ist nun der Zusammenhang zwischen Bedeutung, Ausdruck und Konstitution? Husserl meint mit dem Begriff Konstitution oder genauer Konstitution einer faktischen Welt die Welt, die von sich her den Weg in das sie Konstituierende freigibt, in gewisser Weise in den „Ausdruck“.<sup>1</sup> Konstitution bedeutet also Ausdruck und Ausdruck wird als Konstitution gekennzeichnet. Aber wie und in welchem Sinne wird die faktische Welt durch den Ausdruck als Sprache konstituiert? In der Tat konstituiere ich die Welt, so Husserl, durch den Ausdruck, indem ich ihr bewusst oder unbewusst eine synthetische Form, eine Ordnung, eine Folgenreihe usw. gebe, die sie ohne den Logos noch nicht besitzt, und ohne die mir das Ganze der Welt durchweg sinnlos bleibt. Der Ausdruck ist somit der einzige Mittel, der der Welt ihren einzigen Sinn und ihr einziges Sein gibt. Da das Sein bei Husserl bekanntlich Seinssinn ist, dann ist die Ganzheit der Welt von mir allein, dem Subjekt, dem Sprechenden absolut abhängig. Wenn die Welt meine Welt ist, dann ist sie zwangsläufig meine Sprache. Im Falle des Tieres, das keinen Logos hat, ist die Welt ein Chaos, bloße sinnliche Gegenstände und Objekte ohne Ordnung und ohne Verhältnisse\*, also ohne konstituiertes verständliches Sein, kurz ein Nichts aus der Sicht der menschlichen Vernunft. Dies ist nur ein Vorverständnis. Wie Husserl die Frage weiterentwickelt hatte, das werden wir zuerst über einen wichtigen Abschnitt seiner „*Logische Untersuchung*“ (II, 1), die den Titel „Ausdruck und Bedeutung“ trägt, gut begreifen, weil hierin die Betrachtung der Sprache zuallererst vollzogen wird, dann über andere spätere Werke, in denen sich Husserl dieser Frage intensiver widmete. A. Diemer betont: „Das Problem Bedeutung-Ausdruck ist ein Bereich der Husserlschen Phänomenologie, an dem sich deutlich seine ganze

---

1 Heinz Hülsmann, Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl, Verlag Anton Pustet München, 1964, S. 15,24. (verarbeitet)

\* z.B. Das Tier hat nicht die Begriffe der Zeit und des Raumes, innerhalb deren wir alle Sachverhalte verstehen.

persönliche Entwicklung widerspiegelt; denn aus der mehr sekundären Stellung, die dieses Problem beim frühen Husserl –bei aller Bedeutung für den phänomenologischen Ansatz- einnimmt, rückt es zu einem der zentralsten Probleme beim späten Husserl vor.“<sup>1</sup>

### **5.1 Ausdruck und Bedeutung in den *Logischen Untersuchungen***

Die oben angedeutete *logische Untersuchung* (II, 1), die den Titel „Ausdruck und Bedeutung“ trägt, geht davon aus, dass dieses „und“ nicht zufällig sondern wesentlich den korrelativen Charakter der Sprache zeigt. Die Sprache ist nach Husserl die Sphäre, in der sich das Logische und das Psychische durchdringen. Gerade diese Durchdringung bildet das, was wir Sprache nennen. Das führt aber zu einer wichtigen Frage: Inwiefern ist die Sprachwissenschaft dann abhängig von der Psychologie und von der Logik? Bevor wir auf diese Frage antworten, müssen wir Schritt für Schritt die Entwicklung der Sprachtheorie bei Husserl erläutern und kommentieren. In den *Logischen Untersuchungen* heisst es: „die Forderung der Erkenntniskunst lautet: Gebrauche die Worte in absolut identischer Bedeutung, schließe alles Schwanken der Bedeutungen aus. Unterscheide die Bedeutungen und Sorge für die Erhaltung ihrer Unterschiedenheit im aussagenden Denken durch sinnlich scharf unterschiedene Zeichen!“<sup>2</sup>. Wenn es um den Gebrauch der Worte geht, heisst das dann, dass die vorausgesetzte Sprache um die Strenge des aussagenden Denkens sorgen soll. Dies führt zu klarer Erkenntnis. Das ist phänomenologisches Sprechen. Was ist doch der Unterschied zwischen phänomenologischem Sprechen und phänomenologischer Sprache?

Die phänomenologische Sprache ist nur möglich, wenn vorgängig die Reflexion auf die Sprache erfolgt. M.a.W. die Reflexion über die Sprache bedeutet schon, dass wir auf der phänomenologischen Ebene stehen, und dass wir Sprache durch den Mittel der Sprache selbst analysieren. Das Subjekt und das Objekt sind hier identisch, was mitunter den Prozess der Untersuchung weiterhin erschwert. Die Reflexion selbst auf das Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung ist die Konstituierung eines phänomenologischen Sprechens. Sie ist gleichsam der Akt, in dem sich die

---

1 Ebenda. S. 136.

2 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. zweiter Band. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I. Teil. *Ausdruck und Bedeutung*. Fünfte Auflage. (Max Niemeyer Verlag Tübingen 1968. § 32, S. 102).

Phänomenologie der Sprache begründet. Sprechen und Sprache sind insofern miteinander verbunden, als das Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung deren Kern bildet. Phänomenologisch sprechen und auf der Ebene der phänomenologischen Sprache stehen, beides sind fast einerlei, nämlich in dem Sinne, dass wir erst nach dem Erwerb der Erkenntnis der Sprache oder genauer nach dem Verwalten der Beziehung von Bedeutung und Ausdruck durch die Beschreibung des Aktes des Aussagens und dessen Fassung in seinem Wesen phänomenologische Sprache sprechen. Es handelt sich also bei Husserl nicht um die Frage nach der Genesis der Sprache, sondern um die Sprache, wie sie ist, und wie sie im Akt des Sprechens scheint. "Ausdruck ist bedeutsames Zeichen" sagt Husserl (& 5, S. 30)<sup>1</sup>. Viele Zeichen zeigen jedoch nur etwas an, sie motivieren Überzeugung oder Vermutung vom Sein, von anderem. In diesem Fall ist die Sprache eine Summe von Begriffen, kurz eine Terminologie. Auch hier spielt das Denken eine wichtige Rolle, denn der Denker bestimmt aus seinem Denken heraus die Worte der Sprache, indem er sie fixiert und so zur Terminologie klärt. Diese der Sprache durch das Denken vermittelte Terminologie ist eine Stufe höherer Klarheit in Bezug auf die mangelnde Klarheit und Eindeutigkeit im Denken. Das Denken erzwingt sozusagen Bestimmtheit und Klarheit, die ihm nur durch die Sprache gesichert werden können, und zwar deswegen, weil es nur auf diese Weise der Wahrheit inne und gewiss werden kann. Wahrheit ist somit sowohl denkerisch als auch sprachlich. Gerade diese doppelseitige Beziehung, die das Wort als Grenze bzw. als ausgedrückte Bedeutung ausweist, verwaltet das Denken als Logik in der Sprache. Die phänomenologische Sprache ist es nun insbesondere, die den Bezug von Ausdruck und Bedeutung verwaltet, d. h. den logischen Zwang in der Sprache durchzusetzen hat, damit diese wissenschaftliche Sprache logische Sprache sein kann. Phänomenologische Sprache ist damit das Sprechen der reinen Bedeutung in allem Ausdruck. Husserl sagt dann: „Zur vorläufigen Verständigung setzen wir fest, dass jede Rede und jeder Redeteil, sowie jedes gleichartige Zeichen ein Ausdruck sei, wobei es darauf nicht ankommen soll, ob die Rede wirklich geredet, also in kommunikativer Absicht an irgendwelche Personen gerichtet ist oder nicht“<sup>2</sup>. Aus diesem Zitat lassen sich zwei wichtigen Ideen erschließen: Einerseits wird die Rede als Ausdruck definiert, andererseits wird der kommunikative bzw. soziale Aspekt

---

1 Ebenda. S.30

2 Logische Untersuchungen. § 5, S. 30/31.

der Rede als unnötig betrachtet, als ob es nicht zum Wesen der Rede gehört, an Jemanden gerichtet zu sein. Aber warum und wie? In der Tat analysiert Husserl hier das soziale Phänomen *Sprache*, nicht jedoch seine soziale Seite. Ihn interessiert hauptsächlich die Sprache in ihrem wissenschaftlich- logischen Bezug. Das soziale und kommunikative Moment wird doch nicht zu unrecht ausgegrenzt und abgewiesen. Husserl rechtfertigt diese Ausgrenzung damit, dass das soziale Moment leicht dazu verführen kann, den physischen oder psychischen Charakter als Bedeutung des Ausdrucks zu betrachten, was falsch ist. Phänomenologisch ausgedrückt: das Dasein des Zeichens motiviert nicht das Dasein der Bedeutung oder genauer unsere „Überzeugung vom Dasein der Bedeutung“<sup>1</sup>. In den „logischen Untersuchungen“ heisst es auch „In der monologischen Rede können uns die Worte doch nicht in der Funktion von Anzeichen für das Dasein psychischer Akte dienen, da solche Anzeige hier ganz zwecklos wäre“<sup>2</sup>. Indem Husserl zeigt, dass dem Ausdruck das soziale und physische Moment nicht wesentlich ist, will er im Ausdruck den Aspekt freigeben, der auf die Bedeutung als solche geht. In diesem Rahmen führt Husserl einen von Franz Brentano (1) wichtigen entlehnten Begriff ein, nämlich *Intention*, gemäß dem jeder bewusste Akt intentional ist, d.h er bezieht sich essentiell auf etwas. Infolgedessen ist das Wort naturgemäß immer Ausdruck für etwas, das doch nicht unbedingt mit „konkret“ zusammenhängt; das Wort intendiert, genauer gesagt, eine bestimmte Bedeutung. Wir sind, indem wir ein Wort – z.B. ein gedrucktes- wahrnehmen, nicht auf dieses als drucktechnisches Faktum gerichtet, sondern auf den Sinn dieses Wortes. So ist die Bedeutungsintention und nicht die anschauliche oder gegenständliche Erfüllung das phänomenologische Charakteristikum des Ausdrucks (§ 10, S.41). Die Intention ist nicht immer anschaulich. Indem sie aber vollzogen wird, vollziehen wir die sogenannte vorgegebene Erlebniseinheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem und gelangen wir gleichsam zu den Essenzen, zu den Sachen selbst, auch hier nicht im konkreten Sinne, weil wir von einem Erlebnis bzw. von einer erlebten Sache, ferner von einer erlebten Welt (Lebenswelt) sprechen.

---

1 Logische Untersuchungen (§ 8, S. 36)

2 Ebenda. (§ 8, S. 36/37)

## 6. Zum Begriff *Phänomen* bei Husserl

Wie schon angedeutet liegt der Schwerpunkt der phänomenologischen Philosophie im Begriff *Phänomen*, das wiederum auf der Erlebniseinheit zwischen Zeichen und Bezeichnetem beruht. Im Gegensatz zu Kant (2), der zwischen den beiden Begriffen eine totale Unterscheidung betont, besteht Husserl auf die Übereinstimmung des Phänomens mit der Essenz. Dementsprechend steht die Wahrheit sowohl im Bewusstsein als auch in der Welt, aber gleichzeitig weder im Bewusstsein noch in der Welt, sondern eher und genauer in der phänomenologischen Sprache, durch die die Intention realisiert werden kann. Wenn Husserl jedoch von Bewusstsein spricht, dann meint er nicht dessen psychologischen sondern transzendentalen Aspekt; und wenn er von der Welt spricht, meint er wiederum nicht deren sinnlichen Aspekt, sondern die Welt in ihrer Beziehung zum reinen Bewusstsein und zur transzendentalen Subjektivität, woraus sie ihren Sinn zieht. Die transzendente Subjektivität konstituiert die Welt und das Weltsein als Weltsinn, gleichzeitig aber konstituiert sie sich dadurch. Gerade in diesem gegenseitigen eigenartigen Zusammenhang zwischen Subjektivität und Welt liegt der Sinn der transzendentalen intentionalen Ebene bei Husserl, über welche und nur über welche sich das Problem der totalen Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Welt überwinden lässt. Husserl geht aber noch tiefer auf die Schwierigkeit der phänomenologischen Sprache als Sprache der Wahrheit ein und behauptet, der Ausdruck kann so – wie eben dann die Sprache überhaupt- nur als intentionales Leben, d.h. als Beziehung zur Bedeutung und wiederum von dieser her begriffen werden. Indem aber die Phänomenologie dieses intentionale Leben in der Sprache bewusst machen will, ist sie gezwungen, dies in eben dieser Sprache zu tun, die sie als naiv erweist. Sie muss dann Ausdrücke verwenden, die eben als solche naiv-gegenständlich gemeint sind und die sich zeitgleich auf das Aktleben, d.h. auf das intentionale Leben als solches beziehen. Allerdings stößt Husserl hier auf eine echte Krise: Die phänomenologische Sprache ist insofern nicht mehr naiv, als sie bewusst ihre Intentionalität ins Leben ruft. Wie kann sie doch naiv und nicht naiv sein? Also um welche Sprache geht es in Wirklichkeit bei der phänomenologischen Sprache? Ist die Rede dabei von einer ganz anderen außerordentlichen und außergewöhnlichen Sprache oder eher von einer bestimmten natürlichen Sprache mit bestimmten Bedingungen? Solche Fragen kann man erst am Schluss unserer Überlegungen beantworten.

## 7. Gegenstand, Inhalt und Bedeutung

Jeder Ausdruck sagt nicht nur etwas, er sagt auch über etwas, betont Husserl<sup>1</sup>. Der Gegenstand, über den etwas ausgesagt wird, fällt nicht mit der Bedeutung zusammen; es ist wohl sehr bekannt, dass mehrere Ausdrücke dieselbe Bedeutung aber verschiedene Gegenstände haben, dass sie wiederum verschiedene Bedeutungen aber denselben Gegenstand haben können. Ein Beispiel für den ersten Fall bieten Ausdrücke wie Baum, Mensch, Tier usw. an. Für den zweiten Fall beschränken wir uns auf das Beispiel London, Londres. Die Frage ist nun: Inwiefern ist es notwendig, dass Gegenstand und Bedeutung auseinander treten? Weshalb können nicht beide eins sein, obgleich das ja auch der Fall sein könnte?

Gehen wir von dem letzten Beispiel aus: wenn wir sagen *London*, dann meinen wir die für diesen Ausdruck gültige Bedeutung, auch wenn wir *London* noch nie gesehen haben. Es ist klar in diesem Fall, dass die von uns intendierte und gemeinte Bedeutung gar nicht vom Gegenstand her kommt. In dem Moment jedoch, wo wir London sehen, wird dieselbe Bedeutung durch ihren Gegenstand anschaulich gemacht. So wird das Wort *London* doppelseitig, d.h. als wahrnehmbaren Gegenstand und intendierte Bedeutung gleichzeitig gefasst, ohne dass die eine Seite mit der anderen verwechselt wird. *Bedeuten* fällt somit nicht mit *wahrnehmen* zusammen. Es gibt ja zwar Bedeutungen, die ohne die sinnliche Wahrnehmung durchaus unvorstellbar sind wie beispielsweise die rote Farbe: Der von Geburt aus Blinde kennt nie diese Bedeutung. Es wäre trotzdem unzulässig, Bedeutung und Gegenstand zu vereinigen und aneinander zu binden. Zunächst deswegen, weil das nur besagen kann, dass Bedeutungen ohne ihre Gegenstände nicht möglich wären, was total falsch ist. Richtig ist vielmehr zu sagen, dass der Ausdruck unabhängig sowohl von der Anschauung als auch von der Gegenstandssphäre ist. die Sprache kann deshalb kein Zeugnis der Außenwelt sein, kann nicht realitätsbezogen, sondern intentionales Zeugnis, d.h. Zeugnis dieses intendierenden Lebens, das aktiv und aktuell die Bedeutungen vermeint und ins Wort bringt. Wir drücken also nicht Gegenstände, sondern identische Bedeutungen aus\*. Die Sprache des Ausdrucks ist somit nicht im Wahrnehmungsakt sondern im Akt des Meinens konstituiert. Demnach ist die Abhängigkeit des Ausdrucks in der Sprache von einer

---

<sup>1</sup>Ebenda., (§ 12, S. 46)

\* Mensch z. B. ist ein Ausdruck, der eine identische Bedeutung besagt, d.h. eine Bedeutung, die immer dieselbe ist, nämlich: vernünftiges Tier, so Aristoteles, aber bezieht sich auf verschiedene unzählbare Personen.

vorgegebenen Gegenstandssphäre, die als solche ausgedrückt wird, abgewiesen. Diese wichtige Konstatierung erinnert uns an das Hauptprinzip der gesamten Husserlphilosophie, nämlich die Vorurteilslosigkeit der philosophischen Reflexion. Von vornherein wird alles durch und in der Subjektivität oder im Bewusstsein konstituiert und nicht im psychologischen Bewusstsein, sonst würde Husserl erneut in den Psychologismus geraten, von dem er sich schon seit langem befreit hat. Die Wahrheit kann niemals rein subjektiv naiv sein, sie muss naturgemäß die höchste Objektivität erreichen, denn alles, was subjektiv ist, ist veränderlich, vergänglich, mehrdeutig usw. Die Welt als Objekt der subjektiven sinnlichen Wahrnehmung kann ebenso nicht der Ursprung der Wahrheit sein. Es bleibt also nur die „transzendente“ Subjektivität, die Husserl als Sphäre der Seinsgeltung und Sinngebung bezeichnet. In diesem Zusammenhang müssen wir uns rechtmäßig zwei Fragen stellen: a. Woher bekommt die so bezeichnete „transzendente“ Subjektivität diese absolute Gültigkeit? b. Ist das kein Vorurteil? Es wurde bisher wohl in verschiedenen Orten betont, dass der Ausdruck ein intentionales *Bewusstseinsgeschehen* ist, dass dieses Geschehen die Bedeutung intendiert, die im Bewusstsein gegenwärtig ist. In der Tat liegt der Ursprung dieser Behauptung in der sehr berühmten Cartesianischen Grundlage aller Philosophie und Kenntnis *Ego cogito, ego sum*, von der Husserl stark beeinflusst war. Diese Äußerung ist für Descartes wie für Husserl absolut zweifellos, da ihre Evidenz apodiktisch ist: *Ich bin, solange ich denke*. Somit ist das Denken bzw. das denkende Subjekt die erste absolute Wahrheit, von der alle anderen Wahrheiten und Bedeutungen abgeleitet werden müssen. Da das Denken eng mit der Sprache verbunden ist, kann man ebenso sagen, dass die Sprache allein die absolute Wahrheit sagen kann. Hierbei taucht jedoch eine neue Schwierigkeit auf, und zwar die der *Zufälligkeit* des Ausdrucks. Husserl sagt: „der Ausdruck ist das Zufällige und der Gedanke, die ideal-identische Bedeutung, das Wesentliche“<sup>1</sup>. Sprache wird gleichzeitig als Ausdrucksmöglichkeiten und Bedeutungsmöglichkeiten verstanden und *Zufälligkeit* der Sprache als Ausdrucksmöglichkeiten widerspricht jedoch nicht ihre *Wesentlichkeit* als Bedeutungsmöglichkeiten. Innerhalb der Zufälligkeit liegt die Wesentlichkeit, dass Dinge und Wahrheiten unbedingt beliebige Benennungen oder Ausdruckformen besitzen sollten, damit sie überhaupt identifiziert werden können.

---

1 Logische Untersuchungen, (§ 29, S. 94)

## 8. Sprache und Subjektivität

Husserl sagt: „Es ist für unseren Zweck von großer Wichtigkeit zu erwägen, in welchen verschiedenen Bedeutungen in der Erfahrungswelt von Subjekten die Rede sein kann, bzw. in welchen Gestalten überhaupt Subjektives und Geistigkeit in der erfahrbaren Welt eine Rolle spielen kann“<sup>1</sup>. Die Sprache ist erfahrbar in der Welt, und zwar in der realen und objektiven Welt. Sie ist dort über den Leib und über die Wahrnehmung nachzuvollziehen. Diese Nachvollziehbarkeit der Sprache ist jedoch idealer Natur und in dieser Idealität begründet und ermöglicht. In diesem Sinne gehört Sprache zu der Subjektivität und umgekehrt. Zu der Sprache als subjektiver Gegebenheit gehört aber auch Identität, insofern als gerade diese es ist, die in der Sprache geschieht und zum Wesen dessen gehört, was sprachlich geschieht. Die Sprache erweist sich als das, in dem und mit dem und durch das solche Identität, identisch Gemeintes, Gedachtes usw. immer zugänglich bleibt, und zwar in der Zeit und somit an zeitlich-körperliche Phänomene gebunden und doch auch wieder unabhängig davon. Gerade durch ihre enge Bezogenheit auf die Subjektivität als individuelle menschliche Substanz\* und als gemeinsame menschliche Substanz bekommt die Sprache ihren spezifisch wesentlichen Charakter, der sie über eine triviale Summe von Worten und Symbolen hinüber erhebt, und damit auch gleichzeitig ihre Unterscheidung von der symbolischen künstlerischen (im Gegensatz zur natürlichen) Sprache bestätigt. Die Sprache als die geschehende und erscheinende *Einheit von Subjektivität und Wesen* ist es, von der Husserl in seinem Buch „Phänomenologische Psychologie“ redet.<sup>2</sup>

## 9. Sprache in der *Krisis* und als *Krisis*

Nach dem bisher Allgesagten wird es deutlich, dass die Sprache nicht nur in den Gesamtzusammenhang der transzendentalen Phänomenologie hineingehört, sondern dass sie auch deren Ziel am besten veranschaulicht, und zwar deshalb weil die Phänomenologie in der Sprache die Wahrheit selber eindeutig aussagen will. Da die Idee der Wahrheit eng mit der der Sprache verbunden ist, und da das Wahrheitsziel der Leitfaden der Husserlschen Gesamtphilosophie bildet, kommt Husserl zu der

---

1 Ebenda. S. 111.

\* In der traditionellen Logik (Aristoteles) unterscheidet man zwischen den ersten Substanzen, d.h. Individuen und den sekundären, nämlich den Genres wie Mensch, Baum...usw., die die vollkommene Essenz der ersten geben, z.B: Mohammed ist ein Mensch.

2 Heinz Hülsmann, Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl, S. 131-132.

Sprachproblematik in verschiedenen Orten seiner Werke und noch einmal in seiner Spätschrift *„Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“*, wo wir folgendes Zitat lesen: „Nach all dem ist klar, dass es kein erdenkliches sinnvolles Problem der bisherigen Philosophie und kein erdenkliches Seinsproblem überhaupt gibt, das nicht die transzendente Phänomenologie auf ihrem Wege einmal erreichen müsste. Darunter auch die Probleme, die sie selbst in höherer Reflexion dem Phänomenologen stellt: die Probleme der phänomenologischen Sprache, Wahrheit, Vernunft, und nicht nur die betreffenden Probleme der in der natürlichen Weltlichkeit konstituierten Sprache, Wahrheit, Wissenschaft, Vernunft, in allen Gestalten“<sup>1</sup>. In welchem Sinne versteht Husserl die phänomenologische Sprache? Wenn er in der Tat von der phänomenologischen Sprache redet, dann meint er jene Sprache, die die sprachliche Praxis als eine philosophische zu leisten und zu lenken, d.h. die Entzweiung von Theorie und Praxis aufzuheben imstande wäre. Wie könnte man aber philosophisch reden? Die Beantwortung dieser Frage ist erst im Rahmen der *„Krisis“*-Problematik zu erlangen. Was ist also der Zusammenhang zwischen Sprache und Krisis? In der *Krisis*-Schrift spricht Husserl von einer Krisis innerhalb der Wissenschaften und der Philosophie und infolgedessen der ganzen Menschheit, da das Schicksal der Menschheit vor allem von dem der Wissenschaften abhängt.

## **10. Der Mensch als Ziel der Wissenschaft**

Die Wissenschaft hat ihre Lebensbedeutsamkeit im Namen des Objektivismus, des Positivismus und des Rationalismus völlig verloren, indem sie den Menschen zum Objekt gemacht hatte, wobei sie ihn zum Subjekt machen musste, d.h. zum Ziel der wissenschaftlichen Forschungen. Der Mensch wurde somit nach Husserl zum Diener der Wissenschaften. Seit Galilei und seit der Mathematisierung der Welt durch die Entstehung und Entwicklung der mathematischen Physik wurde nicht nur der Mensch selbst als Subjekt der Wissenschaft vergessen, sondern auch seine Lebenswelt, die von der positiven Wissenschaft als subjektive unwahre Welt bezeichnet wurde. So ersetzte die objektive, von der Wissenschaft mathematisierte und technisierte Welt die Lebenswelt. Das subjektive Element wurde allmählich verdächtigt und schließlich ausgegrenzt. Ab diesem Moment entstand die Krisis, von

---

1 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. oder (Krisis) *Husserliana* Band VI, ( Haag Martinus Nijhoff 1954, § 55, S. 192).

der Husserl in seiner letzten Schrift spricht. Mit der Subjektvergessenheit verlor die Wissenschaft ihre echten Grundlagen, denn die Wissenschaft ist ursprünglich aus dem vorwissenschaftlichen Leben entstanden und sie muss dort ihre Ziele aussuchen, d.h. im Zusammenhang mit den ursprünglichen Bedürfnissen der authentischen Subjektivität. Der Begriff Subjektwerdung nimmt hier eine zentrale Bedeutung. Der Mensch muss seine Funktion als Führer und nicht als Diener der Wissenschaften übernehmen. Dafür braucht er die geeignete Sprache, die selbstverständlich nichts mit der wissenschaftlichen Sprache zu tun hat. Husserl lehnt nicht die Wissenschaften und ihre ungeheuren Erfolge als solche ab, er lehnt ihre Behauptungen bezüglich der Wahrheit, die zur Entfremdung des Menschen unmittelbar geführt haben, deshalb fragt er sich in mehreren Stellen: *Wo und wie kann man die Welt finden, in der sich der Mensch wie zu Hause fühlen kann?* Diese Welt braucht eine besondere Sprache, die den Zugang zu sich selbst und damit zu ihrem Denken universal freigibt, die Sprache, die in der Lage ist, die Wahrheit in ihrer totalen Subjektivität zu äußern. Die Sprache, die nur die objektive Wahrheit auszudrücken vermag, ist eine sehr arme Sprache. Vergleichen wir zwischen den zwei folgenden Aussagen, dann verstehen wir das noch besser:

**a.** Dieses vier-Zimmer-Haus ist 80 Quadratmeter (objektive Wahrheit)

**b.** Dieses Haus ist das schönste Haus in der Welt, hier bin ich geboren und aufgewachsen. (subjektive Wahrheit). Die erste Aussage ist zwar richtig objektiverweise, aber sie hat keinen Einfluss auf mich, die zweite ist absolut richtig, aber nur für mich. Ihre Richtigkeit wird auf keinen Fall in Frage gestellt, auch wenn eine andere Person, etwa meine Nachbarin sagt: *dieses Haus ist das übelste Haus in der Welt, hier habe ich meinen Sohn verloren.* Diese Aussage ist ebenso absolut richtig, aber nur für meine Nachbarin. Das ist die Lebenswelt, von der Husserl spricht, d.h. die Welt, wie ich sie rein subjektiv erlebe und auch rein subjektiv ausdrücke. Die Wörter bzw. Ausdrücke sollen nicht nur unser Inneres widerspiegeln, sie sollen auch unsere tiefen Kräfte entfesseln. Das Wort hat eine große Macht über unser Inneres. Die Krisis ist eine Sprachkrisis im Grunde, denn alles geht von der Sprache aus und auf sie zurück. Wie können wir die Sprache so beherrschen und derart formulieren, dass sie sich auf unsere innere und äußere Welt immer positiv auswirkt? Es geht dabei selbstverständlich nicht nur um eine beliebige Methode, die wir ernst und sorgfältig anwenden müssen, um ein solches Ziel zu erreichen, sondern eher und vor allem um einen starken Willen zur wahren Macht. Weil unter dem Druck der Ideen der Nützlichkeit, des Hasses, der Rache, des Egoismus, der

Heuchlerei usw, die als mittelbare Folgen der technischen Entwicklung zu betrachten sind, entstand eine furchtbare Spannung nicht nur zwischen dem Menschen und seiner Wahrheit, sondern auch zwischen dem Menschen und seinem Brudermenschen selber. Dabei wurde die Sprache als gefährliche Waffe missbraucht. Es entstand demzufolge der so genannte Sprachkrieg, der immer mittelbar oder unmittelbar zum militären Krieg führte und führen würde. Der psychische Krieg ist nicht minder schlimm als der konkrete Krieg, da während im letzteren menschliche Körper getötet werden, werden im ersteren eher menschliche Seelen ohne Mitleid zusammengestürzt. Allerdings und im Gegensatz zum militärischen Krieg bleiben die Menschen in diesem Fall nach ihrer Ermordung noch lebendig, um ihren Tod weiter zu erleben. Sprache kann sowohl unser Leben als auch unser Tod sein. Die sprachliche Unhöflichkeit oder die unhöfliche Sprache, das tödliche Schweigen usw. all das sind Zeichen einer krankhaften Zivilisation, einer sehr modernen Krise, innerhalb deren jeder Mensch sich vergeblich auf jeden Menschen beschwert und beklagt, er beklagt sich jedoch im Grunde nur auf sich selbst, ohne es zu wissen. Wie kann die Sprache auf sich selbst und auf ihre wahre Funktion zurückgezogen werden? Auf solche Fragestellungen und Überlegungen wollte uns Husserl aufmerksam machen. Sein Ziel ist die Selbstschöpfung eines sauberen reifen Gewissens, das nicht nur seiner Krisis bewusst wird, sondern auch dazu bereit ist, sie zu überwinden. Die Philosophie müsse seiner Ansicht nach eine Sprache sprechen, welche nicht nur die Krisis der Wissenschaft, sondern auch der menschlichen Lebenswelt meistern sollte. Wissenschaft und Lebenswelt würden keine Antinomie mehr bilden. Wissenschaft muss menschlich und menschlicher und nicht gegen die Glückseligkeit des Menschen fortschreiten. Dazu ist eine philosophische Sprache erforderlich, die der Philosophie und dem Ganzen der Wissenschaften das besorgt, was Husserl in der Krisis die „*Lebensbedeutsamkeit*“ nennt. Denn erst wenn der Mensch die Bedeutung des Lebens begreifen würde, könnte er die ersten Schritte seines Lebensglücks gehen, und die phänomenologische Sprache ist nach Husserl der richtige Weg dahin.

### **Schlussfolgerung**

Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das den Menschen selber besser verstehen kann, deshalb ist er gleichzeitig sein Freund und sein Feind. In den abendländischen europäischen Ländern, wo es kaum religiöse Prinzipien herrschen, ist der Individualismus ein Hauptmerkmal des gesellschaftlichen Lebens. Jeder für sich und

jeder ist seinem Schicksal total überlassen. Der Mensch hat nicht mehr Vertrauen an seinem Brudermenschen. Infolgedessen ist die wahre Liebe verschwunden oder genauer verschoben. Diese sich von Europa auf die ganze Welt einschließlich der islamischen Länder erstreckte Lebenskrise wurde zwar nicht erst von Husserl entdeckt und zur Untersuchung gezogen, sondern viele Philosophen, Denker, Dichter und Schriftsteller haben sich, jeder auf seine Art und Weise, mit dieser Problematik auseinandergesetzt. Aber Husserl ist der erste meiner Meinung nach, der was ganz Neues in dieser Hinsicht gebracht hatte, als er die Lösung in der Formulierung einer phänomenologischen Sprache sah. Ihm geht es jedoch dabei um mehr als eine Sprache, um eine durch die Epoche radikale Umwälzung der ganzen Lebenshaltung, um einen historischen Übergang von einem dummen „*Verschossensein*“ in die Welt zu einer bewussten verantwortungsvollen phänomenologischen Einstellung, in der der Mensch seine volle Verantwortung nicht nur gegenüber sich selbst sondern gegenüber der ganzen Menschheit übernimmt, und zwar als „*Funktionär der Menschheit*“. Nachdem sich Husserl in den *logischen Untersuchungen* dem Wesen der Sprache nachgegangen war, nämlich als Ausdruck und Bedeutung, Sprechen und Denken, weiterhin als sinnliche Ideensprache usw., taucht Sprache wieder in seiner Spätphilosophie auf, wo sie vor allem in *der Krisis* dazu aufgerufen ist, die heutige Spannung zwischen der objektiven Wissenschaft und der Lebenswelt zu bewältigen. Statt von einem unvergleichbaren Wohlstand des heutigen Menschen in einer modernen hochtechnisierten Welt zu sprechen, kritisiert Husserl diese moderne Welt, die von den Wissenschaften gestaltet, umgewandelt und interpretiert wird. „Die Welt als Gegenstand der wissenschaftlichen Theorie entzweit sich der Welt, in der der Mensch sozusagen zu Hause ist“<sup>1</sup>, in der er sich also glücklich fühlt, weil er in ihr sein wahres ursprüngliches Dasein finden würde. Deshalb sagt Husserl auch in der *V. Meditation*: Die Phänomenologie „tut nicht anderes als den Sinn auslegen, den diese Welt für uns alle vor jedem Philosophieren hat und offenbar nur aus unserer Erfahrung hat, ein Sinn, der philosophisch enthüllt, aber nie geändert werden kann“<sup>2</sup>. Dabei ist unbedingt eine philosophische Sprache gefordert, die der Philosophie und dem Ganzen der Wissenschaften das besorgt, was Husserl in der *Krisis* die

---

1 Edmund Husserl in Hermann Lübbe: Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls. (Neue Zs. F. systematische Theol., 2.Bd., H.3, 1960, S. 318).

2 Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua. Bd. I), herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser 2. Auflage. (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973, S. 177).

„Lebensbedeutsamkeit“ nennt. Eine Sprache, die die Hoffnung der Philosophie verwirklichen und somit die Krise der ganzen Menschheit überwinden kann. Das ist die phänomenologische Sprache, die sich auch als Exegese versteht, d.h. als Selbstausslegung des transzendentalen Lebens, das in ihr und durch sie in das Leben des Menschen erneuernd einströmt. Damit allein befreit sich der Mensch von der Entfremdung in einer objektivierten verdinglichten, formalisierten, quantifizierten Welt, die seine eigene Erfahrung insbesondere als subjektiv ichbezogene Erfahrung ablehnt. Diese Sprache ist infolgedessen nichts anderes und nichts mehr als das Sprechen des Logos selber, die Sprache, durch welche der Mensch den aus der Welt von der Wissenschaft selbst verbannten Sinn der Welt wieder erlangen kann. Die Wissenschaft hat den Menschen seinen materiellen Wohlstand mit seiner inneren Ruhe bezahlen lassen. Er lebt in einer wissenschaftlichen fremden Welt, die ihm als seine echte Welt vorgestellt wird. In seinem Heimweh erkennt er jedoch weder sich selbst noch seine Welt. Diese Situation hat nach Husserl zum Zusammenbruch der Philosophie geführt, der mit der Krise der Wissenschaften eng verbunden ist. Zusammenbruch bedeutet dennoch nicht, dass es keine Philosophie mehr gibt, sondern eher dass sie nicht mehr als „die Königin der Wissenschaften“ gilt, und bei der man die Antworten auf die großen Fragen der Menschheit suchte. Nun gilt es mit recht zu fragen:

Ist eine solche Sprache jedem Menschen zugänglich, wenn wir davon ausgehen könnten, dass sie wirklich die angemessene sinnliche Ideensprache, die dem Menschen seine angestrebte Glückseligkeit erbringen kann? Phänomenologische Sprache ist jedoch nur den Phänomenologen zugänglich, denjenigen, die imstande sind von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung zu übergehen, um erneut die natürliche Einstellung selbst auf der Ebene des Transzendentalen wieder zu entdecken, und zwar als Einstellung der transzendentalen Subjektivität, die nach Husserl der Ursprung jeder Sinngebung und Seinsgeltung wäre. Obwohl der dogmatische Aspekt einer solchen Auffassung unübersehbar ist, scheint die Idee einer universalen philosophischen konkreten Sprache, die den Menschen aus seiner Verworrenheit herauszureißen vermag, mit allen Nachdruck zu begrüßen. Sprache, Sprechen und Denken gehören zu dem Gesamtzusammenhang eines verheißungsvollen Projekts der phänomenologischen Philosophie, die dazu strebt, Menschen wieder Menschen zu machen, oder was Husserl auch mit Begriffen wie Selbsterschöpfung, Selbstgebung und Zu-sich-selbst-kommen bezeichnet. Sprache erweist sich so nicht nur als eine Fertigkeit bei dem Menschen, sondern eher als sein

Wesen, durch das er diese Überlegenheit auf alle anderen Geschöpfe in der Welt verdient hat. Sprache und Denken seien zwei Seiten einer selben Devise, die nicht anders als die Wahrheit selber ist. Die Wahrheit ist das gemeinsame Ziel jedes Denkens und jeder Sprache und somit jedes Menschen. Das Allerwichtigste hier ist, dass wir alle daran glauben, dass es eine letzte Wahrheit gibt, die in sich alle Wahrheiten einschließt. Diese von uns intendierte Wahrheit kommt aus dem Wort Wahrheit selber, d.h. von dem uns lange vertrauten Wahrheitsbegriff, der seinerseits aus der irgendwo und irgendwie tatsächlich existierenden Wahrheit herkommt.

## Les grands enjeux de la « future City » : De la « Techno City » à « l'Inno Polis » une stratégie de la Smart City repensée

Laurence Vanin<sup>1</sup>

*« La ville est bien en elle-même un ensemble non clos, non totalisable, d'idiomes, de singularités, de styles : accueil de l'autre en soi, lieu ouvert à la venue même de l'avenir, à l'imminence »*

Jacques Derrida et Catherine Malabou

*La Contre-allée, Coll. Voyager avec, La Quinzaine Littéraire, Louis Vuitton, 1999.*

La ville n'est pas qu'un lieu où se concentre une population qui s'installe pour y vivre, y travailler et disposer d'un ensemble de services. Elle se veut également un espace de rencontres, de passages et de brassages d'individus, où chacun peut vivre une expérience singulière de la ville en qualité de voyageurs, touristes, hommes d'affaires ou habitants, qui y demeurent lors de séjours plus ou moins prolongés. Cependant depuis quelques années, le terme de « Smart City » s'est imposé pour redéfinir la ville. Ce terme est utilisé pour communiquer sur un projet qui doit répondre à quelques contraintes : concentration de populations, pollution, régulation des énergies et de la consommation, flux urbains et nouvelles mobilités, sécurité, etc.

En ce sens, la Smart City désigne ce laboratoire à ciel ouvert où constructeurs et chercheurs collaborent à la réalisation de la ville de demain. Certes, il existe déjà des Smart Cities, c'est-à-dire des villes optimisées par de l'IA, de l'Internet des objets, et soucieuses de répondre aux grands enjeux environnementaux. Cependant, à présent, il paraît pertinent d'utiliser le terme de « Future City » et de communiquer autour de sa

---

<sup>1</sup> PHD/ HDR Laurence Vanin, Titulaire de la Chaire *Smart City : Philosophie & Ethique* - Université Côte d'Azur. Chercheur au laboratoire « Risques, Epidémiologie, Territoires, Informations, Education et Santé » RETINES, à l'Université Côte d'Azur. Essayiste – Directeur de collections – <http://www.laurencevanin.fr>

définition pour le différencier de celui de « Smart City » qui semble « s'essouffler » un peu. D'autant que, de toute évidence le concept de « la Smart City » se limite encore dans l'imaginaire des individus à cette ville-projet qui attend d'être finalisée bien que, et cela peut sembler paradoxal, la Smart City ou ville connectée existe déjà. Elle fait même l'objet d'un classement annuel des Smart Cities mondiales établi par l'Institute of Management Development de Lausanne. La ville de Singapour figure souvent en tête de ce classement. Entre argument commercial et plan de communication sur les politiques des villes, la Smart City n'est pas véritablement perçue par les citoyens comme la véritable solution. Mieux certains affirment aujourd'hui ne pas souhaiter y vivre, car la Smart City leur semble être un espace froid, un prétexte pour imposer un modèle économique de politique de la ville auquel ils n'adhèrent pas.

Aussi, évoquer une « Future City » c'est vouloir susciter une réflexion sur le dépassement de ce qu'est une Smart city pour se représenter alors une ville aboutie, qui dispose déjà d'un ensemble d'infrastructures modernes, a intégré les nouvelles mobilités et se veut futuriste tout en ayant intégré les stratégies multiformes d'une doctrine de la ville sûre et juste favorisant le lien social et s'affirmant comme un modèle vertueux. Elle ne doit pas simplement être montrée dans les films de sciences fictions, comme étant quelque chose qui nourrit l'imaginaire de quelques humains fantasques. Elle doit s'incarner comme application d'un modèle de ville fédérateur, répliquable et reconductible pour devenir concrètement la ville de demain. Une ville où l'espace est repensé à partir de nouveaux usages et les technologies déployées afin de fournir des services inédits et mettre en confiance les usagers.

C'est pourquoi il importe de définir à quoi ressemblait ce modèle de ville que les innovateurs ont hier nommé « Smart City » et pourquoi elle désignait à l'origine une ville « solution » ou résiliente mais qui n'a pas été perçue et reçue ainsi par les usagers car elle a été enrobée d'un discours marketing qui n'a pas fait sens pour les citoyens.

A cela s'ajoute qu'il importe de considérer la ville comme un espace qui n'est pas seulement la combinatoire d'une cartographie, d'un urbanisme et d'indicateurs. Elle désigne également cet environnement complexe où se jouent des nœuds de relations. Ces relations réelles, ces réseaux de connections font de la ville ce lieu de l'entrecroisement des communications. Techno centrée elle est ce point de convergence de toutes les technosciences. Néanmoins, elle tend à devenir une entité « sensible », qui perçoit et

capte de la donnée qu'elle façonne pour s'ajuster aux besoins des usagers, de la sécurité, et des politiques de la ville, etc. alors qu'elle n'est pas nécessairement perçue comme un lieu qualitatif car trop centré sur une optimisation des indicateurs (consommation, pollution, flux) et pas assez sur l'esthétisme ni la perception relative à chacun du bonheur qu'il éprouverait à y résider.

Enfin, il s'agit aussi de se demander comment il est possible de dire que le terme de « Future City » favorise un glissement du sens de la ville « Smart » qui concentre toutes les technologies à la ville innovante qui redonne du sens à l'Etre collectif : la *Polis*. Elle se veut alors une ville riche de modernité et de convergences de toutes les technologies créées par les humains car elle est traversée par un idéal, une structure qui peut faire sens pour chacun : une ville désirable. Mais elle est aussi ce lieu de vie, où les individus peuvent se rencontrer, vivre, s'épanouir en donnant du sens à leurs interactions. C'est la ville dans laquelle, même si l'homme ne reste pas, il y demeure. La Future City devient alors un champ des possibles, un espace de convergence des acceptabilités (sociale, environnementale) un ancrage pour mieux « habiter » le monde. Mais encore faut-il que la doctrine ou plan qui la structure en filigrane soit sûr, juste et durable afin d'être fédérateur.

Mais qu'en est-il vraiment ?

## I

### **La Smart City, la ville reconsidérée par le prisme des contraintes**

*« Ce que l'on appelle les smart cities constitue pour les décennies à venir un enjeu crucial. Mais l'enjeu est actuellement noyé dans un discours de marketing stratégique qui rend l'analyse et l'interprétation difficile. »*

Bernard Stiegler, *La ville rêvée des philosophes*, Michel Eltchaninoff, Philosophie magazine éditeur, 2019, p. 45.

Si le projet Smart City doit répondre à certaines exigences et se conformer à certains critères : une ville intelligente, résistante aux risques, écologique, durable tout en conciliant l'impératif d'être une cité connectée, innovante, attractive, elle ne peut demeurer comme l'expliquaient les dirigeants d'IBM lorsqu'ils ont avancé le terme de *Smart City*, une conclusion la réduisant à une compilation de problèmes , avec *in fine* cette triste définition : « *Les villes sont la synthèse des problèmes de l'humanité.* »<sup>1</sup>

Si beaucoup s'interrogent sur ce qu'est cette ville, et ont du mal à en cerner les contours, d'autres savent qu'initialement la Smart City est un concept, né dans les années 2010 et qui a, depuis, séduit de nombreux pays. Défini par un ensemble d'objectifs qu'il doit réaliser, le projet « Smart City » a pris forme dans un processus de créativité maîtrisé. Il s'est entouré d'un groupe d'énoncés posés en prémisses<sup>2</sup> pour légitimer son exécution et en l'occurrence convaincre de l'urgence de remédier concrètement à des problématiques vitales (défi climatique, protection de l'environnement, gestion des ressources indispensables à la vie, économie d'énergie). La Smart City ainsi exposée désignait une proposition (la notion de *Propositio* ou *praemissa* signifie - depuis la scolastique - une « position pour/en vue de » la conclusion à en tirer) et portait bien en son concept ce en vue de quoi elle était théoriquement envisagée. Cette ville supposée devait déployer ainsi son schéma logique en une stratégie et se révéler alors *intentio*, une tension vers ce qu'elle n'était pas. Elle relevait donc d'une intentionnalité car pourvoyeuse de sens et objectivante, elle devait structurer les nouveaux usages associés à la technologie et aux exigences de la ville durable.

Ainsi pensé le projet de Smart city est la convergence de trois enjeux importants :

- La nécessité de répondre au problème de concentration des populations qui convergent vers les villes ce qui implique la compréhension des flux urbains et les pics de pollution ;

---

1 Cité par Alain Benichou, président d'IBM France, à la mairie de Nice le 10 avril 2012, lors de sa présentation du programme Smart City d'IBM et formule reprise par Jean Haëntjens dans son ouvrage *Comment les géants du numérique veulent gouverner nos villes* lorsqu'il évoque les multiples enjeux du contrôle des villes.

2 Cf. *Sommes de logique terministe du XIII<sup>e</sup> siècle* « *dicitur propositio quasi pro alio positio, idest pro conclusione habenda* » ; Cf Nicolas de Paris, *Summe Metenses*, éd. De Rjk, *Logica Modernorum* II/I. p. 452.

- Le besoin d'une ville numérisée, connectée et portée par le big data, l'open data et l'Internet des objets ;
- Une véritable prise en compte des considérations écologiques dans la construction des bâtiments en limitant les impacts de la production et de la consommation sur l'environnement : être une ville durable.

L'afflux de population vers les villes, le développement des centres urbains, l'expansion et la transformation des villes est source de débats, de tensions et de prise de conscience de la nécessité d'anticiper et gérer les risques. Cette évolution se caractérise par une histoire urbaine collective que les pouvoirs publics, les entreprises et les citoyens souhaitent conjuguer au futur et coconstruire. C'est pourquoi la Smart City fut perçue comme une ville durable dont les concepteurs ont intégré l'impact de la transition numérique sur la fabrique de la ville et l'urbanisation croissante des territoires. Selon la CNIL, la Smart City « *est un nouveau concept de développement urbain (...) permettant d'améliorer la qualité de vie des citoyens en rendant la ville plus adaptative et efficace, à l'aide de nouvelles technologies qui s'appuient sur un écosystème d'objets et de services* ».

C'est pourquoi la Smart City utilise les nouvelles technologies (objets connectés, robotique, Intelligence Artificielle, Internet) afin d'optimiser le vivre ensemble et d'améliorer le quotidien des résidents par le perfectionnement de toutes leurs fonctionnalités. Du centre de gestion des données, en passant par les caméras, les compteurs et capteurs intelligents, les supports numériques et dispositifs d'information, toutes ces technologies transforment les services et sont étudiés pour améliorer les domaines dont la collectivité bénéficie.

Et les usages sont nombreux : de la gestion des bornes de recharge pour véhicules électriques, à la gestion des péages urbains, des stationnements intelligents, de l'éclairage public intelligent, de la vidéo-surveillance ou encore la gestion et le traitement des déchets, la réduction de la consommation d'énergie et d'eau, la facilitation des déplacements urbains et de la mobilité urbaine, tous ces services et infrastructures peuvent être assurés par les nouvelles technologies. La ville ainsi conçue peut être pilotée comme un grand vaisseau comme aime à le dire Antoine Picon :

« Si la ville peut s'assimiler à un organisme complexe, à un mixte d'organisation humaine et d'infrastructure technique, pourquoi ne pas envisager de la gérer et d'orienter son développement à la façon dont on peut conduire un char, piloter des avions ou mener des politiques d'équipements stratégiques ? Et pourquoi alors, ne pas envisager une salle de contrôle urbanistique, sur le modèle des postes de commandement militaire, où s'afficheraient les informations nécessaires au pilotage de la ville ? <sup>1</sup> »

Cette attente à l'égard de la ville implique que ces concepteurs doivent anticiper sur le scénario catastrophe, les possibles pannes qui pourraient mettre à mal le fonctionnement de la Smart City mais surtout avoir des conséquences dramatiques sur les populations. La ville intelligente a pourtant intégré la réflexion sur la gestion des risques et sur la sécurité des habitants mais elle a également révélé ses faiblesses, à savoir sa dépendance à l'égard de ses fabricants, et fournisseurs étrangers. C'est pourquoi certains la considèrent comme résiliente et la pensent comme un espace ordonné et sécurisant bien qu'ils redoutent sa dépendance à une industrie délocalisée, ou à des ravitaillements complexifiés par la loi des marchés. D'autres sont plutôt sceptiques et n'hésitent pas à exprimer leurs doutes notamment à l'égard de la stratégie qui sous-tend la Smart City qu'ils trouvent insuffisante pour faire face aux crises (guerres, cyberattaques, catastrophes naturelles, pandémies).

Dans un souci d'économie et de préservation de l'environnement, certains proposent que la ville de demain (qui est déjà la ville d'aujourd'hui) dispose d'un réseau énergétique optimal afin de réduire les gaspillages. Selon eux, une ville est capable d'intégrer une stratégie multiforme susceptible de produire des énergies propres (via le photovoltaïque, l'hydroélectricité ou encore l'éolien) tout en réalisant une économie d'énergie (un maximum d'énergies renouvelables).

Pour répondre à ces exigences, les Smart Grids<sup>2</sup> ou réseaux énergétiques intelligents ont fait leur apparition afin de fournir des solutions pour ajuster les moyens de production aux besoins de puissance et de consommation. Ces moyens de production mutualisés reposent sur des sources d'énergies renouvelables ou de

---

1 Erik Orsenna, Nicolas Gilsoul, *Désir de villes, Petit récits de mondialisation V*, Ed. Robert Laffont, *La ville love doll*, p. 133.

2 Barthe D, *Smart City, smart grid, les défis numériques des EPL Paris*, Fédération des EPL, 2016.

récupération. La Smart City se veut donc une proposition de gestion de l'énergie, créatrice d'énergies dans le cadre d'une ville durable et régénératrice. En définitive, les Smart Grids apportent une gestion optimisée des réseaux (par exemple de l'eau<sup>1</sup>), de la flexibilité et de l'efficacité énergétique aux utilisateurs des bâtiments. Plus encore, l'expérience confirme que pour maximiser les fonctionnalités des Smart Grids et réussir la transition énergétique, il est nécessaire de faire converger les mondes de l'énergie et du numérique afin de réguler et d'optimiser la consommation.

*« En mutualisant les ressources à disposition, les villes 2.0 mettent les TIC (technologies de l'information et de la communication) au cœur de la cité. Truffées de capteurs en tout genre, la ville en open data s'impose vite comme l'outil idéal pour mieux contrôler (aussi) la consommation et la distribution des énergies renouvelables. Combiner géothermie, solaire, hydrolien, méthanisation, production de froid et récupération de la chaleur des data centers selon les lieux et les moments de la journée, rien de plus simple pour la ville connectée et sa grande famille d'algorithmes.*

*Elle est peuplée de bâtiments intelligents, gérés par domotique et organisés en réseaux (smart grid). Ils évaluent en temps réel vos besoins et vous concoctent le cocktail énergétique le plus économe.<sup>2</sup> »*

La Smart City désigne, pour certains, l'expression de cette correspondance dans une vision systémique régulée et intelligente.

D'autant que la concentration d'individus sur un périmètre restreint place la Smart City face à des problématiques spécifiques : le logement, la mobilité, la sécurité, la concentration des besoins, etc.

La question de la mobilité a mis en évidence la nécessité de répondre à deux exigences : se déplacer sans difficulté et écologiquement. Les municipalités sensibles aux questions environnementales sont soucieuses de fluidifier le trafic urbain et périurbain mais aussi de préserver la santé des usagers. Si hier la question du transport consistait en la mobilité des humains et la circulation des marchandises aujourd'hui le développement des transports implique d'intégrer une réflexion sur la qualité de l'air.

---

<sup>1</sup> Les systèmes de gestion intelligente de l'eau intègrent notamment des réseaux de distribution intelligents, qui veillent à la disponibilité et à la potabilité de l'eau. Ils permettent aux professionnels du secteur de surveiller, avec précision, la quantité d'eau transportée afin d'attribuer les bons volumes à chaque usage.

<sup>2</sup> Erik Orsenna, Nicolas Gilsoul, *Désir de villes, Petit récits de mondialisation V*, Ed. Robert Laffont, *Inventer pour vivre*, p. 132.

La ville devient le lieu de l'entre-expression des réseaux de transports (bus, trams, métros, etc.) et des réseaux piétons (zones piétonnes et trottoirs interactifs)<sup>1</sup> - avec l'aménagement de rues vertes - dans le souci d'améliorer la qualité de l'air et diminuer les risques pour la santé.

*« La rue verte de demain pourrait ressembler à la première rue écologique de Londres, Bird Street, qui produit son énergie et nettoie l'air. Cette petite rue commerçante située près d'Oxford Circus fait l'objet d'une expérimentation intéressante depuis 2017 : son sol y est recouvert d'un carrelage innovant développé par la société britannique Pavegen. Les pas sont transformés en électricité par un ingénieux système. En outre, cette rue est équipée de panneaux recouverts d'une peinture écologique, Airlite, qui a une action de purification de l'air.<sup>2</sup> »*

Ainsi la ville Smart concilie l'ingéniosité et la créativité afin de répondre à des exigences concrètes par la technologie.

Toutefois la ville ne peut se limiter à un ensemble de services, et de mobiliers techno-urbains. Elle ne se réduit pas non plus à une infrastructure complexe qui combine de la robotique, de la domotique, etc. Elle concentre en elles différentes fonctions. Elle est aussi un croisement de relations virtuelles ou concrètes qui font sens pour les habitants. Néanmoins la technologie paraît s'imposer dans une ville où l'humain apparaît de plus en plus dépendant des infrastructures et de plus en plus vulnérables.

## II

### **La Techno City, un jeu d'interactions et de réseaux :**

#### **de la dématérialisation des relations jusqu'à des usages techno centrés**

*« Les chemins qui se répondent dans cet entrelacement, poésies insues dont chaque corps est un élément signé par beaucoup d'autres, échappent à*

---

<sup>1</sup> Dans de nombreuses villes intelligentes sont utilisés des capteurs embarqués afin de surveiller certains modèles de trafic routier et de zones d'embouteillages courantes afin d'améliorer les conditions de circulation. Les données collectées peuvent simplement mettre en évidence des dysfonctionnements et les solutions peuvent ainsi être trouvées afin de répondre au cas par cas aux réalités de terrain. Les technologies intelligentes permettent aussi de repérer et de pourvoir à l'éventuelle détérioration des équipements comme les feux de signalisation et les panneaux lumineux pour les piétons. Elles quantifient aussi l'effet du trafic sur l'environnement.

<sup>2</sup> Philippe Baudillon, *Réinventer la Street expérience*, Ed. Hermann, Paris, 2018, Panorama des fonctions de la rue, p.21

*la lisibilité. Tout se passe comme si un aveuglement caractérisait les pratiques organisatrices de la ville habitée. Les réseaux de ces écritures avançantes et croisées composent une histoire multiple, sans auteur ni spectateur, formée en fragments de trajectoires et en altérations d'espaces : par rapport aux représentations, elle reste quotidiennement, indéfiniment, autre. »*

Michel de Certeau. *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, chap. VII. Editions Gallimard, 1990.

La ville désigne aujourd'hui non seulement un labyrinthe dans lequel chacun peut se perdre mais aussi un nœud de relations où s'entremêlent les exigences des réseaux "physiques", les flux urbains et les réseaux virtuels, lieux de connections dématérialisées.

Avec les dispositifs numériques, la ville augure d'une expérience singulière de la spatialisation pensée à partir d'un agencement spécifique mais surtout qui rompt avec l'habitude, et place les citoyens en présence d'objets (Bâtiments, Monuments, etc.) qui, - hier matériels, inertes - aujourd'hui s'animent. Dans la Smart City, la rue se métamorphose et avec elle la manière de vivre sa ville. Elle est susceptible de bouleverser ce vécu de la ville et de rompre avec l'approche passive du paysage au profit d'une approche dynamique et interactive d'une réalité urbaine magnifiée.

Dans son évolution, il est prévu que la ville intelligente propose un agencement inédit entre le matériel et l'immatériel, entre des édifices, des infrastructures numériques et des superstructures immatérielles (les programmes qui les déterminent). Comme les habitants seront de plus en plus sollicités pour interagir avec des interfaces qui servent de liens entre le privé et le service public, la ville pourrait se parer progressivement d'un écrin d'écrans, de caméras, de capteurs. Paradoxalement, cette interface technologique permettrait à la ville de se manifester et de se présenter comme une « ville-phénomène », et, fait nouveau, une ville manifestée, une ville « sensible » à ce qui l'entoure. Cette manifestation (phénoménale) nous place ainsi en présence de nouvelles fonctionnalités. Elles contribuent à l'accroissement de sa modalité d'être – nouménale (au sens kantien) - , car sa densité d'être en qualité de chose en soi, atteste de son devenir comme « une

ville-ontologique » et non pas seulement comme une ville-phénomène (surface) dont la réalité se situerait dans un effleurement ou un toucher d'interfaces propices à l'expression d'une politique territoriale par l'entremise d'un mobilier urbain sophistiqué. Ces évolutions sont amenées à transformer l'idée que chacun se fait de la Smart City, d'autant qu'elles offrent à la ville la possibilité de se décliner selon trois plans distincts et totalement inédits :

- Une ville-phénomène à paraître, observable ;
- Une ville « objet-vécu » peuplée d'habitants qui explorent la ville et la considèrent de façon singulière à partir de l'expérience qu'ils en font ;
- Une Smart City ou ville « robot <sup>1</sup> » à savoir une entité émanant du territoire, d'une « spatialisation » du politique - qui se révèle manifesté dans le bâti et dans cette totalité systémique qui fait sens autrement : une ville interactive.

Ces trois plans vont du matériel concret (les bâtiments et les usagers) à l'immatériel abstrait (la représentation ou incarnation des services). Ce dernier possède déjà, selon nous, de l'être. Mais surtout il place les citoyens dans un décor urbain qui du réel au virtuel fait sens dans une relation techno centrée. Dès lors, cette conception futuriste de la ville se manifeste par un ensemble de réseaux dont l'effectivité témoigne d'un en-deçà du concret qui dans son abstraction atteste du surgissement de l'expression de l'Etat par l'intermédiaire des politiques de la ville. Et si autrefois les réseaux ou moyens de communication étaient essentiellement routiers, fluviaux, postaux, maintenant ils sont numériques. La ville connectée se présente alors comme un espace de flux matériels qui s'entrecroisent avec des flux immatériels et atteste d'une utilisation particulière des territoires, qu'ils soient physiques ou virtuels. La ville se caractérise par des nœuds de relations qui concrètement se manifestent par l'implantation de fonctionnalités que les technologies urbaines numériques rendent possibles et perceptibles mais qui sont aussi amenées à se complexifier à mesure que ces usages vont s'intensifier.

---

<sup>1</sup> « *La ville robot, née d'une préoccupation environnementale (qui n'est pas sans rappeler l'hygiénisme du baron Haussmann au XIXe siècle) analyse le monde en termes de systèmes comme l'implique la cybernétique (née pendant la Deuxième Guerre Mondiale). Elle étudie les interactions entre les systèmes identifiés pour en déduire les façons de les contrôler.* » Erik Orsenna, Nicolas Gilsoul, *Désir de villes, Petit récits de mondialisation V*, Ed. Robert Laffont, *Inventer pour vivre*, p. 132.

Par suite, il faudra s'attendre à ce que la ville du futur sente, capte, mesure, identifie et par l'entremise de l'IA prétende penser. C'est alors qu'elle se métamorphose : elle « voit » et s'éveille aux simulacres « sensibles », intuitive, simule la sensation. Elle devient le lieu de tous les possibles. En effet, l'IA emprunte au lexique des sciences cognitives. L'algorithme impacte donc le monde sensible et situe la vérité au-delà des apparences, dans ce qui ne change pas au rythme des fluctuations de la condition humaine, dans ce qui demeure derrière le phénomène physique de l'imitation du monde. L'IA crée un autre langage du monde : un code. Ce logos technique donne à voir ou dire (lorsque l'interface parle), dans son prolongement, une réalité. Dans les cités technos centrées, les IA peuvent influencer sur les agissements des hommes.

*« En cela, il prend la forme d'une techné logos, une entité artéfactuelle douée du pouvoir de dire, toujours plus précisément et sans délai, l'état supposé exact des choses. Nous pourrions affirmer que nous entrons dans le stade achevé de la technologie, ne désignant plus un discours portant sur la technique, mais un terme qui prendrait acte de sa faculté à proférer du verbe, du logos, mais dans l'unique but de garantir le vrai. Ce pouvoir constitue la caractéristique première de ce qui est nommé « intelligence artificielle », déterminant à la suite toutes fonctions qui lui sont assignées.<sup>1</sup> »*

La technologie du mobilier urbain connecté trouverait ainsi sa finalité dans la vérité d'un langage informatique seulement accessible et compréhensible par son programmeur. Elle ferait alors figure d'injonction pour les utilisateurs, prompts à s'exécuter face aux consignes de la machine. Elle se révélerait alors, dans son abstraction pour l'utilisateur, comme l'expression d'un langage codé pour celui qui le maîtrise (le programmeur) ou encore serait l'instrument de la souveraineté de l'Etat par l'entremise d'un phénomène de déférence du langage à des experts (un langage qui serait opaque pour l'homme du sens commun, le non initié à l'informatique). C'est pourquoi les politiques s'emparent logiquement du projet. Ils souhaiteront le faire évoluer pour communiquer autrement avec les citoyens et transformer la ville pour en faire l'interface entre les citoyens et le service public.

Effectivement, traditionnellement, l'Etat trouvait son expression dans les institutions, et par l'intermédiaire de ses agents - qui en étaient les représentants<sup>2</sup> -

---

<sup>1</sup> Ibid

<sup>2</sup> L'Etat se définit par l'exercice du pouvoir dans sa forme institutionnalisée, gérant la société et instaurant un ordre public. Comme l'affirme Emmanuel Kant dans Métaphysique des mœurs,

affichait une symbolique de la représentation du pouvoir. Dorénavant, si nous élargissons notre vision, l'Etat pourrait influencer toujours naturellement et concrètement la politique de la ville. Cependant, il pourrait également déterminer cet espace inédit par lequel il serait amené à se manifester aux citoyens : il est celui qui « à fleur d'écrans » et non pas à fleur de peau animerait la ville et s'incarnerait dans le territoire.

Cette situation nouvelle, qui avec la modernisation des services et de la technique se verra prochainement rendue possible, lui donnera l'opportunité de s'adresser directement aux citoyens par l'entremise de ses écrans. Par ces interfaces, la voix de l'Etat (et pourquoi pas des avatars des hommes politiques, ou différents représentants de l'Etat) pourra se faire entendre par ses décrets et ses lois qui s'énonceront à travers les murs de la cité ou dans son prolongement dans un métavers. De manière similaire avec la présence intensifiée de robots autonomes ou d'humanoïdes, qui seraient également en interaction avec les vivants, la ville deviendrait ainsi un espace d'expression intelligente d'algorithmes qui disent le politique et norment les usages. L'interface pourrait servir de support à une politique territoriale spécifique, régionale, de proximité. Par un toucher de l'écran, comme si la ville s'incarnait, le citoyen actualiserait sa relation à l'Etat, aux politiques par l'entremise de murs sensibles propices à l'édification d'une ville qui phénoménologiquement ferait sens à partir d'un simple geste d'effleurement, d'une caresse qui viendrait l'éveiller. L'objectif consisterait à utiliser des écrans digitaux sur lesquels s'exposerait une ligne éditoriale, des *hyperstories* spécifiques qui - à l'attention des citoyens - résumeraient l'action des élus locaux dans la dynamique de la ville mais pourrait aussi devenir en se dégradant, un lieu de propagande. Le mobilier urbain modifierait l'*habitus* urbain et rendrait ainsi, la rue plus attractive.

De cette manière, la relation à la ville se verrait évoluer en double narration, celle d'une politique locale et celle de l'Etat.

---

Doctrines du droit, 2e partie, p. 195, Vrin : « *Un Etat (civitas) est l'unification d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques.* » Dès lors, nous saisissons que l'acte d'instituer, désigne un agissement rationnel, œuvre de l'homme, qui a conscience de l'urgence d'instaurer des normes afin de faciliter la vie en communauté. En somme, nous ne le voyons pas mais avons plutôt affaire à ses représentants, des politiciens, des gendarmes, des militaires, des fonctionnaires qui s'expriment en son nom, le représentent. Il s'affirme donc par l'ensemble des rouages politiques, juridiques et administratifs qui le manifeste sur son territoire d'exercice.

La Future City pourrait inaugurer en la matière car à la différence de la ville d'aujourd'hui, il nous faut l'imaginer avec des murs connectés, des écrans qui serviraient d'intermédiaires entre le citoyen et le politique et rendraient manifeste l'expression de l'Etat. La ville future pourrait favoriser une gouvernance intelligente car collaborative. Les nouvelles interfaces, les applications, les objets connectés serviraient ainsi de levier entre les décideurs, les acteurs publics et les citoyens. Cette gouvernance intelligente contribuerait à briser les modèles traditionnels de gouvernance et d'organisation de l'administration, en silos. Elle pourrait s'élargir dans du « multilevel » car la ville serait susceptible interagir directement avec les citoyens et la communication reconsidérée pourrait s'étendre horizontalement à l'ensemble des usagers, dans une expression tentaculaire de la réalité politique rendue possible par le mobilier urbain soutenu en filigrane par des réseaux de connections subtils assistés par l'intelligence artificielle.

En imitant les fonctions cognitives et en développant certaines des aptitudes habituellement réservées à l'humain, l'I.A incarne ce dispositif « invisible » qui dépasse les capacités humaines et forme une organisation systémique du traitement de l'information et facilite la coïncidence avec le réel. Plus encore, les objets pourvus d'une IA créent l'illusion d'un élargissement, d'une expansion infinie de la technique. Ils contribuent au progrès, dans un imaginaire nourri par un idéal de croissance permanent dont l'innovation semble être la garante. C'est pourquoi la ville intelligente souhaite développer sa technicité et les innovations.

Nous observons alors un devenir anthropomorphique de la technique. Tendante à être exponentielle, universelle, nouménale, inaccessible car en deçà de la physique la technique aurait une fonction injonctive, ce qui renforcerait son efficacité notamment au cœur des villes où les systèmes de surveillances par exemple seraient accrus. La logique de l'algorithme aurait alors tendance à s'appliquer à l'ensemble des actions de la vie collective ou individuelle en soumettant et en infléchissant les décisions ou les êtres à sa puissance de calcul. C'est parce que l'IA repose sur la collecte de données qu'elle détient une profusion d'informations et de données qui alimentent l'incessante réactualisation de ses fonctions mais surtout la renseigne sur les habitudes des hommes. Plus encore, si les objets miment un langage et une communication, il est difficile de leurs désobéir, de les contredire car les usagers peuvent tomber sous le joug de l'illusion d'une relation. La responsabilité ne peut donc être attribuée à la seule puissance de l'I.A, l'humain doit donc garder au cœur de la Smart City ou de la Future City et des processus mis en œuvre dans sa

construction, sa capacité à raisonner, réfuter, refuser. L'IA ne peut être le sujet de ses décisions dont il doit rester le seul maître afin de ne pas s'aliéner à « la série des abstractions » en s'en remettant à la puissance « métaphysique » de la technique. L'IA et l'objet connectés ne sont que des outils, des moyens au service des hommes.

Mais comment envisager une Cité Future moins techno centrée ? Quelle place accorder aux vivants dans ces grandes structures urbaines pensées à partir de l'optimisation, de l'économie et de la gestion technologique ?

### III

**Le surgissement du sens éthique :**

**La Future Cité et les innovations au service des citoyens et de la *polis***

*« Avec une authentique « grande muraille » de contrôle des frontières high-tech empêchant toute migration massive vers les pays riches, les bidonvilles demeurent la seule solution réellement accessible au problème du stockage du surplus d'humanité de ce siècle. [...] Les espaces de friches sûres et occupables sont partout en voie de disparition, et les nouveaux arrivants sur les franges urbaines sont confrontés à une condition existentielle que l'on ne saurait mieux décrire que comme une « marginalité ». [...] La pauvreté périurbaine – univers humain sordide largement déconnecté des solidarités de subsistance de la campagne et de la vie culturelle et politique de la cité traditionnelle – est le nouveau visage radical de l'inégalité. »*

Mike Davis, *Le père des mondes possibles*.

Edition La Découverte.

A présent et pour mieux envisager la Future City, il nous faut nous attarder sur le sens même de ce qui sous-tend la technique et sur l'ensemble des Valeurs qui est susceptible de la structurer. Effectivement, la technique – souvent considérée comme neutre - n'a pas vraiment été soumise à la contrainte morale puisqu'elle avait vocation à se déployer sans limite pour servir quelques fins. C'est pourquoi, elle ne

peut dans le cadre de la Smart City ou de la Future City se développer de manière totalement libre, sans être régulée, contrôlée, soumise à une éthique.

La puissance et l'autonomie de la technique ne peuvent comme le redoute Ellul dans son ouvrage *Le système technicien* justifier que la technique « soit juge de la morale. » La Smart City ne peut devenir le théâtre de la mise en œuvre des technosciences où « une proposition morale ne sera considérée comme valable pour ce temps que si elle peut entrer dans le système technique, si elle s'accorde avec lui. » In fine, la morale ne peut être assujettie à la technique comme dans ce projet machiavélien où l'Etat (Le Prince) – dont l'homme redoute l'émiettement – était placé au-dessus de la morale car finalement selon Machiavel, en cas de réussite du Prince et quels que soient les moyens employés : « *Le vice paraîtra vertu.*<sup>1</sup> »

Il s'agit alors d'être prudent et de redéfinir les contours d'une Future City moderne et humanisante fondée sur une nouvelle doctrine favorisant l'adhésion des citoyens à l'Être Collectif (fédératif) soutenu par une stratégie de la gouvernance (politiques des villes). Certes, grâce à son fort taux de numérisation, la ville devient de plus en plus attractive pour les individus. Elle propose un meilleur niveau de services (transport, loisirs, emplois...), une plus grande sécurité, sans oublier qu'elle offre un cadre de vie plaisant. Dans le futur, il ne sera pas rare de voir évoluer des véhicules autonomes, voir des commerces ambulants d'un genre nouveau, des drones, des taxis volants, aux milieux de piétons ou de robots humanoïdes prestataires de services (livreurs, robots de compagnie, assistants). Il faut donc s'imaginer déjà la Future City, celle de 2050 comme un espace de convergences des objets et des vivants, selon un modèle hybride, en rupture avec notre conception de la Smart city actuelle, qui n'est finalement que le début de la transformation de la ville.

Avec l'Internet des Objets, la ville toute entière devient connectée afin d'inventer des services inédits qui octroient aux divers acteurs de la ville - collectivités et opérateurs – la possibilité d'être plus efficaces dans leurs activités. Le mobilier évolue également : bancs avec prise USB aux arrêts de bus, bornes d'informations sur l'actualité ou même reconstitution virtuelle de l'histoire de la ville devant des monuments, informations pratiques (horaires de bus, d'ouvertures des magasins, etc.). Elle devient également plus solidaire à l'image des frigos partagés à Berlin ou à Londres, ou encore une signalisation sur les devantures de commerces solidaires qui proposent d'offrir des services gratuits (un café, de l'eau,

---

<sup>1</sup> CF. Machiavel, *Le prince*.

de l'électricité, une coupe de cheveux, etc.) aux plus démunis. Mais ce ne sont là que des initiatives « rares » pour être soulignées. Peut-être que dans la Future City, ces initiatives viendront à se multiplier.

Actuellement, la réalité nous place aussi en présence de nombreuses populations qui demeurent à la périphérie des villes car elles sont trop pauvres pour y avoir accès. Humainement, nous pouvons alors nous interroger sur ces villes dont chacun souligne l'ingéniosité alors qu'elles risquent de passer à côté de ce pour quoi elles sont construites : être accueillantes et inclusives pour offrir un espace sûr et juste aux populations.

Si les Smart Cities créent des murs invisibles qui empêchent les pauvres d'accéder à un minimum de services (un toit, un travail, de quoi se nourrir) elles ressembleront aux forteresses d'hier, où les pauvres attendaient aux pieds des murailles que les habitants jettent leurs ordures pour espérer y trouver de quoi manger. La Future City se doit donc de dépasser le projet Smart City afin d'y intégrer davantage de solidarité, d'entraides et de services à portée de tous. D'autant que si nous admettons que les Smart Cities ont été envisagées pour répondre à l'afflux des populations, elles ne peuvent que leur permettre l'accès à la ville, sinon elles passeront à côté d'un de leurs objectifs principaux. D'ailleurs, une attention toute particulière doit être portée aux personnes fragiles. C'est pourquoi aujourd'hui certaines villes – comme Oslo, par exemple – consultent ces personnes vulnérables afin de répertorier leurs besoins (logements sociaux, potagers collaboratifs, transports en commun gratuits, trottoirs, limitation de la vitesse des véhicules, feux de signalisation sonores, ...) et des jeux sont organisés pour les enfants afin de les familiariser avec l'univers de la rue et pour qu'ils s'approprient des espaces de jeux.

Des espaces sécurisés et optimisés peuvent donc être dédiés aux piétons afin de protéger les habitants, réduire les accidents et permettre de nouveaux usages dont l'accès au plus grand nombre doit être facilité. Ce qui profite également aux sportifs qui courent et qui cherchent des lieux plus verdoyants et moins pollués. L'espace public évolue donc afin d'encourager l'activité physique et la performance personnelle. Elle favorise une culture du mouvement où chacun peut s'exercer sur un parcours d'obstacles (barrières, rampes, escaliers) ou sur des pistes cyclables et voir son évolution sur une montre connectée. L'usage du numérique dans l'activité sportive permet ainsi d'accéder à ses performances, d'analyser sa progression mais aussi de partager son expérience via les réseaux sociaux. Le mouvement peut aussi être transformé en énergie. Nous pouvons ainsi imaginer que dans la Future City le

numérique pourra enrichir l'activité et que les applications inciteront les sportifs à s'entraîner dans les grandes villes du monde, ou chez soi face à des images *Street View*. Inéluctablement, les objets vont encadrer les pratiques et modeler les comportements.

De toute évidence, toutes ces infrastructures, et tous ces accroissements fonctionnels favoriseront le rayonnement des Futures Cities et des doctrines qui les détermineront : un modèle de ville pour une labélisation « villEtik ». Elles pourront alors non seulement être considérées comme des villes acceptables et désirables mais surtout comme des villes répliquables pour le bien vivre du plus grand nombre.

*« Le caractère le plus significatif de la grande ville tient à cette extension fonctionnelle qui dépasse ses frontières physiques : cette activité produit un effet de retour et donne à la vie de la grande ville du poids, de l'importance, de la responsabilité. De même qu'un homme ne se limite pas aux frontières de son corps ou au territoire qu'il remplit immédiatement de son activité, mais seulement à la somme des actions qui s'étendent à partir de lui dans le temps et dans l'espace, de même également une ville ne subsiste que de la somme des actions qui étendent son empire au-delà de ses confins immédiats. C'est là seulement la dimension véritable où son être s'exprime.<sup>1</sup> »*

C'est pourquoi les villes désirables seront perçues comme des lieux d'espoir, de vie bonne et heureuse.

Techniquement, nous avons compris que les villes seront à même de gérer les différents défis auxquels elles seront de plus en plus confrontées (afflux de population, mobilités, consommation d'énergie, sécurité).

Toutefois, observer un glissement de la *Techno City* à l'*Inno Polis* - à savoir d'une ville qui place son devenir dans un vaste plan de révolution technologique à une ville qui utilise les innovations pour servir et améliorer le quotidien de millions de vivants - demeure selon nous les véritables enjeux de ces transformations de la ville Smart à la Future City.

Accueillir les populations et leur permettre d'accéder au confort ; Prévoir un nomadisme au cœur de la ville qui permettrait à mesure que l'humain s'épanouit et se réalise dans sa ville qu'il puisse y gagner en qualité de vie et en confort ; Permettre de rompre avec la solitude qui fait de la ville un espace peuplé mais qui peut être

---

<sup>1</sup> Georg Simmel, *Métropole et Mentalité*, traduit de l'allemand par Philippe Fritsch in *L'Ecole de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Ed. Aubier Paris 1984, Flammarion, coll. Champs, 2009.

vécu comme un désert ; développer la technologie pour favoriser l'éducation pour tous ; ouvrir à de nouvelles mobilités, consommations frugales et ultra innovantes ; des cités inclusives et facilitatrices pour les personnes vulnérables, tels sont sans doute les véritables souhaits des humains qui ont à cœur de vivre heureux dans une ville qui dégage aussi une atmosphère et incite à la solidarité. « *Hors du commerce des hommes, nous n'avons que nos propres forces qui nous servent de protection, mais dans une ville, nous recevons le secours de tous nos concitoyens.*<sup>1</sup> » Chaque ville doit ainsi envisager son évolution en conservant une part de son histoire (monuments, édifices religieux) car c'est ce qui fait sa singularité, sa qualité. Ce qui permet aussi une expérience inoubliable de la ville.

« *Je connais les villes, les bâtiments, je connais la façon de parler des Viennois ; je connais les types et les cercles de la société, je connais le corso sur le ring, la balade au Prater, la musique du château – mais ce qui fait le parfum de ces choses, et comment il se fait que toute l'âme, touchante et riche, de la ville s'écoule à notre rencontre, dans une promenade tranquille au Prater ou sur la vieille place devant l'église des Minorites, ou à partir des paroles d'une jolie jeune fille – c'est cela que je voudrais savoir !* » « *Eh oui* », dit Hans, « *le mystère de l'atmosphère (Stimmung) !*<sup>2</sup> »

Dans la ville chacun peut donc vivre une expérience qui lui permet de s'enraciner, de demeurer comme en harmonie avec le lieu. L'architecture, l'esthétisme des espaces agencés ou réalisés par les hommes procurent alors des émotions et génèrent de l'attachement. Comme l'affirme David Harvey dans son ouvrage *Villes rebelles*<sup>3</sup> :

« *La question du type de ville que nous souhaitons est indissociable de celle du type de personnes que nous voulons être, des types de relations sociales que nous recherchons, des relations avec la nature que nous apprécions, du mode de vie que nous désirons, des valeurs esthétiques que nous professons.* »

Un attachement qui peut aussi conduire les habitants d'une ville à vouloir s'y impliquer. Une cité où le citoyen peut se réaliser au cœur de *la Polis*<sup>4</sup> dans une

---

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Le citoyen*, traduction S.Sorbière, GF Flammarion. 1982.

<sup>2</sup> A. Schnitzler, *Der Spaziergan, in Gesammelte Werke*, Band I, Artemis & Winkler, 2002, p. 183-184.

<sup>3</sup> Editions Buchet-Chastel, Libella, Paris, 2015.

<sup>4</sup> Chez les Grecs, le terme de *Polis* implique non seulement la ville mais aussi le lieu de l'exercice du politique comme activité. Il s'agit « *d'un domaine privilégié où l'homme s'appréhende comme capable de régler lui-même, par une activité réfléchie, les problèmes qui le concernent au terme*

citoyenneté participative dans laquelle les hommes peuvent aussi exprimer un droit à choisir la ville dans laquelle ils aimeraient vivre au risque, comme certains aujourd'hui, de condamner le concept vieillissant et avilissant de Smart City. Comme l'affirme Rem Koolkaas « *Singapour semble un creuset qui, à partir des ingrédients les plus intéressants, ne réussit à produire que de l'insipide et du stérile.* » La Future City offre l'occasion de se détacher de la Smart City pour corriger les erreurs déjà constatées dans les villes modernes existantes.

Un espace où les politiques de la ville pourraient déployer leurs souverainetés et stratégies associées au service des vivants, en favorisant aussi les espaces verts, l'intégration de la nature au cœur des villes et d'espèces animales (ruches, oiseaux, etc.). En effet depuis la création de l'automobile les chevaux ont disparu des villes, y compris les bêtes qui s'invitaient les jours de marché (volailles, chèvres, etc.).

Les métropoles au lieu de s'étendre à l'infini pourraient se recentrer, tout en entretenant des échanges avec les communes voisines pour en terminer avec une vision réductrice de la ruralité. Cette dernière se verrait alors revisitée par le « Smart village » ou « Futur Village » dans un souci de préserver le bon sens de la terre, tout comme les citoyens pourraient bénéficier de la technologie et des innovations responsables en vivant à la campagne. Tout ceci, permettrait de réenchanter le concept un peu vieillissant de Smart City pour envisager une atmosphère des villes au centre de la Future City. Déjà Gaston Bachelard l'affirmait dans *La poétique de l'espace* :

« *Dans des boîtes superposées vivent les habitants de la grand'ville. [...] La maison n'a pas de racine. Chose inimaginable pour un rêveur de maison : les gratte-ciel n'ont pas de cave. Du pavé jusqu'au toit, les pièces s'amoncellent et la tente d'un ciel sans horizons enclôt la ville entière. Les édifices n'ont à la ville qu'une hauteur extérieure. Les ascenseurs détruisent les héroïsmes de l'escalier. On n'a plus guère de mérite d'habiter près du ciel.* »

La ville du futur devra prendre en considération ce besoin de prendre le temps de vivre pour apprécier l'ensemble des infrastructures qu'elle pourra mettre à disposition du plus grand nombre. Cependant elle ne devra pas envisager les vivants

---

*de débats et de discussions avec ses pairs* <sup>4</sup>». Cette entreprise requiert l'implication des citoyens et intègre alors la question de la gouvernance. Au cœur de la cité, le pouvoir devient alors anthropologique [du grec « *anthrôpos* » à savoir « hommes » et « *Logos* », élaboration rationnelle]. Ce qui revient à dire que le discours sur l'homme se veut politique dans la mesure où il rejoint la *Polis*, la Cité et la nature des êtres qui la composent.

comme des moyens mais bien comme ceux qui devront bénéficier du confort qu'elle pourra apporter.

**Pour conclure**, nous l'avons bien compris, la Smart City a offert la possibilité de changer les villes afin de proposer un modèle optimisé par de l'intelligence artificielle et par une expansion de l'usage des technologies en vue de réguler l'afflux des populations, leurs besoins énergétiques et de services. Cependant, à force de plan marketing et de créations de villes futuristes sans âme, les humains semblent se détourner de ce concept de ville. La crise Covid a également mis en évidence l'envie pour les habitants de renouer avec la nature.

La ville du futur ne sera pas un lieu figé mais bien un espace urbain stratégique dans lequel les hommes pourront se mouvoir au milieu d'un ensemble d'infrastructures high-tech et de bâtiments intelligents. Ils pourront interagir et s'animer avec eux. Si nous ajoutons la possibilité de voir les rues se peupler d'humanoïdes, d'objets autonomes, avec lesquels ils entreront en communication, nous pouvons déjà envisager une cité dans laquelle les hommes changeront leurs comportements à partir de leurs interactions avec les choses car ils seront amenés à cohabiter et coexister avec des objets intelligents.

Toutefois, ces villes du futur devront éviter d'aliéner les humains à la technologie, de favoriser des humains qui auront les moyens de s'offrir tous ces services aux dépens de ceux qui resteront à la marge d'une vie de confort. Il devient essentiel dès à présent de corriger les plans de la ville du futur au regard des erreurs déjà constatées dans les villes existantes en interrogeant les habitants qui résident dans des smart cities et qui en ont déjà fait l'expérience. Il importe d'enrichir le concept avec une doctrine déterminée par un souci d'humanité afin d'influer les politiques de la ville à passer d'une ville techno centrée pourvoyeuse de richesses à une ville innovante et qui réenchante le lien social, l'être collectif au sein d'une *Polis*.

حوالو

حوار مع أكسل هونيت حاوره إيمانويل رنو

ترجمته : الدكتورة سارة دبوسي

عنوان الحوار : الفلسفة الاجتماعية والنظرية الاجتماعية

## Philosophie sociale et théorie sociale

1 إيمانويل رنو: في الستينات والسبعينات، وحتى نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس (1981)، فقد أعطت النظرية النقدية الفرنكفورتية أهمية كبرى للنظرية الاجتماعية. فكيف يمكنك تعريف مشاريع النظرية الاجتماعية التي تمت بلورتها وتطويرها خلال هذه العقود عند تيودور أدرنو ويورغن هابرماس على وجه الخصوص؟ لقد كانت مهمة هذه الفلسفة فصل الفلسفة عن العلوم الاجتماعية. فهل حققوا ذلك؟

2 أكسل هونيت: أنت على حق. خلال تلك الفترة، كان أحد الافتراضات الأساسية هو أن المشروع المشترك للنظرية النقدية التي يجب أن تؤسس على نظرية اجتماعية قوية. في رأيي، النظرية الاجتماعية المطرحة مسبقا في كتابات تيودور أدرنو قد عانت من غياب المسار التواصلي الذي من خلاله يمكن للعوامل الفاعلة الوصول إلى تحقيق التفاهم المتبادل للمعايير التي تحكم تفاعلاتها وهذا ما أظهرته في الفصول الأولى من كتابي **نقد السلطة** الذي تمت ترجمته مؤخرا للفرنسية.

أعتقد أن هذا "العجز الاجتماعي" للنظرية الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت قد تم حله بشكل جيد وحقيقي من قبل يورغن هابرماس الذي استوحاه من التقليد المعياري لإميل دوركهايم وتالكوت بارسونز لتشكيل نظريته الاجتماعية. لازلت أعتقد أن نظرية الفعل التواصلي، على الرغم من حدودها وأخطائها، فإنها تشكل نظرية اجتماعية واعدة بإمكانها أن تخدم طموحات النظرية النقدية. ورغم أنه يستحق إعطائه الأهمية المتساوية لتلك التي قدمها إميل دوركهايم وماكس فيبر وتالكوت بارسونز في النظرية الاجتماعية، إلا أنه يتم التقليل من شأن هذا الكتاب بشكل غير عادل اليوم.

3 إيمانويل رنو: **نقد السلطة** كتابك الأول الذي نشر سنة 1985 في طبعته الأولى. والذي يدخل في سياق كانت فيه المناقشات المتعلقة بالنظرية الاجتماعية لا تزال ذات أهمية بالغة لأولئك الذين اتبعوا النظرية النقدية. لقد وضعت نظريتك في الاعتراف في السنوات التي تلت ذلك، وهي السنوات التي بدأت فيها النظرية الاجتماعية تفقد جاذبيتها. فهل يمكنك العودة إلى هذا السياق الجديد والمناقشات المتعلقة بالنظرية الاجتماعية في أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات؟

4 أكسل هونيت: في الواقع، بعد فترة وجيزة من نشر كتابي **نقد السلطة**، بدأ الاهتمام بالنظرية الاجتماعية يتضاءل لدى الجيل الجديد من المنظرين النقيدين باستثناء نانسي فريزر، وربما أيضا جون كوهن وأندري أرانتو، الذين انخرطوا في كتابة أعمال جيدة حول المجتمع المدني (المجتمع المدني والنظرية السياسية 1992). وهو ما يفسر بطء قطيعة النظرية الاجتماعية من مشهد النظرية النقدية، بلا شك إنه الوعي المتزايد للحاجة إلى توفير أساس معياري أكثر صلابة وقوة لأهدافها النقدية. فالاهتمام المتزايد بالأسس المعيارية للنقد، والذي اتخذ بشكل أساسي أسلوب دمج بعض العناصر من نظرية العدالة لجون راولز ، لأجل التشكيك والإقناع بأن النظرية الاجتماعية ساهمت في إرساء النظرية النقدية. ما أعنيه بالنظرية الاجتماعية ، أي تحليل ما يفسر الاندماج الاجتماعي في مرحلة تاريخية معينة ، أيضا ما تم استبداله بدراسة المبادئ المعيارية التي يمكن أن تكون بمثابة معايير للنقد الاجتماعي. "الخطيئة الأصلية" لهذا الجيل الشاب من أصحاب النظريات النقدية هي الاعتقاد بأنه لم يعد من الضروري دراسة كيفية تنظيم ما يسميه جون راولز "البنية الأساسية" للمجتمع من خلال آليات مؤسسية. ومن هنا تلاشت الحاجة إلى نظرية اجتماعية تعمل على تطوير تحليل منهجي للتغيرات البنيوية في المجتمع الرأسمالي. عندما كتبت **الصراع من أجل الاعتراف** (1992)، كانت مقاصدي هي محاربة هذا الاتجاه على وجه الخصوص من خلال تخصيص عناصر من النظرية الاجتماعية استلهمتها من هيغل – هيغل الذي هو إلى حد ما يعد أفضل من كانط الذي ألهم المنعطف المعيارية.

5 إيمانويل رونو: كيف تصف خصوصية النظرية الاجتماعية التي تطورت في الصراع من أجل الاعتراف؟ أ يمكن الذهاب إلى حد القول بأن أهداف هذا الكتاب هو تطوير نوع جديد من النظرية الاجتماعية، في اختلافه عن النظريات الاجتماعية لعلماء الاجتماع مثل تالكوت بارسونز أو أنتوني جيدينز، وكذلك نظريات الفلاسفة مثل ثيودور ولف وأدرو ويورجن هابرماس؟

6 أكسل هونيت: لا أعتقد أنني أشرت إلى الأعمال الاجتماعية التي ذكرتها كبداية لما كنت أهدف إليه عندما طورت الصراع من أجل الاعتراف ، ولكن في الواقع ، من خلال تحيين الفكرة الهيجلية عن النضال من أجل الاعتراف ، أنا أسعى إلى بناء نظرية اجتماعية بأسلوب جديد يمكن أن يكون بمثابة الطريقة الجديدة للنظرية النقدية. ولتحقيق هذا الهدف ، اضطررت إلى استئناف الأطروحة المركزية للتقاليد الاجتماعية المعيارية لإيميل دوركهايم، تالكوت بارسونز ويورغن هابرماس، فثلاثتهم يجادلون بأن الاندماج الاجتماعي ممكن فقط إذا ما تم التواصل إلى اتفاق بشأن المعايير المشتركة. ما اضطررت لإضافته إلى هذا التقليد الراسخ بالفعل يتكون من عنصرين جاءا بصفة ضمنية في النظرية الاجتماعية التي قدمها هيغل. أولاً ، كان علي أن أفهم الاندماج

الاجتماعي ، ليس فقط من حيث إيجاد اتفاق مشترك بشأن المعايير التنظيمية ، ولكن أيضًا كمسار تمكنت فيه الأشخاص من الاتفاق مع الوضع المعياري الذي يتطلب من كل منهم وضع حدود لحرية. بهذا المعنى، لا يزال الاندماج الاجتماعي يتكون دائما عبر تأسيس روح مشتركة بفضل المشاركين في التفاعلات فيما بينهم التي يجب أن تؤسس وفق المعايير التي تنظم المجال الذي يتفاعلون فيه. العنصر الثاني الذي كان لا بد لي من إضافته ، والذي هو على غاية من الأهمية ، يرجع إلى أن مسار الاندماج الاجتماعي دائما موضوع تحدٍ ما بين المجموعات الاجتماعية المختلفة، إلى الحد الذي يجدون فيه تفاهات جديدة تفسر بصيغة أفضل وفقا لاحتياجاتهم ورغباتهم واهتماماتهم الجديدة التي تخضع للاندماج الاجتماعي. يمكننا القول أنه لا يوجد اندماج اجتماعي بدون صراع دائم لمخططات الاعتراف الاجتماعي. لصياغة مقاصدي في جملة ، أود أن أقول إنني أردت استخدام موضوعات هيغيلية لتطوير نظرية اجتماعية يتم فيها تقديم مسار الاندماج بتعارض ، بحيث تصبح فئة "الصراع" فئة أساسية للأنطولوجيا الاجتماعية.

7أكسل هونيت: فيما يتصل بالاستراتيجية المنهجية التي قمت بها في الصراع من أجل الاعتراف لأجل تحديد الأنواع الرئيسية من الأطر الاجتماعية للاعتراف ، يمكنني أن أقول بلا شك أنني تبنيته منهجًا يستخدم "الأنواع المثالية" الفيبيرية و "التوازن الانعكاسي" الراولزي: من خلال التمعن في حدسنا المعياري ، ونتائج الاستطلاعات التجريبية والبحوث التاريخية حاولت أن أضع ثلاثة أشكال للاعتراف المتبادل والتي اعتقدت أنها مرتبطة بشكل مشترك بتطوير الاستقلالية أو الهوية الشخصية. كان العيب الرئيسي في هذا التمشي هو أنه لم يكن واضحًا ما إذا كانت أشكال الاعتراف هذه لها وضع تاريخي أو أنثروبولوجي ، ولا كيف ينبغي فهمها بدقة ، وما إذا كانت قد ساهمت في تشكيل الهوية أو في أشكال معينة من الحرية. ومع ذلك ، فإن هذه الإشكالات لا تنقص من أهمية النهج المتمثل في تحديد أشكال الاعتراف هذه في علاقة بين الحدس المعياري القائم على القنوات الأخلاقية ، من ناحية ، ونتائج البحث التجريبي للتخصصات العلمية ذات الصلة ضمن هذا السياق. ما زلت أعتبر أن هذا التمشي مناسبًا عندما يتعلق الأمر ببناء نظرية اجتماعية وفي الحق في الحرية (2011)، واصلت تنفيذه من خلال تسمية بمفهوم "إعادة البناء المعياري".

8إيمونيل رونو: تم توظيف نظريتك في الاعتراف الخاصة في عدة بحوث تجريبية في مختلف العلوم الاجتماعية ، وليس فقط في البحث متعدد الاختصاصات الذي سعيت إلى الترويج له بصفتك مدير لمعهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية. فكيف تصف طبيعة وأشكال ونطاق هذه الاستخدامات التجريبية المختلفة لنظريتك في الاعتراف؟

9 أكسل هونيث: منذ البداية ، تم استخدام فكرة الصراع الدائم من أجل الاعتراف بعدة طرق في البحث التجريبي ، من حيث الدراسات الدقيقة حول التأثيرات النفسية لرفض الاعتراف إلى البحث المتصل بسلوك المجموعات الخاضعة لأشكال الاعتراف الغير متكافئة. مروراً بتحليل ما يُفهم على أنه أشكال شرعية للاعتراف المتبادل (على سبيل المثال في مجال العمل). نستعمل نظرة جامعة، وإن كانت جزئية من حيث نوع البحث التجريبي الذي يمكن إجرائه حول نموذج الاعتراف الذي وضعه المجلد الجماعي الذي صاغه شان أونال ونيكولا سميث. لطالما كنت دائماً أتطلع وآمل أن النظرية الاجتماعية المتمركزة حول الصراعات والنضالات المتصلة بالأشكال الشرعية للاعتراف الاجتماعي يمكن أن تلهم الكثير من الأبحاث التجريبية ، لأنها قدمت تفسيراً هاماً للحركات الاجتماعية والانحراف والمعاناة الاجتماعية وردود الفعل السياسية وحتى الغير ديمقراطية. لقد تعلمنا بالفعل من المؤرخين كيف أن المشاعر الجماعية لرفض الاحترام أو الاعتراف يمكن أن تسبب أحداثاً اجتماعية مهمة - لنفكر في الحركة النازية في ألمانيا ، والسلوك الانتخابي للطبقة العاملة البيضاء اليوم في الولايات المتحدة ، أو نستشهد بمثال أكثر إيجابية، حركة الحقوق المدنية في نفس البلد منذ حوالي خمسين عاماً. كل هذا يجب أن يشجع على البحث التجريبي ، الذي تقوم به العلوم الاجتماعية ، فيما يتعلق بديناميكيات النضال من أجل الاعتراف على مستويات السلوك الفردي والجماعي.

مرآة الجمال في كتب

## العنوان:

قراءة تأويلية في كتاب "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟" فتحى المسكيني

أو التفكير في الدين خارج منطق الملة

د. الصادق عبدلي/ أستاذ باحث، تونس.

## الملخص باللسان العربي:

لا غرو أنّ كتاب "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة" للكاتب فتحى المسكيني يعد من الكتب الفلسفية المهمة والتي تتلفت نحو تأثيل الخطاب الفلسفي العربي واستخراج المكنون والمدفون منه وتعرية المسكوت عنه بعبارة فوكو مثلما هو الشأن في هذا الكتاب ليس جريا على عادة محمّد أركون وقراءته الأنتروبولوجية للدين ولا مثل قراءة محمّد عابد الجابري الإبستيمولوجية في نقده للعقل العربي وللتراث ولا هي تشبه قراءة طه عبد الرحمان في تعاطيه الفلسفي مع الحداثة والدين وإنما هي قراءة تأويلية تخطو خطو هيدغر ولكنها بلغة الضاد تنبش في المهمت والمنسي والمقبور والممنوع والمحظور قصد تبيان وإظهاره للعيان ومعاودة طرحه على الأذهان مثل معاودة التفلسف في مسائل دينية خارج منطق الملة كما هو الشأن في التفكير في الإيمان الحرّ خارج منطق الملة. ومن هذه الكوة الفلسفية سلطنا الضوء على المفاهيم المستشكلة في هذا الكتاب مثل الإيمان الحرّ وما-بعد الملة قصد الوقوف على القُصود الفلسفية التي ينطوي عليها الإيمان الحرّ بما هو مبحث في فلسفة الدين وليس جزءا من الدين وتركة عقائدية تصرفها الأديان على نحو خاص بها. وقد انقينا في هذا المقال جملة من المرجعيات الفلسفية لتكون كوى فلسفية يلتقي فيها الرافد بالوافد منها وحتى تكون منارة للباحثين وعشاق الفلسفة بلغة الضاد.

## الملخص باللسان الأجنبي:

D'ailleurs ce livre intitulé "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة" de Fethi Meskini amène nous vers un chemin « Weg » philosophique au sens heideggerien du mot et pourtant cela pareil d'une certaine façon à une lecture déconstructive de la religion mettre au jour la foi libre en dehors de la siége de la religion, mais non pas à la manière de Jacques Derrida, ni une lecture philosophique en tant que anthropologique à la manière de Paul Ricœur dans son livre "l'Homme faillible", mais c'est plutôt une lecture herméneutique qui remonte directement à Heidegger. Certes, à partir de

cette niche philosophique, nous éclairons les concepts formés dans ce livre, tels que la foi libre et la post-religion, afin de nous tenir sur les intentions philosophiques impliquées dans la foi libre dans ce qui est un sujet dans la philosophie de la religion et qui est ne fait pas partie de la religion et un héritage idéologique que les religions dirigent à leur manière. Nous avons enrichi cet article des maints références philosophiques qui ouvrent leurs portes à l'affluent et à ceux qui en sont issus, si bien que la lecture du texte philosophique n'est pas une lecture innocente selon l'expression d'Althusser.

### الكلمات المفتاح:

الإيمان الحرّ - ما-بعد الملة- البنك الشيموسي-عصر الرغوات

### تمهيد:

إنّ المُؤمن في النظر أشدّ الإمعان في كتاب "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟ مباحث في فلسفة الدين"<sup>1</sup> الذي انبجس من تحت يراعة المفكر فتحي المسكيني ليكون شاهدا على عصره ومحاورا لجملة العصور التالدة وآية على مستقبل ممعن في المجيء إلينا بما هو أفق انتظاراتنا قد تتحوّل فيه مصادرنا الروحية إلى تهمة لا نبراً منها إلاّ بقضاء نحبنا، نحن أطياف الإنسانية الصاعدة التي تجرّ وراءها حمولة روحية أو تلك الحالمة التي لم تتخلص بعد من عملية الشطب لتاريخها أو هي ما تزال تتعثّر في القفز على أسواره. فلا غرو أن كتاب "الإيمان الحرّ" يحوز على كبرى الأطاريح الفلسفية في عصرنا الحالي ويذخر كمية كبيرة من الأسئلة المحرّجة والتي سيصرّفها الكاتب بين دفتي كتابه المذكور أنفا مستوقفا قارئه بين الفينة والفينة على جملة الثُصود الفلسفية لمشكلة الإيمان الحرّ أو "ما-بعد الملة".

وهي بلا ريب، قصود فلسفية أفلح الكاتب إلى حدّ بعيد في استخراجها من خلال مساءلته لهذا المشكل المعتاص المدعو رأسا "الإيمان الحرّ". أجل، هو مفهوم حيرّ العقول المتفلسفة عبر الأزمان وأصاب بعضهم الأفكل من جراء الخوض فيه مثل كيركغور ونييتشه وسيوران وغيرهم كثر. غير أنّ فتحي المسكيني سيخترق هذا "المسكوت عنه" المُهمّت" المشار إليه بالإيمان الحرّ والذي قبع في دهاليز الخانات السوداء داخل الثقافة العربية "المبغولة" ولم يقع تحريره من سلطة الخطاب الفقهي الديني إلاّ لدى بعض الكتّاب والمتصوفة الذين

---

1 - فتحي المسكيني، الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟ مباحث في فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة العربية- الرباط، الطبعة الأولى، 2018.

خاضوا فيه خوضا جسورا انتهى بحتقهم وتعليق رؤوسهم على سفح الحضارة العربية مثل السُّهروردي والحلاج ونصر أبو حامد وغيرهم كثر .

لكن الطريف لدى فتحي المسكيني أنه سيجوب طريقا فلسفيا آخرا وسيحرث في نفس المشكل لكن خارج أفق الملة أو بالأحرى "ما-بعد الملة" ومن ثمة سيعيد لنا طبخ المشكل من زاوية هيرمينوطيقية تفتح لنا الباب على مصراعيه للدخول في حوار معه مستحدثا "مطبخا جديدا"<sup>1</sup> للأفكار (سلوترديك) تطبخ فيه الأفكار الإنسانية على نحو جديد. فهذا "المطبخ" المستحدث ستطهى فيه جملة من المسائل المستشكلة والتي سيدور قطب رحاها حول فلسفة الدين وليست هي من جنس المسائل الدينية الفقهية. لذلك يدعونا الكاتب إلى "ضيافة مشروطة" (دريدا) وليست "ضيافة غير مشروطة" (كانط) للدخول معه في هذا المطبخ وتذوق طعم الأفكار التي وقع طهيها مع الأخذ بكلّ تدابير الحيطة (سبينوزا) و"الحذر الفلسفي" (ديكارت) وتوجس (نيتشه) ونقامر في قراءته. وما الفلسفة إن لم تكن مقامرة مثلما هو الشأن مع "المقامر"<sup>2</sup> (دوستوفسكي) الذي لا ينفك يراهن على تحقيق مآربه لكي يربح. فلنراهن على الدخول معه (المعري - بسكال)؟

آنذاك فقط سنسرح بصرنا في غرف الفكر المفتوحة على مصراعيها وحين استبصارنا للمشكل ربّما نستيق على "سحب وسادة الكسل" (راسل) من تحت رؤوسنا ومن ثمة نتمكن من طرد النعاس بداخلنا بلا رجعة وتسبح الفرصة لنا ونمسك بتلابيب أفكار الكاتب التي ستجرنا بالضرورة إلى الوقوف على قصوده الفلسفية ضمن كتابه "الإيمان الحرّ أو التفكير ما-بعد الملة" ونبغ أقصى تخومه وعندئذ يتسع بؤبؤ "معيوننا" (النّفري) للنظر في المساحات الممكنة التي حرثها الفيلسوف عند استجداله لمشكل "الإيمان الحرّ".

هذا المشكل المعتاص الذي ينطوي على زاد كبير من الدلالات والمعاني الفلسفية التي ستسد الطريق عن كل حمولة ميتافيزيقية وتضيّق الخناق على كلّ سلطة دينية لاهوتية وترشق بحجارتها كلّ إيديولوجية أو

---

1-Peter Sloterdijk, **La Mobilisation infinie**. Vers une critique de la cinétique politique, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, éditeur Christian Bourgois, 2000, p.12 : « Cette cuisine rapide se comporte en nouvelle cuisine. »

- عبارة "المطبخ" التي وظفها سلوترديك للحديث عن الأزمة بين التقارب الأمريكي الآسيوي أو الطّاوي نأخذها ههنا في غير مساقها للتعبير بأن الأفكار أيضا تطبخ ويقع طهيها لتكون سائغة المذاق.

2 - دوستوفسكي، المقامر، ترجمة سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2009، ص.224: "ما أنا الآن؟ صفر! ماذا أستطيع أن أكون غدا؟ أستطيع أن أحيي موتي فأستأنف الحياة. أستطيع أن أكتشف في نفسي الإنسان قبل أن يضيع". ههنا فعل المقامرة يشبه فعل القراءة فكلاهما يسعيان لاكتشاف عوالم مجهولة لم يسبق لنا معرفتها. معرفة أنفسنا في الإنسان قبل أن يضيع ويخسر الرهان.

"فكرانية" (طه عبد الرحمان) شواشية خاوسية. كل ذلك من أجل مطلوب فلسفي سيرك فينا بقايا هندسة فلسفية تحدها تلك الرغبة<sup>1</sup> ولكنها رغبة واعية "كيبديتاس" (Cupiditas) (سبينوزا) من أجل التهام هذا المعجون الفلسفي وهضمه بمعدة (نيتشه) ليست اجترارية، بل معدة خلاقة ومبدعة.

فلا جرم، أن القراءة هي ضرب من الجوع الكافر (الحرث) ولكنه جوع بمثابة الحرث الفلسفي الذي لن تتبدد سورته إلا حينما نشرع في قراءة الكتاب كتاب "الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة" ونتم كلّه أو نتوقف عند أبعاضه أو بعض أبعاضه ونسير الأغوار فيما استجدله من أفكار عاصفة تكسر كلّ أجنحة مرتعشة ومربكة لكلّ حماقة متدثرة بجلباب غير جلباب الفلسفة أو متفحة ببرقع غير برقعها أو متوشحة بوشاح غير وشاحها أو متلثمة بلثام غير لثامها. فما علينا إذن، إلا أن نخلع نعالنا للدخول في محراب كتاب "الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة؟" بلا تردد ولا وجل من عبارة "الحرّ" ومن عبارة "ما بعد الملة". ولعلّ كثيرا من الخلق تخيفهم عناوين الكتب أكثر من الأفكار المحمولة في الكتب نفسها ولكن تبقى المغامرة هي طريق الأحرار والمتوّرين. نكتة الإشكال في كتاب "الإيمان الحرّ" بلا حدود يستيقظ فينا "العوالم الخفية" (نيتشه على لسان سارتر) التي تكوّن مصادر أنفسنا العميقة قبل أن يفوت قطار يومنا "اليوم الأخير"<sup>2</sup> (مخائيل نعيمة) ونخسر الزّهان المتمثّل في فهم ذاتنا الدفينة بلا رجعة. إنّه بلا ريب، كتاب فلسفي يسافر بنا في سديم الفضاءات المتبعثرة في تاريخ الحضارات والشعوب بحثا عن المصادر الروحية للجنس البشري والمتمثّل رأسا في "الإيمان" ولكنه استخراج فلسفي يصرفه فتحي المسكيني ليس من داخل ملة من الملل، بل يقذفه خارج الملة أو ما بعد الملة. فجدير بالقول أنه يعدّ تفكيرا فلسفيا من لدن الفيلسوف خارج فضاء "المتوحّد"<sup>3</sup> الذي رسمه ابن باجّة

---

1 - سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، "سلسلة لزوميات المقال"، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص. 233: "تعريف الإنفعالات، 1. الرغبة (Cupiditas) عين ماهية الإنسان من حيث تصوّرها مدفوعة، بموجب انفعال من انفعالاتها الذاتية، إلى فعل شيء ما".

2 - مخائيل نعيمة، اليوم الأخير، دار نوفل، بيروت- لبنان، الطبعة العاشرة، 2005، ص. 111: "إنّه لمنتهى الجبن أن ترى مركبك يغرق وتترك تغرق معه، ثمّ تخشى على حدائك من البلب".

3 - ابن باجّة، تدبير المتوحّد، تحقيق وتقديم الدكتور معن زيادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1978. نلفت الانتباه هاهنا "متوحّد" ابن باجّة المفرد في صيغة الجمع اختار العيش لنفسه في عزلة تامة عن الآخرين وإن كان التوحد شر في المدن الأربعة الناقصة وهو الموصوف بالغريب والذي يطلق على نفسه "النابئة" أو بصيغة الجمع "النوابت" وهم الفلاسفة الذين يتواجدون في مدن غير فاضلة وينشدون السعادة ويتدبرون وجودهم في توحد وانعزال وانفراد للاقتراب من الكمال وتهيئة أنفسهم لتلقي فيض العقل الفعّال. بيد أنّ مفهوم "النابئة" لدى ابن باجّة رغم سلبيته فإنه يضع خطة للخروج من مأزقه ويفتح بصيصا من الأمل وهو ما يتعارض مع مفهوم "النابئة" لأفلاطون السلبي الموصوف بالانحطاط، غير أنّ الفيلسوف فتحي المسكيني من منزعج تأويلي

من أجل تدبير وجودنا على غرار "الفيلسوف النابذة" ليس تحت كهف الملة الدينية التي تلجم الفيلسوف على الكلام الفلسفي كما أجم الغزالي في "تهافتة" الفلاسفة وكفرهم في المسائل الثلاثة المشهورة: "قدم العالم وأنّ الله لا يعلم الجزئيات وإنكار حشر الأجساد"<sup>1</sup>، بل هو تدبير خارج سياقات الملة يعبّد الطريق نحو تنوير بلا حدود وبلا جغرافيا عقلية تحده ولا انتماء له غير انتمائه للكوني الذي يعدّ ساحة مشتركة بين العقول المتحرّرة من أصفادها وأغلالها سواء المليية أو الدينية أو الفكرانية أو الميتافيزيقية.

فالتفكير مع الكاتب سيكون مغايرا تمام المغايرة لأراء أهل الملة ومتصاديا معها إلى حدّ التعارض وبذلك سيُبشّط (يقسم) المشكل إلى نوعين نوع يستمد شرعيته من سلطة الدين ونوع آخر ينفلق من غبش "عصر ما-بعد الملة" (فتحي المسكيني الثاني<sup>2</sup>) أو "عصر ما-بعد الله" (سلوتردايك الثاني). أجل إنّه يفكر في أفق

---

هيرمينوطيقي يضفي في كتابه "فلسفة النوابت" دلالة موجبة إذ أخرجها من التقييد اللفظي إلى الاطلاقية الدلالية لكل إمكانية تفلسف وسحبها على كلّ فيلسوف مهما كانت ملته. فلقد مد في عمرها وأطلق عنانها. فأصبح مفهوم "النابذة" صفة الفيلسوف الذي يمتلك القدرة على تدبير وجوده تدبيرا فاضلا بما أنه قادر على تغيير شكل الحياة التي يمتلك مفاتيحها وبالتالي شطب من وجوده مقولة الغزالي "ليس بالإمكان إبداع أحسن ممّا كان" اقتضى عنه القول بلا تردد أنّه بالإمكان الإتيان بما يقارب المستحيل وتلك هي عبقرية الفيلسوف أن يجازف بكلّ الممكن الفلسفي الذي لديه ليرافع على البشرية ويكون محام على الإنسانية.

1- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، الطبعة السابعة، دار المعارف، 1987، ص.308. را: ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم محمد العربي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص.329.

2 - نلفت الانتباه أنّنا حينما نعمن النظر أشدّ الإمعان في الكتابات الفلسفية للفيلسوف فتحي المسكيني يمكن أن نُبشّط (نقسم) 'فتحي المسكيني الأول' و'فتحي المسكيني الثاني'. وعلى غرار ذلك يمكن لنا استنباط واستحداث مرحلتين لفكره تختلفان باختلاف المسائل التي أفلقها وحرث فيها حرثا فلسفيا مكينا بمحارثه الفلسفي تبدأ من "تقد العقل الهوي" إلى "التفكير ما-بعد الملة" وتبدأ المرحلة الأولى من هيغل ونهاية الميتافيزيقا، دراسة لعلم المنطق، دار الجنوب، تونس، 1997، وفلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت، 1997، والهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة التحن"، دار الطليعة، بيروت، 2001، ونقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2005، والفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005. بيد أنّ المرحلة الثانية من فكره تخطط طريقا فلسفيا آخر يبدأ هبوب ريحه الفلسفية من خارج جنوب الحداثة خصوصا في كتاباته الأخيرة تسطع إيأة شمسها بداية من كتاب الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، دار جداول، بيروت، 2011، والتفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، دار جداول للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، والثورات العربية...سيرة غير ذاتية، دار جداول للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2013 بالاشتراك مع (أمّ الزين بنشخة المسكيني) والكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2013 الدين والإمبراطورية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016، والهجرة إلى الإنسانية، منشورات ضفاف، بيروت، 2016، و الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟ مباحث في

ما- بعد الملة حيث لا توجد أسوار ولا جدران تحدّ الفكر عن التفكير فيما أبعد من الملة أو في مصادرنا الروحية خارج "ابستيمية" (فوكو) عصر الملة مثل "الإيمان الحرّ". عندئذ يمكن للإيمان الحرّ أن ينعقد من ربة الملة ويتردد صداه بين العقول المتوتّرة بلا وصاية فوقية ولا تحت إمرة الأوامر القطعية (كانط). تلك العقول المتحرّرة المؤمنة بلا حدود من كلّ أشكال الرّدة الفكرية التي يقع تصريفها في كلّ زمان تفرض عليه عقائد "الملل والنحل" تحت مسميات دينية وإيديولوجية أو "فكرانية"<sup>1</sup> لافتة للأنظار تتغذى من الحماقات البشرية وتتوارثها الأجيال من جيل لآخر من لدن أصحاب الحوانيت الفكرية أو "العقول العنكبوتية" (نيتشه) و"الوعي الإسمنتي المسلّح" (سليم دولة). ذلك هو الوعي الإسمنتي المسلّح الذي ينبت من تلقاء نفسه في غفلة من الوعي النقدي الفلسفي ويسري دبيبه في جسد الحضارات وفي مخيال الشعوب.

ومن سديم آخر يسطع إياء شمس المسكيني لينتشر في مساحة أخرى من فكرنا محدّقا في التفكير في الإيمان الحرّ خارج دائرة الملة لم يفتح بعد الطريق نحوه. وهنا سيعبّد الطريق نحو رسم خارطة جديدة للعقل العربي تأبى إلا أن تضع "نقدا جديدا" لمسألة "النحن" الهوية أو بالأحرى نقد العقل الهوي من وجهة نظر هيرمينوطيقية أو ما درج عليه القوم في العرف الفلسفي تحت اسم "التأويلية" من أجل فضح وتعرية ما يقبع بداخل العقل الهوي أو الملي من تواريخ حزينة وسعيدة كانت سببا في تكوين مصادر أنفسنا العميقة ولم يعد اليوم بالإمكان التفكير فيها داخل فضاء الملة.

ولذلك يتوجب علينا التفكير فيها خارج منطق الملة وتشريحها ومن ثمّة تفكيكها على نحو آخر لم يقع بعد قراءتها بعد. والحقيق أنه إظهار لقدرة التفكير الفلسفي الما-بعد حديث بلغة الضاد على هضم المسائل الهوية ووضعها تحت محكّ النقد وإخراجها من قبضة سلطة الفقهاء والمحدثين والوعاظ والدعاة والمتمزتين والمخبرين والمتجسسين على ما يدور بخلد الآخرين من الجنس البشري المتمرد الذي يأبى إلا العيش فوق جبال الجليد بتعبير نيتشه حرّا طليقا يطلق عنان فكره بلا قيود.

أجل، هو نقد جديد لأولئك الدعاة الكلبيين الذين اعتبروا أنفسهم سعاة البريد الإلهي والمفوضين من لدنه من أجل بعث رسائل ترهيبية تحمل ثقافة الموت لخصومهم السياسيين والمنتورين أو المختلفون عنهم معرفيا وثقافيا وحتى جينيا بلغة علم الهندسة الوراثية. لذلك لم يتوان الفيلسوف المسكيني ههنا في كتاب "الإيمان

---

فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة العربية- الرباط، الطبعة الأولى، 2018. وهاتين المرحلتين من العطاء الفكري الفلسفي لهي قمينة بالاهتمام. فخليق بنا الوقوف على فُصودها الفلسفية ودخو نكاتها المستشكلة.

1- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: الجزء الأول، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، مرجع سابق، ص. 59: "لفظ فكرانية في مقابل المصطلح الأجنبي (Idéologie)".

الحرّ" الخوض في هاته المسألة المعتاصة وفض الغبار التاريخي عنها خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور.

## 1. تعريف "الإيمان الحرّ":

يتصدر فتحي المسكيني كتابه "الإيمان الحرّ أو ما - بعد الملة" برشقات تلميحية عن مقاصد الكتاب برمته ليجعل من النصّ "الذة" بتعبير بارط لا تقاوم لكشف قصوده الفلسفية من وراء ذلك. وهذه الرشقات تعدّ بالنسبة لنا بمثابة حجر الأثافي التي سيدور حولها الكلام الفلسفي ومدار القول فيه "الإيمان الحرّ" مستهلا تصديره للكتاب بـ "حديث نبوي"<sup>1</sup> يدفع نحو تقرّيب "الغرباء" ويرفقه بقصيد للمتصوف ابن عربي من "ترجمان الأشواق"<sup>2</sup> عن "دين الحبّ" ثمّ يشفعه بشطحة من شطحات النّفريّ من كتاب "المواقف"<sup>3</sup> عن الله المتحجب من وراء "حجاب".

فهو يعدّ بالنسبة لنا تخيرا رشيقا سيفلح إلى حدّ بعيد في رسم خطّة الكتاب ومن ثمة يلخص الكتاب من أوّله إلى آخره. ومن جهة أخرى تبدو لنا بمثابة التنبهات التي تتطوي على إشارات دفيئة تسطع بوميض برقها لتفتح الطريق نحو مسألة مصادر أنفسنا الروحية العميقة التي أسدل الستار عنها منذ زمن بعيد حينما رفع الغزالي عصا الدين في وجه الفلاسفة المسلمين الفارابي وابن سينا وكفّر أهل الفكر والبرهان في "تهافت الفلاسفة"<sup>4</sup> داخل فضاء الملة الدينية إلى يومنا هذا لم نخرج من هذه الجبرية الفكرية نحن سكان أطلس ما - بعد الحداثة.

فإنّ اللافت للنظر أن عبارة "الإيمان الحرّ" في كتاب "الإيمان الحرّ أو ما - بعد الملة" للمسكيني ستنتأ بين الفينة والأخرى على جميع أديم صفحات الكتاب منظورا إليها من وجهات فلسفية مختلفة ذات مناحي وجودية وبنوية وهيرمينوطيقية وتحليلية سيحرّرها الفيلسوف من قبضة السؤال الرئيس "ما هو الإيمان الحرّ؟" باحثّة في جبة الفلاسفة عمّا يكون هذا الذي ندعوه "إيماننا حرّا" ومن ثمة لا تقف تعود على نفسها في شكل

---

1 - صحيح مسلم، دار صادر بيروت، (دون تاريخ)، كتاب الإيمان، ص. 71: "قال رسول الله (صلعم): "بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء". حديث تفرد به مسلم على البخاري.

2 - ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر بيروت، الطبعة الثالثة، 2003، صص. 43-44: "لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة...أدين بدين الحب...الحب ديني...".

3 - النّفريّ، كتاب المواقف ضمن الأعمال الكاملة، راجعها وقدم لها سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)-بغداد، الطبعة الأولى، 2007، ص. 121: "§. 38. موقف حقّه: والحدّ كله حجاب لا يظهر من ورائه".

4 - الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص. 307.

دائري ضمن حركة عود على بدء من أجل تمكين أنفسنا من حصانة فكرية لا تتحقق إلا بممارسة "الإيمان الحرّ" وتفعيل التفكير الفلسفي خارج مدار الملة. عندئذ يصبح من السهل تحرير الكينونة الإنسانية من الوكوة التي أصابتها منذ أن رفع الغزالي عصا الميتافيزيقا لجلد الفلاسفة وظهر فتاوي ابن تيمية بتحريم المشتغلين بالفلسفة وإبطالها. غير أنّ الإجابة عن سؤال كهذا؛ أين يوجد الإيمان الحرّ؟ "ما في الجبّة إلاّ الإيمان الحرّ" تطويعا لعبارة الحلاج "ما في الجبّة إلاّ الله".

ههنا ينهض فتحي المسكيني بفتح فلسفي جديد ويتجشّم صعوبة المشي في هذا الطريق المتوعر من أجل التفكير على نحو مختلف في مسألة الإيمان خارج أفق الملة وخارج أطر العقديّة الدنيّة على غرار ما حبره المتكلمون من معتزلة وأشاعرة وخاضوا فيه خوضا كلاميا في أوّل أمرهم وانتهوا إلى صراع سياسي مقيت فوّت علينا حداثة عربية مبكرة وسقطوا في التقليد والتكرار وضاعت قبلة الحدّاتة بين الفرق الكلامية كما قدّ الغراب مشيّة حجلة فخلط في مشيته في "كليّة ودمنة" ضمن "باب النَّاسِكِ وَالضَّيْفِ"<sup>1</sup> كما نقلها ابن المقفّع.

ولكن ورثنا نحن معدة اجترارية لم نبرأ بعد من سقم الدخيل علينا وانجر عنها ولادة نزعات تطرفية تصحيفية تكفيرية تهديمية تهدم كلّ فلسفة تنويرية مثل فلسفة ابن رشد وتقمع كل فيلسوف متنور لتعيد لنا طيف ابن تيمية الذي أغلق باب الاجتهاد في قراءة التراث الإسلامي في "الردّ على المنطقيين"<sup>2</sup> وقد اقتفى أثره السيوطي في تحريم المنطق الأرسطي وأبطل من بعده ابن خلدون في "المقدمة"<sup>3</sup> المنتحلين للفلسفة.

أمّا في عصرنا الحالي فإنّ الدين تلحف ببراقع سياسية وإيديولوجية أو "فكرانيّة" وغير من تسميته الأولى السلفية إلى داعشية مقيتة توسّع من ورشات صناعة الموت وتلطّخ واجهة العالم بدماء "ضحايا المجتمع" بتعبير روسو وتعفّر وجهه بوحل الجهل المقدس ممّا دفع الفيلسوف الألماني المعاصر بيتر سلوتردايك إلى

---

1 - بيدبا الفيلسوف الهندي، كتاب كليّة ودمنة، ترجمه إلى العربية عبد الله بن المقفّع، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، ص.312: "باب النَّاسِكِ وَالضَّيْفِ".

2 - ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2005. أنظر ص.438 رمي الفلاسفة بالجهل وص.502 المساواة بين إيمان الفلاسفة بإيمان المنافقين. فالكتاب ردّ على الفلاسفة شأنه شأن "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي.

3 - ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثامنة، 2002، ص.441: "الفصل الحادي والثلاثون؛ في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها".

نعتهم في كتابه "الغضب والزمان" بـ"الطفيلين"<sup>1</sup> و"الكاثوليكية الثالثة ما- بعد الشيوعية"<sup>2</sup> ودعوة الفيلسوف الفرنسي ميشال أنفراي إلى إلحاد اجتماعي حيناً والتنبية إلى خطورة الفكر المتطرف ضمن كتيب بعنوان متلطف "فكر في الإسلام؟"<sup>3</sup> ودعوة فتحي المسكيني إلى معاودة التفكير في المسائل الدينية خارج سلطة الفقه وبعيدا عن فضاء الملة أو ما-بعد الملة.

يكشف لنا كتاب "الإيمان الحرّ" منذ الوهلة الأولى مهمة الفيلسوف المتمثلة في تمزيق الحجب والنفاد إلى دقيق المعاني والحفر في طبقاتها الرسوبية ودخو هذا المشكل الفلسفي "الإيمان الحرّ" (*die Frei Glaube*) باعتباره ما يزال مشكلا معاصرا لم يحسم بعد أمره لدى متفلسفي القرن الحالي. ولكن الناظر بعين نظور لفتحي المسكيني أنّه اتخذ طريقا فلسفيا عجبا عاج على مسائل فلسفية معاصرة تهم الشأن الإنساني وهو سبيل فلسفي غير مسبوق في تناوله للمشاكل الحارقة التي تستوجب عليه حشر أنفه فيها وانتهاجه طريق "فيلسوف المعاني"<sup>4</sup> ألا وهو هيدغر في تشقيقه للعبارة الفلسفية وفريّ الكلام فيها وتجويزها قصد بلوغ الشأو في تأويلها ولكنه سيذهب أشواطا بعيدة أبعد من هيدغر نفسه، إذ يشق غبش الحداثة ويتغلغل في غلس فجرها ويعيد المشي على رثوتها رتوة رتوة كما سار في طريقها هابرماس وآكسال هونيث ورهط من متفلسفي القرن الحالي، بل من أجل أن يفكر فيما- أبعد منها ما-بعد "عصر الكرات" بتعبير سلوتردايك هو "عصر الرغوات" حيث سيضع الإصبع على نكتة الاستشكال الفلسفي في "الإيمان الحرّ" وعلى المشكل الرئيس الذي بات قلقا يربك "الكينونة-هناك"، أو "الدازين" (*Dasein*) ويثير حساسية التفلسف لدى نظار الفلسفة والمنتحلين لها. فحريّ به أن ينصّ (يظهر) ألعاب الحقيقة التي سدفت مشكلة الإيمان الحرّ مذ أمد طويل وقامت بتبكيته وإسكاته وإلجام المؤمنين به عن الخوض فيه.

هاهنا ينبجس لنا بصيصا من النور ندرك من خلاله أنّ الحقيق والأكّد في كتاب "الإيمان الحرّ" هو كلام فلسفي على كلام فلسفي مدار الكلام فيه حول فلسفة الدين وليس في الدين. فهو كتاب يحمل في تلافيفه استجدالا طريفا ويخوض كاتبه النحرير في أفانين الكلام الفلسفي حول مسألة الإيمان الحرّ مبيّنا تبينا لا

1 -Peter Sloterdijk, **Colère et Temps**. Essai politico-psychologique, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, éditeurs, Libella-Maren Sell, 2007, p.302.

2 -Ibid., p.302.

3 -Michel Onfray, **Penser L'islam**, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 2016.

4- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثاني، القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005. مرجع سابق، ص. 289: "الفصل الخامس: الفلسفة والتأثيل: "هيدغر" نموذجا. 1. هيدغر فيلسوف المعاني، لا فيلسوف التصورات".

يرقى إليه الشكّ بسلم مدى عجز الأديان التقليدية المشهورة بأديان الملة على فهم مصادرها الروحية ملفتا الانتباه بين الفينة والأخرى إلى التجاريف الفلسفية المتعددة التي مورست باسم الإيمان الحرّ تطفح على سطوح الفكر ما- بعد الحديث أو ما يطلق عليه بتسمية سلوتردايك "ما- بعد الله" (Nach Gott)<sup>1</sup>. وهو حقيقا يعدّ سبيلا فلسفيا عجا اتخذه الفيلسوف لتثوير مصادرها الروحية وإخراجها من سدفة العقل الهويوي وما التثوير الفلسفي إن لم يكن محو لكل البطاقات الهوية حتى لا يعود لنا وجوه بتعبير فوكو في حفريات المعرفة.

بلا معاندة فلسفية، إنّ كتاب "الإيمان الحرّ أو ما- بعد الملة" الذي انبجست منه إياء من تحت يراعة فتحي المسكيني. فهو ليس كتابا في الدين مثلما هو الشأن في كتاب "إحياء علوم الدين"<sup>2</sup> لأبي حامد الغزالي (بتشديد من تقي الدين السبكي) وليس هو درسا فلسفيا مدار القول فيه الفقه مثل كتاب "دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني"<sup>3</sup> لظه عبد الرحمان أو من قبيل نقد الفكر الإسلامي وأنسنته لمحمد أركون ضمن مقاربات أنتروبولوجية أو هو شأنه شأن نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ضمن مقاربات ابيستيمولوجية، وإنّما هو كتاب يعتمد صاحبه مقاربات هيرمينوطيقية تأويلية لفلسفة الدين تستجدل الكتابات الفلسفية التي استبصرت الطريق نحو فهم الإيمان الحرّ ما- بعد الملة وتسعى جاهدة بقصارى جهدها وما تدخره في جعبتها من ممكن فلسفي قصد تحرير الإيمان من سلطة الأديان التقليدية الملية وتسبر الأغوار فيها إلى حدّ بعيد الغور.

ومن ثمة سيطلق حرية الإيمان التي سجنّت في حوانيت دينية مثل الفرق الإسلامية التي فاقت السبعين فرقة جميعها تزعم الفوز بفكرة الله وكثير منها لم يفلح في حرث الكلام بقدر ما أفلح في سجن فكرة الله التي باتت رهينة تحت أقبية المساجد والكنائس وفي المناسبات الدينية كالأعياد والولائم وتحت مسميات أخرى كالشعارات الإيديولوجية الدينية السنية (الإخوان المسلمين من مصر والسودان وتونس) أو الشيعية (الثورة الإيرانية) والمنتوية والمجسمة والخرامية والكرامية ولعلّها اليوم أكثر من أي وقت مضى تنصدر أعمدة المواقع الاجتماعية كالفيسبوك والتويتير وتسعى إلى أسطرة العالم على نحو مرعب مثل الفكر الداعشي.

1 - Peter Sloterdijk, **Nach Gott**, Suhrkamp, 2017, S, 10-11.

2 - أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (5) مجلّدات، دار صادر بيروت، الطبعة الثانية، 2004.

3 - طه عبد الرحمان، **دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني** -1- أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.33: "الكيونة مسير لا مقام". يتفلسف هنا الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان في آي القرآن ويبدع أيما إبداع في استنطاق المسكوت عنه في الحضارة العربية الإسلامية في جعل الفقه الفلسفي مرشدا للفقه الديني.

بيد أنّ كتاب "الإيمان الحرّ" يعيد فكرة الله إلى العقل البشري بما هو ليس ملكا لأحد ولا هو تركة يتقاسمها الوارثون. ذلك هو الإيمان الحرّ "إيمان فرادى" لا يأتي من فوق، بل يدب دبيبه من تحت في رؤوس المؤمنين. فليس المؤمن الحرّ مجرد مؤمن طافح بالإيمان يبذر حرثه في اللاشيء وليس كسولا يعدد زلات الآخرين دون ممارسة فعل الحرية وليس متواكلا على غيره، يجدد توبته كلّ حين بمحو خطأه استنادا لمقولة "الخطّاءون هم التوّابون". فهو ليس ملحدا بالمعنى الاصطلاحي للعبارة وإن كان الإلحاد بمعنى غطى ليس إلّا ضربا آخر من التدين أو الـ"اللا-ديني" مثلما هو مشهور لدى جنس بشري ينتمي إلى بقعة من بقاع العالم حيث هو لا يمتلك مذهبا دينيا أو أيّ نوع من التدين المعروف ضمن قواميس البشرية إذ يوجد هذا النوع اللا-تدين في نحلة في أمريكا تطلق على نفسها "النوناس".

فلا مستراب في القول أنّه يوجد في بعض المجتمعات الغربية التي تقوم بتقريب تجارب روحية بلا ميتافيزيقا أو تمارين جسدية تعوّض حاجة الإنسان إلى المقدس الروحي بمقدس دنيوي كالتمارين الرياضية الجسدية من أجل تحسين العالم وتغيّر شكل الحياة كما ألمع إليها سلوتردايك في كتابه "تستطيع تغيير حياتك"<sup>1</sup> أو تحدّق فيما- بعد الله كالبحث عن نمط آخر من الاعتقاد أو عن الإيمان الصامت أو الاهتداء إلى ضرب من الإلحاد الاجتماعي كما استتبته الفيلسوف الفرنسي ميشال أنفراي في كتاباته الفلسفية ذات الطابع الأدبي الساخر. لذلك علينا أن نميّز بين نوعين من المؤمنين نوع نشير إليه بالمؤمن المستعبد ونوع آخر يجري عليه الكاتب امتحانا فلسفيا يسمّى المؤمن الحرّ الذي لا يتقيّد بسلطة الملة الدينية أو بأي سلطة أخرى مهما كان نوعها. فحريّ بنا أن نفكّر مع فتحي المسكيني "الثاني" في كتابه "الإيمان الحرّ أو ما- بعد الملة" علنا نظفر بأجوبة جدّ فلسفية تمهّد لنا الطريق وتذلل الصعوبة فيه للوصول إلى فهم مصادر نواتنا الروحية العميقة والبعيدة الغور ضمن أفق ما-بعد ملي، ما-بعد ديني، ما-بعد ميتافيزيقي وخارج سلطة الأديان التقليدية التي مارست سلطة تأديبية على الإنسان وتلجيمية له واستعمرت السماء والأرض ونشرت ظلالها الوارفة على كلّ المساحات الروحية الممكنة للكينونة الإنسانية الحرّة ومنعت التفكير فيها من أجل محاصرتها وتدجينها تدجينا مليا دينيا سواء يهوديا أو مسيحيا أو اسلامويا أو تحت أقبية أخرى ذات منحى وثني آت الشرق كالتاوية والمانوية والبوذية والزرادشتية والتراننا والزان والكرما. فكلّ هذه "البيبلوغرافيا الروحية" تقف حائلا أمام كلّ تنوير فكري من الفيلسوف ابن رشد حين وقع نفيه إلى أليسانة إلى عصرنا الحالي "ما-بعد الملة" بتعبير فتحي المسكيني "الثاني".

1 -Peter Sloterdijk, **Tu dois changer ta vie!**, trad. Olivier Mannoni, éditeurs, Libella-Maren Sell Editions, 2011, p.532.

لذلك علينا أن نسأل للتوّ: ألم يقل الكاتب بأنّ كتاب "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة" ليس كتابا في الدين، وإنّما هو كتاب ينهل من فلسفة الدين ويسبر الأغوار فيها: "هذا الكتاب محاولة في ارتسام ملامح الطريق إلى إيمان العقول والأرواح الحرّة ومن ثمّ هو ليس كتابا عقديا، إنّه كتاب عن "الإيمان الحرّ" كما يمكن استجلاؤه من الكتابات الفلسفية في مسائل الدين وبهذا المعنى هو كتاب في فلسفة الدين وليس في الدين".<sup>1</sup>

ألا يمكن القول هاهنا أنّ فتحي المسكيني يفتح المستندات السريّة للملة العربية الإسلامية التي تدخر في جعبتها معاني ودلالات تنطوي على مخزون هائل من مصادر أنفسنا العميقة مثل مسألة "الإيمان". ليس من أجل معاودة اجترارها، بل من أجل تصريفها ضمن أفق مستقبلنا ما-بعد الملة، ما-بعد حديث. ذلك الأفق الذي نرنو إليه بعيون حزينة؟ أليس من مهام الفيلسوف هو "إنتاج المعنى"<sup>2</sup> بعبارة دُلوز بدل من الوقوف على الربوة والكشف عن المفارقات داخل ورشة الفكر بما "أن الفكر في حدّ ذاته ليس إلّا فعلا بسيطا وواضحا"<sup>3</sup>. إنّ ذلك الجهد من النفس من لدن الفيلسوف يتطلب شجاعة فلسفية في تناول المسائل الفلسفية التي أحجم كثير من المتكلمين عن الخوض فيها تفتح على أديم الكتابات الفلسفية لفتحي المسكيني "الفيلسوف رغم أنفه" بتجويزنا عبارة فوكو لما رفض تسميته بالفيلسوف.

فحينما نمعن النظر أشدّ الإمعان في الكتاب المذكور أنفا نلاحظ فرقا جوهريا بين مهمة الفيلسوف ومهمة الفقيه، فالأول يتكلم في الدين تحت سماء فلسفة الدين والثاني يبحث في الأصول العقيدة للملة التي ينتمي إليها. عندئذ نتبيّن الفرق بين فلسفة الدين والعقيدة الدينية ضمن الاستجدال الطريف الذي قام به فتحي المسكيني في كتاب "الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة".

إذ يبدو لنا بدّيّا لا غبار يعلوه أنّه تفلسف مثلما تفلسف ابن رشد فيلسوف قرطبة في تقريب الحكمة من الشريعة لتوطين الإيمان الحرّ إيمان العقول الحرّة داخل فضاء الملة بجرأة فلسفية قامت بتوطين "فعل الفلسفة"<sup>4</sup>

1 - فتحي المسكيني، الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟ مباحث في فلسفة الدين، مرجع سابق، ص.9.

2 - Gilles Deleuze, *La Logique du sens*, éditions de Minuit, 1969, p.91.

3 - *Ibid.*, p.92.

4 - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2002، ص. 85: "فعل الفلسفة". غير أنّ ابن سبعين يعتبره مقلدا لأرسطو تقليدا أعمى. را: ابن سبعين، بدّ العارف، تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتّورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1978، ص.143: "حتى أنّ ابن رشد قال أنه بقي على مذهبه مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى بكلام الحكيم وزال عنه ذلك. وهذا

على عكس ما ذهب إليه ابن سبعين المتصوف في "بُدِّ العارف". بيد أن فتحي المسكيني كان رشيدياً أكثر من ابن رشد نفسه حيث تجشّم مثله البحث في المسائل المستغلقة والتي يتجنبها كثير من المتفلسفين خوفاً من السقوط في تأويل بعض العوام ورميهم بالكفر والزندقة واتهامهم بالإلحاد. وعليه فالمسكيني لا يفكر في مسألة الإيمان الحرّ من داخل الملة البتة، بل من خارج سديمها منظورا إليها من وجهات نظر فلسفية متعددة المشارب. ولقد أطنب في ذلك أيّما إطناب وأسهب أيّما إسهاب في تحرير الإيمان من أيّة سلطة تريد محاصرته واحتكاره مثلما هو الشأن في العقائد الدينية أو الإيديولوجية المعاصرة.

وبالمقارنة مع ابن رشد الذي اضطلع بكشف "قلق عبارة أرسطوطاليس"<sup>1</sup> شرحا وتلخيصا كذلك لم يتوان في كسر عصا الغزالي الميتافيزيقية التي جلد بها الفلاسفة ومن ثمّة انتهى بتكفيرهم في ثلاثة مسائل من الإلهيات ونتيجة لذلك اعتبره ابن رشد من الجماعة الذين "ظنوا أنّهم تفلسفوا"<sup>2</sup> ونزع عنهم صفة الفيلسوف لتخليطه المسائل وعدم فهم أصولها بما أنّه يبدو للناظر أشعري مع الأشاعرة وصوفي مع المتصوفة وفيلسوف مع الفلاسفة مثل قوله "أنا على اعتقاد الفلاسفة" بتعبير ابن طفيل الأندلسي في قصة "حي ابن يقظان". حجة ذلك أنّه لم يدرس الفلسفة في أصولها وإمّا درسها من خلال قراءته للفلسفة المشرقية لابن سينا. ومن هذه الكوّة الفلسفية يذهب المفكر المغربي محمد العابد الجابري بأنّ "فيلسوف قرطبة لا يوفق بين الحكمة والشريعة، بل يقرر توافق وعدم تعارض كلاهما"<sup>3</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإنّ اللافت للنظر أنّ كتاب "الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة" للفهامة فتحي المسكيني يسعى لتغيير نظرة الإنسان المعاصر لذاته وللاخر ولعلاقته بالثقافة والحضارة اللتين ينتمي إليهما باعتبارهما مصادرا روحية يتغذى منها ويفكر من خلالها ولكن من أفق ما-بعد حداثي. لذلك يحدّق فيلسوفنا في مسألة فلسفية تنظر في أفق مستقبلنا الذي نتشوّف إليه لرسم علاقة أنفسنا بمصادرنا الروحية التي يعتبرها بأنّها لم

---

الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول أن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده. وأكثر تأليفه من كلام أرسطو أما يلخصها أو يمشی معها. وهو نفسه قصير الباع قليل المعرفة بعيد التصور غير مدرك. غير أنه انسان جيد وقليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد أرسطو".

1 - عبد الواحد المراكشي، المُعْجَب في تلخيص أخبار العرب، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1949، ص. 243: "وأخبرني تلميذ المتقدم الذكر عنه قال: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكّي من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه".

2- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مرجع سابق، صص. 49-50.

3 - المرجع نفسه، ص. 50.

تعد مصادر فقهية مستمدة من "ثقافة السمع"<sup>1</sup>، بل هي مصادر تتعلق رأساً بـ"ثقافة العين" ثقافة العقل. ولذلك عنّ للفيلسوف أن يؤرخ لفكرة الإيمان الحرّ في تراثنا أكثر من أيّ وقت مضى. ألم يقل فيلسوفنا: "نحن لم نُؤرخ لفكرة الإيمان الحرّ في تراثنا. وحتى حقبة الحداثة (بوصفها كولونيالية داخلية) نحن لم نمتلكها بعد، ومازلنا نعول على سلوك هويّ غامض وقائم على سرديات انتماء مرتبكة. لكن العرب المعاصرين لا يفتقدون أرواحاً حرّة: أحفاد زرادشت منتشرون في آفاقنا المعاصرة منذ جبران، وليس علينا سوى جمع عناصر الإيمان الحرّ التي استدعوها وتحويلها إلى برنامج أخلاقي أو جمالي "ما-بعد ديني" للذوات الحرّة"<sup>2</sup>.

وإن كان ذلك كذلك، فإنّه ليس ثمة ملّة واحدة علينا الانتصار لها أو الركون إلى مدخراتها الروحية. لأنّ العصر بات عصراً ما-بعد ديني عصر "الإمبراطورية" بعبارة طوني نغري أو عصراً "كلبياً" بتعبير سلوتردايك. ولكن الأكّد والحقيق أنّ ما ندّخره نحن "العرب المستعربة" بتعبير فالت لابن خلدون من مخزون أخلاقي وفائض قيمى وجمالى يمكن أن نعيد الاقتصاد في هضمه وإعادة قراءته ضمن أفق ما-بعد الملّة بمعنى "اختراع الأفق الروحي لمصادر أنفسنا وليس حمل الأمر على أنّه "عودة الدين"<sup>3</sup> وليس الاكتفاء بتزيين العناوين الروحية في المناسبات والأعياد والولائم ومراسم الدفن وسحب سردية إكساتولوجية على شكل الحياة التي نصوص عيوننا داخل حوافها.

لكن أنّ الأمر ليس بالهين كما يومئ إليه الفهامة فتحى المسكينى الثّانى إذ يتطلب التفكير أبعد من ذلك بكثير، تفكيراً فلسفياً عميقاً بعيد الغور من أجل تخلص الإيمان من قبضة الملّة المتمثلة في سلطة الفقهاء والكهّان بما هم حراس المساجد والكنائس والأديرة. وبالجملّة تحرير فكرة "الله" أو "الربّ" أو "يهوه" من "الشّطار" أو "اللّصوص"<sup>4</sup> الذين يزعمون أنّهم وحدهم يمتلكون الحق في التّصرف في هذه الفكرة وكأنّها تركة يتقاسمونها بينهم، غير أنّهم لم يفعلوا شيئاً سوى تدجينه وترويضه وتلبيس الفهم الإنسانى عليها وتخمين عينيه عن النظر في حضرة ربوبيته.

فلا استغراب في القول، أن مسألة الإيمان الحرّ لا تصدر عن انفعال "ثيموسى" غضبى، وإنّما هي تعبّد الطريق نحو الإيمان العقلي وربّما يكون إلحاداً في نظر العوام وحتى الإلحاد بالمعنى الاصطلاحيّ للعبارة هو ضرب من التدين الحرّ. فقد نجد كبار الملحدّين هم أنفسهم "عشاق الله".

1 - عبارة المفكر المغربى عبد السلام بنعبد العالى.

2 - فتحى المسكينى، الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملّة، مرجع سابق، ص.22.

3 - المرجع نفسه، ص.25.

4 - عبد الرزاق جبران، لصوص الله، نسخة رقمية.

أفلم ينتحر المتصوف ابن سبعين كي يتمكن من الاتصال بحضرة الربوبية؟ أولم يصلب الحلاج لمدة ثلاثة أيام حينما افتضح حبه لله، وانكشف سرّه، فأعلن "كفره جهرا"<sup>1</sup>، ثمّ بعدئذٍ شوهد معلقا بحبل في بغداد للتشهير به "فضرب ألف جلدة ثمّ قطعت أطرافه الأربعة وضربت عنقه وأحرقت جثته ثمّ ذري رماده في دجلة ثمّ حمل رأسه إلى خرسان لأنه كان له بها أصحاب"<sup>2</sup>؟ ألم يقتل شهاب الدين السُّهْرَوْرِيّ بأمر من صلاح الدين الأيوبي بفتوى من فقهاء حلب؟ حينئذٍ ألا يعدّ الإلحاد شكلا من أشكال التدين الحرّ أو الإيمان الحرّ؟ أليس هو طريق نحو الله؟ ألم يلحد الغزالي حينما من الدهر ويخرج علينا بقصيد: "كان ما كان ممّا لست أذكره فظنّ خيرا ولا تسأل عن الخبر" ويردّفه بالقول "طلبت العلم لغير الله، فأبى إلا أن يكون الله"؟

ألم يتهم الكندي بالزندقة وافتكت مكتبته منه؟ ألم يتهم الفارابي بالزندقة ويكفر ابن سينا ويسرق رحله وكتبه؟ ألم يغتال ابن باجة المعروف بابن الصائغ من لدن وزير دولة المرابطين بدسه السمّ في طعامه؟ ألم يتهم ابن رشد الفيلسوف بالزندقة والكفر بسبب شرح عبارة أرسطو "كوكب الزهرة" والافتراء عليه بكونه اعتبرها بمثابة العلة الأولى للكون ومن ثمّة نفيه إلى "أليسانة" وحرق كتبه جميعها إلا ما وقع في صدور تلاميذه وحتى بعد عودته قام "سفلة من العامة" بتعبيره تمنعه من الدخول إلى المسجد مع ابنه "عبد الله"؟

أفلم يتهما الجاحظ والمعريّ بالإلحاد؟ ألم يهان ابن المقفّع الأديب اللامع والمترجم المقتدر ويتهم بالإلحاد، ويقتل ثمّ يقطع إربا إربا بلا سبب؟ ألم يعتبر التوحيدي من كبار الملاحدة وهو مؤلف "الإشارات الإلهية" ذات النزعة الصوفية؟ لذلك تلجأ كلّ ملة أو نحلة لسياسة العداوة وترسيخ ثقافة القتل وتأثيث مكان لزرع الجهل المقدس ومنع التفكير الحرّ برفع تهمة الإلحاد والزندقة في وجه المخالفين لنواميسها.

ولذلك نلقي السؤال من خلال كتاب "الإيمان الحرّ" بطريقة أخرى: أليس علينا مراجعة تراثنا الروحي من ألفه إلى يائه؟ ألا يمكن القول بأنّ تهمة الإلحاد والكفر والزندقة استثمرت فقها دينيا عقديا وسياسيا وتم إغفال المعنى اللغوي سواء لمعنى "ألحد" ( جحد، أنكر ) أو "كفر" ( غطى وكنم وحرث ) أو "زندق"<sup>3</sup> لتحويلها إلى آلة

---

1 - أبو منصور الحلاج، الديوان، منشورات الجمل كولونيا (ألمانيا)-بغداد، الطبعة الثالثة مصحّحة ومزيدة، 2007، ص.41: 'قافية الحاء: 19-إيمان خاص: كُفِرْتُ بدين الله والكفر واجبٌ عليّ وعند المسلمين قبيحٌ'. علينا نميّر هاهنا بين الكفر بالمعنى اللغوي والكفر بالمعنى الاصطلاحي.

2 - المرجع نفسه، ص.17.

3 - عبارة ليست من كلام العرب وهي لفظة فارسية ومنها لفظة "زنديق" "زند كراي" تعني الضيق والبخل وأنكر وألحد وتطلق على من ينكر الديانة الزرادشتية وتعني الملحد والدهريّ الذي يقول بدوام بقاء الدّهر وفي العهدين الأموي والعباسي تطلق على الموالي الخمر في الكوفة الذين يظهرون الإسلام ويبطنون تعاليم المجوسية والإلحاد. ديوان الزنادقة، كفريات العرب، جمع وتحقيق

تعطيل للتفكير الحرّ والإيمان الحرّ وتستخدم كأداة تأديبية للعقول المتوتّرة من جهة الفقهاء مثل تكفير الغزالي للفلاسفة وتحريم الفلسفة لابن تيميّة وابن خلدون؟

ألم تكن عبارتي "الكفر" و"الإلحاد" بمثابة "الآلة الحربية" للدولة-المدينة التي تفكّر من خلال الملة سلاحا يشهر في وجه المارقين عن سلطتها؟ ألم يكفر الغزالي بعد موته وتحرق كتبه ويفتى بتحريم قراءتها من طرف الجمهور؟ أليست هي نفسها الآلة الحربية توظف في كلّ عصر لردع المناوئين لها؟ ألم يقع محاولة اغتيال الأديب نجيب محفوظ على روايته "أولاد حارتنا" وطعنه على حين غرة دون معرفة المتهم بالاغتيال محتوى القصة ولا قرأ منها ولو حرفا واحدا؟

ألم يقع اغتيال فرج فودة وعامل مهدي ونصر حامد أبو زيد على آرائهم؟ ألم يفتى في سلمان رشدي على آرائه بالقتل والمروق على الملة الدينية حين صدور روايته "آيات الشيطان"؟ ألم يقع محاولة اغتيال الفيلسوف سليم دولة أكثر من مرّة في شوارع تونس أمام المارة واتهامه بالإلحاد والمروق على الملة الدينية وإفساد الأخلاق بسبب ما كتبه يراعتة في كتابه "الثقافة الجنسأوية" وتعنيفه من البوليس السياسي وكسر أضلعه إثر صدور ديوانه "ديوانو شقيق الورد" نسخة رقمية تميط اللثام عن كاهنة قرطاج وتخبر في الآن ذاته عن "بُدية" السلطة التي تعود في معناها إلى البددة عباد الأصنام في الهند؟

لقد أصبح كلّ تفكير خارج الملة يعد إلحادا، ليس فقط في الثقافة العربية، بل أيضا بدأت الحداثة الغربية بتقليم أظافر مفكرها وفلاسفتها. أفلم يعدم جيو فروي فاليه في 1574 في فرنسا ويحرق جسده مع كتيبه الذي تسبّب في إعدامه يعلن فيه عن "المذهب الليبرتاني" الذي اعتنقه، فيهاجم به الدين المسيحي والمذهب الكاثوليكي والبروتستانتية والمعمودية رغم أنّه لم ينكر وجود الله؟ ألم يرمي المؤرخ هيرام كاتون ديكرت أب الحداثة في كتاب يحمل اسم "ديكرت الفيلسوف الملحد" ويعتبر أنّ كتاب "التأمّلات الميتافيزيقية" يضمّر غير ما يظهره وأنّ الحقيقة هو كونه "فيلسوف ماديا ملحدا"<sup>1</sup>؟ ألم يعدم جيوردانو برونو ويوضع على "خازوق في روما سنة 1600"<sup>2</sup> بتهمة الإلحاد؟

---

جمال جمعة، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، الطبعة الأولى، 2007، ص.27. "وأما ابن منظور فيقول أنّ الزنديق هو القائل بقاء الدهر، وهو بالفارسية، زند كراي يقول بدوام بقاء الدهر. والزندقة: الضيق، وقيل الزنديق منه لأنه ضيق على نفسه، وليس في كلام العرب زنديق وإنما تقول العرب رجل زندق، زنديقي إذا كان شديد البخل، فإذا أرادت العرب بمعنى ما تقولها العامة قالوا: ملحد ودهرّي".

1 - د. رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص.20.  
2-Peter Sloterdijk, **Tempéraments philosophiques**, de Platon à Foucault, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2014, p.47.

فالحقيق أنّ جميع هؤلاء الفلاسفة والأدباء والمتصوفة على اختلاف ملتهم يبحثون عن الإيمان الحرّ ويمارسون حرية التفكير داخل أفق الملة الدينية التي ينتسبون إليها أو يفكرون خارجها. فقد تمردوا على سلطة "النحن" سلطة الجماعة الدينية أو السياسية التي تدعي الوصاية على ملكية الآخر الفكرية وعلى حراسة الله وكأنّها تملك تفويضا من لُدنه. لذلك ينبّهنا فتحي المسكيني إلى أنّ "الإيمان الحرّ" "ما- بعد الملة" لا يتقيّد بسلطة دينية ولا إيديولوجية ولا ميتافيزيقية غير ما يستطيعه العقل من بسط نفوذه على آليات اشتغال الإيمان الحرّ الذي يصرفه كيفما شاء ووقتما شاء.

وتلك هي ضريبة الحرية التي اتهمت من أجلها العقول المتتوّرة بالإلحاد والكفر والزندقة رغم أنّ أغلب الملاحدة هم في الحقيقة "عشاق الله" من متصوفة وفلاسفة وأدباء وشعراء وفنانين في جميع الملل والنحل في العالم منذ أن خلع "باب-الله" (بابل) وتبلّبت جدران بيته إلى عصرنا الحالي.

فإذا استبصرنا هذه التجاريب الغابرة التي انتزعناها من تاريخ الإنسانية كحيزات تاريخية تؤكّد لنا على ضرورة تخليص الإيمان من محاكم التفتيش تحت أي غطاء ديني ملي أو سياسي. ومن ثمة سنضمن الخروج من عصر القرون الوسطى الذي فرّق بين المؤمن والملحد. وأنداك فقط يمكن أن يكون الإيمان حرّاً بلا حدود عابرا للقارات. وعندئذ سيتحوّل من "بنك ثيموسي" غضبي انفعالي تخريبي تكفيري إلى "بنك عالمي" يذخر كميّة روحية هائلة نصرّفها بلا صكوك لاهوتية ولا غفران آخروي وبلا عملات دينية معشوشة تتغذى من مصادر هوية لا تصدر إلّا ضجيجا قد يشوّش علينا براءة الكينونة في العالم ويجرّنا إلى تصريف "انفعال ثيموسي" غضبي نلقيه على العالم كما قام الغرب وبالخصوص أوروبا على ثيموسية "أخيل"<sup>1</sup> وثيموسية "اليهودية والمسيحية" الكاثوليكية<sup>2</sup> وثيموسية "الثورة" الماركسية اللينينية<sup>3</sup> بتعبير سلوتردايك التي مازلنا إلى حدّ اليوم نعاني من تبعاتها الكلية المعمّمة.

غير أنّ الشرق ظهر لنا بثيموسية "الإسلام السياسي" أو الأصولية الاسلاموية التي تقترض من "البنك العالمي الثيموسي"<sup>4</sup> كميّة من الانفعال الهوي من أجل تصريفها قصد الحفاظ على استمرارية العقل الهوي الذي منه تشكل رؤيتها للعالم وتفرضها على الجنس البشري عنوة وإن تعارضت مع طموحات الإنسانية الصاعدة. هاهنا يظهر مكمّن الاختلاف بين الإيمان الهوي وبين الإيمان الحرّ. بيد أنّ الأول يظهر متوقعا على ذاته والثاني يبدو منفتحا على الآخر ولكن بين هذا وذاك بونا شاسعا لا يمكن رتقه.

1-Peter Sloterdijk, *Colère et Temps*. Op.Cit., p.9.

2 -Ibid., p.128.

3 -Ibid., p.90.

4 -Ibid., p.302.

ومن أكد القول أنّ فتحي المسكيني يعدّ الإيمان الحرّ فاتحة مستقبل البشرية القادمة ويعتبره الطريق الممكن والسليم والأمن أو بالأحرى "الطريق الملكيّة" لفهم ذاتنا واكتشاف الآخر بداخلنا أنّي تصبح "الذات عينها كآخر"<sup>1</sup> بلا تشابه خادع. عندئذ سيكون المشي في وسطه بمثابة الثمرين على ممارسة "فنّ ايتيقا الوجود" بتعبير فوكو والتدرب على ترويض مخزوننا الروحي واستخدامه في تحسين شكل الحياة التي نرنو إليها في المستقبل دون أي ادعاء بالانتماء لأيّ شكل من أشكال توقيعات الملة. فالعصر لم يعد عصرا مليا ولا دينيا ولا إنسانيا، وإنّما علينا أن نعي بكوننا دخلنا عصر "ما-بعد الملة"، "ما-بعد إنساني"، "ما-بعد حدائي". حقا هو عصر "ما-بعد الله" ألمع إليه سلوتردايك الثاني بقوله: "أنّ العصر ما-بعد الحديث هو عصر ما-بعد الله"<sup>2</sup>.

## 2. "الإيمان الحرّ" مبحث في فلسفة الدين:

فعلينا أن نسأل للتوّ: ما الذي نعنيه بالتفكير في الدين؟ أ هو تفكير من داخل الدين نفسه أم هو تحديق من خارج ماهية الدين؟ أليس ثمّة مفارقة بين ماهية الدين والتفكير فيه؟ أ لا يعني أنّ التفكير في الدين كمبحث فلسفي لا يجد مداه إلا ضمن أفق ما-بعد الملة بما هو عصر ما-بعد حديث؟

لذلك أليس البحث في مسألة الإيمان الحرّ هو معاودة التفكير في مصادرها الروحية التي تستدعي الدخول في فلسفة الدين وليس التفكير بآليات عمل تشترطها ملة من الملل التي تستمد شرعيتها من سلطة الفقهاء أو من القساوسة أو الحاخامات؟ بم نعلّل القول بأن الإيمان الحرّ هو تفكير في فلسفة الدين وليس تعريفا لـ"مائية"\* الدين؟ أليس في الكتابات الفلسفية الأخيرة للفهامة فتحي المسكيني الثاني خاصّة "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة" يمكن أن نظفر منها بغمّ فلسفي عمّا نسميه "الإيمان الحرّ" ضمن أفق ما-بعد ملي، ما-بعد حديث؟

فحريّ بنا القول أنّه لم يعد الفيلسوف ذاك الذي يضع نظريات فلسفية جامدة تقرّأ ثمّ توضع في رفوف المكتبات وتحوّل بفعل العادة إلى "أرشيف" يبعث على الحزن كما في تجربة تورلاس الذي لم يتمكن من قراءة صفحة واحدة من كتاب "تقد العقل الخاص" لفيلسوف كونسبورغ كانط حسب تعبير سلوتردايك في "تقد العقل

1 - بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى،

2005، ص.359: "2- مع الآخر ومن أجله..."

2 - Peter Sloterdijk, **Dans le même bateau**. Essai sur l'hyperpolitique, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, édition, Rivages, 1997, p.56.

الكلبي"<sup>1</sup>، وإثما لكل عصر فلاسفته. وربما نحن ورثة "الإنسان الأخير" (der letzte Mensch)<sup>2</sup> بتعبير نيتشه الذين استفاقت عقولنا الكسولة على تجربة "موت الله"<sup>3</sup> و"انفجار دائرة الواحد"<sup>4</sup> و"صرنا نأكل أفكارنا مع الخبز"<sup>5</sup> بتعبير رشيق سلوتردايك إذ يجب علينا أن نفكر في فيما- بعد الحداثة أو "ما-بعد الله" لأنّ "الفلسفة لم تعد منزلا وإثما هي مستودعا"<sup>6</sup> بتعبير جورج باطاي نغيّر من خلاله شكل الحياة التي نرغب في المسك بتلابيبها دون أن نغفل من قبضتنا وتتبدد كالفقايع في سديم الفضاء.

هاهنا يجرّنا فتحي المسكيني نحو فهم عصرنا ما-بعد الملة بانتزاع مسألة الإيمان من سلطة الملة التي تجثو تحت وطأة العقل الهويوي وتفعيل الإيمان الحرّ بما هو مخزونا روحيا إنسانيا كونيا ينبغي التفكير فيه من وجهة نظر فلسفية هيرمينوطيقية تستعين بعدة محارث فلسفية تحرث في ألواح أنفسنا العميقة وتقلّب النظر في طبقاتها الرسوبية مستتبته إيّاها تحت أديم الفكر ما-بعد الحديث بغية تغيير شكل الحياة المرجوة والمأمولة من خلال ممارسة تمارين روحية إيتيقية توسع من دائرة رؤيتنا الجمالية للعالم الذي بات يشبه إلى حدّ بعيد صفحات كتاب غير مقروء بعد. لذلك وجب علينا النظر فيها بحصافة وليس بتصحيح لها حتى لا نورث حماقات القرون الوسطى التي تعود بنا القهقري وتغوّت علينا فرصة اللّحاق بركب "الإنسانية الصاعدة" بعبارة هابرماس أو "الإنسانية الجديدة" بتعبير سلوتردايك.

فلا مستراب في القول أنّ فتحي المسكيني سيحرث في كتاب "الإيمان الحرّ" على أديم مصادر أنفسنا العميقة بمحارث فلسفية متنوعة بلا هوادة محدّقا في استشكالات فلسفية جدّ طريفة لم تخطر على بال

---

\*عبارة الكندي المشار إليها بـ"الماهية". را: الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حقّقه وقدم له وعلّق عليه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1948، ص.62.

1 -Peter Sloterdijk, **Critique de la raison cynique**, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, éditeur, Christian Bourgois, 1987, p.12.

2-Friedrich Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, August 2008, 18.

3 -Peter Sloterdijk, **Écumes** - Sphères III, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni édition, Libella-Maren Sell, 2005, p.20.

4 -Ibid., p.20.

5 -Peter Sloterdijk, **La mobilisation infinie**, Vers une critique de la cinétique politique, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, éditeur Christian Bourgois, 2000, p.12.

6 -Georges Bataille, **Théorie de la religion**, éditions Gallimard, « Collection Tel », 1986, p.20 : « La philosophie n'est jamais une maison, mais un chantier ».

الفلاسفة إلا في شكل خطرات مقتضبة مثل "ماهية الدين أو كيف صار الله فكرة؟"<sup>1</sup> و"العالم لم يعد آية"<sup>2</sup> و"الإيمان الحرّ؛ الفلسفة وتقنيات الرجاء"<sup>3</sup> و"كيركغور في أضحية إبراهيم"<sup>4</sup> و"نيتشه والبابا الأخير"<sup>5</sup> و"في معنى المقدس أو الإيمان في الزمن العلماني- تجارب ما-بعد لاهوتية عن الله"<sup>6</sup> و"انزياحات المقدس بعد "موت الله"<sup>7</sup> و"الإيمان في عصر علماني؛ نموذج تشارلز تايلور"<sup>8</sup> و"الصنم والأيقونة: في تحرير الله من الوجود؟ أو جاك ماريون والإله المشطوب"<sup>9</sup> و"ما هو مستقبل الدين؟ حوار ما-بعد حديث حول الإيمان"<sup>10</sup> و"سياسات الرجاء: كيف نؤرخ لمصادر أنفسنا؟ أو التفكير ما-بعد الملة"<sup>11</sup> و"كانط والإسلام أو في حدود الكبرياء"<sup>12</sup> و"الدين والمقاومة أو إبليس ونزاع الإعراف"<sup>13</sup> و"النبى المستحيل"<sup>14</sup> و"في تحرير القرآن أو الإيمان في زمن "المراجعين"<sup>15</sup> و"الفلاسفة والعمو "تمارين في الغفران"<sup>16</sup> و"بمقام خاتمة: ممّ يمكن أن يتوب المؤمن الحرّ؟ أو في براءة الله من المؤمنين به"<sup>17</sup>.

خاتمة بمثابة إياة الشمس:

- 
- 1- فتحي المسكيني، الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة، مرجع سابق، ص.85.
  - 2- المرجع نفسه، ص.87.
  - 3- المرجع نفسه، ص.127.
  - 4- المرجع نفسه، ص.155.
  - 5- المرجع نفسه، ص.185.
  - 6- المرجع نفسه، ص.219.
  - 7- المرجع نفسه، ص.221.
  - 8- المرجع نفسه، ص.247.
  - 9- المرجع نفسه، ص.269.
  - 10- المرجع نفسه، ص.289.
  - 11- المرجع نفسه، ص.313.
  - 12- المرجع نفسه، ص.315.
  - 13- المرجع نفسه، ص.347.
  - 14- المرجع نفسه، ص.381.
  - 15- المرجع نفسه، ص.411.
  - 16- المرجع نفسه، ص.449.
  - 17- المرجع نفسه، ص.465.

لقد عدّ الفهامة فتحي المسكيني "الثاني" عدّة فلسفية ثقيلة قمينة بالاهتمام قام بتصريفها بين دفتي هذا الكتاب "الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة" من أجل رفع القلق عن عبارة "الإيمان الحرّ" التي وقع حجب معانيها اللطيفة في أقبية دينية وميتافيزيقية كادت وأدها تحت جلابيب دينية ولاهوتية وإيديولوجية باهتة ملقاة على رصيف الوجود لم تع بعد أنّ العالم لم يعد "آية" ولم تعد جملة الأدوات الفقهية لملّة من الملل قادرة على تحصين نفسها أمام "الهجرة إلى الإنسانية"<sup>1</sup> والسمود أمام "عصر الحساء الكوني" بتعبير الفيلسوف سليم دولة وعصر ما- بعد "الكورونا كوفيد 19" حيث أصبحت "الآلهة في مطبخ التاريخ"<sup>2</sup> تطبخ في مطابخ بلا ضجيج ميتافيزيقي و"تؤكل الأفكار مع الخبز" بتعبير سلوتردايك.

فلا مستراب في القول، أنّ جملة الاستشكلات الفلسفية التي تقيأ بها كتاب "الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة" على أديمه من أجل توطين كلاما فلسفيا أثيلا يستتبت ضربا من "أنطولوجيا الزّاهن" بتعبير فوكو ومن ثمّة سنفتح الباب أمام اللغة العربيّة لتكون محرزة على قصب السبق في التفلسف على "الجهات السّت" بتعبير الغزالي حيث لا يخمرّ الفيلسوف عينيه عمّا يجري على أديم الواقع المعيش ولا يغض نظره عمّا يحدث في العالم. فهو مجبول على حشر أنفه في الفالت والمهمت والمسكوت عنه والذي لا ينقال إلّا في "الخانات السوداء" بتعبير فوكو وما يسقط من غربال الماضي الممعن في المضي والآت الذي لم يأت بعد. ديدنه التفلسف الأثيل ولا شيء غير الأصيل وطنا له وانتماء لا يقبل بغيره موطنا له. فإذا كان الفيلسوف الألماني هيدغر يعتبر أنّ الفلسفة هي في الأصل ألمانية النسب ويونانية المنبت جاعلا من "الأمة الألمانية وسطا، لا بمعنى الأمة الواقعة في وسط أوروبا فحسب، بل أيضا بمعنى الأمة، "الميتافيزيقية" التي تقع في المجال الأصلي للوجود والأمة التاريخية التي يكون بقاء عطائها بقاء الغرب"<sup>3</sup> بتعبير الفيلسوف طه عبد الرحمان، فإنّ فتحي المسكيني يذهب مذهبا بعيد الغور بأنّ الفلسفة كونية إنسانية بملامح بشرية يمكن لكلّ من يتيمّم شرط قبلتها أن يحجّ إليها بعد أن يتخلص من أسمال العقل الهووي بلا رجعة. وذلك ما يجعل هذا الفهامة في جلّ كتاباته الفلسفية التي اقتنينا أثرها وحرثنا في تضاريسها وجبنا سهولها وتغلغنا في جمى أرضها يشبه إلى حدّ بعيد "حوت العنبر" (le cachalot) بعبارة فوكو الذي ينتأ برأسه على سطح البحر مخلفا وراءه بما

1 - فتحي المسكيني، الهجرة إلى الإنسانية، مرجع سابق، ص. 201: "28.8. أيلان الكردي، أو الهجرة إلى الإنسانية: أيلان غير القبلة في الشرق؛ انتهت الهجرة إلى الله، وبدأت الهجرة إلى الإنسانية".

2 - جمال علي الحلاق، الآلهة في مطبخ التاريخ، منشورات دار الجمل - ألمانيا، الطبعة الأولى، 2012، ص. 36: "إله في الأسر: فغربة الإله هنا هي في إقامته بين أناس لا يرونه إلها".

3 - طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثاني، القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص. 296.

يشبه الدوائر على الزيت متحرراً من وصوصة عيون المراقبين حيث يرى ولا يُرى للعيان ومتخذاً سبيله في البحر عجباً. ولذلك يتطلب البحث عن أُلعه الفلسفية استكداد الفكر وتشحيد الذهن وتنقية السريرة أُنّى لنا الدخول في محرابه الفلسفي من أجل استعادنا بالخيرورة الفلسفية.

### خاتمة في مقام الفاتحة أو كيف نفكر مع الفيلسوف فتحي المسكيني؟

"في البدء كانت الكلمة" كما تقول التوراة ولكن في البدء كان مقام المعنى ومقام الحرف الذي قدّت منه اللغة وبه باتت "سُكنى الكينونة" بتعبير هيدغر ومنها "أنى الأيسُ" بتعبير سلوتردايك وفي السكن إليها انفلق صبحها وانكفاً "الليسُ" وسطعت إيآء أو إيآة شمسها حتى أنّ كلّ من اقترب من لفحها صار كليما ومكلوما أو جريحا ومجروحا يبحث عن عقاقير تبرأ سقمه مثل ذلك نقف عليه عند قراءتنا للكتابات الفلسفية من لدن الفهامة فتحي المسكيني الذي مرّ بصراط اللغة وخبر مقاماتها وارتقى في معارجها وتكلم بألسنتها المختلفة مفكرا ومترجما وشاعرا وفيلسوا.

فلا جرم إنّ الاستشكالات الفلسفية التي أطرحها فتحي المسكيني في جلّ كتاباته الفلسفية تحتل (تزرع) نباتا فلسفياً جديدا قام بحرثه على مدى مسيرته الفلسفية من أجل استنبات "آغورا" فلسفية عربية تنطق بلسان عربي مبين. "آغورا" منفتحة على الراهن مدارها الإنسان وقطب رحاها الإنسانية وهي تصبو إلى الارتقاء بالقول الفلسفي إلى مصاف الكونية التي هي مطلب كلّ تفلسف أثيل وقبله كلّ فلسفة أصيلة.

من هذه الكوة استبصرنا الطريق "Weg"، الثنية، إلى الذهاب رأساً إلى دراسة الكتابات الفلسفية للفهامة فتحي المسكيني والتفكير معه والتورط في حمى أرضها في حوار صامت يتردد صداه داخل هذا المقال الذي افترعنا له عنواناً لم يكن من قبل له سمياً "قراءة تأويلية في كتاب "الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟" فتحي المسكيني أو التفكير في الدين خارج منطق الملة". وبعد هذا التطوّاف الفلسفي في الحدائق الغناء لفتحي المسكيني الذي احتقلها بذرا فلسفيا لم يأت عليه متفلسفي القرن الحالي ولا خطر على بالهم ولا سمعت به آذانهم. فقد أتى من ثنية غير مسبوقه في الفلسفة تلتقي مع كتابات الفيلسوف طه عبد الرحمان في تأثيل الخطاب الفلسفي العربي ولكنها بأدوات حرائة مغايرة تمام المغايرة لما قام به طه عبد الرحمان.

وقد استقر لنا الرأي بعد سفر طويل في كلّ شبر من أشبار الكتابات الفلسفية لفيلسوفنا لننتهي إلى قول الفصل أنّه ثمة "فتحي المسكيني الأول" و"فتحي المسكيني الثاني" من خلال سبر الأغوار في كتاباته الفلسفية التي ارتأينا تقسيمها إلى مرحلتين فكريتين؛ تبدأ المرحلة الأولى من كتاب "هيغل ونهاية الميتافيزيقا" و"فلسفة النّوابة" و"الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة الـ"نحن" ، و"نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله

الأخير، هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود"، و"الفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير" أو "الدين والإمبراطورية". أما المرحلة الفكرية الثانية تسطع إيا شمسها مذ "الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة" و"التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟" و"الثورات العربية... سيرة غير ذاتية"، و"الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة"، و"الدين والإمبراطورية" و"الهجرة إلى الإنسانية" و"الإيمان الحرّ أو ما-بعد الملة؟ مباحث في فلسفة الدين". فهاتين المرحلتين قمينتين بالاهتمام على الباحث الوقوف عليهما واستكداد الفكر في تلافيف كتاباته الفلسفية لفتحي المسكيني.

فمن الحقيق والآكد في القول أنّ فتحي المسكيني ابتدع طريقا في الفلسفة لا يخلو من طرافة قمينة بالبحث فيها تستدعي مَنّا كفر أرض هذا التفلسف الأثيل الذي يخط بمحراثه مشروع فلسفة عربية تقوم بتأويل مصادرها الروحية وتضعه على محكّ النقد مثلما هو الشأن في نقد العقل الهوي الذي برع في حرثه من منظور هيرمينوطيقي أو تأويلي متجاوزا جميع النقودات التي أتت على كفره من عدّة زوايا مختلفة مثلما جاب الفيلسوف طه عبد الرحمان نقدا له من ثنية التحليل المنطقي والتداولي الذي يعود إلى الفلسفة التحليلية والتداولية واحتقاله لمصطلحات جديدة معتمدا على الطريقة التداولية مستثمرا الوافد ومحافظا على الزّافد مفكرا من داخل أفق الملة مّا ضيقّ الطريق على اقتداره الفلسفي وخنق أنفاسه وسقط في ضرب من الغزالية الجديدة.

كما يختلف المسكيني عن طريقة محمّد الجابري الذي انتهج مسربا ابيستيمولوجيا للنقد العقل العربي لا تزيد عن كونها إعادة كتابة موسوعة معرفية تاريخية للعلوم العربية وتنشيطا للذاكرة العربية دون استنبات مفاهيم فلسفية جديدة يمكن أن تكون بابا لفتوحات جديدة على جمى أرض الفلسفة العربية وقد بدأت تدرس مع اندراس الخطاب الإبيستيمولوجي الذي تسلل إلينا من فوكو الأول وكونغلام وباشلار واندثر بظهور التفكيكية الدريدية التي لاقت رواجا في سوق عكاظ الفلسفة العربية والتأويلية الهيدغرية التي تمددت جذورها واستنبتت لها مقاما عربيا كان الفيلسوف محمّد محبوب وفيلسوفنا لهما قصب السبق في ترويضها وقلق صبحها العربي.

بيد أنّ طريقة فتحي المسكيني في نقده للعقل العربي تحت غطاء العقل الهوي بعيدة الغور عن مجرّة القراءات العربية الأنترولوجية للحضارة العربية الإسلامية التي قامت بأنسنة الإسلام وتحديثه وغربلته من شوائب القراءات الفقهية التي وضعت يدها عليه مثل محمد أركون أو قراءة تاريخية بأدوات منهجية معاصرة كما هو الشأن مع هشام جعيط أو من طريق البنيوية أو المادية الماركسية وجميعها لم تستطع بلوغ الشأو في الوصول إلى الغرض الذي من أجله هبوا لنقده.

مهما يكن من أمر، فإنّ اللافت للنظر أنّ فتحي المسكيني يخوض في مسائل فلسفية راهنية في معانيها الجليلة خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور تستنبت "أنطولوجيا للزّاهن" بأسلوب فلسفي أثيل يحرث من داخل لغة الضاد مخرجا إيّاها من غبشها لتعود إلينا كما عهدناها بأصواتها المتعددة المتحدرة من معلقات الشعر الجاهلي وآي القرآن وأدب الجاحظ ومقابسات التوحيدي وإشاراتة الإلهية وخمريات أبي نواس وروائع المتنبّي ولزوميات المعري وغفرانه وجبران وبراعته في ترقيق الكلام ونعيمة وحكمته والمسعدي وفلسفته الوجودية. فمن هذه الفيافي التي تعدّ بالنسبة لنا مصادرا روحية ارتاضها فتحي المسكيني باستكداد فكره خارقا لكلّ العوائد المزاجية التي أساءت إلى لغة الضاد وحملتها ما لا تحتمل طاقته وهي قادرة على حمل الفلسفة كما ركضت جنينها في بطنها ردحا من الدهر مع الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة.

بيد أنّ هذا المخاض الجديد قد بدأ مع رهط من المتفلسفين في فلاة جنوب الحدائث في قرننا الحالي مع نظار الفلسفة العرب خصوصا في تونس القرطاجية وهم المشار إليهم مصطفى كمال فرحات ومحمّد محجوب وسليم دولة وفتحي المسكيني وصالح مصباح وأمّ الزين بنشيخة كلّ بيدع في رسم خارطة للتفلسف الأثيل وكذلك من خارج قرطاج من العرب نقف على فلاسفة من حجم الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان وغيرهم منهم من قضى نحبه مثل عبد الرحمان بدوي وحسن حنفي وقد نبت الربيع على دمنتمهم.

غير أنّ فتحي المسكيني أفلق فلسفة عربية مفجرا يناعيها ومجري جداولها لتكون فاتحة لجيل قادم قد يضطلع باستكمال مشروعه الفلسفي واتخاذ طريق التفلسف الأثيل قلة لوجهته الفلسفية. فهو قد أفلح إلى حدّ بعيد النظر في تأويل مصادرها الروحية وقراءة ما لم يقرأ فيها بعد وما ظل مسكوتا عنها لأمد طويل خارج أطر الفهم التقليدي ومحزرا إيّاها من سلطة الخطابات الأخرى الدينية والإيديولوجية أو "الفكرانية" بتعبير الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان التي وضعت يدها عليها واعتبرتها جزءا من أرشيفاتها ونظرت إليها باعتبارها تركة وميراثا روحيا لا يجوز توريثه لغير المتسلطين عليها مثلما هو الشأن في مسألة الإيمان والهوية والإسلام وجميع المصادر الروحية الأخرى التي وقع السطو عليها تحت جيب متعددة ولكن ما في الجبة إلّا جنس من اللصوص "لصوص الله" أو الشّطار وقطاع الطرق الذين يجوبون أزقة الوجود و"يظهرون بالليل وينامون بالنهار" بتعبير الجاحظ.

فخليق بنا أن نفكّر مع هذا "الفيلسوف النابثة" العربي فتحي المسكيني الذي وضع خارطة فلسفية من أجل تأسيس نادي فلسفي كوني و"أغورا" فلسفية كونية تستكمل حلما عربيا قديما ساور أجدادنا الفلاسفة والمترجمين لغة اليونان إلى لغة الضاد مثل الكندي ورسائله والفارابي وحلمه بوضع قاموس فلسفي بدأه بكتاب

الحروف وابن سينا وتببيهاته وإشاراته وابن رشد واقتداره على رفع القلق في العبارة الأرسطية وابن باجة في متوحده الذي شغلته الدنيا وقضى نحبه ومات مسموما. هي أغورا فلسفية تتطرح فيها المسائل المعتاصة على الأفهام لتعود فيه إياء الفلسفة العربية تعالج المشكلات الرأهنية وتنبش في المسكوت عنه وتميط اللثام عن المهمت فيه تسدعي نزول "سقراط الفيلسوف" إلى باحاتها والتمرغ في ترابها وتتصت من خلاله للجمهور وتحريره من أصفاده وفك أغلاله التي تكبله وتخمر عينيه عن حقوقه البشرية في الحياة والوجود بعامه.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أنّ فتحي المسكيني في جلّ كتاباته الفلسفية تناول بالنقد العقل الهوي العربي خصوصا ليس نقدا بمعنى التهذيب ولا نقدا للأنساق الفلسفية كما سارت على دربه الفلسفة الميتافيزيقية ولا نقدا للعقل من داخل العق لذاته كما لدى كانط ولا نقدا هيغليا تطوف الروح في معارجها ولا شوبنهاوريا يحركه عداء دفين لخصومه من جنس الفلاسفة مثل هيغل وليس نقدا نيتشويا هداما للاهوت المسيحي ولا نقدا هيدغريا لفظالحة الحداثة من أجل تأسيس أنطولوجيا هرمينوطيقية ولا من جنس الأنترولوجيا ولا من نوع البنيوية لفوكو الأول أو أركيولوجيا مبرقعة بجينياولوجيا لفوكو الثاني ولا من نوع نقد شينغلر للحضارات ولا من قبيل المنطقيين الجدد فيتغنشتاين وكارناب ولا هو نقرا فلسفيا كما لدى ميشال أنفراي ولا هو معاودة بثوب ماركسي جديد كما هو عند سلافواي جيجيك أو من قبيل الرواقية النحيفة كما لدى لوك فيري وسبونفيل، ولا من طريق نقد العقل الكلي لسلوتردايك.

وإنّما هو نقد يحفر في مصادرها الروحية وينبش فيها بطريقة تأويلية بعيدة الغور في حفرها في طبقات نفوسنا وفي هذه التركة الروحية معيدا أطراحها من جديد على ضوء العصر الحالي عصر "الإنسان-التقني" بتعبير سلوتردايك، عصر مرتحل ليس له مدار واحد، بل له مدارات عديدة عصر "الغثيان" و"الدوار" والجرائيم المتكاثرة من "سارس-كوف-2" إلى "الكوفيد 19" إلى أشكال عدّة وقع ترتيبها حسب الحروف الأبجدية اليونانية مثل سلالة "دلثا" و"إبسيلون" و"زيتا" و"إيتا" و"ثيتا" و"ايوتا" و"كابا" حيث من المستحيل التخمين ماذا بعد؟ ماذا عن الغد؟ فهذا الحفر من لدن الفهامة فتحي المسكيني في المطمور من مصادرها الروحية بات مطلوبا فلسفيا من أجل تقويض مزاعم الحوانيت الفكرية التجريبية التي تسعى بقصارى جهدها "تدجين الكينونة" الإنسانية بتعبير سلوتردايك.

فلا غرو، أنّ طرافة الكتابات الفلسفية التي نتأت من تحت يراعة فتحي المسكيني تهبّ رياحها من غرب الحداثة لتعود إلى جنوبها من كانط وهيغل وهيدغر وريكور وفوكو ودريدا ودلوز وأغمان ورورتي وهابرماس وسلوتردايك إلى الفارابي وابن رشد وجبران ونعيمة والمسعدي فاتحة ملفات منسية مثل الهوية والملة والإيمان

والإسلام وبالجملة كلّ المصادر الروحية التي باتت موروثا ليس من الهين تقيؤه بمجرد أن نخلع نعالنا وندخل محراب الحداثة بصمت وإثما يجب علينا صهره ونخله من الشوائب التي علقت به من جرّاء تعطيل باب الإجتهد في تحسينه وجعله قادرا على الدخول في الضيافة العالمية التي فرضتها الحداثة المبكرة والمتأخرة ولم يعد من الممكن السكن إليه، بل ينبغي تحفيفه وتشحيذه واستكداد الفكر فيه لتنتقيه من البثور العالقة بجلده وشفط تجاعيده التي خطها الزمن على وجهه.

ومن ثمة علينا أن نرجع البصر كرات ونبدأ في قراءته بأدوات منهجية حدائية والبحث عن طريقة لا تصدم فيها مصادرها الروحية بمكاسب الحداثة التنويرية مثل الديمقراطية والحرية. فالتجول في هذه الحقائق الغناء "Eldorado"<sup>1</sup> والخلافة بسحر خريز مياه جداولها من "هيغل ونهاية الميتافيزيقا" إلى ظهور "النوابت" إلى "الهوية ومسألة النحن" إلى "فلسفة الإله الأخير" مروراً بـ"الدين والإمبراطورية" ووقفا عند "الهوية والحرية" و"الثورات العربية" و"الكوجيطو المجروح" و"الهجرة إلى الإنسانية" و"الإيمان الحرّ أو ما بعد الملة". فهذا الترحال الفلسفي في حركة عود على بدء وحركة بدء نحو الإنسانية أو هو عودة إلى الماضي ومشروع نحو المستقبل وتصميم للحاضر تتحد فيه الأبعاد الثلاثة للزمان لنعبّد الطريق نحو التفلسف الأثيل الذي يرفع الحواجز والحدود بين الثقافات والحضارات المباينة لنا من أجل توطين "حكمة العيش معا" وتأييل كوجيطو "أنا لا أكره" و"الكره لا يفكر" نحو تأسيس نادي كوني يضم أصدقاء الفلسفة وعشاقها يأتونه من كلّ صوب وحذب.

فالباحث المنهم بالفلسفة والعاشق صباية فيها أو القارئ المتجول في أروقة المعرفة طلبا لها لذاتها وليس لغيرها يجد ضالته أو ضؤاله في الكتابات الفلسفية للفيلسوف فتحي المسكيني ويستمع إلى صوته يتردد صدها بين تلافيفها حينما يبجر في عُبَاب بحرها ويسبر الأغوار فيها يقف على تفلسف أثيل بلسان عربي مبين. كذلك لما يشنف آذنه لسماع محاضراته المبنوثة على "موقع اليوتيوب" أو على "حسابه الفيسبوكي" "الفيلسوف النابته" أو "فتحي المسكيني" أو المتابع لحواراته على القنوات الفضائية مثل قناة "الغد" و"العربية" و"تسمة" سينبعث فيه الأمل من جديد وتزول مخاوفه على لغة الضاد من الاندثار كبقية اللغات الأخرى التي لفظها الزمن كالأرامية والسنسكريتية واليونانية واللاتينية... وحتى لا تكون "مبغولة" (المسعودي) نبغ فتحي المسكيني

---

1 - نستخدم عبارة الحقائق جريا على عادة بعض الكتاب مثل "حدايق بطليموس" أو "الحدايق الغناء" مثل استخدام التشابيه من لدن سلوتردايك لتقريب المعنى للأفهام. را: سلوتردايك، *تدجين الكينونة*، ترجمة أوليفي مانوني، دار النشر الفرنسية ميل واين نوي، 2000، ص.14.

من أجل أن يعيد كتابة فلسفة عربية تؤثث لقول فلسفي أثيل وفي نفس الحين تعبد الطريق الملكية نحو الذهاب إلى الإنسانية والدخول في معارج الكونيّة. وإن أوغلنا في الارتقاء في مقام الكلام لدخلنا باب الشطح وقلنا كما قال ابن رشد في أرسطوطاليس كلاما غير فلسفي من باب الإعجاب ولكن علينا اقتناء أثره والسير على خطاه قدر مستطاع عقولنا على حمل ما تدخره خرائده الفلسفية من زاد فلسفي و"خيرورة" نستسعد بها في وجودنا ونستعين بها على فهم مصادرنا الروحية وكشف خباياها...