منشورات ابن النديم
Editions Ibn nadim
دار الروافد الثقافية

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

تجليات العقلانية

"الدين والأخلاق والتربية"

مكتبة
مؤمن قريش
moalemqurish.blogspot.com

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

تجليات العقلانية

«الدين والأخلاق والتربية»

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

تجليات العقلانية

«الدين والأخلاق والتربية»

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

تجليات العقلانية «الدين والأخلاق والتربية»

تأليف: أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 267
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-91-2
الإيداع القانوني: 2015-3464

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

التصـــديـــر 7

القسم الأول
مقاربات في فلسفة الدين

الفصل الاول: فلسفة الدين وراهنية العدالة عند كانط 21

الفصل الثاني : جدلية الدين والحق عند هابرماس 37

الفصل الثالث: التأويل والظاهراتية عند بول ريكور 71

القسم الثاني
مقاربات في التربية والأخلاق

الفصل الاول: مجتمع المعرفة «راهنية التربية والتعليم» 99

الفصل الثاني: المرأة في المخيال ألذكوري مساءلة التمثلات والصور النمطية الاقصائية 141

الفصل الثالث: البيوتيقا والفلسفة والقانون 165

الفصل الرابع: اركيولوجيا الخطاب الانسني 211

القسم الثالث
حوارات فكرية

الجزء الاول: الخطاب القومي العربي 235

الجزء الثاني: الخطاب الاسلامي 253

التصدير

إنَّ الرهان الفلسفي بحاجة الى فضاء تتوفر فيه حرية التعبير يمثل هذا الواقع من اجل قيام فكر فلسفيّ قابل للحياة ويمتلك قدرةً على ان يرتبط بالراهن الفكريّ والاجتماعيّ الذي يمثل فضاءً للتفكير والنقد، بمعنى ان تكون هناك امكانيات تقبل النقد وهذا الأفق صعب تحققه في بلد يعاني من غياب الاجماع السياسيّ والدينيّ ويعاني من صدع سياسي مبني على أُسس طائفية اصبحت تقدس المقولات الدينية وتتخذها اساسًا تنطلق من مما يعني غياب القدرة على المراجعة والنقد؛ لهذا تجد في هكذا فضاء انشدادً قويًّا الى الهوية من اجل تماسك الجماعة. في حين الفضاء الفلسفي يقوم على التعددية الثقافية والدينية وحرية الحوار بالاضافة الى وجود مؤسسات حقيقية تحقق امكانيات التواصل الحر وأُفق رحب للحوار الذي يمنح المثقفين والباحثين في الشأن الفكري حرية في النقد وتقديم بدائل دون ان تكون هناك نتائج قد تؤدي بوجودهم، كالصدع الاثني الذي ولد غياب افق للتعايش.

وغياب الحريات والاستقرار السياسي وغياب الاجماع السياسي قاد الى غياب المؤسسات الثقافية الحرة التعددية، فان في ظل هذه الظروف من الصعب طرح امكانيات كشف وتعرية الواقع بشفافية وتجرد من اجل التصويب والاستنارة؛ لهذا تحول البحوث الى افق مغلق مغترب يكرر وينتقد تجارب خارجية اكثر رصانةً الا انها تنتمي الى فضاء اخر ليس له علاقة باشكاليتنا الثقافية والتنموية.

وفي ظل هكذا فضاء يقوم على الهويات يصعب فتح مجال للنقد؛

فجعل الايديولوجيا هي المهيمنة بل خلق انحباس ثقافي يرفض الحوار مع الآخر خارج مرجعية التراث؛ لهذا تجد بعض النقاد من دعاة الهوية في بلدان عاشت تجربة الصراعات الاثنية وقادت الى الحبسة الثقافية داخل فضاء التراث وترفض أي حوار او تثاقف مع الآخر. وهذا التقييم الذي يتسم بكونه ينطلق من الهوية الاسلاموية ينفي التثاقف مع الآخر بحجة التبعية والتلوث وهي أفكار لاتوفر امكانيات التثاقف مع الحضارات الأخرى وهو افق التفلسف الرحب.

ومحاربة الفقر ووتعميق الحريات ووضرورة وجود المؤسسات حقيقية تدعم الثقافة وتخلق مجالًا رحبًا لها، وضرورة وجود المتلقي أي جمهور داعم ومحب للفلسفة كلها ضرورات لابد منها من اجل خلق افق للتفلسف هنا.

ولامحيص لكل مثقف عراقي من ان يتحسس أهمية الموقع والدور الذي أراده ويشعر بثقل المهمة التغييرية والتحديات التي تحيط به.

في إبراز ملامح الهوية والواقع عبر نقد التمركزات وتعرية المسبقات ومساءلة البداهات، من أجل قراءة تحقق الإزاحة والصرف والإحالة والتوظيف والتحويل الذي يقود الى التبديل والتجاوز من خلال خرق الساكن.

ويتحقق هذا من خلال قراءة تقوم على تبني مشاريع الوجود وقراءة المجريات وتأويل المصائر وتشخيص الأزمة تعقلا وتفهما وتدبرا وتأويلا وتحويلا في ظل ظروف يتفاقم بها العنف وآليات الاستبداد والجهل والإخفاقات التي تعطل الطاقات ويسود الفساد؛ فتظهر الحاجة إلى إرساء فلسفة جديدة والأخذ بقيم اللاعنف التي تمثل عالميا باحترام: مبدأ الحرية، وحق الحياة، واحترام الكرامة الإنسانية من خلال محاربة التمييز على أساس ديني أواعتقادي أو عرقي يفضي إلى المساواة في الحقوق بين الشعوب.

وتغدو كل الادعاءات والخروقات والاعتداءات على الدول وسيادتها باطلة وإرهاب دولة تعيق السلم العالمي وتعطل أسباب التعادل والسلم الكوكبي الذي لا يخلف إلا مزيدا من التخلف وخرق لما هو جدير بالاحترام فان هذا يتطلب إعادة النظر: بثوابت الثقافة وآليات النظر التي خلقت العنف والتمييز والإقصاء عبر ممارستها بنية تفاضلية تقوم على سرديات وتأويلات عالمية تشكو في مصداقيتها عبر بنية صراع الحضارات وبلوغ النهايات التاريخية. إنها تأويلات تفرز الإقصاء عبر تبنيها بنية تفاضلية وهوية مغلقة تُعلي من شأن الذات وتسقط على الآخر الصور النمطية وتشجع على إقصائه.

وكل هذا حدث بفعل ثقافة تقوم على إرادة التمايز على الغير وهي لا تريد له أن يكون مثلها؛ لذا تعمل على تهميشه واقصائة أو على الحط من مرتبته وقيمته.

وكل هذا في حاجة إلى إعادة النظر عالميا ومحليا في ثوابت الثقافة وقيم النظر والتفاضل من اجل خلق التعايش السلمي بوصفه أصل العنف والقسوة والتطرف هو الطارئ وان كان سائدا ومنتشرا. ومن هنا يأتي السؤال عن دور المشهد الثقافي في إدارة الأزمة المجتمعية والثقافية، ودوره في السياسة والسلطة والثقافة. وبكلام آخر نحن في حاجة إلى ثقافة قوية في دعم التحول السلمي وإقرار خطاب التسامح وقبول المختلف وترسيخ ثقافة التنوع والتعددية السياسية والثقافية، إننا يجب تجاوز عوائق الماضي ومفاعيل ثقافة السلطة التي تم تطويرها لتغدو خاضعة لخطاب السياسي ومروجة لدعايته مما أضفى على ذلك الخطاب المصداقية وهي حالة كانت قد عانت منها دول العالم الثالث كثيرا، حيث الدولة الشمولية التي أجبرت المثقف شاعرا أو قاصا أو ناقدا أو مفكرا أو فنانا ليغدو معبرًا عن خطابها صانعا سرودها الرسمية وجزءًا من الرأسمال الرمزي.

لقد خلقَ ذلك الخطاب ممارسات؛ وخاطَ جلبابًا للمثقف لم يعد الكثيرون قادرين على الخروج منه.

لكن أين الثقافة اليوم؟ التي وصفها الكثيرون بالخاسر الأكبر على الرغم من موقف المثقفين في دعم العملية السياسية وإدانتهم كل مظاهر العنف ودفعهم الإثمان الغالية من أرواح مثقفيها إلا إن الإهمال والجفاء هو نصيب الثقافة والمثقف!!.

وقد يكون السبب مرده التغيير الذي طرأ على المؤسسة الثقافية العراقية والذي جعلها تواجه صيرورة جديدة هي في طور القاصي لثقافة جديدة، لم تظهر ملامحها بعد بسبب التحول من ثقافة شمولية إلى تعددية ثقافة متنافسة ومتقاطعة سياسيا واثنيا وقوميا في ظل مبادرات لدعم الثقافة لا تغدو مجرد استثمار سياسي مما يجعل الثقافة تقوم على المبادرات أو المغامرات الفردية، التي يقودها بعض المتصيدين ممن اخذوا على أنفسهم أقامة مؤتمرات مجردة من الروح؛ لأن الهدف الأول هو الربح؟!

وأين نحن من تحديات الحياة والحاجات التي تفرضها المتغيرات العالمية كل يوم؟

نحن في حاجة إلى دعم ثقافة تعددية تقوم على إستراتيجيات ثقافية واجتماعية وسياسية قوامها حرية الاختلاف ورفض الاحتلال بكل إشكاله والإيمان بالانتخاب بوصفة الخيار الأفضل وخير معبر عن حرية الفرد ودوره في اختيار السلطة التي يريدها بعيدا عن منطق الرعية وخطاب التكليف قريبا من منطق المواطنة والمشاركة السياسية المنبثقة على صيرورة الخطاب السياسي والثقافي.

لذا يفترض بنا أن نقف على عوائق هذا المشهد الثقافي الذي بقى جهدا فرديا يقع على كاهل المثقف وقد عمقت السلطة سابقا هذا، واليوم يزداد هذا الأمر حيث أصبح المثقف يجذف منفردا في ظل ظروف الإقصاء والفقر والقتل ...

مما جعل كثيرا من المثقفين يختارون خيار الهجرة ونحن نعيش هجرات متكررة في الثقافة العراقية.

في وقت هيمن على المشهد الثقافي منذ أمد بعيد الجانب الأدبي دون الفلسفي بالمقارنة مع دول مثل مصر والمغرب ولبنان وسوريا، وهيمن الخطاب الدوغمائي السلفي طويلا على الخطاب الإبداعي العراقي قوميا وماديا ودينيا مما جعل الثقافة رهينة محابس تلك الخيارات الإيديولوجية.

لعل هذا واضح اليوم في قيادة المشهد الثقافي بين تلك الخيارات المتقاطعة والتي أخذت شكلا برغماتيا يتخذ من الخيار الديمقراطي مساحة للحضور من دون أن يعمل على تجاوز الذهنية الشمولية - هي "أحد أشكال الحكم مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة وذلك على أساس افتراضات أيديولوجية تحكمية معينة تبقي الزعامة تطبيقها وتعلنها في جو من الإجماع المفروض بالإكراه- اذ بقى يكتنز هذا التقاطع العنيف والذي تظهر آثاره العنيفة بين فتره وأخرى!؟

فنحن في حاجة إلى التسامح مع المختلف والإيمان بالتعدد إنه موقف يتجلى في الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة فيما يتعلّق باختلافات السلوك والرأي دون الموافقة عليها. ويرتبط التسامح بسياسات الحرية في ميدان الرقابة الاجتماعية حيث يسمح بالتنوع الفكري والعقائدي.

فالتسامح "هو كينونة الإنسان يتجلى في ترك الحرية لكل أحد من أجل التعبير عن آرائه حتى وإن لم نشاطره الرأي فيها فهو موقف فعال مدعوم بالاعتراف بالحقوق العالمية للإنسان وحريات الآخرين الأساسية. ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يستعمل لتسويغ الإخلال بهذه القيم الأساسية التي من ضمنها التعددية الثقافية، والديمقراطية وسيادة القانون، وهذا لاشك يقود إلى قبول التنوع الاثني الذي يقوم على التعايش الاجتماعي المشترك وحرية المعتقد وثقافة متسامحة تقوم على الاختلاف والتنوع.

ولكن هذه الأفكار يجب أن تتحول إلى خارطة طريق في الثقافة

العراقية من إقرار مؤسساتي بعيد عن الشمول وبعيد أيضا عن الطارئ والآني من خلال دعم المنتجات الثقافية الإبداعية والفكرية ودعم مراكز البحوث وربطها بخطط تنموية يمكن من خلالها توظيفها في تقديم الدراسات وإيجاد الحلول الناجعة.

القسم الاول

مقاربات في فلسفة الدين

تمهيد

لاشكَّ أنه رهين وظيفة ينطلق منها ففي سياق هذا الكتاب نحاول أن نطرح المشكل المركزي سعيا الى التحرر منه، والمشكل الذي نحاول البحث عنه هو عودة الديني من خلال اطروحته الأصولية الدينية التي ظهرت إلى السطح منذ نهاية الحرب الباردة، وتنامي حركات أصولية مختلفة تعبر عن حالة اجتماعية رافضة لثقافة العولمة. إنَّ بعض الحركات الأصولية تحولت إلى حركات ثوريَّة، وهي ليست بالضرورة أصولية دينية كما كان واضحاً في أيرلندا إذ شهدت ميلشيات تطلق على نفسها أصوليات، كما توجد أصوليَّة مسيحيَّة في أميركا، وسيخيَّة في البنجاب، وأصوليات اسلاميَّة متنوعه وكلها حركات أصوليَّة تعيش خصومةً مع واقعها السياسيّ والاجتماعيّ، الأمر جعلها تدخل في صراع ينتهج العنف لتحقيق أهدافها.

فالأطروحه التي تمارس الشيوع عبر أشكال متنوعه تقابلها أطروحة مضادة في المجتمع الغربيّ هي العقليَّة التي تحاول تقديم تفسير عقلي للدين مختلف عن الموقف الذي تمثله العَلمانيَّة المتشدده التي ترفض أيَّ اشراك للدين في الفضاء العمومي والممارسات السياسيَّة وتدَّعي أن الدينيّ في طريقه الى الزوال عبر التنمية الفعالة إلَّا أننا نساير رؤية (هابرماس) الذي يعترض على هذا الموف المتشدد للعَلمانية ويحاول أن يجد حلولًا أكثر جذريَّة في الواقع الغربي، ومن هنا جاءت معالجته لهذا الأمر تنشد التحرر من المشكل عبر نقد الخطابات الشمولية سواء كانت عند الأصوليَّة الدينية أم العَلمانيَّة معا.

فالمشكل تجاوز الشمولية عبر طرح حلول تناقش عودة الدينيّ الى الفضاء العموميّ في الغرب وفي العالم ومنها عالمنا الذي يشهد عودةً متشددةً للدين عبر توظيف أيديولوجي متشدد يهدف الوصول الى السلطة في مقابل أنظمة مهيمنة منذ الستينات تحاول البقاء في السلطة من خلال استثمار عودة الاسلام المتشدد من اجل خلق ذريعة للبقاء، لكن بفشلها في ايجاد حلول وسرقتها المال العام وتفردها بالسلطة وغياب العقول والثقافة السياسية التعددية سمح للآخر ان يوجد، حيث قام الصراع بين القوى الاجتماعية على السلطة ومحاولة استثمار الاخفاقات التنمويَّة من أجل التسلل الى السلطة عبر العنف الذي يقوم على نفي الآخر.

اذًا هذا الاستقطاب بين خطابين ظهرت اثاره عنيفةً ودموية على مساحات واسعة من عالمنا العربي والاسلامي. فظهرت حاجة الى استثمار خطاب تواصلي تفاعلي بين الاطراف السياسية والاجتماعية في ظل تنوعها السياسي والاقتصادي، وحاجة الى وجود مجتمع عمومي يمثله المثقفون والفنانون والموظفون العموميون، والمجتمع بتنوعه يكون فاعلًا في استثمار الخلاف الذي ظهر في ظل الربيع العربي الذي حوَّله الطرفان الى خريف عربي، فالحكام يريدون البقاء والشمولية الاسلامية تريد ازاحتهم وبالضرورة المجتمع يدفع الثمن اليوم، بل والأمر الخطير انفجار صراعات طائفيَّة بين أبناء هذا العالم فالأمر في حاجة الى ثلاثة عوامل من اجل استقرار الواقع العربي: الديمقراطية التشاورية بعيدا عن الديمقراطية الحسابية التي تستثمر الأغلبية من دون حوار حقيقي اجتماعي، وتفاعل يولد مشروعية فليس الديمقراطية حاصلَ هيمنة الاكثرية بل هي حوار مجتمعي تشاوري، وليس السياسي المتغلب بفعل الفتنة والعنف هو الشرعي بل الحوار المجتمعي العميق. والعامل الثاني: الحوار التواصلي اجتماعيا واعلاميا ومؤسسات مجتمعية تعمق خلق رأي عام بعيد عن العنف يساهم في وجود فضاء عمومي يراقب الدولة ويحاورها ويضغط عليها من اجل ازالة العنف والفساد.

لكن هذا ايضا في حاجة الى خطاب ابستمولوجي عقلي يساهم في تعميق أُفق التشاور وايجاد مشتركات بعيدا عن العنف، والايمان بالتعددية الاثنية والثقافية والدينية والسياسية وعَلمنة المؤسسات العموميَّة حتى لاتُجيَّر لخدمة اطراف من دون غيرهم، فالكل لهم الحق في ابداء وجهات نظرهم لكن دون فرضها بالإكراه المادي او المعنوي. وهنا تظهر الحاجة الى رهان العقليَّة الذي بات رهنية في هذه الأوساط التي تعجُّ بالعنف والإقصاءاللذينِ تركا أثرًا عميقًا خلق التوتر والاغتراب وشرخ المجتمع. فنحن في حاجة لمواجهة كل هذا بالأمل في الانعتاق والتحرر وهذا يفرض علينا أن نغرس في النفوس ذهنيةً جديدةً تقوم على ملفوظات جديدة مغايرة لما هو عالق في الأذهان من خلال ما تركه من انقسام نتيجة التمركز حول متاريس الهويات الدينية ومعانيها المتشددة التي خلقت مزيدًا من الاثار العنيفة التي نعانيها.

وعلى الرغم من كل ذلك لابد من الأمل الذي ينبع من تلك الطاقة التي غرسها الله فينا منذ الأزل وهي ذاتها التي تجعل الحياة ممكنة بل إنَّ الأملَ بابٌ لولادة اليقين ونافذةٌ لتحقق المعجزات التي تخلق في النفس الظفر والشعور بالتفوق والرغبة في مواصلة الحياة والقدرة على الصبر والمطاولة.

وتبزغ العقليَّة في فهم الظاهرة الدينية وتشكلها، التي تقوم على فلسفة خاصة، فإذا كان الدين لغةً من "دانه" "دينه" فانه إذن عبارة عن علاقة بين طرفين يعظم احدهما الآخر ويخضع له في (وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال) فيرشد الى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملات[1]. فالدين مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق وهو الأيمان بقوة لايمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، وهذا الإيمان هو العنصر الرئيس في الدين، فهو الأيمان بكائنات روحية. والدين محاولة تصور مالا يمكن تصوره والتعبير

(1) كريمر، الواح سومر، ص3

عما لا يمكن التعبير عنه وهو التطلع إلى النهاية[2] فهذه الظاهرة تمتلك وجودًا حقيقيًّا وتعد احد مكونات الرأسمال الرمزي للمجتمع، وظهرت باشكال متنوعة في التراث كطقوس او معتدات متنوعة كلها تمثل تجليًّا للمطلق في حياة الناس يعبّر عن فهم معنوي وسمات جمالية وروحية موجوده في الاديان ومنها المسيحة والاسلام، فالاسلام هو الدين الرئيس وخطابه تجلى كحركات فكرية وطوس واعراف ومدارس متنوعة كلها ساهمت في تشكل روح الامة على مستوى المنهج والرؤية، لكن هذا التنوع اليوم ينم تنميطه في اشكال ايدولوجية كما تعرف في الاسلام السياسي والذي يعكس ايضا انقسام اثنيا كما تجلى في التراث.

اما الايديولوجيا بوصفها آخر تجليات الظاهرة الدينية فإنَّ الحفر في الحراك الاسلامي ليس منعزلًا عن تاريخية الفكر خصوصا الأحزاب المتنافسه فالساحة العربية تتقاسمها الشموليات الثلاث: القومي والماركسي والاسلامي، ومعنى هذا ان الخطاب الاسلامي تنوع واصاب حركته تمفصل وتنوع بالتاثير الذي تركته المنافسه مع التيارات الاخرى، فالاسلام في بداية عهده النهضوي مع الافغاني ومحمد عبدة والنائيني مختلف عنه في الاسلام المقاوم للاحتلال في العلم العربي ومختلف اكثر فيما حدث بعد العهد الستيني بمعنى ان الخطاب الاسلامي كان قد اقتبس الكثير من المسميات وآليات الصراع من التيارات الاخرى، منها اعتماد العنف وسيلة من وسائل التنافس على السلطة؛ لكن ليس كل التيارات الاسلامية انتهجت هذا المنهج فهناك موقفان:

الاول: يعتمد على التحول السلمي عبر المطالبة السلمية. والآخر: يعتمد على العنف وسيلة من اجل التغيير، لكن التواصل بين التيارات الشمولية الثلاثة القومي، والماركسي، والاسلامي، الذي تجلى في التاثير

(2) ليواوبنهايم، بلاد مابين النهرين، ت: سعد فيضي عبد الرزاق، ط1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981.

والتاثر بينها وخصوصا بعد النكسة، أوجد نتائج السياسات السابقة التي قادت المنطقة إلى تردٍ اقتصادي وثقافي وحضاري والصراع مع العدو الصهيوني، فكانت بداية تحولات وبداية بزوغ نوع جديد من السلوك السياسي الاسلامي.اما عن التاثير فهناك على مستوى الملفوظ تجد مفردات تعكس تثاقفًا مع التيارات الاخرى ومنها الماركسية او من الفكر السياسي الغربي وحدث هذا بحكم الواقع، ومنها ملفوظات قرآنية اخذت من خلال تاويلاتهم معاني جديدة تحمل شحنة ايديولوجيه: امة / شورى /حزب / توحيد/مستضعف/جاهلية... الا ان هذه الملفوظات تم تاويلها ضمن سياق سياسي حديث يتوائم مع المصطلاحات السياسية الغربية في مجال سياسي معاصر "فالحاكمية" اصبحت تعني "السيادة"، ومفهوم الثورة اصبح يعاني معاني وليدة قراءات ايديولوجيا اسلامية للقران الكريم.

وهذه الملفوظات التي حملت شحنةً ايديولوجية اسلامية كانت تعبر عن عن نمو في الفكر السياسي الاسلامي وهي مشحونة بالضغوط السياسية والنفسية التي كانت تعبر عنها تلك المرحلة من الصراع وما أفرزته من صراعات واحتكاك بين التيارات المتنوعة محليًّا وعالميا في وقتها.

وقد تطورت فكرةٌ ايديولوجيةٌ اسلاميةٌ تجمع بين التراث من مفاهيم قرانية وفقهية وصوفية وبين الرؤية الايديولوجية المعاصرة كما تجلت في فكر المودودي والترابي 1932حيث كان يشغلهم تصنيف المفاهيم الاسلامية تبعا لانماط القانون والعلوم السياسية الغربية كما لو انها مفاهيم شاملة فهم كانوا يرونها تعبر عن القيم الجامعة الشاملة وان كانوا لا يرونها في حاجة الى مقاربتها بالاديان الاخرى أو الانظمة الساسية فالاسلام بنظرهم ليس جملة معتقدات فقط بل انه نظام جامع كامل يتناول كافة وجوه الحياة.

وهي تعبر عن تمفصل داخل الخطاب الاسلامي وأُفقِهِ التنظيري الايديولوجي المحكوم بأسلمة المجتمع فهذه التيارات التي يشملها الاسلام السياسي وان كانت متوافقة على أسلمة المجتمع الا انها اختلفت في الآلية

الموصله إلى تحقيق هذا الهدف؛ لهذا ظهر تياران يمكن رصدهما في القراءات التي تناولت الخطابات الاسلاموية فهما تياران معتدل وآخر متشدد، الأول: يحاول اعتماد الطريق السلمي من اجل اسلمة المجتمع من تحت القاعدة الاجتماعية عبر انشاء حركات اجتماعية ثقافية تعتمد آليات الضغط الجماهيرية في تحقيق مرامي تلك الجهة الاسلامية واهدافها وساعتها يعتمد طريق الاسلمة عبر ادخال الشريعة في كل تشريع وبهذا يعتمد هذا الاتجاه على طريق التدرج في التحول الاجتماعي، فقد كان حسن البنا وابو الاعلى الممدودي لايقبلون بالثورة الا بعد استنفاذ وسائل الضغط السلمية أو اذا اتخذت الدولة بوضوح موقفا معاديا للاسلام.

وفي ظل هذا الرؤية فان هذا الكتاب جاء محاولًا تقديم نقودٍ تهدف إلى خلق تقويم يرسم ملامح خطاب عقلي تعددي يراعي التنوع لانه غني بعيدا عن العنف الرمزي، ويهدف الى اقرار التاريخية بوصفها الحاكم في تقييم تلك القراءات فهي ليست متعالية بل مرتبطة باشكاليات جاءت من اجل تقديم حلول لها؛ فهي ترتبط بحدود تناهي تلك الظروف، ومن الممكن أن تكون خزينًا للخبرة ومصدرًا معنويًّا، لكن لايمكن اعتبارها تمتلك الحقيقة أو المعنى المتعالي؛ لأنها نسبية تاريخية بشرية وعلى هذا الاساس فهي قابلة للحوار والنقد والتقويم وغير متعالية، وهذا لاينفيها بل يمارس استثمارها من اجل اغناء الواقع بالتنوع ويساهم في إثراء حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية.

الفصل الاول

فلسفة الدين وراهنية العدالة عند كانط

من أجل إيجاد عرض لما يتضمنه مشروع كانط من رؤية ومنهج لابد من فهم الاشكالية التي ولد داخلها هذا الخطاب الذي اتسم بكونه نقديًا لانه كان بنظر مشيل فوكو يعد بداية برديم[1] الحداثة، لقد كان مشروع كانط النقدي مرتبطًا بالراهنية التي مثلته التحولات الكبيرة التي رافقت وصول البرجوازية الى السلطة في المجتمعات الغربية وهذه الراهنية تحدد معالجة كانط وتمثل الرهان الاول في مشروعه النقدي وهي تمثل تحولًا مهمًا اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا سوف يكون كانط من الراصدين له فكريا وهي تمثل الاشكالية بحمولتها الايديولوجية والمنهجية انطلاقا من تلك الاشكالية وارتهانه الى تاريخيتها فهي تجعل كانط متموضعًا داخلها ونصه قابل للقراءة ضمن حدود تلك الاشكالية ومنفتح على مقاربات القراءة المعاصرة للقارئ ايضا.

وجاءت بلاغته النقديّة منطلقة من مفهوم مركزي انه "الامكان" المفهوم الحاضر في نقد العقل المحض وشروط تكون الذات الحديثة بوصفها تستقي بنيتها وشروطها من نظرية المعرفة، وقد اطلق كانط هذا

---

(1) برديم: أي الانموذج اذ وبالنسبة للثورات العلمية فهي تحدث بنفس الطريقة عن طريق احساس متزايد النمو، وايضاً غالباً ما يكون قاصراً علي تقسيم ضيق للمجتمع العلمي حتى ان النموذج قد توقفت عن ان يؤدي دوراً في الكشف عن جانب من الطبيعة التي يمهد فيها الطريق هذا النموذج نفسه. انظر: كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ماهر عبد القادر، بيروت 1988، ص153-154.

المفهوم على الامكان العملي والامكان الفيزيقي، اما العملي وهو مايأتي من أفعال بوصفه إرادة وحرية، والامكان الفيزيقي هو ماتجلى في افعال الغريزة أي الافعال الغائية مثلما الامر عند الحيوان وقد كانت فلسفة كانط التنويرية تحفز الانسان على الارتقاء من الفيزيقي صوب العملي من اجل التمتع بالإرادة والحرية، لهذا نجد ان فلسفة كانط كانت تعكس انشغال كانط الدقيق بالعقل وتبيان التنوع في استعمالات العقل المتنوعة بحسب الحقل والغاية فالعقل: نظري، وعملي، محايث، ومتعالي، دوغمائي حضاري، وديني[2] وعلى اساس تلك الوظائف المتنوعة نجده في معالجته الى فلسفة الحقوق داخلًا الواقع البرجوازي من خلال ارتهاناتها السياسية والمعرفية والحقوقية ولعلنا نجد ان تلك التنوعات في استعمال العقل هي رهانات يحاول العقل ان يقدم بها معالجاته ويخوض في مشاكلها الراهنة حينها.

المطلب الأول

الخطاب السياسي والحقوق

الخطاب السياسي بين ارتهانات الداخل وانفتاحه على الخارج في معالجة الواقع والتنظير له على سبيل النقد والتقويم، فان البحث عن تلك المعالجات سوف نجدها تتنوع بين كتبه بتنوع الاستعمالات الا انها ايضا تبقى مرتهنة الى مفهوم الامكان المركزي في تقويم العقل عند كانط. في الوقت الذي خلت كتب إيمانويل كانت (1724-1804) النقدية من أي إشارة إلى السياسة بوصفها علما من العلوم العملية إلا انه في 1795م اصدر كتيبا صغيرا أطلق عليه اسم (نحو السلام الأبدي Zum Ewigen Frieden-) تناول فيه السياسة من منظور فلسفي، ثم قدم بحثا آخر سماه المبادئ الميتافيزيقية الأولية لنظرية الحق عام 1787م إلا ان "حنا آرندت"

(2) المسكيني، أو الزين بنشيخة، كانت راهنا، 30

كانت قد قدمت قراءة عن كانط بقولها: "ان كانت لم يكتب ابدا فلسفة سياسية" إذ ترى ان نصوص كانت حول التاريخ لم تكن ذات بال ولم يكن هو بنفسه قد اولاها العناية اللازمة، حيث يصفها بكونها "ضربا من التسلية"، أو هي مجرد رحلة ترفيهية أو حتى لعبة طائشة لشبان حالمين؛ إلا أنها تقول اعتبار "نقد ملكة الحكم"[3] ككتاب كانط في الفلسفة السياسة[4] إلا أنها تضع توصيف إلى تطور فكرة السياسي من خلال رصدها ثلاث مبادئ هي الآتية:

المبدأ الأول: في كتابه "نقد ملكة الحكم" أكد فيه على: "**فن العيش المشترك على جهة التواصل الكوني**" فهو نمط طريف من صحبة الآخر بعين الاعتبار من وجهة نظر استطيقية وهي ضرب من اختراع لفضاء عمومي قائم على عمل المخيلة وعلى حكم الذوق والذي يتسع للنوع البشري قاطبة حيث يكون الإنسان أنسانا فحسب فقد صاغة في كتابة "نقد ملكة الحكم". فكانط يميز في مفهوم الإنسان بين ثلاث معان:

1 - النوع الإنساني والإنسانية بوصفها جزءًا من الطبيعة وهو ما مثل مبحثا لفلسفة التاريخ.

2 - الإنسان بوصفه كائنا عاقلا خاضعا لقوانين العقل العملي، وبوصفه كائنا مستقلا أو غاية في حد ذاته ينتمي إلى مجال الكائنات العاقلة بعامة (نقد العقل العملي).

3 - والبشر بوصفهم مخلوقات أرضية تعيش في شكل اجتماعي تمتلك حسا مشتركا أو حس الجماعة.

ويقول في الفقرة الخامسة من تحليله الجميل من "نقد ملكة الحكم": "إننا نسمي لذيذا، لشخص ما، ما هو مصدر لذة بالنسبة له، ونسمي جميلا ما يلذ له فحسب، ونسمي خيرا ما يفضله إن اللذيذ يخص

---

(3) إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ت: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.

(4) بواسطة: المسكيني، أو الزين بنشيخة، كانت راهنا، ص30-31.

الحيوانات التي لا عقل لها، اما الجميل فيخص البشر فحسب، وإما الخير فله أهمية لكل كائن عاقل بعامة[5]. ولعل هذا الكلام ينفتح على مفهوم الامكان وما يعني الانتقال من حال الاستعداد الغريزي الذي يقوم على اللذة الى الارادة الحرة المريدة وهذا ايضا ينفتح على مفهوم التنوير الذاتي وهذا يجعلنا بإزاء مفهوم اخر مركزي.

والمبدأ الثاني: هو "خلق **فضاء عمومي** قائم على مبدأ العمومية بوصفه شرطا لكل علاقة من الآخر" وهو ما تسمية حنا ارندت "البعد السياسي التواصلي" والذي يخلق فضاءً عموميا لكل وجهات النظر قائما على ما يسميه كانط "مبدأ العمومية بوصفه المبدأ الذي يتحكم بكل العملية السياسية"[6].

والمبدأ الثالث: فهو المبدأ وهو تأسيس الفيلسوف لنمط طريف غير مسبوق من العلاقة مع السياسية، لأن الفيلسوف عند كانط لا يحكم انما هو يفكر ويحصن حرية التفكير حيثما حل[7] واعتقد أن هذا المبدأ يتجلى في الرسالة التي أجاب بها على سؤال ما التنوير؟ وفي رد كانط على معنى التنوير جاءت اجابته "إنه إذن لمن الصعب على أي إنسان بمفرده أن يتخلص من القصور الذي أصبح تقريبا بمثابة طبيعة له. بل أكثر من ذلك، إنه غدا يحبه، وهو في الوقت الحاضر عاجز بالفعل عن استخدام فهمه الخاص، لأنه لم يسمح له أبدا بأن يحاول ذلك. إن النظم والقواعد، هذه الأدوات الميكانيكية لاستعمال المواهب الطبيعية، أو قل لسوء استعمالها، هي بمثابة قيود للقصور الدائم. وحتى من خلعها، لن يتمكن من القيام إلا بقفزة غير آمنة فوق أضيق الحفر، لأنه لم يتعود على مثل هذه الحركة الحرة. ولهذا السبب؛ لم يوفق إلا القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بواسطة مجهودهم الخاص وأن يسيروا مع ذلك بأمان.

---

(5) المصدر نفسه: 32-33.

(6) المصدر نفسه: 34.

(7) المصدر نفسه: 32.

أما أن ينور جمهور ذاته، فهذا بالأحرى ممكن، بل إنه تقريبا أمر محتم إذا كان هذا الجمهور متمتعا بالحرية. ذلك أنه، في هذه الحالة، سيوجد دائما، حتى بين من نصبوا أنفسهم أوصياء على الأغلبية، بعض الذين يفكرون بأنفسهم، والذين، بعد أن يتخلصوا هم أنفسهم من ربقة القصور، ينشرون حواليهم روح تقدير عقلي لقيمة كل إنسان واستعداده لأن يفكر اعتمادا على نفسه. والغريب هنا أن الجمهور الذي سبق أن وضع من قبلهم تحت ربقة هذا القصور، يجبرهم بعد ذلك، هو أيضا، على أن يظلوا تحتها، إذا حرضه على ذلك بعض أوصيائه العاجزين عن التنوير. إلى هذا الحد يكون ترسيخ الأحكام المسبقة مضرا، لأنها في الأخير تنتقم لنفسها من أولئك الذين كانوا هم أنفسهم أو أسلافهم واضعيها. لهذا، لا يمكن لجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأن. فالثورة قد تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطش للمصلحة المادية أو السلطة، ولكن لا يمكن أن تؤدي أبدا إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير، بل فقط إلى استخدام أحكام مسبقة جديدة[8]، مثلما كانت تستخدم القديمة، كشريط موجه للأغلبية التي لا تفكر. وإنه من أجل هذا التنوير لا يتطلب الأمر شيئا آخر غير الحرية وبالضبط تلك الحرية الأقل ضررا بين كل ما يندرج تحت هذا اللفظ، أي حرية الاستعمال العمومي[9] للعقل في كل الميادين. إلا أنني أسمع من جميع الجهات صوتا ينادي: لا تفكروا! فالضابط يقول: لا تفكروا، بل قوموا بالتمارين! وموظف المالية: لا تفكروا، بل سددوا المبالغ! ورجل

---

(8) أحكام مسبقة جديدة: انظر موقف كل من هيدجر وغادامير من جهة وهابر ماس من هذا المفهوم وكيف تم تاويلة حتى يغدو مقابلا إلى التراث بين انصهار الأفاق عند غادامير وبين النقدية لدى هابر ماس المتسلحة بالمنهج الماركسي والتحليل الفر ودي، وانظر توظيف المفهوم عند عبد الكريم سروش لكن بشكل وغاية أخرى لكن لا تخرج عن الدلالة الأصلية.

(9) الفضاء العمومي: "هابرماس" يعترف بأهمية مبدأ العمومية الذي شدّد عليه كانط كمبدأ لكل عملية سياسية، ذلك أن كانط -في نظر هابر ماس- هو من حرص على صياغة العلاقة الحميمية بين التنظيم الحقوقي والثقافة السياسية لشعب ما، وأهمية ذلك في تجذر مفهوم الحرية في تحضر كل أمة وتقدمها.

الدين: لا تفكروا، بل آمنوا! (هناك سيد واحد في العالم يقول: فكروا بمقدار ما تريدون وفي كل ما تريدون، لكن أطيعوا.) وهكذا يتم هنا في كل مجال تقييد الحرية. ولكن أي تقييد للحرية يعوق التنوير؟ وأي تقييد لا يعوقه، بل بالأحرى يفيده؟ أجيب: إن استعمال الإنسان لعقله استعمالا عموميا يجب أن يكون دائما حرا[10]، وهو وحده يمكن أن يؤدي إلى تنوير الناس؛ أما استعماله الخصوصي فيمكن غالبا تقييده بصرامة شديدة، دون أن يعوق ذلك بشكل خاص تقدم التنوير. أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله. أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصبا مدنيا أو وظيفة مدنية ما. ذلك أنه من الضروري لبعض الشؤون التي تهم مصلحة الجماعة أن توجد آلية معينة يجب بواسطتها على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا فقط بسلبية، حتى يمكن، بفضل توافق تصطنعه الحكومة، أن يتم توجيههم نحو المصالح العامة، أو، على الأقل، منعهم من إتلافها. فهنا بالطبع لا يسمح بالتفكير، بل يجب على المرء أن يطيع. ولكن من حيث إن هذا الجزء من الآلة يعتبر ذاته في الوقت نفسه عضوا في جماعة بأكملها، بل وفي المجتمع العالمي[11]، وتبعا لذلك يخاطب، من خلال كتاباته، جمهورا، معتمدا في ذلك على فهمه الخاص، فإنه يمكنه، بلا شك، أن يفكر دون

---

(10) ان المثقف المتنور الذي ليس هناك سيادة من الآخرين على تفكيره أكيد انه سوف يكون محرض على الغير لكن بعيدا عن النخبوية قريبا من التخصص والمثقف العضوي الذي يمتلك إرادة التغير ومتحرر من جبريات السلطة السياسية والدينية، كما يشير راي كانت لمن لابد من وجود طبقة اجتماعية تعبر عن قيمها المشتركة التي تجعل من صوت المثقف الناطق باسمها.

(11) غاية كانت ظهرت هنا وقد عرض لها في أكثر من مجال إثناء شعوره بالتفاؤل بعد نجاح الثورة التنويرية في فرنسا لهذا ظهرت اهتماماته في كتبه الثلاث (مشروع السلم الدائم1795، وملكة الحكم 1790، فروض عن بداية الإنسانية 1786) في أربع سنوات 1793-1797) فأكد من اجل قيام السلم لابد من وجود حكومة نابعة من الناس تشعر بهم وبمعاناتهم من الحرب، إما الملوك فهم لا يحسون بنتائجها.

أن تتأثر بذلك الشؤون التي عين لتصريفها كعضو سلبي إلى حد ما. وهكذا سيكون من المفسد جدا أن يريد ضابط، خلال أداء عمله، المجادلة جهرا في صواب أو فائدة أمر تلقاه من رؤسائه، بل عليه أن يطيع. ولكن ليس من العدل أن نحرمه، بصفته رجل فكر، من إبداء ملاحظات حول عيوب الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على الجمهور ليحكم عليها. والمواطن لا يحق له أن يمتنع عن أداء الرسوم المفروضة عليه، بل إن طعنا وقحا في هذه المستحقات، إذا كان عليه أداؤها، أمر يجب أن يعاقب عليه بصفته فضيحة (قد يمكن أن تسبب عصيانا عاما). ومع ذلك، فإنه لن يخل بواجبه كمواطن، إذا عبر عموميا، بصفته رجل فكر، عن آرائه حول عيوب هذه المستحقات أو أيضا جورها"[12]. فكانط في راي مشيل فوكو، هو أول من واجه سؤال "ما هي الفلسفة الحديثة؟" بضرب من التفكير فيما يسميه فوكو "بالراهنية المحضة"[13] لأن كانط كان يتساءل عن الاختلاف الكامن في الحدث الذي جعل الحاضر حاضرا أي عصرا مكتفيا بنفسه... مختلفا عن الأمس والاختلاف هو:

أولا: ان كانط يعرف عصر التنوير على نحو سالب بوصفه "مخرجا" من وضع القصور الذي يصيب المرء حينما لا يجرأ على استعمال عقله في مجالات ثلاث: "عندما يقوم فينا كتاب مقام العقل، وعندما يحتل مرشد روحي مقام الوعي، وعندما يقرر طبيب مكاننا نظام تغذيتنا الخاص".

ثانيا: يسجل فوكو ضربا من الغموض في تصور كانط لكيفية الخروج من حالة القصور، أي عن السؤال: من المسؤول فينا عن التنوير؟، الفرد الذي ينبغي عليه بوصفه شخصا أن يتجرأ على استعمال عقله أم البشر قاطبة؟ ويظهر أن التنوير بالنسبة الى كانط حدث مزدوج فهو "صيرورة

---

(12) إيمانويل كانت، إجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق.

(13) انظر: فوكو، مشيل: بين كانت وبودلير الحداثة بوصفها موقف، ضمن مقدمات، المجلة المغاربية، ع 31، خريف 2004، ص17، بواسطة: المسكيني، أو الزين بنشيخة، كانت راهنا، مصدر سابق، ص21-23.

ينخرط فيها بشكل جماعي"، وهو أيضا "فعل شجاع يجب انجازه على نحو شخصي".

ثالثا: يواجه فوكو مشكلة أو صعوبة ثالثة في النص الكانطي تتعلق بغموض لفظ "الإنسانية" التي يريد منها كانط أن تسير نحو التنوير. بأية إنسانية حينها يتعلق الأمر لدى كانط؟ هل "الإنسان الأوربي" فحسب... أو النوع الإنساني برمته بوصفه نوعا ارضيا يستعمل العالم على نحو سياسي، يتقاسم فيه البشر قاطبة العيش معا؟ ويظهر أن كانط يقصد الإنسان عامة.

السمة الرابع من سمات التنوير الكانطي التي يشخصها فوكو في مفهوم استعمال العقل الذي يعتبره كانط شعار التنوير. ذلك أن التمييز الكانطي بين استعمال خاص للعقل واستعمال عام له انما يعني ان التنوير مشكلة سياسية[14].

المشروع السياسي في كتابة الثاني: مشروع سلم دائم:

في الوقت الذي منح هابرماس هذا الكتاب مكانة مهمة في مشروع كانط السياسي لكونه فقد اكتشف "بعدا ثالثا في نظرية الحق هو الكسمو سياسي"[15] وايضا عد هابرماس كانط ابر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي[16]. وقد خصص له هابرماس كتابا (1996) ووجد هذا المبدأ صياغته الفلسفية الحاسمة في مشروع سلم دائم (1796) الذي يمكن أن نرده إلى أسباب عديدة حاول الباحثين رصدها منها:

1 - بنى كانط رأيه في ذلك على أساس المشاهدة، والقياس، فكما إن الدولة الحالية قد تكونت نتيجة تجمع قبائل أو مدن كانت متفرقة متشاحنة فيما بينها ثم انتقلت لوضع حد لهذا التشاحن الذي لم يكن يجر

(14) نفس المصدر، ص22.
(15) المصدر نفسه، ص20.
(16) المصدر نفسه، ص18.

على كل منها سوى الوبال، وانتهت إلى الاندماج في دولة واحدة، نزولا على «الأمر المطلق» الذي اوجب عليها ان تتحد في تنظيم سياسي مشترك، كذلك سيأتي وقت ترى فيه الدول الحالية ضرورة وضع حد لتعددها وتفرقها الذي يؤدي بها إلى التشاحن والتطاحن ويدعوها نزولا على ذلك الأمر المطلق ذاته إلى إن تتحد هي أيضا في تنظيم سياسي مشترك، فتضع بذلك حدا للحروب فيما بينها كما وضع اتحاد الأفراد أو القبائل أو المدن في دولة واحدة حدا للتطاحن فيما بينها[17]

2 - يبدو كما قلنا فيما سبق أن كانط كان يتأمل الإحداث التاريخية الجارية في فرنسا أيام نجاح ثورتها بالإضافة إلى الفكر الليبرالي الانجليزي مع جون لوك ثم انه يرصد ان تغير الحال من الحرب بين الدول التي حدثت أيام التحولات التجارية في تعامل الدول الغربية مع الصين واليابان وسياسة القروض التي تعتمد من اجل التدخل السياسي بشؤون الدول خارجيا وتعاملها الداخلي في أوربا عبر الحروب الداخلية على الأرض والسيادة على الدول الصغيرة بوسائل عديدة منها المصاهرة بين الأسر الحاكمة وشراء تلك الدول والحروب وتأجير الجيوش والتسابق في التسلح كل هذه بينت له انه لا يمكن الإصلاح؛ إلا بالإصلاح الداخلي على مستوى التفكير والانتقال من وصاية الآخر إلى الذات كما مر بنا في بناء فكر تنويري يقوم على تجاوز الإحكام المسبقة ويجعل من السلوك مقترن بالعقل التنويري الذي يحرك السلوك على وفق فكرة الواجب وعلى صعيد الحكم وجد ان الحكم الملكي لا يمكن ان يحقق السلام والأمان لأنه بعيد عن اثار الحرب ومن هنا ضرورة ان يكون الحكم بيد الأمة من خلال الانتخابات الحرة وقيام نظام جمهوري وهذا ينقلنا الى البحث في المستوى الثاني. "القوانين مستمدة من روح الشعب": في هذا المستوى من البحث في فلسفة القانون نرى كانط يؤكد على شرعية الدولة انطلاقا من امتدادها

(17) المحامي احمد محمد غنيم: تطور الفكر القانوني، ص94-95.

من روح الشعب ولعل هذا يظهر جليا في فكرة العقد التي كانت تعبر عن اثر واضح لآراء روسو*، التي تنبع من مفهوم العقد الاجتماعي لدى الآخير منها نبع تعريفه للدولة: "بأنها جماعة من الناس يعيشون معا وفقا لأحكام القانون يحكمهم جميعا بمقتضى اتفاقهم على ذلك"[18] إلا إنه ينظر إلى العقد الاجتماعي على انه حدث وقع مع الحظة التأسيسية للمجتمع سياسيا وان كان الأمر يبدو تخيليا قائم على هذا الافتراض الابتدائي الذي تتفرع عنه الآثار القانونية في نظام الحكم. تمنحه الطابع الشرعي- كما اسماها كانط روح الشعب -وان كان هذا التصور عائدًا إلى روسو ولكنها لم تبرز عنده بهذا الوضوح، فكان لكانط فضل بلورتها، "ولهذا فان تنظيم الدولة يجب أن يتم على أساس كفالة حقوق الإنسان الطبيعية والتوفيق بين حريات جميع المواطنين وبموجب قانون يصدر عن الإرادة المشتركة لجميع المواطنين"[19].

وهذا الاقتران بين الحرية والشرعية تظهر من خلال الالتزام بالقانون "أن يكون دستور الدولة مؤسساً:

أولاً: على مبادئ حرية أعضاء المجتمع (بوصفهم أفراداً).

ثانياً: أن يكون مؤسساً على مبادئ اعتماد الكل على تشريع واحد عام (بوصفهم محكومين).

ثالثاً: أن يكون مؤسساً على قانون المساواة (بوصفهم مواطنين للدولة)"[20]

(*) وقد قال روسو: لن نصبح بشرا إلا إذا أصبحنا مواطنين، لان الدولة الديمقراطية هي الدولة التي تحترم مواطنيها وتدافع عن أمنهم وتوفر لهم الفرص، وتساوي بينهم في الحقوق والواجبات من دون التمييز دينيا أو عرقيا.انظر:عبد زيد، عامر: من أجل أخلاقيات التسامح في ظل ثقافة اللاعنف، بين الحكمة، ط1، بغداد، 2010، ص88.

(18) سليمان، فلسفة القانون مرقس، المنشورات الحقوقية دار صادر، بيروت 1999، ص176.

(19) مرقس، سليمان، فلسفة القانون، ص176.

(20) كانت، امانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مصدر سابق، ص438. انظر: ايمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى، ط1، دمشق، ص28و30.

هذا التوصيف الذي يأخذ بعد المساواة والعدالة على مستوى الحريات الفردية مضافًا إليها الخضوع إلى قانون عام مشترك لدى الدولة ثم يتبعه العلاقة الجامعة للإفراد داخل الدولة، ومن اجل تحقق هذا داخل الدولة التي تكتسب شرعيتها من الأمة كان من الضروري ان تقوم الدولة التي هي وليدة عقد اجتماعي يكون القانون فيها "ليس من وضع فئة بعينها تحاول أن تشرع ما يخدم مصالحها، وأفضل نظام لتحقيق ذلك هو الجمهوري، لأنه يقوم على فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية"[21] وبهذه المعالجة يكون كانط قد وفر السبل حتى ينتقل إلى مشروعه الأساسي وتتكامل المعالجة (أي مشروع للسلام الدائم) فهو يقول رابطا بين ما سبق ومنوها إلى مشروعه: "ان الدستور الجمهوري، فضلا عن صفاء، مصدره، من حيث إنه مستمد من النبع الخالص الذي تنبع منه فكرة الحق، يمتاز بأنه يرينا لأفق البعيد، النتيجة التي ترنو إليها إبصارنا، اعني السلام الدائم واليك تعليل ذلك: اذا كان القرار بأن تقع الحرب أو لا تقع لا يمكن اتخاذه؛ إلا برضا المواطنين"[22].

يبدو أن الأمر مرتبط بكتابه السابق الذي يقوم على بناء السلام العالمي وهو يشترط من اجل تحقق هذا السلام على أن يكون دائم في ترجمة عثمان أمين عن الفرنسية أن يشمل اشتراطات داخلية في الدولة ذاتها حتى تنتقل إلى الغاية الأساسية تأسيس السلم الذي يوقف الحروب[23].

والنتيجة التي يمكن الوصول إليها في هذا الصدد انه بالإضافة إلى تلك المبادئ الثلاثة التي تطرقنا لها في المبحث الأول في باب تناولنا للفكر السياسي باعتباره الخطوة الأولى الضرورية من اجل تحقيق السلام الدائم أي ضرورة وجود سلطة سياسية منتخبة من قبل الشعب تدرك خطورة الحرب ونتائجها غير المحمودة التي لا يحس بها الملوك مثلما يحس بها

(21) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(22) انظر، كانط، مشروع السلام الدائم، ص27.

(23) انظر: ايمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، 2007

الشعب والسلطة المنبثقة من بين صفوفه أي أن تناول السياسة داخل الدولة بمثابة مقدمة من اجل تحقق السلم الذي يفترض وجود مقدمة ثانية هي قانون الشعوب حتى نصل إلى النتيجة السلم الدائم. لكن قبل الانتقال من هذه المقدمة لابد من توصيف بعض السمات للفكر السياسي عند كانط منها:

أولا: انه كان يؤكد على ضرورة أن يكون هذا الفرع من العلوم حتى تحقق فيه الشروط كانط فيجب أن يتأسس على مبادئ عقلية أولية أسوة بباقي فروع الفلسفة؛ لان فلسفة أي موضوع تتطلب نسقا من المعرفة العقلية من المفاهيم اذ اعتقد انه لا "يستحق اسم القانون حتى يكون (حكما تركيبيا قبليا)، يصدر عن العقل الخالص وعن العقل الخالص وحده"[24].

وثانيا: والذي يقترب فيه كانت من الواقع العملي هو انه أيضا اشترط في تشريع القانون حتى يضمن صحته "إذا كان مستمدا من الإرادة العامة فإذا كانت القوانين مستمدة من روح الشعب وممثله له نضمن في ذلك قوانين عادلة وصحيحة"[25].

ويبدو ان تلك الاسباب التي كانت المحرض لكانط الى البحث في السياسة وهي عوامل متنوعة الا انه ايضا كان يمارس دوره النقدي التنويري فقد حاول الجمع بين العامل النقدي وهو يمثل طابعا تجريبيا والعامل العملي في مناقشة السلام السياسي الا انه أيضا عالج علاقات السياسة بالأخلاق والدين وحاول ان يمنح كل هذا بعدا نقديا يتناسب مع مشروعه السياسي والمعرفي وهذا ما سوف نقف عند في كشف العلاقات التي اقامها بين السباسة و، الأخلاق، والدين انطلاقا من مشروعه التنويري الذي يفترض ان نقف عنده ونحن نرصد الإشكاليات الفكرية والمصائر التي تتقاطع اليوم في عالمنا في تعالياته الحاكمة والمتحكمة في كينونتنا وتواجدنا الثقافي والكوني.

---

(24) كانت، امانويل: تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، 2002م، ص14-15.

(25) Jones W. T Master of Political Thought (Boston Haughter Miffin CO 1941). p. 279

المطلب الثاني
علاقة السياسة بالعامل الأخلاقي والديني

أولاً: البعد الأخلاقي:

انطلاقا من هاتين السمتين يبدو انه أسس إلى معيار يجمع في فكره البعد النظري والعملي وهو أيضا أضاف إلى السلوك السياسي شرطًا مهمًا قد اختفى عند فلاسفة السياسة من يومها انه العامل الأخلاقي في هذا المستوى من تنظير كانت في المجال السياسي نجد انه يقترب من أرسطو في ربط السياسة بالأخلاق وهو أمر خالفه اغلب المفكرون الغربيين منذ ميكيافلي في الفصل بين السياسة والأخلاق إلا أن كانط خالفهم بالرجوع إلى أرسطو في ربط السياسة بالأخلاق، وفي هذه العلاقة بين السياسة الأخلاق يقول كانط: "إن الأخلاق بذاتها هي علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها".

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 الإحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية؛ ومعنى هذا إنها على العموم وجود الأخلاق.

تقول السياسة "كن متبصرا كالثعابين"، وتضيف الأخلاق شرطاً مقيداً: "وكن بسيطاً كالحمائم" فإذا لم يكن التوفيق بين الأمرين في مبدأ واحد، كان هنالك حقا خلافا بين السياسة والأخلاق[26] وهذا ما يتجلى من خلال وجهة النظر هذه: "ينظر إلى السياسة على أنها تطبيق للحق Richt" في الوقت الذي تبدو "ان كل قضايا الحق هي قضايا أولية لأنها

(26) انظر كانت، امانويل: تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ملحق، ص49.

قوانين للعقل" وهذا الموقف القائم على ربط قضايا السياسة بالحق هو بالذات ما سوف يجعل السياسة امتداداً للأخلاق إذ يقول كانت: "الأخلاق ذاتها ممارسة بالمعنى الموضوعي بوصفها مجملة القوانين اللامشروطة الآمرة، والتي يجب أن نفعل وفقاً لها"[27].

فالبعد الأخلاقي بوصفه الموجه والمحرض، وهو هنا يعود بنا إلى زينون الرواقي "ان الحكيم هو القادر على كبح انفعالاته ومنعها من قيادة سلوكه، انه (Apathos) وليس (Pathos)[28] إذ إرادة الإنسان تخضع لدوافع حسية كاللذة والمصلحة فقد تتعارض مع الواجب، ولذلك فلا بد من إن يقترن هذا الواجب بقوة إكراه الإرادة على الإذعان إليه، لكن القانون الأخلاقي شكلا من إشكال الحرية وهو في الوقت عينه موضوع الاحترام"[29] ويرى كانط ان السلام الذي يقيمه الدين الأخلاقي هو سلام مؤسس على الأخلاقية، أي مؤسس على العقل ويكون ممكنا عندما يكون للعقل إرادة هي ذاته فيكون سلاما نابعا من الإرادة الخيرة الملتزمة بالواجب الأخلاقي، واجب السلام الصادر عن العقل كأمر الهي انه سلام متجذر في الدين الأخلاقي وبه تكون حتمية السلام، وفي غيابه تولد حتمية الحرب[30].

ثانياً: العلاقة بين السياسة والدين:

إن الفعل السياسي القائم داخل الفضاء العمومي داخل سيطرة العقل سوف يمارسه أيضا كانط على عنصر الدين الذي وجده من المحرضات

---

(27) المصدر نفسه، ص435-436.

(28) ملحق المترجم، من رولز، جون: العدالة اعادة صياغة، ترجمة، حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص62.

(29) خليفة، فريال حسن: الدين والسلام عند كانت، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2001، ص68 .

(30) انظر، كانط، مشروع السلام الدائم، ص98-100، وانظر، خليفة، د. فريال حسن: الدين والسلام عند كانت، ص147.

على الحروب الدينية لهذا طرح تصوره عن الدين اسماه الدين الأخلاقي أو اللاهوت الأخلاقي الذي يقول فيه: "أما فائدة العقل الأخلاقي: هي الفائدة العملية لمعرفة الله ترتبط باللاهوت الأخلاقي إذ فيه نفكر في الله بوصفه الخير الأقصى الأخلاقي وبوصفه مشرع القانون الأخلاقي.هذا هو اللاهوت الحقيقي يفيد ويستخدم أساسا للدين فالله نفكر فيه بوصفه مبدأ اسمي لمملكة الغايات لا بوصفه مبدأ اسمي لمملكة الطبيعة"[31] وهنا اشاره مهمة يقدمها جاك دريدا عن كانط وقراءته للدين فيها التفاته مهمة تبين التوظيف السياسي للدين داخل القراءة التنويرية لدى كانط اذ اعتبر دريدا: "إن كتاب "الدين في حدود العقل" إنما هو كتاب يكشف عن ثقوب الأكثر إثارة للهلع متى تعلق الأمر بضرب من المسيحية الأصلية الثاوية فيه، فنحن نعتبر أن مسيحية كانط لا تزعجنا، طالما انه لا ينتمي الى الدين المسيحي على شاكلة العقل اليومي القائم على القصص والأساطير، أو الدغمائي المتطرف القائم على الأوهام. إن مسيحية كانط إنما هي مسيحية مدنية لمواطنة ممكنة في العالم وخارج حدود الملل والنحل والأديان التاريخية فالمسيح نفسه أو موسى ما هم؛ إلا رموز أخلاقية محضة لإمكانية اكتمال أخلاقي للبشر بالحرية التي هي أصلية فيهم وفي اتجاه الانسان الذي يمكن أن يكون غاية في حد ذاته"[32].

نجد انه يقدم توصيف يميز به بين المعتقد والدين فالاول معتقد كاليهودية المسيحية أو غيرهما اما الدين الحق فواحد وهو لايرتكز على الوحي بكل ابعادة التاريخية بل هو "متعالٍيقوم على أساس العقل فهو ليس ظاهراً بطقوس وشعائر، بل هو محجوب في الباطن ومتعلق بالنوايا الخلقية"[33] فهو بهذا التميز يفصل بين بين المعتقد الذي يقوم على ادلة

---

(31) نفس المصدر، ص12

(32) المسكيني، أو الزين بنشيخة، كانت راهنا ص30 هنا يبدو كانت ضمن حدود الخطاب التاريخي إما نقد دريدا فهو يقع في رهان معاصر ضمن مشروع ما بعد الحداثة.

(33) إمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية :فتحي المسكيني، جداول، بيروت، 2012، 182.

تاريخية تشير الى واقعة الوحي فيما الدين يقوم على التعالي العقل للأخلاق بوصفها عقلية وليس مغلفة بالشكليات الشعائرية[34]. ويتخذ من العبادات الوسيلة من اجل إرضاء الرب الا انه يجد ان هذه العبادات لي لها قيمة خلقية، لأنها أفعال قائمة على الخوف أو الرجاء، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها .أما إيمان العقل، فهو إيمان خارج إطار تقنيات التعبد، حيث يصبح للمرء إمكانية أن يكون مرضياً عنه من قبل الرب بأن يسير في الحياة مستقبلا بسيرة حسنة[35].

أما الكيفية التي يعتمده في معالجة هيمنة المعتقد على ذهنية الناس واتقسامهم وتمايزهم ودخولهم في صراع على المعنى انه يعتقد ان الحل يكون بالتحول القائم على التدريجي ويحذر من التحول المتسرع لما له من اثار لاكونه يعد مجازفة لهذا يرى ان الاصلاح يكون (بهدوء وحكمة وعبر خطوات حتى تألف الأجيال المقبلة روح الدين على حساب قشوره. وعوضاً عن ذلك، ينبغي العمل الجاد على تأويل الوحي بما يتوافق والقواعد الكلية للدين العقلي المحض، بكلمة واحدة يطلب كانط منا العمل على عصر النصوص وتنقيتها وتصفيتها والاكتفاء فقط بما هو خلقي فيها، فهذا الخلقي هو جوهر الدين الحق. وينبه كانط إلى أن عملية التأويل هذه ليست بالجديدة، بل كان يقوم بها العقلاء والمفكرون دائما، سواء من اليونانيين تجاه)[36]. لقد قام اليونان بالتفسير الرمزي للاساطير حيث تم اخراجها من دلالتها الاسطورية الى المعنى الرمزي وبهذا يتم اخراج النص من التشبية على أنها مجرد تقريب للتصور الإلهي للإنسان العادي، وكذلك الحرص على الاتجاه بالتأويل نحو تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته.

---

(34) نفس المصدر، ص175.

(35) نفس المصدر، ص195-194.

(36) المصدر نفسه، ص2012.

الفصل الثاني

جدلية الدين والحق عند هابرماس

التمهيد:

لاشكَّ أن التمهيد رهين وظيفة ينطلق منها في سياق هذا البحث الذي يحاول أن يطرح المشكل المركزي سعيا الى التحرر منه والمشكل الذي نحاول البحث عنه هو عودة الديني من خلال اطروحته الأصولية التي ظهرت إلى السطح منذ نهاية الحرب الباردة، وتنامي حركات أصولية مختلفة تعبر عن حالة اجتماعية رافضة لثقافة العولمة. إنَّ بعض الحركات الأصولية تحولت إلى حركات ثورية، وهي ليست بالضرورة أصولية دينية كما كان واضحاً في أيرلندا إذ شهدت ميلشيات تطلق على نفسها أصوليات، كما توجد أصولية مسيحيَّة في أميركا، وسيخيَّة في البنجاب، وأصوليات اسلامية متنوعه وكلها حركات أصولية تعيش خصومة مع واقعها السياسيّ والاجتماعيّ، ما جعلها تدخل في صراع ينتهج العنف لتحقيق أهدافها.

فهذه الأطروحه التي تمارس السيوع عبر أشكال متنوعه تقابلها أطروحة مضاده في المجتمع الغربيّ هي العَلمانيَّة المتشدده التي ترفض أيَّ اشراك للدين في الفضاء العمومي والممارسات السياسية وتدَّعي أن الدينيّ في طريقه الى الزوال عبر التنمية الفعالة إلَّا أن (هابرماس) يعترض على هذا ويحاول ان يجد حلول أكثر جذريَّة في الواقع الغربي من هنا جاءت معالجته لهذا الامر تنشد التحرر من المشكل عبر نقد الخطابات الشمولية سواء كانت عند الأصوليَّة الدينية أو العَلمانيَّة معا.

فالمشكل تجاوز الشمولية عبرطرح حلول تناقش عود الدينيّ الى الفضاء العموميّ في الغرب وفي العالم حيث قام الصراع بين القوى الاجتماعية على السلطة ومحاولة استثمار الاخفاقات التنمويَّة من أجل التسلل الى السلطة عبر العنف الذي يقوم على نفي الآخر.

فلايمكن فهم المشكل الّا ضمن فهم الإشكالية بأبعادها المعرفية والايديولوجية، فالاشكالية التي يتناولها هابرماس فيلسوف الحداثة تقوم على فهم التحولات الجديده التي تجاوزت الواقع القائم الذي تهيمن فيه العَلمانيَّة على مقدارات الأمور في الغرب وقد جاءت التحولات من أجل ازاحة الدعائات القائمة والتي تتعامل مع الدين بوصفه أمرًا ممكن الشفاء منه عبر التنمية لكن هذا لم يحدث، فجاءت معالجة هابرماس حيث تؤكد على مجتمع مابعد العَلمانية، وهنا يحدث تحول كبير هو الانتقال من الاطروحة العَلمانية التي تحتكر الفضاء العموميّ ومايقابلها الأصولية الدينية التي تنفي الاعتراف بالحداثة والعَلمانية إلى مجتمع مابعد العلمانيَة وهذا ياتي عبر الاقتناع بالتحول الذي لايتجاوز العَلمانية بل يتجاوز احتكرها للمعنى والسلطة، عبر اعتماد آليات جديده لها أصولها في الخطاب الليبراليّ، منها الاعتراف بالآخر بوصفه شريكًا في المجتمع وادارته، ومنها التسامح الذي يعني من بين معانيه الكثيرة أن يتجاوز الآخر الفكرة الخاطئة التي تعني امتلاكه الحقيقة ونفيها عن الاخر. إنَّ تجاوز هذا الامر يعود الى الايمان بالتعددية الدينية والمشاركة في ارساء منظومة من الحقوق التي تقوم على شرعية عقلانية ودينية.

أمَّا الرهان فهو يبين أهمية طرح المشكل، فالصمت عن المشكله لايساهم في الحل بل يعمقها ويجذِّر الخلاف حتى لايبدو معه الحل ممكنا وهو ما يعيشه عالمنا العربي الذي ينفي المشكله مما ساهم بتحول الصراعات العقائدي الى صراعات وجوديَّة وحروب أهلية لايدفع ثمنها الا المواطن العربي، ومن هنا يأتي أيضا الرهان الذي يكشف عن واقعنا الراهن الذي أدى إلى ضرورة طرح المشكل فالموضوع الذي يتناوله

هابرماس ليس موضوعًا نظريًّا مجردًا بل هو موضوع مرتبط بالواقع والتحديات التي يفرضها على المفكر الذي لابد أن يتصدى لها آخذا بنظر الاعتبار المعالجات المتنوعه للمفكرين الآخرين وطرحها للبحث والنقد حتى تبدو متوافقة مع الواقع وتحدياته وهنا مكمن الرهان المعرفيّ. فالمعالجه التي يريدها هابرماس تبقى اجتماعية وليس اركولوجيا تتعامل مع التاريخ وتحولاته، بل مع المجتمع وما يطرأ عليه من تغير وهذا مكمن الرهان.

الأطروحة: نحن أمام محاولة لفهم الجهد النقديّ الذي يقدمه هابرماس محاولين تناوله بالعرض والتحليل من أجل تفهُّم الواقع الغربي، وكيف تناول الواقع؟ وماالمنهج والرؤية اللذان اعتمدهما من أجل الاستفاد منه في أحداث مقاربة للواقع العربي وأزماته بين السلطات الشمولية والمعارضة الاسلامية الشمولية وكل منها ينفي مشاركة الآخر وصولا الى الطائفية والحروب الطائفية .

فالغرب اليوم يعيش تحولات عميقه ودينامية فاعله؛ فقد كانت الحداثة قد منحت الأنسنة والقوى المجتمعية التي تكمن ورائها، دورا كبيرا؛ حل بمقتضاه الانسان مكانة المركز ولهذا تحطمت المركزيَّة الكنسيَّة وجاءت مركزية الحداثة (فالتنوير لم يغلق الباب أمام الدين ولكن أمام شكل من التدين كان يطلب السيطرة المطلقة على حياة الإنسان وعقله وجسده)[1]. يومها كان الفضاء العمومي الذي يعبر عن النخب الفاعلة في المجتمع والمعبر عن المشروعية الثقافية والفكرية الجديدة العلمانية - انسية، لقد كان حيز الدين قد تبدل الى حد كبير ماقبل حيز العلم والفلسفة، على أثر التحولات الاقتصادية والثقافية الكبرى وقد تمظهرت في نقود ماركس ونيتشه وغيرهما من رموز الفضاء العمومي الغربي.

---

(1) رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين
http://alhayat.com/Opinion/Letters/68391

يشهد الغرب اليوم عودة جديدة للدين في الفضاء الثقافي والاجتماعي الغربي خصوصا بعد تفجيرات 11 أيلول في نيويورك، وقد ترك هذا الحدث أثرا عميقا في الغرب والعالم.من هنا نستطيع الولوج الى المعالجه التي جاء بها هابرماس للدين وتفهم الحاجه اليه وهو تفهم كان له مسوغاته لديه، لكن لا يمكن تفهم معالجة هابرماس للدين دون ربطها بمفهوم الحق وهو معيار مفهومي معه في معالجة هابرماس تقوم على مقاربة في فلسفة الحق، وعلى تنشأة المسالمة الدينيَّة في مابعد العَلمانية.

المبحث الاول

فلسفة الحق عند هابرماس

البحث في فلسفة الحق يجعلنا ازاء حفر عميق في مفهوم فلسفة القانون نظرتها الى الحق الذي يرتبط بشكل مبشر بحياة الناس ومن هنا يمكن معالجته في اطار معرفي وأخلاقي وقانوني: لهذا هناك زواية متنوعه لهذا الامر منها ماهو اجتماعي كما قلنا فهذا اللفظ بمعنى الحقيقة والصواب (فلان على حق)، وقد يعني النصيب (هذا حقي)... ويعني أيضا الإنصاف وإعطاء كل ذي حق حقه بمعنى نفي الظلم.

ومن الناحية اللغوية وفي الأصل اللاتيني كلمة حق (Droit) مشتقة من (Directun) ويعني المستقيم ومن ثم يدل على ما هو مطابق لقاعدة بالتالي "مطابقة ما هو مؤسس ومشروع" حسب معجم (Robert). فالمفهوم ذو طبيعة معقدة فهو يعبر عن العقل والعدل وعن القوة مما يجعل إمكانية معالجته تتحدد بطبيعة المجال والمرجعية التي تكون إطارا لهذه المعالجة.

ومن ناحية أخرى الحق بين الأساس الطبيعي والثقافي. لقد جسد الحق القيمة المثلى التي شغلت الفكر الإنساني عبر التاريخ ففي عصر الأنوار أصبح ينظر إلى الإنسان باعتباره القيمة الأولى في الوجود، والتركيز على ماهيته كذات عاقلة وحرة ومريدة، ولكن من هنا تظهر علاقة تلازم بين

الحق والعدالة الحق يندرج ضمن علاقات اجتماعية لا ينبغي أن يكون مطلقا بل يستوجب استحضار الواجب، والحق منهجية ووصايا تحدد للسلوك طريقا للأخلاق الفاضلة، والحديث عن الحق يستوجب استحضار مفهوم العدالة باعتباره قانونا يضمن للأفراد التمتع بحقوقهم وسلطة تلزمهم باحترام واجبات الآخرين، ويعتبر مفهوم الحق من المفاهيم النبيلة إذ تلتقي مع قيم الواجب والحرية والإنصاف، ومن هنا يمكن استجلاء معناه من خلال التعاريف الاتية:

"ج.ج.روسو": كان الإنسان يتمتع بحقوقه في حالة الطبيعة، ومع تغير الأحداث جاء المجتمع فكان التعاقد الاجتماعي مصدرا لحقوق ثقافية.

"اسبينوزا": العدالة هي تجسيد للحق وتحقيق له فلا توجد حقوق خارج إطار القوانين، ولهذا يُمنع على الحاكم خرق القانون لأنه هو من يسهر على تطبيقه.

لقد اصاب المفهوم تحول كبير عما وجدناه عند هيجل في كتابه: "اصول فلسفة الحق" وقد كان جزء من فضاء الحداثة، التي أوْلت عناية كبرى لعلاقة الحق بالأخلاقية، لكن بعد ذلك لم يعد بمقدور الفلسفة ادعاء الشمولية أو التأسيس (هيغل - كانط)؛ بل اصبحت من المسائل المهمه في الخطاب الفلسفي المعاصر وهي ملزمة بان تنخرط في هموم المجتمع كالديمقراطية وتستجيب الى التحولات الاجتماعية المعاصره وعكس استجابات من قبل نخب المجتمع العمومي الغربي على اختلاف توجهاتها واختصاصاتها وخصوصا الفلاسفة والمفكرون والسياسيون من خلال افعالهم السياسية ونشاطات المجتمع المدني.لذا جاءت تلك الدراسات والنشاطات سواء الرسمية أو المجتمعية المستقلة كلها تحاول الخوض في الجو السياسية والاجتماعية واثرها في تنمية الفرد والمجتمع من اجل ان يسود الانسجام والرفاهية وصولا الى تعميق التسامح وصولا الى تعميق الاعتراف بحقوق المختلف.من خلال تناولها مسائل الحقوق المدنية من الديمقراطية والافكار السياسية التشريعية وغيرها والتي تدخل في مجال

التواصل واخلايات الحوار والاعتراف والتفاوض والفضاء العمومي واثراها في اجاد حلول النزاعات والحروب .

فإن فلسفة الحق عند هابرماس تقوم على ثلاثة مفاهيم أساسية: الاول: الفضاء العمومي والثاني: الفعل التواصلي، والثالث: الديمقراطية التشاورية وهي ثلاثة أسس في فلسفة الحق عند هابرماس:

المطلب الاول: الفضاء العمومي عند هابرماس:

لاشك ان مفهوم الفضاء العمومي من المفاهيم السياسية المهمه ومرد هذه الهمية ارتباطه بمعيشة الناس وحياتهم وتطور دورهم في مراقبة الشأن السياسي لكن اول من استعمل هذا المفهوم هو هابرماس اثناء محاولته توصيف تلك الظاهرة الثقافية والاجتماعية من خلال بحثة الذي نشره 1960 وقد حمل عنوان "الفضاء العمومي اركيولوجيا الدعاية بوصفها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي" ومن خلال هذا الكتاب أكَّد هابرماس ان المنظر الحقيقي للفضاء العمومي هو الفيلسوف الألماني كانط في مقاله التأسيسي ماهو التنوير؟ لقد كان كانط يحاول توصيف دور افراد المجتمع ودورهم في المجتمع الذي يساهم في تطوير الحوار العلي الذي من شأنه في تطور وعيهم وتجاوز مااسماه كانط بالقصور الذاتي في مقالته ما هو التنوير حيث كانت بداية ظهور المفهوم، يومها اجاب كانط عن معنى التنوير وخلالها وضع ملامح الحراك داخل الفضاء العمومي فقدم تعريف للتنوير بوصفه خروج (الإنسان من القصور، الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعا إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه من دون قيادة الغير! (Sapere aude)، تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير)[2] لقد اكد

(2) إيمانويل كنط، إجابة عن السؤال: ماهو التنوير؟، ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق.

على العائق الذي يعاني منه الانسان كونه جعل من نفسه مجرد تابع للاخرين هم يومون بتوجيه وسياسة شانه العام والخاص وهو مجرد تبع لهم لكن هذا القصور من الصعب على الانسان بمفرده ان يتجاوزه لانه كان يجد فيه الراحة لكن هذا الامر غيب على الانسان ان يمارس فهمه الخاص بمايدور حوله داخل فضاءه المعاش على المستوى الفردي والجماعي فان التغيب يؤدي الى تعطيل مواهب الفرد الطبيعية وهذا التعطيل يخلف القصور الذاتي الدائم فان الخروج من هذه الحالة ليس سهل بل لم يتمكن من الخروج منها (إلا القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بواسطة مجهودهم الخاص وأن يسيروا مع ذلك بأمان)[3].

فالجمهور والقوى المسيطرة أو الثوراة التي كانت تمثل خروجًا على السلطات المهيمنة هي الاخرى تطلب من الفرد ان يبقى تحت(ربقة هذا القصور، يجبرهم بعد ذلك، هو أيضا، على أن يظلوا تحتها، إذا حرضه على ذلك بعض أوصيائه العاجزين عن التنوير. إلى هذا الحد يكون ترسيخ الأحكام المسبقة مضرا، لأنها في الأخير تنتقم لنفسها من أولئك الذين كانوا هم أنفسهم أو أسلافهم واضعيها. لـهذا، لا يمكن لجمهور أن يبلغ التنوير إلا بتأن)[4].

غير ان كانط لا يفوته هنا ان يميز، كما يقول دارسو نصه، بين الاستخدام العام للعقل وهو الاستخدام الذي يمارسة الإنسان المتعلم، الذي يتعين عليه ان يكون حراً على الدوام، وبين الاستخدام الخاص لهذا العقل، وهو استخدام يمكنه ان يكون، على اية حال، محدوداً. ففي قضايا المصلحة العامة مثلاً، يتوجب ان يكون ثمة قسط من الانتظام العام[5]. وهنا يميز كانت بين المجالين بقوله:(أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا

---

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق .

(5) ابراهيم العريس، هو التنوير؟» لكانط: الدولة وحرية المواطن أولاً وأخيراً / ، جريدة الحياة، الأربعاء 15 أيلول (سبتمبر) 2010.

الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله.

أمَّا الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصبا مدنيا أو وظيفة مدنية ما. ذلك أنه من الضروري لبعض الشؤون التي تـهم مصلحة الجماعة أن توجد آلية معينة يجب بواسطتها على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرفوا فقط بسلبية، حتى يمكن، بفضل توافق تصطنعه الحكومة، أن يتم توجيههم نحو المصالح العامة، أو، على الأقل، منعهم من إتلافها. فهنا بالطبع لا يسمح بالتفكير، بل يجب على المرء أن يطيع. ولكن من حيث إن هذا الجزء من الآلة يعتبر ذاته في نفس الوقت عضوا في جماعة بأكملها، بل وفي المجتمع العالمي، وتبعا لذلك يخاطب، من خلال كتاباته، جمهورا، معتمدا في ذلك على فهمه الخاص، فإنه يمكنه، بلا شك، أن يفكر دون أن تتأثر بذلك الشؤون التي عين لتصريفها كعضو سلبي إلى حد ما. وهكذا سيكون من المفسد جدا أن يريد ضابطًا، خلال أداء عمله، المجادلة جهرا في صواب أو فائدة أمر تلقاه من رؤسائه، بل عليه أن يطيع. ولكن ليس من العدل أن نحرمه، بصفته رجل فكر، من إبداء ملاحظات حول عيوب الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على الجمهور ليحكم عليها. والمواطن لا يحق له أن يمتنع عن أداء الرسوم المفروضة عليه، بل إن طعنا وقحا في هذه المستحقات، إذا كان عليه أداؤها، أمر يجب أن يعاقب عليه بصفته فضيحة (قد يمكن أن تسبب عصيانا عاما). ومع ذلك، فإنه لن يخل بواجبه كمواطن، إذا عبر عموميا، بصفته رجل فكر، عن آرائه حول عيوب هذه المستحقات أو أيضا جورها. وكذلك فإن رجل الدين ملزم بأن يعلم تلامذته وجماعته حسب رمز الكنيسة التي يخدمها، لأنه قد تم تعيينه في هذه المهمة على أساس هذا الشرط. ولكنه يتمتع، كرجل فكر، بكامل الحرية في أن يفضي للجمهور بكل أفكاره المدروسة بعناية والمنبثقة عن نية حسنة حول ما هو خاطئ في ذلك الرمز واقتراحاته الرامية إلى تدبير أفضل للنظام

الديني والكنيسي؛ بل وإن هذا يعتبر جزءا من رسالته. وليس في ذلك أيضا ما يمكن أن يسبب له وخز الضمير)[6].

تبدو الحرية محورًا مهمًّا من محاور الفضاء العمومي وهنا نجد حضور لهذا المعنى عند حنه ارندت التي نظرت الى السياسة هي الحرية التي تضمن لكل فرد مكانه فاعلة في المدينة والحياة النشطة غير ممكنة الا بوجود حرية يتقاسمها الجميع، والديمراطية ليس هي الاانموذج الوحيد لتنظيم السياسي لكنها الوحيدة في تشجيع الحرية بوصفها مبدأً مؤسسًا.

الفضاء العمومي عند هابرماس:

هناك فرق بين الرؤية التاريخية للفضاء العمومي للسوسيولوجي الألماني هابرماس وإجراء تعريف السياسي عند المنظِّرة (حنه ارندت)[7] اذ كان هابرماس يقدم حفر تاريخي في تاريخية المفهوم وتحولات؛ وهذا لا يقلل من جهد هابرماس. وكانت (حنه ارندت) صاحبة منتج عميق وثري في هذه الاختصاصات العلمية والفلسفية والثقافية الجديدة ومنها فلسفة الحق فيما تتناوله من دراسات نقدية في مجال الحداثة والتنوير والفضاء العمومي، وكان لها أثر عميق بما جاءت به من جدة في الطرح وعمق في التناول بالاضافة الى نحتها المفاهيم الجديدة التي تعبر عن منظومة من الأفكار.

لقد كان هابرماس قد اعتمد على (كانط) رائد الفكر الحداثي من ناحية؛ والى مدرسة فرانكفورت من ناحية اخرى في المجال الاول كان هابرماس يواصل التعريف بدور الفضاء العمومي بعد ما توقف ازاء تعريفه فقد تعريفه عرف بوصفه (الفضاء الاجتماعي الذي يعرف تبادلا عقلانيا بين الذوات الجماعية من اجل بلوغ حالة التوافق حول القضايا التي ذات صلة

(6) إيمانويل كناط، إجابة عن السؤال: ماهو التنوير.

(7) ترجمة نورالدين علوش- المغرب

بالممارسة الديمقراطية)[8] لكن هابرماس له توصيفا يعرف من خلاله اذ نظر الى هذا المفهوم الفضاء العمومي لا بوصفه مؤسسة أو بوصفه تنظيم، كما أنه ليس بنية معيارية متمايزة اختصاصات والادوار، كما إنه ليس مبنياً بوصفه نسقًا وهو يقبل بعض الحدود الداخلية؛ ولكنه يتميز بإزاء الخارج بأُفق مفتوحة ومتحركة، وايضاً ممكن وصف الفضاء العمومي بوصفه شبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذه من ثم الاداء[9].

كان رهانه المهم هو التاكيد على دور الافراد في استخدام عقولهم في الحِجاج العام حول الشان السياسي ومن خلال هذا (يحلل لنا الصيرورة التي من خلالها عمل الأفراد عل تشكيل الفضاء العام باستعمال عقلهم ؛وكيف تحول الفضاء العام المراقب من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه ضد السلطة)[10].

فاللحظة التي ميز بها (كانت) بين الاستعمال العام والاستعمال الخاص للعقل، فهذا التميز كان بنظر هابرماس مهم فهو يقدم التداخل الحاصل بين الفعل السياسي والدعاية الهادفه الى توجيه الراي العام من اجل ان تصبح معيارا لكل تفكير يحكم أي فعل إنساني في الزمان والمكان في كل قضية من قضايا الشأن العام: الحق، والسلطة، والعدالة، والشرعية ومن ثم الانتقال منها الى الفعل التواصلي وما يفترضه من أخلاقيات التواصل والتداول من أجل الاجماع والديمقراطية التداولية. وهناك دور يقوم به الفرد - بنظر كانط- هو الدور الرقابي الذي يتطور بشكل تدريجي بعيد عن العنف والثوره؛ لأنَّ التنوير بنظر كانط يعني الارتقاء بعقول الناس إلى النضج عن طريق التعليم للوصول إلى الاستقلالية في إصدار الأحكام. وهي معاير يؤكد عليها هابرماس بشكل كبير.اذ يعمل على تحقيبه وتحليله وربطها بالرهان العلمي واليات الحجاج بالشان العام اذ ارجع هابرماس

(8) نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي.

(9) نفس المرجع.

(10) Revue horizon - numéro 1 - Autour du politique - Automne 2008

استقلال الفضاء العمومي الى ازدهار الصحافة ومعها تشكلت عادات قرائية جديدة من منشورات الصحفية ومعها تشكلت أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على الحجاج واستخدام العقل، اثمرت حركة ثقافية على مستوى الانتاج والنقد من قبل المثقفين املتها مساهمة القراء من موقعها بوصفهم ميالين للنقاشات.

اما مبدأ الدعاية والإعلام في حقيقته مبدأ مراقبة استغلة الرأي العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة، وهو المبدأ المنشئ لهذا الفضاء العمومي الذي بدأ في القران الثامن عشر بوصفه فضاء سياسيا جديدا حيث وضع نفسه بين الدولة والافراد. أي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة.أظن نحن أمام انفتاح لإمكانيات نقاش القواعد في الوقت نفسه مع ظهور المدينة باعتبارها مركز الحياة الاجتماعية.هذا ما تحقق بفضل تطور الأمكنة التي تسمح بتبادل الأخبار بين الأفراد: المقاهي، النوادي الصالونات الأدبية ..حيث اخذت هذه الأمكنة انطلاقتها الكبيرة في القرن الثامن عشر حيث أصبحت مسرح التطور الفضاء العمومي الأدبي الذي أسس حسب هابرماس القاعدة الأساسية لظهور فضاء عمومي حقيقي حديث. فالصحافة تشكل بدون شك الموضوع الرئيسي الذي وضح تحديث الفضاء العمومي. فصناعة الثقافة التي انتشرت منذ القرن السابع عشر مثل بعض الروايات وخصوصا الجرائد ميزت المنعطف نحو إمكانية تقاسم الأفكار داخل المجتمع. تحت شكل خاص سمى هابرماس صحافة الرأي "بالإخبار لكن كذلك مقالات تعليمية بل نقدية وملخصات". مضافة إلى المحتويات المجموعة مهمة بما فيه الكفاية لجرائد الماضي[11].

فالدعاية التي شكلت في الماضي نظام نشر الأفكار، بغرض معرفة تحررية أصبحت مع مرور الوقت إعلان ذي ميزة تجارية. الدعاية عملت

---

(11) آلن هاو، النظرية النقدية، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمش، 2005، ، ص100.

سابقا على "فك لغز الهيمنة السياسية" بفضل الاستعمال العمومي للعقل المتسائل، فقد تميَّز الفضاء العمومي بخصائص مميزة ثلاث:

الأولى: أن الخطاب في الفضاء العمومي لم يكن يقيم اعتباراً لمكانة أولئك المندرجين فيه. ففي حين لم يكن يحتفي بالمساواة في المواطنة، إلا أنَّه كان يخرج تلك العوامل الخارجية خارج قوسين بحيث إن السلطان والتفكر هما لوة الحجة والسجال الأفضل.

الثانية: أن النقاش في الفضاء العمومي كان يضفي طابع الإشكالية على القضايا التي يناقشها، تلك القضايا التي كان احتكار تأويلها قد انحصر حتى ذلك الحين بالكنيسة والدولة. ومن الآثار التي كانت مفيدة على الصعيد ماترتب على نشره الأعمال الأدبية والفلسفية المتزايد، ذلك النشر الذي شكَّل جزءاً من اقتصاد السوق الناشئ حيث كانت تلك الأعمال تنتج للسوق وتوزع فيه، وهذا ما جعل متونها متاحة سهلة المأخذ. أما "التداولية" التي طورها هابرماس في السبعينيات، فتمثل محاولته في إعادة بناء التفاصيل البنيوية الخاصة بالفعل التواصلي[12].

إن هابرماس في الوقت الذي دافع عن التنوير واستقلال الصحافة وانتشار القراءة من قبل الجمهور الى جانب وجود نخب مثقفة تمارس النقد وتعمل على التنوير كان هناك جمهور يتلقى هذا الخطاب ويمارس الحجاج العقلي الذي يقود الى الرقابه. إن هذا الفضاء يناقش بنى الدولة الدستورية والصحافة والنقاشات البرلمانية المفتوحة على الإعلام، وهذا جعل السلطة السياسية خاضعة لمحاكمة الرأي العقلي والشرعي من نخبة من الجمهور يستخدمون عقولهم داخل سياق من الحرية والاستقلال في اطار النقاش الذي يعد حجةً داحضة لارادة السلطة والقوة[13].

---

(12) المرجع نفسه، ص100-101.

(13) نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي.مرجع سابق .

لكن هابرماس يعود الى مرجعيته في مدرسة فرانكفورت[14] ونقدها للتقنية ودورها في الهيمنة والتشيئ وكل هذه رصدها هابرماس في هيمنة الدولة وهيمنة المؤسسات الخاصة على مقدرات الوعي الجمعي، الأمر الذي قيَّد الحريات وساهم في هيمنة الايديولوجيات الشمولية التي حولت الناس وطبقاتهم الى مجرد جماهير تتلقى الخطابات الشمولية. ويرد هذا التحول الى الاصلاح الانتخابي في القرن التاسع عشر والى إدماج المقصيين في الفضاء العمومي؛ حيث تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والتهويل اذ اصبحت السياسة مهرجانًا وحلَّ التسوي السياسيّ محل الخطابة، في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول والمحرك للرأي العام بل التوافق المصنوع الممهد للإجماع. لكن هذا الانتقال من صحافة الرأي إلى صحافة تجارية، تمَّ بفضل التقدم التقني الحاصل في مجال نقل المعلومات. بعد 1870 أصبح محررو الجرائد اقل اهتماما بالمصلحة العامة والرسالة التنويرية مقابل دفاعهم عن المصالح الخاصة ذات الامتيازات.

ويقوم هنا بنقد راديكالي لانحراف الفضاء العمومي السياسي الذي تلاشى أمام ضغط الرأسمالية. فهابرماس سليل المدرسة النقدية الألمانية. وأشرف المفكر (ادورنو)[15] على أطروحته، الذي يعد من ابرز ممثيلها. إنَّ

---

(14) انظر: عامر عبد زيد، الحداثة ومأزقها في خطاب مدرسة فرانكفورت، دار تموز، ط1، دمشق، 2013.

(15) تيودور لودفيغ فيزنغروند أدورنو (بالألمانية: Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno) فيلسوف ألماني (11 سبتمبر 1903، فرانكفورت، بروسيا، الإمبراطورية الألمانية - 6 أغسطس 1969، فيسب (بالإنجليزية)، سويسرا)، رائد من رواد مدرسة فرانكفورت الشهيرة - معهد العلوم الاجتماعية - وقد اشتهر بدراسته للفن وعلم الموسيقى والمجتمع الرأسمالي أصحاب النظرية النقدية، وأعماله تشترك مع أعمال مفكرين آخرين مثل الذين يعتبرون أعمال فرويد وماركس وهيجل أساسية لنقد المجتمع الحديث، ويعتبر أدورنو من أبرز مفكري القرن العشرين في الفلسفة وعلم الجمال، بالإضافة إلى كونه من أبرز كتاب المقالات.ناقد لكل من الفاشية وما يطلق عليه اسم culture industry وكتبه المختلفة أثرت تأثيراً قوياً على اليسار الأروبي الجديد.هاجر إلى إنكلترا في سنة 1934 ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1938 بعد صعود الحزب النازي إلى سدة الحكم في ألمانيا، وعاد إلى فرانكفورت في سنة 1949 ودرّس في جامعتها.

جهد هابرماس في هذا الوقت كان يقوم على تجاوز النكسة، ويقترح عناصر معينة لتخطي هذه العقبة تهدف الى تشكيل الإرادة السياسية، وتكوين الرأي العام، وتقوية المجتمع المدني من اجل خلق فرصٍ لمراقبة السلطة من المواطن[16] فالفضاء العمومي ضروري من اجل استمرار الديمقراطية وعودة الجدل السياسي الحر والمستقل[17] لهذا كان هابرماس يحاول تقديم مقاربة نقديَّة من اجل استعادة المراقبة الشعبية لهذا يقترح الآليات الآتية:

1 - الصراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة .

2 - التراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة.

3 - الإجماع الذي يحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف[18].

لذا تختلف (نانسي فرايزر) مع هابرماس في الكثير من النقاط ابرزها: إن احياء هذا النمط من التشكيل السياسي ينطلق من منظور فلسفي -كما مر بنا-. فطبعت الفضاء العمومي بطابعها المشدود بموقف معرفي يجد فيه الضمانة لتحيق المعرفة الحقه التي هي وليده حجاج عمومي يعتمد الحجج البرهانية في الوصول الى تفهم يمكن أن يكون بمثابة المبادئ المنظمة للحياة العامة ويمكن ان يكون مبدأً كالمبدء المؤسس لشرعية القوانين؛ لأن الاجماع يمنحها ذلك الاعتراف، ويبقي هذا الفضاء ضمن حدود المجتمع المدني الذي يقع وسيطًا بين العالم المعاش والنظام السياسي الذي هو بمثابة الهيئة التشريعية والمسؤولة عن ايجاد حلول المنازعات العامة.ويمكن تكثيف أفكار هابرماس في الفضاء العمومي:

---

(16) علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط ا، بيروت، 2011، ص228.وانظر:عبد العلي معزوز، دولة الحق ونظرية المناقشة، قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، (مجموعة مؤلفين) ص110.

(17) نفس المرجع ص229.

(18) نفس المرجع ونظر: عزيز الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص74.

في سياق نقدها لهابرماس تذكرنا بالمبادئ الأساسية التي أطرت أطروحة هابرماس:

1 - الفضاء العمومي يتعارض مع المصالح الخاصة والنقاشات الخاصة.

2 - الخير المشترك والمصلحة العامة هي الغاية.

3 - يمثل الفضاء العمومي قوة مضادة للدولة.

4 - الفضاء العمومي يعتمد على طوبائية النقاش العقلي المؤدي إلى الإجماع.

5 - يسمح بتشكيل رأي عام مرتكز على الحجاج.

6 - يضع اللامساواة الاجتماعية جانبا ليتم النقاش بين ذوات متساوية[19].

ولكن تبقى فعالية الفضاء العمومي فعالية تشاورية تحتاج الى توضيح من خلال تبيان صلتها بالنظرية التواصلية التي غيرت الفضاء العمومي من حدوده البرجوازية الى فضاء كوني، من ناحية والديمقراطية التشاورية من ناحية أخرى، وهنا يظهر الجديد الذي جاء به هابرماس وهو ماسوف نقف عند في المطلبينن القادمين.

وهناك اعتراضات على تصورات هابرماس على الفضاء العمومي وهل هو فعلا خرج من بعد البرجوازي صوب البعد التواصلي؟، جاءت تلك الاعتراضات بالآتي:

تختلف نانسي فرايزر مع هابرماس في الكثير من النقاط ابرزها:

أولا: نجد الفيلسوفة الأمريكية "نانسي فرايزر" في مقالها "إعادة التفكير في الفضاء العمومي" تقول "بان المشكل ليس فقط في ان هابرماس يؤمثل (idealise) الفضاء العمومي البرجوازي بل يفشل كذلك في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المنافسة: اللابرجوازية واللاليبرالية"،

(19) نورالدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس الى نانسي فرايزر، ضمن كتاب: نقد اطياف التمركز الغربي، "في الاستشراق، وفلسفة التاريخ والاستراتيجية"، مجموعة مؤلفين دار نيبور، ط1، اربيل، 2014.

فالعلاقة بين هذه الفضاءات ليست علاقة تنافس بل علاقة صراع. وهذا الصراع ليس حدثا عرضيا يخص نهاية القرن الثامن عشر أو التاسع عشر بل كما يذهب إلى ذلك هابرماس بأنه مسالة بنيوية تمس سياقات ممتدة تاريخيا تعكس نزوعا ايدولوجيا ذكوريا يسعى إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي، وتتفق نانسي فرايز مع هابرماس في معيارية الفضاء العمومي؛ لذا تطالب نانسي بالمساواة بين المشاركين في الفضاء العمومي وعدم إقصاء أي طرف: النساء والطبقة العاملة والعموم والسماح لهم بالتعبير عن هوياتهم ومطالبهم في مختلف الساحات.

ثانيا: لا تتفق نانسي فرايزر مع هابرماس في كون الجمهور وحيد -وان ساحة النقاش وحيدة- وان الجمهور موحد.

وبالاعتماد على أعمال (ماري رايان) التي كشفت ان انبثاق الفضاء العمومي البرجوازي كان في الأصل متزامنًا مع فضاءات أخرى غيَّبها هابرماس: فلاحون، نساء النخبة، طبقة عاملة. فلابد من الاعتراف حسب فرايزر بتعدد الجماهير؛ لديمقرطة الفضاء العمومي ورفع الحيف عن باقي الفضاءات المهمشة. وفي السياق نفسه ترفض نانسي فرازير فكرة أن ساحة النقاش وحيدة؛ لكونها تغيب عن أذهاننا باقي ساحات النقاش الموجود ة آنذاك المعبرة عن طموحات وهويات الفئات الاجتماعية الأخرى. كذلك ترد فرايزر على هابرماس بإن الجمهور لم يكن موحدا، بل كان متعددا؛ لأن الفضاء العمومي هو في جوهره حسب فرايز صراعي المهم فيه ليس الوصول إلى الإجماع بقدر ما يهم التسويات. وهننا تتفق الباحثة مع المفكر الانجليزي (جيف ايلي) "بكون الفضاء العمومي هوا طار منظم حيث يتم فيه إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والاديولوجي للجماهير المتعددة".

ثالثا: في كتابة الفضاء العمومي يستنكر هابرماس تصاعد النزعة الحميمية وتزايد الأسئلة الخاصة في المجال العام التي تعود إلى وسائل الإعلام. حيث نجد نانسي تدافع بشدة عن ضرورة إدماج الأسئلة الخاصة إلى الفضاء العمومي حتى تستفيد الأقليات منه وخصوصا النساء لطرح

مطالبهن. لكن الفضاء العمومي البرجوازي غيَّب مطالب النساء بدعوى التعارض بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة، وان النساء ضمن الدائرة الخاصة وهذا ما أكدته الأبحاث التاريخية حول اليونان القديمة والمجتمعات البرجوازية في القرن الثامن عشر.

رابعا: تقول نانسي بأن المجتمع المدني يمكن أن يأخذ شكلين الأول: المجتمع المدني زائد السوق.

تلاحظ نانسي أن المشاركة في النقاش لن تتم بدون مساواة أصيلة بين المشاركين فالفصل الصارم بين المجتمع المدني، والدولة في المجتمع النيوليبرالي لن يخدم سوى الطبقات البرجوازية ويحرم باقي الفئات من المشاركة الكاملة[20].

إلا أن هابرماس يعالج هذا "الفعل التواصليّ وأخلاقيات الحوار" وقد وجدناه في مجال الحق يتناول مساحات واسعة تدخل في مجال التواصل والتعارف خصوصاً في "الفعل التواصلي" فإن هدفه بنظر سالم يافوت "كيف يكون الاندماج الاجتماعي ممكنا؟ باعتباره الإشكال الذي اعتزمت فلسفة التواصل لدى هابرماس الإجابة عنه". لأنه بنظر سالم يافوت: التفاهم صنو ورديف للفعل التواصلي من حيث انه يهدف الى تحقيق الاتفاق؛ وهو ما يطلق عليه هابرماس ايضا اسم الاجماع، اذ في ظل غياب هذا الأخير بين اطراف الفعل التواصلي، يفشل هذا الاخير[21]. من هنا تأتي اهمية أخلاقيات النقاش والحوار، فمعاييرهما هي ما قد يكفل التوازن الدولي ويدعم تنمية المجتمعات. ذاك هو رهان أخلاقيات النقاش شريطة اجماع الكل على قواعد ومعايير وضوابط يلتزم بها المتحاورون في اطار فعل تواصلي.

---

(20) المرجع السابق.

(21) التواصل عند هابرماس... الدكتور سالم يفوت:
June 1, 2013 http://www.hurriyatsudan.com/?p=111546

المطلب الثاني: الديمقراطية التشاورية:

إن ما يميز الديمقراطية وإجراءات القرار التابعة لها، لا يتأسس على مبدأ الإجماع وإنما بالقبول بالصراعات والسجالات. فحتى إن أتاحت هذه الإجراءات اتخاذ قرارات جماعية ومؤقتة، فهي تفترض مسبقا وعلى الدوام وجاهة الجدل وشرعية الصراع المرتبط بالقيم أو المصالح - محل رهان - بالنسبة لإصدار معايير قانونية[22] وتظل التبريرات الشرعية للمعايير القانونية في ظل المجتمع الديمقراطي رهانا للنزاع والصراع المسموح له بهما، والذي ينم تجاوزهما بواسطة هدف التوافق المنشود[23]. ونظرية الديمقراطية التشاورية التي كرَّس لها هابرماس أعماله المتأخرة، ابتداء من التسعينات، تعد أهم إنجاز في ميدان الفلسفة السياسية المعاصرة. وتعد نظرية الديمقراطية التشاورية توسيعا لمجال الفعل التواصلي؛ إذ لا يمكن فصل التشاور عن هذا الفعل التواصلي الذي نظر له هابرماس قبل أخلاقيات النقاش، فبنى نظريته حول "الديمقراطية التواصلية" على أنقاض نقد الدولة الرأسمالية وإيديولوجيتها التكنوقراطية[24].

هكذا تمثل مساهمات هابرماس في مجال الفلسفة السياسية وخاصة في نظرية الديمقراطية التشاورية مساهمة نوعية تندرج في اطار نقد أشكال الأنظمة الشمولية كالنازية. ويقوم نموذج الديمقراطية التشاورية على الرغبة في تجاوز الليبرالية المتوحشة والنزعات الشمولية. إلى طرح وتقديم ما يُعرف بـ (الديمقراطية التشاورية)، أو (الديمقراطية التواصلية). والتي قد أصبحت في نظرِهِ حاجة ملحّة، نتيجة لعدم الاكتفاء بـ (الديمقراطية النيابية/ الحسابية)، التي ما زالت تستند في حسم الخلافات على فكرة القانون،

---

(22) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005، ص194.

(23) نفس المرجع، نفس الصفحة

(24) عبد القادر بليمان، الأسس العقلية للسياسة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون - الجزائر، 2007، ص181

المنبثق من آلية الإحصاء العددي عبر التصويت والاستفتاء. خصوصا في ظل انفجار ظاهرة التعددية الثقافية والهويات الفرعية في الدولة الوطنية الحديثة، حيث صار من الصعب الاعتماد على آلية العدّ الحسابي عبر الصندوق، كخيار صالح وعادل في حسم كل قضية نقاشية!. نعم، هابرماس وغيره ممن يوافقونه الفكرة، لا يتحدثون عن إلغاء الديمقراطية النيابية أو الحسابية؛ لأن هذا غير ممكن حالياً، وإنما يتحدثون عن عدم الاكتفاء بها، وعدم اعتبارها حلّاً نهائياً وحاسماً لكل الخلافات والمناقشات السياسية، وأنه من الضروري تزويد وتدعيم وتطوير هذه (الديمقراطية الحسابية) التي ما زالت قائمة وسائدة، بمفاهيم ونظريات سياسية جديدة، تساهم في الاقتراب أكثر نحو تحقيق الإرادة العامة، كما تساهم في خلق تعزيزات وضمانات أكثر لمقاربة العدالة والحرية. فالتضامن هو أساس الاندماج الاجتماعي في الديمقراطية التشاورية بصفة أعضاء المجتمع مواطنين في الدولة أي أصحاب الحق الأحرار المتساوين أمام القانون.

إنّ إنموذج الديمقراطية التشاورية أو التداولية (Deliberative Democracy)، يجد أساسه في المناقشة (الحوار) على اعتبار أنّ نظرية المناقشة تمكننا من تحديد شروط التواصل الذي يسهم في التكوين الجماعي وتشكيله للرأي العام والإرادة العمومية التي تكون نتاجاً لحوار ذاتي مؤسس على افتراضات تواصلية سابقة على وعي الأفراد ورغباتهم، وتطغى عليها صبغة الشرعية، لكنَّ هذه الشرعيةالتي لا ترتبط بما تتوصّل إليه جماعة بعينها، بل هي ذات صيغة كونية؛لأنّ المناقشة أو الحوار المؤسس لها ذو طابع كوني، ويصدر عن قيم أخلاقية لها مجال صلاحية كونية. فهذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تأخذ بعين الاعتبار تعدّد أشكال التواصل، وتؤسّس لتفاهمات مشتركة (Shared Understanding) كافتراضات متفق عليها بين الناس، تسمح لهم بالتفاعل فيما بينهم بصورة منهجية ومنظمة، وعلى أساسها تتكوّن الإرادة الجماعية.

وينطلق هابرماس في صياغته لأنموذج الديمقراطية التشاورية من ثلاثة مفاهيم أساسية:

- العقليَّة: وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة: حيث يرتكز دور العقل فيها على تبادل الحجج بطريقة تجعل من وضعية كلّ متحدّث قابلة للتغيّر بالنظر إلى نوعية الحجج المقدّمة من طرف المشاركين الآخرين.

- السّلطة: توجد بداخل الإدارة، وتعبّر عن طبيعتها لارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، وعملها لا يتوقف عن المراقبة. وفي كتابه يتناول هابرماس هذا الامر الرابي من خلال الواقع البديهي الذي يقره هابرماس بالنسبة الى ممارسة المواطنين للتحديد الذاتي هو الاقرار بوجود قاعدة اجتماعية مستقلة عن الادارة العمومية وعن التبادلات الاقتصادية الخاصة ولا يقدر جهاز الدولة على ابتلاعها ولا تتفق مع بنية السوق. والحق أن النموذج الجمهورياتي يعطي مفاهيم الفضاء العمومي السياسي وبنيته التحتية والمجتمع المدني معان استراتيجية ويجعلهما يضمنان الالتقاء بين المواطنين ويقوي لديهم تجارب الاندماج والاستقلالية. هكذا تقوم السلطة التي تتأسس على التواصل وتحرص على تشكيل الرأي العام والإرادة السياسية على الارتباط العضوي بالسلطة الادارية وتتجاوز القطيعة القديمة بين التواصل السياسي والمجتمع الاقتصادي[25].

- الرأي العام: بفضل الإجراءات العموميّة يتحوّل الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني مشاركة في التوجيه، وليس هيمنة[26]. وبهذا لا يمكن أن يختزل التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضيّة من طرف سلطة معيّنة لمجرد أنها تعتقد بصدق هذه القضية أو ملاءمتها، بل يقتضي على العكس من ذلك نوعاً من

---

(25) زهير الخولدي، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية عند هابرماس،
http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-13-03/37789

(26) فوزية حيوح، الديمقراطية التشاورية عند "يورغن هابرماس" موقع
http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles

أخلاقيات الحوار التي تسمح بأن يبقى رأي كلّ واحد من المتشاورين قابلاً للنقد من طرف الآخرين.

وفي ظل هذا المجال العمومي الحرّ، الذي يحتضن آراء المواطنين وتوجهاتهم كافة، أين يكمن موقع الدين لدى هابرماس؟ وقبل ذلك هل للدين مكانة أو حضور في المجال العام لدى هابرماس؟ وهل يمكن حصر الدين في المجال الخاص، في مقابل تجريد المجال العام من كل أشكال الحضور الديني، في ظل مجتمعات بشرية تختزن في ذاكرتها شتى أنواع الرموز والعقائد والأساطير والتقاليد والأعراف؟[27].

المبحث الثاني

المسائلة الدينية عند هابرماس

إنَّ هابرماس على الرغم من اهماله الاثر الديني في الحياة السياسية والاجتماعية - ومرد هذا الى انتماءه الى الارث الماركسي والحياة العلمانية الغربية من ناحية ثانية تلك الحياة التي كانت تعتقد بفعل الوهم الحدائي ان التنمية العلمية والحياة العَلمانية سوف يكون لها اثر كبير في غياب الوهم الديني كما يحب الكثير من المفكرين الغربيين أن يسموه - رأى أنه سوف يتوارى من الحياة الاجتماعية مثلما عملت العَلمانية على تغيبه من الحياة السياسية، بفعل هيمنة الدوله العلمانية التي وجدت نفسها بديلا عن المؤسسات الكنسية.فان هذا الوهم كان هابرماس يدركه.وقد جاءت الوقائع حتى تكذب هذا التوقعات ومن هذه الوقائع صعود الحركات الاصولية وزيادة التدين اجتماعيا على الصعيد العالمي، وواامتداد التبشير[28] ويصف هذه الظواهر الثلاث التي تؤكد عودة الدين في نظره بالآتي:

---

(27) هابرماس.. ومجتمع ما بعد العلمانية، http://altagreer.com

(28) Interrogating Post -Secularism:Jjrgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad

(أ) التوسع التبشيري من الديانات الرئيسة في العالم: إن الأصوليَّة في توسع ونمو متزايد اذ هناك تجمعات وجماعات منظمة في نمو مطرد في نشاطها التبشيري. وهذا ماحصل ايضا للهندوسيَّة والبوذيَّة كما هو الحال في الديانات التوحيديَّة الثلاث؛ فقد لفت النظر انتشارها في أفريقيا وفي الشرق الاوسط ودول جنوب شرق آسيا. وانتشار الأصوليَّة البرتستانيَّة مرده الى المرونة التي تتمتع بها تلك الكنائس بالمقارنةمع الكنائس الكاثوليكيَّة الرومانيَّة؛ لأنها استثمرت الممكنات التي تتيحها العَولمة بشكل فعال. أمَّا انتشار الاسلام (في جنوب أفريقيا الصحراء وجنوب الصحراء الكبرى) والإنجليين (وخاصة في أمريكا اللاتينيَّة). ما يفرقهم هو شكل بنشوة التدين مستوحاة من القادة الذين يتمتعون بالشعبية.

(ب) التطرّف الأصوليّ: إنَّ تنامي الحركات الدينية، مثل السلفيَّة لدى المسلمين المتطرفين، يمكن أن يكون وصفها أكثر بسهولة بأنها 'الأصوليّ. انهم يجاهدون العالم الحديث أو ينسحبوا منه.

(ج) الحركات الرادكالية العنيفة: أشكال عبادتهم الجمع بين الروحانية والمفاهيم الأخلاقية الصارمة والالتزام الحرفي إلى الكتاب المقدس[29].

فهذا الاستقراء الذي يقدمه هابرماس واقعي هنا فالاصولية موجودة منذ زمن في مقابل هيمنة العَلماني؛ ولهذا لم يعد مجدي انقسام المجتمع السياسي وفضائه العمومي بين العلمانين والاصولين فهذا امر سوف يقدم له هابرماس معالجته التي تبدء من منح تعليل حقيي الى عودة الدين ثم وضع حلول تناسب الارث الغربي الثقافي والسياسي. وانا اجد ان هابرماس يقوم بسياسة تقويم واعتراب بالاخر الديني داخل الفضاء العمومي الغربي لهذا فهو يسمي هذه الحقبة بما بعد العلمانية اذا كان العصر الوسيط حقبه للاهوتية فان الفكر الحداثي من القرن السابع عشر كان يمثل هيمنة الحقبة

(29) Interrogating Post -Secularism:Jırgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad

العلمانية أمَّا الحقبة الحالية فهي مابعد العَلمانية حتى تواجه الانقسام بين الاصولية العلمانية والاصولية الدينية؛ لأن كل واحدة منهما تفترض أنَّها الأصح وأهل لقيادة المجتمع ومن اجل تجاوز هذا الشرخ كانت المعالجة تأخذ الأبعاد الآتيه:

الأول: الاعتراف بحق الآخر (الدين) في الوجود:

لهذا الآخر أثر في المنجزات التي احدثتها الحداثة، وهو جزء فاعل من هذا التراث وليس كله سلبًا؛ لهذا يحاول هابرماس تاكيد هذا الدور للدين في المنجزات الحداثية؛ لذا فان المصالحة مع هذا الخطاب الديني ممكن ان تشكل جانبًا يغني المبادئ الفلسفية العَلمانية، كفكرة حقوق الإنسان، التي يمكن لها أن تنتفع من تجديد صلتها بأصولها المقدسة من حين لآخر.لان تلك الاصول كانت مرجعيات مهمة في ظهورها، والاصول إلى الحق فانه اذا ما رجعناها الى وحدتها في مجال فلسفة الحق نجده انه قد تجلى فيها اضفاءه الطابع الديني على المقدس وهو واحد من سمات فلسفة الدين، التي يجمعها هنا مع فلسفة الحق وآخر تجلياتها في مجال المساواة والعدالة والعلمانية، التي كانت وليدة عقد اجتماعي جديد يستمد شرعيته من المواطنين، لكنه يرى ان تلك المفاهيم ما كان لها الظهور لولا عهود العهد القديم ومواثيقه ومساوات الجميع أمام الرب وبالتالي فان المرجعية الدينية صاحبة حضور عميق في مساعدة المجتماعات الغربية كي تصل الى منظومات حقوقية حديثة، بل إنه مضى في التاكيد على أنَّ نزعة المساواة الكونية، التي بزغت منها مُثُل الحرية والحياة الجماعية المتضامنة والانعتاق والديموقراطية، هي إرث مباشر من الأخلاق اليهودية الخاصة بالعدل والأخلاق المسيحية الخاصة بالمحبة.

فهذا الاعتراف مهم يمنح الدين مشروعية بعد الهجومات القومية للعَلمانية على الدين ووصفت معركتها معه على أنها تريد إزالة الأسطرة من العالم.

وفي الجانب الاخر تقديم توصيف يرصد مسوغات عودة الدين الى الفضاء العمومي الغربي فهو يقدم هذا التوصيف في 2002 في كتابه "الدين والعقلانية"[30] فهو ينطلق من الإرث الذي يعبر عن تعليل ظهور الظاهرة الدينية كما قال بها الفلاسفة الغربيون ومنهم ماركس، فيكرر هابرماس قولهم ويرصد ان الدين يقوم بأمرين:

- الأول: إن الدين يوفّر للبشر العزاء والسلوان إزاء مظالم القدر القاسية كثيرًا ما علَّمهم أيضًا أن يرضوا بقِسْمتهم وأن يبقوا سلبيين؛ إذْ يحطُّ من قيمة النجاح الدنيوي ويغري المؤمنين بوعد البركة الأبدية في الآخرة. ولكن هذا الاهتمام الجديد يرجع أساسا إلى حكم أكثر تشاؤما حول العالم المعاصر. وإذا لم يكن هابرماس قد أعاد استثمار الديني انطلاقا من "الشر الجذري"، فإن وعيه المتزايد حدّة بمآزق الحاضر هو الذي حفّز بالتأكيد هذا الاهتمام المتجدد. منذ سنوات قليلة، قام هابرماس بتشخيص قاتم للغرب؛ بسبب صعود التطرف الديني واحتلال معايير السوق لقواعد الحياة الديمقراطية بالخصوص. وهاتين الظاهرتين ليستا متعاصرتين فحسب بل تشكلان منظومة؛ لأن تجذّر الانفعالات الدينية يتغذى في كثير من الأحيان من خيبة الأمل تجاه عدم وفاء الحداثة الليبرالية بوعودها. إن إضعاف المؤسسات الاجتماعية ذات الصلة بدولة الرفاهة، لصالح الضرورات الإدارية الدقيقة، يخلق الإحباط، ومطالب التضامن التي يتم التعبير عنها بشكل طبيعي بواسطة اللغة الدينية، وتنقص العقل الإجرائي "إبداعية لغة تنفتح على العالم وتعمل، انطلاقا من مواردها الخاصة، على تجديد وعي معياري بصدد التلاشي من جميع الجهات"[31].

---

(30) نُشِرَ لهابرماس بالإنكليزية كتابُه الدين والعقلانية: مقالات في العقل والله والحداثة، وهو عبارة عن مجموعة من كتاباته التي تتناول موضوعات دينية. وقد حرَّر هذا الكتاب وقدَّم له الفيلسوف إدوارد مندينيا، وخَتَمَه بمقابلة هامة مع هابرماس يوضح فيها هذا الأخير آراءه في عدد من المسائل الدينية.

(31) ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، ترجمة: محمّد صدّام /مجلة الأوان 2 (أبريل) 2013

- الآخر: يمكن للدين ان يواجه النزعه الاستهلاكية والأداتية التي تهيمن على سلوك المجتمعات العَلمانية من خلال اشاعته قيم بديله مثل (قيم المحبة والتضامن والتقوى) تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل.

ويلاحظ هابرماس لدى المذهب الطبيعي المعاصر، اختزالا للعقليَّة في استخدامها الوظيفي تنجرّ عنه، في شكل علم "تحسين النسل الليبرالي" على سبيل المثال، عواقب سياسية وخيمة[32]. فهو قريب من الحكم اليائس الذي أصدره كل من أدورنو وهوركهايمر بخصوص "جدلية الأنوار". وحيث أن تغطية البعد التحرري للفعل التواصلي الحديث قد تمّت من قوى التقنية وعبر منطق الوسائل، فإن إعادة تقييم البؤر الدينية المقاوِمة لتوحيد العالم أصبحت ضرورية من جديد. وهنا تكمن المفارقة كلها؛ فكلّما ازداد تشخيص الحاضر شدّة وتطرّفا سياسيا، كلّما أظهر ذلك التشخيص نوعا من التقارب مع الانتقادات الدينية لذلك الحاضر نفسه. فلقد أصبحت مزاملة العدو الظلامي للأنوار ممكنة وذلك منذ الحين الذي لم يعد فيه الأسوأ هو ما نخشاه خارج العقل، بل ما هو انحراف داخلي فيه).

- الثاني: التسامح والتواصل:

طرح هابرماس تصورًا جديدًا يتم بمقتضاه تجاوز الشمولية والعمل على قبول الآخر وهذا الخطاب كان له بعدان الاول: في داخل الغرب، والآخر: في التعامل مع الآخر الممثل بالاصولية الاسلامية.

فعلى الصعيد الأول ألقى هابرماس في مؤتمر دولي حول "الفلسفة والدين"، في بولونيا، في نيسان 2005 محاضرةً بعنوان "الدين في المجال العام"، رأى فيها أن "التسامح"، الذي يُعَد أساس الثقافة الديموقراطية

(32) المرجع نفسه.

الوطيد، هو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح "المتدينون" مع عقائد الآخرين، بِمَن فيهم اللادينيون والملحدون، بل من واجب العَلمانيين أيضًا أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفِّزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامُل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثَّتِ الحياةَ في حركة الحقوق المدنيَّة (مارتن لوثر كنغ)[33] في خمسينيات القرن العشرين وستينياته والتي تشكِّل مثالاً مثيرًا للإعجاب على الطريقة التي يمكن بها أن يؤتى بقيمة دينية، كقيمة العدل، لمعالجة مشكلات اجتماعية معاصرة.

فهو هنا يطالب ان يتجاوز كل من الخطاب العَلماني المهيمن والخطاب الديني العائد بخطاب أصولي متشدد أن يبتعدا عن التمركز حول تصوراتهما الشمولية وان يواصلا التاكيد على قيم التسامح التي جاءت بعد الصراعات الدينية والتي أسست ثقافةً منفتحةً، فهو يستعيد هذا المفهوم بشكل اكثر انفتاحًا بعيدا عن قيم التمركز حول الذات.أمَّا الكيفية التي يطرحها في التعامل مع الآخر فإنه ناقش هذا الامر مع المشاريع المماثلة التي تريد تطويع الخطاب الديني حتى يكون مقبولًا داخل الفضاء العمومي، ومن تلك التجارب كانت تجربة جون روز، فهي تجربة تعالج الوضع الأمريكي.

فالمشروع الاول مع جون راولز[34]: ويشير هابرماس في محاضرته

---

(33) مارتن لوثر كنغ: مارتن لوثر كينغ جونيور ولد في 15 يناير عام 1929.. تم اغتياله في 4 أبريل 1968. هو زعيم أمريكي من أصول إفريقية، وناشط سياسي إنساني، من المطالبين بإنهاء التمييز العنصري ضد السّود في عام 1964 م حصل على جائزة نوبل للسلام، وكان أصغر من يحوز عليها .الموسوعه الحره.

(34) جون راولز: فيلسوف أمريكي ليبرالي وأستاذ فلسفة سياسية في هارفرد. من أهم مؤلفاته: نظرية العدالة A Theory of Justice الليبرالية السياسية Political Liberalism قانون الجماعات البشرية The Law of Peoples العدالة كإنصاف Justice as Fairness .

هذه إلى الفيلسوف جون راولز، الذي سبق له أن تناول مثل هذه الموضوعات تناوُلاً مباشرًا في السنوات الأخيرة. ولعل من أهم آراء راولز في خصوص دور الدين في السياسة المعاصرة ذلك "التحذير" أو "الاشتراط" الذي يرى أن على العقليات الدينية، إذا ما أرادت أن تحظى بالقبول، أن تكون قابلةً للترجمة إلى أشكال عَلمانية من المحاججة. بل إن راولز يرفع الحاجز العَلماني إلى أعلى من ذلك في حالة الموظفين العامين، مثل السياسيين والقضاة إلخ؛ إذْ يعتقد أن لغتهم ينبغي ألا تترك حيزًا واسعًا للعقليات غير العَلمانية، التي من شأنها أن تثير قطعًا الشقاق والخلاف مادامت العقائد الدينية متعددة وكثيرة.

والثاني مع تشارلز تايلور[35]: أشار هابرماس إلى أنّ الحداثة قد أفرغت مفهوم "السياسي" من أبعاده الميتافيزيقيّة أو الأسطوريّة كما في القديم، بحيث صار السياسي يمتلك حقّه من أجندات اجتماعيّة وليس من إملاء غيبي. إن مفهوم "السياسي" صار مفهومًا اجتماعيًّا وليس مفهومًا يستمدّ سلطانه من أيّ قوى ما بعد اجتماعية؛ فـ"تحت الظروف المتغيرة تمامًا في الحقبة الحديثة، فقدتْ المفاهيم الغربية عن (السياسي)، التي وجدت التعبير الجلي عنها في الفلسفة الإغريقية واللاهوت السياسي، (حيزها في الحياة)"[36].

والثالث: وكما سبق وفعل ذلك في حواره مع البابا السابق، عن ضرورة ترجمة لغة الدين الرمزية إلى لغة يومية، وبلغة أخرى عن ضرورة أن يقدم الدين على ترجمة حمولته المعيارية ودلالاته المقدسة إلى لغة العقل، متى طلب المشاركة في الحوار المجتمعي، أمَّا في ما يتعلق

---

(35) تشارلز تايلور: تشارلز مارغريف تيلور ولد في 5 نوفمبر 1931، فيلسوف كندي من موريال بالكيبيك. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة.

(36) قوة الدين في المجال العام، حوار بين هابرماس وتايلور وجوديث بتلر وكورونيل ويست، ترجمة: فالح رحيم، دار التنوير، 2014، ص46.

بالفلسفة، فإن هابرماس يرى أن عليها أن لا تكتفي بمرافقة الثورات العلمية، بل أن تواصل الاهتمام بمعنى الذات والعالم، أي أن تطرح أسئلة على الدين والعلم معاً. إن عليها أن تتجاوز بذلك «أصولية التنوير»، أو تلك الرؤية العَلمويَّة التي ما برحت تختزل الأبعاد المختلفة للانسان وحياته في عقل متمركز حول ذاته[37]. من هنا ستكون محاولة هابرماس (Habermas) متمركزة حول تحرير الفكروالفعل السياسي من الخطاب المتمركز حول فلسفة الذات أو فلسفة الوعي؛ أي أنه عمل على نقد مجمل النظريات التي تجعل أساس الفعل السياسي أو الاجتماعي مرتبطاً بالذات ووعي الفرد المأخوذ بشكل معزول. وربط هذا الفعل بالوعي المشترك ليصبح مجال الفعل السياسي هو مجال بينذاتي Intersubjectif، كما سيجعل منه فعلاً أخلاقياً، ولذلك سوف يقرن مسألة الديمقراطية بالأخلاق التواصلية، منتقلاً بذلك من العقلية الأداتية إلى العقلية التواصلية، فالفعل التواصلي هو الذي يحدّد لديه العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة، أي أنه فعل يهدف إلى تحقيق التفاهم بين الأشخاص المتحاورين، على العكس من الفعل الأداتي الغائي، فهو فعل يهدف إلى تحقيق غاية أو مصلحة محدّدة، ويتجه نحو التأثير على الطرف المقابل، وهذا ما يكشف عن جانب الإكراه أو الإغراء الذي يمارسه هذا الفعل على الطرف الآخر، في حين يقوم الفعل التواصليّ على التفاهم والاتفاق المؤسّس بشكل عقلي داخل فضاء عمومي.

وقد يكون هناك، مُرسم في قلب الأنظمة الليبرالية، نقص في الشرعية لا يستطيع أي شكل من أشكال التمثيل القانوني المعروفة أن يتغلب عليه. ولأن القانون الوضعي يواجه تعددية القيم، فإنه يعكس تثبيتا ظرفيّا لحالة الرأي العام فقط وهو موضع تساؤل باستمرار؛ للتصدي لحالة عدم الاستقرار هذه. وتستمرّ في الحداثة نظمُ تفسير دينية للعالم تستطيع بفضل

(37) رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين

اتساقها، المطالبة والظفر بمنزلة التأسيس. ومن حيث تتصل بـ"الكلية"، فإن بوسع الأديان الردّ عن "المفتقد" الذي تعاني منه الدول الدستورية بسبب عدم قدرتها على تحديد (معنى) الخير.

ويرفض هابرماس قطعيا حكما مخيّبا للظن كهذا. فحيادية دولة القانون (من حيث القيمة) على وفق رأيه -وهذا لا يزال صحيحا في نصوصه الأخيرة عن الدين- لا بد من أن تلبّى من خلال النشاط الديمقراطي، وليس عن طريق اللجوء للمعتقدات الدينية. فإذا كان القانون الليبرالي يمتنع عن سنّ أحكام تتعلق بالصراعات الأخلاقية أو الدينية، فإن على الدستور الديمقراطي أن يستوفي عجز الشرعية الناتج عن حياد الدولة تجاه وجهات النظر المختلفة للعالم"[38].

فمن هذين الموقفين نفهم أن الارث الذي يدافع عنه هابرماس هو استلال المؤسسات السياسية التي تمثل الدول والمؤسسات الحاكمة، ويشترط هنا معايير وان كانت ما بعد العلمانية الا أنها لاتتجاوز عَلمنة المؤسسات حتى تحافظ على حيادها فلن يستمد موظف الحكومة مشروعيته من الناس وهذا ليس من العيب؛ لهذا عليه ان يحافظ على استقلاله وحياديته من ان يكون ميالًا الى احد الاطراف في المجتمع والفضاع العمومي لهذا يؤكد هابرماس من "الضرورة أن يبقوا حياديين حيال رؤى العالم المتنافسة". فانه بهذا يريد تجاوز العوائق التي سطت بها الحياة السياسية الغربية في ظل هيمنة خطاب معين ادت الى فرض أيديولوجية علمانيّة على الفضاء العمومي؛ أي حوّلت المكسب الأساس للحداثة إلى أيديولوجية تنافح عنها، لكن على وفق تصور هابرماس يتم تجاوز تلك الحاله التي تبدو معها هذه الصورة حياديّة وأكثر نقاءً مما كانت عليه الأمور، فإنّه يفترض بالدولة هي مجرّد آلة لتسيير الأوضاع.ومن ناحية ثانية على الدين والحركات الدينية ان تكون متسامحه تتجاوز ماسماه هابرماس:

(38) ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، مرجع سابق .

"إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كلِّ دين بأنه وحده الذي يقدِّم طريق الخلاص" فان تجاوزها تحجرها العقائدي ودخولها في العملية السياسي على وفق تلك المعاير يجعلها اكثر قدره على الفعل والتاثير في العالم السياسي والأخلاقي لما بعد العَلماني. بهذه الرؤية النقدية الداخلية للثافة الغربية يعمل هابرماس على المحافظه على مفهوم الدولة بوصفه انموذجًا حديث لكنه في الوقت نفسه يقدم معالجه تقويمية له من خلال نقد هيمنة خطاب ما على الحياة السياسية وتحويل الحياديّة الى أيديولوجية، وإفراغ المجال العام من المتديّنين والذين يمتلكون رؤى معياريّة ودينيّة، وغلْق قنوات التواصل في المجتمع المدني بين الأفراد العَلمانيين والمتدينين بحقّهما في الوجود والتواصل والحوار.

وتكمن الصعوبة في حقيقة أن مطالب التضامن تهدد بأن تأخذ منحى معاديا للسياسة (أصولي)؛ ولهذا السبب يعمل هابرماس على إعادة إرجاع الطموحات الاجتماعية والرمزية المعاصرة إلى حضن الديمقراطية. ولتحقيق ذلك فهو يناضل من أجل قيام شكل جديد من أشكال الحوار بين الفلسفة والدين.

هذه المرافعة تتناقض مع الإصدار الأولي لنظرية «الفعل التواصلي«الذي يُخضع القيم (الطائفية والوجودية والدينية) للمعايير (العقلية والتداولية)[39]. وقد لوحظ في هذا السياق استعمال لأفكار هابرماسية حول "ما بعد العلمانية" "postsécularisme" من اللاهوتيين الأمريكان المنتمين لمدرسة إصلاح المعرفة الذين يدافعون عن علم إيماني وخلقي. ومنذ لحظة قبول القناعات الدينية التي تقديم نفسها علنا كمرجعيات بسيطة، أفلا يكسب بذلك الأصوليون أنفسهم مشروعية انتظار قيام العلماء بترجمة علومهم إلى مجرّد آراء[40]؟

(39) ميكائيل فوسيل، هابرماس والمسألة الدينية، مرجع سابق.
(40) المرجع نفسه.

هابرماس لا يفهم «ما بعد العَلمانية» من وجهة نظر جينالوجية، بل من وجهة نظر اجتماعية، وهو يستعمل هذا المفهوم لوصف المجتمعات الحديثة، التي يتوجب عليها أيضاً أن تأخذ في الاعتبار الموروث الديني، باعتباره حاضراً، لا باعتباره ماضياً فقط، لكن ذلك لا يتضمن البتة أي تراجع عن العلمانية[41].

إن اعتراف هابرماس بحق القناعات الدينية بإدراج حججها ضمن المداولات حول العدالة السياسية قد تم باسم "غاية ما بعد ميتافيزيقية". فالتعارض التقليدي بين الإيمان والعقل لا يصحّ إلا إذا ما ادّعت هاتان الهيئتان لنفسهما إصدار معرفة حصرية حول الحقيقة. إلا أنه عندما يتخلّى عن إدراك المعرفة الميتافيزيقية فإنه يحجّر على نفسه البتّ في "الأشياء الأخيرة". بهذا المعنى فإنه لا أدريّ، ويمكن له، دون الإخلال بنفسه، الإقرار بأن المعتقدات الدينية تحمل بعضًا من المضامين المعرفية. إن الحب والاستقامة الأخلاقية، ومستلزمات الحياة المشتركة أو حتى الأمل في الخلاص تشكل عناصر الحوار الديمقراطي على شرط عدم رفعها إلى مستويات المطلق[42].

العلاقة بالآخر الممثل بالاصولية الاسلامية:

بعد الحديث على مستوى الذات الغربية قام هابرماس بنقد الواقع وتصنيفه الى الدين فاننا نرى انه بعد الاحداث التي حدثت في نيويورك في (11 أيلول 2001) فهي صوره لايمكن وصفها في بالسمة العنيفة فقط انها تتسم بسمات تجعلها تبدو لاعصرية مفارقة ومغتربة مع العصر وقيمه بكل تجلياتها فهي تمثل شرخًا في بنية العقل الغربي الذي يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنها متناقضات الحقوق والعَلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة للحرب والتدخلات التي تجعله عقلا استعماريا يراد له أن يقصي

(41) رشيد بوطيب، هابرماس: عن الفلسفة والدين.
(42) المرجع نفسه.

ويخصي المختلف دينيا وأيدلوجيا، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن ينتبه لها هابرماس وان لا تكون النظرة عوراء فقط إلى العالم الاسلامي والعربي بالرغم من قوله أن هناك أصوليات في الغرب كما في الشرق الا أنه لم يتكلم عن الاصولية المشرعنه لنفسها في الدول الغربية، فالسياسة اليوم بعنفها العالمي، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرع هو الآخر[43].

إن الحديث عن الخطاب الاصولي غالبا ما يحيله الى اضطراب في التواصل يعود الى غياب التفاهم ويتحول الى مرض أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزعات التي قد تقود نتائجها إلى حد رفع الأمر امام الطبيب أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلة التواصل المضطربة التي تقود 'عبر الارتياب المتبادل والمنفلت من السيطرة، الى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه[44].

لكن هناك حاجة ماسَّة الى جملة من الآليات تزيل نتائج الاستعمار الغربيّ الكونياليّ على الآخر فهذا يتطلب انه يرى امكانية لتحرير العلاقات ورفع الموضوعي للقلق والضغوط وفي الممارسة اليومية للتواصل يجب مراكمة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري بوصفه مقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروح العقلية على مساحة أوسع في وسائل الاعلام والمدارس والعائلة.

ومن الضروري إزالة الافتقار والاذلال التي تغرق فيها مناطق وقارات

---

(43) علي عبود المحمداوي، هابرماس والمسألة الدينية الوضع الديني في المجتمع مابعد العلماني، ضمن كتاب يورغن هابرماس مجموعة مؤلفين تحرير علي عبود المحمداوي، دار ابن النديم، ط1، بيروت 2013، ص252-253.

(44) المرجع السابق، ص254 وانظر عبره: يورغن هابرماس: في مقابلة معه بعنوان: "الإرهاب والعنف والتواصل -جيوفانا بورادوي"، لحوار المتمدن، العدد755، 2004/ 2/ 25.

بأكملها نتيجة الفروقات الناجمة عن دينامية التنمية الاقتصادية، فخلاف ذلك كله لا نجد تمييزا وإذلالا وحطا من قدر سائر الثقافات فقط بل إن مايخبئه موضوع "صراع الحضارات"[45] أكبر وأعظم.

(45) المرجع السابق، ص255.

الفصل الثالث

التأويل والظاهراتية عند بول ريكور

تمهيد:

إننا نعتمد على إشارات المؤلف في فهم قصدية النص في ما ذكره ريكور في مضمار تطرقه إلى توظيف الرمز في بداية مفتتح نصّه رمزية الشر عندما جاءنا بعبارة ذات دلالة "الرمز يمنح للتفكير"، والتي تشكل علامة دالة في إثارة المتلقي إلى أن الرمز يوظَّف توظيفا خاصا في هذا البحث ثم إنه لم يكتف بهذا بل مضى يؤكده في الخاتمة عند ما توقف في استنتاجه الختامي في توضيح ما يعنيه النص من إمكانية للتفكير والطريق الذي يمكننا من تحقيق تلك الإمكانية؛ إلا انه أيضا أكد أن الرمز يبقى يثير دائما فهما لا يتحقق، إلا من خلال عملية التأويل وهي تأتي في مضمار موقف المتلقي القارئ الذي دائما ينفتح على فهم الرمز بشكل جديد يتنوع بتنوع الأسئلة التي "تستدعي في كل مرة معالجة متميزة بالنظر إلى خلاصات محددة"[1].

وهنا نجد أن عملية القراءة تمر بثلاث مراحل في نص بول ريكور والتي اسماها مراحل الفهم أي التي يمكن من خلالها أن يعبر عن الفهم بوصفه نقطة انطلاق من الحياة داخل الرموز التي ينطلق منها فعل الفهم في

---

(1) بول ريكور، أطروحة توليفية شاملة، ضمن كتاب صراع التأويلات دراسات هيرمنطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 1، بيروت، 2005، ص18.

المرحلة الظاهراتية، التي تشمل (الإرادي واللاإرادي) 1950، و(مزية الشر) و(الإنسان الخطاء) والمرحلة التأويلية التي تشمل (صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقة، (ومن النص الى الفعل أبحاث التأويل) 1950 و(نظرية التاويل والخطاب وفائض المعنى) 1976 (في التأويل محاولة في فرويد) ومرحلة الفلسفية أو التفكرية وتشكل (الاستعارة الحية) 1975، و(الزمن والسرد) 1984 وكتاب (الوجود والزمن والسرد) و(الذات عينها كآخر) 1990 (الذاكرة والتاريخ، والنسيان) 2000[2].

وفي هذا المبحث سوف نتطرق إلى آلية الفهم لديه وهي تنطلق من تلك الرموز عبر الظاهراتية بوصفها المرحلة الأولى التي ارتهنت بتحولات وقراءات وتجارب وجودية عاشها بول ريكور وتركت انطباعات عميقة في وجدانه الفردي مثلما امتدت أثارها عميقا في الوجدان الجمعي مما جعل من المشروع يتسم بنظر النقاد بالتكوثر الذي ينمو معرفيا، ومنهجيا، ووجوديا، ولعل المشاريع التي تلتزم بثوابت المشروع الكلي قليلة فهي ترتهن بالتحولات التي تفرضها الحياة ورهاناتها الوجودية والمعرفية ومن هنا كان مشروعه يتمركز حول آلية طرح السؤال وبالتالي جاءت كتاباته تحاول الإجابة عن تلك الأسئلة التي طرحتها لأنها مرتبطة بواقع يشكل تحديًا يفترض الاستجابة لها عبر التحليل والنقد وهذا جعل من أجوبته إلى حد بعيد تعبيرًا عن تجربته المعاشة في هذا المرحلة التي تشكل حضورا وجدانيا ودينيا تبلور بين المعاناة الوجودية التي أحاطت بجراح الحرب والتحولات الاجتماعية والثقافية والتي عاشتها فرنسا وكان بول ريكور منفعلا فيها بعمق وهو يعيش الانقسام الاثني بوصفه بروتستانتيًا وسط مجتمع كاثوليكي على الرغم من أنه معلمن؛ إلا أن الخطابات الشمولية التي جاءت بها الحرب وما تركته من مآسي بفعل الاجتثاث والإرهاب العنيف الذي عاشته أوربا والأقليات غير المرغوب فيها في وقتها ضمن

(2) انظر: عبد الله بريمي، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دارة الثقافة والإعلام، ط1، الشارقة، 2010، ص165.

حدود أطروحة النازية والتي تنوعت تمظهراتها، إلا أنها تركت حضورها العميق في فكر بول ريكور والذي كان جزءًا من راهنية الفكر الفرنسي يومها وهو ينظر إلى التفكير بوصفه وعيا بالذات وبالواقع، في فعل شمولي، بوصفه متعاليا ومحايثا معا، وكان هذا يمثل منطق النمو الفلسفي والبيئة الثقافية وما تفترضه من ثوابت وما تواجهه من تحديات وهذا هو حال الثقافة وإنسانها الوثيق الصلة بالإنسانية ومن هنا نلمس تلك العلاقة الجدلية بين الفلسفة والسياسة التي تجلت في الفكر الفرنسي وريكور منها إذ اهتم بالعلاقة بين اللغة والخطاب وعلاقتهما بالعنف فالخطاب والعنف يشكلان حسب ريكور العنصرين المتناقضين الأكثر عمقا ومحورية في الوجود الإنساني، ومن هنا تأتي دعوته إلى حسن استعمال اللغة أو ما عبر عنه بالممارسة غير العنيفة للخطاب والتي تعكس حرصه على احترام التعددية واختلاف الخطابات.وهو هنا يعكس التجارب التي عاشها والقراءات الفكرية التي تنتمي إلى فضاء نقدي واسع يتخذ من الإنسان محور اهتمامه وهذا الإنسان يتجلى في نصوص بول ريكور التي تمثل محاولة من اجل فهم سر الكون وآليات تعايش الإنسان ووعيه واستجاباته وهنا نلمس جمله من المؤثرات كانت متواجدة في نصوصه وهو يستحضرها عبر القراءة القصدية المؤولة هنا ونحن نحاول أن نستثمر تصريحات المؤلف في ضوء قراءتنا لنصه أي من خلال استثمار تصريحاته في سيرته الذاتية "بعد طول تأملٍ"[3].

وفي هذا النص ذكر لنا مرجعيات كانت حاضرة بعمق في نصه بأشكال متنوعة سواء كانت ترجمة أم تقديم أم استثمار قراءة، أم توظيف داخل نص ما هي: الفلسفة الوجودية لدى جبرائيل مارسيل، وكارل ياسبرس، وفينومينولوجة هوسرل، وهيدغر، يصف بالقول: "الشروط الصحية لنشاط فلسفي ذي خاصية نضالية"[4].

(3) بول ريكور بعد طول تأمل ، ترجمة: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
(4) نفس المصدر، ص34.

(1) تجلي المرجعيات في فكر بول ريكور

1 - حضور كارل ياسبرس (1883-1969)[5]: يبدو أن حضوره كان مميزا في فكر بول ريكور ونصوصه، الذي طالع كتب كارل وعلى رأسها كتابه ذو الأجزاء الثلاثة الفلسفة Philosophie (1932) وهنا يصف اثره العميق من خلال قوله "استطاع أن يبقى على إعجابي بالفكر الألماني، فلم تعصب به فضاعات المحيط و"إرهاب التاريخ" "[6] لقد كان هذا الكتاب عبارة عن محاضرات عامة يبحث فيها عن الحقيقة في إطار الحياة[7] وكان الجانب الوجودي هو المؤثر في معالجته الفلسفية وقد شكل أهمية في كونه ممن تأثروا بفكر كيركجارد لهذا كان زعيم الفلسفة الوجودية في ألمانية[8] ومن أفكاره في ثنائية (الكلي والواقعي) يرى: أن العظمة توجد حيث يوجد الواقعي ويغدو بهذا الانعكاس رمز الكلي... فان العظمة تمثل في الكلي، ولكنها تمثل كذلك في الشيء الفذ في الشخصي، الشيء الذي لا يمكن تاريخيا الاستعاضة[9]. وقد كانت أفكار تحاول التأكيد على الإنسان وعلى

---

(5) كارل ياسبرز (يَسْبَرْز Karl Jaspers) عالم نفس وفيلسوف ألماني، والممثل الأكبر للوجوديةالألمانية بعد مارتين هايدغر، وإن كان قد رفض هذه التسمية. ولد في أولدنبورغ Oldenburg لعائلة ثرية محافظة متأثرة بالثقافة السياسية التحررية لألمانيا الشمالية، صبغت أفكاره بطابع ديمقراطي تحرري وبنفحة دينية متشددة. تُوفي في بال (Basel) سويسرا. حظي برعاية خاصة من ذويه بسبب مرضه منذ الطفولة بالرئتين ثم بنقص التروية. انظر: الموسوعة الحرة.

(6) بول ريكور بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص37.

(7) وقد خرج من ذلك الكتاب الفلسفي الكبير وعنوانه (فلسفة)سنة 1931-1932 وهو يضم بأجزائه الثلاثة حصيلة المادة التي أعدها خلال عشر سنوات، جمع فيها تفاصيل المعرفة واعتمد على خبراته الشخصية في حياته اليومية وقد انفق عنايته في التطلع إلى مشكلة رئيسة تقع في كلية المشكلات الإنسانية الراهنة، وهي مشكلة الحضارة ومصير الإنسان، ولذلك صح اعتباره بحق فيلسوف الحضارة بل وطبيب المدينة، من مقدمة المترجم، كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط4، بيروت، 1988، ص9.

(8) المصدر نفسه، ص6.

(9) المصدر نفسه، ص44، 45.

العالم المعاش وتجاوز المثالية فهو يرى أن المرء الذي يحترم الإنسان بالقدرة على أن يرى أيضا العظمة المتجسدة في العالم الحاضر، كما هي معطاة في هذا الزمن الراهن[10] وإذا ما أخذنا هذا الكلام نجده مختلفا عما كان سائدا في الدعاية النازية ونظرتها العرقية والتاريخ ومقولات الخطاب التوتاليتاري الذي يقوم على مقولات تاريخية وعرقية كانت قد أحدثت جرحا عميقا في الفكر الغربي؛ إلا إننا أيضا ندرك أن بول ريكور من خلال انشغاله بالفكر الألماني الفلسفي وإجادته اللغة مكنته أن يحمي نفسه من الآثار الموجعة التي أحدثتها النازية فيقول أيضا: "أعترف بأننا جهلنا أهوال معسكرات الاعتقال إلى غاية تحررنا الذي كان في ربيع 1932"[11].

ويبدو أن ياسبرس لم يكن هو الفيلسوف الوحيد الذي شغل بول ريكور في عزلته الإجبارية لكن "استأنفت قراءة هيدغر بتمعن كبير" يبدو أن ياسبرس كان له حضور كبير حيث إن قراءة هيدغر لم تفلح في التقليل في الحد من الهيمنة التي كان يمارسها ياسبرس، إلا أن الأمر لم يستمر على حاله في الخمسينيات إذ ظهر منافس آخر هو هوسرل.إلا أن تلك القراءة وما تركته من اثر قادت الأخير إلى أن يدون كتابًا مشتركًا عنه عنوانه: كارل ياسبرس وفلسفة الوجود (1947) ثم كتاب "جبرائيل مارسيل وكارل ياسبرس، فلسفة المفارقة (1948)"[12].

2 - حضور أدموند هوسرل: (-1931): يبدو أن أثر هوسرل مرتبط بتلك الظروف حيث كانت الفلسفة مرتبطة بالمزاج المعرفي الذي ارتبط بالحرب ونتائجها حيث مثّل هوسرل الشخصية البارزة والمؤسِسة بشكل منهجي للظاهراتية، حيث عَمد إلى فتح التأمل الفلسفي على حقل الظاهراتية، مبتدءا من الكوجيتو الديكارتي، حيث أصبحت القراءة

(10) المصدر نفسه، ص47.
(11) نفس المرجع والصفحة.
(12) نفس المرجع والصفحة.

الظاهراتية صيغة جديدة للكوجيتو، وفلسفة من فلسفات الذاتية والحضور. وقد حدد هوسرل طبيعة الدرس الظاهراتي بوصفه نظرية لدراسة المعاني والماهيات، وطوراً جديداً من أطوار دراسة الأنا القصدي المتماثل مع الصياغات الإدراكية للمعنى بوصفه وحدة[13]. إنّ المعرفة الحقيقة التي تحاول الظاهراتية تقديمها للعالم تكمن في تحليل الذات في لحظة تعرفها على العالم، بمعنى تحليل الوعي الذاتي وقد استبطن الأشياء بوصفها ظواهر؛ لأن الوعي ـ عند الظاهراتية ـ لا يكون مستقلاً، وإنّما هو (وعي بشيءٍ ما) لذلك كانت مهمة تجريد الوعي من أي مظاهر قبلية سمة أساسية في النقد الظاهراتي.

وقد كانت البداية كما "تشير اديث" كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف إلى فينومينولوجيا هوسرل، حيث كان سجينا في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساسا لفكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتاب "أفكار" إلى اللغة الفرنسية[14]. وهذا ما ذكره بول ريكور انه قام بترجمتة في المعتقل لكتاب الأفكار. ثم انه كان قد مارس امراً آخر يمثل شرحًا أو تفسيرًا لهذا الكتاب عبر كتابة مقدمة له حيث نجده هنا يقف من مفهوم هسرل "الرد الظاهراتي" Phenomenological Reduction ويمثل جوهراً أساسياً في ظاهراتية هوسرل، كونه ينطلق من رد الأشياء إلى حقيقتها الأولى لإدراك الماهيات بالحدس، والتي تختلف عن الماهية أو الصورة الأرسطية، إنما الماهية هي ما يظهر من الشيء في شعورنا الداخلي، دون أن تكون هناك حقيقة أخرى تكمن خلفها. وعلى هذا تصبح الماهيات المجردة والصور

---

(13) See:The Phenomenlogy, theory of meaning, in: the hermenentits Reader, Kurt vollmer: 165-167.

(14) احمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهرياتية عند بول ريكور، ضمن كتاب، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2011، ص23.

العقلية التي تظهر في الشعور أثناء عملية الرد الصوري، هي الهدف الذي يعمل الأنا المتعالي على إدراكه باعتبارها ظواهر ماهوية خالصة تؤسس عليها كل معرفة يقينية ممكنة. وهذا الرد هنا مرتبط بتجارب الفرد الداخلية التي تنتج داخل العالم المعاش لك بالقطيعة مع ما هو تراث سابق. نجد أن بول ريكور وهو يقدم الكتاب الذي يترجمه يستعين في تأويلين متنافسين في مقاربة ظاهرية الظاهرة هما:

الأول: وهو المؤيد من قبل ماكس شيلر Max Scheler (1874)[15] وانغاردين Ingarden(1893-1960)[16]، وفينومينولوجيين آخرين في زمن الابحاث المنطقية، يعمل الرد فينومينولوجي، وهو بإزاء الوعي، على إبراز أية ظاهرة من ظاهرة من حيث هو كذلك.

الثاني: وهي التي اعتمدها هوسرل نفسه وراح أوجين فنك E.Fink (1905-1975) يرسخ أعتمادها، فان الرد يمكن من انتاج شبه فيشتي للخاصية الظاهرية بواسطة الوعي الخالص الذي يسمو الى مقام انبثاق أكثر أصالة من أية موضوعية متأتية من خارج[17]. ويبدو ان بول ريكو هنا في الموقف الثاني يرجع الى الفصل الذي اعتمده هسرل نفسه في تمييزه بين داخل بنية الفعل القصدي بين قطبين رئيسين هما (الجانب الذاتي للفعل القصدي ويسميه (النوئزيس Noesis) أي الفعل المتجه نحو موضوع قصدي،

---

(15) في 1902 التقى الفينومينولوجي الشهير phenomenologist ادموند هوسرل E. Husserl لأول مرة في Halle..Scheler لم يكن طالبا أو تلميذا لدى هوسرل .E. Husserl وعموما، استمرت علاقتهما متوترة. كان Scheler حاسما في رسالة الماجستير تحت عنوان " التحقيقات المنطقية " (1900-1901)، و"الأفكار " (1913)، وقال انه أيد تحفظات هيدجر Heidegger في "الكينونة والزمن" الذي التقاه أيضا في أوقات مختلفة. ومع ذلك، بعد وفاة Scheler في 1928، لاحظ هايدغر، وكما قال Ortega y Gasset، أن جميع فلاسفة القرن الآخرين مدينون ل..Scheler ورأى الكثيرون في موت Scheler المفاجئ خسارة لا تعوض للفكر الأوروبي.

(16) رومان انغاردن (1893-1960) فيلسوف روماني تتلمذ على يد هوسرل، ولكنه جدد في تعاطيه للفينومينولوجيا ووجهها نحو آفاق أخرى والفن والأدب.

(17) بول ريكور بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص39، 40.

والجانب الموضوعي للفعل القصدي ويسميه (النوئيما Noema) أي الموضوع المشار إليه من خلال فعل قصدي، فالنوئزيس والنوئيما يناظران الجانب الذاتي والموضوعي المرتبطين معاً داخل وحدة الخبرة القصدية)[18].

ويبدو ان بول ريكو كان يحاول ان ينتهج موقفا بمعونة الميل الوجودي للفلسفة المارسيلية والياسبرسية فيقول اكتشفت: ، في مقدمة أن ميرلوبونتي (1908-1961 Merleau-Ponty)[19] واجه في مفتتح كتابه فيينومينولوجيا الإدراك الحسي، بطلب من اميل بريهييه، التأويل الارتوذكسي للرد الفينومينولوجي بالمقاومة ذاتها؛ بل لقد كان من هذا الفيلسوف الذي أعجب به أن قال ان الرد، وان يكن ضروريا على الدوام، فهو محكوم عليه بعدم الاكتمال، ولربما لا يكون بإمكانه أن يبدأ حقيقة، على الإطلاق[20]. ويبدو أن بول ريكور كان وهو ينتقل من الترجمة إلى توظيف أفكار هوسرل قد اعتمد على تأويل ميرلوبونتي. إذ كانت ظاهراتية وتأويلية إذ نلمس هذا في ذلك النمو المنهجي الذي يظهر عبر إصداراته الفكرية حيث كانت البداية سنة 1960 صدر المجلد الثاني من فلسفة الإرادة بجزأين منفصلين حمل عنوان "الإنسان الخطاء" يبحث عن نوع من انطولوجية الإنسان..تناغم وجودي بين ما يطمح إليه الإنسان وما هو واقع وإمكاناته فيقول بول ريكور: كنت قد اخترت مسألة العلاقة بين الإرادي واللاإرادي موضوعا "للأطروحة الكبرى" وكان اختياري يستجيب لمقتضيات عدة، اذ كان يسمح ابتداءا، بمد التحليل الماهوي لعمليات الوعي الى مجال العاطفة والارادة، بعد ان ظل منحصرا مع هوسرل في

---

(18) توفيق، سعيد: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص32.

(19) قد وجد في فنومنولوجية (هوسرل) حل هذه النقيضة الزائفة القائمة بين المذهب العقلي والمذهب الاختباري.انظر: ادوار موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط 2، بيروت، 1989، ص54.

(20) بول ريكور بعد طول تأمل ؛ ص40-41.

نطاق الادراك الحسي، وعموما، في مجال الافعال "التمثيلية" وكنت اطمح... بتعميم التحليل الماهوي وتوسيعه الى ايجاد ما يقابل فينومينولوجيا الإدراك الحسي لميرلوبونتي على مستوى النظام العملي[21]. يبدو إن الحقل الجديد الذي كان قد استفاد فيه من هسرل ظهر أيضا مرجعا أخرا استفاد منه هو جبرائيل مارسيل في حقل الفلسفة الوجودية. إذ ظهر تأثير جابرييل مارسيل فى اهتمامه بالكتابة عن المشكلات الدينية واللاهوتية، كما ظهر تأثره بالفنومنولوجيا ومشكلات التفسيرات فى اتجاهه الهرمنيوطيقى الذى يعرف عموما باسم الهرمنيوطيقا الفنومنولوجية إن بول ريكو كان خلال حياته الفكرية يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل وأن الدافع الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنسانى له معنى، وأنه بصرف النظر عن وجود الشر والألم والاستعباد (أو عدم الحرية) فإن ما فى الوجود "مما له معنى" يفوق بكثير جداً "ما ليس له معنى"، فالمعنى والوجود هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفى مما يعنى أن فكره الفلسفى فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنسانى، كما أنه فكر فنومنولوجى تأويلى بفضل المنهج الذى يتبعه فى حل وفك وتفسير طلاسم "العلامات" التى تستخدم فى التعبير عن نظرتنا وتصورنا بل ورغبتنا فى وجود تلك العلاقات.وتمثل مشكلة الإرادة موضوعا محوريا فى الفكر الوجودى والفنومنولوجى على السواء ولذ كان ريكور يوليهما أهمية كبرى منذ أوائل إنتاجه بحيث كان يعتزم تكريس عمل ضخم لدراسة المشكلة ونتج عن ذلك كتابه "فلسفة الإرادة")[22] انه على الرغم من اقامته فلسفة تتخذ من الارادة منطلقا لها الا انه تمركز في نهاية المطاف حول اللغة والسبب في كون اللغة شغله وذلك لانها تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند البشر، وقد

---

(21) المصدر السابق، ص42 .

(22) نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2001، ص44.

يكون قد انطلق من فلسفات تبدأ من "انا افكر" كالظاهراتية والوجودية؛ الا انه مر بتحولات كثيرة وقد "يصادف في طريقة تفسيرات عديدة تستهدف رد اللغة الى شيء آخر. وقد رأى من واجبه ألا يعارضها بل أن يستخدمها ويفهمها "[23].

(2) مشروع بول ريكور بمؤثراته الظاهراتية

جاء مشروع بول ريكور في ثلاثة أجزاء، وقد ظهر الجزء الأول بالفعل في 1950 عن "الإرادة واللاإرادة" ثم توقف عن العمل في المشروع ووجه اهتمامه إلى تعريف مجال الوجدان والمشاعر والاختيار حيث ظهر كتابه عن " الإنسان المعرض للخطأ" وهو دراسة في ما يعرف بالانثروبولوجيا الفلسفية، إلا انه كتب كتابا آخرا عن رمزية الشر الذي يعتبره البعض البداية الحقيقية لاهتمامه بالهيرمينوطيقا، أو بالأحرى البداية الحقيقة للهيرمينوطيقا لمسيرته في ذلك الطريق التي بلغت ذروتها في كتابه عن "التفسير: دراسة عن فرويد " وقد ظهر الكتاب عام 1965 وتمت ترجمته الى الانكليزية عام 1970تحت عنوان "فرويد والفلسفة".

وقد هيمنت على هذه المرحلة فلسفة الإرادة وقد ظهرت اثأر الظاهراتية بوضوح هنا[24] على الرغم من انه بدأ تساؤله الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي، وربما كانت كتاباته الأولى مستغربة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية[25]. إلا انه يقول تناولت في أول عمل من أعمالي مسألة الإرادة موجها بحثي بوصفي تلميذًا لهوسرل قريب من موريس ميرلوبونتي وقد عالج هذا الأخير موضوع الإدراك، وانشغلت إنا حول مجال الفعل، ولاسيما أنني منشغل بحكم ثقافتي البروتستانتية

---

(23) ريكور الهيرمنيوطيقا، ص31

(24) جان لاكروا: نظرة شاملة علة الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، انور عبد العزيز، دار القاهرة، 1975، ص46.

(25) مقدمة المترجم، بول ريكور نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ص7

بسوء الطوية وحالة الإدانة. سألت نفسي ما الإرادة الحرة؟ وما الذي نستطيعه؟ماذا يعني أراد؟ ماذا يعني التأثير في جسد طبع أو غير طبع؟ ما هي الحدود الموجودة؟ أي أهمية للجانب اللاإرادي؟[26] بالفعل، فان ريكور ولج باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثة حول مسالة الشر (الذي يبقى احد الخيوط الاساسية الموجهة لمجمل فكره) وهرمينوطيقا الرمز التي أجراها في سنوات الخمسينيات. إن مشكلة الشر، التي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعه مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو من هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، ومن هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا هذه الورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملة على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك مثل غيرهمان فون راد (فيما يخص هرمينوطيقا العهد القديم) أو رودولف بولتمان (فيما يتعلق بالعهد الجديد)[27] إلا انه في عمله الأول يريد توضيح بعد الشر في بنية الإرادة، ومن هنا استند إلى المنهج التأملي الوصفي لدى هوسرل والثنائي لياسبرز ومارسيل وأطلق على هذا النوع من الوصف الظاهراتي الوجودي وفي ذلك الوقت لم يطرح أي مشكلة عن اللغة.إلا انه من خلال تأمله الفلسفي في الخطيئة والذنب ورمزية الشر توصل إلى النظر للتأويل بوصفها تأملا للنصوص الدينية، ونحن هنا سوف نتناول كتابه "الإنسان المعرض للخطأ" فالجزء الثاني حمل عنوان "رمزية الشر" وفيه انتقل من الظاهرتية إلى الهرمونطيقا أو (التأويلية) وهي محاولة فك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي/ السطحي فالهيرمنيوطيقا في المعنى الأقرب والأوضح هي افتراض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن رمز أو نص وان عمل المؤول اكتشاف المعنى الباطن لأنه

---

(26) بول ريكور: المسيرة الفلسفية حاوره: فرانسوا اوالد، ضمن مسارات فلسفية، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2004، ص178

(27) جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقا للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2007، ص142.

المعنى الحقيقي. الرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من حضارات متعددة[28]. ولقد كان الهدف الذي سعى إلى تحقيقه يكمن في ايجاد مقاربة لمسألة الشر بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والدنس والذنب وأخرى ثانوية كالخرافة بمجموعها الأربعة.إلا أن الكتاب كان قد انطلق من مفاهيم محددة كان لها تأثير مثل مسألة اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي تجعل الشر ممكنا، بواسطة مفهوم اللاعصمة فان الانتربولوجيا الفلسفية تقرب الخرافة من الخطاب الفلسفي. فكان انجاز مفهوم اللاعصمة الفرصة السانحة لبحث أعمق وأشمل حول بنى الواقع الإنساني[29] ومن ثم فأن التأويل الذي عكف عليه ريكور في رمزية الشر كان متصورا بعفوية على انه تأويل موسع، اعني تأويلا حريصا على فائض المعنى المنطوي في الرمز، والذي كان على المتأمل أن يحرزه ويغتني به في نفسه[30]. ولذا وصف ريكور هذا التأويل بالاسترادادي وهو المصطلح الذي اعتبره فاسدا، على أن هذا التأويل الموسع ظل معاكسا من دون أن يصرح بذلك أو أن ينقله أو يحوله لتأويل اختزالي، واتضح له فيما بعد أن التحليل النفسي الفرويدي يجسده تماما فيما يتصل بحالة الشر أو الإثم[31]. ولعل هذا يظهر في تحليله الى تجربة الشر بين "التأنيب والندم" بحثه في المتون المثيولوجية والدينية في التقليد الغربي "اليهودي المسيحي" لهذه المشكلة من خلال التوصيف الآتي: أجد أن "المتألم" مأخوذ بوصفه حد مرجعي وفيه تبدو مسألة الشر متميزة عن مسألة الإثم.

فإن الشر "المعنوي" أي الخطيئة باللغة الدينية هو كل ما من شأنه أن يجعل من الفعل الإنساني موضوعا لتحميل التبعية، موضوعا للاتهام

---

(28) نصر حامد أبو زيد، اشكاتلية القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، 6، الدار البيضاء، 2001، ص44، 45.

(29) من مقدمة المترجم، بول ريكور فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2008، ص8-9.

(30) المصدر نفسه، ص56.

(31) ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والتأنيب مما يطبع الفعل الإنساني بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معينة. ويكون الفاعل معلنا بوصفه مذنبا يستحق العقاب. وهنا يكون الشر المعنوي متداخلا مع التألم يتميز عن الخطيئة بخصوصية مغايرة.

- ففي الوقت الذي يركز فيه تحميل التبعية الشر على فاعل مسؤول.
- فان التألم يبرز طابعه الأساس بوصفه متلقيًا فعلى الرغم من أننا لم نتسبب به، إلا انه يصيبنا. وهنا تظهر الأسباب المفاجئة، عدائية الطبيعة المادية، إمراض وعلل الجسد والروح والأسى المسبب في موت أعزاء علينا. المنتظر المخيف للموت، الشعور باللاجدارة الشخصية.
- ويعكس "الاتهام" الذي يكشف انحرافا معنويا. فإن "التألم" يتصف بوصفه نقيضًا في وحدتنا الجسدية النفسية والروحية.
- ثم إن "التألم" يضع (الندب) مقابل (التألم)، لأنه إذا كان (الخطأ) يصنع من الإنسان (مذنبا)، فان (التألم) يجعله ضحية، وهذا ما يطلبه الندم[32].

ويبدو أن الأمر هنا هو مقاربة بين فعل يقوم به الإنسان وفعل يقع على الإنسان بفعل أمر خارج عن إرادته يجعل منه ضحية فهو يندب حضه العاثر. أما الأمر الأول فهو يندم على فعل قام به يعارض القانون.

إن ريكور يمضي بالقول: برغم من هذه القطبية المحتومة، يدعو الفلسفة واللاهوت للتفكير بالشر بوصفه جذرا مشتركا للخطيئة والتألم.أما من جهة العقاب هو التألم مادي ومعنوي مضافا إلى الشر المعنوي سواء كان قصاصا جسديا، وحرمانا من الحرية، وخجلا أم تأنيبًا للضمير، لهذا فإننا نسمي (التأثيم) عقوبة وهذا يلزم الشرح بين "الشر المرتكب"، و"الشر المتلقى" ثم أن ريكور يقرر أمرين هنا:

الأول: أننا نصل إلى النقطة التي تكون منها فينومنيولوجيا الشر

(32) نفس المرجع ص222.

مرتبطة بتأويله الرمزي والخرافات إلى تقدم الواسطة اللغوية لتجربة غامضة وخرساء.

الثاني: أن الشر المعنوي وتحريم فاعل مسؤول يعزل الناحية الأكثر إضاءة في تجربة الإثم عن الخلفية المظلمة.

ثم أن ريكور في هذا التحليل يؤكد أن هذا ما يظهر في عمق الشعور بالوقوع تحت سحر القوى العليا، والتي لم تجد الخرافة مشقة في التعبير عنها. إلا انه أيضا يحيل (العقاب) بوصفه تألما مستحقا لكن أيضا ممكن أن يكون (التألم) هو عقاب على خطأ شخصي أو جماعي معلوم أو غير معلوم[33].

وكأننا هنا أمام تصور ديني ميثيولوجي عن الخطأ أو الدنس الذي تسقط فيه الجماعة من دون أن تدرك ما يسمى "التابو" وأيضا يظهر هذا التأويل رأى ريكور في مقاربة مرسيا إلياد[34] النموذج المعبِّر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية للرموز[35]. وتهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كلِّيته المتسقة. وعلى الرغم من أنَّ هذا الفهم يركّز على الحياة داخل الرمز، إلا إنَّه يحتوي على إمكانية لبداية تفكيرٍ مستقل. فأن نكون قريبين من الموضوع المدروس وأن نحيا فيه، فإنَّ هذا لا يمنع بداية فهمٍ أو تفكيرٍ مستقل. وباتخاذه للممارسة الفينومينولوجية لإلياد كنموذج. لكنه أيضا كان بول ريكور يعود في تحليله الرموز والأساطير إلى طرائق الوصف المحض المستلهمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة وبالنسبة إلي وجدت نفسي أمام رؤى متعددة للعالم مرتبطة بفهم الشر: التراجيديا اليونانية

---

(33) نفس المرجع، ص223.

(34) انظر: مرسيا الياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.

(35) نفس المصدرص148. يرى: إن ما ينتظره الناس(من مؤرخ الأديان) إن يكشف عن أسرار وألغاز ورموز كامنة صلب سلوكيات وأوضاع، وباختصار، أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الإمام، وذلك بأن يستعيد أو يبلور معاني كانت قد نسيت أو أبخس شأنها أو ألغيت.

وأسطورة ادم في التوراة وأساطير أرض الرافدين... فقد اجتهدت في رسم خرائطية لرؤى الشر، وأفضى ذلك إلى رمزية الشر(1960)[36].

وهنا نلمس أن بول ريكور انتهج منهجا في تأويل الرموز مقارب إلى إحدى الطريقتين للتعامل مع الرموز الاولى هي: التعامل مع الرموز بوصفها نافذة نطل منها على عالم من المعنى والرموز فبهذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه.

الثانيه: يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه وهي تتعامل مع رموز بوصفها حقيقة زائفة لايجب الوثوق بها. بل يجب ازالتها وصولا الى المعنى المختبيء وراءها. ان الرموز بهذه الحالة لاتكشف عن المعنى بل تخفيه ويطرح بدلا عنها معنى زائفا ومهمة التفسير هي ازالة المعنى الزائف السطحي وصولا الى المعنى الباطني الصحيح[37] فالرمز في الطريقة الاولى يسهم في تشكيل المعنى، أما في الطريقة الثانية يخفي المعنى ويحجبه[38] هذا ماظهر في كتاب بول ريكور "رمزية الشر" اذ التفسير يقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة للمعنى الحرفي[39]. وفي مجال التحليل هذا نجده يشير ويذكر في كتابه (بعد طول تأمل) انه عرف التأويل أو الهرمنيوطيقا أول مرة في كتابه رمزية الشر ـ الجزء الثاني من التناهي والإثم بقوله لقد اعتبرتها، صراحة، طريقة لفك الرموز، من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفي، أي الجاري، على سنن الاستعمال

---

(36) بول ريكور: المسيرة الفلسفية حاوره: فرانسوا اوالد، ضمن مسارات فلسفية، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2004، ص178.

(37) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات القراءة، 44ص.

(38) يوسف أسكندر، هيرمنيوطيقا الشعر العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2009، ص42.

(39) مقدمة المترجم جورج زيناتي، بول ريكور، الذات عينها كاخر، ترجمة وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، من 18-19.

الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني الذي رامه الرمز عبر المعنى الأول[40].

والملاحظ أن بول ريكور له موقف من هذا الاتجاه الذي يمثله فرويد وماركس ونيتشه فهو يسميهم أسياد الريبة ففي كتابه الذي صدر 1965 حول فرويد الذي سيتعامل معه ريكور بوصفه سيد الريبة الذي يشك بوعي الانسان لذاته وبحريته، فيسير خطى ماركس ونيتشه اللذين سبقاه الى هذا الشك المدمر فقد جاء فرويد ليفسر الظاهرة البشرية. (وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الدينى اللاهوتى الذى يتلاءم مع هرمنيوطيقا الإيمان، بينما تسلك القراءة الثانية طريق هرمنيوطيقا الشك التى نجدها فى أعمال نيتشه وفرويد وثمة صراع بين هذين الاتجاهين كرس له ريكور كتابه عن "التأويلات: مقالات فى الهرمنيوطيقا"[41].

من هنا فريكور يعامل كل مصنفات فرويد بوصفها نصا حول الانسان. وقد تناول بول ريكور جهد فرويد التأويلي خصوصا بما يتعلق بعقدة (أوديب) التي استخلصها فرويد من تفسير بمسرحية أوديب ملكاً لسوفوكلس اذ يرى فرويد ان الرمز هنا هو رغبة أوديب، في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع اشباع الرغبة، وفي العودة الى كنف الام، هذه العودة التي تمثل الخير الاعظم، لكنه الخير المحظور.

إلا أن ريكور يقترح تفسيرا آخر هو غائي بمعنى ما، اذ انه يرى في أوديب ليس رمز الرغبة الاصلية، بل رمز توق الانسان الى معرفة الحقيقة فالسر الغامض للولادة يترابط مع دراما الحقيقة.

ونجده يقدم لنا أربعة اشكال للرمز هي:

يسعى الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى أنْ يركِّز

---

(40) بول ريكور: بعد طول تأمل، ص50-51.

(41) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2003، ص27.

انتباهه على رمزٍ واحد حيث يسعى لإظهار تعددية دلالات هذا الرمز، وأبعاده المختلفة التي لا تنضب، ووحدة هذه التعددية وهذه الأبعاد. ولشرح هذه المستوى الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز، كتب ريكور بخصوص رمز "السماء"... إنَّ السماء نفسها - التي هي تعالٍ للمحايثة - هي إشارة إلى النظام، وإلى نظامٍ هو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرر في ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين كلِّ التكافؤات في قلب الرمز نفسه.

يتمثل الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمزٍ أو عدة رموز انطلاقاً من فهم رمزٍ آخر. وهكذا نجد ارتباط هذا الشكل الثاني بالشكل الأول؛ لأنَّ فهم المعاني المتعددة لرمزٍ ما - وهو ما يفعله الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي - يزودنا بالقدرة أو بالإمكانية لأن نفهم - عن طريق المماثلة - رموزاً أخرى مشابهة. وهكذا يسود في هذا المستوى من الفهم أسلوب المقارنة والمماثلة القصدية، فيتم فهم رمزٍ ما عن طريق فهم رمزٍ أو رموزٍ أخرى.

الشكل الثالث يتمثل في فهم الرموز من خلال فهم التجليات الأخرى للمقدس كالطقوس أو الشعائر والأساطير... إلخ. ويشرح ريكور هذا النوع من الفهم الفينومينولوجي بقوله: يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي نميِّز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد - فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتمييز - ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويُخصِّب.

وفي الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجي للرموز يتم البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحِّد كلَّ رمز بمفرده.

وتهدف هذه المستويات الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الإمساك بالكلِّية المتسقة والمتجانسة للرموز، حيث يمكننا الحديث عن نسقٍ رمزي، وتأسيس هذا النسق الرمزيّ هو عمل التأويل. ويعبِّر كلُّ رمزٍ عن كلِّية، لكنَّ هذه الكلِّية جزئية. وموقف بول ريكور من الرمزية سوف ينمو

ويتسع مما يدخل في المراحل التاويلية فهو يقول في احد دراساته (كنت قد نقبت فيما مضى في "رمزية" الشر في منطقة التعابير الرمزية المبنينة جيدا بصفة خاصة، مثل تعابير الإقرار بالشر، وعلى وجه الخصوص تعابير الإقرار بالذنوب في لغة التقليد الكنسي المسيحي. فرمزية الإقرار قد تبوأت إذن مكانة في النشاط اللغوي المحدد بكيفية مضبوطة، والذي له قوته الخاصة الغير معبرة والمتمثلة في الإقرار. وكنت قد أشرت في تلك المرحلة إلى سمتين كبيرتين لهذه الرمزية التي أنوي إعادة وضعها اليوم في قالب أكثر اتساعا)[42]. وهذا مايجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح والمتناهي المحدود (كل عمل يولد من الرغبة وكل رغبة هي في آن غنية وفقيرة)[43]. إن بول ريكور كان يجد الحل عند كانط: فبين طموح الإنسان إلى سعادة لا متناهية وواقع طبعه المتناهي لا تناسب بنيوي تخترقه لتحوله إلى توازن بين الجزئي والكلي فكرة كانط باحترام الشخص الإنساني كغاية[44].

خاتمة

الفترة الظاهراتية هي مرحلة أساسية في تكوين الخطاب التأويلي عند بول ريكور وهي تمثل إرهاصات فكرية دينية وجودية وظاهراتية على الرغم من أنها مشروع كبير لم يكتمل إلا انه بقى حاضرًا وان تغيرت مواقعه في فكر بول ريكور؛ لأنه مرتبط بإشكالات وجودية ومعرفية وقد مثلت هذا المشروع الورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حمله على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك.

---

(42) بول ريكور، التسميات، التواصل والأنظمة الرمزية، ترجمة عبد المجيد خليفي، موقع الكتروني.

(43) ا نصر حامد أبو زيد، لمرجع السابق، ص15-16.

(44) بول ريكور: المسيرة الفلسفية، لمرجع السابق، ص178.

القسم الثاني

مقاربات في التربية والأخلاق

الحديث عن المختلف سواء كان فكرياً أم سياسياً أم دينياً أم اجتماعياً... إلخ من أوجه التباين في الرؤية والمصلحة بين الناس هو أمر طبيعي ولكن في الوقت نفسهِ يُشكّل خطرًا داهمًا يهدد السلطات القارة والمصالح التي يتخذها البعض وسيلة للهيمنة على مقدّرات الآخرين تحت مظلة أحد تلك المشروعيات الدينية أو الأخلاقية أو السياسية، والكُلُّ يدّعي أحقيته في احتكار المعنى والذود عن تلك البلاغة التي يدّعيها، مما جعل الحق أكثرَ المعاني تيهًا بلاغيًّا؛ لأن الكل يدعي امتلاكه حتى تاه معناه في فيض استعارات السلطة وبلاغتها. لكن يبقى هاجسنا هنا هو وعي الإنسان الذي أجده كصورة الجبل الثلجي الغاطس أكثر مما هو ظاهر. وهنا تبرز مصداقيته بوجه التهويل وبلاغة التزييف. فالوعي رهان المثقف؛ لهذا أجد أنّه مهما اختلف المثقفون مع بعضهم في وجهات نظر ثقافية أم سياسية، فستبقى مسؤولية أيٍّ منهم وشرفه مقرونتان بحرصه على توسيع مدى حرية زميله المختلف معه... مثقفونا أو أغلبهم يشذّون عن هذه القاعدة الذهبية المقدسة. التي قامت عليها فلسفة التنوير؛ بالمقابل انقلبت المقولة في زمن الصراعات المذهبية والاثنية. والدافعُ الحقيقي هو المصلحة وإنْ أخذت قالبًا يتنوع بتنوع الفكر السائد فأصبحت المقولة اليوم: "أنت عدوي الذي ينبغي دحرُه وتسفيهه وتشويهه ما دمتَ مختلفاً معي". مقولةً تُخفي عقلية التغالب التي تشكل وجودًا عميقًا في واقعنا الثقافي والسياسي والديني الذي وصل إلى حدّ تجاوز ما استقرت عليه الإنسانية بكل أعرافها فأصبح القتل سهلاً ومبتذلاً إلى حدٍّ متطرف. وفي زماننا صار للقتل أشكال وآليات متنوعة إلى حد بعيد تتعارض مع المعايير الأخلاقية التي تتنافى مع

معايير الحوار والتعايش والتداول والعمل والمصالح الحياتية، وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل. هو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألّا يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

نعم العمل والحاجة إلى سد الرمق قد تكون مهمة في تجنب العنف والكراهية، أي لابد من التأسيس للتواصل الحياتي القائم على معايير العيش المشترك الذي من أهم ضروریاته الابتعادُ عن التوظيف الرمزي العنفي للخلافات السياسية والدينية التي تبدو كأنها صراعٌ وجوديّ، بل علينا النظرة العملية التداولية التي تجعلنا نتحول من أداة للعنف تجعلنا مجرد وسيلة في يد العقل الاستراتيجي للفِرَق والقُوى المهيمنة الأداتية إلى صانعي سلامٍ وممارسي آليات الحوار التي لا تجعل شيئًا يعلو على مصلحة الناس واستمرار عيشهم المشترك في فضاء عمومي رحب تداولي.

فلو رجعنا إلى الحلم المثالي الذي وجد فيه أفلاطون من قبل أنّ الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعيٍ وإدراك؛ لأنها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلاً؛ لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى إنه لم يُمتَحن ولم يُعرّض لابتلاء وهذا هو مطلب أفلاطون، فهو يدعو الإنسان؛ ليكون فاضلا مع كونه مدعُوًّا إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، أبيًّا عزيز النفس مع حاجته، باختصار أنْ ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذلك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

وبمعنى آخر إن الإنسان يجب أن يكون ميّالًا إلى التعامل الدينامي بين التحدّي المتمثل بصراع القوى والقراءات والمؤسسات على امتلاك الهيمنة على المجتمع والناس بكل الوسائل سواء كانت سلميةً أم عنفيةً،

هذه التحديات يجب أنْ تُعمِّق في الشعب بكل أطيافهِ الإرادةَ الحرة التي تقوم بإشاعة أهمّ شيء وهو التحدي والمقاومة وإزاحة هيمنة كلّ خطاب شمولي يريد أنْ يحتكر المعنى، ويفرض بلاغته بكل أطيافها واستعاراتها المهيمنة التي فقدت الحياة، وتحولت إلى رؤية منزويةٍ لا ترى في الوجود سوى بلاغتها وسرودها التخييليّة التي لم تُنْتِج سوى الدمار؛ لأنّها تعبّر عن أمراض اجتماعية ونفسيّة بحاجة إلى المعالجة حتى تجد لها حلًّا وصياغةً مختلفة تزيل حبستها النفسية والاجتماعية.

من أجل صياغة الحياة التي تعبر عن معاني الفضيلة التي عرّفها ارسطو من قبل بالقول: "هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط... قابل للتحديد بناءً على مبدإ عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية".

أي الفضيله تقوم منذُ أمدٍ طويل في العقل الفلسفي على الركائز الاساسية **الاختيار، والوسطية، والعقلية، والعملية**، كم هي أفكار مهمة غُيِّبَت عن واقعنا عبر تغييب الوعي الفردي، وهيمنة الفكر الشمولي المفارق للوسطية الذي هيمن على الواقع العراقي، وذلك عندما هيمنت عليه الأفكار الشمولية التي غاب فيها الانتخاب الحر والوعي، ومن ثَمّ غابت الوسطية، وحل التطرف والهيمنة، وحلّت إرادة الحزب الشمولي بكل تنوعاته القومية واليسارية والإسلامية الميّالة إلى فرض قراءة معيّنة للتراث على الناس وتحويله إلى مُجرّد توظيف آيديولوجي نفعيٍّ يقوم على تحويل النخب من الناس من المكوّنات كافة إلى مجرد جماهير، هذا وقد أكمل التغييب دوره الخطير ليشمل أيضا تغييب العقلية والعملية وحلت محلها أفكار وهمية تعتمد التجييش والعنف اللتين تُحدثان حراكًا عاطفيًّا وتغييبًا لعقل الإنسان الحر الذي غُيِّب في السجون والحروب والمقابر الجماعية، أو هُجِّر بعيدا يبحث عن الأمان في أوطان أُخَر كانت أكثر رحمة عليه من وطنه وأهله على الرغم من غربته فيها.

واليوم بعد كل هذا العنف الذي يذكرنا بكل التحولات العنيفة من

الثورة التي مزقت الملكية وتمزيق الثوار بعضهم البعض وهم ينفون بعضهم بعضًا رمزيا وفكريا عبر بلاغاتهم الآيديولوجية: القومية أو اليسارية أو الإسلامية. بعد كل هذا العراك العنيف الثوري جاء التغيير عبر الخارج من أجل إشاعة قيم الديمقراطية، وقد جاءت الأفعال العنيفة للغزو وما تبعه من صراع جعلني أستنتج أنّ الموت أكثرُ الهدايا التي يزفها العالم إلى بلدي. والتي جعلت من البلد يخوض في صراع عنيف على السلطة وصراع عنيف من دول الجوار في توجيه سياسة البلد بما يتفق ومصالحها؛ لهذا دخل البلد في معترك صراع ستراتيجي بين الدول الإقليمية والغرب في توجيه سياسة العراق واحتواء المكونات التي هي الأخرى لم تنجُ من تلك المتغيرات وهكذا تشكلت كل تلك القوى مع إرادة الشعب الذي عبّر بقدر المتاح عن إرادته، في ظل انشطار الخطاب الإسلامي الثوري على أسس طائفية يعيش البلد بين سلطة منتخبة وبين قوى ترفض هذا الأمر في ظل فضاء إقليمي ودولي.

هنا علينا أنْ نبحث عن إمكانيات من أجل تأسيس فضاء عمومي كما تصوره (كانت) و(هابرماس) قائم على التداول السلمي والعقلية والحوار بين كل الأطياف من أجل صياغة حياة سياسية وثقافية تتسم بالتنوع والتعددية، وتؤمن بالتعايش في ظل أفق قانوني دولي يمثّل العراق جزءًا منه وهو وريث القيم الحداثية القائمة على المواطنة وفلسفة القانون التي ظهرت مع الثورة الفرنسية. واليوم وقد تجلت عالميا في - الاعلان العالمي لحقوق الانسان - وقد نصت المادة 19 من مبادئه: "إنّه لكل فرد الحق في حرية الرأي والتعبير عنه، وهذا الحق يتضمن حرية اعتناق الآراء بدون تدخل خارجي، وحرية البحث وتلقي وتوزيع المعلومات والأفكار بكافة وسائط النشر والإعلام". وهو أمر أصبح ضاغطًا وله مرجعيته؛ فلذا علينا أنْ نصغي إليه ونحن نسعى إلى تأسيس تعاقد اجتماعي جديد، فعلينا تأكيد الإرادة الحرة والحريات، إذ هناك اليوم حاجة ماسة للتصدي إلى الامور الآتية:

أولا: (الحريات) إذ هناك إجماع لدى المراقبين لما يدور في العراق وهو: أن حرية الرأي في العراق، سواء بالنسبة للصحفيين أم للأفراد ماتزال غير مكتملة، فهاجس الخوف ما يزال قائمًا من احتمال الاستهداف لكل من يريد إبداء رأيه بإزاء قضية ما. وبعضهم على الرغم من اعترافه بهذه الحرية إلا أنه يصوب العوائق إلى ملكية وسائل الإعلام التي تهيمن عليها إرادة سياسية تابعة الى أحزاب في السلطة أو خارجها، ومن الطبيعي أنّ هذه الوسائل الإعلامية تغض الطرف عن أخطاء أحزابها أو المسؤولين التابعين إلى تلك الأحزاب، موضّحا أن الصحافة في العراق تنقسم إلى صحافة تنتقد الظواهر بشكل عام وأخرى تمجد الأحزاب التي تمولها.

وهذا ما يجعلنا نرصد الواقع ونطالب بالمزيد من الحرية والنقد؛ لأنهما الوسيلة المثلى من أجل بقاء الوطن واستمراره كبلد ديمقراطي تعددي. هذا نقد علمي يجعلنا بعيدين عن الانفعال؛ لأنّ الانفعال يجعلنا أقرب من العاطفة وأبعد ما نكون عن العقل.

الثاني: (الفساد) في توصيفنا للنظام الديمقراطي فإننا نجد أنه يقوم على عامل أساسي هو الجانب المعنوي في سلوك الأفراد القويم الذي يجعلهم يرهنون سلوكهم بمرضاة الأمة التي يحتكرون تمثيلها، فلابد من أفقٍ معنوي يصنع تلك الشخصيات، ويوجه سلوكها، ويجعلها تمتلك قيمة معنوية تقوم على نكران الذات ومحاسبة النفس وكلما أوغل السياسي أو الممثل البرلماني في الجانب الشخصي والمادي كان أبعد مايكون عن الديمقراطية وقيمها؛ لأنه يغلّب مصالحه على مصالح الأمة، وهذا يجعل النظام الديمقراطي يفقد المصداقية في عيون الناس.

فهذا يتطلب زهد ونكران الذات إلى جانب المراقبة القانونية والإعلامية التي تحول دون توسع الفساد.

الثالث: (الرؤية التعددية) الأخلاق والقيم الضرورية للمجتمع الديمقراطي - إذا أردنا التوصيف- فيمكن أن نقول: بأن الأخلاق الديمقراطية تتلخص بكلمة واحدة هي (السماحة)، فهي الصفة التي إن

وُجدتْ في المجتمع حقّ لنا أن نسميه مجتمعا متعاونا؛ لأن السماحة وتقبّل الرأي الآخر هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نتعايش مع الآخر ونتعاون معه على ما نتفق، وحتى إذا اختلفنا في الآراء والتوجهات تبقى السماحة هي صمّام الأمان الذي يضمن فضّ النزاعات بوِدّية مهما كانت حدتها. والتي تقتضي بالضرورة (التحمّل والمداراة) مِن الحكومة والأفراد تجاه الرأي المخالِف في الحقل السياسي أو الديني أو أي شيء آخر؛ لأنّ هذا الاعتراف الرسمي بحق الآخر في مشاركته الحياة السياسية العادلة يعني إشعار الآخر بالمساواة بعيدا عن الإقصاء بشرط أن يتقبل الآخر النظام ويعترف به ويبتعد عن العنف والنظرة الشمولية التي تستبطن الإقصاء وعدم الاعتراف والتمرد. مما يعني الاعتراف بإرادة الأغلبية وترتيب الأثر عليها في دائرة العمل والتطبيق، فلابدّ - إذن- من الأخذ بنظر الاعتبار الحقوق السياسيّة وغير السياسيّة للأقلّيات في ذلك المجتمع. لكن تبقى إرادة الأغلبية ليست أبدية بل هي رهينة مقبولة بشكل مؤقّت وتكون معتبرةً إلى زمان الحكومة التالية، فربّما يتمّ استبدال مقرّرات بمقرّرات أخرى، فالمقرّرات السياسيّة ليست دائميّة، بل هي رهينة الأمة والفعالية الانتخابية وهذه هي أهم القيم لنظرية "سيادة الشعب" وخارج هذه السيادة يعني التبادل العنيف، ومن ثمّ النفي والمطالبة بالإزاحة الرمزية والوجودية على أسس طائفية تقوم بجعل المنتمي لوطنه غريبا، والقريب للطائفة - وإن كان خارج الوطن- قريبا، فإنّ هذا النفي لايولّد إلا سلب الآخر حقه على أسس المواطنة.

الرابع: (تأسيس الفضاء الديمقراطي) ومن أجل تحقيق النظام الديمقراطي في واقع الحياة يجب أن يتحلّى أصحاب القدرة أيضا بهذه الأخلاق والقيم، فهذه الأخلاق والقيم ينبغي أن تجري في أوصال الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وهذا لا يتيسّر إلّا إذا تمّ تزريق هذه القيم والأخلاق الديمقراطيّة في مناهج التعليم والتربية السياسية والاجتماعية للأفراد، سواء كان في محيط الأسرة أم في المدرسة أم في الجامعة وحقول العمل الاجتماعي الأُخَر، فالناس ينبغي أن يعيشوا هذا الجو، حيث إنّهم عندما

يسلكون الحقل السياسي، فإنَّ تحمّل الآخرين يبدو لهم أمرا طبيعيّا، ولا يكون أمرا صعبا جدّا وغير عادي. فإذا تحمّل الإنسان المخالف له في المدرسة فعندما يصل إلى مقام سياسي يكون بإمكانه تحمّل المخالف له برحابة صدر، ولكن إذا كان ذهنه في المدرسة مشحونا بعنصر التعصب والدوغمائية فإنّه لا يتحمّل من يجلس إلى جانبه في البرلمان والحكومة ويخالفه في العقيدة السياسية، فهذه الأمور يجب أن تتكرّس وتتوغّل في واقع المجتمع وتدخل صلب عملية النظام التربوي في المجتمع.

الخامس: (الإرهاب) ضمن حدود الممكن السياسي لكن في ظلّ حماية الدم العراقي فهو المقدّس الوحيد فوق الجميع حتى الوطن يجب أن نعيد النظر في الخطابات القائمة على النظرة التضحوية الشمولية وإحلال الحرية والعدالة والوسطية حتى لو تعارضت مع بقاء الوطن كمكوّن بلا روح، فالوحدة لاتعني الهيمنة بل التعددية والمشاركة وألّا تحوله إلى كابوس؛ لأننا ساعتئذ علينا أنْ نبحثَ عن حل عقلي يبعد عن الناس العنف المفرط الذي يهدد وجود الشعب العراقي وهو يتعرض إلى الإبادة. نعم الإبادة هناك، علينا أن ندرك أن هناك حراكًا إقليميًّا من أجل إبادة مكونات معينة من هذا الشعب، فعلينا أنْ نفتح حوارًا مجتمعيًّا واسعًا لمناقشة المصير؛ لأن المهمّ هو الإنسان، وهناك مسؤولية أخلاقية وشرعية على من يتصدى إلى هذا الأمر أو يناقشه.

ونحاول ان نقارب في هذا الكتاب بعضًا من القضايا التي تهم الواقع الذي نعيش في كنفه مقاربة وصفية نقدية قدر ما هو متاح لنا تفهما وحوار مع المستجدات باشكالها وتلويناتها المتنوعة وقد تناولنا هذا في ابحاث متنوعة مشتبكة مع ورشات عمل انفتحت لنا مع باحثين من بلدان مختلفة من عالمنا العربي حاولنا هنا ان نجمعها مضيفين لها بعض البحوث المستجدة في معالجة الواقع العراق واستشرافاته الاقليمية والدولية.

الفصل الاول

مجتمع المعرفة
«راهنية التربية والتعليم»

أولاً: اهمية البحث:

يندرج الموضوع ضمن الاهتمام الموصول بقضايا النهضة الفكرية للأمة على المستوى الوطني والاقليمي وكان من اهتمامات عصر النهضة، أن نظر اليه الشيخ محمد عبده على انه من المقدمات الضرورية في إحداث النهضة[1] فكان مختلفاً مع استاذه الافغاني الذي كان يحرّض على الثورة ويجد الامام الفكر مقدمة ضرورية، وهي التي سوف تغلب على توجه الفكر السياسي العربي والذي بدوره سيتخذ من التربية مجرد تدجين للافراد بما يتوافق مع الفكر السياسي الحاكم[2] من دون ان يكون له فكرة استراتيجية في التحول العلمي الذي يمكن أن يحقق التحول الذي يستجيب الى رهانات مجتمع المعرفة وحاجاته الى العقول التقنية والحرة وليس المشّبعة بالايديولوجيا.

---

(1) ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلفة الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى... أما الأمر الثاني فهو إصلاح اللغة العربية.انظر: البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، د.ت، ص100.

(2) ليفين، ز.ك / الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان، سوريا، مصر، ترجمة عن الروسية / بشير السباعي، بيروت، 1978، ص138.

فتحول التعليم من غايته التنويرية التي كان ينشدها الفكر النهضوي عند محمد عبده وتلاميذه من رواد الاصلاح في مصر والعالم العربي[3].

ومن هنا تاتي الحاجة الى اعادة النظر في الرؤية التربوية والشعارات التي رفعت في الكثير من المؤتمرات والندوات التي كانت تتأرجح بين البقاء على التوجه الدوغماتي وبين الانفتاح على الآخر تلقيا وحوارا وتثاقفاً، فالعالم اليوم هو عالم للجميع، ونحن لا مفر لنا من الانفتاح على الثقافة المعاصرة والتفاعل معها، مع المحافظة على الاستقلالية الفكرية، ليس بمعنى الانعزال عن العالم، بل شق طريق مستقل يقوم على الوعي الذاتي المستقل القادر على تجديد إشكالياته الفكرية وانتقاء ما يناسبنا من أساليب ومناهج.اذاً هناك حاجة الى الانفتاح لكن بالتناسب مع حاجاتنا الفكرية والحضارية التي تقوم على جملة من الثوابت الحضارية والروحية والفكرية مما يعني اعادة صهر الافاق بين الماضي حيث التراث والآخر الحداثة الغربية، فلابد من اخذ هذا بنظر الاعتبار لأنَّه يبين ان هناك ضرورة الى قراءة تربوية تقوم على صهر الافاق بين الماضي والحاضر بالانفتاح على قيم الحداثة والتنوير. وهذا يضعنا امام حاجات تربوية يمكن اجمالها في الآتي:

- أهمية التربية والتعليم في تطوير الانسان فرداً أو مجتمعاً وامةً، على مستوى الفرد لأنَّ التقدم التاريخي قائم على النتائج العلمية والعلم في نظره يتوقف تقدمه على العقل البشري أي على العبقريات الفردية؛ ولهذا لا يمكن التنبؤ بالتطور التاريخي للمجتمع كتحصيل حاصل؛ لعدم امكانية التنبؤ بالتقدم العلمي[4]، لكن هذا الامر الذي ياخذ البعد الفردي المتأمل في المسيرة العملية والعلمية لايعني بالضرورة غياب استراتيجية في تحقيق خطط تحدث تغيّرًا كميًّ وكيفيًّا في مسيرة المجتمع عبر تحديث التربية على مستوى الرؤية وعلى مستوى المناهج.

---

(3) ينظر: العدوى، إبراهيم احمد / رشيد رضا الإمام المجاهد، القاهرة، د.ت، ص106.

(4) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص369، 3س70.

- الخروج برؤية عقلية قابلة للتطبيق على الواقع العربي والعراقي منفتحة على الاخر سواء كان التراث ام الآاخر الغرب حواراً وتثاقفاً مما يحقق انصهارًا في الآفاق، بمعنى لابد من مقاربة نقدية تقوم على تَبْيِئَة المفاهيم بما يجعلها تستجيب الى الحقل التداولي، (فالعولمة وان كانت تعمل على توحيد العالم حضاريا بفعل التقنيات الجديدة، فلا يعني انها ستوحد العالم ثقافيا أو انها ستقضي على الخصوصيات الثقافية)[5] مما يجعلها قابلة للتعايش واحداث اضافة نوعية تحدث تراكماً ايجابياً، يكون بديلاً لما هو قائم من رؤية هي وريثة الفترة العثمانية والخطاب الكونيالي والدولة المستبدة أو التقليدية التي لاتمتلك رؤية معاصرة تنتمي الى ثقافة متاصلة على الرغم من انفتاحها، فقد جاءت التحولات العربية اليوم من اجل التاسيس الى قطيعة كبيرة بين الربيع العربي والفترة السابقة بكل نواقصها.

- الوقوف على الاسباب ومسببات العوائق التي تواجهها عملية التربية والتعليم، وهذا امر حيوي؛ فلابد من تقييم الواقع التربوي العراقي وكشف العوائق التي واجهت عملية التربية والتعليم في العراق من خلال الوقوف عند الجوانب السياسية القائمة على تجفيف الحريات واعتماد الخطاب التربوي كوسيلة من اجل دعم الخطاب الشمولي القائم والذي كان يعامل الناس بوصفهم جماهيرًا تتلقى الخطاب الشمولي دون مراعاة الاختلافات الثقافية والمناطقية التي تقوم على التعددية الثقافية والسياسية، الا ان التعليم كان يغيّب الحريات ويحول التربية من خطاب يمنح التعليم والمهارات والثقافة الى مجرد ايديولوجيا مدجنة للعقول مغيبة للخطاب الابداعي الفردي.

---

(5) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة وآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2000، ص37.

أهمية الموضوع:

لاشك أننا أمام مسرح مفتوح لعالم مختلف، أهم ثوابته هو التجدد والمفاجآت والدهشة، وقانونه الحاسم هو تسارع معدلات الأداء والإبداع والحركة، ولايمكن اعتمادك لاعباً في مضماره إلا إذا تجلت قدرتك على الاستجابة والإضافة وسرعة التفاعل والمبادرة، إنه عالم لايعبأ بالقاعدين من المتفرجين والمتلقين غير المشاركين، عالم ليس لديه وقت للمماحكات والاستجداء والشفقة، إنه عالم مشغول بظواهره وإبداعه، واقتصاد المعرفة هو واحد من أهم هذه الإبداعات.

- إذ تشير الدراسات إلى أن (80 من ثروات الدول الأكثر غنىً في العالم هي ثروات تتعلق بمهارات الإنسان ومدى علمه وكفاءته وثقافته، وهي رهن بفاعلية النظام التعليمي الذي يؤهله، وهذا يعني تمرين الاول يقوم على المهارات البشرية الواجب الاهتمام بها والجانب الاخر مؤسساتي يقوم على شعبتين الاولى الاستراتيجية التربوية التي يجب ان تكون مستجيبة للعصر وتحدياته، والشعبة الثانية التعليم والمستلزمات التربوية والتقنية والكادر البشري الذي يجب ان يكون قادراً على تطبيق الرؤية التربوية ويحمل مهارات تقنية وابستمولوجية، بالاضافة الى المناهج العلمية العصرية.

- التحديات التي تثير المنافسة في ظل التحول القيمي والسياسي والثقافي الذي اتاحته العولمة لأن العولمة بمعناها الظاهر (هي التبادل المعمم على المستوى الكوني وبالامكان عكس هذا التعريف للقول إن العولمة هي تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نطاق الكرة الارضية)[6]، فهذا يقتضي الاستجابة الى حاجة السوق، لأن أي اقتصاد تسود فيه ثقافة الفساد ويعاني من تخلف مؤسساته التعليمية لا ينتج إلا الفقر والتخلف، مهما كانت ثرواته الطبيعية كبيرة ومتراكمة، فإن منظومة

(6) علي حرب، حديث النهايات، ص39.

التعليم والبحث العلمي هي المصدر الأساس لتوليد المعرفة التي أصبحت في الاقتصادات الجديدة هي كل مانشتريه ونبيعه ونستعمله، ولقد أصبحت عناصر رأس المال الفكري أو القوة العلمية الناعمة من مهارات وقدرات وخبرات وثقافة أفراد وأفكار وقواعد بيانات وتدريب وأبحاث ودراسات وبراءات إختراع وتقنيات، هي الأصول المعرفية أو قوة العقل التنظيمية[7]، وهي عوامل الإنتاج الأكثر أهمية لاقتصاد المعرفة وهي المحرك للتقدم والتنمية.

- وحتى تزدهر هذه القوة الناعمة فهي تحتاج إلى استراتيجيات جديدة ونظم إدارة علمية حديثة، وحتى مفردات لغوية جديدة؛ لإعادة هيكلة نظامنا التعليمي وتحديث مؤسسات البحث العلمي وإعمال نظريات الإدارة العلمية ومدارسها الحديثة.

- لابد من ان ندرك اليوم ان عملية التعلم قد اصبحت عملا مؤسسيا منتجا ومبهرا ودءوبا، وهو نادرٌ مايستقر على حال ثابت أو وتيرة معروفة ولو للحظة، فاللحظة زمن مهما كان قصيراً أو محدوداً، فهو يساوي الكثير لدى من يعرفون أن الزمن دالة للتغير ودلالة للتقدم وعلامة على التطور؛ لذا فالعالم لايفتأ يغير قواعد اللعبة كل حين، فإما أن تكون قادراً على اللحاق بالركب أو تكون من القاعدين والمهمشين.

منطلقات البحث:

- التاسيس لرؤية نقدية تاخذ بنظر الاعتبار تاسيسَ منهجٍ نقدي للتربية كرؤية والى المعرفة كمنهج وحاجات ترتبط بسوق العمل بعيدًا عن التراكم الكمي الذي يضعف فيه الكيف، هذا يعني تأملًا في ضوء التحولات الجديدة بعد تحولات الربيع العربي وما تتيحه من امكانية خلق قطيعة مع

(7) انظر: كاظم، نجاح، التعليم والبحث العلمي حاجات العراق الجديد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2005.

الحقبة السابقة من اجل حقبة اكثر امكانية في مجال الحريات والتحول الفاعل، وكل هذا يفترض اعادة النظر بالتربية والتامل في امكانيات اتاحة رؤية مستقبلية جديدة.

- فالنقد هنا بوصفه العلة يحدد السير والحركة في اتجاه علمي أو توجه داخل مؤسسة علمية تربوية كأفتراضات وتصورات تتعلق بالرؤية والتعليم، وايضا بوصفه نتيجةً يستمد وجوده المواطن الذي يقع خارج حقل العلم في محيط تجريدي، واعادة النظر بالرؤية ومستوى المنهج، بمعنى ان النقد يمارس نقد الرؤية من الداخل كعلة ويمارسها كنتيجه عبر الخروج على ذاته واعادة النظر بالذات.

- ثم ان من منطلاقاتنا النقدية يجب ان نراعي الحدود الفاصلة بين الممارسة النقدية والوعي النقدي من جهة وتوكيد سلطة البديهيات بوصفها المسيطرة من جهة ثانية وان نضع البديهيات محل التساؤل واعادة النظر بها من جهة ثالثة.

- هذه الرؤية تعيد النظر عبر ممارسة النقد من اجل اعادة الصياغة وتحديد العوائق من خلال المقاربة بين الذات والاخر من خلال التركيز على اوجه التباين والاختلاف أو اوجه التشابه وعبر هذا نستطيع ان نحدد موقعنا من المحيط المعرفي من اجل الدخول إلى الفكر المتقدم وللعمل في إطار علوم إقتصاد المعرفة، ومواكبة ذلك العالم المتجدد؛ ومن اجل التاسيس العلمي لإدارة مؤسساتنا العلمية، وتوظيف إمكانات كوادرنا وقدراتنا في إطار رؤية استراتيجية لا مبادرات إحتفالية تتسم بطابع الشكلية والموسمية وانعدام الكفاءة والإرتجال، هناك جملة من المحاذير في هذا المجال في ضوء الخطط التي تعدُّ عالميا من اجل اعادة بناء المنطقة وملامح الرؤية والدوافع الكامنة خلفها.

أولاً: مجتمع المعرفة، في ضوء الاطروحة التداولية

"مقاربة في التربية والتعليم"

اننا في الحقيقة امام تحول كبير بل انه يكاد يكون بمثابة انقلاب وجودي يمكن ان نكثفه بالقول انه عصر جديد يشكل تحولاً عما كانت عليه المعرفة العلمية والتقنية فكل مرحلة هي رهينة الممكنات التي يتيحها التحول العلمي كما يقول "بيتر دايك" فالرهان الجديد يمكن تكثيفه بالعصر الرقمي؛ لأن الثورة العلمية الرقمية والتقنية هي التي جعلت تشكل العولمة امرا ممكنا بتحولاتها الجذرية وتجلياتها المختلفة انه واقع افتراضي بامتياز تتيحه الثورة الرقمية ومن المصطلحات التي جاءت بها مصطلح هندسة المكان الإفتراضي فهو مصطلح حديث التداول الفكري، ويقصد به كل ما له صلة بهندسة الفضاء التخيلي، بشقه المادي والمتمثل في إبداع سبل جديدة في هندسة التكنلوجيات الإفتراضية وبشقه الإعتباري كما يذكر ذلك عابد الجابر في تعريفه لشبكة الإنترنت إذ يقول: "هذا العالم الجديد، عالم الإنترنيت، يضم جميع أنشطة عالمنا الواقعي المعتاد، أو في إمكانه أن يضمها جميعها ويضم أشياء جديدة أخرى، فقط مع هذا الفارق وهو أن جميع أشيائه وأنشطته تسمى بأسماء يسبقها أحد المقطعين، سيبر cyber، وتلي télé. الأول يدل على التحكم، والثاني معناه عن بعد. أما هوية الأشياء التي يحتويها والأنشطة التي تتم فيه فتتحدد بالوصف (اعتباري: virtuel). ونحن نترجم هذه الكلمة بـ "اعتباري"، وليس بـ "افتراضي" أو "وهمي" حسب المعنى الأصلي للكلمة، لأن الأمر هنا يتعلق، ليس بمجرد وجود تصوري مفترض من صنع الخيال أو الوهم، بل بوجود واقعي مشاهد عبر الصورة والكلمة وجميع الرموز، ولكنه مع ذلك "اعتباري" (من العبور والاعتبار معا)، بمعنى أن الاتصال فيه يتم عن بعد وعبر رموز". فهذا المصطلح جزء من الفضاء الرقمي الذي بات يتحكم بسير العالم بقدر ما أصبح نظام الانظمة في العمل والانتاج فالوجه الآخر للتحول هو التغير في ايقاع الزمن الذي أصبح بفعل ثورة المعلومات ومنظومة الاتصال زمنا

فعليا يجري فيه البث من مكان الى آخر بسرعة الضوء وبصورة فورية وطارئة.

وبهذا المعنى يتحول المكان من موطن مسيج الى فضاء سبراني مفتوح لتدفق المعلومات بصورة متواصلة ومتنامية، اذ يعدُّ هذا الفضاء التخيلي بمثابة اللامكان، فهو بذلك طيف معلوماتي حواسيبي، غير أن هذا اللامكان ينتفي من محيطنا، كان ذلك بصيغته الواقعية أو الإفتراضية، فالصيغ التشابكية (شبكة الإنترنت) تغيب عن الأنظار في حدها المادي، فلن نجد أنفسنا أمام هذه المعادلة في ما نسعى لتحسسه بل فيما ندركه كمكان. فهذه الممكنات هي وليدة افق جديد علمي وفلسفي ولعل التصور الذي يقدم انطلاقا من الفهم في ما بعد الحداثة عند جيل دولوز: (ان كل شيء صورة وكل شيء متحرك والعالم أو الكون عبارة عن بخار أو ضباب يتشكل في صورة متحركة)[8]

فان هذا التحول بكل مافيه من المؤكد سوف يحدث مغايرة كبيرة وتغيير في المكان يتجلى تغييرا في الهوية بالذات، ذلك ان التبادل الرقمي العابر للقارات والخارق لحدود الدول والمجتمعات يربك علاقة المرء بهويته، بقدر ما يخلق المجال لنشوء روابط أو مجموعات سبرانية أو افتراضية الى جانب العلاقات القائمة على الروابط من اللغة والعرق أو الدين والأرض، الامر الذي يؤدي الى نشوء هويات متعددة الانتماء هي الوجه الآخر للشركات المتعددة الجنسية أو للأعمال القائمة على تعدد المهام والأدوار[9]. لكن هكذا عالم يحتاج الى رؤية اكثر انفتاحًا واكثر تواصلا واكثر تعاونا بين البشر الذين باتوا اكثر قربًا وتداخلًا في الاماكن بلا تلاشي في ظل افقها الافتراضي المتخيل؛ فكل هذا يدعو للتعاون ولعل

(8) بدر الدين مصطفى، فلسفة ما بعد الحداثة، دار المسيرة، ط1، عمان، 2011، ص226.

(9) نحن هنا نوظف افكار علي حرب، سواء اشرنا الى هذا أو لم نشر، انظر: علي حرب العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2002، ص105.

هذا ما ادركه عالم الاجتماع موران عبر تاكيده: ان هذه المحطة الواعدة للعولمة لا يمكن لنا بلوغها ما لم نؤصلها في وعينا، ذلك بالاستناد الى الفكرة التالية: اننا جميعاعلى الرغم من اختلاف ثقافاتنا ولغاتنا واديانناوأوطاننا وتاريخنا، نشكل مواطني هذا العالم، سواء كنا أوربيين ام آسويين، هو الشرط الضروري لتغيير آلية الحضارة الغربية الصناعية ونظامها القائم الى حد الآن، وبهذا الشرط يمكن ان نتجاوز الحروب الاثنية أو العرقية وأشكال الهيمنة المختلفة[10] وهو يقترح ضرورة اقامة بعض المؤسسات العالمية بشان البيئة والطاقة والتنمية الانسانية، أي انه يجب تجاوز الطرح الفردي والوطني الى الطرح العالمي[11] طبعا هذا تحول يشمل حياتنا ويتنوع بتنوع افاقه ومجالات تاثيره المتنوعة لهذا من الضرورة اليوم ان يتم المساهمة في ارساء افق واسع للتواصل والتداول الذي يطرح امكانية مساهمة كافة قطاعات المجتمع وألّا يكون ذلك حكرا على الدولة أو القطاعات الحكومية وحدها، فمنظمات المجتمع المدني ومؤسساته مدعوة للاسهام في التمهيد وتيسير الطريق نحو المجتمع المعرفي. فانفتاح افاق الحريات ضرورة ملحة وهنا تكمن الاصلاحات الادارية والديمقراطية لان المجتمع الرقمي يحتاج الى وضع سياسات تتسم بالشفافية وتشجع على المنافسة في بعض المجالات المهمة مثل التعليم والتدريب والحكومة الإلكترونية وإقامة مشروعات ثقافية تهدف إلى إنتاج وابتكار أفكار جديدة، ومن الموكد ان هذا مرتبط بتحدي الحريات التي هي امسّ ما نكون في حاجة اليها لارساء قواعد مرنة له، اذ إطلاق حريات الرأي والتعبير والتنظيم والانفتاح على الثقافات الإنسانية الاخرى من خلال تشجيع وتحفيز جهود الترجمة ووجود ثقافة معرفية متميزة في المجتمع تساندها وتشجعها تبرز قدرات التفكير والإبداع والسؤال والتأمل والبحث وتحترمها في اغلب المقاربات التي جاءت بها افكار ما بعد الحداثة فهي تؤكد على

(10) الزواوي بغوره، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة ط 1، بيروت، 2009، ص68.
(11) المصدر نفسه، ص69.

التعددية الثقافية والسياسية وحرية التعبير وتطوير المناهج وجعلها اكثر رحابة في تقبل الاخر؛ فجاء التحول التقني كي يجعل الكثير من الحاجات تغدو ضرورية بل ملحة تقوم على توطين العلم في جميع النشاطات المجتمعية ووضع أهداف طموحة لسياسته وبما يسهم في قيام ذلك التماسك والتجانس في المجتمع وتقويته ودعمه حيث يؤهل أفراد المجتمع للقيام بالمهام الصعبة التي سوف تُسْتخْدم فيها المعرفة، فلابد من رفع الكفاءة حتى تجعل من الممكن استخدام الأمثل لأجهزة الحاسب الآلي وشبكة الإنترنت وإتاحتهما للأفراد والمؤسسات والأجهزة الحكومية بتكاليف معقولة واستغلالها في مجالات اقتصاديات المعرفة والتجارة الالكترونية العالمية والحكومة الالكترونية.طبعا هذا يساهم مساهمة جادة في تطوير الامكانات الوطنية مما يجعل امانات المرور بنفس المراحل التي مرت بها الحداثة امر غير مهم بل ان الممكنات الجديدة يمكن أن تمارس حرق المراحل وتقليص الفجوة الحضارية في مجال التواصل ومجتمع المعرفة اذ ياتي العلم المجال الارحب في تحقيق التحديث والمعاصرة من خلال استثمار التحولات الرقمية بشكل ايجابي مما يساهم في تشجيع المشاركة الإيجابية للشباب وتسليحهم بالمعارف والمهارات وتوفير التعليم والتدريب في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال من أجل إعدادهم للمشاركة الكاملة والفعالة في مجتمع المعرفة المنشودة.

لكن ايضا لابد ان نقف من اجل التمييز بين مجتمعي عالمنا الافتراضي الاول مجتمع المعلومات والاخر مجتمع المعرفة اذ هناك مجالات اختلاف بيّنة مثلما هناك مجالات تداخل هي الاخرى بيّنة، ومن هنا يدخل الاستثمار أو السلب أو بتعريف "علي حرب" بـ"ضعف السطرة' اذ تعميم التبادل على المستوى الكوني يضفي المزيد من التعقيد على نظام العالم، بقدر ما يجعل المصائر مترابطة والقضايا متشابكة، الامر الذي يقلل من سيطرة الدول والحكومات على المشكلات مما يجعل ما يستخدمونه من المفاهيم والمعايير والاساليب في مقاربة الواقع وحل

مشكلاته خادعة أو قاصرة أو فاشلة[12] وهذا ما يحدث في عالمنا الذي تحول فيه مجتمعنا إلى مستهلك يعتمد على اجهزة مجتمع التواصل من دون ان يكون له استثمار حقيقي بل ان هناك حالة من البذخ في انتاج التقانة واستهلاكها مع تخلف الجانب المعرفي مما ساهم في بزوغ الافكار المتطرفة، وهي الذريعة ذاتها التي جاءت مشاريع الاصلاح الغربية من اجل استثمارها في تعميق التدخل السلبي.

فهذا جعلنا نقف عند مجالات الاختلاف اومجالات التواصل بين مجتمع التواصل ومجتمع المعرفة في ضوء بحثنا عن مجالات تطوير المعرفة والتربية في عالمنا العربي والعراقي خصوصا.

الفصل والوصل بين مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات:

الفصل بين الاثنين: يبدو ان هناك من يميِّز بين مكونات هذا الفضاء الرقمي أي بين مجتمع المعرفة ومجتمع المعلومات وقد ظهرت في رؤية "على حرب" وكانها فضاء رقم واحد الا ان هناك من الافكار ما يؤكد هذا الترابط بين مجتمع المعلومات Information Society، ومجتمع المعرفة Knowledge Society، وفي بعض الأحايين يعتبرونهما وجهين لعملة واحدة، ولكن الواقع خلاف ذلك، بل إن هنالك بوناً شاسعاً بينهما؛ فمن أجل أن يتحرر مفهوم مجتمع المعرفة دعونا نلقي نظرة سريعة على مصطلح مجتمع المعلومات.

أولاً: مجتمع المعلومات: مبني على التعاملات الإلكترونية، وأن هذه التعاملات "تعد من أهم الأدوات التي تشارك في بناء مجتمع المعلومات، فيمكن وصفها بأنها استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في دعم أنشطة الأعمال كافة، التي تمس جميع شرائح المجتمع"، إذاً يركز هذا المجتمع أكثر على ترابط شبكات الاتصالات، والوصل بينها

(12) علي حرب، العالم ومأزقه، ص112.

Connectivity، ويتيح للمعلومات سرعة التداول بسهولة تامة، بعبارة أخرى، فإن المعلومات تشبه سلعة أو بضاعة، أي مقتنيات، وأن التعاملات الإلكترونية تقنيات تقوم على إدارة هذه المقتنيات، بذلك يتكون لدينا المجتمع التقني "مجتمع المعلومات" وهذا المجتمع يعتمد اساسا على عملية التقارب اذ يعرف التقارب في جوهره بأنه التقاء تكنولوجيات مختلفة معا، أو انصهار تكنولوجيتين أو أكثر لتكون شيئا جديدا يحمل صفات كل منها على حده الا انه يكون متفردا تماما في صفاته... وطبيعة التقارب التكنولوجي اساسا تعتمد على المعلومات العناد والبرامجيات التي تعد عنصرًا من مركبات تكنولوجيا المعلومات، كالروح في الجسد، فبدون برمجيات معينة لا يمكن الاستفادة من العناد التكنولوجي[13]. ويعتمد مجتمع المعلومات اعتمادا اساسيا على نشر المعلومات واستثمارها بالاضافة الى توليدها طبعا[14]. ولا يتجاوز ذلك الترابط والاتصال إلى التركيز على محتوى شبكات الاتصال، لأن المحتوى هو ما يقوم عليه مجتمع المعرفة. لكن ايضا لا ينبغي لبروز مجتمع عالمي للمعلومات، باعتباره ثمرة لثورة التكنولوجيات الجديدة، (أن ينسينا أنه لا يصلح إلا وسيلة لتحقيق مجتمع حقيقي للمعرفة، فازدهار الشبكات لا يمكن له وحده، أن يقيم قواعد المعرفة. لأنه إذا كانت المعلومات فعلا وسيلة للمعرفة، فليست هي المعرفة. على الرغم من ظهور هذا المصطلح منذ ثلاثين عاما، إلا أن التطورات التي حدثت في تلك الفترة كان لها تأثير كبير على مجتمع المعرفة)[15].

هذا هو ما طوره اليونسكو مع استقبال قرن جديد وألفية جديدة،

---

(13) عالم يصاغ من جديد، من الكبيوتر والاتصال والالكترونيات، دار الصياد انترناشيونال، بيروت، المجلد 18، ع 12، 2002 .

(14) انظر: نحو مجتمع معرفة الاصدار الاول، مجتمع المعرفة ودوره في التنمية، جامعة عبد العزيز، وكالة الجامعة للدراسات والبحث العلمي، جده، 1425ه.يطرح تصور استراتجي للممكنات المعرفية في ظل مجتمع المعلومات.

(15) الموسوعة الحرة.

مفهوم مجتمع المعرفة مقابل مفهوم مجتمع المعلومات. ومن حيث التاريخ فقد ظهر مجتمع المعرفة خلال الثمانينيات في القرن الماضي، ويوسم بأنه منظومة وحركة ديناميكية في الفكر والإبداع والعمل، من أجل تحقيق التنمية، يتفق ذلك مع توجيهات البنك الدولي في تقريره عن التنمية الدولية عام 1998، والذي كان عنوانه "المعرفة من أجل التنمية".

ثانياً: مجتمع المعرفة: في ظل هذه الاجواء يظهر تصور جديد عن المجتمع المعرفي بوصفه مفهومًا له اطار التداول "مجتمع المعرفة" من المصطلحات الجديدة، التي ظهرت في غضون التحولات العلمية والفكرية والتكنولوجية والسياسية، التي بدأ يشهدها الراهن الإنساني انطلاقا من العشر سنوات الأخيرة من القرن المنصرم، كمصطلحات العولمة والسوق الحرة والنظام العالمي الجديد والثورة الرقمية وحوار أو صدام الثقافات وغيرها، وعلى مستوى المفهوم يتخذ هذا المصطلح اتجاهين:

أولهما عادي، يطلق على جماعة من الناس تجمع بينهم اهتمامات فكرية أو أدبية أو علمية أو سياسية موحدة، فيتكتلون في مجتمعات معرفية مصغرة، يجمعون فيها ما توصلوا إليه من معارف ومعلومات وإنجازات وغير ذلك.أما ثانيهما، فهو أوسع وأعمق، حيث يشكل محورا أساسيا لدى العديد من الأطروحات السياسية والدراسات المستقبلية المتخصصة.

فإذا أردنا بناء مجتمع المعرفة "مجتمع التعلم Learning society" ينبغي اعتبار أربعة مبادئ رئيسة في عملية البناء وهي تقوم على المساواة في أحقية الحصول على التعليم وتيسيره. وحرية التعبير، وتوفر المحتوى ووجود قطاع قومي ووطني للمعلومات، والمحافظة على التعدد الثقافي واللغوي، وتنميتهما، بحسب ما ذكر أرى أن مفهوم مجتمع المعرفة بات واضحاً، وحتى لا أطيل أختم لأبين أن المعرفة في مجتمع المعرفة تعد قيمة مضافة للفرد والمجتمع، وأن هذه القيمة هي المسؤولة عن تحسين نوع الحياة، والعيش في تقدم مستمر. مستثمرين المنجزات المعرفية والتقنية في ظل افق حر تعددي ثقافيا وسياسيا يمهد الى تحقيق فضاء رحب يجعل

المحاورة والمناقشة أو المداولة العقلية والشراكة الفعالة.لان هذه من اهم المزايا التي انمازت بها مجتمعات المعرفة. إن المعرفة تشكل أهم المكونات التي يتضمنها أي عمل أو نشاط، وخاصة فيما يتصل بالاقتصاد والمجتمع والثقافة، وكافة الأنشطة الأخرى التي أصبحت معتمدة على توافر كم كبير من المعرفة والمعلومات، ويتسم مجتمع المعرفة أو اقتصاد المعرفة بكون المعرفة لديه من أهم المنتجات أو المواد الخام. والأمر الذي جد حديثا هو أنه، بفضل التكنولوجيات الحديثة، لم يعد ضروريا التقيد بالتواجد في نفس المكان الجغرافي اذ تسمح التكنولوجيا المتاحة حاليا المزيد والمزيد من الإمكانيات لتقاسم المعرفة وحفظها واستعادتها، فقد أصبحت المعرفة من أهم مكونات رأس المال في العصر الحالي، وأصبح تقدم أي مجتمع مرتبطا أساسا بالقدرة على استخدامها[16] ومن هنا يمكن ان تاتي أهمية مجتمع المعرفة وارتباطه، فلقد أصبح مصطلح ثورة المعلومات ومجتمع المعرفة ومجتمع الحاسوب ومجتمع ما بعد الصناعة ومجتمع ما بعد الحداثة، ومجتمع اقتصاد المعرفة والمجتمع الرقمي وغيرها من المصطلحات، المميز الرئيسي لحقبة تاريخية هامة من تاريخ البشرية[17].

إنَّ ازدياد أهمية مجتمع المعرفة وارتباطه بالمجتمع ككل يتشكل كل مجتمع حسب مجموعة من المفاهيم المشتركة، وقد أدت العولمة وتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات إلى تكوين مجتمع عالمي يتمتع بمعرفة مشتركة حول كل الموضوعات والإمكانيات. ولقد كانت الموارد المادية والعمليات التحويلية الخاصة بها (أي الموارد الاقتصادية) هي الأساس الذي قام عليه النمو الاقتصادي، فيما كانت هناك أمور مثل الموسيقى والفن وامتزاج الثقافات (أي الموارد الثقافية) هي العوامل التي دفعت على النمو في المجتمع بأسره، ومع وصول المجتمع إلى مرحلة النضج أصبحت

---

(16) الموسوعة الحرة

(17) عبدالله تركماني، مجتمع المعرفة وتحدياته في العالم العربي (1)، المحور: العولمة وتطورات العالم المعاصر، الحوار المتمدن-العدد: 2552 - 2009 / 2 / 9 - 01:58

هذه المعرفة متاحة في الوثائق والقوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة وآراء الناس ومعتقداتهم والكلمات التي يستخدمونها في كل لغة وما إلى ذلك، وكما هو الحال من حيث غياب التوزيع العادل للموارد المادية والاقتصادية مما أحدث نوعا من عدم المساواة في داخل المجتمع، فقد أدى عدم توزيع المعرفة بشكل متساو إلى إعاقة التنمية. وتدرك مجتمعات المعرفة أهمية وجود المعرفة وبنائها وتقاسمها وتوزيعها بشكل ملائم من أجل تنمية المجتمع.

فإنّ مجتمع المعرفة هو نتيجة للتحولات العلمية التى قادت المجتمع لان يتحول من مجتمع صناعي الى مجتمع معلومات لهذا امتاز هذا المجتمع:في كونه ذلك المجتمع الذي يحسن استعمال المعرفة في تسيير أموره وفي اتخاذ القرارات السليمة والرشيدة. وكذلك هو ذلك المجتمع الذي ينتج المعلومة لمعرفة خلفيات الأمور وأبعادها بمختلف أنواعها.مجتمع يعتمد الحرية والمجانية لان المعرفية فيه تغدو بطبيعتها حرة ومجانية ويجب ان تبقى كذلك، من أجل صالح المجتمع ومن أجل تحقيق المزيد من التطور لهذه المعرفة وبلورتها وهنا مكمن قوة المجتمع وضعفه التي ترتبط بموجموعها بلفظة واحدة هي تحرير المعرفة بوضع المعرفة في قلب المعادلات على اختلاف أنواعها.التراكم المعرفي هو من سمات مجتمع المعرفة اذ يعيش العالم انفجارا معرفيا غير مسبوق، بحيث يندر أن يمر يوم دون أن تحمل لنا المجلات المتخصصة أنباء عن اكتشافات واختراعات جديدة. ففي مجال الإلكترونيات، على سبيل المثال، تتوالى المكتشفات، بحيث أصبح التراكم المعرفي يتزايد بمتوالية هندسية ويتضاعف كل 18 شهرا. وتشير المعطيات إلى أنّ البشرية قد راكمت، في العقدين الأخيرين، من المعارف مقدار ما راكمته طوال آلاف السنين السابقة التي شكّلت التاريخ الحضاري للإنسانية[18].

(18) عبدالله تركماني، مجتمع المعرفة وتحدياته في العالم العربي (1)، المحور: العولمة وتطورات العالم المعاصر، الحوار المتمدن-العدد: 2552 - 2009 / 2 / 9 - 01:58

اما دور التعليم في مجتمع المعرفة، في مضمار بحثنا عن الرهان التعليمي فقد أهتمت مجتمعات المعرفة إهتماماً كبيراً بالتعلم، ولا تقتصر أهميته في كونه أحد فروع المعرفة فحسب، ولكن لارتباطه الوثيق بالنشاط الإنساني، فالتعليم يُعنى أصلاً بالدرجة الأولى بدراسة التغيرات التي تطرأ على السلوك والخبرة، ومن هذا المنطلق نجد أن موضوع التعلم يبدو على درجة عالية من الأهمية والحساسية، فإن دراسة عمليات التعلم تمكننا من وضع المبادئ والمفاهيم والمناهج المرتبطة بالسلوك والتي في ضوئها يمكن تفسير هذا السلوك والتنبوء به وتوجيهه وضبطه بما يعود بالنفع على الفرد والمجتمع.فإنَّ التطور العلمي في مجال تكنولوجيا الاتصال وشبكات الانترنت قد ساعد على تسهيل الحصول على المطلوب وحصره قدر الإمكان من خلال إيجاد آليات تتمثل في عمل مواقع متخصصة على الشبكة بالإضافة إلى تسهيل البحث في الموقع الواحد والسماح باستعراض المعلومات والاستفادة منها بشكل سريع يوفر الوقت والجهد. وقد أفضت الثورة المعرفية إلى مجتمع المعرفة الذي أصبح يعتمد -أساساً- على المعارف كثروة أساسية، أي على خبرة الموارد البشرية وكفائتها ومعارفها ومهاراتها كأساس للتنمية الإنسانية الشاملة. وهكذا يتبين أنّ المعادلة الاقتصادية الجديدة "لا تعتمد أساسا على وفرة الموارد الطبيعية ولا على وفرة الموارد المالية، بل على المعرفة والكفاءات والمهارات، أي على العلم والابتكار.وانطلاقاً مما سبق يُمكن القول (إن أي مُجتمع يتطلع إلى التميز المعرفي يجب أن يهتم بشكل أساس بمؤسسات التعليم العالي؛ لأن هذه المؤسسات تقوم بتنفيذ نشاطات تتضمن توليد المعرفة ونشرها. كما تُسهم أيضاً في نشاطات توظيف المعرفة، من خلال إمداد هذه النشاطات التي تُؤديها المؤسسات الأخرى بالأفكار الجديدة والكوادر المؤهلة، وتحفيز أعمالها وقدراتها، عبر اتفاقيات تسعى إلى تفعيل دور المعرفة في المجتمع)"[19]. وقد أصبح يُنظر إلى مجتمع المعرفة على أنه المجتمع

(19) عفاف عبد الله أحمد إسماعيل، التعلم الالكتروني في مجتمع المعرفة من منظور إسلاميّ، =

الذي تغلبُ عليه الصفات المعرفية لان المعرفة هي المصدر الرئيس المؤثر والفاعل في الحياة اليومية للأفراد والمجتمع، والسياسة العامة، وهي تشمل المعرفة بالعلوم، والإنسانيات، والتكنولوجيا، والبحث العلمي، والتنمية البشرية، والإبداع، والتربية، واللغات، والأدب، والفنون، والثقافة التقليدية والمستترة. إلا انها تختلف أي المعرفة عن المصادر المادية الأخرى ليس في أنها غير قابلة للنضوب وحسب، بل إنها تتزايد وتنمو بالشراكة وتعدد المستخدمين.ففي تقرير لليونسكو يشير في المدخل بالقول يجب على مجتمع المعرفة ان يتمكن من دمج كل فرد من اعضائه والنهوض بأشكال جديدة من التضامن، سواء حيال الاجيال الحاضرة ام الاجيال القادمة[20] ثم ان مجتمع المعرفة يعمل على تحديد المعلومات والمعرفة وإنتاجها، وتحويلها، ونشرها، واستخدامها من أجل التنمية البشرية.وبالتالي يساهم في كونه يهيء مجتمع المعرفة بالطرق الضرورية لجعل العولمة تخدم البشرية وتساعد في رخائها.وهذا يجعل منه مجتمعا ديناميا دائب التطور والتغيير نحو الأفضل، ولديه من أجل تحقيق ذلك رؤية عالمية طويلة الأمد[21].

لكن من كل هذه السمات تاتي المعرفة بالدور المركزي والفاعل الاساسي للقوة السياسية لمجتمع المعرفة، فمع الانقلابات الناجمة عن الثورة الصناعية الثالثة - ثورة التكنولوجيا الجديدة - برزت ديناميكية جديدة، اذ اصبح تكوين الافراد والجماعات، والانجازات العلمية والتقنية واساليب التعبير الثقافية، لا تتوقف على التطور منذ منتصف القرن العشرين مما جعل (للطاقة البشرية قيمة مميزة لدى مجتمع المعرفة؛ وذلك بجعل

= مقدم للمؤتمر الدولي الثالث(دور التعلم الالكتروني في تعزيز مجتمعات المعرفة)، الذي سيعقد بالبحرين في الفترة من 6 إلى 8 إبريل 2010م.

(20) من مجتمع المعلومات الى مجتمع المعرفة، التقرير العالمي لليونسكو، 2005، فرنسا، ص20 من المدخل.

(21) Brtz, j.; Lor, p; Coetzee, I. & Bester, A. (2006) Africa as a knowledge society: a reality check. The International Information Library Review: 38, pp 25-40.

البشر هم المصدر الرئيسي للإنتاج والإبداع)[22]. فمجتمع المعرفة متواصل ومترابط بشكل جيد ومتين عبر وسائل الاتصال والتواصل الحديث، ويمكنة أن يصل إلى مصادر المعلومات بسهولة ويسر، ويعمل مجتمع المعرفة تحت مظلة اقتصاد المعلومات (Economics of Information) اذ لدى مجتمع المعرفة البنية التحتية المادية المتينة التي يقوم عليها أساسه الاقتصادي المتين، والتي توفر الدعم المادي لتقل المعلومات والعلوم وتوصيلها[23].

اما على مستوى الوصل بين الاثنين: يشهد العالم مرحلة إعادة اعتبار للثقافة من زاوية استراتيجيات المستقبل، خاصة وأنّ التطورات الجارية تبشّر بمستقبل جديد على مستوى الإنجاز المادي والتقدم التكنولوجي، ومراكز البث الإلكتروني، وبرامج التنفيذ في مجالات الإدارة والعمل الوظيفي[24]. فالمعرفة على وفق تلك المعطيات الرقمية لا تنشأ من فراغ؛ بل هي وليدة عوامل اجتماعية ثقافية تاريخية تؤثّر في بناء المجتمع معرفياً، وقدرته على إنتاج المعرفة وتوظيفها بكفاءة في جميع نشاطاته للارتقاء بمستوى الإنسان وإيصاله إلى مرحلة العطاء الكفوء، وفهم معادلات الحياة واستعمالها لبناء مجتمع أفضل؛ فإن المعرفة هي السبيل الوحيد لبلوغ هذه الغاية، وهي في حد ذاتها الأداة المحركة للعنصر البشري لتحقيق حريته ورفع قيمته، وتحوله من التخلف إلى التقدم. يتضح من عدة دراسات أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين مستوى المعرفة والقدرة الإنتاجية في المجتمع، وقد يكون هذا جلياً بمقارنة المجتمعات التي اكتسبت فيضاً من المعرفة في مجالات عدة، ونمو هذه المجتمعات وازدهارها؛ فكلما زادت المعرفة

---

(22) الحسيني، سليمان بن سالم (1430هـ) " الثوابت والمتغيرات في مجتمع المعرفة "، ندوة الإسلام ومجتمع المعرفة، مركز السلطان قابوس للثقافة الإسلامية، مسقط، عمان 4-5 ربيع الأول.

(23) Slaus, I,(2007) Building a knowledge - based society: the case of South East Europe.Futures: 39, pp 986-996.

(24) عبدالله تركماني، مجتمع المعرفة وتحدياته في العالم العربي (1)، المحور: العولمة وتطورات العالم المعاصر، الحوار المتمدن-العدد: 2552 - 2009 / 2 / 9 - 01:58

بالثقافة وإنتاجها، ازداد الإنتاج الاقتصادي وازدهر وارتفعت معدلاته التنموية.

من هنا يمكن ان نصل الى توصيف ابعاد هذا المجتمع الرقمي الجامع بين المعلومات والمعرفة معا في الابعاد الاتية:

البعد الاقتصادي: المعلومات في مجتمع المعرفة لها بعد اقتصادي يؤثر في السلع أو الخدمات المتاحة وتوفر قيمة مضافة لها في مختلف مجالات المجتمع الاقتصادية ونشاطاتة المختلفة مما يساهم في خلق وزيادة فرص العمل وتمكين المجتمع من المنافسة، ومن الشائع في مجتمع المعرفة ان تقوم المؤسسات بالحصول على معلومات كثيرة ومتنوعة قد تستغلها لصالحها الخاص وتحقيق مكاسب وأرباح خيالية من بيعها إلى مؤسسات أخرى قد تقوم بتحويلها إلى سلع تحقق لها هي أيضا مزيدا من المكاسب والارباح. ولابد من العمل على تحويل المعرفة إلى برمجيات يمكن تسويقها وهذا أمر يحتاج إلى مهارات وقدرات واستثمارات ضخمة حتى يمكن الصمود أمام المؤسسات المتعددة الجنسيات التي تسيطر على سوق المعرفة .

البعد التكنولوجي: يتأثر مجتمع المعرفة بتوفير البنية اللازمة من وسائل الاتصال وتكنولوجيا الاتصالات وجعلها في متناول الجميع وبانتشار تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في مختلف مجالات الحياة بالإضافة إلى الاهتمام بالوسائط الإعلامية والمعلوماتية وتكييفها وتطويعها حسب الظروف الموضوعية للمجتمع، وتبشر الثورة الإلكترونية المعاصرة بإمكانية الإنفتاح على مجالات عديدة ومتنوعة تيسر قيام مجتمع المعرفة في كثير من مجالات العلم والتكنولوجيا، كما قد ساهم في توفير نوع خاص من التعليم والتدريب يتناسب ويتلاءم مع الظروف والأوضاع.

البعد الاجتماعي: يسود مجتمع المعرفة درجة معينة من الثقافة المعلوماتية التي تهدف إلى زيادة الوعي بتكنولوجيا المعلومات ودورها في

الحياة اليومية من حيث الكم والكيف وسرعة التطوير الذي يطرأ على حياة الفرد، ويقوم مجتمع المعرفة على التعاون والشراكات المعرفية بين المؤسسات المختلفة في المجتمع داخليا وخارجيا.

البعد الثقافي: يتيح مجتمع المعرفة تقديراً واسعاً للمعلومات والمعارف والاهتمام بالقدرات الابداعية للافراد وتوفير حرية التفكير والإبداع، وتسود به ثقافة تقّيم وتحترم من ينتج هذه المعلومة ويستغلها في المجال الصحيح وتتيح العدالة في انتاج المعلومات وتداولها وتوزيع خدمات وإمكانيات العلم والمعرفة بين الطبقات المختلفة الموجودة في المجتمع، ويرى بعض الباحثين أن مفهوم "المنفعة المعلوماتية" هو السمة الأبرز للبعد الثقافي لمجتمع المعرفة الذي يتسم ببنية تحتية معلوماتية قوية تقوم على أساس أجهزة الحاسب الآلي والشبكات العامة المتاحة لكل الناس، وشبكات المعلومات وبنوكها.

البعد السياسي: يتيح مجتمع المعرفة فرص متنوعة لإشراك الجماهير في عملية اتخاذ القرارات، كما يتيح حرية تداول المعلومات، ويوفر مناخاً سياسياً قائماً على الديمقراطية والعدالة والمساواة والمشاركة السياسية الفعالة، وتلعب منظمات المجتمع المدني ومؤسساته دوراً كبيراً لا ينكر في الإسهام في التمهيد وتيسير الطريق نحو المجتمع المعرفي في توفير الإرشاد، وتيسير الحوار بين الأقران، وتبادل الخبرات ودراسات الحالة الخاصة بأفضل الممارسات. ويمكنها أيضاً تقديم المساعدة التقنية في تصميم الاستراتيجية الإلكترونية، وفي بعض الحالات، إكمال دور الحكومات.

ثانياً: الواقع العربي ورهانات الاصلاح ومجتمع المعرفة:

إنَّ الفكر النقدي يتميز بقدراته على التساؤل عن المكونات الفكرية، ومنطق التاريخ ومفاصل السلطة، ويستفيد ويتفاعل مع نتائج العلوم التجريبية والانسانية واذا كان التفكير يفترض انتاج أو استعمال مفاهيم في

علاقته مع الواقع من اجل هذا بالذات يحتاج الفكر النقدي الى الانسجام في استدلاله والبرهنة عليه، من هنا فان هذا التحول الكبير الذي ظهر عبر الفضاء الرقمي فانه احدث اثرا كبيرا في الواقع العربي مثلما اثرت في احداث تحولات جذرية قد تربك علاقة المرء بمفردات وجوده، بقدر ما تزعزع مرجعيات المعنى وأطر التجربة الانسانية، كل هذه لابد ان تحدث عدم استقرار في تدفق المعلومات مما يجعل كل شيء راهنا أو مؤقتا بانتظار المفاجئ أو الطارئ من الرسائل والمعطيات المتغيرة باستمرار[25] فموقع عالمنا العربي من سلم التطور الحضاري متدني ففي دراسة لميثم الجنابي يقدم فيها توصيفا لعالم التطور والارتقاء وللتاريخ (الطبيعي) العالمي اذ يمر في مساره الداخلي (او تطوره) وصراعاته (الخارجية) بمراحل ست أساسية أربعة منها "طبيعية" ومرحلتان "ماوراطبيعية" هما مرحلتا التطور الثقافي الحر والخالص، أو "التاريخ الحقيقي" مع ان التاريخ كله حقيقة. ان هذه المراحل الست هي: المرحلة العرقية - الثقافية، والمرحلة الثقافية - الدينية، والمرحلة الدينية - السياسية، والمرحلة السياسية - الاقتصادية، والمرحلة الاقتصادية - الحقوقية، والمرحلة الحقوقية - الأخلاقية.

يمر العالم الاسلامي -العربي الآن في المرحلة الثالثة، بينما تمر روسيا والصين والهند في بدايات المرحلة الرابعة، اما الولايات الامريكية المتحدة، فانها تمر في وسط المرحلة الرابعة، بينما بلغت أوربا بشكل عام والغربية بشكل خاص أواخر المرحلة الرابعة[26].

وقد يكون هذا جزءًا من مسيرة اغترابية طويلة نتيجة للتدخل الغربي في المنطقة الذي جاء بنتائج لم تكن الا تبريرا للهيمنة الاقتصادية والفكرية، الا ان هذه الاوضاع جعلت العالم العربي يعيش حالة حرجة

(25) علي حرب، العالم ومأزقه، ص119

(26) ميثم الجنابي، فلسفة الزمن والتاريخ في ثورة "الربيع العربي "، م الكوفة، النجف، السنة الثانية العدد الثاني، ربيع 2013.

قادته الى احداث تحولات جِسام في المنطقة كبيرة ومهمة وعميقة الحضور فقد كان الناس على اختلاف طوائفهم وطبقاتهم اكثر حكمة في فهم الاحداث وادراك الاخطاء التي ارتكبتها الانظمة المستبدة والتقليدية التي لاتمت الى الدول الحديثة باي صلة لهذا كانت هذه الجماهير قد اخذت على نفسها تعقل الواقع والعمل على اصلاحه عبر تغير السلطات الفاسدة والمفسدة، مما جعلها تقدم على وعي النخب التقليدية، في حين ان المثقف يقف موقفاً نقدياً يقترح امكانية للخروج من المازق باقامة علاقة نقدية مع الذات والافكار لاحداث قفزة تنتقل بها من لغة الشعار وعقلية الطوبى ومنطق الاستلاب، الى لغة الفهم وعقلية الخلق ومنطق الحدث والتكوين، وعلى النحو الذي يتيح لنا المساهمة في تغيير الواقع وصناعة المشهد العالمي، ضمن هذا الافق سوف نقف عند احد القراءات النقدية[27]. ومن اثاره الاغترابية ان هذا التاريخ يعاني من مشكلة تقوم على انه لم يكن تاريخا فعليا، بل زمنا ساريا في بنية تقليدية لم تعمل الا على اعادة انتاج نفسها.والدليل على هذا هو الخلافات التي تنتشر في عالمنا العربي لانهم يشتركون في كونهم يعيشون في القرن العشرين والحادي والعشرين فقط، أي في زمن لا تاريخ فيه. واذا كان زمن القرن العشرين قد بلغ ذروته بعدد من الهزائم المشينة على كافة المستويات، فانه يشير من حيث الجوهر الى ان العالم العربي مازال يعيش خارج التاريخ الفعلي، أي خارج مشاركته الفعالة في انتاج نفسه وتقويمها مع ما يترتب عليه من تصنيع للتاريخ الذاتي والعالمي، والدليل على هذا الامر هناك سبع قضايا كبرى متعلقة بسبع أفكار كبرى هي:

فكرة القومية، وفكرة الدولة، وفكرة النظام السياسي، والفكرة الدنيوية والمجتمع المدني، وفكرة البدائل الاجتماعية الاقتصادية، وفكرة الحداثة الثقافية الذاتية، وفكرة العلم والتكنولوجيا والتطور الديناميكي.

---

(27) ميثم الجنابي، فلسفة الزمن والتاريخ في ثورة "الربيع العربي.

فقد ظلت هذه القضايا جميعها "مؤجلة" أمام الحل التاريخي السليم على مستوى النظرية والتطبيق، أي بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات المعاصرة وتحدياتها الفعلية لهذه الحالة يكمن في طبيعة النظام السياسي المتسلط. وقادت هذه الحالة عالمنا العربي في الجانبين النظري والعملي لحد الان صوب غلبة اللاهوت الديني وهيمنة الذهنية المتشددة والتدين المفتعل .

إنَّ الواقع العربي والافكار المتشددة في ظل تلك التحولات تاتي كموثرات للتدخل المباشر في شؤونه الداخلية من خلال الحرب على الارهاب حيث ظهرت مجموعة من المبادرات الاصلاحية تضغط من اجل اصلاح الواقع العربي في ظل التحولات المعرفية والاعلامية في حيز الفضاء الرقمي. وهي تحاول احداث خرق واعادت تشكليل الواقع العربي انطلاقا من تلك الذرائع، خالطة بين مجتمع المعلومات ومجتمع المعرفة وبالتالي هي تفرض على العالم العربي جملة من الاصلاحات تعكس خطط ونوايا غربية اتجاه المنطقة، تختلف في تطلعاتها مع تطلعات المنطقة، وبين خطط عربية مازالت تنطلق من المرحلة السابقة على الربيع العربي، ولم تفلح في سد الحاجة ورفع التخلف والتردي في المجال التعلمي والاجتماعي والسياسي.

ومن ناحية ثانية يعد موضوع مجتمع المعرفة مسألة ذات صلة أيضا بالوسائطية، فوسيط اليوم يحدد ثقافة الغد، فمجتمع المعرفة الذي يؤسس له وباعتباره مجموعة من الوسائط سيحدد ثقافة مجتمع المستقبل وسياسته. على الرغم أن مجتمع المعرفة هو من أكثر المصطلحات الفكرية إثارة للجدل والاختلاف لما له من تأثير مباشر على إدارة الشأن العام. ومن هنا تاتي خطورة "المشاريع الغربية للاصلاح" وهي المتمثلة بالمبادرة الفرنسية الألمانية لإصلاح الشرق الأوسط ثم مبادرة الدول الثمانية ومشروعها لإصلاح الشرق الأوسط الكبير 2004 ثم أيضا "قانون إصلاح الاستخبارات الأمريكية والحيلولة دون وقوع الإرهاب" الذي صادق عليه

الكونجرس ووقعه الرئيس الأمريكي جورج بوش نهاية سنة 2004، فستكون هذه الوكالة الجهاز التنفيذي الخفي لتطبيق كل تلك البرامج الإصلاحية. إن كل هذه المشاريع والتقارير تمثل المرجع في تتبع كيف يجمع الكل على مجتمع المعرفة كشعار وكيف لا يتفق الكل أيضا على المرجعيات والمضامين المكونة له .

بل ان هذه المشاريع المراد تحققها في المنطقة قد احدثت خلخلا كبيرا في "كون الإصلاح الذي تريد الإدارة الأمريكية إقامته في الشرق الأوسط أو قيامه فيه-لا فرق- قد بدأ بالإفساد، ليس فقط إفساد ما كان موجودا من إصلاح قائم أو منتظر، بل أيضا بإرباك وطمس الطريق إلى الإصلاح الحقيقي"[28]. ومن بين تلك العرقلة يظهر امامنا من يستطيع أن يقبل باسم حرية وسائل الإعلام وتحرير سوقها التي نادى بها مشروع إصلاح الشرق الأوسط الكبير أن يتحول المجتمع العربي إلى مجمعات إعلامية استهلاكية واقعة تحت قبضة الشركات الاحتكارية الأمريكية التي تملك لوحدها 40% من مصادر الإعلام العالمي؟ و60 مليون عربي يعاني من الأمية وثلثهم يعيش على دولارين في اليوم؟ في ظل تخلف ثقافية وغياب حقيقي للحريات، وغياب رؤية تربوية وثقافية واجتماعية وسياسية ومرد هذا الى ان اغلب تصوراتنا عن الاصلاح ظهرت في ظل تغييب البعد الثقافي وحضور المؤثرات الميدياتيكية، في حين هذا الامر لا يعتبر مدخلا سليما في التفكير المنهجي في هذا الكم الهائل من مشاريع الإصلاح، ولعل المصداق القريب ان كل هذا السجال الاعلامي وما يتجلى عنه من افكار فاننا لم نعثر في الأدبيات العربية على خطة أو مشروع للإصلاح يملك مرجعية وتماسكا إستراتيجيا ومعرفيا، ولعل هذه المشاريع في اغلبها تعكس خطاطات خاصة بالجهات التي تقدمها وترغب بتحقيقها في المنطقة:

---

(28) الجابري، محمد عابد: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005، ص15.

1 - تميز تقريرا التنمية البشرية 2002 و2003 أنهما اعتمدا في صياغة مشروع إصلاح الشرق الأوسط الكبير لمجموعة الدول الثمانية، فهما ليسا دعاية إعلامية في شكل حملة علاقات عامة أمريكية بل وثيقة مركزية لبرنامج سياسي واقتصادي محكم تديره أجهزة متخصصة بالاعتماد على إمكانيات ليست بالهينة ذات مرجعية فكرية ستكون له في المستقبل تأثيرات سياسية وثقافية واجتماعية على العالم العربي. وقد نص مشروع الإصلاح في إحدى فقراته: "يمثل تقريرا التنمية البشرية العربية 2002 و2003 نداءات مقنعة وملحة للتحرك في الشرق الأوسط الكبير". ويضيف مشروع إصلاح الشرق الأوسط الكبير "يمكن للمجموعة الثمانية أن تتفق على أولويات مشتركة للإصلاح تعالج النواقص التي حددها تقريرا الأمم المتحدة حول التنمية البشرية العربية عبر: تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح، بناء مجتمع معرفي وتوسيع الفرص الاقتصادية".

2 - ومن جهة أخرى اعتمدت الوثيقة الألمانية الفرنسية التي يقف وراءها الإتحاد الأوروبي في مشروعها الخاص بإصلاح الشرق الأوسط وبذات القيمة والاهتمام على تقرير التنمية العربية 2003 فقد ذكرت أن: "وثيقة الإصلاح الألمانية الفرنسية تزكى تقارير برنامج الأمم المتحدة للتنمية التي تتضمن تشخيصاً جيداً، وتشكل بحد ذاتها برنامج إصلاحات".

أما مشروع إصلاح أجهزة المخابرات الأمريكية فقد اعتمد على ما جاء في تقرير التنمية العربية كمقدمة لمراجعة السياسة الخارجة الأمريكية.

وقد جاء في مشروع إصلاح الشرق الأوسط: "إن بلدان المجموعة الثمانية، أيدت بدورها، هذه الجهود بمبادراتها الخاصة للإصلاح في منطقة الشرق الأوسط. وتبين الشراكة الأوربية المتوسطية، ومبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط، وجهود إعادة الإعمار المتعددة الأطراف في أفغانستان والعراق التزام المجموعة الثمانية بالإصلاح في المنطقة".

لأن قضية مجتمع المعرفة ليست قضية سلطة أو معارضة أو قضية تشغل بال الدول الثمانية الغنية فإن فتح هذا الملف يمكن أن يتحول اليوم إلى أحد أهم المداخل في نقد المجتمع والسلطة والمثقف معا[29]. كما إنه بإمكان أن يتحول سؤال مجتمع المعرفة إلى ملف سجالي اجتماعي وإلى نوع من أنواع المحاكمة النقدية والفكرية للمجتمع العربي-سلطة ومعارضة ونخب-في تعامله مع قضايا المعرفة التي يريد البعض أن يختزلها في شعار جهاز كومبيوتر لكل مواطن وكفى المجتمع والمثقف والسلطة شر القتال الفكري. إذا ما كانت الخلفية غير المصرح بها هي طي ملف المعرفة العربية عبر استدراج المصطلح وضغطه كما تضغط أقراص الليزر نخشى أن ينقلب السحر على الساحر كما انقلب استعمال الإنترنت وتحول إلى أداة أقرب منها إلى الإرهاب والتطرف من التسامح والتثاقف والتواصل. إن الاعتراض والرفض غير المعلن عن تحويل أية فرصة للحديث عن مجتمع المعرفة كمدخل لنقد المجتمع والمعرفة معا تهدد مستقبلا بتحويل العرب إلى أمة أكثر تخلفا معرفيا. إن ملف مجتمع المعرفة يقع في مفترق تاريخي بين فشل المشروع التحديثي لدولة ما بعد الاستقلال ونهايته وميلاد عصر العولمة ومجتمع المعلومات. كما أن ملف مجتمع المعرفة يقع أيضا في مفترق آخر هو بين تأصيل المجتمع المدني والقفز عليه عبر مجتمع المعلومات حتى قبل رشد ونضج المجتمع المدني في صيغته المستقلة عن أجهزة الدولة.

بالتأكيد ليس هدفنا الدفاع على الهوية المنغلقة بقدر ما هدفنا تحليل الحراك السياسي والاقتصادي الذي يكمن وراء تلك الافكار ويحط من قدرة الخصم ويحوله الى مرّوج أو مستهلك للخطاب الغربي ولايميِّز الجانب الايديولوجي عن الجانب العلمي، ولكنَّ الواقع العربي يعاني من خطابين: الأول يقوم على انكار ما حققه الغربيون من الانجازات الفكرية، بضرب من التجنيس للافكار والمفاهيم تمليه المحافظة على التراث والاعتصام

(29) انظر: عبد الإله بلقزيز: نهاية الداعية، الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، المغرب.

بالاصول. والآخر: الاستيلاء على الافكار المنتجة في الغرب ونسبتها الى الذات بنوع من الاسقاط الفكري تمليه النرجسية الثقافية العقائدية[30].

ونحن لنا موقف من هذه الرؤية، فلابد من الفصل بين ارادة الهيمنة واعادة انتاج الاخر التي يعتمدها الغرب من اجل اعادة انتاج الاجيال العربية وتحويلها الى مستهلك غير مشارك في الانتاج وهذا يجعل الامر أن يهيمن مجتمع المعلومات وليس مجتمع المعرفة وهذا ايضا يخالف المنطق التعددي الذي جاء به التقرير العالمي لليونسكو 2005، فهو يؤكد أن المعرفة اضحت موضع رهانات اقتصادية وسياسية وثقافية واسعة الى حد أننا نستخدمها في وصف المجتمعات التي تبدأ بالكاد في تبين ملامحها. ويؤكد علينا التذكر بان المعرفة ليست في حد ذاتها الا طريقا للحكمة، فما من مجتمع الا ويتوفر على ثراء طاقة معرفية واسعة من المفروض الارتقاء بها[31]. وهنا يظهر بوضوح خيار المعرفة والتعدد الثقافي وحرية الدول في انتهاج ما يلائم قدراتها ويرسم خياراتها ضمن افق تداولي ديمقراطي بعيدا عن أي فروض خارجية. ونجد ايضا ان هذا التقرير يحدد مرجعيات وان كانت غربية الا انها اصبحت جزء من الفكر العالمي بهذا الاعلان بقوله: فان مجتمع المعرفة في "عصر المعلومات" يتميز عن المجتمعات القديمة للمعرفة بطابعها التكاملي والتشاوري الموروث عن عصر الأنوار وتأكيد حقوق الانسان، فان هذه الأهمية للحقوق الأساسية خاصة في التاكيد على حرية الرأي والتعبير "المادة 19 من الاعلان العالمي لحقوق الانسان"، وحرية الاعلام، وتعددية وسائل الاعلام أو الحرية الاكاديمية، والحق في التربية، ومايرافقه من مجانية التعليم الاساسي، والحق في "الاسهام بحرية في الحياة الثقافية للجماعة، والتمتع بالفنون والاسهام في التقدم العلمي وفي المنافع الناجمة عنه" (المادة 27، الفقرة 1 من الاعلان العالمي لحقوق الانسان).

---

(30) علي حرب، حديث النهايات، ص65.

(31) تقرير .

إن هذا الاعلان يمارس التأسيس للحريات الداخلية ويفتح امام الافراد مجال الابداع والتمتع بالحريات، مثلما يتيح للدول التي تمتلك خيارات ديمقراطية ان يكون لها خياراتها التربوية الخاصة ودورها في مجتمع المعرفة.

وهنايظهر بطلان كل المشاريع الغربية في دعوتها الى اعادة بناء المنطقة سياسيا واقتصاديا وتربويا بما يمنح الاخر حضورا مكثفا في المنطقة. وهي تتمركز بجملة من المشاريع الغربية في اعادة بناء(الشرق الاوسط).

ومن ناحية ثانية فان المشاريع المحلية العربية والعراقية تحتاج الى المعالجة في ضوء ما يبيحه المجتمع المعرفي من حريات في التعبير والتعليم، فان التجربة العربية وريثة مرحلة طويلة من الخيبات؛ فهي عرضة اليوم الى المراجعة من اجل التاسيس لمرجعيات جديدة على المستوى السياسي بما يتعلق بالتعددية الثقافية والتنوع في المناهج التي يجب ان نخضعها الى النقد من خلال التحليل وتبيان الجدوى وصلاحها للبيئة الثقافية المحلية، مع الانفتاح على التجارب العالمية المتقدمة من اجل التكامل معها.

وقد جاءت التحولات العربية المتمثلة بـ"الربيع العربي" حتى تخلق مرجعية بديلة في بحثها عن الحرية والعدالة والتنمية الاجتماعية وتعد حلقة مهمة في مجال التاسيس القيمي وتعد بديلا عن تلك المرجعيات الكثيرة التي تركت اثرها في الواقع العربي فاننا يمكن ان نقارب الجدلية التربوية والتعليمية من خلال تلك التحولات جامعين بين الجانب الاصلاحي ومتغيرات التحول التي جاء بها الربيع العربي من اجل انجاز خطاطة اصلاحية تجاوز الرهان الايديولوجي من ناحية والتحاور مع المتغيرات التي تقوم عليها الوقائع العربية ممايجب توظيفه في اقامة مشروع تربوي وتعليمي، مع ادراكنا التباين بين كل من "التربية والتعليم" اذ شاع خلط كبير عند عامة الناس بين التربية والتعليم واعتبر التقريب بينهما معطىً بديهياً

ومسألة متداولة وهذا صنيع غير مفهوم وأمر غريب نظرا للاختلاف التخصصي بينهما وانتماء الطرف الأول إلى دائرة الأخلاق والطرف الثاني إلى دائرة المهنة.

فالتعليم في حد ذاته قد يعني التكوين والتبليغ والتلقين وتصنيع الذكاء واكتساب الخبرة في مجال معين كالمهنة، اذ يرتبط بالمعرفة النظرية وعند ابن خلدون هو "ملكة تختلف عن الفهم والوعي" وعند بياجيه هو "النشاط الذي يكتسب به المتعلم مجموعة من المعارف والمهارات بشكل تدريجي ووفق مراحل ويأخذ بعين الاعتبار النمو العضوي والعقلي للشخص".

1 - الخيار التربوي نحو رؤية تربوية جديدة:

التجربة السلوكية تقوم على التسديد والنصح والإرشاد وقد تتطلب الآداب والتنوير والإضاءة والتثقيف والاصلاح وتعني السمو الروحي والارتقاء الأخلاقي والتحلي بالفضيلة وطلب الخير، فهي الإصلاح والرعاية والتقويم والتأديب وترتبط بالمسلك العملي وبتهذيب الفعل البشري.

فليس إصلاح المنظومة التربوية وإيجاد حلول ترقيعية للتعليم تخدم النظام السياسي وتبشر بخياراته الايديولوجية وإنما إعادة بناء المرجعية التربوية برمتها على أسس علمية وموضوعية والحرص على تحييد المؤسسة التربوية عن التجاذبات وابعادها عن كل توظيف وكل استغلال سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي.

والمراهنة على التعليم، السلم الاجتماعية لا تتحقق إلا إذا وضع كل واحد بين قوسين الحركيات العميقة التي تبرر هذه القيم المشتركة[32]، ومن المعلوم أن العناية بالتربية والتعليم يمثل رهانا حقيقيا بالنسبة إلى كل الدول التي تنشد النهوض والتقدم وذلك لما يفضي إليه من حسن التصرف في

(32) J. j. Rousseaũ Projet pour l'éducation de M. de Sainte- Marie.

الموارد البشرية وتهيئة مدنية متبصرة للأجيال المستقبلية من أجل أخذ المشعل وتحميلها مسؤولية تنظيم الشأن العام والارتقاء بالحياة المؤسساتية نحو الأفضل وتوفير أطر وكوادر قادرة على تسيير شؤون المجتمعات. لقد مثل الاعتناء بالتربية والتعليم الجسر الذي يوصل الأنظمة السياسية إلى الاستقرار الاجتماعي والسلم الأهلي وذلك بتنوير الجموع وتثقيف الجماهير وتحسين وسائل الاتصال بالناس وقدرتهم على الإقناع والسير بهم نحو احترام القوانين والتشريعات واستبطان جملة القيم الحداثية التي تسعى الدولة إلى غرسها في المجتمع المدني عبر مؤسساتها الثقافية.

وتساعد كل من التربية والتعليم الإنسان على تحصيل المعرفة وصناعة الذكاء واكتساب الوعي وفي الوقت نفسه تدربانه على أن يكون حرا ومسؤولا وعلى امتلاك القيم الأخلاقية وجعل الحياة الاجتماعية التي ينخرط فيها حياة هادفة وذات غائية وقصدية نبيلة.

اما اليوم وبعد تحولات الربيع العربي في العالم العربي هناك ممكنات كثيرة في التاسيس الى خيارات جديدة تعتمد على رؤية ثرية تعتمد وتنطلق من ان حدث الربيع العربي بوصفه ثورة يعد الخطوة الاولية الضرورية في المسار السليم للتاريخ العربي الحديث، لان هذا التاريخ يعاني من مشكلة تقوم على انه لم يكن تاريخا فعليا، بل زمنا ساريا في بنية تقليدية لم تعمل الا على اعادة انتاج نفسها. والدليل على هذا هو الخلافات التي تنتشر في عالمنا العربي لانهم يشتركون في كونهم يعيشون في القرن العشرين والحادي والعشرين فقط، أي في زمن لا تاريخ فيه. واذا كان زمن القرن العشرين قد بلغ ذروته بعدد من الهزائم المشينة على كافة المستويات، فانه يشير من حيث الجوهر الى ان العالم العربي مازال يعيش خارج التاريخ الفعلي، أي خارج مشاركته الفعالة في انتاج نفسه وتقويمها مع ما يترتب عليه من تصنيع للتاريخ الذاتي والعالمي، ومن الدليل على هذا الامر هناك سبع قضايا كبرى متعلقة بسبع أفكار كبرى هي:

فكرة القومية، وفكرة الدولة، وفكرة النظام السياسي والفكرة الدنيوية

والمجتمع المدني، وفكرة البدائل الاجتماعية الاقتصادية وفكرة الحداثة الثقافية الذاتية، وفكرة العلم والتكنولوجيا والتطور الديناميكي.

فقد ظلت جميع هذه القضايا "مؤجلة" أمام الحل التاريخي السليم على مستوى النظرية والتطبيق، أي بالشكل الذي يستجيب للمتطلبات المعاصرة وتحدياتها الفعلية لهذه الحالة يكمن في طبيعة النظام السياسي المتسلط.

وادت هذه الحالة في اغلب مكونات انتاجها إلى ان يتجه عالمنا العربي النظري والعملي صوب غلبة اللاهوت الديني وهيمنة الذهنية المتشددة والتدين المفتعل.

ولم يكن هذا بدوره غير النتاج "الطبيعي" لامتزاج غبار التخلف والانحلال الموروثين من المرحلة العثمانية بمياه الاحتلال الكونيالي (الأوربي)الآسنة، وبالتالي اغلب الجهود العربية التي جاءت بعد ذلك كانت مجرد تقليد على هامش التاريخ الكونيالي.مع ما ترتب عليه من اغتراب وتقليد وجد انعكاسه في ضعف مناعة ونقص معاناة التجربة التاريخية للعقل النقدي العربي.

وفي المقابل جاءت ثورة (الربيع العربي) التي وضع لها فرضيات هي ما يلي:

1 - الثورات العربية الاخيرة هي ثورة واحدة وأولى في التاريخ العربي الحديث.

2 - إنها بمجموعها ثورة تاريخية كبرى تؤسس لطور جديد في التاريخ القومي الحديث.

3 - إنها ثورة الصيرورة الجديدة للفكرة العربية وكينونة الامة الثقافية.

4 - نها ثورة اجتماعية مستقلة.

إن هذه الفرضية تؤكد ان الثورات الكبرى لاتغير الواقع بين ليلة وضحاها. بل إن ذلك ليس مهمتها الجوهرية. ان مهمتها الاولية الكبرى

تقوم في ارساء "لحظة التاسيس" بمعنى ارساء أسس الفكرية والمرجعية.

2 - الخيار التعليمي من اجل مجتمع معرفة فعال:

إن النظام السياسي الديمقراطي - الذي يفترض ان عالمنا العربي والعراق اليوم ينشد تربية جيدة من أجل خلق بيئة ثقافية منتجة واقتصاد مزدهر ونسيج مجتمع متماسك ولذلك كان التعليم هو الإطار الذي تشكل فيه الدولة الإنسان الذي تريده. وقد قال روسو في ايميل: "الحكومة تصنع المواطن والتربية هي أداة صنعه. من هنا تتأتى أن تحكمه"[33] لكن ألا يجب ان نعود إلى الحياة اليومية للمدرسة والتدريس من أجل وصف أزمة التعليم كما هي في الواقع دون أحكام مسبقة وحتى يتسنى لنا فهم الأزمة التي يعاني منها هذا القطاع؟

طبعا هذا لا يتحقق لنا الا من خلال "تشخيص الأزمة" ان الإنسان لا يستطيع أن يصبح إنسانا إلا بواسطة التعليم. وهو لا يكون إلا ما تصنع التربية منه[34]، هناك تراجع في المردود في البلدان التي عنيت بالتربية والتعليم وظهرت بوادر أزمة خانقة في مستوى الجودة والنوعية وتجلت الأزمة أكثر في مجال الانقطاع المبكر عن الدراسة عند الذكور وتفشي ظاهرة التغيّب المتعمد والعزوف عن المواظبة والحضور وضعف نسب التمدرس في بعض الجهات الداخلية وقلة التجهيزات وتدني معدلات النجاح وقيمة الكوادر العلمية بالمقارنة مع بقية بلدان العالم وتأخر في ترتيب المؤسسات الجامعية على الصعيد الدولي وتقلص نسب صناعة الذكاء وتزايد هجرة الأدمغة إلى دول المركز وتصحر ثقافي وتقلص مساحة التربية في التعليم. فما هي أسباب تردي الوضعي الذي يحيط بالعملية التربوية؟ ولماذا بات تعليمنا لا يخرج سوى الفاشلين العاطلين عن العمل؟

---

(33) E. Kant, Traité de pédagogie, Traduction de Jules Barni.

(34) أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية، 1986.

إن أسباب الأزمة عديدة ويمكن أن نذكر منها ما يلي:

- افراغ البرامج من المضامين والمبادئ المتوازنة التي تقدر على بناء مواطن متصالح مع ماضيه ومتطلع إلى المستقبل عبر قراءة نقدية لواقعه. وما نلاحظه هو تركيز مختلف البرامج المدرسية على الجانب الشكلي وإسقاط جملة من المقررات من دون مراعاة خصوصية البيئة الاجتماعية والنسيج النفسي والثقافي الذي تتنزل فيه.

- فوضى القرارات التنظيمية وارتجالية التدابير وضعف في المناهج والأسانيد البيداغوجية وغياب الرؤية الإستراتيجية والتخطيط العلمي والإبقاء على الطرق التقليدية التي تكرس الذهنية القروسطية نفسها وتشجع على الإتباع والتلقين.

- تدهور قيمي كبير وأزمة روحية وأخلاقية تظهر في بروز العنف اللفظي والبدني في الوسط التربوي بين جميع مكونات العلمية التربوية وتوتر العلاقة بين المربين والتلاميذ والمشرفين.

- سلعنة التعليم وربطه بسوق الشغل واختزاله في عملية التكوين وتفشي ظاهرة الدروس الخصوصية والتعويل على الحلول التسكينية من أجل تحقيق أعلى نسب النجاح كماً دون مراعاة الكيف والدرجة.

- الأوضاع الاجتماعية الصعبة للمربي وتشوه صورته في المجتمع وتدهور طاقته الشرائية ومحدودية إمكانياته المادية مما يفتح الباب بالنسبة إليه لتقديم تنازلات على حساب آداب المهنة والتضحية برسالة العلم من أجل ضمان لقمة العيش.

- تراجع التعويل على اللغة العربية الفصحى وضعف الناشئة في مستوى تعلم اللغات الأعجمية وميل المربين إلى استعمال اللهجات الدارجة حرصا على التبليغ والإفهام.

- استخفاف بالمواد الإستراتيجية التي تمتلك تأثيرا مباشرا على شخصية التلميذ وتشكل النواة الروحية التي يتغذى منها والتي تحدد رؤيته

الإجمالية للعالم ونذكر منها الإنسانيات وخاصة التفكير الديني والعلوم الاجتماعية والمدنية والفلسفة.

ثالثاً: استشراف العوق التربوي في العراق:

أ - الرؤية التربوية والخطاب الشمولي:

بعد ان تحدثنا في ما سبق عن الحلقة المشتركة وهي مجتمع المعرفة والتحولات الكبيره التي يعيشها الواقع العالمي فيما يسمى بالمجتمع المعرفي وواقعه الرقمي، ثم تحولنا الى الواقع العربي وما يعيشه من معوقات واحباطات تحولّنا الان الى واقع فرعي هو الواقع التعيلمي بعد التغيرات التي حدثت في العراق، ونحن نحاول استشراف المستقبل من خلال التأمل في الواقع التعليمي بالحفر في مشكلة التعليم في العراق اذ نجد انها في الوقت الذي هيمنت فيه خطابات ايديولوجية الحزب الواحد وخطه العلماني فانه كان يجد في التربية المجال من اجل تلقين خطابه الايديولوجي وانشاء شبيبة تعبر عن خطابه الشمولي بامتياز بعدما تم له تصفيه أو تحجيم دور خصومه من اليسيارين الذين كان لهم حضور في الحقبة السابقة خصوصا في مجال الثقافة والتعليم فان النظام رفع شعارات تقوم على نكسب الشباب لنظمن المستقبل في الوقت الذي غيب المعارضة والهيمنة على المؤسسات الرسمية واصبحت المؤسسات كلها تعبر عن خطابه الذي كان يتم تلقينه حتى يمثل رؤيته السياسية وبالتالي نظرته الى الاخرين بوصفهم اطرافًا معادية[35]، وقد تم اقتباس الكثير من الوسائل المعتمدة في تربية الشبيبة كما كانت الانظمة الشمولية في العالم في المنطقة العربية، في الوقت الذي يفترض فيه مجتمع المعرفة توفر الحرية والاختيار السليم بوصفها من اهم الاسس التربوية في بناء العملية التعليمية في وقت

(35) انظر: زهير الجزائري، المستبد، معهد الدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2006.يعطيك تصور عن الفضاء السياسي والاقتصادي الذي عاشه البلد.

عانى (نظام التربية والتعليم في العراق من مشاكل عدة تضاعفت بشكل ملحوظ في العقود الاخيرة، يبدو أهمها تسيس وادلجة القطاع التربوي والتعليمي ودخول المفردات السياسية الى كل مرحلة من مراحل التعليم، والمبالغة في حشد الافكار الايديولوجية التي كانت واضحة المعالم على مكوناته)[36] ان التعليم كان قناة الحكومة الاوفر حضاً في نشر ايديولوجيتها واعداد انصارها والتي عملت على احتكاره. وهنا اجد كلام البير كامو مطابقاً للواقع عندما يقول: "الحكومة بطبيعتها ليس لها ضمير، وأحياناً، يكون لها سياسة" وهذا ما كان قائماً على ارض الواقع حيث هيمنت الرؤية الاحيائية وتم تغيب الخطابات الاخرى وغابت التعددية الثقافية والاثنية في الخطاب التربوي.

ب - التعليم والتحولات السياسة وانعكاساتها:

يبدو ان التعليم من حيث المنظمة والآليات كانت خاضعة الى قوة النظام السياسي وضعفه وامكاناته المالية، على الرغم ان التعليم كان خاضعاً الى رؤية تربوية شمولية تغيب بها الحريات والتعدد في الاراء حيث انعدام الحريات السياسية بشكل يبدو كاملاً خارج خطاب النظام والحزب.

إلا أننا نجد أن تقرير اليونسكو يبّين طبيعة النظام وقوته كمؤسسة تعليمية اذ انه يدار بشكل مركزي من قبل وزارة التربية العراقية. وحسب التقرير فإن العراق في فترة ماقبل حرب الخليج الثانية عام 1991 م كان يمتلك نظاما تعليميا يعتبر من أفضل أنظمة التعليم في المنطقة. ويستند التقرير الى سمات عامة منها: كانت نسبة القادرين على القراءة والكتابة في فترة السبعينات والثمانينات من القرن الفائت عالية، حيث كادت الحكومة في ذلك الوقت أن تقضي على الأمية تماما من خلال إنشاء حملات محاربة الأمية. بحلول عام 1984م، تحققت إنجازات كبيرة، ولكنها لا تقتصر على

(36) نجاح كاظم، التعليم والبحث العلمي، ص15.

ارتفاع معدلات الالتحاق الإجمالية أكثر من 100 والمساواة بين الجنسين في معدلات الالتحاق الكامل تقريبا اذ انخفضت نسبة الأمية بين الفئة العمرية 15-45 إلى أقل من 10 والتسرب / أدنى المعدلات في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا [الشرق الأوسط] المنطقة؛ لكن التعليم عانى الكثير بسبب ما تعرض له العراق من حروب وحصار وانعدام الأمن، حيث وصلت نسبة الأمية حاليا إلى مستويات غير مسبوقة في تاريخ التعليم الحديث في العراق .

ويبدو ان المؤسسة التربوية كانت تتمتع بالقوة والمتانة الا ان التقرير اثار التحولات السياسية وقد غابت عنه الحرب العراقية الايرانية واثارها الكبيرة على التعليم الا انه رصد الازمة مع حرب الخليج 1990 الأولى والعقوبات الاقتصادية التي تسببت في إضعاف المؤسسات التعليمية في العراق الذي تجلى - على سبيل المثال لا الحصر- في :حصة التعليم في الناتج القومي الإجمالي [الناتج القومي الإجمالي] انخفضت إلى النصف تقريبا، ويستريح عند 3,3 في عام 2003و انخفض الدخل الإجمالي، حيث انخفضت الموارد المخصصة للتعليم انخفضت حصة التعليم لتصل إلى 8 فقط من مجموع ميزانية الحكومة، وانخفض الإنفاق الحكومي على تعليم الطالب الواحد من 620 $ في "السنوات الذهبية" إلى 47 دولارا وانخفضت رواتب المعلمين من حيث القيمة الحقيقية، من $ 500-1000/ دولار في الفترة 2002-2003 انخفض عدد الطلاب الإجمالي في التعليم الابتدائي إلى 90 زيادة الفجوة بين الجنسين [ذكر 95 و80 إناث[، بلغت نسبة التسرب 20 [31 إناث، ذكر 18 [، بلغ معدل تكرار هذا الرقم هو ضعف ما كان عليه في منطقة الشرق الأوسط، 15، و34 للمدارس الثانوية.

وتظهر بوضوح حالة الاندثار التي اصابت المؤسسات التعليمة وتركت ظلها عميقاً في الخراب الذي ضرب في عمق الواقع التعليمي ومن ثم الثقافي وهنا بدت هذه المؤسسة التي كانت الموسسة التي يعيد النظام خلق

وتلقين الاجيال الثقافة التي يريد وبالتالي كانت جزءًا من عملية تلقين واسعة للشعب. الاان نهيار الامكانيات الاقتصادية جعلت النظام يجعل همه يقوم على بقاء المؤسسات الامنية على حساب المؤسسات التعليمية والثقافية.

فالعراق بعد (2003) على اثر الاحتلال الذي اسقط النظام ولد صار في وضع جديد سياسي واقتصادي، ففي الوضع السياسي ولد نظام تعددي سياسي واثني جعل المجتمع يعيش انقسامات سياسية واثنية عميقة، ولدّت الصراعات الداخلية والحرب الداخلية، والتحول من ثقافة شمولية الى ثقافة تعددية الا انها ولدت انقسامات داخلية من ناحية ومقاومة المحتل من ناحية ثانية، وفي ناحية الاقتصادية كانت هناك موارد النفط التي كانت خاضعة الى البند السابع.

في ظل الخراب الكبير الذي خلفته سياسة النظام الشمولية والحروب الاقليمية والتي انتهت بالاحتلال والحرب الاهلية كلها كانت تعبر عن ايام عصيبة عاشها العراق ويعيشها وهو منقسم، في ظل هذه التحولات نعود الى التقرير وما قدمه من وصف:اذ تحاول الحكومة العراقية الحالية تدارك هذه الأزمة، بعد أن خصصت 10% للتعليم من ميزانيتها السنوية تباعاً لفترة ما بعد غزو العراق، سيطرت الاحتلال على عملية تعديل نظم التعليم وتحسينه في البلاد. من ضمن هذه التعديلات كانت إلغاء الهوية من ضمن المناهج العراقية، كذلك الزيادة في رواتب المدرسين والمدربين المهمشين في فترة السابقة نظراً لقلة الدعم للتعليم في فترة ماقبل عام 2003، ظهر أن ما يقارب الـ 80% من نسبة المدارس العراقية (15000 مدرسة) في حاجة لإصلاح ودعم للمنشئات الصحية بها كذلك قلة المكتبات والمختبرات العلمية في هذه المدارس ومما خفق به التعليم في العراق في هذه الفترة تزايد الرشوة وعدم وجود كهرباء ولاماء في المدارس. دراسة استطلاعية تفصيلية لنظام التعليم في العراق التي أجرتها في عام 2010 تشير إلى أنه على الرغم من التحسينات الكبيرة منذ عام 2003، ونظام التعليم بأكمله يتطلب استثمارات كبيرة للتغلب على ميراث الصراع. ويحدد التقرير سلسلة

من التوصيات التي تشمل (أ) الحاجة إلى سياسة تعليم تستند إلى الأدلة (ب) إعادة هيكلة وترشيد وظيفية جديدة حول تفويض أكبر خدمة نموذج التسليم (ج) زيادة في تنمية الموارد البشرية و(د) حسبت تطوير تقديم الخدمات للتركيز الإنفاق العام على حد سواء الأولوية وطويلة الأجل.

الاحتياجات الهيكلية.

■ **ورثت مشاكل :**

لا يوجد حاليا على إمدادات كافية من المدارس، ومعظم المدارس تعاني من ظروف سيئة.

الفجوة من 3590 مدرسة في عام 2003 نتيجة تحولات في ضعفين أو ثلاثة أضعاف في المباني المدرسية حوالي 70 من المدارس تفتقر إلى المياه النظيفة ودوراتها الصحية.

حوالي 1000 مدرسة يتم بناؤها من الطين والقش، أو الخيام

رداءة نوعية المدخلات وتشمل: مختبرات العلوم والمكتبات والمعدات، والمناهج التي عفا عليها الزمن، وعدم تدريب المعلمين، وتغيب الموظفين، وظاهرة انتشار واسعة من الدروس الخصوصية التي تأخذ بعيدا عن النظام العام

وهي اصلاحات يمكن رصدها في النقاط الاتية:

1 - اعادة تعيين المعلمين المتقاعدين ومن هجروا مهنتهم التعليمية انطلاقا من معتقدات سياسية أو لصعوبات اقتصادية، وتعرضهم عن ذلك بمنحهم مكافآت وأجوراً وحوافز مجزية.
2 - اقامة ورش عمل للمعلمين لتحسين أداء المنضمين منهم حديثا أو العائدين الى الحقل التعليمي.
3 - اصلاح المدارس والأبنية التعليمية، وتزويدها بالأثاث ووسائل الايضاح والمقاعد ولوحات الكتابة واللوازم الدراسية الضرورية الاخرى.

4 - تزويد تلاميذ المدارس الابتدائية بالكتب الدراسية، والدفاتر والكراسات وأقلام الحبر والرصاص وأدوات الرسم.

5 - اصلاح مجلس أولياء الأمور والمعلمين وتفعيل دوره.

6 - اعادة قيد جميع الطلبة المتسربين من جميع المستويات التعليمية باسرع وقت ممكن.

7 - اصلاح الاتحادات الطلابية في مستويات المدراس الثانوية والجامعية. واجراء انتخابات نزيهة بشكل فوري لاختيار ممثلي الطلبة، باعتبارها خطوة ضرورية نحو مناخ شفاف جديد.

8 - تطوير مفاهيم حول علاقة الطلبة بالمعلمين والمدرسين. وكذلك عن علاقة المعلمين والمدرسين برؤساء الاقسام والمدراء.

9 - وضع مناهج تعليمية مكثفة في فترة زمنية محددة للطلبة المتسربين.

10 -ملء الوظائ الادارية الشاغرة في المدارس الثانوية وعمداء الكليات ورؤساء الاقسام فيها اساتنادا لمؤهلاتهم وخبراتهم.

11 -بدء عمليات التعليم عن بعد والتعلم الافتراضي للاسراع باعادة تأهيل أعضاء الهيئة التدريسية من خلال الاستعانة بكل ما أنتج من تكنولوجيا العصر في مجال العلوم والاتصالات.

12 -إيجاد الحوافز المادية وذلك بدافع مرتبات المعلمين والمدرسين.

13 -الشروع في تأسيس نقابات أو تطوير النقابات القديمة لحماية مصالح المعلمين والمدرسين وعملية التعليم[37].

التربية في ظل الازمة السياسية الجديد التي يعيشها البلد كانت هناك "الإدارة المركزية":

أولاً: الصراع والأمن: اللذين عاشهما البلد بعد التغيير وحدوث

(37) نجاح كاظم، التعليم والبحث العلمي ص63-64. وانظر:
Education Group-ING one day workshop, An English Study for the Future of Education in Iraq,London30-3-2003.

الاحتلال منذ عام 2003 وسقوط النظام السابق، وزعزعة الاستقرار في الحرب وازدياد وتيرة الصراع الطائفي أثّر ذلك كله على نظام التعليم.وتضررت بشدة المدارس حيث 2751 مدرسه تتطلب إعادة التأهيل و2400 مدرسة شهدت اعمال نهب وتخريب. وتعرض عدد من المدارس في المناطق الخطرة للإغلاق لفترات طويلة. كذلك استُهدف العاملين في مجال التعليم من خطف وقتل واغتيالات. كذلك ارتفع معدل التغيب من قبل المدرسين والطلاب، خاصة الفتيات ويرجع ذلك إلى الوضع الأمني الخطر.

ثانياً: السكان المهجرين: منذ تفجير الذي حصل في سامراء في عام 2006، تم تهجير كل من المعلمين والطلاب مشردين 320000 طالبا [200000 داخلياً] من المشردين هم من الذكور20000 معلم مشرد. أنماط الهجرة الداخلية تختلف، الأمر الذي يضع عبءاً على النظام لأنه لا يمكن التعامل مع المطالب المتغيرة. ثم يقع معظمها تشريد الخارجية في الأردن (حيث يتم استيعاب الطلاب في النظام، مع الرسوم التي تدفعها وزارة التعليم في العراق) وسورية (حيث يواصل الطلبة قدما في نظام التعليم العراقي والاختبارات)، ومصر.

ثالثاً: منذ مايو 2003، قد شاركت الوكالات الدولية في دعم التعليم في العراق، ولكن البيانات المجزأة لم تسمح لهذه الأرقام أن تكون متكاملة في الميزانية الحكومية. الأمم المتحدة [الولايات المتحدة 80 مليون دولار]، والبنك الدولي ونقد صندوقين التي تذهب لمساعدة العراق على وجه التحديد، في حين أن الوكالة لديها عقود من خلال الموازنة التكميلية الولايات المتحدة للعراق. على الرغم من أن هذه البرامج هي بداية عظيمة، فإنها لا تصل إلى مستوى الذي تقدره الأمم المتحدة أكتوبر 2003 / البنك الدولي دراسة تقييم الاحتياجات، 4,8 مليار دولار.

رابعاً: المشاريع الحالية الممولة من الصندوق الاستئماني للعراق، وتشمل على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

1 - توفير الكتب المدرسية مشروع الطوارئ: [40 millionدولار أمريكي]. منذ مايو 2004، ويهدف المشروع إلى التمويل وتوزيع 69 مليون كتاب مدرسي لـ 6 مليون طالب وطالبة موزعة على كافة المحافظات لعام 2004/ 05.

2 - بناء المدارس في حالات الطوارئ مشروع إعادة تأهيل: [60million دولار أمريكي]. منذ أكتوبر 2004، وتهدف المشروع إلى بناء المباني المدرسية وإعادة تأهيل 133 55 مدرسة. إعادة تأهيل 133 مدرسة كاملة، بمتوسط تكلفة من 181 دولار أمريكي لكل طالب، وحيث يستفيد 45000 تلميذ في حين إيجاد3000 وظيفة مستجده في البناء.

3 - بناء المدارس في حالات الطوارئ على المشروع التكميلي لإعادة تأهيل المنح للمدارس الهور: [6 million دولار أمريكي]. منذ أكتوبر 2006، ومنح تمويل إضافي لبناء المدارس في حالات الطوارئ ومشروع إعادة تأهيل لبناء 33 مدرسة جديدة في مناطق الأهوار في العراق. هذا من شأنه أن يذهب بالمنافع بين لـ 6000 و8000 طفل في تلك المنطقة، وخلق فرص العمل على المدى القريب في قطاع البناء. ويشارك أصحاب المصلحة المحليين (أي المنظمات غير الحكومية.

4 - المشروع التعليمي الطارئ الثالث [100 million دولار أمريكي]: وتعتبر هذه الأموال من وكالة التنمية الدولية [المؤسسة]، وذلك بالتعاون مع البنك الدولي. هذا المشروع هو في التقدم (تحديث يوليو 2008)، ويهدف إلى تطوير البناء المدرسي الوطني وبرنامج الصيانة، وكذلك أنشطة بناء القدرات

5 - والتعلم عن بعد عبر القنوات الفضائية المشروع جار مع وكالات الأمم المتحدة لإنتاج برامج للمشردين، ومجموع US5 مليون دولار [ليست جزءا من الصندوق الاستئماني للعراق][38].

(38) الموسوعه الحرة.

الفصل الثاني

المرأة في المخيال ألذكوري
مساءلة التمثلات والصور النمطية الاقصائية

تصدير :

تنصب دراستنا في موضوع النسوية على كشف ميكانزمات الخطاب الذكوري الاقصائي وفحص متطلبات انجاح ازاحته عن تمركزاته ونهاياته، والتي لا تزيدنا إلا ضعفًا على ضعف.

عندما يتعلق الأمر بالترتيب، ينظم ما يمكن التفكير فيه عن طريق تقابلات (ثنائية، يستحيل التوفيق بينها؛ أو جدلية، يمكن تلطيفها). وكل التقابلات هي في الحقيقة أزواج (كما في رجل/امرأة). ماذا يعني هذا؟ هل أن كون الكلمة مركزية تخضع الفكر. كل المفاهيم، الشيفرات، القيم لنظام ذي طرفين، هل له علاقة بالتقابل رجل/امرأة، طبيعة/تاريخ، طبيعة/فن، طبيعة/عقل، عاطفة/فعل[1]؛ لأنه ما من شكّ أنّ التحولات التي شهدتها المجتمعات العربية، إن كان ذلك على مستوى نمط العيش أو أشكال التواصل أو نمط المعرفة القائم على استثمار ما أفرزته الحداثة من قيم قد أجبر الإصلاحيين على النظر في منزلة الأنثى ثُمَّ طرحت قضية التعليم

(1) هـ. سيكسو، »خرجات«»في لودج ووُود، «دليل القارئ إلى النقد والنظرية الحديثين»، الطبعة الثانية، هارلو، لونمان؛ نيو يورك، يرسن، 2000) ص264. بواسطة: هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/ نزوى.

وقضية العمل وحق المرأة في الخروج وغيرها من القضايا، حيث تم إقصاء المرأة حتى على المستوى اللغوي اذ يشير نصر حامد ابو زيد الى: "هناك تمييز بين العربي وغير العربي على مستوى بنية اللغة إذ يلاحظ أن إطلاق اسم العجم "الأعاجم" على غير العربي -بما يحيل إليه من دلالة عدم القدرة على النطق التي تعد صفة من صفات الحيوانات "العجماء" هو من قبيل التصنيف القيمي الذي يعطي العرب مكانة التفوق، وكان من يتحدثون بلغة غيرها هم بمثابة العجماوات التي لا تبين ولا تنطق.وعلى مستوى دلالتها يتبع تمييز آخر بين "المذكر" و"المؤنث" في الأسماء العربية.وهو تمييز يجعل من الاسم العربي المؤنث مساويا للاسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية.بالإضافة إلى "تاء التأنيث "التي تميِّز المذكر والمؤنث على مستوى البنية الصرفية، يمنع "التنوين" عن اسم العلم والمؤنث كما يمنع اسم العلم الأعجمي على السواء. ثم يصل إلى تصور يقول فيه: إذا كانت اللغة تتعامل مع المرأة منظور طائفي عنصري يساوي بينها وبين الأعاجم، فإنها إنما تعكس مستوى وعي الجماعة التي أبدعت تلك اللغة"[2].

ومن أجل خلق تكيف بيننا وبين العصر، نحاول في إحداث معالجة نفسية اجتماعية تراعي ما يعانيه الفرد من انجراحات وهوامات مسيطرة، تلك الذات التي هي رهينة الخطابات الهاجعة العرفية واللاهوتية والاجتماعية التي لابد من الحوار معها تأويلا وتحويلا من اجل المعافاة.

مما يؤدي إلى العمل على نقد تلك الصور الكامنة النمطية التي تشكل منظومة من الإقصاء الذكوري يعمل على تهميش الانثى وإلحاقها بالأنا

---

(2) ويقول في الخطاب الذي يدعو إلى عودة المرآة إلى البيت: يكشف الخطاب عن حقيقتة حين يؤكد إن "الطاعة" الرجل هي أهم وظائف المرآة، وهي وظيفة يمكن إن تفقد من خلالها كل الحقوق التي يقوهم الخطاب أنها حصلت عليها.يرى ذلك الخطاب إن المرآة في الإسلام "مصونة" لها كافة الحقوق التي يظمنها لها الإسلام حتى لا يحدث تضارب ولأتكون المرآة ندا للرجل ومنافسا له، بمعنى إن تراعي جانب الأنوثة والذكورة.فلو كانت مثل الرجل لانتفى التميز الذي هو سر سعادة هذا النوع. انظر: نصر حامد ابو زيد، دوائر الخوف، ص:

الذكورية من البلاغة والصور الاقصائية التي تحاول الخوض في تلك الصور النمطية وتحاول كشف العمى الثقافي الذي يحيل إلى مواضعات كثيرة متداخلة.

المطلب الأول
الأنثى في المخيال ألذكوري

مساءلة التمثلات والصور النمطية الاقصائية

ضمن هذا العالم المستحيل خلق الرجل مخيالًا يقوم على الرغبة والإقصاء، تلك الاقصائية التي تمتد عميقا في المخيال الذكوري المتعلقة باللغة وآليات التمثيل شعرا ونثرا، عقيدة وطريقة، وكما يقول الغذامي "علاقة المرأة باللغة كمنجز تعبيري بواسطة الحكي والكتابة، فإننا هنا تقف على الحكايات المأثورة التي تتعامل مع المؤنث وتجعل التأنيث مركز الحبكة التي تتحول إلى معتقدات أو صورة نمطية ثابتة وهو ما سميناه بالجبروت الرمزي"[3].

1 - صورة الجسد المقصي/ الأنثى:

لا شئ أهين مثل "الجسد"، وحط من قدره. ذلك الجبروت الذي شكل رأسمال الذكوري باعتباره منذ الخطاب الاورفى القديم الذي أقصى الجسد وتمركز حول الروح، أقصى الأنثى وتمركز على الذكورة كما صوره أفلاطون في الحب الأفلاطوني مما حول المرأة إلى رمز الغواية في أقوى تعبير "باندورا" أول كائن أنثى مارست الغواية استدراجا "لايبيميتيوس" اخو "بروميتيوس" لتكون أول كائن أنثى حل بعالمنا لغرض تنفيذ مؤامرة انتقامية. انها كائن جزافي بامتياز! جاءت إلى عالمنا بأجندة تدميرية حاملة

(3) عبد الله محمد الغذامي، "ثقافة الوهم" المركز الثقافي العربي، ص5

في جيدها كافة أنواع الشرور[4]. بهذه اللغة يتم رسم ملامح ذلك المخيال الاقصائي الذي يجعل من الأنثى مخزن المتضادات يرمي فيها الذكر كل نواقصه ومخاوفه ولكشف تغلغل السلطة ونشاطها في اللغة والتعابير والمصطلحات بوصف اللغة تجسيدًا لأسلوب النظر والعمل والشعور تمنح مقوماتها الاستثنائية من خزان اللساني والرمزي الذي تمثله اللغة، فلابد من (أن نعي كيفية تشكل هذه الذات نصيا وهي الوليدة لنتاج مفاهيمي ثابت وخاص تخضع فيه لعقل مستزرع، لكن هذا المنحي يساعدنا عبر النبش في أصول الأصول التي شكلت خطاب الأنثوي إبداعيا، وإنسانيا، وفكريا، بعد عقود من ممكن المتعلم)[5] كل هذه التصورات النمطية تتناسى أن المرأة ليس وجودًا ماهويًا جامدًا إنها بعد وجودي وهوية تتجدد وتتشكل مع الزمان والمكان إلا أن التصورات النمطية تحاول المضي في اختلاق تصوراتها عن الأنثى وقيمها، خاصة آلية النبذ اللاشعوري، فالذكر قبل ان يقوم على وأد الأنثى في التراب يقوم بقتلها في أعماقه بوصفها آخرًا، وبقيت تلك الصورة التخيلية حاضرة في عمق هذه الثقافة إذ ثمة نظرة قارة تعكس خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسير مركزي غير خاضع لتغير بل ان يستبطن انساق هاجعة داخل الأنا الجمعية (لمنظومة تحكمت تاريخيا واجتماعيا ومعرفيا في تشكل حالة الثبات التي اعتمدت سلطة امتثال وفق وعي ممنهج استمد مشروعه الوجودي من النسق الواحد الذي لا يتعدد باعتبار الذات الأنثوية فكرة ثابتة)[6]. تظهر فيها الأنثى بوصفها

---

(4) إدريس هاني / تأنيث الأنثى / 101 وهذا ما كونه الثورات في النفي الأبدي للأنثى.اشعال الحروب (حرب طروادة، حرب البسوس) الى الشبق، والمكر (عشتار وكلكامش، سالومي، امراة العزيز) وممارسة السحر الاسود (الحفلات لاعدام الساحرات في اوربا وامريكا)... والكثير...

(5) الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول سالمة الموشي، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط1/ 2004، الرياض ـ السعودية، ص31 .

من الصور النمطية انظر حسين علوان، حركة حقوق المرأة ومدرسة النقد الأدبي الأنثوي، م/ متون، الاتحاد الأدباء فرع بابل ع/ 2، 20ادب المركز الثقافي للطباعة والنشر 08 ص22.

(6) الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول سالمة الموشي، المصدر السابق ـ ص9.

أخرًا مخزن التضاد الذي يعيد إحياءه دائما عبر السجالات الحياتية التي تعكس موقفًا نكوصيًّا لا يساهم بمغادرة تلك الارتهانات التي هي تعكس أفكارًا راسخة قائمة على نقض الجنسي مفعمة بقيم سامية لان الأخر / الأنثى منفعل مقابل الأنا الذكورية الفاعلة[7].. هذه الثنائية الضدية تحتاج إلى إعادة التفكير بها وبالقبليات التي تحركها ولكي نتغير ونغير بالفكر الحي والمتجدد متجاوزين قيمنا الإنسانية المستهلكة ونجترح قيم جديدة قادرة على جعلنا نتجاوز عوائقنا التي تلغم صيغ الاندماج السوي بالعصر ورهاناته منفتحين على الأفق الجديد الذي يتسع من تغذية معناه معرفة وتحويلا ثقافيا وحضاريا تتضاعف به إمكانياتنا وتجدد أنماط الرؤية وقواعد المعاملة.

2 - المرأة بوصفها جسدًا "صورة الجسد الشهوانية المتخيلة" :

هذه الرؤية النمطية التي تنطلق من موجهات تخيلية تمثل زاوية النظر إلى المرأة فإلى جانب الإقصاء الجسدي بشكل عام والأنثوي بشكل خاص ثمة نظرة أخرى للأنثى وهي المرتبطة بالرغبة بوصفها انعكاسًا لرغبة ذكورية ذات جانب واحد. قائمه على تفخيم الأنا الذكورية، الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الأخر "الأنثى إننا هنا إمام تصوير تخيلي ذكوري يتم فيه تكوين بلاغة ذكورية يتحول بمقتضاها الجسد الأنثوي ومن بعده الانطولوجيا الى جسد متخيل، تمتلكه الذاكرة الإنسانية بما فيها من إطار تخيلي يتخذ من اللغة محور التعبير والتصوير المفارق للواقع الا انه يعبر عن الرغبة المكبوتة وهذا ما يظهر عبر قدرة المخيلة على انعاش تلك الرغبات المنوعة والمسكوة عنها لتعيش فيه باستمرار استيهاماتها الشهوانية والجمالية. إنه جسد من خلق مخيلة الواصف الناحت له. وهذا ما انعكس في النصوص الشعرية والفقهية والصوفية التي تغدو الأنثى فيها محل إمتاع الرجل هذا الضرب من الأداء البلاغي يعكس سمة نسقية ومظهر ثقافي ينعكس في

(7) المصدر نفسه، ص102.

ملامح الجسد وعلاماته الحسية (انه جسد من خلق مخيلة الواصف، يمنحه من توقعاته وحساسيته كل ما ينقصه من الاكتمال والتعالي. هو صورة لأنه يتم تجريده في الكثير من الأحيان من خصائصه الظاهرية وعزله عن محيطه لإعادة تركيبه في مخيلة اللغة على وفق منظور يسلب منه طابعه الوجودي"[8].. إننا نستبطنها إلى درجة أنها "تعطينا نوعا من المتعة"؛ تقوم الخطابات بتنظيم رؤيتنا للعالم، فنحن نعيش الخطابات ونتنفس الخطابات ونعمل من دون وعي كحلقات في العديد من سلاسل السلطة[9]. إن النتيجة التي ممكن أن نتلمسها في تلك النصوص أن الجسد من خلال اللغة والخطاب والمقارنة التركيبية يكف عن أن يكون جسدا واقعيا ليغدوا جسدا ثقافيا بالدرجة الأولى لان التعامل معه انطلاقا من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها وأيضا من خلال الممكنات البلاغية إذ يتحول الجسد في هذه اللعبة التأملية إلى مشهد للمتعة والتأمل الجمالي؛ لأن تلك النصوص التي تتعامل مع الجسد بوصفه بعدًا جماليًا إمتاعيًا تكشف عن صورة تخيلية زائفة تظهر الأنثى وكأنها بعدٌ للذة الرغبة المكبوتة ناسيا البعد الروحي فالروح هي مادة الجسد التي تنظم الحالة الشعورية والمعنوية والجسد يمثل وعاء الروح والحاضن المادي المعرفي والتراكم الحياتي بعيدا عن الإقصاء حول الوهم وإقصاء الأخر فان البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكل متنوع من تجارب الماضي. إي من دون النمط الاورفي(نسبةً إلى الفيثاغورية) يقصي الجسد لمصلحة الروح أو النص الجمالي الذي يعكس الرغبة الذي يعطي الجسد دور المركزية ويتناسى الروح.

فالجسد بكليته يقوم على الجزئيات المتمثلة بالأعضاء التي يمتلك كل منها إيقاعا له مدلوله فالفم له دلالة القبلة والعينان لها دلالة المحاكاة

---

(8) فريزا هي، عن صورة والجسد، والمقدس في الإسلام، مركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص146.

(9) هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/ نزوى .

والأنامل لها دلالة اللمس. كما قال شاعر:

وتـوقَّـفـتْ لـغـةُ الـكـلامِ وخـاطـبـتْ

عـيـنـاي فـي لُـغـةِ الـهـوى عـيـنـاكِ

إلا أن هذا الفصل الذكوري للجسد الأنثوي وإخضاعه لرغباته الذكورية بقصد إعلاء شان الأخيرة أي الذكورة الذي يعكس بعدا سلطويا اجتماعيا تهيمن عليه قيم الذكورة وأيضا يعكس بعدا نفسيا(الأنوثة هي الجانب اللاواعي من الرجل، فيما الذكورة هي الجانب اللاوعي من المرأة. أنها لعبة حضور وغياب في منتهى المخاتلة والتعقيد، على إن الوعي ليس هو الشخصية كلها إن وعينا تصبغه ثقافتنا وموروثنا وبيئتنا)[10]. الشبيه بـ(المرحلة المرآتية) في تصور (لاكان) نصطدم بالصورة "المرآتية" التي يعكسها العالم باتجاهنا؛ ولكن تلك الصورة، تماما كتلك التي تعكسها مرآة حقيقية، مشوهة وتؤدي إلى "تعرف مخطئ"، ولكن هذا التعرف المخطئ يظل يشكل أساس ما نعتقد أنه هويتنا. ففي نظر لاكان نحن نحتاج إلى تجاوب واعتراف الآخرين والآخر؛ لنتوصل إلى ما نعيشه كهويتنا. أي إن ذاتيتنا تُدرَك في تفاعلها مع الآخرين، أي مع الأفراد الذين يشبهوننا بشكل أو بآخر ولكن أيضا يختلفون عنا بشكل واضح؛ فنحن نصبح أنفسَنا عن طريق نظرات أخرى ـ منظورات أخرى ـ عن أنفسنا. ونصبح أنفسَنا أيضا تحت "نظر"، "الآخر" أو "الآخر الأكبر" (هذا "الآخر" ـ "الموضع الذي منه تطرح مسألة وجود الذات أمام الذات نفسها" ـ ليس فردا حقيقيا ملموسا (ولو أنه قد يتجسد في شخص حقيقي كالأب أو الأم، مثلا)، بل يمثل النظام الاجتماعي العام. وبما أن هويتنا تتشكل بالتفاعل مع ما يوجد خارجنا ويعكسنا، فهي "علاقاتية" ـ مفهوم يُدخِل فكرة الاختلاف في عملية تشكُّل الهوية. إن الطبيعة العلاقاتية للهوية توحي بأن البنية التي نجد أنفسنا فيها تعين بشكل أو بآخر وضعيتنا كأفراد.

(10) إدريس هاني، تأنيث الأنثى، م/ الوعي المعاصر، ع، 12، 2003 ص105.

ولكن بما أن التنظيم الشخصي والاجتماعي الذي نجد أنفسنا فيه عند نقطة ما سيتغير حتما فالهوية ليست شيئا مستقرا أو ثابتا: إنها "عملية" لن تعرف الاكتمال أبدًا. وليست الهوية فريسة للتغيير المستمر فحسب بل غير متماسكة أيضا. أولا، لقد أجبرنا على إخفاء جموحاتنا ماقبل الكلامية وغرائزنا وغيرها في اللاشعور؛ ثانيا، بما أن هويتنا تدرَك في التفاعل ولا تنبع من داخلنا فهي دائما تتوقف على "الآخرين". وفي الأخير، بما أننا تركنا كل ما هو قبل أوديبي خلفنا ودخلنا عالم اللغة وأخضعنا أنفسنا له، يمكن أن نقول إن الهوية بناء لغوي نحن مبنيون في اللغة، أو من اللغة، لكن تلك اللغة ليست لغتنا ولا نستطيع التعبير عما نريد قوله حتى ولو استطعنا، مثلا، أن نعرف محتويات لاشعورنا[11]. داخل هذه اللغة تتشكل التمثلات التخيلية التي نقيمها عن الجسد الانثوي؛ (لقد كتب الكثير عن العلاقات الاجتماعية في المشرق العربي وشوهت النماذج المقدمة في ألف ليلة وليلة مثلاً صورة المرأة الشرقية المتزنة، فمشكلة التاريخ أنه كتب من وجهة نظر الحكام لا المحكومين فجاء معبراً عن مصالح الطبقات الحاكمة ضد الأغلبية من الكادحين)[12].

إنّ الناظر في كتب التراث يتبين له أنّ الحديث عن جسم المرأة هو حديث حول التغييرات البيولوجية لهذا الجسد الأنثوي (حالات الحيض، الإخصاب، المرض،...). والكتابة حول هذا الموضوع كتابة وصفية ترسم حدود المسموح به والممنوع حتى يغدو الجسد جسدا خاضعا لمنظومة قيمية محددة، أي جسدا منضبطا. وفي مقابل ذلك لا يحضر الجسد الذكوري بالدرجة نفسها لحضور الجسد الأنثوي ولا يخضع للتقنين نفسه. وهو أمر لا يخصّ الإسلام وحده إذ نجد ما يماثله في اليهودية والمسيحية[13].

---

(11) هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/ نزوى.

(12) منسى، جوليت، المرأة في العالم العربي، دار الحقيقة، بيروت ط1 ومن سنة 1981 ص20.

(13) آمال قرامي، مساءلة الجسد الأنثوي في التفكير الإسلامي، موقع جدل، =

ومنذ القديس بولس الذي ثبت التقليد الحاخامي الأكثر عداء للمرأة والذي قال: الرجل لم يخلق لأجل المرأة ولكن المرأة خلقت لأجل الرجل، إلى القديس توما الاكويني الذي جزم بأن المرأة بطبيعتها خاضعة للرجل لأن الرجل يتمتع بشكل أكثر وفرة ببصيرة العقل، وهكذا من جهة أخرى وكما تلاحظ "فرانس كير" كان مجرد صدى للقديس أوغسطين الذي كتب قبل عشرة قرون أنه من ضمن النظام الطبيعي عند بني الإنسان أن تكون النساء خاضعات للرجال والأولاد لأهلهم لأن من مقتضيات العدل أن يخضع العقل الأضعف للعقل الأقوى[14] إذ يرى لاكان أن الكبت هو النتيجة المباشرة للدخول في النظام الاجتماعي. فبالنسبة للاكان هناك علاقة مباشرة بين الطبيعة الكبتية للغة والثقافة ونشأة اللاشعور[15]. لئن ألحّت كتب التراث على ضرورة تدبير الجسد الأنثوي حتى يكون جسدا مسخّرا لإرضاء الطلبات الجنسية للبعل، ضرورة طاعة المرأة في الفراش باعتبارها مملوكا للزوج لا تتصرّف في نفسها وتقدّم حقّه على حقّها، إلى التأكيد على مفهوم الشراكة في المتعة بعيدا عن هيمنة الزوج وتسلّطه على المرأة متوخيا في ذلك كافة أشكال العنف للوصول إلى اللذّة. كما أن هؤلاء نبّهوا إلى خطورة وضع المرأة التي تحمل جسدا وتجهل تضاريسه ومواضع اللذّة فيه معتقدة أنّ طاعة الزوج جنسيًا هي جواز العبور بيد أنّ هيمنة الثقافة الذكورية واستمرارية النسق المهيمن في العلاقات القائم على الطاعة والخضوع[16].

= 11-01-2007 12:00 am تشير الباحثة: أنّنا لم نصل بعد إلى مرحلة التفكير في قضايا الإنسان عموما، أي الشخص البشري بقطع النظر عن جنسه أو عرقه أو لونه أو دينه. ففي حين يكون الرجل ذاتا، تبقى المرأة موضوعا يستدعي منّا مزيد التمحيص والمعالجة المعمّقة، نظرا إلى تدني منزلتها في المجتمعات العربية المعاصرة. وبينما تتوسّع دائرة الاجتهاد في إشكاليات مختلفة تخصّ التفكير الإسلامي، يظلّ "فقه النساء" مشدودا إلى قضايا تقليدية مثل تعدّد الزوجات، الحجاب، الخروج إلى العمل، وغيرها من المواضيع التي مازالت تؤثر في حياة المرأة وفي منزلتها.

(14) غارودي، روجيه، في سبيل ارتقاء المرأة، دار الآداب ط1 ـ 1982 ص16.

(15) هانس بارتنس، مابعد الحداثة: فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/ نزوى.

(16) آمال قرامي، مساءلة الجسد الأنثوي في التفكير الإسلامي، موقع جدل، وهنا تشير =

فإن المخيّل الجمعي بتراكماته الثقافية خلق أطروحة مرجعية لسلطة الوعي المؤسسي ترتكز على استحداث خطاب أنثوي في الهامش، باعتبار الهامش المرتبة الأولى والاستثنائية، وقد حافظت تلك الثقافة على ثبات الصورة النمطية الاقصائية للأنثى بعيدا عن أي تحول أو تغيير. فالمفاهيم والأحكام المفسرة من القرون الوسطى ما تزال سائدة وكأنها حقائق أزلية، مع انه كان يمكن تفسيرها باتجاه تقدمي إنساني[17] فالصيغ الموروثة والتي تشكل بقواعدها ومفاهيمها وإجراءاتها المطلق النظري، الذي يتعين داخله مفهوم الهوية على نحو نمطي (جوهراتي) يفك إرتباطه بالتاريخ ويجري تحديد الذكورة والأنوثة داخل حقل التصورات نفسها، وفي مثل هذه

= الباحثه الى ادبيات الطاعة والاخضاع وليس الحرية والرغبة المتبادلة "لم تول كتب الفقه أو الفتاوى أو النوازل أهميّة كبرى لظاهرة العنف المسلّط على المرأة وهو عنف لفظي وعنف مادي (جرائم الشرف والتأديب والخفاض...) وعنف رمزي. أمّا المحدثون فقد انكبوا على دراسة هذه الظاهرة وتفكيك مختلف البنى التي تقف وراء العنف، كما أنّهم عملوا على التنبيه إلى مختلف المؤسسات التي تعضد القهر. فانتقدوا "حقّ الرجل في تأديب زوجته بالضرب" مشيرين إلى ضرورة إقامة العلاقة الزوجية على قيم المودة والمحبّة والمعاشرة الحسنة لا علاقة الابتزاز والنفاق وهدر كرامة المرأة بتبرير حقّ الرجل في الضرب والتأديب لضمان الطاعة وسدّ المنافذ أمام النشوز. وكأنّ واجب المرأة الوحيد طاعة الزوج في الفراش وتجنّب كلّ تصرّف حرّ في جسدها فهذا الجسد لا يعترف بوجوده إلّا إذا كان جسدا منضبطا راضخا لإرادة الآخر. وما من شكّ أنّ العنف المسلّط على الزوجة يوظّف لتكريس تفوّق الرجل على المرأة وامتيازه بجملة من الحقوق من ذلك حقّ الرغبة. إذ لا معنى لتواصل جرائم الشرف إلّا رفض المجتمع الذكوري أن تكون المرأة صاحبة رغبة ذاتية، أي أن يكون لها شوق ذلك أنّ الشوق عنوان التحرّر من كلّ أشكال السلطة المفروضة والعبور إلى الاستقلال. أمّا تواصل عمليات الخفاض بحجّة الحفاظ على العفّة فلا معنى له سوى تعمّد خصاء الجسد الأنثوي وهدر كيانها بتحويلها إلى أداة لمتعة الزوج وحده.

وبيّن أنّ حشر المرأة في فضاء الجنسانية التي تعكس هوامات المجتمع، أفضى إلى إقامة علاقة لا متوازنة: طرف ضعيف مسلوب الإرادة يُعامل بعقلية تأديبية لأنّه يمثّل الفتنة ومصدر الريبة لضعف العقل والعجز عن السيطرة على الغرائز، في مقابل حرّية أكبر تمنح للرجل فله أن يستبدل الأجساد ويعدّد النساء ويطلّق.

(17) فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق د.ت: 5-27

العلاقة ترجح الذكورة، فيعلو الجانب الأنثوي لتحجبه، وتجذبه لتقصيه وتطوقه لتعطل ظهوره، إلا من داخل مساحتها الخاصة ووجودها الذاتي، فتنوب الذكورة عن الأنوثة وتتولى تمثيلها[18] إلا إن الأمر اليوم يحتاج إلى فض الاشتباك مع الخطاب الأنثوي وهو الصوت المهمش الذي على العقل التحديثي أن يقوم بتفكيك خطاباته لكي يكشف عن استراتيجيات الحزن والتصفية تجاهها، لأنها قد تكون مضادة للخط السائد أو للإيديولوجيات عبر تخليق مخيال يداعب الرغبات أو يرسم صور نمطية تعمل على إقصاء الآخر. وإذا كانت المرأة جزءا أساسيا من شعارات الحداثة، فإن المخيل الجمعي بتراكماته الثقافية خلق أطروحة مرجعية لسلطة الوعي المؤسسي ترتكز على استحداث خطاب أنثوي في الهامش، باعتبار الهامش حريته الأول والاستثنائية[19] ولعل الحراك النقدي حينما دفع بالنص الأنثوي الي منطقة الحضور بعيدا عن الخطاب جعل نفسه خاضعا لمرتكزين: مرتكز تأويلي انطباعي، ومرتكز تقويمي مما جعله مؤسسا لثقافة الوهم الوليدة الفعلية لتعقيم نقدي صريح معلن، ينتج لنا هذا النقد ويعيد إنتاج تصورات ذهنية العقل الجمعي ولم يمتلك شجاعة توظيف أدواته النقدية لتفكيك خطاب الذات الأنثوية ذات الخصوصية[20]وإستناداً إلى ذلك أحيطت المرأة بجميع الاستلابات الجسدية والنفسية[21] فأهملت الأسباب الحقيقية التي فرضت على المرأة الالتزام بمرتبة متدنية لأن القهر الواقع على المرأة من جانبين: جانب الدولة وجانب الزوج والأسرة الأبوية ومن هنا يبدو من المستحيل الربط بين الواقع المتخلف والديانة الإسلامية كنتيجة ومقدمات فقد ابتلي المسلمون في أيام ضعفهم بسطوة الطامعين فيهم وعداوة القادرين

---

(18) وفيق سليطين، خطاب الأنوثة، تفكيك المطلق ونقض جوهر الهوية: 1. 12- فاطمة المرنيسي، سلطانات منسيات، 7، 7.

(19) الحريم الثقافي بين الثابت والمتحول سالمة الموشي، ص18.

(20) المرأة والسرد محمد معتصم، دار الثقافة، ط1/ 2004 ـ البيضاء / المغرب

(21) زيعور، على المصدر المذكور ص65.

عليهم فلا تعرف دولة من الدول الطاغية المتغلبة لم تفتح بلداً من بلدان المسلمين أو تدخله بالحيلة والمكيدة[22].

المطلب الثاني

التحولات العلمية والجدل الفكري حول نقد المخيل الذكوري

أما على المستوى العالمي والتصورات النقدية الحديثة والمعاصرة:

إن التحليلات النقدية أظهرت إلى أي مدى فرض الرجال تمثلاتهم الذكورية المهيمنة اجتماعيا على النساء وهي تمثلات تتعتق بعالم رجولي تنافسي مهيمن وحيث كانوا أسيادا.ومن ثمة تمثلاتهم لامرأة رقيقة خاضعة مقصية من الإنتاج ومن الوظائف الحساسة إنها مخصصة كموضوع للجنس فهي أم ولود ومربية انها زوجة. ففي البحوث العلموية يشير (جوستاف يونع) إلى أن واحدًا من النماذج القوية المؤثرة في الرجل هو ما اسماه (بانيما) وعرفه بكونه الظاهرة الأنثوية في الوجود وفي المقابل توجد في نفس كل امرأة جانب ذكري خفي لكنه فاعل سماه (بالانيموس[23] هذا يفترض العمل على قيام الفعل النقدي على تجاوز تلك المواقف التأويلية، ومن ثم العمل على الحفر في جذور النص المغيبة التي لا يقولها ظاهره بشكل مباشر، وكشف المغيب المسكوت عنه من خلال إلاشارة أو الإحالة أو إلايحاء وتلميحاً وهنا تتجلى قدرة التأويل وفاعلية القراءة التأويلية في الغوص إلى أكثر المعاني المسكوت عنها حساسية فى البيت.

تبين سيمون دو بوفوار فى الجنس الثانى سنة 1949 بان المرأة المحددة هكذا بتمثلات الرجل لايمكنها ان تكون شيئا آخرا غير ذاتها يعني بدون اهمية. والحالة هذه فان ما يحدد وبصفة فريدة وضعية المراة هو كونها مماثلة لكل كائن انساني، انها حرية مستقلة، تكتشف ذاتيا وتختار

---

(22) السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية ص302.

(23) ربتا عوض م/ وجهات نظر، 2000، ص65.

لنفسها مكانة ما بداخل عالم يفرض عليها الرجال فيه ان تتحمل كآخر والنظر إليها كشيء هذا يعني بان التمثلات وهي تعكس العلاقات الاجتماعية فانها تحددها فى الوقت نفسه[24]

ولقد جاءت مقالة سيمون دو بوفوارعام 1949 "الجنس الثاني" وقد قدمت فيها نقدا شاملا لثقافة تشخص المرأة بوصفها موضوعًا سلبيًّا في مقابل الذات الايجابية المهيمنة للرجل... طالبت فيها المرأة أن تبدأ أولا بتعريف نفسها بالقول "أنا امرأة" لكي تكشف عن التباين الذي ستبطنه الثنائية القطبية لـ"الذكر" و"الأنثى". وهي التي نبهت إلى الحاجة الماسة لنظرية نقدية أنثوية.

ثم جاءت "كيت مليت" في كتابها "سياسة الجنس" 1969 حيث انتقدت فرويد وروايات لورنس وميلر ومايلر وجان جينية وشرحت كيف أنها ليست إلا تجليات لحالة يتولى فيها هؤلاء الكتاب عبر الخيال الروائي عملقة وتمجيد أنواتهم الذكورية عن طريق تحقير المرأة بتصويرها بوصفها موضوعًا للاستلام الجنسي.

ثم جاءت جوليا كرستيفا في "الذات المتكلمة" 1985 وأكدت أن المبدأ البسيط والأساسي الذي ينبغي للحركة الأنثوية الانطلاق منه هو "البقاء خارج التعريفات الذكورية التقليدية السائدة.

وقد جاءت هلين سيكسوس في "ضحكة الميندوزا" 1976 بالقول ان على النساء الكاتبات أن "يضعن أجسادهن في كتاباتهن"[25]. الملاحظ ان النقد النسوي على المستوى العالمي كان يسعى إلى نقد التمثلات الذكورية والمخيال الذكوري الذي يتمركز حول الأنا ويقصي الآخر.

---

(24) تعلم التفكير. ماهي أفكارى وماهو مصدرها؟، قويدر عكري، موقع فلسفة 2007/ 2004 - ع.فورار.

(25) حسين علوان حسين، حركة حقوق المرأة ومدرسة النقد الأدبي الأنثوي، م/متون، الاتحاد الأدباء فرع بابل ع/ 2، 20ادب المركز الثقافي للطباعة والنشر 08 ص72-82.

وعلى المستوى العربي ضمن هذا الرأي هناك خطابان بارزان:

الأول: يمثله دعاة "التحديثي والاختلاف"

مع التصور السائد عن المراة الذي يمثله كل من المرنيسي والسعداوي إذ هاجسهما الوحيد هو تحرير المرأة الى جانب حركة كبيرة في هذا المجال حاولنا تأكيدها من خلال هذان الخطابان البارزان:

1 - خطاب السعداوي:

بالسعي الحثيث الى تشكيل علم للجنس يهدف الى تحرير المرأة والرجل من هيمنة قرون من التقاليد والاضطهاد والتشويه والتجاهل لحقيقة الجنس -كما تصوره هي- وتشير إلى ان المعروف بيولوجيا وفيزيولوجيا انه ليس هناك من هو ذكر خالص مائة بالمائة ومن هو أنثى مائه بالمائة، بل إن الأعضاء الجنسية والهرمونات الجنسية في كلا الجنسين تتداخل[26].

جاء هذا في إطار سعيها لقول حقيقة الجنس تربط السعداوي بين بيولوجيا التناسل وطب الجنسانية إنها لا تمل من الاستشهاد بالبيولوجيا. لتؤكد على أن الأنثى هي الأصل. في عالم النبات حيث تستمر المدقة (العضو الأنثوي) في الحياة خلافا للسداة (العضو الذكر)، الى عالم الحيوان حيث تحمي الدجاجة فراخها.

إن نوال السعداوي تجد في البيولوجيا ملاذها لتؤكد على القدرة اللامحدودة عند الأنثى على الاخصاب، وكذلك ميزة الانجاب التي تزود الأنثى بقدرة لامحدودة أو لانهائية على أن المرأة بيولوجيا أرقي جنسيا وأكثر قدرة على الاثارة والمتعة من الذكر. بل انها تندفع باستمرار الى حقل طب الجنسانية، الحقل الذي يهدف الى معرفة علمية لحقيقة الجنس، معرفة ظلت محكومة بإرادة عدم معرفة عنيدة. وباندفاعها تدفع القاريء الى

---

(26) نوال السعداوي، الأنثى من الاصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1974، ص79.

متاهات طبية تتعلق بحقيقة الأنثى الجنسية وذلك في إطار سعيها الى التأكيد على أن "الأنثى هي الأصل" والسعداوي تذهب الى أكثر من ذلك فهي تستنجد بالتاريخ لتأكيد صحة فرضياتها العلموية[27].

2 - خطاب فاطمة المرنيسي "الحريمي والقدسي والسياسي" :

ما يميز المرنيسي هو تأويلها المقروء التراثي، التأويل الذي يجعله معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في آن. وهي تتقدم في هذا المجال الوعر خطوات كبيرة إن لم نقل مفارز، وهي بذلك تدير ظهرها لـ "بيولوجيا التناسل " التي تعيرها السعداوي اهتماما كبيرا. المرنيسي على وعي تام بأن الجنس في حالة تبعية تاريخية للجنسانية)الجنسانية في مصطلح فوكو هي الصياغة العلموية للجنس وما يكتنفها من جاهز يات المعرفة والسلطة) ولذلك فهي تتجه مباشرة الى حقل السلطة / المعرفة علها تقرأ ما لم يقرأ بعد وهذا ما تفعله. وفي تعاملها مع النص التراثي كشبكة من علاقات معرفية وسلطوية بأن تقوم بإخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل الى موضوع للذات، الى مادة للقراءة. انها تستخلص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وهي توظف لهذا المجال من دون أن تصرح بتلك المكتسبات المنهجية التي وفرتها الثورة في مجال العلوم الإنسانية فهي تمزج المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي للنص التراثي. من دون أن تغفل عن البعد الايديولوجي

---

(27) اذ هي تؤكد على هذه الجدلية: تاريخ الأقوام البدائية حيث كانت الأمومة موضع اعتزاز وقداسة ومكانة متميزة للمرأة وتاريخ مصر الفرعونية حيث لم تعرف المرأة المصرية الحجاب وكانت تختلط بالرجال. والسعداوي هنا تستند في قراءتها الى الفرضيات الاناسية (الانثربولوجية) هنا يحركها ميل أكيد لقول حقيقة الجنس عن طريق بيولوجيا التناسل، اذ تصر على أن الفارق بين الرجل والمرأة هو فارق على مستوى الثقافة، لنقل على مستوى ثقافة ذكورية وجدت امتدادها على طول تاريخ حضاري طويل قام على نكران الغرائز، إن السعداوي تطرح السؤال الذي اعتبره فوكو أساسا لمشروعه في قراءة الجنسانية (من وجهة نظر فوكو أن الجنس مرتبط أشد الارتباط بالجنسانية لم والسؤال هو لماذا ربط الناس طويلا بين الجنس والخطيئة.

مع بداية عقد الثمانينات من هذا القرن.

إن فعل القراءة هذا التي تقترحه المرنيسي وتمارسه، ليس محايدا، إنه رد فعل واع على عملية التجهيل المستمرة من جهة وعلى الجهل بالماضي من جهة ثانية[28].

الرأي الثاني المعارض:

دعاة "الهوية":

1 - التأويل الجديد لدعاة الهوية:

كان الرد يقوم على نقد المرجعية التي ينطلق منها الخطاب المقابل لهذا بدأ دعاة الهوية بنقد الممارسة والمبنى الذي ينطلق منه الآخر من النظريات التي بنا عليها المجتمع الغربي الحديث المساواة بين الرجل والمرأة، المساواة في كل شيء، في الحقوق والواجبات، وفي الالتزامات والمسؤوليات، فيقوم الجنسان بأعمال من نوع واحد، وتقسم بينهما واجبات جميع شعب الحياة بالتساوي. وبسبب هذه الفكرة الخاطئة للمساواة، انشغلت المرأة الغربية، بل انحرفت عن أداء واجباتها الفطرية

---

(28) المرجع السابق، ص، صدرت الترجمة العربية عن دار الحداثة في بيروت لكتابها الموسوم بـ"السلوك الجنسي في مجتمع رأسمالي تبعي" في هذا الكتاب كانت المرنيسي مشغولة تماما بالدور التخريبي الذي يلعبه النظام الرأسمالي في الأطراف لنقل في مجتمعات رأسمالية تابعة كحالة المغرب العربي. كان الكتاب وبمقدار ما يبحث في قضية المرأة واستغلالها في الأطراف الا أنه كان بمثابة بيان عن التخلف التاريخي والانحطاط لبورجوازيات الأطراف والذي هو بمثابة نتيجة. وكان هذا يعني أيضا الاندفاع الى حقل الأدبيات الثورية والدفاع عن تحرر مجرد للمرأة. وسر عان ما اكتشفت المرنيسي أن وضع المرأة العربية مشدود الى ربقة السلف التراثي وأنها مربوطة في عجلة المقدس. وكان الأمر يقتضي البحث لسنين عديدة في حقل مسيج بالألغام كما صرحت بذلك ويقتني الصبر والاعداد المنهجي وقبلت المرنيسي التحدي ومع نهاية عقد الثمانينات صدرت النسخة الأولى من "الحريم السياسي" وتتابعت الكتب فصدر في عام 1994 كتابها الموسوم بـ "السلطات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الاسلام " وكذلك كتابها "الخوف من الحداثة: الاسلام والديمقراطية - 1992.

ووظائفها الطبيعية، التي يتوقف على أدائها بقاء المدنية، بل بقاء الجنس البشري بأسره[29]، واستهوتها الأعمال والحركات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وجذبتها إلى نفسها بكل ما في طبعها وشخصيتها من خصائص، وشغلت أفكارها وعواطفها شغلاً، أذهلها عن وظائفها الطبيعية، حتى أبعدت عن برنامج حياتها في القيام بتبعات الحياة الزوجية، وتربية الأطفال وخدمة البيت، ورعاية الأسرة، بل كُرّه إلى نفسها كل هذه الأعمال، التي هي وظائفها الفطرية الحقيقية، وأقول إن الله حينما خلق الخلق ذكرا وأنثى ساوى بينهما في الحقوق والواجبات وتأدية الفروض إلا أن لكل منهما وظائف تتناسب وخلقه، فالمرأة مكلفة بالحمل والطلق وتربية المولود وتلك شرعة الله وفطرته، والرجل مكلف بتوفير متطلبات ديمومة الحياة من مأكل ومشرب وحماية للأسرة ولا يمكن في الكثير من الواجبات ان توكل للجنسين، وهذا لا يعد تفريق وتفضيل لاحد على احد[30]، ويقول كاريل في كتابه (الإنسان ذلك المجهول): إن ما بين الرجل والمرأة من فروق، ليست ناشئة عن اختلاف الأعضاء الجنسية، وعن وجود الرحم والحمل، أو عن اختلاف في طريقة التربية، وإنما تنشأ عن سبب جد عميق، هو تأثير العضوية بكاملها بالمواد الكيماوية[31]، معززا أخر جوابه عن مكانة المرأة معتمدا في تعليله بالبعد البايلوجي من اجل الدفاع عن فكرة ثقافية اجتماعية: ومفرزات الغدد التناسلية، وإن جهل هذه الوقائع الأساسية هو الذي جعل رواد الحركة النسائية يأخذون بالرأي القائل: إنَّ كلا من الجنسين الذكور والإناث يمكن أن يتلقوا ثقافة واحدة وأن يمارسوا أعمالاً متماثلة، والحقيقة أن المرأة مختلفة اختلافاً عميقاً عن الرجل، فكل

---

(29) عبد الرحمن. سليمان بن، حقوق الإنسان في الإسلام، ، ط1 مطابع الفرزدق، الرياض، 1414هـ ص17.

(30) دراز، محمد عبدالله.دستور الأخلاق في القرآن، ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ.ص12.

(31) جون كاريل، ، الإنسان ذلك المجهول، ط1، تر: حسن رغيب، دار الفكر، لبنان، 1998، ص104.

حُجَيرة في جسمها تحمل طابع جنسها، وكذلك الحال بالنسبة إلى أجهزتها العضوية، ولا سيما الجهاز العصبي، وإن القوانين العضوية (الفيزيولوجية كقوانين العالَم الفلكي، لا سبيل إلى خرقها)، ومن المستحيل أن نستبدل بها الرغبات الإنسانية، ونحن مضطرون لقبولها كما هي في النساء، ويجب أنْ ينمين استعداداتهن في اتجاه طبيعتهن الخاصة، ودون أنْ يحاولن تقليد الذكور، فأثرهنَّ في تقدم المدنية أكثر من أثر الرجل، فلا ينبغي لهن أن يتخلين عنه فهذا علم الأحياء[32] ونعود إلى الباحث الاول الذي يؤكد في بحوثه وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء، من الصورة والسمة، والأعضاء الخارجية، إلى ذرات الجسم والجواهر(الهيولينية البروتينية) لخلاياها النسيجية، فمن لدن حصول التكوين الجنسي في الجنين يرتقي التركيب في الصنفين في صورة مختلفة، فهيكل المرأة ونظام جسمها، يركب تركيباً تستعد به لولادة الولد وتربيته، ومن التكوين البدائي في الرحم إلى سن البلوغ، ينمو جسم المرأة، وينشأ لتكميل ذلك الاستعداد فيها، وهذا هو الذي يحدد لها طريقها في أيامها المستقبلية. وإذا تقرر هذا الاختلاف الدقيق في التكوين بين الذكر والأنثى، فمن الطبيعي والبديهي أن يكون هناك اختلاف في اختصاص كل منهما في هذه الحياة، يناسب تكوينه وخصائصه التي ركبت فيه، وهذا ما قرره الإسلام وراعاه، عندما وزع الاختصاصات على كل من الرجل والمرأة، فجعل للرجل القوامة على البيت، والقيام بالكسب والإنفاق، والذود عن الحمى، وجعل للمرأة البيت، تدبر شؤونه، وترعى أطفاله، وتوفر فيه السكينة والطمأنينة، هذا مع تقريره أن الرجل والمرأة من حيث إنسانيتها على حد سواء، فهما شطران متساويان للنوع الإنساني، مشتركان بالسوية في إعمار الكون، وتأسيس الحضارة، وخدمة الإنسانية، كل في مجال اختصاصه، وكلا

(32) حقوق الإنسان: مفهومه وتطبيقاته في القرآن الكريم، زمزمي: يحيى محمد حسن، بحث مقدم إلى مؤتمر "حقوق الإنسان في السلم والحرب" الذي تنظمه جمعية الهلال الأحمر السعودي، 1424هـ.ص23.

الصنفين قد أوتي القلب والذهن، والعقل والعواطف، والرغبات والحوائج البشرية، وكل منهما يحتاج إلى تهذيب النفس، وتثقيف العقل، وتربية الذهن، وتنشئة الفكر، لصلاح المدنية وفلاحها، حتى يقوم كل منهما بنصيبه من خدمة الحياة والمدنية، فالقول بالمساواة من هذه الجهات صواب لا غبار عليه، ومن واجب كل مدنية صالحة أن تعْتنَي بالنساء عنايتها بالرجال، في إيتائهن فرص الارتقاء والتقدم[33].

ثم إن ما يزعمون أنه مساواة بين الرجل والمرأة، ويحاولون إقناع المرأة بأن القصد منه مراعاة حقوقها، والرفع من مكانتها، إنما هو في الحقيقة عين الظلم لها، والعدوان على حقوقها، وذلك لأنهم بمساواة المرأة بالرجل في الأعباء والحقوق، حمَّلوها أكثر مما حمَّلوا الرجل، فمع ما خُصِّصَتْ له المرأة من الحمل والولادة، والإرضاع وتربية الأطفال، ومع ما تتعرض له في حياتها، وما تعانيه من آلام الحيض والحمل والولادة، ومع قيامها على تنشئة أطفالها، ورعاية البيت والأسرة، مع تحملها لهذا كله، يحمّلونها زيادة على ذلك، مثل ما يحمل الرجل من الواجبات، ويجعلون عليها مثل ما عليه من الالتزامات التي أعفي الرجل لأجل القيام بها من جميع الالتزامات، فيفرض عليها أن تحمل كل التزاماتها الفطرية، ثم تخرج من البيت كالرجل لتعاني مشقة الكسب، وتكون معه على قدر المساواة في القيام بأعمال السياسة والقضاء، والصناعات، والمهن، والتجارة، والزراعة، والأمن، والدفاع عن حوزة الوطن. وليس هذا فحسب، بل يكون عليها بعد ذلك، أن تغشى المحافل والنوادي، فتمتع الرجل بجمال أنوثتها، وتهيئ له أسباب اللذة والمتعة[34] وهنا يصل إلى نتيجة مسلم بها منذ البداية هي ليس تكليف المرأة بالواجبات الخارجة عن

---

(33) انظر الإنسان ذلك المجهول، جون كاريل، المصدر السابق، ص124. بواسطة:عبد الرحمن. سليمان بن، حقوق الإنسان في الإسلام، ص17.

(34) أنظرحكم الزنا في القانون وعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان في الغرب"، السفياني: د. عابد بن محمد، مؤسسة المؤتمن، الرياض، 1426، :219

اختصاصها ظلماً لها فحسب، بل الحقيقة أنها ليست أهلاً كل الأهلية، للقيام بواجبات الرجال، لما يعتري حياتها من المؤثرات والموانع الطبيعية التي تؤثر في قواها العقلية والجسمية، والنفسية، وتمنعها من مزاولة العمل بصفة منتظمة، وتؤثر في قواها. ثم إن قيام المرأة بتلك الأعمال، فيه مسخ لمؤهلاتها الفطرية والطبيعية، يقول (ول ديوارنت) (إن المرأة التي تحررت من عشرات الواجبات المنزلية ونزلت فخورة إلى ميدان العمل بجانب الرجل، في الدكان والمكتب، قد اكتسبت عادته)[35] كل ذلك يتبناه الغرب على وفق نظرته لحقوق الإنسان ويمارسه في مجتمعه والآراء التي طرحت قبل ذلك هي آراء لمفكرين غربيين[36] وجدوا من الجهة الأخرى أنهم يفندون فكرة المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، ومن الواضح أنَّ الغرب منقسم هو الآخر على نفسه فيما يتعلق بحقوق المرأة بين مؤيد لإطلاقها ومتحفظ على بعض الجوانب التي من شأنها أن تجعل من المرأة عارفة لواجباتها كامرأة، لا يمكن لها أن تقوم بأعمال الرجل كافة تبعا لخلقها وطبيعتها الجسمانية[37].

2 - المرأة والإقصاء السياسي:

للمرأة في العالم الثالث خصوصية شديدة الصلة بالواقع السياسي، وبالظروف التاريخية التي خضع فيها للهيمنة الاستعمارية. فهل بالإمكان اعتبار المرأة العربية صورة صادقة للنساء في العالم الثالث بصورة عامة؟ خاصة وأن ظروفاً سياسية واقتصادية تجمع بين المنطقتين! في المساواة الإنسانية لا يخرج كل منهما.

لقد قضت ظروف كثيرة باحتلال المرأة مرتبة متدنية فلا يوكل إليها بأية رئاسة مهما بلغت محدوديتها وبساطتها باستثناء بعض الشواذ التي لا

---

(35) قصة الحضارة، بول دورانت، ط1، دار ا لبنان، 1988، ص190.

(36) أنظر أفول شمس الحضارة الغربية، المصدر السابق، ص79.

(37) أنظر حكم الزنا في القانون وعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان في الغرب، ص220

يمكن الاعتماد على نسبتها الضئيلة في تقرير واقع عام إضافة إلى الجهود الفردية التي طبعت نضالات هذا العدد المحدود من النساء اللواتي كسرن الطوق المعهود.

عتبة الاستقلال التي تلت الحرب العالمية الثانية يمكن رصد لحظتان متصارعتان فيها، لحظة التحديث، ولحظة الصحوه، أما الأولى فقد ظهرت على المستوى الفردي الذي أصابه التغيير والتحول تقليدا ونسخا تثاقفا مع الآخر، أما على المستوى الرسمي سياسات اقتصادية وتربوية واجتماعية تمظهرت في ملفوظات شكلت مصفوفة من المفاهيم: الوطنية، الاشتراكية، والبرلمان، واللوائح القانونية، والمناهج التعليمية، تراكمت بفعل سياسة التحرر الوطني امتدت سياسيا واجتماعيا كانت المرأة / الجنوسة اعقد مجالاتها وأصعبها.

(تحقق التغيير بالفعل، حسنت الاصلاحات التربوية الوضع التعليمي للنساء وفتحت فرصا جديدة، فظهرت النساء في الحياة العامة والحكومة، والمهن)[38].

وعلى الرغم أن الكثير من الدول تبنى الإحكام والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية الغربية، فان قانون الأسرى ظل على ماهو عليه، في البداية، دون أن يمس ثم أدخلت عليه إصلاحات بدل استبداله[39].

اللحظة الثانية: الصحوة فقد ظهرت حركة جديدة رفعت شعار العودة الى الدين لها امتداد عالمي مسيحي وإسلامي إلا أنها تأخذ بالمستجدات على مستوى الحدث والمعالجات الفكرية لهذا برع اصحاب هذا التيار الى قراءة الفكر المادي ونقده لكن الصحوة لها مفاعيل داخلية منها:

1 - فشل التحولات الثورية التعبوية الشعبوية أو الانقلابية التي اخذت تراكم

---

(38) الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، تحرير: ايفرن يزبك حداد، مقدمة، ص12.
(39) المرجع نفسه، ص21.

بالعنف تفردا وتنميطا وتخلفا سياسيا وتنمويا.

2 - التضخم السكاني والانهيارات الاقتصادية والتربوية والمعرفية والاجتماعية، فكان من الضروري ظهور مطالبات بالتغيير.

3 - ظهور قادة جدد يطالبون بالتحول العقائدي الشامل وهو الوحيد الذي يمتلك الرأسمال الرمزي وقد جاء هذا بفعل تحولات في الحقل الثقافي والسياسي حيث بروز مصفوفة الهوية بدل مصفوفة التحديث. (بينما كانت اللغة السياسية في الستينات لغة التحرر الوطني، الديمقراطية الدستورية واللباس الغربي والراديكالية السياسية، أصبحت لغة الإسلام هي اللغة المستخدمة في الثمانينات والتسعينيات)[40].

الخاتمة

إننا إمام مرجعيتين كل منهما تحاول تبرير البناء الثقافي لهما عبر التخريج البايلوجي والثقافي وانا أجد أن الحقيقة هي في المعانات التي تعيشها المرأة وهي منقسمة بين التصورين واللذين يواصلان التصارع والاختلاف عبر النصوص والإعلام والثقافة والاجتماع. ولعل الاعنف هو باب الحديث هنا بما يتركه من نتائج يجب أن يكون المحرض من اجل البحث الحواري الذي يبحث عن القواسم المشتركة بدل التعميم الإيديولوجي الذي لابد وان يفضي إلى الإقصاء إن الحوار يمدنا بالقدرة على التنوع ويجعلنا أكثر قدره على التعايش مع المستجدات المعاصرة من اجل إرساء قواعد العيش المشترك بعيد عن الإقصاء والامتهان.

من اجل إرساء آليات العمل المشترك التي يشترك فيها الكل على الرغم من التنوع الإيديولوجي والثقافي يتم تناول الحياة السياسية والحقوق المدنية بشكل يوسع من المشاركة السياسية والاجتماعية للمرأة، وضرورة الانفتاح سلوكا ووعيا باتجاه التسامح مع أحاسيس الأنثى باعتبار أن حقها في الوجود يفوق حقها في التأنيث، ومن جهة أخرى ضرورة كشف عن

(40) المرجع نفسه، ص185.

مواطن الجمال (حينئذ لن يصيح للرقة والقوة، للحدس والعقل الحيوي والفكري إي جنس قاصر ستكون هذه الصفات متجذرة أكثر وسيتمكن الرجل أخيرا من التخلص من درع المحارب كي يكتشف المميزات التي يملكها خاصة أو يقتسمها مع النساء... حينئذ يكف جسد الرجل كأداة عنف وامتلاك برعبه ليكشف عن هشاشة المؤثرة وقدرته على العطاء[41].

فهل نستطيع أن نحرك ثوابتنا تحريكاً عصرياً بحيث تكون عصرية وليست ثوابت تنتمي إلى الماضي فقط، ما لم نحل هذه المشكلة سنظل في هذه الدوامة التي لا تفضي بنا إلى شيء؟

فهذا الحزن الذي طال الأنثى خطاب اليوم إعادة النظر فيه وفي صورته الثابتة (لان أية بنى إنسانية اجتماعية هي دائبة التغير وليس ثابتة ودائمة، فكل عنصر وبنية هو لقوانين التحول بوتائر متباينة، فالمجتمع بنية متحركة متحولة، والتاريخ يصنعه البشر، ولكن ضمن ظروف موضوعية تفرز تشكيلات الاجتماعية على قاعدة الإنتاج وقواه[42].

(41) زهراء ريج، الانوثه وتمظهراتها إلى الشعر عبد اللطيف، موقع دروب، 21/ فبراير، 2006.

(42) هشام غصيب، مقومات التصور الجدلي للتاريخ، الرأي الثقافي، ع11716 - 11/ 10/ 25، 2002.

الفصل الثالث

البيوتيقا والفلسفة والقانون

تصدير:

أهمية الموضوع: أنها تأتي من الثورات المتلاحقة وتطبيقاتها التي تترك اثراً عميقاً في الحياة الإنسانية تتغير معها المنظومات المعرفية والقيمية ما يفضي إلى تغير العلاقات الاجتماعية، هذا بدوره يحدث جدلاً عنيفاً بين قناعات الأمس واليوم تكون بمقتضاها المعرفة سلطة تعيد ترسيم حدود الاجتماعي والكوني عبر التفسير والتأويل لهذا اختلف الإنسان عن غيره من الكائنات الحية بالفكر والمعرفة والقيم الأخلاقية وقدراته غير المحدودة في الإبداع والابتكار والتخيل عبر تطور الخبرات الثقافية والحضارية والتكنولوجية.

إن الحديث عن البيوتيقا يعني الحديث عن الفضاء الفكري الجديد حديث له طيات كثيرة ومتداخلة إلى حد التعقيد الشديد ممكن تلمسها في تحديدات مفهوميه Modernity نجد أنها تحيلنا إلى العلم والموضوعية والتقدم والحرية والفرد أي أنها تحيلنا إلى زمن ثقافي هو بالتحديد زمن الحداثة لكنا نجد أن Modernism أي الحداثوية وهو يحيلنا بدوره الى مفهوم حيوي انه Post Moderni ما بعد الحداثة وهي تحدث قطيعة كبيره عبر نقد الأولى في كون الأولى تعتمد: القصص العظمى والأفكار الكلية والأصول المرجعية الواحدة ألقائمه حول المركز الذي يقوى على التأليف ولاتساق والتراتبيه والنظام، والحتمية، والعمق القائم على آيات التشبيه

ويعتمد الحضور والعرض والعمق مما يقود إلى الانغلاق، والابتعاد ويتمركز حول الكاتب. فيما جاءت ما بعد الحداثة بسردية مختلفة قوامها ضد القصص العظمى وتفيك الكليات والاختلاف القائم على التعدد والتوزيع وهو بهذا ضد التأليف مما يقودنا إلى الانفتاح والرغبة والمشاركة والسطح واللاحتمية واللعب والصدفة والغياب والقارئ.إي أن ما بعد الحداثة قد أوجدت قطيعة في إسقاطها صفات عدم الانحياز، والموضوعية والتوازن التي كانت تدعيها الحداثة وهي مجرد إيديولوجيا نخبوية قوامها الفكر الثابت النخبوي القائم على افتراض التسلسل الزماني للإحداث التاريخية وهذا ما أسقطته ما بعد الحداثة ومع تزعزع مفهوم الحداثة تزعزع الأمن والاستقرار والتوازن. فان التغير أمر كان حتمياً ومن هنا فإن (لفظ مجتمع يسمح مضمونا خصبا جدا، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى لفظ حضارة الذي يلتقي معه في الكثير من الأشياء.إن الحضارة الغربية... رهينة "الحضارة الصناعية" التي تنشطها. ويكون من اليسير توصيفها عند توصيف هذا المجتمع نفسه، أي توصيف مجموعاته البشرية وتوتراته وقيمه الثقافية والأخلاقية ومثله وحركاته المتواترة وأذواقه ..الخ أي باختصار، توصيف الناس الذين يحملون راية هذه الحضارة وَيمرزونها إلى غيرهم. وإذا ما تحرك المجتمع - الضمني - أو تغير، فان الحضارة تتغير، وتتحرك بدورها[1]. وممكن ان نرصد هذا التحول من خلال ما مر الإنسان من تغير اتخذ محورين بشكل عام الأول مركزية الغيب(ما قبل الحداثة من 4000سنة حيث بابل ومرورا بالعصور الوسطى والكنيسة) / الإله والثاني مركزية الطبيعة / الإنسان (أي الحداثة بمفهوم "الطبيعة"مع "ديكارت ولايبنز، وسبينوزا، ونيوتن وغاليلو" حتى ظهور مفهوم أخر في ظل الحداثة هو "محو الإنسان" من 1950-1990 مع فيويرباخ، وشوبنهاور، ونيتشه) / مع بعد الحداثة حدث تحول كبير كما تعرضا له من خلال المفاهيم هنا

(1) فرنان بروديل، قواعد لغة الحضارات، ترجمة: الهادي التيمومي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص69.

ظهر "الإنسان الحر" من خلال ما كتبه دريدا، وفوكو وكوهين وبودريان وروورتي، أنها نصوص أحدثت قطيعة مع مفاهيم الحداثة في لحظاتها السابقة وأقامت قراءاتها حول الذات الحرة في القراءة والكتابة والعمل بكل تلك المفاهيم التي تعرضنا لها.فان ما بعد الحداثة (عبارة "تورط" ونقد وتفكير وانعكاس ذاتي، وكتابة تاريخية مهمتها تهديم أعراف وإيديولوجيات القوى الثقافية والاجتماعية المسيطرة في القرن العشرين في العالم الغربي)[2] حيث جاءت تلك التحولات من اجل الاستجابة إلى التحولات العلمية والاجتماعية من ناحية وهنا تكمن أهمية الثقافة وتوجيها للسلوك الفردي والجمعي إذ (أن الأوامر الثقافية، لا يعتبرها أبناء هذه الثقافة مجرد قواعد وحدود. أنها على الأصح ثاوية ضمن نظرة إلى العالم تبرر وجودها وتضيف قيمة ووزنا لمفاهيم مثل الخير والشر أو الواجب والمحظور. وتمثل هذه جميعا عناصر من النظرة الشاملة عن العالم والتي تتحدد عادة في إطار من الميثولوجيا، وتفسر وتبرر وجودها، وتدعم وتعزز أوامرها)[3] من هنا تأتي التحولات الثقافية على أنها تمضي بعيدا في اللاشعور الجمعي ومن هنا أيضا نفهم أهمية التحرر الذي أوجدته ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر، أنها تعيد ترسيم الحدود بين الذات والواقع والموروث، فان ما بعد الحداثة (ترى في إعادة استنساخ السؤال نوعا من التأبيد التاريخي وتصر على قراءة الحداثة وفقا لمفاعيلها في التاريخ والواقع، وليس وفقا لأسسها النظرية والمعرفية، فالعالم لا تعنى له الحداثة الا بوصفها كارثة ايكولوجية وإنسانية)[4].

---

(2) ليندا هتسيون، سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص8-9، مقدمة المترجم.

(3) إشراف: روبين دونيار، كريس نايت، كاميلا باور، تطور الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص63.

(4) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادوم، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2003، ص31.

أهمية الموضوع:

إنها تأتي من الثورات المتلاحقة وتطبيقاتها التي تترك اثراً عميقاً في الحياة الإنسانية تتغير معها المنظومات المعرفية والقيمية ما يفضي إلى تغير العلاقات الاجتماعية، هذا بدوره يحدث جدلاً عنيفاً بين قناعات الأمس واليوم تكون بمقتضاها المعرفة سلطة تعيد ترسيم حدود الاجتماعي والكوني عبر التفسير والتأويل لهذا اختلف الإنسان عن غيره من الكائنات الحية بالفكر والمعرفة والقيم الأخلاقية وقدراته غير المحدودة في الإبداع والابتكار والتخيل عبر تطور الخبرات الثقافية والحضارية والتكنولوجية.والتي هي أيضا سد حاجة الإنسان إلى العلاج أو البحث العلمي والتي تدخل مفهوم تقوم **الهندسة الوراثية** بتعديل التركيب الوراثي لكائن حي باستخدام تقنيات تُقدّم المادة وَرُوْثِيَّة التي تحضّر خارج الكائن الحي إما مباشرة داخل العائل أو داخل خلية تدمج أو تهجن مع العائل. تتطلب هذه العملية استخدام تقنيات الحمض النووي المؤشب (الدنا أو الرنا لتشكيل تركيبات جديدة من المادة الجينية الموروثة متبوعة باختلاط هذه المادة إما بطريقة غير مباشرة باستخدام نظام ناقل أو مباشرة عبر تقنيات التلقيح المجهري وحقن الماكرو والكبسلة الدقيقة وفان الغاية من تلك العملية القائمة على النّسخة الصّناعيّة clone artefactuelالمنتَجة في المخبر:

- إما لصناعة أنسجة عصبيّة من أجل إصلاح خلل في النّخاع الشّوكيّ ليست مجعولة لتصبح إنسانا. وهي مع ذلك شيء اصطناعيّ جدّا .
- بشكل ما، يتمثّل هذا الاستنساخ العلاجيّ (مهما كانت فعاليته محدودة) في استعمال جسم المريض نفسه وميزاته في تجديد نواة الخلايا لصناعة خلايا سليمة. حيث لا يرى بعض العلماء أيّ مانع للقيام بهذا.
- أثيرت أسئلة حول تلك الكائنات المستنسخة أو ما يدخل في علم الأجنة مثل: كتعريف الأسرة والعلاقات الأبويّة ومشاكل الرّوابط

الاجتماعيّة وبنية القرابة. هي ليست مسائل أيتيقيّة صرفة .

- فمنع الأمّهات الحاملات بالنّيابة mères porteuses مثلا متأتّ من عقليّة اجتماعيّة محافظة: تتمثّل في رفض تفكّك بنية العائلة أو رفض أن يرتاب الأطفال في أصولهم. من المحتمل اليوم أن يعاد النّظر في منع الحمل بالنّيابة. كما أنّ لتّكتّم القدسيّ عن أسماء المتبرّعات بالمشيمات يعود بلا شكّ الى ذلك الشّاغل نفسه .
- هل ينبغي إعطاء الجنسمثليين الحقّ في الزّواج؟ هذا أيضا سؤال مجتمعيّ، يصعب جدّا تحقيق إجماع حوله في العالم بأسره. قد يقبله البعض وقد يرفضه البعض الآخر، ولكّنها مسألة أخلاقيّة ليست على نفس درجة الأهمّية مع مسألة موافقة المريض الطّوعيّة في البحث الطّبّيّ.

هنا ترى الفيلسوفة **آن فاو- لارو**: إذا أردنا أن توجد أخلاقيّة عالميّة، يبدو لي أنّ هذا سهل جدّا فيما يتعلّق بالبحث، ولكّنّه صعب جدّا فيما يتعلّق بضبط معايير قانونيّة للعائلات. في مسألة التّشخيص ما قبل الولادة أو التّشخيص ما قبل زراعة الأعضاء، لا نطال فقط مسألة أنتروبولوجيّة تتعلّق مثلا بنشوء الأسر، بل نلمس شيئا ما وسمه البعض بأنّه نوع من الصّناعة الجينيّة الجديدة الهادفة الى تحسين النّسل .Eugénisme هذه الإشكاليّة هي فعلا ذات طبيعة ايتيقيّة... ستجدين صعوبة في أن تثبتي لي أنّ القيام بتشخيص ما قبل زراعيّ لامرأة أنجبت من قبل طفلين مصابين بمرض وراثيّ هو أمر لاأخلاقيّ. أمّا بالنّسبة الى عبارة "تحسين النّسل" فمن المستحسن تجنّبها لأنّ لها دلالة حافّة سلبيّة. إذا كان للسّماح بتوقيف حمل بسبب تشوّه الجنين علاقة بمشغل تحسين النّسل بالمعنى الحرفيّ للكلمة (تحسين النّسل: ولادة جيّدة) فلا شأن إذن لهذا المسعى بعلم تحسين النّسل المتمثّل في العمل على إنجاح التّزاوج بين أشخاص آريين في سبيل إنجاب أطفال شقر جميلين ذوي عيون زرقاء يُفترض أنّهم ينتمون الى جنس أرقى[5].

(5) هذا ما أشارت له الفيلسوفة آن فاو- لارو، في حوارها: مع: آريان بولنتزاز وعنوانه =

مشكلة الموضوع:

العلاقة بين التطورات في مجال التقنية والإطار القانوني وهو الذي يمكن من خلاله إن نرصد ظهور مفهوم البيوتيقا رغم إن أيتيقا "فلسفة أخلاقيّة" مطبّقة على العلوم الطّبيّة البيولوجيّة. لكن لم تظهر عبارة "بيوتيقا" إلا في مجال معالجة المشاكل والانتهاكات مثل:

أول: هذه الجرائم حدثت في السّبعينات، وان كان الهمّ البيوتيقي سابقا جدّا عليها. بالنّظر الى الماضي، بوسعنا أن نعتبر أنّ القواعد الّتي حدّدها إعلان محكمة نورمبارغ تمثّل شعارات البيوتيقا. وقد تأكّدت تلك القواعد عقب الدّعوى الثّانية الّتي رُفعت أساسا ضدّ ممارسات الأطبّاء النّازيين في المعتقلات. فهؤلاء الأطبّاء قاموا بتجارب تعقيم أو مقاومة للبرد أسفرت إمّا عن بتر أعضاء أو عن قتلى. ضدّ هذا النّوع من الممارسات قامت محكمة نورمبارغ بوضع قواعد للبحث. وهي قواعد بسيطة جدّا: لأنّها تؤكّد أنّه لا يحقّ لنا أن نمارس عملا تجريبيّا، وبالخصوص عملا بحثيّا، على شخص ما دون موافقته الاختياريّة. في ذلك الزّمن، لم يكونوا يفكّرون في وضع بيوتيقا بل في الدّفاع عن حقوق الإنسان لا غير.

أما ثانيها: نعم. ولكن في السّتّينات انكشفت ممارسات طبّيّة قريبة جدّا في جوهرها من هذه الأخيرة. وقد حدثت الفضائح الأكثر إثارة في الولايات المتّحدة. الفضيحة الأخطر، الأكثر شبها بتلك الّتي أدانتها محكمة نورمبارغ، هي فضيحة تيوسكدجي، القرية الصّغيرة الواقعة في جنوب الولايات المتّحدة. ففي الثّلاثينات، وبرعاية وزارة الصّحّة، تمّ تحديد منطقة في جهة يسكنها السّود أساسا. وقد تمّ تجهيزها بجهاز لتشخيص مرض الزّهريّ لدى أعضاء هذا التّجمّع السّكنيّ. كانت فكرة الأطبّاء هي دراسة التّطوّر التّلقائيّ لهذا المرض. ولكن، بداية من الأربعينات، كان الأطبّاء

= (البيوطيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم) ترجمة: المنتصر الحملي، الحوار منشور في مجلّة Sciences Humaines La moralisation du monde Grands Dossiers nº 2 - Mars - Avril - Mai 2006

مجهَّزين بالبينيسيلين الّذي يعتبر على الإطلاق علاجا جذريّا للزّهريّ، ورغم ذلك، لم يقدّموه للمرضى. ولم تنفجر الفضيحة إلّا في السّتّينات عندما قام صحافيّ بالكشف عن القضيّة. إنّه في هذا السّياق الكليم، وقعت في هلسنكي سنة 1964 صياغة قواعد عالميّة لأخلاقيات البحث الطّبّيّ[6].

لكن الاصل في هذه الجرائم هو ظهور الخطاب العلمي التطوري لكن عندما نرصد العلاقة بين التقدم العلمي والتأويلات المفرطة التي تريد الهيمنة على مقدرات الإنسان بعد ما هيمنت على الطبيعة من هنا لابد من الوقوف عن التحولات العلمية فإن العلم نافع، لكنه يطغياً، ولعل أوضح مثال هو أثاره المدمرة على التجمع البشري على اشكل أسلحة الدمار الشامل النووي أو تغير في الهندسة الوراثية بدافع المنفعة والكسب، وقد كانت البداية في عام 1883، قدم فرانسيس جالتون (ريب داروين) وقد كانت كلمته المميزة هي "تحسن النسل" وكان مصدرها الإغريقي يعني "أحسن منذ الولادة" أو "نبيل بالوراثة" وعرف هذا البحث (بحث تحسين النسل بأنه علم تحسين السلالة البشرية بإعطاء السلالة الأفضل أو أنواع الدماء المميزة فرصة أفضل للسيادة.

كان جالتون يعتقد إن العلم معادل للتقدم وغير قابل للفصل عنه وان البشر قابلون للتحسن، فإذا كان مولدون النباتات يحسنون سلالات النباتات، أليس من الممكن إنتاج أنواع متميزة من البشر باختيار الأزواج المناسبة خلال أجيال قليلة؟ كان الفرض العلمي خلق هذا التساؤل، هو إن اغلب الخواص البشرية موروثة.وكانت وجهة نظر جالتون مستمدة من إمكان تخطيط الانتقاء الطبيعي والتطور يقول جالتون إن العمليات التطورية هي في حالة تغيير مستمرة، بعضها لما هو جيد، والأخر للعكس، وان واجبنا هو التدخل عند اللزوم بتشجيع التغيرات الجيدة، وإحباط التغيرات السيئة أو الحد منها ولم تكن التغيرات البيولوجية، وهي فقط الموروثة في رأي

---

(6) المصدر السابق.

جالتون، بل كان التشرد، وصف العقل، والتخلف الذهني والجنون أيضا موروثين[7]. ولكن هذه الأفكار انتشرت بفعل تأيد كارل بيوسون عالم الإحصاء المشهور في جامعة لندن والامريكي شارلز دافنبورت الذي زعم في دراساته للسلالات البشرية، أن بعض الأجناس ضعيفة العقل بطبيعتها، وان الأجناس تختلف عن بعضها البعض ثم انه اقنع مؤسسة كارنيجي بإنشاء معمل (كولدسبرينج) لدراسة التطور البشري. وكان أحد نتائج انتشار تنظيم التناسل هو استعمال التعقيم ويقدر انه بين عامي 1907-1927 عقم حوالي 9000 شخص في الولايات المتحدة باعتبارهم ضعاف العقول، وفي قضية مشهورة عام 1927، حكم القاضي أوليفر وندل هولمز Windel Holmes بصحة التعقيم بوسائله المختلفة بمافيها قطع قناة فالوب، وله مقوله شهيرة هي انه "يكفي ثلاثة أجيال من المعتوهين"[8].

وقد تصاعدت هذه المطالب مع النازية التي ادعت ان الجنس البشري يختلف بعضه عن بعض، بان ما يجعل اليهودي يهودياً والغجري غجرياً، وعدو المجتمع عدوا للمجتمع، والمختل عقليا مختلا عقليا هو ما يجري في دمائهم (أي جيناتهم)ومن الصعب إنكار إن هذا المفهوم النازي قد نتج عن حركة تحسين النسل، إذ عام 1932اصدر مجلس وزراء هتلر "قانون التعقيم لتحسين النسل، وهو يجبر أي مصاب بأي مرض وراثي على قبول التعقيم اذ كانت أرنت ترى أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجيا لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن ذلك أرسطو، بل تتجلى في العلاقات بين الناس وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد. إن السياسة بحكم أنها نظام من العلاقات، فإنها ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم، وكل تغييب للاختلاف والتمايز يقود حتما إلى تفقير السياسة وانحدارها وعليه سعت أرنت لإيجاد لغة جديدة للسياسة كعلاقة بين نظراء، بدلا من العلاقة بين فاعل ومفعول به.

---

(7) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، ط1، بيروت، 2009، ص85-86.

(8) المرجع السابق، ص87.

وفي وقت كان الفعل النشط يقوم على الكدح، والعمل والفعل، ويبدو أن هذه الثلاثية تعرضت إلى الدمار عندما أبدل الفعل بالشغل وتحول العالم إلى سيرورة، وما لحق ذلك من اجتثاث للإنسان وانفصال عن المكان وسيادة مظاهر التصحر بالعالم الحديث"[9]، هذه الصحراء تبدأ من نكبة من لاحق لهم يستدعي ليس فقط أن حق أنساني محدد (حق الحرية، حق المساواة، حق السعادة، حق الحياة ..الخ)، لان هذه جميعا تتخذ معنى لها في مجتمع فقط... لان وجودها المستقل عن أي مجتمع، هي الواقع ليست حقوقا على الإطلاق[10]. الحقوق المقترنة بالوطن تغدو بلا معنى في ظل زوال الوطن. كل هذا جاء بفعل سياسة الخطاب الشمولي. وانطلاقا من هذه الثوابت عملت حنة آرندت في تحليل الإيديولوجية التوتاليتارية التي اعتبرت أولية سواء كان (العرق) أو (التاريخ)وهنا تحيلنا إلى المرجعيات الإيديولوجية التي انطلقت من تلك الأنظمة الشمولية، فالنازيون يتحدثون عن قانون الطبيعة، والبلاشفة عن قانون التاريخ.فالنازيون باعتقادهم بقوانين العرق التي تتجسد في قوانين الطبيعة الذي ينشئ الإنسان، تكمن فكرة داروين[11]، والتي يكون فيها الإنسان نتاجا لتطور طبيعي، والذي لا يتوقف بالضرورة ضمن (الأنواع) الحالية للجنس البشري.

ثانيا: **جريمة الاتجار بالأعضاء البشرية**: هي من الجرائم العابرة للحدود الوطنية ولا يمكن التصدي لها إلا من خلال التعاون الدولي وهذا يتطلب مزيداً من عقد الاتفاقيات التعاونية المشتركة والتي تسهم في تعزيز

---

(9) نبيل فازيو، الشرط الانساني وأزمة الحداثة، حنه آرندت في مواجهة الحداثة، ص385.

(10) جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص370.

(11) أصل الأنواع كتاب من تأليف داروين صدر عام 1859، يعتبر أحد الأعمال المؤثرة في العلم الحديث وإحدى ركائز علم الأحياء التطوري عنوان الكتاب الكامل: «في أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي - أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من اجل الحياة) «بالإنجليزية On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life). يقدم فيه داروين نظريته القائلة أن الكائنات تتطور على مر الأجيال. تشارلس داروين؛ ترجمة مجدي محمود المليجي؛ تقديم سمير حنا صادق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004.

دور القوانين ألوطنيه والدولية بما يدعم الاعتماد المبدئي لحكم الثوابت ألقانونيه لان التصرف في الأعضاء البشرية عادةً يتم باتفاق إرادتين وفق مبدأ الإيجاب والقبول أو بإرادة واحدة غاصبة أحادية التصرف وأحيانا تكون الارادتين ذات نهج جرمي يشترك فيها الطبيب والسارق للعضو البشري والمتاجر والوسيط ويكون فيها الضحية المغفل وكل ذلك يجري خلافا للقانون والقواعد الأخلاقية والأعراف الاجتماعية والدينية والشرعية وإنسانيه مهنه الطب ألمقدسه التي تمنع نقل وغرس الأعضاء البشرية من دون مبرر قانوني وأخلاقي. ومن الأسباب التي تعمق هذا النمط من التجارة غياب الأمن والصراعات إذ تشكل الصراعات الاثنية خلفية لا مفر منها للعنف الضاري بحق الجسد / العدو وممكن إن نجد أمثله كثيرة في العصر الحديث لهذا العنف المفرط بحق جسد الأخر المختلف معي والذي ممكن أن يكون فضاءاً رحباً للعنف والاتجار بالأعضاء البشرية التي تبدو حقيقة مؤكده وواقعية لا مفر منها فهي ابرز مما يمكن اخفائها أو التغاضي عنها[12].

ثالث: **التلقيح الاصطناعي**: تنطبق عليه المبادئ ألعامه للمسؤولية ألمدنيه والجنائية (أطفال الأنابيب). ولما يرافق تلك الأعمال من نقل العدوى كالإصابة بمرض الإيدز وتغير الموازين الوراثية بالاضافه إلى ما يحدث من حالات السطو علي جثث الموتى في المستشفيات والاستفادة منها لصالح الأحياء وان ذلك لا ينسجم مع الحق في سلامة الكيان البدني للإنسان، إن جميع هذه الأعمال الطبية وأحكامها الشرعية والقانونية دفعت دولاً متعددة إلى عدم إغفال تنظيم وبيان ألأوضاع الشرعية والقانونية والأخلاقية والسياسية في دساتيرها وفي قوانينها المدنية والجنائية، ولا يعنى هذا العودة إلى ما هو مستقر بل تطويره حتى يستجيب إلى التحولات الفكرية والعلمية في مجال القانون وفلسفته مما يفتح أمامها خيارات جديدة

---

(12) http://arabic.ruvr.ru/2012_09_13/88107921

بقدر ما هو تغيير للمعايير والاداءات والممارسات تساهم في إعادة صياغة هويتنا لأنها تبقى في حالة من (التشكل لكونها محصلة الإحداث التي تنسج منها حياتنا وحقوقنا وليس خضوعنا لأوامر جازمة منزهة عن الغرض والهوى، إنما هي ما نمليه ونفرضه عبر ما ننجزه ونكسبه ونحسن أداءه)[13]. من هنا تنبع حاجه ملحه فإذا ماردنا إن نقدم البيوتيقا فلابد من نظره أخلاقية جديدة تتجاوز النفعية وتؤسس إلى احترام الإنسان وحقوقه فلابد من أن نبدأ بتحريم المتاجرة بالجسد البشري.

من هنا يعد البحث وسيلة منهجية للاكتشاف والتفسير العلمي، والمنطقي للظواهر والاتجاهات والمشاكل، وينطلق من فرضيات، يمكن قياسها بقوانين طبيعية أو اجتماعية يحتكم الناس إليها، ويستهدف الوصول إلى نتائج تحقق رغبات الباحث أو الجهة المتبنية للبحث، سواءاً كان البحث نظريا تفسيريا أم تحليليا نقديا، ولعل كل هذا يمكن تكثيفه بوصفه مشكله من خلال متابعة الآثار "التكنولوجيا / البيوتيقا".

- إنها تمتد **عموديا** في الفكر الإنساني من شريعة حمورابي /ملك بابل، مرورا بتقديس الزرادشتين الفرس لحياة الإنسان والحيوان وصولا إلى " قسم أبو قراط" في الفكر اليوناني والقانون عند ابن سينا والحسن ابن الهيثم، وصولا إلى العصر الحديث مع نظرية العقد الاجتماعي لجاك جاك روسو ونظرية الواجب الأخلاقي عند كانط. كلها كانت تعكس تطورت أسس التفكير والبحث العلمي ببطء شديد، واستغرق هذا التطور عدة قرون في التاريخ الإنساني، واتخذوا الملاحظة والتجربة أساسا للتقدم العلمي، ونقلت أوروبا التراث التراكمي العلمي والفكري.

- إما على المستوى **الأفقي** فإننا نواجه تحولات علمية هائلة ومؤسسات تعتمد معيار المنفعة وتقود العلم ومنتجاته خصوصا بعد تلك النجاحات العلمية في المجال العسكري والسلمي التي تركت اثاراً عميقة

---

(13) علي، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، 1998، ص61.

سلبية مع أسلحة الدمار الشامل التي خلقت أثاراً مدمرة على ارض الواقع وتترك أثاراً مدمرة على حاضره ومستقبله بالإضافة إلى توظيف الطبية التي حققت نجاحات كبيرة في مجال الهندسة الوراثية آمالا كبيرة في إمكانية الشفاء من كثير من الإمراض الوراثية وأخطرها الايدز والسرطان، سواء باستخدامها التشخيص أم العلاج أم الوقاية.وفي مجال الصيدلة وصناعة الدواء، أصبحت منتجات الهندسة الوراثية من أمصال ضد الإمراض الفيروسية وهرمون الأنسولين البشري وهرمون النمو البشري وغيرها كثير من المنتجات الصناعية.

الأول: ثمة تجاوزات حدثت تصل إلى حد الجرائم ضد الإنسانية بحاجه معالجة جديدة على مستوى الأخلاق والدين والقانون؛ لان ظهور علاجات جديدة تتصادم مع الأخلاق والتشريع تستدعي ضرورةً تشريعاً جديد ألإخضاع كل البحوث والخدمات التي تقدمها في مجال تكنولوجيا الإخصاب الصناعي وزرع الأعضاء البشرية أو الصناعية بالإضافة إلى التغير الجيني للرقابة الرسمية. هنا يظهر إمامنا عالماً جديداً هو وليد تحولات علمية وفكرية وقانونية وأخلاقية جديدة

والأمر الثاني هو من اجل تحقيق الفائدة التقنية على حياة الناس فلابد من سد الحاجة إلى التجريب والبحث العلمي. فقد فرضت نفسها تدريجيّا حاجةُ الأطبّاء الى ممارسة أعمال بحثيّة على مرضاهم حتّى دون الحصول أحيانا على فوائد مباشرة.

ومن اجل الجمع بين الأمرين كانت لابد من تأسيس أخلاقيات للبحث. وإعلان هلسنكي هو من صنيع المنظّمة الطّبّية العالميّة. فبصياغتها لأخلاقيات البحث، أقرّت هذه الأخيرة من هنا بالذّات بأنّ الطّبّ على النّطاق العالميّ كان يقوم وعليه أن يقوم بأعمال بحثيّة. في آخر الأمر، كان الأطبّاء يتحمّلون مسؤوليّة الحاجة الى القيام بأعمال بحثيّة. وقد شكّل ذلك منعطفا عظيما للطّبّ.

ولادة المفهوم البيوتيقا:

كل هذا يمكن إن نكثفه في مفهوم "البيوتيقا" مصطلح مركّب من "الحياة" "بيو" و"الأتيقا"، ظهر منذ السّتّينات، ليطرح مجال بحث جديد وتفكير مستحدث يستوجبه تطوّر التّقنيات الطّبيّة الحديثة على نحو غير مسبوق؛ هكذا يعرّف بعض المختصّين هذا الحقل من التّفكير الذي يحاول مواكبة واقع التّقنية المطبّقة على الجسد الحيّ وهو مفهوم حيوي لا يمكن إن نرجعه إلى الأخلاق لأنها تتسم بالثبات، لم يعد العمل مجرد تطبيق، كما لا يعود الفكر مجرد تأسيس، حيث هنا يغدو النشاط الفكري هو خلق وتكوين، فالممارسة العملية مع التّقنيات الطّبيّة الحديثة تقوم على تحويل الواقع، مما يستلزم تغير الأفكار وتعديل المقاصد.وبالتالي يتحدد المفهوم بتطور التكنولوجيا فنجد:البيو- تكنولوجيا أو تكنولوجيا الحياة، التقنية - علم، البيو - طب أو الطب البيولوجي، البيو - تيقا أو أخلاقيات الحياة.

حدود المعالجة:

إن الوعي بالنتائج والانعكاسات الاجتماعية والأخلاقية المترتبة عن التقدم العلمي المتحقق بوجه خاص في ميادين الطب وعلوم الحياة، والهندسة الوراثية، أصبح محدودا بين السمات الباردة لعصرنا، وإذا كان التطور النوعي والسريع الذي تشهده تلك الميادين، ينعش الآمال في إمكانية تحسين ظروف حياة الإنسان فإنه بات في الوقت عينه يخلق إشكالات أخلاقية جديدة وغير مسبوقة، إشكالات أضحت تهدد بزعزعة مبادئ وقيم أخلاقية شكلت لحمة النسيج الثقافي والحضاري للبشرية، منذ آلاف السنين، والتي تُظهرُ إن التقدم العلمي خلق معالجات مهمة في حضارتنا؛ إلا ان فيه إخطاراً كبيرةً من ابرز ملامحها:

اولا: من واجب السياسة إن تضع السلطة وممارساتها تحت وصاية القانون، لا يجب تطبيق قانون الأقوياء، لكن يجب تطبيق قوة القانون.فالسلطة في النظام وفي خدمة القانون هي القطب المقابل للعنف،

وهذا الأخير هو سلطة بدون قانون وضد القانون.لهذا يجب على المجتمع تجاوز الشك في القانون ونظامه لان ذلك هو السبيل الوحيد للقضاء على الاختيارات العشوائية وعيش الحرية كشيء مشترك.

من اجل الإلمام بالموضوع حاولنا إن نقف عند الأبعاد الآتية نحاول من خلالها إن نقف وصفيا من المشكلة مع تبيان ملامحها المعرفية والحقبة التي تنتمي لها من خلال مقاربتنا الثلاث التالية.

أولاً: البيوتيقا والتحرر الحديث

1 - جدلية العلاقة بين الفلسفة والعلم:

اذا كانت غاية الفكر تحرير الإنسان من آليات السيطرة التي تسكن المعرفة العلمية التي بدأت بالسيطرة على الطبيعة لتنتقل إلى السيطرة على الإنسان يظهر لنا ألان من خلال الحديث في ما سبق عن أثر الفلاسفة في التقريب والتأويل والنقد كلها آليات ساهمت إلى حد كبير في كشف وظيفة الفلسفة التي يظهر جليا بأن عالما كمثل هو Ethos لا يمكنه تقديم أي شيء، وبأن تجديد الوعي الأخلاقي لايمكن أن ينتج عن طريق المناقشات العلمية. ومن جهة أخرى لا نقاش أيضاً في كون التغيرات الأساسية في العالم وتصورات الإنسان الناتجة عن تطور المعارف العلمية ساهمت في القضاء على الثوابت الأخلاقية القديمة. لقد استطاع العلم نوعا ما أن يجيب عن سؤال ماهية الإنسان كانسان واستطاعت الفلسفة بالخصوص أن ترافق بطريقة نقدية تطور أجزاء بعينها من العلوم والحقائق المغلوطة التي تتوصل إليها ماهية الإنسان ومن أين أتى؟ ولِمَ يوجد؟. وبعبارة أخرى لقد استطاعت الفلسفة أن تنقي العلوم من نتائجها غير العلمية، التي تطغى عليها في غالب الأحيان، لتصل إلى رؤية شاملة واسعة تنطلق بالإبعاد المختلفة لحقيقة الوجود الإنساني، وهي أبعاد لا يصل العلم إلا إلى أجزاء صغيرة منها، من هنا كان من الضروري الحديث عن بعض الأفكار الفلسفية ودورها في ظهور البعد الأخلاقي الجديد البيوتيقا.

2 - الانتقال من الجسم الى الجسد:

كان هناك دور كبير في الانتقال "**من الجسم إلى الجسد**" لقد كان ينظر إلى الجسم نظره اقصائية يعامله بوصفه وعاءً إذ لم تهتم الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وسقراط بالجسم بحسب قراءة أفلاطون إلى سقراط الذي يقول: "إن قضيتي الوحيدة هي أن أجوب الشوارع لإقناعكم جميعاً شباباً كنتم أم شيوخاً بألا تولعوا بالجسم ولعكم بالنفس سعياً إلى جعلها خيرة ما استطعتم" هذه الفكرة هيمنت في الفكر الوسيط الإسلامي والمسيحي أي ازدراء الجسم وتنفر منه وتعتزل نفس الفيلسوف في ذاتها.و يبدو هنا في هذه الفترة ظهر توجهان تعاملا مع الجسم من قبل الفلسفة الحديثة وسوف يكون لهما تأثير أخلاقي.

الأول : لدى كل من نيتشه وفرويد وأعطيا دلالة للجسد: يتنزل الموقف النيتشوي ضمن مشروعه التدميري لأصنام الفلسفة التقليدية واهتماماته بالمسألة الأخلاقية حيث يحاكم نيتشه كل المشروع الثقافي الغربي الذي أعلن الحرب على العواطف والغرائز والمتآمر على الجسد وبالمقابل يحتفل بالوعي احتفالا يصل إلى درجة الإعلاء والتمجيد وعطلت الجسد وبخسته وفاضلت النفس علية لهذا يقول نيتشه: "إن في جسدك من العقل ما يفوق خير حكمة فيك ومن له أن يعلم السبب الذي يجعل جسدك إلى خير ما فيك من حكمة "[14] أمّا فرويد فقد قدم مفهوم الجسد من خلال اللاوعي إذ كان كل اهتمام علماء النفس قبل ظهور مدرسة التحليل النفسي متجهة إلى دراسة الظواهر الشعورية ولم يكن احد منهم يهتم بالبحث عن العمليات العقلية اللاشعورية التي تحرك سلوك الإنسان ولقد كان نتيجة إغفال علماء النفس في الماضي لهذه الناحية الهامة من الحياة النفسية.وقد كان لهذا اثر في الانتقال من الجسم إلى الجسد.

الثاني: هو التصور الأخلاقي بين المثال العقلي والبعد العملي: حيث

---

(14) نيتشه فريديرك، هكذا تكلم زاردشت، ص53.ونظر: سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص16.

نجد هنا تمايز بين الاثنين فالحفر في الجذر اللغوي يظهر أن ETHIQUE et MORALE فالأولى يونانية الأصل وتعبر عن الأخلاق أما الثانية لاتينية ونعبرُ عنها بالآداب.من هنا فان هناك تصورين للأخلاق.فان كانت الأخلاق هي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم والحض على الاقتداء بها بينما الايتيقا أو العلم العملي فموضوعها سلوك الإنسان. ولو رجعنا الى كانط وموقفه من الأخلاق فان موضوعها هو المثل الأعلى، لا الواقع، وهو ما يجب أن يكون لا ما هو كائن فلا يجب ان تستند تصوراتنا الأخلاقية إلى ما تمليه علينا التجربة، بل بالعكس ينبغي أن نقيم الأفعال التي تقدمها التجربة على ضوء المثل الأخلاقية، أمّا مصدر الأخلاق فهو العقل سواء كانت اجتماعية أم ميتافيزيقية... والإنسان حسب كانط هو غاية في ذاته بغض النظر عن جنسه أو دينه أو مركزه الاجتماعي ومع كل هذا تعد نظرية كانط انعطافا هامّا جدّا في تاريخ الأخلاق، إذ جعلت من الواجب غاية في ذاته، وليس وسيلة لغاية أسمى منه. وجعلت الإنسان يبدو وكأنه السامي الدائم السموّ الرامي إلى بلوغ مثل أعلى لا يمكن بلوغه. وفي المقابل هناك تصور اخر لدى جون ستيوارت مل مفاده: حيث يذهب للبحث في أسباب المنفعة الذي يطالب بدوره بالخير الاعظم لعدد من الناس حيث يميل الى الاثر العملي للأخلاق فكل عمل أخلاقي بين الغاية كما قابلها كانط أو المنفعة كما قال بها أما جون ستوارت ميل Mill J.s (1806-873 ق.م)[15] فقد وافق أصحاب المنفعة ونذكر منهم بنتام Bentham (1748-1832) الذي بين أن مبدأ الأخلاق هو المنفعة التي هي كل لذة أو كل سبب إلى اللذة، على اعتبار أن تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأكبر قدر من الناس، هو أساس الأخلاق وهدفها، وهو مصدر الإلزام فيها، ويذهب أصحاب هذا المذهب إلى أنه يجب أن ننظر فيما ينتجه العمل من اللذائذ والآلام لا لأنفسنا فقط بل وللنوع البشري، باجمعه، وينبغي الَّا نقصر

(15) سمبة بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، ط1، بيروت، 2009، ص101-103.

نظرنا على اللذات المباشرة الحاضرة، وبل يشمل أيضا اللذات غير المباشرة والبعيدة، ثم نجمع ما ينتجه العمل من آلام ولذات، فإن رجحت لذاته فهو خير وإن رجحت آلامه فهو شر.

وهناك تصنيفان الأول منهما: إذ كانت الأخلاق هي علم السلوك ومن ثم كان قيام هذا العلم تشكيل قواعد السلوك، وكان تقسيم البعض للأخلاق إلى نظري معياري وعملي تطبيقي تسمى آداب السلوك ومن هنا فالايتيقا هي أكثر نظرية وتجريداً من الأخلاق، وهي تفكير في أسس الأخلاق.

والتصنيف الثاني فيرى أن ما يحصل في المجال الطبي إما يكون مبوبا حسب التيار الأول "كما عند كانط" أو حسب التيار الثاني "أي حسب جون ستيورت مل"، أي بين الغائية والنفعية. إلا أن هيمنة البعد النفعي الاداتي الذي يتعامل مع الجسد البشري كأداة بحث أو وسيلة قياس نتيجة البحث، كل هذا كان يرى ضرورة وجود بيوتيقا جديدة، في مقابل تلك النظرة الاداتية ظهرت نظرة فلسفية جديدة: فالإنسان بين أن يكون جزءاً من الطبيعة محكومة بمحركاتها وبين شعوره الثقافي العميق بوصفه استثناءً وهو ما أكده بول ريكور عينه في الموازنة بين الإحساس بالانتماء إلى الطبيعة وبين الإحساس بالاستثناء داخلها. ضمن هذه الجدلية يتم تناول موضوع البيوتيقا فهي موضوع يتسم بالحيوية لكونه يربط بين الإنسان والبيئة وجوديا وأخلاقيا، وكذا بسط نظرتنا لما يصطلح عليه اليوم بالفلسفة البيئية و"أخلاق الأرض". فهذه التفسيرات التي تكون مرتهنة إلى البعد الطبيعي وما يتحكم بنا كوننا جزء من الطبيعة محكومون بثوابتها مرةً ومرةً أخرى نحن محكومون بقيم ثقافية سواء كانت دينية أم أخلاقية تعتمد معيارها العقل أو الدين أو قيم البيئة والفرق بينها كبير فهي تأخذ بعدا ثقافيا تطوريا يوازي الحاجات الطبيعية التي يروم إسباغ البعد ألقيمي عليها.وهذا ما تبينه من كون الفكر الإيكولوجي المعاصر مؤثث بعديد من النظريات المتفرقة والمتعارضة أحيانا، المتكاملة أحياناً أخرى. وعلى الرغم من الاختلافات،

فإن أغلب النظريات البيئية المعاصرة تدافع عن تفسير "ثقافي" و"أخلاقي" للأسباب الكامنة وراء التدهور الشامل للمحيط البيئي؛ لان تلك الرؤية الحداثية الاداتية قادت إلى إخضاع الطبيعة إلى حاجات الإنسان أو كما تصورها ماركس تغيير العالم حتى يتوافق مع حاجات الإنسان بدل النظرة القديمة إن يغير الإنسان ما بداخله ويكبت مشاعره حتى يتواءم مع العالم هذه النظرة التي تقوم على الاستهلاك بوصفه الهدف والغاية في ظل الاداتية واستثمارها منجزات العلم من الإلية إلى النسبية شكلت رؤية عنيفة ولذة خطاب يحاول أن ينظر إلى الجانب الأخر من المعادلة أي كون الإنسان جزءاً من الطبيعة وليس استثناءً وهنا ظهرت أفكار جديدة مهدت إلى أخلاق البيوتيفا الجديدة اتخذت مرجعياتها من الرؤية النقدية الجديدة التي أعلنها الكثير من الفلاسفة المفكرين بالشأن البيئي لأنهم وجدوا أننا على مفترق حاسم في فهمنا التاريخي للطبيعة. فلكي نجتاز عصر أزمتنا البيئية الحالية، ينبغي أن نهجر التصورات المفتقِرة عن الطبيعة التي أورثنا إياها التراث الغربي، وننتقل إلى صياغة أغنى، وأكثر إرواءً من الوجهة الروحية، للعالَم الطبيعي ولمكانتنا فيه.لقد حاول هايدِغر فهم الفكر الحديث من خلال فهم التحول الذي طرأ على فهم الإنسان الحديث للطبيعة. إن هذا التصور الجديد للطبيعة هو الذي جعل هذا العلم يهتم بشكل أساسي بالوقائع ويعتمد التجريب والقياس[16] فهو هنا ولا ريب كان سيوافق على هذا المشروع العام. فهو يقول، من جهة، بأن الاجتياح الحديث للطبيعة هو نتيجة لسيطرة الفهم "التكنولوجي" الحديث الذي يقوم على فهم حكيم "غير تكنولوجي" للعالَم كما وصفه هايدِغر المنول عنه وله: "نجد في العالَم الحديث أن الأشياء، بمقدار ما تكشف عن ذاتها كأشياء بالمطلق، تكشف عن ذاتها "تكنولوجيًّا" : أي تكشف عن ذاتها باعتبارها موارد للأغراض البشرية، أو بتعبير هايدِغر، كـ"رصيد دائم" standing-reserve..

(16) مقدمة المترجم، مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2012، ص27.

ويتفجَّع هايدِغر على كون الأشياء، في قلب هذا المذهب الأداتي الكاسح، تكشف عن ذاتها، على نحو متزايد، ليس كأشياء جديرة بالانتباه في حدِّ ذاتها، بل فقط، وإلى حدٍّ بعيد، كمزوِّد بالوسائل من أجل هدف ما"[17].

ثانياً: البيوتيقا والفلسفة والتحولات المعاصرة

شهد عصر ما بعد الحداثة ثورة في التقنيات والنظريات العلمية وإعادة النظر في الكثير من الأساليب والمناهج خاصة بعد الحرب العالمية الثانية بعد هجرة الكثير من الفنانين الى أمريكا كونها غير شديدة التمسك بذاتها وتقاليدها الخاصة بها مما مهد الى قطع الصلة مع الماضي وبداية إرهاصات وثقافة ما بعد الحداثة في العالم الغربي كانعكاس مجتمعي في نقطة الوعي، وعدم مقدرتها على مساندة الواقع بشروطه الجديدة اقتصادياً وسياسيا، وكانت البداية تتبنى مبادئ تقوم أساسا على هدم القيم وتبلور الخطاب الرافض للكلي وتكريس النسبي واليومي مقابل الحتمي والتاريخي.

إن التحول الحاسم الذي حدث في تاريخ البشرية من خلال ظهور العصر العلمي والتقني، والذي بلغ ذروته الآن. يرتبط نشوء هذا العصر بالانفصال التدريجي الذي حدث بين العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة على مشارف القرن الخامس عشر، وهو الانفصال الذي تميَّز في أوربا اقتصادياً ببداية نشوء الاقتصاد الرأسمالي، واجتماعياً بنشأة البرجوازية ونشوء المدن الكبرى، وبتبلور مكانة الفرد ووعيه بذاته، وسياسياً بإنتقال المشروعية السياسية من المشروعية الدينية الى المشروعية المؤسساتية، وفلسفياً ببلورة العقلنة والنزعة الإنسانية[18].

---

(17) جمال بامي، الفلسفة والبيئة وأخلاق الأرض،
http://www.alihyaa.ma/Revue.aspx?C=5575&N=5556

(18) سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص124.

1 - يورغن هابرماس:

تمتد هذه الرؤية النقدية للعقل الغربي الى مدرسة فرانكفورت التي انتقدت -خصوصا مع هوركهايمر وادورنو- التعامل مع العقل كأداة[19] وهو ما أشار إليه هابرماس الذي وصف العقل الاداتي بوصفه دليلًا على ظاهرة التمركز حول العقل التقني التي ارساها المجتمع الحديث[20] وفي المقابل كانت دعوة هابرماس تحاول تجاوز ذلك عبر تبني "الأخلاقية التواصلية" عوض الأخلاقية الأداتية. إن قضية التوازن بين الانتماء إلى الطبيعة والاستثناء فيها تم التطرق إليها فلسفيا قبل هايدغر عندما قابل بين مفهوم العقلانية العميق مع أصل العقلانية الأداتية أو العقل الأداتي، لكن هايدغر انشغل بـ"معرفة أين يُفرض الفصل المثالي بين الذاتية والطبيعة وأين وكيف يتم تجاوزه"؛ فكان طرح الأخلاق التواصلية لقد حول هابرماس من خلال الفعل التواصلي تحرير علم الاجتماع من الأطروحات التقليدية القائمة على الوعي، كما تكمن أهمية فلسفته في التواصل النقدي، في نقد الديمقراطية التمثيلية، وفي محاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيّؤ والاغتراب.. لأن الفعل التواصلي يستلزم برأيه المحاججة والمناقشة النقدية، إلى جانب الحق في الرفض أو القبول. انطلاقا من تلك الأخلاق ظهرت مواقف هابرماس من موضوع البيوتيقا، ويبدو ان لديه خشية كامنه في الحذر من الخلط بين الطبيعي فينا والمعالج الى خلق التشويش في فكرنا البيوتيقي عن أنفسنا وهابرماس هنا يشير في مقدمة كتابه "مستقبل الطبيعة البشرية نحو مسالة[21] ليبرالية" ربما يجب

---

(19) انظر: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1995، ص482.

(20) انظر: هابرماس، التقنية والعلم كايديولوجيا، ترجمة: الياس حاجوج، وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 1999، ص88.

(21) النسالة "Eugenisme" تعبير وجد عام 1883، وقد نحته فرنسيس غالتون ليشير من خلاله الى "العلم" الذي يعتمد لتعديل الصفات الوراثية عند الناس. العلم التطبيقي هذا، يهدف الى دفع العناصر الاكثر موهبة في المجتمع (من خلال قياس الذكاء)، وذلك من أجل =

على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته، يطرح ذلك خلفية تناقض مع سؤال متأخر، وهو سؤال يطرح لدى الجدل الذي تثيره التقنية الوراثية: هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ نفسه تجاه المسائلة المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني أم الجنس البشري؟[22]. هنا هابرماس يناقش الأمر من زاوية فلسفية أخلاقية وليس من زاوية دينية فيقول: وقد دافعت عن فكرة ترى أن على الفكر ما بعد الميتافيزيقي أن يفرض تحفظا حين يقوم بأتخاذ مواقف لها سمة الالتزام تجاه مسائل جوهرية تتعلق (بالحياة الصالحة) ينظر إلى التدخل في تعديل الجيني وبين الحرية لدى الفرد الذي يفقدها عندما يتم رسم مستقبله دون اخذ حريته بنظر الاعتبار "إذ لا قِبَل للإنسان بأن يتحمّل أن تكون حياته ومستقبله محددين جينيّا، مع ما نعلم من مدلول ذلك بالنسبة إلى حرّيته، حيث لا يمكن للفرد أن يظلّ مؤمنا بحرّ يته إذا كان مستقبله ومآل أفعاله معلومَيْن له من قبلُ". نجد هنا هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بالواسطة التقنية وعلم البايلوجيا، يعد أمراً مرفوضا لأسباب أخلاقية وإنسانية وقانونية[23] وقد نظر إليها من زاوية حرية الفرد بوصفها حقا أصيلا للإنسان على الرغم انه يشيد بالقيمة العلمية المدهشة التي حققها علم الوراثة، على عظمة الفتح الذي أتاحه للإنسانيّة ابستيمولوجيًا، يمكن أن يُستخدم لغايات لا أخلاقية أصلا، من جنس التّعقيم ألقسري، أو التّصفية الجماعية أو التّنقية النسلية، ذلك أنّ رسم خارطة الجين البشري لابدّ أن يصاحبه إطار بيوتيقي يحدد ملامحها الأخلاقية.إلا أن وجهة نظرة هابرماس في مجال البيوتيقا يمكن أن نتلمسها

= تعزيز اعادة توليدهم والى تحديد العناصر الغبية من أجل الحد من تناسلهم.انظر: جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة، ط1، ابو ظبي، 2009، ص1050.

(22) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج، كتورة، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت، 2010، ص7.

(23) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2011، ص260.

في تناول إشكالية التداخل بين التقنية والبايولوجيا التي تفضي الى ظهور "البيوتقنية" أي الطريق الموصل في نهاية المطاف الى إشكالية البيوتيقا يبدو أن موقف هابرماس مازال يدور في الإرث النقدي عبر التحذير من هيمنة الدولة الليبرالية على تحديد النسل والتلاعب به وهذا جزء من المتن العقائدي لليبرالية التي تعمل على تكافئ الفرص من اجل "تكيف حياتهم بشكل مستقل"[24] إلا انه في إرجاء الأمر مفتوح مع تأكيده على الحرية الفردية فهو ينتمي الى وعي ليبرالي ينظر الى الأشياء من زاوية الى حد ما، زاوية أن ميكانيزمات السوق تتأسس وفق المبادئ التي تحدد العناصر الأساسية للقانون المدني (كالتعاقد والملكية)، هذا التأسيس المشرعن موجه لكي يضمن للفاعلين داخل السوق بأن يقوموا بأفعالهم على وفق الأنموذج بما أنهم، في الواقع أحرار في ممارسة أفعالهم وفق التفاهمات التي يصلون اليها، وهم فرق هذا وذاك يخططون ويفكرون وفق معايير الربح والخسارة[25].

وهناك رد على قول هابرماس من قبل (**الفيلسوفه آن فاـو- لارـو**) فهي تقول انه: يعتقد أنّ التّحوير الجينيّ لكائن بشريّ لم يولد بعد هو بمثابة التّأثير في مسار حياة بأكمله بما لا يترك لهذا الكائن البشريّ أيّ مجال للاختيار. سيصبح دمية تحرّكها أيادي من صنعوه. وهو ما يعتبره ي. هبرماس نوعا من العبوديّة. من وجهة نظري، إنّ هذا التّحليل وان كان موثّقا إلّا أنّه يشهد على إنكار للوضعيات الحقيقيّة. في كلّ العصور، كان من الممكن الشّكّ في أنّ الكهول يريدون إنجاب الأطفال لدوافع سيّئة، كبيعهم عبيدا أو استخدامهم في الحقول أو لمواصلة مهنة أبيهم الخ.. اليوم، يتمتّع الأطفال بـ"حقوق" تضبطها نصوص دوليّة ووطنيّة، وهذا تقدّم. لست متأكّدة من أنّه ينبغي التّنصيص في هذه النّصوص على أنّ

(24) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص34

(25) يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2010، ص47.

إنجاب طفل بالاستنساخ هو تعدّ على حقوقه الأساسيّة، ولا أيضا من أنّ علاجا جينيّا كذلك الّذي يعطى "للأطفال الفقاقيع enfants-bulles" هو انتهاك لحقوقهم الأساسيّة (على الرّغم من وجود تحكّم في المورّثة الأساسيّة: الجينوم.) وعلى افتراض أنّنا سنصبح غدا قادرين، بعد التّشخيص ما قبل الولادة أو ما قبل الزّرع، على التّدخّل لإصلاح تشوّه خِلْقيّ أو لإضافة عنصر وراثيّ وتقرير الحياة للطّفل (وهذا حتّى الآن بمثابة الخيال العلميّ، إذ لا نعرف اليوم أيّ شيء عمّا سينجرّ عن ذلك)، فهذا الأخير سيولد بمعطى آخر، وسيكون على حرّيّة هذا الطّفل أن تتشكّل على هذا الأساس. هل سيكون الطّفل أقلّ حرّيّة اذا منحناه من خلال عمليّة جينيّة (ما زالت خياليّة حتّى اليوم) عنصرا وراثيّا يقاوم السّيدا؟ لا أظنّ ذلك. يتمثّل التّدخّل المكثّف في جينوم فرد ما سيولد في أن ينقل إليه أبواه جيناتهما. انّه لا يملك حلّا آخر، وعليه أن يتعايش مع هذا مثلما عليه أن يتعايش مع محيطه الاجتماعيّ والتّربويّ والثّقافيّ وكلّ ما هو موجود وعلى أساسه تتأسّس الحرّيّة. أمّا فيما يخصّ الفكرة القائلة بأنّه من الممكن برمجة سلوك كائن بشريّ عن طريق عمليّة جينيّة فهي فكرة جدّ ساذجة، لأنّ الشّروط الاجتماعيّة والتّربويّة والدّينيّة الخ أكثر حتميّة من ذلك بكثير[26].

2 - ثمة مجموعه من العلماء والباحثين في مجال البيوتيقا الجديدة منهم:

أ - هانس جوناس Hans Jonas[27]، واحد من ابرز الداعية إلى

---

(26) الفيلسوفة آن فاو- لارو، في حوارها: مع: آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوطيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم)المصدر السابق.

(27) من اشهر اعماله **المسؤولية مبدأ** (الألمانية داس Prinzip Verantwortung) هو العمل الأكثر شهرة من جوناس هانز (1979). وخاصة في ألمانيا وكانت له استقبال تجاوز دائرة الفلسفية وحتى قد استشهد في البوندستاغ الألماني.في هذا الكتاب، هانس جوناس من السؤال "لماذا يجب أن الإنسانية موجودة." وجود الإنسانية التي يجب أن يبدو واضحا، ليس في كل واقعة أكد اليوم. بدلا من ذلك، قوتها الهائلة التي هو في المقام الأول نظرا ل التقني الإنسان الحديث الآن لديها القدرة على التدمير الذاتي في وقت قصير - وهذا هو السبب =

الموازنة بين حاجات الإنسان والبيئة لهذا يعد فيلسوف الفكر البيئي الألماني وتلميذ هايدغر بزعزعة القيم الديمقراطية باقتراحه "حلولا سلطوية" تحد من الحريات الفردية حينما تشكل هذه الأخيرة خطرا على استمرار البشرية، إنه فيلسوف مزعج لكنه شديد الواقعية.فهذه الدعوة تدخل في خيار البعد الاستثنائي الذي يدعيه الإنسان على الطبيعة التي كانت جزء من القراءة الحداثوية وفهمها الليبرالي وخطابها الاداتي الذي خلق المحن من هنا جاء مشروعه يحاول ان يقدم علاجاً وهو جزء من عملية مراجعة ونقد كبيره لقيم الحداثة، إلا أن لهذا الفيلسوف قراءة مهمة في هذا المجال أي البيوتيقا.

وتشير سمية بيدوح في بحثها "هانس جوناس والمشكلة الايكولوجي أو الايكولوجيا الجوناسية" عرف المسار الفلسفي لدية تطورا مكن من اكتشاف ثلاث مراحل هي: الغنوصية، والأسئلة الانطولوجية والبيولوجية، ومشاكل الاتيقية، إلا انه مدين للاهوتي رودولف بيلتمان ومارتن هايدغر الذي تأثر به في البداية من خلال فلسفته إلا أن جوناس ابتعد تدريجيا عن

= في وجود سؤال جديد هنا يجب أن تدخل الاعتبارات الميدانية الأخلاقية إلى صاحب فلسفة البيولوجيا التي تأسست هانز جوناس الضروري أن الرجل يجب أن يكون موجودا، نظرا لأن مثل أي كائن حي، أن قيمة مطلقة متأصلة وبالتالي فمن حماية ما يكلف.في الممارسة العملية، وهذا يعني أنه يجب منع أي التكنولوجيا التي لديها القدرة - غير المرجح بقدر ما هو - لتدمير الإنسانية أو قيمة خاصة في حقيقة أن الإنسان يجب أن يكون موجودا. هانس جوناس يشير إلى هذه الحاجة الملحة من قبل في صيغة الشك يفيد مالو. هذا يعني أنه إذا كانت هناك عدة العواقب المحتملة لاستخدام التكنولوجيا، ونحن يجب أن تقرر على أساس سيناريو أسوأ الحالات.هذا هو وصفة طبية التي كثيرا ما اتهم هانز جوناس بالعداء للتقنية وتقدمه. غير أنه رفض هذا اللوم. حتى انه يرى حاجة للمضي قدما في التكنولوجيا من أجل إيجاد علاجات عن الأضرار الناجمة بالفعل بها. ولكن بشرط أن التقني والأبحاث تتم في غضون ظروف محددة جيدا وتسيطر من أجل منعها في ذلك بسبب الآثار الأخرى.الموسوعة الحرة وانظر: JONAS, Hans، *Le principe responsabilité, une éthique pour la société* technologique trad.fr. par J. Greisch, Paris,Flammarion, 1990, pp15-16.

فكر أستاذه للوصول إلى الوضع النقدي[28]. وتذكر له نص مركزي: "نحن نحتقر "المجتمعات سيئة النظام" للعالم الثالث التي لا تحترم حقوق الإنسان ولكن نحن نلتزم من دون الاعتراف (وغالبا دون وعي) بالـ"جريمة المؤجلة" على نطاق كوكبي. العقلانية نفسها التي نلتحفها ونحتفي بها ستضمحل (وفقا لمعيار كانط) طريقتنا في الحياة ليس كونية... هذا النمط اللاعقلي محكوم عليه بالتدمير الذاتي، واذا لم نتمكن من إيقاف سباقنا نحو الهوة فان الاجيال القادمة ستكرهنا حتما لاننا قمنا بتدمير المحيط الحيوي"[29]. ومعلوم أن بول ريكور(1913-2005) من الفلاسفة الذين رأوا في الفلسفة البيئية لـ"هانس جوناس" مكسبا قيميا كبيرا، وحاول من خلال المقالات العديدة التي خص بها هذا الفيلسوف الألماني المثير للجدل إبراز مقاصدها الفلسفية والعملية وتداعياتها على مستوى إدراك الأبعاد الكونية والإنسانية آنيا ومستقبليا. لذلك نجد ريكور يقول بأن "الإحساس العميق بالانتماء إلى المنظومة الكونية لا يتعارض مع التفكير في إعلان حقوق البشرية في المستقبل"، وهذا هو رهان هانس جوناس الذي يعتقد أن "مستقبل البشرية ليس مضمونا بطبيعته، ولا ينبغي أن يكون فقط مرغوبا فيه، بل مفضلا ومقيما بمعنى: "عش بالطريقة التي تتيح بها أن تستمر البشرية بعدك"، ولكي تستمر البشرية بعدنا يضيف بول ريكور - معلقا على جوناس- لابد أن تستمر الطبيعة بعدنا، وبهذا المعنى فإن الحفاظ على الطبيعة يتأطر فلسفيا ضمن مشروع إنساني. ومقتضى ذلك حسب بول ريكور هو ضرورة القيام بنقد العقل الأداتي انطلاقا من الأخلاق التواصلية éthique de la communication المنبثقة فلسفيا عن "أخلاقية الانتماء" بحيث ينبغي الحرص على أوج هذا التوازن الهش

(28) سمية بيدوح، هانس جوناس والمشكلة الايكولوجي أو الايكولوجيا الجوناسية، ضمن كتاب مدرسة فرانكفورت النقدية، مجموعة مؤلفين، تحرير وإشراف علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2012، ص366.

(29) نفس المرجع، ص372.

بطبيعته بين "الكون داخل الطبيعة وفي الوقت نفسه استثناء لها".كتب بول ريكور مقالا حول هانس جوناس في مجلة Le messager européen[30] انطلق فيها من أطروحة جوناس حول الفلسفة البيولوجية باعتبارها المفتاح الرئيس لفكره. لقد أبرز ريكور في هذه المقالة له: أن جوناس لما كتب سيرته الذاتية أبرز كيف أن تعاقب مراحل حياته الثلاث كان مترابطا وذا معنى بحيث بدأ حياته العلمية بتحضير أطروحة حول "الغنوصية" Gnose la بحيث رأى فيها رفض العالم وتحقير الجسد واندحارا إلى ما يسميه نيتشه "العوالم الخلفية" arrières monde. في مرحلة حياته الثانية طرح جوناس سؤالا إشكاليا عن معنى تجذر الإنسان في الكون. ويرى ريكور أن هذه المرحلة الفكرية من حياة جوناس هي مرحلة "فلسفات الحياة" التي كان ينظر إليها قدحيا باعتبارها فلسفات رومانسية!! كان من أبرز منتقدي "فلسفات الحياة" هوسرل وهايدغر على الخصوص انطلاقا من غلبة "الشاعرية والرومانسية" عليها، لكن جوناس انفرد في "فلسفته للحياة" باعتبارها فلسفة "بيولوجيا الحياة" وهو ما لا علاقة له بـ"فلسفة الحياة الرومانسية"؛ لقد كان جوناس يعتقد أنه من أجل بناء "فلسفة للحياة" لابد من الانطلاق مما يشتغل عليه البيولوجيون وليس من مجرد الشعور القوي والحميمي بالحياة.يتعلق الأمر هنا بفلسفة شعورية مرتكزة على المعرفة البيولوجية وليست مستقلة عنها، وهنا يرى ريكور نقطة قوة فكر جوناس. أما جوناس المرحلة الثالثة: فهو جوناس المسؤولية في وقت أضحت فيه "مقاولات السيطرة على الطبيعة" تنحو منحى التدمير الذاتي وإفناء الطبيعة... من هنا يصر جونس على أنه يجب أن تتساوق مسؤولية الإنسان مع تقدمه التكنولوجي، إذ يقول: "إن مسؤولية الإنسان يجب أن تسير بذات خطى قدرته" نستنتج هنا ركيزتين من ركائز المسؤولية الإنسانية،

---

(30) جمال بامي، الفلسفة والبيئة وأخلاق الأرض، المرجع السابق، وانظر بواسطته:
P. Ricœur, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas", in Le Messager européen, n5, 199

فهناك أولاً الجانب الانطولوجي المتمثل بضرورة تناول الطعام لضمان البقاء على قيد الحياة، وهناك ثانياً الجانب الظرفيّ المتعلق بأهمية تنظيم العمل ونشاط الإنسان من أجل استغلال ما تقدمه الطبيعة من ممكنات استغلالاً سليماً متزناً[31]. ليس بديهيا أن تستمر البشرية في البقاء، نستطيع ذلك فقط بإرادة عازمة. من هنا تصبح المسؤولية موضوعا لـ"الأخلاقية" éthique. يتضح إذًا من خلال تتبع مسيرة جوناس الفكرية أن مشروع البقاء فوق الأرض هو مشروع أخلاقي؛ لأنه يستتبع تلقائيا تقييما للحياة في ذاتها[32]. فهذه العلاقة الجدليّة بين الطبيعة والإنسان (حتمية الوسط الجغرافي وحرية الإرادة ومسؤوليتها) هي من أنتجت وتنتج الحضارات الإنسانية عبر العصور، وذلك من خلال ما يتمتع به هذا الكائن من قدرات خلاقة وما توفره الطبيعة بدورها من سياقات ممكنة لتحقيق طموحه في العيش الكريم، وفي استمرار نسله بشكل متزن. إن الرغبة في الحفاظ على ما أبدعه الإنسان عبر التاريخ تضطره لتحّمل مسؤولية احترام هذه العلاقة والسعي لمراعاة شروط بيئية متزنة لمرحلة مستقبلية ليست ملكاً لحاضره.

اكتسب هانس جوناس شهرته بوصفه صاحب كتاب (Le Principe responsabilite) الذي صدر عام 1979 وقد حمل عنوانا فرعيا يشير بوضوح

---

(31) : ماهر اختيار، التوازن البيئي من الضرورة الجغرافيّة إلى مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة، موقع الحوار المتمدن، العدد 3433، في 21/ 7/ 2011.وانظر المصدر:
Hans Jonas, Pour une éthique du futur, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, éd. Rivages poche, Paris, 1998, p. 70.

(32) نفس المرجع.وفي نفس المصدر هناك اشاره الى حوار مع مجلة "Ethique et Economique" تستنتج الفيلسوف الفرنسية كاترين لارير إلى أنها تميل إلى "أخلاقيات المسئولية" مع اختلاف مع أطروحة هانس جوناس وهو أن هذا الأخير يعتقد أن قوتنا هي مقياس مسئوليتنا، بينما ترى كاترين لارير أن حدود قوتنا إن لم نقل عدم قدرتنا هي المحدد الفعلي لمسؤوليتنا. إن السؤال المركزي هو معرفة تجاه من نحن مسئولون؟ لكن عكس ما استخلص عادة من أفكار جوناس، فإن هذا الأخير لا يقصر مسئولية الإنسان تجاه الأجيال المقبلة فحسب، بل يعتبر الإنسان مسئولا تجاه الطبيعة والكون؛ من هنا فكرة العلاقة غير المتوازية dissymétrique بين البشر والأرض.

الى رهان ينطلق هانس جوناس في هذا الكتاب من مسلمة: تطور العلوم الإنسانية والتقنيات كما هو، يشكل تهديدا ويجعل طبيعة الإنسان بالذات موضع الخطر. لا يستطيع علم الأخلاق الحديث أن يقوم بالإجابة عن هذا الرهان. فالأخلاق تتركز على العلاقات بين الناس، في حين يتوجب علينا فيه الآن أن نفكر في التزاماتنا تجاه الطبيعة، كما أن هذه الأخلاق ترقب الحاضر في وقت علينا فيه التفكر في مسؤوليتنا تجاه المستقبل، إن تأثيرات التقنية الكبيرة لا تشمل جيلنا وحسب، بل لها تأثيرا يستمر لمدى طويل. لاجل ذلك يقترح هانس جوناس ما يعرف بـ "كشف الخوف" يجب نشر خوف لا مصلحي، لا يعتبر هروبا من المسؤولية، بل هو خوف يترقب أخطار التقنية. ستعرف هذه الفكرة عن التقنية وعن المحيط نجاحا كبيرا وسيكون لها تأثيرها القوى على التيارات التي تعنى بالمحيط وبالبيئة[33].

وفي مجال البيوتيقا قبوله التدخلات المعالجة للمرض والرافضة لكل أنواع التدخلات التي من شأنها أن تعمق الأبحاث وتتعدى القيم ويتضح موقفه من خلال التجارب الجينية فهو يحافظ على الموقف نفسه فلا ينصح الاشخاص حاملي الأمراض الوراثية الإنجاب ولا يقبل فكرة الإجهاض؛ إلا في حالة الفحص الجيني ويقدم الأولوية لفائدة الطفل أما عن تحسين النسل الايجابي تقنية والاستنساخ فهما ممنوعان لأنهما يضعان مباشرة ماهية الإنسان - الصورة في التساؤل وجوناس من خلال أعماله يظهر الجسد البشري وكأنه الدرجة الأكثر ارتفاعاً من التعقيد الأنطولوجي[34]. ويبدو أن هذه المعالجة التي جاءت ضمن البيوتيقا الجديدة كانت تتسم بالشمولية من خلال ربطها بين أخلاقيات البيئة من جهة -كما مر بنا أعلاه - ومن خلال إغناء وتطور واحد من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها الفكر البيوتيقي وهو مفهوم المسؤولية من جهة ثانية بالإضافة إلى تنبيهه إلى منظور الأبحاث الطبية / البيولوجية بشكل خاص والأبحاث والتجارب

(33) جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ص322.
(34) سمية بيدوح، فلسفة الجسد، ص106-107.

العلمية بشكل عام، ليس على حاضر الإنسانية فحسب بل وعلى مستقبلها أيضا. وقد جاءت أفكار **كلاهان** Callahan Daniel[35] هي الأخرى تصب في الخطاب البيوتيقي وتعد علامة مهمة في تطور الأخلاق البيوتيقية في جدلها بين الخطابين الديني والأخلاقي فجاءت معالجته تقوم على إضفاء الطابع العلماني على البيوتيقا وفصلها عن الأخلاق والطبيعة الكلاسيكية التي كانت غارقة في اللاهوت المسيحي. فكالاهان هو الذي أسس مركز "هاستينغز" الذي اهتم بنشر الفكر البيوتيقي والتعريف به، وكان من أهم انجازاته تأسيس المجلة الناطقة باسم البيوتيقا والمشاركة في تأليف موسوعة بيوتيقا. وهو مؤلف أو محرر 41 من الكتب، اهتم بأثر التكنولوجيا الطبية وتدمير نظام الرعاية الصحية وعلى مر السنين قد غطت أبحاثه والكتابة مجموعة واسعة من القضايا، من البداية حتى نهاية الحياة. وفي السنوات الأخيرة ركز اهتمامه على الأخلاق والسياسة الصحية.

ج - **فيليب زاريفيان**: وهنا تأتي إضافة جديدة معززه ما سبق إذ يبدو جليا أن البيوتيقا الجديدة أكثر سعة وعمقاً في كتابات هؤلاء الفلاسفة وهم يعيدون تقيم البيوتيقا القديمة فهذا يظهر لدى " فيليب زاريفيان" يقيم تمييزا بين الأخلاق morale و"الإتيقا" éthique معتمدا بالأساس على ما طرحه الفيلسوف بول ريكور. ويخلص زاريفيان إلى أن "الإتيقا" éthique أرقى واسبق من احترام "الأخلاق" morale، ذلك أن "الأخلاق" ذات طابع "مصطنع"؛ لأنها بناء اجتماعي في سياق مجتمع محدد، وهي تنظم

---

(35) دانيال كالاهان هو باحث كبير والرئيس الفخري للمركز هاستينغز بحث أخلاقيات علم الأحياء المؤسسة التي تم تأسيسه مع ويلارد Gaylin في عام 1969. خدم كرئيس كالاهان المركز منذ نشأته إلى 1 سبتمبر، 1996. وحاليا هو أحد مديري بيل برنامج-هاستينغز في الأخلاق والسياسة الصحية. الدكتور كالاهان هو عضو منتخب في معهد الطب الأكاديمية الوطنية للعلوم وهو عضو سابق في اللجنة الاستشارية المدير، ومركز السيطرة على الأمراض والوقاية منها ومن وثائق مجلس الشورى، مكتب المسؤولية العلمية، وزارة الصحة والخدمات الإنسانية. وقال انه حصل على جائزة الحرية والمسؤولية العلمية للجمعية الأميركية لتقدم العلوم في عام 1996 الموسوعة الحرة.

العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبين هذا الأخير والخارج. بيد أن الطبيعة -حسب زاريفيان- لا تحتل أي مكان في تعريف "الأخلاق" morale. إن الأخلاق تنظم السلوك البشري داخل المجتمع وتبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخليا من طرف الأفراد، وهي خطوة في اتجاه "الإتيقا" éthique باعتبارها التزام فردي عميق يتجاوز مجرد الالتزام بما تعاقد عليه المجتمع. في هذا المستوى يندرج" الأمر الكانطي" الذي يبقى مع ذلك أقرب إلى مجال "الأخلاق" أكثر منه إلى مجال" الإتيقا". ويخلص فيليب زاريفيان إلى أن فلسفة الأخلاق تروم في نهاية المطاف تحقيق النظام والأمن بينما الإتيقا هي مجموع "مبادئ الحياة"، وبخلاف "الأخلاق" morale، فإن "الإتيقا" éthique تحمل بداخلها تصورا لعلاقة الإنسان بالطبيعة ابتداءً من العلاقة بالجسد الذي هو جزء من الطبيعة. ويفترض في "الإتيقا" حسب فيليب زاريفيان أن تتمثل الحياة والعيش كمفهوم "فيزيائي" لا كمفهوم اجتماعي.

وعلى الرغم من فردانية المنطلق الإتيقي، فإن للإتيقا قدرات كونية عكس الأخلاق الاجتماعية morale التي ليست كذلك على الرغم من وجود اعتقاد خاطئ بكونية مبادئها. وخلاصة القول إن الإتيقا تتبنى بالأساس بشكل فردي وليس اجتماعي، وإذا كانت طريق الإتيقا فردية، فإن المحتوى الإتيقي ليس كذلك.. والإنسان بالمفهوم الإتيقي يتفاعل مع "ديناميكية الأنساق البيئية" التي ينتج عنها "تغيرات كيفية" يعتبر الإنسان جزءا منها. وهنا يتقاطع زاريفيان مع مفهوم **كاترين لارير** Catherine Larrère للديناميكية البيئية ونقدها لمفهوم "ثبات الأنساق البيئية إن الإتيقا حسب زاريفيان هي دائما سيرورة وتحولات كيفية وتعبيرات وجودية وليست "حالة للاستلهام" .. إن للإتيقا طابع الشمول والكونية؛ لأنها تتجه إلى الإنسان في المقام الأول وليس إلى المجتمع. وعلى الرغم من البعد الإنساني للإتيقا، فلا يمكن أن تمارس في المطلق، بل يتعلق الأمر بنمو وتطور إتيقي ولا يمكن بأي حال الحديث عن مآل نهائي.من جهة أخرى، فإن المجتمع

يمكن أن يلعب دور "الوسيط" الداعم أو المعرقل لمقاصدها لكنه لا يحدد منطقها الداخلي. ولأن الإتيقا تقع بين القيم valeurs والمعتقدات convictions، فهي ليست "مجالا للاحترام"، بل مجالا للجهد والبحث.. وفي انتقاد لاذع لأطروحة ماكس فيبير التي بسطها في كتابه الشهير "البروتستانتية والأخلاق الرأسمالية" يخلص فيليب زاريفيان إلى أن فيبير وهو يحاول التمايز عن الأطروحة الماركسية أهمل "المعطيات الفيزيائية" الدالة على علاقة الإنسان بالطبيعة والمحيط البيئي وتداعياتها على "ظروف الإنتاج" فنتج عن ذلك إنها تختلف في مقاصدها فالأخلاق أمر يفترض وجود مجموع الذوات الأخلاقية إما الاتيقا فهي أمر يتوجه إلى الفرد.ومن هنا التفكير الاتيقي اليوم عبارة عن حضور مكثف للراهن وصعوبته المتعلق بالاختيارات العملية والحياتية المرتبطة بالممارسات الفردية والمهنية وذلك لغاية البحث عن حلول معيارية وهذا الاهتمام يتضح جليا في الحضور المكثف للاتيقات التي تعبر عن الاهتمام بالقضايا الجماعية والفردية ونخص بالذكر الدراسات المتعلقة بالاتيقا الطبية على نحو يواكب التحولات الحاصلة في التقدم العلمي والتقني البيوتيقا باعتبارها تفكيراً ديناميكياً إشكالياً انعكاسيا، يسائل الماقبليّات الأخلاقية، وباعتبارها مبادئ تنفتح على إمكانيّات التّأويل الذّاتيّ الفرديّ، والأخلاق باعتبارها منظومات دوغمائيّات قائمة على الثّوابت، ومفروضة على الأفراد، من دون إمكانيّة الترجمة الذاتيّة الفريدة. ولكننا نجد أن زاريفيان يطرح مفهوما شاملا للطبيعة من منظور كوني كوسمولوجي ويعتبر المسؤولية تجاه الكون تخص مستقبل الإنسان بالدرجة الأولى مادامت ظروف التأقلم محدودة على كل حال على الرغم من "القدرات الخلاقة للإنسان"، وكل تأثير سلبي على "الأرض" سيضر بالدرجة الأولى الوجود الإنساني، أما "المنظومة الكونية"، فتستمر في مسارها الكيفي بعد "تأقلمها" مع التغيرات "الطفيفة بالمعنى الكوني" التي تسبب فيها الإنسان.. ويطرح فيليب زاريفيان سؤالا حول موقع فلسفة جوناس الأخلاقية بين "الأخلاق" و"الإتيقا" فاتحا الباب لسجال فكري لم يحسم بعد.

د- **فرانسوا داجونياي**[36] وهو مهموم بالقضايا المعاصرة لهذا يرى أن هناك نوعين من الفلسفة. فلسفة عالمة مرتبطة بمؤلّف ما ومبحرة فيه وهي عندي شبه ميّتة، وفلسفة تريد أن تأخذ بعين الاعتبار كلّ ما يجري في عالمنا الحاليّ. فيقول: "فما يهمّني أنا هو القضايا الرّاهنة. فالثّورات الّتي تطال علم الحياة والقانون والفنّ والإنتاج هي من الأهمّيّة بحيث يجب على الفيلسوف أن يستكشفها وأن يفكّر فيها وإلّا فعليه أن يستقيل". لا يعتقد ف.داجونياي أنّ بوسع التّفكير الفلسفيّ أن يهمل التّفكير الأخلاقيّ والسّياسيّ. وباعتباره فيلسوفا ملتزما، فهو متمسّك بمكانة الدّولة الّتي هي فقط بإمكانها أن تحمي المصلحة العامّة والمدينة من جميع الانحرافات. وهو يرى أنّها ستخلّ بواجبها إذا لم تضع حدّا للتّفاوت الّذي لا يطاق. يدافع فرانسوا داجونياي عن بيوتيقا متحرّرة من الأحكام المسبقة التّكنوفوبيّة. من الصّعب المسك بأعمال فرانسوا داجونياي متعدّدة الأشكال وغير المألوفة، والّتي تتّخذ من البيولوجيا والجغرافيا والكيمياء والحقوق والدّولة والفنّ والأخلاق - في آنٍ - موضوعا لها. قد يقول البعض إنّ هذا غير جدّيّ. لكنّ ف. داجونياي على العكس من ذلك يطالب بالحقّ في معانقة الواقع، كلّ الواقع: "أنا لا أرى الفيلسوف مثل منجميّ يجب عليه الحفر في الأرض، بل مثل مسافر ينشغل بالمشهد الطّبيعيّ في كلّيته»(أخلاق جديدة). بمعنى توسيع الآفاق عوضا عن التّنقيب. ويشهد عمله على فضوله النّهم وعلى إعجابه المفرط -المتجدّد دوما- بالواقع في كلّ أشكاله.

على نقيض تقليد فلسفيّ عنيد منذ أفلاطون يعظّم ما هو روحيّ، يبدي ف.داجونياي اهتماما خاصّا بما هو مادّيّ: بالأشياء والموادّ والمباني والأجساد...وهو يعرّف نفسه بأنّه "عالم موادّ" ليتجنّب عبارة "مادّيّ" الّتي

---

(36) فيلسوف وطبيب فرنسي متخصص بالبيوتيقا كان تلميذ وصديق بمؤرّخ العلوم جورج كونغيلام، وقد، كان لقاءة به حاسما. فبدفع منه باشر بعد نيله شهادة التّبريز في الفلسفة دراسات طويلة في الطّبّ وطبّ الأمراض العصبيّة، دون أن يتوقّف رغم ذلك عن التّدريس .

يعتبرها اختزاليّة ودوغمائيّة جدّا. عمليّا، حسب رأيه، لا بدّ من تجاوز ثنائيّة الرّوح والمادّة: "أنا توحيديّ بما أنّي أقول إنّ الرّوح هي في الأشياء وانّ الأشياء تعبّر عن الرّوح". يكفي النّظر في البنى الذّرّيّة لرؤية الغنى المدهش للواقع وتعقيده. بطبيعة الحال، يثير هذا الموقف الكثير من الجدل: "العدوّ عندي هو الذّاتيّة. لا يجب الاستكانة الى الوعي، الى الأنا". كما يؤكّد بشدّة. ولأنّه محرّض بطيبة خاطر، يتمرّد ف.داجونياي على فلسفة محافظة وجلة في حالة ارتباك دائمة بإزاء التّطوّرات والمنتجات الجديدة. فلا بدّ من "تغيير الحياة وليس الانصياع لها" (التّحكّم في الحيّ). ولهذا هو يرحّب بمآثر التّقنية البيولوجيّة، وبنجاعة الزّراعة الإنتاجيّة وبالمعجزات الّتي حقّقتها مختلف تقنيات الإنجاب المتحكّم فيه طبّيّا... ولا تفزعه عمليّات التّدخّل في الجسد الحيّ: "ليست الحياة هي ما يجب احترامه كما هو، بل منطقها الغامض، وبحثها عن الأقصى وعن الأهمّ. أحيانا يفشل في تحقيق ذلك، لذا علينا أن نصلحه، أن ننمّيه، كما سيتوجّب علينا تجاوز البيولوجيّ و"التّحكّم فيه" (التّحكّم في الحيّ). إنّه بلا شكّ شخص مزعج وناشز في المشهد الفلسفيّ.

يتحمّس ف.داجونياي للأخلاق، خصوصا في القضايا الّتي ما ينفكّ يطرحها تقدّم البيولوجيا والطّبّ. ولكنّ الأخلاق لا تمثّل عنده موضوعا سماويّا يحدّد ببساطة مبادئ كونيّة كبرى. من المؤكّد أنّه عليها إن تضع مبادئ. ولكن ليس لأنّها تهتمّ بـ "ما يجب أن يكون" يكون بإمكانها أن تعترض على "ما هو كائن": "لا توجد الأخلاق حيث يعيّنها البعض، أي في تعالي الأفكار أو في حقل التّفكير المحض. الأخلاق تعمل بلا هوادة: ولن تغادر إذن أرض الواقع الّذي يجدر بها أن تسجّل نفسها فيه" لهذا السّبب يفضّل ف.داجونياي التّمادي في الدّخول في التّفاصيل وفي دراسة حالات فاصلة على تشييد مذهب أخلاقيّ مجرّد جدّا. وتعلّقت أعماله الأولى بطبيعة الحال بتاريخ العلوم: "كنت دائما مصدوما بأنّ المدرّسين، وبعضهم متميّزون، كانوا يهتمّون بالنّتائج أكثر من اهتمامهم بالطّريقة الّتي

تحصّلوا عليها بها. وكان يبدو لي أنّ الأهمّ بالنّسبة الى الفيلسوف هو أن يتوقّف عند الاستراتيجيات[37]. وله أراء صادمة في مجال البيوتيقا[38].

ثالثاً: الفكر القائم الديني

كان الفكر الديني المسيحي بشكل خاص والإسلامي -بشكل عام بوصفه لا يعيش الإشكال الغربي - فقد كانت الأفكار الجديدة قد ولدت جدلًا محتدمًا في حيز المقدس المسيحي على الرغم من التحول الذي أصاب الديانة لمسيحية، وجردها من شموليتها إذ كانت (بالأساس شاملة في مطالبها وجماعية وتسلطية مثل بقية الأديان والثقافات ما قبل الحداثة. وانطلاقا من المدونات غير المتجانسة والمتناقضة من ثم، فهناك نقطة اتصال لتأويل حديث استطاع التطور العقلي بعد التنوير أن يجعله مستحسنا بالنسبة للمؤمنين المسيحيين في نهاية الأمر)[39] من هذا نفهم أن الثقافة الغربية هي في صيرورة مستمرة وصولا إلى ما بعد الحداثة إذ كان هناك

---

(37) الحوار منشور في مجلّة العلوم الإنسانية الالكترونية Sciences Humaines.COM ضمن ملفّ بعنوان "الرّهانات الكبرى للبيوتيقا"
https://www.facebook.com/note.php?note_id = 180495569870

(38) تأيده 1- الإجهاض بقوله: أنا إذن مع الإجهاض. ليس الإجهاض السّهل والمريح. ما يهمّ هو مدى إرادة استقبال المولود. إذا لم يقبل الوالدان بالمولود فإنّ هذا الأخير سيكون تعيسا. الولادة لم تعد قدرا. ولكن القانون هو من يتولّى ضبط تاريخ الموت وأيضا التّاريخ الّذي يأتي فيه مولود جديد2,- ارجاعة كل شيء إلى الإرادة الفردية: حسب رأيي يجب قبل كلّ شيء تقدير الإرادة الفرديّة. إنّ المنع الاصطناعيّ للحمل يمثّل تقدّما: فالولادة لم تعد قدرا، إنها تعبّر عن إرادة. توجد وضعيات طبّيّة عديدة يكون من الأفضل فيها حسب رأيي تقدير الإرادة على احترام الطّبيعة. 3- تقيمه اللجان التي يوكل إليها إصدار المعالجات الأخلاقية والقانونية: تجمع لجان الأيتيقا اختصاصيين ومندوبين عن العائلات الرّوحيّة الكبرى ولا يتوصّلون إلّا إلى توافق غيابيّ. فبفعل التّضارب بينهم، لا يتّفقون إلّا على قرارات ضعيفة ولا يقدّمون إلّا أجوبة دنيا. في أغلب الأحيان، يكتفون بتأجيل القضايا عوضا عن حلّها. لاسيّما وأنّ لديهم معيارا أعارضه هو المعيار البيولوجيّ، وأنّهم يرجعون في كثير من الأحيان الى "طبيعة ثابتة" للإنسان. انظر المرجع السابق.

(39) هارالد موللر، تعايش الثقافات، ترجمة: ابراهيم ابو هشهش، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، طرابلس، 2004، ص142.

حراك تقوم به مجموعة من اجل اعتبار المؤمنين من ببين المثليين مؤمنين عاديين عند الكاثوليك، وكان حراكهم يقوم على إحداث تغيير في أسلوب السلطات الدينية حيث تعتمد مقاربة طبيعية أكثر منها لاهوتية، غير أن النزاع الحقيقي يقوم على أمرين الأول بين المثليين والكنائس المسيحية والاعتراف بهم، والثاني يتعلق بالجدل الذي يتعلق بالإنجاب الاصطناعي في عزل الكنيسة. وإن ثمة قيماً غير قابلة للتفاوض "الحياة" عند المسلمين المناهضين للإجهاض، الشريعة عند المسلمين المحافظين، قد لا ينطوي الانغلاق على نزاع بالضرورة، لكنه يضع الدين في وضع خارجي. ولكنّ التصورات والمعبودات والمعتقات الجديدة في ظل ما بعد الحداثة ومفهومها عن "الإنسان الحر"، وهذا ما يشير له أوليفييه روا في قول (ليس إن النماذج المتعلقة بالجنسانية وحدها التي تقلق المؤمنين، إن ما يقلقهم هو في العمق تغييب الله، وحقيقة كون الفرد مقياس كل المعايير، عندئذ لا يعود البحث عن روحية متجهاً نحو الله بل نحو أديان ما بوحدانية، وعلى ذلك فالوثنية تكمن في تغيب الله وفي البحث عن بدائل في الوقت عينه)[40].

أ - الموقف من الإخصاب الصناعي ومن الامثله على طبيعة معارضة الخطاب المسيحية:

1 - الإخصاب الصناعي عملية غير طبيعية، وغير أخلاقية.

2 - الإخصاب الصناعي مرفوض لاستخدامه طريقة الاستمناء.

3 - الإخصاب الصناعي يخالف المقاصد والغايات الإلهية من الزواج.

4 - الإخصاب الصناعي نوع من الزنا.

---

(40) أوليفييه روا، الجهل المقدس، زمن بلا ثقافة، ترجمة صالح الآشمر، دار الساقية، ط1، بيروت، 2012، ص209.

5 - الإخصاب الصناعي يحيلنا إلى تجارة الرقيق وبالتالي إلى نوع من السلعة البرجماتية[41].

ب - أطفال الأنابيب: وقد تمركزت المعارضة المسيحية في الآتي:

1 - المخاطرة التي يمكن إن تؤدي إليها هذه العملية.

2 - ما الذي يمكن أن تفعله بالبويضات الملقحة الفائضة.

3 - استخدام البويضات الملقحة في إجراء التجارب.

4 - المشاكل التي يمكن أن تؤدي إليها هذه القضية، مثل إلام البديلة[42].

لكن تبقى الأفكار الدينية تتسم بالثبات والتعالي عبر النص وهذا يصنف بنظر الرؤية الجديدة على أن التفكير الديني غير ملائم للتكيف مع التحولات فهو أمر قديم في تاريخ المعرفة الدينية إذ (كان جوهر الأفكار الدينية هو في الحقيقة توليفة جامعة لعناصر فئات تصنيفية طبيعية مختلفة، فان هذا يبدو في صورة منتج آخر للسيولة المعرفية، غير أنه منتج بغير حاجة إلى أي قيمة تكيفيه. أو لنقل بعبارة أخرى انه منتج ذهني ثانوي لطرق التفكير التي تسمح بتطوير أسلوب أكثر كفاءة في البحث عن الطعام وفي الاتصال الاجتماعي. وإذا كان التفكير الديني والسلوك الديني ينطوي على كلفة، أي غير ملائم للتكيف، فانه يجد تعويضا أكثر بفضل منافع السيولة المعرفية التي تحققها أنماط التفكير الأخرى)[43] لكن السيولة المعرفية اليوم تغدو مع نقد النص لما بعد الحاثة تكمن (عندما يتحول الأثر إلى منطقة خصبة لعمل الفكري، بقدر ما يغدو حقلا للحفر والتنقيب أو فضاء للتفسير والتأويل أو مخزوناً للاستثمار والتوظيف أو رصيدا للصرف والتحويل)[44].

---

(41) ناهدة اليقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة، 174، الكويت، 1993،، ص166-170.

(42) المصدر السابق، ص172.

(43) إشراف: روبين دونيار، كريس نايت، كاميلا باور، تطور الثقافة، ص219.

(44) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، دار الساقية، ط1، بيروت، 2005، ص139.

رابعاً: العلاقة بين البيوطيقا والدين:
لقد مرت العلاقة بين الدين والبيوتيقا

تمتد المرحلة الأولى من أواخر الستينات إلى أواسط السبعينات من القرن العشرين، وفي هذه الفترة بدأ الانفصال عن الأخلاق الطبية الكلاسيكية التي كانت تحت هيمنة رجال الدين المسيحي والكاثوليكيين منهم بشكل خاص، وقد كان هؤلاء هم الذين يتكلمون باسم الأخلاق. إن رجال الدين المسيحي واليهودي الأوائل الذين ساهموا في تأسيس الفكر الأخلاقي الجديد كانوا ينطلقون من حمولة أخلاقية دينية كلاسيكية، ومن فكر إنساني يقوم على مفاهيم ذات حمولة دينية قوية مثل الإحسان والشفقة والتعاطف مع المريض، ومن استنكار الممارسات اللاإنسانية التي أصبحت تتزايد نسبتها في المجال الطبي/البيولوجي.

المرحلة الثانية من أواسط السبعينات إلى نهاية الثمانينات من القرن الماضي، وتتميز العلاقة بين البيوتيقا والدين في هذه المرحلة بتراجع الخطاب الديني مع مجيء الفلاسفة ورجال القانون بكثافة إلى الميدان البيوتيقي، وتزايد أعداد اللجان الأخلاقية والبيوتيقية التي تشخص الطابع التعددي للخطاب البيوتيقي، وفي هذا الإطار، لابد من الإشارة إلى ما عرفته هذه الفترة من انتقال للفكر البيوتيقي إلى أوروبا، وخاصة الدول غير الناطقة بالإنجليزية، وما صاحب ذلك من تأكيد على الطابع العلماني للفكر البيوتيقي، وقد شهدت هذه المرحلة حدثا هاما على المستوى الأوروبي حيث أسست فرنسا سنة 1983 لجنتها الأخلاقية الوطنية والتي تؤكد بدورها على الطابع العلماني اللائكي للبيوتيقا، وكنتيجة لذلك سيتم إقصاء رجال الدين من النشاط البيوتيقي[45].

---

(45) عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا، في إطار المعرفة المعاصرة،
http://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm

المرحلة الثالثة من أواخر الثمانينات من القرن الماضي إلى أيامنا هذه، وتتميز علاقة البيوتيقا بالدين في هذه المرحلة بالرجوع إلى القضايا الدينية بقوة، وذلك تحت ضغط الاهتمامات الاقتصادية التي أصبحت تشغل بال العاملين في المجال الطبي/البيولوجي، والطابع المادي الذي طغى على العلاقة بين الطبيب والمريض، بالإضافة إلى تزايد اهتمام علماء الدين بالقضايا البيوتيقية والمعضلات التي أفرزتها الثورات الأخيرة والتي عرفتها ميادين الإنجاب الاصطناعي والهندسة الوراثية وزراعة الأعضاء، وهكذا طال النقاش الديني قضايا أطفال الأنابيب وبنوك المني والبويضات والمشائج والاتجار بالأرحام والأجنة، وزراعة الأعضاء والتبرع بها أو بيعها، وتمديد الحياة بشكل اصطناعي، والاستنساخ والعلاج الجيني والطب التنبئي؛ وقد شارك علماء الإسلام بدورهم في هذا النقاش، وقد تمثل ذلك في الندوات التي تقام هنا وهناك حول هذه القضايا الجديدة، كما أنشأت لهذا الغرض مجمّعات فقهية تشبه، إلى حد ما، اللجان الأخلاقية التي انتشرت في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، وخاصة على مستوى تشكيلها، فهي لا تتشكل من الفقهاء المتخصصين في الشريعة الإسلامية فحسب، بل نجد إلى جانبهم الأطباء وعلماء البيولوجيا وعلماء النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون وغيرهم[46].

خامساً: البيوتيقا والقانون
"من الأخلاق إلى القانون"

كانت هناك تحديات مهمة في الفكر البيوتيقي الغربي وقد وجدنا أن للفلسفة دورًا مهمًا في تشكل الصيرورة الأخلاقية التي أصابها التحول إلى قانون له افقه العَلماني العقلاني الذي اشترك في الخطاب الفلسفي لدى الفلاسفة والعلماء إلى جانب التحولات المهمة في دور الدين التي مرت بنا

(46) عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا، في إطار المعرفة المعاصرة، المصدر نفسه.

في الفقرة السابقة.تأتي هذه الفقرة في تناول كيف ظهرت السلطة القانونية التشريعية في ضبط الخطاب الطبي أي البيوتيقا، هنا الأبد من الوقوف أولا عند القانون بمعناه العام وعن شرعيته وسلطته، بالتالي فان الحرية بلا قانون بالتأكيد سوف تكون فوضى ولكن كي نجعل السلطة تحت وصاية القانون يجب أن يكون للقانون حركية العدالة وليس امتيازا للذين لهم سلطة تطبيق القانون.فان القانون يجب أن يكون تعبيرا عن مصلحة الكل وليس سلطة أقلية بعينها، لهذا يجب أن يُشارك الكل في وضع القانون ومن هنا يصبح القانون الكل وهذا يجعل القانون قادرا على تسير السلطة العادلة الديمقراطية لكن لا يعني كونه ديمقراطي انه يعتمد على الأغلبية التي ممكن تكون عمياء فتغدو الأقلية العنصرية أو الدينية خاضعة محو القانون هنا يظهر دور الفلسفة بما تطرحه من تساؤل عن القيم الذاتية الناتجة عن الوجود الإنساني ذاته ولهذا السبب لا يجب المس بها عند كل من يمتلك صفة الإنسان[47].

وفي غضون هذه التغيرات التكنولوجية والفكرية أصبحت طبيعة الفعل الإنساني يحتاج إلي المراجعة والتحري من حيث نوعية المشكلات التي يثيرها التطور الطبي والبيولوجي تختلف عن المشكلات الأخلاقية القديمة، وذلك لان هذه الأخيرة انبثقت من خلفية ثقافية معينة قديمة غير الخلفية المعاصرة. هذا بالإضافة إلى أن هذه التكنولوجيا المتطورة طرحت قضايا أخلاقية في إطار جديد مما يجعل تطبيق النظريات السابقة عليها أمراً صعبا. وأن علمي البيولوجيا والطب في تطور مستمر وهائل حيث إن مرحلة من مراحل التطور تعنى مشكلات جديدة تختلف عما أسبقتها مما يجعل أمر تطبيق نظرية واحدة ثابتة أمرا غير عملي. ونحن نرى التطبيقات التكنولوجية التي أصبح الحقل الخصب لها هو الجسد البشري والوضع الراهن يتأزم أكثر فأكثر عندما يكون المجرب والخلاق لا في مجالات خارجة عن نطاق

(47) يورغن هابرماس، وجوزيف راتسنغو، جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم، حميد لشهب، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، الكويت، 2013، ص70 .

بل في صلب الكائن البشري لنشهد تدخل التكنولوجيات في الوجود والموروث، لهذا فان اللوائح والمواثيق الطبية السابقة لم تعد تتفق مع هذه التطورات مما يعني أن الطبيب وعالم البيولوجيا لن يجدا ما يمكن أن يرجعا إلى الحكم على المواقف التي تواجههما[48]. من هنا يقول الفيلسوف في مجال البيوتيقا "**فرانسوا داجونياي**" : فإنّ عالمنا المتقنن يدفعنا إلى النّظر في المسألة بطريقة مختلفة عمّا كانت عليه عادة. ففي قانون الشّغل، المشغّل هو من يتحمّل مسؤوليّة أيّ حادث يستجدّ في مكان العمل وليس المخطئ الّذي قد يكون تسبّب فيه إمّا نتيجة الإهمال أو عدم الانتباه. ليس المشغّل "مذنبا" بالمعنى الحصريّ للكلمة، ولكنّه مسؤول عنه. قد يبدو هذا لامعقولا. لم يكون من لم يشارك في الحادثة وربّما لم يكن موجودا أصلا أثناء وقوعها مسؤولا عنها؟ لأنّ المشغّل ببساطة هو الوحيد القادر مستقبلا على منع تكرار وقوع مثل هذا الحادث من خلال التّركيز على قواعد حفظ الصّحّة وعلى السّلامة. الوقاية خير من العلاج. هذا ما يزعزع تصوّرات أخلاقيّة تقليديّة نفسيّة. ليست المسألة أن نعرف من ارتكب الخطأ فقط، بل أيضا من سيحسن التّصرّف بشكل يجنّب حدوثه مرّة أخرى ويحمي النّاس. القانون إذًا موضوع مؤثّر يضعنا في حضرة المحسوس الأشدّ هولا والأكثر تضاربا. إنّه يتناول قضايا عاجلة وكثيرة الفائدة[49]. على الرغم أن الوقوف في طريق التقدم أمر غير مجدي إلا أن الجريمة هي الخطر الحقيقي فان البؤس الذي جرته تلك القراءات النفعية التي دفعت الإنسانية إثماناً غالية عنها كان لابد من الخروج على تلك القناعات وصورها، وما يأتي على نسقها، منذ الأربعينيات والأصوات الدولية تتعالى وتحذر من مخاطر الأبحاث البيوتيقا وقد شهد العقد الأخير من القرن العشرين عرفا مرده إلى تزايد وتفاقم المشكلات الأخلاقية التي تطرحها البيوتيقا عبر هيمنة

---

(48) نادية اليقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص28-29.

(49) الحوار منشور في مجلّة العلوم الإنسانية الالكترونية Sciences Humaines.COM ضمن ملفّ بعنوان "الرّهانات الكبرى للبيوتيقا"
https://www.facebook.com/note.php?note_id = 180495569870

الجانب النفعي منها، والفراغ القانوني الحاضر في هذا المجال.

لقد ظهر مفهوم "أخلاقيات الحياة" أطلق الاختصاصي بأمراض السرطان "**فان بوتر**" هذه الكلمة، إلا أنها شهدت في التسعينات نقاشا حادا طاول المجتمع بأكمله وأن التفكر في أخلاقيات العلوم كان نتيجة تقدم علم الإحياء: الإنجاب الاصطناعي، الهندسة الوراثية، الاستنساخ، أنها أمور أثارت شلالا من المسائل الأخلاقية لقد واجهت المجتمعات مواقف لم تكن معروفة من قبل.ما دفع الدولة إلى إيجاد تشريع مناسب لها[50]. وقد جاءت الاستجابة بفائدة على البيوتيقا وتقدم القانون من جهة أخرى. عبر إنشاء مبحث قانوني جديد في مجال البيوتيقا حمل اسم قانون الطبي/ البيولوجي Biodroit = Biolaw وقد كانت القاعدة لهذا القانون مبادئ حقوق الإنسان والأخلاق التطبيقية وآداب المهنة الطبية، هنا حصل تطور في البيوتيقا بالعودة إلى مبادئ حقوق الإنسان المتمثلة في المنطلقات الأساسية (التغذية، والأمن، والتكاثر، وتوفير البيئة الملائمة)، وهكذا يحصل الربط بين الأخلاق والقانون بالموازاة مع سيادة مبدأ **الاستقلال الذاتي للفرد** وترجمتها تشريعا قانونيا كما في أمريكا إلا أن ما يؤخذ عليه هو انه لم يكن شاملًا على كل الولايات بل نجد كل ولاية تقبل القوانين التي تلائمها وترفض غيرها، أمّا الأنموذج الفرنسي الذي كان أكثر عمومية من الأمريكي، ففي فرنسا "تعود أولى تشريعات الأخلاق الطبية إلى عام 1994، وقد تناولت حالات الإنجاب الاصطناعي حصرا: أطفال الأنبوب، الأمهات الحوامل. وبعد العام 1997 مع ظهور الاستنساخ (النعجة دوللي) تجدد النقاش حول هذه الموضوعات ففي غضون سنوات قليلة تم استنساخ الفئران والخنازير والأبقار. وبالطبع فان الاستنساخ البشري لا يبدو بعيدا وهو يثير القلق"[51] وتصف هذا التحول الأخلاقي

---

(50) جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة، ط1، ابو ظبي، 2009، ص29.

(51) نفس المرجع، ص29.

والقانوني الفيلسوفة: **آن فاـو- لارـو"س**: ترصد لحظة التحول على انها جاءت: "ومنذ أن تدخّلت في ميدان البحث هيئات مثل المجلس الاستشاريّ الوطنيّ للأيتيقا ((CCNEوالبرلمان كان على الباحثين أن يوافقوا على أن يحرّروا بروتوكولاتهم بشكل مفصَّل وأن يضعوها مسبّقا تحت أنظار تلك الهيئات المستقلّة. والحقّ أنّ هذه الصّرامة المفروضة في الميدان الطّبّيّ كانت جيّدة للبحث ذاته. فقد أصبح مشروعا جماعيّا بنوعيّة محترفة". ثم تظيف: "إضافة الى مشكلة الأعمال البحثيّة في الإطار الطّبّيّ والى الموافقة الواعية من المرضى المشاركين فيها (وهي مشكلة أوجدت تشريعا مخصوصا هو قانون ايريات Huriet سنة 1988)، طُرحت مسائل لها علاقة بموضوع الإنجاب المساعَد طبّيّا (PMA) وكذا بموضوع البحث حول الجنين. فعليّا، تمّ التّمكّن من الحمل الاصطناعيّ (طفل الأنبوب) وصار يطبَّق منذ بداية الثّمانينات. ولكنّ هذه التّقنية تنتج أجنّة " فائضة الخلايا " surnuméraires، لم تقع إعادة زرعها فيُحتفظ بها حينئذ في الثّلاجات. فضلا عن ذلك، فرضت نفسها حقيقةُ أنّ البحث حول الجنين ضروريّ لتقدّم العلوم. ومنذ ذلك الوقت أصبحت مسألة القانون الأساسيّ للجنين مركزيّة"[52]. ويبدو أن هذا جاء بعد نقاش حول تسمية هذه القضايا الأخلاقية الجديدة وقد رفضوا - خلال الثمانينيات من القرن العشرين - استعمال مصطلح البيوتيقا وفضلوا عليه أخلاقيات الطب والبيولوجي لكن الأمر سرعان ما تغيّر في التسعينيات حيث سيسود مصطلح البيوتيقا وسيأخذ الفرنسيون الريادة فيه. حيث اصدر قانون البيوتيقا، وهي ثلاث قوانين أساسية صوت عليها البرلمان الفرنسي بعد نقاش طويل بدأ من 1992 إلى يونيو 1994، وكانت فرنسا أول دولة أوربية تتوفر على إطار تشريعي خاص بالبيوتيقا يضمن مرورها من الأخلاق إلى القانون ويرسخ التأكيد العمل بحقوق الإنسان، ومن ملامح هذا القانون هي:

---

(52) الفيلسوفة آن فاـو- لارـو، في حوارها:مع: آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوتيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم)المصدر السابق.

1 - تؤكد على حقوق الإنسان وضرورة احترام الإنسان بشكل عام وجسمه بشكل خاص.

2 - تصر على القوانين التصرف في الجسم الإنساني فلا احد يحق له أن يتصرف في جسم غيره سواء في حياته أم بعد مماته إلا بموافقته.

3 - كما يمنع الاتجار في الجسم الإنساني حتى من طرف صاحبه؛ لان القانون: "يعطي الأولوية للشخص الإنساني، ويمنع أي نوع من أنواع النيل من كرامته ويضمن احترام الكائن الإنساني منذ بداية حياته"[53].

ولكن تبقى قوانين البيوتيقا على المستوى الأوربي تختلف بحسب الدول ورؤيتها الفكرية مثلما هو حال أمريكا واختلاف الولايات نجد الأمر ذاته في انجلترا فهي أصدرت قانون يتعلق بالتخصيب الإنساني وعلم الأجنة 2000 في مجال البحث العلمي، إلا أن الأمر اخذ في تشكيل لجان من المؤسسات العلمية تتحمل بنفسها مسؤولية فحص أو مراقبة الطبية الأخلاقية لمشاريع البحث، قد فتحت الباب أمام ظهور أهداف أخرى، ويعد بعض الباحثين ذلك مجازفة من طرف الحكومة الأمريكية ومكمن هذه المجازفة هو أن هذه اللجان التي ترغب في حماية حقوق المرضى لكن ممكن أن تحول الغاية إلى حماية حقوق المؤسسات البحث العلمي مما جعل بعض المرضى الذين تجرى عليهم التجارب أو على ذويهم يذهبون إلى المحاكم من اجل حماية حقوقهم.

وعلى مستوى اللجان تلك فقد تطورت من لجان محلية إلى لجان وطنية ثم لجان دولية التي ظهرت من خلال (الاهتمام الدولي بالقضايا الأخلاقية التي يطرحها المجال البيوتيقا، وكذا بحقوق الإنسان بشكل عام، قد بدأ قبل أكثر من خمسة عقود من الآن، وذلك خلال "الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان سنة 1948، وقبل ذلك بقليل مع "قانون نورنبرغ" الذي

(53) عمر بوفتاس، موقع البيوطيقا، في إطار المعرفة المعاصرة، http://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm.

صدر سنة 1947 بعد الحرب العالمية الثانية، في إطار محاكمة مجرمي الحرب النازيين، وضمنهم مجموعة من الأطباء الذين قاموا بتجارب وحشية على مجموعة من الأسرى نزلاء المخيمات النازية، ويعتبر هذا القانون مرجعية هامة للجان الأخلاقية: فبالنسبة للأطباء والباحثين الذين تهمهم أخلاقيات العلاج والبحث العلمي، يعد ما أكد عليه قانون نورنبرغ من "ضرورة موافقة الشخص المريض على العلاج" و"الأهلية القانونية الكاملة للشخص الذي سيقبل أو سيرفض الخضوع لعلاج أو تجربة ما" من أركان البحث الأساسية؛ وجاء بعده دور إعلان هلسنكي سنة 1964، الذي يوصي بضرورة استشارة اللجن الأخلاقية فيما يتعلق بـ"الموافقة الواعية" وما يقدم من معلومات للمرضى أو الأشخاص المشاركين في التجارب العلمية؛ ثم إعلان مانيلا الذي يقترح إيجاد لجان مختصة في التقويم الأخلاقي"[54].

والنتيجة التي يمكن أن تشكل خلفية مهمة أنها أحدثت تحول من التصور المعياري للأخلاق المرتبط بالضمير الفردي إلى ضابط أكثر إلزاماً انه القانون، لذا له العمق الاجتماعي المحلي والوطني والدولي، وذلك هو ما يقصده الباحثون حين يتكلمون عن: "الانتقال من الأخلاق إلى القانون".

وضمن هذه الإبعاد ممكن أن نفهم الخطاب الذي يتمحور حول الإنسان الحر وظهور تحولات جديدة في حقل الطب متعاطعة مع فلسفة القانون البيوتيقا" "و هي الدّراسة المتعدّدة الإختصاصات لمجموعة الشّروط التي يفرضها التّسيير المسؤول للحياة البشريّة، في إطار التّطوّرات السّريعة والمعقّدة للمعارف وللتّقنيات البيوتيقا". التي تعمق إنسانيتها عبر الاحترام الذي تبديه بإزاء حاجات وأوجاع الإنسان الجسدية والنفسية كل هذا تجلى في مجالات البيوتيقا التي ممكن إجمالها في ما يلي: الإنجاب

(54) عمر بوفتاس، موع البوطيقا، في اطار المعرفة المعاصرة، http://www.aljabriabed.net/n40_03bufta.htm.

والتّحكّم فيه، ومدى مشروعيّة الإجهاض والتّبرّع أو الإتجار بالسّائل المنويّ وإقتراض الرّحم، ومدى مشروعيّة، إختيار جنس الجنين، ومدى مشروعيّة إخصاء المعاقين والمرضى النّفسانيّين.نقل الأعضاء وتبعاته وشروطه، وواقع الإتجار بها في الكثير من البلدان، إشكاليّة تطبيق قوانين الملكيّة وإثبات البراءات في ما يخصّ علم الوراثة، التّجريب على الأشخاص، والإستنساخ البشريّ لغايات شتّى، الإصرار الطبّيّ ومقابله القتل الرّحيم، والمساعدة على الإنتحار، عمليّا التّجميل التي لا يقصد منها تدارك العيوب أو التّشوّهات، بل الإستجابة إلى هوامات الأشخاص، وإدامة الشّباب، الإفراط في تطبيب الذّات البشريّة، والإفراط في اللّجوء إلى العلاج الكيمياويّ النفسي، ومدى شرعيّة اعتماد هذا العلاج لدى الأطفال، تبديل الجنس، دون وجود مبرّر بيولوجيّ يعود إلى إلتباس فزيولوجيّ وتشريحيّ. التفكير الإيطيقيّ في هذه المجالات ليس بالهيّن، انه يبشر بولادة تاريخ جديد يخلق قطيعة المنظومات المعيارية والانساق الفكرية (التي يصح اكتمالها في إن تتخذ بوصفها معتقد يسوغ اختلاف وتمايز الجماعات فيما ينها)[55] لأن احترام "حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة والكرامة الإنسانيّة لأي فرد أو مجموعة من الأفراد" مسألة معقّدة عند التطبيق، تواجه معضلة التّوفيق بين مصالح متعارضة، بل وبين قيم متنافرة أحياناً. إلا أن هذا التحول كان وليد المنظومة الثقافية لما بعد الحداثة فهو كان بإزاء مجال الحرّية الذي يطلق العنان للبحث النّظري والمخبري يبدو محاطا بمطلب التّعقّل الذي يحكّم مبدأَ المسؤوليةِ والمعنى. وفي هذا السياق بالذّات برزت الأخلاقيات المخصوصةُ والتي يمكن أن نذكر منها على وجه الخصوص أخلاقيات البيوتيقا (Bioéthique)، حيث تقوم هذه الأخيرةُ على نقطة التقاطع بين الممارسات العلميةِ والتقنيةِ المحضة من جهة، والإشكاليات المعياريةِ والخلقيّة التي تطرحها هذه

(55) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادوم، ص96. وانظر: نديم نجدي، فلسفة ما بعد الحداثة، كتابات معاصرة، ع30، 1997، ص59.

الممارساتُ من جهة ثانية. ويمكن تلخيص الإشكالية التي يطرحها هذا التقاطع في السؤال التالي: هل كلّ ما يمكن إنجازُه تقنيا مشروعٌ خلقيا؟ فالأمر يتعلّق إذًا بمدى تعارضِ الممكنِ "العلمي/التقني" الذي ينزَعُ نحو اللانهاية، لأنّه محكومٌ فقط بمنطق الاكتشاف والاستزادةِ من المعرفة وإرادةِ السيطرةِ على الطّبيعة، مع الممكنِ "الخلقي/الإيثيقي" الذي منطقُه هو منطق المتاحِ خلقيًا، وحدُّه هو مبادئُ كرامة النّفس الإنسانية. إن التّقدم الذي حقّقته المعرفةُ الطبّيةُ، تقدّم مذهِلٌ.وليسَ أقلَّ مظاهر هذا التّقدم ما بات اليوم متاحا من المعالجات التطبيبية والجراحية التي شكّلت تحولا نوعيا في معالجة حالات كانت تعدّ يائسةً، ومن الهندسة الوراثية، التي جَعَلت بأيدينا مفتاح التّحكُّم في الجينات البشرية تحكُّما يتراوحُ إمكانُه بين المعالجةِ والاستشفاء من جهة ورسمِ خارطة المجين البشري (génome humain) من جهة ثانية، مع ما قد يُطمَع فيه هذا الرسم من إغراءات التنقية والاستصفاء والتمييز. ومن المعلوم أن هذه الأدوات الجديدة تطرح جملة من الأسئلة والقضايا مثّلت مدار تفكير معمّق في صلب اللّجان الدّولية المختصّة، فضلا عن كونها تمثّل موضوع جدل فكري علمي لا يقلّ عمقا بين المهتمّين على اختلاف مشاغلهم من أطبّاء ممارسين وباحثين مخبريين ومفكّرين فلاسفة، إلخ.

الفصل الرابع

اركيولوجيا الخطاب الانسني

تصدير:

إن المعنى في اشكالية الخطاب الانسي يتطلب في البداية تبيان المعنى الدلالي في اللغة والمعنى المفهومي بعد ذلك، فان المعنى اللغوي في العربية: أَنْسَنة: (اسم) أَنْسَنة: مصدر أَنسنَ أنسنَ يُؤَنْسِن، أَنْسَنةً، فهو مُؤَنسِن، والمفعول مُؤنسَن أنسنَ الإنسانَ ارتقى بعقله فَهَذَّبه وثَقَّفه، أو عامله كإنسانٍ له عقل يميّزه عن بقيّة المخلوقات "لابد من تثقيف المواطن وأنسنته للرقي بهذا المجتمع النامي"[1]. اننا في اطار المعنى اللغوي يحيلنا الى استخدام العقل بوصفه ملكةً تميِّز بها في مقابل الحيوان.

اما المعنى الحديث والمعاصر فاننا امام مفهوم يحيلنا الى المعارف التي تتخصص بدراسة العلوم الانسانية وفي هذا المجال نحن امام امرين:

الاول: الجذر اليوناني الذي يتعلق بتعليم المهارات الخطابية والمنطقية، نلاحظ عبارة معينة تشير إلى (التعليم المتوازن) وهي (Enkiklia Paedia)وفكرة التعليم لدى اليونان تشير إلى المعارف الإنسانية القديمة المتمثلة في: القواعد اللغوية، البلاغة، المنطق، علم الأعداد، الفلك، التجانس الصوتي (Harmony) وهي معارف قدَّمتْ تقنية للتعليم والنقاش في

(1) http://www.almaany.com

عالم من دون كتب، يعتمد في سبله للمعرفة على المهارات الجدلية، والدقة في التفكير، والتمكن من اللغة. ولهذا نجده في جهود السفسطائين الذين منحوا البيان اهتمامهم الاول اذ لم يكن ارسطو اول من وضع كتاباً منظماً فـــــي الخطابة فقد سبقه الى محاولات في هذا المجال كثيرون من المهتمين بفن الخطابة وممارسيه، وهذا الجانب التقني من التعليم اشار اليه شيشرون حين وضع مصطلحاً لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي (Humanitas) وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية، هو (Studia-Humanitatis) ومدرّس تلك الدراسات كان يسمى (Humanist) إنساني، وكانت الدراسات (الإنسانية)[2] تشير في القرن الخامس عشر إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وهي تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكي ما قبل المسيحي، وتشتمل أيضاً على الترجمات اللاتينية اليونانية، والنصوص اليونانية القديمة نفسها.

أما كلمة (Humanisime) فهناك من يرى ان هذه الكلمة عالمة وقع نحتها في القرن التاسع عشر من بل المؤرخين الألمان (التاريخ الدقيق لانطلاها هو 1808) وبيار دو نولاك (Piee de Nolhac) صاحب كتاب بيترارك والإنسانوية "نسب إلى نفسه شرف إدخال هذه الكلمة في اللغة الرسمية للمجامعة الفرنسية عام 1886 عن طريق الدرس الذي كان يليه في مدرسة الدراسات العليا". وقد كانت هذه الكلمة ايضا تنطبق على مجموعة

(2) الانسانيات بوصفها مادة الدراسات الجامعية التي تُعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ، أو بمعنى أكثر حصرا باعتبارها دراسات المؤلفات الاكلاسيكية الإغريقية التي والرومانية.انظر: حازم خيري، مالات في الفكر الأنسي، دار المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2010، ص9. وهذا الفرع من الدراسات قديم موجود في الجامعات الغربية في العصر الوسيط يقابله دراسات مهتمه أو متخصصه باللاهوت، لكن هذا ولد مواقف نقدية من التراث المسيحي وميل الى العلانية وكانت هذه بداية حركة التحرر الانسية في عصر النهضة.

من رجال معينين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر[3].

أن (Humanisime) تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وأن خلاصه يكون بالقوى البشرية وحدها، وهذا اعتقادا يتعارض بشدة مع المسيحية، بل يتعارض مع جميع الأديان لأنها تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، وهو المعنى نفسه الذي ورد في "قاموس الفلسفة" حيث تم تحديد مفهوم الترعة الإنسانية بأنها: هي نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها[4]، لكن يبدو ان هذه الكلمة كانت تطلق بنسبة متنوعه على حقب متنوعة من تاريخ الغرب وهذا يبين تاريخية كل حقبة وتنوعات في نسب انطباق كل حقبة بحيث يمكن القول (الحديث على مستوى التاريخ، عن إنسانوية القرن الثاني عشر "وتعني ضمنياً السكولائية" وعن إنسانوية النهضة أو الإصلاح وعن إنسانوية الثورة الفرنسية التي اتسمت بغناها وطرافتها أو لكي نتبنى كلمة مؤرخ معاصر "إنسانوية كارل ماركس أو ماكسيم غوركي"[5]. وسوف تبقى تشير هذه المفرده الى الدراسات المتخصصه بالتراث القديم الغربي سواء كان يوناني أو لاتيني وهو ما سوف يعرف بالنصوص الكلاسيكية التي تعبر عن نزعة محافظة على الروح والاخلاف الغربية، لكن سرعان ما ستواجه مواقف نقدية من هذا التصور المحافظ[6]

---

(3) فران بروديل، قواعد لغة الحضارات، ت: الهادي التيمومي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص386.

(4) NOELLA, BARAQUIN et autres, dictionnaire de philosophie, Armond Colin Editeur, Paris, 1995, P: 154

(5) فران بروديل، قواعد لغة الحضارات، ص387.

(6) هنا يشير ادوار سعيد الى المواقف المحافظة التي كانت ترفض الادب الذي جاء بموقف ضد الادب الكلاسيكي اذ يشيرانموذجا منهم هو صول بلو 1915 روائي وكاتب امريكي انظر للمزيد: إدوارد سعيد الأنسية والنقد الديمقراطي، ت: فواز طرابلسي، دار الآدب، ط2، بيروت، 2005، ص35.

وهكذا يمكن أن نعرف التزعة الإنسانية في عصر النهضة بشكل عام بأنها الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر والتي نقلت إنجازا الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطا مثاليا من التربية والحضارة، إن الموقف الفكري (المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى)[7] التي تضارع النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوربا في القرون من الرابع عشر الى السادس عشر، وذلك بإحياء التراث اليوناني من جديد ومعاناة تجربة حية عن طريقه وهو مايتم بتمثله ونقله من الماضي إلى التطبيق، على الحاضر؛ كما في النزعة الاإنسانية الحديثة في إيطاليا.

أما المعنى المذهبي فيتردد كثيراً على ألسنة وأقلام المذهب القائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان، وان الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني[8]. وبحسب هذا المذهب فأن الأنسنة تمثل "قطيعة حاسمة مع كل نظرة: لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان!و تمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"[9].

---

(7) نفس المصدر، 77

(8) عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982، ص15-16.

(9) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، عام 2007، ص62.

المبحث الاول

الانسنة اركولوجيا المفهوم وتاصيل الظاهرة

إن هذا النمط من التعليم ارتبط الى حد كبير برهان مذهب الانساني القائل: "بأن الانسان هو أعلى قيمة في الوجود" منذ البداية وشكل بلاغة سياسية مختلفه تنوعة الا انها تبقى اشكالية تتسم بالديمومة والديناميكية، لكن يبقى محورها الانسان رغم تنوع رهاناتها الخطاب الفكر للانسنية ورهاناته بتنوع التاريخية اذ يشير مصطلح الأنسنة إلى طرق قديمة ومعروفة في الإنسانيات تنبع من وجود تصوّر معين لإبداع الإنسان الأدبي ولهويته وللمحيط المادي الذي يعيش فيه ويتفاعل ضمن حدوده. سوف نتعامل بتقديم تحليلٍ تكويني نتابع من خلاله تحولات المذهب وتغيراته بحسب الرهان وطبيعة الاشكالية ثم نعمل على تحليل بنية التحول الانسنة بوصفها مذهب المعاصره اليوم.

1 - تحليل تكويني لمذهب الانسنة:

أ - فنجدها مع السفسطائية:

التي ظهرت ضمن اشكالية "الاستبداد -الديمراطية" في بحثها عن حل دفعها الى جعلت من الانسان هو محل اهتمامها الاول وقدمت تصورًا متقدمًا في وقتها التي ارتبطت جدليتهم "بالحرية مقابل قول سقراط بهيبة الدولة" تلك البداية في جدلية الانسان بوصفه مقياسًا ومركز الوجود فلابد ان يتمتع بالحرية وهذا ما جعل بروتاجوراس يقول: ان القانون وليد العقل والمبرر هو حماية الامن والنظام الاجتماعي الذي يستمد مشروعيته من المجتمع حصرا، عبر العقد الاجتماعي[10]. وبهذا تم انسنة القانون بوصفه الظمانة الحقة من اجل الامن فليست القوانين من عمل الآلهة أو الطبيعة،

(10) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، المرجع السابق، ص61.

وإنما نتيجة مترتبة على اتفاق الرأي بين المواطنين وكفالة الحرية فضمان احترام القوانين نابع من كونها حازت احترام تلك القوانين التي حازت اتفاق الناس[11]. وهذا الاحترام قوامه المعرفة بالخير والفضيلة وليس خوفا من العقاب فهيبة القانون مستمده من معرفة الخير .لكن تلك الاشكالية ولدت ردود عنيفه توارت خلف نقد فلاطون -ارسطو.

ب - أما مهيمنة الكنيسة :

كانت بداية ولادة المهيمنة الدينية التي كانت قد انطلقت من الرؤية الدينية، فالدين هو نظام يقوم على الاعتقاد /واللا إعتقاد أي نظام يشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية تنفي ما عداها، فالانظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائ المطلقة التي لا يمكن تجاوزها[12]. يبدو ان الظاهرة الدينية تلك حسب تفسير روني جيرار (و1923م (René Girard) (حول نشأة الدين بأنّه حلّ لأزمة المحاكاة (la crise mimétique)، هي الحالة الأنتروبولوجيّة التي استنتجها جيرار من دراسته للأديان الأوّليّة، والأديان الكبرى التاريخيّة، حالة عنف أصليّ، متضخّم ككرة الثلج، بآليّة التقليد أو المحاكاة المنطلقة من الرغبة الفرديّة في التملّك، التي فسّر بها روسو نشأة اللّامساواة. تعمل آليّة المحاكاة على دفع الجميع في اتّجاه التنازع على المصلحة، وسرعان ما تنسّي المحاكاة موضوع الرغبة أو المصلحة، ليتحوّل النزاع إلى صراع يغذّي نفسه بنفسه من دون موضوع، إلى درجة تهدّد المجموعة في وجودها. وهنا بالذات تتدخّل آليّة المحاكاة أيضا لتقدّم حلّها المنقذ من دورة الحرب الفارغة، فتحوّل محور الأزمة، من مركز المجموعة إلى هامشها، إلى واحد منها أو جهة، تتألّب بقيّة المجموعة ضدّها، فتشبع نهمها للعنف من خلالها،

---

(11) أفلاطون، محاورة بروتاجوراس، فقرة 326، ص61.

(12) محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ت: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1997، ص17.

وتنهيه. هكذا تخلق المجموعة الدين أو تخضع له بوصفه السرديّة التي تقود آليّة المحاكاة نحو خلاص المجموعة من العنف المهدّد لوجودها[13].

فهذه الظاهرة تمخض عنها في الغرب هيمنة الكنيسة التي كانت بالاساس تقوم على الفصل بين الدين والسلطة تحتكر بمقتضاها الكنيسة الشرعية المتعالية فيما تمارس الدولة السلطة الزمنية؛ الا ان الكنيسة حاولت تجاوز هذا الامر في العصر الوسيط ففرضت وصايتها على السلطة الزمنية مما جعل منها سلطة متعالية يكون بمقتضاها الغموض المسيطر على الأدمغة غموض العالم الإلهي. إنّ هذا الارتهان إلى المسار القديم لمجريات عمليّة الفهم الميتافيزيقي، تظهر ملامحه في أكبر مقولات التفكير الكنسي مع اوغسطين وانسلم ويمكن تكثيف العلية في ذلك الوقت لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم[14]. المنطق الذي اسس له اوغسطين والذي يوجب ان يكون هناك اعتقاد بامر الدين قبل الفهم أو الدفاع العقلي عن ذلك الاعتقاد تحول هذا المبدء الى شعار أطلقه انسلم في القرن الحادي عشر، هذا المبدأ التأويلي "الهرمونطيقي" الذي يؤسس لرؤية منهجية تسعى إلى تثبيت المقولات الدينية وليس إلى فهمها فهذا المبدأ الذي أكد أن الايمان يسبق الفهم: لا تحاول أن تفهم لكي تؤمن بل آمن لكي تفهم[15].

لكن هذه الرؤية الكنسية ولدت ردود فعل من داخل المؤسسات التعليمية من الفصل فاصبحت الرغبة بالعقل والانفتاح على الحقيقة التي تختلف الطرق المؤدية اليها يجعل هنا فسحة امام العقل وهو مطلب الاساتذه من غير اهل اللاهوت في الجامعات الفرنسية التي كانت تبحث عن متنفس لها سواء كان هذا في كليات الفنون ام الرشدية اللاتينية والردود

(13) أنسنة المعرفة وأزمة المحاكاة عندنا، موقع مؤمنون بلا حدود،
(14) يوسف كرم،
(15) يوسف كرم

على دليل الاحمق الذي قدمه انسلم في اثبات الله[16] وقد ازداد الاهتمام بالعقل في القرن الثالث عشر حتى جاءت النهضة حيث كانت هناك رغبة في محاكاة التراث القديم سواء كان جاء مترجم عبر الاسلام ام جاء من اليونانية.

جـ - عصر النهضة:

وقد تعمقت هذه الرغبة في المحاكاة لكن هذه المرة ارتبطة بجملة من التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ساهمت الدول التي ظهرت في ايطاليا وفرنسا وانكلترا وغيرهما في بزوغ حركة النهضة التي رافقت ظهور الدولة فكات مطالب الحركات الاحيائية لتراث اليونان والتراث الانساني مطلب حيوي من اجل خلق منافذ اخرى غير سرود الكنيسة المتعالية ومن هنا جاءت حركة الاحياء التي وصفها إسماعيل مظهر (1891-1968) بالنشورية بمعنى البعث، والتالي هي الأكثر تعبيرا عما قصد إليه المصطلح الغربي من إحياء الآدب القديمة وبعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة[17] تلك القرون التي تمثلها القرون الوسطى في ظل هيمنة الكنيسة وهيمنة اللاهوت على حساب الانسان.فهذه الحركة النشورية كان تمذهب حول الانسان والتحرر هي شاغلها الاكبر وان اتخذت وسائل تعبير اوسع من تلك في من مدارس الفنون في باريس في العصر الوسيط لكن هذه المرة تعكس تحول اقتصادي وفني وثقافي اتخذ مسارب متنوعة في التعبير عن تمذهبه الانساني وان كان التوجه الأساسي لهم أدبي وفني، دعوا إلى بعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة، وأحياء الاداب والعلوم اليونانية القديمة، بما تنطوي عليه من أفكار عقلية وطبيعية، وقد كانت تمثل حتى عصر النهضة ذروة ما وصل إليه التفكير الإنساني، وكذلك دافعَ إنسانبو النهضة عن حرّية الفكر والنشاط الإبداعي، ودعوا إلى استقلال

---

(16) دليل انسلم والرد عليه.

(17) حازم خيري، مقالات في الفكر الانسي، ص11

السياسية، والمجتمع، والثقافة، والعلم، عن الكنيسة ورجال الدين[18]. بالنزعة الإنسانية المؤمنة، أي تلك التي تجمع بين الكتابات الدينية من جهة، وكتابات أدباء اليونان والرومان وفلاسفتهم من جهة أخرى وكذلك المفكر الإنكليزي توماس مور في تيمة تصور يوتوبي يعبر فيه عن ارادة مجتمع بديل يتمتع بالتحرر من ارادة الكنيسة. ولكن حروب المذاهب داخل المسيحية بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين وكل المجازر التي رافقتها وضعت حداً للنزعة الإنسانية المتفائلة جدا بنوايا الإنسان وإمكانياته، كذلك أضعفت بشدة تلك النزعة المؤمنة، فقد كشف الإنسان عن وجهه القبيح أثناء هذه الحروب الأهلية المدمرة، وبدا أنه قادر على ارتكاب أبشع الأعمال والمجازر، وعندئذ طرأ تحول على مفهوم النزعة الإنسانية، وأصبح أكثر واقعية، وهذا ما يتجلى في كتابات الفيلسوف الفرنسي مونتيني (1533-1592) الذي صور الإنسان كما هو عليه، لا كما نحلم أن يكون. فالإنسان المثالي الذي يرتقي عن الصغائر ولا يفعل إلا الخير لم يعد له وجود لديه، وإنما بدا الإنسان على حقيقته بخيره وشره، بعجزه وبجبره، فبقدر ما هو قادر على صنع المعجزات وتحقيق التقدم، بقدر ما هو قادر على ارتكاب أكبر المجازر والحماقات في حق أخيه الإنسان إذا ما اختلف عنه في العقيدة أو المذهب. لقد كانت هناك (قطيعة حصلت في أوروبا بعد الاصلاح الديني وعصر النهضة فقد حصلت قطيعة بالقياس الى الماضي، وبالقياس إلى العصور الوسطى. ثم توسعت هذه القطيعة وازدادت بعد عصر التنوير حتى وصلت أوروبا إلى مرحلة الفصل بين الكنيسة والدولة في بداية القرن العشرين. وكان ذلك نتيجة التنافس الهائج والحامي بين الكنيسة والدولة من أجل امتلاك السلطة السياسية)[19].

هذا النص المهم الذي يكشف فيه اركون الصراع وآليات الحذف والاقصاء التي مارستها من قبل الكنيسة عندما تجاوزت حدودها المعنوية

---

(18) انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية

(19) محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص21.

والشرعية المتعالية نحو الهيمنة على السلطة الزمنية حيث اختفى الانسان وهيمن المطلق وتجلياتها في سلطة رجال الدين التي ترفض ان تكون تاريخية بل متعالية، جاء رد الفعل هذه المرة من قبل الدولة التي حاولت هي الاخرى حذف الدين من الفضاء العمومي واحتلال الدولة الشريعة المطلقة الزمنية وحلت الفلسفة محل الكنيسة واصبحت الفلسفة هي التي تقدم تصوراتها وتسبغ الشرعية على الدولة بدل الدين، ومن هنا جاءت التحولات الجديدة؛ لتقدم حذف واقصاء للاخر الديني وتحارب التغريب الذي يعاني منه الانسان في ظل المطلق والذي عتمد على الخطاب السياسي والديمقراطية الحسابية بعرف هابرماس[20] لكن الصراع الذي اشتد بين الكنيسة والدولة قدمت الفلسفة حلولها فقد استعاد هوبز تصورات بروتاجوراس كما سب تناولها فيما يتعل بالسلطة والشرعية والعقد؛ لكن ضمن اشكالية جديدة ولدت فيها الدولة فقد قال توماس هوبس (1588-1679) إنّ الدولة كانت حلّا للعنف الأصليّ، لحرب الكلّ ضدّ الكلّ، هذه فكرة أساسيّة لنشأة الدولة ولاستمرارها -رغم بدايتها الداعمة للسلطة الفرديّة الملكيّة- في العمل على تجسيد الديمقراطيّة في شكلها التمثيلي خاصّة. ورغم انطلاقها من فرضيّة ذات مضمون اختباري ضعيف، فإنّها كانت حلّا نظريّا، لواقع تاريخي عمليّ، هو واقع خروج أوروبا من فترة عنف شامل سبّب حربا تعرف بالحروب الدينيّة، وحرب المائة عام، وحرب الثلاثين. النظريّة كانت في سياق الإنسيّة العامّة انقلابا في مفهوم الشرعيّة، حاولت افتكاكه من احتكار السلطة الدينيّة، لتمنح إلى الإنسان، كان الدين في أوروبا وإلى حدود تلك الفترة، أكبر أداة شرعنة للوجود والسلطة، وكان هو الحلّ للفوضى ولحرب الكلّ ضدّ الكلّ الذي أراده هوبس أن يكون في الدولة. ومن ههنا كانت الإنسيّة العامّة هي المدخل لحوار المتنازعين حول المشروع المجتمعي، فخلّصته بتمحورها حول الإنسان من

(20) حاول هابرماس ان يعالج هذا الانسام الاجتماعي وحذف الدين من الاطار العمومي فيما بعد.

تعارض مساري التفسير الميتافيزيقي المتواجهين، ولكنّها خلّصته أيضا ممّا كان سببا في نظرها في دورة العنف الفارغة أي الدين[21].

د - الحداثة والتنوير:

لقد جاءت التحولات الحداثوية لتشكلاً تحولاً مهم من بنية ثقافية الى أخرى لقد جاءت الحداثة بوصفها خطابا فلسفيا محطما " الاصنام " هو الذي تسرب الى التاريخ بغاية أن ينحت تدريجيا هذه الظاهرة الخارقة التي أجمع المفكرون على تسميتها "ازالة الصبغة السحرية عن العالم[22]عبر منعطف ثقافي يقف بين عصرين ما قبل الحداثة والعصر الذي يؤدي الى الحداثة كما وصفه "ماكس فيبر، بالشرخ الكبير بين عالمين عالم الأسطورة وعالم إزاحة الأسطورة وقد قاد هذا التحول مجموعة من المثقفين وكما يقول "سروش" : فان المثقفين يولدون في مرحلة التحول والتغيير، ويربطون بالعصور التي يوجد فيها قطيعة تاريخية في المجتمع البشري وفي مرحلة العبور من العقل التراثي الى العقل الحداثوي ظهر المثقفون في الغرب من قبيل: فولتير، وبيدرو، ولما تم التحول تحول المثقفون الى كتاب ومفكرين وعلماء وفلاسفة... بسبب انتهاء مرحلة العبور[23]. ويمكن رصد العبور هذا في المجالات الآتية:

---

(21) انظر: توماس هوبز، اللفياثان الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حبيب حرب، دار كلمة، ط 1، بيروت، 2011، صوانظر: أنسنة المعرفة وأزمة المحاكاة عندنا، موقع مؤمنون بلا حدود، المصدر السابق .

(22) داريوش شايغان: ما الثورة الدينية، ترجمة: محمد الرحموني، دار الفكر الجديد النجف الاشرف، ص17.اذ يصف هذا التحول بالاتي: فستبدأ في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب، وهي طفرة كيفية ونوعية، أحدثت قطائع ثقافية على مستوى التاريخ البشري. ملمحها الأول كان هو الثورة الكوبرنيكية، المتمثلة في إحلال مركزية الشمس محلّ مركزية الأرض، أو من العالم المغلق المحدود إلى الكون اللانهائي بتعبير الفيلسوف Alexandre Koyré .

(23) سروش، عبد الكريم، السياسة والدين، ترجمة: احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، ط1، النجف الاشرف، ص199، ص10.

(1) في مجال المعرفة:

لقد طورت طرق وأساليب المعرفة من خلال الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية الى المعرفة التقنية الاداتية.المعرفة التأملية بوصفها معرفة كيفية، ذاتية وانطباعية، وقيمية، فهي اقرب اشكال المعرفة الى النمط الشعري، والاسطوري القائم على جماليات الاشياء وتقابلاتها ومظاهرها والتناسق الازلي القائم فيها.اما المعرفة التقنية الاداتية فهي معرفة مختلفة قائمة على اعمال العقل بمعناه الحسابي وهي معرفة عمادها الملاحظة والصياغة الرياضية والتكميم والنمذجة.فالمعرفة التقنية غايتها السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان والبيئة، فهي سيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان.

(2) في مجال الطبيعة:

لقد كان نشوء العصر العلمي -التقني هو الحدث الأبرز في القرن السابع عشر، وقد كان له اثر في التحول الأساسي في نظرتنا إلى الطبيعة ففي الوقت الذي كانت الطبيعة في العصر الوسيط "نظاما متكاملا من التناسق الازلي الذي يعكس الحكمة العلوية" اصبحت الطبعة تعني امتداداً Rex extensa متجانس العناصر لا تفرق ولا تميِّز بين مكوناتها، ولا تخضع لتراتب انطولوجي كما كان الامر في الفكر القديم والوسيط. فالمكان عبارة عن وحدات أو نقط متجانسة والزمان بدوره آنات متجانسة، هذا التصور مهد الى التصور الميكانيكي للطبيعة وهي كم هندسي ممتد قابل للحساب وخاضع لقوانين الرياضية.اذ تعبر الطبيعة كما قال غاليلو: "كتاب مفتوحا بلغة المثلثات والمربعات والاشكال الهندسية"[24].

(24) رشيد الإدريسي: الحداثة: الأخلاق والسياسة، م فكر ونقد، الدار البيضاء، ص

(3) في مجال الزمان والتاريخ:

إن تحول الكينونة إلى فعل وصيرورة ابتدأ في الطبيعة ثم سرى إلى التاريخ.فقد أصبح التاريخ سيرورة Processus وصيرورة Devenir أي مسارا حتميا تحكمه وتحدده وتفسره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصادية للناس، أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب، وكالصراع العرقي، أو القبلي أو المذهبي أو غيره. من هنا فان زمن الحداثة زمن متجه نحو المستقبل الذي يكتسب بالتدريج دلالات يوتوبية عبر تجربة تتنامى فيها المسافة بين الحاضر والمنتظر، وتطغي على قاموسها مصطلحات التطور، والتقدم والتحرر والأزمة.

(4) في مجال الانسان:

المفارقة الكبرى في تصور الحداثة للانسان - التي يشير اليها محمد سبيلا - هي: انه عندما يجعل الانسان مركزاً مرجعياً للنظر والعمل، وينسب اليه العقل الشفاف، والارادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ، فهو بنفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية، ومحدداته العضوية الغريزية، والسيكولوجية ودوافعه الاولية: الجنس، العدوان، البحث عن الربح، التغذية.

النتيجة: هي أن نظرة الحداثية للإنسان تلتقي من حيث إضفاء صيغة طبيعية على الإنسان، بإضفاء صيغة تاريخية على الطبيعة، وإضفاء صبغة طبيعية على التاريخ، والفلسفة ومعظم العلوم الطبيعية تنخرط في هذه الحركة ابتداء من الفيزياء الفلكية الى الانتروبولوجيا الإحيائية[25]. وهذا المنعطف المهم عبر عن الفكر الجديد وليد مرحلة الانسنة التي تقوم على أصالة الإنسان وحريته واختياره، فالإنسان ودع العالم القديم وأصبح متحررا في أفكاره وفي إرادته ويعتمد على نفسه.

---

(25) المصدر السابق، ص.وانظر: داريوش شايغان: ما الثورة الدينية، ، ص28.

ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة، علمانية ودهرية، ذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة[26].

ولكن في ظل هذا التحول الذي حدث كانت هناك ولادة الى مهيمنة جديدة هي الدولة التي توسعت سلطاتها وشملة اقصاء كل ماهو ديني وحلت الفلسفة بدل الكنيسة في منح المشروعية السياسية وهذا مسار الذي سلكته الحداثة جعلها تصل الى حالة من الاصطدم بالمؤسسة الدينية معرفيا وأيديولوجيا، اذ جعل من الحداثة بوصفها مشروعا معاديا للدين، حيث كان هدفها تقديم فهم جديد إذ يخرج على ثوابت الدين ومقدساته، بحسب الفهم الوسيط ويجعل الدولة بديلًا عن سلطة الكنيسة لكنها من ناحية اخرى ترى (أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب)[27].

وهذا احد مفكري الحداثة(ماكس فيبر) أكـد أن الأخلاق والعقيدة البروتستانتية المسيحية هي التي خلقت المجتمع الـرأسمالي المتطور الذي يرتكز علي العقلانية ويتقاطع مع السلطة الكاريزمية والسلطة التقليدية التي تعتمد على الانفعالات والعادات والتقاليد والولاءات الشخصية والعشائرية والأسرية والقبلية، فالسلطة العقلية هي رمز للتقدم والتحضر والكفاءة والعلم والعدالة والمساواة.

وبدأ عدد متزايد من المفكرين الأحرار، والفلاسفة الأكاديميين، استخدام مصطلح "Humanism". في ذلك الوقت عقب الحرب العالمية الأولى، نمت التوجهات الإنسانية داخل الحركات الإلحادية والعَلمانية، وكذلك في الأوساط الأكاديمية، حتى تم تأسيس الزمالة الإنسانية في عام 1927 في جامعة شيكاغو، والتي أصبحتْ نقابة الصحافة الإنسانية في

---

(26) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط2 :، عام 2004، ص 73.

(27) عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، جريدة الشرق الأوسط، الخميس 62 مايو 2005-ع 9676.

1930، ولاحقاً 1941 تحولت لرابطة الإنسانيين الأمريكيين. أما في عام 1933 فقد صدر لأول مرّة في التاريخ "الوثيقة الإنسانية"، وهو البيان الإنساني الأول، تضمنت تلك الوثيقة صياغة مبادئية للنزعة الإنسانية، كتبها (روي وود سيلرز) و(ريمون براغ)، وتم نشرها بواسطة ثلاثة وأربعين موقعاً، منهم رائد الفلسفة البراغماتية (جون ديوي)، وبعكس البيانات والصياغات اللاحقة، أفادتْ تلك الوثيقة بـ "دين جديد"، وأوضحت أن الإنسانية حركة دينية جديدة، تفوق وتستبدل الديانات القديمة، المؤسسة على إدعاءات غيبية فائقة للطبيعة، بيد أن هذه الوثيقة الإنسانية الدينية، بالوقت عينه، أكدت على أن العقلية والعلم هما السبيلان دون غيرهما، لتقدم وتطور البشرية، وتخلصها من آلام الوجود، وبدت "الوثيقة الإنسانية" متفائلة جداً، تستشرف مستقبلاً زاهراً للأمة الإنسانية، وبصدد التدين الإنساني فإن الإنسانيين الدينين ينطلقون في ذلك من قناعة مفادها: أن الدين يلعب دوراً وظيفياً في حياة الإنسان أقوى من الدور الذي تلعبه الآراء الفلسفية.

إن البيان السابق كان متفائلاً جداً، لكن تجاوزات النازية وأفعالها الوحشية إضافةً إلى قمع الدول الشمولية لحقوق الإنسان وتفشي العنصرية وازدياد الفقر بإطراد، هو ما دعا إلى إيجاد صيغة جديدة واقعية في آمالها وأكثر دقة مفاهيمياً. ووضعت هذه الوثيقة أبرز ملامح النزعة الإنسانية الملحدة، وتجاهلت تحديدها بأنها حركة دينية أو عَلمانية، وارتكزت إلى رفض الفكر الديني التقليدي والخارق للطبيعة "لا يوجد إله ينقذنا لذا يجب علينا ان ننقذ أنفسنا"، وإلى مفهوم الفردانية بصياغته الإنسانية وهو في تأكيدها على استقلالية الفرد إلى أقصى حد ممكن بالتناغم مع المسؤوليات الاجتماعية، وإلى السُبل العلمية والعقلية باعتبارها الطريق الوحيد المؤكد لمعرفة الوجود وتحسين ظروف الحياة وتطوير أساليب العيش، كذلك توجهت نحو الدعوة إلى مجتمع عالمي قائم على السلام ورفض العنصرية والاحتكام إلى محكمة دولية في حالات النزاع دون اللجوء إلى العنف،

وحددت موقفاً يقف على مسافة واحدة من كلا التوجهين الاقتصاديين الرئيسيين الشيوعية والرأسمالية.

وفي نهاية القرن العشرين وفي عام 1996، اعتمدت الجمعية التشريعية العامة للاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي، بيان الحد الأدنى من الإنسانية، وهو بيان تعريفي يوضح بالحد الأدنى معنى كلمة الإنسانية ونصه: "الإنسانية هي الديمقراطية، والموقف الأخلاقي في الحياة، والذي يؤكد أن للبشر الحق والمسؤولية لاختيار شكل ومعنى معينيين لحياتهم. إنها تقف من أجل بناء مجتمع أكثر إنسانية من خلال الأخلاقيات المبنية على أساس الإنسان والقيم الطبيعية الأخرى في روح من المنطق والتساؤل الحر من خلال القدرات الإنسانية، وليس الموافقة على الظواهر الخارقة المتبناة"، وهذا البيان يمثل أول تعريف عالمي للنزعة الإنسانية.

2 - بنية الخطاب الانسني والتحولات المعاصرة (من المحاكاة الى التخيل)

في هذا المطلب اردت ان اتناول سمة مميزه في الفكر الانسي هي كونه كان يحاول محاكات رموز مهمه في تاريخ الفكر والادب الغربي كنت اجد انها سمت هيمنة على المفكرين الانسين حتى اصبحت قارة وانا هنا اوحاول رصد جمله من الملاحظات ترد في تاريخ الافكار عن الانسنة حتى استوطنت في ذهن الدارسين لايمكن الاحاطة بها وضمها بين جميعا بين ثنايا هذه الورقة البحثية.

يرد في الدراسات الانسية موضوع المحاكاة بمعنى محاولة تمثل اومحاكاة افكار انسانية التي بها ادباء أو فلاسفة من بل اصحاب النزعة الانسانية أو الانسنة، فهذا يفترض بنا ان نقوم بتاصيل المفهوم ثم تدبر الاستخدام بعد ذلك.

أ - على الصعيد الاول نجد ان مفهوم المحاكاة يرتبط برؤية فكرية تعود الى افلاطون وهذا ما يتجلى من خلال التصريحات التي قام بها افلاطون من الفن بشكل عام والشعر بشكل خاص اذ اعتقد بأن "الفنان

الخالق يحاكي العمل الذي يخلقه، ويكتسب شيئا من طبيعته، أو يكسبه (ذلك العمل) شيئا من طبيعته الخاصة"[28] هذه العلاقة بين الشيء والفنان مهمة في كون بينهما تاثير وتاثر كل منهما يمنح الاخر شيئًا من سماته أو طبيعته.

ب - لكنها عند ارسطو تتخذ طابعا تاصيليا عند الفنان فهي صفة اصيل وعميقة الحضور لكون ارسطو اعتبر المحاكاة، هي بالإضافة إلى كونها مبدأ سببيا للشعر والفن، فهي أيضا، وقبل ذلك، مبدأ غريزي في الإنسان، يرتبط به تهيؤ الإنسان لتقبل المعارف الأولية، كما يرتبط به الشعور باللذة الناجمة عن حصول المعرفة والتعلم لدى الإنسان[29].

فهي سمت اصيلة في الانسان لكن هذا الامر لا يبدو محدد بشكل واضح عند ارسطو، فكل (شيء في كتاب الشعر يرتبط أساساً بفكرة المحاكاة، والإشارات كثيرة إلى هذه الفكرة، ولكننا لا نجد لها تعريفاً ولا شرحاً واضحاً)[30]. فهذا الامر يدفعنا الى تقديم تعريف لمفهوم المحاكاة لانه مهم في سياق بحثنا فهناك تقابل بين المحاكاة والتقليد فهل المحاكاة هي تقليد يبدو ان المفهومان (يؤديان معنى واحداً، فالذي يحاكي أو الذي يقلد ينحو نحو تحقيق عمل يشبه النموذج الذي يحاكيه أو يقلده)[31] ثم ان هذا المفهوم كان غير محدود في موضه محدد دون سواه بل يرى الفارابي ان هذا المفهوم شمل الفنون الاخرى إذ يقول (فإن محاكاة الأمور قد تكون بفعل. وقد تكون بقول، فالذي بفعل ضربان: أحدهما أن يحاكي الإنسان بيده شيئا ما، مثل ما يعمل تمثالا لا يحاكي به إنسانا بعينه، أو شيئا غير

---

(28) أفلاطون: **الجمهورية** الكتاب 3 الفقرة 392-393 دراسة وترجمة د. فؤاد زكرياء الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر 1974 ط1 ص159

(29) أرسطو: فن الشعر ت: عبد الرحمن بدوي دار الثقافة، بيروت، 1973 ص12.

(30) عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 199، ص204.

(31) المحاكاة مرآة الطبيعة والفن، للدكتور إسماعيل الصيفي، 5، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1989، ص5.

ذلك، أو يفعل فعلا يحاكي به إنسانا ما أو غير ذلك)[32].

جـ - نقد تودروف: قد تعرض المفهوم الى المراجعة والنقد حيث ظهر كونه مفهوم اشكالي قلق، كما هو الشأن بالنسبة للمترجمين الفرنسيين الحديثين لكتاب الشعر روزلين روك وجان لالو، اللذين يعرضان اقتراحا باستبعاد معنى التقليد عن المحاكاة، والأخذ بمعنى التصوير أو التمثيل. فالازاحة كبير بين المحاكاة التمثيل كما يتجلى في الفهم المعاصر في ملفوظات مابعد الحداثة، اننا في هذا التاصيل نود تبيان طبيعة العلاقة التي اقامها الانسانين مع التراث الكلاسيكي اذ نجد من يرصد اشكال من هذه العلاقة كما فعل" فرنان بروديل" الذي يستعير تعريفا يقول (يمكن أن نشير باسم الإنسانوية إلى إيتقيا قائمة على النبل الإنساني، وهي إيتيقيا تهدف في الوقت نفسه إلى الدراسة والعمل، وتعترف بعظمة العبقرية الإنسانية وقوة إنتاجاتها وتثمنها عاليا وتتصدى بقوتها إلى القوة الفظة للطبيعة الجامدة. ويظل مجهود الفرد أساسيا لكي لا يضيع أي شيء مما يؤدي إلى الرفع من شأن الانسان ومن عظمتة) يبدو ان هذا النص يعدم هذا المذهب بوصفها اخلايات تحاول محاكاة الابداع الانساني مقابل الطبيعة، والى نفس الهدف نرصد هذه الاوال في وصف هذا المذهب الانساني اذ يقول غوته Goeth في مستهل فاوست الثاني أن الإنسانوية هي (النزوع ضمن مجهود لا يكل، نحو أعلى مراب الوجود) ويقول ستاندال Stendhal (فالانستنوية تؤسس لأخلاق فردية وجماعية وتؤسس لتشريع ولاقتصاد وتفضي إلى سياسة معينة، وتغذي فنا وأدبا معينين)[33]، فاذا كانت تلك الاقوال مادحة فان هناك من صب نقده عليها مثل لإيتيان جلسون الذي قال ما معناه أن إنسانوية النهضة هي العصر الوسيط الذي لا ينتمي إلى الاتجاه الطبيعي والواعي أو غير الواعي لأي إنسانوية، فهي ترفع من شأن الإنسان وتعتقه

(32) الفارابي، مقالة في قوانين صناعة الشعراء كتاب فن الشعر ت: عبد الرحمن بدوي المشار إليها فيما سبق ص150.

(33) فرنان بروديل، المصدر السابق، ص387

وتقلص من نصيب الله حتى ولو تغفله تماما[34]. لكن يبدو ان هذا النمط من المحاكاة يجعلنا نقف عند تودروف اذ يقول: فإن الذات المبدعة التي تحملت مسؤولية الكشف عن الكينونة الإنسانية المنسية، بتعبير ميلان كونديرا.كما يصنع مع مصطلح الأدب أو الفن، الذين عادة ما يحدد بأنه محاكاة، غير أن تودوروف يرى أننا لا نحاكي الواقع ضرورةً، بل نحاكي كذلك كائنات وأفعالاً ليس لها وجود، لذلك فإن الأدب تخيّل[35]. يبدو ان المحاكاة هنا تقوم على محاكاة افعال واقوال وافكار وبالتالي الانسانوية هي تحفيز مناضل على طريق الانعتاق التدريجي للإنسان، واهتمام ثابت بما للإنسان من إمكانات لتحسين مصيره أو لتغييره[36]. يبدو انها محاوله من اجل اقامة رؤية بديلة تحفز عالم انسانوي علماني بامتياز يتمركز حول نصوص غربية قديمة بوصفها بديل عن النصوص الدينية المهيمنة.لكن هذا التصور للأدب تزعزع خلال العصور الحديثة، حسب تودروف، وذلك عبر طريقتين ترتبطان معًا بالنظرة الجديدة إلى العلمنة المتزايدة للتجربة الدينية، مما أدى إلى تقديس الفن. ترتبط الطريقة الأولى باستعادة صورة قديمة ترتبط بالفنان المبدع الشبيه بالإله المبدع الذي ينتج مجموعات متناسقة ومنغلقة على ذاتها. لقد تم الاحتفاظ بفعل المحاكاة، لكن تم الانتقال به من محاكاة الأدب للعالم إلى محاكاة ترتبط بفعل الإنتاج ذاته، محاكاة الفنان المبدع للإله المبدع في القدرة على الإبداع، وليس فقط في نوع وطبيعة الإبداع[37]. ترتبط الطريقة الثانية بقطع الصلة بالرؤية الكلاسيكية، وذلك عبر القول إن هدف الشعر ليس محاكاة الطبيعة، بل إبداع الجمال باعتباره تجسيدًا للكمال، وهكذا لم يعد المبدع في حديثه هو الذي تتم

---

(34) نفس المصدر، 389.

(35) تزفيتان تودروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، تر: عبود كاسوحة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2002، ص8

(36) فرنان بروديل، المصدر السابق، ص388.

(37) تزفتان تودروف، الأدب في خطر، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط 1، 2007، ص24

مقارنته بالإله بل العمل الأدبي في كماله[38]. ينطلق تودروف من ربط روح عصر الأنوار، القائمة على استقلال الفرد، بالمنظور الجديد للفن الذي دخل ضمن هذه السيرورة الفكرية الجديدة، إذ أصبح ينظر للفن في استقلاله، وكذلك ينظر لقيمة الفنان في تحرره وتحرر عمله الفني .[39]من هذا المنظور يعتبر تودروف أن مفكري القرن الثامن عشر كانوا يسعون إلى التمييز بين طريقتين؛ طريقة الشعراء، وطريقة العلماء والفلاسفة، وقد ميز، في هذا السياق، الفيلسوف والبلاغي "جامبتستا فيكو" بين اللغة العقلية واللغة الشعرية، وهما لغتان تتعارضان مثلما يتعارض العام مع الخاص[40].

د - **نقد ادوارد سعيد**: فهذه الرؤية التي اضاءت جزء من الخطاب الإنسانوي نجد ادوارد سعيد في تاصيله الى الخطاب الإنسانوي يقدم تحليلا الى كتاب "محاكاة" لكتاب إريش آورباخ في هذا الكتاب يظهر ان الكاتب هذا ما يمكن فهمه من تحليل ادوارد سعيد لهذا الكتاب الذي يستثمر مرجعيتان في النظر الى المحاكاة بوصفها خطابًا انسيًّا في التعامل مع النصوص الاكلاسيكية الاول يعود الى أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف النابغ ومؤرخ الادب "فيلهلم دلتاي W.Dilthey يرى في الهرمنيوطيقا أساسا لكل "العلوم الروحية " Geisteswissens-Chaften أي

---

(38) المرجع نفسه، ص25

(39) المرجع نفسه، ص29

(40) المرجع نفسه، ص35. إذ يشير تودوروف: وحضر هذا التصور نفسه مع "باومكارتن" الذي تصور الشعر إبداعًا لعالم ممكن بين عوالم أخرى. وقد اهتم "ليسينغ" بهذا المنظور حينما اعتبر أن العمل الفني يطمح إلى إنتاج الجمال الذي لا يخضع لغرض خارجي. ويصل تودروف إلى "كانط" من خلال كتابه "نقد ملكة الحكم" الصادر عام 1790 الذي أثر على مجموع التفكير المعاصر حول الفن، حينما أكد على أن الجمال منزه عن الغرض. يعتبر تودروف أن علم الجمال الرومانسي، الذي فرض نفسه خلال مرحلة القرن التاسع عشر، لم يأتِ بقطيعة، فقد حول مركز ثقل المحاكاة إلى الجمال وأكد استقلالية العمل الفني، هذا من جهة، ولم يكن، من جهة أخرى، يجهل العلاقة التي تربط الأعمال الأدبية بالواقع. لكن الأمر الجديد لدى الرومانسيين هو حكم القيمة الذي يصدرونه على مختلف صيغ المعرفة، والتي يمكن بلوغها عن طريق الفن، حيث تبدو لهم متفوقة على صيغة المعرفة العلمية، باعتبارها تخلق واقعًا جديدًا محظورًا على الحواس وعلى العقل.

الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أم أفعالا تاريخية أم قانونا مدونا أم أعمالا فنية أم أدبية[41]. نجد أن تلك المقولة إذا ما عطفناها على هذا التوصيف يمكن ان نتناول المسيرة الفكرية لـ"دلتاي" من خلال تبيان موقفه من الموجهات الثقافية والتاريخية إذ يخضع لهما التأويل: العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية: يظهر من خلال: التحولات العلمية من الخطاب الآلي إلى خطاب جديد مع القرن التاسع عشر التصورات المثالية التي كانت لها جذورها في الفكر التاريخي بين الوضعية والمثالية، فهي قد تعود إلى الاختلاف بين "ديكارت" و"فيكو" ولعل هذا يظهر في **ان دلتاي كان متأثرا بـ"فيكو"** G.Vico حول دراسة الطبيعة البشرية بوصفها ظاهرة طارئة (حادثة) Contingent تاريخية اذ كان فيكو هو خصم الأول لمنظور ديكارت للعلم والنصير الأساسي لعلم تاريخي في كتابه "العلم الجديد" إذ يرى أن هناك هوة لا يمكن اجتنابها بين البشري والطبيعي، بين ما شيده البشر وما هو معطى في الطبيعة.لم يصنع الإنسان الأعمال الفنية والقوانين وحسب، وإنما صنع التاريخ، ومن هنا يؤكد فيكو إلى أن **الطبيعة الإنسانية** لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل **اللغة والأسطورة والطقوس** .كان فيكو يؤمن بان"علمه الجديد".ذلك انه حتى المجتمعات التي لا يوجد بينها أي اتصال توجد نفس المشاكل الوجودية[42] بين دلتاي ومحاول استعادة تجربة المؤلف من قبل القارئ ومن فيكو الذي يفصل بين التاريخ والطبيعه فيرى ادوارد سعيد (يحاجج فيكو أن البشر كائنات تاريخية من حيث أنهم يصنعون تاريخهم بأنفسهم، أو ما يسميه "عالم الأمم". من هنا فالتاريخ

---

(41) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا، ص116.

(42) المرجع نفسه ص124-125. ونظر بواسطته: ماكيل كو، علم النفس الثقافي - ماضيه ومستقبله، ترجمة كمال شاهين د- عادل مصطفى، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2002، 51-58.

قابل للفهم والتفسير فقط لأن "البشر قد صنعوه" طالما أننا لا نستطيع إدراك ما قد صنعنا بأنفسنا (تماما مثلما الله يعرف الطبيعة لأنه هو مبدعها)[43].

(43) إدوارد سعيد الأنسية والنقد الديمقراطي، ص114-115.

القسم الثالث

حوارات فكرية

الجزء الاول: الخطاب القومي العربي

الجزء الثاني: الخطاب الاسلامي

أجرى الحوار: نورالدين علوش

الجزء الاول
الخطاب القومي العربي

لقد شغل ومازال له حضور فاعل في الواقع العربي، والحديث عنه حديث ياتي وسط هذه الاحداث المهمة في تحولات الربيع العربي، حيث شهدت الانظمة الشمولية التي اتخذت من القومية مرجعية لها انهيارًا وبعضها انهار فعلا، وفشل مشروعها الذي تحول الى انشاء بل تمثيل سياسي يحاول اسباغ الشرعيّة على سلطتها السياسية التي تخفي الاستحقاقات السياسية والتعددية السياسية في ظل التكوثر الذي يعيشه العالم العربي بكل اطيافة الاثنية والقومية التي تم اخفاء صوتها عبر خطاب شمولي خلف شعارات اندماج الجماهير والدولة خلف قيادة تاريخية تعكس ضرورتة المرحلة، كل هذا الرهان الان يعلن نهايتها بكل خطابة الدعائي الجماهيري، وقد كشفت المرحلة عن غزارة العنف الرمزي والمقابر الجماعية والعنف الذي قابل به النضام الجماهير المطالبة بالاصلاح كما حدث في العراق ومصر وليبيا وسوريا الان، انه عنف ضاري يخفي نهاية خطاب، وبداية تحول في حركة الجماهير القومية التي برزت في معارضة الخطاب الاسلامي كما في تونس ومصر وغيرها، فحصل تحول جديد في الخطاب القومي.

كل هذا يدفعنا في كشف الأرضية التي ظهر فيها الانشاء القومي الذي تجلى في خليط من الاشكال سواء كانت صورًا مرئية للقائد، ام رموزًا أواشاراتٍ ام الفاظًا، تم اطلاقها حتى تمثل الواقع وتحتل مكانة أو يكون قصصا أو سرد قصصيا من الصور والافكار، وقد يتم تكثيفه في منتوجا

ايديولوجيا، فالتمثيل هو ذلك المخطط الواسع المستهدف اظهار العالم وتسويغ أحداثه. فالتتمثيل القومي هو اعادة انتاج تقوم على المحاكاة للنماذج الاخرى سواء كانت الافكار القومية الغربية أو التراث الذي يعاد انتاجه وفق منطق التمثيل فهو تمثيل التمثيل أو المحاكاة، من هنا نستطيع ان نتعامل مع منطق الخطاب الشمولي للاحزب والانظمة القومية بوصفها تقدم تمثيلًا للعالم وتعيد انتاجه وكأنَّه العالم أو الواقع في حين هو مجرد تمثيل. ونستطيع ان نحفر في تلك الاسئلة التي تقدمها على الرغم من منطقها الشفاهي الا أنها تبقى تخوض في الموضوع ضمن مفاهيم معاصرة. فمن هذه الأسئلة:

ما التعريف المناسب للقومية العربية؟

اعتقد أن البحث عن تعريف يقودنا الى فك تراكمٍ كمي ونوعي في لفظ"القومية" اذ جاء انعكاسا إلى الواقع والقراءات التيً تحاول عقلنته أو القراءات المتأخرة ضمن تواريخ الأفكار التي تريد تقعيد المفاهيم بعد ما أصابها من تراكم وتأويلات كثيرة من المفكرين. وثمة أمر أخر وهو أيضا من نتائج القراءات التي تريد توحيد التأويلات التي عالجها لفظ الأيدلوجية القومية مما أحدث في المعنى تراكمات هي انعكاس لقراءات قومية، وتعددت عواملها التي تدخل في نشأتها فهي (الأرض- العرق- اللغة - الذكريات التاريخية المشتركة - التقاليد- الحياة الحضارية والفكرية- الدين - الظروف الاقتصادية - والتباين الاجتماعي). ونحاول هنا تحقيق أمرين قدر المستطاع: الأول: العلاقة بين الايدلوجيه والعلم، والثاني: التأصيل للحوار الحضاري بين الفكر الغربي والفكر القومي العربي، والظروف التي أصابت الإمبراطورية العثمانية وما أفرزته من صراع بين مفهوم الإمبراطورية دولة النحل والملل وبين الفكر الحداثي الذي مثلته القوى الجديدة بعد اتصالها بالغرب مما أدى إلى انقسام المجتمع إلى تيارين كأنَّ العالم العربي بينهما في حالة صيرورة. فنحن أمام عدت عوامل كانت وراء تكون اللفظ القومي وهي: الحوار والتأثير والاختراق الغربي على الفكر

الإسلامي(الفضاء العثماني) عامة والفكر العربي خاصة، الفضاء العثماني وما كان يعيشه من تحولات وصراعات كان العرب داخلها. فالفضاء العربي وريث الصراعات العثمانية الغربية وما افترضه من احتلال ومقاومة من اجل الاستقلال من جهة، والصراعات العثمانية الداخلية من جهة أخرى بين القومين العلمانيين والإسلاميين وامتداد هذا الصراع إلى العالم العربي. ثم الفضاء العربي بين الفكر القومي المثالي والخطاب السلطوي الاستبدادي للثورات القومية العربية.

كل هذا يشكل راهنًا أبديًا من الفصل بين اطروحات لكل منها ما يقربها أو ما ينفيها داخل اشكالية العالم العربي في العصر الحديث وهو يغادر دولة الخلافة أي دولة الملل والنحل وهو يدخل في الفهم الحديث للدولة العَلمانية دولة الأمة. وهذه فرضيات كلها بحاجه الى الوقوف عندها والتامل فيها، فنحن في باب معالجة الفهم العربي للأمَّه أو القومية نحاول تحليل الخطاب الغربي باعتباره الأرضية التي شهدت ولادة المعنى وما أصابه من تأويلات وتعدد في المعنى، وما أصاب السائرين في طرق التأول هذا من فائض في المعنى أو احتراق المعنى في قواعد سيرها الرتيبة باتجاه السلطة حيث موعد إغلاق المعنى في منتصف الطريق بين وهم الأنموذج المتخيل والواقع المشوّه، بفعل قراءات ولدت مطلسمة اغترابية بعد أن فقدت بوصلتها إلى الواقع العربي، وسط قراءات تكرارية لا تريد إغلاق باب التكرار، بعد ما فقدت كلماتها سحرها لدى المحرومين وهي تخاطب محروملياتهم وأخيلتهم تجيشا وتطويبا للمعنى عندما كانت حركات تعتمد العنف الرمزي والثوري وتدخل بنفي الى الخطابات الاخر حتى جاءت الفرصة عندما تحولت هذه الخطابات الى سلطة شمولية تعتمد تحويل الشعب بكل طبقاته واثنياته الى مجرد جماهير تخرج بحشود من اجل تاييد المسيرة والقيادة الكرزماتية الخارقة وفيها تناص مع القيادات الشمولية وقتها.

تشكلت القومية العربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ما الجذور التاريخية والفكرية للقومية العربية؟

اعتقد ان هذا القرن كان قرنًا مميزًا غربيًا على الصعيد العلمي والفكري عندما صارت الدولة بديلًا عن الكنيسة في التعبير عن الجماهير، هنا كانت بدايات التحولات الايديولوجية القومية والشيوعية في الغرب مع ازدهار التعليم الحديث المعلمن واتساع الخطابات الكونيالية ايضا ونمو الصناعة. تلك اللحظة التاريخية التي ظهر فيها التمثيل الايديولوجي الذي يريد ان يعبر عن الواقع عبر علاقة تقوم على اواصر جديده غير الدين وان كان الدين من بين عناصرها ولكن ليس الوحيد ولا المهيمن كما كان في العصر الوسيط فالمفهوم الجديد هو دولة الامة، فالأمة - بحسب الانشاء القومي الغربي - مجموعة من الناس يتقاسمون ثقافة وتاريخًا ولغة مشتركة ولهم شعور بالوحدة القومية. أما الدولة فهي قطعة من الأرض لسكانها حكومة مستقلة. وتوجد الدولة القومية إذا كانت للأمة والدولة الحدود نفسها.

فهذا التطور ليس وليد هذا القرن بل اخذ وقتًا فقد بدأت الدولة القومية في التطور أواخر العصور الوسطى. وتحسنت الرحلات والاتصالات خلال تلك الفترة، وكانت النتيجة أن اطلع الناس على أجزاء بلدهم الممتدة خارج بقعة مجتمعهم المحلي.

فالرابط الجديد جاءت معه قوى جديدة اجتماعية واقتصادية مع بزوغها وبدأ الولاء للزعماء المحليين والدينيين يضعف إلَّا أنَّ مؤرخي تواريخ الافكار يؤكدون على أنه لم تعرف الأمم قبل القرن الثامن عشر معنى القومية كنزعة سياسية تحررية، بالرغم من أنها كانت أمماً ذات وحدات قومية خاصة. ومع تأثر الفكر السياسي والثقافي في العصور الوسطى بالكنيسة والإمبراطورية معاً، وهما نوعان من التجمع لا يقوم على جنس واحد متميز عرقيا وثقافيا على الرغم من انه قد غلب عليه الاعتقاد بأن الجنس البشرى مجتمع واحد، وسيطر الدين على العامة والخاصة، إلا

أن نظام الحكم كان يقوم على تجمعات عرقية متباينة وهذا هو حال الإمبراطوريات التي هي تجمعات عرقيات متباينة كما هو حال الإمبراطورية العثمانية، انها دولة تعتمد على الملل والنحل اذ فقدت تلك الأفكار القوة على جذب الأشياء، وظهرت في الأفق ثورتان (الثورتان المعروفتان باسم: النهضة والإصلاح الديني) في مرحلة انتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث فى الغرب، وبدراسة الناس فى هذه المرحلة للدراسات القديمة فى ضوء جديد وجدوا فيها بذور وعى قومي مشرق. إذ مع التغيير الحداثي بدأت تظهر ملامح التغير الفكري والسياسي بظهور البعد القومي في تمايز الشعوب التي اندمجت سابقا تحت إمبراطورية دمجتها على أساس متباين عن القومية، أو أنها كانت تعيش في انقسامات اقطاعية فجاءت الوحدة القومية عامل دمج على أساس جديد. وهنا من الضروري التاكيد على الاختلاف بين مفهومي الامة والدولة لان هذا الامر سوف يكون له وقفة مع الفهم القومي لدى المنظرين العرب في فهمهم للقومية على اساس الامة أو الدولة .

فالدولة إذن "هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الإفراد يؤلفون امة؛ والفرق بين الدولة والأمة: أن الدولة هي الأمة منظمة في حين أن الأمة جماعة من الناس تجمعهم صفات واحدة ومصالح وأهداف مشتركة".

والدولة لا تعد مصدر القوانين فحسب بل هي القوانين ذاتها، (بادعائها تحقيق الصالح العام للدولة والشعب على حد سواء) فالاجتماع السياسي يقوم على خلفية مؤسساتية تعتمد على إرادة الأمة من خلال نظرية العقد الاجتماعي والقانون

هذه التحولات قدمت تجربتين متمايزتين كان لهما اثر في النشء الذي اقامه المنظرون القوميون العرب.

انهما تجربة فرنسا والمانيا وتجربة تركيا بعد تحولها الى دولة قومية،

اما النظرية الفرنسية فترجع في اصلها الى روسو في كتابه "العقد الاجتماعي " وفيه يرى أن اساس المجتمع يقوم على ارتباط المواطنين، أي أنه يقوم على فكرة "العقد " وتوسعه بما يحترم الشخص الانساني، واستقلاله، وعدم فرض ارادة اجنبية عليه أو الاعتداء على حق الآخرين، ومنها يستنتج ان ارتباط الأفراد في مجتمع من المجتمعات يخلق فيما بينهم روحا عامة مشتركة ويجعل منهم أمة؛ وان الدولة، التي هي الكيان السياسي للامة، تقوم على هذه الروح الاجتماعية.

اما النظرية الالمانية: تقول لمعرفة انتماء شعب لقومية معينة يكفي الرجوع الى الامارات الخارجية وملاحظة ما اذا كان هذا الشعب يبدي أمارات معينة موجودة عند شعب آخر، وعندئذ يمكن ان يستنتج بان هذين الشعبين ينتميان الى قومية واحدة، واهم هذه الامارات وحدة اللغة.

والنظرية الالمانية في القومية القائمة على على وحدة اللغة ترجع في اصلها الى الفيلسوف هردر، فقد كان يرى في اللغة روح الشعب، ويعتبرها معبرًا عن فكرة ومزاجه وحساسيته وأصالته.وهذا يعني أن القومية كائن عضوي ظاهرته الاساسية اللغة البدائية للشعب.

اما اذا رجعنا الى دخول القومية الى الدولة العثمانية، فقد احتوت هذه الدولة عدداً كبيراً من الأمم والشعوب وتشكلت من الأتراك والعرب والأكراد والأرناؤوط والبلغار واليونان حيث جمعتهم الرابطة الإيمانية أي الدين الذي هو أساس البناء السياسي والاجتماعي للدول.

لكن التحولات القومية القومية لابد ان تصيب هذا البناء الذي اصبح ينتمي الى الماضي فظهرت ثورات منها ثورة اليونان. بل ان الفكر القومي وصل الى الداخل كما يصفه برنار لوس: "وكانت اول حركة من هذا القبيل تتمثل في جماعة من الراديكاليين الأتراك ظهروا في ستينيات القرن الثامن عشر، كانوا معروفين في أوربا باسم "العثمانيين الشباب "لكنهم سموا أنفسهم بالتركية " يكي عثمانليلر Yeni Osmanliler " أي "العثمانيين

الجدد"، كانوا ارهاصا تحذيريا شبيها اثر في ظهور "تركيا الفتاة " التي قامت بثورة 1908. ويشر "برنار لوس" إلى حركه هي" كنج قلملرGenc "Kalemler أي الأقلام الشابة وهو اسم مجلة أسست سنة 1911. وتركز مقالات هذه المجلة على الهوية والولاء التركي لا العثماني أو الإسلامي.

هذا الحدث كان يمهد الى ظهور تصور للقومية يقترب الى حد كبير من العاطفية الالمانية وارتبط بالهزائم التي تكبدتها الدولة امام الغرب 1911؛ لهذا كان الفكر القومي يحاول تاصيل الخطاب القومي الطوراني داخل جلباب القومية خارج الدين الذي أسبغ المشروعية على الدولة العثمانية لهذا جاء السرد القومي في جنالوجيا الأصول الطورانيا: اصطلاحا: تنسب الطورانية إلى هضبة طوران الواقعة في آسيا الوسطي، حيث كانت تعيش الأقوام التركية قبل نزوحها غربا إلى خراسان وما وراء النهر. وقد قام (ضيا كوك آلب)، الأب الروحي للقوميين الأتراك بنشر منظومته الشهيرة (طوران) سنة 1911م وفيها طرح فكرة الوحدة الطورانية. ومؤداها: "أن وطن الترك ليس الدولة العثمانية أو الأناضول وإنما هو (طوران) ثم دعى إلى الاهتمام برقى العنصر التركي أولا؛ لأن وحدة العنصر هي الباقية، فالدين لم يقض على الفوارق العنصرية .وعندما وصل أنصار تركيا الفتاة إلى السلطة مارسوا سياسة التتريك على نحو لم يحاوله أي حاكم عثماني من قبل، فبدأت المدارس تعلم اللغة التركية وتؤكد عظمة الأتراك وفضائلهم.

وكانت هذه التحولات لها تاثير كبير في انتشار الانشاء القومي عند العرب وتم رفع شعارات الانفصال عن تركيا التي تقودها الاتحاد والترقي.

ما ابرز اتجاهات الحركة القومية؟

إنَّ طغيان النسق للغة والبعد الروحي الذي عاد بنا الى انشاء قومي يحاكي الإنشاء الذي قدمه هردر في الفكر الالماني دور اللغة العرق وصفاء الشعوب الجرمانية، فبدأت المحاكاة من رواد الاتجاه القومي في

الثلاثينات من القرن العشرين، مما جعلهم يتأثرون بالنزعات العرقية التي برزت في الأيديولوجية القومية في أوربا، وبخاصة الحركة النازية، ولعل بعض الباحثين قد شخصها بمظاهر محددة تبين بها الاعتزاز بالعرق العربي والبيئة التي كان يعيش فيها حافظت على صفاء ذلك العرق وايضا انصب الانشاء لدى الاتجاه القومي العربي على إبراز أهمية البعد القومي للإسلام، سواء من حيث لغة القرآن أم كون النبي محمد عربياً أم كون الجيل الأول للإسلام هو جيل عربي وكون المجتمع الذي ولد فيه الإسلام هو أيضاً مجتمع عربي، وأن المعارك الأولى للإسلام هي داخل هذا المجتمع العربي والانتصارات الأولى هي انتصارات العرب على أنفسهم حتى استطاعوا أن يقوموا بنشر رسالة الإسلام في العالم وأن الإسلام لا يمكن أن يفهم من الداخل فهماً عميقاً إلا من خلال هذه الوحدة بين العروبة والإسلام. فالمطالبة بينهما تكاد تكون أساس نظرة الاتجاه القومي الى العلاقة بين العروبة كقومية وبين الإسلام كدين على أن بعض تيارات هذا الاتجاه القومي، كانت قد ذهبت من جهة أخرى نحو المبالغة في التركيز على العامل القومي، الى درجة اعتبر معها الأستاذ (زكي الارسوزي) المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام بمثابة العصر الذهبي للعروبة وذلك على النقيض مما كان يطلق عليها التيار الديني اسم (الجاهلية)(فقد أبرز التيار القومي بعض الحقائق الإيجابية لهذه المرحلة، من حيث تألق الشعر، وبلوغ اللغة العربية قمة نضجها في التعبير عن عبقرية الأمة، ومن حيث الفضائل الخلقية التي اتسمت بها حياة العرب، والنزعة الفنية، وتطور الظاهرة الروحية بعد انتشار الديانتين السماويتين، اليهودية والمسيحية في الجزيرة العربية، والتعبير المبكر عن تطلع الشعب العربي الى الوحدة بقيام التحالفات الكبرى بين القبائل، والتي قام على رأسها ملك العرب منذ عام 328 ميلادية أي قبل ظهور الإسلام بثلاثة قرون، كما أن الاتجاه القومي يبرز أيضاً ما كان في مجتمع المركز أي مكة، من ازدهار اقتصادي وتجاري قبيل الإسلام ومن اتصال حركة القوافل التجارية بالحضارات المجاورة آنذاك وكذلك قيام حكومة في مكة ومجلس للشورى وتلاحم بين

الابعاد الاقتصادية والثقافية والدينية، في مواسم الحج وأسواقه التي كانت تقام حول البيت الحرام قبل مجيء الإسلام فالدين في مفهوم هذا الاتجاه القومي الخالص لم يكن سوى تعبير مضاف عن عبقرية الأمة العربية التي كان مجتمعها مهيأ دوماً لظهور الديانات السماوية المتعاقبة، ولحمل رسالتها الإنسانية. فالظاهرة الروحية بهذا المعنى ليست سوى جزء من محتوى الظاهرة القومية العربية. وهو الجزء المعبر عن إنسانيتها.

وكانت عملية التاكيد على النسق الروحي واضحة في الإنشاء القومي وهو يحاكي الانموذج الالماني ويعيد استثمار التراث، وهنا يظهر كم كان هذا الانموذج بعيدًا عن التصور الفرنسي الذي يعتمد مفاهيم الحرية والديمقراطية، مما يساهم في هيمنة الجانب العاطفي الذي يحرك الجماهير اكثر مما يهيمن على منضومة الحقوق.

ولا يمكن الحديث عن القومية العربية من دون الحديث عن المنظرين لها كالمفكر ساطع الحصري وميشيل عفلق، فما هي مشاريعهما الفكرية وأطروحاتهما الأساسية؟

نعم من اجل الحديث عن الإنشاء القومي يظهر واضحا البعد الطوباوي العاطفي في المنتج الفكري لدى قادة هذا الانشاء القومي حيث ثمة جملة من العلامات طغت على هذا الانشاء وخصوصا في حقبة التاسيس الطوباوية، منها:

- هيمنة المثالية في الانشاء الذي اوجده كل من: ساطع الحصري، زكي الارسوزي، قسطنطين زريق وسواهم. فتمكن هؤلاء فعلاً من ترسيخ الأسس النظرية للقومية العربية على الرغم من الاختلاف الفكري الذي قام وما برح قائماً حول مفهوم القومية عالمياً. لكن روّادنا العرب في هذا الحقل كانوا مثاليين في ما أقدموا عليه، وبلغت مثاليتهم شأواً بعيدًا عن الواقع الذي سعوا الى تغييره.

وهذه المثالية تظهر في الانشاء القومي في بعض الملفوظات الطوباوية

في توصيفهم لهذه الفكرة التي قدموها على الواقع واعادو تمثيله من خلال خلق مطابقةٍ ماهويّةٍ بين الفكر والواقع الموعود انتاجه بوصفه تمثيلًا ايديولوجيًّا، واصفينها بـ «الخير الكامن في الأعماق» و«يقظة الروح» و«النزعة الى الحق» والحرية والتقدم. هل ما زالت هذه الفكرة «بمثابة الروح العربية المستيقظة.؟

خطاب يعيد انتاج المثالية الالمانية أو يحاكيها، والتي برزت في انشاء الرواد القوميين امثال "ساطع ألحصري" :(1879-1968)، فاحتل الخطاب البداغوجي شانه شان فخته أهمية لدى "ساطع ألحصري" بما قام به من تبديل في نظم التربية والتعليم، وبما نشره من مؤلفات ومقالات، مكانة عالية في الدولة العثمانية، وتمتع بمركز مرموق. فقد انتخب عضواً في (جمعية المطبوعات العثمانية) منذ يوم تأسيسها، وكان رئيساً لمؤتمر المطبوعات، وتعتبر هذه الوظيفة من آخر المراكز التي تبوأها ساطع الحصري في العهد العثماني حتى نهاية الحرب العالمية الأولى سنة 1918. وكان من المثقفين العثمانيين المبرزين ومرد هذا كونه كان منخرطاً في سلك (الاتحاد والترقي) الحزب التركي الطوراني الذي حمل راية التتريك ضد العرب. وهنا يظهر تاثير الفكر التركي وتاويله للتراث في القوميين العرب على الرغم من انه تحول الى خطاب شمولي قسري يفرض رؤيته على العرب مما جعله مرفوضًا عربيا ومن هنا نجد التحول الذي اصاب فكر الحصري الذي انقلب في لحظة ما من موقفه الطوراني ليحمل راية القومية العربية وليجعل من نفسه منظراً لها. وهنا يظهر اهتمامه واضحا بالإصلاح والتحول إلى الخطاب المعاصر التحديث. ويوم احتل الفرنسيون دمشق، غادر الحصري سورية مع مليكها المبعد عن العرش فيصل الأول، مرافقاً مليكه في رحلاته بين العواصم الأوروبية، وبعد أن توج فيصل ملكاً على العراق استدعى ساطع الحصري الذي كان وقتها في مصر يطّلع على الأوضاع التربوية والتعليمية فيها، ليعمل مستشاراً لشؤون المعارف في الدولة العراقية الجديدة، حيث تسلم طيلة ما يقارب العشرين عاماً عدة

مناصب تربوية في بغداد وهي: معاون وزير المعارف، مدير المعارف العام، أستاذ علم التربية في دار المعلمين العالية في بغداد، مراقب التعليم العام، عميد كلية الحقوق، مدير الآثار القديمة، مدير الآثار القديمة ومراقب التربية والتدريس العام، وأخيراً مدير الآثار العامة حتى عام 1941. ثمَّ دعته الحكومة السورية سنة 1945 وفي أعقاب جلاء الجيش الفرنسي عن سوريا، وكلفته بمهمة الإشراف على إعادة تنظيم المعارف، فعينته مستشاراً فنياً لشؤون التربية والتعليم. وعقب فشل ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق اضطر ساطع الحصري إلى مغادرة العراق فرحل إلى لبنان وأقام فيها مدة أربع سنوات. وفي سنة 1947، دعته وزارة المعارف المصرية ليعمل أستاذاً في معهد التعليم العالي في القاهرة، وكلفته بمنصب المستشار الفني للإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ثم استلم إدارة معهد الدراسات العربية العالية الذي قررت جامعة الدول العربية بمساعيه افتتاحه في القاهرة، كما عُين فيه أستاذاً للقومية العربية، إلا أنه لم يستطع تطبيق جميع ما يدين به من آراء، فاستقال وتفرغ للبحث والتأليف. عاد الحصري إلى العراق عام 1965، بعد أن أُعيدت إليه الجنسية العراقية، وظل فيه حتى وفاته عام 1968. وقد كان له اثر في تحويل الانشاء القومي الى ماده تربوية اختلف فيها مع مثقفين من العراق، الشهرستاني ومن مصر طه حسين لأنّ فكر هؤلاء كان مرتبطًا بالبعد الوطني في بلدانهم وليس فكرًا شموليًّا يقوم على عاطفة الامة اكثر من الدولة. ولعل هذا ولَّدَ حالة اشار لها "ليورا لوكيتز" بالقول: "إن عدم حماسة الشيعة والكورد للشعارات القومية المتعصبة يؤدي إلى الاستنتاج بأن المنهج التعليمي في العراق ذي التوجهات القومية العربية التي روج لها في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين المدرسون السوريون والفلسطينيون الذين كانوا يعملون في حقل التعليم في العراق، قد وقف عائقا أمام وحدة للدولة الجديدة"؛ لان الفكر القومي مثَّل الأفكار الشمولية التي هيمنت وقتها مثل (الماركسية) و(الاخوان المسلمون) ولم تكن تفكر بالدولة الوطنية بل بما هو اقليمي، ولعل هذا ملمح خطير في حركة الانشاء القومي وما قدمة من تجريد متعالي

على الواقع متورطا في تاويله تاويل مثالي، شمولي يتعالى على الهم الوطني. ولعل هذا التجريد يظهر واضحا في آراء ساطع الحصري في القومية التي يمكن تلخيصها بالآتي:

1 - اهتم ساطع الحصري باللغة والتاريخ المشترك المكونين الأساسيين لتكوين الأمم وكان يعد الدين (الإسلام) عنصراً ثانوياً مكملاً في حرص مسبق على تفتيت الرابطة الإسلامية التي كانت تقوم عليها الدولة العثمانية. ومع أن ساطع الحصري قد نادى في كل دراساته بدولة قومية عَلمانية إلا أنه كان يؤكد أن عَلمانيته لا تعني (اللادينية) كما كان يفهمها كثير من رفاقه وإنما كان يؤكد على أن الدين بعد شخصي في حياة الفرد مردداً بذلك الموقف العَلماني الغربي .

2 - نظر الحصري إلى الإسلام على أنه حركة تجديدية عربية كان لها دورها في صنع تاريخ الأمة العربية ولكنه يرى أن قراءة التاريخ بأعين معاصرة تؤكد أن دور الإسلام في العصر الحديث قد غدا ثانوياً أو هامشياً. ومثله مثل الكثير من دعاة القومية حاول ساطع الحصري أن يعيد الاعتبار إلى المرحلة الجاهلية باعتبارها تمثل المهد الذي نشأت فيه الدعوة الإسلامية وليدة البيئة العربية الجاهلية بكل معطياتها السلبية والإيجابية. والحصري من الآباء الروحيين لكثير من الأحزاب القومية العربية ومن هنا فقد كنا نجد أن وزارات المعارف والمجامع العربية تفتح له أبوابها من قطر إلى قطر (سورية، العراق، مصر، لبنان، الجامعة العربية). فإشكالية الحصري الأساسية المؤسسة على نظريته البسيطة في القوميات هي أن "**حدود الأمة هي حدود لغتها** " التي حولها إلى "سرير بروكروست "لكن خشينه من تشكل أمم عربية في العالم اللغوي العربي جعلته يغلب الجانب الثقافيّ من خلال جدله مع طه حسين: "اضمنوا لي وحدة الثقافة، وأنا اضمن لكم ما بقى من ضروب الوحدة "تلك الثقافة تقوم على التعدد والتنوع.إلا انه تابع دور الأمة وان كانت في إطار دول متعددة مما يشر إلى عدم إدراكه دور الدوله في تكوين الأمة كما جاءت في التجربة الغربية. إذ

أكد الحصري بإصرار على، أن مفهوم الأمة يجب أن يفصل عن مفهوم الدولة فصلا تاما ". كل امة تنزع إلى تكوين دولة بها إلا أنها تكون موجودة قبل أن تتوصل إلى تكوين الدولة، كما أنها تبقى امة ذات كيان خاص ولو فقدت الدولة الخاصة بها، وتكون الدولة واحدة، ولو تعددت الدول التي تراعي شؤونها فالأمة شئ والدولة شئ آخر".

3 - لم يستطع الحصري أن يفهم منطق الدولة - أي دولة - وهو منطق قومي بالضرورة منطق توحيدي إدماجي للعدالة والإدارة والتعليم والجيش والاقتصاد. وهو منطق الدولة الحديثة ما بعد الإمبراطورية دولة الملل والنحل. فجوهر الأمة هو البعد الثقافي الذي يتخذ من اللغة الأساس والمنطلق: "أس الأساس" في تكوين الأمة هو "وحدة اللغة "و" ليس وحدة الدولة "ولا "وحدة الدين" أو وحدة الاقتصادية او" الاشتراك في الرقعة الجغرافية ". فتميّز الأمم " بعضها عن بعض في الدرجة الأولى بلغاتها وصارت تتكلم بلغة أخرى تكون قد فقدت الحياة، واندمجت في الأمة التي اقتبست عنها لغتها الجديدة ".

ولعل هذا الانشاء الذي قدَّمه أثَّر وامتدَّ بآثارة السلبية ايضا إلى بناء الانشاء القومي المثالي المتعالي على الواقع.

نجيب العازوري (1870-1916): إن أول كتاب يحمل اسم "الأمة العربية" صراحة، ولأول مرة، هو كتاب نُشر أولاً بالفرنسية، لأحد المسيحيين العرب اللاجئين إلى باريس عام 1905، بعنوان "إحياء الأمة العربية" (La Revil de la Nationarabe). وفيه دعا مؤلفه نجيب عازوري، إلى انفصال العرب عن الدولة العثمانية، وتكوين مملكة عربية خاصة بهم، لأنهم أمة واحدة لها كل مقومات الأمة التي تحدث عنها المفكرون والفلاسفة الأوروبيون، مثل أرنست رينان (Ernest Renan)، في كتابه الشهير "ما هي الأمة؟" (Qu'est que c'est une natione؟) الصادر عام 1882، والذي كان له تأثير على الجيل الأول من القوميين العرب. فتعريف رينان للقومية "كمشاعر مشتركة، تصدر عن ذاكرة جماعية واحدة، وتتوجه

لأمال واحدة"، وجدت صدى لدى الطلاب، والمفكرين العرب، وخاصة أن رينان، اعتبر اللغة والثقافة هي الأساس والحدود الحقيقية للقومية، وأكَّد أن الآداب والأغاني والأشعار المكتوبة، باللغة نفسها، هي التي تخلق وحدة الوجدان، والروح، والضمير الجمعي للأمة. ويبدو أن العديد من المفكرين، والكتاب الفرنسيين، قد تبنوا نظرة رينان الرومانسية للقومية، وبدأوا يبشرون بميلاد قوميات بالمعنى نفسه في الشرق، وخاصة في العالم العربي. من ذلك ما كتبه أحدهم عن أن إبراهيم باشا، ابن محمد علي، قد صرَّح لمستشاريه الفرنسيين: "أنه على الرغم من مولده خارج مصر، إلّا أنه قضى حياته كلها في مصر، وشرب من نيلها، وتدفَّأ بشمسها، وتعلم لغتها وثقافتها العربية، وأنه يشعر أنه مصري عربي، وليس ألبانياً أو عثمانياً، وأنه سوف يتوقف بفتوحاته حيث يتوقف اللسان العربي، وان هدفه هو تأسيس دولة عربية خالصة، لإعطاء العنصر العربي جنسيته، ووجوده السياسي من جديد. كذلك كان فرنسي آخر، هو الذي كتب، وتكهن، بميلاد القومية العربية في عام 1884، أي بعد ظهور كتاب أرنست رينان (ما هي الأمة؟) بعامين فقط. لقد كان هو الرحالة الفرنسي، دينيس دي ريفور، الذي كتب بعد جولة طويلة في البلاد العربية:

"في كل مكان ذهبت وجدت مشاعر مشتعلة بالكراهية للأتراك، وإن فكرة العمل العربي المشترك للتخلص من نيرهم البغيض، تختمر يوماً بعد يوم، وإن حركة عربية على وشك الانبثاق في الأفق، وإن الجنس الذي طال استبعاده وإذلاله، على وشك أن يأخذ مكانه اللائق في تحديد مقدرات الإسلام". لقد كانت مثل هذه الكتابات من ناحية، والتعسف التركي السائد في ذلك الوقت، من ناحية أخرى، وراء تكوين عدد من الجمعيات العربية السرية في بيروت، والقاهرة، وباريس، في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، مثل "العربية الفتاة" و"القحطانية الفتاة"، ووراء حركة بعث، وإحياء التراث العربي، واللغة العربية، والمطالبة بجعلها لغة التخاطب الرسمي، في الولايات العربية داخل الإمبراطورية العثمانية في المشرق. ولكن الجمعيات السرية العربية لم

تتحول إلى حركة سياسية محسوسة؛ حتى العقد الثاني من القرن العشرين.ومع ذلك فكتاب نجيب عازوري، بما سبقه من مقدمات، وما تلاه من تحركات للشباب العربي، سواء في الشام، أو العراق، أو المدن الأوروبية، حيث كانوا يدرسون، كان يمثل روافد لهذا النهر الجديد الذي يشق طريقه ببطء، وصعوبة، في الواقع العربي المتخلف والمقهور. وردد نجيب عازوري في كتابه جميع المقولات الأساسية التي تثبت وحدة الأمة العربية، وجدارتها بأن يكون لها دولة مستقلة. واقترح عازوري لهذه الدولة، حدوداً تمتد من جبال طوروس شمالاً، والعراق شرقاً، وقناة السويس غرباً، وبحر العرب جنوباً. وهنا يظهر الجانب اللغوي والعرقي واضحا في نسق تفكير كلٍ من الحصري وعازوري على الرغم من الاختلاف في مرجعياتهم بين من تاثر بالالمان ومن تاثر بفرنسا.الا انهما قدَّما انشاءً ايديولوجيًّا يهيمن علية النسق اللغوي والبعد الشمولي اذ يتجاوز الدولة الى عموم الامة المتمثله في المخيال القومي والتي اقام لها منضومة غربية من السرد تساهم في انشاء تمثيل على تمثيل. لكن الوعي الايديولوجي يبقى وعيًا يمثل انشاءً اكثر منه واقعًا حيًا، أي ان الشخص يدعي من خلالها المعرفة لكنه في الحقيقة لا يملكها أو ان الايدولوجية تعطي المعرفة له بشكل مزيف حسب اجندتها واهدافها؛ لذا يوجد هنالك فرق بين النظرة الى العالم من خلال الايدولوجية أو من خلال فكر علمي تحليلي متحرر. لان التفكر العلمي هو التعاطي مع الوقائع بشكل منطقي وبراغماتي وتجريبي. لكن النظر من خلال الايدلوجية يفرض على المرء اطارا ضيقا للتفكير والرؤية الى العالم وتوجد فيه الكثير من الخطوط الحمراء والعصبيات يمنعن الفرد أو الجماعة من التعاطي الواقعي والمعقول مع ما يدور حوله، لذا يمكن وصف الايدلوجية بأنها سجن الفكر. واتباع كل ائدولوجيتهم عادة يرون العالم من منظار ائدولوجيتهم واذا حدث تناقض ما بين الائدولوجية وما يدورحولهم سيتم تزييف الواقع من اجل تطبيقه مع ائدولوجيتهم وفي هذه العملية يصبح غيرُ الثابت ثابتًا والثابتُ غيرَ ثابت والمزيفُ واقعًا والواقعُ مزيفًا والخ. . . .

فما الايدلوجية القومية؟، وما نتائجها في العالم العربي؟ هنالك اراء متباينة حول القومية العربية وامكان وصفها بالإيدولوجية أو لا. فبعضهم كساطع الحصري يعتقد ان العروبة ليست عقيدة(ايدولوجية) بل انها مجرد وعي لا يملك ادوات الائدولوجية. لكن بعضًا آخرًا اتخذها إيدولوجيةً وبنى عليها مشروعا سياسيا كميشل عفلق وصالح البيطار والخ..

ولكن على الرغم من هذا هناك رؤية نقدية لدى محمد أركون وهو يرصد التحولات التي صاحبت الظروف التي هيمنت بها السلطات الاستعمارية والتي ساهمت في انتشار ايديولوجية النضال على حساب الفكر العلمي. وانا عتقد انها ملاحظة مُهمة فالنضال القومي لايتوقف عند التحرير القومي بل انه يمتد في جهد البناء القومي على نحو يجعل الايديولوجيا النضالية بالدرجة الاولى تحالف مقدس بين جميع الطبقات الاجتماعية بقيادت طبقة سياسية صادرة جزئيا عن صفوف المناضلين يجعلها تحتفظ باهميتهاالاولى وتقدمها على سائر انماط الممارسة الفكرية ومن شأن ضروب الصراع الاجتماعي انها ايسر تاجيلا بقدر ما ان الطبقات المتجابهة ما تزال في مرحلة تشكلها أو اعادة بنائها.

ويبدو ان هذا التوصيف الذي ذكره أركون يذكرني بالتحول من اليوتوبيا الى الاديولوجيا طبعا هذا لم يكن خاليًا من العنف الذي سوف يتحول الى ارهاب ضاري ضد المنافسين على السلطة، التي ترفع شعارات وتجعل منها المحرك الذي لايمكن ان يتوقف بل انه ارجاء دائم وانفتاح صوب الشمولية وتوحد الدولة حوله فقلة تقود وجماهير مقادة خلف القائد الكرزما في ظل اعلام جماهيري وآليات عنف ضد الخصوم وتعبئة مستمرة في حراك لا يقف؛ لان في وقوفه كانما يعلن نهايته. ولعل هذا ما يمكن ان نستفيده من تحليل(حنة ارندت) للخطابات الشمولية.

وهذا ما نجده في انغلاق الايديولوجيا القومية عندما تحولت الى الى سلطة باصطلاح مشيل فوكو.

لكن مع نكسة 1967 بدا يتراجع التيار القومي العربي لفائدة تيارات سياسية أخرى فما هي مظاهر أزمته الفكرية والتنظيمية؟

وانتج لنا الفكر القومي خاصة في دول سوريا ومصر والعراق الكثير من الكوارث والنكسات بسبب دوغمائية الفكر القومي ولاديمقراطيته فكيف نعيد لهذا الفكر رونقه وديمقراطيته؟

وفي الأخير ما موقع التيار العربي في الربيع الديمقراطي العربي؟

الجزء الثاني
الخطاب الاسلامي

إشكالية مصطلح الإسلام السياسي وما اصابه من تمفصل؟

الاجابة: إنَّ الحفر في الحراك الاسلامي ليس منعزلًا عن تاريخية الفكر خصوصا الاحزاب المتنافسه فالساحة العربية تتقاسمها الشموليات الثلاث: القومي والماركسي والاسلامي، ومعنى هذا ان الخطاب الاسلامي تنوع واصاب حركته تمفصل وتنوع بالتاثير الذي تركته المنافسة مع التيارات الاخرى، فالاسلام في بداية عهده النهضوي مع الافغاني ومحمد عبدة والنائيني مختلف عنه في الاسلام المقاوم للاحتلال في العلم العربي ومختلف اكثر فيما حدث بعد العهد الستيني بمعنى ان الخطاب الاسلامي كان قد اقتبس الكثير من المسميات وآليات الصراع من التيارات الاخرى، منها اعتماد العنف وسيلة من وسائل التنافس على السلطة؛ لكن ليس كل التيارات الاسلامية انتهجت هذا المنهج فهناك موقفان: الاول: يعتمد على التحول السلمي عبر المطالبة السلمية. والآخر: يعتمد على العنف وسيلة من اجل التغيير، وهذا سوف نقف عنده لكن دعنا نبين التاثير والتاثر بين الشموليات الثلاثة وخصوصا بعد النكسة، فهي قد وجدت جميعا في النكسة نتائج السياسات السابقة وما قادت المنطقة من تردي اقتصادي وثقافي وحضاري مع مقربتها مع آثار الصراع مع العدو الصهيوني، فكانت بدية تحولات وبداية بزوغ نوع جديد من السلوك السياسي الاسلامي.اما عن التاثير فهناك على مستوى الملفوظ تجد مفردات تعكس تثاقف مع التيارات الاخرى ومنها الماركسية أو من الفكر السياسي

الغربي حدث هذا بحكم الواقع ومنها ملفوظات قرانية اخذت من خلال تاويلاتهم معاني جديد تحمل شحنة ايديولوجيه: امة / شورى /حزب / توحيد/ مستضعف/ جاهلية... الا ان هذه الملفوظات تم تاويلها ضمن سياق سياسي حديث يتوائم مع المصطلاحات السياسية الغربية في مجال سياسي معاصر" فالحاكمية" اصبحت تعني / " السيادة " ومفهوم الثورة اصبحت تعاني معاني وليدة قراءات ايديولوجيا اسلامية للقران الكريم.

وهذه الملفوظات التي حملت شحنةً ايديولوجية اسلامية كانت تعبر عن عن نمو في الفكر السياسي الاسلامي وهي مشحونة بالضغوط السياسية والنفسية التي كانت تعبر عنها تلك المرحلة من الصراع وما أفرزته من صراعات واحتكاك بين التيارات المتنوعه محليًا وعالميا وقتها.

وقد تطورة فكرة ايديولوجية اسلامية تجمع بين التراث من مفاهيم قرانية وفقهية وصوفية وبين الرؤية الايديولوجية المعاصرة كما تجلت في فكر المودوديّ والترابيّ 1932حيث كان يشغلهم تصنيف المفاهيم الاسلامية تبعا لانماط القانون والعلوم السياسية الغربية كما لو انها مفاهيم شاملة فهم كانوا يرونها تعبر عن القيم الجامعة الشاملة وان كانوا لا يرونها في حاجة الى مقاربتها بالاديان الاخرى أو الانظمة الساسية فالاسلام بنظرهم ليس جملة معتقدات فقط بل انه نظام جامع كامل يتناول كافة وجوه الحياة.

وهي تعبر عن تمفصل داخل الخطاب الاسلامي وأُفقه التنظيري الايديولوجي المحكوم بأسلمة المجتمع فهذه التيارات التي يشملها الاسلام السياسي وان كانت متوافقة على اسلمة المجتمع الا انها اختلفت في الآلية الموصله تحقيق هذا الهدف لهذا ظهر تياران يمكن رصدهما في القراءات التي تناولت الخطابات الاسلاموية فهما تياران معتدل وآخر متشدد، الأول: يحاول اعتماد الطريق السلمي من اجل اسلمة المجتمع من تحت أي من القاعدة الاجتماعية عبر انشاء حركات اجتماعية ثقافية تعتمد آليات الضغط الجماهيرية في تحقيق مرامي تلك الجهة الاسلامية واهدافها

وساعتها يعتمد طريق الاسلمة عبر ادخال الشريعة في كل تشريع وبهذا يعتمد هذا الاتجاه على طريق التدرج في التحول الاجتماعي، فقد كان حسن البنا وابو الاعلى الممدودي لايقبلون بالثورة الا بعد استنفاذ وسائل الضغط السلمية أو اذا اتخذت الدولة بوضوح موقفا معاديا للاسلام.

والاتجاه الثاني يعتمد على طريق مختلف قائم على التغيير من فوق عبر الاستيلاء على السلطة أو التقاطع التام مع المجتمع فهم لايرون أي امكانية لتسوية مع المجتمع المسلم الحالي؛ لذا يدعون الى القطيعه معه ويعتمدون على آليات التكفير والمفاصلة عبر توظيف مفهوم الثورة، لانهم مهمشون ومقصيون وبعرف الماركسية مغتربون عن المجتمع، وكان سيد قطب من الاخوان المسلمين هو الأب الروحي لهذا التوجه الذي اغرق العالم العربي بالعنف وما زالت تلويناته تتجلى بأشكال متنوعة.

سؤال: أ يمكن الحديث عن تيار إسلامي واحد أم ان هناك الكثير من التنظيمات الإسلامية تختلف في الوسائل والغايات؟

إن البحث عن قاسم مشترك في الحراك السياسي الذي مثله الفكر الاسلامي ممكن اذ هناك امرين من خلال الدراسات التي عدت لها في تبيان القواسم الجامعة بين التيارات الاسلامية على تنوعها، فأنا أجدها في نقطتين مهمتين الأولى: انها تيارات جميعها سجينة " الخطاب الاصولي" الذي قوض التعددية الثقافية والدينية منذ امد بعيد وقوض سمةً مهمةً من سمات ثقافة الاسلام انها التعددية والعقلية واحلَّ محلها المنهج الاصولي القائم على التكفير والعوده الى الاصول، أمَّا السمة الثانية فهي انه جعل الايديولوجيا هي البنية المهيمنة، وهاتان النقطتان ساهمتا الى حد كبير في خلق الخانق الثقافي الذي يعاني منه عالمنا وهو رهين هذه المحابس الثقافية والنفسية.

والعامل الأول ولَّد شعورًا بالعجز التام عن اجتياز عتبة التطور الاقتصادي والعلمي الحديث وهو عجز ناجم عن فعل قصدي قامت به

الاصولية الاسلامية عندما عطلت ونمَّطت التفكير الاسلامي وخنقت أُفقه في مساحات ضيقة جعلته رهين الماضي المتخيل المصطنع من الفقهاء كما حدث هذا في القرن الخامس الهجري الثاني عشر الميلادي يومها خنق عالمنا الاسلامي نفسه بنفسه عن التاريخ في مرحلة معينة من مراحل التطور يوم سجن نفسه داخل تصور أصولي لثقافته الخاصة وأقصى كل ما لايوافق ذلك التصور.

والجانب الآخر هو هيمنة الخطاب الايديولوجي - بحسب ما يشير داريوش - فالايديولوجيا اليوم تلعب الدور نفسه الذي كانت تلعبه الاسطورة فهي من الناحية ترضي الروح الجماعية من خلال اضفاء المصداقية والحماسة والتناسق على معتقداتها ورؤيتها للمجتمع والكون من خلال مطابقتها بين التجربة والواقع والعاطفة الدينية سابغةً على كل هذا مظهرا علميا وفلسفيا على الرغم من أنها مخالفة لكل هذا.

وهذه الايديولوجية والروح الاصولية خلقتا واقعا دوغمائيا متزمتا منغلقا ينطلق من مقولات قبلية غير قابله للمراجعة متعالية على النقد وترفض أي تاريخية فهي تحتكر المطلق وتتكلم باسمه.

وهذه الايديوجية الاصولية التكفيرية في تجلياتها اليوم مغتربه عن الروح الفلسفية القائمة على هم انساني يقوم على طرح الاسئلة ومنفتحة على المتغيرات، لكن الايديولوجيا اليوم وان كانت تلبي لدى الانسان حاجته الى الاعتقاد وحاجتها الى تبرير هذا الاعتقاد واسباغ الشرعية عليه فانها تحولت الى ايدولوجيا تجيشية للمشاعر وصانعة للعنف والتشوه السياسي وتبرير للقتل والموت وثقافة المحو للاخر تاريخ وثقافة ووجود.

إلَّا اننا ممكن ان نرصد ان الاسلام السياسي في تحركه صوب الابديولوجيا تعرض الى تحولات فاننا نجد ان الفكر السياسي اصابه تنوع، فاختط لنفسه خطابين الأول: الاسلام التقليدي كما عرف في المؤسسات الثقافية الاسلامية في القيروان والازهر والنجف وقم، وهناك اسلام ثوري

مقابل له يروم احداث حرك اجتماعي يغير المجتمع... ولعل هذا ما اشار اليه علي شريعتي بقوله: "انني ابحث عن اسلام العدالة واسلام الوعي الحر والاسلام الحركي، لا اسلام العبودية وانعدام الوعي والجمود، الاسلام المجاهد لا اسلام الروحانيات السلبية، ابحث عن تشيع علي لا عن تشيع الصفويين، ابحث عن اسلام دم الحسين لا اسلام دموع الحسين... "

بمعنى انه يريد الجهاد حركي من اجل تحقيق العدالة التي تحرض على التغيير وتسعى الى تثوير المشاعر من اجل ازالة المؤسسة القائمة، لكن هل يقدم بديلًا مؤسساتيًا ليس هنا ما يعبر عن هذا لان الايدولوجيا تبقى محكومة بالاثارة .

سؤال: للتيار الإسلامي الكثير من الرموز الفكرية، فما ابرز المنظرين والمفكرين؟ وما أطروحاتهم الفكرية؟

اعتقد أن الحديث في هذا واضح وبين واغلب هؤلاء الآباء المؤسسين افكارهم معلنة ونحن اثناء حديثنا ميَّزنا بينهم وان كان بإيجاز، واعتقد ان " حسن البنا" كان علامة مميزة في الحراك الاسلامي وشكَّل قطيعةً مع الفكر الذي جاء به محمد عبده وهذا يرجعه مؤرخو تاريخ الافكار الى استاذه رشيد رضى الذي احدث قطيعه مع الفكر النهضوي مع ما جاءت به الاحداث اثناء الحرب وبعدها من غرب محتل الاراضي العربية الاسلامية وايضا نتيجه تلاقيه مع الفكر الاخواني الوهابي في الجزيرة وموقفه السلفي المتشدد كل هذا ترك ظله على البنا وهو يشكل تياره ودعوته الى الاصلاح والتجديد وليس التحديث ونقله الدعوه من طابعها المؤسساتي الازهري الى الناس عامة شارك في تاسيس اسلام له ملامح ايديولوجية مختلف عما هو عليه في الازهر.الذي تخرج منه البنا من دار العلوم 1927 وقد عين مدرساً في الاسماعيلية في عمر 21 سنة ومن يومها بدأ نشاطه جامعا بين علمه وشخصيتة الكرزمية وبما يمتلكه من قدرة على الإقناع خطابياً إلا أنه أيضاً كان سبب انتكاسة الجماعة لأنه احتكر

القيادة وأدت بالجماعة الى ابتعاد بعض أعضائها، نظرا لميله إلى أعمال العنف، على الرغم من أنه كان في البداية بعيداً عنها إلا أنه دفع الثمن حياته والمحن التي واجهتها الجماعة فيما بعد.إلا أنه كان يؤكد على مفهوم القيادة التي انتقد غيابها عن خارطة الأحزاب المصرية، إلا أنه أيضاً كان ضد الحياة السياسية بمعناها البرلماني على الرغم من أنه في البداية استفاد من قواعد الحياة السياسية والصراعات بين السلطة والمعارضة أو مع القصر إلا أنه كان يعد خطاباً سلفياً تغييراً نلمسه في تلك الايديولوجية التي تمثل الآصرة للإخوان وتمثل البعد الطوباوي الثوري الذي طبع الحركات الثورية يومها قومية أو يسارية من خلال مقولة التغيير للمجتمع والعودة الى الأصل الصافي هذه قاعدة مشتركة تخرج تلك الحركات من الحياة السياسية بمعناها الغربي الليبرالي الى خطاب ثوري شامل يعمل على التغيير والعودة الى الاصولة المتخيلة. كما يقول استنباط رشيد رضا من الحديث النبوي: "إن طالب الولاية لا يولى"، وهذا يمكن تلمسه في ابعاد ايديولوجية الإخوان كما عرضت لها: شمولية الإسلام الدين والدولة، والرجوع بالإسلام الى تعاليمه الأولى، والجامعة الإسلامية؛ فالإسلام هو عقيدة وعبادة، وهو وطن وجنسية، ويعد المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً بالاضافة الى هذه الافكار الشمولية التي تتجاوز المفهوم الوطني الى جماعة شمولية لايحدها حد تجلت اكثر في التمسك بفكرة الخلافة وهي مرتبطة بالفكرة السابقة والتي كانت بداية خيال عقدي يقوم على أسلمة المجتمع من خلال طرحهم مفهوم: "الحكومة الإسلامية" وقد أعلن "حسن البنا" أن الأخوان المسلمين ينهجون في جميع خطواتهم وآمالهم نحو الحكومة الإسلامية بعد مضي فترة تنتشر فيها مبادئهم وتسود. فمفهوم الدولة الإسلامية تحدد في كون الدولة "هي التي تجعل من الإسلام أساس شرعيتها أو مشروعيتها". وأصبح المثقف المسلم هو المثقف الذي ينظم فكراً واعياً وقاصداً في الإطار المفهومي للإسلام.هكذا كانت السلطة هي الغاية النهائية في تحقيق التغيير عبر إقامة دولة إسلامية مما يعني إلغاء النظام البرلماني وتغيير المجتمع من أجل أن

يتفق مع المثال المتخيل ايديولوجيا الذي يمثله الأصل الصافي وبالتالي إلغاء دور الفرد ومسؤوليته الفردية وإحلال الدولة وإسقاط دولة المواطنة وإقامة سلطة شمولية عقائدية تجمع السلطة الزمنية والدينية من خلال حاكمية نخبة "أهل الحل والعقد".فإن الإخوان يقاسمون الحركات الثورية القومية واليسارية أنهم لا يصمدون أمام إغواء السلطة لأنها غدت المحرك الأصلي المؤثر في إقامة عالم أفضل متخيل ايديولوجيا.

اما "جماعات إسلامي" أبو الأعلى المودودي (1903 ـ 1978) هو الاخر كان له تجربة وظرف سياسي وتاريخي مختلف كان محرضًا على تقديم خطاب تجديدي الا انه أسس حزب "جماعت اسلامي" عام 1941، ويبدو أن فكره كان انعكاساً لواقع سياسي واجتماعي في باكستان وصراعها مع الهنود، فكان الدين هو سبب وجود الدولة وهويتها، وكان له اثر في طرحه لمفاهيم: الحاكمية، والجاهلية في المجتمع غير المسلم التي كان ينظر من خلالها الى المجتمع الهندوسي الهندي، وجاءت تجربة بالسياسية بنتائج دفعته الى ان يستبعد من الدولة التي ناضل من اجلها، الا انه بالمقارنة مع كل من حسن البنا وسيد قطب الذين كانا غرباء عن الأوساط الدينية كان الممدودي على صله قوية وحميمة بالمؤسسة الدينية وعلمائها مما جعله يشغل منصب مستشار الشريعة الإسلامية للجنرال "ضياء الحق" في باكستان، وقد انتشر حزبه في شبه القارة الهندية، وأصبح من أكثر الأحزاب إسلامية.

واما أطروحاته الفكرية: لقد تمثلت في مؤلفاته مثل: منهاج الانقلاب الإصلاحي، "معارضة الإسلام للفلسفات والأنظمة غير الإسلامية"، "نظرية الإسلام السياسية" في وجوب عدم الجمع بين "الإسلام وغيره". "المصطلحات الأربعة في القرآن"، "القانون الإسلامي والدستور".ففي هذه الاعمال كانت تتجلى اطروحته اذ دعا المودودي الى إعادة بعث الإسلام والأمة الإسلامية على أسس تصوّر كامل وشامل للإسلام، حيث يحكم المسلمون أنفسهم بما أنزل الله في "قرآنه" بعد انقلاب شامل

وجذري يمر بمرحلتين: المرحلة الأولى: تكون نواة من المتدينين المسلمين، الذين يمرون بمرحلة توجيهية إعدادية تستغرق ثلاثة عشر عاماً - عمر الدعوة في مكة-، لترسيخ العقيدة الإسلامية في قلوبهم وعقولهم، بحيث يكونوا طليعة الأجيال الإسلامية، التي سيرتكز عليها بناء المجتمع الإسلامي الجديد.اما المرحلة الثانية: هي مرحلة التنظيم والمواجهة والجهاد من أجل خلق الدولة الإسلامية الجديدة، ونظمها القرآنية، وتكون هذه الدولة نموذجاً ومنطلقاً للحرب المقدسة الجديدة، التي سيشنها المسلمون مباشرة ضد أعدائهم من "طواغيت المجتمع الجاهلي الحديث" وما يمثلونه من الظلم والقهر والاستغلال. ويكون المنهج الانقلابي الذي اتبعه الرسول في المدينة، هو القدوة والمثال لهذه المرحلة أيضاً، الذي استطاع أن يقرّ العدل والمساواة والأخوة في ربوعها.

وهو يحاول استلهام تاريخ الدعوة والمراحل التي مرت بها بين الدعوة السلمية القائمة على النساط التغيري من الداخل ثم تاتي المرحلة التغير من خارج عبر الجهاد. وهذا ما يمكن ان نستنتجه من خلال ما جاء في كتابه: "نظرية الإسلام السياسية" يتحدث المودودي عن تكاملية فيقول: الإسلام نظام حكم أسس على مبادئ حكيمة ومتقنة، من أركانه الكثيرة المهمة الى الجزئيات الصغيرة الدقيقة، كلها يرتبط بتلك المبادئ ارتباطا منطقياً.

وهنا ايضا يظهر مفهومه المهم الذي كان له تاثيره على الاتجاهات الاسلامية الاخرى انه مفهوم "الحاكمية "أي مفهوم حاكمية الله والواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة لله.

هذا المفهوم خطير يذكرنا بما فعله المنصور العباسي الذي تحول

خليفة لله على عباده وليس خليفة الرسول (ص) كما يذكر محمد عابدالجابري في العقل السياسي وهو ايضا يذكرنا بالخوارج عندما رفعوا هذا الشعار كما يذكر نصر حامد ابو زيد، فهذا النمط من التنظير يحتكر السلطة في شخص امير الجماعة ودور الجماعة فقط ابداء المشورة وهو يجعل من الناس مجرد رعية عليها السمع والطاعة.وهذا ما يظهر جليا في تاسيس أبي الأعلى الممدودي في تصوراته.ولعل هذا ايضا كان لدى حسن البنا الذي كان يرى انه استلم الراية من رسول الله، وأنه يريد أن يفهم أعضاء جماعته " أنه مؤيد من الرسول (ص) وليس لاحد أن يحاسبه أو يراقبه" .

إذ نجد أبو الأعلى المودودي يؤسس لهذا الامر عندما يدمج بين سلطة الله والامير عبر الدمج بين "الوحدانية" و"الاستخلاف"، فيغدو الخروج على الامير خروج على الله، وهذا يتجلى بكون الخلافة هي خلافة إلهية، يقوم فيها "الإمام" بوظيفة "خليفة لله" أو "خليفة الحاكم الأعلى "الله" ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف.

هذا التصور يتعارض مع الفهم الحديث للحكم القائم على حاكمية الشعب؛ ففهم الاسلاميين للحكم مختلف عما نجده في الفهم المعاصر، فالخروج على الحاكم يعني الخروج على الله، وتغدو الحاكمية هي السلطة العليا أي الحاكم أو امير الجماعة أو الخليفة، يقابلها الطاعة والاذعان وعلى اساسها تكون المكافأة التي تكافئها السلطة العليا على اتباع ذلك النظام والإخلاص له. وهذا التصور هو المهيمن في كل الخطابات الاسلام السياسي.

ويعد مفهوم الجاهلية من المفاهيم المهمه اذ يرجع مصدر الجاهلية الى مصدرين الاول منهما جاهلية الوافد الغربي التي حملتها الينا الحضارة الغربية في ركاب الاستعمار الحديث. اما المصدر الثاني جاهلية موروثة في تراثنا وواقعنا وتاريخنا منذ القرن الهجري الاول وسبب هذه الجاهلية التي استحق واقعنا ومجتمعاتنا بسببها حكم الكفر ووصفه وجماعها وجوهرها

تحكم غير الله في نظام الحياة وحكم الواقع وتنظيم المجتمعات أي جعل الحاكمية في (الدولة) لغير الله.

سيد قطب (1901 ـ 1966): احد رموز الايديولوجيا التي تنتشر في الاسلام السياسي بل كان متأثرًا بفكر أبي الاعلى الممدودي وحصل اتصال مباشر بينهماعندما كان الاخير منفيًّا في القاهرة لقد كان له أثر كبير في التغيّرات التي طرأت في فكر الإخوان المسلمين.

ولعل هذا أيضاً يردد تلك المواقف التي اتخذها أبو الأعلى من الغرب وأنظمة الحكم فيه وهو ما نجده في فكر سيد قطب الذي يردد قناعة ثابتة هي لابد من قيادة جديدة للبشرية لأن قيادة الرجل الغربي أوشكت على الزوال ولأن الحضارة الغربية قد أفلست مادياً، أو ضعفت من ناحية القوة العسكرية والاقتصادية.

ومن المقولات التي شدد عليها سيد قطب، وكان لها أثر فاعل فيما بعد على "الإسلام السياسي" مقولتان هما: "الحاكمية" و"المجتمع الجاهلي". ففكرة الحاكمية التي أخذها عن أبي الأعلى المودودي، والتي بها قطع الصلة بين الإسلام والفكر السياسي الحديث الذي يعتبر الأمة والشعب مصدر السيادة في التشريع. تقوم فكرة الحاكمية على مفهوم "الاستخلاف" و"الواحدانية" الإسلاميين. فالاستخلاف يجعل الإنسان ليس مالكاً حقيقياً ولا مشرعاً أصلياً ولا حاكماً لذاته، بل ترجع هذه الصفات الى الله وحده الذي ضمّنها شريعته، وعلى الناس أن يتصرفوا بموجبها فالإنسان هو وكيل مؤقت من قبل الله.

أما مفهوم "الوحدانية" فهو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة الإسلامية باعتبار أن الأرض كلها لله، وهو المتصرف الوحيد فيها.

أما المقولة الثانية: فهي مقولة "المجتمع الجاهلي"، وهي تتناول موضوع الأقليات في المجتمعات الإسلامية، والمساواة في أمور الدنيا بينهم وبين المسلمين. فسيد قطب، انطلاقا من رؤيته للمجتمع الجاهلي،

يقول بأن الإسلام لا يقدم لأهل الكتاب في حالة المسالمة إلا الحماية وحرية المعتقد وممارسه الطقوس الدينية والرحمة، في أدائهم الجزية، ويعرف "المجتمع الجاهلي" بأنه كل مجتمع لا يكون معتقد أهله الإسلام، ولا يخلص عبادته لله وحده، ولا يعترف في عداد هذا المجتمع الجاهلي المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض كلها، والمجتمعات الشيوعية، والوثنية، والمجتمعات الإسلامية التي تُطلق على نفسها صفة الإسلامية، لكنها لا تحكم بما أنزل الله من الشرائع، بل بشرائع مستعارة من حضارة الغرب وعَلمانيته.

وهكذا تسربت نظرية "الحاكمية" المودودية الى تفكير التيار "الاعتراضي" أو الجهادي "الانقلابي" في جماعة "الإخوان المسلمين بواسطة سيد قطب الذي لعب دور الموجه النظري الأساسي لهذا التفكير التكفيري.

ويبدو ان هناك تحولًا في فكر الاخوان من خلال تثاقفه مع افكار الممدودي مما جعل بعض الباحثين يقولون ان سيد قطب "أنشأ فكراً جديداً" لكن المتامل في سيره الفكر الاخواني لايجد هذا حقيقيًّا فالفكر القائم على الجهاد هو هو فقد كان قائمًا في زمن البنا، وان اسلمة المجتمع ما كانت لو لم يكن المجتمع جاهلًا وخارجًا عن الشريعة فالفرق مجرد في الوسيلة واعتماد التحول التدريجي وهذا ما بيَّنه نصر حامد ابو زيد الذي لم يرَ تحولًا جوهريًّا بل المنهج والرؤية ذاتها اذ هو ذاته وليس هناك اختلاف كبير من خلال رصد الآليات:

1 ـ التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

2 ـ تفسير الظواهر كلها بردها الى مبدأ واحد.

3 ـ الاعتماد على سلطة "السلف" والتراث، وذلك عبر تحويل النصوص التراثية وهي نصوص ثانوية الى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

4 ـ اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي" ورفض أي خلاف فكري إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأصل.

5 ـ إهدار البعد التاريخي وتجاهله ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل.

والخلاف بين المعتدلين والمتطرفين يكمن إذن في "تكفير الحاكم والمجتمع" وإن كنا سنكشف أن الخلاف خلاف هامشي وليس خلافاً جوهرياً.

هناك من يقيم فصل بين مرحلتين من تاريخ الايديولوجية التي يعتمدعليها الاسلام السياسي؟

بعض الباحثين يقيم تمفصلًا في خطابات الاسلام السياسي وهي تعتمد على التنظير الايديولوجي وبين الممارسة القائمة على ارجاع الممارسة الى الامير الذي تعتمده الجماعة ويكتفي دور الجماعة بالشورى أي تقديم النصح.

وانا لا اجد ذلك، فكل التحولات في الخطابات الجهاديَّة والتكفيرية هي ذاتها تقوم على تطبيق الشريعه وتكفير كل من هم خارج التنظيم، وتطبيق النصوص التي كانت تطبق على الكفار الذين حاربهم الرسول (ص) واقام الحدود عليهم وكانهم كفار خارج الاسلام.

لكن يمكن رصد تحولات تنظيمية على صعيدين تحول التنظيمات الاسلامية من حيزها الوطني الى حيزها المعولم أي انها أفادت من التحولات الكونية التي جاءت مع العولمة من نقل تنظيمها من مكان الى صعيد عالمي وهنا يمكن ان نرصد في تشكل التنظيمات العلمية التكفيرية الاول على صعيد الاسلام الاوربي وكيف حصل تحول في الخطابات الاسلامية الجهادية التي تنتمي الى اماكن مختلفه من الشرق وكيف استقر هؤلاء المهاجرون ومن ثم ابنائهم، واتباع آليات تحاول تجنب اندماجهم في البلدان والثقافات الاوربية التي يشعرون انهم مغتربون عنها، وهذه

التنظيمات اتبعت بناء مخيَّل عقائدي نجده في الاسلام الانموذج كما اقامه النبي محمد (ص) في المدينة. فهؤلاء يحاولون الغاء كل الثقافات التي جاءوا منها الهند باكستان مصر المغرب الخ واقامة بدل عنها الانموذج الذي يدمجهم داخل فضاء التنظيم الجهادي بوصفه مجتمع الجماعة الصالحة ومن ثم جعل الاخرين هم الضد الحيوي الجاهلي الواجب محاربته من اجل اسلمته باتباع كل الوسائل التي تجعله ينتمي الى الاسلام.

وهذا يعني اتباع آليات الولاء والبراءة التي تجعل من الجماعة تندمج على الرغم من اختلاف اصولها العرقية في هوية متخيلة تقوم على محو الاصول والتاكيد على هذه الهوية من ناحية، ومن ناحية ثانية تقتضي نفي الاخر والعمل على البراءة منه وهذا تجلى في تلك الاطروحة .

سؤال: يرفع الاسلاميون شعار الاسلام هو الحل، باعتباره حاملًا لمشروع سياسي واقتصادي واجتماعي ما رايك؟

ان المشروع الاسلامي ينطلق من انموذج مثالي يريد تحويل المجتمع له حتى يكون مجتمعًا مسلمًا يتوافق مع رؤية الاسلام السياسي، ولكنَّ هذا الفكر له مسوغاته التي اتاحت امكانية تواجده حتى يكون ممكن التلقي من الناس ويمكن أن نحصر المسوغات بالاتي:

- التخلف الاقتصادي والبطالة والتهميش السياسي والاجتماعي والاثني والطبقي، كما هو عليه الواقع في المعسكرات الفلسطينية المتواجدة في الاردن ولبنان وسوريا، وكيف تحولوا الى تنظيمات القاعة.
- الصراعات المذهبية وتجيش الحروب الدينية ذات الافق الطائفي كما في العراق وسوريا أو بين المكونات كما في ليبا والسودان واليمن ودورها في خلق انشقاقات داخل الامة الواحدة مستثمرة الخلافات المذهبية والتاريخية.
- الصراعات بين الدول الاقليمية المهيمنة من ناحية والصراع مع الدول العظمى في المنطقة وكل هذه تتخذ من الصراعات الدينية مجالًا للتحرك في وقت تعجز عن المواجهة المباشرة فتدعم الحركات

الارهابية على اسس مذهبية وطائفية ويتحول النفوذ وكانه صراع مذهبي صدع داخل الحصارة الاسلامية.

- مشاريع الحرب على الارهاب التي تريد اعادة بناء الشرق الاوسط على اسس طائفية وتحول الصراع بدل الحضارات الى صراع داخل الحضارة الاسلامية.

فكل هذه المشاريع ساهمت وتساهم في تغذية العنف والتطرف وتمنحهما المشروعية وبهذا يتحول الصراع على اسسس رمزية دينية ويحاول الهيمنة على الطوائف بواسطة التطرف حيث يتخذ منها حاضنات وملاذات ومصدرًا للتمويل بالمال والرجال ويتخذ من الخصوم من المذاهب الاخرى عدوًا لايمكن التعايش معه بل يعمل على اجتثاثة عبر القتل وتطويب ارضه وماله.

والجرائم التي تحدث في العراق بحق الاقليات تهدد السلم الاهلي بل العالمي وتبين ان هذا الفكر يمارس اشياء لا تخطر على بال احد كما حدث مع التركمان الشيعة واليزيدية والمسيحيين، فتجعلني استعيد ما قاله من قبل نصر حامد ابو زيد إن ألامر لا علاقة له بالاسلام كما يحاول أعداؤه ان يصوروه، بل بالقراءات التي تقرء الخطاب الاسلامي وهي التي تعرضنا لها هنا في حوارنا هذا انها لاتؤمن بالتاريخية ولا تؤمن بالتعايش مع المختلف.

وليس هناك فرق بين المتشدد والوسطي لأنهما يؤمنان بثوابت الحاكمية وتكفير المخالف الذي تمارسه الدولة الحاكمة في عالمنا العربي.

سؤال: استطاع التيار الإسلامي الفوز في الكثير من الانتخابات بعد الربيع الديمقراطي العربي لكنه فشل في إدارة المرحلة الانتقالية فما هي الأسباب في نظركم؟

سؤال: ماهو توصيفك لما تحول له الاسلام السياسي في أشكاله المعاصرة التي اخذت طابعا معولمًا؟.

وقد جاءت الاحداث العربية بتحول مهم من التحولات التاريخية انه الربيع العربي وعلى الرغم من كل النقد له الا انه تحول مهم في اعادة تقييم المراحل السابقة وخلق قطيعة معها الا انه تعرض الى اعادة امتلاك من القيادات الشمولية التي منها الاسلام السياسي فقد منعت الدول المستبدة التي جاءت مع العقد الستيني التي هي وليدة الخطاب القومي الربيع العربي من تحقيق التحول السلمي، لكن هناك رغبة من الشبيبة تطالب بالاصلاح كما حدث في اوربا الشرقية الا ان الخناق كان يحاصر تلك الشبيبة من ثلاثة اتجاهات اولا الخطاب الاسلامي فهو خطاب عتيد وله مؤسسات اجتماعية وبنوك وخبرة ومرتبط بشبكة عالمية من القوى السلفية تعتمد الدعوة ولها سلطاتها الثقافية والاعلامية والاجتماعية، ومن ناحية ثانية القوى العميقة للدولة واجهزتها وحاضنتها الاجتماعية والاعلامية والامنية، وزوال حزبها لايعني زوالها فدخلت في صراع عميق مع الاسلاميين ويقابل كل هذا دعم خارجي من الدول العربية التي تخشى من التحول وهناك ايضا الدول الغربية الاخرى مارست دورًا في إعادة صياغة الواقع بما يتناسب مع مصالحها، وكل هذا والشبيبة ليس لها تجربة وهي عرضة الى كل هذه الاخطار.

ولكنَّ الاسلاميين الذين كانوا يعتمدون المعارضة بشقيها الدعوة السلمية القائمة على المهادنة أو المقاومة المسلحة، اتبعوا تكتيك استثمار التحول وهي جزء حيوي منه الا انها حاولت فرض كل هويتها الشمولية ولم تتح للآخر مجالًا فحاولت التعبير عن مشروع أسلمة المجتمع وجعلت من الديمقراطيَّة السِّلَّم من اجل الوصول الى السلطة التي لاتريد مغادرتها، وهنا كان مقتل الاخوان في مصر. فالمجتمع لم يعتد على هذا الخطاب الشديد الذي جعل من الدولة السابقة وقواها تعمل على عرقلة مشروعهم وفضحه والحيلولة من دون نجاحه حتى استثمرت الغليان وقادت الانقلاب عليهم وفي المقابل كان هناك خطاب الاسلامي في تونس التي حاولت احتواء المختلف وانتهاج موقف وسطي بين العَلمانين والمتشددين الاسلاميين الذين انخرطو في الصراعات الاقليمية في العراق وسوريا.

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

استاذ في جامعة الكوفة كلية الاداب – فلسفة.

هذا الكتاب

إنَّ الرهان الفلسفي بحاجة الى فضاء تتوفر فيه حرية التعبير يمثل هذا الواقع من اجل قيام فكر فلسفيّ قابل للحياة ويمتلك قدرةً على ان يرتبط بالراهن الفكريّ والاجتماعيّ الذي يمثل فضاءً للتفكير والنقد، بمعنى ان تكون هناك امكانيات تقبل النقد وهذا الأفق صعب تحققه في بلد يعاني من غياب الاجماع السياسيّ والدينيّ و يعاني من صدع سياسي مبني على أسس طائفية اصبحت تقدس المقولات الدينية وتتخذها اساسًا تنطلق من مما يعني غياب القدرة على المراجعة والنقد ؛ لهذا تجد في هكذا فضاء انشدادً قويًّا الى الهوية من اجل تماسك الجماعة . في حين الفضاء الفلسفي يقوم على التعددية الثقافية والدينية وحرية الحوار بالاضافة الى وجود مؤسسات حقيقية تحقق امكانيات التواصل الحر وأفق رحب للحوار الذي يمنح المثقفين والباحثين في الشأن الفكري حرية في النقد وتقديم بدائل دون ان تكون هناك نتائج قد تؤدي بوجودهم ، كالصدع الاثني الذي ولد غياب افق للتعايش .

نحن في حاجة إلى دعم ثقافة تعددية تقوم على استراتيجيات ثقافية واجتماعية وسياسية قوامها حرية الاختلاف ورفض الاحتلال بكل اشكاله والإيمان بالانتخاب بوصفة الخيار الأفضل وخير معبّر عن حرية الفرد ودوره في اختيار السلطة التي يريدها بعيدا عن منطق الرعية وخطاب التكليف قريبا من منطق المواطنة والمشاركة السياسية المنبثقة على صيرورة الخطاب السياسي والثقافي .

فالتسامح هو كينونة الإنسان يتجلى في ترك الحرية لكل أحد من أجل التعبير عن آرائه حتى وإن لم نشاطره الرأي فيها فهو موقف فعال مدعوم بالاعتراف بالحقوق العالمية للإنسان وحريات الآخرين الأساسية. ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يستعمل لتسويغ الإخلال بهذه القيم الأساسية التي من ضمنها التعددية الثقافية، والديمقراطية وسيادة القانون، وهذا لاشك يقود إلى قبول التنوع الاثني الذي يقوم على التعايش الاجتماعي المشترك و حرية المعتقد و ثقافة متسامحة تقوم على الاختلاف والتنوع .

ISBN 978-9931-369-91-2

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788+
خلوي: 213661207603+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
لبنان، بيروت، الحمراء، شارع ليون، بناية برج ليون، الطابق السادس
خلوي: 009613692828
هاتف: 009611740437
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
email: rw.culture@yahoo.com