ملفات مجلة الحرية

الحرية: مجلة فكرية مغربية - فصلية

رقم الإيداع القانوني: 1995/162
رقم ملف الصحافة: 1995/44
البريد الإلكتروني للمجلة: revuealhoria@gmail.com
البريد الإلكتروني لمدير المجلة: hilalmed@gmail.com

رقم الملف: 3 - 2020

تأملات نقدية
في

الفلسفة والصحافة - الجنس والسياسة - الفلسفة والتعذيب - عقدة النقص - علاقة الغيرة بالحسد - الحب والتضحية - البوذية بين الدين والفلسفة - السياسة الدينية - الحداثة - العقلانية - العلمانية والإسلام - انحطاط المفاهيم - مفهوم المخزن - النساء والفلسفة...

محمد الهلالي

علاقة الفلسفة بالصحافة

(الفلسفة صحافة راديكالية)

مارس العديد من الفلاسفة العمل الصحافي، لذلك يمكن الحديث عن "فلاسفة صحافيين". وتميزت ممارستهم الصحافية بالانحياز للعدالة الاجتماعية وبتوظيف المعرفة والمفاهيم ومناهج البحث والتحليل. وكان الاهتمام الفلسفي بالصحافة يحيل على الاهتمام بالأحداث اليومية الراهنة. وكان هيجل قد عبر عن أهمية هذا الاهتمام بقوله: "تشبه قراءة الجرائد صلاة الصباح". كان التفكير في الأحداث اليومية الراهنة يستهدف فهم وضبط ما يحدث، أي الأحداث التي تتحول إلى أخبار.

وقال كارل كروس في هذا الصدد: "لما يُضفي الكاتبُ طابع الأبدية على واقعة يومية معينة، فإنه لا يُعرّض الأحداث اليومية الراهنة للخطر، لكن الكاتبَ الذي يحوّل الأبدية إلى حدث صحفي فسيحظى باعتراف النخبة المثقفة به".

كانَ تصورُ الفلاسفة للعمل الصحافي إيجابيا في البداية، حيث لم تكن قد برزت بعد هذه الخصومة الحادة بين

المثقفين ووسائل الإعلام. هذه الخصومة التي تجسدت بوضوح في موقف كل من بورديو ودولوز من عمل وسائل الإعلام.

احتج بورديو على إصدار الصحافيين لأحكام تبسيطية عن مؤلفات فكرية، وساهم بذلك في رسم خط فاصل ما بين مهمة الصحافي (فيما يتعلق بالثقافة) ومهمة المثقف المتخصص. وأدى موقف بورديو إلى ترسيخ الجامعة كمكان طبيعي للبحث، وهو الأمر الذي حجب الوجه الآخر للجامعة والمتمثل في ضحالة جزء كبير من الأبحاث الأكاديمية وسطحيتها وعدم نزاهتها. وساهم أيضا في جعل اليسار في الجامعة يتبنى موقف اليمين فيما يخص مرجع مشروعية البحث.

وقال بورديو عن هذه العلاقة: "يلاحظ الصحافيون بكثير من الاستمتاع تهافت الجامعيين على وسائل الإعلام" للاستفادة منها بالدعاية لما يكتبون. ويضيف أن هذا الأمر يشهد على عدم تمتع الكتاب والفنانين والمثقفين "باستقلالية ذاتية".

ارتبط العديد من الفلاسفة بالصحافة كل حسب منظوره لعلاقة الصحافة بالفلسفة. فديدرو، مثلا، كان من أنصار جعل الفلسفة منتشرة على أوسع نطاق، وارتبط بالصحافة من خلال مقالاته في الإنسكلوبيديا. كما نشر ألان (إميل شارتييه) مقالات صحافية فلسفية عديدة في مختلف

المواضيع المرتبطة بالأحداث اليومية الراهنة. وكان ألبير كامو كاتبا وفيلسوفا وصحافيا. وكانت لسارتر علاقة خاصة بالصحف والمجلات. ونشر فرانسوا شاتليه (مؤرخ الفلسفة وأحد المساهمين في تأسيس الكوليج الدولي للفلسفة)، عدة مقالات في جريدة لوموند ومجلة نوفيل أوبسيرفاتور, وفرضتْ شخصية الفيلسوف الصحفي نفسها مع مورس كلافيل في منتصف السبعينيات من خلال مجلة نوفيل أوبسيرفاتور، وهو أستاذ الفلسفة في الثانوي ومؤلف العديد من المؤلفات في الأدب والفلسفة والسياسة، وكان يكتب تأملات حرة حول الأحداث اليومية الراهنة، وشكل مرجعا ونموذجا للفلاسفة الجدد.

ولكن الشخصيتين الفلسفيتين البارزتين في مجال علاقة الفلسفة بالصحافة هما كارل ماركس وميشيل فوكو. فلقد مارسا فعلا الصحافة، وأثرا من خلالها على الفكر والواقع في نفس الآن. وتحولت تجربتهما الصحافية إلى موضوع مساءلة وتفكير.

كارل ماركس الصحافي:

مارس ماركس العمل الصحافي بشكل مكثف، وهو العمل الذي يتم تجاهله بل واحتقاره من طرف المتخصصين في العلوم السياسية والفلسفة الذين اهتموا بفكره. إن المهنة

الوحيدة التي مارسها ماركس في حياته هي مهنة الصحافة. لقد كتب مقالات صحافية وأسس صحفا وأشرف على إدارتها، وكان حقل أبحاثه هو المجال الصحافي والتوثيق الاقتصادي والتاريخي والنقاشات البرلمانية. وكان بالدرجة الأولى صحافيا سجاليا يفضل الكتابة ضد خصومه (ضد هيجل وبرودون وسترنر...)، وكان يقوم بهذا العمل الصحفي انطلاقا من جهاز مفاهيمي فلسفي. وكان ماركس يتقن عدة لغات منها اليونانية واللاتينية والألمانية والإنجليزية والإيطالية وتعلم الروسية أيضا. صدر أول مقال لماركس بتاريخ 1842 حول "حرية الصحافة في بروسيا". وكان دخلُه الوحيدُ المنتظمُ هو الدخل الذي كان يحصلُ عليه من الجريدة الأمريكية الشهيرة "نيويورك تريبيون"، التي كان هو مراسلها الأوروبي. ولقد عاش ماركس طيلة حياته مهاجرا بدون أية جنسية.

ميشال فوكو الصحافي:

اشتهر فوكو كصحافي بفضل تغطيته الصحافية لتمرد الشعب الإيراني الذي اندلع سنة 1978، والذي تمخض عنه قيام الجمهورية الإسلامية. وتتكون تلك التغطية الصحافية من تسع مقالات أنجزت من 16 إلى 24 سبتمبر ومن 9 إلى 15 ديسمبر 1978. ولما سيطر رجال الدين على الحكم في

إيران التزم فوكو الصمت حول هذه التجربة. ولقد تعرضت مقالاته لانتقادات عديدة.

لكن أهم شيء في ممارسة فوكو للصحافة هو ربطه لهذه الممارسة بالتفكير الفلسفي في الأحداث اليومية الراهنة، واعتباره الفلسفة صحافة راديكالية، وهي الفكرة التي عبر عنها بوضوح بقوله: "أعتبر نفسي صحافيا، في حدود أن ما يهمني هو الأحداث الراهنة اليومية، أي ما يحدث حولنا، ما يجعلنا نحن هم نحن، ما يحدث في العالم. كان أساس الفلسفة قبل نيتشه هو الأبدية. لم يكن الفيلسوف يعرف قبل فلسفة نيتشه إلا الزمن والأبدية. لكن نيتشه كان يعشق الأحداث الراهنة اليومية. أعتقد أننا نحن الذين نصنع المستقبل، فالمستقبل هو الكيفية التي نحوّل من خلالها الحركة والشك إلى حقيقة. إذا أردنا أن نتحكم في مستقبلنا فعلينا أن نطرح سؤال الراهن، أي سؤال ما يحدث الآن، لهذا السبب أعتبر أن الفلسفة هي صحافة راديكالية". (فوكو، أقوال وكتابات، الجزء الثاني، النص رقم 126، ص 433، غاليمار، 1994).

عَلاقَة الجِنْس بِالسّياسَة

(توظيفِ الأخلاقِ ضِدّ المُعَارِضينَ)

بالرغم من أن الجنس والسياسة ينتميان لحقلين مختلفين، فإن العلاقة بينهما صارت وطيدة انطلاقا من الصراع من أجل السلطة والقضاء على الخصم والمعارضين واستغلال الجنس للحصول على مزيد من النفوذ المالي أو السياسي. وبما أن الجنس ملازم للإغراء والغواية والجمال والإثارة فلقد استعملته السياسة عبر السلطة من أجل تحقيق أغراض المتحكمين فيها.

ولا يمكن التفكير في هذه العلاقة الملتبسة والخطيرة دون طرح العديد من القضايا المتشابكة فيما بينها والتي من بينها: حرية استعمال الشخص لجسده، حرية العلاقات العاطفية والجنسية، معنى الأنوثة والجمال، علاقة الإغراء بالمرأة، دور الحركات النسائية في تحرير المرأة من سيطرة الرجل، الحدود الفاصلة بين التغزل والتحرش والعنف والاغتصاب، توظيف الدين من طرف السلطة السياسية في مجال الجنس، توظيف الجنس للإطاحة بخصم أو تصفية معارض، الحدود الفاصلة بين التحرر والغنج من جهة وبين

التهتك والفجور والدعارة من جهة أخرى، قانون الصمت (أوميرْتا بلغة المافيا الصقلية) المفروض على النساء في مجال الاعتداء عليهن، إمكانية تقنين العلاقات العاطفية والجنسية...

لقد تفطنت الحركات النسائية المطالبة بحرية المرأة إلى أن لسيطرة نظرة معادية للمرأة ترسخ دونيتها وتؤدي إلى تحقيرها وتعنيفها علاقة وثيقة بطبيعة السلطة السياسية المسيطرة والمسخرة لأجهزة الدولة لتحقيق أغراضها. لذلك ارتبط الصراع من أجل تحرر النساء بالصراع من أجل تحرر المجتمع مع وجود نضال نسائي انتقالي لانتزاع حقوق للنساء قبل تحقيق التغيير المجتمعي الجذري.

تمر السيطرة على المرأة اجتماعيا واقتصاديا بالسيطرة على جسدها، كما يمر تثبيت الاستبداد في مجتمع معين بتبني سياسة جنسية تنتج الحرمان الجنسي وتنتج في نفس الوقت الدعارة والاستغلال الجنسي للنساء في جميع طبقات المجتمع بدون استثناء. فإلى جانب سياسة التحريم باسم الدين أو باسم الأخلاق الحميدة هناك إفراط في تحويل الجنس إلى سلعة. وتنتج هذه الازدواجية عن التناقض الصارخ في مرجعية الاستبداد وآلياته وولاء منفذي سياساته، وضرورة إرضاء المؤسسة الدينية وتجار الجنس على حد سواء.

لقد تم إخراج الجنس من دائرة العلاقة الخاصة، ومن دائرة الحريات الفردية من طرف الدين أولا ثم من طرف السلطة السياسية. ويمكن التفكير في تاريخ البغاء في المغرب، أو تاريخ الممارسات الجنسية حسب الطبقات الاجتماعية للتأكد من الهيمنة المكثفة للجنس في العلاقات العامة.

إن التناقض الصارخ بين الخطاب الرسمي حول الجنس وبين الممارسات المتفشية في جميع الفئات والطبقات الاجتماعية يفضح طبيعة السياسة الجنسية ويجعلها تخضع لمقياس واحد هو: "مارس حريتك الجنسية المشروطة بعيدا عن معارضة السلطة".

لكن الصراع السياسي الذي يتخذ غطاء جنسيا أعقد مما يتصور مهندسو السياسة الجنسية الرسمية. فالثورات الاجتماعية متلازمة دوما مع الثورات الجنسية. والتحرر من القهر الاقتصادي يستدعي التحرر من القهر الجنسي. واتهام المعارضين السياسيين بممارسات لا أخلاقية يؤدي مباشرة إلى ارتداد التهمة ضد من يصدرون هذه التهم. فهل توجد سلطة تقية؟ أخلاقية نقية؟ هل ينبغي على السلطة أن تحمي الأخلاق أو تحترم القانون؟ وهل هناك تطابق بين القانون والأخلاق؟ وهل السياسية أخلاقية؟

غالبا ما يتم اختزال علاقة الجنس بالسياسة في ما يطلق عليه "الفضائح الجنسية للزعماء" والتي تستغل من طرف

خصومهم للإطاحة بهم. ومن أشهر هذه الفضائح في الغرب يمكن ذكر الأمثلة التالية:

- فليكس فور: رئيس فرنسا، من سنة 1895 إلى سنة 1899، الذي توفي أثناء ممارسته الجنس مع عشيقته مارغريت ستانهيل في قصر الإليزيه.

- الملك هنري الرابع الذي اشتهر بعشق فتاة لم يتجاوز عمرها خمسة عشر سنة، إضافة إلى تعدد عشيقاته.

- نابليون الذي صار مستهلكا للجنس بكثافة لما تقوت سلطته ونفوذه.

- جون كينيدي الذي كان مهووسا بالنساء وكان يعتبر كل امرأة موضوعا جنسيا محتملا. وكانت له علاقات جنسية مع ممثلات شهيرات (جاين مانسفييلد، جين تييري، مارلين دييتريش، مارلين مونرو، لي ريميك، نورما شيرير، أنجي ديكنسون...)

- ماوتسي تونغ الذي كان يختار عشيقاته من خلال تنظيم حفل تحضره فتيات شابات من جميع أنحاء الصين ويختار عشيقاته الصغيرات من بينهن (فالمذهب الطاوي في الصين يرى بأن للجنس دور كبير في الحفاظ على الصحة الجسدية).

- بيل كلينتون وتداخل الجنس والسلطة والأخلاق والكذب في قضيتي مونيكا لوينسكي وبولا جونس.

- دومينيك ستروس كان الذي كان يشغل حين تفجرت فضيحته مع نافيساتو ديالو رئيسا لصندوق النقد الدولي وكان ينوي الترشح للانتخابات الرئاسية في فرنسا.
- فرانسوا ميتيران الذي كانت له عدة عشيقات وكان يتقن فن الإغراء، ومن بين عشيقاته آني جيراردو، إيديث كريسون والفنانة دليدا.
- جاك شيراك الذي كانت له مغامرات مع وزيرات وممثلات
- فرانسوا هولاند الذي اشتهرت علاقته بعشيقته جولي غاييت...
- سيلفيو بيرليسكوني في قضيته مع الراقصة المغربية القاصر وهي القضية التي عرفت بروبي غايت.

وفي سياق هذا التناول الفضائحي لعلاقة الجنس بالسلطة بمعناها الواسع، تفجرت قضية التحرش الجنسي في أمريكا التي أطاحت برؤوس كبيرة في السينما والإعلام. وظهرت في فرنسا موجة احتجاجية نسائية تحت شعار "بلغي عن الخنزير الذي اعتدى عليك جنسيا". وعبرت هذه الحملة عن تصور لعمل الحركة النسائية يرتكز على إدانة كل اعتداء على النساء سواء كان صغيرا أو كبيرا.

فقامت مجموعة من النساء الفنانات والمثقفات والنشيطات في مجال حريات المرأة بلغ عددهن مائة امرأة على رأسهن الممثلة الشهيرة كاترين دونوف بنشر بيان في جريدة لوموند بتاريخ 09 يناير 2018 يدافعن فيه عن "حق

الرجال في إحراج النساء لأنه حق ضروري للحرية الجنسية". واعتمدن في الدفاع عن موقفهن على مجموعة من الأفكار من بينها أن الاغتصاب جريمة لكن التغزل الملح وحتى التغزل الأخرق ليس جنحة. كما أن اللباقة التي يبديها الرجال مع النساء ليست اعتداء ذكوريا معاديا للمرأة. وطالبن بالحذر من الانزلاق من محاربة التحرش إلى كراهية الرجال والسقوط في طهرانية تجعل من النساء مجرد ضحايا وطفلات صغيرات يحتجن لمن يدافع عنهن بدل من أن يدافعن عن أنفسهن. وحذرن من هذه العدالة الفورية التي تقضي باعتبار المتهم مرتكبا لجريمة أو جنحة دون محاكمة ولا حتى تقصي وبحث كما تقتضي ذلك أبسط قواعد العدالة. وألفتن الانتباه إلى أن محاربة التحرش والاعتداء الجنسي ضد النساء بهذه الكيفية المتطرفة أدى إلى تصور الرجل ككائن متمركز حول عضوه التناسلي وكشيطان جنسي. وتم اعتبار لمس ركبة امرأة أو إرسال رسالة نصية قصيرة إليها تتضمن تغزلا بها تهمة تدين فاعلها.

لكن هذا الانتقاد للحملة ضد التحرش لم يرق لفنانات وكاتبات ونشيطات في مجال الدفاع عن حرية المرأة. فنشرت كارولين دوهاس نصا بتاريخ 10 يناير 2018 (في موقع فرانس ت ف أنفو) تحت عنوان: "يحق للخنازير وحلفائهم أن يقلقوا" وقعته معها العشرات من النساء.

وأكدت كارولين دوهاس على تلازم تقدم حقوق المرأة ويقظة الوعي بقضيتها مع مقاومة هذا التقدم وهذا الوعي. وأكدت على رفض النساء لتلقي الشتائم لأن ذلك يشكل تمهيدا للعنف. ورفضت القول بأن محاربة التحرش والعنف ضد المرأة سيؤدي إلى القضاء على التغزل بالنساء، وحذرت من الخلط بين علاقة قائمة على الإغراء المرتكز على اللذة وعلاقة قائمة على العنف، ورفضت تحميل المرأة مسؤولية التحرش بها وتعنيفها واغتصابها. وختمت بالقول بأن للنساء الحق في أن يعشن حياتهن في أمن وأمان مثلهن في ذلك مثل الرجال، وأن لهن الحق الكامل في أن لا يتوجه إليهن أحد بالصفير ولا بالشتائم ولا بالاعتداءات من أي نوع كانت.

يتضح من هذا النقاش وجود تصورين للحركة النسائية، ناتجين عن تمكن النساء من التعبير بحرية عن أوضاعهن. وهو الأمر الذي يقود للقول أن النساء لسن قاصرات حتى تنصّب جهة ما نفسها وصية عليهن. وأن المواطنة تقتضي تمكينهن من جميع الوسائل التي يخولها لهن القانون للدفاع عنهن وليس استغلالهن والتلاعب بهن وتقديمهن كضحايا من أجل تصفية حسابات لا علاقة لها بهن ولا بعدم احترام الأخلاق.

الفلْسَفة والتّعذِيبُ

سؤالان أساسيان ينتميان لحقل الفلسفة حول التعذيب: كيف يمكن للتعذيب أن يكون مُمكنا؟ هل يصلح العقل للتفكير العقلاني في تجربة التعذيب وإنتاج مفهوم حولها دونَ تبريرها من خلال تفسيرها أم أنّ تجربة التعذيب لا تتلاءمُ إلا مع الإنصات والإدانة والمقاومة واجتثاث أسبابها؟

إنّ أقلّ وَصفٍ يُمكن أن نصف به التعذيب هو أنه فضيحة أخلاقية وسياسية. فهو فضيحة ترتكبها الدولة التي تنكرتْ لمهمتها وتخلتْ عن مسؤوليتها كدولة ليبرالية تتعهدُ حَسب أسسها السياسية والفلسفية والقانونية بضمان أمْن وسلامة المواطنين.

وتعتبر تجربة المغرب في مجال التعذيب تجربة استثنائية بحيث يمكن الحديث عن تاريخ أسود للدولة المغربية كتبَ في سجونها السرية والعلنية وفي مخافر الأمن والدرك. فلقد كانت ممارسة التعذيب بالصيغة المغربية ممارسة مُمنهجة تنتهي في أحيان كثيرة بإلحاق أضرار جسيمة بالضحايا.

وبالرغم من تجربة العدالة الانتقالية حسب الطريقة المغربية من خلال تجربة الإنصاف والمصالحة والمجلس الوطني لحقوق الإنسان والتي لا بد من تثمينها وتقديرها واعتبارها خطوة شجاعة، فإن ملف التعذيب (وآثاره وبقاياه وحالات ضحايا جدد تتحدث عهنهم الجمعيات الحقوقية أو عائلاتهم أو هم أنفسهم) لازال مطروحا لان الجذورَ والأسسَ التي ولّدتْ التعذيب لازالت موجودة في بنية النظام نفسه.

من الناحية الفلسفة يمكن الحديث عن موقفين بارزين من التعذيب: الموقف الأول هو موقف فلسفة كانط وأتباعها: ويتمثل في الإدانة المبدئية والأخلاقية المطلقة للتعذيب، بحيث لا تقبل أي استثناء على الإطلاق. فرفض التعذيب هو رفض شمولي وكوني، وأساس هذا الموقف هو "أنه لا يمكن أن توجد ضرورة تضفي الشرعية على الظلم". والموقف الثاني هو موقف الفلسفة النفعية: ويتمثل في قبول اللجوء للتعذيب وفق شروط محددة بهدف الحصول على منفعة أسمى من التعذيب ومبررة له. فإذا كان تعذيبُ شخص معيّن يهدفُ إلى انتزاع معلومات تساهم في إنقاذ حياة أشخاص آخرين، فإنه عمل مبرر ومشروع. فهذا الموقف لا يهتم إلا بنتيجة الفعل التي تقاس بنفعيتها. فالتعذيب مجرد وسيلة تقنية تستعمل لحصول على معلومات مفيدة تعتبر أهم وأسمى من عذاب ومعاناة

الضحية. يتم التركيز في هذا الموقف (كما نجد ذلك في أعمال جيريمي بينتام) على مقارنة الكلفة بالنتيجة وبما تسمح به من حلول وامتيازات.

كما يمكن الإحالة على موقف سارتر الذي يحلل فيه استراتيجيات الجلاد للتحكم في الضحية من خلال السيطرة على "لحم جسده" وتحويله إلى مُجرد شيء يَخضعُ لقوانين الطبيعة ولا يتمتع بالحرية الإنسانية، بحيث يصير الجلاد حسب سارتر "تقنيا" و"صانع أقفال". فالمقاومة التي تبديها الضحية لا تختلف في نظر الجلاد عن مقاومة آلة قبل فهم طريقة اشتغالها، لذلك لن تطول المقاومة. فالجلاد لا يرى لحم الجسد الذي يعذبه لأنه تحوّل إلى "موضوع للبحث والدراسة"، كما أن الجلاد تحول إلى "عالم تشريح"، وبما أن الضحية صار شيئا فلن يشعر الجلاد بألمه ولا بعذابه. إن ما يوجهُ ممارسة التعذيب هو استعباد حرية الآخر وإجباره على الاعتراف بالجلاد في وضعية لا تتوفر فيها شروط المواجهة المتكافئة المتمثلة في أن يكون الطرفان متساويين في وضعية الاعتراف المتبادل قبل خوض الصراع، لذلك لن يشعر الجلاد بالتفوق لأنه انتزع الاعتراف من الضحية من خلال صراع مغشوش. كما أن الجلاد يعتقد أن الضحية لن تقدم اعترافات إلا كان محتقرا ومهانا وفي وضعية انحطاط بسبب العنف والتعذيب والأفعال الجنسية الفاحشة والخليعة.

يتم تبرير التعذيب بإخراج الضحية من دائرة الإنسانية، وإطلاق صفات سلبية عليه تعزله عن المجتمع وتبرر تعذيبه: فالضحية عدو ووحش ودابة ومنشق وملحد وإرهابي ومخل بالنظام العام وعميل لجهة أجنبية... لقد تم قلب المعادلة: فالجلاد هو الوحش الحقيقي وهو الذي فقد إنسانيته ويمارس عملا وحشيا، لكنه يتعامل مع الضحية باعتباره مجرما ارتكب أفعالا معادية للإنسانية وتبررُ تعذيبَه بقسوة ووحشية، بل إن الجلاد يحمل الضحية مسؤولية تعذيبه لكونه هو الذي تسبب في اعتقاله وتعذيبه. فالتعذيب ليس مواجهة بين الجلاد والضحية وإنها هو مواجهة بين جلاد يدافع عن قيم لم تحترمها الضحية.

كما يتم تبرير التعذيب أيضا باعتباره مجرد تقنية للحصول على معلومات مفيدة، وتأطير التعذيب ضمن المنفعة يجعل أخلاقية الوسيلة المستعملة رهينة بالنتيجة المحصل عليها باستعمالها. فالغاية تبرر الوسيلة، فنفعُ الغاية يبرر قذارة وشراسة الوسيلة.

يمكن الحديث عن أخلاق القوة كمرجع لدعاة تبرير التعذيب من كل الأصناف، وهي أخلاق مضادة لحقوق الإنسان وللأخلاق باعتبارها قيما إنسانية سامية تحمي كرامة الإنسان من خلال احترام إنسانيته. وبالرغم من شراسة التعذيب وقوة الأجهزة التي تمارسه، فإن المقاومة والحرية هما اللذان لهما الكلمة العليا والأخيرة.

عُقدَةُ النّقصِ

(وَدوْرُها في مُواجَهَة صُعوبات الحَياة)

حظي مفهومُ العقدة النفسية (الذي أبدعه الطبيب تيودور زْيِهين) باهتمام كبير من طرف المختصين ومن طرف عامة الناس أيضا. ويكادُ يكونُ الاستعمالُ الشعبيّ للعقدة مُناقضا للاستعمال الأكاديمي. ويمكن القول أن تسمية عقدة نفسية معينة يُسَهلُ فهمَها ويكثف معناها في تسميتها. فعقدة أوديب عند فرويد تشيرُ للرغبة اللاواعية في التخلص من الأب المنافس بالنسبة للطفل الذكر ومن الأم المنافسة بالنسبة للطفلة، وعقدة قابيل تشير للمنافسة والتباري والتطفل، وتفسر غيرة الطفل من ولادة أخ أو أخت له ونتائج ذلك، وعقدة التفوق تشير إلى اعتقاد الفرد بتفوقه على الآخرين في جميع المجالات، وعقدة سانْدريُون تشير للمرأة التي تشعر بأنها لا تُقبلُ ولا يتمّ التعاملُ معها باعتبارها امرأة...

والعقدة النفسية هي بصفة عامة فكرة يكوّنها الفرد عن نفسه ويثق فيها رغم كونها لاعقلانية أو مُشوّهة، ويتصرف

وفق ما تعنيه بالنسبة له، وهي عبارة عن قوة خفية يسجنُ الفردُ نفسَه فيها. فالفرد الذي يعاني من عقدة النقص يشعرُ أنه أصغر وأضعف وأقل نفعا وأقل قدرة وأقل شجاعة من الآخرين. وتشير العقدة في علم النفس إلى آلية نفسية تختلف اختلافا كبيرا عن الإحساس بالضيق أو الضجر، لأنها مؤلمة ومن الصعب تحمّلها. ويعرفها كارل يونغ بأنها مجموع التمثلات والمشاعر الناتجة عن التجارب الشخصية والمتأثرة "بالنماذج المنظمة للحياة الغريزية والروحية"، ويمكنُ للعقدة النفسية أن تتصرف أحيانا داخل شخصية الفرد كشخصية مستقلة عن الفرد وغريبة عنه. ويعرفها فرويد بأنها نواة أو شبكة من التمثلات اللاواعية. أما جاك لاكان فيتحدث عن العقد العائلية وهي ثلاثة عقد: عقدة الفطام، وعقدة التّطفّل (وجود غرباء في حياتنا لم نستدعهم ليوجدوا فيها)، وعقدة أوديب. فالطفل ينفصل عن أمه بتوقف الرضاعة (عقدة الفطام)، ويكتشف أنه ليس وحيدا وأن هناك آخرون في حياته (عقدة التطفل)، ويكتشف كذلك وجود شخص تفضله أمه عن الآخرين هو أبوه (عقدة أوديب).

ومن بين العقد النفسية الأكثر شهرة عُقدة النقص. ولقد أسّس ألفرد آدلر (1870-1937) نظريته النفسية (علم النفس الفردي) على مفهوم عقدة النقص. ويعرفها بأنها مجموعة مَواقف وتمثلات وتصرفات مُقنِعة إلى حدّ ما وتعبّرُ

عن إحساس بالنقص أو عن ردود فعل عن الإحساس بالنقص. يرى ألفرد آدلر (في كتابه "معرفة الإنسان") أن الأطفال الذين يُعانون من نقص في الأعضاء يُصارعون الحياة وهو الأمر الذي يُشوه إحساسهم بالانتماء للجماعة. فيهتمون بأنفسهم فقط. إنهم يتأثرون بمحيطهم الخارجي الذي يشعرهم –في نظرهم- بنقصهم الجسدي، فيتولد عن ذلك عداءٌ تّجاه الوسط الذي يعيشون فيه. لكن الشعور بالنقص يتجاوز النقص البيولوجي ليتأسس على إحساس كل طفل بصغره ونقصه مقارنة بالراشدين. فكل طفل يعيش صراعا بين حجمه الصغير وحاجته للشعور بالانتماء للجماعة التي يوجد فيها. إنه يشعر بصعوبة التلاؤم مع الحياة. إن أساس كل حياة نفسية لدى الأطفال هو الإحساس بالنقص الذي هو دافع داخلي غريزي قوي. إنه الإحساس بعدم الشعور بالأمان، الإحساس بأن هناك شيء ما غير متوفر، لذلك يعمل الطفل منذ السنين الأولى على أن يكون متفوقا. يجب تقدير هذه القوة الغريزية حق قدرها والتي تتطور بتأثير من الإحساس بالنقص، وتحث الطفل على التفوق، وهو ما يفسر سلوكيات التعويض وكذا طغيان البحث عن السيطرة والقوة في الثقافة الإنسانية. فما يحكم الحياة هو الصعود من الأسفل إلى الأعلى. يتأسسُ الإحساس بالنقص على الواقع الفعلي، فالذي يحسّ بالنقص يوجد فعلا في وضعية نقص عضوي أو نقص

وظيفي. فالعُصابُ (وهو اضطرابٌ نفسي مثل الهستيريا والرّهاب والهوس، ناتج عن صراع نفسي مكبوت) وأمراض ذهنية عديدة وكذا تكوّنُ الشخصية تُفسّرُ بالتصرفات التي تعتبر ردودَ أفعال ضد النّقص الجسدي (الوظيفي والمورفولوجي والتكويني) مهما كان بسيطا. يرى ألفرد آدلر أنّ إحساسَ الطفل بالنقص يُعتبر طبيعيا في البداية، لكنه يُصبح مرضيا إذا لم يتم تجاوز مرحلته الطبيعية، فالأبَوان يكونان أحيانا هما السبب لكونهما طالبا الطفل بتحقيق أمور يصعب عليه تحقيقها، أو لكونهما لم يقدراه التقدير الذي يستحقه، وفي هذه الحالة يتجاهل الطفل مؤهلاته وينتابه شعور قوي بالنقص.

الإحساس بالنقص هو اقتناعُ الفرد بأنه يحتل مكانة أدنى بالمقارنة بالآخرين في عدة أمور منها الاستحقاق والقيمة الشخصية والقدرات الجسدية والقدرات الثقافية. وهناك اختلاف بين الإحساس بالنقص العادي والإحساس بالنقص المرضي: فالإحساس بالنقص العادي يتم تجاوزه بشكل عادي ويجلبُ ذلك التجاوز الرضا والمتعة، كما أن الفرد في هذه الحالة لا يفقد تقديره لنفسه أما الإحساس بالنقص المرضي فهو عميق ودائم، ويفقد فيه الشخص تقديره لنفسه.

يرى فرويد أن الإحساس بالنقص لا يرتبط بالضرورة بنقص عضوي، ولا يُعتبرُ هذا الأخير سببا في حدوثه. لذلك ينبغي

فهم الإحساس بالنقص وتأويله كعَرَضٍ (مؤشر عن وجود مرض) فالإحساس بالنقص يترجم التوتر ما بين الأنا والأنا الأعلى الذي يُدينه، كما أن هناك ارتباطٌ ما بين الإحساس بالنقص والإحساس بالذنب.

أما بيير جانيه فيعبر عن الإحساس بالنقص بعبارة أخرى هي "الإحساسُ بعدم الاكتمال"، ويعرّف الإحساس بعدم الاكتمال بأنه إحساس الفرد بأنه ليس فردا مكتملا، وليس حيّا بالمعنى الكامل للكلمة، وليس واقعيا بكل ما تعنيه الواقعية من معنى.

أما ج.م. سوتر فيرى أنّ الإحساس بالنقص هو إحساسُ الفرد بأن مستواه أقل من المستوى العادي أو أقل من نموذج مثالي يرغب في أن يكون مثله. والإحساس بالنقص هو نوع من المازوشية (البحث عن اللذة من خلال الألم) تجعل الفرد يعترف بنقائصه الفعلية أو الخيالية بمرارة. فالفرد الذي يعاني من الإحساس بالنقص هو في الغالب ضحية ضغوطات تسبّبَ فيها هو لنفسه لكي يبلغ هدفا وضعه نُصب عينيه. فالأفرادُ الذين يعانون من عقدة النقص يشعرون في الحياة اليومية بأنهم أقل جمالا وذكاء وثقافة من الآخرين. فيسجنون أنفسهم في تصور سلبي عن أنفسهم. فتغيب الثقة في النفس والتحفيز الذاتي وأحيانا يهجرون الحياة الجماعية. إن انعدام ثقتهم في أنفسهم يعتبر مدخلا للمخاطرة في المجال المهني والعاطفي.

إن الحل الأسلم حسب ألفرد آدلر هو السيطرة على الإحساس بالنقص بدل تعويضه بتصرفات أو بممارسات معينة، ينبغي التحرر منه عوض البحث المُضني عن اعتراف الآخرين، وعوض توجيه الطموح نحو تحقيق التفوق الشخصي. يحتاج الذين يعانون من عقدة النقص إلى التغلب على المشاكل التي بداخلهم، وتحقيق أمان حقيقي في حياتهم.

قد يبدو هذا الحل صعبا ولا يتلاءم مع الوضعية المعقدة والمؤلمة لمن يعانون من هذا الإضراب النفسي، خصوص لمّا يقول فرويد أن الإحساس بالنقص هو جواب عن خسارة الحب وعن الخِصَاء.

التحليل النفسي والعلاج النفسي

(الموضوع والمنهج والنتائج)

يضطرُ بعض الأفراد للبحث عن علاج لمشاكلهم النفسية، وهي مشاكل مختلفة ومتنوعة من قبيل: صعوبة أو استحالة نسج علاقات مع الآخرين أو الحفاظ عليها بعد النجاح في نسجها، الغيرة المفرطة، توجه جنساني غير واضح، نتائج غير مرضية للعلاقات الجنسانية، أمّ مهيمنة داخل العائلة، أبٌ متسلط أو عنيف، صدمات نفسية من جراء موت أحد الأقارب أو إصابته بمرض عضال، قلق عميق ومزمن، الخوف الفظيع (رُهاب) من أمر ما، هوس بشيء ما أو بعضو من أعضاء جسد ما، عجز تام عن التغير والتطور، الضغط النفسي، الاضطراب الاكتئابي، الرغبة في تصالح الفرد مع استيهاماته، معاناة نفسية مجهولة المصدر، فقدان معنى للحياة، الفشل في الحب، عدم القدرة على تقبل نتائج تجارب قاسية...

ويجدون أنفسهم أمام عدة خيارات علاجية أهمها: اللجوء للمحل النفسي أو للمعالج النفسي. وقد لا يتبين أغلبية

الناس الفرق بين العلاجين المقترحين. فما الفرق بين العلاجين في الموضوع والمنهج والنتائج؟

بالنسبة للعلاج النفسي (بسيكوتيرابيه): له مرجعيات متعددة، فهي نفسية وإنسانية ومعرفية وسلوكية (وولتر كوبر داندي، بيير جانيه، جوزيف بروير، مسمر...). ويلجأ لعدة عمليات منها عمليات معرفية يتم من خلالها التأثير على الذهن بناء على اختبارات عصبية نفسية، ومنها عمليات تتوخى التغيير النفسي والديناميكي من خلال التعبير الحر عن المشاعر والأحاسيس والأفكار والتمثلات، ومن خلال التطهير الذي يمكن من التخلص من المشاعر السلبية. يرتكز العلاج النفسي على السلوك الذي هو موضوعُه الرئيسي، وذلك من أجل مساعدة الفرد الذي يتلقى هذا النوع من العلاج على التخلص من التوتر دون اهتمام بالأسباب التي تجعل التوتر يمارسُ تأثيرا سلبيا. إنه يركز على اللحظة الآنية التي يمر منها الفرد موضوع العلاج، وعلى قصر مدة العلاج باستعمال التواصل المباشر للتأثير على السلوك المستهدف من العلاج.

يُعتبر هذا العلاج معياريا وتقنيا، يستهدفُ تكييف الخاضع للعلاج مع المجتمع، ويتمكنُ من إزالة بعض الأعرَاض دون الوصول لأسبابها، كما ينطلق من اعتبار العَرَض مجرد خلل يعبرُ عن ربط غير مقبول ما بين وضعية معينة وبين سلوك محدد.

أما التحليل النفسي فيرتكز علاجه على كلام الشخص المُحَلّل (الذي يخضع للتحليل النفسي)، ويقيمُ فرقا واضحا بين الكلام أثناء العلاج وبين المُحادثة العادية والمعتادة. فالكلام في العلاج الذي يقدمه التحليل النفسي يقود لاكتشاف حقيقة مختفية ورغبة لاواعية، لذلك فهو يعتمد على القاعدة التالية: لمّا نتكلمُ، فإننا نقولُ أمورا تتجاوزُ ما نعتقدُ أننا نقولهُ. لا يقدم المحلل النفسيُ أية نصيحة في الحصة العلاجية، بل يسود صمت يُولد انطباعا عند المُحَلّل أن المحلل النفسي لا يبالي بوجوده. لكن صمت المحلل النفسي هو تعبير عن كلامه، لأنه يتقن فن الكلام، ولا يتكلم إلا في الوقت المناسب الذي يكون فيه الُحَلّل مهيئا لسماعه.

وبما أنه من الصعب على أي فرد فك ألغاز لاشعوره بنفسه، فإن الاعتماد على من تلقوا تدريبا خاصا للمساعدة على القيام بهذه المهمة يقود لطلب تدخل المحلل النفسي. يعمل هذا الأخير على جعل الفرد يتحمل مسؤولية ما يقوله، والعودة لتاريخه الشخصي، والارتكاز على الطفولة ونقائصها وعلى الصعوبات العاطفية التي حدثت للشخص في ماضيه، كما يحترم القاعدة التي تقول: إن كل شخص موضوع التحليل هو شخص فريد من نوعه لا يشبه في شيْء أيَ شخص آخر.

ينظر التحليل النفسي للشخص موضوعَ التحليل في شموليته، ويعتبرُ معاناته تعبيرا عما لا يستطيع التعبير عنه بالكلمات، لذلك فكل عرَض من أعراض المعاناة هو عرَضٌ فريد من نوعه بالرغم من تشابهه مع أعراضٍ أخرى. يتوخى التحليل النفسي التفكير في آثار ومخلفات العرَض وليس فقط التخلص منه. لا يحضر المحلل النفسي في عملية العلاج كشخص واقعي وإنما يحضر كمساعد لتمكين الشخص موضوع التحليل من التعبير عن مختلف حالاته وشخصياته ومشاعره من خلال "عملية النقل والتحويل"، التي هي عملية تحويل ونقل المريضِ لمشاعره ورغباته اللاواعية الماضية وخصوصا في الطفولة داخل العائلة إلى شخص آخر هو المحلل النفسي. تمكن عملية النقل والتحويل من إحياء وبعث رغبات لا واعية بصدد موضوعات محددة وفي إطار علاقة محددة بين المحلل النفسي والشخص موضوع التحليل. فمن خصوصيات التحليل النفسي تحليل عملية النقل والتحويل هذه. ومن شروط ممارسة التحليل النفسي أن يكون المحلل النفسي قد خضع هو نفسه لتحليل نفسي طويل المدى وعميق، كما ينبغي أن يحصل على الاعتراف له بالقدرة على ممارسة التحليل النفسي من طرف جماعة من المحللين النفسيين، إضافة إلى ضرورة أن يتمتع بتكوين نظري وأن يظل هو نفسه موضوعا للتحليل بشكل دائم حتى يتمكن

من التخلص من شباك النقل والتحويل، والسبب هو أنه لا يمكنه تعلم تجنب فخاخ اللاشعور في الكتب، بل لا بد له أن يخوض تجربة شخصية في تجاوز مخاطر وشباك اللاشعور والتغلب عليها. وإذا كان التحليل النفسي يركز على الكلام والكلمات فإنه لا يهتم بمدى تطابق الكلمات مع الواقع، فاللاشعور لا يهتم بالواقع ولا بالتناقض، فدور الكلمات هو تمكين المُحلّل (الشخص موضوع التحليل) من امتلاك تاريخه والتحرر من تكرار التجارب المؤلمة.

يعارض التحليل النفسي استبداد التصنيفات الاجتماعية واستبداد تصنيفات الأمراض النفسية وينظر إلى العَرَض كتعبير مقنع لكبت في طريقه للظهور. ولقد تعرض التحليل النفسي للعديد من الانتقادات من طرف فلاسفة وأطباء نفسيين وعلماء في تخصصات الأعصاب والدماغ على وجه الخصوص، لكنه تعرض لانتقادات من طرف بعض المحللين النفسيين أيضا، ومن بينهم المحلل النفسي المجري ساندور فيرينزي (1873-1933) والذي نعته فرويد نفسه "بالأستاذ والمعلم الكبير". رأى فيرينزي أن النتائج الإيجابية للتحليل النفسي ضئيلة، وأنه يعتمد مدة علاج طويلة، كما يمكن لحصص العلاج أن تؤدي لنتائج عكسية، وأنه يبالغ في إرجاع أسباب فشل العلاج لمقاومة الشخص موضوع العلاج (المُحَلّل).

إن العلاج الذي يقدمه التحليل النفسي لا يستهدف تحقيق الشفاء، لأن الشفاء لا معنى له في التحليل النفسي وذلك لأنه من المستحيل شفاء الحياة، وما يمكن إنجازه هو فقط تمكين الشخص موضوع التحليل من الارتقاء إلى رغبته والتصالح معها.

علاقة الغيرة بالحسد

(من منظور الفلاسفة)

لعل اهتمامَ التحليل النفسي والأدب بموضوع الغيرة أهم من اهتمام الفلاسفة به. فمن فرويد إلى جاك لاكان، ومن ستاندال إلى روب غرييه، مرورا ببروست ودوستويفسكي وتولستوي ومولييير، نجد اهتماما خاصا بموضوع الغيرة.

والغيرة إحساس وحالة نفسية في نفس الآن. هي إحساس بحزن ممتزج بالغضب أو بخيبة أمل لما يرى الغيورُ غيره يملك أشياء لا يملكها، ويحظى بامتيازات ليست من نصيبه. وهي حالة نفسية لأنها تخصّ الذي يريد أن يستحوذ وحده على من يُحب، وهي حالة مصاحبة بحزن وشك.

إنها إحساسٌ يرتكز على الرغبة في امتلاك شخص لمن يحب وخوفه من فقدانه إذا ما اختار غيره، وينتج عن هذا الإحساس ألم وعذاب الغيور. وترتبط بالغيرة حالات أخرى مثل الحسد. لكن الغيرة تنبني على بنية ثلاثية تتكون من ثلاثة أطراف: الغيور والمحبوب(ة) وطرف ثالث مرشح ليحل محل الغيور في علاقته مع المحبوب(ة). يقول دالومبير في

هذا الصدد: "نغار مما عندنا ونحسد الآخرين على ما عندهم". ويُعبر عن نفس الفكرة لاروش فوكو بشكل أوضح قائلا: "الغيرة حالة عادلة ومعقولة لأنها لا تهدف إلا للحفاظ على ما عندنا، بينما الحسد هو حالة غضب تعبر عن عدم تحمل امتلاك الآخرين لما يملكون".

فالغيرة ألم يسيطر على الغيور، ويعجز هذا الأخير عن التخلص منها بالرغم من أن السببَ الوحيد للغيرة هو خيالُ الغيور نفسه. فبالرغم من أن الغيرة تنتج عن الإنسان فإنه لا يستطيع التحكم فيها، فما يتخيله يسيطرُ عليه ضِدا على إرادته. لذلك تساهم ثلاث مكونات في تكون حالة الغيرة: أ) النقص الأصلي للأنا، ب) قوة الخيال وتلقائيته والعجز عن التحكم فيه بالرغم من الألم الذي يسببه، 3) تبعية جسدنا لروحنا تبعية كبيرة، فما يفرضه الخيال كمُمكن يعيشه الجسد كواقع فعلي.

ويمكن اعتبار العمل الأدبي لبروست، وخاصة روايته "البحث عن الزمن الضائع" عملا يتمركز حول معالجة موضوع الغيرة. أما فرويد فيرى أن الغيرة حالة نفسية عادية، ولما لا تظهر في حياة شخص ما بشكل واضح فهذا يعني أنها مكبوتة، وفي هذه الحالة تكون أقوى وأكثر فعالية وتكون غيرة تنافسية أو غيرة غير عادية أو هذيانية يتم إسقاطها على الغير. وترتبط الغيرة العادية في نظر فرويد بالحِدَاد (عمَلُ الحداد وعلاقته بالفقدان).

أما ديكارت فيميز بين الغيور الذي يستحق اللوم لأنه منشغل بتلبية نزواته باستمرار، والغيور المعقول الذي يبذل جهده للحفاظ على ما يملك. وبالتالي فالغيرة السيئة تنتمي لمجال الخطأ وغياب استعمال العقل. وبالرغم من نقائص الغيرة فهي عقلانية خلافا للحسد الذي يعتبره ديكارت رذيلة. ويرى سبينوزا أن الغيرة هي إحساس بالحقد تجاه المحبوب الذي ارتبط بشخص آخر، وبإحساس بالحسد تجاه الآخر الذي ارتبط بالمحبوب: فإذا تخيل الغيورُ أن المحبوب ارتبط بشخص آخر بنفس درجة الارتباط التي تربطه به (رابط صداقة أو رابط أوثق من الرابط الذي كان يستفرد به هو في علاقته بالمحبوب) سوف تصيبه حالة حقد تجاه المحبوب وحالة حسد تجاه الطرف المنافس له في هذه العلاقة. فأساس الغيرة هو الخيال، أي تمثلات تتم في ذهن الغيور.

وللغيرة وجه آخر يبدو متناقضا في الظاهر مع فكرة الملكية والاستحواذ على المحبوب، وهو ما يشكل مفارقتها المميزة لها: فالغيور يستمتع بأن يحبّ طرفٌ آخر من يحبّ، لكنه يتألم لما يُحبُ المحبوبُ هذا الطرف الآخر بنفس درجة حبه له أو أكثر. فهو يعرّض نفسه للخطر والمنافسة ولا يقبل نتيجتهما. فالرغبة في العلاقة الحصرية مع المحبوب ينغصها تصوّرُ المحبوبُ في علاقة مع الآخر وقد صار محبوبا من طرفه. هذا التنغيص يعيق قدرة الغيور على بذل جهده وقوته

من أجل الاستمرارية في وجوده، فيتولد عن ذلك حزن وانخفاض في جهده وقدرته على الفعل.

وبالرغم من تشابه الغيرة مع الحسد فإن الاختلاف بينهما فعلي. فالغيرة تعبر عن واقع نفسي يختلف عن الواقع الذي يعبر عنه الحسد. فهذا الأخير يرتبط بالعدمية وإبادة الآخر. فالعدمي عند نيتشه في هذا الصدد "هو من فشل في ما كان يود النجاح فيه فصاح على إثر فشله قائلا: فليعُمّ الكونَ الخرابُ"، فمبدأ الحسود هو: "بما أنني لا أستطيع الحصول على ذلك الشيء، فليُحرمّ منه العالم كله" (هلموت شويك)، فالحسد "ليس هو الرغبة في الامتلاك فقط، لكنه أيضا الحاجة الجامحة لحرمان الآخر من الاستمتاع بالشيء المرغوب فيه" (ميلاني كلاين).

ترتبط الغيرة بالرغبة وبالحب لأنها تتضمن قسطا من هذا الأخير، وتتميز عن الحسد الذي لا يتضمن أية ذرة حب. فالغيرة حالة من أحوال الحب (حسب نيكولا غريمالدي)، بالرغم من أن لاروش فوكو يقول: "تعبرُ الغيرة عن حب الذات أكثر مما تعبر عن الحب" فهي "ليست إلا طفلا أبلها ولد من الكبرياء" (بومارشيه).

مكيافيللي وسياسة الدولة المغربية

يستندُ الحكامُ على تصورات سياسية في حُكمهم. وقد يَضطلعون بهذه المهمّة وحدَهم أو يستعينون بخدام لهم في حاشيتهم. وقد يختارون هذه المَرجعية أو تلك طبقا لمصالحهم وأمزجتهم. ويبدو أن المرجعيَة المُفضلة للحكام في البلدان التي لا تنعمُ بالديمقراطية كما تبلورتْ وطُبِقَتْ في الغرب هي مرجعية مكيافيللي. ولما نتأملُ كيف تتعاملُ الدولة المغربية، من خلال أجهزتها المختلفة، مع قضايا ومِلفات معينة لا بد من التساؤل عن مكانة مكيافيللي (1469-1527) في ممارسات هذه الدولة وتعاملها مع المواطنين.

كتب مكيافيللي كتابَه "الأمير" كدليلٍ للحاكم يَستعمله في حكمه للشعب. وكان ينوي تقديمه للأمير لورانزو الثاني "لأن المرءَ إذا أراد مَعرفة طبيعة الشعب معرفة جيدة فينبغي أن يكون أميرا، وإذا أراد معرفة طبيعة الأمراء معرفة جيدة فينبغي أن يكون من الشعب". ويشترط مكيافيللي في الأمير أن يكون قادرا على التمييز بين الخير والشر حتى لا يخدعه الوزراء. كما ينصحُه بتجنب المدّاحين ومحترفي الإطراء، لأنهم لن يقولوا له الحقيقة، وأن يختار أشخاصا

حكماء يحتكرون قول الحقيقة له حول القضايا التي يَسأل عنها فقط. لذلك عليه أن يُتقنَ فنّ السؤال وفنّ الإصغاء وأن يتمتّع بالصبر على الإنصات للحقيقة.

إن أشهر جملة تُنسبُ لمكيافيللي، وهي "الغاية تبرر الوسيلة"، لا أثر لها في مؤلفاته. لم يكن مكيافيللي مُنظرا للجريمة السياسية ولم يؤيدْ استعمال العنف بدون شروط، وركز على العكس من ذلك على تنويع الوسائل في مجال الحكم أي: استعمال القوانين والإقناع والقوة والحيلة والمظاهر.

وبالرغم من ربط اسمه بالحيَل والخداع فلم يذكر في كتابه الأمير إلا حيلتين هما: الحيلة الأولى هي تَخلصُ الحاكم (سيزار بورجيا) من نائبه الأول على أحد الأقاليم لوحشية تعامله مع السكان. وكان هذا الأخير يظنّ أنه لنْ يجرؤ أحد على تقديم شكاية ضده، وأن الحاكم لنْ يجرِؤ على محاكمته، فلما أعدمه الحاكم "شعر الشعبُ بالرضا وأصابه الذهول مما فعله الحاكم". وبدا للناس أنه عادل، وتخلص في نفس الوقت من شخص خطير يهددُ مُلكه. والحيلة الثانية تتعلق بإمبراطور روما الذي كان يواجه منافسين له على الإمبراطورية، فاقنع أحدهما باقتسام الإمبراطورية معه إذا ساعده على التخلص من المنافس الثاني، ولما تحقق الهدف تخلص من المنافس الأول.

وقبل تمجيدهِ استعمالَ الحاكم للحيلة، اشترط أن يتحلّى بخصال ضرورية هي: الحزم، والحذر، والتبصر، والقوة. ونصح بعدم إساءة معاملة أيّ شخص، وعند الضرورة ينبغي تجريده من القدرة على الانتقام. وبخصوص الإقناع أكد على أن طبيعة الشعب متغيرة، وإذا كان من السهل إقناعه بفكرة ما، فإنه من الصعب ضمان استمرارية اقتناعه بها مدة طويلة، والحلّ حسب مكيافيللي هو العمل بالوسائل الضرورية لإقناع الرعايا بالقوة بما يرغب الحاكم أن يقتنعوا به. فالرعايا يشعرون بأنهم أحرار في ظل حكم الأمير بقدر ما يخدمونه، لكن بمجرد ما يكفون عن خدمته فلن يتردد في صب كل غضبه وعنفه عليهم.

يتضح أن الحيلة لا تستعمل إلا للتخلص من وضعية التبعية، لكن التبصر والحذر يُستعملان لتجنب المشاكل من الأصل. والمسألتان الأساسيتان الحاسمتان في فكر مكيافيللي هما: كيف يتم الوصول للسلطة؟ وكيف يتم الحفاظ عليها؟ وكلما كانت طريقة الوصول للسلطة سهلة كلما كان الحفاظ عليها صعبا، ما عدا في حالة الحكم الوراثي، شريطة عدم تجاهل الأمير لمؤسسات الأجداد والتكيف مع الإحداث المستجدة.

أما المهمة الضرورية التي على الأمير إتقان القيام بها فهي: التحكم في المظاهر. عليه أن يكون سيد المظاهر، أن يمتلك فن الظهور أمام الرعايا ليضمن التأثير عليهم. عليه

أن يتقن التظاهر والادعاء والإخفاء والتصنع. فالناس بسطاء وينخدعون بسهولة، والخداع من خلال المظاهر وسيلة دقيقة للإخضاع. والخداع أكثر فعالية من العنف. فالتحكم في المظاهر أداة من أدوات السلطة. وهذه الأخيرة تُمارَس إما عن طريق القوانين، وإما عن طريق القوة، وقد يضطر الأمير لعدم احترام ما يراه الناسُ صائبا، والتصرف ضد ما وعدَ به الناس وضد الإحسان والإنسانية والدين، لأنه يكون مضطرا للحفاظ على حكمه. فعلى الحاكم "أن لا يحيدَ على الخير ما استطاع، وأن يعرف كيف يكونُ شريرا عند الضرورة"، كما عليه أن يتمكن من تجنّب "احتقار وحقد رعاياه له"، فمن أهم المشاكل التي تواجهه "إرضاء الشعب وإسعاده"، ومن الضروري "أن يكون صديقا للشعب"، لذلك عليه أن يتحلى بفضائل أخلاقية مثل الكرم والوفاء والأمانة. لكن "ليس من الضروري أن يتحلى بكل الصفات المطلوبة في الحكم، لكن من الضروري أن يتظاهر بالتحلي بها". وإذا كان جميعُ الناس يملكون عيونا يبصرون بها، فإن الأقلية منهم فقط هي التي تملك القدرة على الفهم، وهذه الأقلية لا تستطيع معارضة الأغلبية المؤيدة للأمير.لذلك يخطبُ الأميرُ ودّ الشعب ودعمَه ولا يعبأ بدعم أو بمعارضة المثقفين الذين يعتبرون أقلية. فالأمير يعتمدُ على الأغبياء الذين لا يستطيعون التعرف على الجانب الشرير للأمير الموجود وراء مظهره الخيّر.

إن الأساس الوحيد الذي تقوم عليه السياسة بالنسبة لمكيافيللي هو الفعّالية التي تمكنُ الأمير من الاحتفاظ بالحكم. ألا يبدو من خلال ما سبق أن مكيافيللي حاضر بيننا يتجول في شوارعنا؟

من يحكمنا؟

(السلطة في حياتنا اليومية)

لا يعيش الفاعلُ السياسيُ الذي يحترفُ السياسة من أجل السياسة فقط، وإنما يعيشُ أيضا، حسب ماكس فيبر، منها وبفضلها. وهو يمارس السياسة خدمَة لمصالحه الخاصة لأنه يجد فيها مصدرا دائما لدخل مادي، ويمارسها أيضا كممثل لمجموعات لها مصالح. وحسب بورديو فإن "جزءا من أنشطة السياسيين لا وظيفة لها ما عدا إعادة إنتاج الجهاز السياسي وإعادة إنتاج الفاعلين السياسيين".
لا يمكن أن يُوجد الفاعل السياسِي إلا اعتمادا على السيطرة، وعلى اللامساواة، وعلى ممارسة الإكراه والعنف على أفراد وفئات معينة من أجل تحقيق هدف استراتيجي هو: فرض امتثال المواطنين لقرارات الحكومة. وهذا ما يفسره ماكس فيبر بالقول بأن "كل سياسة تستعمل القوة كوسيلة خاصة، هذه القوة التي تعلنُ عن وجود العنف مُختفيا خلفها".

لكن من يحكم فعليا وعمليا؟ هل هو الفاعلُ السياسي؟ أم المجتمع؟ أم بنيات اقتصادية وسياسية خفية؟ يتم تعيين موظفين وتغيير مسؤولين، وتُعيّنُ الحكومات تلوى الاخرى، وتؤسس مؤسسات سياسية وإدارية لكن لا نعرف بالتدقيق من يتخذ القرار، وكيف ينفذ أو كيف تتم محاربته رغم اتخاذه. يبدو أنه لا وجودَ لعلاقة الضرورة ما بين القصد الأولي للفاعل السياسي ونتيجة فعله السياسي. يقول ماكس فيبر في هذا الصدد: "من النادر أن تستجيب النتيجة النهائية للعمل السياسي لما توخاه القصد الأولي للفاعل السياسي". ويمكنُ إرجاعُ ذلك إلى أن الفاعل السياسي يُمارس فعله في صلب نسق من الوقائع. ويؤدي تفاعل هذه الوقائع إلى التأثير على مسار الفعل السياسي. يقول دوركايم في هذا الخصوص: "تتضامن كل واقعة مع الوقائع الأخرى، ولا يمكن تغيير الواقعة دون تغيير الوقائع الأخرى، ومن الصعب أن نحدد مسبقا النتيجة النهائية لهذه التأثيرات". كما أن عامل الزمن يتدخل بدوره للتأثير في العمل السياسي, وهكذا قد لا تظهر نتائج فعل سياسي إلا بعد سنين عديدة. فالحاكم لا يتحكم في قراراته بفعل هذا التعقيد وبفعل الزمن. يتدخل المجتمع ليؤثر بدوره على الفعل السياسي فوريا أو بعد مدة زمنية محددة على شكل احتجاج أو تمرد أو عصيان.

أما في حالة الأزمة فإن قدرات السلطة تتعرض للانهيار، فيغيبُ التحكم في القرارات السياسية، وتظهرُ للوجود "مناطق اللاشرعية"، أو "مناطق مستقلة استقلالا مؤقتا" يطلق عليها "المناطق الخارجة عن القانون". وفي هذه الحالة تُطرحُ للنقاش مسألة شرعية الدولة برمّتها، أي تُطرحُ مسألة من سيحكم ولمن ستكون الغلبة؟ وينبغي القول أن المجتمع يظل جزئيا خارج السيطرة، وخارج الحكم. وهذا ما يجعل السلطة تنشغل بشكل مهووس بهاجس التمرد والانقلاب والثورة.

إن حياة المجتمع بأسرها تتمحور حول السلطة بمعناها الدقيق والجزئي، السلطة التي لا تظهر للعيان (حسب ميشال فوكو). لا يتعلق الأمر بالسلطة المرئية التي هي سلطة الحاكم أو الدولة كأجهزة. وإنها يتعلق الأمر بسلطة مجهرية أو ميكروفيزيائية، تتجسد في علاقات بين القوى، لا يملكها أحدٌ، وإنما تتمُ ممارستها، ولا تكون حاضرة وفعالة إلى من خلال ممارستها، لا يتم تفويتها لأنها ليست إرثا، منتشرة في كل مكان، يشارك جميع أفراد المجتمع في ممارستها ومنحها الوجود، من الصعب التحكم فيها لأنها متعددة المكونات وغير منسجمة في تركيبتها، وتختفي بعيدا عن الحواس، وبالتالي فهي سلطة مجزأة منتشرة عبر علاقات بين القوى التي هي علاقات سلطة. ومن أبرز الأماكن التي يمكن أن تدرس فيها هذه السلطة المجهرية

بشكل نموذجي: المدارس والمعامل والسجون والثكنات العسكرية والمصحات العقلية...

يتوهم الفرد أنه حر في أفعاله، والواقع أنه عبارة عن "مجموع تدابير وإجراءات" تتكرر وتمنحه هويات محددة، ويتم ذلك عبر خطابات، فالفرد ينطق بخطابات، وينصت لخطابات، ويفكر في خطابات. فهو يختار خطابات، ويرفض أخرى، وينتج بعضها، ويكررها بعضها الآخر: وهذه الخطابات تبرّرُ الأفعال وتقدم معلومات عن الفرد مما يجعله قابلا للمعرفة والتأثير عليه.

ليست السلطة حسب هذا المنظور شيئا يملكه الحاكمُ، وإنما هي إستراتيجية تستعمل ترتيبات وتاكتيكات ومناورات وتقنيات وكيفيات في التأثير وبلوغ الأهداف عبر شبكة من العلاقات. إنها لا تمارس من أعلى الدولة نحو أسفل المجتمع، وإنما تمارس في مواقع مثلما تُمارسُ الحرب.

تستهدف هذه السلطة محاربة أي فوضى في المجتمع، ووضع أجساد المواطنين في سياج محكم، وتوزيعهم عبر مساحة المجال الترابي، والحرص على أن يظل كل فرد في مكانه حسب مرتبته ووظيفته وقواه. إنها تراقب نشاط الأفراد في كل مكان، وتعمل على بلوغ باطن الأفراد وحياتهم الروحية والحميمية. إنها تستهدف فرض الانضباط والتطبيع على الأجساد، واللجوء لعقوبات دقيقة أو خفيفة جدا (فوكو) ضد المتمردين غير الخاضعين لردعهم حتى لا

يتمردوا من جديد. ولا يجب الخلط بين هذه العقوبات الدقيقة وبين الآليات القضائية الكبرى التي تلجأ لها السلطة السياسية أو سلطة الدولة.

وهناك تفاعل ما بين السلطة السياسية والسلطة الميكروفيزيائية، فلما تكون السلطة السياسية قمعية، تستهدف إسكات المواطنين باحتكارها الحق في الكلام، وفرض الجهل على الناس، وقمع اللذات والرغبات، وممارسة التهديد بالعنف والقتل، فإن السلطات الميكروفيزيائية بالمقابل تقوم بإنتاج خطابات مختلفة وتحث المواطنين على الاعتراف بما ارتكبوه من أفعال مفترضة.

هل يوجد حب بدون تضحية؟

(الحب من منظور الفلاسفة)

الحب مفهوم غامض نظرا لتعدد مجالاته وأنواعه. فمعناه يتأرجح بين التأثر والرغبة والإحساس والانشغال بالآخر والهوى والانفعال والفعل ومُسبب الفعل والحالة النفسية والاستعداد للذهاب نحو الآخر والعلاقة مع الآخر. وقد يكون عند البعض مُجرد "حيلة من حيل الطبيعة من أجل تحقيق التوالد والعناية بالرضّع غير المستقلين بذاتهم".

كما يتأرجحُ معناه أيضا بين كونه قدرا لأننا نعجز عن التخلص منه رغم علمنا بمساوئ المحبوب، ووهما لأن خيالنا يحجب عنا الشخص الذي نحبه برداء الوهم (ستاندال) ولأننا لا نحب الشخص الذي نصرح بأننا نحبه وإنما نحب ميزاته (باسكال)، ووعدا لأنه يطلق العنان للأمل في حياة مليئة بالحيوية وكثافة المشاعر تتجاوز الحاضر، وخلاصا لأنه ينقلنا من الملل والسطحية إلى عمق الحياة وكثافتها، ويُمَكنُ المُحبَ من أن يولد من ذاته وأن يُصبحَ الآخرُ نِصفَهُ المُقدّر له وأن يُحبّ نفسَه فيه.

يمكن تقريب معنى الحب من خلال مؤشراته من قبيل: أ) تركيز الانتباه على الشخص المحبوب، بحيث أن حضوره يُنسي المُحبَ جميع الأشياء الأخرى تعبيرا عن الرغبة في الاندماج معه ب) لما يغيب الشخص المحبوب يحضر بقوة في ذهن المحب من خلال أفكار تغزوه بدون إذنه ولا يستطيع مقاومتها ج) المحب يمجد المحبوب د) تحويل المحبوب إلى كائن مثالي بحيث يبدو بدون عيوب هـ) في حالة غياب المحبوب يشعر المحب بنقص في كيانه و) ينتابُ المحبَ قلق وغيرة تجاه المحبوب كما يتقصى كل العلامات التي قد تدل على أنه يحبه.

ويتمنى المحب أن يدوم حبه طيلة حياته وهو الأمر الذي يكذبه واقع تجارب المحبين. فأساس الحب هو هشاشة المشاعر. والحالات التي يدوم فيها الحب بين المحبين نادرة واستثنائية. وهناك من يتحدث عن "دورة طبيعية للحب" تدوم مدة لا تتجاوز أربع سنوات (الأنثروبولوجية الأمريكية هيلين فيشر). بل يوجد "مختبر لدراسة الحب" (Love lab) بجامعة "سياتل" بولاية واشنطن يدرس العلامات والمؤشرات الدالة على دوام علاقة حب معينة. ويقوم رائز آخر بتصوير الحياة اليومية لطرفي العلاقة لمدة أربعة وعشرين ساعة، وقياس وتيرة تبادل الكلام بينهما، ومضمون ذلك التبادل، وعدد المرات التي يلمس فيها احدهما الآخر، وردود فعل كل منهما على مطالب الآخر

(جون غوتمان). علما بعدم وجود مساواة في الحب، فهذا الأخير هو شأنُ نخبة محظوظة، لأن أغلب العلاقات تتم من خلال "اختيار الشريك المتوفر في المكان والزمان المفروضين".

سبق لليونانيين القدماء أن صنفوا الحب إلى عدة أنواع: أ) حب يرمز له إيروس أي يقوم على علاقة شهوانية بدنية جنسية إضافة إلى عاطفة وتعلق شديدين بالمحبوب ب) الصداقة ج) الرقة، حب الآخر د) حب الإنسانية. وتصنف هيلين فيشر الحب إلى ثلاثة أنواع: أ) الرغبة الجنسية ب) التعلق الشديد ج) الحب بالمعنى الحقيقي للكلمة. وتشير إلى أن معظم الناس يُولّونَ أهمية كبرى للإحساس بأنهم محبوبين من طرف من يجبونهم أكثر من اهتمامهم بالمعاشرة الجنسية.

ليس الحب نقصا عند سبينوزا. بل هو رغبة، أي قوة وقدرة على الاستمتاع. الحب فرحٌ مصاحب بفكرة عن سبب خارجي. فلما يشعر شخص ما بفرح لما يفكر في شخص آخر فهو يتمثل هذا الشخص الآخر كسبب في فرحه، فيستنتج أنه يحبه. كما أنه مصدر طاقة خلاقة للخلق والإبداع في نظر نيتشه. أما شوبنهاور فيرى أن الحب نقص لذلك "يتعذب المرء لأنه لا يملك ما ينقصه، ويصيبه الملل لما يحصل على ما لا يستطيع الرغبة فيه بعد الحصول

عليه"، فالحب في نظره "ليس إلا مجموعة إيماءات تافهة يقوم بها غبيان".

وليس الحب عند إريك فروم إحساسا أو حالة نفسية تفرض علينا، وإنما هو فن، وموضوع الحب ليس هو المحبوب وإنما هو علاقة الحب. لذلك ينبغي على المحبين أن يتعلموا كيف يحبون. ويحذر أندريه كونت سبونفيل من خطر الرغبة على الحب فهي "تجبرنا على تدنيس كرامة الآخر بإذلاله وتحويله إلى موضوع جنسي ونسيانه بعد إشباع الرغبة الجنسية". وهو في نظر ألان باديو "قوة ثورية تمكن المحب من الحلم بغد مُضيء".

لكن ما قيمة الحب بدون التزام تجاه المحبوب بعدم تحويله إلى مجرد وسيلة؟ المحبوب غاية في ذاته. فنحن نحب من أجل الحب لأنه لا يوجد ما هو أهم من الحب. هناك نوع من القداسة في الحب تصل حد التضحية من أجل المحبوب. إن الحب "إنفاق بدون حساب"، وبدون انتظار مقابل لذلك. ففي الإنفاق يرغب المحب في أن يدرك المحبوب قيمة ما يخسره من أجله. لكن أكبر إنفاق هو إنفاق المشاعر. فالحب يعبر عن نفسه من خلال التضحية بشيء ما أو بشخص ما، وليس الهدف من تلك التضحية هو التعبير للمحبوب عن حبنا له. فالحب مشروط بالتضحية بغض النظر عن الشخص المحبوب.

هَل البُوذيّة دينٌ أمْ فلسَفة؟
(حوارٌ مَع الفيلسوف رُوجيه بولْ دْرْوَا)

تقديم:

من الملاحظ أن الفلسفات الشرقية غائبة في الفكر الأوروبي إلى حد يدعو إلى الاعتقاد أنه لم يكن لها وجود أصلا. فهي لا تحضر إلا في بعض الحلقات الدراسية المخصصة للمتخصصين. فما دلالة هذا الصمت حيال هذه الفلسفات، بل ما دلالة هذا التطهير لها من الوجود؟ هل هو مؤشر على تغيير تاريخي مفاجئ أم على مجرد نسيان، أم على إرادة في الإقصاء أو تشويه غير معترف به لهذه الفلسفات؟

وكيفما كان السبب، فإن الغربيين يقبلون هذا الغياب بسهولة. لكن هناك أسباب وجيهة لهذا الموقف. ألا يدعو الخطاب السائد منذ أزيد من قرن إلى هيمنة الفلسفة اليونانية وامتداداتها؟ فأنظمة العقل الحالية تحتاط من إعادة النظر في هذه الأسطورة الحديثة. هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الإجماع تغلب، مرة أخرى، على الحقيقة؟ هذا

ليس أكيدا، فبإمكان المستقبل أن يحتفي من جديد بإسهام هذا التراث الشرقي. لكن النسيان في هذه الآونة لا يُعتبر انتفاء للوجود. ولهذا النسيان تاريخ. وهذا هو الموضوع الذي كرس له "روحيه بول دروا" تفكيره منذ أكثر من عقد من الزمن. وسيحظى البحث الذي قام به هذا الفيلسوف بالإعجاب. فهو يقوم، من جهة، بتحديد الظروف التي أدت إلى تغير التمثل الغربي عن البوذية تغيرا تاما، ويفحص، من جهة أخرى، في نفس الوقت غنى هذه الفلسفات ويجدد التفكير بجعله ينفتح على الشرق مساهما من خلال ذلك في تحرير الفكر المحافظ من قصر نظره في هذه المسألة.

سؤال: ما سبب إعجابكم الكبير بالفلسفة الهندية؟

جواب: لقد وُلدَ هذا الإعجابُ الكبير بالفلسفة الهندية بالصدفة. ما عدا إذا كانت هناك سلطة عليا متوارية خلف هذه الصدفة. لما غادرتُ باريس وتخليتُ عن مسؤولياتي في جريدة "لوموند" سنة 1977 فكرتُ في فرصة تمكنني من تأليف عمل فلسفي، وبينما أنا أحاول إعداد ملاحظات حول فكرة غياب الذات، وحول الطابع الإشكالي للأنا، والطابع المتقطع لتجاربنا ولعلاقتنا بالزمن، عثرت على كتيب صغير حول البوذية، اكتشفت فيه أن هذه الأفكار نفسها كانت موضوع فحص وتطوير وتعميق من طرف تراث أجهل عنه كل شيء. وكان هذا الاكتشاف أول اندهاش عشته

بهذا الصدد. فطرحتُ على إثر ذلك مجموعة من الأسئلة: لماذا لم يحدثني أحد عن هذا النوع من البرهنة الفلسفية، عن هذا النوع من التفكير، وعن هذه المؤلفات التي شغلت جزءا كبيرا من الإنسانية طيلة قرون؟ كيف صار جزءا من تاريخ الفكر الشرقي غائبا عن المقررات المدرسية والجامعية الأوروبية؟ وبعد ما بلغ فضولي ذروة حماسه لم أتوقف عن الغوص في نصوص هذا الفكر الشرقي، كما تعلمت اللغة السنسكريتية (لغة هندية قديمة).

سؤال: هل يعود سبب اهتمامكم بحقل المعرفة هذا إلى غموضه؟

جواب: بالتأكيد. لكن تساؤلي حول هذا الموضوع تولّد في البدء عن اندهاش. ثم ألّلتُ بعد ذلك كتابا حول الموضوع (نسيان الهند، 1989). وطرحت في هذا الكتاب السؤال التالي: ما الذي حدث ما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين لكي تصبح الهند، التي كانت حاضرة في الحقل الفلسفي في القرن التاسع عشر (الأوروبيون ومجموع الفلاسفة مثل هيجل ونيتشه وشوبنهاور الذين اكتشفوا اللغة السنسكريتية) غائبة عن الحقل الفلسفي في القرن العشرين؟

كانت لعبارة "الفلسفة الهندية" دلالة إيجابية بالنسبة للفرنسيين والألمان والبريطانيين في القرن التاسع عشر، لكنها صارت فظيعة أو فاقدة لمعناها بالنسبة للألمان في

القرن العشرين مثل هوسرل، بل إن هايدغر بلغ به الغلوّ إلى القول بعدم وجود فلسفة هندية، متشبثا بالقول بان عبارة "الفلسفة الهندية" هي عبارة متناقضة لأن الفلسفة ليست إلا غربية.

سؤال: ترون في كتابكم (عبادة العدم: الفلاسفة وبوذا) أن الفلسفة الهندية ضرورية لتاريخ الفلسفة كضرورة الفلسفة اليونانية، ما هي حججكم المدعمة لرأيكم هذا؟

جواب: إن مجرد وجود مدارس فكرية في الثقافة الناطقة باللغة السنسكريتية هو حجة مؤيدة لموقفي. توجد ستة مدارس فكرية في البراهمانية وحدها. وتختلف هذه المدارس عن المداري الدينية. ولقد وضعتْ المدارس الفكرية هدفا لها هو حل المشكلات الميتافيزيقية باستعمال العقل وحده. نحن هنا أمام تغير حقيقي للفكر الفلسفي. فهذا الأخير برهن على صدق أطروحات أو على بطلانها باستعمال الحجاج العقلي وحده. وتشبه مواضيعُ هذه المدارس الفكرية مواضيعَ الميتافيزيقا الغربية: الزمن، المكان، طبيعة الفعل، الوجود، اللاوجود.

سؤال: هل البوذية فلسفة؟

جواب: لنقل أن هناك عناصر فلسفية في البوذية أدت إلى كتابة دراسات جد متطورة. وهذه الدراسات تعتبر في نظري أعمالا فلسفية. وتعتبر البوذية في مجملها فلسفة. فالبوذية تشبه المذاهب القديمة التي كانت في نفس

الوقت أنساقا عامة وطرقا للخلاص، أنماطا للحياة وطرقا للتفكير في نفس الوقت. نجد هنا ممارسة للتأمل الروحي في الذات كما أوضح ذلك "بيير هادو" بكيفية فريدة.

سؤال: هل نجد في الفكر الهندي استعمالا للمفهوم كما نجده في الفلسفة الغربية؟

جواب: اقترحت في حلقة دراسية شاركت فيها سنة 1985 الحديث عن "اللا-مفهوم"،وأقصد بذلك وجود مفاهيم تتميز بكونها "مفاهيم سلبية". فأغلب المصطلحات الأساسية في البوذية تبدأ ببادئة سالبة ونافية، وأشهر مثال على ذلك هو: "اللا-عنف". لا يتعلق الأمر برقة أو بلطف، وإنما يتعلق الأمر "بوضع بين قوسين"، بالتخلص من العنف والعدوانية. فالتخلص من العنف بواسطة "اللا-عنف" لا يؤدي إلى وضع يوصف بالإيجابية. فالأمر يتعلق بغياب (للعنف). ونجد هذا في كل المعطيات الأساسية وفي سياقات اللغة السنسكريتية. يتكون منهج البوذية، من الناحية الفلسفية، من حركة تقوم بفك الارتباطات وإزالة العوائق. يتعلق الأمر بتحرير الطريق والتخلص من العراقيل أكثر مما يتعلق ببناء حقائق.

سؤال: وهل توجد هذه الخاصية بشكل نسقي في اللغة السنسكريتية كلها؟

جواب: يتعلق الأمر بالفعل بخاصية تميز البوذيين وتعتبر قاعدة في اللغة السنسكريتية، إنها خاصية فكرية صارت

مميزة للنسق ككل. تدل كلمة "مفهوم" في اللغة الفرنسية على "ضم عناصر متفرقة في مجموع عام" أو "أخذ تلك العناصر المتفرقة مجموعة". أما بالنسبة للبوذية فيمكن القول عموما أن الأمر يتعلق "بترك الأمور تسير كما تقتضي طبيعتها" من خلال فك ارتباطات وروابط. لذلك علينا أن نستنتج مدى وجود أو عدم وجود مفاهيم في البوذية. إن القول بعدم وجود مفاهيم في البوذية قد يؤدي إلى الاعتقاد -وهو اعتقاد خاطئ- بعدم وجود عقلانية، أو أن الأمر يتعلق بالشعر والتصوف. وبالرغم من أن الشعر والتصوف أمران محترمان فإنهما ليسا فلسفيين بشكل خاص، نحن أمام منهجية فلسفية في البوذية من خلال استعمال منظم للعقل من أجل التفكير في مواضيع مفاهيمية لتفكيك عناصرها وليس لتقوية لحمتها وتوحيد مكوناتها. فما نسميه بالفراغ - والذي نعتقد، عن خطأ، أنه لا شيء ما عدا شكلا من أشكال العدم- يتطلب التفكير فيه كمكان تم تحريره بإزاحة الحلول المتعارضة فيما بينها.

سؤال: هل يوجد في نظركم تمييز بين البرهمانية والبوذية؟

جواب: يوجد فرق بينهما حتى وإن مال إدراكنا الغربي إلى الخلط بينهما. فهناك، من جهة، البرهمانية التي نتجت عنها الهندوسية. ويمكن القول أن القاسم المشترك بين هذه المدارس البرهمانية –بصفة عامة وعلى ضوء المقولات الأوروبية- يكمُنُ في أنها تقول بوجود جوهري للأفكار العامة.

فهذه المدارس تقول بأن وجود الوجود هو وجود أساسي. ربما لا يوجد إله بالمعنى الغربي والتوحيدي للكلمة كإله له إرادة، لكن توجد ذات مفكرٌ فيها باعتبارها مطلقا. إن البرهمانية هي مذهب يقول بوجود جوهري للأفكار العامة. وبالمقابل، ينبغي التمييز بين البرهمانية والبوذية التي هي لا ترتكز على القول بوجود جوهري للأفكار. ويؤدي التأويل الخاطئ للبوذية إلى تقديمها على أنها عدمية ونافية للوجود بل وملحدة.

سؤال: لقد جسّد الشرق دوما الغير بالنسبة للغرب، هل يمكن القول أن وجه الشرق هو الوجه الآخر الذي لا يتلاءم مع الغرب؟

جواب: نشاهد منذ مدة تغيرا حقيقيا في القطبية. فالآخر الهندي يتم التعامل معه على أنه منبع وخلاص بالنسبة لأوروبا. فالموضوع الذي ساد في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر هو موضوع "نهضة الشرق وانبعاثه". فلما تم اكتشاف النصوص السنسكريتية كان أول إحساس تم الشعور به هو الإحساس بإبراز مصدر للحضارة ولفكر أكثر قدما من الفكر اليوناني وأكثر أساسية منه. إن أسطورة "انبعاث الشرق ونهضته" هي أكثر عمقا من إعادة اكتشاف المصادر اليونانية في القرن السادس عشر. فلقد تم إدراك الهند العتيقة في البدء كمنبع للارتواء، ثم كتهديد، وكغير يدل على العدم والتدمير، وكخطورة وضياع للهوية. ويفسر

هذا بدون شك باكتشاف البوذية وتأويلاتها الفلسفية التي كانت مجهولة فيما قبل. وهو اكتشاف سوف يؤدي إلى تغيير الصورة عن الهند. ساهم تأويل البوذية من طرف الفلاسفة (كفيكتور كوزان الذي رأى في الهند "عبادة للعدم" حسب تعبيره) في جعلها مدمرة وسلبية بل ورَهيبة. أعتقد أن المؤامرة حِيكت في هذه اللحظة بالذات. فتم الانتقال من الأمل إلى الرعب، من الإيجابي إلى السلبي، من الإفراط في الوجود إلى العدم، من عقيدة بدون فكرة الإله إلى عقيدة ملحدة.

سؤال: كيف تكوّنَ هذا التمثل السلبي عن البوذية؟ هل يتعلق الأمر بإسقاط أوروبي؟

جواب: لما يتحدث الأوروبيون عن البوذية فإنهم يثيرون حتما العدمية والعدم، ولما يقومون بذلك فإنهم لا يفعلون شيئا غير وصف صيغة خاصة من العدم تخصهم. لقد اخترقت أوروبا ما بين 1840 و1880 حركاتٌ اجتماعية وثورات واحتجاجات، وفي نفس المرحلة تمت محاولة جعل الهند قوة مخربة للديمقراطية وهو أمر لم يوجد أي اثر يدل عليه في الواقع التاريخي. وبتعبير آخر فأوروبا حلمت ببوذية مخربة وعدمية انطلاقا من قلقها واهتماماتها الخاصة.

سؤال: قلتم إنه لا وجود لفكرة الله في البوذية، فهل يعني هذا أن البوذية ليست دينا؟

جواب: إن البوذية طريق للخلاص، وهي أيضا فكر لا يختزل في قيمته الثقافية. إنها تستهدف تغيير الوجود للتمكن من القضاء على عذاب الإنسان وآلامه. وهذا ما يقوله بوذا باختصار: "كما أنه ليس للمحيط إلا مذاق واحد وهو مذاق الماء المالح، فإنه ليس للبوذية إلا هدف واحد هو وضعُ حد للعذاب والألم".

سؤال: هل يمكن الحديث عن حضور إله في قلب البوذية؟

جواب: أقول بكل وضوح إنه لا وجود في البوذية لأي تصور أو تمثل عن الله. ففكرة الإله اللامحدود، العقل الخالص، العالِم بكل شيء، القادر على كل شيء هي فكرة غير موجودة في البوذية. لذلك نتحدث عن غياب وليس عن عدم وجود.

سؤال: لكن من هو بوذا؟

جواب: بوذا يعني الشخصُ اليقظ. فهو لم يدعي أنه إله أو أنه يملك خاصية إلهية. لقد واجه مشكلا محددا هو: كيف يمكن وضع حد لآلام الإنسان وعذابه. وزعمَ أنه يملك الجواب والحل. وهو يقول لنا: "تأملوا في هذا الحل هل هو حلّ فعال وجربوه".

أجرت الحوار: إليزابيث زناتي. المرجع:
http://rpdroit.com/2010/08/16/a-la-redecouverte-des-philosophies-orientales/

السياسة الدينية في المغرب

(بين التدبير والإصلاح)

1

لا ينفصل الإصلاح الديني وتدبير الحقل الديني عن الصراعات الإيديولوجية من أجل اكتساب الشرعية الدينية ونزعها عن الخصم عبر ممارسة مضادة وتأويل مضاد للنص المؤسس.

إن الحديث عن الحقل الديني باعتماد فكرة "الحقل المتميز المنفصل والخاص والمنسجم"، حقل يمكن التفكير فيه وتدبيره وإصلاحه كمجال خاص يتم التدخل فيه من داخله، لا يستند إلا على رغبة أو تضليل.

ليس الدين المراد تدبيره وإصلاحه إلا آلة حرب طبقية احتدت نارها بفعل عوامل ظرفية جديدة، وبفعل أزمة إيديولوجيات المعارضة "العلمانية" أو انحسارها المؤقت. إن الإشكال الأساسي في الدين هو معرفة الأسباب التي جعلت فئات اجتماعية تحيّن الاستعمال الحربي للدين وتشحذ سيوفها على مِسَنّ القرآن والسنة.

يتخذ الصراع الديني صيغا وطرقا مختلفة حسب المطالب والخصوم. لكن ليس هناك صراع ديني خالص. ليس هناك صراع ديني من أجل الدين. هناك صراع بالدين وبواسطة الدين من أجل تحقيق غايات تتجاوز الدين نفسه.

إن الدولة التي احتمت بالدين واحتكرته، واستغلته واستعملته كأداة لمحاربة خصومها، وغضت الطرف عن تشكل "إجرام باسم الدين"، وشاهدت بأم عينيها قتل معارضين باسم الدين ومن طرف محسوبين على الدين... هي نفس الدولة التي تقوم اليوم بتدبير الشأن الديني للحد من خطورته عليها، وعلى المجتمع.

كانت الإيديولوجية الاشتراكية خطرا على الدولة المغربية وعلى مصالحها. وبما أنها دولة مفلسة إيديولوجيا، لأنها دولة تتبنى الليبرالية الاقتصادية بدون فكر ليبرالي، بدون ليبراليين، بدون قيم ليبرالية، فقد اضطرت في صراعها ضد الخصم الطبقي الإيديولوجي إلى الاحتماء بالدين وترسانته العتيقة التي تم إخراجها من غمدها للاستعمال المُبيّت والمخطط له. فهل يتعلق الأمر بتدبير تقني مرحلي ظرفي مصلحي للدين؟ أم بإصلاح ديني؟ وهل يتعلق الأمر بالإصلاح الديني أم بإصلاح "السنة"؟ (بالمعنى الذي نجده في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي) وكيف يمكن إصلاح "السنة" في الوقت الذي نقوم بإحيائها حين نود إصلاحها؟ لأن تجديد "السنة يعني بالضبط استحضارها بعد

نسيان، استئنافها بعد تعثر، استجلاءها بعد خفاء"(1). كما أن الحديث عن الدين الذي تحول إلى "سنة"، يتطلب الحديث عن البدعة التي هي ذريعة تتخذها السنة لمقاومة كل تجديد، ومجاوزة الإصلاح، خاصة إذا كان السلطان "يرتدي منذ البدء لباس القداسة"(2) ، وذلك للعلاقة الوثيقة بين "تصور الحاكم المطلق" و"تصور الإله الواحد"، هناك تناظر بين السماء والأرض، بين المطلق في السياسة والمطلق في الدين(3). لا يمكن طرح مسألة الإصلاح الديني دون طرح مسألة التوحيد في الأرض والسماء، فالتوحيد "يؤدي ضرورة بالناس إلى تفويض إدارة شؤونهم إلى فرد مطلق التصرف شريطة أن يوازن إطلاق السلطة العدل والإنصاف"(4) ، فلا يمكن للبشر أن يتصوروا الله "إلا جالسا على عرشه يفصل في قضايا الكون، يحيط به أعوان وموال حسب ترتيب محكم ومراسيم دقيقة"(5). ألا يمكن القول أن هبّة الدولة لتدبير الشأن الديني وإصلاحه هي نفسها حركة "السنة" الحذرة المتأهبة التي "تخشى باستمرار إما هجمة الخارج وإما مروق الداخل فتتصرف كالسلحفاة، كلما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد"؟(6).

2

إن الأساس الديني والتاريخي والسياسي لإمارة المؤمنين هو مسألة الخلافة وشرعية الخليفة الدينية والدنيوية، بناء على الفكرة الشائعة التي تقول أن "أساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة"(7) ، والخلافة هي "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"(8) وخطورة وضع الخليفة هو أن له حق التصرف "في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم"(9). ويمكن حصر مآل هذا الإشكال في الفكرتين التاليتين:

- يتضمن الدين الأساس الشرعي للخلافة، ويكون الخليفة بذلك ظلا لله وخليفة لرسوله.

- لا أساس شرعي للخلافة في الدين، ويستمد الخليفة شرعيته من الأمة (جماعة المسلمين) عن طريق الاختيار.

وإذا كان تنزيه الإسلام النبوي عن الممارسة السياسية، بمعناها البشري وبما تحتمله من صواب وخطأ، يهدف إلى رفع النبي إلى أعلى مرتبة تتطلبها النبوة حتى لا يختلط وضعه كنبي بوضع الحاكم أو الملك، وحتى لا تترتب عن هذا الوضع دولة نبوية تاريخية تمس الطابع الإلهي للوحي (الحق المطلق مقابل الرأي البشري للنبي وصحابته الذين شكلوا القيادة العليا للغزوات والحروب الداخلية) فإن تاريخية الحكم الإسلامي في العهد النبوي واقع عنيد (ولو عبر التأويلات والتأويلات المضادة) يطرح مسألة المكون السياسي في الإسلام منذ تشكله الأول وتحوله إلى

مؤسسة (ولو بمظاهر التقشف والبساطة التي ميزت حياة القائد الأول).

فلجوء دولة النبي للجهاد واستعمال القوة والقهر والغلبة لم يكن ضرورة من ضرورات الدعوة إلى الدين الجديد، وإنما كانت ضرورة سياسية لحل مشاكل الجماعة وتناقضاتها.

تَرِثُ إمارة المؤمنين هذا الإشكال المتعلق بالشرعية الدينية. هذه الشرعية التي تتخذ الدين الإسلامي التاريخي كإرث جماعي مشترك كإيديولوجية تبريرية وتوحيدية. إلا أن قوة هذه الإيديولوجية تختلف حسب التصور المُتبنى: فهل شرعية أمير المؤمنين شرعية منصوص عليها إلهيا؟ أم أنها شرعية التاريخ والاختيار الجماعي، مع ضرورة القيام بحفظ الدين إلى جانب حفظ الدنيا؟ ذلك أنه "لا توجد بعد النبي زعامة دينية (...) وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئا أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين"(10). وهذا الاختلاف الجذري بن زعامة النبي وزعامة من يخلفه يؤسس لتصور سياسي يقيم شرعية الخلفاء على الاختيار وليس على النص الديني. إن "زعامة النبي عليه السلام كانت زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير، وقد انتهت الرسالة بموته صلى الله عليه وسلم، فانتهت الزعامة أيضا، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته"(11).

3

"إن الحلول التي أتى بها النبي كانت مؤيدة بالسلطة الإلهية بكل تأكيد"(12)، وهي حلول جاء بها في العشر سنوات الأخيرة من حياته (وهي فترة قصيرة إذا قورنت بعقدين كاملين استغرقهما تأسيس الدعوة عقائديا)، ولا شيء "يدل على أنها كانت تحظى في ذهن النبي وصحابته بالقيمة المطلقة التي حظيت بها فيما بعد"(13).

لا أحد يدعي "امتلاك سلطة تشبه سلطة النبي"(14) ، فهل عالج المسلمون الأوائل هذا المأزق عبر الجهاد الذي يمكن اعتباره شأنا سياسيا وليس دينيا مادامت الدعوة للدين لا يمكن أن تتم مبدئيا بالقوة والغزو؟

لم يهتم القرآن "بمفهوم المجتمع السياسي ولا بمفهوم الدولة أو السلطة، كما أنه لم يعِد المسلمين بدولة أو ملكية، وإنما وعدهم بالجنة"(15). وإذا استحضرنا قول ابن تيمية: "إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"(16) ، يتبين لنا التخبط في مسألة الحكم السياسي في الإسلام.

فكيف يمكن لتدبير الشأن الديني أو إصلاحه أن ينسجم مع النظام الديمقراطي الذي يتم باسمه هذا التدبير والإصلاح؟ هل الأمر رهين فقط بالديمقراطيين؟ وما شأن الإسلاميين

الفاعلين في الحقل السياسي الذين يتراوح موقفهم بين تكفير الديمقراطية وبين التقية السياسية النفعية التي تستعمل الديمقراطية كوسيلة لتصفية الديمقراطية؟ فمنذ "جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المصلحان الأساسيان للفكر الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر، والمؤسسان للإسلام السياسي الحديث، وموقف الإسلام السياسي تجاه الثقافة والقيم الديمقراطية الغربية موقف جد غامض"(17)

4

هل يمكن حقا السكون لفكرة "الإسلام المغربي"، أي هذا الإسلام الذي يحده مجال ترابي؟(18) ألا تدل هذه النظرة على مغامرة أساسها إما خصوصية مرغوب فيها وإما استسهال غير مفكر فيه؟ فلا حدود للفكر الديني الإسلامي مبدئيا وتاريخيا. كما أنه من الصعب الارتكاز على الفقه المالكي الرسمي للقول بإسلام مغربي، لأن هذا يعني تجاهل كل أشكال الإسلام الأخرى التي تبناها وعمل بها المغاربة.

يُفترض أن سيادة الفقه المالكي رسميا سبب كاف لتوجيه التعامل مع النص القرآني والسنة النبوية، وتوجيه التأويل، ويفترض أيضا أن فئة الفقهاء "الرسميين" هي مقياس

الإسلام المغربي السائد. يقال من الناحية الرسمية أن الإسلام المغربي يستند على العقيدة الأشعرية التي تؤمن بأزلية صفات الله وبكونها زائدة على ذاته، وبقدم القرآن باعتباره كلام الله، وبخلق جميع الأفعال البشرية، وبحقيقة رؤية الله بالأبصار يوم القيامة وبأن الكبيرة لا تُخرج من الإيمان وبأن الشفاعة والميزان والحوض والبرزخ حقائق دينية. ويستند أيضا على المذهب المالكي الذي يقوم على أصول عدة هي القرآن والسنة والإجماع وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابة والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب والاستحسان. ويوصف المذهب المالكي بالوسطية والاعتدال، كما تضاف إليه التجربة التاريخية للأمازيغ الذين اعتنقوا الإسلام وأغنوه، لأنه مذهب الحفظ والاجتهاد. علما بأن "الفقهاء المالكيين فقهاء محافظون ويحبطون كل محاولات الإصلاح ويعادون كل ميل نحو التقدم"(19). كما يستند إضافة إلى ما سبق للتصوف على مذهب الجنيد البغدادي (أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري الذي توفي سنة 911م/297هـ).

وإذا أخذنا كل ما سلف بعين الاعتبار فما طبيعة إمارة المؤمنين المغربية؟

تَمّت البيعة بالمغرب، حين الانتقال من دولة لدولة أخرى، بكيفيتين على وجه العموم: البيعة عن طريق الغلبة والقهر والإرغام كما حدث مع المرابطين والموحدين والمرينيين.

والبيعة عن طريق الاختيار كما حدث مع الأدارسة والسعديين والعلويين. أما داخل الدولة الواحدة فإن الخيار السائد كان هو ولاية العهد.

ومن الواضح أن التمييز منهجي فقط، وذلك بسبب التداخل بين الخيارين (القهر والاختيار)، خاصة وأن القهر لا يتم دائما من خلال الحرب والإرغام على الخضوع والتنكيل بالمخالفين والرافضين. وإذا كان منطلق البيعة هو "حفظ الدين والأرواح والأموال والأعراض"، فإن أساسها هو ممارسة السلطة من منظور الغالب.

5

الحقل الديني هو نفسه حقل سياسي وإيديولوجي، إنه ساحة معارك سياسية وإيديولوجية، تُخاض بداخله صراعات الحكم والتملك، بالغلبة أو بالدعوة. وتؤرخ المعارك التي خبرها لتطوراته وتغيراته وانتكاساته أيضا.

إن عودة الدولة إلى الحقل الديني بقوة ووفق إستراتيجية للهيمنة والاحتكار تعود للسبعينيات (أو بداية الثمانينيات عبر تحديد وظيفة العلماء وتأطير استعمال المساجد وتكوين القيمين الدينيين)(20) حيث تفاعلت أحداث هامة هددت الهيمنة الإيديولوجية للحكم ومن بينها:

- الانتشار الكيفي والكمي للأفكار الماركسية في أوساط الشبيبة المغربية وخاصة في الجامعات والثانويات.
- ظهور نموذج للحكم الديني المنافس للإيديولوجية الليبرالية الغربية وللإيديولوجية الاشتراكية، هو النموذج الشيعي الإيراني
- انبثاق حركات سياسية باسم الدين تُنافس الدولة في المطالبة بحقها في الشرعية الدينية (وهي حركات يمينية شعبوية لا تختلف مع النظام في الخيارات الإستراتيجية، بل إنها تعبر عن إفلاس النظام الإيديولوجي والاقتصادي)

يعتبر الدين إيديولوجية المجتمعات التقليدية والمجتمعات التي لازال التقليد هو بنيتها الفوقية الأساسية. ولقد عرف المغرب الصراع حول احتكار الدين منذ القرن الثامن عشر، وتمثل ذلك في الصراع ما بين الزوايا والسلطة المخزنية. وبما أن الصراع الديني هو مظهر للصراع السياسي فلقد لجا السلطان مولاي سليمان (1792-1822) للوهابية (الإسلام المشرقي المحافظ المستلهم للمذهب الحنبلي) لمحاربة خصومه. ولقد نشر رسالة عرفت بـ"رسالة ضد المواسم والبدع". وسيستمر الصراع في القرنين المواليين حول احتكار الدين وتوظيفه. وسيوظف الاستعمار الفرنسي الإسلام عبر الزوايا، كما ستلجأ الحركة الوطنية للدين كرمز للمقاومة. وبهذه الصفة لا يمكن لأية دولة أن تهاجمه أو تحاربه، وهذا ليس لأنه دين، ولكن لأنه دين قام بدور

تاريخي ومبدئي، وبالتالي فهو ذاكرة مقاومة، ذاكرة شعب، بالرغم من أن السلطة الدينية التقليدية تحالفت مع المستعمر أو اختارت الحياد.(21).

وستلجأ دولة ما بعد الاستقلال للدين بحثا عن الشرعية وتصديا للمعارضة اليسارية. وإذا كان من المبالغ فيه القول إن عودة الدين الرسمي والإيديولوجية الدينية الرسمية إلى الواجهة السياسية بقوة هدفت بالأساس لمحاربة اليساريين، لأن هذا يدل على إهمال أزمة شرعية النظام في أعين مجموعة من الفئات (الطلبة، الجيش، الفئة المثقفة، النقابات، المعارضون الإسلاميون...) فإن ذلك القول له جانب من المصداقية نظرا للأهمية التي كانت تحظى بها الإيديولوجية اليسارية آنذاك في مناخ سياسي محلي ودولي مساعد.

6

إن مراقبة الحقل الديني تعني ضبطه ومراقبته من خلال مجموعة من التدابير والإجراءات لتوظيفه في الصراع لاحتكار المشروعية الدينية التي هي أساسٌ من أُسُس المشروعية السياسية في المغرب. وتتجلى عمليات التدبير التي تتوخى الضبط في الإجراءات التالية:

- التحكم في المساجد التي ظلت خارج السيطرة وذلك عبر التحكم في منح التراخيص لبناء أماكن العبادة وذلك منذ 1984.

- التحكم في مضامين خطب الجمعة، وإقصاء الخطباء "غير المنضبطين" باستعمال الترغيب والترهيب والتوقيف والطرد. وتحويلها إلى مجال للتعلم والحفظ والترتيل ومحو الأمية.

- إعادة السيادة للمذهب المالكي كمذهب وحيد في البلاد.

- إعادة هيكلة المجالس العلمية المحلية لتقوم بمجموعة من الوظائف في مجال التأطير الإداري وتأطير عمليات محو الأمية بالمساجد والإشراف على تكوين الأئمة والخطباء والوعاظ...

- تمكين المجلس العلمي الأعلى من سلطات هامة في ما يتعلق بالفتاوى. (تقديم آراء استشارية بهذا الشأن)

- جعل الإفتاء شأنا ملكيا. ووضع حد للفوضى في هذا المجال

- تأسيس الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء التابعة للمجلس العلمي الأعلى المختصة بإصدار الفتاوى.

- تفعيل دار الحديث الحسنية التي أدخلت تخصصات جديدة مثل مقارنة الأديان واللغات والعلوم الاجتماعية والاقتصادية.

- هيكلة الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، وتفعيل علاقتها بالمجالس العلمية.

- إعادة النظر في تدبير شؤون وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وتبني خيار جديد مخالف للخيار السابق.
- إحداث المجلس العلمي للجالية المغربية بأوروبا.
- بناء مساجد جديدة وترميم مساجد قديمة.
- إشراك المرأة في تدبير الشأن الديني (القيمات الدينيات، العالمات بالمجالس العلمية)
- ميثاق العلماء لتأهيل العلماء لكي يواجهوا التطرف ويدافعوا عن الوسطية والتسامح.
- معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية.
- مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف
- مؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين (الأئمة والمؤذنون والخطباء والوعاظ والمرشدون والمنظفون والحراس والمراقبون).
- إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم
- قناة السادسة للقرآن الكريم.

7

تدخل جميع تلك الإجراءات في خانة تدبير الحقل الديني ولا ترقى لمستوى الإصلاح. كما تغيب الكيفية التي يمكن الانتقال عبرها من التدبير المتمركز حول الضبط إلى الإصلاح الذي ينبني على سياسية دينية ذات أساس مدني.

فالإصلاح الديني لا يعني بالضرورة العلمانية، لأن المجتمع غير مؤهل لاستيعاب وتبني ودعم العلمانية باعتبارها فصلا بين السلطات السياسية والسلطات الدينية، ولعدم وجود أدلة تدل على أن العلمانية ستحل وحدها المشكل الديني في المغرب المتمثل في هيمنة الدين على الشأن السياسي وعلى الحياة الخاصة والعامة، وكونه أساس شرعيات الطبقة الحاكمة وبعض الفئات المعارضة.

يقتضي الإصلاح النظر في البداية إلى هذا الصراع بين منظورين للمجتمع تختلط فيهما المرجعيات وتجتمع فيهما المتناقضات، ويتم الاحتماء فيهما بنفس المرجع ألا وهما: منظور الدولة التي تقوم بتدبير الشأن الديني، ومنظور جماعات الإسلام السياسي. فالمجتمع هو كبش الفداء الذي سيُضحّى به بدءا بطليعته التنويرية عند احتدام الأزمة حفاظا على مصالح الجميع. فليس هناك تناقض جوهري بين التطرف الديني والاعتدال الديني، هناك فرق في تقييم الوسائل والإمكانيات، هناك صراع بين الإيمان الذي يأمر بالتطبيق المباشر وإيمان التقية. هناك اختلاف في تقدير التّمكين وظروفه. فالاعتدال الديني يحتوي بذور التطرف ويقود إليه عبر تغيير في التوجه أو عبر انشقاقات.

يقتضي الإصلاح الديني التمحور حول جعل الدين شأنا خاصا تحميه الدولة انطلاقا من مجموع التدابير الملائمة وبناء على احتكار إيجابي رمزي وفعلي للشأن الديني في إطار

إمارة المؤمنين، احتكار إيجابي لصد كل احتكار سلبي، احتكار يخدم الأمن الروحي للمؤمن لصد كل احتكار يجعل الدين وسيلة للوصول للسلطة، احتكار إيجابي لتثقيف المؤمن روحيا ودينيا ضد احتكار ينبني على التجهيل واستغلال الجهل بالدين نصا وتأويلا وتاريخا وتعددا في المذاهب.

ويقتضي أيضا العمل على أن تكون مراقبة الحقل الدين مراقبة كيفية. فهي مطلب سياسي راهن من أجل الحد من انتشار الخطاب المتطرف باسم الدين، لكنها ليست كافية لتحقيق الهدف النهائي الذي هو التخلص من التطرف الجماعي السياسي الديني. فعلى هذه المراقبة أن تدعم التصور الروحي للدين ضدا على التصور السياسي، وعدم تحويل عمليات الضبط إلى وسائل دعائية لمشروعية الدولة دينيا.

ينبغي أن تقود مراقبة الحقل الديني إلى ترسيخ الوظيفة الأخلاقية والروحية للمؤسسة الدينية، وجعل العلماء ينخرطون في إنتاج معرفة جديرة بالاحترام في إطار احترام التعدد والاختلاف، لذلك ليس من المقبول أن تكون مراقبة الحقل الديني هاجسا أمنيا.

ولكي يتحقق ذلك ينبغي:

- تجفيف المنابع الفكرية والتعليمية للتطرف الديني، وإعادة النظر في جميع المقررات والمضامين والتخصصات

والمسالك التي تعتبر ملجأ وحضنا لنشر وصقل هذه النوعية من الأفكار

- إعادة النظر في مناهج ومضامين تدريس الدين الإسلامي بالعمل على ملاءمة وصلاحية المضمون للسن وللأهداف التربوية المنشودة، والانتقال من الحفظ إلى النقد والمقارنة وإدخال البعد التاريخي في تكوّن الدين والمذهب حسب ما يقتضيه السن، وعدم تكرار المضامين المشاعة في العائلة ووسائل الإعلام

- إلحاق كل ما يتعلق بالتربية الدينية الإسلامية بدار الحديث الحسنية وجعلها مسؤولة عن مضامينها وأهدافها ومناهجها

- إعادة النظر في الإعلام العمومي الديني وفي البرامج الدينية.

- تفعيل الدور الاجتماعي والخيري لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بحيث تصل إلى استقطاب معظم الأعمال الخيرية باسم الدين بما فيها أموال الزكاة واستعمالها في إطار استراتيجيات هادفة للتنمية (وخاصة في مجال هش جدا الذي هو مجال المتشردين والمتسولين وإجرام الشباب والمنحرفين والأطفال منهم على وجه الخصوص...

- تطوير مؤسسة العلماء وما يرتبط بها في حد ذاتها وجعلها تقوم بمهامها في استقلال عن الحقل السياسي وتأمينها من خطر التطرف الديني.

8

إذا تم حشد جميع "قوى المجتمع الحية" للتصدي للتطرف الديني فلن يؤدي ذلك إلا إلى خلق إشكال وهمي يحجب الإشكال الحقيقي الذي هو فشل الدولة في تدبير الشأن السياسي والاقتصادي. علما أن المتطرفين الدينيين أقلية، ومن ثمة فالمشكل الذي يفرض نفسه هو لماذا يحظون بالتأييد الشعبي، سواء بالصمت أو الموالاة أو التستر أو المساعدة المالية والتقنية والدعائية؟ والجواب يكمن في الداء الأصلي الذي هو فشل سياسة الدولة. إن التطرف الديني الذي تقوده أقلية ويجد صداه لدى أغلبية هو الشكل الممكن للاحتجاج الشعبي ضد وضع يتردى اقتصاديا ويفقد مصداقيته سياسيا. إن المنتفعين من سياسية الدولة الحالية يساهمون في تأزم الوضع وذلك بخلق حلول وهمية يتضح في الأمد القصير فشلها واستمرارية الوضع كما كان.

الهوامش:

1) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008، ص: 170
2)عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 166
3) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 165

4) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 166
5) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 165
6) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 169
7) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة الثالثة، 2001، ص: 5
8) ابن خلدون، المقدمة، ذكره علي الرازق، مرجع مذكور، ص 10.
9) طوالع الأنوار، 47، ذكره علي عبد الرازق، ص: 10.
10) علي عبد الرازق، نفس المرجع، ص: 107
11) علي عبد الرازق، نفس المرجع، ص: 107
12) عبد المجيد الشرفي:
Pouvoir politique et pouvoir religieux
،dans l'histoire de l'islam
المرجع: (www.etudes-musulmanes.com)
13) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع
14) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع
15) صادوق بلعيد ذكره:
Noomane Raboudi, L'islam a-t-il besoin de la démocratie?
Cahiers de recherche sociologique , n° 46, 2008, p. 30.
16) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 28/63
17) نعمان رابودي، نفس المرجع
18) محمد طوزي:
L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation, Revue 1internationale de politique comparée, 2009/1 (Vol. 16).
19) محمد طوزي، نفس المرجع
20) محمد طوزي، نفس المرجع.
21) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع.

الحداثة

ارتبطت الحداثة في الفكر العربي الإسلامي بالأدب. وهذا يعني من جهة أن هذا المجال نعم باستقلالية نسبية عن البنية الاجتماعية العامة التقليدية، مما مكنه من نقدها واستلهام نموذج مستقبلي ينظر إلى المستقبل ويشهر سيوف نقده ضد الماضي المتمثل في التقاليد.، ومن جهة أخرى يدل ذلك على هشاشة الفكر الحداثي لانفصاله عن أسسه الاجتماعية تسنده وتمنحه قوة الانتصار.

فحينما يحدد "أدونيس" أوهام الحداثة التالية: الزمنية، المغايرة، المماثلة، التشكيل النثري، الاستحداث المضموني، يقوم بذلك ضمن السجال بين الأدباء والمبدعين الباحثين عن "أسلوب جديد للتعبير" وليس عن نمط جديد للحياة.

لقد كان أول من استعمل مفهوم الحداثة الفرنسي هو الأديب "بالزاك"، بالرغم من أن مفهوم الحداثة له أصول لاتينية. ومن الناحية التاريخية، تطابقت الحداثة مع "العصر الحديث" أو "الزمن الحديث"، ويرى البعض أنها بدأت سنة 1451 مع استيلاء العثمانيين على القسطنطينية، وهناك

من يرى أنها بدأت سنة 1492 وانتهت مع نهاية الثورة الفرنسية سنة 1920.

لما كان يطلب من "فوكو" تعريف الحداثة كان يجيب بأنه لا يعرف معناها، وأنه بالمقابل يعرف ما تعنيه فكرة الحداثة عند بعض الكتاب وعلى رأسهم "بودلير". فبالنسبة لهذا الأخير تعني الحداثة "موقفا" يتميز بالمميزات التالية:

- الحداثة موقف فعال تجاه الحاضر الملح، أي أن الحاضر لا يجب أن يفهم كموضة سبقتها موضة أخرى وستتلوها ثالثة، أي أن الحداثة تقتضي فهم الحاضر في خصوصيته وتميزه و"بطوليته"، مما يمكننا من الاندماج باللحظة الحاضرة.

- الحداثة تعني أن نجعل من الحاضر "بطوليا" دون أن يقود ذلك إلى تقديسه، أو إلى محاولة سجنه في راهنه. فالإنسان الحديث خلافا للمحافظ والرجعي، هو الذي يقتنع بأن لحظته التاريخية حاسمة، وبالرغم من أهميتها يؤمن بضرورة تجاوزها.

- الحداثة هي موقف تجاه الذات يجعلها تبحث عن التحرر وإبداع وجوده الذاتي باستمرار، أي العمل على ملاءمة العالم الموجود مع عالم الذات وليس خلق عالم جديد يتلاءم، نظريا مع الذات.

- الحداثة هي التأكيد على أن الحاضر البطولي وفضائله المؤثرة إيجابيا على الذات لا يتحقق عبر السياسة وإنما

تتحقق عبر الفن عبر الاعتناء بالذات بإضفاء طابع جمالي على نمط وجودها.

ومن الناحية الفلسفية تعني الحداثة مشروعا فرضه العقل كمعيار متعالي عن المجتمع. ونجد البعض الآخر يرى أن الحداثة هي نتيجة لأزمة العقل في التاريخ. ولكن من الناحية السوسيولوجية، تعني الحداثة نمطا لإعادة إنتاج المجتمع اعتمادا على آليات البعد السياسي والمؤسساتي المستعملة في عملية الضبط والسيطرة. إن الحداثة بهذا المعنى هي تغيير عميق في نمط الضبط والتحكم المتعلقة بإعادة إنتاج المجتمع اعتمادا على تغيير معنى المشروعية، حيث يحتل المستقبل مكان الحاضر، وتتم عقلنة أحكام وأعمال الناس، ويتعلق الأمر هنا بإمكانية تغيير القواعد المتحكمة في الحياة الاجتماعية وقدرة الناس على التحرر من التقاليد.

ويمكن ربط الحداثة أيضا بعدم التوقف في البحث عن تحقيق النموذج المثالي الذي بلوره فلاسفة الأنوار، أي الصراع ضد تعسفية السلطة، والأحكام المسبقة واعتباطية التقاليد. وبعبارة أخرى، فالحداثة هي الرغبة في أن يكتسب العقل مشروعية السيطرة السياسية والثقافية وجعل الإنسان مصدر المعرفة والحقيقة والسيادة بناء على إتباع مبادئ كونية.

إن أهم خاصية تميز الحداثة هي القطع مع التقاليد. وهذا ما نجده عند "ديكارت" في مؤلفه الشهير المعنون ب"خطاب حول المنهج"، وعند "جون جاك روسو" في "الخطاب حول أصل وأسس اللامساواة بين البشر". لقد أصبح الفرد أساس وغاية الحداثة، وتحولت الفردانية والحرية إلى دعامتين أساسيتين للحداثة. لقد حدث تحول هام في نمط تصور الإنسان للعلم فلسفيا وسياسيا بفضل الحداثة.

لكن الحداثة تعرضت لانتقادات ومساءلات، فهي من جهة عبارة عن فضاءات لأزمة عميقة تخص العقل أساسا ونتائجه، مما جعل "ليو ستروس" يتهم الحداثة بالسقوط في التقليد أيضا، لما تحول نقدها للتقاليد إلى تقليد بداخلها وجزءا ثابتا فيها. كما أن الحداثة حسب "هابرماس" هي مشروع غير مكتمل، مما يفرض على البشرية حمايته والدفاع عنه ضد سيادة العقل الأداتي الذي ينتج عن المردودية الاقتصادية وسيادة التقنية. يجب إنقاذ العقل الذي هو القدرة على فهم الغايات من براثن العقل الصوري الأداتي.

ومن بين الانتقادات الموجهة للحداثة تحولها إما إلى "ما بعد الحداثة" أو إلى "الإفراط في الحداثة". ف"ما بعد الحداثة" هو مفهوم ظهر للتعبير عن حدوث قطيعة مع الحداثة بسبب تفنيد الفكر الحداثية القائلة أن التقدم في الغرب الذي تحقق عبر الاكتشافات العلمية وعقلنة العالم سيقود

لتحرير الإنسانية، وتزامنت هذه القطيعة مع ضعف مؤسسات التأطير الاجتماعي وتآكلها (مثل العائلة، الأحزاب، المؤسسات الدينية، المدرسة...).

أما مصطلح "الحداثة المفرطة" فيشير إلى المبالغة الشديدة والتطرف في نتائج الحداثة وتجاوز معاييرها وأطرها التي ميزتها منذ نشأتها.

فكيف يدخل العرب المسلمون الحداثة بعد تجازها من طرف أهلها وهم بتقاليدهم وتراثهم متشبثين، وللعقل مغيبين، وللخرافات عابدين ومنتصرين، ولغيرهم رافضين وكارهين، ومن أنفسهم منتقمين؟

العقلانية

إذا كانت الثقافات الغربية التي خبرت الحداثة وطرقت أبواب ما بعد الحداثة تستطيع أن تبلور أصواتا تنتقد العقل وتسلطه ومركزيته وتحوله إلى آلة رهيبة تسحق بقية مكونات الإنسان، وخصوصا المكونات اللاعقلية، فإننا نحن الذين ننتمي لثقافة ما قبل حداثية لفي أمس الحاجة إلى العقل وتمجيد العقل وتنمية قدراته، نحن في أمس الحاجة للعقلانية.

لكن لا حداثة بدون عقلانية، لأن الحاثة ليست هي تمجيد الحداثة وليست هي الكتابة عن الحداثيين والدعاية لهم، لأنه لا حداثة بدوق عقلانية.

يمكن القول بأن العقلانية هي المذهب الفكري الذي يجعل العقل الخطابي المصدر الوحيد الممكن للحصول على المعرفة الصحيحة. ويمكن التأريخ لها منذ الفيلسوف الفرنسي "روني ديكارت" إلى اليوم. مع ضرورة التمييز بين عقلانية حديثة من ديكارت إلى ليبنتز، وعقلانية نقدية من كانط إلى كارل بوبر، وعقلانية مطبقة مع غاستون باشلار. دون أن ننسى وجود استعمال آخر للعقلانية في إطار

اللاهوت الغربي مع القديس أنسلبم مثلا، وعلم الكلام الإسلامي مع المعتزلة.

ما الذي يميز العقلانية كتفكير؟ خلافا للتجريبيين الذين يرون في الحواس المصدر الوحيد للمعرفة، ويرون في العقل ذاته حصيلة التجارب والخبرات المحصل عليها من الواقع، يتجه العقلانيون إلى انتقاد الحواس واعتبارها مصدرا للخطأ والوهم، وذلك منذ أفلاطون الذي اعتبر الرياضيات وسيلة تساعد الإنسان على التخلص من استعمال حواسه ليمارس التفكير بالعقل وحده. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن عقلانية أفلاطونية سبقت العصر الحديث تقوم على معرفة المثل أو الماهيات الثابتة بواسطة العقل وحده.

لكن استعمال العقل وحده ليس كافيا لاعتبار فكر ما فكرا عقلانيا. لهذا فالعقلانية هي بالضرورة نتاج حديث، تشكل كنسق فكري في نهاية النهضة وفي خضم إعادة اكتشاف الإرث اليوناني واستعمال الرياضيات في الفيزياء.

تقوم العقلانية الحديثة على أن القوانين أو المبادئ التي تتحكم في الواقع هي نفسها التي تتحكم في العقل، وهذا التطابق هو الذي يجعل معرفة العقل للواقع ممكنة. وحسب هذه الفرضية، لا يحدث شيء في الكون بدون سبب محدد لوجوده وسبب كاف لتفسير هذا الوجود، وهذا السبب المحدد هو الذي يمكن قبليا من معرفته عقليا، وإلا لماذا حدث هذا الشيء عوض أن يحدث شيء آخر؟ ولماذا

حدث بهذه الكيفية عوض كيفية أخرى؟ إذن فوجود الأسباب بحتم المعرفة العقلانية التفسيرية لما يوجد.

الخاصية الأخرى للعقلانية الحديثة وهي أن العقل، الذي يحتوي على مبادئ كونية، هو كيان ثابت في أسسه لا يتغير من شخص لآخر، وحسب تعبير ديكارت "فالعقل هو أعدل قسمة بين الناس".

ويمكن تعريف العقلانية أيضا بنقيضها الذي هو اللاعقلانية التي تعني الاعتماد عل مرتكزات لا تمت للعقل بصلة مثل السحر والخرافة والتصوف والإيمان والنزعات العاطفية. فالعقلانية تطالب بإخضاع ثقافة الإيمان والنصوص المقدسة للعقل. وإذا كان سبينوزا قد قام بنقد لاذع للتوراة في مؤلفه الشهير "الرسالة اللاهوتية السياسية" فإن ديكارت وضح في مقدمة مؤلفه "تأملات ميتافيزيقية" "أن كل ما يمكن معرفته من الله يمكن البرهنة عليه بالعقل، مما لا يبقي ضرورة للبحث عن تلك الحقائق بعيدا عن أنفسنا، لأن عقلنا قادر بقوته الخاصة على تمكيننا من تلك المعرفة". فالعقل بإمكانه البرهنة في استقلالية تامة عن الوحي على وجود الله عبر "الحجة الأنطولوجية" القائلة بأن "وجود الله ينتج عن ماهيته".

تعرضت العقلانية الحديثة لنقد عنيف من طرف كانط الذي برهن على حدود العقل وعدم استطاعته معرفة

الموضوعات المفارقة للطبيعة، مما أدى إلى إحلال الإيمان محل المعرفة في أمور ميتافيزيقية مثل الله والروح...

ومثلت الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت نهاية لادعاء العقل القدرة على معرفة موضوعات ميتافيزيقية، لأن الحالة الوضعية التي يصل إليها الفكر البشري عبر التطور، من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية، تعني عجز العقل عن الحصول على مفاهيم مطلقة، مما دفعه للتخلي عن البحث عن أصل ومصير الكون... أي أن العقل سيقتصر فقط على اكتشاف القوانين المتحكمة في الظواهر.

لقد تحولت العقلانية الحديثة إلى عقلانية نقدية تحدد حدودها وتتجاوز نفسها باستمرار وتعترف بتاريخيتها، فأين نحن من هذه العقلانية؟

إن أزمات الفكر العربي الإسلامي تعود أيضا، ولكن بشكل أساسي، إل أزمة غياب العقلانية وليس لغياب العقل سواء بمعناه "الموهوب أو المكسوب". فسيطرة الديني على الزمني وانتشار الخرافات والسحر وقضايا المصير والأصل والكائنات المفارقة للطبيعة والقضاء والقدر... تجعل من المستحيل تشكل فكر عقلاني يتحكم في واقعه ويحقق الانتقال إلى مرحلة يكون فيها الإنسان –في مجال المعرفة- سيد نفسه وسيد الكون، على أن تحظى القضايا الميتافيزيقية بالاهتمام الملائم في المجالات الخاصة بها.

لقد كانت للعرب المسلمين فرصة لبلورة بداية حركة عقلانية متقدمة مع المعتزلة تمثلت في عقلنة "المعطيات الدينية"، خصوصا في قولهم بأن الإنسان مختار بشكل مطلق في كل أفعاله، مما يبرر التكليف والمسؤولية، واعتماد العقل في التمييز بن الأشياء والأفعال الحسنة والقبيحة. وقاد إعطاء العقل الأولية في المعرفة والتصرف المعتزلة إلى رفض كل ما ليس مقنعا بالحجة العقلية وفق قدرة الإنسان عل التفكير.

ويمكن أن نفهم فداحة الخسارة التي مني بها الفكر العربي الإسلامي مع انحسار الاعتزال انطلاقا مما قاله أحمد أمين في "ضحى الإسلام" بهذا الصدد: "في رأيي إن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة".

العلمانية والإسلام

تواجه مسألة العلمانية (والمقصود بالعلمانية اللائكية) في بلاد المسلمين تعتيما كبيرا وسوء فهم أضرّ بمعناها ومسارها. فبالإضافة إلى ترديد البديهيات اللاتاريخية مثل "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" و"إمكانية العودة لإسلام السلف" و"اختلاف الإسلام عن المسيحية فيما يخص العلمانية" وهو الأمر الذي تكذبه كل الأزمنة والأمكنة إلى اليوم، هناك جهل بتاريخ العلمانية والشروط التي أفرزتها وارتباطها الشديد باحترام الأديان وحرية الاعتقاد وتحرير المواطنين من تسلط فئة باسم الدين.

فالهدف الأساسي والوحيد للعلمانية هو احترام قدسية الدين وضمان حرية الاعتقاد وتعدد الأديان وتعدد المذاهب داخل نفس الدين وتعدد القراءات والتأويلات لنفس الدين. لذلك فمسألة العلمانية في الإسلام هي الصيغة الأخرى لمسألة السلطة في الإسلام، هل يجب أن تكون دينية أم مدنية، وهل البشر حين يحكمون باسم الله يحكمون بما أنزل الله وكما أنزله الله أو يحكمون بما فهموه من كلام الله وفق ما ينسجم مع نقصهم البشري ومصالحهم ومنافعهم؟

لقد سبق للشيخ مصطفى عبد الرازق أن أثار هذه المسألة من منظور ديني وفقهي في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم". مما يعني أن هدف الدولة الدينية هو ترجمة تصورات سياسية لفئة أو شخص وتحويلها إلى عقيدة تفرض باسم الله على أنها هي الدين ذاته في الوقت الذي لا يتعلق الأمر إلا بمنظور مذهبي صرف يترجم تأويلا شخصيا أو فئويا للدين، أي تحويل الدين إلى إيديولوجية سياسية لعا طابع القداسة.

لا تتناقض الدعوة إلى العلمانية في بلد مسلم مع الإسلام كما أنها لا تنبع فقط من استغلال كل من السلطة والأصولية الدينية للدين سواء في حالة تحالفهما أو تناقضهما.

ترتكز العلمانية على أسس أساسية وهي: حياد المدرسة، حياد القانون، وفصل لمؤسسات الدينية عن الدولة. الشيء الذي يعني أن العلمانية لا شأن لها بالحجاب، مثلا، لأن هذا الأخير يدخل ضمن المسألة الأمنية لما يتعلق الأمر برفض الحجاب أو قبوله في الوثائق التي تثبت الهوية، كما أن عدم الفصل بين الجنسين لا يتعارض مع العلمانية، ففي فرنسا، على سبيل المثال، تعايشت العلمانية حتى الستينات مع الفصل بين الجنسين في المدرسة.

لكن العلمانية لا تقبل وجود جماعة لها هوية مستقلة ومغلقة تحولها إلى أمة داخل الأمة، ذلك أن العلمانية

تتطلب وجود أمة واحدة موحدة، وعدم وجود وسيط بين الدولة والمواطنين، ومن جهة أخرى، فالدولة العلمانية تميز بين التجمع الديني والتجمعات العادية، فالأول يحظى بتعامل خاص لأنه يتعلق بالعبادات التي هي تعبير عن حرية الاعتقاد المقدسة، وتضمن الدولة العلمانية حرية الاعتقاد للجميع وحرية تنظيم الشأن الديني، وهذا يتضح من توفر العبادات الدينية على أماكن مخصصة شرعيا لهذا الشأن، بل إن العديد من هذه الأماكن هي ملكية للدولة، إذن، لا تتعارض العلمانية مع الديانات وإنما تتعارض مع لسلطات الدينية التي تريد أن تتحول إلى سلطة سياسية تفرض نفسها على الشعب.

كان هناك ارتباط وثيق ما بين الدين والسياسة منذ القديم. ففي اليونان القديمة وروما كان هناك تداخل بين وظائف الحاكم السياسي ومهام رجل الدين. لكم في الدين اليهودي كان هناك تمييز واضح بين وظائف الملك ووظائف رجل الدين، وكرس المسيح هذا الأمر بإقامته تعارضا بين الله والقيصر، وأقامت المسيحية التي أصبحت ديانة الإمبراطورية الرومانية سنة 380 ميلادية نموذجا للحكم السياسي الذي تمايز فيه مدينة الله عن مدينة الدنيا.

وفي القرن الخامس عشر والسادس عشر حدثت تحولات جذرية في أوروبا نتيجة "الإصلاح والنهضة"، حيث كانت إحدى النتائج هي انقسام المؤمنين المسيحيين إلى فئة

تؤمن بوساطة الكنيسة بين افرد والله، وفئة أخرى تفضل العلاقة المباشرة بين المؤمنين وخالقهم انطلاقا من الاطلاع المباشر على النصوص المقدسة. لذلك لم تعد الشرعية الدينية كافية في فرنسا مثلا منذ سنة 1789 لاستمرارية الملكية في السلطة. وكان أول تعدد ديني يفرضه الواقع هو تمتع البروتستانتيين بـ"إعلان التسامح" مع معتقداتهم وعباداتهم وعدم تعرضهم للاضطهاد منذ سنة 1787، والاعتراف بديانة اليهود في نفس الفترة.

وفرض هذا الوضع استحالة احتكار رجال الدين الكاثوليكيين للسلطة السياسية وتحولت هذه الأخيرة إلى سلطة مدنية محايدة دينيا. وتجلى هذا التحول في "انتقال مصلحة تنظيم الحالة المدنية" سنة 1791 من رجال الدين إلى موظفين مدنيين، وتكريس حرية الاعتقاد، وتحديد هوية الفرد وحقوقه خارج المعيار الديني، ولم يعد أساس السلطة دينها وإنما أصبح الأساس سياسيا، ولم تعد شرعية الملك تقوم على الدين وإنما أصبحت تقوم على الأمة.

ولقد ظهرت كلمة "لائكية" بالفرنسية لأول مرة في قاموس "ليتري" سنة 1877، وسُنت عدة قوانين بين سنة 1881 و1886 تؤسس التعليم الأولي العمومي المجاني الإجباري والعلماني والذي تم تخليصه من المدرسين الدينيين كما تم حذف التعليم الديني من المدرسة العمومية، وأُخضع

الشأن الديني لنظام الجمعيات، وأصبح تنظيم الجنازات مدميا وتحولت المقابر إلى مجال مدني كذلك.

أما في تركيا، كنموذج آخر لتطبيق العلمانية بطريقة إرادية وسلطوية من أعلى هرم السلطة نفسها، فلقد صوتت "الجمعية الوطنية التركية الكبرى" سنة 1924 في عهد كمال أتاتورك على عدة قوانين ألغت آخر بقايا الإمبراطورية العثمانية، حيث ألغت نظام الخلافة، ووحدت التعليم، وأغلقت المدارس القرآنية، وألغت وزارة الشؤون الدينية وفرضت الأبجدية الأوروبية، وفرضت التقويم المسيحي وحددت يوم الأحد كيوم عطلة بدل يوم الجمعة.

إن قيام العلمانية في أوروبا عموما، وفي فرنسا على وجه الخصوص تم بطريقة تدريجية على مدى أكثر من قرنين من الزمن، ويتبين مما سبق أن المسلمين في حاجة ماسة للعلمانية لتحقيق احترام الاختلافات المتنوعة بصدد فهم الدين وتقعيد التعدد الذي يشكل غنى كل دين وشرط حرية التدين والعبادة. فالعلمانية لم توجد في البداية لتنظيم ديانات عديدة في بلد واحد، وإنما وجدت لتنظيم الاختلافات بين مؤمني نفس الدين ولاحترام الديانات الأخرى الموجودة داخل نفس البلد ثانيا.

الليبرالية والليبراليون

سادت في العالم العربي (نسبة لاستعمال اللغة العربية في الثقافة وهيمنتها رسميا) تيارات إيديولوجية قوية على إثر الاحتكاك بالاستعمار والتفاعل الثقافي والسياسي مع الأفكار التنويرية والثورية. وهذا ما يبرر الحديث عن تيارات اشتراكية وقومية وشيوعية ويسارية ثورية وإسلامية...

ومن الطبيعي أن تسود التيارات التي لها إيديولوجيات ذات مضمون اجتماعي وبعد وطني وقومي. ويعود السبب في ذلك قبل كل شيء لمسألة التحرر التي فرضت نفسها كمسألة حاسمة لا يمكن التقدم آنذاك إلى الأمام دون أخذ موقف منها سلبا أو إيجابا.

إلا أن "الفكر الليبرالي" في العالم العربي، منذ بداياته وحتى بداية الألفية الثالثة، ظل فكرا نخبويا ومهمشا، بل ظل تابعا في معظم الأحيان للحكومات القائمة رغم التعارض الصارخ ما بين مضامينه وأصوله ومبادئه من جهة، ومصالح الحكومات القائمة باعتبارها حكومات تابعة للغرب الاستعماري ومنفذة لجزء من استراتيجياته وحامية لمصالحه.

ولقد تعرضت أطروحات وممارسات الليبراليين العرب، القدماء منهم والجدد، للنقد اللاذع، كما اتهموا بالعمالة إما لحكومات بلدانهم وإما للدول الأجنبية الغربية. فلقد اتهم طه حسين، على سبيل المثال، بالدعوة للتغريب ونصرة الخيار الغربي ورفض العقل العربي وتفضيل العقل المصري الفرعوني عليه، وينتمي طه حسين للجيل الثاني من الليبراليين العرب في بداية القرن العشرين إلى جانب قاسم أمين ومحمد حسن الزيات وتوفيق الحكيم ومحمد حسين هيكل، ولقد سبق هؤلاء ممهدون انتصروا للحرية مع رغبة عميقة في الإصلاح الديني مثل محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي، إضافة إلى آخرين مثل شبلي شميل وفرح أنطون.

يمكن إجمال الأفكار التي دافع عنها الليبراليون العرب في ما يلي:

- الحرية الشاملة في ميادين الفكر والدين والسياسة
- المساواة ما بين الرجل والمرأة
- ضرورة الإصلاح الديني بفصل الدين عن الدولة
- حرية النقد ليشمل أيضا مجال المقدس والتراث
- المطالبة بالديمقراطية

ويمكن التساؤل عن أهمية هذه الأفكار إذا قورنت بأفكار الاشتراكيين مثلا التي تطالب بمجتمع بديل يتجاوز المجتمع الرأسمالي الطبقي الذي تحققت فيه الليبرالية في الغرب؟

أو بفكر سياسي إسلامي يعد الناس بدولة مثالية على غرار دولة النبي والخلفاء؟ وإذا أضفنا إلى ذلك اصطفاف الليبراليين العرب إلى جانب حكومات بلدانهم وتأييد الغرب وتبرير تدخلاته العسكرية واعتباره مفتاح حل مشكلة العرب ومن يعيشون معهم من مهضومي الهويات والحريات الدينية... فإن النتيجة ستكون سلبية على أفكارهم النيرة نظريا وتاريخيا، إذ سيبدو الفكر الليبرالي نخبويا ومنفصلا عن الواقع بل سيبدو وكأنه عميل للغرب!!

فما علاقة هذه الوضعية بالفكر الليبرالي الأصلي؟

لم تستعمل كلمة "ليبرالية" بالفرنسية إلا سنة 1823 في القاموس الكوني للغة الفرنسية، وقد تبلور الفكر الليبرالي ما بين القرن 17 والقرن 18 تحت تأثير فلسفة الأنوار، ومن الأسس المهمة لفلسفة الأنوار المعارضة الصريحة والعلنية للسلطة المطلقة.

ومن المنظرين الأساسيين لليبرالية "جون لوك" و"آدم سميث" ومونتسكيو" و"جون ستيوارت ميل". أما الأفكار التنويرية التي كانت أساس الفكر الليبرالي فهي:

- الحرية، لأن الناس يولدون أحرارا وهذه الحرية تعتبر أثمن ما يملكونه من بين كل ما يملكون على الإطلاق، ولا يمكن للحرية أن تفقد أو تباع.

- العقل: وهو الوسيلة الأساسية والوحيدة، فالعقل هو بالنسبة للروح،حسب تعبير كيسْنِيْ، ما تمثله العينان

بالنسبة للجسم، فبدون العينين لا يمكن للإنسان أن يتمتع بالضوء، وبدون الضوء لا يمكنه أن يرى شيئا.

- التسامح: ضرورة احترام حرية الآخرين وآرائهم الاجتماعية والسياسية والدينية كما ركز على ذلك فولتير.

- المساواة: تكمن الحياة الطبيعية والحقة في أن يكون الإنسان حرا وأن يكون الجميع متساوين له، وهذا يعني حسب فولتير أن الناس يولدون متساوين.

- التقدم: تبنى فلاسفة الأنوار التقدم وخصوصا في العلوم عبر دفاعهم عن الاختراعات العلمية، ولكن التقدم يشمل أيضا المجتمع والاقتصاد.

- الفصل بين السلطات: بين مونتسكيو أهمية ونفعية الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والقضائية والتنفيذية)، بحيث لا يجب أن تتمركز هذه السلطات الثلاث في يد شخص واحد لأن ذلك يقود للاستبداد.

تعرف الليبرالية بنقيضها أي الحكم المطلق ونظرية الحق الإلهي. لذلك ترتكز الليبرالية على الحرية والمسؤولية الفردية. فالليبراليون ينادون بضرورة تمتع الإنسان بالحقوق الأساسية غير القابلة للخرق والحد من الضغوطات والإلزامات الاجتماعية التي تثقل كاهل الفرد سواء كان مصدرها الدولة أو المجتمع. فهذا الأخير يجب أن يقوم على ضمان حرية الأفراد في التعبير واحترام الحق في التعددية والتبادل الحر للأفكار. ولن يتحقق ذلك إلا إذا توفرت

مجموعة من الشروط مثل المبادرة الخاصة والمنافسة الحرة واقتصاد السوق ووجود قوانين وسلطات مضادة لضمان تأطير هذه العملية.

ونجد لهذا التركيز على حرية الفرد سندا صريحا في "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن" الصادر سنة 1789.

كيف يمكن إذن تفسير ضعف تأثير الليبراليين العرب إذا كانت الأفكار الليبرالية الأصلية قيمة ومؤثرة وذات مردودية لا غبار عليها في الغرب؟

يمكن أن نرجع ضعف تأثير الليبراليين العرب، رغم انطلاقهم من أفكار سليمة وقيمة، لغياب شروط تسمح لفكرهم الليبرالي بالتفاعل الإيجابي مع الواقع الفكري المهيمن. ذلك أن الدعوة إلى الحرية الفردية ونقد سلطة التراث وتحكيم العقل... هي أفكار تعتبر هدامة ومخربة في نظر أنصار التقليد وضحاياه.

لكن الخطأ القاتل الذي قزم دور الليبراليين العرب ماضيا وحاضرا هو ارتباطهم بحكومات لا مصداقية لها، حكومات تسهر على إعادة إنتاج الفقر وتعميق تخلف التخلف.

انحطاط المفاهيم

تولد المفاهيم وتموت مثل البشر، أي أنها لا تلتقط في الأزقة خلافا لما كان بعض البلاغيين العرب يقولونه عن المعاني، لأن ذلك سيعني الجمود والتكرار وانعدام تقدم المعرفة. بل إن أحد كبار فلاسفة القرن العشرين استخلص في آخر حياته الفكرية أن صناعة المفاهيم هي من اختصاص الفلسفة. لذلك وضع حدا فاصلا بين الكلمات العامة الفضفاضة التي لا تقول أي شيء في الوقت الذي تدعي فيه أنها تقول كل شيء من جهة، والمفاهيم الغنية بمضامينها الجديدة وإحالاتها المتعددة وبدورها الريادي في اقتحام المجهول ومقارعة الموجود من جهة أخرى. ولقد شن جيل دولوز جام غضبه على مجموعة من المثقفين الفرنسيين الذين يتعاطون للفلسفة كنوع من الخطابة أو الجدل العمومي والذين أصبحوا يعرفون بالفلاسفة الجدد.

لم يكن جيل دولوز فيلسوفا كباقي الفلاسفة الآخرين، لأن حياته كانت تجسيدا لحرية الفكر والتزام المثقف، ولذلك

وصف ميشيل فوكو القرن العشرين بأنه "دولوزي"، نسبة إلى الأثر الذي تركه دولوز في الفكر البشري.

وإذا عدنا إلى تاريخ الفلسفة سنرى أن مفهوم السياسة احتل قلب ومركز فلسفة سقراط وأفلاطون، وهو لم يكن موضوعا عموميا تمزقه الآراء والأهواء، بل كان مفهوما مركزيا سواء في محاورة "السياسي" أو "الجمهورية" أو "القوانين". وكان يقترن بالانسجام والاعتدال وسيادة العقل والعدالة المنصفة.

وسيستمر هذا التقليد في الفلسفة إلى اليوم في الغرب، أي مرورا بأرسطو وحتى "جاك دريدا" في التفاتته الشهيرة إلى فكر "كارل ماركس" في مؤلفه "أشباح ماركس"، أي أطياف ماركس التي ستظل مرفرفة ومقلقة للعالم بأسره.

كانت الفلسفة هي مصدر المفاهيم والتصورات الكبرى في مجال الحقل السياسي، ولا يمكن التطرق لمفهوم السياسية أو الديمقراطية أو الحرية أو المشروعية أو العقد الاجتماعي أو العنف أو احتكار العنف المادي والرمزي أو الإجماع أو الحق والواجب أو التوتاليتارية... بدون الرجوع لمرجعية هذه المفاهيم الفلسفية أي لجون لوك وتوماس هوبز وباروخ سبينوزا وجون جاك روسو وحنا أرنت...

هذا فيما يخص الغرب، أما فيما يخصنا نحن مستهلكي السلع والمفاهيم، فإن هذه الأخيرة بمجرد ما تصل "سوق التداول الرمزي" تفقد أصالتها، ومرجعيتها، وتتعرض لمسخ

عظيم ولتشويه أعظم، وهو ما ينتج عنه انحطاط لها يفقدها الفعالية والإجرائية والمصداقية.

يوجد منظور سلبي وسالب لكل معنى إيجابي كوني، وهو ليس خطأ في الفهم أو سوء تفاهم، وإنما هو "بنية مرجعية مستقبلة" تعكس عبر آليات إقصاء متعددة كل معنى أصيل يملك القدرة على الفعل في الفكر والواقع وتغييرهما وتوجيههما نحو وضع أفضل. ولهذه "البنية المرجعية المستقبلة" اسم وهو "الخصوصية".

وتعني الخصوصية بكل بساطة أننا نملك فكرا جاهزا مكتملا صالحا، ولسنا بحاجة لأي فكر آخر رغم أننا نتخبط في أوحال فكرنا وفي عفن واقعنا ونزداد انغماسا في التخلف الروحي وتعفنا في العلاقات الاجتماعية، بالرغم من تزايد عدد العمارات الشاهقة وعدد السيارات الفخمة والمساكن البحرية الرائعة، نزداد تعفنا بمقياس الحضارة، أي أن الأرقام لا تعكس إلا هامشا مركزيا من نمط العيش المقلد والمؤقت.

فالديمقراطية عندنا لا تعني فصل السلط ولا تعني المساواة الفعلية في الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم، ولا تعني سيادة الإرادة العامة، ولا تعني سيادة الدستور، ولا تعني حتى وجود المواطن الذي عليه أن يكون متعلما تعلما مدنيا يجعله يعرف من هو المواطن...

والحرية لا تعني مجموعة الحقوق المتمفصلة مع الواجبات والتي تضمن للإنسان بغض النظر عن معتقداته الدينية وعرقه وجنسه ولونه ووظيفته الاجتماعية الكرامة والسلامة البدنية والحماية ضد جميع أنواع الانتهاكات...

وحقوق الإنسان لا تعني أن الإنسان هو نفسه في كل مكان، وأنه لا يمكن حرمان هذا الإنسان من أي حق من حقوق الإنسان لأنه ولد في باكستان أو في المغرب، أو لأنه وجد في مجتمع يدين بالمذهب الحنبلي أو المالكي...

إن "الخصوصية" هي مجرد غطاء إيديولوجي شديد التعقيد يعبر من جهة عن رفض المضامين الفعلية الكونية للديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، ويعبر من جهة ثانية على أن الشعب لا زال بعيدا كل البعد عن الوعي بذاته وبضرورة انتقاله إلى "المواطنة"، وأنه غارق في تقليدانية موروثة ويتم الحرص على إعادة إنتاج جزء كبير منها، ويعني من جهة ثالثة أن الدولة لا تعمل إلا على ضمان مصالح الفئة المتنفذة فيها، وأنها هي نفسها تقليدانية في آخر المطاف، بحيث أن مظاهر العصرنة لا تدل إلا على سطحية التحرر وشكلانية الحداثة، ويدل من جهة رابعة على أن المثقفين لا وجود لهم كالتزام حضاري ضد الخلف والعبث بالكرامة، وأن المشتغلين بحقل الفكر ليسوا إلا كتابا ومبدعين، بالمعنى الذاتي والنرجسي لهذين الصفتين...

وليس غريبا أن نجد مثلا الراحل عبد الكبير الخطيبي يتحول إلى الأدب، أي الشعر والرواية... في حين انحجب مكونه العلمي المشع الذي جعل منه صاحب "النقد المزدوج" و"الاسم العربي الجريح"... كما نجد أن المفكر الوحيد الذي يمكن وصفه بالاستراتيجي والمثقف، عبد الله العروي، قد انجذب، ولأسباب أخرى، إلى الرواية، لأنها المجال الوحيد الذي يعبر فيه عن "ذاتية موضوعية"، بما أن مجال منافسة الغرب في العلوم والفلسفة هو مجرد خيال أو وهم...

يتضح مما سبق أن الخصوصية هي البركة العكرة التي تدفن فيها المفاهيم الأساسية التي تعتبر أساس الممارسة الجيدة والسليمة، هذه الخصوصية التي تقتل كل فكر جديد أثبتت صلاحيته في مجالات وأماكن عدة.

مفهوم المخزن

(السياسي والاقتصادي)

في الأصل، وحسب المعنى الاشتقاقي، تدل كلمة المخزن على مكان خاص يستعمل لحفظ المواد الغذائية الناتجة عن الضرائب والإتاوات والزكاة ومختلف أشكال الادخار، ثم تحولت هذه الكلمة البسيطة المعبرة عن كيفيات تنظيم ومواجهة إعادة إنتاج الحياة إلى مفهوم، أي تحولت إلى مصطلح مكثف ترتبط به حياة بلد بأكمله.

وحسب الخيال الشعبي، على المرء ألا يثق في شيئين خطيرين يهددان حياته وهما: "البحر والمخزن". وإذا كان الخوف من البحر ناتجا عن الجهل بقوانينه وبقلة التجهيزات الضرورية لخوض غماره فما سبب الخوف من المخزن؟

أصبح المخزن اليوم مشكلة المشكلات وأزمة الأزمات، ومبتدأ الحديث وخبر السهرات. فلا أحد يمكنه الإفلات من "تأثيرات وإشعاعات" هذا الكائن الأخطبوطي الذي لا يتربع فقط على هرم النظام السياسي بدولته ورموزه، بل يمتد إلى أوصال العائلات وأحشاء الأفراد، بل والأخطر من ذلك هو

تجذره في بنيات اللغات المستعملة من أمازيغية ودراجات عربية ولغة الضاد سلبا وإيجابا.

فهل حقا يمتلك المخزن هذا الكم الهائل من القدرات والسلطات والنفوذ؟ يرى "جيرار ميري" أن المخزن يتكون من قمة هرمية تتحكم في قمم صغرى، وكلما اقترب الفرد من القمة الكبرى كلما توهم أن باستطاعته التحكم في من هو أدنى منه في سلم التراتبية، فيخضع الواحد منهم لمن هو أعلى منه، ويخضع له من هو أسفل منه درجة. ويتماهى الكل مع قمة الهرم، لكن المتحكمين في حقيقة الأمر متحكم فيهم والمسيطرين مسيطر عليهم والقادة هم في نفس الوقت عبيد، لأن الأمر يعود في آخر المطاف للرغبة المطلقة للسلطة العليا. وحسب هذا التعريف فإن الخاصية الأساسية للمخزن كنظام هي "العبودية والتبعية" واستحالة وجود أية منظومة لتقنين الحكم أو للتقييم الجدي لآثار قرارات الرغبة المطلقة التي تسبح في فضاء "حرية إرادة مطلقة" تتعدى المجال الخاص لتطال حياة شعب بأكمله.

إذن هناك معنى لغوي ثانوي للمخزن وهو المكان الحصين للتخزين، ومنه أتت الكلمة الفرنسية "ماغازان"، وهناك أيضا معنى إجرائي يتعلق بالقوات المساعدة، لكن المعنى الأساسي للمفهوم هو معنى مركب وموضع جدال وسجال.

فحسب علماء الاجتماع والسياسة يمكن النظر إلى مفهوم المخزن من عدة زوايا، وهي التي توضح، في آخر المطاف، أسباب تعدد استعمالاته واختلافها.

فبالنسبة لابن خلدون، للمخزن علاقة وثيقة بالنظام القبلي، أي أنه أساسا سلطة قبلية أو سلطة قبائل متحدة فيما بينها تستهدف فرض نوع خاص من النظام والضبط والهيمنة انطلاقا من التناقض الأساسي الذي كان سائدا آنذاك وهو الصراع بين الرحل والمستقرين أو البدو والحضر، أو بلاد السيبة وبلاد المخزن.

إن احتكار العنف من طرف قبيلة أو من طرف تجمع قبلي هو ما كان يفسر وجود "قوة مخزنية" تفرض نفسها لوضح حد لبعض الصراعات من منظورها. لكن هذا البعد القبلي لا ينفصل عن البعد الإقطاعي للمخزن والمتمثل في التوسع واحتلال مناطق جديدة وضمها لسيطرته والاستفادة المادية منها. وهكذا سوف يحارب المخزن الإقطاعي "استقلالية القبيلة" وسوف يمهد لتدمير بناها التنظيمية والاقتصادية.

وبما أن احتكار استعمال العنف المادي لا يمكن أن يكون منعزلا عن تبريره الإيديولوجي، فلقد استعمل المخزن غطاء دينيا وبالتالي يمكن الحديث عن مخزن ديني يستهدف اكتساب الشرعية. ثم يتحول المخزن من ذلك الكائن التقليدي العتيق الممثل للماضي برجعيته وسلطويته ليتحمل، حسب الأستاذ عبد الله العروي، إلى القيام بدور

مهم ألا وهو انبثاق الدولة وذلك بوضع الأساس لتحقيق هذه الغاية والمتمثل في الإدارة.

للمخزن عدة طقوس تكرس شرعيته وتغذي صورته في الخيال الشعبي وكذا في ثقافة النخبة، كرمز للوحدة وممثل للدين ومركز احتكار كل شرعية حتى لا تنهض قبيلة أو جماعة لتطالب بشرعية حكمها للشعب أو لجزء منه، أي عدم ترك أي سبيل للانفصال. ومن بين هذه الطقوس الرمزية الزي، تقاليد تقبيل اليد والانحناء للتحية، ترأس الأحداث الدينية الكبرى، ذبح أضحية العيد، رئاسة الفتوى، أبوة الأمة، الرضا والغضب، العطف والعفو.

نجد في ممارسة المخزن للسلطة جميع مقومات السلطة المهيمنة غير الديمقراطية: السلطة المطلقة للعاهل، الارتكاز على الجيش، استعمال جميع الموروثات الداعمة للسيطرة مثل الشرفاء والأولياء والأضرحة وفئة الفقهاء العلماء منهم والقراء...

لكن هل لازال المخزن اليوم في جوهره تقليديا؟ هل لازال يعمل على إعادة إنتاج المجتمع الماضوي؟ ألم تتشكل فئات سياسية أكثر رجعية وأكثر ماضوية من المخزن؟ وقبل تشكل هذه الفئات السياسية الدينية المحافظة، ألم يجد المخزن شرعية تقليدانية في تقليدانية معظم مكونات الشعب؟

قد يكون من المفاجئ اليوم اكتشاف أن المخزن الاقتصادي قد عرف تحولا عميقا في منظوراته السياسية والدينية تحت ضغط المصالح الاقتصادية وتأثيرات الامبريالية التي توجت عولة، وأن وظيفته الأساسية هي الحفاظ على توازنات اجتماعية هشة ما بين فئات تتصارع على المستوى الرمزي وعلى المستوى السياسي الانتخابي الباهت لفشلها في استقطاب قوى شعبية حول مشروع تاريخي يتماهى الناس مع أهدافه ويقبلون التضحية من أجله.

لهذا السبب، يبدو اليوم أن النخبة السياسية الحاكمة إلى جانب ملك البلاد لا تستطيع أن تنافسه في ديناميكيته، هذه الديناميكية التي تدل من جهة على عجز وأزمة الطبقة السياسية الحديثة، وتدل من جهة أخرى على الإخلال بالديمقراطية التي تتطلب تطبيق قاعدة "الملك يسود ولا يحكم."

هل توجد نساء فيلسوفات؟

سؤال طرح باستمرار بفعل الدهشة الملازمة لفعل التفلسف ذاته... لكننه ووجه دوما بالغموض والتجاهل .
لنجب عن هذا السؤال بالإيجاب و بالأسماء : حنا أرنت، سيمون وايل، سيمون دو بوفوار
لماذا وقع الاختيار عليهن وحدهن؟
لأن الفلسفة لها أيضا مؤسساتها وبعدها الرسمي... إلى الحد الذي جعل البعض يقول أنها تقوم بوظيفة إيديولوجية وهي حراسة التفوق الذكوري... أي قد يكون هذا الجواب الذي هو حصر وجود الفيلسوفات في القرن العشرين جوابا غير محايد.
فعلاقة الفلاسفة بالنساء ليست سوية، كما توضح ذلك فيلسوفات معاصرات في كتابهن الجماعي المعنون بـ"النساء من أفلاطون إلى دريدا" (دار النشر، بلوم، 2000)، إضافة إلى أن ريجين بييترا أوضحت في كتابها المعنون بـ"النساء الفيلسوفات في الحقبة الرومانية اليونانية القديمة" (دار النشر، لارماتان، 1997) وجود فيلسوفات منذ ذلك العهد مثل:

- ليون صديقة أبيقور
- هيباشيا إحدى أتباع الفلسفة الكلبية
- هيباتيا الأفلاطونية
- دامو ابنة فيثاغورس.

ما هي الأسباب الكامنة وراء هذا التغييب المثير للنساء الفيلسوفات والذي تكرسه الكتب الرسمية في الغرب والشرق؟

هناك مجموعتان من الأسباب :

أ) أسباب تتمحور حول الثنائية ذكر/أنثى (وهي ثنائية جنسية تختلف عن ثنائية النوع: مذكر/مؤنث).

فالثنائية ذكر/أنثى كاختلاف جنسي هي أساس التصور حول العالم، فوراء جميع الاختلافات يوجد الفارق بين الجنسين بما في ذلك المقولات الفكرية.

تقول فراسواز هيرتيي :

"الاختلاف بين الجنسين هو أساس كل فكر سواء كان تقليديا أم علميا" (ف. هيرتيي، ذكر/أنثى، فكر الاختلاف، 1990)

فأصل الأنظمة الذهنية المؤسسة على التعارضات والثنائيات هو أصل بيولوجي: لأن "الكل يبدأ من الجسد ."

لكن يجب الانتباه إلى أن المشكل لا يكمن في الفارق بين الجنسين كفارق مميز وإنما يكمن في:

-إضفاء التفوق على الذكر

-وإضفاء النقص على الأنثى

تقول جونفييف فريس:

"بما أن الرجل هو ذات الخطاب الفلسفي، فإن موضوع ذلك الخطاب –أي الآخر- سيكون بالضرورة هو المرأة. وهكذا فكل الفكر الثنائي يجد جذوره في فكر الاختلاف الجنسي. وتمثل المرأة -أو المؤنث- القطب الآخر، المختلف، والذي هو القطب السلبي."

وهكذا يمكن القول أن الفلسفة ذاتها لم تخرج من دائرة الثنائيات: الروح/الجسم، الذهن/المادة، التعالي/المحايثة، الذات/الموضوع، الفكر/الشيء، الفاعل/المنفعل، المطلق/النسبي...

ويقول هيجل في هذا الصدد :

"إن الطبيعة هي التي تخص جنسا معينا بقانون خاص به، وتخص الجنس الآخر بقانون آخر."

ب) المجموعة الثانية من الأسباب تتعلق بالموقف الفلسفي الذكوري من النساء والذي يتلخص في ما يلي :

- التعبير الصريح عن عجز النساء عن التفلسف كجنس لعدم قدرتهن على إدراك وتمثل الكوني (هيجل)

- دعوتهن لعدم التفلسف لأن التفلسف سيصيبهن بالعقم والقبح والمواصفات الذكورية، إضافة إلى أن النساء هن الجنس الضعيف الذي يفضل البقاء في حالة القصور وعدم

التخلص من الأوصياء، وعدم الرغبة في الاستعمال الشخصي للعقل (كانط)

-جعل حرية النساء رهينة بتحرير الطبقة العاملة التي وحدها بإمكانها حسب المادية التاريخية تغيير علاقات الإنتاج تغييرا ثوريا (ماركس)

وواجهت فيلسوفات معاصرات هذا الإشكال :

فـ"لوس إريغاراي" فككت الطابع الجنسي للخطاب الفلسفي ابتداء من النصوص الفلسفية الكلاسيكية الكبرى مثل نص جمهورية أفلاطون.

و سارة كوفمان تناولت الطابع الإيديولوجي للنصوص الفلسفية والتحليل-نفسية وفضحت خلفيات ما يسمى باحترام النساء،

وميشال لودوف ركزت على الوضعية الخاصة للنساء في التاريخ الرسمي للفلسفة وخاصة تبعية المرأة المفكرة للفيلسوف:

مثل:

- علاقة هيبارشيا بـ كراتيس الفيلسوف الكلبي
- وعلاقة هيلويز بأبيلار
-وعلاقة إليزابيت بديكارت.

خصوصية موقف إيمانويل ليفناس:

تميز موقف إيمانويل ليفناس في هذه المسألة باعترافه بالطابع الجنسي للخطاب الفلسفي، وأقر بأنه ينطلق من وجهة نظر ذكورية.

ويمكن توضيح هذا الموقف أكثر من خلال مفهوم الغيرية: فالآخر يوجد خارج أفقي بشكل مطلق، فهو آخر بالمطلق، أي لا شبيه له، فبيني وبين الآخر توجد مسافة لا يمكن عبورها، وهوة لا يمكن ردمها. ويكفي أن نضع بدل كلمة الآخر كلمة المرأة/الأنثى ليتضح الموقف أكثر .

دريدا والاختلافات الجنسية:

تناول جاك دريدا مسألة المرأة والمؤنث من خلال مفهومه نزعة التمركز حول اللوغوس والقضيب (أي العقل ورمز العضو الجنسي ألذكوري)

يقول دريدا: "أتناول بالخصوص (...) الاختلافات الجنسية، وليس مجرد اختلاف جنسي واحد (...) إن ما أسميه بنزعة التمركز حول العقل والفالوس هو خاصية بنيوية تميز الخطاب الفلسفي (...) يجب الاعتراف بقوة التمركز حول العقل والفالوس الراسخة والتي تحدد تراثنا تقريبا. أما فيما يخص التراث الفلسفي وعلاقته بهذا الإرث المتمركز حول العقل والفالوس فإنه ممثل (...) بأفلاطون وفرويد ولاكان وكانط وهيجل وهايدجر وليفناس"...

ولاحظ دريدا ارتباط الفلسفة باستمرار بوجه ذكوري. فالفيلسوف هو رجل ويمكنه أن يكون أبا أيضا، لكن من النادر أن يكون امرأة أو أما حتى بالمعنى الرمزي...

النموذج الأول" حنة أرندت (1906-1975)

واجهت حنا أرنت التوتاليتارية المتمثلة في النازية والشيوعية الستالينية. وتساءلت عن طبيعة الإنسان الذي خلقه القرن العشرون: عنصر قابل للاستبدال وتقديمه كقربان. وتنطلق رؤيتها من الارتباط بالإرث والتراث. فإنسانية الإنسان لا تتحقق بتصفية الماضي وتطليق الأصول وتبني عقل جبار .

وقادها هذا التأمل إلى أولوية مسألة الله بالرغم من ادعاء المجتمع الحديث العكس. فالعلاقة مع التراث انقطعت بسبب ثورات القرن الثامن عشر والحرب العالمية الأولى والثانية.

فعجز الجماهير على مقاومة الإيديولوجيات التوتاليتارية سببه أن الناس لم يعودوا يؤمنون بمطلقات. فإذا كان من المستحيل البرهنة العلمية على وجود الله فإن سبب ذلك هو أن ماهية الإيمان هي فعل حر لا يمكن اختزاله إلى أية أسباب. وترى أن الداعين للعودة للدين وللإيمان لأسباب سياسية "لا يؤمنون بالله" مثل خصومهم. كما تنتقد العلوم

الاجتماعية التي تعتبر الدين مجرد إيديولوجية تقوم بوظيفة اجتماعية. تقول :

"إن العالم الذي نعيش فيه ليس عالما علمانيا طرد الدين من الشؤون العامة فقط، وإنما هو عالم ذهب إلى حد تصفية الله من الدين ."

وفي دراستها للثورة استنتجت أنه لا يمكن تأسيس السلطة على الإرادة الشعبية. لأنه من الضرورة الاحتفاظ بمكانة أساسية للمطلق والمتعالي. لا يمكن تجاوز التعالي .

وإذا كان الدين قد خسر مجال الشؤون العامة فقد استفاد من تحرره من خدمة الأمير. وتتبنى فكرة القديس أوغسطين (الذي كان فكره محور أطروحتها في الدكتوراه تحت عنوان مفهوم الحب عند القديس أوغسطين) القائلة: بأن الله خلق الإنسان بهدف إدخال الحرية في العالم .

ومن هذا المنظور انتقدت القيم السلبية المرتبطة بالرأسمالية وخاصة وضعية الشغل في العالم الحديث .

فالإنسان رغم أنه عوض بالآلات فهو لم يستفد من ذلك (تحقيق الحرية تجاه الشغل وتوسيع مدة ومجال الإبداع والعمل السياسي كعمل جماعي) بل لقد أصبح أكثر خضوعا للضرورة: فكل شيء أصبح شغلا. فالمجتمع كله أصبح مجتمع شغالين وعمال، وكل من الرأسماليين والماركسيين يضعون الشغل على رأس قائمة اهتماماتهم .

تقول :

"في مجتمع مثل هذا، حتى الرؤساء والملوك والوزراء يرون أن ما يقومون به يعتبر وظائف ضرورية لحياة المجتمع. ولم يتبق في أوساط المثقفين إلا بعض المتوحدين المنعزلين الذين يعتبرون ما يقومون به كإبداعات وليس كوسائل لربح المال. إن ما ينتظرنا في المستقبل هو مجتمع للعمال بدون عمل، بشر محرومون من النشاط الوحيد المتبقي لهم، لا يمكن أن نتخيل أسوأ من ذلك ."

وبعد الموقف من التراث ومن الشغل تتناول العنف الذي ترى أنه ظاهرة قديمة في السياسة لأن الحرب والثورة مشكلتان سياسيتان مركزيتان. وإذا كانت الحروب متجذرة في التاريخ فإن الثورات ملازمة للأزمنة الحديثة. وبينما ارتبطت الثورة بالحرية فمن النادر ما تكون للحرب علاقة بالحرية. ولم يتم التمييز بين الحروب العادلة وغير العادلة إلا في العهد الروماني القديم. ويدل غياب أي تحليل أو دراسة للعنف في العهود القديمة على اعتباره أمرا عاديا .

والعنف مضاد للسلطة لأنه ينتمي لما قبل السياسة. فالسلطة تميز قدرة الإنسان على الفعل بالتشاور مع الآخرين لأنها ليست ملكية خاصة بل إنها فعل الجماعة. وهكذا فكل حكومة ترتكز على الرأي العام في قيامها وممارستها للسلطة. وإذا كان الرأي العام ضد الحكومة فلن ينفع شيء لاستمراريتها بما في ذلك احتكار العنف.

النموذج الثاني: سيمون دو بوفوار (1908-1986)

السؤال الأساسي الذي يعتبر الخيط الناظم لتساؤلات سيمون دو بوفوار هو "من هي المرأة"؟

ويمكن تحديد معالم وضع المرأة كما يلي :

- تشكل المهزوم كآخر
- قبول النساء للدور الذي أنيط بهن كآخر
- التواطؤ العميق الذي يعارض تحملهن المسؤولية تجاه الحرية الحتمية

تكشف سيمون دو بوفوار المصالح المقنعة التي تساهم في سجن النساء في وضعية هذا الآخر المطلق، الضامن للسيطرة الذكورية، وهو الوضع الذي لا يبرره أي تحليل بيولوجي أو تحليل-نفسي .

تعرف العالم باعتباره لغة لأن "الأشياء تكلمنا"، مؤكدة على مسألة البين-ذاتية التي تربط الذات بالموضوع باستمرار مغيرة بذلك تأويل وضع الجسد .

إن الجسد هو بالنسبة لها تاريخ وهو ما يفسر تواصله الحيوي مع العالم.

لقد فكرت أساسا في وضعية الحرية الإنسانية في المجال السياسي مفندة ثنائية الذات والموضوع ومركزة على قمع النساء .

لا تشكل الحرية والموقف كلمتين متجاورتين، بل إن الأساسي هو العلاقة بين الحرية كانكشاف للوجود والموقف الذي هو المنكشف ذاته الذي عمقته حرية الذات والآخرين في حدود أن "كل إنسان له علاقة بالآخرين بالضرورة، ولا يمكن تصوره خارج ذلك."

ولقد جمعتها مواقف فلسفية بكل من ميرلوبونتي وسارتر وخصوصا فيما يتعلق بنزع الطابع التشيئي عن الموضوع ونزع الطابع الروحي عن الذات، ونقد الطابع الفردي للحرية، وربط الحرية بموقف محدد وتحليل طبيعة السلطة القمعية .

وانتبهت إلى المفارقات المرتبطة بالرغبة في الحرية من السيطرة من جهة، والخوف من التحرر الفعلي من التصنيفات المقولاتية من جهة أخرى .

تقول: "المرأة مثل الرجل هي جسم، لكن جسمها هو شيء آخر غيرها". إن مقولة الجنس معقدة وتخفي وراءها مقولة النوع. وتضيف: "ليست الطبيعة هي التي تحدد المرأة، وإنما المرأة هي التي تحدد نفسها وتعرفها باستعمال الطبيعة لحسابها في نشاطها ."

وتقول أيضا: "يعرف الرجل ككائن بشري، وتعرف المرأة كأنثى، وفي كل مرة تتصرف فيها المرأة ككائن بشري، يقال أنها تقلد الذكر ."

النموذج الثالث: سيمون وايل (1909-1943)

قال ألبير كامو عن سيمون وايل :
"يبدو لي أنه من المستحيل تخيل نهضة أروبية لا تـأخذ بعين الاعتبار الضرورات التي حددتها سيمون وايل."
اهتمت سيمون وايل بمقومات تحقق الحقيقة وحددتها في شرطين أساسين هما:
- المنهج في العلوم
- الطهارة في الحياة الشخصية.
وتلاحظ أن الغرب بعاني من فقدان الحقيقة لمعناها في جميع المجالات ما عدا في مجال العلوم وذلك للإخلال بالشرط الثاني الذي هو الطهارة في الحياة الشخصية.
ترتبط فلسفتها بعلاقات حوارية ونقدية بفلسفة أفلاطون وألن وكذلك بالديانات القائمة على الثائية مثل المانوية .
ترى سيمون وايل أن القوة هي العدو اللدود للروح لأنها تملك القدرة على تحويل البشر إلى أشياء.
تقول: "هذه هي طبيعة القوة، فالسلطة التي تمتلكها والتي تجعلها تحول البشر إلى أشياء هي ذات حدين: تمارس تأثيرها على الجانبين، فهي تشيء الطرفين: تشيء أرواح الذين تستعمل ضدهم، وأرواح الذين يستعملونها ."

وتضيف: " ليس معقولا أن يخضع كل شيء في الكون لسلطة القوة، وأن يتمكن الإنسان من التحرر منها وهو خلق من لحم ودم ويتحول فكره حسب انطباعاته الحسية.
ليس هناك إلا اختيارا من اثنين :
-إما يجب اكتشاف مبدأ آخر يتحكم في الكون إلى جانب القوة ويختلف عنها.
-وإما يجب الاعتراف بالقوة كسيدة وحيدة ومتحكمة في العلاقات الإنسانية أيضا ."
يكمن التناقض الأساسي بالنسبة لسيمون وايل يكمن في كون الإنسان خاضع للقوة ويرغب في العدالة، وخاضع للضرورة ويرغب في الخير. ذلك لأن خضوعه جسدي وفكري معا .
وانطلاقا من ارتكاز فلسفتها على ثنائية القوة والروح، الخير والشر، ترى أن الخير المحض لا ينتمي لهذا العالم وليس في متناول العقل البشري، وأن الشر هو علامة على الحب الإلهي .
والخير الذي يوجد في متناول الإنسان هو الحرية أي القدرة على الحكم والفعل بدون تدخل عوامل خارجية.
لقد صاغت سيمون وايل في حوارها الضمني مع أفلاطون وألن أطروحاتها الفلسفية القائمة على الثنائية وعلى أولوية الروح وأهمية المطلق وعجز الإنسان عن أن يكون هو مصدر خلاصه بقواه وجهوده الخاصة .

وتميز سيمون وايل بين الضرورة والشر. فالضرورة هي الحاجز الذي يضعه الله أمامنا، أما الشر فهو الحاجز الذي يضعه الإنسان خوفا من المحبة. فحينما يعذب شخص شخصا آخر عن قصد وبإرادته فالأمر يتعلق بالشر. ولكن حينما يكون سبب العذاب هو الطبيعة فالأمر يتعلق بالضرورة. فالله الذي هو الخير، هو أصل ونهاية كل حب ولا يمكن أن يحب إلا نفسه. فالخلاص مرتبط بما وراء العقل والإرادة وبما وراء العالم .

تقول سيمون وايل بخصوص الخلاص الإنساني :

"الخيار الوحيد الذي يوجد أمام الإنسان هو أن يرفض تقييد حبه بمتاع الدنيا، وأن ينتظر دون بحث ولا حركة، وهو لا يعرف ماذا ومن ينتظر. عليه أن يملك اليقين المطلق بأن الله سينقذه."

رسالة من الفيلسوف طوني نيغري إلى صديق تونسي

(حول ثورة تونس)

من هو الفيلسوف طوني نيغري؟

يعتبر طوني نيغري فيلسوفا سياسيا شيوعيا وماركسيا إيطاليا يتميز بجدة نظرية وبحث عن تصور ماركسي لعصر العولمة. ولقد ازداد سنة 1933، وترجم نصوصا لهيجل، ويعتبر متخصصا في فلسفة ديكارت وكانط وسبينوزا وماركس. نحت مفهوما جديدا كبديل عن مفهوم الطبقة العاملة أو البروليتاريا وهو مفهوم أقترح ترجمته كما يلي: "حشود المستضعفين(La Multitude) "، ويقصد به جميع الأفراد الخاضعين لأشكال الرأسمال المُعولم الجديدة، فالإمبراطورية المعاصرة أدت إلى تشكل طبقة اجتماعية جديدة على أساس التمايزات التي لا تذوب فيما هو مشترك، وهذه الطبقة هي "حشود المستضعفين"، فالأمر يتعلق بكل أوجه ومكونات الإنتاج الاجتماعي المُعولم.

ويدافع طوني نيغري عن إجراء جديد في ظل العولمة وهو "الدخل المضمون" لكل فرد لا تربطه رابطة بالعمل، وذلك عبر إقامة أجر عالمي كحد أدنى" مضمون للجميع. وسيكون هذا "الأجر العالمي في حده الأدنى" قاعدة مادية للمواطنة على الصعيد العالمي.

من مؤلفات طوني نيغري: فكرة الشيوعية، سبينوزا ونحن،السلطة التأسيسية: دراسات في بدائل للعولمة، حشود المستضعفين: الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية (بالاشتراك مع ميكائيل هاردت...(

رسالة طوني نيغري:

بتاريخ 24 يناير 2011،

"عزيزي أ،

لم يكن من الممكن، قبل عشرين سنة من الآن، لما كنتَ لا تزال طالبا عندي في جامعة باريس 8، أن نتخيل أن الثورة التونسية سوف تتخذ هذا الطابع المميز لها، وسوف تثير مشاكل دستورية مماثلة لتلك المشاكل التي أثارتها انتفاضة اجتماعية وسياسية في أوروبا الوسطى. ففي ذلك العهد كنا نتدارس معا مسألة طرد الطبقة العاملة من مناجم الفوسفات بالجنوب التونسي، والتي كانت علامة على موجات كبيرة لهجرة داخلية وخارجية، وعلى السيرورة

البطيئة للتحول الذي تحدثه في هذا البلد عمليات نقل صناعة النسيج الأوروبية إلى خارج أوروبا.
كان من الصعب عليك أن تبين لي الإمكانيات الإنتاجية لبلدك خارج صناعة النسيج وصناعة السياحة وخدمات الغاز والنفط (التي لم تحقق نوعا من الانتشار إلا في وقت جد متأخر). لقد تسارعت الأحداث بشكل رهيب. فقبل عشرين سنة، كنا بالكاد نتلعثم في الحديث عن موضوع العولمة، وها هي اليوم في درجة من القوة الفعلية مما حول تونس إلى إقليم أوروبي بل حولها إلى إقليم مُعَوْلَم. قبل عشرين سنة، كنا ندرك بالكاد تحول العمل من عمل صناعي إلى عمل غير مادي أي إلى عمل معرفي (ذهني أو فكري). وها هي تونس اليوم تعرف غزارة في هذا النوع الأخير من قوة العمل. وإضافة إلى ذلك، نكتشف بعد عشرين سنة التحولات المرعبة التي فرضتها الليبرالية الجديدة، فرضتها على/وعبر تغيرات شكل السوق وطبيعة قوة العمل: نهاية نظام الأجر الكلاسيكي والتي أدت إلى ظهور بطالة جماهيرية قاتلة، وتعميم الهشاشة التي لا يمكن تحملها، حيث نجد 35 في المائة من الساكنة الشباب ينتمون لقوة العمل المعرفي، بينما لا يشتغل منهم إلا 10 في المائة. بالإضافة إلى ذلك، تعاقبت وتراكمت في تونس عمليات تخريب الثمار الأولى للرخاء، الفوارق الجهوية المتوحشة، النتائج الكارثية لعمليات الهجرة (سواء تلك التي تكللت

بالنجاح أو التي تم إيقافها)، عرقلة الاستثمارات الخارجية إلخ... وأخيرا أكدت لنا العشرين سنة الأخيرة وجود ديكتاتورية مافْيَوية، ورشوة بلا حدود ونظام قمعي ومخادع وقاس (هو نظام مخادع لكونه كان يحصل على شرعيته ويرتكز على مخاوف الغرب من التهديد الإسلامي)، وهو قاس لأنه كان بدون قيد ولا شرط التعبير عن سيطرة طبقية، وعن استغلال وقمع منظمين من طرف متسلطين مرتشين ضد العمال والناس الشرفاء.

تسألني عما يمكن فعله الآن وقد عم الوعي بالاستغلال، وثارت الرغبة في الحرية وانتصرت. لقد خلق التمرد قوى جديدة: كيف يمكن استعمالها؟ كيف يمكن جعلها تواجه أعداءها القدامى وأعداءها الجدد الذين سيظهرون قريبا بدون شك؟

لقد قلتَ لي في رسالتك: "أيها الأستاذ العزيز، هل تتذكر حينما كنا نسخر من الأنواريين (نسبة لعصر الأنوار) الذين كانوا يتبارون حول أفضل دستور لكورسيكا وبولونيا...؟ فلماذا لا نناقش محتويات دستور جديد لتونس، دون أن يعني هذا عدم وجود شخص يستطيع القيام بذلك هنا(شخص تشبع بالتأملات التي تتم في عزلة حول المؤامرة وبثقافة سياسية عامة تتداول بين الناس بالرغم من كل شيء أكثر من تداولها في إيطاليا بالتأكيد وبقلق الانتفاضة وبفرح النصر)، ولكن لأن الحديث عن تونس وعن الحقوق الجديدة

التي يجب إقامتها والضمانات التي يجب تحديدها، يعني أيضا الحديث عن أوروبا، فمن يدري؟ قد تتحرر منطقة من مناطقها بدورها من المستبدين المسيطرين فيها حاليا."!

عزيزي الرفيق أ،

لم يقنعني كلامك، فهذه السخرية التي ترى أنها لم تعد ضرورية تظل بالنسبة لي لباسا ثمينا، أنا مقتنع أنه من غير الممكن أن تحل محل ما يفعله ويقترحه الفاعلون الأساسيون. ومن الصائب القول مع ذلك أن مشكلتك صارت منذ الآن مشكلة عامة، أي أن دستورا جديدا من أجل الحرية ليس فقط مشكلا تونسيا، ولكنه مشكل جميع الناس الأحرار. أحاول أن أصوغ بعض التأملات حتى أفتح نقاشا ومنتدى يمكن أن يشارك فيه الجميع. وكبداية أحب أن أركز على بعض النقط التي تبدو لي أكثر أهمية من غيرها لوصف ما يمكن أن يكون اليوم ديمقراطية حقيقية، أي هذه الديمقراطية "المطلقة"، كما نسميها، كأمنية قبل عشرين سنة من الآن.

.1إلى جانب السلطات القديمة (التشريعية والتنفيذية والقضائية) والتي يجب تطهيرها وإقامتها بصرامة تحت مراقبة دائمة ومدعمة بالسلطة التشريعية، يجب إضافة على الأقل "وكالتين" للحكومة الديمقراطية، الوكالة الأولى ستعمل في قطاع "الإعلام" والوكالة الثانية ستعمل في قطاع "الأبناك" وفي مجال "المالية."

لا يمكن تخيل نظام ديمقراطي لا يتمكن من أن يفرض على الخبر والتواصل وبناء الرأي العام احترام الحقيقة والحرية ونقد/مصفاة "حشود المستضعفين". يجب الحفاظ على الأهمية القصوى التي حظيت بها المبادرات على الإنترنت إبان التمرد كإمكانية دائمة للفعل. ويجب انتزاع هذه الممارسات من حالة الاستثناء وترجمتها في ممارسة المراقبة الديمقراطية الدائمة. لكن هذا الأمر ليس كافيا: فعلى وسائل الإعلام السابقة أن تخضع لمراقبة اجتماعية ستحرر عملها في مواجهة العراقيل والحواجز التي يمكن أن تفرضها عليها السلطة التنفيذية والمصالح السياسية. ولكن لا توجد إلا طريقة واحدة لتأكيد هذا الشكل الديمقراطي وهي: يجب تحرير الحق في التعبير من سلطة المال. إن تعدد الخبر لا يمكن أن يمثّل طريقا للزيادة في قيمته وأهميته ولكن يجب أن يتم ضمانه عبر السيادة الشعبية من أجل مضاعفة النقاشات والمواجهة بين الآراء والقرارات. لا يجب أن يُضمن الحق في التعبير للفرد فقط، ولكن يجب أن يوجه هذا الحق أيضا للممارسة الجماعية، وذلك بالتخلص من كل ادعاء رأسمالي باستغلال هذا الحق وكل محاولة لإخضاعه. يجب أن يؤكد الحق في التعبير كقوة تأسيسية منفتحة على إضفاء الشرعية على المشترك.

.2لقد تحولت "الأبناك" و"المالية" إبان تطور الرأسمالية إلى سلطة مستقلة تراقبها النخب الصناعية والسياسية. ولقد

انتهت هذه المراقبة في الليبرالية الجديدة، وأصبحت المالية مستقلة استقلالا تاما، أصبحت مؤسسة شرعية تتدخل في كل مكان من هذا النظام المُعولم. ففي تونس، كما قلتَ أنت ذلك، يتعلق الأمر في عملية الانتقال إلى الديمقراطية بتقدم لأشكال المراقبة الرأسمالية للحياة المدنية. يقدم الرأسمال المالي نفسه، وبشكل مسبق، بكيفية أكثر عدوانية. أما فيما يتعلق بالتواصل –وفي الوقت التي توجد فيه الرقابة في طور الاندثار النهائي- فإنه يتم تأسيس أشكال جديدة للمراقبة.

يتعلق الأمر إذن بإعاقة هذه السيرورة وتحويل الأبناك إلى مرفق عمومي، بالشكل الذي يخضع فيه تخصيص رؤوس الأموال وإعداد سياسات الاستثمار لقرار مشترك. يجب أن توضع أدوات المالية في خدمة "حشود المستضعفين". ومن الواضح أن هذا الأمر يتطلب بناء سلطات ديمقراطية للبرمجة المالية، تعمل في علاقة بالنشاط التشريعي والتنفيذي، أي سلطات نقدية منتزعة من الاستقلال المزيف والمخادع للبنك المركزي الذي كان يجعل منها وسيلة للرأسمال المعولم. إنه طريق صعب ينبغي قطعه.

وسوف نجد في مواجهتنا ليس فقط رجال الأبناك المحليين ولكن أيضا مصالح الرأسمال العالمية. ولكنه طريق يجب قطعه بإصرار كبير وبحذر في نفس الوقت. لأننا نضع بذلك اللبنة الأولى لانتفاضة عالمية ضد الليبرالية الجديدة

والرأسمالية المالية، وهل وجدت انتفاضة بلغت من الوعي ما بلغته هذه الانتفاضة؟

لقد نبهت "نيويورك تايمز" منذ اندلاع الأحداث إلى خطورة الوضع حين كتبت أن "ثورة صغيرة" مثلما وقع في تونس بإمكانها أن تلهب ليس فقط بلدان المغرب الكبير، ولكن يمكنها أن تلهب العالم العربي كله. يجب إذن أن نستحضر –حين نفكر في هذا الحدث- أن أحد المستبدين يمكنه أن يقدم تنازلات (للشعب ولكن يمكن أن يقدم تنازلات بالخصوص للأبناك وللمقاولات العابرة للقارات) بسهولة أكثر مقارنة بقائد ديمقراطي ضعيف مثل ذلك الذي سيتوصل التونسيون إلى انتخابه في الأخير، وهذا هو التوقع الأمريكي. أما فرضيتنا كنتيجة لذلك، فهي التالية: ليس ممكنا اليوم تخيل ثورة ديمقراطية لا تحقق قبل كل شيء تأميما للأبناك واسترداد الريع وما يتبع ذلك من إقامة تدريجية لأوجه المشترك والعام. من خلال هذا الأمر يمكن أن تتشكل قوة "حشود المستضعفين". إن الهدف المخصص لهذه الوكالة المالية المسيرة ديمقراطيا هو ضمان رخاء وسعادة التونسيين ضد الهشاشة بإقرار دخل مضمون وبضمان إمكانية تعليم كامل ورعاية طبية تتلاءم مع حاجيات كل مواطن.

لا توجد اليوم حرية لا ترتكز على المشترك والعام، ليس صدفة إذا كانت الديكتاتورية قد خوصصت كل ما يمكن أن يكون في تونس مشتركا بين الناس، ويجب إذن استرداده.

عزيزي أ،

يرتكز مستقبل جيلكم وأطفالكم على المشترك وعلى التدبير الجماعي، بكل تأكيد فحالة الإفلاس التي ورثتموها لن تمحي بجرة قلم، فبمجرد ما ينقشع ضباب التمرد ستكون هناك أولويات يجب التركيز عليها والتقرير بشأنها. ولكن تدابير حكومة تأسيسية مهمة بالنسبة للمشترك. لا تتركوا المشترك للإسلاميين (بما أن هذا هو همك يا رفيق). فتحت غطاء دعاية خاطئة للمشترك يبسطون منذ الآن نشاطهم.

.3النقطة الثالثة تتعلق بشكل الحكومة. وكما قلتَ أنت نفسك، كانت الثورة التونسية ثورة اجتماعية، فلقد ولدت من رحم المجتمع الذي يعمل بأسره. لقد فهم بن علي جيدا أنه كان لا يجب على وجه الخصوص السماح للثورة الاجتماعية بالتعبير عن نفسها سياسيا، وكل سياسي كان يعرف أن بطالة الشباب كانت قنبلة موقوتة قابلة للانفجار. لماذا؟ فالشباب الذين يعتبرون قوة العمل المعرفية هم اليوم الطبقة العاملة الحقيقية للعهد ما بعد الصناعي. وبما أنها قوة عمل معرفية فإن هؤلاء الشباب ليسوا عاجزين، بل على العكس من ذلك، يملكون الوسائل التي تمكنهم من

تجاوز الإحباط الذي وقف عائقا أمام الطبقات الأكثر فقرا والأكثر سنا من السكان. إن ثقافة العجز قد تم التغلب عليها بصلابة في شوارع تونس العاصمة.

ولكن على هؤلاء الشباب أن يحافظوا على انفتاح السيرورة الثورية، وذلك بتحويل التمرد إلى حكومة تأسيسية. لا يمكن أن نترك بيم أيدي النخب السابقة (سواء كانت اشتراكية أو ديمقراطية أو إسلامية) بتغيير دستور البلاد، ومن جهة أخرى ليس التونسيون في حاجة كبيرة اليوم لدستور جديد بقدر ما هم بحاجة لعملية تأسيسية موسعة لتشمل البلد بأسره ولتشمل أيضا القوات المسلحة والقضاء والجامعات. يجب ممارسة السلطة التشريعية والحكامة الضرورية لكي يسير الشبابُ والمجموعات الثورية البلادَ مباشرة، ويجب أن تنظم هذه لمجموعات والشباب في جميع الأمكنة التي يمكن القيام فيها بذلك وبشكل مستعجل. ولكن لا يمكن القيام بذلك إلا بتجنب –وعلى مدى أطول مدة ممكنة- تثبيت أشكال التمثيل السياسي القارة. (في المشاريع الخاصة بالدستور الديمقراطي لعصر الأنوار، الذي أثرناه سابقا، لا تقل المدة الزمنية عن عشر سنوات). فمرونة السلطة المعولمة وأبناكها ومؤسساتها المركزية هي مرونة كبيرة: فهؤلاء السادة لن يجدوا أية صعوبة لإيجاد (وإرشاء) اشتراكي أو إسلامي لجعل الأمور تميل لصالحهم. لقد تبين نضج ومهارة التمرد، ويجب أن

يكون التمرد ماهرا وحذقا تجاه السلطة المعولمة وامتداداتها الممثلة لها في حوض البحر الأبيض المتوسط، والتي هي في طور مركزة جهودها لتوجيهها ضد الخطر الأقصى للتمرد التونسي وامتداده في بلدان المغرب الكبير. لنتذكر هذا الأمر لتالي (أليس هذا هو ما شغلك بالضبط يا أيها الرفيق؟). إذا لم نشكل لجان عمل تأسيسية، فإن الإسلاميين، سواء كانوا متطرفين أو معتدلين، هم الذين سيدخلون السياسية إلى المساجد. لذلك بقدر ما تكون هناك سياسة ديمقراطية وتأسيسية بقدرة ما تكون هناك من علمانية.

ملاحظة إضافية: أعيد قراءة هذه الرسالة قبل إرسالها لك، اليوم هو 28 يناير، مصر تحترق.

المرجع:

https://www.multitudes.net/Lettre-a-un-ami-tunisien/

من هو الفنان اليوم؟

(رسالة رولان بارت إلى المخرج والكاتب السينمائي أنطونيوني)

تقديم:

أرسل رولان بارت (1915-1980)، الذي كان ناقدا أدبيا وسيميولوجيا وأستاذا في "الكوليج دو فرانس" ومهتما بالسينما، هذه الرسالة إلى المخرج والكاتب السينمائي الإيطالي ميشال أنجيلو أنطونيوني (1912-2007)، التي يعرف فيها الفنان ومهمته في عصرنا.

الرسالة:

عزيزي أنطونيوني،

سبق لنيتشه أن ميّز، في تصنيف له، ما بين شخصيتين هما: شخصية القسّ وشخصية الفنان. وفيما يخص القساوسة، فإن الدنيا مليئة بهم، فهم كُثرٌ في جميع الديانات، بل وخارجها أيضا. أما بالنسبة للفنانين فالأمر مختلف اختلافا كبيرا.

لا أعتبر حكمة الفنان فضيلة بالمعنى القديم لهذه الكلمة، بل ولا أعتبرها، قبل ذلك، خطابا مبتذلا. إن حكمة الفنان، على العكس من ذلك، هي حكمة أخلاقية، وقدرة حادّة

على التمييز تمكن الفنان من عدم الخلط بالمطلق ما بين المعنى والحقيقة.

لقد ارتكبت الإنسانية العديد من الجرائم باسم الحقيقة. ومع ذلك، فإن هذه الحقيقة، التي ارتكبت باسمها تلك الجرائم، لم تكن إلا المعنى. وباسم المعنى اندلعت العديد من الحروب، والكثير من عمليات القمع والرعب والإبادة الجماعية. أما الفنان فإنه يعرف أن معنى شيء ما ليس هو حقيقته. وهذه المعرفة هي حكمة، ولكنها حكمة حمقاء، إن جاز قول ذلك، بما أنها تخرجُ الفنان من المجتمع، من قطيع المتعصبين والمتكبرين. لكن هذه الحكمة لا يتمتع بها جميع الفنانين (...) هذه العملية الإرهابية تسمى عموما بالواقعية. وهكذا لما تقول في حوار لك مع جون لوك جودار: "أشعر بالحاجة للتعبير عن الواقع بكلمات لا تكون واقعية"، فإنك تقدم شهادة على امتلاكك لشعور صائب بخصوص المعنى. أنت لا تفرضه ولا تهدمه. هذه العلاقة الجدلية تمنح لأفلامك رهافة كبيرة. ففنك يكمن في ترك طريق المعنى مُشرعة، بحيث يبدو وكأنه مبهم بدافع الارتياب. وبهذه الكيفية تنجزُ - وبشكل دقيق – مهمة الفنان الذي يحتاجه عصرنا، فنانا ليس دوغمائيا ولا فاقدا لكل قيمة.(...)

إن أول ضعف يتسم به الفنان هو كونه ينتمي لعالم يتغير، بينما هو لا يتغير. هذا أمر سخيف ولكنه شأن عظيم بالنسبة للفنان، لأنه لا يعرف بالمرة إذا ما كان العمل الفني

الذي يقترحه ناتجا عن تغير العالم أو عن تغير ذاتيته. لقد كنت دوما واعيا، كما يبدو لي، بنسبية الزمن هذه.(...)

عزيزي أنطونيوني،

حاولتُ أن أعبر من خلال لغتي الثقافية عن الأسباب التي جعلت منك أحد فناني عصرنا. هذا الإطراء ليس أمرا هينا. وأنت تعرف ذلك، لأن كون المرء فنانا اليوم، هو أمرٌ يحيل على وضعية لا تجد سندا لها في وظيفة كبرى سواء كانت مقدسة أو اجتماعية. لم تعد المسألة تتعلق بالحصول على مكانة آمنة في معبد الإنسانية. فعلى الفنان أن يواجه، بداخله، في كل عمل من أعماله الفنية، أشباح الذاتية الحديثة والتي هي - حينما لا يكون المرء قسّا - الاستياء الإيديولوجي، الوعي الشقي الاجتماعي، الافتتان والقرف من الفن السهل، ارتجاج المسؤولية والاهتمام المستمر الذي يجعل الفنان شخصا تتجاذبه العزلة وحياة القطيع. أنت في حاجة اليوم للاستفادة من هذه اللحظة الهادئة، المنسجمة والمتصالحة مع نفسها، حيث تتفق جماعة معينة من الناس على الاعتراف بعملك الفني وتعجبُ به وتحبه، لأن العمل الشاق سيبدأ غدا من جديد.

شتاء سنة 1980.

المرجع:

Roland Barthes, Album : Inédits, correspondances et varia, Paris, Seuil, 2015

آرنو فيللاني يحاور جيل دولوز

سؤال: هل أنتم غول يا جيل دولوز (Gilles Deleuze)؟

جيل دولوز: الغول هو قبل كل شيء كائن مركب. صحيح أنني كتبت عن هذه المواضيع التي تبدو متنوعة. للغول معنى ثانيا وهو أنه شيء أو كائن بشري يؤدي إصراره، الذي لا حد له، إلى دوام اللامُعيّن بصفة تامة. (مثلا: الغول في منحوتة الرسام والنقاش الاسباني فرانشسكو غويا). وبهذا المعنى، فالفكر غول.

سؤال: يبدو أن الفيزيس (الفيزيقا) يقوم بدور كبير في أعمالكم؟

جيل دولوز: هذا صحيح. أعتقد أنني أحوم حول فكرة معينة عن الطبيعة، لكنني لم أصل بعد إلى تحليل وفحص هذا التصور مباشرة.

سؤال: هل يمكن القول أنكم سفسطائي بالمعنى السليم للكلمة؟ واعتبار معارضة اللوغوس عودة للسفسطائيين بعد العمل العنيف الذي قام به أفلاطون ضدهم؟

جيل دولوز: كلا. معارضة اللوغوس بالنسبة لي ترتبط بمفهوم اللاإرادي عند بروست Proust أكثر من ارتباطها بالحيلة بالمعنى السفسطائي للكلمة.

سؤال: الفكر "مَنوي" عندكم. هل للفكر علاقة واضحة، وفق هذا المعنى، بالجنسانية؟

جيل دولوز: هذا صحيح حتى ظهور كتاب "منطق المعنى Logique du sens" حيث يتضمن استمرارية لوجود علاقة يمكن التعبير عنها بوضوح ما بين الجنسانية والميتافيزيقا. وبعد ذلك، بدت لي الجنسانية مثل تجريد ضعيف الأساس.

سؤال: هل يمكن نمذجة تطوركم الفكري عبر عمليات تركيبية؟

جيل دولوز: أنظر لتطوري الفكري من وجهة نظر أخرى. في "رسالة إلى ميشال كريسول" (Michel Cressole)، أعبر عن تطوري الفكري كما أراه.

سؤال: الفكر كجرأة وكمغامرة؟

جيل دولوز: أومن بقوة، فيما كتبته، بمشكلة صورة الفكر وبفكر متحرر من الصورة. ونجد هذا مسبقا في كتاب "الاختلاف والتكرار" (Différence et répétition)، ونجده أيضا في كتاب "بروست والعلامات" (Proust et les signes)، وأيضا في كتاب "ألف هضبة" (Mille Plateaux).

سؤال: تملكون القدرة على العثور، بالرغم من كل شيء ورغما عن الجميع، المشاكل الحقيقية؟

جيل دولوز: إذا كان هذا الأمر صحيحا، فإن سببه هو أنني أومن بضرورة بناءِ مفهومِ المشكل. حاولت القيام بذلك في كتاب "الاختلاف والتكرار"، وأريد استئناف الاهتمام بهذه

المسألة. ويؤدي هذا الأمر، عمليا، إلى البحث في كل حالة على حدة، عن الكيفية التي يمكن من خلالها طرح المشكل. وبهذه الكيفية يمكن اعتبار الفلسفة، حسب ما يبدو لي، علما: أي عبر تحديد شروط المشكل.

سؤال: هل هناك بداية للجذروم (الريزوم، rhizome) المكون من دولوز، غواتاري (Guattari)، فوكو (Foucault)، ليوتار (Lyautard) ، كلوسوڤسكي (Klossowski) إلخ...؟

جيل دولوز: كان من الممكن أن يحدث ذلك، لكنه لم يحدث. وفي الواقع، حدث ذلك فقط ما بين فليكس غواتاري وأنا.

سؤال: تتضمن خلاصة كتاب "ألف هضبة" نموذجا طوبولوجيا (يخص علم المكان) أصيلا أصالة جذرية في الفلسفة. هل يمكن نقل هذا النموذج الطوبولوجي إلى الرياضيات والبيولوجيا؟

جيل دولوز: تحضر خلاصة كتاب "ألف هضبة" في ذهني على شكل جدول مقولات (جدول غير تام وناقص). لكن هذا الجدول لم يتم إعداده بالطريقة التي أعد بها كانط Kant جدول مقولاته، وإنما أعد بطريقة وايتهيد (Whitehead) أي أن المقولة تكتسب معنى جديدا ومتميزا جدا. أريد الاشتغال على هذه المسألة. تسألونني عن إمكانية نقل هذا النموذج الطوبولوجي إلى الرياضيات والبيولوجيا؟ إن العكس هو الصحيح بدون شك. أشعر أنني برجسوني، لما يقول برجسون (Bergson) أن العلم الحديث لم يعثر على

ميتافيزيقاه: الميتافيزيقا التي هو في حاجة إليها. وهذه الميتافيزيقا هي التي تهمني.

سؤال: هل يمكن القول أن حبا للحياة، في تعقده المخيف، يقودك إبان إنجاز أعمالك؟

جيل دولوز: أجل. وهذا ما أتقزز منه نظريا وعمليا. أتقزز من كل نوع من الشكوى من الحياة، من كل ثقافة مأساوية، أي العُصاب. لا أتحمل العُصابيين.

سؤال: هل أنتم فيلسوف غير ميتافيزيقي؟

جيل دولوز: كلا. أشعر أنني فيلسوف ميتافيزيقي خالص.

سؤال: هل يمكن لقرن ما أن يكون دولوزيا حسب وجهة نظركم؟ أن يتميز بالخفة؟ أم أنكم متشائمون بخصوص إمكانية التحرر من الهوية ومن سلطة الآثار والعلامات الباقية؟

جيل دولوز: كلا. لست متشائما أبدا لأنني لا أومن بعدم انقلاب وتبدل الوضعيات. ولنأخذ كمثال عن ذلك الحالة الكارثية الحالية للأدب والفكر: لا يبدو لي هذا أمرا خطيرا بالنسبة للمستقبل.

سؤال: ماذا بعد كتاب "ألف هضبة"؟

جيل دولوز: أنهيتُ للتو كتابا عن فرنسيس باكون (Francis Bacon)، ولم يعد لدي إلا مشروعين: مشروع حول "الفكر والسينما"، والمشروع الآخر سيكون عبارة عن كتاب ضخم حول "ما هي الفلسفة" (إضافة إلى مشكل المقولات).

سؤال: العالم مزدوج: ماكروفيزيائي (يتلاءم بشكل جيد مع صورة الفكر) وميكروفيزيائي (وهذا نموذجكم، وندرك ذلك بعد مرور سنوات على حودث نفس الثورة في العلم والفن): هل هناك علاقة سجالية ما بين هذين المنظورين؟

جيل دولوز: التمييز بين الماكروفيزياء (الفيزياء الماكروئية أوالعيانية أو فيزياء العناصر المرئية خارج أية بنية) والميكروفيزياء (الفيزياء الميكروئية أو الفيزياء الجزيئية والذرية والنووية وفيزياء الجسيمات) هو تمييز هام، ولكنه تمييز يعود لفليكس غواتاري أكثر مما يعود لي. فبالنسبة لي، يتعلق الأمر بالأحرى بالتمييز بين نوعين من التضاعف (أو التعددية). هذا التمييز هو الأساسي بالنسبة لي. وإذا ما أحال أحد هذين النوعين من التضاعف على تضاعفات ميكروفيزيائية فإن ذلك ليس إلا نتيجة. وحتى بالنسبة للفكر والعلوم، فإن التضاعف، كما نجده عند رييمان (Riemann)، يبدو لي أهم من تصور الميكيروفيزياء.

المرجع:

Arnaud Villani, La guêpe et l'orchidée, Essai sur Gilles Deleuze, Editions Belin, 1999, p. 129-131