تاريخ الوعي

مقاربات فلسفية حول
جدلية ارتقاء الوعي بالواقع

مونيس بخضرة

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

تاريخ الوعي

مقاربات فلسفية حول
جدلية ارتقاء الوعي بالواقع

مونيس بخضرة

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1430 هـ - 2009 م

ردمك 978-9953-87-519-4

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION
octub@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

جميع الحقوق محفوظة للناشر

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف غير مسؤولين عن آراء وأفكار المؤلف. وتعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة أن تعبر عن آراء المؤسسة والدارين.

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

مقدمة 9

الفصل الأول
نحن والفلسفة

ظاهريات الوعي الحسي العربي 17

ظاهريات الحضارة 24

الوعي الإغريقي الخلاق 26

الوعي العلمي الحديث 28

الوعي الفلسفي الهيدغري 30

الخلود الأفلاطوني ولعبة الأضداد 34

أصل التفاوت ما بين المدن 36

أصل المدينة 36

صراع البادية والمدينة 39

علاقة المدينة بالمعرفة وبالدولة وبالإنسان 45

المدينة الفعلية ونهاية التفاوت 49

حفريات العنف 53

الأصول الفلسفية لمفهوم العنف 57

العنف والإيديولوجيا 64

العنف والدولة 65

العنف والإرهاب 67

قراءة في العنف العربي المعاصر – عوامل وتجليات – 69

العنف الممتد إلى الذات 76
العنف الموجه إلى الخارج 76
إرادة التسامح: من أجل تقييد سؤال المصالحة العامة في الفلسفة 79
التوراة والإنجيل والقرآن أمام العقل - إرهاصات الكاتب شايف عكاشة - 88
العقل المنبثق في فكر الأمير عبد القادر الجزائري 97
عمر مهيبل وهاجس الفلسفة هنا 104
عمر مهيبل وفلسفة التواصل 104

الفصل الثاني
فلسفة الفلسفة: حينما تصير الفلسفة موضوعا لذاتها

الصيرورة وديالكتيك الفهم الإغريقي 113
الصيرورة ووحدة الوجود والعدم عند هيراقليطس 113
الديالكتيك الأفلاطوني وجدلية العالم المعقول والعالم المحسوس 118
399 ق م، سقراط واليوم الأخير 123
محاكمة سقراط 124
أفلاطون والكتابة 127
أفلاطون وميتافيزيقا القانون 129
صورة الدولة المثلى 139
الوعي التاريخي في عصر النشوء 145
فكرة التاريخ عند هيرودوت 147
فكرة التاريخ عند ثيوكيديدس 150
فكرة نهاية التاريخ عند الرومان 153
فكرة التاريخ عند بوليبيوس 153
فلاسفة الخوف 156

إنتكاسة الفلسفة.....158
من التاريخ المسيحي إلى التاريخ الفلسفي.....162
التاريخ المسيحي.....162
فكرة التاريخ عند القديس أوغسطين.....164
التاريخ الفلسفي.....168
فكرة التاريخ عند فيكو.....169
فكرة التاريخ عند كوندرسيه.....173
صدق إبن رشد في المصالحة بين العقل والإيمان.....179
علم العقل: في كل ما هو ترنسندنتالي.....185
البديل الفينومينولوجي: هيجل ضد كانط.....192
عقم الفلسفة: هيجل ونهاية الفلسفة.....196
هابرماس مع هيجل ضد كانط.....203
دريدا وهاجس عالمية العبرانية: هموم الأرض والكتابة.....209
هيجل قارئا للروح اليهودية.....214

الفصل الثالث
منطق الروح وديالكتيك التاريخ عند هيجل

المنطق الهيجلي...كنظرية وجود.....219
الديالكتيك الهيجلي كقانون للفكر والوجود.....228
العملية الديالكتيكية.....232
روح تاريخ العالم.....239
التاريخ الأصلي.....244
التاريخ النظري.....244
التاريخ الفلسفي.....245

الفلسفة، وهو ما تعرضنا له في الفصل الأول بعنوان: نحن والفلسفة، من خلال إيضاح أهم الإشكاليات العويصة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية المعاصرة، والتي نراها تعيق تقدمه وتحققه لما هو مرجوا من وجودها، وهذا إيمانا بما تمتلكه الفلسفة من قدرة على تقديم المصوغات المناسبة لعقدها، وقدرة فضح المستور من الواضح، ومن أهمها إشكالية، الإكتفاء بما هو حسي وجعله معيارا الوحيد للوجود الفعلي، وإشكالية التفاوت بين المدن ونموه بين أفرادها، وإشكالية العنف وتعاظمه في طبقات المجتمع العربي، سواء كان مفهوما أو عاملا أو تجليا، وامتزاجه بظواهر مماثلة أخذ شرعيتها وأحكامها، وإمكانية جعل التسامح ممكنا بما فيه من قيم، وإشكالية ثنائية العقل والنقل، التي لا زالت تشغل العقل العربي إلى حد الآن، والعمل على تعرية بعض أهم الأعمال الفكرية الجزائرية الهامة، التي تندرج ضمن الأعمال التحديثية والتنويرية المناسبة، كأعمال المفكر شايف عكاشة المتخصصة في تاريخ الأديان، وأعمال الأمير عبد القادر الأصيلة، وأعمال المفكر عمر مهيبل المابعد حداثية.

ولو أننا نعمل على فهم هذه المطالب وسياقاتها الواسعة، وأمعن النظر في المرحلة التي بلغها مستوى وعينا بذاته في الوقت الراهن، حتما سندرك أنه لا يزال في مستوياته المعرفية الأولى، على أنه لم يستطيع أن يتجاوز المرحلة الحسية من مشوار تكونه عبر التاريخ، وهذا رغم وجوده منذ زمن بعيد، منذ أن وجد النوع البشري هنا.

إن كل المؤشرات اليوم تدل على أن الوعي الجزائري، يمر بمرحلة حساسة وهامة في نفس الوقت، وهو يعيش مخاض إرتقائه لمرحلة أفضل، مرحلة ستظهر في نمط الفكر الكلي لهذا المجتمع، وفي نمط الحياة الراقية والهادئة، وفي طريقة التعبير عن الشعور العام، شعور الإستقرار المصاحب بنشوات الإرتقاء نحو الأفضل، نحو بلوغ الطموحات، وهذا لا يتسنى إلا عن طريق الإرتقاء في سلم المعرفة والتفكير، الآن وعينا يعمل على تجاوز الحياة الحسية المتغيرة وغير مستقرة على الدوام، الذي عاشها طويلا في عصر الفكر، أي أنه يتجاوز المباشرة، ويتجاوز رضى اليقين وسكينته، وتوافقهما مع وجودنا الكلي، في الداخل والخارج على حد سواء، ليتخلص من معاناة إنعكاسه على ذاته، دون أن يؤسس ماهيات لفعله الواعي، بل هو يعمل الآن ليتجاوز ذلك الإنعكاس، لأنه ليس من طبيعته

الذاتية، الذي عاش في الوعي الضياع والإغتراب، فالآن أصبح أكثر وعيا، وحينما يخلص الوعي عن ذاته هذه القشور الفارغة وينسجم مع مطلب الحياة، حتما سيخلص الناس من ما هو شائع ومألوف، ليكفوا عن النظر إلى الأسفل، ولينظروا إلى الأعلى، حيث النجوم والعظمة، ولينسوا رموز العذاب وذكريات الأيام الطويلة التي إغتصب فيها فكره، ولينفذ إلى صميم الأشياء ويحولها إلى أشياء غامضة، عن طريق السؤال الفلسفي، فلا شيئ يعطيه هذه القدرة، قدرة تحول المألوف والشائع إلى شيئ غامض، سوى الوعي الفلسفي.

أما في الفصل الثاني الذي هو بعنوان، الفلسفة في عصر النشوء، وهو عبارة عن دعوة لإعادة قراء تاريخ الفلسفة من جديد، وإستنطاق مقولاتها بما يتناسب مع ما كانت تخفيه، وهذا من أجل تحرير الفلسفة من أحاديتها، ولكي نجنبها من أن تتحول إلى فلسفة دوغمائية جذرية تنقلب على نفسها. كا الوقوف على أهم الأحداث في تاريخ الوعي الفلسفي والتي كانت في صلب المحطات الفلسفية لفلاسفة الإغريق، وفلاسفة النهضة والعصر الحديث.

وفي الفصل الثالث، والمعنون ب: منطق الروح وديالكتيك التاريخ عند هيجل، والذي توقفنا عنده بالتحليل كنموذج لفلسفة كاملة لامست حدود أفقها، وسبب إهتمامنا بالهيجلية، راجع أولا لكونيتها، مما يجعل تطبيقها على واقعنا ممكنا، وأيضا لأننا نراها تعبر عن قضايانا أكثر من أي فلسفة أخرى.

إن العامل الأول والأساسي للفراغ الفلسفي في مجتمعاتنا المعاصرة، راجع إلى غياب النشاط الفلسفي الحر، والذي يكاد ينعدم، سواء من ممارساتنا الإجتماعية، أو الثقافية، أو حتى على مستوى النخب المثقفة، التي تجاهلت إلى حد كبير وظائفها الثقافية والفكرية، واهتمت باحتكار الثقافة لذواتهم، وهم بذالك يوظفون الفكر في عكس ما وجد من أجله، الأمر الذي جعلهم يعملون ضد كل ما هو فكري في الباطن دون أن يشعروا بذلك، ويظهرون إثرائه من الخارج، وهذا بالضبط هو الذي جعل الفكر لا يخرج إلى عالمه المفتوح، ويبقى حبيس هذا الجدل، ولا ينتج أكثر من قدره.

صحيح أن هناك ثقافات وفكر، ولكنها ثقافة مصاحبة دوما للمثقف،تغيب بغيابه، لم تتمكن من تجاوزه إلى غير المثقف، وإلى العامة، لأنها ثقافة تعبر عن طموحات المثقف، لا طموحات العامة، ونحن بحاجة إلى خروج الفكر والثقافة

من أسرهما إلى العالم، وينتقل الفكر من مرحلة تمثيل المثقف إلى مرحلة تمثيل الجميع، لكي يتمظهر الفكر في الواقع، ويعود الفكر مطابقا للواقع، ويتداخل الواقع مع الفكر.

ولأن الفكر الفلسفي الذي هو قائم عندنا الآن، لا يتجاوز الجانب التاريخي للفلسفة بمختلف توجهاتها، حيث أن بعضها تنحصر في تتبع تطور الفكر الفلسفي، دون الإنفصال عن أصحابها، والأخرون إكتفت بتتبع مسار الفلسفة على نطاق تاريخي عالمي واسع، والبعض الأخر لم يغادر الدراسات الفرعية المختلفة للفلسفة، سواء كانت دراسات فلسفية لإشكالية المعرفة، أو البحث في الطبيعة والأخلاق والقيم، بتعدد تياراتها ومدارسها، وإنحصار المثقف الفلسفي ضمن هذه الفروع، هو الذي جعل الفلسفة لا تخرج عن نطاقها الأكاديمي والتعليمي، والتي بقيت محصورة في قاعات التدريس والندوات، والمؤتمرات التقليدية، رغم أن الجميع يعلم أن الأزمات التي تعيق تطورنا ونمو مجتمعاتنا، لا تحل إلا وفق رأى فلسفية محضة وصارمة، لأن ما تقدمه الفلسفة من حلول جادة، تتعزز مع مرور الوقت، حتى تصل إلى قمتها، لتصير حلولا كونية، تتجاوز الزمن وما هو راهن، ودليل على ذلك ما قدمته الفلسفة للمجتمعات الغربية عبر تاريخها.

- الآن في مجتمعنا العربي المعاصر بدأ الوعي الفلسفي ينتشر، ولكن بوتيرة بطيئة جدا، في المشرق وفي المغرب، فلسفة جديدة في لحظة ميلادها، ستنفجر إلى أعداد لا تحصى من توابع، وما ستقذفه من نتائج إيجابية، تنعكس على روح العصر ومجتمعاتها، سواء تعلقت بالنفسانية أو بالإجتماعية أو المعرفية أو الفنية، وهذا ما حدث عينه في بداية عصر الحداثة مع الكانطية، التي تفرعت عنها عدة إتجاهات وتيارات، أخلاقية وتنويرية، وفنية ومعرفية، وهذا يعني أن الفلسفة الإيجابية هي فلسفة خلاقة، لأنها تعطي ثراءا نوعيا في لحظتها، وللحظات التي تأتي بعدها، عكس الفلسفة التي فقدت صدقها عبر الزمن، فلكي يستطيع المرء أن يتبع تطور المفهوم الفلسفي، يتعين عليه، أن يكون مدركا للسمات الأساسية في إدراك الواقع، الذي هو جزء من ذلك الإدراك، فالفلسفة إبنة عصرها.

إن موضوع الفلسفة الحقيقي والذي نعنيه جيدا، هو الفلسفة ومشكلاتها، أي القدرة على تحويل مشاكل العصر وهموم المجتمع إلى فلسفة، لكي تتمكن الفلسفة من معالجة ذاتها، وهذا لأن الفلسفة تعي ذاتها أكثر من أي شيئ أخر في هذا

العالـم، وهـذا يعـود فـي الأصـل إلى طبيعة الفلسـفة عينها، التي هي دوما منشـغلة بالبحث عن ذاتها، وعملية البحث هذه هي عملية ثمينة، عملية أثناء صيرورتها تفرز تيارات وأفكار نافعة للبشرية، وتساعد على قيام الحضارة، وهكذا دواليك.

- إن مشكلات الإنسان، هي نفسها مشكلات الفلسفة، وحين تتمكن الفلسفة من حسـم الإشـكال، تنتقل إلى إشـكال آخر، في وجه جديد، وبمعطيات جديدة، لأن الحلول الفلسفية تقضي على الجذور التي نشأت منها، وعليه فالفلسفة لا تزدهر إلى في ظل وجود مشاكل، لأن هذه الأخيرة بمثابة وقود لها.
- إن الأزمات الإنسانية، إنما هي جزء من الروح الفلسفية، والمطلوب منا هنا هو تفعيلها فلسفيا، إلى أن يكتمل البناء، وهذا البناء في إعتقادنا، مقتبس من بناء الفلسـفة لذاتهـا، وهـي تعمـل علـى بنـاء هرمها عبر التاريـخ، من خلال البحث عن إيجاد حلول للإنسانية. إذن الفلسفة تنتهي مع إنتهاء ما يفرزه الإنسان من أزمـات، ومـا يواجهـه مـن مـا هو خـارج عن نطاقه. وهذا لا يحدث، إلا بنهاية الإنسان، التي تؤدي إلى نهاية الفلسفة.

وفـق هـذا الطـرح نحـن أمام فلسـفة الفلسـفة، فمن المسـتحيل أن نتعامل مع الفلسفة، بطريقة تاريخية، كما هي سائدة عندنا، والتي يغلب عليها الطابع الحسي، الـذي يتعـارض مـع طبيعـة الفلسـفة الحقة، ومـن يعمل بهذه الطريقة، فهو لا يعمل على بقاء الفلسـفة، وإنما يعمل على فنائها من حيث لا يدري، دون الإهتداء إلى عمل فلسفي داخلي يؤمن به، والذي يجعلك تمارس الإصلاح الفلسفي المطلوب، وكل محاولة لإيجاد حلول بقت ضمن الجذرية الحسية، هي محاولة غير مجدية، علـى تطويـر الواقـع، وعلـى إنعاش الفلسـفة تماما، مثلمـا هي غير مجدية إجتماعيا وعلميا.

هذا يعني أن الفلسفة الفعلية تتجاوز ما ورث عنها في تاريخها، وليس هناك فلسفة جدية تكتفي بتكرار أفكار الفلاسفة، فكرة بفكرة وكلمة بكلمة، وما كتبه وما قاله ذلك الفيلسوف، لأن المشهد يبقى في صورة رواية جديدة، بكلمات متداولة، متسائلين عن ما الذي يقدمه إذا إكتفى بترديد ما قيل؟.

- إن الفهم والتأويل مطلبان أساسـيان حقيقيان للفعل الفلسـفي، وهنا وجب أن نفرق بين العملية الفلسـفية التي هي بمثابة تجربة ذاتية، وبين الأفكار الفلسـفية

الواردة عنها، فلا يعقل أن نحصر ما نطلبه من الفلسفة في الأفكار الحاصلة عنها، فهناك فرق جوهري بين الفلسفة وما تنتجه من أفكار ونظريات، فالفلسفة هي رهينة لحظتها الآنية، ولا غير ذلك، فكلما أنتجت فكرة كحقيقة وتعينت في خطاب شفوي أو في لغة مكتوبة، فقدت حضورها الفلسفي ومخزونها الذي كانت تحمله في ذاتها، وأصبحت خاضعة للزمن أكثر من خضوعها للروح الفلسفية، وسقطت في شباك الكتابة وألاعيب اللغة، ولقراءات التاريخ، أي أنها تحولت إلى سلعة تخضع لشروط الثقافة، في مقابل أداء رسالتها الفلسفية التي كانت تحملها الروح الفلسفية العامة، من التكوين إلى المخاض الفلسفي إلى الولادة، لتنفصل هذه الفكرة بعد الولادة عن أصلها الفلسفي، فصارت ضمن التناول الأدبي والإجتماعي والثقافي، وهذا يعني أن الفلسفات التي قد تناولت وبقيت ضمن أسطر الكتب، ليست بفلسفات خالصة، منذ ظهورها إلى هذه اللحظ، وهذا لأنها أفرغ محتواها في التاريخ، وما هو موجود الآن في كتب الفلسفة ليست فلسفة حقة، وإنما هي الأفكار التي أنتجتها الفلسفة فقط في تاريخها، تم تداولها وكتابتها واستهلاكها، صنعت حقائق وساهمت في تكوين عصورا تاريخية لا تتكرر مستقبلا بنفس النمط، وإنما الفلسفة الحقة هي تلك التي لا زالت متماهية مع ذاتها، ولم تخرج عن ذاتها بعد، لا زالت ضمن مملكة العقل، فبمجرد البوح بها وإعلانها وكتابتها، تفقد روحا الفلسفية، فالفلسفة هي اللحظة،هي الآن، لا غير، إن أكبر فيلسوف، هو ذلك الذي لم ينطق بعد، فما صدر عن الفلسفة في تاريخها منذ لحظاتها الأولى إلى غاية هذه اللحظة، من أفكار قوية صنعت التاريخ، وجعلت حاضرنا كما هو، وعليه فالفلسفة الحقيقية، هي تلك الأسئلة الحادة التي تسكنك، ومستقبلك مرهون بالإجابة عنها فقط، هي التي توظفك في صناعة الواقع، هي تجربة تشعر بها ولا تفارقك أبدا، هي التي لا تنتهي بزوالك، لتبحث عن موطن جديد في إنسان آخر. وفق هذه الرؤية سيحاول هذا الكتاب، أن يتناول بعض الإشكاليات البارزة في مجتمعاتنا، تناولا فلسفيا، لتعرية ما هو غير مكشوف لنا، لكي نتمكن من فهمها وتحديدها، تحديدا معرفيا ومسؤولا.

ظاهريات الوعي الحسي العربي

إن ما هو معروف عن الوعي، هو أنه جملة من التصورات والأفكار المتنوعة، التي تحصلها الذات بذاتها وعن العالم الخارجي، والذي يجعلها في إتصال دائم معه. إذن فالعلاقة الموجودة بين الذات والعالم، من الأجدر أن تكون محل فهم، وبتالي تكون موضوع الفلسفة. لأن الوعي دوما يقدم نفسه في شكل مفاهيم وصور، والتي كلما زادت غوصا في الأشياء، زاد ابتعادها عن المحسوسات، واقتربت من المعقولات، لتنتقل إلى الخيال والتصورات اللامنطقية، وعندما تبلغ هذه المرحلة النهائية من مراحل المعرفة تخرج عن ذاتها في عملية قلب، التي بها تتجلى كظاهريات.

والعقل هنا هو الذي يربط ما هو الحسي بما هو تخيلي، فهو يحتل مرتبة الوسط، بين الحس والخيال، وحينما تصل هذه المفاهيم إلى مرحلة الخيال تظهر متناقضة فيما بينها، بعدما كانت تظهر منظمة ومنسجمة في المرحلة السابقة ألا وهي مرحلة العقل، وأيضا حين كانت أحادية الفهم في مرحلة الحس لا منظمة ولا متناقضة. فالمرحلة الأخيرة (الخيال)، مرحلة يتوقف فيها الوعي ويشّل، وهذا يدل على أن هناك عالمين وراء العالم الحسي، وهما عالم العقل وعالم الخيال، فالعالم العقلي هو الذي يفرز تصورات متطابقة مع مبادئ العقل ومع أليات، الأمر الذي يجعل كل تلك التصورات ثرية ومقبولة، لأنها مبدعة وتقدم الجديد، بالإضافة لأنها ليست غريبة عن العقل، وكأنها تلك التصورات التي كان يبحث عنها العقل منذ مدة، وحينما يصل إليها تشعر الأنا بالارتياح. بمعنى أن العقل هنا كان يبحث عن نفسه، وهذه التصورات كلما تفاعلت وتجددت أفرزت لنا علما وأحكاما، سواء كانت متعلقة بالطبيعة أو بالإنسان، ومرحلة حضور العقل هذه، هي المرحلة التي تربط بين الوعي الحسي والوعي التخيلي، والفلسفة ينبغي أن توجد في هذه المرحلة، لأن الفلسفة تجد ذاتها وتحقق إستقرارها في هذه المرحلة، لتصير بعد ذلك تعبر عن طموحاتها وإرهاصاتها، إذا فما علاقة الفلسفة بالوعي الحسي؟.

الظاهر في فكرنا، هو أنه لا زال يخضع للوعي الحسي في جميع الميادين،

فالعقل العربي لم يعد محررا من الوعي الحسي المباشر، ولا زال أسيرا للحس، وكأنه مرآة عاكسة للمحسوسات فقط، دون عقلنتها، أي أن العقل العربي لا يؤدي وظائفه المعرفية، بفعله ظهر العقل في حالة إستكانة، يختزل الرابط المعرفي القائم بين الوعي الحسي والوعي التخيلي،عنه تخلى العقل عن إعمال أليات، وأصبح يعمل بأليات الحس التي تخضع لشروط الحس المباشر، والتي تمتاز بالظرفية والتغير والوهم أحيانا، وتعطي أحكاما عقلية في صور حسية.

يرى هيجل أن الفلسفة، هي إكتشاف العنصر العقلي، ولهذا السبب كانت عبارة عن إدراك للحاضر وللواقع بالفعل، فالفلسفة هي دراسة للعالم الواقعي الفعلي، ولا تهتم بتشييد عالم وراء العالم الفعلي، عالم لا يعلم أحد وجوده، فما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل هو عقلي، والفلسفة تدفعنا للتعرف عن الأبدي، الذي يختفي خلف ما هو حاضر، لأن ما هو عقلي، متغلغل في الوجود الخارجي، من خلال عمله على التحقق الفعلي.

وعلى هذا النحو، يظهر لنا العقل في صور تحكمها قوانين الوجود، التي يتفاعل معها الوعي، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، وما هو موجود هو العقل، وهذا يعني أن الفلسفة تعكس روح عصرها بطريقة فكرية، بمعنى أن الفرد لا يمكن أن يتخطى زمانه في الوقت الذي يمكن أن يتيه في الماضي أو في مخلفات العقل.

الفلسفة تبشر روح العالم الذي ينبغي أن يكون، فهي بوصفها فكرة العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي، وتنهي عملية تطوره، فحين ينضج الواقع الفعلي حينئذ يبدأ المثل الأعلى في الظهور، ليجابه عالم الواقع ويواجهه، ذلك العالم الواقعي ذاته، مدركا في وجوده الجوهري.

حان الوقت عندنا لتلم الفلسفة بظروف مجتمعنا، السياسية والإجتماعية والدينية والفنية والثقافية، لأنها هي التي تشكل فلسفة العصر، والعكس صحيح، فهي بمثابة فروع الروح الواحدة، روح الشعب، وهنا كان حضور الفلسفة ضروري لكي تتماهى الروح مع تلك الميادين، هذا الجدل يحتم على روح الشعب أن يرقى إلى مستوى الإيمان العقلي،من أجل ضروريات الحياة، لكي تتوقف ألام الرغبة، وتتقدم العقول نحو الكلي، فتتحد الفلسفة مع روح العصر التي تظهر فيه،فهي لا ترقى فوق زمانها،، وإنما هي تعي جوهر عصرها وزمانها، أو أنها المعرفة الفكرية

لما يوجد في ذلك العصر، مثلما الفرد لا يجاوز زمانه لأنه إبنه.

عندما يدخل الفكر ويصبح واقعا فعليا، فإنه بذلك يسلب العالم الموجود، والروح يتحقق في الأخلاقيات وفي قوة الحياة. فالفكرة حالة جوهرية للروح في الوجود الفعلي، وهكذا إذا كان على الفلسفة أن تظهر عند شعب، فإنها تبدأ بإصلاح الفاسد والناشئ عن طريق الفكر، وتحدث المصالحة في العالم حيث يهرب الناس إليها، عندما لا يعود الواقع الفعلي يرضيهم، فالفلسفة تبدأ بدمار العالم وسقوطه، وحين تظهر تنشر تجريداتها، وفي هذه الحالة ما تجلبه الفلسفة معها هو المصالحة، مصالحة تكون أولا في العالم العقلي قبل أن تكون في العالم الحسي الفعلي، ومن هنا نجد أن اليونانيين عندما بدؤوا التفكير إنسحبوا من الحياة السياسية، وبدؤوا في التفكير عندما أصبح كل شيئ في العالم الخارجي إبان حروب البليوبونيز عاصفا، عندئذ إنسحب الفلاسفة إلى عالمهم الروحي، فأصبحوا كما أطلق عليهم الجمهور – العاطلين– وهذا يعني أن الفلسفة لا تظهر إلا عندما تصبح الحياة العامة غير مقنعة، وأيضا ظهرت الفلسفة الأيونية مع إنهيار الدولة في أيونيا، في الوقت لم تعد فيه الروح راضية عن العالم الحسي، كذلك بدأ الرومان التفلسف مع سقوط الجمهورية كما يقول هيجل.

إن الناس يقبلون على الفلسفة في مرحلة معينة من التطور الروحي، أو عند درجة معينة من الثقافة العقلية. في هذا الشأن يقول أرسطو في الميتافيزيقا «أن الناس بدؤوا في التفلسف، عندما توفرت لديهم مطالب الحياة المادية، فالفلسفة نشاط حر، غير نفعي، وهي حرة، لأن قلق الرغبة أو الحاجة قد زال».

– كثيرا ما يلام الفلاسفة على أنهم لا يهتمون بشؤونهم فقط، أي لأنهم لا يناقشون المشكلات الفلسفية فحسب، وإنما أيضا يناقشون مشكلات العلوم الطبيعية، والأحياء واللغة والأدب والفن، ولا يكون لهذا الإهتمام ما يبرره، خاصة إذا إدعى الفيلسوف أنه قادر على حل المشكلات الخاصة حتى غير فلسفية.

في هذا الصدد كتب دلتاي، أن جوهر الفلسفة قد تبين أنه متحرك ومتنوع إلى أقصى حد، الذي هو يظهر في إثارة مشكلات جديدة، والتكيف مع ظروف الحضارة باستمرار، والآن فإنها تنغمس في المشكلات الفردية معتبرة إياها مهمة، ثم تعود لتتحول عنها، وفي مرحلة من المعرفة تعتقد أن باستطاعتها أن تحل المشكلات التي تتخلى عنها فيما بعد، باعتبارها غير ممكنة الحل.

هناك عدة إختصاصات كانت ضمن الفلسفة صارت تدريجيا مستقلة، فهل يعني هذا أن مشكلات معينة هجرت الفلسفة؟، لم تكن في الحقيقة مشكلات فلسفية أبدا، وظلت مع الفلسفة فقط لمجرد أنها لم يكن لها مكان آخر تذهب إليه، لقد أشار هيجل فيما يتعلق بهذه الإشكالية بوضوح، إلى كتاب نيوتن «المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة»على أن نيوتن كان يصف علم الطبيعة، على أنه فلسفة طبيعة، ويلاحظ هيجل بطريقة ساخرة، أن الفلسفة عند الإنجليز هي دوما بهذا المعنى، ولا زال نيوتن يلقى المديح منهم كفيلسوف عظيم، وحتى في قوائم الأسعار عندهم، فإن الأدوات التي لا يمكن تصنيفها على أنها أجهزة كهربائية مغناطيسية، يسمونها أدوات فلسفية»، وهيجل إستغرب هذا بشكل خاص، لأنه كان يؤمن بأن الفكر هو الأداة الوحيدة للفلسفة، ويلاحظ هيجل أن العلوم التي تسمى في هذه الحالة فلسفية، كان من الأصوب أن توصف بأنها علوم تجريبية.

إن سر الفلسفة وانتقالها من موضوع إلى موضوع آخر، وطريقتها في البرهنة العلمية المرادفة لما هو نظري في الفلسفة، هو الذي يمثل المعرفة النظرية كلها، والحقيقة أن هذا السبيل، هو الذي يرفع من انحطاطها المستمر الذي عاشته منذ إنحطاط الحضارة الإسلامية في تاريخنا الإسلامي، والذي عادة ما يؤرخ له مع رحيل ابن رشد، ولا ربما هذا ما يشعر به المتخصص اليوم وحتى الإنسان العامي، على أن الفلسفة عندنا لا زالت جافة في تناولها للمواضيع، ولا زالت مواقفها من الواقع والإنسان مبهمة وغير واضحة، ولا زالت تخضع للفهم الحسي المباشر، الذي يشكل هذا الأخير البنية الثقافية للمجتمعات العربية اليوم، بينما الكثير من الشعوب خاصة الغربية قد تجاوزته منذ زمن بعيد، وصولا إلى الوعي العلمي المنظم، وفي نظرنا أن هيمنة هذا الوعي على العقل العربي وعلى المخيال الإجتماعي، يعود إلى هيمنته وتجذره عبر التاريخ، مستفيدا من النكسات التي حدثت في تاريخنا، سواء كانت ثقافية أو سياسية أو اقتصادية وغيرها، الأمر الذي جعله يبتلع كل ما كان سائداً عندنا من فلسفات وعلوم ومنطق، ليحل محلها، ويظهر كمرجعية كبرى يستند عليه وعينا اليوم، ويرمي كل ثقله على أبجدياتنا، هذا التحول هو الذي جعل الفلسفة لا تظهر بوضوح من ما هو متجلي، وكأنهما شيئ واحد، حدث هذا حينما فقدت الفلسفة ماهيتها لصالح الفهم الحسي المباشر، الأمر الذي جعل العلاقة التي تربط الفهم الفلسفي والفهم الحسي المباشر، لا ترقى إلى مستوى التفاعل

الإيجابي العلمي، على إثر هذا العجز بقي الفهم الفلسفي في أحضان الفهم الحسي المباشر في بنية مستقلة، يصعب إختراقها وإخضاعها للنقد وللمناهج العلمية، وهذا الحكم نتج بسبب الإيمان بأزلية الفلسفة، وعلى أنها لم تزول من وعينا تماما، ولم تختفي من ممارساتنا اليومية، من رحيل ابن رشد إلى هذه اللحظات، وإنما الذي حصل للفلسفة خلال هذه المرحلة، هو أنها إنحطت في مستوى تفاعلها مع الواقع، لتتطابق تماما مع الفهم الحسي المباشر، إن لم نقل أنها أصبحت خاضعة لسلطة الفهم الحسي، الذي أصبح هو الذي يملي عليها شروطه وأحكامه، السبب الذي جعل الفلسفة تصاب بالخواء، نتيجة القوة التي إمتلكها الوعي الحسي المباشر، مدعوما من السلطة الدينية والعرفية، أو من أحكام المجتمع، والكثير من مفكري هذه المرحلة قد شعر بهذا التحول، إلا أنهم لم يعترفوا به.

إن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كانت كذلك بفعل إزدهار بنيتها المعرفية والفلسفية والثقافية بوجه عام، والتي كانت خاضعة للخطاب العلمي المنظم، بالإضافة إلى خضوعها للمنطق التقليدي بجميع أدواته، وتشمل قواعد المعرفة العقلية، والتي تغيرت كلها في ظل تعطل تلك الأدوات والقواعد مما أدى إلى إنكماش المعرفة العلمية وتقلص الحضارة شيئا فشئا إلى غاية اندثارها، ولهذا طرحت هذه البنية بجميع مكتسباتها الحضارية على الهامش، في مقابل ظهور بنية جديدة إكتسبت كل ما يتنافي مع معطيات البنية السالفة، بنية حضيت بالشرعية السياسية والدينية والتاريخية، سمحت لخطاب القلب والوجدان والحدس العفوي والحس المباشر، أن يحل محل خطاب العقل والمنطق والمنهج والقياس والإختلاف، والأهم في هذا الإنتقال، هو أن الفلسفة لم تختفي من وجودنا تماما كما يعتقد البعض، وإنما الذي حصل لها هو تغير علاقاتها وأساليب عملها، بينما كانت توظف تلك العلاقات في وقت مضى، في ربط المعرفة بجميع مجلاتها بالواقع المعاش، فأصبحت الآن توظف في خدمة الوعي الحسي. ونتيجة ما يمتلكه الوعي الحسي من شروط ثابتة ومميزة، جعل الفلسفة عندنا تأخذ شروطه، لتظهر بمظهره، كالحرباء التي تتلون بلون المكان التي توجد فيه، وهذا لا يعني أن ذلك اللون دائم وستبقى عليه للأبد، وإنما يتغير بتغير معطيات المكان فقط، وهذا ما هو حاصل للفلسفة عندنا، وهي أنها تنتظر تغير شروط ومعطيات فكرنا لتخرج وتتحرر من ما هي عليه، إلى مرحلة مرنة وأكثر ملائمة لطبيعتها التي هي الحرية، والحرية

وعينا الذي وجب أن يكون معقلنا، لأن واقعنا لازال أبيقوريا الذي أراد أن يقيس الحقيقة بمقاس الإدراك الحسي، ومحاولة إخضاع العالم للآراء العرفية ذاتها، وإلى ألاعيب الصدق ونزوات الأهواء مثلما قال مفستوفوليس في قصة جوته:

«احتقر العلم والعقل ما شئت
وهما أجل وأغلى ما يملكه البشر
ثم تعال فلقي بنفسك بين مخالب الشيطان المخلص
ليخدعك بسحره وحيله». فاوست

ظاهريات الحضارة:

إن النهضة الكبرى التي نبحث عنها، ونعيش لأجلها، مستحيلة بدون فلسفة، وهذا نتيجة قناعة راسخة مفادها، أن الحضارة لا تقوم إلا على ركيزتين أساسيتين، وهما ركيزة الدين وركيزة الفلسفة، والحضارات في تاريخها شاهدة على ذلك، وبإجتماع هاتين الركيزتين والواحدة تقبل منهما الأخرى، تنشأ عنهما ركائز أخرى متعددة، تزيد من قوة الحضارة ومن خصوبتها، كركيزة الفن، والعلم، والثقافة وغيرها، وإذا ما إستطاعت هذه الركائز، أن تحافظ على بقائها، طبعا ستبقى الحضارة، وهذا يعني أن بقاء الحضارة مرهون ببقاء تلك الركائز، إلى غاية أن تصل إلى هدفها النهائي الذي وجدت من أجله، هدف يجعل تلك الركائز ومهما تنوعت واختلفت تتوحد فيما بينها وتتداخل في نسق واحد، وحدة تتحول إلى ظاهريات، بمعنى أن تلك الفلسفة والفنون والعلوم والثقافات والدين، تصير متمظهرة ومتجلية للعيان وتتطابق مع الظاهر، والتي يمكن أن نشعر بها في واقعنا الخارجي، وهذا ما يسمى بالظاهريات، فيظهر أمامنا، فن وفلسفة وعلم ودين، وكل ما قامت عليه الحضارة، واستطاع أن يحافظ على نفسه، وعندما تصل الحضارة إلى هذا المستوي أي إلى مرحلة الظاهريات، يحصل لها عملية قلب، بمعنى أن الظاهريات تحدث عملية قلب الحضارة، فبعدما كانت الحضارة قبل مرحلة الظاهريات وأثناء نموها تسير في خط مستقيم نحو بلوغ الهدف، الذي هو الظاهريات، تصير في مرحلة الظاهريات تنتشر دائريا لا خطيا، كانتشار بقعة حبر على قماش أبيض اللون، إنتشار يحدث على حساب الأقاليم التي هي دون هذا المستوى وعلى الحضارات التي هي في طور النمو، وهذا ما يحصل الآن مع الحضارة الغربية، والتي هي في ظننا

أنهـا الحضـارة الوحيـدة، التي إسـتطاعت أن تبلـغ غياتها ونهايتها، وأكملت مراحل تطورها بنجاح، وبلغت مرحلة الظاهريات النهائية، حتى كادت الفلسفة فيها تختفي في طيات الفن وفي الدين وفي العلم، أنماط كلها أصبحت متداخلة في نسق واحد تتشـكل منه الحضارة الغربية الآن، فالعلم الغربي لا يمكن أن نتعامل معه بمعزل عن الفلسفة، أو بمعزل عن الدين أو عن الفن.

- إنها الظاهريات التي هي بمثابة ثمرة شـجرة الحضارة، وإنتشـار الحضارة في هذه المرحلة، يحصل نتيجة خضوعها لشروط الظاهريات، فهو أمر حتمي لها، وهذا ما جعل تلك الحضارة تصطدم بالحضارات والأقاليم الناشئة، الأمر الذي جعلها تظهر لهم على أنها عدوة الجميع، التي وجب عليهم إبادتها،أو ما يعرف بفكرة صدام الحضارات.
- فالصـدام الـذي ينتـج عـن تمظهر الحضارة، لا يمكن ضبطه وحصره، وتحديده في جانب معين، وهذا لأنه لا يأخذ صورة واحدة، وإنما يأخذ جميع الصور والأنماط التي تشكلت منها تلك الحضارة عينها، وهذا ما يجعل ذلك الصدام يظهـر لنـا، فـي صـورة صدام ديني، وصدام ثقافي، وإقتصادي، والأخطر حينما يتطـور إلـى صـدام وجـودي- الصـراع مـن أجل الحفاظ علـى الوجود- وهذا بالضبـط مـا هـو حاصـل فـي عالمنـا المعاصر، في أشـكال مختلفة، كالإرهاب العالمي، والسباق نحو إمتلاك القوة، وإنتشار فكر فرض الإيديولوجيات على الأخرين مثلا.
- إذا الفلسـفة مطلب إجتماعي لا بد منه، لكن وفق ما نبحث عنه نحن، وليس وفق ما حدث في تاريخها.

الفلسـفة وجـب عليهـا أن تقـوم دومـا، بفعـل تحويـر كل مـا يفـرزه المجتمع تحويرا معرفيا، فعل يجعلها في حركة مسـتمرة على طريق الإكتشـافات الجديدة، لأنها دوما تدرك مشكلاتها، التي لم تحل بعد، وإذا كان العلم هو المطلب الأساسي للمجتمعات العربية، فهو بالأساس نظرية فلسفية. وإذا كان السؤال الأساسي لأية فلسـفة، هـو فـي النهايـة سـؤال عـن العلاقـة بين ما هو روحي ومـا هو مادي، أفلا يكون سؤال (ما هي الفلسفة) سؤال يتجاوز حدود العلم؟.

- لقد عانت الفلسفة في تاريخها كما هي تعاني الآن في مجتمعاتنا، ففي العصر

الإغريقي كانت تمثل العلم الكلي، ثم إنتقلت إلى البحث عن السبل التي بها تنال الإعتراف، كبقية العلوم الدقيقة خاصة مع ظهور العصر الحديث، ولكن كيف حدث ذلك؟، هل حدث لأن الفلسفة بسبب عمرها الطويل تخلفت عن غيرها من العلوم، ولم تعد قادرة على فرض وجودها بين تلك العلوم؟.

- إعتقد بيكون أن القدامى لم يكونوا إلا أطفالا بين أبناء عصره الجديد. لأن الحكمة في القديم كانت تنسب إلى الآلهة، وكانت أثينة تعبد آلهة المعرفة المنحوتة في شكل بومة، لأن البومة تستطيع الإبصار وطيران في جنح الظلام، فكانوا يعتبرون معرفة الأشياء التي كانوا يجهلونها بأنها الحكمة. أما نحن في وقتنا الحالي، فكل معرفة حسية فيه أصبحت تشكل إيديولوجيته المعرفية، معرفة تحولت إلى ثقافة صارمة، تمثل مرجعية للفكر، بحيث لا تترك للفرد حرية التفكير، لأن هذه السلطة الإيديولوجية هي عنصر حياة عصرنا، عنصر يوضع داخل الفرد بصورة عشوائية وغريزية، لا كفكر يخضع لمبادئ المنطق بصورة واعية.

إن ظهور الفلسفة الأولى قد تزامن مع ظهور المجتمع الطبقي، في عصر كان فيه الخطاب الأسطوري يشكل الوعي الإجتماعي، والواقع أن الفلاسفة كانوا كذلك، لأنهم دخلوا في صراع مع هذا الخطاب، وهذا عندما كان لا يزال مسيطرا على عقول الناس، وظهر أشخاص يستدلون على أشياء لم يكن مفكرا فيها على الإطلاق، ولا شك أن هؤلاء الأشخاص كانوا يبدون لعامة الناس على أنهم مجانين، وسموا أنفسهم فلاسفة، أي محبين للحكمة. في البدء جاء الفلاسفة، ثم ظهر اسم الفيلسوف، وبعد ذلك ظهر مصطلح الفلسفة.

الوعي الإغريقي الخلاّق:

كان طاليس قديما يعتقد أن كل شيئ وجد، قد نشأ في الأصل من مادة الماء، وعند أناكسيمنس لم تكن كل الأشياء وحدها، بل كانت في الآلهة نفسها، تولدت عن الهواء، وجاء هيراقليطس وقال، أن الكون ولّد الكائنات الفانية والخالدة على سواء، فكانت هذه الأفكار بمثابة قوانين ثورية أحدثت نمطا من التفكير المستقل، عن بنية الخطاب الأسطوري الذي كان مهيمنا على المجتمع.

فحينما أعلن ديموقريطس، أن المجرة ليست أكثر من مجموعة من النجوم، قد

جعل معظم الناس يعتقدون فيه على أنه كافرا، كذلك أناكساغوراس الذي إدعى أن الشمس كتلة ضخمة من الصخر،عنها جلب لنفسه الإضطهاد، الأمر الذي جعل هيجل يقول، أن الأسطورة هي تعبير عن عجز الفكر، الفكر الذي لم يستطيع أن يقيم ذاته على نحو مستقل، فهذه الأفكار الجديدة، دلت على التحولات وعلى التحرر المستمر من الأسطورة التي حصلت عن طريق الفلسفة، وهذا هو السبب الذي جعل هيجل مرة أخرى يصرح، على أن مكانة العرافة قد احتلها الآن الوعي الذاتي لكل شخص يفكر، ففيثاغورس طبقا لما ذكره ديوجين اللاإيرسي، حينما قدم إلى بيون طاغية فيلونيس، سأل فيثاغورس عمن يكون، فأجابه فيثاغورس «أنا فيلسوف»، وكتب ديوجين اللاإيرسي أيضا «قارن الحياة بالألعاب الأولمبية، كانت هناك ثلاثة أنواع بين الجموع التي تحضر الألعاب، بعضهم جاء للمنافسة، وبعضهم للتجارة، وبعضهم الذين كانوا حكماء، لإشباع أنفسهم بالملاحظة، وهكذا الأمر في الحياة، بعض الناس ولدوا ليكون عبدا للجاه أو للإغراء والثراء، وهم الذين كانوا حكماء ويسعون إلى الحقيقة وحدها.

توحي هذه الرواية أن فيثاغورس فسر الحكمة، بأنها شيئ مقصور على القلة المختارة، ومع ذلك كان يعتقد أن الآلهة وحدها تملك الحقيقة، وعلى أية حال فإن نظرية فيثاغورس تكشف فحسب عن اتجاه عام نحو محاولة إنزال الحكمة السماوية إلى الأرض.

وهكذا تظهر لنا الفلسفة اليونانية، على أنها إنطوت على إعتقاد راسخ، مفاده أن الحكمة بوصفها المثل الأعلى السامي للمعرفة، التي بدونها لا يمكن للحياة الإنسانية أن تكون جديرة ولا شريفة، وأن تحققها يتم من خلال جهود الفرد ذاته، وهذا يعني أن مصدر المعرفة لا يكمن في الإيمان فقط، وإنما أيضا في العقل، وفي طلب الكمال العقلي والأخلاقي، فالحكمة تكمن في قول الصدق والإنصات لصوت الوجود، والعمل وفقا له.

قال فيثاغورس، «إن أعظم الرجال حكمة، إذا قورن بإله لا يبدو إلا قردا في أمور الحكمة والجمال وكل ما عداها»، وعليه الذي يذهب إلى طلب الفلسفة عليه أن يتقيد في سلوكه بنظام الأشياء، وفي هذا المجال، ذهب هيراقليطس قائلا «على المرء أن يتبع الكلي، ولكن ما هو الكلي؟، إنه نار، التي طبيعتها حالة من الفيض الأبدي، هو أيضا اللغوس، الضرورة المطلقة، والكلي متنوع بصورة لا متناهية،

إنه يتخلل كل شيئ، ويلد كل شيئ، ويدمر كل شيئ، ولا يمكن لشيئ أن يخرج على الكلي، والناس لا يفهمون الكلي، ويخفقون في تقدير قوته اللامحدودة، لأن جهلهم هذا يظهر لهم أنه فهمهم الخاص»، ويلاحظ هيراقليطس بمرارة، أن معظم الناس لا يفهمون الأشياء التي يواجهونها، ولا يمكن إفهامهم بواسطة التوجيه، ومع ذلك تبدو لهم على أنهم يعرفونها».

هكذا تظهر لنا الفلسفة، تستلزم فهم ما تواجهه أغلبية الناس، وما هو معروف لهم بوجه عام، أي ما يرونه وما يسمعونه وما يعرفونه، ولكن لا يستطعون إخراجه معرفيا، لتقوم الفلسفة هنا بما عجز عنه عامة الناس، فهي تعتمد في ذلك على توظيف الظواهر كروابط معرفية، لتكشف بها عن العلقات التي تربط الجزئيات، فالفلسفة تعالج تلك الإشكاليات بطرق غير مألوفة، بعدما كان على عاتقها أن تنظر في تلك المواضيع المألوفة إنطلاقا من إدراك ماهيتها، وكما يرى هيراقليطس، أن معرفة أشياء كثيرة لا تزيد من حكمتنا، فإن طريق الحكمة، هو فهم ما هو أقوى في العالم، وما هو هام لحياتنا.

الشيء الأهم والأقوى عند هيراقليطس، هو التغير الكلي، وقدرة إختفاء كل ما يظهر، وقدرة تحول الأشياء إلى أضدادها، وإتحادها في النار الأبدية، التي منها خرجت الأرض والهواء والروح وكل شيئ آخر، هذه الأشياء هي التي يسعى إليها الفيلسوف على فهمها بوصفها الحقيقة الأسمى، التي تسير إلى الدرب الصحيح في الحياة، وتزدري الأشياء العابرة.

يشرح أفلاطون أراء فيثاغورس في محاورة ثياتيتوس فهمه للحكمة، على النحو التالي، «لا أصف الرجال الحكماء بأنهم ضفادع، الأمر أبعد من هذا، إنني أصفهم بأنهم أطباء وخبراء زراعة، فيما يختص بالجسم البشري والنباتات».

الوعي العلمي الحديث:

في البداية العصر الحديث يمضي بيكون وديكارت، إلى أبعد حد من هذا، حيث أنهما لم يفندا أيديولوجية العصور الوسطى فحسب، بل عززا أيضا المثل العليا للمعرفة، فآمنا على أن العلم مستمد من الطبيعة وليس من فوق الطبيعة، أي من قراءة كتاب الطبيعة العظيم، الذي بقي مفتوحا أمام الناس منذ زمن بعيد، ويتميز هذا العصر بصراع الفلسفة مع العلم، الذي إنتهى بانتصار العلم على الفلسفة، الذي

الأحادي الجانب على الفلسفة، بوصفها علم العقل، المؤسس على التجاور الأساسي بين العقل والفكر (من المثالية الألمانية)، إمتعاض يوحي أن هيدغر يعتبر الفلسفة على أنها نوع من المعرفة اللاعقلانية، التي تلزم على وضع حدود للعقل.

هذا التعريف هو بدوره قد فجر مشكلة تحديد مفهوم العقل وصعوبة تحديد وظائفه، وهذا لأن العقل في تاريخه إنتزع لقب سيد الفلسفة، إذا فمن الذي أعطاه هذه السيادة؟ يتساءل هيدغر.

لقد ترك العقل أثر قوي على النشاط الفلسفي لأكثر من ألفي عام، وعلى هذا الأساس يرى هيدغر أن لا يكون هو مصدر الفلسفة وإنما العكس هو الصحيح، فتاريخ الفلسفة هو تاريخ تلمسها لطريق الحقيقة، أفلا يكون العقل في الحقيق هو من يلامس هذه الطريق؟، أفلا يختلف الفكر إختلافا أساسيا عن الفكر؟، ألا يكون العقل صورة منحطة من الفكر؟.

إن جملة هذه الإرهاصات النقدية، يحاول هيدغر من خلالها أن يوفق بين العقلانية واللاعقلانية معا، وهذا حينما توقف على التعريف الإغريقي الأصلي الذي خرجت منه الفلسفة في بدايتها، على أنها محبة الحكمة، على أن الحكمة لا صلة لها بالمحبة، لأن المحبة هي أرقى المشاعر التي يحملها الإنسان، وهي بذلك لا عقلانية. إذا فما الذي يعنيه هذا التعريف؟.

ينطلق هيدغر في هذا المعنى من مناقشته لمفهوم اللغوس، الذي هو كل شيئ بالنسبة لليونانيين، فهو الكلمة والقدر والوجود الذي يحدد كل ما عداه، يرى هيدغر أن إستخدام اليونانيون لمفهوم اللغوس يشير إلى أن الإنسان والوعي الإنساني بالنسبة لليوناني، كان لم يوضعا بعد في تجاور مع الوجود، الموجود، بل كان يوجدان في داخله، وكانا هما نفسيهما وجودا، وهكذا كما يقول هيدغر، فإن اللغوس اليوناني يتضمن أنه لم يكن هناك بعد إستقطاب بين الذات والموضوع، الوعي والوجود، وأن الإنشقاق لم يكن بعد قد حدث، ذلك الإنشقاق الذي حدد منذ وقوعه، طبقا للتجاور الوجودي، وأيضا في تاريخ الفلسفة والعلم والحضارة الغربية ككل، ومن هنا كانت النتيجة القائلة بأنها فلسفة، وهذا ما كان يعنيه الفلاسفة اليونانيون الأوائل، الذين كانوا يعونها وعيا مباشرا، ولهذا بلغة هيدغر لم يكونوا فلاسفة، بل شيئ أكبر من هذا، لأنهم وعوا التطابق الذي كان حاصل بين الوجود

الإنساني والوجود أو الكينونة، فالإجابة عن ما هي الفلسفة عند هيدغر، تكمن في إتفاقنا مع ذلك الذي نحوه تتوجه الفلسفة، نحو الكينونة، ذلك الذي يوجد.

الإنسان كما يقول هيدغر في إتفاق دائم مع الوجود، ولكنه ليس مدركا لهذا الإتفاق، لأنه يقع مباشرة تحت قوة ذلك الذي يوجد، أي الأشياء المحيطة به، والفلسفة هنا هي العودة إلى ذات الأشياء الخاصة إلى موجوده الأولي، أي تحقق الماهية الإنسانية الوجودية.

فإذا كانت ماهية اللغة في الفلسفة اليونانية وفقا لهيدغر، قد تكشفت مباشرة بوصفها اللغوس، فإن الفلسفة التالية قد فقدت هذا الحس الأولي للموجود، ولا يستطيع الإنسان الحديث أن يستعيده إلا بالعودة بالإستمرار إلى المهد اليوناني القديم للفلسفة.

الفلسفة عند هيدغر إتفاق يتناغم مع قوة الوجود، ومع ذلك الذي يوجد، وهذا الإتفاق هو عبارة لغة، فهو في خدمة اللغة.

إن مشكلة الهبوط من عالم الأفكار إلى العالم الفعلي تقابلها حسب هيدغر مشكلة الهبوط من اللغة إلى الحياة، ومن هنا نجد هيدغر يحول المشكلات الفلسفية للواقع إلى ألغاز لغوية معقدة. وعنها تغدوا الفلسفة عنده تساؤلات عن الوجود، وعن ذلك الذي يوجد سعي الإنسان للعثور على طريق وجوده، وليست هذه إلا محاولات، لأن الوجود غير قابل لأن يعرف، والموجود هو أيضا غير قابل لأن يعرف، والموجود هو نحن، وأقصى ما تستطيع الفلسفة هنا إنجازه هو أن تدرك أن الوجود يكون، وأن الوجود الكل هو الذي يوجد، وأما اللغة والتفكير وغيرهما من النشاط الفكري، لا شيء من هذا أن ينطلق نحو الموجود، إنما هي تقع أسيرة الموجود، وجب أن تنصت لنداء الموجود، وأن نوليه إهتماماتنا، فالموجود هو الشيء في ذاته بلغة كانط، غير قابل للمعرفة، وهنا يعتقد هيدغر أن الفلسفة لا يكون لها معنى إلا طالما إبتعدت عن ما هو قابل للمعرفة الذي يوجد، وتحاول أن تفهم لا تعرف.

ولهذا يرى هيدغر أن الفلسفة في إغتراب عن العلم، وهو الإتجاه الرئيسي في تدهور المثالية الألمانية المعاصرة، التي فسرت العلوم على أنها معرفة مزدهرة وراضية بذلك الذي يوجد، والذي ليس موجودا، ومن ثم فلا معنى له، وهذا يعني أن العلوم هي هروب من وجود ذلك الذي يوجد، وإنكار خائف للموجود

وخداع للذات، وبالطبع فإن الفلسفة تتعارض مع العلم، إذا حذت حذو المطلق، إن الانطولوجيا الأساسية عند هيدغر لا تملك موضوع بحث، بمعنى أن العلوم لها موضوع بحث، فموضوع بحثها هو الموجود الذي لا يمكن السيطرة عليه، مادمنا نحن ننتمي إليه، ومن ثم فإن الموجود غير قابل لتحديد، والفلسفة هي أيضا كذلك، فهي ليست معرفة وإنما هي وعي، إنها فردية تماما.

يعتقد هيدغر أن الفلسفة هي إنكار لأي معنى حيوي، ولأي واقع قابل للمعرفة، ولأي نظرية علمية تدرس هذا الواقع، والتفلسف لا يتغلب على إغتراب الشخصية الإنسانية، وإنما هدفه هو التغلب على الفكرة الوهمية، القائلة بأن هذا الإغتراب يمكن التغلب عليه، وهذا هو الحل الذي يقترحه هيدغر لماهية الفلسفة.

ويمكن أن نلخص النتائج الفلسفة الهيدغرية في هذه النقاط:

1- فلسفة ترى أن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تتغير في جوهرها.

2- فلسفة تعتبر أن التقدم الإجتماعي ليس أكثر من وهم.

3- فلسفة تسعى إلى تفنيد الخرافات العلمية والتكنولوجية لعصرنا، ويعني هذا أن أزمة التفلسف المثالي، قد صورت على أنها الحل النهائي للسؤال الأولي في الفلسفة الذي يجري البحث فيه.

وفق هذه النظرة، يرى هيدغر أن العصر الذهبي للفلسفة يكمن في الماضي، وأن ما ينبغي عليها أن تفعله اليوم، هو العودة إلى المصدر اليوناني، فهو يعد البداية الحقيقية للفلسفة، لأنه أعلى نقطة في الفهم الوجودي، لأن الفهم الوجودي اليوناني كان مجاورا لميتافيزيقا المعرفة.

تفهم المعطيات الحسية وتركب بواسطة الفكر، ومع ذلك فإن الإنعكاس الحسي للعالم الخارجي الذي يركب المادة، ليس هو المادة الوحيدة للتفكير،فالصور البصرية والسمعية واللمسية، والخبرات الإنفعالية، ما هي إلا ردود فعل إنساني محدد، وفي الوقت نفسه شكل نوعي من المعرفة بالواقع الخارجي وبالفرد نفسه، الذي يرى ويسمع ويحس بالآخرين، ليست أكثر من مجرد علاقة نظرية.

والإنعكاس الحسي للعالم الخارجي، ليس هو الأخر معرفة علمية، وليس دائما لأن يصبح معرفة علمية، لأن كل منا لديه أفكار معينة، عن معارفنا، وعن الأشخاص القريبين منا، وعن أنفسنا، وهذه تعد معرفة أولية.

الخلود الأفلاطوني ولعبة الأضداد:

شاع في العصر الإغريقي، أن الذي يميز البناء الفلسفي عن باقي البناءات المعرفية هو النمط التأملي، حيث أن المعرفة تثمر وفق استنباطات منطقية واستنتاجات مستمدة من تحليل أفكارنا ومفاهيم الحياة اليومية، ومن هذه الوجهة، فإن الحقائق التي تم ملاحظتها حسيا، يمكن أن تكون موضوع تفسير، ولكنها لا يمكن بأي حال أن تكون معيارا لصدقها.

يعتقد أفلاطون في محاورة فيدون، أن الروح تفكر على نحو أفضل حينما يتجمع فيها الذهن، ولا شيء من هذه الأشياء يزعجها، لا أصوات ولا صور ولا ألام، ولا لذات حينما تنصرف عن الجسم، ويكون لديها أقل ما يمكن لتعمله معه، حينما لا يكون لديها أي إحساس جسدي أو رغبة، بل تكون تائقة إلى الوجود الحق. ويقول أفلاطون أن الشخص المفكر يتناول كل شيء طالما كان ذلك ممكنا، بقوى الفكر وحده، رافعا بقدر الإمكان كل شيء يخبره به حواسه، ففي الفكر وحده وفقا لأفلاطون، يوجد الحق، أو على الأقل جزء منه ينكشف للذهن، وقد دعم أفلاطون بطريقة مثالية هذا التفسير العقلاني للنمط الفلسفية للإدراك بالحجج الأنطولوجية، أيضا نظريته في وجود الروح الإنسانية قبل ميلاد الفرد الإنساني، وفي إستقلالها عن الجسم وخلودها، ولم تكن هذه الأفكار عبارة عن مصادرات فكرية، بل عالجها أفلاطون وفق البرهنة العقلية الخالصة، بمساعدة مبادئ كانت تعد بديهية، ومن ناحية أخرى بالاحتكام إلى خبرة الحياة اليومية والحس المشترك، كذلك في محاورة فيدون يحاول سقراط الذي يتحدث أفلاطون بلسانه، مشيرا إلى أسطورة مفادها، أن أرواح الناس توجد قبل مولدهم، وأنها بعد موتهم تتجمع في مملكة تحت الأرض، أن يستنبط منطقيا أطروحة خلود الروح، وهو حين يفعل هذا ينطلق من فرضية مجردة، تبدو له ولمحدثيه كأنها مسلمة، محتواها أن الضد ينشأ عن الضد، وهكذا فإن صار الشيء ما أكبر فإنه كان قبل ذلك أصغر، وعلى النقيض من ذلك، فإنه إذا كان الشيء يصغر فهذا يعني أنه كان قبل ذلك أكبر، ولكن إذا كان الضد ينشأ عن الضد، فإذن «الحي يخرج من الميت، تماما كما أن الميت يخرج من الحي، كان أفلاطون يؤيد هذه الحجج التي ذكرناها بالبراهين التي كان يستخدمها السفسطائيون، إلى جانب حجج أخرى لا تقل عنها أهمية، فإذا تمت البرهنة على الأطروحة عن وجود الروح قبل الميلاد، عن طريق تفسير الإدراك على

أنه تذكر «تتذكره الروح ما لا يتذكره الإنسان، أو لا يعرفه أو بالأحرى، لا يعرف أنه يعرفه، وبالتالي فإن هذه المعرفة قد تم بلوغها قبل أن تسكن الروح الجسد، فإن البرهنة على الرأي القائل بأن الروح تستمر في الحياة بعد موت الفرد، يتم بلوغها عن طريق تحقيق ملموس للفرضية التي سبق ذكرها عن الأضداد، وعلى الرغم من أن كل الأضداد تنشأ عن الأضداد، فإن الضد ذاته لا يمكن أن يكون ضدا لذاته، ومن ثم، فإن الروح لا يمكن أن تصبح شيئا مضادا لذاتها، أي بلا حياة، أو لنقل مرئية متغيرة مدمرة لذاتها ومتفككة.

لقد إنتقد أفلاطون التصور المادي للروح، على أنها تناغم الأجزاء التي تشكل الجسم كما ادعت الفيثاغورية، تناغم يقارنه بآلة موسيقية أحسن ضبطها، ولكن الآلة الموسيقية هذه يمكن وفقا لأفلاطون أن تضبط جيدا، أو لا تضبط جيدا، على حين أن الروح لا تكون روحا بدرجة أكبر أو بدرجة أقل، فإذا كانت الروح هي تآلف أجزاء الجسم، تكون الروح هنا شريرة أو خاطئة، نتاج عدم تألفها وبالتالي فإنها لا تملك صفة الروح.

الإستقرار والإستطان، فالأرواح البشرية في هذه المرحلة الجديدة بدأت تستأنس المواقد والمضاجع والأبواب الخشبية وقطع القش المتراصة بإحكام فوق سطوحها، أرواح قد إستقرت أخيرا.

لقد كانت مرحلة الطبيعية في نظر بعض المهتمين بالإنسان وبمصيره من أبناء القرن الثامن عشر بمثابة العصر الذهبي الذي فقده الإنسان، نظرا لما حظي فيها من عدالة ومساواة ووحدة متجانسة بها تماهى الإنسان الأول مع أمه الطبيعة، والتي لعبت دورا حاسما في بناء صرح الإنسانية المجيد، ومشكّلة في نفس الوقت فراغا تاما للمواطنة التي سيتراجع الإنسان على مبادئها إلى الوراء، حيث التذمر والتفاوت والضياع، وهذا حينما اعتبروها أيضا جزءا رئيسيا من الذاكرة التاريخية للإنسانية في بداياتها الأولى، ولكن برغم ما تعرضت إليه من هجمات فكرية وإقتصادية لتعرية جوانب فقرها،إلا أننا نعتبرها بمثابة القاعدة الصلبة لبناء هرم الإنسانية المتطلعة، فهي بالنسبة لنا بمثابة الشرط المتقدم لميلاد المدينة، حيث تنمو أواصر الألفة بين الفرد والآخر وبينه وبين الأرض.

فالكوخ الذي بناه الفلاح أصبح بمثابة المدينة بالنسبة للدولة وللحضارة، وبما أن لكل بيت وعي يعتني به، كذلك للمدينة والدولة أرواح تسهر عليها، فيها بدأ الإنسان يتنفس فنا ودينا وفلسفتا، فبعدما كان الإنسان بدويا أصبح الآن متمدنا،هذا الإنتقال ولّد فينا إيمانا مفاده أن جميع الدول والحضارات خرجت من رحم المدينة، والمدينة هي الأخرى خرجت من رحم الطبيعة.

الإنسان الممتاز هو إنسان المدينة، وهنا كما يقول أزوا لد شبنغلر ساعدت الإنسان على التمييز بين تاريخ العالم وتاريخ الإنسان، فتاريخ العالم هو تاريخ الإنسان المتمدن، حيث أن الدول والسياسات والفنون والأديان وجميع العلوم ظهرت نتيجة تفاعل المدينة مع أهلها، لأنها إستلزمت ذلك لكي تخصب نفسها وتهذب روحها العامة، فجل المفكرين الذين برزوا في تاريخ المعرفة إنحدروا من المدينة وحتى وإن كان بعضهم يقطن البادية جسديا، حيث بدأت المدينة تتنفس بتنفس أبنائها لتنشأ من مجموع الأرياف والبوادي التي كان لكل منها تاريخها الخاص، وهنا نجد أنفسنا مجبرين على التمييز بين البادية والمدينة ليس فقط من الناحية العمرانية، وإنما من ناحية الروح وهذا هو الأهم في نظرنا، فما علاقة الريف بالمدينة؟

صراع البادية والمدينة:

الصـراع ضـرورة تاريخيـة فـرض علـى المدينة منذ أن وجدت، لا مفر منه من أجل حماية نفسـها من همجية الطبيعة، إنه صراع التمدن للبربرية الطائشـة، وهي بذلـك قـد تعـودت عليـه لأنه دخـل في تركيبتها الحضارية ممتزجا بطينتها الصافية، رغم أن هناك مدن كثيرة إستسلمت لقبضة البوادي وهي تعيش الآن بدويته خاذلة أبناءها الطيبين، تعكر صفاء أيامها من إجرام وفوضى وضياع، بعدما توسعت البادية على حسابها، إنه أمر مأساوي تعيشه مدننا في هذه المرحلة.

هناك الكثير من الحواضر المنتشرة في المعمورة وعلى الخصوص في العالم المتخلف، ومنها حواضرنا، رغم ضخامتها إلا أنها فاقدة للمقاس الحقيقي للمدينة، بحجة أنها عبارة عن تجمعات بدوية تفتقر لروح العامة التي تنفرد وتتميز بها، فذاك الذي ينشأ عن قرية أو بادية ليس هو بمدينة وإنما هو مركز إلتقاء الناس والإخوة، ففي بعض الأحيان نجد بين أبناء البادية نفوسـا متميزة ماهرة وعالمة لكنها تفكر تفكيرا بدويا، لأن البادية تشـكلت فيهم منذ آمد طويل، لها حياة واحدة ألا وهي الحياة الباطنية، أما المدينة فتقوم على حياتين حياة باطنية وحياة ظاهرية، فالبدوي والمدنـي يعيشـان حيـاة مختلفـة تمامـا، وكل واحد منهمـا له حياته الخاصة، وعليه لا يسـتطيع أحدهما أن يفهم الأخر، ومثال ذلك فلاح من مدينة ما يسـتطيع فقط أن يتجاوب مع الفلاح الذي ينحدر من ريف مدينة أخرى، ونفس المقاس يشمل أبناء المدينة.

لقد تحدث الشـعراء كثيرا ومنذ القدم عن جحيم المدن، بينما الماركسـيون تحدثوا بإسهاب عن الحياة الهجينة للريف، حيث أن الإحتجاج على المدينة والبادية كان منـذ أمـد طويـل، فإنسـان الطبيعـة لديـه فرصـة كبيرة للتمتع بالسـماء المرصعة بالنجـوم والحقـول الخضـراء والزهـور والأنهار والحيوانات، يعيش متصلا بالطبيعة وبعناصرهـا المتنوعـة إلـى درجـة التقديـس، أما إنسـان المدينة فإنه يعيش في مدينة مزدحمة بالأدوات المتحركة والساكنة فقط.

إن ازدهار أية دولة يعود في الأصل إلى ازدهار مدنها، ولكن ما هو قائم في مدننا هو أن أريافنا وبوادينا لم تستطيع أن تعترف بمدنها ولا زالت أريافنا متفوقة علـى مدننـا، وهـذا هـو الـذي ولّد نوعـا من الإضطراب العام فـي المجتمع، فبقايا

بعض المدن العريقة من أثار حتما عكست روحا أبدية لا زالت متجلية عليها، لا تخبوا إلا مع زوال تلك الشواهد القاسية والحزينة إلا أنها غير كافية، بعدما حولتها إلى مدن ماضوية جاهلة لمستقبلها، وحينما إستقر الفرد في المدينة مبتعدا عن حياة الطبيعة، وأصبح يسير على أرصفة شوارعها الذي بدأ شيئا فشيئا يزداد إرهافا وقوتا، حرا وواعيا على ضرورة التخلي عن خجله وضيق أفقه، وكلما زاد تعقلنا ازدادت غرابته عن ماضيه، وأصبح فنانا وعالما ومتدينا، لأن أصوله التي كانت غارقة في الطبيعة بدأت تجف شيئا فشيئا دون حرج أو خوف.

والسؤال الذي يطرح هنا كيف إستقبل الإنسان الحياة المدنية بقوانينها ومؤسساتها وضيق مجال حرياتها؟ وهل كان يرى في هذا المولود الجديد ضرورة لا مفر منه، وجب أن يعمل على التكيف مع روحه؟.

لا يمكن أن ننكر الرأي الذي يعتبر المدينة ضرورة تاريخية للإنسان ولا مفر منها، دون البحث عن الطرق وكيفية ظهورها، سواء عن طريق التعاقد أو عن طريق الحروب أو عن طريق الإخضاع والولاء، المهم هو أن الإنسان في يوم ما، وجد نفسه ينام في شوارعها ويقاد به إلى سجونها بغرفها المليئة بالخوف والرعب، وأحبال الشنق في كل زاوية، وربما هذا ما يؤخذ على فلاسفة العقد الإجتماعي، بعدما إنكبوا على دراسة الحالة الطبيعية التي فقدها الإنسان بالتحليل في صورة فلسفة تاريخ الإنسان الطبيعي، وإختلافاتهم حول كيفية تعاقد الأفراد فيما بينهم، وعملية التنازل عن أملاكهم لشخص معين، التي كانت في صورتها التخلي عن بعض الحقوق مقابل توفير شيئا من السلام والآمن، وهذا ما يشير في لحظات ميلادها أنها كانت مرتبطة بالأساس بالآمن، نتيجة لما كان يشعر به الإنسان الطبيعي من خوف شديد في ظل شح الغذاء الذي كانت توفره الطبيعة الأم، والاهتمام بالحالة الطبيعة مع فلاسفة العقد الإجتماعي في نظرنا مرده إلى محاولة تأصيل تلك المراحل وفهمها، عن الكيفية التي كان أبائنا يعيشون عليها، وهذا ما جعل كل إنتاجهم الفلسفي عبارة عن فرضيات فكرية لا جدوى منها، بينما الأهم هو تحليل المدينة منذ ميلادها إلى صورتها المعاصرة الشابة، بحجة أن كل التحولات الهامة التي طرأت على الإنسان، حدثت في مرحلة المدينة وهذا ما خولها إلى أن تكتسي أهمية خاصة في تاريخ البشرية، لأنها مرحلة ولاّدة وخلاقة، والتي من خلالها دخل الإنسان مرحلة النظام والإستقرار في مقابل العبودية والقلق، مثلما ما كانت عليه

مدن الشرق القديمة(مجتمعات المدينة)، حدود المدينة تنتهي بأسوارها العظيمة، حيث كان الخوف معششا في دورها وقصورها وحقولها كا (سبأ وأنطاكية وأصفهان وبغداد ودمشق....)، وكأنما أفراد المدينة اتفقوا على أن يتخلوا عن أشياء مقدسة للتضافر والتعاون لتبادل الحماية فيما بينهم، أو بمعنى آخر نتنازل عن أشيائنا فيما بيننا مقابل الإهتمام بما هو خارجي، وهذا دليل قطعي على مدى شعور أبائنا في تلك الأوقات العصيبة بالضعف والعجز.

المدينة هي إعلان الإتحاد والتعاون بين الأفراد، وهذا ما كان ينبغي لهؤلاء الفلاسفة أن ينبهوننا إليه، وأن يتجاهلوا حالات الطبيعة التي لا تستدعي التحليل والقراءة، لأن تحليل تلك المرحلة والبحث فيها مصاحب للحظات الصراعات المأسوية التي عاشها الإنسان، أو ربما لما كانت تتسم به مدنهم الحديثة من عنف وقمع وإرهاب سواء من السلطة الدينية المسيحية أو السلطة السياسية، وعلى الخصوص الملكية منها اللتان كانتا وراء إندلاع ثورات تحررية في قلب أوربا، جعلتهم يعتبرونها عصر ظلام الذي غرق فيه إنسان المدينة، وكيان غريب عن طبيعة الإنسان، والتي سيعيش فيها في حالة إغتراب، وهذا الكيان الدخيل لا يدوم طويلا في نظرهم، بل هو فقط مرحلة مؤقتة من تاريخ إنسان تحتمت على البشرية المرور به، لأنها في الأساس قامت على جملة من التناقضات التي ستكون سببا في زوالها في مرحلة معينة من مستقبل البشرية، ليعود الإنسان من جديد لأمه الطبيعة وهو كله إليها شوق وحنين، وعليه فالمدينة بمثابة مأزق حلّ بالإنسان لا يمكن الإستهانة به نتيجة عمل التاريخ وتحولاته. ونحن لا نتوقف عند هذه الصورة الضيقة والمأساوية للمدينة الشبح كما كان يدعي أبناء القرن الثامن عشر، بل هناك روح جديدة بدأت تشيع في المدينة سرعان ما أصبحت في صلب الدولة، زودتها بلغة جديدة تتناسب مع معطياتها الحضارية لا تفهمها البادية.

إن شعوب الحضارات القديمة تحولت مع مرور الزمن إلى شعوب مدن كبيرة، كل مدينة لها طابعها الخاص النابع من تراثها. فمظاهر الفن والمعرفة أنتجت داخل المدن وحتى الأحداث السياسية الهامة كانت منبعثة منها، وهذا لا يخفي أبدا العلاقة الخالصة على سبيل المثال التي كانت تربط مدننا بالريف الجزائري معا لتحرير أراضيها من الإستعمار وتطهيرها، إنها لحظة جياشة في تاريخ المدينة الجزائرية، اللحظة التي تقاسما فيها الريف والمدينة الهم المشترك، الريف يخطط

والمدينة تستقبل وتنفذ، معا تقاسما أعباء التحرر، إنها خدمة الصادقة العامة للروح الجزائرية، حيث كان شعر الفنان الملحمي والبطولي يؤلف في الأرياف والجبال ويلحن في المدن مع الأغاني الشعبية الصادقة، إنها الملحمة التي قادت العبودية إلى نهايتها، ولكن بعد الإنتهاء من هذا الواجب أصبحت المدينة تتحدى الريف مناقضة لطبيعته ومتنكرتا له، فهي بهذا أرادت أن تكون شيئا مختلفا عنه وأرقى منه، بسقوفها وبأبراجها وبجسورها ومسلاتها ومداخنها وشوارعها العريضة، لتصير عالما مستقلا بطريقة غير مباشرة، في شكل عملية إستلاب لجميع مقومات الريف الطبيعية، والتي وقعت ضحيته أيضا بعض المدن الصغرى الناشئة بفعل هيمنة المدن الكبرى الضاربة في التاريخ عليها، وهنا نؤكد على أنه لا يمكن أن نفهم التاريخ السياسي والإقتصادي والثقافي لمدننا، إلا إذا أدركنا أن المدينة بعد إنفصالها عن الريف، وجب عليها أن تعيش في حالة مساواة مع غيرها من المدن، ضمن توافق عام،لأن تاريخ الدولة في جوهره هو تاريخ المدينة، ومثال ذلك تاريخ تلمسان وتيهرت والأوراس...هو تاريخ الجزائر بصفة عامة، إنها روح التاريخ المتجسد في الدولة، فتاريخ الدول يصنع داخل مدنها.

إن جل النظم السياسية من ملكية وديمقراطية وغيرها، ليست سوى شكل سياسي يسلكه الفرد اتجاه مدينته التي هي متنفسه الأخير، تقود تاريخه وتجسد ابدعاته وانجازاته، هذا من ناحية التحليل الفكري السوسيولوجي، أما من الناحية الإقتصادية تمثل المدينة فضاء إقتصادي حيوي وبؤرة لجلب المال، وهذه الخاصية هي التي جعلت البادية تدخل في صراع طويل مع المدينة بعدما تجاهلتها إقتصاديا، لتجد نفسها مهمشة لم يعد يكفيها إنتاجها الفلاحي وأن تستطيع تأمين غذائها بمفردها خاصة بعد التغيرات الكبرى التي حصلت في المناخ العالمي، وهذا راجع للفارق التكنولوجي والمؤسساتي والخدماتي والأداتي فيما بينهما، فالمال ضروري لهما لكي ينتعشا، كونه قوة ومظهر من مظاهر المدينة الفعلية، قوة نتيجة الوعي اليقظ لأرواح نشطة إقتصاديا، قوة تجعل أبناء المدن يعتمدون عليها كإعتماد الإنسان الطبيعي على الطبيعة، وهذا ما يتضح لنا من قوله تعالى ﴿فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ آية 19 من سورة الكهف.

علاقة المدينة بالمعرفة وبالدولة وبالإنسان:

للمعرفة علاقة وثيقة بالمدينة، لأن المعرفة غايتها الأساسية تحقيق السلام وتبسيط الحياة وتسهيلها على الإنسان وتحقيق أكبر قدر من الحرية له، وهكذا فإن المعرفة والمدينة يشتركان في نفس الغاية ألا وهي توفير السلام والأمن، وهذا ما جعل المعرفة مصاحبة في تاريخ تطورها للمدينة، فالشتات التي تعيشه المدينة المعاصرة، ما هو إلا دليل قاطع على الإنفصال الرهيب الذي حدث بين المدينة والمعرفة، وهي الآن تعيش عقبات ذلك، لتصاب المدينة بالخواء السحيق والجفاف المعرفي الواضح، فالمعرفة الآن تبحث عن موطن لها لتفرخ فيه، ونحن هنا مطالبين بإعادة قراءة المدينة وإصلاحها من الداخل لإعادتها إلى الغاية التي وجدت من أجلها ألا وهي مدينة السلام والرقي، حيث المستقر الأخير للإنسان، الإنسان الطموح، الإنسان المدني المهذب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد المدينة المعاصرة الآن وما أنتجته من قوانين وسنن لتنظيم نفسها، بدأت تفرض قوانينها وسياساتها على البادية من أجل تنظيمه وإخضاعه لسلطة القانون، ونست ذاتها لتجد نفسها مهملة مثل المجنون الذي فقد عقله وبصيرته، فالبادية ليست بحاجة لتلك القوانين والسياسات الترقوية، بل هي في غنى عن النظام والرقي لأنهما ليسا من طبيعتها الذاتية، فالريف لا يجب أن يرقى، فهو دوما يسعى للحفاظ على عذريته التي وجد بها، ولو حصل ذلك فلا يمكن أن نقول عنه ريف، الريف دوما متماهي في ذاته مع البساطة والفوضى والتيه، لا يمكن أن نفرض عليه القوانين والمؤسسات، لأن هذا بمثابة موت حقيقي للريف، وإنما ما ينبغي أن يحصل هو أن المدينة تبقى مهتمة بذاتها وأن تراقب على الدوام ما تنتجه وما تسلكه، فهي بذلك أشبه بالمرأة الجميلة التي لا تبرح من أمام مرآتها العملاقة، تراقب مظهرها ومقاسها على الدوام، وبهذا لا يمكن أن نصف المدينة على أنها ريف متقدم ومتطور، أما العلاقة الفعلية الموجودة بين المدينة والدولة، وبين المدينة والإنسان، فهي علاقة ضرورية للحفاظ على النسيج العام للدولة، فهي كمفهوم نتاج إزدهار العلاقة التي تربط المدينة بأفرادها الذين يعيشون في كنفها، وتحقيق الإزدهار والقوة للدولة مرهون بالدرجة الأولى بإزدهار المدينة، بإعتبارها المتنفس الحقيقي اللإنسان وبإعتبارها أيضا المساحة التي تسن عليها الدولة قوانينها، فتطور الدولة هو في الأصل تطور المدينة، لأن الدولة بمثابة الروح المتعالية ككيان ميتافيزيقي نتواصل

معه عن طريق المدينة، والتي هي بمثابة الجسد بجميع أعضائه، والروح كما هو معروف هي التي تجمع أعضاء الجسد من التشتت، فالدولة هي تلك الروح التي تربط مجموعة من المدن في نسق واحد بعدما حصرناها في مجموعة من المدن الفعلية، وهذا يعني أن المدينة بنية صلبة وقاعدة أساسية للدولة، وكل محاولة للتقدم والتطور وجب أن يبدأ من المدن لينتهي في الدولة، فهي فقط إنعكاس لوضعية المدينة وليس للريف – الدولة إبنة مدنها- لأن وظيفة الدولة لا تتعدى مراقبة مدنها بأفرادها، وهذا يشير إلى أن الدولة كيان معنوي والمدينة كيان فعلي، وإن صح القول نقول أن رئيس الدولة، ما هو إلا رئيس مجموعة من المدن التي تنطوي تحت كيان واحد يسمى بالدولة، وهنا الروح هي الأهم وعليه تأخذ الدولة تاج المدن مجتمعتا، وبهذا تصبح الدولة نتاج المدينة.

إن التخلف الذي يصيب دولا ما، هو في الحقيقة يعود إلى تخلف مدنها، وتطور الدولة يعود إلى تطور مدنها، وهذا القول يجعل المدينة مفتاح الدولة ومصيرها، وهو ما كان متجسدا في المدن اليونانية القديمة أو بما يسمى دولة المدينة، حدودها تنتهي بحدود مدنها، وهي سر قوتها وعظمتها، حيث أن دولة فيها تمثل الطبقة الفوقية المعنوية والمدينة تمثل الطبقة التحتية، فالطبقة الفوقية تتحدد بالطبقة التحتية، ومن هذا التحليل نستنتج أن الدولة كمفهوم ناتج عن المدينة وعن الوضعية التي توجد عليها المدينة تنعكس على وضعية الدولة، وهي بهذا المعطى تمثل الوهم والمدينة تمثل الحقيقة، كالدخان المنبعث من النار، فحجم النار يحدد كثافة الدخان المنبعث منها، والفرد الذي يعيش في الدولة، في حقيقة الأمر يعيش في إحدى مدنها، ومثلا ذلك نقول أن فلان جزائري، إنما هو في الحقيقة يقطن في إحدى مدن الجزائر، وهذا لا يحيل إلى نهاية الدولة على مستوى الطرح الفلسفي وإنما ينبغي أن نسمي الأشياء بأسمائها، لتحرير الوعي من قبضة التجريد، فكل الأنظمة القديمة والحديثة والقوانين والأعراف من فقه وآداب والمراسم المتعلقة بالدولة وبالإنسان، كلها فرضت من الفوق على المدينة، بمعنى أن الدولة فرضتها على المدينة، وهذا ما جعل المدينة تعيش في تاريخها الضياع والوهم، فكلما إزدهرت وتقدمت إلا وإصطدمت بتلك الأعراف الفوقية الأشبه بمواضيع الميتافيزيقا المستعصية على المعرفة تحد نشاطها وإنفتاحها، وإنما كان بالأحرى أن تلك التشريعات والقوانين أن تولد من رحم المدينة في شكل

تجارب، لكي تأخذ طابعها المدني، ولكي تواصل تقدمها ووجودها بشكل منطقي وصحيح خالي من التناقضات، لتنعكس في النهاية على حيز الدولة، مثلما حدث في المدن الغربية من تأصيل، ومثال ذلك أن الديمقراطية نبعت من أعماق مدينة أثينا كممارسة وتجربة قبل أن تصير منظومة فكرية مقننة، في شكل تكوّن تاريخي لهذا النظام، لتعمّم على باقي المدن التي تشترك في نفس الخصائص، وهذا يعنى أن الديمقراطية كنظام على سبيل المثال لا ينجح تطبيقه إلا في المجتمعات التي لها نفس المعطيات الإجتماعية والثقافية للمجتمع الأثيني الذي ولد به كالمجتمعات الغربية مثلا، وهنا تتأكد أهمية المدينة في تحديد حالة الدولة، فكثيرا ما نسمع أن هناك دولا فعلية قوية ومتميزة، وهناك دولا ضعيفة، فهذا التصنيف فيه نوع من المغالطة والمجازفة فلسفيا، إذ لا يمكن أن نقول أن هناك دولا قوية وهناك دولا ضعيفة أو غير ناضجة، بل الدول الموجودة وجودا حقيقيا هي تلك الدول القوية فقط، لأن الموجود يتحدد بالتعين الكامل إجتماعيا وإقتصاديا وثقافيا وغيرها، أما ما يقال بالدول الضعيفة فلا يمكن أن نقول عنها دولة موجودة لأن وجودها لم يكتمل، ومعيار الإكتمال هو مدى تحقيق الإنسجام بينها وبين النفوس التي تسكنها، وبما أن مدنها لم تنضج بعد لا زالت في مرحلة النشوء، فهي بذلك تعيش لحظة المخاض بألامه، فإذا كانت المدن التي تشكل حيز الدولة هي في لحظة النشوء والتكون فكيف توجد الدولة؟ ما الذي يجعلها توجد وأعضائها لم تتشكل، وكأنه وجود سبق ميلاده وهذا غير ممكن، الدولة توجد بعد وجود مدينة قوية التي تؤدي جميع وظائفها خدمة لمواطنيها، وعليه فالدولة التي يقال عنها ضعيفة وجب أن تعمل على تقوية مدنها إن أرادت أن توجد فعلا، لأنها كما قلنا على أنها عبارة عن إنعكاس للمدينة، والشيء الضعيف لا يعكس الأشياء أبدا، إلا إذا إكتمل ليبدو واضحا وبارزا كالدول القوية في هذا العالم، وعلى ضوء هذه الرؤية برر ماركس رفضه للدولة كآداة أوجدها أناس جشعون لقضاء حاجياتهم باسم الحس العام، وهذا ما جعله لا يؤمن بها، لأنها في نظره ضرب ميتافيزيقي لا وجود له أصلا، بعدما تراكمت سلبيات هذا الكيان على البنية التحتية، وهذا نتيجة تدخلّها الدائم في شؤون الأفراد والجماعات كوسيلة نهب وإستغلال،هذا من ناحية علاقة المدينة بالدولة.

أما علاقة المدينة بالإنسان التي نراها أكثر أهمية مقارنة بعلاقة المدينة بالدولة،

لأن هذه الأخيرة عبارة عن علاقة تلازمية كالفعل الذي يحدث صوتا، أي الصوت لزم عن الفعل، والإرادة هنا تكون منكبة على الفعل لا الصوت، أما علاقة المدينة بالفرد فهي علاقة تستدعي الإيضاح، لأنها علاقة تماهي وتداخل، لا يعرف أحد أطرافها إلا بمعرفة الطرف الأخر.

إستقرار الإنسان في المدينة حدث مفصلي عبّر الإنسان من خلاله عن تطوره وتحضره، وجوهر هذا الحدث هو قبوله أن يعيش مع أخرين لا يعرفهم، لأن البشر في مرحلة الطبيعة كانوا كالقطيع ينحدرون من جلدة واحدة، يجمعهم رابط القرابة والهموم المشتركة، أما في المدينة أصبح أكثر تقبلا للأخر دون أدنى ضغينة، وهذا دليل على أن الحلقة الإنسانية قد إتسعت داخل المدينة التي كانت عاملا حاسما للإستقرار الإنسان داخلها والتي كانت بمثابة حلمه الضائع في الطبيعة، حيث أصبح يعامل باحترام من الطرف الأخر، الكل من أجل خدمة الكل في المدينة، هذا السلوك قد ساعد على تطور السريع والمفاجئ لها، وإذا إفترضنا أن هذه الروح الجديدة التي توصل إليها الإنسان في المدينة، أنه كان يتمتع بها في حالة الطبيعة حتما لما إنتقل إلى المدينة ولا هي ظهرت أو تشكلت أصلا، لأن كل المعطيات الموجودة في المدينة كانت متوفرة في الطبيعة من غذاء وجنس إلا الأمن والسلام اللذين كانا مفقودين وهما الأهم، أصبح أبناء مدن الآن تربطهم مؤسسات وقوانين مادية وفعلية بعدما كانت تربطهم القرابة والدم، عليها إنتقل الإنسان من عصر تحكمه علاقات ذات طابع وجداني كالقرابة القائمة علة البطركية والأحادية والقمع القريبة من التعصب والعنف،إلى عصر تحكمه علاقات ذات طابع مادي ومدني المبنية على ثقافة الحوار والإختلاف دون النظر إلى المرجعيات والإعتقادات واللون،، في هذه المرحلة دخل الإنسان عصر التفاعلات الجادة مشيدا مؤسسات تصهر على حمايته، أصبح الناس فيها أكثر إطمئنانا وإسترخاءا وفتورا، بعدما وجد فيها غذاءا أكثر تنوعا وحركة يومية دءوبة، عنها تولدت حلاقات جديدة أثارت إهتمام الإنسان إليها، لتزدحم إنشغلاته وإهتماماته حيث الشغل والتمتع والتعلم والترفيه، كلها معطيات خلقت فضاءا مدنيا منظما ورائعا يسوده الانضباط،، وهذا ما وجده الإنسان في المدينة العريقة، وبدأت المواطنة تتسع شيئا فشيئا لتصل إلى صورتها الموجودة في المدن الفعلية المنتشرة في هذا العالم، وكلما فقدت هذه المدن وظيفتها التي وجدت من أجلها من أمن وترفيه، هجرها أهلها عائدين إلى

الطبيعة بصفة مؤقتة، أو ما يسمى بالنزوح الجماعي بعدما كان إتجاههم من الريف إلى المدينة، أصبح إتجاههم الآن من المدينة إلى الريف في لحظات الحروب والصراعات وأيام التهديد، والأمثلة كثيرة على ذلك، إذ يجب على المدينة أن لا تتخلى أبدا عن مهمتها السامية لتضمن إستقرار الإنسان بها، هذا الإستقرار هو الذي يضمن بقاءها ويبعث فيها روحه لتتحرك بتحركه وتتنفس بتنفسه، فالإنسان شرط لازم للمدينة كما هي شرط للدولة، لا يمكن أن نفترض مدينة خالية من الناس، ولكن هناك أناس عاشوا بدون مدينة في مرحلة معينة من تاريخهم، وهنا بضبط تشكلت علاقة قوية بين الإنسان والمدينة، فبعدما كانت الطبيعة هي الأم أصبحت الآن المدينة هي الأم لما تتوفر عليه من عدالة وعمل وأمن، والسؤال الذي يطرح هنا من جديد هل إستطاعت المدينة أن تحافظ على هذه الغايات، وهل تقدم الإنسان فعلا في ظلها؟.

المدينة الفعلية ونهاية التفاوت:

لا يمكن أن نخفي مدى الإنحطاط الذي أصاب أغلب مدن عالمنا المعاصر خاصة منها مدن العالم المتخلف، الذي أعاق إزدهارها وتطورها، فلا زالت جلها ميتة بعدما عاشت الإحتضار طويلا، لأنها فقدت كل مؤهلاتها وشروط بقائها وغاياتها وأصبحت مرجعا لليأس والتذمر، حاملة كل رموز التخلف والإنحطاط، كمركز لتجمع الناس للتطاحن والتقاتل، ووجهة للتفاوت والإستغلال والعبودية، والجمود والبيروقراطية في كل صوب فيها، فقد فيها الإنسان مكتسباته العظيمة من مواطنة وديمقراطية، لا عمل ولا رفاهية ولا أمن، بل الضياع والخوف والقلق، إنها مدن الظلام واليأس، وهذه التحولات كلها إنعكست سلبا عليه، جعلته يعيش أسيرا داخلها.

مدن لا زالت تعيش المرض والسقم وجب علاجها مما هي عليه، ويحدد طبيعة مرضها والإسراع لإخراجها مما هي عليه، فهي بحاجة إلى رعاية شاملة وإلى إلتفاتة أبنائها المخلصين، فليعمل أبنائها على صناعة المدينة والحضارة وفق المقاس العالمي، وليعيدون لها جمالها ونشاطها وبريقها، ويبعثوا فيها من جديد عطائها وحركتها ويجعلوها قبلتا للجميع.

كما أشرنا في السابق أن إحدى أهم الغايات التي وجدت من أجلها المدينة

أفاقها وتطلعاتها، كما يساعد على إتساع لحمة أبناء البلد الواحد بعد تعرفهم على جميع مدنهم بطريقة غير مباشرة، من خلال قضاء حاجياتهم بها عبر الوطن، وتصبح مدن الجنوب تشهد نفس الحركة مع مدن الشمال كلها تنبض بنبض الحياة، وحركة ليس لها نظير، إنها الحركة الشاملة التي تعيد السلام والإستقرار لجميع المدن من دون إستثناء، واضعة حدا للتفاوت المصطنع بينها إنها مدن المستقبل.

وبهذا النمط تتقوى دولتنا بقوة حركات مدنها وأعضائها ويزول التفاوت الذي ظهر بظهورها منذ البداية، وتبقى مدننا في حلة تمازج الثقافات وتبادل الأعراف، بعدما تبادلت الزيارات أثناء قيامنا بمهامنا المعتادة بها، حيث تصبح السياحة تحصيل حاصل أثناء أدائنا لمهامنا، ويعود مجتمعنا كله سائحا وكله جوالا، عليها تتضح صورة الدولة بشكل واضح، على أنها نتاج العلاقات الفعلية التي تربط المواطن بمدينته في شكل عمودي وبين مدينة ومدينة أخرى في شكل أفقي ضمن حيز جغرافي واضح المعالم.

إذن هذه هي نهاية مطاف تاريخ المدينة الفعلية المجيد، كلنا نريدها أن تكون فعلية لا باطنية، إنها الآن تنموا من مركز مخالف لما كانت عليه في الماضي، وتصبح مدينة الحضارة والتاريخ لتمسي أخيرا مدينة عالمية، وتشبع نفوس مواطنيها بالضروريات، وأخيرا تقطف آخر زهرة من ذلك النماء لتقدمها لروح الجماعة، الروح النامية بأطر غير محدودة.

حفريات العنف

هناك عدة مواضيع في العلوم الإنسانية التي لا زالت ضمن المواضيع اللامفكر فيها، رغم حضورها اللافت في مجتمعنا المعاصر، فبات اليوم تأكيد ثابت يخص مدى أهمية دراسة هذه المواضيع التي كانت يوما ما تبدو على الهامش، تفتقر إلى الجهود المعرفية والتحاليل العلمية، خاصة في ظل التحولات الكبرى التي تمر بها المجتمعات البشرية مهددتا نسيجها العام، بما فيها مجتمعنا الجزائري الذي كان من أولى المجتمعات تأثرا بهذه التحولات مبكرا، لذا فمن الواجب أن نعمل جاهدين على تفكيكها والحفر في أصولها لعلها تنكشف لنا أنماط حركاتها وأساليب تغيرها، وأن نعمل على تقنينها وأن نخضعها للمناهج العلمية المعروفة، ومن بين أهم هذه المواضيع نجد ظاهرة العنف، خاصة وأنها تتنامى بوتيرة متصارعة مخيفة تهدد وجودنا وقيمنا ومستقبلنا، وعلى هذا النحو إتجهنا في هذا التحليل إتجاها مفاهيميا تنظيريا حول العنف دون التوجه إلى معرفة تجلياته، بغية تعرية جوانبه والكشف عن أصوله الفكرية، لأنه ليس سوى فكر إنعكاسي بفعل بعض المتغيرات، ومهمتنا هنا هو العمل على أن نجعل هذا الفكر لا ينعكس لكي لا يكون عدميا مثلما هو معروف في المرجعيات الدينية وإيديولوجيات الأقلية والنزعات المتطرفة، من خلال تكييف فكرنا الاجتماعي العام مع دروب العلم والمعرفة ومعطيات الحضارة الإنسانية المهذبة، إذن فما هو مفهوم العنف؟ ومتى يصبح العنف إيديولوجيا وإرهابا؟.

تعتبر ظاهرة العنف من أقدم الظواهر التي عرفها الإنسان في حقبه التاريخية، إذ عرفت في بعض العصور رواجا وإزدهارا، تبدو اليوم محملة بدفقة جديدة من النماء

والتصاعد، من تزايد رهيب في أنحاء المعمورة باعثا على القلق، ومحتّما التأمل فيه كباقي الظواهر السياسية والإجتماعية، فلا تكفي في خلقها أو زوالها عزيمة فرد أو أفراد، لأنها حصيلة جملة من العوامل والشروط والظروف، وهي ثمرة من القوى والبواعث، فإذا كان إيمان أفلاطون قديما في جعل الفلسفة مرشدا

أمينا للمسلك الإنساني، إنطلاقا من سعيه إلى تأهيل رجال سياسيين قادرين على الحكم بمقتضى أحكام العقل، فتبشير الناس وإقامة العدل بينهم اليوم لا يزلان المشروع الأساسي لكل فلسفة ترغب في مكافحة العنف بجميع تجلياته، من ظلم وقمع إلى تحقيق العدالة والوحدة والسلم، حيث أن العنف في شكله يخضع إلى قوانين مختلفة تحد من ظهوره ونموه وتعمل أيضا على زواله، بل السبيل هو التأثير فيه، عن طريق معرفة عوامل مخاضه ونشأته، فمثل هذا المركب من الظواهر الإجتماعية مركب صعب وشاق دون شك، بعدما أصبح متجليا بشكل كبير في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، باختلاف ألوانه ومرجعياته ومدى تأصله في التراث العربي الإسلامي، كونه كان سببا في كل التغيرات والأحداث الكبرى التي كونت المجتمعات الإسلامية في تاريخها، والتي لم تخلوا أبدا من الصراعات والحروب ونزاعات خاصة مجتمعات المغرب العربي ومجتمعات بلاد الرافدين وأرض الخصيب، مقارنة بمجتمعات الخليج الأقل عنفا، وهذا يعود إلى أن هذه المجتمعات تاريخيا كانت مسرحا للعنف بجميع أطيافه ومسمياته، كان سببا كافيا في دخوله في تركيبتها التاريخية حتى صار من أهم إفرازات هذه المجتمعات، مجتمعات جبلت على العنف كجزء من المخيال العربي الإسلامي، وبنية من بنياته التاريخية والأنثروبولوجية التي نمى فيها، إذن فلنسأل عن شرعيته من خلال ضبط تعاريفه، ونظرا لحركية مفهومه ومطاطيته كان من العسير الإحاطة بتعريف شامل يعبر عن حقيقته، وتحديد مشكلاته في الخطاب الفلسفي، وهذا راجع لتعدد التعريفات التي وقفت على حقيقته نظرا لطبيعته السياسية والإجتماعية التي يمتاز بها من تركيب وتغير، الناتجة في عمومها عن خبرات مشتركة تختلف بإختلاف المكان والزمان، فما هو مفهوم العنف؟.

العنف في دلالته العربية كما ورد في دراسات كبار الفكر العربي قديما وحديثا، وعلى رأسهم جميعا إبن منظور يعني الخرق والتعدي، فنقول عنف أي خرق بفعل أمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، عنف به وعليه يعنف عنفا وعنافة أي القسوة، وهو عنيفا إن لم يكن رفيقا في أمره، نقول إعتنف الأمر أي أخذه بعنف، وأعنف الشيئ أخذه بشدة وقسوة[1]، ويعرفه جميل صليبا في معجمه الفلسفي على أنه مضاد للرفق، مرادف للشدة والقسوة، والعنيف violent هو المتصف بالعنف، فكل فعل

(1) ابن منظور: لسان العرب – ج3– دار لسان العرب بيروت ص 903.

شـديد يخالف طبيعة الشـيئ يكون مفروضا عليه وخارج عنه، فهو بمعنى ما فعل عنيف، والعنيف هو القوي الذي تشـتد صورته بزيادة الموانع التي تعترض سـبله، والعنيـف مـن الرجـال هـو الـذي لا يعامـل غيره بالرفق، وهو أيضا اسـتخدام القوة إستخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون[1]، ويعرفه أحمد خليل أحمد على أنه الإيذاء باليد أو بالسان أو بالفعل أو بالكلمة في الحقل التصادمي مع الأخر[2].

أما دلالته في الفكر الغربي فهو مقابل لفظة violent في الفرنسـية، المشـتقة من الكلمة اللاتينية vis التي تعني القوة الفيزيائية[3]، فدلالته مشابهة للدلالة العربية التي تفيد الإكراه والتفوق العضلي على الآخر، ويعرفه لالاند أندري «هو إستعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل قوانيـن مكروهيـن علـى إبـرام أي عقـد لا يوجبـه القانون»[4]، أمـا إذا بحثنا عنه في الحقول الفلسفية المختلفة، فيمكن أن نجده في أكثر من حقل تعرضت إلى تعريفاته المختلفة باختلاف مرجعياته التنظيرية، فيظهر لنا في الحقل النفسي على أنه ذلك السلوك المشوب بالقسوة والعدوان والقهر والإكراه، فهو سلوك بعيد عن التحضر والتمدن، تستثمر فيه الدوافع والطاقات العدوانية إستثمارا بدائيا، كالضرب والقتل وتدمير الممتلكات وإستخدام القوة لإكراه الخصم وقهره[5].

وهناك من النظريات من رأت في العنف ضرورة إجتماعية بحجة أنه لا يعقل أن نجد مجتمعا يخلو من العنف تحترم فيه القواعد والقوانين إحتراما كليا، بل نجد أعمالا عنيفة تمارس داخل بنيات المجتمع لإعطاء وتوليد الحركية بداخله، ومثال ذلـك مـا ذهبـت إليـه الباحثة لوسـي مير عندمـا رأت أن المجتمعات التي لا تعيش العنف هي مجتمعات ميتة حسب بعض التطورات، فالعنف إذن ضرورة إجتماعية لإحـداث تغييـر بقـدر مـا يوجـه التغييـر بالرفض، إن الإعتـراف بوجود التناقض مع الإصـرار علـى رفـض التغييـر أمر يسـتدعي العنف، ولكن مـن هذا الطرح الوظيفي

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي - ج2- دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص12.

(2) خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الإجتماع، دار الحداثة ط1 1984.

(3) Jean Cloude Chesndi: Histoire de la Violence, Edition Revue Eleuge Mentée Robert Lafant Paris 1981 p334.

(4) أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج3- تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت 1996-ص 1555/ 1554.

(5) فرج عبد القادر طه: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار السعادة الصباح ط1 الكويت 1993 ص 551.

للعنف الإجتماعي نلمس صعوبة إقرار أهميته داخل البنية الإجتماعية لا النفسية، أو كواقع إجتماعي كالممارسة المادية والقوة العدوانية الكامنة في نفسية الإنسان، وكل هذه الصعوبات تساهم في إيضاح وضبط مفهوم العنف بشكل كبير.

أما ريمون بودان الذي ربط العنف بالحرية، فيرى أن العنف بمثابة مبادرة تدخل بصورة خطرة في حرية الآخر، تعمل على أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقدير[1]، أما بيير فيو فقد عرفه على أنه ذلك الضغط الجسدي أو المعنوي المشحون بالطابع الفردي والجماعي، ينزله الإنسان بالإنسان بالقدر الذي يتحمله على أنه مساس بممارسة الحق، حيث أقر بأنه حق أساسي أو تصور للنمو الإنساني الممكن في فترة معينة[2]، أما الماركسية التي أدركت مدى أهمية العنف في حركة التاريخ، الذي يظهر في الصراع بين البورجوازية الحاكمة للمقاليد السياسية مستعملة في ذلك وسائل العنف والطبقة البروليتارية Prolétariat الثائرة عليها لتحقيق المساواة، واعتبرت أيضا أن ظهور مجتمع جديد تسبقه بالضرورة حركة عنف دون أن يتسبب به ذلك العنف وهو ما يشبهه ماركس بالألام التي تسبق الولادة الناتجة عنها، وفي هذا السياق أيضا ينظر ماركس إلى الدولة على أنها أداة عنف، تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها داعيا إلى تقويضها، ويتم ذلك عن طريق الثورة كما يؤكد إنجلز على ذلك، على أنه وسيلة تزيد في تنمية الإقتصاد[3]. أما الوجودية وعلى رأسها جون بول سارتر (1905-1980م) من خلال تقديمه لكتاب فرانز فانون، يذهب في تمجيده للعنف أبعد مما ذهبت إليه الماركسية حيث لا يمكن قمعه لأنه يتجدد من داخله يخلق نفسه بنفسه[4] إذن فالعنف هو استخدام القوة المادية في إطار غير قانوني أو تهديد بالتعدي لألحاق الأذى بالذات والأخرين لتحقيق أهداف منشودة.

فالعنف ذو ثلاث تجليات، كراهية وتهميش وحذف الأخر، يتطور على حساب السلوك والإحتقار والسخرية لينتهي بالقوة والسلاح وإلغاء الآخر لتصل إلى التصفية

(1) فليب برونو: المجتمع والعنف، ترجمة الأب إلياس زحلاوي، المؤسسة الجامعية ط2 1985 بيروت ص14-13.

(2) حنا أردنت: في العنف، ترجمة إبراهيم عريسي دار الساقي بيروت ط1992-4 ص 14.

(3) المرجع نفسه ص 14.

(4) أبو الحسن علي ابن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد، ج1، ط4 1964 ص35.

الظاهر فإنك مقدار الدمار الذي تحلونه بالدولة»[1]، ولكن أفلاطون لا يستبعد تماما اللجوء إلى العنف، بل بخلاف ذلك يوحي به عندما يتعلق الأمر بأناس لا ينفع معهم الإقناع، ومبرر هذا اللجوء وشرعيته تكمن غايته في تحقيق العدل والسعادة في المدينة، هكذا يحق للحكومة الشروع في تطهير المدينة من المظاهر السيئة، ومن الحاكم الطاغي المستبد إذ يقول أفلاطون في ذلك «ألا يلزم عن ذلك أن رجلا كهذا إما أن يغتاله أعداؤه، أو أنه يزداد استبدادا فيتحول ذئبا»[2].

يرى اليونانيون أن معرفة القضايا السياسية هي من خصال الأشراف والسادات الأحرار، على السياسة أن تكون عقلانية، أي مع بنيان العقل التي تستلزم تربية طويلة، وهي بذلك تتعارض مع العنف والطغيان والقوة.

إن هذا التصور لا يترك مجالا لنظام القوة والعنف خاصة أكزينوفون 435 ق م، وسقراط اللذان اعتبرا أن العنف هو أساس الطغيان إذ يولد الحقد والكراهية ويتعارض مع الحكمة والعقل[3].

إذا كان أفلاطون قد برر شرعية العنف من قبل الدولة في بعض الحالات للحفاظ على استقرارها وسلامتها، فنجد أن أرسطو طاليس 284-322 ق م، خالفه في ذلك حيث لا يمكن أن نقيم دولة على أساس العنف والطغيان واللجوء إلى العنف، لا يكون دوما وسيلة استقرار، وحينها على الطاغية أن يتجنب الصراع الدموي واللجوء إلى القوة والهيمنة والمواجهة المكشوفة مع الشعب، كونه يقضي على النظام والتناسق الطبيعي، «فالدولة إذن طبيعة، إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية، لأن الدولة غاية تللك الجماعات، إذ كل شيئ لمصير كامل ندعوه طبيعة الشيئ»[4]، فمن خلال هذا الطرح نقول أن ظاهرة العنف التي عمت معظم المدن الإغريقية لقيت عناية وتنظيرا من قبل فلاسفة اليونان التي مهدت للفكر السياسي الغربي.

ومع ميلاد المسيحية وميلاد الثنائيات المتضادة، التي أنتجها اللاهوت

(1) المرجع نفسه ص260.

(2) دولة خضر خنافر: في الطغيان والإستبداد والديكتاتورية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 بيروت 1995 ص74.

(3) أرسطو طاليس: في السياسة، نقله إلى العربية الأب أغسطين بربارا البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ط1980-2 ص 8.

(4) عدنان الدوري: أصول علم الإجرام -أسباب علم الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي، منشورات دار السلاسل الكويت ط1984-3 ص44.

والميثولوجيا المسيحية مثل رجل الدين ورجل الدنيا التي تتمثل في مملكة الله، تلجأ إليها الأرواح المستضعفة والمستبدة، ومملكة الأرض وثنائية الروح والجسد والعقل والإيمان.... الخ.

وقد مثل هذه الحقبة كل من القديس أمبروزو 340-395م، والقديس جروم 345-420م والقديس أوغسطين 354-430م، الذين كان لهم الدور الكبير في ظهور نظام الكنيسة إلى الوجود[1]، فقد إعتبر أوغسطين أن مدينة الله هي الكنيسة التي تقوم على مبادئ أخلاقية ومدينة الأرض التي تمثلها الدولة، فالأولى مقترنة بالخير والثانية بالشر، لأن تاريخ البشرية هو تاريخ صراعات وحروب التي تتعارض مع مبادئ الخير السامية، وقد فرضت السلطة اللاهوتية سلطتها على الحقبة الوسيطية التي تقوم على القوة في سيطرتها على الشعب وإعدام كل من خالف تعاليمها.

ولقد عرف الخطاب العربي قبل الإسلام ظاهرة العنف في شكل صراع بين الأفراد والقبائل المتناحرة، وفق قيم متعارف عليها في المجتمع العربي الجاهلي كالثأر والإنتقام والدفاع عن الشرف، ومع مجيئ الإسلام بشرائعه العليا إستطاع تغيير البنيات الإجتماعية العربية. ومن بينها العنف، الذي أخذ مظاهر أكثر شدة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مع مشكلة الخلافة وحروب الردة، محدثا تمزقات وصراعات داخلية خاصة بين الفرق التي معظمها اتخذت من العنف كوسيلة تعبير عن ثقافتها وبلوغ غاياتها كالخوارج والشيعة في أشكال سياسية وعقائدية.

أما على مستوى الفكر فنجد ابن خلدون 1332-1406م، قد حدده في مظاهر الوحشية عنيفة التي تحضر بكثافة في البادية حيث يعم الصراع من أجل البقاء، وكوسيلة لبلوغ السلطة والزعامة، فالعصبية بوصفها مصدرا للقوة الإجتماعية داخل أنماط العيش في البداوة[2]، إذ تكمن مظاهره في مظاهر العنف كالتخريب والتوحش، (... وإذا تبين ذلك في السكن التي تحتاج للمدافعة والحماية، فبمثله يتبين ذلك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوءة أو إمامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الإستعصاء

(1) جورج لابيكا: السياسة والدين عند إبن خلدون، ترجمة موسى وهبي وشوقي دوبهي، دار الفارابي ط1 1982 ص98.

(2) عبد الرحمان ابن خلدون:المقدمة، دار الكتب العلمية ط1 بيروت 1993 ص553.

ولا بد في القتال من العصبية...)[1].

ومع عصر النهضة، الذي عرف تغيرا كبيرا على جميع البنى الإجتماعية والفكرية وميلاد نزعات إنسانية وحركات علمية وإصلاحية، أسست العصور الحديثة مؤكدة على حقوق الإنسان الطبيعية، بفعل إسهامات فكرية ثقافية، فنجد إسهامات توماس هوبز 1588-1679م متأثرة بفلسفة القوة الميكيافلية 1469-1527م خاصة فيما يخص حاجة الحاكم للقوة والسلطة المطلقة، فالإنسان الهوبزي هو إنسان شرير حافل بالنقائض تدفعه مصلحته الذاتية، فمن خلال قوله الإنسان للإنسان ذئب والكل في حرب ضد الكل والواحد في حرب ضد الجماعة[2]، نستنتج أن ظاهرة العنف قاسم مشترك بين البشر، وهي أكثر قوة عند الأقوياء في مقابل الحيلة والمكر والخداع الذي يلجأ إليه الضعفاء، فإن هوبز ومن خلال فلسفته السياسية كان يطمح إلى إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فتزول كل الصراعات والنزاعات، على أن يخضعوا كلهم لإرادة واحدة، من خلال تعاقد الأفراد مع الحاكم، ثم يرى هوبز أن الناس في الحالة الطبيعية متساوون تقريبا في القوة والخبرة والقدرة الفعلية.

أما فيلسوف النسق هيجل 1770-1831م الذي يبرر الحرب ويراها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، وهي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب، فالعنف الهيجلي ضروري لحركة التاريخ عن طريق الديالكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الإرادة، فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الإنسان بالتاريخ[3].

إذا كانت هذه هي طبيعة العنف في النسق الهيجلي فما طبيعته في الفكر الماركسي؟، إن كارل ماركس 1818-1883م لا يثق إلا في تمرد الطبقة البروليتارية التي تعيش في حالة إغتراب داخل الدولة، فمهمة الدولة البروليتارية في نظر ماركس هي إلغاء الطباقات والعبور نحو الشيوعية، إلا عن طريق العنف الأكثر ضراوة، حينئذ يصبح العنف هو المسألة الأساسية لشرعيتها ولتبريرها، فالعنف هو

(1) المصدر نفسه ص 554.

(2) عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية ج2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 1984 ص561.

(3) هيجل: العقل في التاريخ ج1 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1980 ص50.

الوسيلة التي تستخدمها الطبقة الكادحة في تحقيق مستقبلها، تمثله الطبقة الثورية فماركس يقر أن العنف ليس عبثا بل يراه حقيقة مستقبل الإنسان بواسطته تزول التناقضات، وتعليم العنف لا يكون سوى مساهمة في توطيد العنف القائم على تعزيز استقلال الإنسان للإنسان، فالديكتاتورية البلوريتارية تشكل النموذج السياسي الحقيقي، كونها لا تحاول أن تصالح الإنسان مع الدولة بل تصالح الإنسان مع الإنسان ومع ذاته، ولا يتم هذا إلا بزوال تام للدولة، لهذا وجب الإنقلاب لإستعادة إنسانية الإنسان.

أما نيتشه 1844-1900م المعروف أنه نادى بأنه حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان من خلال تجاوز القيم المتوارثة، التي هي دليل ضعف وعجز الإنسان في مواجهة الواقع، وإذا كانت أخلاق القوة وتصوره للإنسان الخارق الذي يمجد العنف والقوة كمعيار للإنسان التشوي الممتاز، فما مفهوم العنف في مدرسة التحليل النفسي؟، إن تصور سيغموند فرويد (1856-1939م) للعنف وللعدوانية يتجلى في غريزة التدمير والموت، حيث يفترض أن وظيفة الأساسية للعنف هي تدمير الإنسان وانعدام الحياة، التي توضع مباشرة في خدمة غريزة الجنس (الليبيدو)، ولهذا فالعدوانية في رأيه تكمن في غريزة الموت والإيذاء.

وإذا تعمقنا في المجتمعات المعاصرة نجدها بالأساس مجتمعات قمعية يغلب عليها طابع العنف، والذي معها تغير وخرج عن طابعه الحديث، لأن العنف المعاصر يقوم من خلال مراكز القوة الذهنية والمادية، أدت إلى سيطرت المجتمع على الفرد سيطرة كاملة، فالسيطرة الإجتماعية في نظر هربرت ماركيوز(1898-1979م) ظهرت في السيطرة التيكنولوجية التي أستثمرت لصالح الممارسات العنيفة بعدما غدت وسيلة قمع واضطهاد، إذ يذكر أندري لالاند في موسوعته الفلسفية «أن العنف إرتدى معنى أكثر تحديدا منذ نيتشه وجورج سوريل (1874-1922م) والنقابات الثورية، الذين أدخلوا نظريات منهجية مضادة للإتجاهات أو الكوابح العقلية ونادوا بالعمل المباشر»[1]، وقد منح جورج سوريل الشرعية الأخلاقية لسلوك العنف ليصبح أحد المشرعين للعنف المعاصر، ولتتحول نصوصه إلى إحدى مرجعيات الفاشية الإيطالية، وهذا ما أشار إليه موسوليني بينيتو (1883-

(1) حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع 1980 ص133.

1945م) «أدين بالكثير لجورج سوريل، لقد ساهم عن طريق نظرياته الخام حول تاكتيك الثورة مساهمة ضخمة في تشكيل نظام وطاقة وقوة الكاتب الفاشي»[1].

أما ألبير كامو (1913-1960م) ومن خلال كتابه «الإنسان المتمرد» يعتبر أن الثورات والتمردات ومظاهر العنف في القرن العشرين، ساهمت في بروز متعاظم إستهدفت في إقامة الحرية الكاملة لإنسان، والروح الثورية هي الأخرى تدافع عن الإنسان، فالتارخ المعاصر في نظر كامو هو تاريخ صراع من أجل القضاء على التناقضات الموجودة فيه، معتبرا أن تاريخ البشر هو تاريخ تمردات متتالية.

أما مواقف بيير بورديو المعروفة حول العنف الذي يكون ممارسا في عمومه في شكله الرمزي الذي لا يظهر بشكل علني للممارس عليه، عن طريق اللباس أو اللغة والأسلوب والأكل والجنس إلى غير ذلك من الجوانب الرمزية والمادية للحياة، التي تتضمن علاقة سيطرة وتحكم، وليس لها أية شرعية سوى المشروعية التي تجعلها هي نفسها وترسخها علاقات التفاوت الإجتماعي السائدة، أي أن النفوذ يقوم على العنف الرمزي، حيث أن جميع النظريات الميثية على مسلمات مختلفة تقود إلى ربط حرية الأفراد المبدعة والجماعات بمبدأ النشاط الرمزي[2].

أما أهم التنظيرات الفكرية التي إستمد منها العنف أصوله المشرّعة له في المجتمعات العربية المعاصرة، خاصة مع الحركات الإسلاموية والأوصولية المعاصرة، فنجدها بالأساس في فتاوي بعض الفقهاء ومفكري الإسلامويات، كفتاوي أبو أعلى المودودي وحسن البنا وتنظيرات السيد قطب التي إتفقت على ضرورة تغيير المجتمعات العربية، كونها إبتعدت عن القيم الإسلامية الصحيحة وتزايد جهلها وتعلقها بالغرب الكافر، لاجئين في ذلك إلى فكرة الجهاد للوصول إلى مبتغاهم منتهجين طرق عنيفة ودامية وإعدامية لوجود الإنسان كإنسان.

وما يمكن أن نستخلصه في ظل تنوع هذه المشارب هو أن العنف كظاهرة إنسانية ليس حكرا على مجتمع ما أو ثقافة معينة، بل هو ظاهرة تجلت في جميع الثقافات والمجتمعات التي عرفها الإنسان عبر تاريخه، متطورا بتطور الوسائل التي ساعدت على ذالك في جانبه الكمي والكيفي يخدم تيارات وأيديولوجيات معينة.

(1) أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ج3، ص1554-1555.

(2) رضوان جودت الزيادة: خطاب العنف، مقاربة نفسية أنثروبولجية، مجلة الدراسات العربية ع9- السنة21- بيروت 1985 ص97.

المجتمعات المماثلة الأخرى التي يقيم معها علاقات[1]، من هذا المنظور تظهر لنا الدولة شكلا سياسيا محددا من الجانب التاريخي، ومع ذلك تستمر في الحفاظ على بقائها باستقطابها العنفي الداخلي الذي يغدو وظيفة والعنف الخارجي يغدو سياسيا، فالدولة تلجأ إلى إستعمال العنف بشكل علني أو ضمني من أجل تكريس سيطرتها، وإذا ما إستقرأنا تاريخ الدول نجد أن الدولة لم تتردد لحظة عن العنف، فهي في ذلك تعلله بحماية الصالح العام، ولكن إذا كان العنف وسيلة قد نجح في حل بعض المشاكل الإجتماعية والسياسية فهذا لا يعني نجاحه المطلق، فوراء كل عملية عنيفة دعوة لعملية عنيفة أخرى أشد من الأولى، إذن فالعنف كظاهرة سياسية تلجأ إليه الدولة كجهة شرعية يتأسس عليها النظام السياسي ككل لأن الدولة تحتكر إستخدام العنف من منطلق الشرعية التي تستمدها من الشعب، وتلجأ إلى ذلك عندما تراه ضروريا باستعمال أجهزة القمع الرسمية الذي يتم في إطار قرارات سياسية وإدارية محددة، وهذا ما أشارت إليه قراءات ماكس فيبر (1864-1920م) الذي حصر الدولة ككيان في الإستعمال المشروع للعنف لترسيخ النظام السياسي والسياسة التي تمارسها إنطلاقا من ربطه للعنف بالدولة، فبيّن لنا أن غياب العنف في البنى الإجتماعية ينتج عنه حتما غياب مفهوم الدولة، وبهذا يصبح العنف صورة للدولة حاضرا ودائما وأبدا في نمط عملها.

إن الدولة المعاصرة كمجموعة إنسانية محددة بإقليم معين تسعى بكل نجاح إلى احتكار العنف المادي لأنها وحدها لها الحق التصرف في العنف المادي، وهنا نعود مرة أخرى إلى ماكس فيبر الذي حصر مهام الدولة في علاقة هيمنة الإنسان على الإنسان عن طريق شرعنة العنف والسياسة الموضوعة التي تقوم في جوهرها على طينة العنف، وقد أشار أيضا المفكر الفرنسي دوميناك بإسهاب إلى علاقة العنف بالدولة، معتبرا الدولة عنفا منظما وبذلك يمكن أن نعرف الدولة على أنها العنف الممارس من قبل فئة إدعت الكلام باسم الشعب والتي تشكل الشكل الأكثر تعقيدا للعنف الممارس من قبل المجتمع ضد أعضائه، وهذا العنف هو من فعل القادة الذين يسعون إلى إضفاء الشرعية على إستعماله لضرورة بناء وحدة الجسم السياسي، أما آليات التغيير الإجتماعي والحفاظ عليها متعلقة بوظيفة الدولة وعلاقتها بالعنف التي تقوم على ثلاثة أفكار أساسية، تقوم الأولى على احتكار

(1) أندري لالاند: المرجع السابق ص369.

العنف وتنظيمه، وتقوم الثانية على إخضاع المجتمع للقانون الداخلي وإشاعة الأمن حتى نتخلص من الفوضى، وتقوم الثالثة على احتكار العنف من جهة أخرى للخارج في علاقتها مع دول أخرى.

فالدولة - ككل - أداة إنتاج هامة فلا يمكننا أن نعطي للدولة دورا سلبيا فقط، فالدولة من جانب آخر تخلق التحول وتكوّن الواقع الذي يظهر في تكوين المؤسسات التي تعمل على تكريس الحياة المدنية العامة.

ولكن سرعان ما تتصادم الدولة مع العنف الإرهابي العدمي من جديد، فما معنى العنف الإرهابي؟.

العنف والإرهاب:

مما لا شك فيه أن هناك عوائق تنشأ بصدد تعريف مفهوم الإرهاب وتحديد أبعاده المتعددة كونه ظاهرة إجتماعية وسياسية، ويتضح لنا أن معنى اللغوي لكلمة الإرهاب هو من يلجأ إلى فعل الترهيب والإيخاف، لقوله سبحانه وتعالى ﴿ قَالَ أَلْقُوا۟ ۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾ سورة الأعراف، الآية 116، والتي تعني الرهبة والرعب والخوف من ما أظهروا لهم من أعمال سحر، وهنا يمكننا معالجة مفهوم الإرهاب كأحد إشكالات العنف السياسي بخطورته المتصاعدة دون التمييز بين الأفراد، مع التأثيرات الإقتصادية والإجتماعية والنفسية التي يخلفها، فلماذا كان دوما موضوع الإرهاب مرتبطا إرتباطا وثيقا بالعنف؟.

إذا بحثنا في تاريخية الإرهاب وحفرنا على أهم التنظيرات التي خصته، نجده حديث ولكنه كممارسة قديم قدم الإنسان، إذ ورد مفهوم الإرهاب لأول مرة في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1798[1]، ظهر بظهور الدولة الحديثة، خاضعا للقوانين السوسيولوجية والسياسية محددة، مقترن بالعنف العدمي، فالإرهاب يسعى إلى تدمير الدولة الحديثة ومضاد لها، والذي يعتبر الضرب الأقصى من العنف، وهنا يمكن أن نشير إلى المفكرة حنا أردنت في كتابها الشهير «في العنف» التي بينت فيه أهم الفروقات بين العنف والإرهاب، حيث أن الفرق بينهم كالفرق بين الإرهاب الديكتاتوري الذي يقوم على الإستبداد، والإرهاب الكلياني الذي يضرب

(1) Jean Cloude Chesndi: Histoire de la Violence p334.

حتى الأقرب إليه كما حدث في مصر والجزائر والمغرب والعراق، خلال الأيام الأخيرة، أما الإرهاب الديني وهو الأكثر إنتشارا الآن في عالمنا الإسلامي، وإن كان معظمه ينطوي على الكليانية،فهو ظاهرة خاصة بضرب المجتمعات التي تسعى وراء الحداثة وكسب طرائق العلمانية، أي المجتمعات التي تبحث عن التغيير، سواء المادية أو المعنوية، أما الإرهاب السياسي فهو ذلك السلوك الرمزي الذي يقوم على إستخدام منظم للعنف الذي ينجر عن الخوف والقلق، فإستخدام هذا النوع من العنف هو أحد مكونات الفعل الإرهابي الذي يدخل في نزاع مع الدولة القانونية حول إمكانيات الأمة وتاريخها، فهو صراع من أجل إمتلاك الحقيقة، فالإرهاب ينطلق من رفض المجتمع دون أن يكون هناك هدف واضح من هذا الرفض أو غاية محددة، فهو يحتوي بداخله الفوضى والعشوائية، فإذا كان العنف سلوك غير رسمي يسعى إلى حل تناقضاته بالقوة، فإن الإرهاب هو الشكل اليائس للمنخرطين فيه، فالعنف الإرهابي هو أقرب إلى الإنتقام والإقتصاص، وهذا ما نقرأه من عدة تجارب إرهابية معاصرة في العالم، جاعلا الإرهاب بهذا المعنى عبارة عن عنف لا متناهي مبني على أساس ما تطرحه الإديولوجيات، فهو يكتسي شيئا من التفريق على أساس سياسي ظرفي، وليس على أساس علمي معرفي داخل الحقل الإبستيمولوجي، متخذا عدة أشكال مختلفة باختلاف أهدافه ودلالاته وأشكاله التاريخية والسياسية والسوسيوثقافية.

فما يمكن أن نستخلصه هو أن العنف من المواضيع المعقدة، تكهنت كل الدراسات على مدى خطورته وانعكاساته المدمرة على الحياة العامة وعلى الإنسان خاصة.

قراءة في العنف العربي المعاصر
عوامل وتجليات

إن المطّلع على الواقع الذي يعيشه العالم العربي المعاصر اليوم، سيدرك حتما مدى تصاعد وتيرة العنف داخل طبقات مجتمعاته، حتى نكاد أن نقول عنه أنه أصبح أحد أبرز المكونات الرئيسية لبنياته الإجتماعية وكصيرورة داخلية لتطورها وحركتها.

على ضوء هذا الموقع الذي أصبح عليه العنف في المجتمعات العربية المعاصرة، سنبحث في أهم العوامل التي ساعدته في ذلك، لكي نضعه ضمن السياقات الإجتماعية القابلة للتحديد المعرفي، خاصة وأنه يعيش الظاهرة على مختلف البنيات، السياسية والفكرية والإجتماعية والدينية، بالإضافة إلى معرفة العوامل التي تدفعنا إلى اللجوء إلى ثقافة العنف، سواء الرسمي أو غير الرسمي، والتساؤلات التي يمكن أن نثيرها حول هذا الموضوع هي كالتالي:

ما هي العوامل التي ساعدت على نشأة العنف في المجتمعات العربية المعاصرة؟، ومن أين يولد العنف؟، وهل العنف وليد الواقع العربي أم هو ثقافة خارجية مكتسبة؟، وكيف إستطاع أن يكتسح الشارع العربي المعاصر؟.

إن محاولة معرفة أهم العوامل ومصادر العنف في المجتمعات العربية المعاصرة، تجعلنا نلاحظ أن الواقع العربي المعاصر خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، على أنه قد عرف إنتشارا واسعا وجليا لدوائر العنف بشكل عام وفي الممارسات السياسية بشكل خاص.

الكثيرون هم من أهل الإختصاص من ربط العنف داخل المجتماعات العربية المعاصرة بمختلف مظاهره، بالعوامل الفكرية والطبيعة السياسية التي تنتهجها هذه المجتماعات، بالإضافة إلى العامل الديني العقائدي والإقتصادي والظروف

الإجتماعية القاهرة التي مرت بها البلاد العربية، خاصة بعد إسترجاع سيادتها الذاتية التي تزداد تدهورا مع مرور الوقت، وثبوت فشل الأنظمة الإقتصادية والسياسية

العربية، الليبرالية الديمقراطية والنهج الإشتراكي الثوري في كل المجالات، ونظرا لظهور عدة متغيرات التي طرأت على الواقع العربي المعاصر وعدة إيديولوجيات متصارعة، ولاسيما الإيديولوجيا الرأسمالية والشيوعية، وقيام الكيان الإسرائيلي في قلب المنطقة، واتساع الهوة بين البلدان المتقدمة والمتخلفة، على الخصوص البلدان العربية التي لا تزال تشكو من التجزئة والتخلف.

حيث لا تزال بعض أقطاره تعاني من صراع الطبقات الحاكمة والحركات الشعبية، بعيدة عن الحرية وقيم العدالة الإجتماعية[1]، أما العامل الإقتصادي الذي كان له الدور الأكبر في ظهور العنف كخطاب مضاد، كونه فشل على جميع المستويات خاصة خلال الفترة النفطية المتدنية التي كانت لا تدعو إلى الأمل، فالأزمة الخانقة بدأت تلتف على رقاب إقتصاديات الدول العربية، تميزت بالإنهيار للأسعار النفطية بدءا من عام 1982 إلى غاية 1986م، ويمكن أن نحصر تعبير الأزمة التي كانت وراء تفشي العنف في المجتمعات العربية المعاصرة في المظاهر التالية:

يتمثل المظهر الأول في اتساع الفجوة الغذائية في العالم العربي، حيث أصبحت تستورد أكثر من نصف غذائها من الخارج، أما المظهر الثاني يظهر في الأزمة الإقتصادية الحادة التي تتمثل في البطالة الناتجة عن ارتفاع معدلات النمو السكاني، ويتمثل أيضا في التبعية الإقتصادية للعالم الرأسمالي والإعتماد الشبه الكلي على النفط والخدمات المرتبطة به كمصدر أساسي للدخل القومي، ووجود إقتصادياتها تحت خدمة الشركات متعددة الأجناس، وهجرة أموالها إلى الخارج بالإضافة إلى تفاقم مشكلة المديونية التي فاقت 120 مليار دولار[2].

إن جملة الظروف العربية المتأزمة وما نتج عنها من تداعيات إجتماعية سلبية، قد أوجدت البيئة المناسبة لنمو الأفعال العنيفة في المجتمع العربي، حيث أن العنف هو نتاج للمجتمع وإلى جانب هذه المقاربة ذات البعد الإجتماعي الإقتصادي، ثمة مقاربات أخرى للظاهرة ذات منحى فكري وديني وسياسي، تنصب كلها حول خصوصيات الإستبداد السياسي.

(1) عبد الله الدائم: القومية العربية والنظام العالمي الجديد، دار الآداب ط1 بيروت 1994م ص15.

(2) حميدة العياشي: الإسلاميون الجزائريون، دار الحكمة الجزائر 1992م ص97

العنيفة خاصة من قبل التيارات الإسلاموية المعاصرة.

إن ما يميز خطاب هذه التيارات، هو أنه ينطلق من رد الفعل، وهذا ما جعلها تدخل ضمن الصراعات والخلافات السياسية، وإذا تتبعنا مصادر العنف لتلك التيارات نجدها تعود إلى سياقات تاريخية سياسية والخلافات السياسية التي ظهرت في التراث العربي الإسلامي.

فالتيارات الإسلامية المعاصرة تعتمد على العنف الإسلامي كما تعتمد على العنف كوسيلة لتحقيق غاياتها، كالتيارات التي ظهرت على يد «حسن البنا» في مصر ممهدة للنشاط المسلح، انطلاقا من اعتباره أن الإسلام دين ودولة وقيادة، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر.

إن آليات هذا الخطاب الذي كثيرا ما أخفق إذا ما استثنينا التجربة الشيعية في إيران، يقوم على مبادئ ثابتة برزت مع تنظيرات سيد قطب (1906-1966م) من خلال كتابه معالم في الطريق، الذي يمثل نموذج إيديولوجي للتصدي للأنظمة القائمة والجاهلية، فأهم فكرة في هذا الكتاب هي فكرة الجاهلية، فالمجتمعات العربية القائمة في نظر سيد قطب مجتمعات جاهلة، كالجاهلية التي جاء من أجلها الإسلام منذ العهود الأولى، وهنا نتساءل ما هي الجاهلية التي يقصدها سيد قطب؟

الجاهلية التي يقصدها سيد قطب هي التي تقوم في نظره على أساس الإعتداء على سلطان الله في الأرض والتي تمثل نقيض الإسلام، ولهذا إعتبر سيد قطب المجتمعات العربية كلها جاهلة نظرا لإنحرافها عن المبادئ الإسلامية التي وجب تغييرها[1] والتي تقوم على الأركان التالية:

الحاكمية:

إن هذه الفكرة قد ثبتت في التراث الإسلامي وعلى الخصوص مع الخوارج كايدولوجيا سياسية، عندما احتجوا على علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان غداة احتكامهم يوم صفين، والتي تتمثل في حاكمية الله، أي لا حكم إلا لله والسيادة العليا وشريعة الله.

(1) أحمد ماضي:معالم في الطريق ل سيد قطب، ضمن كتاب الإسلام والسياسة موفم للنشر 1995م ص34.

الجماعة:

يعتقد سيد قطب أن العودة إلى المجتمع الإسلامي الأول الذي كان يقوم على حاكمية الله، لا بد أن يتم من خلال جماعة إسلامية مؤمنة.

المنهج:

وأيضا نجد الخطاب القطبي يقوم على فكرة المنهج الذي يتمثل في المنهج الإلهي والمنهج الإنساني، فالمنهج الأول يستمد مشروعيته من الإيمان بالله والثاني يقوم على أساس البرهان.

الأمة:

يمثل هذا المفهوم مركزية الخطاب القطبي حيث يصبح عقائديا نافيا مقومات الدولة الحديثة.

وإذا تعمقنا في طبيعة الحركات الإسلامية السياسية نجدها تنقسم إلى قسمين، فالأولى محافظة تمثل فكرة التسوية من خلال المساجد والمدارس والإعلام، أما التيار الثاني فطابعه احتجاجي يعتمد على العنف كمنهج لتغيير الواقع الذي ينتهي بالعمل المسلح والنشاط الإرهابي، حيث لا يؤمن بفكرة الدولة الحديثة.

عليه ظهر العنف كسبيل وحيد لتلك التيارات لتقويض الأنظمة القائمة والمجتمعات الجاهلة، لتحل محلها مجتمعات إسلامية راديكالية، وهذا ما عرفته بعض الدول العربية المعاصرة وخصوصا مصر والجزائر والمغرب الأقصى والعراق في ظل الإحتلال.

هذا التيار الأخير هو الذي سينشط على الساحة العربية بكثافة، والذي يسعى دوما إلى تدمير الخارجين عن الشريعة وتوريث المؤمنين الأرض، لأن دولة الإسلام لم تقم إلا بعد الهجرة وعلى فكرة الجهاد.

إذن العنف وفق هذا التحليل كظاهرة ليس وليد عامل معين، وإنما وليد عدة عوامل مختلفة ساعدت وهيأت ظروف اللجوء إليه، وكلما تفاقمت تفاقم معها العنف، وكلما عولجت عولج العنف، أي القضاء على المشاكل يستلزم القضاء على أسبابها وهذا ما وجب أن يطبق على العنف كظاهرة.

أما ما يتعلق بتجلياته في المجتمعات العربية المعاصرة، الذي يحتم تحديد

مظاهره المتعددة كأنماط ومناهج، وذلك تبعا للأوجه التي ترتديها هذه الظاهرة.

إن التجلي البارز للعنف في البلاد العربية، هو العنف السياسي الذي يرتدي في الواقع أشكالا مختلفة ومتعددة، تتراوح بين المعارضة السياسية في الداخل والنزاع الإيديولوجي والقومي، أو تنازع المصالح في العلاقات الخارجية، قد تؤدي إلى حالات قصوى في التعبير عن ذاتها، أي إلى العنف في مختلف وسائله ودرجاته، كالإضراب والعصيان المدني والنزاعات السياسية الداخلية، والحروب والتطرف والإرهاب، لذلك نلاحظ أن جميع الدول العربية تحاول دائما أن تزيد قوتها وتطورها وفق ما تمليه الظروف عليها وما تفرضه مقتضيات علاقاتها مع الواقع.

هذا ما يؤدي بطبيعة الحال إلى استمرار العنف السياسي في العالم العربي المعاصر، ولكن السؤال الذي يطرح هنا هو ما هي استراتيجيات التي تتحدد فيها مظاهر العنف السياسي العربي المعاصر؟.

العنف في الوطن العربي المعاصر يمثل خطرا حقيقيا على الأنظمة السياسية وعلى الإستقرار الإجتماعي لأسباب عدة، سوف نتعرض لها في متن هذا التحليل، إذ نجد أن هذا العنف كان نتيجة إجراءات تعسفية وقمعية، ظهرت أثارها واضحة على مسار العنف وتوتر العلاقة بين التيارات السياسية وأنظمة الحكم العربية، حينما عجزت عن التنمية المطلوبة وعلى تحقيق العدالة الإجتماعية أو تعميق الأصالة الحضارية، ولهذا السبب لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها، وبفقدان الشرعية القوية للنظم السياسية العربية برزت حركات تطرفية والتفاوت الطبقي بين فئات المجتمع العربي.

وانطلاقا من هذه الأسباب المجتمعة والضاغطة، بدأت إرهاصات الفكر الجماهيري التطرفي تبرز كخطاب معارض سمح بانتشار ظاهرة الإستبداد والإرهاب والقمع والعنف في أغلب البلدان العربية المعاصرة أمرا يوميا. مما دفع بعض التيارات الراديكالية نحو الإرهاب وتبني أشكال العنف، والغلو كرد فعل لعنف آلة الدولة والتطرف الذي يظهر على رسميتها[1].

إن مظاهر العنف تتحدد بطبيعة المجتمع والعوامل المساعدة على ظهوره، والظروف السياسية والإجتماعية الإقتصادية والثقافية السائدة فيه، ولعل أحسن تصنيف رأيناه مناسبا ومفيدا لتحديد مظاهر وتجليات العنف، هو ذلك الذي قدمه

(1) عبد الله التفيسي: الفكر الحركي للتيارات الإسلامية ضمن كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1999 بيروت ص187.

المفكر مصطفي حجازي في كتابه التخلف الإجتماعي[1]، إذ يصنفه إلى مظهرين رئيسيين:

العنف الممتد إلى الذات:

هذا العنف لا يجد طريقا إلى الخارج إلا بشكل باهت وهزيل، لا يساعد على تصريفها في التحرر من وطأتها داخليا، ولذلك فهي ترتد إلى الذات وتقسو عليها وتنزل بها مختلف أشكال العنف كالتدمير الذاتي.

العنف الموجه إلى الخارج:

وهو العنف الذي يأخذ أشكالا خارجية، كشكل الحرب على نظامه وقيمه، والتوتر الوجودي وتفشي علاقات الإضطهاد.

إن التوتر العام في العالم العربي المعاصر، هو حالة يعيشها الإنسان العربي المقهور من خلال تراكم العدوانية المزمنة فيه، يعطي الحياة طابع توتري قلق. فالعنف في الوطن العربي المعاصر، تتجلى مظاهره المختلفة على كافة الأصعدة الإجتماعية والسياسية والأسرية والرمزية، إذ يمتلك كل مظهر سمات خاصة به تميزه عن غيره من حيث الآليات والوسائل والأهداف.

إن تعدد مظاهر العنف السياسي واختلاف أشكاله بالنظر إلى اعتبارات عديدة مختلفة، يمكن حصرها في مظهرين شاملين، حسب مقولتي الحكام والمحكومين، فعنف الحكام هو الذي يمارسه أصحاب السلطة، عن طريق المؤسسات والأجهزة المختصة تتكون منها هيكلية الدولة، ما يسمى بالعنف المشروع أو الرسمي، فهناك من يربطه بالشرعية إنطلاقا من اتساقه مع مشروع سياسي وطني أو تحرري، فالدولة تحتكر حق استخدام العنف المشروع لحفظ الأمن والقانون وحماية النظام من المخاطر الداخلية والخارجية، لأنها ترى فيه تعديا على حقوقها وحرياتها، فمن أهم مظاهر العنف الرسمي الأكثر إنتشارا، نجد عمليات الإغتيال خاصة في الأقاليم الأكثر إضطرابا، وأحكام الإعدام المرتبطة بالقضايا السياسية[2]، لمواجهة العنف

(1) مصطفى حجازي: التخلف الإجتماعي مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي ط2 1986 ص 175-174.

(2) حسنين توفيق ابراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 1991م ص59.

غير الرسمي، مثل المحاولات الإنقلابية والتمردات وأعمال الشغب، خاصة بعد تصاعد المعارضة الإسلامية واليسارية، لذلك اتجه النظام العربي إلى فرض العنف المشروع كوسيلة مناوئة لمظاهر العنف اللاشرعي، إذ نجد أن أسباب اللجوء إلى أحكام الإعدام التي أصدرتها بعض النظم العربية كانت نتيجة ولوج أحداث العنف السياسي غير رسمي، مثل حادث إغتيال الرئيس المصري أنور السادات1981م، وحادث اقتحام الحرم المكي في المملكة السعودية 1979م والحرب الأهلية في لبنان، ومن أهم مظاهر العنف الرسمي في الوطن العربي بشكل بارز هما الحرب والقمع، فالحرب عمل سياسي عنيف للغاية يندرج ضمن إطار العلاقات المتنازعة بين الأقاليم كالغزو العراقي للكويت، والحرب العراقية الإيرانية، والحروب العربية الإسرائيلية 1948-1956-1967-1973م.

فالقمع يصبح عنفا عندما يتحول إلى إغتصاب للحريات العامة والخاصة، وسلب للحقوق التي يتمتع بها الشعب، وبهذا المعنى يكون القمع نهجا في ممارسة الحكم.

أما تجليات العنف غير الرسمي التي تندرج ضمن الأعمال غير المشروعة كونها مخالفة للقانون وللنظام العام، يمكن الإشارة إلى مظاهره طبقا لشدتها وتكرارها في البلاد العربية، ومن أبرز تجلياته التمردات الجماعية المقرونة بالمفهوم السياسي، وأحيانا يأخذ شكل العصيان المدني وأحيانا أخرى الإنتفاضة الشعبية الرافضة للوضع القائم، التي تتحكم فيه السلطة عن طريق الهيمنة، وابتلاعها لجميع القوى المناهضة لها، بالإضافة إلى ظاهرة التطرف والإرهاب، الذي يمثل إحدى القضايا المعاصرة يشغل بال وفكر الإنسان كثقافة وتنظيم مدمر مهما كان نوعه وطبيعته ومصدره، معوق للتنمية ووحدة الأمة العربية، حيث يخلق اللااستقرار والحرب، ويمكن إرجاع ذلك إلى طبيعة القوى الممارسة للعنف غير الرسمي خاصة من قبل الجماعات السياسية الإسلامية، وراجع أيضا لضعف الوعي السياسي وطغيان الطابع السلبي للممارسة السياسية العربية، لذلك نلاحظ أن معظم مظاهر العنف في البلاد العربية مرتبطة بطبيعة القرارات السياسية الممارسة.

فالقوى غير الرسمية التي هيمنت على العنف غير الرسمي كانت بفعل الجماعات والتيارات الإسلامية وبعض الحركات الطلابية والعمالية والقوى

لخطورة هته العنجهية المدمرة، أشهرها تنبيهات كانط في نصه نحو السلام الدائم - محاولة فلسفية- وجون لوك في رسالة في التسامح ودوسين بيير في مشروع السلام الدائم، وأفكار جان جاك روسو حول المساواة، وأراء هيجل في فلسفة الحق حول الحب وأخلاقيات الأسرة والمجتمع، هذه المشاريع المشبعة بالوفاء الإنساني ورغم قوتها إلا أنها لم تستطيع أن تشفع لما يحدث، نظرا لما حملته من إشراقات إنسانية رائعة في كبح جماح إنتشار العنف والحروب والإقتتال، سواء بين الأمم والدول أو في داخل الدول ذاتها والأعراق نفسها، كما هو عليه الشأن في يومنا هذا، حتى كاد العنف أن يأخذ السمة البارزة لعالمنا المعاصر في مقابل إجهاض كل رسائل التسامح والمحبة، وإهمال نصوص السلام وحكم الحكماء الداعية إلى المحبة والتسامح، من كونفشيوس وزرداشت إلى كانط وبيير بورديو، مرورا بسقراط وأفلاطون والنبي عيسى عليه السلام ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم وابن رشد، الذين كلهم دعوا إلى الإعتصام بحبل السلام والتسامح جميعا،على أن تكون في صلب السياسات المشرّعة وفي أخلاقيات المدينة الحرة، فلطالما ردّد كانط أن حالة السلام بين الناس ليست من فعل الطبيعة، إنما ينبغي أن تصنعها إرادة البشر[1] بمعنى توجّب على أبناء البشر أن يعيّنوا سلوكهم بشكل تصبح معه قوانين السلوك لكل واحد بموجب ضرورة الشريعة، لكي تقوم حرية الواحد إلى جانب حرية الآخر حسب فكرة الحق، كا الذي حدث في مجتمعنا الجزائري خلال السنوات الأخيرة، والمعروف بقانون الوئام المدني وقانون المصالحة الوطنية، وهذا نتيجة لما شهدته مجتمعاتنا من سلسلة أحداث،طغت على كافة الأوضاع الأخرى ذات صلة بالتشكيلة الإجتماعية، التي في عمومها أفرزت عنف حاد مثّل قمة العبثية والعدمية الوحشية كانت كصورة للتمزق الداخلي، الأمر الذي حتّم على أفراده التفكير جديا في بناء مجتمع سليم تحكمه روابط السلام وقيم التسامح، والتي إفترضت تفاعل القوى الفعالة على تشييده، والسؤال الذي يطرح هنا هو كيف يمكن أن ننتقل من مرحلة العنف إلى مرحلة السلم والتسامح؟ وكيف يمكن أن نبني مجتمعا سلميا تحكمه قيم التسامح الدائمة؟.

يرى الكثير من الفلاسفة وعلماء القانون، أن حلول السلام والتسامح ممكن

(1) إيمانويل كانط: نحو السلام الدائم - محاولة فلسفية - ترجمة نبيل خوري، دار صادر بيروت، ط1 1985 ص12.

محل العنف واللاإستقرار، وأن يخضع العنف لسلطان العقل والحب وإرادة التسامح، ولكن الإشكال المطروح هو كيف نؤمن مجتمعا متسامحا تسامحا دائما لا مؤقتا في ظل الإيمان بأن العنف ملازم للطبيعة ولسلوك الإنسان؟.

الإجابة عن هذه الإشكاليات تحتّم علينا العودة لإستقراء نصوص بعض الفلاسفة في هذا المجال، لما قدموه من رأى كونية لأهم الإشكاليات العويصة، التي أفرزها الإنسان ولم يستطع فهمها وحلها، كإشكالية السلام والتسامح، والمتمثلة كتالي: هل التسامح ممكن؟ وإن كان كذلك فكيف؟.

يرى هيجل أن التسامح لا يتاح إلا عن طريق وضع فلسفة كاملة لمفهوم الحق، الذي يدافع عن قيم التسامح التي تتأسس على عامل الإرادة، إذا تأسيس الحق وفق هذه الرؤية يصير في منأى عن التهديدات الناجمة عن إختلاف اللغات والمرجعيات والأديان والإيديولوجيات، بل تغدو في صلب الإنسانية جمعاء، لأن الإلتزام الشخصي بالحرية على أساس أنها قيمة أخلاقية في ذاتها يساعد على تجاذب الشعوب إلى بعضها البعض ويزيدها تقاربا وإلتحاما.

يتصور كانط أن السلام هو بمثابة إنتقال من حالة الطبيعة إلى حالة القانونية على الصعيد الداخلي ثم على الصعيد العلاقات بين الدول[1].

فكانط يرى في العنف الذي عاشته النفس البشرية كتجربة، كان الدافع الأساسي إلى إقامة المجتمع المدني متسامح، قائلا «إن الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لتأمين تطور جميع ملكات النفس البشرية هي العداء الذي تزرعه الطبيعة بين هذه الملكات بالفعل، لا بد أن يفضي هذا التناقض العدائي في نهاية المطاف إلى وضع منظم، فلنبارك الطبيعة على اللاإنضباط الطبيعي الذي غرسته في كينونة الإنسان، وعلى روح المنافسة العدائية التي يولّدها الغرور، وعلى الشهوات التي تدفع بالأفراد إلى التنازع من أجل الممتلكات ومن أجل السلطان، فلولا هذه المحرضات المتأصلة في النفس لما استيقظت أبدا من الملكات البديعة لدى الإنسان»[2]. كل هذه الطبائع كانت وراء تأسيس الإنسان لمملكة السلام والتسامح، فالتسامح هو إرادة مشحونة بآمال خيّرة، والسلم هو المنحى الإنساني يحمل في ذاته قيمته الخيّرة بما أنه ترحيب بالآخر وقبوله من دون طرح إستفسارات تشوهه،

(1) المصدر نفسه ص15.

(2) المصدر نفسه 17.

وإعطاء الآخر الأمان المطلوب ولا نسلبه ما كان حقه الطبيعي، وما يحفظ المساواة بين الجميع بالفعل الصالح، وصلاحية الفعل هي ما يشاؤه المرء بشرط أن لا يضر بحق الغير.

لا شك أن بلوغ التسامح ضروري لبلوغ الهدف النهائي والمتمثل في السلام، فهو متاح للبشر بمجرد كونهم جميعا يريدونه، إذا فالتسامح الشامل هو نتاج إرادة الجميع، أي أنه لكي يكتمل ويعم وجب على المعنيين به أن ينخرطوا كلهم في إرسائه وإلا يبقى مطلبا فقط، لأن التسامح كظاهرة نتاج إلتحام إرادات حوله، فهو في الأصل ينبع من إرادة الفرد الذاتية ولا يتمظهر إلا بمجموع تلك الإرادات المريدة له، فإذا أرادوه فليريدوه معا في نفس اللحظة وإلا لا يكون أبدا، بمعنى أن تتوفر لديهم الوحدة الجماعية المتمثلة في الإرادات المتحدة معا،فشرط الإتحاد هو أحد أهم شروط التي يقوم عليها التسامح،لأنه لا يحتمل التأجيل كونه مسألة وجودية، ولكي يتحقق هذا المطلب الذي يبدو في ظاهره صعبا نوعا ما ولكنه في المضمون يبقي ممكنا، فكل ما هو صعب فيه ليس هو في ذاته وإنما في جمع الإرادات المريدة له في نفس اللحظة، فإرادة الإنسان التسامحية موجودة فيه مادام هو موجود، ولكنها موجودة في صورتها الجزئية، تنتظر قانونا عاما يوحدها مع مثيلاتها كقانون المصالحة لتعطي بنية تسامحية في عمومها، خاصة إذا تفاعلت إرادات المجتمع المدني كافة فيه وهذا ما نستخلصه من قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ ...﴾ البقرة آية 208.

إن لزومية المدينة الإجتماعية المنظمة، مطلب ضروري لإتاحة التسامح الشامل يتعش فيها لكي لا يبقى باردا، هذه الإرادات الفردية الذاتية في جوهرها يحكمها عنصر الإختلاف في وحدانيتها، فالإرادة في واحديتها لا تستطيع أن تضطلع به بمفردها، ما لم تنخرط فيه جميع الإرادات التي هي مطالبة به، لأن التسامح لا يمكن أن نتعامل معه بالآمال فقط، ولكن كيفي يتسنى لنا تجسيده ما دام هو مجموع إرادات فقط؟.

لكي يجسد وجب أن يقنن ضمن قانون جمعي ناتج عن إتفاق تلك الإرادات، به نتمكن من جعل التسامح الوليد إرادات عن طريق سلوك مدني كالإنتخاب والتعاقد، بشرط أن لا يمتص القانون المنتخب قوة إرادات التسامح،من خلال الإختفاء به شكلا دون الإهتمام بموضوعه الذي وجد من أجله، بل وجب دوما

أن يبقى معبرا عن تلك الإرادات التسامحية، ليكون الرابط الأساسي الذي يربط أفراد المجتمع بعيدا عن مظاهر القوة حتى لا يناقض غاياته.

هذه الممارسة التسامحية، هي عبارة عن عملية مبنية على المبادئ المستمدة من إختيار الطبع البشري مع مراقبة توجهاته، لأن هذه السياسة التسامحية تمكنت من نقل الشعب من حالة العنف إلى حالة التسامح والسلم، مثلما قام به قانون تسامح في مجتمعنا، فالعنف والإقتتال هما من وضع الطبيعة أو ما تمليه الطبيعة على البشر، الأمر الذي جعله طبيعي فيهم، أما التسامح والسلام فهما من إجتهاد الإنسان في إرسائهما،بهما يطغى الجانب الإنساني على الإنسان في مقابل تراجع ما هو طبيعي فيه، وهذا هو معيار التحول الإنساني من عنفه الطبيعي إلى تسامحه الإنساني الإبداعي، به يكون حرا منفصلا عن ما هو طبيعي كما هو الشأن بالنسبة للحيوان، الذي يبقى عنيفا(خاضع لقانون الطبيعة) ولا يكون أبدا متسامحا لأنه ليس حر. اللذان يتأسسان على مفهوم الحق والمساواة والعدل والإحترام والحرية، فالتسامح هو البديل الجيد للعنف الطبيعي، والذي يعني أن عملية بناء صرح التسامح ليست بالعملية الهينة، وإنما هي عملية صعبة صعوبة تحمل شروطها المتمثلة في الثقافة والإكتفاء بما هو حق لك فقط، وهذا نوعا ما صعب على ما تطبّع عليه الإنسان في تاريخه، أما القانون الذي إنتخبته إرادات التسامح ولكي يؤدي وظيفته قبل أن ينتقل إلى إرساء نصوصه التسامحية، وجب أولا أن يزيل العوائق والشروط التي تعيق مهامه، فلا يعقل أن نكتفي به كغاية منشودة فقط، فالإكتفاء بذلك يجعل منه أمرا مستبعدا أو مسألة طوبوية، بل من الأفضل أن نجعله واجب على عاتقنا – التسامح من أجل التسامح– يقول كانط "أطلبوا أولا ملكوت العقل المحض العملي وعدله، أما غايتكم المنشودة – منافع السلام الدائم – فتتحقق من تلقاء ذاتها"[1].

ولكن إذا كانت الإرادة هي المحقق الفعلي للتسامح، فما طبيعة هذه الإرادة بعدما كان العنف هو الآخر نتيجة إرادة مريدة له؟، وما الذي يجعل الإرادة تريد التسامح؟.

إن العقل المتشبع بفنون الثقافة المطردة تجعله قادرا على أن يحقق قدرا كبيرا من التسامح، فإرادة التسامح ممكنة بعامل الحب الذي تنبثق منه إرادة التسامح، ينبع من الذات ليعم جميع ذوات المجتمع، وهذا لأن الحب هو الرابط البارز والقوي

(1) المصدر نفسه ص85.

الذي يميز الإنسان كمخلوق محب، لأنه هو الذي يجعلنا نتمنى لبعضنا البعض البقاء والسعادة والإزدهار في صورة أمنيات، المتولّدة عن الحب إنطلقا من الأسرة.

الأسـرة هي مؤسسـة جوهرية لتهذيب الفردية البشـرية بما هي كذلك، لأنها الوسـط الذي يصبح فيه الجوهر الأخلاقي عينيا ومؤثرا ومناسـبا للحياة الأخلاقية للنـاس[1]. فالأسـرة لا تسـتطيع القيـام بتلـك الوظيفـة على نحـو صحيح ما لم يكن أسـاس رابطهـا عقليـا وأخلاقيـا، أو مـا لـم تكن هي حضن الحرية البشـرية، ولكي يتم ذلك وجب على المرء أن يتعلم كيف يكون حرا وأخلاقيا واجتماعيا وسياسيا وعقلانيا بالعمل، لأن الأسرة هي المجال الأساسي الذي نتعلم فيه فن الوجود الحر، فالحب عند هيجل هو أسـاس الأسـرة "تتسـم الأسـرة بوصفها الجوهرية المباشـرة للروح بالحب بصفة خاصة والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة[2].

إن الذي يربط عناصر الأسـرة بالأسـاس هو الرابط الروحي الحب، حيث لا يوجد كل فرد فيها كشخص مستقل عن بقية أفراد أسرته، ومن هنا يجد الفرد أنه يملـك وعيـا مسـتقلا داخـل وحـدة أسـرة،التي هي في نظر هيجـل الماهية المطلقة لذاتهـا، ولكـي نفهـم هـذا الخاصيـة وجب شـرح مفهوم الحب حسـب فهم هيجل ودوره في وجود إرادة التسامح.

الحـب هـو الوعـي بوحدتـي مـع الآخر بحيث لا أكـون في عزلة أنانية، لكني أظفر بوعي الذاتي فقط على أنه إلغاء لإستقلالي ومن خلال معرفتي لنفسي بوصفها وحدتي[3].

يقدم هيجل بهذه الفقرة إجابة عن أحد أصعب الأسئلة التي أثارها أفلاطون قديما وهو ما سبب الحب؟، وما الذي يكمن خلف الحاجة والتعطش إليه؟، فالحب هو التعطش والإتحاد والإلحاح إلى الوحدة أو إلى وجود أفضل مع الآخرين، به يتخلى المرء عن وحدته وعن إستقلاله كموجود أناني، أو كوجود فردي، ليشارك أشـخاصا آخريـن فـي هـذا العالـم، وهيجـل هنـا يفترض كأفلاطـون أن الفرد بذاته موجود غير مكتمل ومفتقر لغيره، فلكي يشعر المرء بالاكتمال وجب أن ينخرط مع

(1) ميشال ميتياس: هيجل والديمقراطية،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الحداثة ط1990-1 ص22.

(2) المرجع نفسه ص222.

(3) هيجل: أصول فلسفة الحق ج1 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي1996ص 407.

كا التي بادرت بها الهيئات الإجتماعية اليوم في مجتمعنا أثناء إرساء قواعد السلم والتسامح، مع وضع جهاز قانوني يضمن الرأي والممارسات الحرة، فالتقاء هذه الخصوصيات بالواقع يقدم لنا عملية التفاعل التي تحقق نتائج يبحث عنها المجتمع والوجود الإنساني، تربط السلم بالإعتدال الإجتماعي كا الذي ناشده المهاتما غاندي فيما قبل كرجل للسلام، والذي كان يردد دوما "إن اللاعنف هو معتقدي أولا وأخيرا"[1]، هذه الخطوات هي التي جعلت من مشروع السلم في مجتمعنا يحظى بالمزيد من الفعالية والقابلية ليشمل كل الفئات الإجتماعية، وهذا لأن خيار السلم والمصالحة تفرضه حتميات داخلية تقتضي منطقيا الركون إلى التسامح، فمجتمعنا في يومنا هذا يعيش إنتعاشة سلمية وتسامحية تعد سابقة في العالم، خاصة عندما تحول هذا الخيار إلى قانون يعبر عن إرادة التسامح، ولا شك في ذلك سيصبح مبادرة تقتدي بها بقية الشعوب التي لا زالت تعيش مخاض العنف.

إن مبادئ السلم والتسامح التي نادى بها أفراد مجتمعنا، قد ترسم معالم الغد المستقر وترسّخ قيم صحيحة قد يستقر عليها المجتمع مستقبلا، سواء من الداخل أو من الهيئات العالمية التي تسعى إلى بث ثقافة التسامح، فالتسامح شرط ضروري لتحقيق التطور والرقي والحضارة، فلا بد من بناء قاعدة علمية أخلاقية سليمة لذلك، فالثقافة السلمية هي دخول إيجابي ومشاركة فعالة في إحداث ما هو مطلوب لدينا وما يتعلق بمصيرنا وبمصير العالم، إذن فوجب أن نتفهم العلاقة الجدلية القائمة بين العلم والثقافة والسلم والتسامح في المنظومة الفكرية والإجتماعية، وهذا لأن العلم طبعا يقود إلى السلم والتسامح، خاصة وأن العالم يعيش ثورته الثالثة فيه، فوجب أن ندرك طبيعة هذا التحول الجديد، لأنه هو سبيلنا للحاق بالركب الحضاري العالمي، فالسلم والتسامح هما الطريق الأمثل في جميع مستويات مجتمع تحكمه العلاقات السلمية، كرابط بين الأفراد، لتتحول مع مرور الوقت إلى سلوك مشروع ومعقلنا ومبررا التي ستجعلنا حتما أعضاء ضمن جمهورية الأخلاق.

(1) العقاد عباس محمود: الروح العظيم المهاتما غاندي، منشورات المكتبة العصرية بيروت 1988 ص39.

تاريخ الوعي

مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع

مونيس بخضرة

• كاتب من الجزائر

«.. إن موضوع الفلسفة الحقيقي والذي نعنيه جيداً، هو الفلسفة ومشكلاتها، أي القدرة على تحويل مشاكل العصر وهموم المجتمع إلى فلسفة، لكي تتمكن الفلسفة من معالجة ذاتها، وهذا لأن الفلسفة تعي ذاتها أكثر من أي شيء آخر في هذا العالم، وهذا يعود في الأصل إلى طبيعة الفلسفة عينها، التي هي دوماً منشغلة بالبحث عن ذاتها، وعملية البحث هذه هي عملية ثمينة، عملية تفرز، أثناء صيرورتها، تيارات وأفكاراً نافعة للبشرية، وتساعد على قيام الحضارة، وهكذا دواليك.

إن مشكلات الإنسان، هي نفسها مشكلات الفلسفة، وحين تتمكن الفلسفة من حسم الإشكال، تنتقل إلى إشكال آخر، في وجه جديد، وبمعطيات جديدة، لأن الحلول الفلسفية تقضي على الجذور التي نشأت منها، وعليه فالفلسفة لا تزدهر إلا في ظل وجود مشاكل، لأن هذه الأخيرة بمثابة وقود لها.

والأزمات الإنسانية، إنما هي جزء من الروح الفلسفية، والمطلوب منا هنا هو تفعيلها فلسفياً، إلى أن يكتمل البناء، وهذا البناء، في اعتقادنا، مقتبس من بناء الفلسفة لذاتها، وهي تعمل على بناء هرمها عبر التاريخ، من خلال البحث عن إيجاد حلول للإنسانية. إذن الفلسفة تنتهي مع انتهاء ما يفرزه الإنسان من أزمات، وما يواجهه من ما هو خارج عن نطاقه. وهذا لا يحدث، إلا بنهاية الإنسان، التي تؤدي إلى نهاية الفلسفة».

من المقدمة

ISBN 978-9953-87-519-4

9 789953 875194

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 13-5574 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

www.neelwafurat.com نيل وفرات كوم