



الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة الثامنة والعشرون - العدد الثامن والعشرون

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية «علمية - سنوية - مُحْكَمَةٌ»

من موضوعات العدد:

- هرمنيوطيقا الأسطورة من منظور فلسفة الفعل عند هانز بلومنبرج.
- إشكال مألوف الدراسات في العلوم النقلية.
- مبادئ احترام الطبيعة في فلسفة «بول تايلور».
- الكلبيّة الرومانيّة والنزعة الإنسانيّة.

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٩

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (علمية - سنوية - محكمة) (السنة الثامنة والعشرون - العدد الثامن والعشرون) / ط ١ / القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٣ م.

٣٤٥ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع: ٢٠٠٣/١٢٣١٨

الترقيم الدولي: 2536-9105

دار النشر: مركز الكتاب للنشر

عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (علمية - سنوية - محكمة)
(السنة الثامنة والعشرون - العدد الثامن والعشرون)

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٩

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للجمعية الفلسفية المصرية

ويحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، أو التسويق الرقمي للكتاب، إلا بالموافقة الخطية الموثقة للجمعية الفلسفية المصرية.

الجمعية الفلسفية المصرية

مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة، بولاق الدكرور، الجيزة، بوابة ٤، عمارة ١١،
الدور الأول - شقة ٤.

ت: ٠٣٣٧٢٧٨٧٢٢ - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠

مركز الكتاب للنشر

١ شارع الهداية برج النور ١ - حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٣٥٢٢٠٩٥ - ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢

فاكس: ٢٢٦٣٦٨٢٠ - ٢٣٥٢٢١٥٤

E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- ٩ مقدمة
١. مشكلة الوعي الثقافي الجمعي: رؤية تطويرية لنظريات «الذاكرة الجمعية»
عند كل من موريس هالبفاكس ويان آسمن (د. علي عبد الحفيظ مرسي) ١١
٢. هرمنيوطيقا الأسطورة من منظور فلسفة الفعل عند هانز بلومبرج
(د. حمدي عبد الحميد محمد الشريف) ٤٩
٣. الكليية الرومانية والنزعة الإنسانية (د. محمد جمال الكيلاني) ١٣٣
٤. المنهج الفلسفي عند الفيلسوف الإنجليزي روبين جورج كولنجوود
(د. رائد عبد الجليل محمد العواودة) ١٧٥
٥. أشكال مألوف الدراسات في العلوم النقلية (د. مدني مدور) ١٩٩
٦. مبادئ احترام الطبيعة في فلسفة «بول تايلور» الأخلاقية: (بحث في منطق
الأخلاق الإيكولوجية) (د. مصطفى عبد الرؤف راشد) ٢٢٥
٧. مفهوم الحظ الأخلاقي وأنواعه «بحث في مفارقة الحكم للمسئولية الأخلاقية»
(د. مصطفى عبد الرؤف راشد) ٢٧٩
٨. أنثروبولوجيا التربية والتنوير في فلسفة كانط (د. مالك محمد المكنين) ٣١٣

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمي باشا» ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام «١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومي مذكور».

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

تهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة، الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس - بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليفاكس: ٣٧٢٧٨٧٢٢ / ٠٢ (+٢) - ٠١٠٩٥٦٤٤٢٠٠.

بريد إلكتروني: Elgamaia.Elalsafia@gmail.com

تنويه

تلقت مجلة «الجمعية الفلسفية المصرية» (المتخصصة والمحكمة) عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافاتها بالأبحاث:

- الآراء الواردة في المواد المنشورة تعبر عن رأي أصحابها في المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- تتلقى الجمعية الأبحاث بدءاً من يناير وحتى نهاية يوليو.
- إرسال «سيرة ذاتية» مختصرة تشمل الاسم كاملاً، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني، وصورة من بطاقة الرقم القومي أو جواز سفر ساري المدة.
- إرسال البحث على البريد الإلكتروني للجمعية مكتوبة بطريقة الـ Word، ووضع تعريف بالكاتب في هامش الصفحة الأولى، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند، بنط ١٤ للمتن، و١٢ للحاشية. وألا تزيد عن ٥٠ صفحة (٧,٠٠٠: ٨,٠٠٠ كلمة).
- ألا يكون البحث المقدم قد سبق نشره بأي وسيلة كانت.
- الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- الأولوية في النشر عقب التحكيم لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها في أعمال-غير مشروعة-تلحق ضرراً مادياً أو أدبياً، سيتم إسقاط عضويته في الحال تبعاً للائحة النظام الأساسي للجمعيات.
- يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

ولكم خالص الشكر،،

مقدمة

تتنوع أبحاث هذا العدد من مجلتكم العلمية للجمعية الفلسفية المصرية بين الفلسفة القديمة والفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة والمعاصرة، كما تتنوع المشكلات التي تُثيرها هذه الأبحاث بين الفلسفة الأخلاقية عامة والأخلاق التطبيقية خاصة وبين قضايا الثقافة والتربية والتنوير وفلسفة البيئة وفلسفة الفعل والمنهج الفلسفي.

لقد كتب د. علي عبد الحفيظ عن مشكلة الوعي الثقافي الجمعي، وكتب د. حمدي عبد الحميد عن هرمينوطيقا الأسطورة من منظور فلسفة الفعل، وتحدث د. محمد جمال الكيلاني عن الكلية الرومانية والنزعة الإنسانية ود. رائد عبد الجليل عن المنهج الفلسفي عند كولنجوود، وبحث د. مدني مدور في أشكال مألوف الدراسات في العلوم النقلية.

وقد بحث د. مصطفى راشد في مبادئ احترام الطبيعة في فلسفة بول تاييلور الأخلاقية، كما قدم بحثاً آخر عن مفهوم الحظ الأخلاقي وأنواعه.

وقد اختتم أبحاث هذا العدد د. مالك محمد المكانين ببحث عن انثروبولوجيا التربية والتنوير في فلسفة كانط.

لقد قدم هذا العدد للقراء والمتخصصين وجبة فلسفية دسمة تستحق القراءة والتأمل .

الجمعية الفلسفية المصرية

مشكلة الوعي الثقافي الجمعي

رؤية تطويرية لنظريات «الذاكرة الجمعية»
عند كل من موريس هالبفاكس ويان آسمن

د. علي عبد الحفيظ مرسي (*)

ملخص (١)

مع نهايات الثلث الأول من القرن العشرين طوّر عالم الاجتماع الفرنسي «موريس هالبفاكس» فكرة مميّزة عن الطبيعة الاجتماعية لكلّ من الوعي الاجتماعي والذاكرة، وأشار إلى أنّ هذه الطبيعة الاجتماعية للمسألّتين، قد تدفع لتصور ذلك التأثير الكبير الذي يمكن أن تمارسه السلطات الحاكمة عليهما. توفّي هالبفاكس في أحد معسكرات التعذيب النازية نحو نهاية الحرب العالمية الثانية، وخمدت جذوة الفكرة مؤقتاً، حتّى توصّلت إليها جهود بعض العلماء الألمان، يقودهم عالم المصريات «يان آسمن» فسعوا إلى إحيائها، ومن ثمّ ظهرت نظريّة جديدة في «الذاكرة الاجتماعية» أطلق عليها آسمن اسم Cultural Memory، لكنّ الواضح أنّ النظرية لم تكن قد حددت مرادها بشكل واضح من وراء تطوير أفكار موريس هالبفاكس ذات الطبيعة السياسيّة، فبدت مشوشة مدّة قاربت النصف قرن، ما بين معاني متعدّدة تشتملها لفظة Cultural أبرزها تعاند البعدين الفنيّ والسياسي أو الميسّس، ونحن هنا فصلنا أنواع النشاطات الثقافيّة، بحيث لا يصير الخلط بين بعض منها موعوقاً عن تصوّر آثارها الاجتماعيّة المتميّزة، ومن ثمّ توصلنا لتفرقة بين ما هو ثقافة طبيعيّة قد تشتمل أثر الفنون والطبيعة المحيطة

(*) أستاذ مساعد - جامعة الوادي الجديد - مصر.

(١) شكر واجب: أجد أنّ من الواجب الآن أن أتوجّه بالشكر لكلّ من: ١- عبدالحليم عبدالغني رجب، ٢- شوقي جلال، ٣- كل من ترجم أو ساهم في نشر كتاب مترجم، وأخص بالذكر: المجلس الأعلى للثقافة، والمركز القومي للترجمة، علماً بأنّ القدرة على قراءة النصّ في لغته الأصليّة أو في اللغة العلميّة العالميّة (الانجليزيّة) دائماً ما تكون ذات فائدة كبيرة، ٤- الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة، تفضّلت مشكورة بالسّاح لي بالاسترسال في عرض فكريّ، إن في ملتقياتها الفكريّة، ومؤتمرها السنوي، أو على صفحات مجلّتها.

على الوعي، وبين ثقافة ميسّسة تشير إلى أثر المؤسسات الحاكمة (ليست الدولة بالضرورة) في تشكيل الوعي الثقافي للمحكومين، ومن ثمّ اقترحنا إعادة فكرة موريس هالبفاكس إلى مسارها السياسي الطبيعي قبل أن تختلط على يد أسمن بأفكاره الخاصة عن الفنون، وبالتالي وضعنا تصوّرنا كيف يمكن أن تسهم النظريتان جميعاً في تطوير النظريّة النقدية الاجتماعية، والدراسات الثقافية.

الكلمات المفتاحية

الوعي الثقافي - الدراسات الثقافية - الذاكرة الجمعية - الذاكرة الحضارية - اللاوعي الجمعي.

مدخل^(١)

في الورقة الثالثة من هذه السلسلة كنّا قد طرحنا سؤالاً حول «مشكلة الوعي»، وأشرنا إلى أنّنا نواجه إشكالات حقيقية في محاولاتنا تحديد هذا المفهوم. وفي هذه الورقة، نريد أن نطرح سؤالاً حول ذات المشكلة (الوعي) لكن في إطارها الثقافي الذي سيفرض حتماً، نقاش ما هو اجتماعي، سياسي، قومي،... إلخ، الأمر الذي نعلم أنّه سيزيد على إشكالات الطرح الأوّل (المتضمّن في الورقة الثالثة) إشكالات جديدة.

وسوف تعالج هذه الورقة رؤية تطويرية لنظريتين شهيرتين في «الذاكرة الجمعية»:

□ إحداهما هي رؤية عالم الاجتماع الفرنسي الفذّ Maurice Halbwachs (موريس هالبفاكس ١٨٧٧-١٩٤٥)، وكانت تحت عنوان Collective Memory (الذاكرة الجمعية) وهي وجهة نظر في مسألة تكوين الذاكرة الاجتماعية لا يمكن أن تبعد

(١) سنستمرّ في أسلوب توثيقنا للمراجع الأجنبية في اتباع طريقة (مدرسة شيكاغو) في التوثيق، لأنّها أقرب لطريقة التصنيف المتبعة في كتابة المراجع في البحوث العربية: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب/البحث، جهة النشر، سنة النشر). وحيث ستتداخل أسماء بعض بحوث يان أسمن خصوصاً المترجمة إلى العربية لاعتمادها جميعاً على اسم «الذاكرة الحضارية»، فسوف نفرّق في الحواشي بين كتاب «الذاكرة الحضارية» الذي ترجمه عبدالحليم رجب، وبين مقال الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية الذي ترجمناه لمجلة فصول، بذكر كلمة (فصول) عند إشارتنا للمقال.

عن أن تكون إسهاماً واضحاً في مسائل السياسة والثقافة والاجتماع على حدّ سواء، وقد شملت إصدار صاحبها لثلاثة أعمال رئيسية في المجال.

□ **الثانية:** رؤية عالم المصريات (Egyptology) الألماني Jan Assmann (يان آسمن، المولود في ١٩٣٨)، والتي أطلق عليها اسم Cultural Memory أو الذاكرة الثقافية وقد وجدنا أنّه يصحّ أن نطلق عليها أيضاً صفات الحضارية أو المؤسسية.

ومن ثمّ فقد وجدنا أنفسنا محاطين بوجهات نظر ذات طبيعة سياسية وثقافية واجتماعية، يمكنها أن تمثل إسهاماً كبيراً في النظرية النقدية الاجتماعية، وفي ميدان الدراسات الثقافية.

وجرياً على ما قلناه في الورقة الثالثة، فإننا لن نعول من حيث فهمنا الثقافي، والاجتماعي على فوارق مفهومية مهمة بين كلمات مثل: وعي، ذاكرة، ثقافة... إلخ. ولهذا فإنّ حديثنا عن الذاكرة الجمعية، هو نفسه حديثنا عن الوعي الجمعي، وحديثنا عن الوعي الجمعي، هو حديثنا عن الثقافة، وحديثنا عن الثقافة، هو حديثنا عن الأيديولوجيا... وهكذا الخ. وبهذا نزعم أنّنا نعيد الحياة إلى وحدة واحدة (الفلسفات والدراسات والعلوم التي تدرس المجتمع والثقافة والدولة) كان قد جرى تمزيقها إلى فروع اجتماعية مختلفة بلا سبب وجيه، في تقديرنا.

وعليه، فإننا حين نتعرض في هذه الورقة، لتطوير بعض أفكار اثنين من مفكري العلوم الاجتماعية عن «الذاكرة الاجتماعية» لا نعتبر أنفسنا بعيدين عن دراسة «الوعي الاجتماعي» ولا عن دراسات «الهوية»، ولا عن الثقافة... إلخ.

ومع أنّ بعضهم يرى أنّ هناك فرقاً بين لفظي جمعي، وجماعي، فإنني سوف استعملهما كلفظتين مترادفتين تعبران معاً عن اللفظة الانجليزية Collective التي هي -لحسن الحظ- اللفظة الفرنسية ذاتها التي استعملها موريس هالبفاكس واصفاً بها ذاكرته المبتكرة. لا فرق عندي بين اللفظتين العربيتين فكلاهما كما قلت تعبر عن مفهوم Collective، ولا بينهما وبين لفظة اجتماعي Social، التي سنجد أنّ يان آسمن نفسه بدا في بعض العبارات في بعض مقالاته، ومن ضمنها عبارة نقلناها هنا بنصها الانجليزي، وكأنّه يتردّد بين استعمالها وبين استعمال Collective، لذا لا فرق مفهوماً بين الكلمتين Collective & Social ولا بين الكلمتين (جمعي- اجتماعي- جماعي) عندنا، وعلى الأقل، في هذه الورقة بالذات.

في هذه الورقة نشير إلى أنّ يان آسمن - وربما دون قصد منه - كان ضمن أبرز من رسّخوا لفكرتنا التي أثبتناها أعلاه، والتي تفيد بأنّه لم يعد بوسع أحد أن يتحدّث تنظيراً في مسألة من مسائل الشأن الثقافي والاجتماعي دون أن يضع نصب عينيه نتائج الأبحاث الأنثروبولوجية الميدانية. ونعتقد أنّنا من خلال هذه النظرة إنّما نعين علم الأنثروبولوجيا على التخلّص من بعض قيوده حول نسيّة الثقافة، كما نحاول بالمقابل الدفع بالأفكار الفلسفية المجردة لكي تصبح أكثر ارتباطاً بحقائق الواقع الاجتماعي الذي ينصب اهتمامها عليه.

كذلك في هذه الورقة حدّدنا الإشكالات النظرية التي لازمت يان آسمن وهو يقوم بتطويره لفكرة موريس هالبفاكس عن الذاكرة الجمعية Collective Memory وقلنا إنّ الظاهر يفيد بأنّ آسمن لم يكن معنياً بتطوير أفكار هالبفاكس بذلك القدر الذي كان مهموماً فيه بتطوير فكرة خاصّة لديه عن التقنيات الحضارية والمؤسسية التي أطلق عليها وصف (Culture) وهو وصف إشكالي أسهبنا في بيان إشكاله هنا، وفي الورقة الأولى بالذات من هذه السلسلة البحثية.

ومن ثمّ فقد طرحنا وجهة نظرنا لتطوير أفكار كلّ من موريس هالبفاكس، ويان آسمن، واستيعابها جميعاً ضمن الرؤى الفكرية لمدارس الدراسات الثقافية، المدارس والرؤى التي ندافع عنها من خلال هذه الورقات جميعاً.

وقد استعملت هنا كلمة «رؤى» بدلاً من المصطلح المتبع استعماله في مثل هذه الحالة (مناهج) لأنّ واحدة من أبرز خصائص ثوريّة المنهج عند مدرسة «الدراسات الثقافية» هو تحويل المنهج نفسه إلى نوع مرّن من الرؤية التي لا تمتنع عن خلط المناهج العلمية ببعضها، وتطوير المناهج الأصلية، أو ما يتفرّع عنها بحيث يمكنها استيعاب أنواع من الرؤى الفكرية والمناطق البحثية غير المطروقة، على النحو الذي فصلناه في الورقة الثانية من هذه السلسلة.

القسم الأول

الوعي الجمعي: من الدرس النفسي إلى ديناميكية الحياة الاجتماعية

(١) المفهوم اليونغي

بحلول نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وبتأثير -ربّما- من الفكرة التي أسس لها إيمانويل كانط عن الواقع وسبل إدراكه^(١)، دعا علماء التحليل النفسي إلى اعتماد مفهوم شعوري للإدراك، وفق الأفكار التي ناقشنا خطوطها الرئيسة في الورقة الثالثة من هذه السلسلة والتي كانت تحت عنوان: «مشكلة الوعي». وانطلاقاً من الأفكار التي بدأها سيجموند فرويد، دعا كارل غوستاف يونج في عشرينات القرن العشرين في تطوير فكرة خاصة عن ما أسماه بالـ «Theory of Archetypes» (نظرية النماذج الأولية أو البدئية نسبة لما هو أولي، أو بدئي) وتعني في زعمنا: استصحاب اللاوعي المعاصر لأفراد جماعة ما، لصورة من اللاوعي الماضي لهذه الجماعة^(٢).

وتفترض فكرة يونغ أنّ الكائن البشري، ليس واعياً فقط، بل هو أيضاً محتفظ دائماً بهذا الوعي، ولا يتعلّق الأمر بالاحتفاظ الفردي، فهذا قاصرٌ بطبيعة الحال على الحدود العمرية للأفراد، وإنّما المقصود هو المستوى الجمعي حيث تصوّر يونغ أنّ النماذج والأنماط السلوكية والفكرية القائمة الآن لشعب من الشعوب، إنّما هي صور مستمدة من اللاوعي الجمعي القديم لهذه المجموعة، فكانّ الـ Archetypes هذه ليست سوى لون من ألوان المواريث، لكنّه هنا موروث ثقافي، وليس موروثاً جينياً.

ستلتقي فكرة يونغ هذه، بعد نحو نصف قرن، وتحديدًا في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين (١٩٧٦)، مع مفهومات Richard Dawkins (ريتشارد دوكنز، البريطاني،

(١) تراجع مقالنا رقم (٣) من هذه السلسلة البحثية، تحت عنوان: مشكلة الوعي.

(2) Cf. Feist, Jess, and Gregory J. Feist. «Theories of personality.» (2009).; Stevens, Anthony. «The archetypes.» In The handbook of Jungian psychology, pp. 88-107. Routledge, 2012.; Samuels, Andrew. Jung and the post-Jungians. Routledge, 2003.

المولود في نيروبي عام ١٩٤١)^(١) عن ما أسماه دوكنز حينها بالميمات الثقافية^(٢) Cultural Memes والتي جعل منها نظيراً ثقافياً للجين الأناني Selfish Gene، الذي يستعمل الصور الحية للكائنات المختلفة، ومن ضمنهم البشر، باعتبارهم آلات بقاء ليس إلا، ساعياً من خلال هذه الآلات المختلفة للحفاظ على عيشه الأبدي، ما أمكنه ذلك.

من ثمَّ فإنَّ لنا أن نفهم أنَّ الـ Archetypes عبارة عن أشكال وصور وأفكار تنسَلَّ إلى الذاكرة الجمعيَّة للمجموعة عبر الزمن، ومن ثمَّ تخرج من مكانها فيما بعد، لتمارس وجودها في حياة الأفراد المعاصرين المنتمين لهذه الثقافة أو تلك خلال تعاملاتهم اليوميَّة، ودون وعي منهم. وهي وجهة نظر تكاد تلتحم مباشرة مع فكرة Louis Althusser (لوي ألتوسير)^(٣) عن الأيديولوجيا^(٤) أو بالأحرى عن «التمثلات الأيديولوجية» التي يعتبرها الأخير، ضمن قوى اللاوعي الجمعي التي هي بنى لاواعية تجعل الناس يعيشونها وكأنها عالمهم الحقيقي، من حيث إنَّها تضبط علاقات عالمهم الواقعي وتقوم بتمييزها دون وعي من الفاعلين الاجتماعيين، فتجعلهم يبدون وكأنَّهم يتصرفون من تلقاء أنفسهم، ووفق اختياراتهم الشخصية، فيم هم في الحقيقة لا يفعلون سوى ما يمليه عليهم هذا اللاوعي، أو لنقل هذه الأيديولوجيا.

(١) واحد من أبرز علماء البيولوجيا في القرنين العشرين، والواحد والعشرين، حقق كتابه عن الجينة الأنانيَّة أو الـ Selfish Gene، الصادر في سبعينات القرن العشرين، حضوراً طاعياً، وثورة هائلة في المجتمع العلمي الدولي إن على صعيد البيولوجيا التطوريَّة أو على صعيد دراسات السلوك والتربية، أو حتى -وهذا ما يزعمه ويستثمره الكاتب هنا- على صعيد الدراسات الثقافيَّة.

(2) Dawkins, Richard. «The Selfish Gene: --with a new Introduction by the Author.» (2006). Cf. Dawkins, Richard. «Selfish genes and selfish memes.» The mind's I: Fantasies and reflections on self and soul (1981): 124-144.; Dennett, Daniel C. «Memes and the exploitation of imagination.» The Journal of Aesthetics and Art Criticism 48, no. 2 (1990): 127-135.; Grafen, Alan, and Mark Ridley, eds. Richard Dawkins: how a scientist changed the way we think: reflections by scientists, writers, and philosophers. Oxford University Press, USA, 2007.; Midgley, Mary. «Why memes.» Alas, poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology (2000): 67-84.

(٣) ألتوسير: فيلسوف ماركسي فرنسي، ولد في الجزائر عام ١٩١٨، وتوفي في باريس سنة ١٩٩٠، يعتبر أحد أبرز المنظرين الماركسيين في القرن العشرين، كما يعتبر مصدراً فكرياً رئيسياً لجيل من الفلاسفة الذين قادوا فيها بعد ما عاد يعرف باسم حركة ما بعد الحداثة، ويأتي في صدر هؤلاء التلامذة: ميشيل فوكو، جاك دريدا، جوديث باتلر، سلافوي جيجك، وغيرهم.

(4) Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

ولا شكّ عندنا في أنّ تطويراً سياسياً هائلاً وقع للفكرة ما بين انطلاقها من عند «يونغ» مروراً بمسارها الطبيعي قبل وصولها لألتوسير، وأقصد بذلك مرورها الحتمي بـ «جاك لاكان»^(١) (١٩٠١-١٩٨١)، المحلل النفسي الفرنسي الشهير.

ما أقصده أنّ الفكرة عند يونغ التزمت بمناقشة مسألة الذاكرة الجمعية باعتبارها موروثات خافية تمثّل عناصر متطورة عن فكرة اللاوعي الشخصي. ولا يمكن -بحسب التصوّر اليونغي- اكتشاف هذه النماذج إلا عبر طرق غير مباشرة، كدراسة القصص والفنون الشعبيّة، والأساطير الموروثة للجماعات المختلفة^(٢). واحدة من أبرز مشكلات الفكر الاجتماعي عند علماء التحليل النفسي، أنّهم يحيلون أبرز القضايا الاجتماعيّة إلى تمثّلات «لا واعيّة» وقد كان هذا دائماً -في زعمنا- شأن مدرسة التحليل النفسي في التعامل مع المسائل الاجتماعيّة، أقصد أنّها تحيلها دائماً إلى «لا واعي»، إلى شيء غير ممسك به، وغير مقصود إليه، التوجه الذي سيقوم Gilles Deleuze (جيل دولوز)^(٣) بعد ذلك بتفكيكه ونقده في أحد أهمّ الكتابات المركزيّة في صياغة عقل مدرسة الدراسات الثقافيّة - في زعمنا- وهو كتاب ضدّ أوديب Anti-Oedipus^(٤).

(٢) مفهوم موريس هالبفاكسي

في مقابل توجه أصحاب دراسات التحليل النفسي لإحالة المسائل الجمعيّة باتجاه كونها

(١) محلل نفسي فرنسي، اشتهر بمساهمته العميقة وقراءته الخاصّة لسيغموند فرويد ومدرسة التحليل النفسي، وقد ساهم إسهاماً كبيراً في التعريف بفكرة التحليل النفسي في فرنسا وفي تطوير أفكارها في ثلاثينيات القرن العشرين.

ينظر: Jacques Lacan مدخل Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Available on: <https://plato.stanford.edu/entries/lacan/>

(2) Cf. Jung, Carl Gustav. *The archetypes and the collective unconscious*. Routledge, 2014.; Robertson, Robin. *Jungian archetypes: Jung, Gödel, and the history of archetypes*. Open Road Media, 2016.; Pietikainen, Petteri. «Archetypes as symbolic forms.» *Journal of Analytical Psychology* 43, no. 3 (1998): 325-343.; Hogenson, George B. «Archetypes: Emergence and the psyche's deep structure.» In *Analytical psychology*, pp. 44-67. Routledge, 2004.

(3) جيل دولوز: يعتبر هو وميشيل فوكو وجاك دريدا من أبرز قادة الفكر الفرنسي في القرن العشرين، ومن أبرز مفكري حركة ما بعد الحداثة، ولد في باريس ١٩٢٥، وتوفي بها سنة ١٩٩٥ م.

(4) Deleuze, Gilles. *Anti-Oedipus*. A&C Black, 2004.

نوعاً من أنواع اللاوعي، كان لأصحاب السترات الصفراء^(١) تعامل مختلف وتمثّل آخر لما يخصّ هذه الشئون؛ إذ أحال موريس هالبفاكس ثمّ ألتوسير من بعده، هذه التمثلات الاجتماعيّة من «لاوعي» غير ممكن الإمساك به، إلى نوع من الوعي الممكن التأثير عليه أو تسخينه بمصطلح مفكّر فرنسي آخر هو «ليني ستراوس» (١٩٠٨-٢٠٠٩) عبر وسائل التوجيه الإعلامي والسياسي ومن خلال التربية، ومن ثمّ فقد تحوّل «اللاوعي» في مفهومهم إلى «وعي» و«أيدولوجيا» قادرة على التوجيه عبر مؤسسات الدولة أو بالأحرى - وفق مصطلح ألتوسير الشهير- عبر أجهزة الدولة القمعيّة والأيدولوجيّة^(٢).

في اتصال زمني مع المشروع اليونغي، وتمهيداً ربّما للمشروع الألتوسيري، بدأ عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبفاكس منذ نحو القرن-وتحديداً في منتصف عشرينات القرن العشرين- في تطوير وجهة نظر عن «الذاكرة الجمعيّة»، طرح بعض أسئلة عن الوعي الاجتماعي، ليس من جهة كونه موضوعاً بيولوجياً، ولا من حيث إنّه موضوع نفسيّ، بل من خلال معالجته باعتباره موضوعاً اجتماعياً تتأثّق قيمته من خلال ديناميكيّة وتعقّد الحياة الاجتماعيّة، مفترضاً أنّ هذا النوع من الوعي يجب أن يقع ضمن وظائف العمليّة الاجتماع-سياسيّة، التي تتشكّل عند الفرد أثناء نشأته في الجماعة ووراثته لمفاهيمها.

في سعيه لتمييز فكرته عن أفكار كل من علماء التشريح وعلماء النفس، أصرّ هالبفاكس على التأكيد على أنّ موضوع الذاكرة، إذا ما تعلق الأمر بالنظر إليه من المنظور الاجتماعي، فإنّ من الملائم، بل من الواجب، في مثل هذه الحالة التركيز على أطره الاجتماعيّة^(٣) «التي بدونها

(١) كناية عن الفرنسيين، وأفكارهم الثوريّة التي تكاد تكون مركّبة فيهم بالفطرة، كما لو أنّها أيدولوجيتهم الخاصّة، أو لا وعيهم الجمعي المستقرّ. وحركة السترات الصفراء Movement of Yellow Vests هي حركة احتجاجيّة شعبيّة فرنسيّة ظهرت في مايو ٢٠١٨ وتمكنت من إشعال فتيل مظاهرات عارمة في فرنسا. وتمثّلت عبقرية الفكرة في استعمال تلك السترة الصفراء التي يلزم القانون الفرنسي المواطنين بارتدائها إذا ما حصل عطل لسياراتهم على الطرق السريعة بحيث يلفتون أنظار السائقين الآخرين والشرطة إلى وجود حالة اضطرار، وهي سترات متاحة على نطاق واسع، بل واجبة الوجود عند كلّ أحد، وغير مكلفة بالمرّة.

(2) Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

(٣) يراجع: يان آسمن، كتاب الذاكرة الحضاريّة، الكتابة والذكري، والهويّة السياسيّة في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة ومراجعة عبدالحليم عبدالغني رجب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (سلسلة مكتبة الأسرة) ٢٠١٣م، ص ٦٣ وما بعدها.

لا يتسنى للذاكرة الفردية أن تتكوّن وأن تعيش»^(١)؛ بل، ولا أن توجد أصلاً «فإذا نشأ الإنسان في عزلة تامّة -بعيداً عن الناس- فلن تكون لديه ذاكرة... فالذاكرة تنشأ عند الإنسان مع بداية عملية انخراطه في المجتمع وتموضعه فيه... فالذكريات -حتى بما في ذلك أكثرها شخصية وخصوصية- تنشأ فقط عن طريق الاتصال والتفاعل في إطار المجموعات الاجتماعية»^(٢).
الذاكرة إذن هي، بالأساس، ذلك الشيء الذي يمكننا من العيش وسط المجموعة، وبالمقابل فإنّ هذا العيش نفسه في وسط المجموعة، هو ما يُمكننا من بناء ذاكرتنا الشخصية^(٣).

ومع أنّ Assmann (آسمن) يرى بأننا.. لسنا في حاجة لأن نتبع «هالبفاكس» إلى هذا الحدّ في إحالة المسؤولية عن تشكّل الذاكرة الشخصية باتجاه الإطار الاجتماعي؛ ذلك أنّ الفاعل في الذاكرة سوف يبقى على كلّ حال، وعلى حدّ تعبير آسمن، هو الإنسان الفرد، لا أية جماعة كانت، فإنّ آسمن نفسه يعود ليؤكد على الأهمية المركزية للأطر الاجتماعية في حصول عمليات التذكر الفردي «... ويبقى أن نؤكد أنّه مع أنّ الإنسان هو الفاعل، إلا أنّ ذلك لا يكون إلا مع الاعتماد التام على «الأطر الاجتماعية العامّة»^(٤) التي تتحكم إلى حدّ بعيد في توجيه الوعي ومن ثمّ تنظيم عملية التذكر.

لم تتوقف أطروحة هالبفاكس عند هذا الحدّ التنظيري، فقد قصد هالبفاكس مباشرة إلى تحديد المؤسسات الاجتماعية Social Institutions كجهة مسؤولة وبالأحرى مستفيدة من وجود مثل هذا النوع من الذكريات التي يمكن صياغتها والتلاعب بها بشكل توجيهي.

لا نعرف إذا كان هالبفاكس قد اطلع على أفكار Antonio Gramsci (أنطونيو جرامشي) عن مؤسسات المجتمع المدني، أو ما إذا كان ذا نزوع ماركسيّ؟ كل هذا غير معروف، لكنّ المعروف جيّداً أنّ وجهة نظر هالبفاكس كانت من أكثر وجهات النظر رصانة إذا تعلق الأمر بتطوير الأفكار ذات النزوع الماركسيّ عن سائر المؤسسات الاجتماعية لا عن مؤسسات الدولة وحدها، التي انشغلت النظرية الماركسيّة بها إيما انشغال، في تودّة وبلا إسراف.

(١) يان آسمن، الذاكرة الحضارية، ص ٦٣.

(٢) يان آسمن، الذاكرة الحضارية، ص ٦٣.

(٣) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية، ترجمة: علي عبد الحفيظ، مجلّة فصول المصرية، المجلد (١/٢٥)، العدد (٩٧)، خريف ٢٠١٦م، ص ٢٣٩.

(٤) يان آسمن، الذاكرة الحضارية، ص ٦٤.

وخلال خمس عشر سنةً لاحقة، كتب هالبفاكس ثلاث كتابات رئيسية في الموضوع، هي على التوالي:

□ كتاب (Les cadres sociaux de la mémoire) الأطر الاجتماعية للذاكرة^(١) وقد تمّ تأليفه في العام (١٩٢٥).

□ ثمّ كتاب La Mémoire Collective (في الذاكرة الجماعية)^(٢) وقد تمّ تأليفه سنة (١٩٣٠) ويعتبر هو المؤلّف الرئيسي في الموضوع، ومنه أخذت النظرية اسمها.

□ ثمّ أخيراً كتاب (La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte) الطبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدسة^(٣) وتمّ إنتاجه سنة (١٩٤١).

وتهدف الكتابات الثلاث إلى اقتراح نظرية جديدة لتفسير بنية الذكريات البشرية، من خلال دراسة أثر كلّ من الطبقة الاجتماعية، والنظام الثقافي والإعلامي الحاضر على الأفراد، ويقترح هالبفاكس من خلال نظريته هذه أن ننظر لذاكرة الفرد (ويمكن أن نضيف هنا كلمات مثل وعيه، إدراكه... إلخ) باعتبارها جميعاً ظواهر اجتماعية تعمل كجزء من النظام الإشاري أو الثقافي العام، وبالتالي فهي جزء من النظام السياسي (حكومة أو معارضة) الذي ينشأ الفرد بداخله.

وعليه، فإنّ لنا أن نتصوّر أنّ مصطلح هالبفاكس عن «الذاكرة الجماعية»، يشير إلى أنّ ذاكرة الإنسان ووعيه إنّما يتشكلان بفعل مباشر من المؤسسات السياسية، وأنّ الإدراك الجمعي، يمكنه أن لا يكون أكثر من خلق تركيبى واعى يعود لقرارات مسئولة، تصنعها، المؤسسات الحاكمة كمتحكم رئيس في البنى العقلية للأفراد المنضوين تحت سلطتها داخل الجماعة، المفاهيم التي تكاد تكون ماركسيّة، وتلتقي بلاريب، في وقتها ثمّ لاحقاً مع مفاهيم كلّ من أنطونيو جرامشي ولوي ألتوسير، ثمّ مع مفاهيم مدرسة الدراسات الثقافية، على النحو الذي أشرنا إليه من قريب، ويبدو أنّنا سنفرد له ورقة خاصة عمّا قريب (بإذن الله). والمفاهيم التي قد توجب أيضاً استدعاء حديث Michel Foucault ميشيل فوكو عن العمل شبه المتأمر الذي

(1) Halbwachs, Mauritius. The social frameworks of memory. Flight. 5. Walter de Gruyter, 2010.

(2) Halbwachs, Mauritius. The collective memory. Albin Michel, 1997.

(3) Halbwachs, Maurice. «The legendary topography of the gospels in the Holy Land.» On collective memory (1992): 193-235.

تقوم به بعض أجهزة الدولة التي قد يبدو عليها أنها مستقلة عن جهاز الدولة الرسمي أو القمعي، كجهازي القضاء، والجامعة، والأجهزة التي يؤكد فوكو على أنها محض أجهزة أيديولوجية خفية، صُنعت لأجل المحافظة على بقاء واستمرار بقاء طبقة اجتماعية معينة في موضع القوة^(١).

بحسب يان آسمن، فإن موريس هالبفاكس لم يكن - حتى صدور كتابه الأخير - والذي كان تحت عنوان «الطوبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدسة»^(٢) - في العام ١٩٤١م، قد وصل إلى تلك الدرجة البعيدة من الوعي بالخطر الذي تمثله أجهزة ومؤسسات السلطة في تشكيل وصياغة الذكريات العامة للمواطنين^(٣). للحد الذي جعله (هالبفاكس) يشير إلى مساهمة كل من السلطتين الكنسية والسياسية في تكوين وتوجيه العقيدة المسيحية في أوروبا، ولو على غير أساس تاريخي متين^(٤). وقد أشار آسمن إلى أن هالبفاكس قد أظهر اكتشافه هذا خلال ذات السنوات التي كان محللون نفسيون كبار مثل سيجموند فرويد، وكارل غوستاف يونغ، يطورون أيضاً نظريات في الذاكرة الجماعية، لكنهم كانوا لا يزالون يتمسكون بالمستوى الأول من مستويات الذاكرة (المستوى النفسي)، باحثين عن هذه الذاكرة (الجماعية) في أعماق اللاوعي من النفس البشرية، وليس في ديناميكية الحياة الاجتماعية^(٥). وبحسب آسمن أيضاً، فإن هذا المستوى الثوري من الإدراك لخطورة الدور الاجتماعي الذي تلعبه المؤسسات السياسية في صياغة الذاكرة، ومن ثم الوعي الثقافي للأفراد، يعدّ هو الاكتشاف الكبير لموريس هالبفاكس.

(١) يراجع السجل التاريخي بين كل من ميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي والمذاع على شاشة التلفزيون الهولندي في العام ١٩٧١.

<https://www.youtube.com/watch?v=Q7cg5sZAigQ&t=13s>

(٢) وهو الكتاب الذي كتب في مطلع أربعينيات القرن العشرين (١٩٤١) ونشر بعد وفاة المؤلف والمعنون بعنوان: «الطوبوغرافيا الأسطورية للأراضي المقدسة».

(٣) يجب هنا ملاحظة أن غرامشي قد توفي في العام ١٩٣٧م، وأن هناك تطوراً كبيراً أحدثته الفتى المناضل في المفهومات العالمية حول ما أسماه ألتوسير بعده بالدور الأيديولوجي لأجهزة الدولة القمعية. يراجع بالذات كتاب غرامشي، دفاتر السجن Volume 2. Vol. 2. Columbia University Press, 2011. ومقالة ألتوسير سابق الإشارة إليها: Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.

(٤) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضارية، ص ٦٦، ٦٩، ٧٠-٧٣.

(٥) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية، مجلة فصول، ص ٢٣٩.

القسم الثاني

ثورة الجمع بين الفكر الفلسفي لموريس هالفاكس ونتائج الأبحاث الأنثروبولوجية ليان فانسينا

(١) النتائج الميدانية لأبحاث ليان فانسينا

يجب قبل أيّ شيء أن نعترف بأنّ هذه الثورة العلميّة، قد ابتكرها بالأساس فريدريك أنجلز حين أسّس كتابه المركزي في التاريخ العلمي، والمعنون بـ *The origin of the family, private property and the state*^(١) لتوطين العلاقة بين الفكر الاجتماعي الفلسفي، وبين بحوث الأنثروبولوجيا الميدانية، حيث تأسست كل الطروحات النظرية في الكتاب على النتائج الأنثروبولوجية للأمريكي الرائد Lewis H. Morgan (لويس هنري مورجان)^(٢).

ثمّ لنا بعد ذلك أن نحتفي بأنّ ليان آسمن وفي أثناء جهوده من أجل تطوير فكرته عن ما أطلق عليه اسم *Cultural Memory* (الذاكرة الثقافية أو الحضارية)، فإنّه وبشكل مبتكر - وإن كان غير مقصود في زعمنا- قد أعاد الحياة مرّة أخرى للفكر الفلسفي الاجتماعي حين أعاد -على مذهب أنجلز- ربطه بنتائج بحوث الأنثروبولوجيا الميدانية. ونحن نزعم أنّ هذه الطريقة في التفسير تُعدّ واحدة من أهمّ ما حصل في تاريخ علوم الاجتماع الحديثة، بل في تاريخ العلم الحديث برمته، من حيث القيام بالجمع بين أبحاث الأنثروبولوجيا الميدانية وبين الأقوال التنظيرية للفلاسفة وعلماء الاجتماع.

(1) Engels, Friedrich, and Lewis Henry Morgan. *The origin of the family, private property and the state*. Peking: Foreign Languages Press, 1978.

(٢) مؤرخ وسياسي ومحامي أمريكي، يعتبر واحداً من أبرز الرواد العلميين لعلم الأنثروبولوجيا في العصر الحديث، اعتمد كارل ماركس وفريدريك أنجلز على نتائج بحوثه في دراسة القبائل الهندية الأمريكية، كذلك استشهد بأعماله كل من تشارلز دارون، وسيغموند فرويد، ولد سنة ١٨١٨- وتوفي ١٨٨١م. من أبرز أعماله، كتاب المجتمع القديم، لهُ ترجمت أيّ من كتاباته للأسف الشديد إلى اللغة العربية، وهناك مقال وحيد وجدناه عن كتاب المجتمع القديم للرائد المصري أحمد أبوزيد.

Cf. Morgan, Lewis Henry. *Ancient society; or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. H. Holt, 1877.; Fortes, Meyer. *Kinship and the Social Order.: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Routledge, 2013.; Tooker, Elisabeth. «Lewis H. Morgan and his contemporaries.» *American Anthropologist* 94, no. 2 (1992): 357-375.

والذي حصل هو أن (يان آسمن)، وهو متخصص أصلاً في شؤون الحضارات القديمة (المصريات Egyptology على وجه الخصوص)، قد لاحظ قيام عالم الأنثروبولوجيا الفذ Jan Vansina (يان فانسينا)^(١) المتخصص في دراسة المجتمعات الشفاهية (البدائية) في إفريقيا، بتكريس بحث لدراسة الإطار الذي تتمثل من خلاله هذه المجتمعات صورة ماضيها وحكاياتها القومية وأساطيرها القديمة. ومن ثم فقد استدعى آسمن هذه النتائج إلى حقل البحث الاجتماعي/الفلسفي الذي يهتم بدراسته، وهو حقل «الذاكرة». من هنا بدأت علاقة أفكار يان آسمن بنتائج أبحاث يان فانسينا، لكن الأهم من ذلك -من وجهة نظرنا- هو حصول الارتباط بين نتائج بحوث فانسينا، ووجهات نظر موريس هالبنفاكس.

في بحثه الميداني المشار إليه بعاليه، بين فانسينا أن عمليات التذكر بالنسبة لهذا النوع من الجماعات البشرية الشفاهية، تقع في إطار تقسيم زمني ثلاثي، يترتب على النحو التالي^(٢):

القسم الأول: قسم يتعلق برواية الأحداث اليومية التي تعيشها الجماعة وتداول من خلالها المعلومات التي يمكن تسميتها باسم معلومات الزمن الحاضر، أو بالمعلومات الاتصالية، حيث يردد الناس أحداث الحياة التداولية اليومية، وما يقع فيها من أخبار. ووفقاً لفانسينا، فإن المعرفة المحمولة في هذا القسم يكون لها عمر زمني محدود بحدود لا يمكنها أن تتجاوز الثلاثة أجيال، أو ما بين الثمانين إلى المائة (٨٠-١٠٠) عام.

القسم الثاني: الماضي الوسيط، وهو الماضي الذي يقع بين الزمن الحاضر وبين الزمن الموغل في القدم. ويتسم هذا القسم إما بفجوة كاملة في المعلومات وإما بذكر اسم أو اسمين يتم

(١) فانسينا: يان فانسينا Jan Vansina (١٩٢٩ - ٢٠١٧)، مؤرخ وأنتروبولوجي بلجيكي تخصص في دراسة المجتمعات الشفاهية (البدائية) في أفريقيا. ويعتبر المرجعية العلمية العليا في تاريخ شعوب وسط أفريقيا، وهو المبتكر الرئيسي للمنهج التاريخي للتعامل مع مصادر التاريخ الشفوي، ومصادر المعرفة التاريخية المستمدة من القبائل الأفريقية. له العديد من الكتابات، كما قام بتدريب أجيال من طلاب الدراسات العليا في جامعة ويسكونسن منذ خمسينات حتى تسعينات القرن العشرين في هذا المجال. ينظر: Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985.; Vansina, Jan M. Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa. University of Wisconsin Pres, 1990.; Vansina, Jan. Kingdoms of the Savanna. 1968.; Curtin, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson, and Jan Vansina. African history: From earliest times to independence. Longman, 1995.

(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية، مجلة فصول، ص ٢٤٢-٢٤٤.

تذكرهما بشك أو بتردد كبير؟ ويطلق فانسينا Vansina على هذا القسم الوسيط اسم «الفجوة العامة» أو الـ Floating Gap^(١).

القسم الثالث والأخير: الماضي البعيد أو الأسطوري، وفي هذا القسم يروي الناس أحداثاً ومعلومات ذات طبيعة أسطورية تتعلق بتصوراتهم الخاصّة عن أصل العالم وعن التاريخ المبكر لجماعاتهم القوميّة أو للقبيلة التي ينتمون إليها. وبحسب فانسينا، فإنّه سوف يدهشنا على كل حال أن تحدث في هذا القسم، وفرة في المعلومات تشبه -بشكل يدعو للتساؤل- الوفرة المعلوماتيّة الموجودة في القسم الأول، وتقابل في الوقت نفسه الندرة الشديدة أو ربّما انعدام المعلومات الموجودة في القسم الأوسط.

(٢) أربع ملاحظات على نتائج يان فانسينا كان يجب أن تضعنا أمام تطور ثوري لأفكار موريس هالبفاكس

الملاحظات الأربع التالية -نزع- أنّه لو تمّ استثمارها بشكل جيّد في محاولة لتطوير أفكار موريس هالبفاكس، كانت لتأخذ النظرية العلميّة النقديّة إلى مساحات جدّ متقدّمة في ميدان البحث الثقافي، لكنّ هذا للأسف لم يحصل -على الأقل بالطريقة التي كنّا نتمنّى أن تحصل بها- ولأنّ يان آسمن هو من العبقرية بحيث لا تفوته مثل هذه الملاحظات، بل نوّكد أنّه في الجملة العامة قد وضع يده عليها، فإنّ ما نتوقه هو أن آسمن لم يكن منشغلاً بتطوير أفكار موريس هالبفاكس عن الذاكرة ومن ثمّ الوعي الجمعي، بقدر ما كان مهموماً أكثر بإيجاد موطئ قدم لفكرته هو عن ما أطلق عليه اسم Cultural Memory (الذاكرة الثقافيّة- حضاريّة).

على كلّ حال ومن خلال تتبّع النتائج التي توصل إليها فانسينا، والتي على أساسها قام بتقسيم مستويات التذكّر/الوعي/الإدراك التاريخي لدى الشعوب الشفاهيّة إلى ثلاثة مستويات، فإننا نضع الملاحظات الأربع التالية، مكررين حقيقة أنّ يان آسمن بكلّ تأكيد قد وضع يده، إن لم يكن عليها جميعاً فعلى الأقلّ على غالبيتها، لكنّ هذا لم يوّث أكله لكي يدفع بالرجل إلى إحداث تطوير تاريخي لنتائج أفكار موريس هالبفاكس، الأمر الذي نكرّر معه النتيجة بأنّ آسمن لم يكن مهموماً بهذا التطوير، بقدر اهتمامه بوجهة نظره الخاصّة عن الـ Cultural Memory، وعموماً هذه هي الملاحظات الأربع:

(1) Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985. pp. 23-24.

أ- الملاحظة الأولى:

من الواضح أنّ نتائج يان فانسينا تنظر بعين الريبة باتجاه تلك الوفرة الكبيرة وغير المبررة للمعلومات والحكايات التي يتناقلها الناس وينسبونها إلى الأزمنة السحيقة- وبالتالي فهي تشكك تماماً في صدقية هذه المعلومات، خاصّة وأنّ نتائج أبحاث فانسينا تعتمد على حقيقة قائمة على الأرض، تقول بأنّ توفر هذه المعلومات عن الأزمنة السحيقة مقابل نسيان شبه كامل لأحداث الفترة الوسيطة أو الـ Floating Gap، هو أمر يدعو إلى الريبة إن لم يكن إلى التكذيب المباشر، ومن ثمّ يدعم الشكوك الكبيرة التي أثارها موريس هالبفاكس حول موضوع مسؤوليّة المؤسسات الاجتماعيّة عن صناعة الروايات القديمة.

ومع أنّ آسمن قد قرأ الخيال المرعب الذي تثيره هذه النتيجة، من حيث إشارته الواضحة في كتابه الرئيسي عن النظرية^(١) لفكرة أنّه إذا كان بإمكان المؤسسات السياسيّة الحاكمة أن تتحكّم فيما يجب تذكره فإنّ بوسعها أيضاً التحكم فيما يجب نسيانه^(٢). ونعتقد بناء على هذه الالتفاتة، أنّ يان آسمن، لو كان مهتماً بتطوير وجهة نظر موريس هالبفاكس لكان مضى خطوات بعيدة في هذا الاتجاه الثقافي/السياسي، لكنّه لم يفعل.

هذا الاتجاه كان ليقود بشكل طبيعي إلى توقّع أنّ من بوسعها أن ينشئ ذاكرة، ومن ثمّ أن يحو غيرها، فإنّه بالضرورة قادر على أن يُنشئ وعياً جماعياً جديداً متى شاء، الفرضيّة التي تضعنا مباشرة أمام ذلك الخيال المرعب الذي حملته ديستوبيا «جورج أوريل» المسماة «١٩٨٤»، والتي تقول بأنّ بإمكان المؤسسات السياسيّة متى شاءت أن تتجرأ على التاريخ بما في ذلك المعاصر منه، وأنّ تعتمد إلى التلاعب به بكلّ تبجّح، طالما بيدها سلطة التنفيذ.

(1) Orwell, George. «New York: Signet Classic.» (1984).

قام بترجمتها أنور الشامي، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط ٢٠٠٦م كما قام المخرج، مايكل رادفورد بإخراج الرواية في فيلم شديد المأساويّة تم إنتاجه في العام ١٩٨٤، مقدماً له بعبارة: «Who Controls the past, controls the future, who controls the present controls the past» (من يتحكّم في الماضي يتحكّم في المستقبل، ومن يتحكّم سياسياً في الحاضر يتحكّم (معرفةً) في الماضي).

Available on: <https://www.emotionvideo-tv.com/watch.php?vid=111a20884>

(٢) يراجع: يان آسمن، كتاب الذاكرة الحضاريّة، ص ٦٤، ٧٣، ٧٦-٧٨.

٢- الملاحظة الثانية:

وهي ملاحظة، نزع منها على قدر كبير من الأهمية، وهي الملاحظة التي تتعلق بتحديد فانسينا لعمر الذكرى الشفاهية (الاتصالية أو المعاصرة) بحدود عمر زمني لا يتجاوز الـ ٨٠-١٠٠ عام^(١)، ومع أننا لا نشك أصلاً في التفات أسمن لأهمية هذه الملاحظة، ولا نشك كثيراً في تأييد أسمن للمعنى المتضمن فيها، من حيث إن معلومات التاريخ تأتي بعد هذا الحدّ الزمني من مصادر التاريخ المدرسية، أي من المصادر التي توفرها وتتحكم بها الحكومات^(٢) إلا أننا نزع من أن يان أسمن أيضاً له يول هذه الملاحظة ما تستحقّه من التطوير.

والملاحظة بعموم تستمرّ في دعم مذهب كل من هالبفاكس وأورويل وغيرهما من المتشككين في مصادر معلومات التاريخ التي يتجاوز عمرها عمر زمن الذكرى الاتصالية الحية (٨٠-١٠٠ عام)، خصوصاً حين تكون معلومات ذات طابع سياسي قومي.

وسوف نعود لمناقشة هذه الملاحظة ضمن مناقشاتنا الختامية لمدى إمكانية تطوير نظريات الذاكرة بعموم، لكي تستوعب ضمن الرؤى الثقافية الثورية لمدرسة الدراسات الثقافية.

٣- الملاحظة الثالثة:

وقد لاحظنا أسمن بشكل مباشر وطورها بشكل كبير، لأنها -في زعمنا- واقعة ضمن مجال اهتمامه الخاص بإنشاء وتمييز ذاكرته الثقافية، ونقصد به مجال تقنيات الحفظ الحضاري/الثقافي، وصور استحضاره.

(١) في مقال كتبه «نورمان براون» في العام ١٩٩٠ تمّ إيراد بعض تجارب لاختبار الدقة في تذكر الأحداث. وقد تضمنت التجربة الأولى طلب تحديد الشهر والسنة التي حصل فيها خمسة عشر حدثاً سياسياً وغير سياسي. وقد تراوح حصول الأحداث بين يناير ١٩٧٦ إلى مايو ١٩٨٣. الأفراد المختبرون صدرت لهم تعليمات بالتفكير بصوت عال، وتمّ التنبيه عليهم بأن لا سبب هناك يمنعهم من طرح الأسئلة وطلب المساعدة من الغير بما يجعلهم يكونون أكثر قدرة ودقة في تذكر ما هو أقرب للصواب لوقع لهم حقيقة من أحداث. والحاصل أنّ التجربة قد أظهرت أن الاجابات الدقيقة قد حصلت فقط بنسبة لم تتجاوز الـ ٨٪ فقط، علماً بأنّ معظم المشاركين قد طلبوا الاستعانة بالوسائل المساعدة. يراجع:

Brown, Norman R. «Organization of public events in long-term memory.» Journal of Experimental Psychology: General 119, no. 3 (1990): 297.

(٢) يراجع: يان أسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية، مجلة فصول، ص ٢٤٣.

حيث يلحظ آسمن فكرة أنّ المجتمعات البدائية تدرك أنّ هناك فارقاً يجب أن توليه عنايتها بين أن تروي، تحكي، تستحضر معلومات متصلة بحكاية ذكرياتها لأحداث الحياة اليومية المعاصرة، وبين أن تروي، تحكي، تستحضر معلومات تتصل بذكرياتها العتيقة التي تتصل بالحكاية عن جذورها الأولى. وسوف يدهشنا على كلّ حال -بحسب آسمن- أن نجد أنّ هذه القبائل تضيئي طابعاً احتفالياً ورسمياً على معلومات وحكايات الزمن السحيق، وسوف يعبرون عن هذه الأخيرة في صور وقوالب تختلف عن الصور والقوالب التي تشتمل على معلومات الاتصال اليومي؛ فالمعلومات الواردة من الزمن السحيق يتم وضعها في صورة موروث حكايات سردي، ومن ثمّ يتمّ الحرص على أن يتم استحضارها في إطار مخصوص من المناسبات التي تخصّ إحياء الذكريات القومية، حيث يتمّ استحضارها عبر أغان وطقوس ورقصات، وكذا يتمّ تمثيلها في تماثيل، ورموز وأقنعة... إلخ.

الأمر الذي يشي بأنّ المجتمعات البشرية، ومهما تكن درجة بدائيتها، تدرك الفارق بين ذاكرة يومها العادي، وبين ذكرياتها «القومية» «الرسمية»، أو ما يمكن تسميته اتكاء على وجهة نظر يان آسمن باسم ذكرها «الحضارية أو الثقافية»، حيث تفهم هذه الجماعات أنّ هذا النوع من الذاكرة إنّما يحكي شخصيتها الخاصة التي تميّزها عن غيرها، وبالتالي فإنّه يجب أن يلقي معاملة خاصة.

٤- الملاحظة الرابعة والأخيرة:

ونعتقد أنّها وسابقتها تمثّلان الملاحظتان اللتان أقام عليهما آسمن جلّ بنائه النظري، فقد لاحظ آسمن أنّ الوعي التاريخي للجماعات البشرية إنّما يعمل في الحقيقة على مستويين اثنين فقط، وليس ثلاث مستويات وفق التقسيم الفانسيني، إذ قام آسمن بمنطقية شديدة، بإسقاط قسم الماضي الوسيط أو ما أطلق عليه فانسينا اسم الفجوة العائمة Floating Gab، من أزمنة الذكرى وبالتالي فإنّه لم يبق سوى قسمين:

□ القسم الاتصالي/الحاضر: الذي يحتوي على اتصالات وحكايات الحياة اليومية (معلومات الزمن الحاضر، والماضي القريب). وتحت هذا القسم سوف يضع آسمن نصف ذكرى موريس هالففاكس الجماعية، أي أنّه سوف يقسم ذكرى موريس هالففاكس الجماعية إلى قسمين: قسم اتصالي Communicative سوف يربط ما بينه وبين القسم الأول من أزمنة التذكّر الفانسيني.

□ القسم الأسطوري: والذي يحتوي على حكايات الأصل وأساطير المنشأ. وهو القسم الذي سيؤاخي آسمن ما بينه وبين القسم الذي أطلق عليه هو وصف Cultural (ثقافي/ حضاري) من ذكرى موريس هالفاكس الجماعية.

وتأكيداً على هذه النظرة، يوضح آسمن أنّ فجوة يان فانسينا Vansina العائمة (Floating Gap) إنّما تضع المسافة الواجبة ما بين الأطر المعاصرة للتذكّر، وما بين الأطر السحيقة ذات الطابع التاريخي القومي، والتي سيدعوها هو باسم الـ Cultural Memory أو الذاكرة الثقافية.

بناء على هذه الملاحظة بالذات ألف آسمن مقالاً مخصوصاً⁽¹⁾ فرّق فيه بين «الذاكرة الحضارية، وبين الذاكرة الاتصالية» بناء على التفرقة بين الحقلين الزمنيين: المعاصر والأسطوري، القديم، أو السحيق. رابطاً بشكل واضح بين الذاكرة الاتصالية وبين الزمن الاتصالي، التفاعلي، المعاصر، من ناحية، وبين الذاكرة الثقافية وبين الزمن الأسطوري القديم. وهي المقالة التي قمنا بترجمتها لمجلة فصول المصرية في العام ٢٠١٦م.

(1) Cf. Asmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» Media and Cultural Memory, Medien und kulturelle Erinnerung: p.109 (2008).

القسم الثالث

مشكلة البناء النظري ليان أسمن

(١) ما الذي عناه أسمن بعالم التقاليد والتوارثات الثقافية التي استبعدها موريس هالبفاكس؟

في مقالته المعنونة بـ «Communicative and Cultural Memory» يقول أسمن: إن ذكراه «الثقافية/ الحضارية» Cultural Memory هي شكل واضح من أشكال الذاكرة الجماعية Collective Memory (التي ابتكرها موريس هالبفاكس). ويكمل أسمن قائلاً: إنني سأحافظ على التمييز الذي حققه هالبفاكس وذلك عن طريق قيامي بتقسيم مفهومه للذاكرة الجماعية إلى مفهومين: مفهوم «الذاكرة التواصلية أو التفاعلية» Communicative Memory الجماعي. ثم مفهوم «الذاكرة الثقافية» Cultural Memory الجماعي أيضاً. أي أن أسمن يرى ذاكرته التي سماها Cultural Memory (ثقافية) تمثل قسماً خاصاً من أقسام ذاكرة موريس هالبفاكس الجمعية، وليست مغايرة لها، وقد علل هذا الانتساب، بأن كلاً من الذاكرة الثقافية (خاصته) والذاكرة الجمعية (ذاكرة موريس هالبفاكس) تشتركان في أن عدداً من الناس يشتركون فيهما، وفي أنهما تنقلان إلى هؤلاء الناس هو يتهم الجمعية (الجزء الثقافي/ الحضاري من هوياتهم).

ثم يقول في محاولة للفرقة بين الذاكرتين: «لكنه، وعلى كل حال، فقد كان هالبفاكس حريصاً على إبقاء مفهومه للذاكرة الجماعية بعيداً عن عالم التقاليد، والتوارثات الثقافية، وهي المجالات التي أنوي أن أدرجها تحت مصطلح الـ Cultural Memory...» «... مع توجه جازم مني على إدماج المجال الثقافي الذي استبعده موريس هالبفاكس إلى حيز الذاكرة...»^(١)، محدداً هذا المجال بأنه الفيصل بين ذكراه المبتكرة التي أطلق عليها اسم Cultural Memory وبين ذكرى موريس هالبفاكس الجمعية. ولم يكن واضحاً ما الذي قصده بالضبط بهذا المجال الثقافي الذي استبعده هالبفاكس.

وسنحاول فيما يلي، أن نجد تفسيراً لما قصده أسمن بتعبير «عالم التقاليد والتوارثات الثقافية» أو المجال الثقافي الذي استبعده موريس هالبفاكس:

(١) يراجع: يان أسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصالية، مجلة فصول، ص ٢٤٠-٢٤١.

لا شك أنّ القسم الأخير من أقسام الوعي التاريخي عند يان فانسينا، هو القسم الذي تتشكل فيه وبحسبه، مشروعية القبول الثقافي لما ورثته الجماعة عن أسلافها من هويّات سياسيّة وقوميّة. وهذا الأمر أشار إليه يان آسمن في كثير من مقالاته وكتاباتهِ^(١).

ومن حيث إنّ مرويات هذا القسم تتجاوز عمر التذكّر المعاصر وقدراته التي تعتمد بالأساس على التذكّر الفردي؛ فإنّه لا يمكن تصوّر الاحتفاظ بمثل هذا النوع من الذكريات دون تدخّل المؤسّسة. ودون أمر آخر اهتمّ له يان آسمن كثيراً بحكم تخصّصه في دراسة تقنيات الحضارة، هذا الأمر الآخر هو وجود نطاق خارجيّ (خارج الوعي/العقل البشري) يتمّ استعماله لحفظ مثل هذه الذكريات التي لن يصلح لاستظهارها العقل الفردي، وتجاوز قدرته -وفق زعم آسمن، ونتائج أبحاث فانسينا-، وبالتالي فلا بد من منظّمة تقوم بحفظ الذكرى الشفاهية، يسلم السابق فيها لللاحق، حتّى تأتي تقنية خارجية للحفظ تحلّ محلّ الحفظ الفردي، وأيضاً فلا مناص من وجود منظّمة ترعى هذه العمليّة.

وعليه، فقد احتفى آسمن بشيئين:

أولاً: مؤسسات الحضارة،

وثانياً: تقنيات الحضارة، وأبرز هذه التقنيات التي احتفى بها آسمن -وهي تقنية تستحق الاحتفاء وأكثر- هي تقنية «الكتابة».

ووفقاً لتصورات آسمن، فإنّ تقنية المؤسّسة سوف تقوم أولاً، وقبل اختراع تقنية «الكتابة» بتكليف متخصصين (رواة، نحاتون، شعراء ربابة،... إلخ)، في حكي ورواية وحفظ هذا النوع القومي من المعرفة، وسوف يتمّ كذلك تنظيم هؤلاء الحفظة في نقابات ومؤسّسات مسئولة، تقوم الدولة/الجهة الحاكمة في الجماعة، برعايتها وبرقابتها أيضاً، وهؤلاء المكرّسون لحمل هذا النوع من الذاكرة، سوف تحرص الجماعة على إخضاعهم لفترات طويلة من الإعداد والتعليم، ومن الاختبار والفحص، قبل أن توكل إليهم مهمّة القيام بأداء هذا العبء^(٢). وذلك حتّى يحمين

(1) Cf. Asmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» Media and Cultural Memory, Medien und kulturelle Erinnerung: p.109 (2008).; Assmann, Jan, and John Czaplicka. «Collective memory and cultural identity.» New german critique 65 (1995): 125-133.; Assmann, Jan. Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011.

(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضاريّة والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص ٢٤٣.

طور اختراع الكتابة، فتتكرر العمليّة لكن باستخدام تلك التقنية الأخيرة التي سمّاها آسمن في أكثر من موضع من مقالاته وكتاباتاته بأنّها تقنية ثورية وهي كذلك بالفعل.

وحيث إنّ كلّ هذه السلوكيات سابقة الذكر هي سلوكيات ذات طابع حضاري مؤسسي. فإنّ من الواضح هنا أنّنا أصبحنا بإزاء تفسير جدّ منطقيّ لمعنى ما أطلق عليه آسمن اسم «المجالات الثقافية». ويتأيد ذلك تماماً حين نقل عن آسمن تعريفاته جدّ الواضحة لذاكرته التي سمّاها Cultural Memory معرّفاً إيّاها بأنّها: مؤسسة حضارية ونظام اجتماعي^(١)، وهي أيضاً «سلوك اجتماعي سياسي، تقوم الجماعة من خلاله بتقديم تفسيرها الخاص للتاريخ، وروايتها الخاصّة لمسيرتها الذاتية فيه»^(٢)، الأمر الذي يساعد على نقل صورة أو سرد حكاويّ عن ماضي الجماعة إلى أجيالها الجديدة، بغية إقناعهم بأنّ جماعتهم القوميّة تمتلك ما هو كافٍ من أجدريّة تاريخيّة ومن عراققة، تتيح لها طلب البقاء المميّز في المستقبل.

وبالتالي نفهم أهميّة هذه الجوانب الحضارية التي طلب منا آسمن أن نتصوّر أهميّتها في حفظ أو حتّى في تزييف وصناعة الجانب الروائي القومي المنتسب لمنطقة ذكرى الزمن السحيق. لكن سيواجهنا هنا سؤالان شديدا المنطقيّة:

□ السؤال الأوّل: هل بالفعل استبعد هالبفاكس هذه الجوانب الحضارية/المؤسسيّة؟

□ السؤال الثاني: لماذا أطلق آسمن على هذه الجوانب التي تشتمل على أبرز ما يميّز ما هو حضارة، وهما جانباً المؤسسيّة والانضباطيّة (تراجع تفصيلاً الورقة الأولى من هذه المسلسلة البحثيّة) اسم Culture (ثقافة)، مع أنّ من الواضح تماماً أنّ أقرب اسم لها هو Civilizational (حضارة) أو Institutional (مؤسسة).

□ هذان هما سؤالاهذه المنطقة من المقال، لكنّ هناك سؤالاً ثالثاً أشدّ منها مرارة، وسنطرحه عمّا قريب، ومع ذلك فلست أرى مانعاً من ذكره، وهو: إذا كان آسمن قد وضع نصب عينيه مؤسسات الحضارة، وتقنياتها فلماذا يقوم بتوريط نظريّة أبي واربورج عن ذكريات الصور والأيقونات الفنيّة في الموضوع؟

(١) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص ٢٤١.

(٢) يراجع: يان آسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصاليّة، مجلة فصول، ص ٢٣٨.

ومن الواضح أنّ الإجابة على السؤال الأوّل هي بالنفي المحتمّ، لأنّ ما فعله هالبفاكس لم يكن سوى توريط الجوانب الحضاريّة والمؤسسيّة في مسألة الوعي الجمعي (حفظه، بنائه، تزييفه، أو إعادة تركيبه) من حيث تحميله مؤسسات المجتمع المسئوليّة الكاملة والسلطة الكاملة على هذه السلوكيات. وإلاّ ففي أيّ جانب يمكن أن نضع سلوك هالبفاكس حين ورّط مؤسسات الدولة البيزنطيّة والكنيسة في صدارتها، مبيّناً في ورقته الأخيرة (طبوغرافيا الأسطوريّة للأراضي المقدّسة) أنّ هناك من اخترع ذاكرات وأصقها على أمان، بل هناك من اخترع عقائد، وثبتها على خارطة ثقافيّة وضح بالأخير أنّها محض ابتكار منه؟ كلّ ما قد نجده -ربما- هو أنّ الرجل كان مشتغلاً بالفلسفة، لا بعلوم الحضارات، ومن ثمّ فلم تشغله مسألة التقنيات الحضاريّة بقدر ما شغله السلوك الاجتماعيّ السياسيّ Socio-political للمؤسسات.

ومن الواضح أيضاً أنّ الإجابة على السؤال الثاني متضمّنة بالتفصيل في مقالنا الأوّل عن الأسباب العجيبة والغريبة (مبرّرة في بعض الأحيان، ومضحكة في أكثرها) التي دفعت بالفرنسيين والألمان لكي يصمّم كلّ طرف منهم على استعمال لفظته الخاصّة (Civilization بالنسبة للفرنسيين) و(Culture بالنسبة للألمان) للحدّ الذي جعل ترجمات كتب في غاية المركزيّة في التاريخ العلمي مثل كتاب روث بيندكت «Patterns of Culture» الصادر عام ١٩٣٤، تتمّ ترجمته في الطبعة الفرنسيّة وبمنتهى الصلف باسم «Échantillons de civilisation» أي Samples of civilization (عينات من الحضارة؟)، وهي تسمية لا اتصال لها بموضوعه الكتاب، وقد تكون بلا معنى من الأساس، وهو سلوك أقلّ ما يوصف به أنّه Disrespectful (إساءة وعدم احترام) بحق المجتمع العلمي العالمي.

أمّا السؤال الثالث فسوف نحاول الإجابة عليه فيما يلي:

(٢) كيف ورط يان آسمن ذاكرة «أبي واربورج» في الموضوع؟

في مقالة له تحت عنوان «Collective Memory and Cultural Identity»، لخصّ يان آسمن مشكلة بنائه النظري في فقرة^(١) يقول فيها:

(1) «In the third decade of this century, the sociologist Maurice Halbwachs and the art historian Aby Warburg independently developed' two theories of a «collective» or «social memory. «Their otherwise fundamentally different approaches meet in a decisive dismissal of numerous turn of-the-century attempts to conceive collective memory in biological terms as an inheritable =

«إنه في العقد الثالث من القرن العشرين طور عالم الاجتماع موريس هالبفاكس، ومؤرخ تاريخ الفنون آبي واربورج^(١)، كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر، وبواسطة مقاربتين ومنهجين جدّ مختلفين، نظريتين تشيران إلى فكرة «الذاكرة الاجتماعية» Collective/Social Memory وتؤكدانها. النظريتان ومع أنّهما نهجتا سبيلين مختلفين جوهرياً، فقد التقيتا في نقطة حاسمة ضد ما سبقهما وعاصرهما من محاولات نظرية تبحث في موضوع الذاكرة الجماعية Collective/Social Memory، ذلك أنّ النظريّات الأخرى^(٢) كانت تبحث في مسألة الفاهمة الجمعيّة على اعتبار أنّها موضوعة بيولوجية تورثها الجماعة لأبنائها، لكنّ كلاً من موريس هالبفاكس وآبي واربورج قد نجحا في تحرير الخطاب العلمي المهتم بـ «المعرفة الجمعيّة» من هذا الإطار البيولوجي، موجّهين إيّاه باتجاه الإطار الثقافي».

أمّا نظريّة هالبفاكس فقد اكتفينا من أمر عرضها، وإن كانت معيّناً لا ينضب، أمّا Aby Warburg (آبي واربورج) وباعتبار كونه مؤرخاً للفن، فقد تخصص فيها وصفه هو باسم «ذاكرة الأيقونات»^(٣) أو ما تتم الإشارة إليه عادةً باسم Visual Memory

=or «racial memory»,»2 a tendency which would still obtain, for instance, in C. G. Jung's theory of archetypes.3 Instead, both Warburg and Halbwachs shift the discourse concerning collective knowledge out of a biological framework into a cultural one.»

Cf. Assmann, Jan, and John Czaplicka. «Collective memory and cultural identity.» New german critique 65 (1995): 125-133.

(١) إبراهيم موريتز واربورغ Abraham Moritz Warburg، المعروف باسم آبي واربورغ Aby Warburg مؤرخ فنون ومنظر ثقافي ألماني ولد سنة ١٨٦٦ وتوفي سنة ١٩٢٩م.

(٢) ضرب آسمن لهذه النظريات الأخرى مثلاً بنظريّة كارل جوستاف يونغ عن الـ Archetypes، سابق الإشارة إليها في صدر مقالتنا هذه.

(٣) سمّي «آبي واربورج» مشروعاً: باسم إلهة «الذكرى» في الميثولوجيا اليونانية القديمة: «نيموثين». Mnemosyne. وكانت مقاربتة الأساسيّة تتمثل في استقبال التاريخ باعتباره شكلاً من أشكال الذاكرة الثقافيّة Cultural Memory التي يمكن أن تتجلّى في الإشارات التي تعكسها الصور والأيقونات والرموز الموروثة. وبناء على هذه الفرضيّة اقترح آسمن تطبيق الفكرة على كلّ مجال من مجالات الإشارات الرمزيّة، المادّيّة أو المعنويّة، وسواء تمثّلت هذه المجالات في الصور، أو الأشكال، المعابد، التماثيل، القصص، الحكايات... إلخ. باعتبارهم جميعاً مصدر من مصادر رواية الذكارات الثقافيّة للشعوب.

ونيموثين «Mnemosyne» الإلهة التي تجسد الذكرى في الميثولوجيا اليونانية.. ابنة أورانوس وغايا اتصلت -بحسب الأسطورة اليونانية- جنسياً مع ابن أخيها «زيوس العظيم» لمدة تسع ليالٍ ومن ثمّ أنجبت منه إلهة الفنون التسعة أو الميوزات اليونانية وهنّ إلهات الإلهام، وملهمات جميع أنواع الفنون والشعر والعلوم.

أي «الذاكرة البصريّة»، ويستعمل آسمن في وصفه عادة الكلمة الألمانية Bildgedächtnis. وتفترض الفكرة العامّة لواربورج، أنّ للرموز واللوحات والنصب التذكاريّة تأثيراتها على وعي النّاس وذاكراتهم؛ حيث تمتلك هذه الرموز واللوحات القدرة على ترميز الجانب العاطفي للرسامين والعبور به عبر الزمان والمكان من أجل إيصاله لمتلقين وقارئين جدد في زمن لاحق^(١).

وبحسب آسمن، فليست الأيقونات والصور فقط، بل المعابد، والأحياء والتماثيل والمدن، تحتوي جميعها على إسقاطات للمعاني التي يتم تخزينها فيها سواء من قبل الأشخاص الذين أسسوها، أو من قبل أولئك الذين عايشوها، أو زاروها، وأنها تحتزن هذه الإسقاطات، على مدى أعمار طويلة، ومن ثمّ تعيد طرحها من جديد.

وقد جادل آسمن بأنّ ذاكرات النّاس هي في تفاعل مستمر ليس فقط مع الذكريات المؤسسيّة، كما هو الحال في رؤية هالبفاكس، بل مع رموز وأشياء مادية في الوجود الخارجي، لافتتاً الانتباه إلى أنّه ولئن اعترف هالبفاكس في أبحاثه بالأطر الاجتماعية للذاكرة البشريّة، فإنّ الذاكرة البشريّة تتمثّل أيضاً في مثيرات أخرى تأتي من الأطر الفنيّة، والمكانيّة^(٢)... الخ. حيث تتمثّل مثيرات هذه الذاكرة ولا شكّ في أشياء من مثل المناظر الطبيعيّة التي يشاهدها النّاس أو الطرز المعماريّة التي ينمون فيها، وفي النصوص التي يتعلمونها، وفي الأعياد التي يحتفلون

= وهن: كالويوبي Calliope (آلهة الشعر الملحمي والنطق الفصيح) أكبر آلهات الإلهام سنًا، وقائدتهن. ثمّ كليو Clio (آلهة التاريخ) ويوتيريبي Euterpe (إلهة الموسيقى) وإيرانو Erato (آلهة الشعر الغنائي) وميلبوميني Melpomene (آلهة المأساة) وبوليهيمنيا Polyhymnia (آلهة التراتيل) وتيربسيكوري Terpsichore (آلهة الرقص) وثاليا Thalia (آلهة الكوميديا) وأورانيا Urania (آلهة علم الفلك).

(1) Erll, Astrid. «Cultural memory studies: An introduction.» Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook (2008): 1-15.

(٢) من أكثر من اهتموا بدراسة ذاكرة الأماكن، مؤرخ التاريخ الوطني الفرنسي، بيير نورا (بيير نورا) الذي يرتبط اسمه بمشروعه المسمّى Les Lieux de Mémoire (A place of memory أو مواقع الذاكرة)، ينظر:

Nora, Pierre. «Between memory and history: Les lieux de mémoire.» representations 26 (1989): 7-24.; Nora, Lawrence D. «Realms of Memory Rethinking the French Past.» (1996).; Ho Tai, Hue-Tam. «Remembered realms: Pierre Nora and French national memory.» The American Historical Review 106, no. 3 (2001): 906-922.; Feindt, Gregor, Félix Krawatzek, Daniela Mehler, Friedemann Pestel, and Rieke Trimçev. «Entangled memory: toward a third wave in memory studies.» History and Theory 53, no. 1 (2014): 24-44.

بها، وفي الكنائس أو المعابد التي يرتادونها، وفي الموسيقى التي يستمعون إليها، وطبعا وخصوصاً في القصص والحكايات التي حُكيت لهم أو حَدثت وأن عايشوها.

فهل نتصوّر أنّ آسمن كان يرى أنّ الجانب السياسي-اجتماعي Socio-political الذي انشغل به هالبفاكس هو جانب واحد من جوانب التذكّر الجمعي، وأنّ هناك مجالات أخرى يجب توجيه النظر إليها أولاً تلك التي تتصل بالفنون والأماكن والصور... إلخ؟ وأنّ هالبفاكس قصّر حين أصرّ على إبقاء مفهومه للذاكرة الجماعية بعيداً عنها؟

لئن كان ذلك كذلك، ومن دون إطالة، فنحن نشدّ على يد هالبفاكس في سلوكه الفكري القويم؛ إذ أين هي المعقوليّة في أن نستحضر ما للكتابة والأيقونات والتماثيل والمعابد والصور من أثر على الذاكرة الجمعيّة إذا كنّا بصدد معالجة مسألة الذكرى الجماعية كموضوع سياسي، يكاد يدفع للقول بأنّ جملة المتذكريات التاريخيّة ذات الطابع السياسي والقومي، ما هي إلا نوع من العلم المزيف، الذي تخلقه السلطات، وفي هذا ما فيه من احتمالات وإشكالات بلا حصر ولا عدّ؟ كما نعتقد أنّ آسمن من خلال توريطه او تورطه في إشراك رؤية آبي واربورج، مع رؤية موريس هالبفاكس قد جمع في الواقع بين نظريّة تتخصّص في الحديث عن تأثير الأعمال الفنيّة والصور والأيقونات وربما الأماكن على ذاكرات الناس، وبين أخرى تكاد تكون وجهة نظر عن التأثير السياسي للمؤسسات في وعي المحكومين.

القسم الرابع

استيعاب فكرة موريس هالبفاكس عن الذاكرة الجمعية (الوعي الجمعي) ضمن رؤى مدرسة «الدراسات الثقافية»: العودة بذاكرة هالبفاكس إلى مسارها السياسي

استعملت هنا كلمة «رؤى» بدلاً من المصطلح المتبع استعماله في مثل هذه الحالة (مناهج) لأنّ واحدة من أبرز خصائص ثوريّة المنهج عند مدرسة «الدراسات الثقافية» هو تحويل المنهج نفسه إلى نوع مرّن من الرؤية التي لا تمنع عن خلط المناهج العلميّة ببعضها، وتطوير المناهج الأصليّة، أو ما يتفرّع عنها بحيث يمكنها استيعاب أنواع من الرؤى الفكرية والمناطق البحثية غير المطروقة سابقاً على أهميتها على النحو الذي فصلناه في الورقة الثانية من هذه السلسلة، والذي من خلاله ترى مدارس الدراسات الثقافية جميعاً -في زعمنا- أن لا مانع من دراسة الأثر الثقافي للمطبخ على نفس القدر الذي تتوقف فيه لدراسة الآثار والأبعاد الثقافية في رواية ١٩٨٤ أو في شعر أمل دنقل على سبيل المثال. ولا تشتت مدارس الدراسات الثقافية -في زعمنا- في الرؤية العلميّة سوى:

- ١- عقلانيتها، أي أن تستند في طرحها إلى أصول عقلية سبق تداولها أو لها وجهة من الناحية المنطقية للتداول بداخل المجتمع العلمي،
 - ٢- وأن يكون الطرح نفسه طرحاً متسقاً، وقابلاً للمناقشة وللنقض.
- وعلى هذا الأساس نطرح هنا رؤيتنا لتطوير فرضية يان آسمن، التي هي بالأساس -بحسب ما نزعم- تطوير مهمّ لفرضية موريس هالبفاكس عن اجتماعية ومن ثمّ مؤسسية، وبالتالي -بحسب زعمنا- سياسية «الذاكرة».

ونحن نفترض في هذا القسم أننا إذا أردنا تطوير فكرة يان آسمن، سابقة التفصيل في هذه المقالة، عن الـ Cultural Memory بما يشتمل على معالجة مواطن ضعفها سابقة التوضيح هي الأخرى، فإنّ فرضيتنا تقوم على التالي:

- ١- أولاً: نحن نزعم أنّ نقطة ضعف النظرية في فرضية آسمن تمثّلت بالأساس في عدم قدرتها على تحديد مرادفات من:

- ما الذي أرادته تحديداً من وراء تطوير وجهة نظر موريس هالبفاكس؟
 - ما الذي أرادته تحديداً من الجمع بين وجهتي نظر هالبفاكس، وآبي واربورج؟
 - ما الذي أرادته تحديداً من خلال استعمالها لمفهوم Cultural؟
- الأُمور الثلاثة -في زعمنا- التي عرقلت مقاربة يان آسمن عن أن تكون مثمرة، وقابلة لتطوير تستحقّه خلال مدّة قاربت النصف قرن.

ونحن نزعم في هذا القسم من مقالتنا أنّه لا سبيل لجعل ذلك كلّه متسقاً، وقابلاً لأن يعطي فرضية قابلة للتطبيق على مفردات عدّة للحدّ الذي يجعل منها «نظريّة»، إلّا من خلال أفكار ورؤى مدرسة «الدراسات الثقافيّة» التي ندافع عن أفكارها ورؤاها عبر هذه الورقات جميعاً.

٢- ثانياً: نحن نزعم أنّه لم يعد بوسع علماء الاجتماع ولا اللغة ولا الفلسفة -التي تهتمّ بالمسائل ذات الطبيعة الاجتماعيّة- أن يتحدّثوا عن نظريّات ذات طبيعة اجتماعيّة دون أن يسندوا وجهات نظرهم هذه إلى وجهات نظر ميدانيّة (أنثروبولوجيّة)، أو على أقلّ تقدير، دون التعرّف على وجهات النظر الميدانيّة هذه.

ونحن في هذا نشير -على وجه الخصوص- إلى الجهود الفلسفيّة ذات الطبيعة الاجتماعيّة لكلّ من «كارل ماركس» و«فريدريك أنجلز» والتي أسسها صاحبها مستندين إلى وجهات نظر عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي «لويس مورغان». كما نشير إلى وجهات نظر يان آسمن الاجتماعيّة، التي طوّرت من خلالها وجهة نظر عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبفاكس، استناداً إلى الرؤى الأنثروبولوجيّة/الميدانيّة للبلجيكي «يان فانسينا».

٣- ثالثاً: نحن نزعم -فيما يتعلّق برؤيتنا للزمن- أنّنا نتفق مع وجهة نظر يان آسمن المبنية على وجهة النظر الميدانيّة ليان فانسينا، وبمعنى أنّنا نعلن أنّ الأحداث الاجتماعيّة (لكلّ المجموعات البشريّة، ومهما اختلفت درجات تطوّرها) لا تتقسّم -عندنا- على أكثر من نوعين من الزمن: الزمن الحيّ أو الزمن الحاضر، ونحن نقصد تماماً وصفه بكلمة «حيّ»، ثمّ الزمن الزمن السحيق وقد لا نعتبر أنفسنا متجاوزين كثيراً إذا استعملنا على نحو أنثروبولوجي صرف تعبير «أسطوريّ» أو «ميّت». مع عدم شغل البال تماماً بالفجوة العائمة الواقعة ما بين هذين الزمنين، والتي قرّر فانسينا نفسه إهمالها، ويبدو أنّ آسمن وافقه على ذلك.

٤- رابعاً: نحن نتفق مع التحديدات التي أقرتها الأبحاث الميدانية الأنثروبولوجية لـ«يان فانسينا»، والتي حدّدت زمن الذكرى أو الوعي التاريخي المعاصر، بالحدود العمرية لثلاثة أجيال -وهو ما لا يتجاوز عمره من ٨٠-١٠٠ عام فقط- وبحيث يكون هذا هو الحد الأقصى لتعريف الزمن الحيّ أو الحاضر.

ونزيد على ذلك بقولنا بأنّ الذكرى الحية المسموح لها بأن يبلغ عمرها المائة عام، هي شأن يخصّ الشعوب والمجتمعات ذات الطبيعة الاجتماعية غير المعقّدة أو غير المركبة، وهو ما لا يتناسب مع المجتمعات التي تعيش حالة الدولة الحديثة والمجتمعات الصناعية شديدة التعقيد والتركيّب.

وعليه، فنحن نرى أنّ تحديدات يان فانسينا العمرية لعمر الزمن الثقافي الحيّ ينبغي أن تتناسب عكسياً مع مستوى تحضّر الدولة أو المجموعة، وبمعنى أنّه كلما زاد مستوى الحضارة قلّ العمر الزمني لمتوسط التذكّر العام، وبالتالي لمعنى كلمة الحاضر، والعكس بالعكس.

ويؤيد فرضيتنا هذه ما سبق ونقلناه عن «نورمان براون» (١٩٩٠) وما يمكن أن نقله عن غيره من تجارب اختبار الدقة في تذكّر الأحداث، بما لا يتسع له الحال هنا، لكنّه يمكن مراجعة التجارب ذات النتائج الجذّ خطيرة التي قامت بها مجموعة من أساتذة جامعة نيويورك مباشرة في إجرائها لقاءات مع نحو ثلاثة آلاف شاهد عيان لحادثة إسقاط برجى مركز التجارة العالمي في نيويورك في العام ٢٠٠١، وحيث عاد العلماء وسألوا ذات الأشخاص بعد مرور سنة واحدة على إجراء الاستبيان الأوّل عن ذاكرتهم لهذا اليوم فتبيّن أنّ أربعين بالمائة (٤٠%) من هذه الذكريات قد حصل لها تشوّه خطير (يقدر في صديقتها)، ومن ثمّ وبعد مرور ثلاث سنوات أعاد العلماء سؤال الشهود، فتبيّن أنّ خمسين بالمائة (٥٠%) من هذه الذكريات قد أصابها ذات التشوّه^(١).

٥- خامساً: فيما يخصّ تحديد العمر الزمني النوعي للثقافة (سواء في معناها الأنثروبولوجي الواسع الذي حدّده إدوارد تايلور^(٢))، كونها الأمر الذي يشتمل على مجمل للأنشطة البشرية.

(1) Hirst, William, Elizabeth A. Phelps, Randy L. Buckner, Andrew E. Budson, Alexandru Cuc, John DE Gabrieli, Marcia K. Johnson et al. «Long-term memory for the terrorist attack of September 11: Flashbulb memories, event memories, and the factors that influence their retention.» Journal of Experimental Psychology: General 138, no. 2 (2009): 161.

(2) Tylor, Edward Burnett. «Primitive Culture, 2 vols, London, Murray.» Page references are to the 6th edn, London (1920).

أو في معناها الذهني الذي حدّده جيرت هوفستيد^(١) باعتبارها برنامج تشغيل العقل البشري (The Software of Mind)^(٢)، فنحن نزعم أنّ سائر أنواع الأنشطة البشريّة وسائر ألوان الثقافات لا تخرج عن محدّدي الزمن سالف في الذكر، أي القديم (الأسطوري) والحاضر (الذي لا يتجاوز مرحلة الـ ١٠٠ عام) دون شغل بال بمرحلة الفجوة العائمة.

والناس يمارسون أفكارهم، إمّا في إطار الزمن الحيّ، أو الحاضر، وإمّا في إطار الأزمنة القديمة أو الأسطوريّة أو الميّتة. ومن ثمّ فهم يؤسسون سلوكهم الثقافي ومواقفهم من الحياة ومن الكون على أساس من هذين الزمنين الفكريين إذا جاز التعبير.

وعليه، فنحن نقسّم سائر الأنشطة البشريّة وسائر أنواع الثقافات البشريّة من حيث انتسابها الزمني إلى نوعين ثقافيين لا ثالث لهما:

النوع الأوّل: الأنشطة الثقافيّة التي تتجاوز في استناداتها العقليّة (Software Of Mind) عمر الزمن الاتصالي الحيّ (١٠٠ عام)، وهذه الأنشطة بدورها، تنقسم إلى نوعين من الأنشطة:

- أنشطة ذات طابع انضباطي Disciplinary مؤسسيّ، وتشمل نوعين من الأنشطة:
 - الأنشطة الميسّسة: تقوم بها المؤسسات الاجتماعيّة بهدف الربط السياسي للمجموعة، وإبقاء الحال على ما هو عليه من استقرار ظاهر. ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عن هذا القسم باسم: الذكرى السياسيّة Political Memory.
 - الأنشطة العلميّة: وتشتمل على سائر النشاطات والنظريّات والمبتكرات التقنيّة والعلميّة، وهنا يتّضح تماماً الفرق بين استعمالات الكلمات (قديم/ أسطوري/ ميّت) في أيّة مواضع نستعمل صفة قديم، وفي أيّها نستعمل صفة أسطوري أو ميّت؟ فكلّ ما يعتمد عليه العلم من معلومات تتمّ تسميته بكلمة (قديم) دون الكلمتين الآخرين، اللتان تظلمان علامة غالبية على كلّ نشاط لا يخصّ المجال العلمي، ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عن هذا القسم باسم: ذاكرة العلوم Scientific Memory.

(1) Hofstede, Geert. «Geert Hofstede cultural dimensions.» (2009).

(٢) يراجع ما كتبناه تفصيلاً في مقالنا الأوّل من هذه السلسلة.

□ أنشطة ذات طابع حرّ: وتشمل أيضاً نوعين من الأنشطة:

■ **الأنشطة الفولكلورية:** وتتعلّق بالرؤية الحرّة من الجماعة الثقافية لشئون وأحداث ذكرياتية تتجاوز عمر الذكرى المعاصرة (١٠٠ عام). ونقترح تسمية ما ينتج عن هذا النشاط من ذكرى باسم: الذاكرة الفولكلورية^(١) Folklore Memory

وهذا النشاط الفولكلوري بالذات، يظهر نقطة خلافنا مع يان آسمن. فأسمن يريد أن ينعت كل ما هو مرتبط برواية الماضي (ما يتجاوز عمر الذكرى المعاصرة - ١٠٠ عام) بأنّه ثقافي، وهو يقصد بثقافي أنّه اجتماعي انضباطي مؤسسي (Institutional)، وهو ما لا ينطبق على حالة الذاكرة الفولكلورية هنا، فهناك قطعاً مرويات ذات بعد زمني قديم/سحيق يرويها الناس وفق تصوّراتهم المخصصة، ممّا نطلق عليه اسم التراث الشعبي، وهي مرويات بعيدة لحدّ كبير -خصوصاً في المجتمعات المعقدة- عن سلطة المدرسة الانضباطية الرسمية التي تشرف على الروايات التاريخية الرسمية، وتضبطها.

■ **الأنشطة ذات الطابع (الفنيّ/التأمليّ/الفلسفيّ/الشعريّ/الصوفيّ... إلخ):** وتتعلّق بالرؤية الفردية الحرّة لشئون قد تتجاوز الشأن اليومي (١٠٠ عام). ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عنها باسم: ذاكرة الفنون Art Memory

النوع الثاني: الأنشطة المعاصرة، أو أنشطة الزمن الاتصالي الحالي، وهي أنشطة تتعلّق بالتفاعل اليومي بين الناس (أفراداً، وجماعات، ومؤسسات) سواء مع بعضهم البعض، أو مع الأشياء، والأماكن، والفنون... إلخ. بشرط أن لا يتمّ إسناد أيّ سلوك منها لغير الواقع المعاش والمعاصر. ونقترح تسمية الذاكرة الناتجة عنها باسم: ذاكرة الاتصالية أو الشفاهية أو المعاصرة... إلخ Communicative Memory.

والخلاصة أنّ لدينا خمسة ذاكرات ثقافية وليس ذاكرة ثقافية واحدة كما زعم آسمن، هي على التوالي:

(١) ونحبّ أن نشير في هذا الصدد إلى دراسة سيّد خميس، التي نشرها تحت عنوان: «القصص الديني بين التراث والتاريخ» الصادر عن دار ميريت للنشر والمعلومات، ط ١، ٢٠٠٠م، وطبعت ضمن مشروع «مكتبة الأسرة» في العام التالي مباشرة ٢٠٠١م.

١. الذكرى السياسيّة أو بالأحرى المسيّسة Political/Politicized Memory.
 ٢. ذاكرة العلوم Scientific Memory.
 ٣. الذاكرة الفولكلوريّة (الذاكرة الشعبيّة) Folklore Memory.
 ٤. ذاكرة الفنون (ذاكرة ذات طبيعة فرديّة) Art Memory.
 ٥. الذاكرة الاتصاليّة أو الشفاهيّة أو المعاصرة... إلخ Communicative Memory.
- بقي أمراً أخيراً، تجب الإشارة إليه في زعمنا ضمن إطار هذا التقسيم الجديد للأنشطة البشريّة أو أنظمة الوعي الثقافي، وهو أنّ نفرّق -في مجال هذه الأنشطة/ الذكريات/ الثقافات... إلخ. بين ما هو سلوك ثقافي طبيعي، وبين ما هو سلوك ثقافي مسيّس.

خاتمة

بيان الفرق بين السلوك الثقافي الغريزي Innate والسلوك الثقافي الميسس Politicized

ونحن نفرّق بين الاثنين (نوعا الثقافة/ الذاكرة/ الوعي... إلخ) بحدود تدخل السلطات الانضباطية^(١) Disciplinary Power، ويصلح أن نضرب المثل هنا بالروايتين الفولكلورية (الشعبية) للتاريخ، وبالرواية الرسمية له، على النحو سابق الإشارة إليه أعلاه. لكننا وتبعاً للذكاء المصري الموروث في ضرب الأمثلة بما لا يؤكد السلطات، نضرب على ذلك المثل بما يلي: إنّه إذا كان هناك شعب من الشعوب، أو مجموعة من المجموعات البشرية، يأكلون البازلاء، فهذا نشاط طبيعي يومي، فإذا تمّت مناقشة مسألة أكل البازلاء على أيّ أساس كان، صحي، ديني، سياسي، ومن ثمّ صدر قانون يحرم، يوجب... إلخ، هذا النوع من الطعام، فإنّه في هذه اللحظة بالذات فإنّ هذا النشاط يتوقّف عن أن يكون نشاطاً طبيعياً، ويتحوّل فوراً بحيث يصبح نوعاً من النشاط الانضباطي، ويمكن أن نطلق عليه في هذه الحالة إنّه نوع من النشاط السياسيّ أو الذي يخضع لعمليات التسييس والضبط التي تفارق ما هو طبيعي أو غريزي Innate إلى ما هو سابق التخطيط Preplanned.

فإذا أحيّل هذا المنع أو الإيجاب أو حتّى مناقشة موضوع «البازلاء» هذا، بحيث تمّ إسناد هذا النقاش إلى آية واقعة يتجاوز عمرها عمر الزمن الاتصالي Communicative Age (٨٠-١٠٠ سنة بحد أقصى) فإنّ هذا التبرير أو النشاط نفسه يصبح نشاطاً سياسياً ذا طابع قديم/ سحيق/ أسطوري... إلخ. ويجب أخذ الحيطة في التعامل معه وفقاً لهذا الأساس^(٢).

من ثمّ نعود مباشرة إلى أزمة الطرح الفكري ليان آسمن واضعين السؤال الذي طرحه، ومن ثمّ أصاب تنظيره بخلل كبير، وهو سؤال: كيف يمكننا أن نستوعب في إطار ما هو ثقافي

(١) يراجع تفصيلاً ما كتبناه في مقالتنا الأولى من هذه السلسلة حول الفرق بين ما هو حضارة Civilizational وما هو ثقافة Cultural.

(٢) قد يترتب على هذا التعديل النظري الذي أثبتناه هنا، تعديلات كبيرة قد تتجاوز المجتمعين العلمي والثقافي إلى عديد النطاقات السياسية والعدلية (القضائية)... إلخ. كما قد يترتب عليه إعادة تحليل وقراءة لكثير من أطر السلوك الثقافي والسياسي التي حصلت خلال القرن الأخير.

بين وجهة نظر موريس هالفاكس السياس-اجتماعيَّة Socio-Political وبين وجهة آبي واربورج الفنيَّة؟

يمكننا بعد هذا الذي فصلناه، ووفق وجهة نظر مدرسة الدراسات الثقافيَّة، أن نقول الآتي:

«... إذا كانت ذاكرات النَّاس (الأفراد والجماعات) ووعيهم الثقافي تتأثر جوهرياً بتوجهات المؤسسات الاجتماعيَّة-سياسيَّة Socio-Political Institutions (الفرضيَّة التي اجتهد في تأكيدها موريس هالفاكس على مدار أكثر من خمسة عشر عاماً من البحث، ١٩٢٥-١٩٤١)، فإنَّ هذا التأثير أبداً لم يسلم لهذه المؤسسات، وأنَّ هناك جهات أخرى تعمل عملها في ذاكرات النَّاس، وقد تكون هذه الجهات الأخرى وسيلة ضمن وسائل متعدِّدة لكي يقاوم النَّاس عمل المؤسسات الاجتماعيَّة-سياسيَّة Socio-Political Institutions، ولكي يقولوا لهذه المؤسسات: إنَّ لدينا نحن الآخرين مصادرنا الخاصَّة لكي نقرأ التاريخ، ونفسره بعيداً عن سطوتكم، وعن كتاباتكم الرسميَّة وكتبكم المدرسيَّة... إلخ»، وراجع ورقتنا الثانية ضمن هذه السلسلة التنظيريَّة أو الفلسفيَّة، فسوف لن نجد كبير مشكلة في ترتيب كلام أسمن ونظريَّته عن الذاكرة الثقافيَّة على هذا النحو فيما نزعم.

لو كان يان أسمن قال هذا الذي قلناه لربما أصبحت ذاكرته الثقافيَّة واحدة من أبرز ركائز مدرسة «الدراسات الثقافيَّة» في التاريخ الحديث، لكنَّ الرجل لم يقله، ولا نعرف إن كان هذا يثير حزننا على فوات الفرصة على المجتمع العلمي، أم نحمد الله على أنَّ من واسع رحمته، أن يترك السابقون دائماً مساحةً للباحثين لكي يقولوا شيئاً ما.

المراجع

المراجع العربية

- ١- جورج أروويل، ١٩٨٤، ترجمة: أنور الشامي، نشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١٢٠٠٦م.
- ٢- سيّد خميس، التي نشرها تحت عنوان: «القصص الديني بين التراث والتاريخ» الصادر عن دار ميريت للنشر والمعلومات، ط١، ٢٠٠٠م، وطُبعت ضمن مشروع «مكتبة الأسرة» في العام التالي مباشرة ٢٠٠١م.
- ٣- علي عبد الحفيظ مرسي، مقدمات في الدراسات الثقافيّة، (١) ماذا يعني مفهوم Culture؟ مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، كلية الآداب-جامعة المنوفية، فبراير ٢٠١٧م.
- ٤- علي عبد الحفيظ مرسي، مقدمات في الدراسات الثقافيّة، (٢) ماذا يعني مفهوم Cultural Studies؟ مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، كلية الآداب-جامعة المنوفية، يوليو ٢٠١٧م.
- ٥- علي عبد الحفيظ مرسي، مقدمات في الدراسات الثقافيّة، (٣) مشكلة الوعي، مجلة كلية الآداب-جامعة كفر الشيخ، يناير ٢٠١٨م.
- ٦- ميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي حوار تليفزيوني، على شاشة التليفزيون الهولندي، ١٩٧١. متاح علي: <https://www.youtube.com/watch?v=Q7cg5sZAigQ&t=13s>
- ٧- يان آسمن، الذاكرة الحضارية والذاكرة الاتصاليّة، ترجمة: علي عبد الحفيظ، مجلة فصول المصرية، المجلد (١/٢٥)، العدد (٩٧)، خريف ٢٠١٦م.
- ٨- يان آسمن، كتاب الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى، والهوية السياسيّة في الحضارات الكبرى الأولى، ترجمة ومراجعة عبدالحليم عبدالغني رجب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (سلسلة مكتبة الأسرة) ٢٠١٣م.

المراجع الأجنبية

- 1- Althusser, Louis. On the reproduction of capitalism: Ideology and ideological state apparatuses. Verso Trade, 2014.
- 2- Asmann, Jan. «Communicative and Cultural Memory.» Media and Cultural Memory, Medien und kulturelle Erinnerung: p.109 (2008).
- 3- Assmann, Jan, and John Czaplicka. «Collective memory and cultural identity.» New german critique 65 (1995): 125-133.
- 4- Assmann, Jan. Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011.
- 5- Brown, Norman R. «Organization of public events in long-term memory.» Journal of Experimental Psychology: General 119, no. 3 (1990): 297.
- 6- Curtin, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson, and Jan Vansina. African history: From earliest times to independence. Longman, 1995.
- 7- Dawkins, Richard. «Selfish genes and selfish memes.» The mind's I: Fantasies and reflections on self and soul (1981): 124-144.
- 8- Dawkins, Richard. The selfish gene. No. 04; QH437, D3. 1976.
- 9- Deleuze, Gilles. Anti-Oedipus. A&C Black, 2004.
- 10- Dennett, Daniel C. «Memes and the exploitation of imagination.» The Journal of Aesthetics and Art Criticism 48, no. 2 (1990): 127-135.
- 11- Engels, Friedrich, and Lewis Henry Morgan. The origin of the family, private property and the state. Peking: Foreign Languages Press, 1978.
- 12- Erll, Astrid. «Cultural memory studies: An introduction.» Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook (2008): 1-15.
- 13- Feindt, Gregor, Félix Krawatzek, Daniela Mehler, Friedemann Pestel, and Rieke Trimçev. «Entangled memory: toward a third wave in memory studies.» History and Theory 53, no. 1 (2014): 24-44.
- 14- Feist, Jess, and Gregory J. Feist. «Theories of personality.» (2009).

- 15- Fortes, Meyer. Kinship and the Social Order.: The Legacy of Lewis Henry Morgan. Routledge, 2013.
- 16- Grafen, Alan, and Mark Ridley, eds. Richard Dawkins: how a scientist changed the way we think: reflections by scientists, writers, and philosophers. Oxford University Press, USA, 2007.
- 17- Gramsci, Antonio. Prison Notebooks Volume 2. Vol. 2. Columbia University Press, 2011.
- 18- Halbwachs, Maurice. «The legendary topography of the gospels in the Holy Land.» On collective memory (1992): 193-235.
- 19- Halbwachs, Maurice. The collective memory. Albin Michel, 1997.
- 20- Halbwachs, Maurice. The social frameworks of memory. Flight. 5. Walter de Gruyter, 2010.
- 21- Hirst, William, Elizabeth A. Phelps, Randy L. Buckner, Andrew E. Budson, Alexandru Cuc, John DE Gabrieli, Marcia K. Johnson et al. «Long-term memory for the terrorist attack of September 11: Flashbulb memories, event memories, and the factors that influence their retention.» Journal of Experimental Psychology: General 138, no. 2 (2009): 161.
- 22- Ho Tai, Hue-Tam. «Remembered realms: Pierre Nora and French national memory.» The American Historical Review 106, no. 3 (2001): 906-922.
- 23- Hofstede, Geert. «Geert Hofstede cultural dimensions.» (2009).
- 24- Hogenson, George B. «Archetypes: Emergence and the psyche's deep structure.» In Analytical psychology, pp. 44-67. Routledge, 2004.
- 25- Jung, Carl Gustav. The archetypes and the collective unconscious. Routledge, 2014.
- 26- Michael Redford Film 1984, Available on: <https://www.emotionvideo-tv.com/watch.php?vid=111a20884>
- 27- Midgley, Mary. «Why memes.» Alas, poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology (2000): 67-84.

- 28- Morgan, Lewis Henry. Ancient society; or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization. H. Holt, 1877.
- 29- Nora, Lawrence D. «Realms of Memory Rethinking the French Past.» (1996).
- 30- Nora, Pierre. «Between memory and history: Les lieux de mémoire.» representations 26 (1989): 7-24.
- 31- Orwell, George. «New York: Signet Classic.» (1984).
- 32- Pietikainen, Petteri. «Archetypes as symbolic forms.» Journal of Analytical Psychology 43, no. 3 (1998): 325-343.
- 33- Robertson, Robin. Jungian archetypes: Jung, Gödel, and the history of archetypes. Open Road Media, 2016.
- 34- Samuels, Andrew. Jung and the post-Jungians. Routledge, 2003.
- 35- Stanford Encyclopedia of Philosophy Available on: <https://plato.stanford.edu/entries/lacan/>
- 36- Stevens, Anthony. «The archetypes.» In The handbook of Jungian psychology, pp. 88-107. Routledge, 2012.
- 37- Tooker, Elisabeth. «Lewis H. Morgan and his contemporaries.» American Anthropologist 94, no. 2 (1992): 357-375.
- 38- Tylor, Edward Burnett. «Primitive Culture, 2 vols, London, Murray.» Page references are to the 6th edn, London (1920).
- 39- Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985.; Vansina, Jan M. Paths in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa. University of Wisconsin Pres, 1990.
- 40- Vansina, Jan M. Oral tradition as history. Univ of Wisconsin Press, 1985. pp. 23-24.
- 41- Vansina, Jan. Kingdoms of the Savanna. 1968.

هرمنيوطيقا الأسطورة

من منظور فلسفة الفعل عند هانز بلومنبرج

د. حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف (*)

الملخص

يتناول هذا البحث فكرة الأسطورة عند الفيلسوف الألماني المعاصر «هانز بلومنبرج» (١٩٢٠-١٩٩٦)، وذلك في ضوء السياق الحضاري الذي تتخلق فيه من ناحية، ودلالاتها العملية من ناحية أخرى، ويوضح كيف حاول بلومنبرج أن يطور تأويلاً خاصاً للأسطورة بوصفها وسيلة للتعبير الإنساني ومجالاً للتوكيد الذاتي في مواجهة البيئة المحيطة؛ الأمر الذي يؤكد أنه يقارنها ويعالجها من خلال «فلسفة الفعل». ومن هنا نبدأ- في القسم الأول- من البحث بمحاولة الكشف عن طبيعة الأسطورة، ووظيفتها، ومدى تفاعلها مع الواقع، مع التركيز على التأويل الأنثروبولوجي للأسطورة الذي طوره بلومنبرج، ثم ننتقل في القسم الثاني من البحث للكشف عن وظيفة الأسطورة مع التركيز على علاقة الأسطورة بالسياسة من جانب، وعلاقتها بالتاريخ من جانب آخر، ضمن الإطار نفسه الذي يعالج فيه بلومنبرج علاقة الأسطورة بالفلسفة.

الكلمات المفتاحية

«الأسطورة»، «صرامة الواقع»، «الدلالة»، «الأنثروبولوجيا الفلسفية»، «التأويل»، «القصديّة»، «الوعي الأسطوري»، «فلسفة الفعل»، «أيديولوجية التقدم».

(*) مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب- جامعة سوهاج.

مقدمة

لا تزال الأسطورة تشغل اهتمام الفلاسفة، مثلما كانت ولا تزال تحظى بنصيب وافر من البحث والدراسة لدى علماء الاجتماع، والدين، واللغة، والأنثروبولوجيا. وإذا كانت الأسطورة قد ظهرت مع وجود الإنسان نفسه على سطح الأرض، فهذا يعني أنها صاحبت نشأة الثقافات وتطور الحضارات الإنسانية. والحقيقة إنَّ الأسطورة كلمةٌ حيرت الفلاسفة والعلماء والأدباء منذ أقدم العصور؛ فهي ليست مجرد حكاية شعبية تروي أحداث معينة، بل هي قصة يلعب تأويل الرمز فيها الدور الرئيس، وإنَّ الإنسان كائنٌ «رامز» (على حدِّ تعبير «إرنست كاسيرر»)، ويسبح في بحر الرموز؛ وهرميوطيقا رمزيته تعني تأويله: فيزيقيًا، ووجوديًا.

وإذا نظرنا إلى معالجات الفلاسفة لموضوع الأسطورة سنجدها تدور حول نواحٍ ثلاث:

(١) «أصل الأسطورة» (لماذا ظهرت؟ وكيف تطورت؟)،

(٢) «وظيفتها» (لماذا استمرت في عالم الوجود الإنساني؟)،

(٣) «المحتوى» أو المادة التي تتناولها (ما مضمونها؟).

ومن خلال هذه الأبعاد الثلاثة أدرك معظم الفلاسفة الدور الذي تؤديه الأسطورة في التاريخ، وفي الحياة الاجتماعية والسياسية. ولعل أفلاطون على رأس هؤلاء الفلاسفة الذين بحثوا من ناحية إمكانية توظيف الأسطورة لأغراض عديدة؛ من بينها الكشف عن حقيقة المفاهيم الفلسفية الكبرى كمفهوم العدالة، ومُبرراً من ناحية أخرى استخدامها في السياسة؛ وذلك عند برّر للحاكم- الفيلسوف استخدامها بوصفها صورة من صور «الأكاذيب النبيلة»^(*) التي تستهدف تحقيق الخير للدولة.

ويُعدُّ «هانز بلومبرج» (Hans Blumenberg) من بين أبرز فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين الذين تناولوا فكرة الأسطورة، ومدى فعاليتها في السياسة. وقد وُلد عام ١٩٢٠ في مدينة «لوبيك» Lübeck الألمانية، وتوفي عام ١٩٩٦، وكان لفيثومينولوجيا هوسرل،

(*) وكنت قد لاحظت هذا وبرهنت عليه في بحث لي بعنوان: «المشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي».

وهرمينيوطيقا هيدجر، تأثيرٌ كبير على أفكاره. كما تنوّعت إسهاماته بين فلسفة السياسة، والتاريخ، والدين، ونظرية المعرفة، ومن بين مؤلفاته: «مشروعية الأزمنة الحديثة» ١٩٦٦، «نشأة العالم الكوبرنيكي» ١٩٧٥، «وظيفة الأسطورة» ١٩٧٩.

وإذا نظرنا إلى فلسفة بلومبرج سنجدتها امتدادًا لكتابات بعض الفلاسفة من أمثال «جورج سويرل» (١٨٤٧-١٩٢٢)، و«إرنست كاسير» (١٨٧٤-١٩٤٥) اللذين كرسا جزءًا كبيرًا من أعمالهما لمعالجة فكرة الأسطورة وما يرتبط بها من مسائل وقضايا أخرى كالحداثة، والعلمنة، والثورة، والعنف، والحرب. ومن ناحية أخرى فقد لقيت أفكار بلومبرج صدى واسعًا في عدد من المجالات المختلفة بدءًا من فلسفة التاريخ والحضارة، مرورًا بفلسفة السياسة، واللغة، واللاهوت، وصولًا إلى فلسفة العلم.

أتناول في هذا البحث تأويل بلومبرج لفكرة الأسطورة، وهو التأويل الذي حاول من خلاله تأسيس نظرية فلسفية في الأسطورة بوجه عام، والأسطورة السياسية بوجه خاص؛ وعليه أسس أفكاره الرئيسة ومواقفه من «العقلانية الأوروبية»، و«التقدم»، و«أنثروبولوجيا الدين»، و«الأنثروبومركزية» (Anthropocentrism). وقد وظف بلومبرج بعض آليات التأويل الفلسفي في معالجته للأسطورة؛ لفهم وتفسير طبيعتها، ومقاربتها وجودها في الحضارة الإنسانية، ومساءلة ثقافتها الاجتماعي بالنسبة للوعي الإنساني؛ خاصة فيما يتعلق بمحملاتها المعرفية، والسياسية.

من هنا يمثل هذا البحث دراسة لعلاقة الأسطورة بالفلسفة من جانب، وبالسياسة والتاريخ من جانب آخر. فقد استفاد بلومبرج من «الهرمنيوطيقا» في تأملاته الفلسفية حول الأسطورة؛ عبر قراءتها خلال السياق التاريخي الذي ظهرت فيه، وفي ضوء المشكلة التي تنصبّ عليها. ويبدأ البحث من فرضية أساسية وضعها بلومبرج نفسه، وتتمثل في أن العلاقة بين الأسطورة والفلسفة عميقة، وأن للأسطورة- على عكس ما هو شائع- صلة وثيقة ببدايات التفلسف وظهور التفكير العقلاني، وكذلك الأمر بالنسبة لعلاقة الأسطورة بالسياسة والتاريخ؛ حيث تُعدُّ الصلة وثيقة ومتساوقة من بدايات فجر الحضارات الإنسانية.

أهمية البحث

تبع أهمية هذا البحث من جوانب عديدة؛ من بينها ثلاثة جوانب أساسية:

(١) جانب عام؛ ويتجلى في أن للأسطورة دورًا كبيرًا على مسرح التاريخ والحضارات الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن الأساطير- أو بالأحرى التوظيف السياسي والتكيف الأيديولوجي لها- أسهمت ولا تزال في اندلاع الكثير من الحروب (حالة النازية- كمثال- والتي تسببت أساسًا في شن الحرب العالمية الثانية)، بل وأسهمت كذلك في تأسيس دولًا بأكملها سقط بعضها، ولا يزال البعض الآخر يمارس سطوته السياسية إلى درجة لم نشهد لها مثيلًا في التاريخ (حالة إسرائيل- كمثال)!

(٢) جانب خاص؛ ويتمثل في ندرة الأبحاث والدراسات العربية عن فلسفة الأسطورة بصفة عامة، والأسطورة السياسية بصفة خاصة، بالإضافة إلى عدم وجود أية دراسات أكاديمية باللغة العربية- في حدود علمنا- عن فلسفة هانز بلومبرج السياسية. فلا يزال هذا الاسم غير معروف في المكتبة العربية؛ رغم أهمية الإسهامات التي قدمها منذ ما يقرب من أربعة عقود، ورغم أن أفكاره حاضرة بقوة في الفكر الغربي المعاصر؛ لاسيما في مجال الأبحاث التأويلية في فلسفة السياسة، والتاريخ، واللغة.

(٣) جانب شديد الخصوصية؛ ويظهر في حيوية النتائج التي أسفر عنها تطبيق بلومبرج للهرمنيوطيقا على فكرة الأسطورة، وتخلقاتها في السياسة؛ حيث حاول أن يقدم أطروحة متينة ومتماسكة يمكن عن طريقها إعادة قراءة مفهوم الأسطورة ووظيفتها في التاريخ والحضارات الإنسانية، بل إننا نزعم- دون أن نستيق النتائج- أنه يمكن من خلال أفكاره إعادة قراءة تاريخ الفلسفة من منظور مختلف.

إشكالية البحث

تتلخص إشكالية البحث في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل: إلى أي مدى استطاع بلومبرج أن يؤسس نظرية فلسفية في الأسطورة بصفة عامة، والأسطورة السياسية بصفة خاصة؟

وهناك مجموعة من التساؤلات الأخرى التي تتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة، ومنها:

١- ما مفهوم بلومبرج للأسطورة؟ وما العناصر التي تُشكّل طبيعتها وماهيتها؟

- ٢- كيف يفسّر بلومنبرج وجود الأساطير؟ وماذا عن وظيفتها؟
- ٣- كيف أوّل بلومنبرج القوة التي اتخذها الفكر الأسطوري لدى بعض الاتجاهات والمذاهب الحديثة- على الأقل منذ نهاية القرن التاسع عشر- على الرغم من سيادة العقلانية الأوروبية وصعود النزعات الوضعية والعلمية منذ مطلع العصور الحديثة؟
- ٤- لماذا يلجأ البشر إلى الأسطورة؟ وما الدور (أو الأدوار) الذي يمكن أن تلعبه في السياسة؟
- ٥- متى تكون الأساطير وسائل للتحرر الإنساني؟ ومتى تكون آليات للإخضاع والقمع السياسي؟
- ٦- إلى أيّ مدى نجح بلومنبرج في الكشف عن الأبعاد المؤسّسة للعلاقة ما بين الأسطورة والسياسة من جانب، والأسطورة والتاريخ من جانب آخر؟

منهج البحث

في الإجابة عن هذه التساؤلات، سأستخدم المنهج التحليلي في عرض آراء بلومنبرج حول الأسطورة كما وردت في كتاباته الأصلية، كما سأستخدم بعض مناهج التأويل للوقوف على الأفكار المتضمنة في نصوص بلومنبرج والتعليق عليها؛ حتى نستطيع أن نكشف عن أبعاد فرضيته الأساسية حول الأسطورة، وكذلك سأعتمد على المنهج المقارن في المعالجة، ولكن بما يتلاءم مع أهداف البحث.

أقسام البحث

رأينا تناول أفكار بلومنبرج حول هذا الموضوع من خلال قسمين أساسيين على النحو الآتي:

أولاً: الأسس النظرية لهرمنيوطيقا الأسطورة عند بلومنبرج.

يتضمن هذا القسم محورين أساسيين هما:

المحور الأول: جدل التفاعل بين الأسطورة والواقع الإنساني.

المحور الثاني: التأويل الأنثروبولوجي للأسطورة.

ثانياً: الجوانب التطبيقية لهرمنيوطيقا الأسطورة عند بلومبرج.

ويتضمن هذا القسم محورين أساسيين هما:

المحور الأول: الفلسفة والأسطورة (نقد أيديولوجية التقدم).

المحور الثاني: الأسطورة والسياسة.

ولنتحدث بتفصيل مناسب عن كلا القسمين.

القسم الأول

الأسس النظرية لهرمنيوطيقا الأسطورة

تُعدُّ «فلسفة الفعل» «Philosophy of Action» أحد فروع الفلسفة التي ظهرت في الحقبة المعاصرة، وهي تعني أساسًا بتحليل طبيعة «الفعل» الإنساني ومشكلاته، وتنطلق من تمييز جوهرى بين «الأفعال» «Actions» من جانب، و«الأحداث» «Events» من جانب آخر، وتضع في اعتبارها أن الأفعال ليست سوى نتائج مترتبة على الأحداث التي تقع من حولنا^(١).

والحقيقة إن البحث الفلسفي حول طبيعة الفعل ليس وليد عصرنا؛ فثمة إرهابات قديمة له منذ العصور اليونانية الأولى، حيث نظر فلاسفتها إلى «الفعل» على أنه تجسيد لإرادة الإنسان؛ خاصة منذ أن جهر «أنكساجوراس» (٥٠٠-٤٢٨ ق. م) بأن «النوس» (Nous) -أو «العقل الكلي» الذي هو علة الجمال والخير في الوجود- هو الذى يُسيّر الموجودات ويُنظّم الأشياء كلها. وبالرغم من ذلك فإن الدراسة الفلسفية «للفعل» لم تصبح من أبرز الموضوعات إلا في الأبحاث المعاصرة. ومن بين الفلاسفة الذي أسهموا في هذا الميدان: «حنه أرندت» (Hannah Arendt)، و«بول ريكور» (Paul Ricoeur)، و«دونالد ديفيدسون» (Donald Davidson)، ومن فلاسفة التحليل اللغوي المعاصرين: «لودفيج فتجنشتين» (Ludwig Wittgenstein)، و«جيلبرت رايل» (Gilbert Ryle).

وإذا كان الفعل مقولة أساسية في التاريخ، فإنه بذلك أحد المفاهيم الأساسية في عالم الحياة اليومية، ويُشكّل بُعدًا من أبعاد العالم الإنساني، كما ينزع الإنسان دائمًا إلى مقارنة «ما يفعله» مع «ما يحدث» فعلاً. وبالتالي فإن الفعل يلعب دورًا مركزيًا في الطريقة التي ينظر الإنسان من خلالها إلى ذاته وإلى الآخرين، كما يلعب دورًا مهمًا بالنسبة للقيمة التي يعزوها إلى حياته^(٢).

من هذا المنطلق فإن فلسفة الفعل تستفيد من مختلف الميادين البحثية مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس، كما تستفيد من التيارات والمناهج التأويلية الحديثة؛ لكنها تكاد ترتبط بصفة

(1) Moya, Carlos J.: *The Philosophy of Action: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1990, PP. 2-3.

(2) Ibid, P. 2.

خاصة بالهرمنيوطيقا. والهرمنيوطيقا (Hermeneutics) (أو التاويل) منهج فلسفي يعني فن «الفهم» أو «التفسير»، والمصطلح مشتق - لغوياً - من كلمة يونانية هي: «هيرمينيا» (Hermeneia)، التي تشير إلى «هرمس» رسول الآلهة لدى الإغريق، والمسئول عن نقل رسائل زيوس وتفسيرها للبشر بحيث تكون مفهومة لهم؛ ومن هنا جاءت الهرمنيوطيقا مرتبطة بنظريات التفسير^(١). وقد استُخدم مصطلح «التاويل» قديماً بشكل أضيق في تفسير النصوص الدينية، لكنه اكتسب أهمية أكبر وأوسع نطاقاً في تطوره التاريخي وأصبح تياراً فلسفياً مستقلاً، خاصة في الفلسفة الألمانية في القرن العشرين^(٢).

وتتميز «الهرمنيوطيقا» عن «التفسير» (Exegesis) بأنها علم أصول التفسير (مع ملاحظة أن الهرمنيوطيقا تشمل التفسير)؛ من حيث أنها تضع القواعد النظرية التي تحكم التفسير الذي ينصبّ بدوره على تحليل محتوى النصوص من أجل توضيح معانيها. ويرجع هذا التمييز إلى الاستخدام المبكر للتاويل لدى علماء اللاهوت في تفسيرهم للكتاب المقدس تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيه الباطنة، لكن مصطلح التاويل توسّع في فترات لاحقة ليتم تطبيقه على النصوص الفلسفية والأدبية الأخرى^(٣).

وينطلق بلومبرج في تاويله للأسطورة من فلسفة الفعل؛ وهو ما سيتضح في معالجته لماهية الأسطورة بالنظر إلى وظيفتها التي تقترن بمعنى يشير إلى أحد الأزمنة الثلاثة: «الماضي»، و«الحاضر»، و«المستقبل». ولنبدأ الآن بالتساؤل عن: ماذا تعني الأسطورة؟ وما السمات والخصائص التي تُميّزها عن غيرها من المفاهيم الأخرى؟ وكيف يفسر بلومبرج القوة التي اتخذتها في بعض الاتجاهات والمذاهب الحديثة؟

المحور الأول: جدل التفاعل بين الأسطورة والواقع الإنساني

يُستخدم مصطلح الأسطورة بمعانٍ متعددة، وبطرقٍ مختلفة تماماً؛ الأمر الذي أدى إلى التعقيد،

(1) Bunnin, Nicholas, and Yu, Jiyuan: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, P. 303.

(2) Audi, Robert: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1999, P. 377.

(3) Palmer, Richard P.: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 1969, P. 34.

والغموض أحياناً. وعلى أية حال، ينبغي أن نتميز بين مصطلحين أساسيين، وهما: «الميثولوجيا» (Mythology)، و«الأسطورة». تشير الميثولوجيا إلى «علم دراسة الأساطير» ذاتها^(١)، وهي تجمع بين جذرين لغويين يونانيين: (Mythos) ويعني «قصة»، و (Logos) ويعني «الكلمة» أو الكلام، وبالتالي فهي تعني العلم الذي يتضمن البحث في القصص والحكايات الشعبية القديمة والموروثة التي كان يؤمن بها الأولون كاليونان والرومان وغيرهم من الشعوب^(٢).

أولاً: التأسيس الدلالي لفكرة الأسطورة.

(أ) ماهية الأسطورة.

يُعرّف بلومنبرج الأسطورة بأنها قصة رمزية تتميز بدرجة عالية من الثبات والاستقرار من حيث جوهر بنيتها السردية، وبقدرة كبيرة وواضحة على استيعاب التغيرات التاريخية والتحويلات الحضارية^(٣).

معنى هذا أن الأسطورة ليست مجرد حكاية بسيطة تُشكّل اللغة جوهر صورها الرمزية؛ بل تحمل مجموعة من الدلالات والمعاني التي تُعبّر عن خصائص ظرف حضاري إنساني معين، وهذه الدلالات والمعاني قد تتغير وفقاً لجملة التحويلات التاريخية التي تطرأ على المجتمعات البشرية. ومن هذا المنطلق فإن للأسطورة وظيفة معينة من ناحية، وغاية أصلية تسعى إلى تحقيقها من ناحية أخرى. وانطلاقاً من هذا التركيز على الوظيفة من جانب، والغاية من جانب آخر، يميز بلومنبرج في دراسته للأسطورة بين مفهومين أساسيين:

أ - «وظيفة الأسطورة»، والناعبة من دلالتها الأصلية، أو ما يدعوه بلومنبرج «مهمة الأسطورة» (= Work of Myth) («Arbeit des Mythos»).

ب - «تخلق الأسطورة بمرور الزمن»، ويشير إلى المرحلة الزمنية الأولى التي بدأت عندها، أو ما يدعوه «الفعل استناداً إلى الأسطورة» (= Work on Myth) («Arbeit am Mythos»)^(٤).

(1) Coupe, Laurence: **Myth**, London & New York: Routledge, 2nd ed., 2009, P. 4.

(٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص. ٧٩؛ وأيضاً: د. مراد وهبه: المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧، ص. ٦٠.

(3) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1985, P. 40.

(4) Ibid, P. P. 32, 266.

تتمثل وظيفة الأسطورة في اقتحام المجهول وتفسير الأحداث التي يتعذر بطبيعتها محاولة إدراكها من الناحية العقلية. أما تخلق الأسطورة فيتمثل في الأصل التاريخي الذي ظهرت فيه، وذلك مع مراعاة التغيرات التاريخية والاجتماعية التي تطرأ عليها فيما يتعلق بتشكلاتها في الحضارات الإنسانية. ولذلك فإن هذا المفهوم الثاني ينصبّ على المهام التي تؤديها الأسطورة كلما مضينا قُدماً في التاريخ، كما يتناول الآثار التي تتركها باستمرار وبتعاقب الأجيال.

ويمضي بلومبرج فيوضح أن دفاع فلاسفة التنوير عن مبدأ العقلانية وسيادة التفكير العلمي لا يتعارض مع الدور الذي أعطاه الفلاسفة الرومانتيكيون للأسطورة؛ فهما يمثلان -معاً- أبعاداً أساسية لأي محاولة شاملة تنزع إلى جعل الوجود الإنساني ممكناً. ويستطرد بلومبرج أنه إذا كانت الرومانتيكية تبدو متعارضة مع فكر التنوير، فإن الشيء المهم الذي كان يتعين على الفلاسفة اللاحقين - وبلومبرج يُلوح هنا إلى «إرنست كاسيرر» (Ernst Cassirer) - أن يتعلموه يتمثل في سبب إصرار الرومانتيكيين على معاداة التنوير من جانب، والاستمرار الملحوظ للأسطورة في العصور الحديثة من جانب آخر. كذلك فإذا كانت الرومانتيكية حركة معادية للتفلسف الحقيقي القائم على النقد، فإن هذا لا ينبغي أن يكون سبباً كافياً لرفضها واعتبارها مجرد فكر عقيم مقارنة بالتفكير الفلسفي^(١).

وفي رأي بلومبرج إن الرومانتيكية رد فعل لأزمة التنوير والحداثة، وهو المشروع الذي ظهر إلى الوجود مع إعلان «مكيافيلي» (١٤٦٩-١٥٢٧) القطيعة الفكرية والسياسية مع تراث العصور الوسطى^(٢)، واستمر مع «هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩) و«لوك» (١٦٣٢-١٧٠٤) مؤسسي العقلانية الأوروبية، وازدهر بظهور فلسفات «كانط»، و«هيجل»، و«ماركس». والحداثة كما يؤولها بلومبرج ترتكز إلى فكرة «العلمنة»؛ حيث أعلن أنصارها الانسلاخ من التنوير الكلاسيكي - و«التنوير الكلاسيكي» تعبير يستعمله لوصف ذلك التراث الفلسفي الذي يبدأ تحديداً من «أنكساجوراس»، عبر السوفسطائيين، ويمتد من «سقراط» حتى «أفلاطون» و«أرسطو»^(٣)، ويستمر في الوجود في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية.

(1) Ibid, P. 48.

(2) Blumenberg, Hans: **The Legitimacy of the Modern Age**, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1985, P. 14.

(3) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 587.

بيد أن وجود الأسطورة إلى جانب العلم يبرهن في نظر بلومبرج على أن الأسطورة لن تؤدي أبداً نفس الوظيفة التي للعلم. كما أن وضع الأسطورة في مواجهة مفترضة مع «العلم»، أو في تناقض مع «العقل»، لا يثمر في رأيه شيئاً ذا قيمة؛ لأنه يتجاهل وظيفة الأسطورة في الحضارات الإنسانية، رغم ما قد يبدو من لامعقولية الأحداث المتضمنة فيها^(١).

ويتناول بلومبرج نظرية كاسيرر في الأسطورة، ويرى أنها تقف عاجزة عن تفسير وجود الأساطير في العالم الحديث. فإذا سلمنا مع كاسيرر بأن للأساطير مكانة مستقلة بوصفها «أشكالاً رمزية» تُعبّر عن طبيعة الروح الإنسانية، ويتجسد من خلالها الوعي الحضاري الإنساني في مرحلة معينة من التاريخ، فإن العلم الحديث - والحال كذلك بفضل تطوره والنتائج التي أسفر عنها - من شأنه أن يحوها تماماً؛ نظراً لأن الحضارات الإنسانية (من هذا المنظور) تخطو تدريجياً خطوات منتقلة بالضرورة من مرحلة التفكير الأسطوري إلى مراحل التفكير العقلاني^(٢). وبالتالي فإن إحياء الأسطورة يمثل - ووفقاً لمنظور كاسيرر - انحرافاً وعودة إلى الوراء.

هذا يعني أن بلومبرج لا يعالج الأسطورة على مستوى «الأصل» Origin التاريخي لها، ولا على مستوى «موضوعها» Subject، وإنما يعالجها في ضوء «وظيفتها» Function ضمن البناء الاجتماعي والثقافي الذي تظهر فيه^(٣). إضافة إلى ذلك فإن النظر إلى الأسطورة في علاقة تضاد مع العلم (كما عند فلاسفة التنوير) يضعنا أمام صعوبات عديدة يمكن إيجازها في الآتي:

١- يضعنا هذا المنظور أمام فكرة أن الشعوب البدائية تفتقر لأي صورة من صور التفكير العقلاني، وبالتالي فهو يتعامل مع الميثولوجيا وكأنها ظواهر تاريخية انتهت بظهور العلم الحديث.

٢- إن الأنماط الأسطورية التي تناوّلها فرويد تُعدّ من هذا المنظور آثاراً لمرحلة طفولية هجرتها الشعوب وقذفت بها وراء ظهورها. فالأسطورة وفقاً للتحليل النفسي عبارة عن ظاهرة تتجلى في «اللاوعي الجمعي» (Collective Unconscious) لمجموعة من الناس في ثقافة معينة، ولهذا تصبح مجرد «علم زائف» (Pseudoscience) يجسد

(1) Ibid, P. 48.

(2) Ibid, P. 50.

(3) Segal, Robert A.: **Myth: A Very Short Introduction**, Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 2015, P. 2.

المحاولات الأولى لتفسير ظواهر الكون، وقد رحل إلى غير رجعة، وهذا يتناقض مع حقيقة استمرار فعالية الأسطورة في العالم الحديث.

٣- إن هذا المنظور يجعل الأسطورة منحصرة تقريباً كموضوع للخبرة الجمالية فقط، ولا تحمّل أيّ تأثير يُذكر على أفعالنا وممارساتنا، وهذا يتعارض مع دور الأسطورة في السياسة والتاريخ، وفي تشكيل الاجتماع الإنساني، كما يتجاهل دلالاتها الأصلية في الحياة الحضارية، وهي الدلالات التي تعمل في اتجاه الخلود؛ كما في التحف الفنية التي لا تزال تثير إعجابنا حتى اليوم.

٤- يضعنا هذا المنظور أمام نظرة سلبية للأسطورة؛ فعلاقة النازية بالأسطورة- على سبيل المثال- تصبح علاقة ارتداد غامض ومبهم إلى الوراء؛ وعلى حدّ تعبير كاسيرر «ارتداد إلى حالة الذعر وحياة الهمج النفسية». ومن هنا فإن هذا المنظور يركز فقط على الجوانب المظلمة في الأسطورة والمتمثلة في استغلالها للأغراض الشريرة، وهذا يتجاهل الأدوار الخلاقة لها^(١).

ويعود بلومبرج إلى كاسيرر حيث يذهب إلى أن سبب القصور في نظريته نابع من أنه لم يكن مهتماً بما فيه الكفاية بدراسة بمسألة «استقبال» الأسطورة، مكتفياً باعتبارها مرحلة تاريخية/ زمانية، وبتعبير أدق ظاهرة حضارية وشكلاً رمزياً تُعبّر عن خصوصية الروح الإنسانية في مراحل تاريخية سابقة^(٢). ورغم أن كاسيرر نفسه انصف الأسطورة؛ فساوى بين مكانتها ومكانة الفن، والدين، مؤكداً أنه لا يمكن للعلم أن يسلبها قيمتها، فإنه نزع إلى تأصيلها زمنياً- من منظور فلسفة التاريخ والحضارة- معتبراً إياها السمة المميّزة لحقب تاريخية معينة يجب أن تُحظّى بالدراسة الفلسفية والعلمية^(٣).

من هنا يجب أن نركز في رأي بلومبرج على تناول الأسطورة كأداة للتفاعل بين الإنسان والبيئة، وفي ضوء دلالاتها في السياق التاريخي (الزماني/ المكاني) والبناء الاجتماعي والثقافي لمنظومتها، وهي الدلالات التي تعكس الواقع التاريخي في حقبة ما. ويُعدّ هذا- وفق ما يذهب «ديفيد إنجرام» (David Ingram)- أول خطوة من جانبه نحو تأسيس

(1) Wallace, Robert M.: **Translator's Introduction**, in: *Work on Myth*, ix.

(2) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 266.

(3) *Ibid*, P. 168.

«هرمنيوطيقا دياكتيكية» (Dialectical Hermeneutics)، وهو نوع من التأويل الجدلي للأسطورة الذي يركّز على «دلالاتها» الحضارية، في مقابل شكلها «اللغوي» وسماتها «الجمالية» من جانب، و«محتواها» من جانب آخر^(١).

وباختصار فإن بلومبرج ينتقل من تفسير الأسطورة كمرحلة انفصال في التاريخ (= المكان/ الزمان) إلى تأويلها جدلياً في ضوء المشكلة التي تسعى إلى حلها أساساً. وهو بذلك لا يخلط بين الأسطورة من جانب، والفلسفة أو العلم من جانب آخر، كما لا يساير من الناحية الأخرى النظرة السلبية للأسطورة لدى فلاسفة التنوير الذين يرون أنه مع تطور العلم وإقرار مبدأ «توكيد الذات» (Self-assertion)، فإن ذلك يثبت بالضرورة وجود علاقة إنسانية أكثر تقدمية بالعالم من سابقها في التعامل مع المخاوف الوجودية تجاه الطبيعة.

والتساؤل الآن: ماذا عن الوظيفة الأصلية للأسطورة؟

(ب) وظيفة الأسطورة.

ينطلق بلومبرج في تأويله للأسطورة من فرضية أساسية مؤداها أنه لا يمكن تفسيرها على النحو الصحيح إذا اعتبرناها مجرد مرحلة سابقة على ظهور التصورات العلمية حول طبيعة الكون والعالم، كما يقول فلاسفة التنوير، أو كما يقر بذلك أنصار «الوضعية المنطقية» على سبيل المثال^(٢).

من هذا المنطلق فإنه يذهب إلى أن موقف فلاسفة التنوير الذي يضع من الأسطورة في مواجهة مع العلم، وكذلك موقف كاسيرر منها بوصفها شكلاً رمزياً، غير كافٍ؛ لأنه ينظر إليها في ضوء «نقطة البداية»، أو «الحالة الأولية للحدث» (=Initial State) «terminus a quo» (of Actuality)؛ وبالتالي فمع تقدم البشرية- وفقاً لهذا المنظور- فقد حل العلم محل الأسطورة وكان ذلك مؤشراً على الإعلان عن موتها، وعلى أقل تقدير أضحت ظواهر ساذجة ترتبط بأنماط التفكير البدائي^(٣).

(1) Ingram, David: «Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography», *History and Theory*, Vol. 29, No. 1 (Feb., 1990), P. 9.

(2) Blumenberg, Hans: *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, Trans. Steven Rendall, Cambridge: MIT Press, 1997, P. 76.

(3) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 19.

وفي مقابل هذا الموقف الذي يؤرخ للأسطورة في ضوء الأصل الزمني لها، يذهب بلومبرج إلى أنه يجب تأويلها في ضوء «الهدف الذي ترمي إليه»، أو «الحالة النهائية للحدث» «terminus (=Final State of Actuality) ad quem»، لأنه إذا كان من الصعوبة بمكان الوقوف على «بدايات» الأسطورة، فإنه يجب تفسيرها بالتالي في ضوء أفعالها وحدودها التي تقف عندها^(١).

معنى هذا أنه يجب النظر إلى الأسطورة من خلال المآزق الذي يقع فيه البشر في مراحل معينة من التاريخ؛ لأن هذا المآزق يمثل المشكلة التي تسعى الأسطورة إلى حلها أساساً، وبحيث يتعيّن علينا في نهاية المطاف أن ننظر إلى ما هو «ميثولوجي» على أنه مجموع تلك الإنجازات الضرورية من أجل البقاء والعيش في عالمٍ لم يجد طريقه بعد إلى أيّ نظرية علمية دقيقة. وهنا يكمن مصدر قوة الأسطورة وأهميتها الحقيقية - كما يقول بلومبرج - بصرف النظر عن أي شيء آخر يأتي بعدها. ومن هذا المنظور، أضحت الأسطورة عتيقة وبالية بفضل ما أتى بعدها، أما العلم فلا يمكن أن يكون بلياً، مهما تقدم في كل خطوة من خطواته؛ لأنه هو ذاته الذي يجعل من الخطوات السابقة بالية^(٢).

وإذا كانت الأسطورة قد ظهرت لتؤدي وظيفة محورية تتمثل في التخفيف من قلق الأفراد إزاء العالم المحيط، فهذا يعني أنها ليست مجرد وسيلة لتفسير ظواهر الكون، وعلى حد تعبير بلومبرج: «لم تظهر الأسطورة لتجيب عن أسئلة تتعلق بوجود العالم، والحياة والموت، ومصير الإنسان، وإنما ظهرت للتعامل مع مشكلة البشر الأساسية التي وجدوا أنفسهم واقعين فيها»^(٣). ولذلك فإن الإنجاز المهم للأسطورة يتمثل في تحويل الخوف من القوى المجهولة إلى جعل هذه القوى آلهة في صورة إنسانية^(٤).

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن: ما فحوى هذه المشكلة التي دفعت إلى ابتداع الأسطورة؟

يذهب بلومبرج إلى أن المشكلة الأساسية التي تحاول الأسطورة أن تواجهها تتمثل

(1) Blumenberg, Hans: «Imitation of Nature: Toward a Prehistory of the Idea of the Creative Being», Trans. Anna Wertz, *Qui Parle*, Vol. 12, No. 1 (Spring/Summer 2000), P. 19.

(2) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 50.

(3) Ibid, P. 197.

(4) Blumenberg, Hans: *The Genesis of the Copernican World*, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1987, P. 8.

في «صرامة الواقع» (Absolutism of Reality). ويشير هذا المصطلح إلى ذلك الوضع الحاسم الذي لا يستطيع الإنسان عنده السيطرة على جملة الأحوال والظروف التي يجد نفسه واقعاً فيها، والأهم من ذلك أنه يعتقد أنه يفتقر تماماً إلى السيطرة عليها^(١).

وفي الحقيقة إن المتأمل لدلالة هذا المصطلح من خلال كتابات بلومبرج يجد أن له معنيين مختلفين:

أ- معنى حرفي: يساوي بين الأسطورة من جانب والتمثيلات الزائفة من جانب آخر، ويجعل منها لغة الأحلام والأمراض النفسية، وهذا يعني نفي قدرة الإنسان على مواجهة الأزمات والمشكلات التي تواجهه، وهو ما لا يقصده بلومبرج؛ لأن ذلك يمثل بُعداً سلبياً في فكره حاول أن يتجنبه قدر الإمكان.

ب- معنى تفسيري: وهو يعني الحالة التي تدفع البشر إلى التخفيف من قسوة الواقع من خلال ابتداء «قوى عليا» تُفسر «الآخر المجهول» (في كل حالة على حدة). وهنا تكون الأسطورة وسيلة لمجابهة حالة الخوف، والقلق التي يتسم بها ذلك الواقع الصعب الذي يستعصي على الفهم والتفسير، ومن خلالها أيضاً يحاول البشر إيجاد حالة من التناغم مع البيئة المترامية الأطراف والتي يعيشون فيها.

ويوضح بلومبرج أن مفهوم الأسطورة على هذا النحو الذي يركز على وظيفتها الأصلية، يختلف عن مفهوم «تخلق الأسطورة»، حيث يتناول الأخير الأسطورة من حيث بدايتها التاريخية، وينظر إليها على أنها محاولة للتغلب على الانحرافات والتشوهات التي تعوق الإنسان في حياته اليومية^(٢).

كذلك يوضح بلومبرج أن هذا المفهوم للأسطورة يُعدُّ مُنْسَجِماً ومُتَنَاقِماً مع النظريات الحالية عن أصل الإنسان وخاصة ما حدث عندما قام أسلافنا القدماء باستغلال آية فرصة مواتية للبقاء من خلال تجنب قسوة الواقع؛ الأمر الذي دفعهم للنزوح من الغابات البدائية المُشَجَّرَة التي كانت تأويهم، إلى السهول الأرضية العشبية التي تزخر بالمرعى بحثاً عن الطعام، ومن ثمَّ لاذوا بالكهوف لكي تحصنهم واعتبروها مكاناً للاستقرار والمعيشة والتكاثر. لكنهم

(1) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, PP. 3-4.

(2) Ibid, P. P. 128, 266.

اكتشفوا عندئذ أن دوافعهم الفطرية لا تخبرهم كيف يتعاملون ويتكيفون مع هذا الوضع الجديد، وهنا نزعوا إلى ابتداع الأسطورة^(١).

من هذا المنطلق، يؤكد بلومبرج على عدم جدوى البحث عن الأصل التاريخي للأسطورة، ومع هذا نجده يرد ما يدعوه «الميثوجونيا» (Mythogony) (= نشأة الأسطورة Genesis of Myth أو تكوُّنُها) إلى تلك العلاقة الخاصة بين البشر والبيئة المحيطة^(٢). ولهذا فإن الأسطورة من هذا المنظور تمثل وسيلة لجعل البشر يشعرون بالألفة داخل العالم، ودفعهم إلى التفاعل مع الظروف المحيطة.

ويبدو بلومبرج متأثراً في تأويله للأسطورة «بالاتجاه «الوظيفي» (Functionalism)، وهو اتجاه ينظر إليها كدستور لوقائع الموقف الاجتماعي الراهن، وبهذا يتحدد معناها من خلال «البناء» Structure أو النسق الاجتماعي وحده، أما خارج هذا النسق فتندم دالاتها كلية. وهو الأمر الذي يعني أنه لا يمكن تفسيرها على نحو دقيق إذا اتجهنا إلى تأصيلها في العالم الطبيعي، أو اكتفينا في تفسير ذلك العالم بها وحدها؛ فالمصدر الوحيد للأسطورة هو المجتمع، وكل دوافعها ما هي إلا مجرد انعكاسات أو صدى للحياة الاجتماعية. وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة مجرد صورة للعالم الاجتماعي؛ فهي تعكس كل ملامحه الأساسية، ونظمه، ومبناه، وأقسامه، وتفرعاته^(٣).

كذلك يبدو بلومبرج متأثراً بفرويد؛ فإذا كان الإنسان عند بلومبرج يرغب منذ اللحظة الأولى للحياة في جعل الواقع أكثر اتساقاً وتناغمًا، فبالمثل فإن البشر في نظر فرويد ينزعون إلى تحقيق رغباتهم عن طريق تحويل الواقع القهري «اللاشخصي» إلى واقع يخضع لتحويلات سحرية، ويعتني بهم ويقف بجوارهم^(٤).

ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من وجود بعض أوجه التشابه بين بلومبرج، و«كارل يونج» (Carl Jung) (١٨٧٥-١٩٦١)، فإنهما يختلفان في نقطتين مهمتين: تتمثل الأولى في انطلاق يونج من

(1) Ibid, P. 4.

(2) Ibid, P. 52.

(٣) د. محمد مجدي الجزيري: الأسطورة في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: المكتبة القومية الحديثة، ١٩٩٣، ص. ١٧.

(4) Segal, Robert A.: **Theorizing about Myth**, Boston: University of Massachusetts Press, 1999, P. 145.

أرضية التحليل النفسي، حيث يرى أن الأوهام التي تسيطر على ذهن الإنسان يمكن تشخيصها من خلال الكشف عن الخيالات والتقاليد الأسطورية التي تمثل لغة الأحلام والأمراض النفسية القديمة؛ أي أن هذه الأوهام تستمد وجودها مما أسماه يونج «اللاوعي الجمعي» المتمثل في جملة الصور والأساطير الموروثة التي كانت تتحكم في تفكير الشعوب البدائية^(١). وهو الأمر الذي يستبعده بلومبرج تمامًا في تأويله للأسطورة؛ إذ لا يمكن إرجاع الأوهام والشرو والأعراض المعاصرة إلى اللاوعي الجمعي الذي تحكمه تقاليد أسطورية معينة.

أما النقطة الثانية فتتمثل في أن يونج ينزع إلى تفسير الأسطورة كعامل ضعف في الإنسان الذي يتعرّض لصدمة ما قد تُفقد توازنه، ومن ثمّ فهو يلجأ إلى العيش من خلال الأسطورة تعويضًا عن عجزه إزاء الواقع الذي يجد نفسه مسيطرًا عليه. أي أن الأسطورة من هذا المنظور تمثل نوعًا من الاستجابة السلبية. أما بلومبرج فيذهب -ربما بتأثير من فرويد- إلى أن هذا المنظور أحادي الجانب، وينظر إلى الأسطورة كنوع من الطاقة المدمرة. لكن الأسطورة في الأصل تمثل شكلاً من أشكال الطاقة البناءة، كما أنها أداة أو مفتاح فهم عصور ما قبل التاريخ المدون^(٢).

هذا يعني أن بلومبرج ينتقد يونج، ويرى أن ما يهمنها هو وظيفة الأسطورة التي تجسدها في العصور التاريخية المختلفة. والواقع أن الأسطورة لا تزال تؤدي أدورًا فاعلة في العديد من الجوانب والمجالات الإنسانية؛ وفي هذه الناحية الأخيرة يفترق بلومبرج عن فرويد الذي رأى الأسطورة ظاهرة تجسد اللاوعي وقد نبذتها الشعوب المتحضرة وقذفت بها وراء ظهورها.

وهنا تبدو آراء بلومبرج مشابهة لنظرة «جوزيف كامبل» (Joseph J. Campbell) (١٩٨٧-١٩٠٤) للأسطورة، حيث ذهب الأخير إلى أن الأسطورة لا تتمثل في أحلام الناس، وإنما هي أحلام العالم البريئة في تناولها للمشكلات الإنسانية الكبرى، وعلى حدّ قوله: «إن الأسطورة تبيننا كيف نستجيب مع أزمات الحياة وتعامل مع مشكلاتها المتمثلة في خيبة الأمل، والشروع، والإخفاق، والنجاح. إذ الأسطورة تحدد هويتنا، وتجربنا أين نحن تحديدًا

(1) Ellwood, Robert: **The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell**, Albany: State University of New York Press, 1999, P. 2.

(2) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, PP. 93-94.

في هذا العالم»^(١). ومع هذا فإن بلومبرج يختلف مع كامبل، بل ويبدو معارضاً له؛ إذ تبدو نظرة كامبل للأسطورة «انتقائية» Eclectic، وبراجماتية إلى حد كبير، وقد جاءت متأثرة بأراء فرويد ويونج والتي تنطلق من أرضية التحليل النفسي، بل وجاءت متماثلة لآراء يونج من حيث طبيعتها^(٢).

كذلك فإن نظرة بلومبرج لوظيفة الأسطورة تتفق إلى حد ما مع نظرة كاسيرر، الذي ذهب إلى أن المأزق الذي وقع فيه كل من حاول تفسير الأسطورة يتمثل في دراستهم لموضوعاتها، في حين يتعيّن علينا تفسير طبيعتها والوقوف على خصائصها الرمزية. ومن هذا المنطلق وجه كاسيرر سهام النقد إلى فرويد الذي أكد أن دوافع الفكر الأسطوري متماثلة مع ما نصادفه في بعض الأمراض النفسية. أما كاسيرر فيرى أن هذا الموقف لا يساعد على فهم لغة الأسطورة ذاتها، وتفسير الفكر الأسطوري في إطاره الصحيح؛ لأنه يركز على تحليل موضوعها، وليس على تأويل دورها في الحياة الاجتماعية والحضارية^(٣).

لكن التساؤل الذي يظل قائماً: لماذا استمرت الأسطورة رغم صعود العلم؟

(ج) «داروينية الكَلِم» الأسطوري:

في مقابل تركيز كاسيرر على كون الأسطورة شكلاً رمزياً صاحب ظهور الوعي الإنساني في المراحل الحضارية الأولى، يذهب بلومبرج إلى أنه ينبغي أن نركز على وظيفة الأسطورة المستمدة من جملة «دلالاتها» (Significances) التي تنبع من عملية «انتقاء» بعض الأساطير من بين آلاف القصص التي سادت في القرون الماضية، أو ما يسميه «داروينية الكَلِم» (Darwinism of Words) الأسطوري^(٤)؛ وبمعنى آخر «انتخاب» أساطير بعينها لتكون هي الحاكمة في حياة الأفراد والشعوب؛ لأن هذا المنظور يُعطي للأسطورة نوعاً من الاستمرارية في حقب التطور التاريخي بدلاً القطيعة الإبستمولوجية معها في (الزمان / المكان).

(١) كامبل، جوزيف: قوة الأسطورة، ترجمة: حسن صقر وميساء صقر، دمشق: دار الكلمة للنشر، ١٩٩٩، ص. ٣٧.

(2) Rensma, Ritske: *The Innateness of Myth: A New Interpretation of Joseph Campbell's Reception of C. G. Jung*, New York & London: Continuum, 2009, PP. 1-2.

(٣) كاسيرر، إرنست: الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ص. ٥٥-٥٦.

(4) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 69.

معنى هذا أن بلومنبرج يركز على مسألة «استمرارية» وجود الأساطير بوصفها المحرك «للفعل» الإنساني في بعض الأوقات. وهذه العملية لانتقاء الأساطير لها دورًا كبيرًا في بناء المؤسسات الاجتماعية والسياسية والحضارية، وتدعيم الطقوس التي تحوز على نوع من الرُسوخ والثبات من جانب، والالتباس من جانب آخر، رغم أنه لا أحد يعرف المصدر الذي نبعت منه أساسًا^(١).

ومن ناحية أخرى يأخذ بلومنبرج على كاسير تفسيره للأسطورة ليس على أنها «فعل»، وإنما على أنها «وسيلة» للتعبير عن الروح الإنسانية في مراحل بعينها من التاريخ. في حين أن الأقرب للصواب - في رأي بلومنبرج - هو القول بأن «استمرارية» وجود الأساطير تتطلب نوعًا من «القدرة على استعادتها» Datability، خاصة وأن البحث عن دلالات الأسطورة داخل نطاق التاريخ المدون يستلزم بالدرجة الأولى نوعًا من التسليم بفكرة قابلية إعادة صنع التاريخ مرة أخرى. ومن ثمَّ فإذا كانت «الأحداث» تتطلب قبل ذلك أفعالًا وإجراءات، فإن المبالغة في التفرد والمنزلة التي تُضفيها الأسطورة على الحدث يمثل أساسًا مجموعة من الأفعال، وهو ما يُعدُّ بطريقة أو بأخرى وسيلة لتخليده. ويستنتج بلومنبرج أنه عندما تغيب هذه الدلالات المشحونة، يغيب أساس المفهوم الذي يمكن عن طريقه إعادة صنع التاريخ نفسه^(٢).

على هذا النحو فإن قوة الأسطورة تتمثل في قدرتها على اكتساب جوانب جديدة في الحياة الإنسانية، كما أن الدلالات التي تتضمنها لا يمكن أن تنمحي تمامًا بمرور الوقت، ونتيجة لصعود العلم، وعلى حدِّ تعبير بلومنبرج: «ليس من قدرة التاريخ أن يستنفد حالات الولادة الجديدة للأسطورة؛ بل هو يُفصح عن تلك «الأشياء» التي تحويها حالات الولادة من جديد. وهذا يتضمن جزءًا من كل بالنسبة لأنيساط الزمن الماضي وسريانه في حقب التاريخ. فعندما قال «ألبيز كامبي» عن «سيزيف» Sisyphus^(٣) أن المرء لا بُدَّ أن يتخيله مسرورًا، فإن تغيير

(1) Ibid, P. 159.

(2) Ibid, P. 102.

(٣) في «أسطورة سيزيف» لألبيز كامبي، وهو عبارة عن مقال نشره عام ١٩٤٢، يستشهد كامبي بسيزيف وهو أحد أكثر الشخصيات مكرًا وفقًا للميثولوجيا الإغريقية؛ حيث تروى الأساطير أنه كان مُتهمًا بالسخرية من الآلهة، وتروى أساطير أخرى أنه كان ميالًا إلى مهنة قاطع الطريق؛ الأمر الذي دفع زيوس إلى معاقبته بأن يرفع صخرة إلى أعلى الجبل حتى إذا وصل إلى قمة الجبل وقعت بسبب ثقلها، ثم يعود إلى رفعها مرة أخرى وهكذا بلا انقطاع. وبالرغم من أن هذه الأسطورة تشتمل على مأساة؛ حيث أصبح سيزيف «رمزًا» =

كامي لدلالة «الرمز» الأسطوري يمثل نوعاً من توليد رؤى جديدة للإمكانات التي تحمّلها الأسطورة في الحياة الإنسانية»^(١).

لكن التساؤل الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة: إذا كانت الأسطورة تنصبّ على مشكلة «صرامة الواقع»، فهل يمكن أن تنجح دائماً في مواجهة هذه المشكلة؟

ثانياً: فرضية «صرامة الواقع» كأساس لتأويل الأسطورة:

(أ) مفهوم «القلق» الإنساني:

تمثل صرامة الواقع الحالة التي تحاول الأسطورة فيها عقلنة الواقع للانتقال به إلى حالة أخرى أكثر تناغمًا. ويبرر بلومبرج استخدامه لمفهوم «صرامة الواقع» في ضوء كونه يمثل أساس النظريات العلمية التي تحظى بالقبول في الوقت الحاضر عن موضوع «الأنثروبوجونيا»^(٢) (Anthropogony) (= «تخلُّق البشر»). ذلك أنه عندما وجد البشر الأوائل أنفسهم في خضم حالة من الخطر والغموض الشديد، فإن غرائزهم الطبيعية دفعتهم إلى محاولة تفسير هذا الغموض؛ وهذا يعني أنهم كانوا يفتقرون إلى القدرة على السيطرة على ظروف وجودهم؛ نظرًا لعدم وجود بيئة بيولوجية محددة وسليمة^(٣).

= للعباب الشديد والعذاب الأبدي وفقًا «لدلالة» الأسطورة، فإن كامي يرى أن الأمل في النجاح موجود في كل مرة يرفع فيها سيزيف الصخرة إلى الجبل. كذلك فبالرغم من أن الأسطورة تجسد معاناة سيزيف، فإن كامي يرى أنه يجب على المرء أن يتصوره سعيدًا، مثلما أن الصراع والكفاح نحو الأعلى يكفي ليملأ قلب الإنسان سرورًا. ومن هنا يستنتج كامي أن حالة «العبثية» Absurdism والاحساس باليأس لا يجب أن يدفع الإنسان إلى الانتحار، بل يجب أن يحركه إلى التغيير بحثًا عن هدفه الحقيقي في الحياة. (انظر: ألبير كامو: أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس زكي حسن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣، ص ١٣٨-١٤٣).

(1) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 69.

(٢) «الأنثروبوجونيا» Anthropogony: مصطلح مركب من كلمتين يونانيتين: هما: (Anthropos) وتعني «إنسان»، و (gony) وتشير إلى معنى «الأصل» أو التكوّن، وبالتالي فالمصطلح يشير إلى «تخلُّق البشر»، ويُترجم أحيانًا إلى «الأنسنة». وتقع الدراسة في هذا المجال ضمن اهتمامات «الأنثروبولوجيا»، التي تدرس مسار تطور الجنس البشري كنوع متميّز بيولوجيًا عن بقية الكائنات الأخرى، بالإضافة إلى دراسة أصل الإنسان في ضوء العوامل الأخرى، مثل العوامل المناخية والجغرافية، والإيكولوجية (البيئية)، والاجتماعية، والثقافية. ويُستخدم المصطلح في سياقات مختلفة نسبيًا في مجالات علم الأحياء، وعلم الآثار، بالإضافة إلى الفلسفة، واللاهوت.

(3) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 4.

يمثل مفهوم صرامة الواقع مجموع ما يحدث مع هذه «القفزة الظرفية» (Situational Leap) في الحضارة الإنسانية، وهي قفزة لا يمكن تصورها دون تحقيق إنجاز كبير إزاء حاجة الإنسان للتكيف مع البيئة المحيطة. وهذا يعني أن وظيفة الأسطورة تكمن في الصمود أمام هذا الوضع القاسي الذي دفع البشر إلى الانخراط فيه لسبر أغواره؛ حيث يعتقدون على الأرجح أنه إذا لم يتم مواجهته بطريقة مختلفة جذريًا، فإن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى خلق حالة ذهنية يدعوها بلومبرج «بالقلق» «Anxiety»^(١).

من هنا تقوم الأسطورة بنوع من عقْلنة الواقع، ويوضح بلومبرج ذلك بقوله: «عندما كان الشاعر الإغريقي «هزيود» يصف «زيوس» بأنه «أعظم قوة في الوجود»، فإنه لم يكن يسعى فقط إلى تمجيد سلطته، لكنه كان يسعى أيضًا إلى تركيز الحاجة إلى الأمن وتعزيز ثقة الإنسان في العالم، وبوصفه القوة التي تحرك العالم إلى الأمام من خلال عملية ميثولوجية. وعلى سبيل المثال، فإن إعادة تكريس المذبح على سفح الهليكون هي إشارة أسطورية من نفس النوع مثل تحرير بروميثيوس من قبل هرقل»^(٢).

من هذا المنطلق فإن دور الأسطورة يتمثل في مواجهة جوانب التحدي أمام البشر والمتمثلة في تهديد بقائهم (من بين أمور أخرى). ولذلك فإن الأسطورة تستهدف -على حدّ تعبير بلومبرج- «خلق مساحة للتنفس»^(٣). لكن يجب أن يكون واضحًا -كما يقول «روبرت والاس» (Robert Wallace)- أن بلومبرج يستعمل مصطلح «القلق» بالمعنى القوي الذي ينطوي على معنى «التخوّف الشديد الذي يفتقر إلى سبب مُرضٍ أو مُقنع»، وأغلب الظن أنه يشير بدلالته إلى حالة الإنسان في ظل وجود تهديد ينتج عنه حالة من «الذعر» Panic، أو «انعدام القدرة» Paralysis، أو كليهما. ولاشك أن هذا الاستعمال جاء بالمعنى الكيركيجاردي والهيدجري^(٤).

يتضح لنا أن وظيفة الأسطورة تنصبّ على مجابهة حالة «القلق» التي يعيشها البشر، بل والسيطرة عليه، وهو القلق الذي تُحدثه أساسًا صرامة الواقع. ومن هنا نزع اليونانيون الأوائل -على سبيل المثال- إلى مواجهة مشكلة صرامة الواقع من خلال «عقْلنتها»؛ أي تنظيمها

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid, PP. 119-120.

(3) Ibid, P. 205.

(4) Wallace, Robert M.: «Introduction to Blumenberg», *New German Critique*, No. 32 (Spring-Summer, 1984), P. 95.

وإرجاعها إلى الخوف من قوى مُشخصنة أو مُجسّدة يمكنهم التعامل معها. ولذلك كان من المهم أن تكون هذه القوى مُتعدّدة Plural، بحيث يكون لكل واحد منها مجالٌ محدود؛ أي أن ثمة «فصلاً بين القوى»، مما يُحدّ من سلطة كل منها- بشكل فردي- وما يمكن أن تفعله للبشر، وبحيث لا تستطيع أي منها أن تُحدث أي نوع من التهديد الشامل الذي يُنذر به «القلق» الوجودي^(١).

(ب) قصدية الوعي الأسطوري:

يذهب بلومبرج إلى المعرفة الأسطورية يجب أن تُفهم من منظور أنها «وسيلة» لحماية الذات الإنسانية وتوكيدها ضد قسوة الطبيعة وعدم الاكتراث الذي يصطبغ به الواقع؛ الأمر الذي يعني أن «قصدية الوعي» (Intentionality of Consciousness) ليست إلا تجسيداً لاقتران الوعي الحضاري الإنساني «بالمعنى» (Meaning) و«الدلالة» (Significance) الأسطورية كليهما^(٢). وهذا يعني أنه إذا كانت مشكلة صرامة الواقع قد أسهمت في تأسيس قصدية «الوعي الأسطوري»، فإن المعرفة الإنسانية، في صورتها الحضارية الأولى، جاءت نتيجة لذلك «في اتجاه واحد»؛ لمواجهة الخطر باعتباره جوهر الحالة المؤلمة لصرامة الواقع^(٣).

من هذا المنطلق فإن الوعي الأسطوري يُشكّل نوعاً من «الوعي الفينومينولوجي» (أو المحايث)، وعلى حد تعبير «مارسيل ديتيان» (Marcel Détienné): «إنّ الوعي الأسطوري نوعٌ مستقل من المعرفة وطريقة خاصة في التجربة الروحية للجنس البشري، وفكرٌ سياديٌ لمقولات «الزمان»، و«المكان». وبما أن الأسطورة في صورتها الأصلية شكّلٌ مميّز للتعبير عن الروح الإنسانية، فإنها أيضاً وسيلة للتناغم مع البيئة المحيطة. إنها فكرة حدسها الزماني والمكاني محسوسٌ ونوعيٌ، وتخلط وتصهر معاً عناصر العلاقة التي تُرسّيها. فكرةٌ سحرها الحدس، ومجالها عالمُ الوجود الحسي الذي يملك سحره قوة كبيرة يمنع تأثير أي سحر آخر، وهي تتجاهل التصورات النظرية وتبقى بعيدة عن الفعل التصوري الخالص»^(٤).

(1) Ibid, PP. 95-96.

(2) Blumenberg, Hans: *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, PP. 98ff.

(3) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, PP. 4-5.

(٤) ديتيان، مارسيل: *اختلاق الميثولوجيا*، ترجمة: د. مصباح الصمد، مراجعة: بسام بركة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية- المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨، ص ص. ٢٥٠-٢٥١.

وفي الحقيقة إن بلومنبرج يبدو متفقاً مع كاسيرر؛ فكلاهما يرى أن الفلسفة بدأت بحثها بدراسة موضوعات المعرفة الأسطورية لوضع تصورات نظرية حول طبيعة الكون، وهي بدايات ترجع إلى الفلسفة العلمية في دراستها للأسطورة. ويذهب كاسيرر إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد أن الوعي الأسطوري، مثل المعرفة الفلسفية، يُعدُّ مرحلة من مراحل المعرفة التي انطلقت منها الروح الإنسانية في سعيها لكشف المجهول^(١). كذلك يبدو بلومنبرج متفقاً مع كاسيرر، الذي أكد أن الوعي الأسطوري وعي «محايت»؛ بمعنى أنه حسي وملمس، وعلى حد تعبيره: «إن «موضوعات» المعرفة في المراحل الأسطورية لم تكن «مُعطاء» للوعي في حالة فظة ومكتملة، أو في صورة مجردة «كنموذج نظري خام»؛ فعلاقة التمثيل بموضوع المعرفة تفترض نوعاً من «الفعل» المستقل والتلقائي. وبالتالي فإن موضوع المعرفة بوصفه موضوعاً نظرياً أو «أولياً»-Prior- (سابقاً على الخبرة)- لم يكن موجوداً، وهو غير قائم أساساً وفي حد ذاته، بل إنه يتكوّن فقط من خلال الوحدات التركيبية للأشكال الأساسية لعلاقة الإنسان بالبيئة»^(٢).

هذا يعني أنه إذا كانت الفلسفة لا تستطيع بحكم حركتها الذاتية إلا أن تتجرد من الميثولوجيا، وأن تنفصل عن الأسطورة التي تُشكّل منذ القِدَم صورتها النقيضة وسياقها الأكثر قرباً في الوقت نفسه، فإن المعرفة الفلسفية ذاتها معرضة لخطر المميت- في نظر كاسيرر- إن هي اعتبرت الوعي الأسطوري وهماً أو خيالاً؛ ليس فقط لأن الميثولوجيا صيغة خاصة للتكوّن الروحي للحضارات الإنسانية، بل أيضاً لأن الوعي الأسطوري ذاته يحتوي على مصدر كل الأشكال الأساسية للحضارة. ومن هنا فإن مصير إحداها مرتبطٌ بمصير الأخرى بشكل وثيق لدرجة أن الفلسفة لا تستطيع التعرّف إلى نفسها إلا بإتقان المعرفة الميثولوجية واستيعاب مقومات الوعي الأسطوري^(٣).

يترتب على ذلك أن للأسطورة خصوصيةٌ مُميّزة تنبع من داخل مجالها الذاتي؛ فهي وسيلة رمزية للتعبير عن الروح الإنسانية، وتجسد الوعي الحضاري في مراحل تاريخية معينة. وهو الأمر الذي يفرض علينا تفسير الأساطير استناداً إلى نوع من «الفينومينولوجيا النقدية حول الوعي الأسطوري»، مع ضرورة التركيز على تأويل عالمها في ضوء جانبها الوظيفي-

(1) Cassirer, Ernst: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. II (Mythical Thought), tr., by: Ralph Mankeim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1955, PP. 1-3.

(2) Ibid, P. 29.

(٣) ديتيان، مارسيل، مرجع سابق، ص. ٢٥٦.

وليس من خلال مضمونها- وكذلك في ضوء تحليل صورتها الرمزية، وذلك بهدف الكشف عن الوحدة التي تجمع بين عناصرها المختلفة ومعطياتها المتنوعة، ومنح كل لحظة من لحظات تطورها مكانةً محدّدة داخل المجموع الذي تتلقى فيه معناها^(١).

وفي هذا الصدد نجد بلومبرج يرفض الموقف القائل بأن المعرفة الفلسفية انفصلت تمامًا عن مقومات الوعي الأسطوري، بل و«تجاوزته» في سلم التطور الحضاري، ويراه موقفًا قاصرًا وضيقًا لنطاق مفاهيم المعرفة والإدراك، سواءً الأسطوري أو الفلسفي^(٢). وفي الحقيقة إن هذا الموقف نابح- كما يقول بلومبرج- من التفسير الاستعاري والأدبي للأسطورة الذي طرحه السوفسطائيون، ومن بعدهم الرواقيون، وهو علاوة على ذلك الموقف الذي لا يزال سائدًا منذ «ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠)، والذي ينظر إلى الأسطورة على أنها «مرحلة سابقة على التفكير المنطقي»، وتنتمي إلى «شكل بدائي من التطور الحضاري»، وقد حل محلها أشكالٌ أخرى أكثر دقة من المعرفة وعلى رأسها العلم^(٣).

ومن ناحية أخرى نلاحظ نقد بلومبرج لفكرة «المركزية الإثنية» (Ethnocentrism) (أو التمركز الإثني) المتضمنة في مشروع التنوير، والتي تقول بانتقال الإنسانية من مرحلة الأساطير إلى مرحلة التفكير العقلاني، وهو المشروع الذي يزعم أنصاره أن هناك مرحلة من مراحل الوعي الإنساني كانت العقلانية غائبة فيه تمامًا، وهي مرحلة الإنسان البدائي الذي يمتلك «عقلية غير منطقية» (Prelogical Mentality) لا تحتكم إلى البرهان ولا تعرف التبرير العقلاني.

وفي الواقع إن كاسيرر نفسه وصف عقلية الإنسان البدائي بهذا الوصف، ورأى الأسطورة بوصفها تجسيدًا لثقافته وحضارته. وفي اعتقاد بلومبرج، إن الفكر الميثولوجي والفكر الفلسفي عنصران أساسيان من عناصر الوعي الإنساني، منذ بداية الوجود؛ فنحن لا نعرف الأسطورة إلاّ من خلال «وظيفتها» وما تؤديه بالنسبة للبشر، وهذا يعني أن المعرفة الميثولوجية تتضمن

(١) فؤاد نخوخ: من نقد العقل إلى هرميوطيقا الرموز: بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(2) Blumenberg, Hans: «Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation», Trans. Joel Anderson, in: David M. Levin (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley: University of California, 1993, P. 30.

(3) Blumenberg, Hans: *Paradigms for a Metaphorology*, trans. Robert Savage, Ithaca: Cornell Univ. Press, 2010, PP. 77-78.

نوعاً من القصدية التي لا تميز بين الفعل الخيالي من جانب، والفعل العقلاني (البرهاني / التحليلي) من جانب آخر^(١).

ويمضي بلومبرج فيوضح أن الفصل بين الفلسفة والأسطورة بدأ مع أرسطو في تأويله لفكرة الزمن، وذلك عندما نزع إلى «تخليص مفهوم الإله من الطابع الأسطوري» (Demythologizing of the Concept of God)؛ ومن ثمّ فهو لم يستهدف إثبات وجود الإله، بقدر ما أراد إثبات مذهبه في الحركة. وقد جاء حله لهذه المشكلة مرتبطاً بنقطتين لفصل الفكرة الفلسفية عن الإله عن كل سردية أسطورية، وهاتان النقطتان هما: «بداية العالم»، و«نهايته»^(٢).

لقد حاول أرسطو أن يرد الميثافيزيقا إلى مشكلة الحركة وحدها؛ الأمر الذي ساعده على تنفيذ المقولات الأسطورية حول نشأة الكون وتفسير الظواهر الطبيعية. كما أن الثبات المنتظم للحركة الدائرية في الأجرام الفلكية ساعده في البرهنة على فصل مفهوم الإله عن التفسيرات الميثولوجية، وأصبح الإله في نظره هو المحرك الذي لا يتحرك، أو الفكر الخالص الذي يفكر في ذاته فقط ولا يفكر في شيء خارج ذاته^(٣). وستتناول بالتفصيل الصلات بين الأسطورة والفلسفة في المحور الأول من القسم الثاني؛ في سياق نقد بلومبرج لأيديولوجية التقدم.

نستنتج من ذلك أن بلومبرج ينظر إلى الوعي الأسطوري بوصفه وعياً «محيئاً»، وليس وعياً «مفارقاً»، وهذا نابع من العلاقة بين الإنسان والبيئة المحيطة، وهو بذلك يتجه إلى تعميق البعد الفينومينولوجي في الأسطورة إلى أقصى حد ممكن بدءاً من التأكيد على الوظيفة العملية للأسطورة وانتهاءً بقصدية الوعي. ومن هنا فإنه يعالج فكرة الأسطورة من المنظور الدلالي الكامن في نسيج وحدتها الميثولوجية؛ الأمر الذي يؤكد - مرة أخرى - تشعبه بالتيار الفينومينولوجي الذي تأثر به كاسيرر من قبله.

ومن الملاحظ أن تحليلاته لقصدية الوعي تنطلق من اعتبارات «براجماتية»؛ حيث إن الأسطورة لم تظهر إلا لكونها استجابة لمشكلة معينة، أو كوسيلة لتوسيع الآفاق الحضارية لتوكيد الذات الإنسانية في مواجهة صرامة الواقع. فالأسطورة تستهدف في نهاية المطاف

(1) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. P. 4, 9, 133.

(2) Blumenberg, Hans: **The Genesis of the Copernican World**, PP. 437-438.

(3) Ibid, P. 438.

تحقيق غاية عملية، وهي تنتمي إلى العالم الواقعي، وليس إلى العالم الميتافيزيقي؛ الأمر الذي يجعلها أداة للفعل والعمل، ووسيلة للإنجاز.

نخلص مما سبق إلى أن مشكلة «صرامة الواقع» تمثل تهديدًا أساسيًا للبشر، وهو تهديد كامن في طبيعتهم وعلاقتهم بالبيئة المحيطة. ومن ثمّ جاءت استجابتهم لهذا التحدي ممثلة في تطوير ثقافتهم الأولى في جميع صورها؛ ومن بين تلك الصور، كان للأسطورة دورٌ حاسمٌ في ذلك. وقد أكد معظم دارسي بلومنبرج على ذلك؛ فيذهب «بيني إيفرجان» (Pini Ifergan) إلى أن تصوره للأسطورة ينظر إليها بوصفها مجموعة من الأشكال الرمزية التي يحاول البشر من خلالها التعامل مع حالة «القلق» الناتجة عن عدم تلائمهم مع البيئة المحيطة. فقد اعتقد البشر الأوائل أن الوسيلة الأساسية للتغلب على «القلق» ليست هي التفسيرات النظرية المجردة لطواهر الكون، وإنما القدرة على سرد قصة أو أسطورة. ومن ثمّ ومن أجل التعويض عن عجزهم عن التكيف مع البيئة، نزعوا إلى توظيف قدرتهم على استخدام الرمز، وذلك كمحاولة للكشف عن حقيقة كل ما يستعصي على الفهم والتفسير⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى يذهب «أولريك راسموسن» (Ulrik Rasmussen) إلى أن بلومنبرج - على عكس ما قد يبدو - لا يستهجن التطورات التي أحرزها العلم الحديث والتي اتخذ فيها خطوات حاسمة، وإنما يتمثل هدفه في الكشف عن السمات المميّزة للوعي الأسطوري. ومن هذا المنظور، يعمل مفهوم «صرامة الواقع» بشكل أساسي بوصفه المفهوم المقابل لمفهوم الحياة اليومية. فبينما تتحدد الحياة اليومية من خلال افتقارها التام لكل ما هو طارئ أو لكل الأحداث والوقائع غير المنظورة، نجد أن مفهوم صرامة الواقع ينصبّ على التعامل مع واقع يفترق إلى الثبات، والنظام، والمعنى، والتكيف مع البشر⁽²⁾.

ويمضي بلومنبرج في تأويله للأسطورة، فيحلل دور الإنسان في التاريخ، وطبيعة الرمز فيها، والأبعاد الفلسفية الأساسية التي تحويها، وذلك في ضوء الأنتروبولوجيا الفلسفية،

(1) Ifergan, Pini: «Hans Blumenberg's Philosophical Project: Metaphorology as Anthropology», *Cont. Philos. Rev.*, No. 48, 2015, P. 369.

(2) Rasmussen, Ulrik Houlind: *The Memory of God: Hans Blumenberg's Philosophy of Religion*, *Ph. D Diss.*, Theological Faculty, University of Copenhagen, 2009, P. 196.

وهو تيار معاصر ظهر في ألمانيا في عشرينيات القرن العشرين. فماذا يقول هذا التيار؟ وكيف يمكن تطبيقه على فكرة الأسطورة؟

المحور الثاني: التأويل الأنثروبولوجي للأسطورة

حاول بلومنبرج أن يبرهن على جوهر فرضيته حول تفسير الأسطورة؛ ونعني بها صرامة الواقع، وانطلق في ذلك من «الأنثروبولوجيا الفلسفية»، محاولاً البرهنة على أن «الفعل» يمثل جوهر الأسطورة، والشكل الأسمى للخبرات الإنسانية والنشاط التاريخي في مراحلها المختلفة. ويشير مصطلح «الأنثروبولوجيا الفلسفية» (Philosophical Anthropology) إلى الدراسة الشاملة للطبيعة البشرية في ضوء العوامل البيئية، والبيولوجية، والاجتماعية، والسيكولوجية... إلخ، وذلك على خلاف التيارات الفلسفية التي تنزع إلى دراسة الإنسان بوصفه كائنًا يمتلك- على نحو حصري- كل صفات العقل في ممارساته وسلوكه^(١).

ورغم قَدَمِ البحث في الأنثروبولوجيا الفلسفية، فإن هذا التيار تطور- كحركة مستقلة- في الفلسفة الأوروبية الحديثة على يد «ماكس شيلر» (Max F. Scheler) (١٨٧٤-١٩٢٨)، و«هيلموت بلسنر» (Helmuth Plessner) (١٨٩٢-١٩٨٥)، وهو يجمع بين «فلسفة الحياة» عند «دلتاي» (Wilhelm Dilthey) والفينومينولوجيا عند هوسرل. وقد حاول شيلر اكتشاف البنية الأساسية للطبيعة البشرية، وبالتالي تفسير الخبرات المختلفة للنشاط الإنساني، كما سعى إلى تأسيس أنثروبولوجيا تستند إلى التأويل كأساس منهجي للعلوم الاجتماعية في إطار هدفها المركزي المتمثل في وضع تفسيرات للمعرفة الإنسانية. ومن أعلام هذا التيار: كاسيرر، وسارتر، «أرنولد جهلين» (Arnold Gehlen) (١٩٠٤-١٩٧٦)^(٢).

أولاً: أنثروبولوجيا الإنسان الضالع:

يذهب بلومنبرج إلى أن كل التنوعات المختلفة لما ندعوه «الأنثروبولوجيا الفلسفية» يمكن اختزالها في ناحيتين: إما الإنسان بوصفه «مخلوقاً ضعيف الهمة»، أو بوصفه

(1) Bunnin, Nicholas, and Yu, Jiyuan: op. cit., P. 519.

(2) Audi, Robert: op. cit., P. 667.

«مخلوقًا ذا عزيمة قوية». وهو ينظر إلى «الضعف» و«القوة» بالمعنى الرمزي الذي يشير إلى كون الإنسان غير متناغم بيولوجيًا مع البيئة المحيطة؛ الأمر الذي يجعله في وضعية تتمثل في: إما أنه سيقف عاجزًا ولا يتمكن من البقاء وحماية نفسه وتوكيد ذاته، أو أنه سيحاول جاهدًا الانفتاح على العالم، وسبر أغوار الطبيعة. ولذلك فقد صار الإنسان- كما يقول بلومبرج- مخلوقًا بدافع من الإلحاح الشديد لاحتياجاته من جانب، وبفضل استغلاله لمواهبه وقدراته للسيطرة على الطبيعة الخارجية من جانب آخر^(١).

ويقارب بلومبرج مفهوم «حالة الطبيعة» «State of Nature» في النظرية الفلسفية للدولة عند هوبز، الذي ذهب من خلالها إلى أن حالة البشر «الطبيعية» تتناقض مع ظروف وجودهم ورغبتهم في البقاء؛ فكان البديل تأسيس الدولة التي ترمز إلى البيئة السليمة التي يعيشون فيها، والتي من شأنها أن تقضي على العداوات والصراعات بينهم. ولذلك فإن أهمية هذه النظرية- كما يقول بلومبرج- لا تكمن في تفسير ظهور الدولة، بل تتمثل بالدرجة الأولى في أنها تُحوّل التعريف الحُدِّي للإنسان عند أرسطو^(٢) من كونه «حيوانًا سياسيًا»، لتضعه ضمن إطار «توصيف وظيفي» (Functional Description)؛ لكي نتعرف طبيعته وجوهره وماهيته، في ضوء احتياجاته ورغباته الأساسية^(٣).

معنى هذا أن بلومبرج يركّز على دور الإنسان كذات فاعلة في صنع التاريخ والثقافة، وقد تمثل ذلك في محاولة البشر خلق الأشكال الرمزية ومن بينها الأسطورة لتحقيق النظام الوظيفي للإنجاز الإنساني الأساسي الذي نسميه «الحياة»^(٤). وبهذه الطريقة نجده يعزو ظهور الأسطورة إلى المحاولات الأولى للتناغم مع البيئة المحيطة، ومن هنا تتأسس رؤيته

(1) Blumenberg, Hans: «An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric», Trans. Robert M. Wallace, in: Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge: MIT Press, 1987, P. 429.

(٢) التعريف عند أرسطو هو قول دال على ماهية الشيء، ويشتمل على مقوماته كلها، وينقسم إلى قسمين: (١) التعريف بالحد التام (ويتركب من: جنس قريب + فصل)؛ كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، (٢) التعريف بالحد الناقص (ويشتمل على: جنس بعيد + فصل)؛ كتعريف الإنسان بالجسم الناطق. (د. مراد وهبة، مرجع سابق، ص. ١٩٨).

(3) Blumenberg, Hans: «An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric», P. 438.

(4) Ibid, P. 439.

الأنثروبولوجية على فكرة الذات الفاعلة التي تأخذ على عاتقها تغيير الظروف الصعبة، وتقدم البديل ضمن تصور عملي أكثر انفتاحاً، وعلى حدّ قوله: «إن الأسطورة لا ترتبط بسعي الإنسان إلى امتلاك الحقيقة، بقدر ما ترتبط بسعيه إلى فهم وتفسير الصعوبات التي تنتج عن عدم قدرته على امتلاك الحقيقة»^(١).

ونلاحظ أن بلومبرج متأثر «بالأنثروبولوجيا التأويلية»^(٢) التي تستهدف توسيع فضاء الخطاب الإنساني، بما يتناسب مع «سميوطيقا الثقافة» (Semiotics of Culture) (سميوطيقا: كل ما يتعلق بأساق العلامات Signs، والرموز، والإشارات، سواء أكانت طبيعية أم صناعية). والثقافة من هذا المنظور مجموعة من أنظمة العلامات القابلة للتأويل، كما أنها ليست قوة قاهرة، وليست شيئاً تُعزى إليه سببياً أحداثٌ مجتمعية أو سلوكيات أو مؤسسات اجتماعية أو سيرورات عملية؛ بل هي نظام من العلاقات بين الإنسان والعالم به من ناحية، والطريقة التي تنظم العالم من ناحية أخرى، ومن ثمّ فهي نسق يمكن من خلاله إجراء «وصف مُكثّف» وقابل للفهم بالنسبة للعالم المحيط^(٣).

من هذا المنطلق يركّز بلومبرج على تأويل الأسطورة في ضوء البيئة كمجال للتفاعل، ومن خلال الطريقة التي ينظر الإنسان من خلالها إلى العالم الذي يعيش فيه. وإذا كانت الأسطورة جزءاً من الثقافة، فإنها تستهدف الإمساك بزمام الواقع، خاصة مع ندرة المعرفة في المراحل التاريخية الأولى، والتي دفعت البشر إلى محاولة توسيع نطاق إدراكهم للتحكم في سير الأحداث. ولهذا أصبح من المشروع الاستدلال على مضمون الحقيقة من الفنون الخطائية والجمالية. فالجمال والحقيقة صارا متطابقين. ويستنتج بلومبرج أن الخصومة

(1) Ibid, PP. 429-430.

(٢) «الأنثروبولوجيا التأويلية» (Interpretive Anthropology): هذا المصطلح مستعار من الهرمنيوطيقا، ويركّز على دور الفرد في تأويل المعرفة بحيث نتجنب فرض معنى عليه من الخارج. وقد وضع هذا المصطلح «كليفورد جيرتز» (Clifford Geertz) (١٩٢٦-١٩٧٠) في كتابه «تأويل الثقافات» (١٩٧٣)، حيث يرى أن الثقافة تمثل نسقاً من المعاني يستعين به الأفراد لتأويل خبراتهم ضمن إطار معين. وهذا النسق من نتائج الدلالات المتراكمة في عالم الحياة اليومية. ويستعير جيرتز من «جيلبرت رايل» هذا المثال: ثمة تطابق فيزيقي بين غمزة بالعين وخلجة لإرادبة، لكنهما مختلفان؛ فالأولى مُحمّلة بالمعاني، في حين أن الأخرى لا تُرسل أية معلومات. (د. مراد وهبه، مرجع سابق، ص. ١٠١-١٠٢).

(٣) جيرتز، كليفورد: تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة: الأب بولس وهبة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية- المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ص. ٩٨.

التي يقيمها أفلاطون بين الفلسفة والخطابة نابعة من الفلسفة ذاتها، أو على الأقل من لغتها البرهانية، على اعتبار أن الخطابة نوعٌ من الفنون الجمالية، ولغتها تقترب من لغة الشعر^(١).

وفي الحقيقة إن بلومبرج يركز على النظر إلى الثقافة في ضوء كون الإنسان الكائن الوحيد القادر على صناعة عالم حياته اليومية وإثرائه بالعديد من المعاني، وبهذا تصبح اللغة والأسطورة في نظره من بين أهم الوسائل التي يعبر الإنسان من خلالها عن ثقافته وتعايشه مع البيئة^(٢).

ومن ناحية أخرى فإذا كانت الأسطورة نبتت أساساً من محاولات البشر لتوكيد وجودهم، فإن بلومبرج يفسر ظهورها انطلاقاً من دافعي «الخوف»، و«الشجاعة»: «الخوف من البيئة المحيطة والواقع من ناحية، والشجاعة المتمثلة في قوة الرغبة لاقتحام المجهول والسيطرة عليه من ناحية أخرى. ويمثل هذا التفسير - وفق ما يرى «جوزيف كورنر» (Joseph Koerner) - نوعاً من التفسير الانعكاسي القائم على إبستمولوجيا تركز على «الطبيعة النصّية الفوقية» Metatextuality للأسطورة، وهي إبستمولوجيا تتجاوز الأسلوب السردى للأساطير للوقوف على نسقها الرمزي، وإطارها الوظيفي، وبنيتها الاجتماعية، والبرهنة على فعاليتها «كفعل»، لا الوقوف عند مستوى المفاهيم النظرية في محتواها^(٣).

وهكذا فإن تأويل بلومبرج للأسطورة تأويل أنثروبولوجي في الأساس، ويقع في صميم فلسفته في التاريخ والحضارة من ناحية، ودراسته للطبيعة البشرية من ناحية أخرى، وهذا ما أكده «انجوس نيكولز» (Angus Nicholls) بأنه لا يمكن فهم نظرية بلومبرج في الأسطورة إلا في ضوء دراسته الفلسفية للطبيعة البشرية، حيث إن الأسطورة عنده تنبثق من فرضية تأملية تتعلق بظهور البشر الأوائل (أو ما يسميهم «المخلوقات ضعيفة الهمة»)، وقد جاءت في الأصل كوسيلة لكي تساعد على التكيف مع البيئة واقتحام القوى المجهولة. وهو الأمر الذي يعني أن الأسطورة تجسد المساعي الإنسانية للتعامل مع هذه المخاوف المتعلقة بالقوى التي

(1) Blumenberg, Hans: «An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric», P. 430.

(2) Bottici, Chiara, and Challand, Benoît: *The Myth of the Clash of Civilizations*, London & New York: Routledge, 2010, P. 14.

(3) Koerner, Joseph Leo: «Ideas about the Thing, Not the Thing Itself: Hans Blumenberg's Style», *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No. 4, 1993, P. 9.

تهدد وجودهم، وكان ذلك يتم عن طريق الآلهة ذات الطبيعة المجسمة (Anthropomorphic Gods) (= أي تصوير الآلهة على شكل شبيهه بالإنسان)، ولكن في شكل أكثر قوة وضخامة بحيث تستطيع أن تسيطر على العالم المحيط^(١).

إن النظر إلى الأسطورة على هذا النحو يأخذ في الاعتبار تعايشها وتواجدها في نفس الحقب التاريخية؛ لأن الأساطير تبرز ويضيء بعضها البعض الآخر. فعلى مستوى الوظيفة تدخل الأسطورة إلى عالم الحياة اليومية تكيفه وتكيف معه، ويكون ذلك على نحو عميق في الغالب، وعلى مستوى الدلالة تعكس الجوانب والأبعاد الحركية في تكوين البشر، وهي بذلك تكتسب صفة الديمومة، خاصة في استمراريتها وتجذرها في التاريخ؛ لأنها تجسد صدمات الطفولة التي عاشها البشر ولا يزالون. ومن ثمَّ فإن هذا التفسير لا يهتم بدراسة بنية الأسطورة إلا في ضوء وظيفتها، أيًا كان موضوعها، وهي الوظيفة المتمثلة في التخفيف من حالة «القلق» التي يتسبب فيها ذلك الواقع الذي يُحكّم قبضته على البشر^(٢).

وفي هذا الإطار يذهب «بو أيزنبرج» (Bo Isenberg) إلى أن «صرامة الواقع» تمثل الفرضية التي يُؤوّل بلومنبيرج من خلالها علاقة الإنسان بالزمن، كما تمثل أساس رؤيته لمسار تطور الفلسفة والعلم، وتفسير نشأة اللغة، وأصل الحضارة. وهي فكرة تُعبّر عن مخاوف الأفراد، وترتبط بعدم قدرتهم عن مواجهة الواقع^(٣). وعلى هذا فإن ما يحدد مدى مشروعية الأسطورة في نظره هو قدرتها على التكيف التدريجي للبشر مع البيئة، وليس استقلال الفلسفة، أو العلم عنها. ومن ناحية أخرى يتعيّن النظر إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية في ضوء رؤيته التي تقول أننا «أهمّلنا الإنسان»، ومن ثمَّ يجب أن نُعيد تساؤل كانط عن: من هو الإنسان؟ رغم أن كانط نفسه لم يقدم إجابة واضحة تمامًا عن هذا التساؤل^(٤).

(1) Nicholls, Angus: *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, Foreword by: Robert A. Segal, London & New York: Routledge, 2015, PP. 47-49.

(2) Wallace, Robert M.: *Translator's Introduction*, xvii.

(3) Isenberg, Bo: «Answering the Question: What is Culture? A Sociological Reworking of the Philosophy of Hans Blumenberg», in: Yamamoto, Tetsuji (ed.), *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation: Beyond Violence and the Modern Era*, Manhattan: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, P. 776.

(4) Pavesich, Vida: «Hans Blumenberg: Philosophical Anthropology and the Ethics of Consolation», in: Phillip Honenberger (ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, P. 67.

ومن الملاحظ أنه لا يوجد فصل في نظر بلومبرج بين طبيعة الإنسان العضوية وبين بيئته؛ فالعلاقة بين البشر والبيئة هي علاقة ديناميكية في الأساس^(١). وهو بذلك يلتقي مع «هيردر» (Johann Gottfried Herder) (١٧٤٤-١٨٠٣)، الذي أكد على ضرورة النظر إلى المجتمع على أنه مكون عضوي، ومن ثمّ فإنّ البشر نتاج للظروف البيئية^(٢).

ومن ناحية أخرى يبدو بلومبرج متفقاً مع هيردر في تأكيده على العلاقة الوثيقة بين اللغة والثقافة، حيث ذهب هيردر إلى أن أحد الخصائص الأساسية للبشر هي التعبير - أو الكلام - ولذلك فإن كل ما يفعله الإنسان يُعبّر عن طبيعته، وإذا لم يكن يُعبّر عن طبيعته؛ فذلك لأن الإنسان يكبح نفسه و يقيدّها. ومن هذا المنظور طوّر هيردر فكرة الانتماء إلى تراث مشترك وذاكرة جماعية واحدة؛ بحيث تكون اللغة رابطها الأساسي. فكل إنسان يسعى بطبيعته إلى الانتماء لجماعة؛ وإذا ما جرى انتزاعه منها فسيشعر بالاغتراب وفقدان الهوية^(٣).

كذلك يتفق بلومبرج مع كاسيرر في قوله بأن الأساطير ليس لها إلا قيمة وظيفية، وهي تجسد الحالة المتسامية للروح الإنسانية، وتتكون عبرها الخبرات الإنسانية وفقاً لقوانين محايثة^(٤). ومن هذا المنطلق أبدى كاسيرر تحفظه على تعريف أرسطو للإنسان بأنه «حيوان عاقل»، ورأى أن العقل - أو النطق - اصطلاح ناقص لا يُمكننا من فهم أشكال الحياة الثقافية في ثرائها وتنوعها. وإذا كانت البناءات الثقافية التي تبتكرها الروح الإنسانية هي في الأساس أشكالاً رمزية، فإن الحد المميّز والأقرب للإنسان هو أن نصفه بأنه «حيوان رامز» (Symbolic Animal) «Animal Symbolicum» بدلاً من أن نحدّه بالعقل أو النطق^(٥).

(1) Fritzman, J. M.: «Blumenberg and the Rationality of Rhetoric», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 10, No. 4 (Autumn 1992), P. 429.

(2) Berlin, Isaiah: *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London: Chatto & Windus Ltd., 1976, P. 149.

(٣) برلين، ايزايا: *جذور الرومانتيكية*، ترجمة: سعود السويداء، الكويت: دار جداول، ٢٠١٢، ص. ١٢٠، ١٢٣-١٢٤.

(4) Cassirer, Ernst: *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. I (Language), tr., by: Ralph Mankeim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1955, P. 186.

وأيضاً: (كاسيرر، أرنست: *اللغة والأسطورة*، ترجمة: سعيد الغانمي، أبوظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (مشروع كلمة للترجمة)، ٢٠٠٩، ص. ٨١، ١٥١-١٥٢)

(٥) كاسيرر، أرنست: *فلسفة الحضارة الإنسانية (أو مقال في الإنسان)*، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، بيروت - نيويورك: دار الأندلس بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦١، ص. ٦٨-٦٩.

وإذا كانت «صرامة الواقع» تمثل تهديدًا أساسيًا بالنسبة لقدرة البشر على البقاء، فقد كان من الطبيعي أن ينتج عن استجابتهم لهذا التحدي تطويرًا للأشكال الرمزية التي تحدث عنها كاسيرر. لكن إذا كان كاسيرر قد رأى في الأسطورة تعبيرًا عفويًا عن «طبيعة» الروح الإنسانية، فإن بلومبرج يحاول أن يفسر الأسباب التي دفعت بالإنسان إلى ابتداء الأسطورة وتطوير الأشكال الرمزية (وهو ما لم يوضحه كاسيرر مكتفيًا بالافتراض الذي يقول إن الإنسان بوصفه «حيوانًا رامزًا» يُعبّر عن «طبيعته» بطريقة تلقائية من خلال هذه الأشكال؛ نظرًا لأنه مخلوق حر)^(١).

أما بالنسبة لبلومبرج، فإن الأسطورة جاءت من خلق البشر لتمثل «حلًا للمشكلة الأساسية» المتأصلة في علاقتهم ببيئتهم البيولوجية، وليست - كما تصورهما كاسيرر - مجرد تعبير عن وعيهم ووجودهم الإنساني. وبعبارة أخرى، فإن الإنسان يجعل من نفسه حيوانًا رامزًا - إذا جاز التعبير - من أجل التغلب على الحالة التي وجد نفسه فيها، والتي لا تتناغم مع طبيعته، وكذلك من أجل التعويض عن افتقاره إلى القدرة على التكيف مع الحالة التي يسميها هوبز بحالة الطبيعة^(٢).

كذلك فمن الملاحظ أن بلومبرج يتفق إلى حد ما مع «كلود ليڤي شتراوس» (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨-٢٠٠٩)، الذي حلل الأسطورة موضحًا أن لها قواعد ثابتة في العقل الإنساني، ولهذا فقد رفض أن تكون خالية من قواعد منطق التواصل الإنساني، كما رفض أن يكون محتواها عَرَضِيًّا أو اعتباطيًّا، ويتساءل: إذا كان مضمون الأسطورة عابرًا وعرضيًّا بالكلية، فكيف يمكن تفسير وجود تشابه بين الأساطير في مختلف بلدان العالم^(٣).

ومع هذا فإن بلومبرج يتجاوز شتراوس في تناوله للأسطورة. صحيح أن شتراوس لا يفسر الأسطورة من خلال أسلوبها أو نمطها السردي فقط، ولا في ضوء صياغاتها وتراكيبها، وإنما في ضوء بنيتها من ناحية، والتاريخ أو الحكاية التي ترويها من ناحية أخرى^(٤)؛ إلا أن بلومبرج لا يتوقف عند مستوى المضمون، والبنية، ويركّز على الدلالات العميقة التي تحملها؛

(1) Blumenberg, Hans: «An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric», P. 438.

(2) Ibid, P. 440.

(٣) ستروس، كلود ليڤي: الإناسة البنائية، ج ١، بترجمة حسن قبيسي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص. ٢٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص. ٢٣٠.

في محاولة منه للوقوف على حدود العلاقة بين الأسطورة كفعل يُعيد تشكيل ذاته باستمرار من ناحية، وبين فكرة القداسة التي تهبها الأسطورة هالةً ميثولوجية تنجسد في الطقوس الدينية وترفعها إلى مستوى التدين المحض من ناحية أخرى^(١).

هذا يعني أن بلومبرج يركّز على الأسباب التي تدفع إلى تحلُّق الأسطورة من جديد وتبلور مرة أخرى باختلاف الأزمان والعصور التاريخية. ومن هنا فإن ثمة اختلافًا جوهريًا بين بلومبرج وشتراوس؛ فإذا كان شتراوس يؤسس لاتجاه معرفي يدرس الأسطورة من خلال محتواها، ومن ثمّ يعالجها في ضوء المنهج الأثرولوجي البنيوي، فإن بلومبرج يركّز على وظيفة الأسطورة، ولا يتناولها من المنظور البنيوي الذي يهتم بتغيُّر محتواها بتحول العصور والمراحل التاريخية.

إن هذا يُدلل على أن فلسفة بلومبرج في الأسطورة تهتم بالتحليل الفينومينولوجي، وخاصة الفينومينولوجيا بوصفها فلسفة في «المعنى» تبحث في مشكلة تكوُّن الظواهر في ضوء ماهيتها الخاصة، وقابليتها لتلقي المعنى الذي يضيفه الوعي عليها منذ أول لقاء له بها. فوفقًا للاتجاه الفينومينولوجي، فإنه يتعيَّن علينا أن نتحول من دراسة الأشياء والظواهر إلى دراسة «معناها» بوصفها «ظواهر مُعاشة» (Experienced Phenomena) في «عالم الحياة اليومية»^(٢).

من هذا المنطلق يذهب بلومبرج إلى أن كل حضارة تتضمن مجموعة من الأنساق الفكرية والثقافية التي تختلف عن غيرها في الحضارات الأخرى، وهذا الاختلاف نابع من «تاريخية» الأزمنة وصيرورة المراحل الحضارية ذاتها؛ إذ لكل عصر وكل مرحلة مشكلاتها وقضاياها؛ الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى اختلاف الحلول والمشروعات والرؤى، وتنوع الوسائل التي يمكن من خلالها مواجهة مشكلات كل عصر، لكن ما يجمع بينها هو تطلعاتها نحو الانتقال إلى ما هو أفضل في سلم الحضارة الإنسانية^(٣). ويُعدُّ هذا، وفق ما يرى «باجور هانس» (Bajohr Hannes)، تحولًا من جانب بلومبرج نحو «أثرولوجيا فينومينولوجية» (Phenomenological Anthropology) تركز على نتاجات المعنى بوصفها «دلالات مهمة»

(1) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 63.

(2) Audi, Robert: op. cit., P. 665.

(3) Blumenberg, Hans: **The Legitimacy of the Modern Age**, PP. 4-5.

في كل حضارة. وهنا تفقد اللغة مكانتها المهيمنة كما عند كاسيرر؛ حيث لا تُمثل سوى أداة واحدة من بين وسائل أخرى لإشباع احتياجات البشر^(١).

هذا يعني أن الثقافة في نظر بلومبرج يجب أن تُفهم باعتبارها جملة من المحاولات المتواصلة للتخفيف من مشكلة «صرامة الواقع». وتمثل الثقافة مجموعة من المبادئ والسلوكيات وأنماط التفكير التي يعيش من خلالها الأفراد والجماعات، ومن بينها الأسطورة، وكذلك اللغة التي تجسد بين ثناياها كل ما هو مادي، وروحي. ولذلك فإن بلومبرج -وبرغم اختلافه مع كاسيرر- يلتقي في نهاية المطاف معه في قوله بأن قدرة الإنسان على استخدام الرموز هي التي مكّنته من تشكيل الحضارات الإنسانية.

ثانياً: الأبعاد الفلسفية للأسطورة:

إذا كانت الأسطورة تنتمي إلى فئة الرموز والاستعارات، فإنها تفيض بعدد من الدلالات الصادرة عن تراث غني، وهي بذلك على خلاف المنظومات الفكرية والسردية النظرية^(٢). والمقصود بالدلالة أن الأساطير تتضمن مجموعة من المعاني والعلامات الكامنة التي يصبح عندها المجهول قابلاً للفهم والسيطرة عليه من جانب، كما أن الأحداث التي تظهر من خلال بنيتها السردية تُعيد باستمرار - وباختلاف الظروف - إنتاج هذه المعاني من جانب آخر.

ويمكن القول: إن الأسطورة عند بلومبرج تحوي بعدين فلسفيين أساسيين، وهما: «البعد الوجودي»، و«البعد الأكسيولوجي».

(أ) «البعد الوجودي»:

يتمثل البعد الوجودي للأسطورة في كونها نمطاً من أنماط الفعل الذي يساهم في جعل العالم أكثر تناغمًا مع الإنسان^(٣). وفي الواقع إن تركيز بلومبرج ينصبّ على مسألة الوجود الإنساني عبر تشكلاته في التاريخ، عن طريق ما يدعوه «أسنة الأسطورة» (Humanization of Myth)؛ أي «إضفاء الطابع الإنساني على الأسطورة»^(٤). فالأسطورة تجسد الواقع الإنساني الأكثر تحديداً.

(1) Bajohr, Hannes: *History and Metaphor: Hans Blumenberg's Theory of Language*, Ph. D Diss., Columbia University, Germanic Languages, 2017, P. 1.

(2) Blumenberg, Hans: *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, P. 85.

(3) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 388.

(4) Ibid, P. 119.

وهنا نلاحظ تأثير بلومنبرج بهيدجر، وقد أقر بلومنبرج نفسه بهذا التأثير، وأثنى على تركيزه على مفهوم «الأصالة» Authenticity. كذلك فقد أشار بلومنبرج إلى أن مفهوم «الطرح» أو الإلقاء Thrownness، و«الوجود الواقعي» Facticity عند هيدجر يؤكدان محدودية الوجود الإنساني من جانب، كما يؤكدان الحرية الإنسانية من جانب آخر، ويعبران عن العوامل المحددة للكينونة والحالة التي تتعارض فيها حرية الإنسان ورغبته في حماية وجوده. ومن أجل هذا يقاوم الإنسان عدد لا يحصى من العوامل الخارجية من جانب، وخلق الظروف المواتية لتوكيد وجوده من جانب آخر^(١).

من هنا جاء تأكيد الوجوديين بصفة عامة على أن «الوجود يسبق الماهية»؛ أي أن الإنسان منذ اللحظة الأولى للحياة قد قُذِفَ به في وضع ليس من صنعه، لكنه هو وحده من يستطيع أن يغير هذا الوضع ليشكل ماهيته الإنسانية. ويؤكد العديد من دارسي بلومنبرج على تأثيره بالوجودية، فيذهب «ألبرتو جيستاو» (Alberto Gistau) إلى أن نظريته للأسطورة جاءت متشعبة بالفلسفة الوجودية، وتضع في اعتبارها آمال الإنسان، ومخاوفه، ومساعيه^(٢) وتذهب «ماريا زويسلو» (Maria Zowisto) إلى أن فلسفة بلومنبرج في الأسطورة تحوي العديد من ملامح الفلسفة الوجودية، وهي الملامح التي تتضح في تركيزه على الأبعاد الفردية للإنسان والتي يتم تجاهلها غالباً في التحليلات الإحصائية في الفلسفة الفينومينولوجية. وقد جاءت آرائه متأثرة إلى حد كبير بشيلينج^(٣).

كذلك يذهب «أنطوني ستافرياناكيس» (Anthony Stavrianakis) إلى أن للأسطورة نسيجها الخاص والتميز، وقد جاء تأويل بلومنبرج لها صدئ لعقليته اللاهوتية النقدية المتأثرة بالوجودية، خاصة انطولوجيا هيدجر؛ فعنده نجد أن التأويل الوجودي يقدم لنا المفاهيم التي تُسهم في تفسير واضح ومعقول للأسطورة^(٤). ومن ناحية أخرى يؤكد «فيليب ستامبوفسكي»

(1) Ibid, P. 270.

(2) Gistau, Alberto F.: **Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos: Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe**, Roma: Aracne, MMXV, 2015, P. 73.

(3) Zowisto, Maria: «**The Existential Overcoming of Phenomenology in Hans Blumenberg's Philosophy of Life and Myth**», in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, London & New York: Science & Business Media Press, 2009, P. 309.

(4) Stavrianakis, Anthony: «**Contemporary Equipment for Anthropological Problems of Modern=**

(Phillip Stambovsky) أن تفسير بلومنبرج لوظيفة الأسطورة ينطلق من نقطة وجودية تربط بين ما نحن عليه كبشر وبين طريقتنا لمجابهة القلق الناتج عن الواقع المعاش^(١).

كذلك يبدو تأثير هو سرل على بلومنبرج واضحاً وخاصة في تأويله لمشكلة الزمان الإنساني، والسرديات الأسطورية. فقد صب التيار الفينومينولوجي اهتمامه على دراسة عالم الحياة اليومية للإنسان بوصفه عالماً مُعطى ويحمل تصورات الأفراد الخاصة^(٢). ووفق ما تشير «آنا فيرتز» (Anna Wertz)، فإنه على الرغم من أن العديد من الباحثين لاحظوا التأثير الكبير لهو سرل وهيدجر على بلومنبرج، فإنه لا أحد منهم كشف صراحة عن عمق التزامه بالمفاهيم الوجودية والتحليلات الفينومينولوجية^(٣).

ورغم تأثير بلومنبرج بهو سرل، فإنه يختلف معه في نقطتين: تتمثل الأولى في أن بلومنبرج- على خلاف هو سرل الذي استخدم منهج الشك الديكارتي بحثاً عن اليقين- لا يرى إمكانية الوصول إلى مثل هذا اليقين في عالم الحياة اليومية، وبالتالي فهو يرفض كل نظرية تقوم على أساس بناء نماذج معيارية صارمة؛ لأن ذلك يؤدي في رأيه إلى نفي الوجود «المحايت» أو العيني المتناهي^(٤).

أما النقطة الثانية، وهي مرتبطة بالأولى، فتدور حول توظيف بلومنبرج للأنتروبولوجيا في دراسة فكرة الأسطورة، في حين نجد هو سرل يدافع عن «الفينومينولوجيا» ضد ما يعتبره تهديداً حقيقياً لمستقبل هذا المنهج، وهو التهديد الذي تمثله حركة «الأنتروبولوجيا الفلسفية» التي يُعدُّ كل من ماكس شيلر وهيدجر المسؤولين عن النمو السريع والانتشار المتزايد لها^(٥).

ومن ناحية أخرى فإذا نظرنا إلى فكرة الوجود عند هيدجر، وقارنا بينها وبين فكرة الوجود عند بلومنبرج نجد أن ثمة تشابهاً، واختلافاً ملحوظاً بينهما؛ أما وجه التشابه فيتمثل

= Sciences», in: Anthony Stavrianakis and Others (eds.), *Science, Reason, Modernity: Readings for an Anthropology of the Contemporary*, New York: Fordham Univ. Press, 2015, P. 28.

(1) Stambovsky, Phillip: «Blumenberg: Myth as an Accomplishment of Logos», in: idem, *Myth and the Limits of Reason*, Amsterdam: Rodopi, 1996, P. 67.

(2) Hrachovec, Herbert: «Blumenberg: Truly Memorable Memories», *History of the Human Sciences*, Vol. 7, No. 4, 1994, PP. 62ff.

(3) Wertz, Anna: *The Genesis of Hans Blumenberg's Legitimacy of the Modern Age*, Ph. D Diss., Berkeley, University of California, 2003, P. 19.

(4) Pavesich, Vida: op. cit., P. 68.

(5) Ifergan, Pini: op. cit., P. 360.

في تركيز بلومبرج على مركزية الوجودي الإنساني في الأسطورة، وكذلك الأمر بالنسبة لهيدجر الذي ركّز على طبيعة الوجود الإنساني، وتفسير أحواله (مثل الأثر، والقلق، والمعاناة، والموت، والفناء). وقد جاء اهتمام بلومبرج بالأسطورة في هذه الناحية منصباً على أساس فكرة «القلق الوجودي» (Existential Anxiety) الذي يلزم الإنسان حتى مع تطور العلم الحديث؛ ووظيفة الأسطورة من هذا المنظور تتمثل في مجابهة هذا القلق في لحظة تاريخية معينة^(١).

أما الاختلاف بينهما فيتمثل في أن بلومبرج يجعل من الأثر وبولوجياً أساساً لدراسة طبيعة الوجود الإنساني وعلاقته بالتاريخ، وخاصة بفكرة الزمن؛ أي أنه يؤسس نسبيّاً لنزعة «الأثروبومركزية» (Anthropocentrism) (= الاعتقاد بأن البشر أهم كيان موجود فعلياً في العالم)، وهذا ما لم يتعرض له هيدجر البتة، ولا نجد له أثراً في فكره بوجه عام، بل ويبدو مرفوضاً عند كل من هوسرل وهيدجر^(٢).

ومن ناحية أخرى فإذا كان الوجوديون قد رأوا أن العقل عاجز عن الوصول إلى أي يقين مطلق، فبالمثل فإن العقل عند بلومبرج ليس هو الوسيلة الوحيدة للكشف عن حقيقة الوجود الإنساني؛ لأن قواه محدودة من ناحية، ولأن مفاهيمنا عن الواقع تؤثر على طبيعة تصوراتنا الثقافية الأخرى^(٣).

من هنا كان من الطبيعي أن يتأثر بلومبرج بهيدجر، وخاصة بالأبعاد الرومانتيكية الثورية الكامنة في فلسفته حول أصل اللغة، والحضارة، والتاريخ. ورغم أنه من الملاحظ - كما يشير «زاندركيرك» (Xander Kirke) - وضوح التأثيرات الوجودية على بلومبرج، وخاصة من هيدجر، فإن بلومبرج قلما يذكر الفلسفة الوجودية على نحو مباشر في كتاباته^(٤).

(1) Kwak, Duck-Joo: «A Reflection on the Relation Between Philosophy and Life; Through Hans Blumenberg's Work», in: idem, *Education for Self-transformation; Essay Form as an Educational Practice*, London & New York: Science & Business Media Press, 2012, P. 25.

(2) Pavesich, Vida: *Hans Blumenberg: An Anthropological Key*, Ph. D. Diss., San Diego, University of California, 2003, P. 89.

(3) Blumenberg, Hans: «The Concept of Reality and the Possibility of the Novel», Trans. David H. Wilson, in: Richard E. Amacher and Victor Lange (eds.), *New Perspectives in German Literary Criticism: A Collection of Essays*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1979, P. 32.

(4) Kirke, Xander: *Hans Blumenberg: Myth and Significance in Modern Politics*, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2018, P. 36.

نستنتج من هذا أن آراء بلومبرج لا يمكن فهمهما إلا من خلال ربطها بثلاثة تيارات فكرية في الفلسفة الأوروبية المعاصرة؛ وهي: «الهرمنيوطيقا»، و«الفيومينولوجيا»، و«الأنثروبولوجيا الفلسفية». ويضيف البعض إلى ذلك «اللاهوت الجدلي» (Dialectical Theology)، أو ما يُعرف «بلاهوت الأزمة»^(١).

(ب) «البعد الأكسيولوجي»:

يتجلى البعد الأكسيولوجي للأسطورة في منظومة القيم التي تحويها؛ حيث تحمل معاني ودلالات مهمة، حتى أكثر تجريدًا أو ما يبدو منفصلاً عن الواقع. ولعل القصيدة التي كتبها «هزيود» حوالي عام (٧٠٠ ق.م) والتي تتحدث عن مولد الآلهة- «الثيوجونيا» (Theogony) (= أصل الآلهة وأنسابها)- تُعدُّ مثالًا واضحًا على ذلك^(٢).

إن هذه القصيدة إذا ما نظرنا إليها في جانبها «الشعري» ستبدو عرضًا ذاطبع جمالي من حيث نسيجها المتميز، والطريقة التي تنتظم من خلالها الأبيات. أما إذا نظرنا إليها على أنها أسطورة تتضمن وظيفة، سنجد أنها تحمل دلالة مهمة تتمثل في حرصها على تحقيق ما يمكن تسميته «التكامل» Integration بين الآلهة. وعلى هذا الأساس فإن الميثولوجيا تنفر من «الفراغ» Vacuum (= الوجود في اللامكان)- على حد تعبير بلومبرج- ونادرًا ما تكون أقاصيصها واقعة في اللامكان، واللازمان. ومن هذا المنطلق فإن أي أو تأويل للأسطورة لا ينبغي أن يتقيد بدلالة العناصر الفردية فيها بقدر ما ينبغي أن يركز على نظمها الشامل وتماسكها الكلي؛ لأن العناصر الفردية تعمل جميعها من خلال الوظيفة الأساسية للأسطورة^(٣).

هذا يعني أن الأسطورة ليست نصًا جماليًا، وأن «التفسير الأدبي» (Literary Interpretation) لها ليس كافيًا لأنه يفصلها عن الظروف التي تخلق فيها، ويتعامل معها بوصفها إبداعًا شعريًا أو أدبيًا خالصًا. وفي رأيه إن قوة البشرية في اللحظات الأولى للحضارة كانت تتمثل في قدرتها على تسمية الأشياء والكائنات الأخرى، وليس تعريفها؛ إذ أن ما كان يشغلها هو أن تُسميها بأسماء تشير إلى دلالات تربطها بالحياة اليومية للأفراد^(٤).

(1) Nicholls, Angus: **Myth and the Human Sciences**, P. 16, 33; Wertz, Anna: **The Genesis of Hans Blumenberg's Legitimacy of the Modern Age**, P. 1.

(2) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 351.

(3) Ibid, P. 39.

(4) Blumenberg, Hans: **Care Crosses the River**, Trans. Paul Fleming, Stanford: Stanford Univ. Press, 2010, PP. 63-64.

ومن الواضح أن بلومبرج يشير «بالتفسير الأدبي» إلى فلاسفة التنوير في تركيزهم على الأبعاد الجمالية في الأسطورة: الأمر الذي يعني - بالنسبة إليهم - أنها ظاهرة تاريخية خاصة بالشعوب البدائية، لكنها انتهت بتقدم العلم. ومن هذا المنظور يؤكد بلومبرج أن الأسطورة، مثل أي موضوع جمالي آخر، تحمل دلالات تتجلى من خلال الطريقة التي تظهر من خلالها في التاريخ من بين كل الأشكال الرمزية الأخرى^(١). وبعبارة أخرى إن الأسطورة تقدم العالم في صورة أدبية رفيعة، وهي تؤسس لمجموعة من القصص التي تساعد على جعل البشر يشعرون بالارتياح في هذا العالم، وعلى حدّ تعبيره: «تمثل الأسطورة عالماً من القصص الرمزية التي تحدد وجهة نظر من يؤمنون بها في الوقت المناسب بطريقة تنحسر عندها ظواهر الوحشية وقسوة الطبيعة»^(٢).

تأسيساً على ذلك، تمثل الأسطورة وسيلة للتعاش مع الواقع، وليست مجرد ظاهرة سابقة في الحضارة، وهي تتمتع بجاذبية خاصة لما تؤديه من وظائف اجتماعية وسياسية. ومن هنا يمكن القول إن تأويل بلومبرج يمثل نوعاً من «الاستطيقا الوظيفية» التي تركز على جملة الدلالات التي تحويها الأسطورة وهي تؤدي مهمتها في التخفيف من صرامة الواقع. وتُعبّر «كلوديا كورتي» (Claudia Corti) عن ذلك بقولها: «إن تأويل بلومبرج للأسطورة يقوم على أساس أنها ظاهرة حيّة في كل العصور، وهي تمثل تقليداً معاشاً يجسد التاريخ الاستطقي، أو هي شكل من أشكال «الاستطيقا التاريخية» (Historical Aesthetics)، وهو في ذلك يسير على الخط نفسه الذي اختطه «ت. س. إليوت» (T. S. Eliot) (١٨٨٨-١٩٦٥)، الذي رأى أن قيمة الأعمال الفنية والجمالية ينبغي الحكم عليها في سياق الأعمال السابقة عليها، وليس بطريقة مجرد ومنفصلة عن العالم التاريخي الفعلي»^(٣).

إن البعد الأكسيولوجي للأسطورة يتجلى في كونها ليست مجرد نوع من المجاز، أو كونها بناءً نظرياً وطريقة للإدراك وتشكّل الوعي، وإنما من حيث كونها منظومة حياتية ذات دلالات ملموسة وواقعية بالنسبة لعلاقة البشر بالعالم المعاش، وبذلك يعمق بلومبرج البعد الفينومينولوجي الدلالي في الأسطورة إلى أقصى حد. ومن هنا فإن أهمية تأويله ينبع - وفق

(1) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 69.

(2) Ibid, P. 117.

(3) Corti, Claudia: «A Living Whole»: From T. S. Eliot's Tradition to Hans Blumenberg's *Work on Myth*, in: Cianci, Giovanni and Harding, Jason (eds.), *T. S. Eliot and the Concept of Tradition*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007, P. 147.

ما يذهب «روبرت سيجال» (Robert Segal) - من أنه لا يقرأها بمعناها الحرفي، أو الأدبي، أو على أساس كونها ظاهرة تتناول تفسير الظواهر الطبيعية، وإنما من كونه يركز على وظيفتها العملية في الحضارة الإنسانية والتي تقف جنباً إلى جنب إلى جوار وظيفة العلم^(١).

من هنا يذهب «لوكاس سميث» (Lukas Smith) إلى أن تطبيق بلومبرج للأنتروبولوجيا على الأسطورة يتضمن أبعاداً أخلاقية ووجودية تركز على تفرد الإنسان وأهمية دوره في الحضارة^(٢). كما يؤكد «واين هدسون» (Wayne Hudson) أن تأويله للأسطورة ينبغي فهمه في ضوء الأنتروبولوجيا الفلسفية، وهي الحركة التي حاولت تغيير مسار التفكير السائد في مجموعة من التخصصات الأكاديمية، بما في ذلك الفلسفة، من خلال الكشف عن طبيعة «الإنسان» و«مكانته» في الكون^(٣).

كذلك تذهب «فيدا بافسيك» (Vida Pavesich) إلى أن بلومبرج يعالج الأسطورة في ضوء الفكرة التي مؤداها أن البشر غير متناغمين بيولوجياً مع البيئة التي يعيشون فيها. وانطلاقاً من هذه الفرضية، فإن الفعل الإنساني، الذي ينطلق على أساس توكيد الذات، يتشكل من خلال البنى الثقافية التي تشكل عالم الحياة اليومية. وهكذا يمكن النظر إلى البشر على أنهم كائنات تعيد باستمرار خلق شروط وجودها من جديد من خلال علاقتها بالحدود البيولوجية من ناحية، وبالثوابت الثقافية من ناحية أخرى^(٤).

نخلص من هذا إلى أن بلومبرج ينزع إلى تأويل الأسطورة في كون الإنسان «فاعلاً» في التاريخ والحضارة. وتكاد تتفق وجهة نظره مع «أرنولد توينبي» (Arnold Toynbee) (١٨٨٩-١٩٧٥)، الذي فسّر نشوء الحضارات الإنسانية وتطورها من خلال التركيز على دور الإنسان بوصفه فاعلاً إيجابياً في التعامل مع البيئة المحيطة. وقد عبّر توينبي عن هذا المعنى فذهب إلى أن ظهور الحضارات إنما هو نتاج لتفاعل الإنسان مع العوامل البيولوجية وعوامل

(1) Segal, Robert A.: **Foreword**, in: Nicholls, Angus: *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, op. cit., xvi.

(2) Smith, Lukas B.: **Blumenberg and the Idea of the Human: An Anthropological Approach to the Legitimacy of the Modern Age**, M. A. Thesis, University of Georgia, 2001, P. P. 10, 24.

(3) Hudson, Wayne: «**After Blumenberg: Historicism and Philosophical Anthropology**», *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No. 4, 1993, P. 109.

(4) Pavesich, Vida: «**Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer**», *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 3, 2008, PP. 421ff.

البيئة الجغرافية، كما أن الحضارات تُولد في ظل مجموعة من التحدّيات الصعبة التي تدفع بالإنسان إلى مقاومتها، وعلى حدّ تعبيره: «إن المجتمع تُعرض له في أثناء سير حياته مجموعة من المشكلات، وإن ظهور كل مشكلة إنما هو تحدّي يلزم معاناة الامتحان أو المواجهة»^(١).

وانطلاقاً من تأكيد توينبي على أن البيئة تتحدى الأفراد؛ الأمر الذي يفرض عليهم مواجهة هذا التحدّي بأساليب مختلفة، ويتوقف بنائهم للحضارة على مدى قدرتهم الإيجابية على الاستجابة لهذا التحدّي، نجده يذهب إلى أن ظهور الأساطير جاء كنوع من «الاستجابة» على «التحديات» الطبيعية التي واجهتهم، ومن ثمّ جاء الخلق والإبداع نتيجة لتفاعلهم معها ومقاومتهم لها؛ الأمر الذي أدى إلى تكوين الحضارات العظيمة^(٢).

كذلك نخلص إلى أن تفرد الإنسان في نظر بلومبرج لا يكمن في طبيعته كحيوان ناطق أو عاقل كما عند أرسطو، أو كحيوان رامز كما عند كاسيرر، وإنما يتمثل فيما يفعله للتعامل مع البيئة المحيطة؛ لكي يجعل من نفسه موجوداً قادراً على الحياة والتناغم مع البيئة. ومن هذا المنظور، فإنه من الضروري تفسير الأساطير في ضوء إسهامها في هذه «الوظيفة» داخل هذا المشروع الشامل الذي شرع فيه البشر منذ بدايات الحضارات الإنسانية^(٣).

وخلاصة القول: إن تركيز بلومبرج ينصبّ أساساً على الأهمية الحضارية للأسطورة، ودلالاتها الاجتماعية، ومن هنا فإنه لا يُنوّهاً على أساس تفسيرها للعالم وظواهر الكون، أو على نحو أدبي أو جمالي، ولكن في ضوء وظيفتها المتمثلة في التخفيف من حالة القلق إزاء العالم المُعاش، وتحقيق نوع من الآلفة بين الأفراد والعالم^(٤). وعلى هذا الأساس نجده يراعي البعد الوجودي الإنساني، ويبدو في ذلك متأثراً بالتأويل الفلسفي عند «جادامر»^(٥) (Hans-Georg Gadamer) (١٩٠٠-٢٠٠٢). وهو تأويل يركّز على خصوصية الوجود الإنساني في العالم المُعاش من ناحية، والاختلاف بين المعرفة العلمية التي تتعلق بالطبيعة المادية، والمعرفة التاريخية

(١) توينبي، أرنولد: بحث في التاريخ، ج. ١، ترجمة: طه باقر، بغداد: شركة بيت الوراق، ٢٠١٤، ص. ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص. ١٣٧، ١٤٦.

(3) Wallace, Robert M.: *Translator's Introduction*, xv-xvi.

(4) Segal, Robert A.: *Theorizing about Myth*, P. 145.

(5) Tazelaar, Mark: *The Complementarity of Dogmatism and Criticism and its Function Within Tradition and Revolution: A Debate Between Kuhn, Popper, Gadamer, and Blumenberg*, Ph. D Diss., Illinois, Loyola University Chicago, 1997, P. 104ff.

التي تنصبّ على تأويل جوانب الوعي وخبرات الحياة الإنسانية المختلفة، من ناحية أخرى^(١).

وانطلاقاً من هذا التأصيل النظري وهذه المعطيات العامة لتأويل الأسطورة في ضوء فلسفة الفعل، ينتقل بلومنبيرج إلى بحث علاقة الأسطورة بالفلسفة من جانب، ودلالات الأسطورة في كلّ من التاريخ والسياسة من جانب آخر. ومن ثمّ فإنّ التساؤل الذي يطرح نفسه الآن: ما طبيعة العلاقة بين الأسطورة والفلسفة في رأي بلومنبيرج؟

(١) غدامير، هانس غيورغ: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط. ٢، ٢٠٠٦، ص. ١٠٤.

القسم الثاني

الجوانب التطبيقية لهرميوطيقا الأسطورة

المحور الأول: الفلسفة والأسطورة (نقد أيديولوجية التقدم)

أولاً: طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأسطورة.

يرفض بلومبرج فكرة التسلسل الغائي (أو التقدم المتواصل) للتاريخ، والتي تبدأ من مرحلة الأسطورة وتنتهي بالعلم والمنطق، بل إن نظام التراتبية مرفوض في النظر للتاريخ، وبعبارة أخرى يرفض الفكرة التي تقول بأن التاريخ يسير في اتجاه تصاعدي ويتجه - بالضرورة - من الأسوأ إلى الأفضل. فالقول بحتمية انتقال الإنسانية «من مرحلة التفكير الميثولوجي إلى مرحلة التفكير العقلاني»، غير مقبول في نظره، وممكن الخطأ في هذه الرؤية يتمثل في نزوعها إلى المقارنة - بطريقة آية - بين مسار تقدم التاريخ وتطور حياة الفرد، وصولاً إلى مرحلة النضج^(١).

من ناحية أخرى يذهب بلومبرج إلى أن الأسطورة لا تمثل تحدياً للفلسفة والتفكير العقلاني كما زعم فلاسفة التنوير، بل ستظل فاعلة في الحياة الإنسانية، وعلى حد تعبيره: «إن هذا التصور لوظيفة الأسطورة ليس مقنعاً فقط في حد ذاته، لكنه يتوفر أيضاً على الميزة الحاسمة بالنسبة لمشروعات التقدم التي نزعت إلى التأكيد على حتمية انتقال الحضارات «من الأسطورة إلى العقل»، وهي المشروعات التي لا تضع في تقديراتها سرّيان أي هدف شامل في تاريخ الوعي البشري، أو أي حد لحالة العقلانية العلمية التي نَنعم بها»^(٢).

ويوضح بلومبرج أنه إذا كان من الصحيح أن الأسطورة أصبحت مادة للتأويل الرمزي، مثلما كانت قديماً مادة للتراجيديا، فإنها لا تصبح في حد ذاتها إجراءً مناسباً للتعامل مع سؤال الدهشة (سؤال الفلسفة)، ويضيف إلى ذلك بأن ممكن الخطأ في هذه المقاربة يتمثل في حقيقة أنها لا تضع في اعتبارها أننا يمكن أن نجد في الأسطورة ذاتها بعض المعالير العقلانية والانجازات الحضارية التي تم اكتشافها مؤخراً عن طريق الفلسفة والعلم. كذلك فإن الأمر المهم هو أن

(1) Blumenberg, Hans: «On a Lineage of the Idea of Progress», Trans. E. B. Ashton, *Social Research*, Vol. 41, No. 1 (Spring 1974), P. 6.

(2) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 27.

الأسطورة أسهمت في تحديد موضوعات الفلسفة، كما أسهمت- إلى حد كبير- في تحقيق بعض النجاحات التي توصل إليها الفلاسفة. وقد كان على الفلاسفة قديماً- سواءً مالوا إلى الأسطورة، أو نبذوها- أن يجيبوا عن التساؤلات التي أثارها الأساطير، والتي حاولت الأساطير ذاتها أن تضع لها إجابات محددة^(١).

وفي الحقيقة إن نظرة بلومبرج لعلاقة الأسطورة بالفلسفة على هذا النحو تختلف تماماً عن نظرة «جان بيير فرنان» (Jean-Pierre Vernant) (١٩١٤-٢٠٠٧)، الذي ذهب إلى أن كلمة «الأسطورة» عند اليونان لم تكن تعني سوى «الخطاب»، سواء جاء في شكل قصة، أو إعلان منطوق عن شيء ما، لكنه ينتمي في الأساس إلى مجال «الخرافات»، في مقابل الخطابات الفلسفية القائمة على التفكير المنظم والتي تحوي نوعاً من الدلالة في الأشكال المختلفة من فعل «القول»^(٢). ومن هذا المنطلق حاول «فرنان» أن يبرهن أن ظهور الفلسفة يعني أساساً بداية التفكير العلمي، بل وبداية الفكر الإنساني بشكل عام، وذهب إلى أن فلاسفة اليونان وحدهم استطاعوا أن يحرروا «العقل» من سطوة «الميثولوجيا». ومعنى هذا أن ظهور الفلسفة حدث عن طريق الخروج من أسر الأسطورة، وتأسيس التفكير العقلاني الذي ينبذ الممارسات الشعائرية والمرويات المقدسة، ويبحث في الوجود بطريقة علمية منظمة ومنهجية^(٣).

ومن ناحية أخرى فإن نظرة بلومبرج لعلاقة الأسطورة بالفلسفة أثرت على «كيارا بوتيتشي» (Chiara Bottici)، التي ذهبت إلى أن كلمة الأسطورة في الثقافة الإغريقية المستندة إلى هوميروس قد استُعملت- ابتداءً من هذا الوقت- مرادفًا «للوغوس» (Logos). وعلى العكس من النظريات التي ترد نشأة الفلسفة إلى الانفصال عن الأسطورة، لم يشرع الفلاسفة اليونانيون في المقابلة بين «الأسطورة» و«اللوغوس» إلا في أثناء القرن الرابع قبل الميلاد. بل حتى حين بدأ التمييز بين اللفظين يزداد ويترسخ على عهد السوفسطائيين- حيث أصبح استعمال لفظ «أسطورة» مختصاً بالدلالة على معنى القصة أو الحكاية،

(1) Loc. Cit.

(2) Vernant, Jean-Pierre: **Myth and Society in Ancient Greece**, trans. by: Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990, PP. 203-204.

(٣) فرنان، جان بيار: **الأسطورة والفكر عند اليونان**، ترجمة: جورج رزق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢، ص. ٦٣٣.

في حين تم استعمال لفظ «اللوغوس» مقرونًا «بالخطاب» أو مجال التعبير والقول- لم يكن اللفظان متقابلين بالنسبة لعلاقتها بمفهوم «الحقيقة»^(١).

من هذا المنطلق تؤكد «بوتيتشي» أن الفلاسفة اليونانيين أنفسهم لم يستهجنوا اللجوء إلى الأساطير في أدق تفاصيل نظرياتهم. ومن ناحية أخرى، فإذا كان الطابع الاحترافي، الذي أصبح يميز الفلسفة، قد شجع بعض الفلاسفة ودفعهم إلى الوقوف موقفًا نقديًا إزاء التراث الأسطوري، فإن هذا لم يدفع أسطو أو يغيره بربط الأسطورة «بالحقيقة» و«بالواقع»، أو المطابقة بينهما؛ بدلًا من هذا، فقد عدّ الأساطير عناصر «مُكوّنة» للشعر جوهرها «مُحاكاة» الواقع أولًا وأخيرًا وليس نقضه^(٢).

نستنتج من هذا أن الفلسفة قد امتزجت بالأسطورة منذ فجر التاريخ، ولم يكن هناك انتقال فجائي من الأسطورة إلى الفلسفة. وهذا يعني أنه لا توجد بينهما قطيعة إستمولوجية، حتى منذ البدايات الأولى التي حاولت تأسيس الفلسفة بمعزل عن الميثولوجيا. فالفلسفة ذاتها خرجت من رحم الأسطورة، وتطورت بوصفها استمرارًا لعملية الفهم والتفسير التي بدأتها الأسطورة؛ لجعل الإنسان أكثر تناغمًا مع البيئة^(٣). ووفقًا لبلومبرج، فإنه إذا كان طاليس- أول فيلسوف طبيعي- قد اشتهر بقوله: «كل الأشياء مملوءة بالألهة»، فإن هذه المقولة تعني أن الطبيعة تحوي نوعًا من «الدلالة»، وليس كما أوّلها أسطو طبيعيًا بأن طاليس كان يفكر في قوة الحركة الكامنة في الأشياء^(٤).

من هنا فإذا كان الفكر الأسطوري قد تراجع أمام نمو التفكير العقلاني، فإنه لم يختف تمامًا. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى رفض ما ذهب إليه فيرنان من فصل بين الفلسفة والأسطورة بطريقة ميكانيكية. على خلاف ذلك، فإن ظهور الفلسفة لم يتم بالخروج تمامًا من آفاق الأسطورة، كما أن قول فرنان يتضارب مع الوثائق، التي لا تؤيد الرأي الذي يقول إن الأساطير غير عقلانية كلية، وليس ثمة فلسفة مستمدة من عناصر أسطورية، كما يتضارب مع حقيقة أن الفلسفة استمرت في توظيف الأسطورة كاستراتيجية من بين الاستراتيجيات المختلفة في قلب

(1) Bottici, Chiara: **A Philosophy of Political Myth**, P. 10.

(2) Ibid, PP. 10-11.

(3) Abraham, William E.: «**The Origins of Myth and Philosophy**», *Man and World*, Vol. XI, Nos. 1/2, 1978, P. 165.

(4) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, PP. 25-26, 128.

خطابها العقلاني^(١). والأمر هنا لا يتعلق فقط بأسطورة الكهف عند أفلاطون، بل بأساطير كثيرة لجأ إليها من هم فلاسفة خُصَّ ابتداءً بطاليس الذي عُددَ من منظور فرنان-صاحب «تصور ميثولوجي خالص عن الواقع»، وليس عقلانياً (وهذا يتضارب مع أرسطو الذي يرى أن طاليس فيلسوفٌ عقلاني، بل فيلسوفٌ مادي وضعي!)^(٢).

من هذا المنطلق وعلى خلاف الرأي الذي يقول بأن طاليس هو أول سعى إلى وضع تصور علمي بديلاً عن الرؤية الأسطورية السائدة في ذلك الوقت، لا يقر بلومنبرج بوجود انفصال تام بين الأسطورة والفلسفة، ويشير إلى أن أنكساجوراس بتصوره «للنوس» (أو «العقل الكلي») يُعدُّ أول فيلسوف في تاريخ الفكر اليوناني حاول «تخليص الفلسفة من الأساطير» (Demythologizing of Philosophy)؛ أي تحرير الفلسفة من سطوة الميثولوجيا^(٣)، كما أنه أول من علّم اليونانيين التفكير العقلاني مقدماً فلسفته التي تحوي نظرية لتأسيس «كسموجونيا لأسطورية» (Unmythical Cosmogony)؛ وهي نظرية علمية عن نشأة الكون أسست لأول مرة «لمذهب الغائية الأنثروبومركزية» (Anthropocentric Teleology) حول العلاقة بين الحياة والكون^(٤).

هذا يعني أن نظرة بلومنبرج للأساطير يمكن تفسيرها كوسائل تساهم جميعها، وفي آن واحد، في المسعى الشامل لجعل الوجود البشري ممكناً من خلال التغلب على مشكلة صرامة الواقع، والتكيف مع البيئة المحيطة. وبعبارة أخرى فإن هدف الأساطير هو التغلب على المشكلة الآنية والشاملة، وهو هدف يتوجه إليه الإنسان بنفسه بكل طريقة ممكنة^(٥). ولذلك يرى بلومنبرج أن التساؤل الأنثروبولوجي الكلاسيكي الذي يدور حول ما إذا كان الإنسان يسعى إلى المعرفة نتيجة لدوافع طبيعية داخلية، أو نتيجة لضرورة مكتسبة ورغبة تسييرها الضرورات التي تستلزمها المحافظة على وجوده- إن هذا التساؤل الأنثروبولوجي الكلاسيكي سيظل التساؤل الأبدي حول الإنسان^(٦).

(1) Bottici, Chiara: *A Philosophy of Political Myth*, PP. 28, 30-31.

(2) Ibid, PP. 27-28.

(3) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, P. 245.

(4) Blumenberg, Hans: *The Genesis of the Copernican World*, P. 10.

(5) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 168.

(6) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, P. 233.

نستنتج من هذا أن بلومبرج يعارض فكرة التسلسل الغائي للتاريخ، وهي الفكرة التي تنظر إلى حركة التاريخ على أنه يسير في خط أو تسلسل أفقي. وإذا كانت العقلانية الحديثة قد أسست لمبادئ الاستقلال الذاتي، وقدرة العلم على التحكم في مسار التاريخ، فإن بلومبرج يؤكد- في المقابل- على ضرورة دراسة التاريخ من خلال مفهوم «المنعطف التاريخي»، ويشير هذا المفهوم إلى أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى لا يمكن فهمه إلا من خلال معرفة طبيعة الأفق التاريخي الذي أملى هذا الانتقال^(١). ومن هنا ولكي ندرك طبيعة كل نمط من أنماط التلقي للأسطورة، فعلىنا بداية معرفة الأفق الذي كان يحكم هذا التلقي الحضاري في لحظته التاريخية، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى الربط بين الأسطورة والأيدولوجيا بمعناها الواسع من جانب، وبين الأسطورة والتاريخ من جانب آخر.

ومن الملاحظ أن بلومبرج لا يعالج الأسطورة في ضوء ادعائها وضع نظرية علمية في تفسير الكون، ويُعبّر «فيليب روز» (Philip Rose) عن ذلك بقوله: «تتمثل المشكلة الرئيسة عند بلومبرج في مقارنة العلاقة بين الفلسفة والأسطورة من منظور العقل وحده كوسيلة للتفكير الذي يتم طرح التساؤلات من خلاله. وبعبارة أخرى، فإن هذه النظرة تبدأ من الفكرة التي مفادها أن هذه العلاقة تمثل انتقالاً ناحية العقلانية وسيادة العلم، على اعتبار أن هذا الانتقال هو النقطة التي انتهت عندها كل الأساطير وأدت وظيفتها بوصفها وسائل بدائية وكنوع من التفكير الساذج لتفسير الظواهر»^(٢).

وهنا يبدو بلومبرج متأثراً بـ«فيكو» (Giambattista Vico) (١٦٦٨-١٧٤٤)، الذي ذهب إلى أن الأساطير ليست مجرد قصص وهمية، أو اختراعات زائفة لمجموعة من الأشخاص منعدمي الضمير، يستخدمونها لحجب الإدراك الحقيقي عن السواد الأعظم من الناس، وليست كذلك مجرد زخارف أنيقة وصور جمالية بدیعة ابتكرها الشعراء، بل إنها ليست وسائل خاصة لسبر أغوار الطبيعة وكشف الحقائق المحجوبة، وإنما هي وسائل وطرق منظمة للتبصر والإدراك والفعل في العالم^(٣).

(1) Ibid, P. 467.

(2) Rose, Philip: «Philosophy, Myth, and the «Significance» of Speculative Thought», *Metaphilosophy*, Vol. 38, No. 5 (Oct. 2007), P. 633.

(3) Berlin, Isaiah: **Three Critics of the Enlightenment (Vico, Hamann, Herder)**, ed.: Henry Hardy, Foreword by: Jonathan Israel, Princeton: Princeton Univ. Press, 2nd ed., 2013 P. 470.

وفي الحقيقة إن تأثير فيكو على بلومبرج يبدو كبيراً، وقد أكد «صامويل موين» (Samuel Moyn) على تأثير بلومبرج بنظريات فيكو في نشأة اللغة، وتأويل الثقافة، والدور الذي تلعبه الأسطورة في التاريخ^(١). كما أوضحت «آنا فيرتز» (Anna Wertz) هذا التأثير في معرض المقارنة بينهما، وكيف أن فيكو يقف على طرفي نقيض مع النزوع المتطرف للاتجاهات التاريخية النسبية من جانب، والنزوع العلمي الصارم للاتجاهات الفلسفية الكلية من جانب آخر، ومن هنا أصبحت نظرياته نموذجاً للأساليب الجديدة في البحث التاريخي على أساس تحليل دور الأساطير التي تشكل رؤى الإنسانية تجاه العالم^(٢).

كذلك يتفق بلومبرج مع «أليكسي لوسيف» (Alexei Losev) (١٨٩٣-١٩٨٨)، الذي أكد على ضرورة تأويل الأسطورة «في ذاتها»، ودراستها من وجهة النظر الميثولوجية. وبعبارة أخرى يجب دراستها من المنظور الدلالي أو الفينومينولوجي الذي يتناولها كما هي، مستقلة بذاتها. وهو الأمر الذي دفعه إلى نقد آراء فلاسفة التنوير التي تقول بأن العلم قد حل محل الأسطورة^(٣).

ومن الملاحظ أن تأكيد بلومبرج على ضرورة دراسة الأسطورة من المنظور الميثولوجي ذاته، وليس من أي منظور آخر، يجعله يلتقي - على نحو ما - مع «لودفيج فتنجشتين» (١٨٨٩-١٩٥١)، الذي لا يرى الأساطير مجرد فرضيات علمية؛ لأنها لا تهدف إلى طرح نظرية علمية، وبالتالي لا يمكن محاكمتها من وجهة نظر ادعائها معرفة الحقيقة العلمية^(٤).

ثانياً: الحداثة وعلاقتها بنظرية العلمنة:

يذهب بلومبرج إلى أن دينامية كل عصر من العصور التاريخية إنما تصدر عن جملة من التناقضات والتوترات التي تتفاعل معاً والتي تُنتج الإنجازات الناطقة بالتقدم^(٥).

(1) Moyn, Samuel: «Metaphorically Speaking Hans Blumenberg, Giambattista Vico, and the Problem of Origins», Qui Parle, Vol. 12, No. 1, 2000, P. 59.

(2) Wertz, Anna: *The Genesis of Hans Blumenberg's Legitimacy of the Modern Age*, PP. 113-115.

(٣) لوسيف، اليكسي: *فلسفة الأسطورة*، ترجمة: منذر حلوم، اللاذقية: دار الحوار للنشر، ٢٠٠٠، ص. ٤١.

(4) Wittgenstein, Ludwig: *Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. by: A. C. Miles, Retford: Brynmill Press Limited, 1979, PP. 1-2.

نقلًا عن:

(DeSmith, Felicia: «*Frazer, Wittgenstein and the Interpretation of Ritual Practice*», *Macalester Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1 (Spring 2005), PP. 60-63).

(5) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, P. 479.

ولهذا فليس ثمة انقطاع بين العصور التاريخية المختلفة؛ فلم يكن بمقدور الفكر المسيحي في العصور الوسطى إلا الانفتاح على العالم القديم والإقبال على منجزاته الفكرية والفلسفية. وعلى الصعيد الآخر لا يمكن القول بأن الحداثة استطاعت أن تتجاوز عقلية القرون الوسطى، كما أنه ليس ثمة ثورة فلسفية كوبرنيقية خالصة وقعت في بدايات عصر النهضة، وإنما هناك دينامية تزخر بها المسيحية الأوروبية، وهي نفسها التي أسهمت في وضع أسس «العلمانية» (Secularization) منذ القرن السادس عشر في أوروبا^(١).

ويمضي بلومبرج إلى أبعد من ذلك عندما يذهب إلى أنه إذا كان الفهم الشائع عن عقلانية ديكارت أنها شكلت نقطة الانطلاق لعصر الحداثة، وعلى حدّ تعبيره «البداية المطلقة» (Absolute Beginning)، فإن الوجه الآخر لها هو الوجه البراجماتي الذي يقوم على أساس التسليم بالألوهية كضمان للمعرفة وتشيد العلم. ومن هذا المنظور، فإن ديكارت - وفق ما يرى بلومبرج - لم ينطلق من الأفكار الواضحة، ومن مسلمات بديهية، للوصول إلى اليقين؛ وإنما من إجراء عملي لاكتساب المعرفة^(٢).

إن بلومبرج لا ينظر إلى ديكارت على أنه مؤسس العقلانية الحديثة، على العكس من ذلك؛ فهو ميثولوجي إلى أبعد الحدود - على حدّ تعبير «أليكسي لوسيف» - على الرغم من ادعائه تأسيس عقلانية علمية، والدليل على ذلك أنه يبدأ فلسفته من الشك بكل شيء، لكنه يجد نقطة الارتكاز لفلسفته في «الكوجيتو» Cogito، أو «الأنا المفكر»، وينطلق منها إلى «التسليم بوجود الله» بوصفه الفكرة الأبسط والأكثر وضوحًا. ومن هنا انتهى ديكارت إلى تأكيد «عقيدته الخاصة» غير المعلنة، ومن هذه الناحية تنكشف ميثولوجيته الذاتية في الثقافة الأوروبية الحديثة^(٣).

معنى هذا أن تفسير بلومبرج للحداثة يركز على أساس أنها مجال للتوكيد الإنساني الذاتي في مواجهة النزعة الإطلاقية «للمذهب الأسمي»^(٤) الذي ساد في القرون الوسطى^(٥).

(1) Ibid, P. P. 463, 468.

(2) Ibid, PP. 184-185.

(٣) لوسيف، اليكسي: فلسفة الأسطورة، ص. ٥٦.

(٤) «المذهب الأسمي» (Nominalism): هو مذهب يُرجع المعاني العامة إلى الأسماء، ويُنكر وجود «الكليات» - أو على الأقل يُرجعها إلى مجرد أسماء، وصور، وإشارات. ومعنى هذا أن الكليات ليست حاصلة في العقل، ولا هي متحققة خارج العقل. (د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص. ٨٣).

(5) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, P. P. 32, 39.

وهو بذلك يحاول الخروج من أسر الثنائية التي حكمت الفكر الإنساني منذ عصر التنوير، والتي تفصل فصلاً تاماً بين ما هو عقلائي وما هو غير عقلائي. ووفق ما يرى فإن النظرة المتمعنة في تطور المجتمعات البشرية من حيث مساحة الاستمرارية والتغير فيها تؤكد على عدم صحة الأطروحة التي تنزع إلى الفصل الحاد بين الاثنين، ومن ثمّ فليس ثمة لحظات انقطاع أو نقلات نوعية كبرى في الحضارات الإنسانية^(١).

لا يُقَرّ بلومبرج إذن بأن العقلانية الأوروبية، ومذهب الحداثة الذي تطور في أحضانها، يستلزمان بالضرورة قطيعة فكرية مع العصور التاريخية السابقة، وهو بذلك يخالف جل التفسيرات السائدة عن الحداثة؛ إذ أن هذا اللفظ الأخير - وهو لفظ مشتق من لفظ «حديث» بمعنى جديد - يعني إعلان القطيعة الإستمولوجية مع القرون الوسطى بما تحمله من تصورات فكرية ورؤى لاهوتية. فالتفسير السائد للحداثة هو أنها حدثت عن طريق نفي اللاهوت - أو على الأقل نقده وحصره في مجال معين.

وقد ترتبت على رؤية بلومبرج للحداثة أنه لا ينظر إلى الأساطير - كما نظر إليها فلاسفة التنوير - نظرة ازدرائية، أو بوصفها أنماط تفكير قاصرة سادت حقب التاريخ البدائي، وبمجيء العلم الحديث تم تجاوزها، وإنما هو يرى أن للأسطورة أدواراً حاسمة في التعامل مع المخاوف التي يواجهها البشر. ومن هنا فإنه لا يُعطى لها معنى سلبياً، ورغم اتفاقه مع كاسيرر على أن الأساطير ليست «تحيّزات»، أو أوهام ناتجة عن سوء استخدام اللغة، فإنه يختلف معه في النظر إلى الأساطير كمرحلة سابقة من مراحل تطور الوعي الإنساني.

من هنا يحاول بلومبرج أن يواجه الموقف النظري لظهور الحداثة، وهو الموقف الذي يقوم على أساس نفي تراث العصور السابقة. وهو بذلك يكشف عن أوجه التضارب المترسخة في الحداثة ذاتها؛ مثل التضارب بين التأسيس الذاتي العقلاني (الحداثة القائمة على معاييرها الخاصة)، وبين التقدم العقلاني (الحداثة كما أسس لها الأسلاف الأوائل في عصر النهضة)، وكذلك التضارب بين التبرير الذي يدعي الصدق الموضوعي (المستند إلى «الواقعية العلمية»)، وبين التبرير الذي يدعي الصدق الذاتي (المستند إلى «الاتجاهات المثالية التي تضع الإنسان في بؤرة اهتمامها» Anthropocentric Idealism)^(٢).

(1) Ibid, P. P. 125, 190.

(2) Ingram, David: «Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism: Blumenberg=

تأسيساً على هذا فإنّ الحداثة في رأي بلومبرج لم تلغ ما يقابلها في الوعي الأوروبي، كما أنّها لم تكتسب مصداقيتها ومشروعيتها بالإطاحة بالأسطورة نهائياً. كما أنّ الحداثة لم تتمكن من التحرر من الدين كلية، ولم تستقل بذاتها. فثمة جدل غير منقطع النظير بين العقل والإيمان، وبين الفلسفة والأسطورة. ولهذا فهو يذهب إلى أن ما يبدو - في الظاهر - وكأنه إعادة بناء للاهوت في قالب علماني هو في الأساس بناء يرتكز على أسس زمنية وليست دينية، رغم أنه قد يظهر في صورة حدائية معادية لفكر العصور الوسطى^(١). ولذلك فإنّ الدين ذاته تفاعل مع التحولات المجتمعية الجديدة وأصبحنا أمام نوع من «العلمنة الداخلية» - والعلمنة الداخلية تعبير يستعمله بلومبرج لوصف علمنة الظاهرة الدينية ذاتها استجابة لمقتضيات العصر الحديث، وعلى حدّ تعبيره: «لا تمثل العلمنة نتيجة لانسحاب اللاهوت من المجال العام، كما أنّها ليست كذلك نتاجاً «لمحتوى لاهوتي مُصاغ في قالب علماني» (Secularized Theology)، بل تُمثّل عملية انتقاء من اللاهوت ما يتناسب مع الحداثة»^(٢).

ومن الملاحظ أنّ تفسير بلومبرج للحداثة يخالف به تفسير «كارل شميت» (Carl Schmitt) (١٨٨٨-١٩٨٥)، الذي ذهب إلى أنّ المفاهيم المؤسّسة للدولة الحديثة تنحدر من أصول دينية بالدرجة الأولى، وعلى حدّ قوله: «كل المفاهيم المحورية في النظرية الحديثة عن الدولة ما هي إلاّ مفاهيم لاهوتية في قالب علماني»^(٣).

وفي الحقيقة إنّ ثمة اختلافات كبيرة بين بلومبرج وشميت. ذلك أنّ تفسير شميت للحداثة، والذي يرى من خلاله أنّ كل المفاهيم السياسية الحديثة على أنّها مفاهيم لاهوتية مُصاغة في قالب علماني، يُعدّ تأويلاً دينياً جافاً ينفي المشروعية الذاتية عن الحداثة، علاوة على أنه لا يراعي السياق التاريخي الذي تخلّقت فيه قيم الحداثة التي ظلت تقاوم - لعدة قرون - هيمنة الفكر اللاهوتي، وسيادة نظرية الحق الإلهي التي دار في فلكها مجموعة من المفاهيم السياسية المختلطة - بل الممتزجة - بالدين.

= on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age», in: Flynn, Thomas R. and Judovitz, Dalia (eds.), *Dialectic and Narrative*, Albany: SUNY Press, 1993, P. 166.

(1) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, P. 39.

(2) Ibid, P. 95.

(3) Schmitt, Carl: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans.: George Schwab, Foreword by: Tracy B. Strong, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, P. 36.

كذلك فنظراً لأن شमित يعتقد بأن الدين والسياسة متداخلان بشكل لا ينفصم، فإن تفسيره ينطلق في جوهره من خلفية دينية، وقد أراد به إنقاذ ما تبقى من النظريات اللاهوتية من جانب، وسلطة الإمبراطورية الرومانية من جانب آخر. ويوضح «ديفيد نيرنبرج» (David Nirenberg) نقطة انطلاق شमित هذه بقوله: «إن اللاهوت السياسي عنده يُعدُّ مجموعة من التصورات التي وضعها لكي يؤسس للسياسة من منطلق فكرة العداوة السياسية»^(١).

أما بلومبرج فإنه لا ينزع من الحداثة مشروعيتها بدعوى أنها تجتر مفاهيم دينية قديمة. كما أنه من الإجحاف في نظره إلصاق العقلانية بالعصر الحديث وحده، أو كونها نشأت وترعرت في سياق نظرية العلمنة. وبالتالي فإنه لا يقول بوجود محتوى ديني في العلمنة، كما لا يقول بأن الحداثة جاءت «كعلمنة للدين»، بل يرى أن العكس هو الصحيح، وهو أن «العلمنة» ذاتها أضحت مقبولة لأنها من نتاج الأنساق اللاهوتية والفكر الديني ذاته.

إن تأويل بلومبرج للتقدم والحداثة هو في الأساس تأويل لأنثروبولوجيا الدين في السياسة، وهو تأويل يرد به على أطروحة شमित، ويراها «علمنة خارجية» مفروضة قسراً على اللاهوت^(٢). ويوضح «جون دافنبورت» (John Davenport) أن نقد بلومبرج للعلمنة الصارمة وفكرة التقدم الحديثة لا يرتكز على أساس علمنة الدين، وإنما يقوم بالأحرى نتيجة للتقليد الشكلي للمحاولات الفكرية المتأخرة التي سعت إلى الإجابة عن التساؤل القديم المتعلق بمسار التقدم في ضوء الإطار الديني^(٣).

كذلك فإن بلومبرج يبدو متفقاً مع «كارل لوفيث» (Karl Löwith) (١٨٩٧-١٩٩٣)؛ فكلاهما يرفض فكرة «الانفصال» التاريخي التي تُعدُّ أساساً لما يسميه لوفيث «نظرية العلمنة» (Theorem of Secularization)، وقد عبّر لوفيث عن هذا الرأي قائلاً: «تعتمد فلسفة التاريخ الحديثة كلية على المفهوم اللاهوتي للتاريخ بوصفه تاريخاً للإنجاز والخلاص»^(٤).

(1) Nirenberg, David: «Judaism» as Political Concept: Toward a Critique of Political Theology», *Representations*, Vol. 128, No. 1 (Fall 2014), P. 1.

(2) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, PP. 495-496. See also: (Ifergan, Pini: «Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization», *New German Critique*, No. 111 (Fall 2010), PP. 149ff).

(3) Davenport, John: *Blumenberg, Heidegger, and the Origin of Mythology*, Ph. D Diss., University of Notre Dame, 1997, P. 14.

(4) Löwith, Karl: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press 1957, P. 1.

وبالمثل، فإن تفسير التاريخ عند بلومبرج يقتضي إعادة النظر في الفرضيات التي تقول بوجود قطيعة إبستمولوجية بين الحداثة والعصور القديمة، وهو بذلك يُقرّ بوجود نمط جدلي في تفسير التغيّر التاريخي، وهو نمط يؤكد على التفاعل بين عصور التاريخ، وتحدد فيه الاستمرارية بين العصور من خلال الوظيفة التفسيرية للبنى الثقافية لكل عصر وليس من خلال التحول الجذري في المحتوى الأساسي للفكر والثقافة^(١). وقد أكد «برادي باسler» (Bradley Bassler) أيضاً على ذلك بقوله: «إن الحداثة عند بلومبرج تظل قيد النقاش المفتوح، ولا أحد يمكن تفسيرها على نحو حاسم»^(٢).

لكن وعلى الرغم من هذه الأوجه من الاتفاق بين بلومبرج ولوفيث، فإنهما يختلفان جذرياً في نقطة مهمة تتمثل في القراءة الثيولوجية للتاريخ من جانب لوفيث، وهو بذلك يسير على نهج شमित في التأكيد على أهمية إعادة تفسير الحداثة في ضوء الانعكاسات الدينية التي أثرت على جملة المفاهيم الحديثة، وقد أكد لوفيث ذلك بأن فلسفة التاريخ التي طرحها فلاسفة التنوير جاءت كنتيجة لعلمنة الأفكار اللاهوتية؛ أي أنها تخفي بين ثناياها لاهوت التاريخ^(٣).

إن وجه الاختلاف هنا يتمثل في أن لوفيث ينظر إلى العلمنة بوصفها عملية انتقال لدلالة المفاهيم الدينية إلى مجال السياسة والتاريخ^(٤). وهو الأمر الذي يستبعده بلومبرج في تفسير الحداثة، ويتساءل قائلاً: «هل يمكن لنا أن نصف المفاهيم السياسية والتاريخية الحديثة بأنها نتاج علمنة للمفاهيم المسيحية؟ وهل لنا أن نعد «تجليات» العلمنة- كما في فكرة التقدم في القرنين الثامن والتاسع عشر- الوجه الآخر للمعرفة اللاهوتية للعالم؟»^(٥). وباختصار، فإن تصور بلومبرج للعلمنة يختلف عن تصور لوفيث؛ حيث يحاول بلومبرج ليس فقط تطوير رؤية خاصة للعلمنة مختلفة عن تلك التي طرحها كل من هيدجر، ولوفيث، وشमित،

(1) Brient, Elizabeth: **The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity**, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2002, Pp. 8-9.

(2) Bassler, O. Bradley: **The Pace of Modernity: Reading with Blumenberg**, Melbourne: Repress, 2012, P. 56.

(3) Löwith, Karl: op. cit., P. P. 19, 103.

(4) Kroll, Joe Paul: **A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity**, Ph. D Diss., Princeton University, 2010, P. 16.

(5) Blumenberg, Hans: **The Legitimacy of the Modern Age**, xiv.

ولكنه يأخذ على عاتقه أيضاً المهمة الكبيرة والمتمثلة في الإجابة عن التساؤلات الأخيرة التي أُثيرت حول طبيعة الحداثة وفكرة التقدم^(١).

هذا يعني أن ما يهمننا في رأي بلومنبرج ليس هو الوجه الديني للعلمنة، أو نقد الحداثة بوصفها طريقة غير شرعية لعلمنة الدين، وإنما تأويل الجانب المسكوت عنه في جدل العلاقة بين العقل من جانب واللاعقل من جانب آخر. وإذا كان لوفيث ينظر إلى العلمنة على أنها مجرد نموذج يتضمن في طياته الانتقال من الدين إلى الفكرة الحديثة عن التقدم، فإن بلومنبرج ينظر إليها على أنها مقولة تاريخية تفسر تطور أنماط الفكر، كما لا ينظر إلى فكرة التقدم بوصفها شكلاً علمانياً لفكرة «العناية الإلهية» (Providentialism)، وهو بذلك يركز دراسته على مسألة الاستمرارية الوظيفية «للمحتوي الفكري»، أو ما يدعوه «إعادة التأسيس الوظيفية» (Functional Reoccupation)^(٢).

بيد أن فكرة «الاستمرارية الوظيفية» غير كافية بحد ذاتها؛ لأن النظر إلى فكرة التقدم الحديثة من هذا المنظور يضعنا أمام تناظر وظيفي لسرديات فكرية قديمة. وعلى سبيل المثال، فإن فكرة التقدم عند النازية لا يمكن اعتبارها مناظرة- من حيث الوظيفة- لفكرة دينية لكنها مصاغة في قالب علماني، إلا إذ كانت العقيدة النازية تتضمن نفس محتوى الأفكار المسيحية عن التقدم، وهذا غير صحيح^(٣).

نستنتج من هذا أنه إذا كانت فكرة «التقدم» نشأت أساساً من داخل اللاهوت المرتكز على عقيدة «الخلاص»، فإنها اتخذت في العصر الحديث أبعاداً مختلفة؛ من حيث معنى التقدم وأنماطه، وتوسيع دائرته لتشمل جميع المجالات الإنسانية. وبالتالي لا يمكن اعتبارها مجرد «علمنة» لمحتوى الفكر الديني عن التقدم، ولكنها تطورت بالأحرى في سياقات مختلفة تضم على سبيل المثال التقدم الذي أحرزه علم الفلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر^(٤).

(1) Lara, María Pía: «Hans Blumenberg's Reoccupational Model: Conceptual Transformation», in: idem, *The Disclosure of Politics: Struggles Over the Semantics of Secularization*, New York: Columbia Univ. Press, 2013, P. 70.

(2) Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, P. 60.

(3) Babík, Milan: «Nazism as a Secular Religion», *History and Theory*, Vol. 45, No. 3 (Oct., 2006), P. 377.

(4) Briant, Elizabeth: *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, PP. 29-30.

ومن هنا فإن بلومبرج يتبنى- وفق ما يرى «إيوان توفان» (Ioan Tofan)- أطروحة تدافع عن الحداثة ولكن بصيغة التعدد؛ فبمجرد أن تتحرر الحداثة من صرامة منطق الوعي الذاتي- وهو المنطق الذي طغى عليها منذ نشأتها- تتكشف لنا بنيتها التعددية⁽¹⁾.

وخلاصة القول: إن بلومبرج لا يعتبر العقلانية الأوروبية على أنها جاءت لتؤسس للحداثة ذاتياً، وفصلها- نهائياً- عن العقلانية كما تجسدت في اللاهوت المسيحي والفلسفة الوسيطة. وهو بذلك ينتقد الأطروحات التي تقوم على أساس تأويل الحداثة في ضوء علمنة المفاهيم اللاهوتية. إن الحداثة تمثل في نظره حقبة مستقلة استعارت النموذج «الوظيفي» القديم لفكرة التقدم، لكنها حاولت تأسيس مذاهب في الوجود والمعرفة الإنسانية على أسس عقلانية جديدة كرد فعل على مذاهب القرون الوسطى التي سيطر فيها الديني على الزمني.

وإذا كنا قد تناولنا العلاقة بين الأسطورة والفلسفة في رأي بلومبرج، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه الآن: كيف جاء تأويله للأسطورة بالنسبة لعلاقتها بالسياسة؟

المحور الثاني: الأسطورة والسياسة

أولاً: الدلالات السياسية للأسطورة في ضوء نظرية الفعل.

(أ) تجليات الأسطورة في السياسة:

يذهب بلومبرج إلى أن العلاقة بين الأسطورة والسياسة علاقة وثيقة، وأن الميثولوجيات تتضمن جملة من المحمولات السياسية التي تنبع من دلالاتها الرمزية، وإلى الدرجة التي يمكن أن تتحول عندها هذه الدلالات إلى أن تكون أيديولوجيات سياسية. ولكي تتضح آرائه في هذا الصدد نأخذ مثلاً بأسطورة «بوسيدون» Poseidon (إله البحر في الميثولوجيا الإغريقية):

تقول الأسطورة أنه في يوم من الأيام، وقبل أن يُطلق على مدينة أثينا اسمها هذا، سمع أهل المدينة أن شجاراً وقع بين بوسيدون والربة «أثينا» (ابنة زيوس) بخصوص الزعامة على المدينة، وقد تدخل زيوس لحسم النزاع، وأوكل الحكم بينهما إلى محكمة من الآلهة، والتي رأت بدروها أن مَنْ سيطفر بالزعامة هو مَنْ سيقدم للمدينة هدية أفضل من الآخر.

(1) Tofan, Ioan A.: «Hans Blumenberg and the Critique of Secularization», *European Journal of Science and Theology*, Vol. 8, No. 3 (Sept. 2012), P. 62.

فضرب بوسيدون الصخرة بحرته المثلثة الأسنان فتفجرت منها عين ماء ملح أجاج، وأخرج حصاناً أبيض جميلاً. أما أثينا فضربت الأرض بقدميها فأنبتت أول شجرة زيتون. وعندئذ أصدر القضاة حكمهم الذي قرر- بأغلبية صوت واحد- بأن تؤول السيادة على المدينة إلى أثينا؛ لأنهم اعتبروا أن شجرة الزيتون نبات أنفع للإغريق من الحصان. وقد رضخ بوسيدون لقرار المحكمة، وصارت المدينة وما حولها من نصيب الربة أثينا^(١).

يقارب بلومنبرج هذه الأسطورة من خلال التأويل الأنثروبولوجي، الذي يقول إن «مجتمع الآلهة هو تجسيد لما يحدث في مجتمع البشر»، وليس العكس^(٢). ويرتبط ذلك بقدرة المجتمع الإنساني على نقل تقاليده إلى حيز ما يسميه بلومنبرج «الشعور بالأبدية» (Historylessness)^(٣).

هذا يعني أن الآلهة التي كان يؤمن بها اليونانيون كانت ابتداءً إنسانياً لتؤدي أدواراً معينة. فمن أجل التخفيف من حالة «القلق» التي تنتج عن «صرامة الواقع»، نزع البشر- فيما يقول بلومنبرج- إلى تشكيل آلهتهم وفقاً لرغباتهم واستجابة لحاجاتهم المختلفة، في شكل محسوس ملموس؛ فأخذت أشكالاً بشرية مُشخصنة تارة، وأشكال حيوانية تارة أخرى، وأشكال طبيعية تارة ثالثة، وهلم جرا. فقد تصور المصريون الآلهة ذات ملامح حيوانية Theriomorphic، وجاء تصور اليونانيين قائماً على تعددية القوى الميثولوجية التي تتحكم في الطبيعة^(٤).

من هذا المنطلق يذهب بلومنبرج إلى أن دولة المدينة تستمد سياستها ومادتها الثقافية من منظومة المعايير والقيم التي أسست لها ميثولوجيا الآلهة، وفي مقدمة هذه المعايير:

- ١- مبدأ عدم الانفراد بالسلطة أو حكم المدينة من قبل شخص واحد (زيوس).
- ٢- فكرة النظام الديمقراطي الذي يقول بأن القرار على صواب إذا وافق ٥١% من الشعب عليه.

٣- احترام سيادة القانون والرضوخ لأحكامه.

(1) Loraux, Nicole: **Born of the Earth: Myth and Politics in Athens**, trans. Selina Stewart; Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2000, PP. 29-30.

(2) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 60.

(3) Ibid, P. 273.

(4) Ibid, P. 117.

٤- مبدأ اللجوء إلى القضاء عند التنازع بين المتخاصمين^(١).

على هذا النحو حاول بلومبرج أن يؤسس لنوع من التفسير المحيث للأسطورة، وهو تفسير يقوم على «التأويل الانعكاسي» (Reflective Hermeneutics) لدلالاتها في ضوء التجارب الحية المعاشة. وقياساً على هذا، يمكن القول مع «ديفيد جرانت» (David Grant): إن ميثولوجيا آلهة اليونان أسست لبعض العقائد السياسية التي مارسها اليونانيون أنفسهم في دولة المدينة، وهم بذلك يدورون في فلك الأسطورة ذاتها. وهنا نكون بإزاء تحوّل ميثولوجيا الآلهة (أساطير المقدس) إلى ميثولوجيات سياسية (أساطير العقيدة السياسية)، والعكس. ولذلك فإن الميثولوجيا تعكس في نظر بلومبرج ثقافة الأفراد في نظرهم للكيانات الأسطورية، كما تعكس أهمية الوظيفة التي تجسدها والمتمثلة في تأسيس عقد أو اتفاق أساسي بين الأفراد^(٢).

معنى هذا أن الأسطورة تتضمن مستويات متعددة من الخبرة الاجتماعية التي تخدم في النهاية السياسة، ولذلك يستطرد بلومبرج قائلاً: «إن «دولة المدينة» التي عرفتها اليونان عبارة عن نظام سياسي أساسه مدينة مستقلة، وتنحصر السيادة فيه بمواطني المدينة، ويتأسس على دعامة ترويض القوة الأجنبية. ولم يمارس زيوس السلطة بنفسه؛ لكنه وضع الإجراءات الحاسمة التي تكفل مصداقية الأساس الذي تجري فيه الحياة ويحدث فيه التاريخ»^(٣).

الشيء الملفت في خصائص هذا النوع من الأساطير هو إسهامه في نمو شكل من أشكال الديمقراطية المباشرة باستفادتها من «الوحدات الميثولوجية» Mythologems التي قامت على أساس «تعددية الآلهة» (هناك عدة آلهة متصرفة في شؤون الكون، وليس إلهاً واحداً)، وقد عكس ذلك تعددية الفاعلين السياسيين؛ إذ لا توجد قوة سياسية واحدة لها سلطة الأمر والنهي، بل هناك تعددية على مستوى الفاعلين السياسيين، مثلما أن كل إله له مجاله ونطاقه المحدد^(٤).

من هذا المنظور يذهب بلومبرج إلى أن ميثولوجيا آلهة اليونان والتي تقوم على الفصل بين سلطاتها حال دون أن يكون «الإله الأعظم» سبباً في الانتكاسة إلى «حالة الطبيعة» أو ظهور

(1) Ibid, PP. 119-120.

(2) Grant, David: **The Mythological State and its Empire**, New York: Routledge, 2009, P. 14.(3) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 120.(4) Bottici, Chiara: **A Philosophy of Political Myth**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, P. 50.

وضعية «القلق» مرة أخرى، ويوضح هذا بقوله: «إن توطيد الدولة التي وصل إليها العالم عندئذ بوصفها «كونًا» متناغمًا، وتقييد كل شكل من أشكال صرامة الواقع، نابع أساسًا من الاشتباك مع الدوافع المضادة في الأسطورة. فإذا لم يكن بروميثيوس حرًا، فإن زيوس قد يفقد سلطته (...). كما أنه لن يكون قادرًا على قهر أعدائه من دون مساعدة من «الجبابرة»، و«العبالقة»؛ فكل مساعدة كانت ترمز إلى نوع من إضفاء الطابع الدستوري على سلطته»^(١).

ويعتقد بلومبرج أن المشكلة الكامنة في «أديان التوحيد» Monotheism (= هناك إله واحد للكون، مثل الزرادشتية، والأديان السماوية الثلاثة)- تتمثل في إمكانية الارتداد أو النكوص إلى (حالة الطبيعة) من جانب، وانتظار المخلص من جانب آخر، وما يستتبع ذلك من إشارة على ضعف الإنسان مقارنة بقدرة الإله الواحد، وهذا على خلاف تعددية الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية، والتي ابتعدت عن وضع أي رؤى يوتوبية، أو أخروية بالنسبة لعلاقة الإنسان بالكون^(٢).

من ناحية أخرى ارتبطت السياسة في حضارات الشرق القديم ارتباطًا وثيقًا بميثولوجيا الآلهة، وقد أسهمت الميثولوجيا بطريق مباشر في خلق الديكتاتوريات السياسية. وعلى سبيل المثال، فقد تضافرت الوحدات الأسطورية في الميثولوجيا المصرية، ورسخت لفكرة تأليه الحاكم الأوحده (فرعون)؛ حيث لم يكن فرعون يتمتع فقط بكل صفات الألوهية والقدسية- وفقًا للمعتقدات المصرية عن الخضوع لحكم الملك واعتباره شخصية إلهية مقدسة وأحكامه نافذة دائمًا- لكنه كان أيضًا المشرع والحاكم المطلق دون منازع في الوضع السياسي القائم في المنطقة التي كانت تضم سوريا وفلسطين^(٣). ولذلك كانت أفكار المقاومة للسلطة غائبة عن ذهن المصري القديم.

من هنا عكست ميثولوجيا الآلهة في هذه الحضارات صورة سياسية عن الطغيان، وتصور الحاكم على أنه من طبيعة إلهية. وفي هذا الإطار يوضح «كوانغ تشانغ» (Kwang-chih) (Chang) أن السياسة في حضارة الصين ارتبطت بالميثولوجيا برباط لا ينفصم، وأن الأساطير

(1) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 120.

(2) Ibid, P. 138.

(3) Liverani, Mario: **Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography**, edited and introduced by: Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop, London: Equinox, 2004, P. 106.

التي تخلّقت تمثل مدخلاً أساسياً لتحليل الثقافة السياسية، والتي رسخت لأفكار الطاعة والخضوع، وتأسيس السلالات الحاكمة^(١).

ثمة أبعاد سياسية مهمة في هذين المنظورين الميثولوجيين: منظور «تعددية الآلهة في الأسطورة» (Polytheism of Myth)، ومنظور «التوحيد» للبطل، أو «الفاعل» الأوحد في «الأسطورة الأحادية» (Monomyth)^(٢). ومن بين هذه الأبعاد أن تنوع الوحدات الأسطورية في الميثولوجيا الإغريقية أسهم في تأسيس ما يُسمى (تعددية الآلهة الحاكمين على المستوى السياسي) (Political Polytheism). فإذا كان النظام السياسي لدولة المدينة يركز على أساس أنه يمكن أن يكون هناك عهود سياسية بين العشائر وتحالفات بين المدن على أساس الآلهة المشتركة والتضحيات المتبادلة، فإنه وعن طريق اختراع الآلهة التي ينبغي على العشائر تمجيدها- كلُّ بآلهتها الخاصة- أمكن للديمقراطية في دولة المدينة أن تصبح حقيقة على أرض الواقع. ومن ثمّ يمكن القول أن الطقوس الدينية المشتركة أسهمت في خلق نظاماً سياسياً مشتركاً. وكان مجموع آلهة المدينة يمثل المظهر العام للدين في دولة- المدينة^(٣).

نستنتج من هذا أنه بموجب الاعتقاد السائد في الميثولوجيا اليونانية، والذي يقوم على أساس أن الإله يتجلّى في كل شيء (الكليات والجزئيات)، فسيكون لدينا عدد لامتناهٍ من الآلهة. ومادام أن الآلهة على صورة بشرية، فإن التعامل معها لا يختلف في شيء عن التعامل مع البشر؛ الأمر الذي ينتفي معه وجود سلطة واحدة مطلقة. ومن هذا المنطلق، مثّلت الميثولوجيا اليونانية أساساً لإقرار مبدأ عدم الانفراد بالسلطة، وهو ما يتجلّى في الديمقراطية على المستوى السياسي لدولة المدينة.

(ب) التوظيف السياسي للأسطورة:

يركز بلومبرج في تأويله للأسطورة على فكرة «استقبالها» أو استحضارها في السياسة، وقد بلغ اهتمامه بهذا الأمر حدّاً جعله يرى فيه السبيل الوحيد من أجل تفسير وظيفتها

(1) Chang, Kwang-chih: *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1983, P. P. 1, 8.

(2) Bottici, Chiara: *A Philosophy of Political Myth*, P. 50.

(3) North, Gary: *Political Polytheism: The Myth of Pluralism*, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1989, P. 76.

من ناحية، وكي يفسر إمكانية التوظيف السياسي لها من ناحية أخرى، ويُعبّر عن ذلك بقوله: «يمكن لأي أسطورة أن تتحول إلى أداة للبناء، أو أداة للشر والتدمير في أي وقت، دون أن تكون كذلك في أصلها التاريخي. وعلى الرغم من أن التوثيق التاريخي لعملية الاستقبال الأصلية للأسطورة من شأنه أن يكشف عن زيف هذا التحول في الاستخدام السياسي، فإن عملية تنظيم وتكييف مثل هذا الاستقبال الأخير قد يصعب تمييزه عن تأليف النص الأصلي للأسطورة»^(١).

معنى هذا أن للأساطير أدوارًا فعالة في السياسة، وفي تشكيل هوية الأفراد، ويؤكد بلومبرج أن الأسطورة تُعدُّ أكثر حيوية وأكثر سرعة على التأثير في الأفراد والجماعات؛ لأنها قادرة التغلغل إلى نفوسهم وعقولهم، وتجسيد مخاوفهم، وأكثر قدرة على كشف المزيد من المعارف في كلٍّ من المحتوى والطريقة، في قالب أو «استعارة» فلسفية^(٢).

إن هذا هو ما دفع بلومبرج إلى القول بأن النازيين لم يكن باستطاعتهم - والحال كذلك - أن ينجحوا في السياسة من دون إنتاج «أساطير جديدة»، وعندما تحدث «الفلاسفة» النازيون عن أسطورة العرق الآري، أو «أسطورة القرن العشرين»، وما إلى ذلك، فإنهم كانوا يحاولون، بطريقة غير شرعية، استحضار دلالة بعض الأساطير القديمة، مثلما كانوا يوظفون العلم في كثير من الأحيان بطريقة ملتوية، وذلك في اتجاه تدعيم سياستهم العرقية^(٣).

ومن ناحية أخرى يرى بلومبرج أن الكثير من المواد «الأثنولوجية» (= دراسة الأعراق البشرية) في الثقافات القديمة تم توظيفها على نطاق واسع لتدعيم هذه الفرضية التي تُعيد تكييف الأسطورة للدفاع عن خط فكري أو سياسي معين. ويشير بلومبرج - في هذا الصدد - إلى أفلاطون وتوظيفه للميثولوجيا في السياسة^(٤). وإن أوضح مثال على ذلك هو توظيفه الأساطير بوصفها «أكاذيب نبيلة» (Noble Lies) تُفيد المجتمع والدولة؛ لأن نموذج السياسة الحقيقية في نظره ينبغي أن يكون نشاطًا بين أفراد عقلانيين^(٥).

وهنا نلاحظ اتفاق بلومبرج مع «إريك فويجيلين» (Eric Voegelin) (١٩٠١-١٩٨٥)،

(1) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 271.

(2) Blumenberg, Hans: «*Light as a Metaphor for Truth*», P. 31.

(3) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, PP. 61-62.

(4) Ibid, P. 271.

(5) Loraux, Nicole: *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*, P. 28.

الذي انتقد ما وصفهم الفلاسفة «العرفانيون» Gnostics (أو «الغنوصيون» بالمعنى العام الذي يشير إلى القدرة على معرفة حقيقة العالم، وليس بالمعنى الخاص الذي يشير إلى الطوائف اليهودية والمسيحية في القرنين الأول والثاني الميلاديين)، وهم الذين سعوا إلى تجاوز وسطية الطبيعة الإنسانية، وزعموا قدرتهم على التنبؤ بالمستقبل وتحقيق الخلاص من خلال الكشف عن القوانين النهائية المحركة للتاريخ. ومن بين هؤلاء- في نظر فويجيلين- «كونت»، و«نيتشه»، و«سوريل»، وبطبيعة الحال الفلاسفة النازيين، وكذلك الشيوعيين^(١).

لقد تسببت أفكار هؤلاء في وقوع الحرب العالمية الثانية، وكان ذلك بسبب أن القادة السياسيين الذين تبنا أفكارهم عن «التقدم» أعموا أعينهم عن رؤية الفوضى الأخلاقية التي كانت جارية، مفضلين العيش داخل أحلامهم. ومعنى هذا أن «العرفانية السياسية» (Political Gnosticism)- على حدّ تعبير فويجيلين- أسهمت في إحلال الرؤى اليوتوبية محل الواقع ومنطق العقل، والسبب في ذلك أن أنصارها تجاهلوا حقائق العالم الإنساني، وانطلقوا من الأساطير التي وضعوا من خلالها صوراً متخيلة تدور في فلكها المساعي البشرية المستندة إلى نوع من المعرفة اللا عقلانية، وبحيث يستطيعوا في النهاية أن يخلقوا مجتمعاً فاضلاً ويخرجونه بالقوة والعنف إلى حيز الوجود، وبحيث تكون الجنة الدنيوية الموعودة قريبة ومماثلة للجنة في العالم الآخر^(٢)!

نستنتج من هذا أن ثمة صلة وثيقة بين الأسطورة والسياسة؛ إذ إن وظيفة الأسطورة لا تقتصر فقط على وضع نظريات عن «نشأة الكون»، أو «أصل الآلهة»، وإنما عادة ما تتضمن وحداتها الميثولوجية مجموعة من الصور إما لتبرير الوضع القائم، أو تغييره، كتلك الموجودة في الأساطير السياسية المتضمنة في سفر «الخروج» Exodus الذي يحكي قصة تحرير بني إسرائيل وخروجهم من مصر^(٣). وهنا يتفق «بروس لينكولن» (Bruce Lincoln) مع بلومبرج في أن الأساطير ذات طابع أيديولوجي «مُتحرّب» (Partisan)، وتحوي أبعاداً سياسية مهمة، وكما يقول: «ليست الأسطورة مجرد تنظيم لسير الأحداث، لكنها تمثل في الأساس أيديولوجيا في شكل سردي»^(٤).

(1) Ellwood, Robert: **The Politics of Myth**, P. 12.

(2) Ibid, PP. 12-13.

(3) Boer, Roland: **Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes**, Durham & London: Duke Univ. Press, 2009, P. 17.

(4) Lincoln, Bruce: **Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship**, Chicago: University of Chicago Press, 1999, P. 147.

ولكن هل يعني ما سبق أننا نخلص إلى وجود علاقة وطيدة بين الأساطير وبين أنظمة الحكم؟ والتساؤل بصياغة أخرى: هل يمكن النظر إلى السياسة في الحضارات الإنسانية على أنها نتاج لأنماط تفكير ميثولوجية؟

الحق أننا لو اخلصنا إلى هذا لكانت النتيجة بعيدة كل البعد عن الصواب؛ فلئن كان بلومبرج قد ربط بين تخلق الأسطورة والسياسة، فلقد نجح- إلى حد ما- في إقامة نوعاً من الترابط بين الأسطورة من جانب، والسياسة من جانب آخر.

من هنا لا يمكن القول أن الأسطورة تؤسس للسياسة، كما لا يمكن القول بإطلاق أن السياسة هي التي تخلق الأسطورة؛ والدليل على ذلك أن الإغريق أخضعوا الأسطورة لحياة المدينة، فجاءت الميثولوجيا متأثرة بظروف السياسة، كما أن السياسة ذاتها في دولة المدينة تأثرت بأساطير الآلهة والتي تتحدث عن العلاقة بين الآلهة والبشر، وخاصة القرابة الأصلية التي تربطهم جميعاً بالآلهة أثينا؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تأويل نموذج الحكم في دولة المدينة على أنه مستمد من بعض الأفكار الميثولوجية التي كان يؤمن بها اليونانيون، والعكس أيضاً؛ حيث أن الأساطير قد تكون نتاجاً لأيدولوجيا سياسية معينة.

ثانياً: الأسطورة كوسيلة للفعل؛

ينظر بلومبرج إلى الأسطورة كوسيلة للفعل، وما يعنيه بالفعل هو التأثير الذي تحدثه الأسطورة في الحياة الإنسانية، من أجل تحقيق الألفة بين تقاليد السلوك الإنساني، والتخفيف من وطأة البيئة المحيطة. فالأسطورة ليست مجرد ظاهرة تنتمي إلى الماضي، أو التاريخ المدون، بل هي قوة فاعلة ومحركة لسلوك الأفراد، وقد أكد بلومبرج أنه يتعين النظر إلى الأسطورة ليس كمجموعة من السرديات التي تستهدف تفسير الظواهر، وإنما كصورة من صورة الفعل، وذلك نابع من وظيفتها ذاتها، وعلى حدّ قوله: «يجب أن يكون فهمنا للأسطورة قائماً على أساس النظر إليها بوصفها دافعاً للإنجاز والفعل إزاء قوة الواقع الذي يستعصي على الفهم»⁽¹⁾.

معنى هذا أن تأويل بلومبرج للأسطورة يبدو متوافقاً مع نظرتة إليها بوصفها فعلاً يستهدف خلق حالة من التناغم والتكيف بين البشر والعالم. وهنا نجد أن تصوره لفينومينولوجيا الفعل له مجموعة من الدلالات التاريخية، والنظرية، والمنهجية. فنظراً لأن الأسطورة تمثل

(1) Blumenberg, Hans: *Work on Myth*, P. 266.

دافعاً للفعل، فإنه ليس من حد أو نهاية يمكن أن تقف عندها. ولطالما مرت الأسطورة بأكثر من عملية استقبال، ولا تزال في تلك العملية بغض النظر عن العنف الذي يتم توظيفه من أجل خلخلة روابطها الأصلية وإعادة خلقها من جديد. ومن هنا فإذا كانت الأسطورة تتجسد على هيئة فعل أو بالأحرى على هيئة دافع للفعل، فإن هذا يعني أنها لا تظهر مُنفردة أو بوصفها مجرد منتج تاريخي مُعطى في لحظة زمنية معينة؛ إذ للأسطورة سماتها الذاتية- وليست الجمالية فحسب^(١).

ومن الملاحظ أن نظرية بلومبرج للأسطورة تركز على أساس أنها «عملية» تتضمن «فعلاً للقول»، وفي الوقت نفسه «فعلاً للممارسة»^(٢). لكن وفي كلا الجانبين فإن الفعل له دلالة إجرائية تحمل معاني الإنجاز. وهنا تختلف نظريته عن نظرية «كريستوفر فلوود» (Christopher Flood) للأسطورة بوصفها «موضوعاً» يحوي نوعاً من الصدق، ويتم من خلاله مقارنة الحقيقة، وهو يرى الأسطورة السياسية على أنها تأليف يجمع بين «أيديولوجيا سياسية» و«أساطير دينية» في قالب واحد، وعلى حدّ قوله: «حكاية ذات طبيعة محددة أيديولوجياً، وتحوي تصوراً عن مجموعة من الأحداث السياسية على مستوى الماضي، والحاضر، والمستقبل، وهو تصور يحوز على نوعاً من القبول من جانب الأفراد لما تُضفيه الأسطورة من قداسة دينية، وبوصفه بناءً متماسكاً من حيث عناصره الأساسية»^(٣).

كذلك فإن تاويل بلومبرج لدور الأسطورة في الحياة الإنسانية يجعله يختلف- وفق ما يوضح «برنارد ياك» (Bernard Yack)- عن غيره من الفلاسفة الذين قصرُوا اهتمامهم على دراسة الأسطورة من حيث انتهاء دورها بظهور العلم، وفي ضوء الميول البشرية اللاعقلانية. وهو ينزع إلى التركيز على الطريقة التي توظف بها المجتمعات الإنسانية الأسطورة كعامل للفعل، بما في ذلك المجتمعات المتحضرة والأكثر تطوراً^(٤). كما أن آرائه تبدو متشابهة مع آراء «جورج سورييل» (Georges Sorel)، الذي ركّز على ضرورة النظر إلى الأسطورة بوصفها

(1) Ibid, P. 271.

(2) Bottici, Chiara: *A Philosophy of Political Myth*, P. 199.

(3) Flood, Christopher G.: *Political Myth: A Theoretical Introduction*, New York & London: Routledge, 2002, P. 44.

(4) Yack, Bernard: «Myth and Modernity: Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory», *Political Theory*, Vol. 15, No. 2 (May, 1987), P. 246.

وسيلة للفعل في قالب أيديولوجي يخدم القضية السياسية الكبرى، والمتمثلة في نجاح الثورة، وتعزيز روح التمرد والرفض والمقاومة. وقد أكد سوريل على قيمة الأسطورة في العمل السياسي، وعدم الفصل بين الفكر والنظرية من جانب، والممارسة والتطبيق من جانب آخر؛ فالأساطير - على حد قوله - «ليست وصفًا لأشياء، وإنما هي تعبير عن إرادة للفعل»^(١).

والواقع أن بلومبرج يلتقي مع سوريل في أكثر من جانب، منها نقده للفكر اليوتوبي الذي يكتفي بالتحليل والتنظير دون أن يعمل على التغيير، والذي يميل بطبيعته إلى الثبات والجمود باعتبار أن اليوتوبيا من نتاج العقل وأصحاب النظريات الذين يحاولون - بعد ملاحظة ومناقشة الوقائع - إيجاد نموذج يمكن اتخاذه مقياسًا لمقارنة المجتمعات الموجودة بالفعل. كما ينبع نقده للفكر اليوتوبي من كون الأخير يمكن أن يتحول بسهولة إلى مجموعة برامج وتشريعات للإصلاح؛ وبذلك يفقد روح المبادرة والنضال^(٢). أما الأسطورة فإنها مختلفة؛ حيث تصور لنا المستقبل، وتدفع الأفراد والجماعات إلى الفعل، على نحو ما نجده في أسطورة «الإضراب العام» للبروليتاريا^(٣).

وبالمثل فإن بلومبرج يؤكد على وجود اختلافات معيارية بين الأسطورة واليوتوبيا؛ لأن الأسطورة نشأت أساسًا بطريقة طبيعية، وستظل صورة من صورة المواجهة لصرامة الواقع^(٤). ومن هنا ليست الأسطورة نوعًا من اليوتوبيا، بل هي تفرق تمامًا عنها؛ لأن اليوتوبيات دائمًا فقيرة من حيث الصور الواقعية التي تتضمنها. فاليوتوبيا نابعة أساسًا من فكرة رومانتيكية عن الزمان والمكان. وعلى هذا تصبح الصور الميثولوجية أقوى بكثير من النماذج اليوتوبية، كما أن العنصر المهم في الأساطير السياسية ليس هو الحدس أو التنبؤ، أو قدرتها على استباق الأحداث وتحدي الأقدار، وإنما استعادة الفعل^(٥). فذكرى العبودية في مصر أقوى من يوتوبيا أرض الميعاد، وصورة الله الذي قاد بني إسرائيل خارج مصر أكثر وضوحًا من صورة الله الذي وعدهم بالأرض^(٦).

(1) Sorel, Georges: **Reflections on Violence**, trans.: Hulme, Thomas E., ed.: Jennings, Jeremy, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999, P. 28.

(٢) د. محمد مجدي الجزيري: **العنف والتاريخ عند سوريل**، القاهرة: دار الصافي، ١٩٩١، ص ص ٤٦-٤٧.

(3) Tudor, Henry: **Political Myth**, London: Pall Mall Press, 1972, PP. 14-15.

(4) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 162.

(5) Ibid, PP. 222-223.

(6) Blumenberg, Hans: **Rigorism of Truth: «Moses the Egyptian» and Other Writings on Freud and Arendt**, Trans. Joe Paul Kroll, Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 2018, PP. 1-2.

كذلك يلتقي بلومبرج مع «مايكل أوكشوط» (Michael Oakeshott) (١٩٠١-١٩٩٠)، الذي انتقد التصورات العقلانية المجردة في السياسة، والتي تقوم على منطق الحجة والبرهان، وذهب إلى أن النشاط السياسي ينبغي أن يقوم على أساس «السعي إلى تحقيق الألفة» في الحياة الحضارية الإنسانية^(١).

ومن الأهمية أن نُميّز هنا بين «الوظيفة السياسية للأسطورة» من ناحية، والأسطورة السياسية من ناحية أخرى. تتمثل الأولى في الدور الخاص الذي تلعبه الأسطورة في المجال السياسي؛ على سبيل المثال دورها في ثورة الفلاحين (١٥٢٤-١٥٢٥) في ألمانيا، وهي مسألة تم التطرق إليها منذ بدايات عصر الحداثة. وتتمثل الثانية في الأساطير ذات الدلالة السياسية الخالصة، والتي قد تكون وظيفتها منح الشرعية لنظام معين، وهي مسألة أصبحت مهمة في القرن العشرين، ومن بينها أسطورة الإضراب العام عند سوريل، وأسطورة العرق الآري عند كاسيرر^(٢).

ومن الواضح أن آراء بلومبرج سبقتها آراء كاسيرر. فقد أعطى كاسيرر للأسطورة في أعماله المبكرة مكانة متساوية مع مكانة الفن، والعلم، وحاول تفسير بنيتها الأساسية بوصفها وسيلة للتعبير عن الروح الإنسانية. أما في كتاباته المتأخرة، فإن تركيزه انصب على نقد التفسيرات الأيديولوجية المغلوطة للأساطير عند النازيين؛ أولئك الذين قاموا بإحياء الأساطير خارج نطاق الأدب والفن والشعر. لقد مثلت الأسطورة- على حدّ وصفه- شيئاً «يتربص في الظلام، وينتظر وقتها وفرصتها»، وهي تنجح في الإمساك بزمام الأمور السياسية عندما يضعف التنظيم الاجتماعي ولا يعد قادراً على محاربة القوى الأسطورية المضادة للعلم والعقل. ومن هنا بدت الأساطير السياسية عند كاسيرر على أنها نوع من الفعل الرجعي، الذي يجب على الفكر العقلاني أن يكافحه. وبقدر ما تكون العقلانية في أزمة مستمرة، ستكون الأسطورة أكثر إقناعاً، وتبدو مفضلة عن العلم والتفكير المنطقي^(٣).

لكن ليس ثمة تعارض بين أفكار كاسيرر في المرحلتين، بل هناك استمرارية بين آرائه التي تتعامل مع الأساطير في ضوء بنيتها المعرفية، كما جاء في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية»

(1) Oakeshott, Michael: **Rationalism in Politics**, New York: Basic Books, 1962, PP. 124-125.

(2) Bottici, Chiara: **A Philosophy of Political Myth**, PP. 6-7.

(3) Wallace, Robert M.: **Translator's Introduction**, xxiv, xxvi.

(١٩٢٣-١٩٢٩)، ونقده للاستخدام السياسي للأساطير كما جاء في كتابه «أسطورة الدولة» (١٩٤٢)^(١). وبعبارة أخرى فإن الاختلاف يتمثل في أن آرائه اللاحقة تركّز على نقد الأبعاد السياسية للأسطورة، وهي أبعاد يمكن توظيفها لإفساح المجال أمام نوع من «الشيطنة» والتخويف لأنها ترتبط بحقبة من التاريخ؛ الأمر الذي يجعل «إعادة تمثيلها» مرة أخرى نوعاً من الارتداد إلى الماضي وهو ارتداد مخوف بالمخاطر^(٢).

وفي الحقيقة إن تأملات كاسيرر حول الدور الخطير للأساطير في السياسة هي التي دفعته إلى معالجة هذا الموضوع بشكل أكثر منهجية. وهذا يعني أن تحليل الظروف الاقتصادية والاجتماعية في ألمانيا، حتى قبل استيلاء النازيين على السلطة، يبرهن على أن العوامل «اللاعقلانية» من نوع ما تلعب دوراً رئيسياً في صعود الأساطير. وإن السمة المميّزة للأساطير التي وظفتها النازية- في رأي كاسيرر- هي أنها بخلاف الأساطير التقليدية، كانت «مُتَلَقَّة»؛ أي أنها «أساطير صُنعت وفق خطة سياسية معينة». ومن ثمّ فهي ليست أساطير- على الأقل بالمعنى الذي ينظر إليه الرومانتيكيون إلى الأسطورة على أنها إما تقاليد موروثة، أو منتجات للخيال الشعري الحر^(٣).

وأخيراً فإن التساؤل الذي يطرح نفسه في نهاية هذا البحث: ألا يبدو بلومبرج فيلسوفاً محافظاً في تناوله لعلاقة الأسطورة بالفلسفة من جانب، وعلاقتها بالسياسة من جانب آخر؟

لقد اختلف شراح بلومبرج في الإجابة عن هذا التساؤل، فيذهب «نathan ويدر» (Nathan Widder) إلى أن بلومبرج فيلسوف أصولي^(٤) Foundationalist. ويرى «ماجد يار» (Majid Yar) أن تركيز بلومبرج على حالة «التشبيط» Demoralization التي يعيشها

(1) Renz, Ursula: «From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth», *Synthese*, Vol. 179, No. 1 (March 2011), P. 135.

(2) Wallace, Robert M.: *Translator's Introduction*, xxvi.

(3) Ibid, xxv.

وحول آراء كاسيرر في الأسطورة سواء في مرحلته الأولى أو المتأخرة، انظر على سبيل المثال: (Coskun, Deniz: «The Politics Of Myth. Cassirer's Pathology Of The Totalitarian State», in: idem, *Law As Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht: Springer, 2007, PP. 135-172; Barash, Jeffrey A.: «Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth», *History and Theory*, Vol. 50, No. 3 (Oct. 2011), PP. 331ff).

(4) Widder, Nathan: «On Abuses in the Uses of History: Blumenberg on Nietzsche; Nietzsche on Genealogy», *History of Political Thought*, Vol. 21, No. 2 (Summer 2000), P. 308.

البشر والناجمة من قسوة الواقع هي التي دفعته إلى تأويل الأساطير على أنها وسائل دفعت البشر إلى تأسيس المجتمعات المنظمة، وقد جاء تأويله متأثراً بحالة الطبيعة عند هوبز^(١).

لكن «ديفيد آدامز» (David Adams) يذهب إلى أن آراء بلومبرج تنزع إلى إضعاف الاتجاهات الكلية في التاريخ دون الوقوع في مثالب الاتجاهات النسبية، حتى وإن بدت عليه النزعة المحافظة^(٢). لكن وعلى الرغم مما قد يبدو من أن آرائه تمثل إحياءً «لنزعة تقليدية»، والشكل الأكثر تطوراً للاتجاهات المناهضة لعصر التنوير، فإن تأويله للأسطورة نابع أساساً من كون العقلانية الحديثة، التي من المفترض أن تلبّي كل حاجات الإنسان، جاءت مخيبة للآمال. ولذلك يبدو أن خيبة الأمل من هذا النوع هي التي تفسر وجود الأساطير بوصفها «ملاذاً أخيراً» يلقي باللوم على إخفاقات العقلانية^(٣).

من هنا لا يبدو بلومبرج فيلسوفاً أصولياً؛ حتى وهو يؤكد على أهمية التقاليد الحضارية في حياة الأمم والشعوب الإنسانية، فإن دفاعه لم يكن على أساس أن هناك حقائق مطلقة وكنوز خالدة في تاريخها يجب الحفاظ عليها، وإنما لأن التقاليد ذاتها تمثل تدويناً للتاريخ وقدرة الشعوب على المواجهة والصمود^(٤). ولذلك يشيد بعض دارسي بلومبرج بآرائه، وإلى الحد الذي يذهب معه «وليم بوسما» (William Bouwsma) إلى أنه يعدُّ أحد أكثر الفلاسفة الألمان تأثيراً، رغم أنه يصعب تصنيفه. فهو على ما يبدو لا ينتمي إلى أي تيار من تيارات الفكر الفلسفي؛ فهو أبعد ما يكون فيلسوفاً تحليلياً على طريقة التحليل اللغوي، كما أنه ليس ماركسياً، ولا ينتمي إلى مدرسة التحليل النفسي رغم اطلاعه واستفادته من هذه التيارات. ورغم أنه يعتمد على المفاهيم المستمدة من الفلسفة الألمانية، وكونه ليس فيلسوفاً نسقياً؛ حيث لم يؤسس لمذهب سياسي متكامل، فإن فلسفته أكثر قابلية للفهم من فلسفة هيدجر رغم تأثره بالأخير^(٥).

(1) Yar, Majid: «From Nature to History, and Back Again: Blumenberg, Strauss and the Hobbesian Community», *History of the Human Sciences*, Vol. 15, No. 3 (Aug. 2002), PP. 53-73.

(2) Adams, David: «The Divine Art of Forgetting»: *Aesthetic Distance in Benjamin, Blumenberg, and Pynchon*, Ph. D Diss., The City University of New York, 1991, P. P. 93, 171.

(3) Wallace, Robert M.: *Translator's Introduction*, in: *Work on Myth*, xxvii- xxviii.

(4) Wallace, Robert M.: «Blumenberg's Third Way: Between Habermas and Gadamer», in: Flynn, Thomas R. and Judovitz, Dalia (eds.), *Dialectic and Narrative*, Albany: SUNY Press, 1993, P. 185f.

(5) Bouwsma, William J.: «Work on Blumenberg», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 2 (Apr. - Jun., 1987), P. 347.

ويبدو لنا أن فلسفة بلومبرج تُعدُّ بطريقة أو بأخرى استمراراً لفلسفات «فيكو»، و«هيردر»، و«شيلينج» من جانب، والفلسفة الوجودية من جانب آخر، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن نقده لفلسفة التنوير نابع أساساً من تقديسها للعقلانية بدرجة كبيرة؛ الأمر الذي قد يدفع بالأفراد إلى الشك في هذه العقلانية نظراً لأن هناك أشياء لا يمكن أن تكون بطبيعتها متكشفة أمام العقل، وهي أشياء قد تصبح دافعاً لنوع جديد من «القلق» الذي تحاول الأسطورة أن ترفعه عن كاهل الأفراد.

معنى هذا أنه إذا كانت الأسطورة قد عادت من الباب في القرن التاسع عشر بعد أن أُخرجت من النافذة في القرن الثامن عشر (عصر التنوير)، فإن بلومبرج يرى الأسطورة وفكر التنوير على أنها متقاربان، ويوضح ذلك بقوله: «إذا ما بدت الأسطورة بالنسبة لفلاسفة التنوير باعتبارها عبئاً أكثر من كونه كنزاً، فإنه وفيما يتعلق بالمحاولات المبذولة والممتدة عبر التاريخ للتغلب على مشكلة صرامة الواقع، تبدو الأسطورة والتنوير في النهاية حلفاء»⁽¹⁾.

إن عدم ثقة بلومبرج في العقلانية جاء نتيجة لعجزها عن مواجهة مشكلات الإنسان المعاصر، وتواطؤها- إلى حد ما- في الحروب التي شهدتها العالم. ومن هنا جاء تفسيره للاستياء الناشئ مع تقدم العلم على أنه بمثابة حالة أخرى من «القلق» الذي فرضته صرامة الواقع، وهو ما يتضح في نظرة الإنسان إلى نفسه، والتساؤل المستمر حول مصيره. فبدلاً من أن يكون التقدم النظري في مجال العلوم وسائل للتحرر، أفضى إلى جعل الإنسان أكثر بؤساً، وقذف به في حالة من الخوف، والعبثية؛ الأمر الذي أدى إلى الوقوع في حالة من غياب المعنى، وهو الأمر الذي تعمل الأسطورة في ضوئه على استعادة حدود عالم الحياة اليومية للإنسان.

ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن بلومبرج لم يستهدف طرح نظرية محددة في الأسطورة السياسية، فإن معظم شراحه أكدوا أن نظريته في الأسطورة تحوي جوانب سياسية بالغة الأهمية، بل إنه أسس نظريته لنقد السياسة النازية؛ فيذهب «انجوس نيكولز» (Angus Nicholls) إلى أن أفكاره ينبغي دراستها في سياق المناقشات الفكرية بعد الحرب العالمية الثانية حول «أزمة الحداثة»، وفي ضوء السياق السياسي والاجتماعي لألمانيا في الفترة المعاصرة. وإذا كان كاسيرر انتقل في دراسته من الجانب الفلسفي للأسطورة إلى نقد

(1) Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, P. 163.

دلالاتها السياسية، فإن الجانب الأخير يقع في صميم تنظيرات بلومبرج، ويمكن تلمس هذا الجانب بوضوح في مراسلاته مع كارل شميت وكذلك في المخطوطة الأصلية لكتابه «وظيفة الأسطورة» والتي رفض أن ينشرها في حياته^(١).

كذلك يؤكد «زاندركيرك» (Xander Kirke) أن أفكار بلومبرج حول الأسطورة تتضمن أبعاداً سياسية سواء وضعها بشكل صريح، أو جاءت بشكل ضمني بين ثنايا كتبه، وأن معالجته للقضايا السياسية جاءت في أسلوب بالغ الدقة والإحكام رغم أن أسلوبه لم يكن صريحاً بما يكفي؛ الأمر الذي دفعه إلى تأويل الأسطورة ومدى تفاعلها في السياسة^(٢). ويستطرد كيرك قائلاً: «إن أهمية فلسفة بلومبرج تتمثل في أنها تتضمن العديد من الأفكار التي من شأنها أن تساهم في الكشف عن الأبعاد الأسطورية التي تُشكل ماهية السياسة في عالمنا الراهن»^(٣).

(1) Nicholls, Angus: **Myth and the Human Sciences**, PP. 183f.

(2) Kirke, Xander: **Hans Blumenberg: Myth and Significance in Modern Politics**, PP. 15-16.

(3) Ibid, P. 121.

نتائج البحث

يمكن إجمال أهم النتائج الأساسية للبحث في الآتي:

أولاً: إن نقطة ارتكاز بلومبرج في دراسته للأسطورة تتمثل في الأنثروبولوجيا الفلسفية، والتي توصل من خلالها إلى أن الأسطورة وسيلة «للفعل»، ومن هنا لم تكن معالجته لها على أساس كونها (نصاً)، أو «صورة رمزية» فقط، وإنما عالجها في ضوء وظيفتها الأصلية في الحياة الحضارية في ثرائها وتنوعها، ومن خلال التركيز على مقولات «الوجود»، و«القلق»، و«قصيدة الوعي». ومن هذا المنظور أول الأسطورة كظاهرة تتضمن دلالات مهمة فيما يتعلق بالواقع الإنساني؛ الأمر الذي يعني أنه لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي تتضمنها إلا بالوقوف على وظيفتها من خلال التأويل الأنثروبولوجي لمعطياتها التاريخية والاجتماعية في ضوء الواقع التاريخي نفسه الذي تشكلت فيه.

ثانياً: إذا كان جوهر الأسطورة يستند إلى منجزاتها، واتساع أفقها المعرفي، فإنها تُعدُّ من هذا المنظور عملية، على هيئة فعل، على نحو مستمر لما يُسمى بالوحدات الأسطورية، أي الوحدات الكثيفة المتضمنة فيها والتي تميّزها من منظور فينومينولوجيا الفعل بكل حضورها الدلالي والبلاغي، عن مجرد السرد والحكي الذي ينتمي إلى فئة الزمان المنصرم، وكذلك عن أنماط اللغة الأخرى كالاستعارات والمجاز، والتي تجعل منها قوة فعلية تمارس حضورها ليس على الماضي وحده، وإنما على الحاضر والمستقبل أيضاً.

ثالثاً: تمثل أفكار بلومبرج الأساس أو المفتاح للكشف عن نزعة إنسانية يصطبغ به فكره وفلسفته في التاريخ، والوقوف على مجمل رؤيته السياسية. بل إن فلسفته في الأسطورة شكّلت أساساً أفقه الذهني ورؤيته العامة لمسار التطور في الحضارات الإنسانية، ولم تكن مجرد وسيلة لتفسير مشكلات السياسة والتاريخ.

رابعاً: ركّز بلومبرج على مسألة «استقبال» الأسطورة في المجال السياسي من جانب، ومدى «فاعليتها» من جانب آخر. كما أن وظيفة الأسطورة تتمثل في دلالتها في ضوء السياق التاريخي (الزماني/ المكاني) لمنظومتها السردية من ناحية، وفي ضوء الظروف والاعتبارات السيكولوجية للبشر من ناحية أخرى. وبلومبرج بذلك يقف على جانب مغاير من الفلاسفة

الرومانتيكيين الذين رأوا الأسطورة نوعاً من التخيل البدائي، لكنه ضروري بوصفها إنتاجاً خاصاً للروح الإنسانية، ودعامة أساسية للحياة البشرية.

خامساً: انطلق بلومبرج من فلسفة الفعل، لكن تفسيره لم يرتقِ إلى مستوى بناء نظرية جديدة في تأويل الأسطورة، أو فلسفة خاصة على أساس نظرية الفعل، ويمكن اعتبار محاولته إسهاماً يبحث عن الاكتمال، لاسيما وأنه اختط لنفسه موقفاً مستقلاً عن فلاسفة التنوير، وكذلك إذا وضعنا في الاعتبار أهمية تطبيقاته لمقولة الفعل في التاريخ والسياسة، وخاصة إعادة مسألته لمبادئ «العلمنة» ومدى علاقتها بإشكاليات الفكر الميثولوجي والنيولوجي.

سادساً: إن تركيز بلومبرج على الدلالات العملية للأسطورة يقودنا إلى إعادة النظر في المنطلقات الإستمولوجية التي أسس لها فلاسفة التنوير، وهي المنطلقات التي سيطرت لفترة طويلة على تفسير الأسطورة، وخاصة دورها المهم في الحضارة الإنسانية، وقد نجح - إلى حد كبير - في مساءلة الأسس المعرفية للأسطورة، ومنطلقاتها الأساسية.

سابعاً: يقف تأويل بلومبرج للأسطورة على طرفي نقيض مع التفسيرات الأيديولوجية لها، وهي التفسيرات التي تنزع إلى تحويل الأسطورة إلى دوجماتيات سياسية، كما يقطع الطريق من جانب آخر على المحاولات الفلسفية لتأسيس هرمينوطيقا معرفية خالصة للأسطورة كما عند كاسيرر وشتراوس وغيرهما. وهو بذلك ينتقل إلى تأويل الأسطورة بوصفها فعلاً يتم عبر الممارسة الاجتماعية، وهذا كله رغم وجود بعض التكرار في كتاباته، وفي أحيان كثيرة يبدو غامضاً، بل ومتناقضاً.

ثامناً: تكمن أهمية آراء بلومبرج في أنها تضع في اعتبارها تاريخية الفكر، وخصوصية أنماطه في كل مرحلة من المراحل الحضارية. كذلك تتمثل أهمية تطبيقاته للأسطورة في أنها تراعي جدلية العلاقة بين «معطيات النص / الخطاب الأسطوري» من جهة، و«متغيرات الواقع التاريخي = الزماني / المكاني» من جهة أخرى.

تاسعاً: إضافة إلى تأثير بلومبرج بفينومينولوجيا هوسرل، تُعدُّ «الوجودية» من أكثر التيارات الفلسفية التي أثرت عليه، وخاصة تأويل هيدجر لفكرة الوجود؛ من حيث تركيز الوجودية بحثها على دراسة الوجود الإنساني، وجعلها إشكالية الصراع والوجود محور اهتمامها، منتقلة بذلك من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الوجود الإنساني المشخص.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأجنبية (من كتابات هانز بلومبرج)

أ - كتب كاملة لبومبرج:

- 1- Blumenberg, Hans (1960): **Paradigms for a Metaphorology**, Trans. Robert Savage, Ithaca: Cornell Univ. Press, 2010.
- 2- _____ (1966): **The Legitimacy of the Modern Age**, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1985.
- 3- _____ (1975): **The Genesis of the Copernican World**, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1987.
- 4- _____ (1979): **Care Crosses the River**, Trans. Paul Fleming, Stanford: Stanford Univ. Press, 2010.
- 5- _____ (1979): **Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence**, Trans. Steven Rendall, Cambridge: MIT Press, 1997.
- 6- _____ (1979): **Work on Myth**, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1985.
- 7- _____ (N. D.): **Rigorism of Truth: «Moses the Egyptian» and Other Writings on Freud and Arendt**, Trans. Joe Paul Kroll, Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 2018.
- 8- _____ (N. D.): **The Laughter of the Thracian Woman: A Protohistory of Theory**, Trans. Spencer Hawkins, New York, Bloomsbury Academic, 2015.

ب- مقالات فلسفية لبومبرج:

- 9- Blumenberg, Hans (1957): «**Imitation of Nature: Toward a Prehistory of the Idea of the Creative Being**», Trans. Anna Wertz, *Qui Parle*, Vol. 12, No. 1 (Spring/Summer 2000), PP. 17-54.
- 10- _____ (1957): «**Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation**», Trans. Joel Anderson,

in: David M. Levin (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley: University of California, 1993, PP. 30-62.

- 11- _____ (1971): «**An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric**», Trans. Robert M. Wallace, in: Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge: MIT Press, 1987, PP. 423-458.
- 12- _____ (1971): «**The Concept of Reality and the Possibility of the Novel**», Trans. David H. Wilson, in: Richard E. Amacher and Victor Lange (eds.), *New Perspectives in German Literary Criticism: A Collection of Essays*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1979, PP. 29-48.
- 13- _____ (1974): «**On a Lineage of the Idea of Progress**», Trans. E. B. Ashton, *Social Research*, Vol. 41, No. 1 (Spring 1974), PP. 5-27.
- 14- _____ (1984): «**To Bring Myth to an End**», *New German Critique*, No. 32 (Spring - Summer, 1984), PP. 109-140.

ثانياً: كتابات عن فلسفة بلومبرج بصفة عامة، ونظريته في الأسطورة بصفة خاصة

أ- كتب كاملة عن بلومبرج:

- 1- Bassler, O. Bradley: **The Pace of Modernity: Reading with Blumenberg**, Melbourne: Reprint, 2012.
- 2- Brient, Elizabeth: **The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity**, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2002.
- 3- Gistau, Alberto F.: **Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos: Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe**, Roma: Aracne, MMXV, 2015.
- 4- Kirke, Xander: **Hans Blumenberg: Myth and Significance in Modern Politics**, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2018.

- 5- Nicholls, Angus: **Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth**, Foreword by: Robert A. Segal, London & New York: Routledge, 2015.

ب- مقالات ودراسات عن نظريّة بلومبرج في الأسطورة:

- 6- Barash, Jeffrey A.: «**Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth**», *History and Theory*, Vol. 50, No. 3 (Oct. 2011), PP. 328-340.
- 7- Bouwsma, William J.: «**Work on Blumenberg**», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 2 (Apr. - Jun., 1987), PP. 347-354.
- 8- Cho, K. Daniel: «**Curiosity according to Psychoanalysis: Blumenberg, Freud, and the Destiny of an Affect**», *New German Critique*, No. 104, (Summer, 2008), PP. 191-205.
- 9- Corti, Claudia: «**'A Living Whole': From T. S. Eliot's Tradition to Hans Blumenberg's Work on Myth**», in: Cianci, Giovanni and Harding, Jason (eds.), *T. S. Eliot and the Concept of Tradition*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007, PP. 147-160.
- 10- Dickey, Lawrence: «**Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History**», *New German Critique*, No. 41 (Spring- Summer, 1987), PP. 151-165.
- 11- Faber, Richard: «**The Rejection of Political Theology: A Critique of Hans Blumenberg**», *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, No. 72, (Summer 1987), PP. 173-186.
- 12- Fritzman, J. M.: «**Blumenberg and the Rationality of Rhetoric**», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 10, No. 4 (Autumn 1992), PP. 423-435.
- 13- Gibbs, Nathan: «**Modern Constitutional Legitimacy and Political Theology: Schmitt, Peterson and Blumenberg**», *Law and Critique*, 10 August 2018, PP. 1-23.
- 14- Hrachovec, Herbert: «**Blumenberg: Truly Memorable Memories**», *History of the Human Sciences*, Vol. 7, No. 4, 1994, PP. 61-72.

- 15- Hudson, Wayne: «**After Blumenberg: Historicism and Philosophical Anthropology**», *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No. 4, 1993, PP. 109-116.
- 16- Ifergan, Pini: «**Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization**», *New German Critique*, No. 111 (Fall 2010), PP. 149-171.
- 17- _____: «**Hans Blumenberg's Philosophical Project: Metaphorology as Anthropology**», *Cont. Philos. Rev.*, No. 48, 2015, PP. 359-377.
- 18- Ingram, David: «**Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography**», *History and Theory*, Vol. 29, No. 1 (Feb., 1990), PP. 1-15.
- 19- _____: «**Reflections on the Anthropocentric Limits of Scientific Realism: Blumenberg on Myth, Reason, and the Legitimacy of the Modern Age**», in: Flynn, Thomas R. and Judovitz, Dalia (eds.), *Dialectic and Narrative*, Albany: SUNY Press, 1993, PP. 165-183.
- 20- Isenberg, Bo: «**Answering the Question: What is Culture? A Sociological Reworking of the Philosophy of Hans Blumenberg**», in: Yamamoto, Tetsuji (ed.), *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation: Beyond Violence and the Modern Era*, Manhattan: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, PP. 776-788.
- 21- Koerner, Joseph Leo: «**Ideas about the Thing, Not the Thing Itself: Hans Blumenberg's Style**», *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No. 4, 1993, PP. 1-10.
- 22- Kwak, Duck-Joo: «**A Reflection on the Relation Between Philosophy and Life; Through Hans Blumenberg's Work**», in: Duck-Joo Kwak, *Education for Self-transformation; Essay Form as an Educational Practice*, London & New York: Science & Business Media Press, 2012, PP. 23-31.
- 23- Lara, María Pía: «**Hans Blumenberg's Reoccupational Model: Conceptual Transformation**», in: idem, *The Disclosure of Politics: Struggles Over the Semantics of Secularization*, New York: Columbia Univ. Press, 2013, PP. 70-78.

- 24- Lazier, Benjamin: «**Overcoming Gnosticism: Jonas, Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World**», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64, No. 4 (Oct., 2003), PP. 619-637.
- 25- Moyn, Samuel: «**Metaphorically Speaking Hans Blumenberg, Giambattista Vico, and the Problem of Origins**», *Qui Parle*, Vol. 12, No. 1, 2000, PP. 55-76.
- 26- Pavesich, Vida: «**Hans Blumenberg: Philosophical Anthropology and the Ethics of Consolation**», in: Phillip Honenberger (ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, PP. 66-93.
- 27- _____: «**Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer**», *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 46, No. 3, 2008, PP. 421-448.
- 28- Pippin, Robert B.: «**Blumenberg and the Modernity Problem**», *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 3 (Mar., 1987), PP. 535-557.
- 29- Rose, Philip: «**Philosophy, Myth, and the «Significance» of Speculative Thought**», *Metaphilosophy*, Vol. 38, No. 5 (Oct. 2007), PP. 632-653.
- 30- Stambovsky, Phillip: «**Blumenberg: Myth as an Accomplishment of Logos**», in: idem, *Myth and the Limits of Reason*, Amsterdam: Rodopi, 1996, PP. 66-71.
- 31- Tofan, Ioan A.: «**Hans Blumenberg and the Critique of Secularization**», *European Journal of Science and Theology*, Vol. 8, No. 3 (Sept. 2012), PP. 57-64.
- 32- Wallace, Robert M.: «**Blumenberg's Third Way: Between Habermas and Gadamer**», in: Flynn, Thomas R. and Judovitz, Dalia (eds.), *Dialectic and Narrative*, Albany: SUNY Press, 1993, PP. 185-210.
- 33- _____: «**Introduction to Blumenberg**», *New German Critique*, No. 32 (Spring- Summer, 1984), PP. 93-108.
- 34- _____: «**Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate**», *New German Critique*, No. 22, (Winter, 1981), PP. 63-79.

- 35- Widder, Nathan: «**On Abuses in the Uses of History: Blumenberg on Nietzsche; Nietzsche on Genealogy**», *History of Political Thought*, Vol. 21, No. 2 (Summer 2000), PP. 308-326.
- 36- Yack, Bernard: «**Myth and Modernity: Hans Blumenberg's Reconstruction of Modern Theory**», *Political Theory*, Vol. 15, No. 2 (May, 1987), PP. 244-261.
- 37- Yar, Majid: «**From Nature to History, and Back Again: Blumenberg, Strauss and the Hobbesian Community**», *History of the Human Sciences*, Vol. 15, No. 3, 2002, PP. 53-73.
- 38- Zowisło, Maria: «**The Existential Overcoming of Phenomenology in Hans Blumenberg's Philosophy of Life and Myth**», in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, London & New York: Science & Business Media Press, 2009, PP. 309-321.

ج- رسائل جامعية عن فلسفة بلومبرج:

- 39- Adams, David: «**The Divine Art of Forgetting**»: **Aesthetic Distance in Benjamin, Blumenberg, and Pynchon**, *Ph. D Diss.*, The City University of New York, 1991.
- 40- Bajohr, Hannes: **History and Metaphor: Hans Blumenberg's Theory of Language**, *Ph. D Diss.*, Columbia University, Germanic Languages, 2017.
- 41- Davenport, John: **Blumenberg, Heidegger, and the Origin of Mythology**, *Ph. D Diss.*, University of Notre Dame, 1997.
- 42- Kroll, Joe Paul: **A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity**, *Ph. D Diss.*, Princeton University, 2010.
- 43- Pavesich, Vida: **Hans Blumenberg: An Anthropological Key**, *Ph. D Diss.*, San Diego, University of California, 2003.
- 44- Rasmussen, Ulrik Houliind: **The Memory of God: Hans Blumenberg's Philosophy of Religion**, *Ph. D Diss.*, Theological Faculty, University of Copenhagen, 2009.

- 45- Smith, Lukas B.: **Blumenberg and the Idea of the Human: An Anthropological Approach to the Legitimacy of the Modern Age**, *M. A. Thesis*, University of Georgia, 2001.
- 46- Tazelaar, Mark: **The Complementarity of Dogmatism and Criticism and its Function Within Tradition and Revolution: A Debate Between Kuhn, Popper, Gadamer, and Blumenberg**, *Ph. D Diss.*, Illinois, Loyola University Chicago, 1997.
- 47- Wertz, Anna: **The Genesis of Hans Blumenberg's Legitimacy of the Modern Age**, *Ph. D Diss.*, Berkeley, University of California, 2003.

ثالثاً: المراجع الأجنبية (كتب ودراسات عن فلسفة الأسطورة وقضايا أخرى ذات صلة)

- 1- Abraham, William E.: «**The Origins of Myth and Philosophy**», *Man and World*, Vol. XI, Nos. 1/2, 1978, PP. 165-185.
- 2- Babich, Babette and Dimitri Ginev (eds.): **The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology**, Dordrecht: Springer 2014.
- 3- Babík, Milan: «**Nazism as a Secular Religion**», *History and Theory*, Vol. 45, No. 3 (Oct., 2006), PP. 375-396.
- 4- Berlin, Isaiah: **Three Critics of the Enlightenment (Vico, Hamann, Herder)**, ed.: Henry Hardy, Foreword by: Jonathan Israel, Princeton: Princeton Univ. Press, 2nd ed., 2013.
- 5- _____: **Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas**, London: Chatto & Windus Ltd., 1976.
- 6- Boer, Roland: **Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes**, Durham & London: Duke Univ. Press, 2009.
- 7- Bottici, Chiara: **A Philosophy of Political Myth**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- 8- _____ and Challand, Benoît: **The Myth of the Clash of Civilizations**, London & New York: Routledge, 2010.

- 9- Cassirer, Ernst: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. I (Language), tr., by: Ralph Mankeim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1955.
- 10- _____: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. II (Mythical Thought), tr., by: Ralph Mankeim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1955.
- 11- Chang, Kwang-chih: **Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China**, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1983.
- 12- Coskun, Deniz: **Law As Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law**, Dordrecht: Springer, 2007.
- 13- Coupe, Laurence: **Myth**, London & New York: Routledge, 2nd ed., 2009.
- 14- DeSmith, Felicia: «**Frazer, Wittgenstein and the Interpretation of Ritual Practice**», *Macalester Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 1 (Spring 2005), PP. 59-72.
- 15- Ellwood, Robert: **The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell**, Albany: State University of New York Press, 1999.
- 16- Flood, Christopher G.: **Political Myth: A Theoretical Introduction**, New York & London: Routledge, 2002.
- 17- Grant, David: **The Mythological State and its Empire**, New York: Routledge, 2009.
- 18- Lincoln, Bruce: **Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship**, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- 19- Liverani, Mario: **Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography**, edited and introduced by: Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop, London: Equinox, 2004.
- 20- Loraux, Nicole: **Born of the Earth: Myth and Politics in Athens**, trans. Selina Stewart; Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2000.
- 21- Löwith, Karl: **Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History**, Chicago: University of Chicago Press 1957.
- 22- Moya, Carlos J.: **The Philosophy of Action: An Introduction**, Cambridge: Polity Press, 1990.

- 23- Nirenberg, David: «**Judaism**» as Political Concept: Toward a Critique of Political Theology», *Representations*, Vol. 128, No. 1 (Fall 2014), PP. 1-29.
- 24- North, Gary: **Political Polytheism: The Myth of Pluralism**, Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1989.
- 25- Oakeshott, Michael: **Rationalism in Politics**, New York: Basic Books, 1962.
- 26- Palmer, Richard P.: **Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer**, Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 1969.
- 27- Rensma, Ritske: **The Innateness of Myth: A New Interpretation of Joseph Campbell's Reception of C. G. Jung**, New York & London: Continuum, 2009.
- 28- Renz, Ursula: «**From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth**», *Synthese*, Vol. 179, No. 1 (March 2011), PP. 135-152.
- 29- Segal, Robert A.: **Myth: A Very Short Introduction**, Oxford: Oxford University Press, 2nd ed., 2015.
- 30- _____: **Theorizing about Myth**, Boston: University of Massachusetts Press, 1999.
- 31- Schmitt, Carl: **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, trans.: George Schwab, Foreword by: Tracy B. Strong, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- 32- Sorel, Georges: **Reflections on Violence**, trans.: Hulme, Thomas E., ed.: Jennings, Jeremy, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
- 33- Stavrianakis, Anthony and Others (eds.): **Science, Reason, Modernity: Readings for an Anthropology of the Contemporary**, New York: Fordham Univ. Press, 2015.
- 34- Tudor, Henry: **Political Myth**, London: Pall Mall Press, 1972.
- 35- Vernant, Jean-Pierre: **Myth and Society in Ancient Greece**, trans. by: Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990.

رابعاً: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية

- ١- الجزيري، د. محمد مجدي: الأسطورة في الفكر العربي المعاصر، القاهرة: المكتبة القومية الحديثة، ١٩٩٣.
- ٢- _____: العنف والتاريخ عند سوريل، القاهرة: دار الصافي، ١٩٩١.
- ٣- برلين، ايزايا: جذور الرومانتيكية، ترجمة: سعود السويداء، الكويت: دار جداول، ٢٠١٢.
- ٤- توينبي، أرنولد: بحث في التاريخ، ج ١، ترجمة: طه باقر، بغداد: شركة بيت الوراق، ٢٠١٤.
- ٥- ديتيان، مارسيل: اختلاق الميثولوجيا، ترجمة: د. مصباح الصمد، مراجعة: بسام بركة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية- المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.
- ٦- ستروس، كلود ليثي: الإناسة البنائية، ج ١، بترجمة حسن قبيسي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
- ٧- فرنان، جان بيار: الأسطورة والفكر عند اليونان، ترجمة: جورج رزق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢.
- ٨- غادامير، هانس غيورغ: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ٢، ٢٠٠٦.
- ٩- غيرتز، كليفورد: تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة: الأب بولس وهبة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية- المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.
- ١٠- كاسيرر، إرنست: الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
- ١١- _____: اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (مشروع كلمة للترجمة)، ٢٠٠٩.
- ١٢- _____: فلسفة الحضارة الإنسانية (أو مقال في الإنسان)، ترجمة: إحسان عباس،

مراجعة: محمد يوسف نجم، بيروت- نيويورك: دار الأندلس بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦١.

١٣- كامبل، جوزيف: قوة الأسطورة، ترجمة: حسن صقر وميساء صقر، دمشق: دار الكلمة للنشر، ١٩٩٩.

١٤- كامو، ألير: أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس زكي حسن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣.

١٥- لوسيف، اليكسي: فلسفة الأسطورة، ترجمة: منذر حلوم، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

١٦- نخوخ، فؤاد: من نقد العقل إلى هرمنيوطيقا الرموز: بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧.

خامسا: قواميس وموسوعات

١- صليبا، د. جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٢- وهبه، د. مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧.

3- Audi, Robert: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 2nd ed., 1999.

4- Bunnin, Nicholas, and Yu, Jiyuan: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

الكلية الرومانية والنزعة الإنسانية

د. محمد جمال الكيلاني (*)

تمهيد

اجمع المؤرخون أن اسم المدرسة الكلية مشتق من المكان الذي كان يُدرس فيه أنتيستينيس مؤسس المدرسة الكلية في ضاحية كينوسارجيس Kynosarges والتي تعني الكلب الأبيض، هذا فضلاً عن أن أنتيستينيس كان يُلقبُ بـ Haplokyon والتي تعني الكلب البسيط، من حيث أسلوبه البسيط في العيش وتركه للبذخ والترف، حيث كان يتجول في المدينة متكأً على عصاه وحاملاً حقيبته (pera) التي تحتوي على زاده، مفضلاً التنقل والترحال والعيش في الخلاء دون الإقامة في منزل محدد، لاعتقاده أن العالم ملك لكل إنسان.

وتمثل هدف المدرسة الكلية القديمة من الحياة في أن يعيش الإنسان حياة الفضيلة وفقاً للطبيعة الخيرة. وهذا يعني رفض جميع الرغبات السلطوية مثل تملك القصور الفخمة والذهب واسترقاق الناس والعنف والصراع والأنانية، والدعوة للعيش ككائنات منطقية وكائنات أخلاقية، حيث يمكن للناس أن يكتسبوا السعادة من خلال التدريب الصارم والعيش بطريقة طبيعية.

لقد اعتقدوا أن العالم ينتمي إلى الجميع بالتساوي، وأن المعاناة والآلم ناتجان عن أحكام زائفة حول ما كان يعتقد خطأً أنه ذا قيمة وبسبب العادات والتقاليد التي لا قيمة لها والتي أحاطت بالمجتمع.

وقد احتوت المدرسة الرواقية (المبكرة- والرومانية) الكثير من أفكار المدرسة الكلية مثل فكرة العيش وفقاً للطبيعة وفكرة المواطنة العالمية؛ وذلك لأن الكلب كان يؤمن إيماناً راسخاً بأن العالم كله ملك للجميع، ومع ازدهار الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد، خضعت

(*) أستاذ مساعد الفلسفة اليونانية- كلية الآداب بالإسكندرية - جامعة قناة السويس.

الكلية كمشاط فلسفي جاد للانحدار، ولم يكن هناك إحياء للكلية إلا في العصر الروماني. وانتشرت الكلية مع ازدهار الإمبراطورية الرومانية في القرن الأول الميلادي.

حقيقة لم ينتشر الكليين بصورة واضحة في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، ومع ذلك تم إحيائها في القرن الأول الميلادي بكامل قوتها ومبادئها، وربما يرجع ذلك إلى ازدهار الإمبراطورية الرومانية وفقدان الاستقلال اليوناني في عهد فيليب المقدوني والإسكندر الأكبر الذي أدى إلى الشعور بالعجز والإحباط بين كثير من الناس، مما سمح للمدرسة الكلية التي أكدت على الاكتفاء الذاتي والسعادة الداخلية بالازدهار مرة أخرى، فقد انتشر الكليون في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية للنحت على الفضيلة؛ وتحرير النفس من رغباتها والقيود الاجتماعية التي لا تتفق مع طبيعة الإنسان الفاضل.

الكلية الجديدة أو الرومانية لم تدعو إلى العزلة عن المجتمع بقدر ما كانت تدعو إلى الانخراط في المجتمع الروماني لتشكيل قيمه ومبادئه طبقاً لتعاليم المدرسة الكلية المبكرة، فكان الكليون يقفون على كل شارع من شوارع روما والمدن الخاضعة للإمبراطورية الرومانية مما دعا بعض السوفسطائيين الجدد يسخرون منهم حيث يقول أيلوس أرسطيدس (١١٧-١٨١م): «إنهم يترددون على مداخل البيوت ويتحدثون إلى الخدم لوعظهم، أكثر من الأسياد، يعوضون عن حالتهم المتدنية والرتة باستخدام الوقاحة والتبجح.»

لقد مارس الكليون الجدد تأثيراً كبيراً على الحياة الاجتماعية والسياسية الرومانية. أبعد من قيمتها الفلسفية والأخلاقية الجوهرية، مثل ديمتر يوس الكلي الذي انتقد أباطرة الرومان أمثال نيرون وفيسباسيان. فإن تأثير هذه الفلسفة الكلية على الحياة السياسية في أواخر الجمهورية والإمبراطورية الرومانية المبكرة حد من تصرفات وسلوكيات الأباطرة والطبقة العليا من المجتمع الروماني، واعتبرت الكلية بمثابة هيئات رقابة فلسفية، حيث تم التخلص من الأفكار والممارسات غير الضرورية وغير المقبولة لدى الحكام.

وسوف نوضح من خلال هذا التمهيد أعلام المدرسة الكلية بمراحلها الثلاث كالتالي:

أولاً: الكلية الهلينية.

١- أنتيستينيس الأثيني Antisthenes من حوالي ٤٤٦ ق.م - ٣٦٦ ق.م.

٢- ديوجين السينوبي Diogenes من حوالي ٤٠٤ ق.م - ٣٢٣ ق.م.

- ٣- مونيموس الصراقوسي Monimos حوالي القرن الرابع ق.م تلميذ ديوجين السينوبي.
- ٤- أونيسيكريتوس الآيجيني Onesikritos ازدهر عام ٣٣٠ ق.م تلميذ ديوجين السينوبي.
- ٥- هيجيسياس السينوبي Hegesias of Sinope حوالي ٣٢٥ ق.م تلميذ ديوجين السينوبي.
- ٦- كراتيس الطبيي Krates ازدهر حوالي ٣٢٦ ق.م.
- ٧- هيبارخيا الماروني Hipparchia ازدهرت حوالي ٣٠٠ ق.م في مارونيا وهي زوجة كراتيس.
- ٨- ميتروكليس الماروني Metrokles ازدهر حوالي ٣٠٠ ق.م في مارونيا وهو أخو هيبارخيا.

ثانياً: الكلية الهلنستية:

- ١- بيون البورينسي Bion of Borysthenes من حوالي ٣٢٥ ق.م إلى ٢٥٠ ق.م.
- ٢- تيمارخوس السكندري Timarchus of Alexandria ازدهر حوالي ٢٧٥ ق.م.
- ٣- ديمتريوس السكندري Demetrius of Alexandria ازدهر حوالي ٢٧٥ ق.م.
- ٤- مينيبوس الفينيقي Menippos ازدهر حوالي ٢٧٥ ق.م.
- ٥- مينيديموس اللامبساكي Menedemos ازدهر حوالي ٢٥٠ ق.م تلميذ كولوتيس الكلبي.
- ٦- تيليس الميجاري Teles of Megara ازدهر حوالي ٢٣٥ ق.م.

ثالثاً: الكلية الرومانية:

- ١- ديمتريوس الكورنثي Demetrius of Corinth من حوالي ١٠ ميلادية- ٨٠ ميلادية.
- ٢- إيسودورس Isidorus ازدهر حوالي ٦٠ ميلادية.
- ٣- أجاتوبولوس Agathobulus ازدهر حوالي ١٢٥ ميلادية استاذ بيريجنوس الكلبي.
- ٤- سيكدوس الصامت Secundus the Silent ازدهر حوالي ١٣٠ ميلادية.
- ٥- ديموناكس القبرصي Demonax of Cyprus ازدهر حوالي ١٥٠ ميلادية.

- ٦- أينوموس Oenomaus of Gadara ازدهر حوالي ١٥٠ ميلادية الذي سخر من المعتقدات الدينية الزائفة عند الرومان والتي لا تليق بالآلهة.
- ٧- باناكراتيس الأثيني Pancrates of Athens ازدهر حوالي ١٦٠ ميلادية.
- ٨- بيريجنوس Peregrinus Proteus ازدهر حوالي ١٦٥ ميلادية قتل نفسه في الألعاب الأولمبية.
- ٩- هيراكليوس Heraclius ازدهر حوالي ٣٦٠ ميلادية الناقد للإمبراطور جوليان.
- ١٠- هوروس Horus ازدهر حوالي ٣٧٥ ميلادية ملاكم واصبح فيلسوفا كلبيا.
- ١١- سالوستيوس Sallustius of Emesa من حوالي ٤٣٠م- ٥٠٠ ميلادية أفلاطوني محدث وتحول إلى الكليية.

أما عن تساؤلات الدراسة فتمثل فيما يلي:

- ١- هل الكليية مدرسة فلسفية نسقية أم مجرد رافد من المدرسة السقراطية؟
- ٢- لماذا أنصب هدف الكليية سواء كانت المبكرة أو في مرحلة الإحياء الكليي الجديد على نقد الملوك والأباطرة أو السياسة بصفة عامة؟
- ٣- هل تمسك الكلييون الجدد بكل مبادئ كليية أنتيستينيس ودوجين السينوبي؟ أم امتزجت بالتيارات الفلسفية المعاصرة لها في المرحلة الرومانية مثل الرواقية الرومانية والسوفسطائية الجديدة والفيثاغورية الجديدة؟
- ٤- ما هو الهدف من إحياء الكليية الهلينية في العصر الروماني؟ هل كان لحاجة فلسفية أم لرغبة سياسية؟
- ٥- ما هو السياق الفكري الذي ربط بين الكليية الهلينية والكليية الرومانية؟ وسوف اعتمد على المنهج التاريخي التحليلي المقارن لبيان أعلام الكليية الرومانية وأهم مساهماتها مقارنة بالكليية الهلينية.

أولاً: الكلية الهلينية

يعتبر أنتستينس (٤٤٥-٣٦٥ ق.م) مؤسس الكلية المبكرة أو القديمة من ضمن الفلاسفة الذين أحيوا جانباً واحداً من فلسفة سقراط، شأنه في ذلك شأن إقليدس الميغاري مؤسس المدرسة الميغارية حوالي ٣٩٩ ق.م، وأيضاً أرسطوبس القورينائي (٤٣٥ ق.م-٣٥٦ ق.م) مؤسس المدرسة القورينائية.

ولعل ما أعجب به أنتستينس في شخصية سقراط، ليرى في سقراط الفيلسوف ورجل العقل والحكمة، بل سقراط الإنسان الزاهد ذو الشخصية المستقلة، مما جعل أنتستينس يصعد بهذا الاستقلال السقراطي والاكتفاء الذاتي إلى جعله مثلاً أعلى أو غاية في ذاته، فالفضيلة في نظره هي ببساطة، الاستقلال عن كل متع الدنيا وثوراتها. والواقع أنها كانت مفهوماً سلبياً- فهي تعني الهجر أو النبذ والتخلي، والتكشف. ومن ثم فقد تغير الجانب السلبي في حياة سقراط على يد أنتستينس إلى هدف إيجابي أو غاية إيجابية.^(١)

فكان قول أنتستينس أن الفضيلة أمر قابل للتعلم، وأنها في حد ذاتها كافية لضمان بلوغ السعادة، نظراً لأنها لا تحتاج إلى أي أمر آخر سوى جلد سقراط وقوة احتماله، فالفضيلة مسلك يكمن في الأفعال، وأنها ليست بحاجة إلى كم كبير من الأقوال أو من المعارف، وأن الرجل الحكيم مكتف بذاته، لا يسلك في تصرفاته مسلكاً يُمليه عليه القوانين القائمة، بل هو يتصرف وفقاً لما يُمليه عليه قانون الفضيلة، ذلك السلاح الذي يستحيل انتزاعه من الفضلاء.^(٢)

لقد ذهب الكليون القدامى بدءاً من أنتستينس وديوجين السينوبي (٤٠٤ ق.م-٣٢٣ ق.م) ومونيموس الصراقوسي حوالي القرن الرابع ق.م وأونيسيكريتوس الأيجيني الذي ازدهر عام ٣٣٠ ق.م وهيجيسياس السينوبي الذي ازدهر حوالي ٣٢٥ ق.م وكرايتيس من طيبة الذي ازدهر حوالي ٣٢٦ ق.م. وزوجته هيبارخيا من مارونيا التي ازدهرت حوالي ٣٠٠ ق.م وأخوها ميتروكليس من مارونيا الذي ازدهر حوالي ٣٠٠ ق.م. إلى أن الفضيلة هي وحدها الخير والرذيلة

(١) فريديك كوبلستون: تاريخ الفلسفة. م اليونان وروما. ترجمة د، إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة عدد ٤٣٦. القاهرة ٢٠٠٢ ص ١٨٠.

(٢) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني. ترجمة. إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة محمد حمدي إبراهيم. المركز القومي للترجمة. القاهرة. ٢٠٠٨. صص ١٦-١٧.

هي الشر الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن أن يكون خيراً أو شراً. وكل شيء آخر «غير مهم» والملكية واللذة والثروة والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تُعد خيرات، والفقر والمرض والعبودية والموت نفسه لا يجب أن تُعد ضروراً، وأن تكون حراً ليس أفضل من أن تكون عبداً، لأن العبد إذا كانت لديه فضيلة فإنه هو نفسه يكون حراً، ويكون قد ولد حاكماً وفاضلاً.^(١)

ومع ذلك فقد أكدت المدرسة الكليية على حرية الإنسان، فعندما سُئل ديوجين السينوبي عن أجمل شيء بين البشر، قال حرية التعبير والكلام^(٢)

واعتبرت الكليية أن الحرية لها ثلاثة جوانب وهي:

١- الحرية الشخصية: المظهر والشكل والمأكل والمشرب.

٢- حرية التصرف في السعي وراء الفضيلة. والقناعات الذاتية، بمعنى التحرر من الالتزامات الاجتماعية والمالية.

٣- حرية التعبير: بمعنى حرية الكلام بصراحة، وكان الشخص الذي لم يكن معتمداً على المجتمع حراً في التعبير عن رأيه في نقده، حتى صاغوا مصطلح Kosmopolites أي المواطنة العالمية، لمواجهة ما سمي بالمواطنة الآثينية، أو ما سمي في عهد الكليية الجديدة بالمواطنة الرومانية، وجاء تأكيد الكلييون بصفة عامة على أنهم بدلاً من ذلك مواطنين في العالم الطبيعي الأكبر.^(٣)

الأمر الذي يُنبئ بمؤثرات بوذية مبكرة على الفكر الكليبي الهليني.

على أية حال: فقد كان الكلييون الهلينيون يستخفون عمداً بكل تعليم وكل تهذيب بل وبكل حضارة منغلقة إيماناً منهم بالحضارة العالمية، لقد رتبوا أمرهم على تجاهل، بل وحتى على السخرية بصراحة من التقاليد والحضارات المألوفة، لقد صمموا على أن يتخلوا عنها كأمر

(١) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. بيروت. ١٩٨٧. ص ١١٠.

(٢) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني. فقرة ٦٩. ص ٦٣.

(3) Dennis Schutijser. Cynicism as a way of life: From the Classical Cynic to a New Cynicism. Akropolis. 2017. p34.

دنيوية ثانوية لا لزوم لها، وتخلوا عن المناصب الدنيوية، بل عن التملك بكل أشكاله - لأن العبودية في نظرهم يمكن تحملها بهدوء كامل وعقل وواع، ويمكن تركها مطلقة للعبد ليبقى على تكامله وفضيلته، فصاروا متسولين متجولين يعظون الناس من خداعات وفساد العالم، داعين الناس إلى حياة صالحة بسيطة مفروض أنها طبيعية، فيها ينبغي أن يكون الكل سواء ويكون البشر كله أسرة واحدة.

وفي الوقت الذي تطورت فيه الرواقية، فترت هممة الكلبيين، وبعد ذلك أحييت مبادئهم، ولكن في صورة ضعيفة، وبدلاً من أن ينادى الكلبيون برفض صور وتقاليد الحياة، كانوا ينادون بالأحرى إلى ما فيه مواءمة سهلة، وكانوا ينادون بأخوة البشر، ولذا كانت الكتابات المتأخرة للكلبيين تميل إلى أن تكون أقل فلسفة وأقل جدلاً، وإلى أن تكون أكثر وأكثر مزجاً للنصح بالسخرية.^(١)

ويبدو للباحث هنا أن ريكس ورنر يتحدث عن مرحلة ثانية من الكلية اليونانية امتدت من القرن الثالث قبل الميلاد على يد منيوس وتشهيرات تيلس حتى أواخر القرن الأول قبل الميلاد، واتسمت بكونها حركة ساخرة أكثر من كونها فلسفة، أو جدلاً. فهو لم يتحدث عن الكلية الرومانية التي بدأت كإحياء للكلية اليونانية منذ القرن الأول الميلادي وحتى القرن الخامس الميلادي.

ويمكننا حصر أهم مبادئ الكلية المبكرة فيما يلي:

- ١- شك الكلبيون في الأفكار النظرية الموجودة من أجل اكتشاف الحقيقة، واعتبروا أن القانون الأخلاقي له الأسبقية على القانون المدني، وذلك لأنه فطري أولي لم يوجد له أحد فبالتالي له الأحقية في الاتباع.
- ٢- رفضوا أي قانون أو عرف ما لم يتفق مع الفضيلة أو يسعى إليها قائلين أن أي شيء فاضل بما يكفي ليقوم به الفرد سراً أو علناً.
- ٣- نقد الموروث من العادات والتقاليد والقيم وعدم التحرر من الأخذ بالأفضل والأحسن والأكثر كمالاً.

(١) ريكس ورنر: فلاسفة الإغريق. ترجمة عبد الحميد سليم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٥.

٤- نقض الغيبيات الأسطورية النظرية، والتركيز على الأخلاق والتطبيق العملي لأفكارهم، لقد استحدثوا حياة الزهد كأقصر طريق إلى الفضيلة، لكنهم فطنوا إلى أن طريقهم كانت صعبة لمعظم الناس ليتبعوهم فأثروا الحكيم منهم فقط.

٥- كان الكليون رمزين مع اعتقادهم أن الواقع هو الذي يمكن أن تتدركه الحواس، في حين أن المعاني والمفاهيم لا يمكن رصدها بدون العقل.

٦- استبعد الكليون طبقاً لأنستينيس وديوجين الكليبي دراسة الأدب والهندسة والموسيقا وكذلك دراسة الطبيعة، واهتموا بالفضيلة وحدها.

٧- اتسم الكليون القدامى بالمهارة اللغوية، والقدرة على الحجج المنطقية في مناقشة ونقد خصومهم، والجرأة في الدفاع عن أنفسهم ومذهبهم لدرجة التهكم الذي وصل لحد السخرية الناقدة.^(١)

ويعد أعظم إرث أخلاقي هو ما تركته الكلبية وأثرت من خلاله على الرواقية، حيث رسخ الكليون بشدة مسئولية كل فرد ليعيش حياة أخلاقية وأهمية الانضباط الذاتي واللامبالاة في المتعة أو الأثر في السعي لتحقيق الفضيلة، وأيضاً مبدأ العيش وفقاً للطبيعة والمواطنة العالمية. ونجد لزاماً علينا إيضاح الفرق بين العيش وفقاً للطبيعة بين الكليبين والرواقين.

لقد اختلف التصور الرواقي للعيش وفقاً للطبيعة عن التصور الكليبي القديم في الآتي:

١- الطبيعة عند الكليبين تعنى بالأحرى البدائي الفطري، فكذلك العيش وفقاً للطبيعة يتضمن السخرية المتعمدة من العادات والتقاليد، وأعراف المجتمعات المتحضرة، وهي سخرية تجسدت في ألوان من السلوك الساخر.

٢- العيش وفقاً للطبيعة وفقاً للرواقين تعنى العيش وفقاً للمبدأ الفعال النشط في الطبيعة (وحدة الوجود) وهو المبدأ الذي يشارك فيه عن طريق النفس البشرية، ومن ثم فالغاية الأخلاقية- عند الرواقية - تعتمد أساساً على الخضوع للنظام الكوني في العالم.

٣- تطور مصطلح العيش وفقاً للطبيعة عند الرواقين من غريزة المحافظة على البقاء أي

(1) Dudley, Donald B., A History of Cynicism; From Diogenes to the 6th Century A.D., London Methuen & Co., 1937.p.36.

الكمال الذاتي والتطور الذاتي؛ إلى أن تميز الإنسان عن الحيوان بالعقل، فأصبح مبدأ العيش وفقاً للطبيعة بالنسبة للإنسان تعنى العيش وفقاً للعقل؛ أقصد العقل البشري والعقل الكلي «زيوس» المبتوث في كل الأشياء حاكم الكون ومرشده.^(١)

ومع ذلك فقد كانت هناك في الواقع علاقة مشتركة وثيقة تربط بين المدرستين الفلسفتين (الكلية والرواقية)، ومن هنا قالوا إن الكلية هي الطريق المختصر نحو الفضيلة، وكان هذا هو المسلك ذاته الذي سلكه زينون الرواقي الذي تتلمذ على يد كراتيس الكلي.^(٢)

ثانياً: الكلية الهلينية

شاعت النزعة الكلية بالإسكندرية في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، وبدأت في صورة تحقير للممتلكات المادية، واعتقادها بأن السعادة تقوم في بساطة العيش التي تتمثل في خشونة الطعام واللبس والاستخفاف بالشعور بالحزن عند الكوارث، وكان الكلي يرحب بالصدقات ويتلقاها من الأغنياء دون أن يحمد لهم صنعهم! يقول تيلس إنه يأخذ الصدقة أخذ الشجاع الذي لا يذل ولا ينتزل بنفسه ولا يستدر بشكواه عظماً!

وهكذا أصبحت النزعة الكلية الهلينية - بتأثير من البوذية - نزعة شعبية تبيح التسول والتمتع بطيبات الرزق مع الشعور بعدم الاهتمام بها، كما أنهم انصرفوا عن حياة الزهد إلى طلب اللذة، والإمعان في مباشرتها علانية أمام الناس في غير استحياء.^(٣)

ويقول فردريك كوبلستون: «مال المذهب الكلي في المرحلة الهلينية إلى أن يفقد طابعه الجاد في التشديد على الاستقلال وقهر الرغبات، والتحمل البدني، والاستسلام للسخرية من العرف والتقاليد، وأذاع بيون البورينسي في كتابه خطابات لاذعة ما سمي بالكلية اللذية، مركزاً على السعادة، وتابع تيلس الذي علم في ميغارا عام ٢٤٠ ق.م بيون في كتابه أمثال الخطابات اللاذعة، مجموعة من النوادر التي تعالج الظاهر والحقيقة والغنى والفقر والأبائيا

(١) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة م. اليونان وروما. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومي للترجمة. عدد ٤٣٦. القاهرة ٢٠٠٢. صص ٥٢٨-٥٢٩.

(٢) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني. فقرة ٦٩. ص ١١١.

(٣) د/ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٨٥. ص ٦٤-

الكلية، وابتكر مينبوس الجاداري حوالي ٢٥٠ ق.م الهجاء الذي جمع فيه بين الشعر والنثر- وانتقد تحت أشكال مختلفة «الرحلات إلى الجيم» والرسائل إلى الآلهة- والفلسفة الطبيعية- والتعليم الخاص.^(١)

ونعرض فيما يلي لأهم رجال الكلية الهلنستية لمعرفة طبيعة الكلية عندهم والفرق بينهم وبين مؤسسى الكلية الهلنسية:

١- بيون البورينسى Bion of Borysthenes:

ولد بيون حوالي ٣٢٥ ق.م في بوريثين (أولبيا) وكان شخصية خادعة منح أعداء الفلسفة الفرصة لهدم الفلسفة؛ وكان في الكثير من الأحيان قادر على الانغماس في الغطرسة، ولم يكتسب ثروة، وقال إن البؤساء قد اعتنوا بالمتلكات وكأنها ملك لهم، لكنهم لم يستفيدوا منها أكثر مما لو كانوا ينتمون للآخرين.

أساء بيون إلى سقراط وأعلن أنه إذا شعر بالرغبة الجنسية في الفتى القبياس، وامتنع عن التصويت في الأكليزيا ضده، فهو أحمق يعشق الصبية ويتدلّل لهم، إن سلوكه لم يكن رائعاً بأي حال من الأحوال، ولم يكن فيلسوفاً على الإطلاق. وعندما سُئل بيون ذات مرة عن أكثر من يعانى من القلق: أجاب «الطموح وما لا يملكه الإنسان» قال إن الحكمة تتفوق على الفضائل الأخرى بقدر ما يتفوق البصر على الحواس الأخرى.

اعتاد بيون في البداية إبطال أفكار أفلاطون ومهاجمته وخاصة ما أطلق عليه خرافة المثل الأفلاطونية، على الرغم من أن ديوجين لائرتيوس قد عدّه من ضمن الأكاديميين.

اهتم بيون بالهندسة والموسيقى، وعاش متنقلاً من مدينة إلى أخرى، وفي رودس أقنع البحارة بارتداء زي طلابه الكلبيين، وحضر بهم في صالة الألعاب الأولمبية، حيث كان من عاداته تبنى بعض الشباب لإشباع رغبته في أنه كلبى بارع ومشهور، وأيضاً من أجل حمايته من المهاجمين له، حيث كان شديد الأنانية. هاجم الإيمان بالآلهة من أجل الشهرة، وعند وفاته عام ٢٥٠ ق.م أقنعوه بالتوبة ضد جرائمه ضد الآلهة فرفض.^(٢)

(١) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة م. اليونان وروما. ص ٥٤٨.

(2) Diogenes Laertius..Lives of Eminent philosophers. Vol. 4 Translated by. R.D. Hicks, the loeb classical library, william Heinemann, Harvard university press New York, 1979.p46-58.

٢- مينيبوس عبداً من فينيقيا Menippus؛

كان مينيبوس عبداً وينحدر من أصول فينيقية اتبع المذهب الكلبي وازدهر حوالي ٢٧٥ ق.م لكي يتخلص من بخل سيده.

ولم يكن مينيبوس شخصاً جاداً رزيناً بحال من الأحوال، إذ كانت كتبه تزخر بكل ما هو ساخر وتحفل بكثير مما هو مضحك، وكان يعطى قروضاً للناس طوال النهار، وأنه بسبب ذلك قد حظي بلقب «مقرض المال بالنهار» على سبيل الكنية، وذلك نظراً لأنه كان يتقاضى فائدة على هذه القروض المقدمة لملاك السفن، إذ كان يأخذ منهم ضمانات ورهونات ليضمن رد القروض، وجمع من وراء ذلك أموالاً لا حد لها وثروة طائلة.

لكنه في خاتمة المطاف - وقع فريسة لمؤامرة محكمة الأطراف، جرد على أثرها من كل ممتلكاته، فأقدم على شق نفسه ورحل عن الحياة يأساً وكمداً.^(١)

٣- مينيديموس من لامبساكوس Menedemos؛

كان مينيديموس تلميذاً من تلاميذ كولوتيس من لامبساكوس ازدهر حوالي ٢٥٠ ق.م. اهتم بالمعجزات والحوار إلى أن وصل به الأمر إلى أنه تخفى في زي الإيرينيات «ربات العذاب الثلاث عند اليونان أليكتو- وميجارا- وتيسيفون» وراح يمضي في تجواله، وهو يزعم أنه قد وفد من هاديس «العالم الآخر عند اليونان» ليغدو جاسوساً على الخطاة والآثمين، وأنه سوف يترد عائداً أدراجه مرة أخرى ليقدم تقريراً إلى أرواح العالم السفلي عما رآه وعائنه.^(٢)

٤- تيليس من ميجارا Teles of Megara؛

ازدهر تيليس المولود في ميجارا حوالي ٢٣٥ ق.م ونسب ستوباوس إلى تيليس المؤلفات الآتية: في المنفى، الاكتفاء الذاتي، في الظروف، على التحرر من العاطفة، المتعة ليست الهدف من الحياة.

(١) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني. فقرة ٩٩. صص ١٠٣-١٠٤.

R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé. The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS. Oxford.1997.p.165

(٢) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني. فقرة ١٠٢. صص ١٠٩-١١٠.

لقد تابع تيليس بيون البورينسي في كتابة الخطابات اللاذعة التي تعالج الظاهر والحقيقة والغنى والفقير، والأبائيا الكليبية.^(١)

ويقول تيليس في إيهام نفسه والكليبين بأن الصدقات التي يتقبلونها ليست ذات قيمة مخاطباً رجلاً غنياً: «إنك تسخو لي بالعطاء، وأنا آخذ منك أخذ الشجاع، فلا أجتو لك ولا أهبط بنفسى إلى منزلة حقيرة ولا أشكو.»

وهنا نرى أن المذهب الكليبي في العصر الهلينيستي وبصورته الشعبية لا يدعو الناس إلى الامتناع عن التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، بل يكفي منهم أن يقفوا إزاءها موقف من لا يابيه لها.^(٢)

ربط الكليبيون بين المظهر وحقيقة الإنسان، حيث كان المظهر الرث والعصى وإطلاق اللحية هي العلامات التي يستدل بها الكليبي على أتباعه، الذين رفضوا ملذات الدنيا، بحثاً عن الفضيلة. ويتضح من العرض السابق أن الكليبية الهلينيستية قد أدخلت عليها العديد من المؤثرات الشرقية التي انحرفت بها إلى حد كبير عن المسحة السقراطية الخالصة

ثالثاً: الكليبية الرومانية

إن الكليبية كطريقة فلسفية للحياة لا تسعى إلا إلى الانضباط الفلسفي الذي يسعى إلى إصلاح الفلسفة، وبالطبع إصلاح الحياة العقلية؛ إنها طريقة للحياة تهدف إلى إعادة تقديم الفلسفة في حياة الناس، وتعد هذه الطريقة الموجهة نحو التعليم والإصلاح العقلي والمجتمعي والتي تظهر مزيداً من القيمة العامة للمدرسة الكليبية الكلاسيكية.

إن الكليبية الرومانية يمكن أن تعيد التفكير في سطحية وعشية الحياة العادية للمجتمع الروماني، فالكليبي الهليني لم يرقم إلا بنسخ فضائل منهجية سطحية تعتمد على جرح وإهانة الطغاة، لكنه فشل في وضع مجموعة متماسكة من القيم والتأملات الجادة، ولكن الكليبية الجديدة ستكون مجهوداً مثالياً لإعادة الحياة في الفلسفة، والفلسفة في الحياة.

(١) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة م. اليونان وروما. ص ٥٤٨.

(٢) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. ك. ١٠. الفلسفة القديمة. ترجمة د/ زكي نجيب محمود. مراجعة د/ أحمد

أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ٢٠١٠. ص ٣٦٤.

وعلى الرغم من أن الكلبيّة كنظرية يمكن اعتبارها ذات صلة متبادلة سواء في العصر اليوناني أو في العصر الروماني، وتظهر أهميتها بشكل أوضح عندما تتعامل في المجال الأخلاقي، وأيضاً ضرورة إعادة النظر في الكلبيّة اليونانية، وهو بالكاد ما أظهرته الكلبيّة الرومانيّة من حيث التركيز على ثالث من القيم والممارسة فضلاً عن التفكير النظري والنزعة الإنسانيّة، وحث ذلك في المجتمع الروماني وفيما يتعلق بالتقاليد والمدارس الفلسفية الأخرى، ولكن كتيار فكري مستقل.^(١)

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة الكلبيّة وجدت الكثير من الدعم بين الطبقات العليا من المجتمع الروماني. هناك قصص من أعضاء مجلس الشيوخ الأثرياء الذين يركزون على السياسة، كانوا يرتدون في نهاية كل أسبوع ثياباً رثة لكي يظهروا للعامة روح التواضع والمؤازرة والبعد عن الترف، وربما كان هناك سبب سياسي وراء اهتمام هؤلاء الأرسطقراطيين بالكلبيّة. استخدمها البعض لإظهار أن الإمبراطورية الرومانيّة لم تكن دولة فاضلة وأن الجمهوريّة كانت طريقة أفضل للحكم. لكنهم سيقولون ذلك لأنه في الحقبة الجمهوريّة (التي سبقت العصر الإمبراطوري)، كانت كل القوى تكمن في الشيوخ بدلاً من الإمبراطور. أراد أعضاء مجلس الشيوخ استجماع قوتهم القديمة، مع استمرارهم في محاولة إعادة تشكيل الجمهوريّة طوال تاريخ روما.^(٢)

أما عن مصادر معرفتنا بالكلبيّة الرومانيّة فتنحصر في أربعة مصادر:

أولاً: الرواقية المتأخرة:

كان الرواقيون المتأخرون يكونون للفيلسوف الكلبي احتراماً رفيعاً خاصة سينكا في رسائله الأخلاقيّة وإعجابه بمؤسس الكلبيّة الرومانيّة ديمتريوس الكورنثي، ثم أبيكتيتوس الذي أعجبه أيضاً الزهد وطريقة عيش الكلبي وتصديه لفساد السلطة وسلوكها في الإمبراطورية الرومانيّة، حيث يقول: « كيف يمكن لإنسان لا يملك شيئاً، عار، بلا مأوى، أو مدفأة، غاية في القذارة، لا عبيد عنده ولا مدينة له، أن يعيش في هدوء؟ لاحظ أن الإله قد بعث إليك بالشخص الذي سيريك عملياً أن هذا أمر يسير. فهو يقول لك « تطلع إليّ » فأنا بلا مأوى،

(1) Dennis Schutijser. Cynicism as a way of life: From the Classical Cynic to a New Cynicism. p.46.

(2) Dudley, Donald B., A History of Cynicism; From Diogenes to the 6th Century A.D. p.66.

ولا مدينة لي، ولا أملك شيئاً ولا عبيد عندي، وأفترش الأرض، وليست لي زوجة، ولا أولاد، وليس لي قصر، بل حسبي أرضاً وسماً وعباءة خشنة. ومع ذلك. ما الذي ينقصني؟ أأر أخلص من الأكر والخوف، أأست حراً؟ من منكم رأني عاجزاً عن الحصول على ما أريده أو متردياً فيما أحاول أن أتجنبه؟ متى أخطأت في حق الإله أو لإنسان قط؟ متى وجهت لومي لأحد قط؟ هل شاهدني أحد منكم بوجه عبوس؟ وكيف أواجه من تقفون أمامهم في خوف وفزع؟ أأر أواجههم كما لو كانوا عبيداً؟ من من الناس إذا ما وقعت عيناه علي لا يشعر أنه يشاهد ملكه وسيده؟ هو هذا، هذه هي العبارات التي تلائم الكلبي، هذه هي خاصيته، وهذه هي خطته في الحياة.»^(١)

ثم نجد بلوتارخ الخايروني الذي يعد مؤرخاً وفيلسوفاً مزيج بين الرواقية والفيثاغورية الجديدة والذي أرخ في كتابين له وهما سير عظماء الإغريق والرومان *Lives*، وكتابه عن الأخلاق *Moralia* لأهمية الكلية كطريقة وسلوك أخلاقي مؤثر في الحياة حيث يقول: «نشأ الكلبي في المدارس الفلسفية في اليونان القديمة التي اتبعت نهج سقراط في الحياة، وعلى الرغم من أن اعتبار الكلية «مدرسة فلسفية»، فإنها تثير صعوبة في مجموعة غير تقليدية للمدارس الفلسفية ومعادية للنظرية، حيث اهتماماتهم الأساسية أخلاقية، لكنهم يتصورون أن الأخلاق طريقة للعيش أكثر من كونها نظرية تحتاج إلى تفسير. وعلى هذا النحو، فإن الكلية، مدرسة فلسفية يونانية قديمة، سادت المجتمع الروماني، وتعني نوعاً من التدريب على الذات أو الممارسة - ويُعد هذا شعار لها، وكذلك الرواقيون الذين اتبعوهم في طريقة الحياة الساخرة بأنها «اختصار للفضيلة» على الرغم من أنهم يقترحون في كثير من الأحيان أنهم اكتشفوا الطريق الأسرع، وربما الأكيد، إلى الحياة الفاضلة، إلا أنهم يدركون صعوبة هذا المسار.»^(٢)

(1) EPICLETUS. The Discourses as Reported by Arrian, 2 vols., trans. W. Oldfather, London, Heineman, 1926.ch.22.p.148.

ريكس وورنر. فلاسفة الإغريق. ترجمة عبد الحميد سليم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٥. ص ص ٢٤٤-٢٤٥.

(2) Plutarchs, *Moralia*, vol.2 with An, English translation by. E. c. Babbitt. The loeb classical library.Harvard. University press London.1933.ch.12.

See. Diogenes Laertius..*Lives of Eminent philosophers*. Vol. 6.ch.104.Vol.7.ch.122.

ثانياً: السوفسطائية الجديدة:

والتي عاصر أتباعها الكلبيين مع إعجابهم بهم وطريقتهم في العيش، فنجد على سبيل المثال فيلوستراتوس السوفسطائي: في القرن الثاني الميلادي الذي عرض في عملين من مؤلفاته لأهم الفلاسفة الكلبيين في المرحلة الرومانية وسير حياتهم وطريقتهم الكلية، العمل الأول هو عن «حياة السوفسطايين» Philostratus And Eunapius, The Lives Of The Sophists وعمله الثاني هو عن حياة أبولونيوس التياني الفيثاغوري المحدث، The life of Apollonius of tyana. ونجد ديوكريسوستوم (القرن الأول الميلادي) الذي عده بعض المؤرخين مبشراً كليياً، بدء حياته سوفسطائياً، وعند نفيه من الإمبراطور دوميتيان تحول وأصبح كليياً متجولاً، عرض في خطباته Discourses لأهم الكلبيين وعلاقته بهم، وكذلك فافورنيوس Favorinus في القرن الثاني الميلادي الذي أعجب بديمتريوس الكلبي.

ثالثاً: الفيثاغورية الجديدة:

حيث أصل ووثق أبولونيوس التياني (القرن الأول الميلادي) من خلال علاقته بديمتريوس الكورنثي الكثير عن حياته وإعجابه بفلسفته وقدرته المنطقية الفائقة.

رابعاً: من خلال المؤرخ الروماني ديو كاسيو:

الذي أصبح عضواً في مجلس الشيوخ في عصر كومودوس، واكتسب رضا الإمبراطور سبتموس سيفيروس وأمره بتسجيل وتوثيق حروبه التي انتصر فيها وكانت نواة كتابه عن تاريخ الرومان Roman History الذي يقع في ثمانين جزءاً.

ونعرض فيما يلي لأهم أتباع الكلية الجديدة أو الكلية الرومانية لمعرفة طبيعتها ودورها البارز في المجتمع والثقافة الرومانية:

١- ديمتريوس الكلبي:

ولد ديمتريوس في كورنثا حوالي ١٠/٧ ميلادية وتوفي عام ٩٠ ميلادية، يعد أشهر فلاسفة الكلية، بل أول من أحياها في العصر الإمبراطوري الروماني، عاش متمسكاً بأفكار وتعاليم المدرسة الكلية اليونانية، لا علاقة له بالثروة أو السلطة مثل ديوجين السينوبي، ذهب إلى روما في شبابه في زمن الإمبراطور كاليجولا. وكان صديقاً لسينكا، وحظي باحترام المثقفين الرومان.

تمثل حياة ديمتريوس انعكاساً لحالة الإستبداد والظلم الذي تعرض له المفكرين والفلاسفة والمتقنين في عهد الإمبراطورية الرومانية، عندما يجروون على التعبير عن آرائهم بحرية منتقدين تصرفات وسلوكيات الأباطرة، وخاصة في عهد الإمبراطور دومتيان.^(١)

أظهر ديمتريوس احتقاره للثروات الدنيوية برده على الإمبراطور كاليجولا الذي عرض عليه مائتي ألف هستيريا، لكي لا يندد بأخطائه وتصرفاته السيئة تجاه شعبه قائلاً: «إذا أراد أن يختبرني، فعليه أن يحاول ذلك من خلال عرض مملكته بأكملها».

ويقول سينكا في الواجبات: «إن الإمبراطور كاليجولا الذي كان يحكم فيما بين (٣٧م: ٤١م) أراد أن يعطي ديمتريوس مبلغاً من المال ورفض قائلاً: «أيها الآلهة والإلهات ما هو العقل الذي منحتموه لهذا الإمبراطور، إنه يفسد عقله ولا يكرمه، ولا يستطيع عقله هذا أن يهديه إلى الصواب.» ويقول سينكا كان هذا دليلاً على شهامة ديمتريوس ورفضه للثراء على حساب مبادئه إيماناً منه بتعاليم ومبادئ الكليية، وأيضاً عدم التفريط في عقله أو إهانته وإهانة نفسه بقبوله رشوة الإمبراطور كاليجولا.»^(٢)

ويعد موقف ديمتريوس هذا تشبهاً بما فعله أستاذه ديوجين السينوبي عندما أرسل الإسكندر الأكبر رسالة إلى أنتيباتروس الذي كان في مدينة أثينا، عن طريق شخص يدعى أثليوس، وكان ديوجين حاضراً، فقال ابن بئس منحدر من نسل أب بئس، يرسل رسالة إلى مخلوق بئس يحملها تابع بئس! وعندما هدده الملك برديكاس بالقتل إذا لم يأت إلى بلاطه قال ديوجين: «ليس هذا بالأمر الجلل، لأن كلا من الخنفساء والعنكبوت السام بوسعهما اقتراف مثل هذه الفعله! ثم أردف قائلاً: إنني كنت أتوقع أن يكون تهديد برديكاس لي بالأحرى على النحو التالي: إن بوسع برديكاس أن يحيا في سعادة، لو أنه عاش محروماً من صحبتي.»

وعندما شاهد ديوجين السينوبي ذات مرة حراس المعبد يقتادون شخصاً سرق قارورة من ممتلكات المعبد، قال: اللصوص الكبار يقتادون اللص الصغير.

وعندما سُئل ديوجين السينوبي عن الطريقة التي يعامل بها الطاغية ديونيسيوس أصدقاءه،

(1) Dio Chrysostom, Discourses II, with an English Translation by J. W. Cohoon, Loeb Classical Library.. Harvard University Press. 1932.p.9.

(2) SENECA, De Finibus. The loeb classical library.Harvard. University press London.1962.II-11-1.

قال: مثل أكياس النقود، يعلقها في حزامه حينما تكون زاخرة بالنقود، ويلقى بها بعيداً حينما تكون فارغة.^(١)

ويقول سينكا للوسيليوس: «عزيزي لوسيليوس، سألك وأتوسل إليك، من جانبك، أن تدع الحكمة تغرق في روحك، وأن تختبر تقدمك، ليس فقط عن طريق الكلام أو الكتابات، ولكن بنضجك العقلي والتحكم في رغباتك، بل واثبات كلامك عن طريق أفعالك، أستمع إلى كلمات صديقنا ديميتريوس الكلبي، بعد أن رأيتك يتكلم دون أن يرتدي عباءة تُغطيه، وأكثر من هذا، إنه ليس فقط معلم الحقيقة، لكنه شاهد للحقيقة. «هل يجوز للرجل أن يحتقر الثروة عندما تتاح له؟ بالطبع لا؛ إنه أيضاً ذو مذاق رائع، يرى ثروات تراكم حوله، ولا يرغب فيها ولا تُثير رغبته، وهذا يعني الكثير مثل تفضيله للفقر الذي لا يراه فقراً وسط هذا الكم الهائل من الثروات.

ويجب لوسيليوس «نعم، لكنني لا أعرف»، كما تقول، «كيف سيتحمل ديمتريوس شدة الفقر، إذا وقع فيه فجأة؟»

ويرد سينكا: من الضروري أن أفعل ما قلت لك في رسالة مفادها أن الرجال العظماء فعلوا هذا غالباً. وعليك أن تُعد نفسك للفقر الحقيقي عن طريق الفقر المتخيل. وسبب هذا لأننا غارقون في الرفاهية ونعتبر جميع الواجبات صعبة ومرهقة. عليك أن تدع روحك تنطلق من نومها وتحثها على العيش وفق للطبيعة التي أوضحت لنا أنه لا رجل يولد غنياً.^(٢)

وأيضاً يقول سينكا: «يُعد ديمتريوس أفضل ما عرفت من الفلاسفة الحقيقيين، وأنا في كل رسائلي أخذه مثلاً على رفضه للثروة وقوة تحمله للفقر احتراماً لذاته ولا كتفائه الذاتي، مخلصاً وساعياً لحب الحقيقة، إن صديقنا ديمتريوس لا يعيش فقط كما لو أنه تعلم أن يحتقر كل الأشياء، ولكن كما لو أنه سلمها ليحملها الآخرون.»^(٣)

ويقول سينكا أيضاً: «عزيزي لوسيليوس، لقد تعلمت من صديقي ديمتريوس أن الحياة الحقّة لا تخلو من العذاب أو التعذيب، ومع أنني لا أفضل الحرب؛ ولكن إذا حان الوقت الذي

(١) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني.. ف٤٤-٤٥-٥٠-٥١-٤٩.

(2) SENECA, Epistulae Morales, trans. R. Gummere, Vol II, Cambridge MA, Harvard University Press, 1962. XIX - 19-XX-20.

(3) SENECA, Epistulae Morales, LXIII, 63.

يجب أن أتحمّل العذاب فيه، فإنني أرغب في أن أتعامل معه بشجاعة وشرف..، فإنني أرغب في أن أتعامل مع الجروح والجوع وكل ما تجلبه الحرب. كما أنني لست مجنوناً لدرجة أنني أتطلع إلى المرض. ولكن إذا كان لا بد لي من أن أعاني من مرض، فأنا أرغب في ألا أفعل شيئاً يُظهر نقصاً في ضبط النفس، إن المصاعب ليست مرغوبة في ذاتها، ولكن الفضيلة مرغوبة في ذاتها، والتي تمكننا بصبر من تحمل المصاعب.

إن التحمل الشجاع حتى تحت التعذيب أمر مرغوب فيه.

إذا كانت الشجاعة مرغوبة، فكذلك تحمّل التعذيب؛ لأنه جزء من الشجاعة.

إن تحمّل التعذيب، التحمل الشجاع؛ يُعد فضيلة في ذاته.

إذا لم يكن لديك أي شيء يحركك ويحثك على العمل، فلا شيء سيختبر قوتك ضد أعدائك.

إذا كنت متكئاً في راحة لا تززع، فهذا ليس هدوءاً.⁽¹⁾

ويقول سينكا طبقاً لصديقه ديمتريوس عن الدور الذي تلعبه الفلسفة في تقدم الإنسان: «إن صديقنا ديمتريوس يؤكد إن علينا أن ندفع عقولنا دفاعاً لمواجهة المشكلات، وأن ندعم عقولنا ضد الشرور التي قد تحدث بسبب النفي، أو التعذيب، والمرض، والحروب، يجب أن تُدرك أن خوفك من موتك يُشبه خوفك من القيل والقال، ليس ذكي من يخاف من الكلمات، ويؤكد صديقنا ديمتريوس مراراً على أن الرجل الجاهل يُشبه التماثيل التي تُوضع في المعبد، وأن الرجل المجنون هو الذي يخاف من الحكم المُشين الذي يلقى له، إن الموت مفيد للكثيرين، وأنه يحمر الكثير من التعذيب والعوز والأمراض والمعاناة والتعب!».⁽²⁾

ويقول سينكا في رسائله مادحا ديمتريوس: «إنني أعطي نفسي لأصدقائي، ولا أترك صدقاتهم بغض النظر عن بعد المكان والزمان الذين عاشوا فيهما، وقضوا حياتهم، ومنهم ديمتريوس من كورنثا الذي يعد أفضل الرجال الذين أرتدوا الكتان وسعوا لتعليم الناس وهدايتهم، لماذا لا احترم هذا الرجل؟ لقد عرفته وهو يحتقر كل شيء ولا يملك شيئاً، إن من حق أي إنسان أن يحتقر كل شيء، ولا يقدر أي إنسان أن يملك كل شيء، أقصد احتقار

(1) SENECA, Epistulae Morales. LXVII, 67.

(2) SENECA, Epistulae Morales, XC, 90.

الثراء. فها هو صديقنا ديمتر يوس، الذى ضحى بحياته من أجل الحق والحقيقة دون أن يسلم ذاته لأي جائر أو ذي سلطان»^(١).

أما أيكتيتوس (٥٠م-١٣٨م) فكان معاصراً لديمتر يوس فقد خصص فصلاً كاملاً عن الكلية في خطابه يظهر فيه الفيلسوف الكلبي على أنه المبشر بالحقيقة المتعلقة بالخير والشر، وعلى أنه سفير الإله، وكان معجباً بعدم الاكتراث الكلبي بالخيرات الخارجية، فهذا وضع طبيعي أكثر تعتمد فيه السعادة على ما هو في قدرتنا. وما هو مستقل عن الظروف الخارجية أعنى إرادتنا، وأفكارنا عن الأشياء واستخدامنا للأفكار، فلو أننا بحثنا عن السعادة في خيرات لا تعتمد تماماً على أنفسنا في بلوغها أو مواصلة امتلاكها، فإننا نعد أنفسنا للشقاء. ومن ثم فإن علينا ممارسة الزهد والبحث عن السعادة بداخلنا.

ويبدو لنا أن ديمتر يوس الكلبي الذى كان يكبرُ أيكتيتوس في العمر وكان المؤثر الحقيقي في إعجاب أيكتيتوس بالفلسفة الكلية، وتبنيه بعض أفكارها.

فنجده يقول: «يستطيع الرجال الأحرار أن يهزموا الدكتاتور بين الأقوياء مثل ديمتر يوس الكلبي القائل في منفاه Gyarus- إن هذا هو المكان المفضل إلي، ذلك هو المكان الذى لا يمنعني فيه أحد من العيش، وذلك لأن الأرض ملك للجميع، وهذا هو ثوبى الأخير.. وجسدى المسكين المبتلى لا لأحد سلطان عليه. وكان هذا هو السبب في أن ديمتر يوس قال لنيرون: «أنت تهددنى بالموت، لكن الطبيعة تهددك.»^(٢)

وأكد أيكتيتوس في خطابه أن ديمتر يوس الكلبي هو القائل لنيرون: «إنني أفضل أن أموت اليوم أفضل من النفي إلى الغد.»

أما فافورينيوس Favorinus (٨٠م-١٦٠م) السوفسطائي المحدث فقد مدح ديمتر يوس قائلاً: «لقد تم نفي ديمتر يوس الكلبي في المرة الأولى من قبل تيجلينوس Tigellinus (رئيس الشرطة والذراع التنفيذي للإمبراطور نيرون في عام ٦٢) بسبب تعليقاته الساخرة من النظام الإمبراطوري، عندما افتتح نيرون صالة الألعاب الرياضية. حيث انتقد ديمتر يوس الحماقات الشهيرة وصالة الألعاب الرياضية التى افتتحها نيرون عام ٦١م ثم انهارت عام ٦٢م

(1) SENECA, Epistulae Morales, lxiii. p 427.

(2) Epictetus, the Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments (2 Vols.), Cambridge London: Harvard University Press, 1949.ch1.21-25.

بسبب الأمطار الغزيرة وقتها، وندد ديمتريوس بفساد الإمبراطور ورجاله في ضياع أموال الشعب والدولة، ومع ذلك واصل ديمتريوس العيش في أثينا بشجاعة ولم يخف من بطش نيرون إلى أن تم نفيه في نفس العام». (١)

وحدثنا فيلوستراتوس في كتابه حياة أبولونيوس عن العلاقة الوطيدة التي ربطت بين كل من ديمتريوس الكلبي وأبولونيوس التياني حيث يقول: «انجذب ديمتريوس وأعجب بأبولونيوس، حيث حضر محاكمة أبولونيوس، غير أن ديمتريوس لم يفلت بالكاد من مخاطر الإمبراطور نيرون الذي يملك الحياة والموت (كما اشتهر بين رعيته) بإبعاده من روما.

ويعطينا فيلوستراتوس سبباً لماذا لم يحكم الإمبراطور نيرون على ديمتريوس بالإعدام حيث يقول: «هؤلاء هم الكليبيون الذين يتشوقون للموت، لأنهم لا يحصلون على الخير من هذه الحياة ولا يريدونه، ولا يريدون ملذات الحياة؛ وبالتالي لا ينتظرون الموت ليأتي من نفسه، مع رفضهم لحرمة الانتحار، ولكنهم يحاولون منذ ديوجين الكلبي وحتى ديمتريوس الكلبي انتقادات الملوك والأباطرة بجنارة واستفزاز من هم يحملون السيف.».

وهناك قصة رواها فيلوستراتوس عن علاقة ديمتريوس بموسنيوس روفوس سيد أبيكتيتوس الفيلسوف الرواقي بعد مؤامرة بيسو ضد نيرون ٦٥-٦٦م حيث اضطر سينكا إلى الانتحار هو وزوجته بومييا بولينا وابن أخته لوكانوس، ولفس السبب تم طرد ديمتريوس وموسنيوس روفوس من روما وخاصة الفلاسفة الرواقيين.

حيث قال ديمتريوس أنه نفي مع موسنيوس روفوس وكانا في برزخ واحد (كان نظام النفي عند الرومان يماثل الحبس في غرف تحت الأرض يقومون بحفرها) وأمروا بالحفر، وكانت أقوال موسنيوس روفوس كثيرة ومذهلة، وكان حديثه يحث على الحرية دون لامبالاة من ديمتريوس الكلبي الذي كان يتأمل في طبيعة الروح وفصل الروح عن الجسد.

قال ديمتريوس إنه وقع مع موسنيوس في البرزخ، حيث تم تقييده بالسلاسل؛ وقال إنه وجه إليه تعازيه قدر استطاعته، لكن موسنيوس أخذ يحفر في الأرض بقوة، ثم نظر إلى أعلى،

(1) Philostratus And Eunapius, The Lives Of The Sophists, With English translation. By. Wilmer Cave Wright. London. William Heinemann, press. (MCMxxii)1922. p128.

قائلاً لديمتر يوس: «أنت حزين لرؤيتي أحضر في برزخ؛ لكن إذا رأيتني ألعب القيثارة مثل نيرون، فما هو شعورك بعد ذلك؟»^(١).

وأشار فيلوستراتوس كيف أوصى أبولونيوس التيانى الإمبراطور تيتوس Titus (وهو تيتوس فلافيوس فيسباسيان الابن الأكبر للإمبراطور فيسباسيان والذي عهد إليه بحملة إلى القدس لمحاربة اليهود) أن يتبع تعاليم ديمتر يوس الكلبي.

فيقول الإمبراطور تيتوس لأبولونيوس: وبالنسبة لنفسى يا رجل تيانا، هل يمكن أن تعلمنى كيفية ممارسة سلطة الإمبراطور؟

يُجيب أبولونيوس: عليك أن تفعل ما كان يفعله أبوك، واعتقد أنك سوف تكون مثله..... وأريد أن أكرر لك بمناسبة سؤالك قول أرخيتاس Archytas وهو أحد النبلاء. حيث كان رجلاً من تارنتوم ويستحق أن نفتدى به، فهو لا ينسى من الذاكرة، لأنه أحب وتعمق ومارس تقاليد فيثاغورس، وكتب عن كيفية تعليم الأطفال حيث يقول: «دع الأب يكون مثلاً على الفضيلة لأبنائه، لأن الأباء سوف يسرون على نحو أكثر حزمًا في طريق الفضيلة، لأن الأطفال يشبهون ضرب آبائهم.».....

وبالنسبة لك يا تيتوس سوف اقترح أن ينضم معك صديقى الخاص ديمتر يوس الكلبي، الذى يكون لك عوناً ومخلصاً ويوجهك لكي تصبح حاكماً جيداً.

ويسأل الإمبراطور تيتوس: وأي نوع من الحكمة يا أبولونيوس يمتلكها ديمتر يوس الكلبي الشجاعة أم ماذا؟!!

ويُجيب أبولونيوس: يمتلك قول الحقيقة التى لا ينازعها أحد، لأنه يمتلك ثبات وقوة شخصية الفيلسوف الكلبي.

تيتوس: لمرأى مسروراً بسماعى اسم الكلب، ولكنك تذكرنى بهوميروس الشاعر اليونانى الذى كان يرسل كلبين لمرافقة الشباب إلى السوق في إثيكا «أثينا» على الرغم من كونها حيوانات لا تمتلك عقلاً، إلا أنهما أوفياء لصاحبهما.

أبولونيوس: إن ديمتر يوس الكلبي يرافقك وينصح نيابة عنك في وجهة الآخرين الذين

(1) Ibid.Vii.35.

يُضلوك، وأيضاً ينبح في وجهك في حال ما ذهبت على نحو خاطئ، أو حالفت الظلم، إنه ينبح بحكمة لا يضاهيه أحد، إنه الكلب العقلاني، وإن شئت القول فهو الكلب الحكيم.

تيتوس: حسناً..... أعطني كلبك لمرافقتي، وسأتركه حتى يعضني؛ في حال أنني حالفت الظلم على نفسي وعلى الآخرين.

أبولونيوس: سأكتب له رسالة، لأنه يعلم الفلسفة في روما.

تيتوس: صلي من أجلي يا أبولونيوس. لكي يوافق ديمتريوس الكلب على مرافقتي في رحلتني إلى روما. (١)

وعرض فيلوستراتوس لنص رسالة أبولونيوس إلى ديمتريوس

أبولونيوس: صديقي ورفيقي ديمتريوس الكلبى..... بعد التحية.

لقد رشحتكم إلى مرافقة الإمبراطور تيتوس، بحيث يمكنك إرشاده لكيفية التصرف كإمبراطور، مع اهتمامك بتأكيد الحقيقة الكلية ومبادئها الحكيمة، وأيضاً فرصة لك لنشر الحق وفلسفتك للإمبراطور ورعيته دون ظلم أو انظلام، ودون غضب منك لما يفعله الإمبراطور قبل تعليمك إياه..... صديقك أبولونيوس. (٢)

وهذا يذكرنا بما قاله ديوجين السينوي عن سبب تسميته بالكلبي، رد قائلاً: «لأنني أنبح في وجوه الأوغاد وأشبعهم عقراً.» (٣)

ويقول المورخ الرومانى ديو كاسيوس عن علاقة ديمتريوس الكلبى بالإمبراطور تيتوس: «أنه في عام ٧٥م أراد تيتوس الذي كلف بالحرب ضد اليهود، تعهد بكسبهم من خلال بعض الوعود؛ ولكن بما أنهم لن يستسلموا، فقد شرع في شن حرب نفسية عليهم «بالزواج من الأميرة اليهودية برنيس، التي جاءت مع شقيقها أجرينيا، حيث حصلت برنيس على رتبة الباريتور وسكنت في القصر مع تيتوس، وتوقعت أن يتزوجها، ولكن ديمتريوس الكلبى نصحه بعدم الزواج نظراً لاستياء الرومانيين من هذا الزواج، لأنها وأخوها لم يجيئوا إلى روما إلا طمعاً في حكمها وثرواتها وظلم شعبها، إنها جاءت لهدفها وليس من أجلك، ورفض تيتوس نصيحة

(1) Philostratus, The life of Apollonius of tyana. viii.42.

(2) Ibid. viii.44.

(٣) ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني.. ف ٦٠ - ص ٥٧.

ديمتريوس الكلبي، مما دعا كلبي آخر يدعي ديوجينيس أن يتهمك في خطاب طويل على ما يريد أن يفعله تيتوس، وجاب مسارح المدينة مندداً بما يريده الإمبراطور؛ مما أدى بتيتوس إلى جلد ديوجينيس وقطع رأسه؛ ونفي ديمتريوس الكلبي وطرده من روما.^(١)

ووصف فيلوستراتوس موقف ديمتريوس الكلبي الذي عاصر الإمبراطور دومتيان مسبباً قلقاً محتملاً لكل من عاصرهم من أباطرة الرومان؛ حيث قلقهم من المنجمين والرياضيين والفلاسفة؛ الذين جعلهم أباطرة الرومان وحتى دومتيان فصيل واحد هدفها التشكيك في قرارات وتصرفات الإمبراطور، معتقداً أنهم بغضبه سوف يهربون من أجل النجاة بأنفسهم من الإعدام.^(٢)

ويروى لنا فيلوستراتوس أنه « بعد أن وصل أبولونيوس إلى كورنثا مؤدياً شعائره المعتاده، اتجه إلى صقلية وإيطاليا في اليوم الخامس من رحلته، وهناك التقى ديمتريوس لكونه أجرئ الفلاسفة الذين لم يعيشوا بعيداً عن روما خوفاً من الطاغية دومتيان، وقال أبولونيوس له: «لقد أمسكتك في هذا الجزء الأكثر روعة من إيطاليا السعيدة؛ إذا كانت في الواقع سعيدة!!!» واحتضن ديمتريوس ونظر إلى السماء قائلاً: «أيها الآلهة، ماذا سيحدث للفلسفة؛ إذا فقد هذا الرجل؟

ثم قاد ديمتريوس أبولونيوس وصديقه داميس إلى الفيلا التي كان يعيش فيها شيشرون الخطيب الروماني، وجلسوا جميعاً تحت شجرة حيث كان الجنادب يفرحون بصوت الموسيقى الهادئة لنسيم الصيف وقال ديمتريوس: «أيتها الحشرات المباركة والجريئة، يبدو أنكم تتغنون وتمرحون بعيداً عن كل هذا الحسد البشري الذي أفسد عليكم العيش في زحام مدينتهم، وفضلتم العيش هنا في سعادة متنازلين عن احتياجات بطونكم؛ وها نحن هنا لكي نشعر بالسعادة بعيداً عن الحسد والحقد البشري الذي قيد أذهاننا.....

ثم قال أبولونيوس: «يبدو يا ديمتريوس أنك لم تأت هنا لتمتدح الجنادب، بل جئت هنا هرباً، كما لو أن هناك قانوناً عاماً في روما ضد أي شخص يمدح الجنادب.

أجاب ديمتريوس: «نعم.. فعلت ما قلت، ولكن ليس عن طريق مدحهم، بل للإشارة

(1) DIO CASSIUS, Dio's Roman History, trans. E. Cary, Cambridge MA, Harvard University Press, 1968. lxxv.15.3-5. LXXVI. p.259.

(2) Philostratus, The life of Apollonius of tyana, v7-10-12.

إلى أنه في الوقت الذي تركوا فيه غير مقيدين في أعشاشهم، لا يسمح لنا كبشر بالتمتمة، لأن الحكمة أصبحت جريمة لا يناسبها سوى عقوبة الإعدام، في حين أن قائمة الإتهام التي قدمها كل من أنيتوس وميليتوس ضد سقراط بأنه يفسد عقول الشباب، ويدعوا إلى دين جديد يخالف به آلهة أثينا، فنحن متهمون بمثل هذه الإتهامات؛ ولذلك فالفلسفة والفلاسفة مضطهدون في كل عصر، لأنها هي الحقيقة التي لا يريدها البشر.^(١)

ثم صاح أبولونيوس قائلاً: وجدت الحل.... إننا إذا استطعنا مقابلة Telesinus (وهو فيلسوف رواقى يحمل رتبة قنصلاً في عهد نيرون) فسوف ينقذ الفلسفة والفلاسفة.

قال ديمتريوس: لكن كيف نقابله؟ والطغاة يشكون بشكل واضح في أي رجل من رجال الدولة إذا وجدوه يتواصل مع أمثالنا المتهمون بإفساد المدينة وشبابها ورجالها، علاوة على أنه وافق على المرسوم الأخير ضد الفلاسفة والذي قرر فيه الإمبراطور نفي الفلاسفة وطردهم، فضلاً أن يكون في المنفى كفيلسوف رواقى، على أن يظل في روما قنصلاً.

قال أبولونيوس: نحن نواجه مثل هذه الاتهامات نيابة عن الفلسفة، إنهم يكرهون الفلسفة، ولا يكرهون وجودنا.

قال ديمتريوس: عليك يا أبولونيوس ألا تتظاهر بالخوف عند محاکمتك بمثل هذه الإتهامات؛ عليك أن تدافع عن نفسك.

قال أبولونيوس: وهل ستهرب لأنك تعرضت لنفس هذه الاتهامات مثلي؟

قال ديمتريوس: لا يمكنني أن أهرب متخلياً عن فلسفتي التي أوّمن بها.... أقسم بأثينا إذا كان هناك قاض عادل ليحكم علي، لكن في الواقع لا توجد محكمة عادلة؛ وإذا قدمت دفاعاً فلن يستمع لي أحداً، وطالما اخترت أن تكون فيلسوفاً محباً للحكمة، فعليك أن تختار الموت بدم بارد.....

واعتقد أنه يجب على الفيلسوف أن يموت من أجل حكمته التي تدفعه لتحرير مدينته أو لحماية أبويه وأطفاله وغيرهم من الأقارب، أو أن يموت من أجل أصدقائه، الذين هم في أعين الحكيم أغلى من الأهل والأقارب، أو أن يموت حباً للحكمة أفضل من أن ينحني الفيلسوف لطاغية جائر.....

(1) Ibid. v7-12-14.

وإذا كان حديثنا عن القدر وما هو ضروري؛ فإذا كان قدرك قاس عليك فلا تقابله وأنت مقيد اليدين، لأنك تراه قدراً، عليك أن تكون شجاعاً في مواجهته حتى ولو غلبك....

وعليك أن تفكر في أصدقائك وسلامة أنفسهم، وفي الفلسفة التي تدمرها وتدمرهم بنفسك؛ إذا لم تكن شجاعاً في مواجهة قدرك بدفاعك عن نفسك بما علمته لك الفلسفة، حتى ولو لم يتم الاستماع إليك....

وإن لم تملك يا أبولونيوس الحكمة والشجاعة للدفاع عن الفلسفة وعدم تلطيخ وتشويه سمعتها بدم الكذب والنفاق والخداع والظلم؛ فعليك أن تهرب كما فعل بعض الفلاسفة إلى مصر، والبعض إلى فينيقيا وقبرص، وبعض ثالث إلى قورينا، ورابع إلى سردينيا، خوفاً من مواجهة أقدارهم.

صرخ داميس: قائلاً هذا هو الفيلسوف الحق.⁽¹⁾

يقول أبولونيوس: أعلم يا ديمتريوس كم أنت فيلسوف بارع في إيراد الحجج المنطقية حول الحكيم وصفاته.

رد ديمتريوس قائلاً: أنا أعتبر أن الرجل الحكيم لا يفعل شيئاً على انفراده أو بمفرده، أنا أو من بأنه حتى أفكاره الغامضة لا يمكن أن تكون خالية مما يبررها، لأن الحكيم لا يعيش من أجل نفسه، إنه يشبه الآلهة في نشر كل ما هو حق للجميع؛ رأيت ما كتب على معبد الإله أبولو، لقد أراد أن يظهره ويكشفه للآخرين لكي لا يضلوا في الحياة؛ فأنا أو من بأن الحكيم ينبغي أن يعرف نفسه جيداً، كما قالت بيثيا كاهنة معبد دلفي لسقراط، فيكون ضميره هو رفيقه الدائم، وإظهار أن الحق والحقيقة هما شعلته التي لا تنطفأ أبداً، ولسانه سلاحه لحب المعرفة، ومبارزة الطغاة المتكبرين؛ إنه لن ينحن أبداً....

فمثلاً يفعل الأشياء التي يخجل العامة عبيد الطغاة من فعلها في ما كله ومشربه وماواه، يفعل ما يشاء في حياته الخاصة شريطة ألا يخون نفسه وحكمته، أما العامة فهم مستعدين دائماً لخيانة كل ما هو عزيز لديهم، حتى خيانة أنفسهم وأهلبيهم وأولادهم..... لكن الحكمة لا تسمح بذلك...

(1) Philostratus, The life of Apollonius of tyana. v7-12-14.

أظن بعد ذلك أنني قد أوضحت لك من هو الحكيم وصفاته، وأن تلك هي الحقيقة نفسها، تلك الحقيقة التي ستقنعك بأن ضميري سوف يرافقني أينما ذهبت، سواء لمن يعرفني، أو لمن لم يعرفني؛ أنني لن أخون نفسي حتى أخون أصدقائي، لكنني سأظل أصارع بجرأة ديوجين الكلبى الطغاة لإظهار الحقيقة جلية لكل من يريد، إلى أن تسود الفلسفة كل ما في حياتنا، وأقول لك كما قال هوميروس كلماته النبيلة: «أريس هو صديقي مثل صديقك...»^(١).

وفي عام ٧٥م في عهد الإمبراطور فيسباسيان طرد ديمتريوس للمرة الثانية مع الفلاسفة الآخرين من روما إلى جزر سيكلاديز (ويعتقد البعض أن الطرد كان في عام ٧١م وفقاً لديو كاسيوس المؤرخ الروماني) حيث سعي ديمتريوس إلى تطبيق مبادئ الكليية القديمة، بالإضافة إلى علاقته بفلاسفة الرواقية، ولم تروق الفلسفة ولا الفلاسفة لموسيانوس Mucianus (الذراع التنفيذي للإمبراطور فيسباسيان) وبدافع من الغضب من الاشتغال بالفلسفة، أفتع الإمبراطور فيسباسيان بطرد كل الفلاسفة من روما إلى جزيرة سيكلاديز.

وكان ديمتريوس يبعث من منفاه عدة رسائل ضد الإمبراطور فيسباسيان، حتى بعث له الإمبراطور فيسباسيان في منفاه برسالة يقول فيها «أنت تفعل كل شيء لإجبارى على قتلك، لكننى لم أقتل كلب ينبح.»^(٢)

وكان موسيانوس شخصية تميل إلى التباهي بالسلطة، ويعشق التمجيد والتعظيم، حتى يتفادوا شره، وكلمته المسموعة عند الإمبراطور فيسباسيان، حتى كان يشعر بالإستياء من الشخص الذى يفشل في الطريقة التى يُعبر بها عن كيفية تكريمه وتمجيده، فيعاقبه بالنفي، هذا بالإضافة إلى عدم قبوله الفلاسفة على الإطلاق، وذلك لأنهم يُعلمون التجريء والعصيان والتمرد، فقدم لفيسباسيان ٢٨٥ تصريحاً للفلاسفة ليؤكد له ضرورة طردهم من روما، وعلى سبيل المثال قوله أن الفلسفة مليئة بالتباهي الفارغ، تدعى الحكمة والشجاعة والبر وأصحابها ليسوا بذلك، هم يطلقون لحاهم ويتبجحون على سادة روما ويُفسدون العامة، يُعلموهم الفقر ولا يُغنوهم بما يفكرون.^(٣)

(1) Philostratus, The life of Apollonius of tyana. v7-15.

(2) DIO CASSIUS, Dio's Roman History. B. 65-66.

(3) Dio Chrysostom, Discourses II, with an English Translation by J. W. Cohoon, Loeb Classical Library.. Harvard University Press. 1932. P.53.

ويلاحظ تأثر ديمتر يوس الكلبي بمؤثرين عظيمين أولهما: الآثر اليوناني المتمثل في الرفض السقراطي المتمسك بالفضائل الفطرية، والاعتماد على الذات في تحصيلها، والثاني الآثر الشرقي المتمثل في الرفض البوذي الذي يعتبر الأخلاق ممارسة وليست فضائل نظرية أو تعاليم يجب حفظها.

٢- سيكوندوس الصامت Secundus the Silent:

ازدهر سيكوندوس والملقب بالصامت حوالي عام ١٣٠ ميلادية، لم يعرف الكثير عن موطنه ونشأته سوى ما ذكره فيلوستراتوس إنه تم إرساله بعيداً عن المنزل لتعليمه عندما كان صغيراً، وعندما بلغ، قرر اختبار افتراض داخله ينص على القول بأن كل امرأة عاهرة. ولذلك عاد إلى منزله وهو يرتدي زي الفيلسوف الكلبي ذي الشعر الطويل واللحية، فراود والدته على معاشرته معاشرة جنسية مقابل خمسين قطعة ذهبية، وبعد أن أمضى الليلة معها، لم يفعل شيئاً سوى النوم على فراشها وفي سريرها، ثم أخبرها أنه هو الذي كان نائماً بجوارها مقابل خمسين قطعة ذهبية، فشنتق والدته نفسها من شدة الخجل، وقررت حينها التزام الصمت مدى الحياة.^(١)

وعندما وصل الإمبراطور هادريان (حكم روما فيما بين ١١٧-١٣٨ م كان مهتماً بالفلسفة محباً لها وللفلاسفة) إلى أثينا، سمع عن سيكوندوس واستدعاه إلى الحضور؛ وعندما دخل سيكوندوس حاول الإمبراطور اختبار صمته هل هو حقيقة أم لا؟ قام هادريان واستقبل سيكوندوس ولكنه لم ينطق بشيء، ودون خوف من هادريان أشار صامتاً إلى الترحيب بهادريان.

ثم قال له هادريان، «تكلم أيها الفيلسوف، حتى نتمكن من التعرف عليك. لا يمكننا معرفة حكمتك عندما لا تقول شيئاً.

وعلى الرغم من هذا ظل سيكوندوس صامتاً.

فقال هادريان لسيكوندوس: قبل أن أتى إليك كان من المناسب لك إلتزام الصمت، حيث لم يكن أمامك من يستمع إليك جيداً، ولا من يستطيع أن يتحدث معك، جئت إليك وأطلبها منك تحدث حتى نطلع ونعرف حكمتك وفلسفتك.

(1) Philostratus And Eunapius, The Lives Of The Sophists. 1.26.

ومع ذلك ظل سيكوندوس صامتاً دون خجل أو خوف من الإمبراطور هادريان.

ثم قال هادريان لأحد أتباع سيكوندوس بعد أن نفذ صبره، اجعل فيلسوفك يتكلم عن حكمته، ففي مقدوري إقناع الأسود والفهود وغيرها من الحيوانات البرية أن تتكلم بصوت إنساني، ولكنني لا أجبر فيلسوفاً يتحدث دون إرادته.

ثم استدعى الإمبراطور هادريان الجلاد وقال له: «لا أريد أن يعيش أي شخص يرفض التحدث إلى الإمبراطور هادريان، خذه بعيداً وعاقبه حتى ينطق.

ثم دعا الإمبراطور هادريان الجلاد جانباً على انفراد وقال له: «عندما تأخذه بعيداً، تحدث معه وشجعه على الكلام، وإذا أقنعته بالكلام وتكلم معك فقطع رأسه، وإذا لم يجب عليك وظل صامتاً فأعده إلى هنا سالمًا دون جلد.

وذهب الجلاد ومعه سيكوندوس قائلاً له: لماذا تموت من خلال صمتك؟ تكلم لكي تعيش، امنح نفسك هدية الحياة بكلمة واحدة منك؛ إن كل الطيور والكائنات تتحدث بصوتها الطبيعي؛ لا يوجد شيء حي ليس له صوت إلا من مرض أو كان ذو عاهة؛ ولست أنت مثلهم، بدل حياتك بيدك ولا تجعل صمتك يثقل؛ واستمر الجلاد في اغراء سيكوندوس حتى يوقعه في الفخ واغرائه بحب العيش والحياة؛ ولكن سيكوندوس لم يتأثر بما قاله الجلاد وظل صامتاً؛ ثم أشهر الجلاد سيفه في وجه سيكوندوس قائلاً له عليك أن تنقذ نفسك من الموت بكلامك وحديثك معي؛ ولكن سيكوندوس لم يتأثر أيضاً بكلام جلاده وظل صامتاً.⁽¹⁾

وعندئذ أخذ الجلاد سيكوندوس عائداً به إلى الإمبراطور هادريان قائلاً له: سيدي القيصر أعيد لك سيكوندوس كما كان عندما سلمته لي، صامتاً بعد أن رأى الموت.

تعجب الإمبراطور هادريان من قوة وصمود سيكوندوس أمام الموت، قائلاً لسيكوندوس لم أكن قادراً كإمبراطور لروما أن أكسر قانونك الخاص بك؛ ولهذا أستسمحك أن تتكلم بيدك؛ وتحدث معي كتابة بيدك:

كتب سيكوندوس الصامت قائلاً: من جهتي أيها الإمبراطور هادريان فلن أخاف منك أو أخاف من الموت؛ فأنت حاكم اليوم ولست حاكماً للغد؛ وليس لك قوة على ما لدي من كلام.

(1) Lucian, Fugitivi, Translated: by. H.W. Fowler & F.G.Fowler. The Works Of Lucian of Samosata, Complete With exceptions specified in the preface, in four volumes, ch. 16.

قرأ هادريان ما كتبه سيكوندوس وقال: «أنت بارع في الدفاع عن نفسك؛ لكنني أستسمحك أن تُجيبني على عدد من القضايا الفلسفية، لديّ عشرون سؤالاً أطرحها وهي:

السؤال الأول: ما الكون؟

رد سيكوندوس كاتباً: «الكون هو نظام السموات والأرض وكل الموجودات الواقعة بينهما، وأنت يا هادريان إنسان مثلنا جميعاً، ولكننا نختلف في من هو ذو شعر أشعث، ومن هو مزين بالجمال؛ كلنا نمتلك الملابس وقوة الطبيعة التي تحمينا، لكنك ملئ من داخلك بالمخاوف والقلق على عرشك ومجدك؛ ضعيف ولست قوياً تخاف من قوة الرياح الشتوية؛ ويزعجك البرد القارس وشدة حرارة الصيف؛ أنت مثل الأسفنج منتفخ لكنك ملئ بالثقوب نظراً لكونك موجوداً قصير العمر وملئ بالأمراض، كما أنك لا تستطيع فعل شيء إلا ما قُدر عليك، اليوم يمر بنا ولا نعرف ماذا سيكون الغد.

فعليك ألا تفخر يا هادريان بأنك وحدك قد طوقت العالم برحلاتك؛ لأن الشمس والقمر والنجوم هي التي تقوم بالرحلة من حولك؛ لا تفخر بنفسك أنك جميل وعظيم وغني وحاكم هذا العالم كله؛ ألا تعلم أن كونك رجلاً، فقد ولدت عبثاً على الحياة، لا حول ولا قوة لك، فأنت تقع في أيدي آلهة القدر والعناية؛ فأنت لا تعرف شيئاً؛ فأنت لست هيراكليس العملاق الخالي من الخوف، ولست جريئاً كالأسكندر المقدوني؛ ولست جميلاً كأخيل فينظر إليك، ولا تملك ذكاء ودقة أوديسيوس، ولا قائداً قوياً للجيش مثل أجمامنون، ولست غنياً غني ملك الليديون، تلك هي الفروق التي ميزت بها آلهة القدر هؤلاء الرجال.⁽¹⁾

وبعد هذه المقدمة دعني أجيبك على أسئلتك: الكون هو محيط بعيد المنال، يولد ذاتياً ويعتمد على التأمل، أبدي، أثير مغذى لنور الشمس، النهار، النجوم، الظلام، الليل، الأرض، الهواء والماء.

أما السؤال الثاني: ما المحيط؟

أجاب سيكوندوس: هو الشيء الذي يحتضن العالم؛ والحدود التي يتوج بها هذا العالم، وتحتضن الطبيعة بأكملها، والمرآة التي تعكس ضوء الشمس، حامل هذا العالم المأهول.

(1) Lucian, Fugitivi, ch. 17.

ثم ألقى هادريان عليه السؤال الثالث.

السؤال الثالث: ما الإله؟

أجاب سيكوندوس: هو مكون ذاتي، روح منتشرة في كل شيء، عين لا تغلق من النوم لأنه لا ينام، الضوء الذي يسود على الجميع، هو صورة للعديد من الأشكال يصعب فهمها ولا يمكن رؤيتها.

السؤال الرابع: ما الزمان؟

أجاب سيكوندوس: هو مرآة الطبيعة، دورة لمدة اثني عشر ساعة، ملعب للكدر والشقاء، وتذكير بالحياة، تواصل حيوي مع الناس، وذكريات للماضي.

السؤال الخامس: ما الشمس؟

أجاب سيكوندوس: هي عين السماء، خصم الليل، مؤشر الكون، لهيب غير ملوث، ضوء متواصل، شعلة تثير بحرية مطلقة، هي مسافر في السماء وحلية اليوم وزينته.

السؤال السادس: ما القمر؟

أجاب سيكوندوس: هو وقت السماء، بديل عن الشمس، نور البحارة، وتشجيع للمسافرين، عزاء الليل، عدو الأشرار، راعي المهرجانات، دورة الأشهر.

السؤال السابع: ما الأرض؟

أجاب سيكوندوس: هي قاعدة السماء، وسط الكون، محيط لا حصر له، ساحة صراع الحياة، مشهد مسرحي بدون أساس، نظام أنشأه الإله، أصل كل الأشياء، حماية المحاصيل وأمها، وهي منطقة يشغلها العديد من السكان، ومستودعهم النهائي.⁽¹⁾

السؤال الثامن: ما الرجل؟

أجاب سيكوندوس: هو العقل الذي يلبس في الجسد، كائن حي تملؤه العظمة، جسد يحتوي على روح، مصدر للإدراك الحسي، شبح في مرآة الزمن، روح كادحة، شيء جيد لا يدوم، أحد نفقات الحياة، منفى من الحياة، هارب من النور، شيء ستسترده الأرض، جثة إلى الأبد.

(1) Lucian, Fugitivi, ch. 18.

السؤال التاسع: ما المرأة؟

أجاب سيكوندوس: هي رغبة الرجل، والقلق الذي يكدر صفاء أي شيء، وحش متوحش، عاصفة في المنزل، أداة لحطام الرجل، خسارة يومية، لبؤة لا يمكن الفكك منها، خدمة مقدمة من الآلهة لإنجاب الرجال، أفعى ترتدى ثياب، حية سامّة، موجود شرير، شر ضروري لا بد منه.

السؤال العاشر: ما الجمال؟

أجاب سيكوندوس: هونعمة من صنع الإله، قطعة قصيرة من الحظ الجيد، حيازة لا تبقى معنا، شر للرجل التقى، حادث الجسد، وزير الملذات، زهرة تذبل، منتج غير مبهم، رغبة الرجال.

السؤال الحادي عشر: ما الصديق؟

أجاب سيكوندوس: هو رجل نفتقده في كل زمان ومكان، عملة يصعب العثور عليها، سند في وقت الشدة، ملجأ في الضيق، عون في الشدائد، ناصح أمين، ثروة لا يمكن اقتنائها.

السؤال الثاني عشر: ما الفلاح؟

أجاب سيكوندوس: هو خادم للمحاصيل، رفيق العزلة، خصم للغابة، محسن للحقول، طبيب الأرض، وزارع الأشجار، ومجمل الأراضي الجبلية، شخص مفلاح لا يكل ولا يمل.

السؤال الثالث عشر: ما المصارع؟

أجاب سيكوندوس: هو فنان دموي، شهية شريرة، موت سريع، انتصار سيء.

السؤال الرابع عشر: ما القارب؟

أجاب سيكوندوس: هو أخشاب ثلاثية الأبعاد، منزل بلا أساس، قبر جاهز، مصير مقيد، موت عائم، سلامة غير مؤكدة، مسافر وسط الأمواج.

السؤال الخامس عشر: ما البحار؟

أجاب سيكوندوس: هو الشخص الذي يسافر عبر الأمواج، ساعي على البحر، شخص يسير على طريق الرياح، شخص غريب في العالم المأهول، وهارب من الأرض، وخصم للعاصفة، مصارع بحري، شخص غير متأكد من سلامته، جار حتى الموت، عاشق البحر.

السؤال السادس عشر: ما الثروة؟

أجاب سيكوندوس: هي عبء من الذهب، امتزاج الخوف بالأمل، ومصدر عناء يومي، وشيء غير مستقر، وقطعة من سوء الحظ المحبوبة، وشيء مليء بالمآسي الخبيثة، مصدر للحسد والشقاء، مكان مرتفع يحتل السقوط منه، جني المال بلا معنى، عماء مطلق في كل الملمات، ضياع للشخص.

السؤال السابع عشر: ما الفقر؟

أجاب سيكوندوس: هو شيء جيد مكروه، أم الصحة، عائق أمام الملمات، طريقة للحياة الخالية من القلق، حيازة يصعب التخلص منها، مصدر الاختراعات، مكتشف الحكمة، عمل لا يحسد عليه أحد، ملكية لا يُجرث عليها، البضائع التي لا تخضع للضريبة، أرباح لا تُعد ولا تحصى، الحظ الجيد.

السؤال الثامن عشر: ما الشيخوخة؟

أجاب سيكوندوس: هي شر آتى لا محالة، موت حي، مرض صحي، مصير مؤكد، سبيل الموت، جثة في الحركة.

السؤال التاسع عشر: ما النوم؟

أجاب سيكوندوس: هو استرخاء من كدح الحياة، وحكمة اليقظة، وصورة الموت، ورغبة أولئك الذين يكدحون في المشقة، وبقية الروح كلها، والمهنة الرئيسية للأغنياء، الثروة الحاملة للفقراء، موضوع يومي للقلق.⁽¹⁾

السؤال العشرون: ما الموت؟

أجاب سيكوندوس: هو النوم الأبدي، تفكك الجسد، رغبة من يعانون الاضطهاد، رحيل الروح، خوف الرجال الأثرياء، رغبة الفقراء، تفكيك الأطراف، الهروب من الحياة وفقدان حيازتها، والد النوم، تفكك وانهايار كل شيء، شيء لا بد من حدوثه ولا حيلة ولا قدرة للهروب منه.

(1) Dudley, D, A History of Cynicism, p 159.

B.E. Perry, Secundus the Silent Philosopher, The American Philological Association; First Edition edition 1964.

بناءً على ذلك، قام هادريان، بعد قراءة هذه الإجابات عن أسئلته، وبعد أن أدرك سبب جعله الصمت ممارسة فلسفية وهروب من الآلام والاضطهاد، أصدر أوامره بضرورة إيداع كتبه في المكتبة المقدسة في روما تحت اسم سيكوندوس الفيلسوف الصامت.^(١)

ويمكننا أن نلاحظ من إجابات سيكوندوس مواضع تأثره بالسابقين عليه والمعاصرون له:

ففى إجابة السؤال الأول عن الكون كانت إجابته متأثرة بالفكر اليوناني بوجه عام، أما إجابة السؤال الثاني عن المحيط فنجد بعض الملامح الأسطورية فيه بالإضافة إلى تصور طاليس للماء والمحيط، أما إجابة السؤال الثالث عن الإله فنجد مؤثرات هيراقليطيسية ثم رواقية، أما إجابة السؤال الرابع عن الزمان فنجد مؤثرات فيثاغورية وأفلاطونية، أما إجابة السؤال الخامس عن الشمس فنجد مؤثرات مصرية قديمة وهيراقليطيسية، أما إجابة السؤال السادس عن القمر فنجد تأثره بالفكر الأسطوري والفكر الأرسطي بما هو فوق فلك القمر وما هو تحت فلك القمر، أما إجابة السؤال السابع عن الأرض فنجد تأثراً بالفكر الأسطوري والبطلمي، وذلك في قوله بأن الأرض هي قاعدة الكون لأنها ثابتة كما قال بطليموس، أما إجابة السؤال الثامن عن الرجل فلم يضيف سيكوندوس شيئاً عن السابقين عليه، أما إجابة السؤال التاسع عن المرأة فنجد متأثراً بالتراث اليوناني كله والتراث الهندي، أما إجابة السؤال الحادي عشر عن الصداقة فنجد متأثراً بأفلاطون وأرسطو، لأن الصداقة عند أفلاطون تعنى الحبيب؛ لأن الحب للصديق فقط وعند أرسطو هي فضيلة الفضائل، أما إجابة السؤال العاشر عن الجمال فهو متأثر فيه بأفلاطون، أما إجابة السؤال الثاني عشر إلى السؤال السادس عشر فهو متأثر بالثقافة المحيطة والثقافة العامة وليس فيه أدنى ابتكار أو حكمة، أما إجابة السؤال السابع عشر عن الفقر فنجد تأثير سقراطي وكلبي وبوذي، أما إجابة السؤال الثامن عشر والتاسع عشر والعشرون فنجد تأثير من الثقافة العامة وليس به أدنى ابتكار أو حكمة.

٣- ديموناكس : Demonax

جاء ديموناكس حوالي عام ٧٠ ميلادية من عائلة قبرصية تتمتع بممتلكات ونفوذ سياسي

(1) Dudley, D., A History of Cynicism, p 160.

كبير، ترك السياسة وكرس نفسه للفلسفة الكلية إعجاباً بأستاذه ديمتر يوس وعيشه البسيط ورفضه للثروة والسياسة، انتقل إلى أثينا، حيث اكتسبت حكمته ومهاراته في حل النزاعات إعجاب المواطنين، ووصف بصانع السلام، وذلك لقدرته على تحقيق الانسجام والتوافق بين الزوج والزوجة، وحل النزاعات بين الأشقاء.

لم يهتم بتصفيق الجمهور له، ونادى برفض العبودية والاشتمزاز منها وسوء معاملة العبيد، وشجع على البساطة في العيش والزهد، لم يكن معروفاً مطلقاً بالغضب الشديد، ولكنه كان يتسم بهدوء العقل، لم يكن يحزنه سوى المرض وموت أصدقائه. (١)

ويعد لوسيان (١٢٥م-١٨٠م) السوفسطائي المحدث هو مصدر معرفتنا الوحيد بديمونا كس، حيث قال أنه عاش حوالي مائة عام، وأنه توفي حوالي عام ١٧٠ ميلادية، من خلال تجويع نفسه، وأعد له الأثينيون جنازة عامة تليق بحبهم له، وكانت زيجات الخبازين وبائعي الخضار والفاكهة يتنافسون في شرف تقديم الطعام له، حباً وليس عطفاً، واعتاد الأطفال أن يطلقوا عليه اسم الأب ويقدمون له الفاكهة.

ويقول لوسيان عندما سُئل ديمونا كس عن الفلاسفة الذين يفضلهم، قيل أنه أجاب: أنا معجب بهم جميعاً. أحترم سقراط ودوجين السينوي الذي اتسم بهدوء العقل والحكمة، والذي استغنى عن كل شيء لإكتساب الفضيلة وتعليمها.

وعندما سأله أحدهم عن من يعتقد أنه رجل سعيد حقاً، أجاب «الرجل السعيد حقاً هو الرجل الحر. أنا أتحدث عن الشخص الذي لا يأمل ولا يخاف شيئاً». (٢)

كان ديمونا كس موضع تقدير عام في أثينا لسلوكه الخير، وعندما أراد الأثينيون إقامة عروض للمصارعين المحترفين في المدينة، فقد نصحهم أن يقوموا قبل كل شيء بهدم هيكل الشفقة Pity. وعلى الرغم من بساطة طرق ديمونا كس المقتصدة القانعة فإنه كان فيما يبدو يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب. وعندما وقف أمام محكمة أثينا بتهمة الكفر والإلحاد، لأنه امتنع عن تقديم القرابين، ورفض الاشتراك في الأسرار الأيوسية- لكنه رد التهمة بأن الآلهة ليست بحاجة إلى قرابين، لقد كان ديمونا كس كمعظم الكليبيين يهاجم ما ليس

(1) H.W.Fowler & E.G.Fowler.The Works Of Lucian of Samosata,Complete With exceptions specified in the preface, in four volumes, at. the clarendon,press. OXFOrd,1905.frag.7...

(2) Ibid. frag.N.9-7-4-69.

له قيمة للإنسان، لقد هاجموا الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة ورفضوا المعجزات التي تُنسب إليها، كما هاجموا التنبؤ بالغيب واعتبروا كل ذلك خداع محض.^(١)

ويتضح من الشذرات القليلة التي تحوى آراء ديموناكس أنه شديد التعلق بأفكار سقراط من جهة والكلبيين الأوائل من جهة ثانية والفلسفة الجينية من جهة ثالثة حيث وفاته من الجوع وهو نوع من الانتحار أكدت عليه الفلسفة الجينية.

٤- أونوماوس: Oenomaus of Gadara

ازدهر أونوماوس حوالى ١٥٠ ميلادية والمولود في جدارة بسوريا (اليوم أم قيس والجدارة هي جماعة يونانية استقرت في شمال الأردن).

هاجم أونوماوس الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة، وهاجم بعنف إحياء الإيمان بالتنبؤ بالغيب والمعجزات قائلاً: إن المعجزات هي خداع محض، بينما الإنسان على أية حال يمتلك إرادة حرة، والإنسان وحده- مسئول عن أفعاله.^(٢)

لم يكن أونوماوس ملحداً أو كافراً بالآلهة ولم يدعو إلى ذلك، ولكنه كفيلسوف كلبي كان ناقداً لأفعال البشر التي لا تتفق مع أي عقل بشري فنجده يقول: « كم هي غريبة غرائز الآلهة، كما يصورها الكهنة والعرافيين؛ إن النبؤات الخادعة أكثر خبثاً، إن الكشف عن المحتالين لا يخلو من المرارة والآلم، نظراً لتحالف الكهنة ومن لا يملكون عقلاً من البشر، إن الحديث عن النبؤات التي تحظى بإعجاب جميع الإغريق تنطلق من الخفاء؛ ولا علاقة لها بالإله؛ إن الكهنة محتالين نجدهم يمدعون كل إنسان بما يذهب إليهم من أجله، فيهيئونه للخدعة التي تتناسب مع ما جاء من أجله؛ هل وجدت يوماً كاهناً يصدك ويُرجعك عن خرافاتك بقوله ما علاقة الإله بهذا؟! »^(٣).

وأيضاً قوله: « لم تكن وظيفة الكاهن متاحة من الآلهة لكشف غموض المستقبل، وتحقيق حاجة الإنسان، ولكن الجنس البشري بطبعه غامض يهوى الخدع والاحتيال.....

.....إذا كان زيوس إله شجاع، فلماذا يخشى أن يتعرض معبده للمخاطر؟ ولماذا يُصر الكهنة على الأضحى إذا كان زيوس لا يُطعم منها؟.....

(١) د. مصطفى النشار. فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة. دار الثقافة العربية. القاهرة. ص ٢٨٨.

(٢) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة م ١. اليونان وروما. ص ٥٨٤.

(3) Oenomaus of Gadara. XXXVI Lucian. The Discourses.

..... إذا كان الإله يعلمُ حرب الإغريق ضد بعضهم البعض نظراً لغضبه عليهم
كما أدعى الكهنة؛ فمن سمات الإله أن يتسم بالسلام والصدقة.....
..... إذا كان الإله يشن الحرب علينا، فما حاجتنا إلى عبادته والتضحية من أجله
كما أوهمنا به العرافين.....

..... إن حيلة العرافين دائماً تُرجعك إلى الزمن القديم، لكي يثبت لك أن الأقدمين
كانوا كذلك؛ لماذا لم يثبت العراف حيلته في نفس الوقت؛ فنجد مريضاً يشفى في نفس الوقت
ويتبدل حاله، وتتحول الهزيمة إلى نصر في نفس الوقت!!^(١)

وعن الفلسفة والفلاسفة نجده يقول: « عندما ترتبط الحكمة بالعرافة؛ فلا تنتظر إلا كل
ما هو عشوائي. ».

وأيضاً قوله: « الفلسفة هي التي تحدد مصير الإنسان، وليست خرافات الكهنة، وبدون
الفلسفة تضعيع الحياة البشرية، بسبب رغبات وشهوات البشر التي لا حد لها؛ مما يجعلنا نفقد
القوة الحاكمة لحياتنا. ».

على أية حال: لم تكن كلية أونوماوس إزدراء تام لكل ما هو إنساني وإلهي، بقدر ما
كانت نقد بناء لما نُسب خطأ من الكهنة للآلهة، وإيقاظ العقل البشري وتطهيره من الخرافات
والشهوات التي أفسدت حياته، وكادت تُنهى الجنس البشري من خلال الصراعات المزعومة
من الآلهة.

لم يكن أونوماوس إلا كلباً يقظاً ينبح ضد فساد الكهنة وفساد البشر، ليوظ ما بداخلهم
من إرادة حرة تحدد مصير الإنسان وتتحكم في رغباته وشهواته التي لا حصر لها، بل بالأحرى
تلك الإرادة التي تحدد مصيره.^(٢)

ويمكننا أن نلتمس المؤثرات السقراطية في حديث أونوماوس ولا سيما في دفاعه عن
الفضائل الإنسانية وتكذيبه لخرافات الكهنة، شأنه في ذلك شأن السوفسطائيين الذين شككوا
في الأساطير التي نُسجت حول طبيعة الإله.

(1) Oenomaus of Gadara.xxxv. Lucian. The Discourses..

(2) Dudley, D., A History of Cynicism, p 162.

٥- بيريجنوس : Peregrinus Proteus

ولد بيريجنوس في باريوم من ميسيا عام ٩٥ ميلادية. والذي يدعى بروتيوس، اتهم بأنه قتل والده، واضطر إلى مغادرة منزله ومدينته، وخلال تجواله وصل إلى فلسطين واتصل بالمسيحيين حيث قدم له المسيحيون الكثير من المساعدات، عانى من السجن على يد السلطات الرومانية، وربما كان يتوقع إعدامه، ولكن حاكم سوريا أطلق سراحه نظراً لحالته الرثة، مؤكداً أنه مختلٌ عقلي، ويبدو أنه أصبح كليياً في هذه المرحلة.

ثم عاد إلى منزله ورفض ميراثه حيث منح كل أمواله لأهالي مدينته، واستأنف حياة التجوال، وساء إلى المسيحيين وهاجمهم وطرد من المجتمع المسيحي، ثم ذهب إلى مصر للدراسة مع الكلبي المشهور أجاثوبولوس Agathobulus ازدهر حوالي ١٢٥ ميلادية، حيث تعلم معه الزهد القاسي للكلبيين، ثم عاد إلى روما وبدأ حملة من الإساءات ضد السلطة الرومانية وخاصة الإمبراطور أنطونيوس بيوس الذي طرده من المدينة، ثم ذهب إلى إيليس في اليونان، حيث واصل الوعظ المعادي للإمبراطورية الرومانية.^(١)

وفي الألعاب الأولمبية عام ١٥٧ ميلادية أساء إلى هيروديس أتيكوس محب الخير الثري، وهاجمه أتباع هيروديس وهاجر إلى أثينا وكرس نفسه لدراسة وتعليم الفلسفة الكلبيّة، وأعلن في عام ١٦١ ميلادية أنه سيحرق نفسه علانية حتى الموت في الألعاب الأولمبية التالية، وفي الليلة الأخيرة من الألعاب الأولمبية عام ١٦٥ ميلادية تجرد من ملابسه ووضع نفسه في محرقة الجنائز، وشاهد لوسيان هذا الحدث بنفسه.

من أقوال بيريجنوس: « الرجل الحكيم لن يرتكب خطيئة، حتى لو خالف الآلهة، لأنه كان يعتقد أن على المرء أن يمتنع عن الخطأ، ليس من أجل الخوف من العقاب أو الخزي، ولكن من حب العدالة والصدق والشعور بالواجب. »^(٢)

إن عرض لوسيان لبيريجنوس يضع أسوأ تأويلاً لسلوك الكلبيين في شخص بروتيوس الذي مال إلى الشهرة والمجد والغرور القاتل، والذي أمتد تأثيره حتى القرن الرابع الميلادي عندما أعجب به سيمونيدس الذي أحرق نفسه في عهد الإمبراطور فالينس عندما سئم من الحياة

(1) The Discourses. Peregrinus Proteus. Ch.7.vii Lucian.

(2) The Discourses. Peregrinus Proteus. Ch.8.viii Lucian.

الطاغية والكئيبة، وكل ما هو كارثي، ففعل ما فعله بروتيوس حارقاً نفسه حياً لكي يتخلص من البشر الحمقى.^(١)

٦- سالوستيوس: Sallustius Of Emesa

عاش سالوستيوس فيما بين ٤٣٠م-٥٠٠م، وكان والده الذي يُدعى باسليديس ووالدته التي تُدعى ثيوكليا من أهل إميسا، وترك سالوستيوس دراسة الطب، وأتقن مهنة الخطابة، حتى صار خطيباً بارعاً أعجب بالسوفسطائيين في عصره، ثم أُعجب بالأفلاطونية المحدثة وتعلم على يد برقلس؛ ثم عاد إلى أثينا بعد استقراره في الإسكندرية هاجم الأفلاطونية المحدثة ومال إلى الكلية وأسلوبها الزاهد في الحياة وسعيها نحو الفضيلة الحقة.

تظاهر سالوستيوس بالعرفاة والكهانة حيث أعلن أنه قادر على معرفة وكشف الإنسان الصادق من المخادع والكاذب دون أن يتحدث، وأيضاً إذا نظر إلى عين الشخص وتأمل فيها يستطيع أن يحدد بأي طريقة يموت هذا الشخص.

ويقول سيمبليقوس أن سالوستيوس كان يضع فحماً مشتعلًا على فخذه، في محاولة منه لمعرفة كم من الوقت يُعد قادراً على تحمل الألم، إيماناً منه بمبادئ الكلية الصارمة في تحمل الألم للوصول إلى الفضيلة.

ويظهر هنا تأثر سالوستيوس بالهندوسية؛ ويبدو ذلك في وضعه الفحم المشتعل على فخذه أي إيلام البدن، رغبة في التحرر منه.

الخاتمة

لا غرو في أن الحديث عن المدارس المنبثقة عن التيارات والأنساق الفلسفية الكبرى والمدارس العظمية أنها تأتي ببعض من الأفكار المركبة من تصورات ورؤى متأثرة بثقافات محيطية. الأمر الذي يمكننا الحكم عليها بأنها مدارس توفيقية في الأغلب، إبداعية في مواضع محدودة. ولعل هذا الوصف ينطبق على المدرسة الكلية الرومانية.

(1) Malherbe, Abraham J., the Cynic Epistles; A Study Edition, Montana: Scholars Press, 1977.p.59.

58-Simplicius. On Epictetus Handbook 1-26, translated by Charles Brittain & Tad Brennan, Gerald Duckworth & Co. Cornell University Press. London 2002.ch.14.p168.

- ١- إن معظم ما أتى به أعلامها في شتى مراحل تطورها لا يخرج عن كونها رافداً من روافد المدرسة السقراطية التي تقدم الخطاب الأخلاقي الزاهد عن غيره من الخطابات الفلسفية (الوجود - المعرفة).
- ٢- إن الأثر البوذي الجيني لا يمكن إنكاره في كتابات الكليبيين الهلينيستيين ويبدو ذلك في حديثهم عن التقشف والتربية العملية للنفس، وإهلاك البدن والجوع والانتحار والصمت، والرياضات الروحية.
- ٣- إن موقف الكليبيين من المرأة لا يختلف عن موقف معظم الهلينييين والهنود، فهي نظرة إزدراء واحتقار ترد إلى الأساطير الهومييرية في المقام الأول.
- ٤- إن الأثر الرواقي على الكليبيين يبدو بوضوح في حديثهم عن وحدة الوجود وطبيعة الإله، فالوجود عندهم كيان واحد لا يمكن الفصل بين محتوياته بما في ذلك الإله.
- ٥- إن نقاداتهم للثقافات السائدة في عصورهم ترجع إلى زهدهم في المطامح والمطامع وعدم خوفهم من العقوبة أو الموت، فالصدق عندهم عقيدة تطبيقية يجب البوح بها، الأمر الذي جعل معظم معاصريهم اتهمهم بالجحود ونقض الآلهة والإلهاد والنقد اللاذع، شأنهم في ذلك شأن معظم آراء سقراط.
- ٦- إن دعوتهم للحرية تجاوزت التصورات السابقة عليهم، وذلك لأنهم اعتبروها شعوراً أو التزام داخلي، لا شأن له خارج النفس، فكثيراً من العبيد يحملون نفس حرة غير مقيدة بالردائل أو الشهوات، في حين أن هناك ملوك ونبلاء مكبلين بالمطامع والشهوات والردائل التي استعبدتهم.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر الأجنبية والمترجمة إليها

- 1- Diogenes Laertius..Lives of Eminent philosophers. Vol. 4 Translated by. R.D. Hicks, the loeb classical library, william Heinemann, Harvard university press New York, 1979
- 2- EPICTETUS. The Discourses as Reported by Arrian, 2 vols., trans. W. Oldfather, London, Heineman, 1926.
- 3- Dio Chrysostom, Discourses II, with an English Translation by. J. W. Cohoon, Loeb Classical Library.. Harvard University Press. 1932.
- 4- DIO CASSIUS, Dio's Roman History, trans. E. Cary, Cambridge MA, Harvard University Press, 1968.....
- 5- Plutarchs, Moralia, vol.2 with An, English translation by. E. c. Babbitt. The loeb classical library.Harvard. University press London.1933.
- 6- PLUTARCH, Fall of the Roman Republic, trans. R. Warner, Penguin, Harmondsworth, 1985.
- 7- Philostratus, The life of Apollonius of tyana, the epistles of apollonius and the treatise of Eusebius, 2 vol, translated into English by. f. c. conyBeare, the Macmillan co. New York. 1912.
- 8- Lucian, Fugitivi,Translated: by. H.W.Fowler & F.G.Fowler.The Works Of Lucian of Samosata,Complete With exceptions specified in the preface, in four volumes.1905.
- 9- SENECA, Epistulae Morales, trans. R. Gummere, Vol II, Cambridge MA, Harvard University Press, 1962.
- 10- SENECA, De Finibus. The loeb classical library.Harvard. University press London.1962...

ثانياً: المراجع الأجنبية والمترجمة إليها

- 1-ADCOCK, F.E. Roman Political Ideas and Practice, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964.

- 2- Armstrong, A.H., «Hellenistic Philosophies (I). Cynics and Stoics», in: An introduction to Ancient philosophy, London: Methuen & Co Ltd., 1965.
- 3- B.E. Perry, Secundus the Silent Philosopher, The American Philological Association; First Edition edition 1964..
- 4- Dudley, Donald B., A History of Cynicism; From Diogenes to the 6th Century A.D., London Methuen & Co., 1937.
- 5- Dennis Schutijser. Cynicism as a way of life: From the Classical Cynic to a New Cynicism. Akropolis. 2017...
- 6- FLEW, Antony (ed.) A Dictionary of Philosophy, London, Pan, 1979.
- 7- KOESTER, Helmut Introduction to the New Testament: Vol. I, History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age, N.Y., Walter de Gruyter, 1987.
- 8- WIRSZUBSKI, C. Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate, Cambridge, CUP, 1950.
- 9- R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé. The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS. Oxford.1997..
- 10- W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy.vol. 3. Cambridge 1969.
- 11- B.E. Perry, Secundus the Silent Philosopher, The American Philological Association; First Edition edition 1964..
- 12- W. Matson: A New History of Philosophy, Fort Worth: Harcourt College Publishers, 1987.
- 13- Michel Onfray: Cynismen, Baarn: Ambo, 1992.
- 14- Malherbe, Abraham J., the Cynic Epistles; A Study Edition, Montana: Scholars Press, 1977.
- 15- Branham, Bracht, «Cynics», in: G. Edward (ed.), Routledge. Encyclopedia of Philosophy, London/New York: Routledge,p. 753-759
- 16- R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé. The Cynics. The

Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS. Oxford.1997..

ثالثاً: المراجع العربية والمترجمة إليها

- ١- فرديريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة. م اليونان وروما. ترجمة د، إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة عدد ٤٣٦. القاهرة ٢٠٠٢.
- ٢- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. ك.١. الفلسفة القديمة. ترجمة د/ زكي نجيب محمود. مراجعة د/ أحمد أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ٢٠١٠.
- ٣- ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة المجلد الثاني.. ترجمة. إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة محمد حمدي إبراهيم. المركز القومي للترجمة. القاهرة. ٢٠٠٨.
- ٤- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. بيروت. ١٩٨٧.
- ٥- د/ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٨٥.
- ٦- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق. ترجمة عبد الحميد سليم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٥.

المنهج الفلسفي

عند الفيلسوف الإنجليزي روبين جورج كولنجوود

د. رائد عبد الجليل محمد العواودة^(*)

ملخص

لقد أعطى كولنجوود للتاريخ قيمته المعرفية، والحضارية، والثقافية، حيث يرى أنه المعمل الذي تفحص فيه النظريات المعرفية ضمن منطق السؤال والجواب، ومبدأ إعادة الفحص الدوري، ويرى في تجاهل التاريخ وقوعاً بالأخطاء ونقصاً معرفياً مُخلاً بأي نظرية، وهذا ما عبر عنه ضمن منهجه. إن الفلسفة، كما يقدمها كولنجوود، هي بطبيعتها نشاط مستمر في أذهاننا، وهي لم ولن تصل مع إي منّا إلى هدفها النهائي؛ وتظهر علاماتها وتمايزها بالمنهج الذي يميزها عن جميع المناهج. وعليه فالنسقية التي يقدمها كولنجوود في المنهج الفلسفي ليست نسقية مغلقة على نفسها، بل هي مفتوحة باستمرار. كما أن الفلسفة ليست نسقاً قائماً على التجريد؛ بل هي علاقة معرفية بين الفكر وموضوعه، أي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وهي في الوقت عينه تفكير من المرتبة الثانية؛ أي تفكير في صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة في هذا التفكير.

الكلمات والمصطلحات الدالة

كولنجوود، تحليل عمليات الفكر، السؤال الفلسفي، سوء الفهم، وسلم الأشكال، تبادلية الفهم، منطق السؤال والجواب، مبدأ إعادة الفحص الدوري، التمثل.

المقدمة

لا تقوم البحوث العلمية إلا على أساس المنهج والذي من خلاله تنضبط نتائجها، ولا تتأق

(*) مدرساً في وزارة التربية والتعليم - الأردن.

أبعادها إلا من خلال مقاصد المنهج الإبستيمية، فالمنهج - كما وضحه روني ديكرت (مقالة في الطريقة) - هو الطريقة التي تعصم العقل من الشطط، وتمنعه من الزلل، وتنقله إلى عالم البدهة والوضوح، وتزوده بسلاح الشك والنقد.

كما ويعتبر المنهج في العلم خطة العمل وخريطة سيره ومن غيره سيضل طريقه ويتيه ويبدد جهده ووقته.

إن العلوم الاجتماعية تعتبر حقلاً معرفياً صعباً للغاية من منطلق أن الإنسان هو الدّارس والمدرّس، وتجتمع الذات الباحثة بموضوع البحث ذاته في بؤرة الإدراك، فيصعب على الذات الباحثة أن تدرس الموضوع دراسة مستقلة وموضوعية، فالموضوع له تأثيره السّحري على الذات العارفة من خلال التأثير الذي تمارسه كل من القوى الشعورية واللاشعورية، فالميل الأيديولوجي والعقدي والرغبات والميول... كلها تعتبر من معوقات البحث العلمي الجاد.

لا تزال العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى اليوم تتعرض للأزمات في البنية المنثية والمنهج معاً، والفلسفة بشكل خاص تعاني فشل المناهج المتبعة في التأمل العقلي. لقد حاولت المدارس الفلسفية أن تجعل الفلسفة كالعلم من خلال تطبيق مناهج البحث في العلوم التجريبية والتجريدية، بيد أن الفلسفة شهدت تراجعاً حاداً وتقهقراً مستمراً في عصر تنوع مناهج البحث العلمي، لأن طبيعة التأمل الفلسفي تنفر من الأنساق والدوغمات الصّيقة. فلو أخذنا على سبيل المثال كتاب مقالة في المنهج لديكرت، لاستنتجنا بوضوح أن المنهج الذي استخدم في الفلسفة إنما كان في الأصل موجّهاً للعلوم التجريدية، فديكرت من خلال رابعته الشهيرة وقواعده الثلاث عشرة يحاول تريبض العلم والفلسفة، ويمكن أن نقبل فرضية تريبض العلم ولكن تطبيقها على المتن الفلسفي سيجعل من الفلسفة تنتهي لحظة وصول الأنا إلى تحقيق الكوجيتو.

ونلاحظ أن المناهج الأكثر شهرة في الفكر والفلسفة تنم عن أزمة منهج أكثر ما تنم عن التنوع والإبداع، فعلى سبيل المثال إن المنهج الأركيولوجي ما هو إلا محاولة التشبّه بعلم دراسة طبقات الأرض، وفرضية تمثيل المعرفة بطبقات الأرض في تراكمها يُعد تخيلاً وقياساً لا يراعي طبيعة المعرفة ذاتها. ويصدق الأمر والحال على المنهج الأركيولوجي والجينياولوجي، والبنوي والتفكيكي، والتأويلي والمادي... فكل المناهج المعاصرة هي مجرد إسقاطات عقل تائه في النهايات ولحظات الشرود والأفول.

لقد ترجم هذه الأزمة أنصار اللّامنهج، وعلى رأسهم فير باندا، حيث اقتنعوا أن الإبداع والتّقدم يتم عندما نُحرر العلوم من سلطة المنهج لأن اللّامنهج كفيل بإحداث التّقلّة التّوعية ويجعل العلوم تتطور في عصر الهوس بالمنهج.

إن أزمة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يعني عدم القدرة على إنتاج مناهج قادرة على تطويرها وتفعيلها، وتقرّيبها من العلوم التجريبية والتجريدية، إذ إن بعض المناهج استطاعت أن تقدم خدمة جليّة ولو نسبياً، لقد تغير حال العلوم الاجتماعية والإنسانية عما كانت عليه في القرن الماضي، لقد أصبحت أكثر تناسقاً وضبطاً وأكثر مصداقية بالرغم من أن نسبة الخطأ لازالت مرتفعة حتى عند تطبيق أشهر مناهج البحث. وسأحاول أن أقدم نموذجاً استطاع في لحظة تاريخية ما أن يعطى دفعة قوية للعلوم الاجتماعية والإنسانية بالرغم من كونه لم يستطع أن يستمر كما كان يأمل كولنجوود. إن المنهج الذي قدّم له ينطلق من أزمة العلوم الإنسانية، وخاصة علم التاريخ^(١).

إن فلسفة التأويل التاريخي والتي تعد من وجهة نظر الباحث ثورة حقيقية على كل الموروث الفلسفي وخاصة في القرن العشرين، الذي طغت فيه النزعة الوضعية، وعلت فيه الدعوات المناادية بتطبيق المناهج العلمية الطبيعية على العلوم الإنسانية؛ كما ظهرت مدارس وفلسفات ترى في العودة للتاريخ معطلاً لمسيرة التطور البشري، جاءت فلسفة التأويل التاريخي عند كولنجوود لتنفذ الغبار الوضعي عن التاريخ، مظهرة ألق العلوم الإنسانية وتميز مناهجها عن العلوم الطبيعية وذلك لاختلاف مجال كل منها عن الآخر.

وتتلخص أهم ركائز التأويلية التاريخية في جمع بين شرطين أساسيين هما: الاتصال بالواقع مع مراعاة تاريخية أي إشكال يراد بحثه؛ والتجربة الخاصة للمؤول. كما ويعتمد منهجه الفلسفي على افتراض فرض ثم التحقق منه بالرجوع إلى التجربة التاريخية، ثم استخلاص النتائج التي يقود إليها الفرض، ثم التصديق على النتائج بالرجوع إلى وقائع التاريخ. وعليه فالمراجعة المستمرة تنعكس على تأويليته والتي هي عملية مستمرة وفي نفس الوقت عملية نقدية.

إن الغاية من المنهج هي إدراك العلاقة بين الذات والموضوع، وإن المنهج التأويلي التاريخي

(١) هذه المقدمة مستفادة من بحث عبد القادر بوعرفة: مدخل ومقدمة: مجلة الكلمة العدد (٦٩) السنة السابعة عشر ٢٠١٠م.

هو تركيب بين المنطق الهيجلي الأكثر حركيةً وتدافعاً بين عناصر الموضوع، والمذهب الوجودي الأكثر ثورةً على الأنساق القديمة.

دعوى الدراسة

تحمل هذه الدراسة عبء اختبار، الإدعاء التالي: إلى أي مدى نجح كولنجوود في تقديم منهج متماسك ورسين يخدم به التفلسف والفلسفة والتي هي عنده نشاط ذهني مستمر. ثم هل النسقية التي يقدمها كولنجوود في المنهج الفلسفي والتي يرى أنها ليست نسقية مغلقة على نفسها، بل هي مفتوحة باستمرار؛ نجحت في أن تكون من أهم العلامات المميّزة لمنهجه عن جميع المناهج. ومن ثم هل تحقق هدف المنهج عنده في جعل الفلسفة ليست نسقاً قائماً على التجريد؛ بل قائمة على علاقة معرفية بين الفكر وموضوعه، أي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، لتكون في الوقت عينه تفكيراً من المرتبة الثانية؛ أي تفكيراً في صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة في هذا التفكير؟.

كما وتهدفت هذه الدراسة إلى توضيح منهج التأويل التاريخي عند روبن جورج كولنجوود، وبيان مدى نجاعة هذا المنهج في الفهم التاريخي، وإظهار أهم ركائز فلسفته التأويلية التاريخية، وما أهم المآخذ على فلسفته؛ وهل يعد مؤرخاً أم فيلسوفاً؟

خطة البحث

للوصل إلى مقاصد الدراسة سيتناول الباحث مؤلفات كولنجوود الفلسفية، مُتكئاً على كتابين بهما سبك كولنجوود منهجه الفلسفي، ومن خلالهما أعمدُ إلى تفصيل التناول الكولنجوودي من خلال المحاور الآتية:

- أ- معنى الفلسفة ووظيفتها عند كولنجوود.
- ب- مدخلات فلسفة كولنجوود.
- ج- إشكالية المنهج عند كولنجوود.
- د- منطلقات كولنجوود المنهجية. ثم أختم بخلاصات ونتائج بحثية.

الكتابات الفلسفية

يمكن تقسيم كتابات « كولنجوود » الفلسفية إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: يشتمل على الكتابات التي ألفها في فترة الشباب، وهي: « الدين والفلسفة »، الذي نشر عام ١٩١٦م، وقد أكد فيه المبادئ التالية:

١. إن إبداعات العقل لا بد أن تدرس بطريقة تاريخية وليس بطريقة نفسية.

٢. وأن المعارف التاريخية يمكن تحقيقها.

٣. وأن التاريخ والفلسفة متطابقان. (Collingwood, 1944)

أما كتاب مرآة العقل Speculum Mentis (أكسفورد ١٩٢٤م)، فإن « كولنجوود » يصفه، في سيرة حياته، بأنه كتاب سيء، والموقف الذي تم تحديده في هذا الكتاب لم يتم التفكير فيه بصورة مكتملة، ولم يتم التعبير عنه بمهارة عالية؛ لذا يوافق القراء بأنه غامض لاحتوائه حشواً زائداً، حتى قالوا عنه إنه كتاب لم يعرف له رأس من رجلين، غير أنه لا يتفق على وصف هذا الكتاب بأنه «مألوف» أو «مثالي». يكتب تعليقاً عن هذا الكتاب يقول فيه: «منذ كتابة هذه الجملة قرأت كتاب «مرآة العقل» لأول مرة منذ نشره، ووجدته أفضل مما أعتقد، فهو سجل غير غامض في تعبيره، يعالج التفكير الأصيل، وإذا كان كثير منه لا يرضيني الآن؛ فإن هذا بسبب أنني دائم التفكير منذ كتبتة، ومن ثم فإن كثيراً مما ورد به يحتاج إلى تعديل وإضافة، وقليل مما به يحتاج إلى حذف وتقليل». (كولنجوود، فكرة التاريخ ١٩٦٨، ص ٥)

وكتاب «مرآة العقل» يعد أول محاولة قام فيها « كولنجوود » ببناء نسق فلسفي، فقد وراجع في هذا الكتاب بشكل نقدي خمسة «أشكال للتجربة»، مرتبة وفقاً لدرجة الحقيقة التي تبلغها كل مرتبة وهي: الفن، والدين، والعلم، والتاريخ، والفلسفة.

القسم الثاني: يبدأ بكتاب «مقال عن المنهج الفلسفي» An Essay On Philosophical Method ١٩٣٣م وقد وصف « كولنجوود » هذا الكتاب: «أنه أفضل كتبي وأكثرها أهمية وأوضحها أسلوباً، وقد أسميته كتابي الأوحده؛ لأنه الكتاب الوحيد الذي تسنى لي من الوقت ما جعلني أنتهي منه، وأعرف كيف أكتبه» (Collingwood, 1944, P.80). وقد وصفه ناشر كتاب «فكرة التاريخ» بقوله: «إنه كتاب من أمهات الكتب الفلسفية» (كولنجوود، ١٩٦٨، ص ٢٥).

ويتمد هذا القسم الثاني ليشمل كتاب «فكرة الطبيعة»^(١)، وهو البحث الذي بدأه عام ١٩٣٤م، فيما عدا الجزء الخاص بالختامة، وقد نشر بعد وفاته سنة ١٩٤٤م، ويشمل هذا القسم أيضاً الجزء الأكبر من كتاب «فكرة التاريخ» الذي كتب عام ١٩٣٦م، ونشر بعد وفاته ١٩٤٦م.

القسم الثالث: يشمل كتاب «سيرة حياته» An Autobiography ١٩٣٩م. و«مقال عن الميتافيزيقا» ١٩٤٠م، ثم «التنين الجديد» The New leviathan ١٩٤٢م، أما كتاب «مبادئ الفن»^(٢)، فبعض أجزائه من نوع مؤلفات القسم الثاني؛ لأنه قد كتب مختصرات في فلسفة الفن Outlines of The Philosophy of art, ١٩٣٨م قبل أن يصبح مبادئ الفن The principles of Art. ويشمل هذا الجزء أيضاً بعض أجزاء من كتابه «فكرة التاريخ».

الفلسفة والمنهج

١- معنى الفلسفة ووظيفتها عند كولنجوود:

يعرف كولنجوود الفلسفة بقوله: «الفلسفة تحليل لعمليات الفكر، وتفصيل ذلك أن العقل الذي يشتغل بالفلسفة لا يقنع بمجرد التفكير في الشيء المادي، ولكنه في الوقت الذي يفكر فيه في الشيء المادي يتتبع عملية تفكيره في الشيء المادي. إن الفلسفة تفكير من المرتبة الثانية، أو هي تفكير في صحة أو خطأ عمليات التفكير، أو الأسس المتضمنة في هذا التفكير. نريد أن نقول أن الفلسفة لا تعرض للتفكير بمعزل عن الشيء، وإنما تعرض للعلاقة بين التفكير وهذا الشيء، ومن ثم نجد أنها تُعنى بدراسة الشيء بقدر ما تُعنى بالتفكير في هذا الشيء».

(كولنجوود، ١٩٦٨، ص ٣٠-٣١).

ويستطرد كولنجوود في شرحه فيرى أن الفلسفة هي العقل وهذا لا يعني أنها سيكولوجية؛ فالحقيقة هي أن علم النفس تفكير من المرتبة الأولى، وذلك أنه يعرض لدراسة العقل على نحو ما يعرض علم الأحياء لدراسة الحياة. إنه لا يعرض لدراسة العلاقة بين الفكرة والشيء المادي الذي هو موضوع هذه الفكرة، وإنما يعرض للفكرة بصفة مباشرة على أنها شيء مستقل

(١) «فكرة الطبيعة» وقد ترجمتها أحمد حمدي محمود مراجعة توفيق الطويل، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٨م.

(٢) مبادئ الفن: The Principles Of Art: ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٨م.

عن الشيء المادي، على أنها ظاهرة من الظواهر التي في هذه الدنيا، ظاهرة يمكن أن تدرس بمعزل عن أي ظاهرة أخرى. أما الفلسفة فإنها لا تعرض للتفكير بوصفه تفكيراً بمعزل عن الشيء، وإنما تعرض للعلاقة بين التفكير وهذا الشيء، ومن ثم نجد أنها تُعنى بدراسة الشيء بقدر ما تُعنى بالتفكير في هذا الشيء. وهذه التفرقة بين الفلسفة وعلم النفس تتجلى في الموقف الذي تفقه كل من هاتين الدراستين بالنسبة للتفكير التاريخي بوصفه نوعاً خاصاً من التفكير. على سبيل المثال. قد يتهم عالم النفس بالتفكير في أحداث التاريخ؛ فيعمد إلى تحليل ألوان من الصور العقلية التي تبدو في تفكير المؤرخين؛ وقد يحاول أن يثبت، على سبيل المثال، أن مثل المؤرخين كممثل الفنانين يسبحون في دنيا الخيال، لأنهم بلغوا من الإرهاق العصبي حداً يحول بينهم وبين استساغة دنيا الواقع. ولكنهم يختلفون عن الفنانين حين يخلعون دنيا الخيال هذه على وقائع الماضي، لأنهم يربطون بين أصل اضطرابهم العصبي، وبين أحداث الماضي إبان طفولتهم، ثم هم لا يملون التنقيب في الماضي يحاولون عبثاً التخلص من هذا الإرهاق العصبي، وتفهم أسبابه. مثل هذا التحليل قد نستطيع الاستطرد فيه، لنجد كيف أن اهتمام المؤرخ بشخصية قوية مثل «يوليوس قيصر» هو في الواقع تصوير لموقفه من والده إبان الطفولة، وهكذا. إن مثل هذا التحليل يركز الانتباه كله على الجانب الذاتي في العلاقة الأصلية المتضمنة بين التفكير وموضوع التفكير. تلك ظاهرة تعتمد على تفكير المؤرخ ولا تنصب على موضوع التفكير، وهو الماضي. وعليه فإن كل التحليل السيكولوجي للتفكير التاريخي يحتفظ بنفس هذا الطابع، حتى ولو لم يكن هناك ما يسمى بالماضي، وحتى لو كان «يوليوس قيصر» هذا شخصية خرافية، وحتى لو لم يكن التاريخ من قبيل المعرفة بل كان من قبيل الخرافة البحتة.

ويرى كولنجوود أن التفكير في علاقته «بموضوعه» لا يعد من قبيل التفكير المجرد، وإنما يعد من قبيل المعرفة. ومعنى هذا أن الذي نسميه من جهة علم النفس نظرية «التفكير المجرد» أو نظرية للصور الذهنية بمعزل عن الأشياء المادية، يصبح من وجهة نظر الفيلسوف نظرية «المعرفة» فعندما يسأل عالم النفس نفسه: كيف يفكر المؤرخون؟ يسأل الفيلسوف نفسه: ما هي طريق المؤرخين إلى المعرفة؟ ما هي طريقهم إلى معرفة الماضي؟ ونجد على العكس من ذلك أن مهمة المؤرخ، لا مهمة الفيلسوف، هي أن يدرك الماضي بوصفه شيئاً قائماً بذاته، كأن يقول على سبيل المثال: إن أحداثاً هي كذا وكذا حدثت منذ سنين عديدة. الفيلسوف يُعنى بهذه الأحداث، لا بوصفها أحداثاً لها كيانها الخاص ولكن بوصفها أحداثاً يعرفها المؤرخ. ثم

هو يتساءل عن الأسس التي تستند إليها معرفة المؤرخين بهذه الحوادث بصرف النظر عن أي نوع من أنواع الحوادث هذه، ومتى حدثت بالفعل وأين؟.

وعليه فإن على الفيلسوف أن يفكر في عقلية المؤرخ، ولكنه بعمله هذا لا يضاعف المهمة الملقاة على عاتق عالم النفس. لأن تفكير المؤرخ في نظره ليس من الظواهر الذهنية المعقدة وإنما هو نظرية «للمعرفة» وهو في نفس الوقت يعنى بالتفكير في الماضي، ولكنه بهذا لا يضاعف مهمة المؤرخ لأن الماضي في نظره لا يتألف من سلسلة للأحداث وإنما هو نظرية للمعرفة تلقي ضوءاً على حقيقة هذه الأحداث. تلك حقيقة قد يمكن التعبير عنها بقولنا إن الفيلسوف في انصرافه إلى التفكير في الناحية الذاتية للتاريخ، عُدد من علماء الميتافيزيقا. ولكن التعبير عنها بهذه الصورة ينطوي على خطورة، إذ قد يوحي بأن الفيلسوف يستطيع الفصل بين الناحية الميتافيزيقية والناحية التي تتعلق بنظرية المعرفة ودراسة كل منها على حدة، وفي ذلك من الخطأ ما فيه. والواقع أن الفلسفة لا تستطيع الفصل بين دراسة (عملية المعرفة) وبين الشيء المادي الذي تكشف عن حقيقة (المعرفة): مثل هذا الفصل استحالة مادية تأتي نتيجة مباشرة للقول بأن الفلسفة تفكير من المرتبة الثانية. (كولنجوود، ١٩٦٨).

وخلاصة ما ينتهي إليه كولنجوود في هذا التعريف أن هذا التحديد للفلسفة، عند كولنجوود، يركز على العمليات العقلية التي تقوم في بنية التفكير، والأسس التي يعتمد عليها خلال العمليات المعرفية والبحث في صحتها، فالفلسفة عند كولنجوود، وبناء على ما سبق، ليست نسقاً قائماً على التجريد بل هي علاقة معرفية بين الفكر وموضوعه، أي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. وكما يرى كولنجوود، فإن ما يهم ويجذب اهتمام الفيلسوف، والحقيقة التي تثيره ليست هي الماضي في حد ذاته، كما هو الحال بالنسبة للمؤرخ، ولا هي تفكير المؤرخ في هذا الماضي بمعزل عن موضوع التفكير، وإنما هي الاثنان معاً في علاقتهما المتبادلة. (كولنجوود، ١٩٦٨).

أما في كتابه «مقال عن المنهج الفلسفي» فيرى كولنجوود ضرورة أن تجيب الفلسفة عن الأسئلة الآتية: ما هي الفلسفة؟ ما الذي تحاول أن تؤديه؟ كيف يمكن أن تؤدي عملها بشكل أفضل؟ ولا يمكن، كما يرى، أن تتقدم الفلسفة ما لم تثار هذه الأسئلة، وما لم تقدم بعض الإجابات عنها. إن الفلسفة ذات خصوصية فالتفكير فيها يعتبر جزءاً منها. وعليه فإن المشكلات الفلسفية ملازمة للبحث الفلسفي.

يذهب كولنجوود ضمن عرضه للإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ إلى ثلاث إجابات أولها: يعتمد على العلاقة بين الموضوع والتفكير فيه، ويخلص إلى أن هذه الطريقة لا تقدم أملاً في الإجابة عن السؤال، بالنسبة لهم، وقد وصفه بالطريق المغلق. ثانيها: تعتمد على العلاقة بين الوسيلة والغاية، وهذه مرتنة بالهدف المقترح للفلسفة من قبل الفيلسوف وهي بالتالي تختلف من شخص لآخر، وهذا طريق متعدد الاتجاهات لا طائل منه، كما يرى كولنجوود. ثالثها: هو الإقرار بأن الفلسفة لم تصل قط مع أيّ منّا إلى هدفها النهائي مع ما تحرزه من مكاسب مؤقتة، وهذا راجع إلى طبيعتها النشطة، فهي نشاط مستمر في أذهاننا. ويخلص كولنجوود إلى إمكانية تعريف الفلسفة ضمن شرح للمنهج الفلسفي. (كولنجوود، ٢٠٠١).

٢- مدخلات فلسفة كولنجوود:

لم يصرح كولنجوود بالعناصر الايجابية التي استمدها من سابقه أو معاصريه، في تكوين فلسفته وتطويرها، إلا أن الناظر في مؤلفات كولنجوود يلحظ هذه العناصر، فهو يصرح بأن فلسفته على علاقة بكل الفلسفات، يقول: «إن المذاهب الكبرى في الماضي تبنى دائماً عن طرق دمج مادة مستمدة من أعمال الآخرين». (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ٣٠٨).

يمكن القول إن أهم مدخلات فلسفة كولنجوود التأويلية قد تمحورت على شخصيات فلسفية أربع هي: سقراط، وأفلاطون، وديكارت، وكانط ومع أن الأثر الهيجلي يظهر بجلاء، إلا أن هؤلاء الفلاسفة هم الذين قدم لهم كولنجوود، جاعلاً إياهم ركائز للطرح المنهجي الفلسفي عبر التاريخ.

لقد أخذ كولنجوود من سقراط المبدأ السقراطي القائل: «بأن ما نسعى إليه في البحث الفلسفي ليس اكتشافاً لشيء ما كنا نجهله، بل أن نعرف على نحو أفضل شيئاً ما كنا نعرفه من قبل على نحو ما». (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١٥٣).

كما ويشير كولنجوود إلى ابتكار سقراط المنهجي، الذي يرى ضرورة البحث عن المعرفة داخل النفس، وهي تخرج إلى النور عن طريق منطق السؤال والجواب، والذي نراه مسيطراً في تأويلية كولنجوود بل في التأويلية المعاصرة في زماننا أيضاً، وفقد فرد له فصلاً كاملاً في سيرة حياته، وهو أهم ما أخذه من سقراط وكان يطبقه حتى في تدريسه لطلابه كما أشار، (Collingwood, 1944) وإفادته من أفلاطون، تكمن في اعتباره الفلسفة المجال الذي يتحرك

فيه الفكر بحرية تامة، ولا يقيدده سوى ما تفرضه الفلسفة على نفسها لاستمرار حجة معينة، وبالتالي فإن الفكر يتجسد في المثل الأعلى للفلسفة، وهو ما عبّر عنه أفلاطون بقوله: «الفلسفة هي ذاتها الفكر» (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١٥٦). وهذا التوجه هو ما اعتمده كولنجوود، فيما بعد، وعليه أسس للبعد التاريخي باعتبار أن التاريخ هو تاريخ الفكر. فكان هذا محور بحثه في التاريخ، وعليه أسس تأويلته التاريخية.

ومع أن كولنجوود يوضح تأثيره بسقراط وأفلاطون، إلا أنه يرى أن سقراط لم يميّز بين طبيعة الفكر الفلسفي وبين الفكر الرياضي، وهو ما فعله «أفلاطون»، لكنه لم يسبر أغواره بشكل عميق. (كولنجوود، ٢٠٠١).

لقد نوه كولنجوود إلى أهمية ديكارت، ومع ذلك عاب عليه تصويره للماضي، واعتباره أن التاريخ في حقيقته ليس فرعاً من فروع المعرفة، ومحاولته السعي للوصول إلى فهم يمكن تطبيقه على فروع المعرفة جميعها، سواء الميتافيزيقية، أو الطبيعية، أو الرياضية دون تمييز (كولنجوود، ٢٠٠١). وهذا ما أنكره كولنجوود على ديكارت متفقاً في ذلك مع كانط.

لأنه يرى في محاولة التوحيد هذه تجاهلاً لخصوصية كل منحى من مناحي هذه المعارف، وجهاً بموضوعاتها.

وقد أخذ على كانط، في الوقت نفسه، عدم قدرته إظهار العلاقة بين شطري الفلسفة، وهما الفلسفة النقدية والميتافيزيقا.

ومن هذين النقيدين السابقين لـ ديكارت وكانط، خلص كولنجوود إلى أن العلاقة بين الموضوع والمنهج في الفلسفة علاقة تمايز بلا انفصال، وعليه فسؤال ما الفلسفة لا ينفصل عن سؤال ما الذي ينبغي أن تكون عليه الفلسفة، وحين يعرض طبيعة الفلسفة يربطها في الوقت نفسه بخصائص المنهج الفلسفي.

كما تأثر كولنجوود بمن سما «الهيغليون الجدد» في الفكر الانجليزي، وهم معاصروه في جامعة «أكسفورد».

لقد أكد كولنجوود ضرورة دراسة تاريخ الفلسفة بإمعان، وتحليل، ونقد، واستمد من هيجل توجهه الذي يرى أن الفلسفة لا ينبغي لها أن تستعير منهجيتها من أي علم آخر، بل لا بد لهذا المنهج أن ينبع من صميم موضوعها ذاته، كما تبني فكرة هيجل القائلة «العقل

يحكم التاريخ» (هيجل، ١٩٨٣م، ص ٤٥)، وبالتالي رفض كولنجوود مع هيجل المناهج الرياضية، والتجريبية، كماهيج تصلح للفلسفة. وهاتان الفكرتان السابقتان لاحظهما كذلك في كُتبه: فكرة التاريخ، وفكرة الطبيعة، ومبادئ الفن. وبالإضافة إلى ما سبق يرى كولنجوود أنّ المنهج الفلسفي هو في الوقت ذاته تحليلي تجريبي، وتألّفي رياضي بصورة خاصة، ومع اتفاق «كولنجوود» مع «هيجل» في النقاط السابقة إلا أنّ ما انتهى إليه هيجل في منهجه الديالكتيكي ثلاثي الأبعاد — إيجاب ثم سلب ثم تأليف بينهما، وهذا التأليف هو المطلق لهما — لم يوافق عليه كولنجوود تماماً؛ فهو يرى أن اللحظة التاريخية تحكمها علاقة واحدة فقط، وهي ليست تضاداً مطلقاً كما عند «هيجل»، بل هي انتقال من درجة إلى أخرى على سلم أشكال الفكر الفلسفي، وكل درجة من هذه الدرجات تخضع لعلاقات أربع، تجمع اختلافات الدرجة والنوع والتمايز والتضاد. (كولنجوود، ٢٠٠١، ١٩٦٨).

ومن هنا يظهر تأثير كولنجوود بالتوجه الميجلي، ومن قبله الأرسطي القائل بالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

أما تأثيره بنظرية داروين، فيقول: «لقد وجدنا أنفسنا منذ عهد داروين مضطربين للتسليم بهذه النظرية أو تصوير عملية الطبيعة على أنها شبيهة بعملية التاريخ في ناحية من النواحي التي لم يفتن إليها هيجل، تلك هي ما تتمخض عنه من أشكال جديدة تضيفها إلى صرحها كلما تقدمت في نشاطها» (كولنجوود، ١٩٦٨، ص ٢١٢-٢١٣)، وبالإضافة منها نقل كولنجوود فكرة التطور من أشكال الطبيعة إلى الأشكال الفلسفية؛ ليؤكد على الصلة الوثيقة بين العلم والفلسفة (كولنجوود، ١٩٦٨).

كما يلحظ الباحث تأثير كولنجوود بـ توماس هل جرين T.H.Green في ربطه بين «هيوم»، و«كانط»: حيث يرى أن هيوم في بحثه الطبيعة البشرية سأل سؤالاً أجاب عنه كانط فيما بعد في نقده للعقل الخالص؛ وكان لشك هيوم واعتماده مبدأ التساؤل أساساً في الشك أثر واضح في تحفيز كولنجوود على تبني منطق السؤال والجواب أساساً في فلسفته التأويلية للتاريخ. (متس، ١٩٦٣).

كما تأثر كولنجوود بـ إدوارد كيرد Edward Caird في نقده لـ كانط وفصله بين عناصر التجربة، من ناحية، وعناصر الفكر، من ناحية أخرى، وتأكيده فكرة الهوية مع الاختلاف،

التي بها يعود الفضل في تقدم الفكر نحو الحقيقة الفلسفية، فالوجود واللاوجود، مثلاً، لا تكمن حقيقتهما في اختلافهما فقط، ولا في هويتهما فقط، وإنما في هويتهما مع اختلافهما. وهنا الاختلاف لا يقل أهمية عن الوحدة، فالوحدة المطلوبة في الفلسفة هي الوحدة الفردية التي تظل محتفظة بنفسها، على الرغم مما يكمن فيها من الاختلاف، وعلى الاختلاف ذاته أيضاً. وهي تتجاوز الأضداد والاختلافات لتتحلّ ثانيةً إلى أضداد واختلافات أعلى، ثم تسترجع ذاتها مرة أخرى على مستوى أعلى من هذا. (متس، ١٩٦٣). وهذه الفكرة رئيسة عند «كولنجوود» في سلم الأشكال، وهي التي جعلت في تأويليته بعداً إيجابياً ضمن منطق السؤال والجواب، فكان رداً على التفكيكية، التي وسمت هذا المنطق بالعدمي، وهذا ما سيعرض له الباحث لاحقاً.

لقد سعى كولنجوود للجمع بين الاختلافات والتضاد والتمايز في وحدة عضوية، كما فعل «كيرد» حين حاول الجمع بينهما من خلال الجمع بين «هيجل» و«سبنسر»، فجعل النمو عملية تفاضل أو تنوع وتكامل في آن واحد؛ فالاختلاف هنا يأتي لخدمة الوحدة نفسها.

وقد كان لعلاقة كولنجوود بكل من جون الكسندر سميث J.A. Smith (١٨٦٣-١٩٣٩م) وهارولد هنري جويكم H.H Joachim (١٨٦٨-١٩٣٨)، الأثر المباشر والتأثير العميق في فلسفته التأويلية. ولقد كانا المعاصرين لـ كولنجوود، وكثيراً ما كان يدفعهما لتطوير الاتجاه العام لمدرسة «جرين»، كما ذكر في سيرة حياته. (Collingwood, 1944).

وكان سميث قد اتصل منذ وقت مبكر بالهيجليين أمثال: جويت، وإدوارد كيرد، وبتلشيب الذي كان المشرف عليه في الكلية، وكان يمثل حلقة الوصل بين الهيجليين في «أكسفورد» والهيجليين الايطاليين، أمثال جوفاني جنتيلي Giovanni Gentile (١٨٧٥-١٩٤٤) فضلاً عن كروتشه Croce Benedetto (١٨٦٦-١٩٥٢)، مما انعكس بدوره على «كولنجوود»، وحداً به إلى مناقشة أفكار كروتشه ونقدها في مقال له ألفه سنة ١٩٢١م^(١). كما استفاد من برادلي وبوزانكيت (متس، ١٩٦٣).

(١) راجع: الفلسفة الانجليزية في مائة عام، المرجع السابق، ج١، ص ٣٩٦. أسفرت جهود سميث عن موجة قوية من الإعجاب بـ كروتشه في «أكسفورد» خاصة بعد زيارة قام بها كروتشه ذاته، وكان تأثير ذلك على كولنجوود فيما يتعلق بالطابع التاريخي أنه كتب في عام ١٩٢١م مقالا بعنوان فلسفة التاريخ عند كروتشه، يهاجم فيه كروتشه؛ لأنه اعتقد أنّ الفلسفة قد تمّ امتصاصها أو استيعابها في التاريخ، لدرجة أنها تبطل تماماً؛ لأنّ التاريخ قد تكفل بها فعلياً، ووافق كولنجوود على مثالية جوفاني جنتيلي، التي ترى أنّ الفلسفة والتاريخ على صله وثيقة، وهو ما أبرزه «كولنجوود» فيها بعد، حين أكد أنّ الطريق للمعرفة في كافة =

ويظهر أثر هارولد هنري جويكم (١٨٦٨-١٩٣٨) على كولنجوود في تأكيد جويكم الترابط النسقي للحقيقة، فمن أهم كتبه «طبيعة الحقيقة» سنة ١٩٠٦م، الذي يؤكد فيه ضرورة النظر إلى الحقيقة على أنها هي حقيقة النسق فحسب، بمعنى أنها الترابط داخل كل أكبر للمعرفة والوجود، وداخل الكل الكامل لهما في نهاية الأمر، وقد أطلق على هذه النظرية اسم نظرية الترابط الكامن، وهي تعني عنده أن الحقيقة تتكشف بتوسط عقلي داخل نسق، فكل حكم جزء من تركيب عام للمعنى، بدونه لا يكون الحكم شيئاً؛ وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأساس يستمد منه معناه المحدد، هذا الأساس هو كل المعرفة أو الوجود، (متس، ١٩٦٣، ص ٤٤٦).

إلا أن جويكم» بعد أن قدّم نظريته في الترابط، وعرضها بدقة وإحكام كبيرين، يعترف بأن نظرية الترابط لا يمكن أن تأتي بالحل المرضي لطبيعة الحقيقة، وأن مآلها إلى الانهيار، فهو يرى أنها لا تنطبق إلا على حقيقة مثالية لا يمكن أن تبلغها المعرفة البشرية أبداً. (كولنجوود، ٢٠٠١).

ويذكر رودلف متس، أن المشكلة في كتاب «طبيعة الحقيقة» لـ جويكم، « تكمن في تلك الهوة السحيقة التي وضعها برادلي بين المظهر والواقع، والتي استبقاها جويكم في صورة انفصال أكبر مما ينبغي بين المعرفة البشرية والحقيقة المطلقة، فالمثل الأعلى مرفوع فوق الواقع الفعلي إلى حد لا يتيح له أن يجد في هذا تعبيراً عنه وتجسداً له. فالخصومة الشديدة بين المذهب المطلق وبين المذهب البرجماتي مثلاً، تركز أساساً على التقابل بين مذهب يتخذ من المثل الأعلى غاية له، ومذهب لا يتركز إلا في مجال التجربة البشرية». (متس، ١٩٦٣، ص ٤٤٨).

واستناداً إلى تحليل متس لنظرية الترابط عند جويكم والخطأ الذي وقع به، يمكن القول إن هذا هو ما تجنبه كولنجوود في نظريته، حيث قضى على الهوة السحيقة التي وضعها برادلي بين المظهر والواقع، بل قضى بذلك على كل انفصال زائف قال به الفكر الأوروبي، حين عرض نظريته في المنهج الفلسفي اعتماداً على تداخل الفئات، وسلم الأشكال الذي وضع به تدرج علاقة الترابط بطريقة منطقية متسقة في نسق متدرج للحقيقة، ففي هذا النسق تتدرج الأشكال بين طرفين؛ طرف أدنى يمثل أدنى درجات الحقيقة، وطرف آخر يمتد إلى ما لا نهاية مفتوح دائماً على

= فروع الفلسفة لا يتم إلا من خلال تفكير نقدي في تاريخها، باعتباره مرحلة تمهيدية لعمل الفيلسوف، أي كجزء من نظريته الخاصة، وهو يتفق في هذا مع هيجل. انظر فيها يختص بنقد كولنجوود لفلسفة كروتشه كتاب فكرة التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٣٦-٣٥٨. راجع:

المستقبل، في حركة تطويرية تستوعب السلب والإيجاب، التنوع والاختلاف، التمايز والتعارض في وحدة واحدة لا انفصام فيها. وفي كل درجة على السلم تكتسب فيها الذات العارفة كل معرفة سابقة، وتابعة للتجربة الكلية والجزئية والفردية، وتقوم بتصحيح تحريفاتها، متطلعة بذلك نحو ما ينبغي أن يكون عليه الفكر في المستقبل. من هنا يحقق «كولنجوود» رسالة الفيلسوف في السعي نحو الحقيقة، في حين يكون على وعي بما هو صواب في تلك الأشكال الدنيا، ويتجاوزها إلى معرفة أعلى، وهكذا يوجد العقل المطلق في حياة كل عقل فردي إلى المدى الذي يثير فيه العقل الفردي المشكلات، ويقوم بحلها على نحو أفضل، وبطريقة أفضل، وبقدر ما تستمر هذه العملية تعبيراً عن النشاط الفلسفي الدءوب الذي لا يقنع أبداً بما يحققه، فإن كل عقل يُعد متناهيًا ولا متناهيًا معاً، فالحقيقة ليست نسقاً أو مذهباً تاماً للفلسفة ككل، إنه إذاً المنهج الذي يتم فيه تجاوز ورفع كل نسق أو مذهب فردي سعياً نحو اللانهائي. (كولنجوود، ٢٠٠١).

على أن المشكلة الرئيسة في المعرفة حين تأسست على انفصال بين الذات الموضوع، هي التي دفعت كولنجوود لمعارضة هذا الانفصال بينهما، والتأكيد على «التمييز بدون انفصال»، (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١٨٥-١٨٦). وهما مقترنان منذ البداية عن طريق التفكير بمنطق السؤال والجواب. فالمعرفة نشاط فعال يكشف فيه العقل حقيقة الواقع بالسؤال المحدد والواضح، الذي يطرحه على هذا الواقع، والواقع مبدأ فعال يكشف عن ذاته لنا في عملية التفكير في إجابة عن السؤال. وبذلك يجلب لنا «كولنجوود» مشكلة المعرفة بهذا المنطق الذي ترتفع فيه المعرفة من مرحلة إلى أخرى عن طريق تقديم إجابة عن أسئلة معينة، تمثل مشكلات محددة. قد يطرح الفيلسوف سؤالاً، ويأتي فيلسوف آخر يقدم إجابة عن هذا السؤال، قد يعد فيلسوف بوعده لا يستطيع إنجازه، ثم يأتي فيلسوف آخر ينجزه. وهكذا يتم الترابط بين السابق واللاحق في حركة تطويرية تحكمها المشكلة والحل، أو السؤال والجواب. (كولنجوود، ٢٠٠١). وهذا ما يقرره كولنجوود بقوله: «لا يستطيع فيلسوف بمفرده أن يقوم بكل متطلبات بناء النسق». (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ٣٠٧).

٣- المنهج الفلسفي:

إشكالية المنهج:

لقد تناول كولنجوود إشكالية المنهج الفلسفي في مؤلفه الموسوم بـ «مقال عن المنهج الفلسفي»، الذي حاول فيه التمييز بين المناهج المستخدمة في العلوم، وضرورة أن تتميز

الفلسفة عنها لاختلاف موضوعاتها، ومجال بحثها؛ فعلى الفلسفة، كما يرى كولنجوود، أن تبدأ في تحقيق أهدافها الخاصة بمناهجها الخاصة، لأنها تمثل صورة حيّة ومتميّزة من صور الفكر (كولنجوود، ٢٠٠١)، كانت محاولة كولنجوود في هذا الكتاب إجابة عن سؤال طرحه وهو: ما المنهج الذي يناسب الفلسفة؟ وقد اثبت في مقارنة دقيقة وعميقة تمايز الفلسفة عن العلوم الطبيعية؛ ليخلص إلى أن خصوصية الفلسفة تتمثل في أن التفكير فيها جزء منها بخلاف العلم والتاريخ. (كولنجوود، ٢٠٠١).

يقول كولنجوود: «إن الفلسفة لم تصل قط مع أي منا إلى هدفها النهائي؛ ومع ما تحزره من مكاسب مؤقتة، حتى الآن، فإنها لا تقنع أبداً؛ إذ إنها بطبيعتها نشطة، فهي نشاط مستمر في أذهاننا، وفي استطاعتنا أن نميز نشاط الفلسفة عن غيره من الأنشطة الأخرى؛ وأن نتعرف عليه عن طريق علامات خاصة معينة، وهي علامات تسمه بأنه نشاط أو مسار؛ ومن ثم فهذه العلامات هي خصائص إجراءات السير؛ وبالتالي فمن الممكن الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ بتقديم شرح للمنهج الفلسفي» (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١٤٧-١٤٨).

وفي شرحه للمنهج الفلسفي، يبين كولنجوود أن سؤال ما الفلسفة؟ لا ينفصل عن السؤال ما الذي ينبغي أن تكون عليه الفلسفة؟ وهذا يتطلب بنظره الالتزام بشرطين. أولهما أن نبقى على اتصال بالواقع لكي لا نقع في نوع من «اليوتوبيا الفلسفية». وثانيهما أن علينا التعامل مع المشكلات السابقة كمرحلة تمهيدية للمشكلة الرئيسية التي ينبغي التركيز عليها، وهي أن تكون تجربة العمل الفلسفي الخاصة بنا هي ملاذنا الأخير (كولنجوود، ٢٠٠١).

ويشخص كولنجوود مشكلة المنهج عبر مناقشته للحركة الديكارتية والكانطية، ليخلص إلى أن هاتين الحركتين اللتين شكلتا ثورة منهجية في زمنهما قد تميزتا بالانفتاح والنقد البناء، وهما محورا التجديد الذي يحتاجه المنهج اليوم، وعليه فإن المطلوب هو إعادة التفكير المتأني والدقيق في مشكلة المنهج خروجاً من أزمة العماء في الفلسفة، والمتمثل في رفض المدارس الفلسفية لنتائج بعضها بعضاً، وهو ما سيؤول إلى انقطاع الحوار الفلسفي الذي يحقق الاتفاق؛ وهذا الفشل، على حد تعبير كولنجوود، لا يحقق النضج الفلسفي المنشود.

وعليه فإن عملية الاتصال بالواقع، الذي تمثله من ناحية حصيلة الفكر الفلسفي عبر تاريخه وخاصة المشكلات التي أثارها المناهج في الماضي، ومن ناحية أخرى تجربة

الفيلسوف الذاتية؛ وهنا نلاحظ علاقة الكلي بالجزئي. وعلاقة الفلسفة الوثيقة بالتاريخ، حين يجعله جزءاً لا يتجزأ من العمل الفلسفي ذاته، مع تحذيره المستمر من مغبة الخلط بين المشكلة التاريخية والمشكلة الفلسفية.

ويولي كونجوود اهتماماً كبيراً لمبادئ المنهج، فهو يرى أن جميع الحركات الثنائية العظيمة في الفكر الفلسفي كـ الديكارتية والكانطية، مثلاً، تتميز باتفاق عام؛ وهو لا يتعلق بفيلسوف واحد بقدر ما يتعلق بالعصر بأكمله، كما يتعلق بمبادئ المنهج، وهو اتفاق لا بد أن يوجد على الدوام في فترات الإنجاز والتقدم (كونجوود، ٢٠٠١)، من هنا أخذ كونجوود على الفلاسفة الذين «ينشغلون بتأسيس مذاهب خاصة بهم» (كونجوود، ٢٠٠١، ص ١٦١)، ويدعوهم إلى المشاركة في العمل الجماعي للاتفاق على مبادئ للمنهج، تساعد الفلسفة على الخروج من أزمته؛ وهو بهذا يؤكد ضرورة دمج الخاص بالعام والنظرية بالتطبيق، والفكر بالعمل.

يعالج كونجوود موضوع المنهج مبتدئاً بتناول أهم الفلاسفة الذين حاولوا معالجة هذا الموضوع وهم سقراط وأفلاطون، وديكارت، وكانط. يعرض كونجوود لمحاولة سقراط المنهجية فيرى أنها كانت محاولة تتمثل صورة تشبه صورة العلم الرياضي، رغم عدم تمييزه الواضح بين الصورة الفلسفية والصورة الرياضية، حتى جاء أفلاطون وميّز بينهما، لكنه لم يصل إلى الفرق بينهما، ثم جاء ديكارت ليختار النموذج نفسه، وهو المنهج المستخدم في الرياضيات ليطبقه على جميع فروع المعرفة كما تصورها. ولكن محاولته تجاهلت الاختلاف بين الفلسفة والرياضيات وهو ما انعكس على الفلسفة نفسها عن طريق عرض صورة مشوهة لا ينبغي أن تكون عليها، وكان هذا هو رد الفعل الذي وضع المشكلة أمام كانط. (كونجوود، ٢٠٠١)

أما محاولة كانط التي أطلق عليها اسم الترنسندننتالية أو النقدية فكانت في الواقع منهجاً للبحث في الميتافيزيقا، افترض فيها كانط أن على الفيلسوف أن يحكم السيطرة على المدخل أو التمهيد، ثم يعود بعد ذلك إلى عمله الخاص الذي هو النظر الميتافيزيقي، وبعد أن يكون قد تعلم المنهج الصحيح للميتافيزيقا، فإن الميتافيزيقا التي أعيد إصلاحها وتنظيمها سوف تتقدم بخطى ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة. (كونجوود، ٢٠٠١)

إلا أن برنامج كانط الذي وضعه لمستقبل التفكير الفلسفي لم يكلل بالنجاح، على حد

تعبير كولنجوود، لهذا قال كولنجوود: «لا يمكن أن نبحث عند كانط عن نظرية مقنعة عن المنهج الفلسفي» (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١٦٢)، لأن كتاب «نقد العقل الخالص» قد جلب مشكلات علم المنهج إلى بؤرة اهتمام الفكر الفلسفي، والنتيجة أن كانط وضع نفسه في مأزق جعله يخفق في تأمل العلاقة بينهما، لقد كانت مشكلة المنهج الفلسفي هي المشكلة المركزية في حياة كانط، ومع ذلك فقد أشار إليها فحسب وتركها دون علاج. ويهدف كولنجوود هنا إلى القضاء على هذا الانفصال بين نوعي الفكر فبدأ موضوعه بإيضاح أن للفلسفة خصوصية معينة، وهي أن التفكير فيها يعتبر جزءاً منها. إن النظرية الفلسفية هي ذاتها مشكلة فلسفية ومشكلة لا مناص منها. (كولنجوود، ٢٠٠١).

إن سير الحججة عند كولنجوود يتخذ طابعاً مزدوجاً؛ أي اجتماع الدليل الاستنباطي مع الدليل الاستقرائي. فالمنطق والتجربة هما ضابطا التفكير الفلسفي، وتوازي السير في هذين الدليلين هو ما يعطي للمنهج بعده التأويلي، حيث التساؤل فيه بتمييزه الجمعي بين الكلي والجزئي ليس كما يرى أصحاب المدرسة التأويلية الرومانسية، بل هي عنده خطوة نحو تأويلية تتخذ من هذا المجموع مرحلة ابتدائية لتأويلية تاريخية موازية ومستمرة.

والإطار العام للمنهج الفلسفي عند كولنجوود يبدأ بتحديد المصطلحات المستخدمة في الفلسفة، وبالتعريف بها؛ ليميزها عن طبيعة الاستخدام لها في العلوم الطبيعية، والإنسانية على حد سواء. ومن ثم انطلق محاولاً اكتشاف البنية الخاصة بالتفكير الفلسفي، مستعيناً بفكرة تداخل الفئات^(١) النوعية «كافتراض» ابتدائي انطلق منه نحو الهدف الرئيس للمنهج الفلسفي، وهو السعي نحو تقدم الفلسفة، وتداخل الفئات يوجب على كولنجوود إيجاد الشكل المنطقي

(١) يرى كولنجوود أنه يلزم عن الافتراض القائل بأن للتصور الفلسفي نوع خاص من البنية المنطقية تتداخل فيها الفئات النوعية استنتاج سلبي، يقول إنه ليس هناك منهج يمكن استخدامه في الفلسفة يعتمد في مشروعيته على الاستبعاد المتبادل للفئات (هذا مطبق بالمناهج العلمية رياضية وطبيعية)، وتطبيق هذه المناهج على الفلسفة يوقع، كما يرى كولنجوود في مغالطات منها «مغالطة الهوامش المحفوفة بالخواطر»، و«مغالطة هوية المتطابقات» لكن المبدأ الذي يقول إنه عندما ينقسم تصور جنسي ما إلى أنواعه يناظره = تقسيم أمثله إلى فئات تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل وهذا المبدأ مغالطة «الانفصال الزائف» وهو القائم على (أما، أو)، وهذه المغالطات الثلاث هي ما تستخدمها كولنجوود ليحدد مبدأ تداخل الفئات في المنهج الفلسفي، فما دامت الفئات تتداخل فإن أي مثال لتصور الجنس يندرج في النوعين معاً. انظر كولنجوود، مقال عن المنهج الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٨٢-١٨٥.

الذي يحقق فك الترابط بين تنوعات الجنس الواحد فكان «سلم الأشكال» وهو ذاك الشكل الذي قدمه كولنجوود وجعل فيه أربع علاقات، تربط بين كل حدين متجاورين من درجات السلم هي (الدرجة، والنوع، والتمييز، والتعارض) وهذه العلاقات الأربع تكون معاً علاقة واحدة خاصة. وعليه يخلص كولنجوود إلى أن الحكم الفلسفي يجب أن يكون وحدة كاملة متناسقة، تضم الإثبات والنفي والكلية والجزئية جميعاً معاً، وهذا يعني أن الحكم الفلسفي في مجمله حكم حملي لا يخلو في الوقت عينه من عناصر شرطية لكنها ثانوية^(١).

وأما الاستدلال الفلسفي فلا يمكن أن يقوم على أغلوطة الانفصال الزائف، التي مؤداها «إما هذا أو ذاك ولا يجوز جميعها» فهو ليس استنباطاً بحثاً أو استقراءً بحثاً، بل لا بد أن يسير هذا الاستدلال لتعميق معرفتنا وتوسيعها، والانتقال بها إلى درجة أعلى في سلم الإشكال. ونسقيه الفلسفة التي يقدم لها كولنجوود ليست نسقيه مغلقة على نفسها، بل هي نسقيه مترابطة ومفتوحة باستمرار. (كولنجوود، ٢٠٠١).

إن طبيعة السؤال الفلسفي بنظر كولنجوود يتكون من شقين؛ أولهما: ماذا قال فلان عن موضوع كذا؟ وثانيهما: هل ما قاله فلان عن الموضوع صحيح؟ وهذان الشقان لا ينفصلان عن بعضهما، كما أن لهما جانبين؛ الجانب التاريخي للوقائع الحية المستمدة من التجارب الفعلية ومشكلاتها الواقعية عبر تاريخ الفكر ذاته، أما الجانب الآخر فيعالج البناء المنطقي المتكفل بالوصول إلى الصواب، وإظهار الخطأ عبر التحليل الدقيق للآراء المذكورة. وإن إظهار كولنجوود لهذه الصلة الوثيقة ما بين التاريخ والفلسفة جاء ليؤكد البعد التأويلي في تاريخيته كركيزة أساسية ومحورية.

ومع تأكيده هذه الصلة يقدم مثلاً يعضدها، ففكرة سلم الأشكال مثلاً باعتبارها فكرة

(١) يرى كولنجوود أنه عندما أثبت حكماً في القضايا الغير الفلسفية فإنني أنكر جميع ما سواه، مثلاً، الكتاب الذي ابحث عنه لونه أخضر، فأنا أنكر بذلك أن يكون الكتاب أزرق أو أحمر، بينما في الحكم الفلسفي الكلي «كل إنسان فان» لا يستبعد الحكم الجزئي «بعض الناس فانون» ولا الحكم الفلسفي الشخصي «سقراط فان». ولو رجعنا بالحكم عكسيا لوجدنا أ، الحكم الشخصي يعتمد الاستقراء بالإحصاء البسيط، وهو نوع شائع من الوقائع وهو تجريبي وهذه الأنواع الثلاثة هي التي تشكل الحكم الفلسفي وليس واحداً منها. وينصح كولنجوود بتناول كل جانب من جوانب الحكم بدوره وتوَجُّل الحكم على كل جانب حتى نفتتح بالكل، من هنا يجب أن يكون الحكم الفلسفي وحدة كاملة.

انظر: كولنجوود، مقال عن المنهج الفلسفي، مصدر سابق، ص ٢٥٤-٢٥٨.

تتكرر في تاريخ الفكر يتناولها كولنجوود بشكل جديد ولكنه في الوقت نفسه يرجع ليتساءل عما إذا كان الكثير من الفلاسفة الذين استخدموا هذه الفكرة كمفتاح لبنية التصور الفلسفي كانوا على حق في استخدامها أم لا. (كولنجوود، ٢٠٠١).

منطلقات كولنجوود المنهجية

لقد انطلق كولنجوود من فكرة رئيسة، تتميز بها الفلسفة، وهي أن التفكير فيها يعد جزءاً منها. (كولنجوود، ٢٠٠١)، وعليه فإن النظرية في الفلسفة هي جزء أساسي من الفلسفة؛ وقصدية للعقل يعبر فيها عن تجارب فعلية وليست انفعالات نفسية، فالتفلسف تجربة خاصة وتجربة تاريخية في الوقت ذاته. وعليه فإن التفكير، بشكل نسقي، ضرورة منهجية، يحتم على الفيلسوف أن يفهم أولاً ما هي الفلسفة، ومن ثم يفهم كيف تتقدم عن طريق فهم المبادئ الفعالة في التجارب الفعلية للفكر الفلسفي، وفي تقديمه لإشكالية المنهج الفلسفي ألزم نفسه بجملة من الأمور أهمها:

١- إن المعرفة بالوقائع سابق على تصورها، وعلى البرهنة عليها، وبالتالي سابق على وضعها في مذهب، يقول في معرض عرضه لمذهب اسبينوزا: «إن معظم المذاهب الاستنباطية مثل مذهب اسبينوزا لا يمكن أن تكون استنباطية بالمعنى الذي تكون عليه الهندسة استنباطية، إن اسبينوزا لم ينتظر حتى يعرف أن من تخيل هلاك ما يكره يكون مسروراً عن طريق إقامة البرهان عليها في كتابه «الأخلاق»، (الكتاب الثالث - القضية رقم ٢٠)، بل على العكس لقد عرف ذلك، وربما عرف جميع القضايا الأساسية الأخرى التي يحتوي عليها كتابه «الأخلاق» قبل أن يتصور فكرة وضعها في مذهب، أو أن يجد لها براهين مستمدة من عدد صغير من المبادئ الأولى. إن نتيجة تشييد مذهبه الأخلاقي، وهذا يصدق على المذاهب الفلسفية بصفة عامة، هو أنه عرض علينا معرفة لكل مترابط منظم ومعقول لما كان في جوهره معروفاً بالفعل قبل أن تبدأ عملية التفلسف». (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ٢٩٠).

٢- إن كل عبارة في الفلسفة هي عبارة اختبارية Tontino، إلى أن يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الوقائع: وأي نظرية فلسفية يجب أن تبين أن ما تطالب به، ومطلب ضروري، في التطور يمكن أن يوجد في كل تنوع من تنوعات التصور، وتوجد بالفعل في أمثلته. (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ٢٤٦).

٣- وتبادلية فهم الوقائع بالرجوع إلى المبادئ، وفهم المبادئ بالرجوع إلى الوقائع، وهذا ليس دوراً فاسداً، كما يرى كولنجوود، لأن التبادلية تعني الارتقاء إلى درجة أعلى من المعرفة: فما كان ملاحظة محضة هو الآن لا يلاحظ فقط وإنما يفهم أيضاً، وما كان مبدأً مجرداً فقط أصبح التحقق من صدقه يتم بالاحتكام إلى الوقائع. (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ٢٩١).

٤- إن المراجعة المستمرة لنقطة البدء في ضوء النتائج يفضي، كما يرى كولنجوود، إلى المعرفة المستمرة؛ فلا يمكن أن يخضع لقاعدة حديدية. (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١١٤، ١٨٧) والتحرر من الافتراضات المحضة يعطي التفلسف بعده الحقيقي نحو التقدم.

٥- أن نرفض تفسيراً لموضوع فلسفي، يعني أن نقبل مسؤولية إعطاء تفسير لهذا الموضوع؛ وهذا التوجه نراه في عرض كولنجوود للمناهج الطبيعية، والرياضية؛ فبيان عدم صلاحيتها للفلسفة هو، في الوقت عينه، تعيين لطبيعة المنهج الذي يناسب الفلسفة. (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١١٤، ٢٣٩)، وهذا ما يسوغ تبني كولنجوود للقاعدة القائلة «كل إيجاب يتضمن سلباً وكل سلب يتضمن إيجاباً» (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١١٥، ٢٣٩)؛ وهذه القاعدة التي يتبناها تؤكد أن عملية إنكار شيء، ما هو إلا إثبات شيء آخر في الوقت نفسه.

٦- كل فيلسوف لأبداً أن يأخذ من سابقه، ويحاول تطوير فكرهم وتجاوز إشكالاتهم بشكل أفضل، وهكذا ينتج فلسفة جديدة تكون في الوقت نفسه نسخة مطورة من الفلسفة القديمة (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ٣١٨-٣١٩).

إذن لا يوجد نسق فلسفي خاص، أو مكتفي بنفسه، فكل نسق أو مذهب هو في علاقة عضوية مع الماضي والحاضر أيضاً، وهنا يظهر تأكيده البعد التأويلي المدمج لآفاق الماضي مع الحاضر، وصولاً لفهم أفضل أو سعياً لتطوير أكثر خدمة وفائدة.

وبالتالي يؤكد أن مهمة الفيلسوف هي معرفة أين يقف، ويثبت ما وصل إليه ليسهل على من يأتي من بعده دراسته، وتطوير فكره.

٧- الالتزام بمهمة الفيلسوف الحققة، وهي أنه حيثما يقف لا بد أن يعرف أين يقف، ويلخص تقدمه ومساره حتى النقطة التي وقف عندها. فالترجم بإعادة تفسير وتأكيده الفلسفات السابقة بوصفها عناصر داخل نسقه الخاص؛ فجمع بذلك الكلي، والجزئي،

والفردية في وحدة مترابطة، والتزم بمبدأ المعرفة السقراطي، وهو أن الفلسفة لن تجعلنا نعرف أشياء كنا نجهلها، بل جعلتنا نعرف بطريقة مختلفة أشياء كنا نعرفها بالفعل (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١١٥)، فكان عرضه لنظرية المنهج يحقق هذا المبدأ.

٨- التزم بالمبدأ الذي أثبتته، وهو أن جسد المنهج الفلسفي يتألف من قضايا حملية لا من شرطية فقط؛ كما هو الحال في العلوم الرياضية والتجريبية؛ والتزم بمبدأ الدليل الانطولوجي (Ontological Argument)^(١)، حيث لا يمكن إدراك الموضوع إلا بوصفه موجوداً بالفعل، أي ماهيته تتضمن وجوده، فحقق معادلة المنهج الفلسفي في الجمع بين إدراك الماهية والوجود معاً، حين أثبت ما عهدت به الفلسفة، وهو أن موضوعها ليس فرضاً محضاً وحقق طبيعة السؤال الفلسفي وهو الجمع بين: كيف يفكر الناس، وعما إذا كانوا يفكرون بطريقة صحيحة أو خاطئة، وهما السؤالان اللذان لا يمكن أن ينفصلا في المنهج الفلسفي. وهو بذلك جمع بين الفهم والنقد معاً، فعرض الإسهام المنهجي لكل من سقراط وأفلاطون، وديكارت، وكانط عرضاً ونقداً في الوقت نفسه (كولنجوود، ٢٠٠١، ص ١١٥).

كما يعدّ المنهج الفلسفي الذي قدمه كولنجوود في كتابيه، «مقال عن المنهج الفلسفي» و«السيرة الذاتية»؛ من أقوى وأعمد ما كتب كولنجوود بحيث يصعب اجتزائه أو تلخيصه بشكل مقتضب، وذلك لأنه اعتمد في عرضه على الحوار المستمر، فهو يبتدئ بتقديم فرض، ثم يبدأ بمناقشة صحة الفرض، ثم التصديق عليه بالرجوع إلى التجربة التاريخية الفعلية للفكر الفلسفي، ثم يستخلص النتائج التي يقود إليها الفرض، ومن ثم إلى التصديق على النتائج بالرجوع إلى وقائع مستمدة من تاريخ التجارب الفلسفية الواقعية.

ويُلاحظ اعتماده في تقديمه لما تقدم على المزاجية بين الاتساق المنطقي للحجة من ناحية، واتفاقها مع تجربة الفكر الفلسفي، من ناحية أخرى، وهذا ما يرى فيه كولنجوود تحقيقاً

(١) وهو الدليل الذي استخدمه أفلاطون في محاوراته الرئيسة (محاوره الجمهورية، ومحاوره بارمنيدس) وهو القائل أنتكون موجوداً وأن تكون معروفاً فذلك شيء واحد، والذي يُعرف لابد أن يكون موجوداً. وبتعبير آخر أن الفكرة لا يمكن أن يضل فكراً محضاً، بل لابد أن يكون فكراً عن شيء ما، وأن يكون فكراً في شيء حقيقي.

لطبيعة الاستدلال الفلسفي، فهو يجمع بين المنطق والتجربة، وبين الاستنباط والاستقراء، وهو بذلك يرى ضرورة أن يبقى لواقعية الفكر الفلسفي مكانته التي تجعل منه فكراً فاعلاً. وعليه فإن كولوجوود يوازي دائماً، وعبر مناقشاته للمنهج، بين تساؤلين هما.

ماذا ينتج بالضرورة عن مقدماتنا؟ وماذا نجد في التجربة الفعلية؟ (كولوجوود، ٢٠٠١، ص ١٣٤-١٣٥).

يخلص الباحث إلى جملة من النتائج أهمها:

أولاً: لقد أعطى كولوجوود للتاريخ قيمته المعرفية، والحضارية، والثقافية، حيث يرى أنه المعمل الذي تفحص فيه النظريات المعرفية ضمن منطلق السؤال والجواب، ومبدأ إعادة الفحص الدوري، ويرى في تجاهل التاريخ وقوعاً بالأخطاء ونقصاً معرفياً مخللاً بأي نظرية، وهذا ما عبر عنه ضمن منهجه.

ثانياً: سوء الفهم هو آفة كل نقد قائم على الفهم الجلي، لقد تأسست المعرفة عند كولوجوود على عدم الانفصال بين الذات والموضوع، والتأكيد على التمييز بينهما بدون انفصال، وهما مقترنان كذلك منذ البداية عن طريق التفكير بمنطق السؤال والجواب. فالمعرفة كما يقدمها كولوجوود هي نشاط فعال يكشف فيه العقل حقيقة الواقع بالسؤال المحدد والذي يطرحه على هذا الواقع، والواقع مبدأ فعال يكشف عن ذاته لنا في عملية التفكير في إجابة عن السؤال.

ثالثاً: إن الفلسفة، كما يقدمها كولوجوود، هي بطبيعتها نشاط مستمر في أذهاننا، وهي لـ ولن تصل مع إي منا إلى هدفها النهائي؛ وتظهر علاماتها وتمايها بالمنهج الذي يميزها عن جميع المناهج. وعليه فالنسقية التي يقدمها كولوجوود في المنهج الفلسفي ليست نسقية مغلقة على نفسها، بل هي مفتوحة باستمرار. كما أن الفلسفة ليست نسقاً قائماً على التجريد؛ بل هي علاقة معرفية بين الفكر وموضوعه، أي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وهي في الوقت عينه تفكير من المرتبة الثانية؛ أي تفكير في صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة في هذا التفكير.

رابعاً: إن عملية الفهم المنهجي عند كولوجوود مستمدة من جانبين أحدهما الممارسة التاريخية؛ والتي هي العلاقة الموجودة بين المؤرخ ومادته أي الماضي، وإن الحوار المستمر والمتبادل بين المؤرخ والماضي من جهة، وبين الماضي والمؤرخ من جهة أخرى، هو الذي يشكل

مبحث فلسفة التاريخ، الذي يستمر باستمرار الحوار السابق ويتوقف بتوقفه، وهو الجانب العملي للتأويلية التاريخية عنده، أما الجانب النظري فيتلخص فيما سبق من نقاط.

خامساً: يشترط كولنجوود بناءً على ما سبق في الممارس للفهم المنهجي أن يكون مؤرخاً ممارساً للعمل التاريخي من ناحية وأن يكون ممارساً للتفكير الفلسفي الناقد من ناحية ثانية.

يمكن تحديد نتائج نظرية المنهج عند كولنجوود في أمور أهمها:

□ إن محاولة كولنجوود اكتشاف البنية الخاصة للفكر الفلسفي تعد نقطة البدء في حركة سير الحجة الفلسفية عنده نحو غايتها المحددة. ووجود هذه البنية تكمن في خاصية تحكم التصورات الفلسفية، وهي خاصية تداخل فئاته النوعية، فكانت فكرة «تداخل الفئات» هي الافتراض الذي بدأ به كولنجوود خط سيره المنهجي نحو هدفه، والذي يتمحور حول الإسهام في تقدم الفلسفة.

□ وتداخل الفئات النوعية للجنس الفلسفي تظهر ضرورة إيجاد الشكل المنطقي الذي يحقق فكرة الترابط بين تنوعات الجنس الواحد، فكان هذا الشكل هو «سلم الأشكال»، الذي يحقق ترابط تلك التنوعات، ويمتاز هذا السلم بخصائص معينة، تختلف فيه كل درجة من درجات السلم عما يليها بطريقة خاصة، حين تربط كل حدين متجاورين علاقة خاصة واحدة مركبة من أربع علاقات تجمع اختلافات الدرجة، والنوع، والتمايز، والتعارض معاً.

□ يترتب على تداخل الفئات، وسلم الأشكال ضرورة أن يكون الحكم الفلسفي وحدة متكاملة، متناسقة، تضم الإثبات والنفي، الكلية والجزئية، الفردية والكيانية معاً. ويترتب عليه أن يكون منطق التفكير الفلسفي منطقاً حتمياً في جوهره، لكنه لا يخلو من عناصر شرطية لكنها ثانوية.

مما سبق يستخلص كولنجوود أن الاستدلال الفلسفي لا يمكن أن يقوم على الحكم الانفصالي الزائف (إما هذا أو ذاك ولا يجوز جمعها)، فلا يمكن أن يكون أما استنباطياً بالكامل، أو استقرائياً بالكامل، بل لا بُدَّ أن يعتمد على تعميق معرفتنا، وتوسيعها، والانتقال بها إلى درجة أعلى في سلم الأشكال نفسه سائراً في طريق التطور التقدمي اللانهائي للفلسفة.

وعليه فإن النتيجة الأخيرة لهذا السير المنهجي يجب أن تكون الفلسفة كلاً نسقياً مترابطاً.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

- ١- كولنجوود، روبين، جورج (١٩٦٨)، فكرة التاريخ، ط ٢، (ترجمة بكير خليل)، مراجعة محمد عبد الواحد خلاف، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر. (ص ٣١-٣٣، ص ٢١٩).
- ٢- كولنجوود، روبين، جورج (٢٠٠١)، مقال عن المنهج الفلسفي، ط ١، (ترجمة فاطمة إسماعيل)، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المشروع القومي للترجمة؛ المجلس الأعلى للثقافة. (ص ٣٥-٥٧، ص ١٤٥-١٦٤، ص ١٨٥-١٨٨، ص ٢٩٩-٣٠٠، ص ٣٤٦-٣٤٧).
- ٣- كولنجوود، روبين، جورج (١٩٩٨)، مبادئ الفن، (ترجمة أحمد حمدي محمود)، مراجعة علي أدهم، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٤- كولنجوود، روبين، جورج (١٩٦٨)، فكرة الطبيعة، (ترجمة أحمد حمدي محمود)، مراجعة توفيق الطويل، القاهرة: الهيئة العامة للكتب، مطبعة جامعة القاهرة، (ص ٢-٣).
- 5- Collingwood, R. G. (1944), An Autobiography, Pelican Books, London. (Pp: 17-20,42)

المراجع

- ١- متس، رودولف (١٩٦٣)، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام (ج ١)، (ترجمة فؤاد زكريا)، مراجعة زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية. (ص ٣٣٤، ص ٣٥٥-٣٥٧، ص ٣٩٥).
- ٢- هيجل (١٩٨٣)، محاضرات في فلسفة التاريخ، (ط ٣١)، (ج ١)، (ترجمة عبد الفتاح إمام)، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- 3- Edwards, Paul, (1978), The Encyclopedia of philosophy, Vo12 Collingwood. London.

أشكال مآلوف الدراسات في العلوم النقلية

د. مدني مدور(*)

لقد صاحبت العقول والأذواق على مدى قرون طويلة، أنماط معرفية مسكونة بـ(الثبات)، لا تخرج مكانتها العلمية عن حدود مرسومة سلفاً، لتظل القناعات هي كما وضعها الأوائل وقنوها، فقط لفضل الأسبقية. وكذلك تظل الأحكام والآراء والأفكار خاضعة منسجمة، بل حتى القوالب الشكلية التي ستلازم تلك الدراسات، من أبواب ومباحث، إلا من تفاوت ضئيل يمكن إدراكه دون كبير عناء، تظل خاضعة للانسجام نفسه.

هذا المشهد يمثل واقع العلوم النقلية، التي جعلها الفيلسوف «حسن حنفي» خمسة أنواع: علوم القرآن، علوم الحديث، علوم السيرة، وعلوم التفسير، انتهاء بعلوم الفقه، حيث يشمل جميع هذه العلوم وصف (الثبات)، والحجة على التزام هذا الثبات، كون تلك العلوم نقلية خالصة، لا تفصلها مسافة عن النصوص المقدسة، رغم أن التوظيف يظل توظيفاً بشرياً.

هذا الاعتماد المنهجي على النصوص، سيجعل حضور نص القرآن أو نص الحديث، وبدرجة أقل نص الشعر، نتيجة حتمية للتسليم المسبق بعدم الخوض في تفاصيل تلك العلوم، التي تحمل صفة (النقل)، وبالتالي فإن التوكيد على حرفية النصوص هو زيادة في منع التبديل، وليس أمام العصور اللاحقة إلا أن تأخذ بكمال المنجز الذي تحقق للعصور السابقة.

يأتي اعتراض صاحب مشروع (التراث والتجديد) حول التسليم باكتمال المنجز، على مستوى العلوم النقلية، أخذاً في حسابه، أن هذه العلوم جاءت لتلبية حاجة لحظة زمنية بعينها، وإذا كانت ستستخدم بالضرورة، لحظة لاحقة وزمناً آخر. فإنها ستخدمه متى استجابت لمعطياته ومتغيراته، وبعبارة أوضح لإشكالياته، ومادام من وضع الأسس عند التأسيس، فإن الذي سيطلب التجديد لا بد أن يراعي مقتضيات عصره الراهن، وهو بذلك يمنح لهذه

(*) أستاذ بجامعة باتنة - 1- الجزائر.

العلوم النقلية إمكانية الفعالية وفق مقتضيات الحالة، إنها دورة حياة جديدة انطلاقاً من تلك الفاعلية في الزمان والمكان، بدل استحضار تلك العلوم وفق أطرها القديمة، ومألوف درسها، ويتم التوصل حتماً إلى عدم جدواها ما دامت كذلك، إن عاجلاً أم آجلاً، ليكون مصيرها حينئذٍ خلاف ما قد يتوقع أشد المتحمسين، وأقلهم حماسة.

التراث إذا أردنا أن نكسبه فاعلية في عصرنا الراهن، ينبغي أن نجعله يتماهى مع إشكاليات هذا الواقع في حينه، مستوعباً لقضاياه، بدل العمل على حضور هذا التراث كيفما اتفق، دونما مراجعة، ودون إصلاح أو تجديد، ليكون المصير العزلة عن الواقع بما هو خارج هذا المكان والزمان. ولأن العلوم النقلية جزء من هذا التراث فإنه ينسحب عليها ما ينسحب عليه في عمومها.

إن استمرار العلوم النقلية على نمط واحد من الدراسة، هو الذي جعل هذه الورقة البحثية تطلق عليه (مألوف الدراسات)، وعليه سيكون لهذا (المألوف)، أبعاداً بعينها، تحاول هذه الدراسة أن تستعرض كيفية التعاطي معها من خلال الرؤية الجديدة التي قدمها «حسن حنفي» في ظل مراجعته للعلوم النقلية الخمسة، ومحاولته التجديدية لمداخلها ومضامينها وفق رؤية نقدية تقتضيها إشكاليات راهنة.

على هذا الأساس ستكون أسئلة المداخلة على النحو الآتي، كيف يمكن تخطي الأطر التي لازمت العلوم النقلية، وجعلها تكتسب فاعلية تخدم هذا العصر؟ وهل حاجة هذه الفاعلية في العلوم النقلية، ترجع إلى شدة تمسك الإنسان الراهن بتلك المرجعية التراثية مع الحاجة الملحة إلى معرفة تجعله أكثر انتماءً إلى العصر الحاضر؟

١- تكريس المؤلف في الدراسات القديمة

١-١- جوهر المؤلف:

سندرك جوهر المؤلف في المعرفة الإسلامية عامة، وفي العلوم النقلية خاصة، من خلال فهمنا للمشهد الفكري في العالم الإسلامي المعاصر، حيث تطرح مسألة (التطوير)، و(الإبداع)، والأمر المقلق أن يتحول ذلك إلى حالة من الاستقطاب بين ثنائية (الإسلام) و(التطور)، و(الإسلام) و(التجديد)، و(الإسلام) و(التغيير)، و(الإسلام) و(الإبداع)، انطلاقاً

من زعم يكرس لثبات الإسلام، وأنه في حال تجديده سيتعرض للتحريف، «فربط الإسلام بالتطور يعني أننا سنحصل على نسخة مطورة من الإسلام، غير ما كانت عليه، أو على الأقل هكذا يفهم هذه الثنائية التيار التقليدي فيرفضها، ويعتبر أن ذلك تجديفاً على الإسلام وينتهي إلى الأمر نفسه فريق من المستشرقين ولكن من مدخل مغاير ولهدف مختلف أيضاً، فهم ينفون عن الإسلام قدرته على التجدد والتطور، وذلك يعني أنه سيبقى أسير ماضيه، ورهين تاريخه مما يمنع العرب والمسلمين من الدخول إلى العالم، عالم الحداثة الواسع، وهكذا ستنشأ مقولة التجدد كنفى لتهمة وكرد فعل، ولتؤكد على حيوية الإسلام وقدرته على التجدد»^(١) تأجيل تبني خطاب التجديد، معناه أن يعمد إلى التسليم بمختلف المنجزات العلمية التي أوجدها القدماء من داخل عصرهم، تأصيلاً لمعارفهم، ولأن تلك العلوم الموروثة هي بمثابة مادة منجزة مكتملة النضوج، ستكون (مألوفة)، لدى السواد الأعظم من المسلمين، رغم اختلاف الزمن، مرحلة تأسيس تلك العلوم، بينما الوقت الراهن مع تجدد تطلعات الإنسان، لا لشيء، إنما تتحقق هذه (الألفة)، بخصوص تلك العلوم بمعالجاتها ومضامينها وتصوراتها، لمجرد توافر الشروط التالية:

أ- الشرط العاطفي: هذه العلوم تحقق نوعاً من عدم الانفصال عن زمن اعتبر زمن الصفوة المطلقة.

ب- شرط الصلاح: لا يصلح حال الأمة إلا بما صلح به حال الأوائل، وهذا أيضاً على التعميم، لا على التخصيص، وعلوم القدماء جزء لا يتجزأ من هذا الحكم المطلق.

ج- شرط المسؤولية: أخذ زمام المبادرة والتجديد حتماً سيؤدي إلى تبعات، والعقل يميل إلى الراحة ويألف الاستقرار والهدوء، وهو ما يجعل الأخذ بعلوم القدماء يغني عقل الكثرة عن خوض معركة شاقة قد تطول.

أمام هذا المزاج العام الذي تشده (ألفة) مستحكمة مع كل المنجزات التراثية القديمة، وتعيق حركة تقدمه وتطلعه إلى التفاعل مع واقعه، «إن حضور العصر وشهوده يعني و-بالضرورة- القدرة على التعامل معه والتواصل مع معطياته، وبالتالي يفرض ذلك علينا إعادة صياغة خطابنا

(١) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر ط. ١، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤، بيروت، لبنان، ص ٢٦-٢٧.

ليكون معبرا عن ذاتنا أولا، ومنسجما مع ما يطرحه العصر من قضايا ومستجدات، بدون ذلك سنبقى خارج التاريخ...، كما يلفظ العصر من يصر على دخوله بلغة قديمة انتهى زمنها وتقدمت مصطلحاتها وتعابيرها»^(١).

بل ان الانطباع يظل منصرفا إلى (مألوف) العلوم القديمة، يعمل على تأسيس خطاب ديني يقتحم به العصر، وفي كل مرة يستشعر معها إخفاق الدور المنوط إلى هذا الخطاب، يروج فيها إلى أن الخلل يكمن في الواقع لا في مضمون الخطاب، وهكذا تعاد الكرة تلو الأخرى. بل إنه يعمد إلى تعطيل كل مبادرة تدعو إلى التجديد. حتى وإن تم لها التأصيل من داخل الأدبيات الإسلامية، من تحريك لباب الاجتهاد والذي اعتبره محمد إقبال وجه (الحركة)، في التراث الإسلامي. أما إقرار هذا التوجه المتحمس للتراث الإسلامي القديم بالتجديد فإنه يأخذ منحى خاصا «لقد كان التجديد دائما وخلال التاريخ الإسلامي يطرح بمعنى التطهير، أي (تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة، فالمطلوب من التجديد إذن أن يعيد الإسلام أو أن يعيدنا إليه بصفته النقية الخالصة، لحظة صفائه الأولى، وهذا يتطلب تصفية عقائد المسلمين، مما علق بها من التصور الخرافي والاتجاه البدعي ومظاهر الشرك الجلي والخفي)»^(٢). ليظل هذا المعنى الخاص بالتجديد، هو السائد، وكلما ظهرت محاولة جادة تسعى لتقديم البديل، سيكون مصيرها الإسكات والإبعاد بصنوف التهم، تتراوح بين إلصاق صفة الردة أو الاتهام بالكفر.

الألفة -إذا- حالة مزاجية، يتم من خلالها الاستكانة إلى منجزات عصر آخر، دون تمحيص وإعمال عقل، تحت ذريعة صلاحية، ذلك المنجز وان اختلفت الأزمنة. أما المشهد العام الذي يتشكل اثر هذا التسليم المطلق بالتراث وعلومه، وما آلت إليه الأمة بفعل ذلك، فيعبر عنه بعضهم بالقول: «الحضارة العربية قائمة على الإستعادة وطلب السلامة أي النجاة. في حين أن الحضارة الغربية قائمة على طلب المغامرة والاكتشاف»^(٣). لن نتفق مع هذا المضمون، خصوصا في توزيعه للأدوار، لكن الذي لا شك فيه، أن الحضارة العربية لا تزال متأخرة عن أخذ زمام المبادرة.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠-٣١.

(٣) أدونيس: الثابت والمتحول، ج ٤ ط ٨، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص ٤٢.

٢-١- تجليات الألفية:

إن التمسك بأراء ومضامين (العلوم النقلية) وبذل الوسيلة للحفاظ على أدواتها المنهجية، واستحضار شتى الذرائع والمبررات لصيانة مفاهيمها وتصوراتها على الوجه الأصلي الذي أنجزه القدماء، سيؤكد هذه (الألفية)، التي لا تتزحزح، رغم أن مختلف تلك العلوم النقلية «في مجموعها إبداع خالص، والفقه ذروتها مما يدل على قدرة الحضارة العربية الإسلامية على خلق علوم اعتمادا على ذاتها دون حاجة إلى وافد غربي أو شرقي. فهي تنظير مباشر للسلوك البشري اعتمادا على نصوص الأحكام الشرعية، وقد استبدل بالوافد الخارجي الموروث الداخلي والمغالاة فيه. يقال القول، حتى أصبح علما نقليا خالصا مرتين: مرة اعتمادا على القرآن والحديث مصدر الأحكام الشرعية، ومرة اعتمادا على اجتهادات الفقهاء السابقين وتعظيها لمذاهبهم»^(١). هو الانتقال-إذا- إلى اعتماد آراء القدماء كنص ثان، سيزيد من تعقيد مسألة تخطي هذا النص الحاجب، والذي هو عبارة عن قراءة القدماء، مروراً إلى النص الأصلي القرآن أو الحديث الذي يجدر أن يتم الاتصال به بشكل مباشر دون هذا الوسيط.

على هذا الأساس، فإن الفيلسوف حسن حنفي منذ البداية يسعى إلى تناول هذه العلوم النقلية بعيداً عن شعار التقديس، «إذا كان علم السيرة قائماً على الروايات ويتم تضعيف الروايات، فإن علم الحديث ليس علماً مقدساً، ولا توجد سيرة موضوعية تاريخية في علم السيرة، لأنها كلها تتوقف على روايات ذاتية»^(٢).

صفة التقديس يتم إلحاقها بالحديث، كي لا يكون على أهل النظر من رأي بخصوص تلك المضامين، رغم أن القدماء هم من اشتغلوا على جمع الحديث، إنما أصبح دور المحدثين وقد «انقضت مشاكل علم الحديث الآن بعد التدوين، بل لقد تحول التدوين إلى تدوين آلي عن طريق الأجهزة الحديثة»^(٣)، حيث يقتصر هذا الدور على تلك الممارسة الشكلية الخارجية، التي تتعلق بإخراج النصوص وطبعها على هذا الوجه، ووفق ذلك النمط من الخط، قد يتفاوت

(١) حسن حنفي: من النقل إلى العقل، علوم الفقه، ج ٥، ط ١، دار عين، مركز الكتاب للنشر، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(٢) حسن حنفي: من النقل إلى العقل، علوم السيرة، ط ١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٥٩.

(٣) حسن حنفي: من النقل إلى العقل، علوم الحديث، ج ٢، ط ١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٣، ص ١٨.

فيه حجم الأسطر بين المتن والحواشي أو إضافة ألوان مغايرة حسب أهمية الشيء المراد تقديمه والإشارة إليه، إنها عملية آلية لا تقدم ولا تؤخر.

بل إن حسن حنفي يرى أن «الإصحاحات ليست مقدسة كما أصبحت عبر التاريخ، بل أخذها القدماء موضوعاً للنقد والمراجعة»^(١)، وإذا كان أمر الاشتغال على الإصحاحات، قد جاز للقدماء، فإنه بمجرد توفر شرط الدراية المعرفية، سيتيح كذلك للمحدثين هذه الممارسة، «فالإصحاحات الخمسة أو الستة ليست مقدسة كذلك بفعل التاريخ، وعدم أعمال العقل في النقل»^(٢). ليكون هذا المانع أداة مصادرة لكل صوت قد يخوض في شيء من الحوار أو النقاش لمضامين ملتبسة مع معطيات العصر الراهن، ومنه يفتح باب الشك والحيرة في معرفة قد توصف بـ «الدوغمائية»، إنها أي الدوغمائية «حيلة فكرية، مختلة قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمر وسلطان ودون القبول بأنها قد تحتل شيئاً من النقص أو الخطأ»^(٣).

إذا كان هذا شأن المحدثين، فإن القدماء مقابل ذلك عمدوا إلى دراسة الصحيحين، بل كان ذلك «اتجاهاً قديماً بعد أن تحول الصحيحين إلى مقدسين عبر التاريخ، بعد توقف البحث العلمي التاريخي لصالح الإيمان بالموروث النقلي»^(٤) هذا الإيمان الذي يشكل علاقة (ألفة)، راسخة الجذور.

دائرة تقديس (العلوم النقلية)، إلى اتساع، وعليه «يتم تناول الفقه وكأنه موضوع مقدس بالرغم من التفرقة بين الفقه والشريعة، فإذا كانت الشريعة ثابتة فالفقه متغير.

والحقيقة أن الأحكام الفقهية أيضاً مرتبطة بواقع وبقدرات الناس وبتغيرها بدليل الناسخ والمنسوخ»^(٥). فالمسألة هنا، لا تتعلق بمرويات من الأحاديث عن الرسول، إنما هو علم يعني بسلوك المسلمين، حيث سيكون جديراً بأن يواكب ظروف الناس وتغيراتها،

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٣) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ج ١٨ ط ٢، منشورات عويدات، باريس-بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٩٧.

(٤) حسن حنفي: علوم الحديث، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٥) حسن حنفي: علوم الفقه، مرجع سابق، ص ١١.

ومع ذلك فقد كان أحمد ابن حنبل هو آخر المجتهدين فيه، وما بعده سيطغى السكون على الفقه.

التقديس سيطال كل شيء، وإذا تم إلحاق هذا النعت بأي شيء، فإنه يصبح في حل من التعرض له بالنقد، وقد «تحول الصحابة في الثقافة الشعبية إلى شخصيات مقدسة (...) من ثم أصبح لا يجوز التعرض للصحابة بالنقد أو التصوير مع أنهم بشر.»^(١)

العلوم النقلية وبعض موادها المرجعية من أحاديث مروية عن النبي ﷺ، وتجربته كإنسان عاش تفاصيل حياة بشرية متفاوتة التجارب حيث يتم النظر إليها كذلك وفق منطق (المقدس)، كل ذلك سيؤدي إلى استمرارية العلاقة الوطيدة بين عقل يسلم بكل ما يتلقاه، على أنه بديهيات، وذلك في إطار (ألفة) محكمة، وإن كان المآل خروج الإنسان العربي الحديث من التاريخ.

٣-١ المآلات مع العلوم النقلية:

تلك المآلات تتحدد انطلاقاً من العصر الراهن، لأن جدوى هذه العلوم النقلية أو عدمها، يرسم بناءً على قوة التأثير في معطيات هذا الواقع، من هنا فقد نظر حسن حنفي إلى المسألة وفق:

أ- نمطية المعرفة:

المعرفة تواكب حركة الزمن، فهي تتطور بتطوره، وإذا لازمها السكون، دخلت إلى الركود والنمطية، ذلك أن النمط هو: «قال أو نموذج يحدد صورة سلسلة أشياء تتحدر منه. يكاد يستعمل دوماً بالمعنى المجازي»^(٢). هذا المعنى هو ما يعبر عنه حسن حنفي عن مآل بعض العلوم النقلية، حيث يقول: «وعيب الدراسات الفقهية الحالية هو التكرار وكأن الفقه موضوع ثابت إلى الأبد لا يمكن تناوله إلا بنفس الطريقة التي تناوله بها القدماء. وكلما زاد التكرار زادت التفصيلات والتقريعات للحصول على العالمية ولبس الحجة والعمدة عن جدارة والانتظار للتعين في هيئة كبار العلماء أو المشيخة أو الأفكار أو يكون له برنامج فضائي شهير»^(٣).

(١) حسن حنفي: علوم السيرة ج٣، مرجع سابق، ص ٧٧٧-٧٧٨.

(٢) أندريه لالاند، مرجع سابق، ص ١٤٨٧.

(٣) حسن حنفي: علوم الفقه، ج ٥، مرجع سابق، ص ٣١.

ولزيد من التأكيد على هذه الحالة السكونية، يذهب حسن حنفي إلى القول مفصلاً حقيقة المشهد: «فعلوم القرآن لم تتطور بل زادت أبوابها وعلوم الحديث لم تتطور منذ وضع منهاج الرواية، وعلوم التفسير لم تتطور بل تعددت مناهجها اللغوية والفقهية والكلامية والصوفية والإصلاحية، وعلم الفقه لم يتطور فأحكام الشرع واحدة عبر القرون»^(١).

إن الأخذ بالعلوم يكون هذا هو مآلها، يعني بالضرورة تآزيم واقع مأزوم، بدل إيجاد حل منتظر منها، وجعل الإنسان المسلم عاجزاً عن التصالح مع عصره، بدل الإنخراط في قضاياها، تأثها لا يجد نقطة الانطلاق، ويظل حاله كذلك مادام مستهلكاً لموروث لم يسهم في صنعه.

الآفاق أرحب من أن يسلم العقل بمعرفة جاءته من خارج عصره، «الخلاف في الرأي والتأويل والاجتهاد لا يعني الفرقة والشقاق، وإن الصواب من طرف واحد والظعن على الأئمة السابقين أو اللاحقين ليس جريمة»^(٢).

بل يتم التأكيد على ضرورة الاختلاف داخل العصر الواحد، فكيف إذا تفاوتت الأعصر وتباينت الأمصار؟ وإذا عدنا وانتبهنا إلى تشكل تلك المكونات المعرفية، بنصوصها وحدودها في سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية شديدة التباين، زاد يقيننا بضرورة الأخذ بهذا الاختلاف، فإذا توقفنا لدى الحديث النبوي، فإن حسن حنفي يعتبر أن «التدوين ليس بريئاً لا تدوين السنة للحفاظ على السلطة، ولا تدوين الشيعة لزعرعتها واعطاء الشرعية لسلطة بديلة، إن لم تكن في العاجل ففي الآجل كما هو الحال عند معظم فرق المعارضة»^(٣).

علم الحديث هو «علم نسبي لا اطلاق فيه مع أنه ضمن العلوم النقليّة الخالصة التي لا اجتهاد فيها ولا أعمال للعقل. مما يدل على أن النقل الخالص لا وجود له. مجرد ادعاء غير صحيح»^(٤).

مع أن هذا الحكم ينبه إلى نسبية الأمر، فإن ذلك لا ينسينا في المقابل الجهود الجمة التي بذلها علماء الحديث للجمع وفق منهج بالغ الصرامة.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

(٣) حسن حنفي: علوم الحديث، ج ٢، مرجع سابق، ص ١٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥.

وإذا جئنا إلى الأدوات المنهجية، التي استخدمت، وصرف لها القدماء قدرا كبيرا من الإهتمام، فإنها في حقيقة الأمر ستكون مثارا لجملة من التساؤلات في وقتنا الراهن من حيث تعدد الروايات واختلاف الأسانيد وتفاوت الألفاظ...

بل إننا سنجد، أنه «كلما كان الراوي مجهولا زادت نسبة الخيال أي الوضع. وكلما كان معلوما قل، فالتاريخ يساعد على الإبداع عن طريق الخيال الشعبي»^(١).

الفرصة مع ذلك تظل متاحة للعصر الحاضر لقول كلمته، وذلك في مختلف تفاصيل العلوم النقلية، حتى في تلك المستويات التي ظل الاعتقاد حولها، على اعتبار أنها مسلمات، وهو ما يخص على سبيل المثال، منهج (الرواية)، وما رافقه من تعديل وجرح، حيث سيسود الاعتقاد بأنه القول الفصل، غير أن حسن حنفي، له رأي مخالف، «واضح أهمية الرواة وليست المرويات، الأشخاص وليس الموضوعات، السند وليس المتن. وهو تجميع ضخمة دون تحليل موضوع أو استنباط دلالة. ولكل رواية طريق آخر.

فإذا كان صحيحا عند القدماء، أننا أمة السند، فصحيح عند المحدثين أننا أمة المتن»^(٢).

تحريك الساكن إذن متاح إذا توفرت إرادة التغيير حتى وإن كان مآل المعرفة على أسوأ حال من حيث التزامه لوجه خدم قضايا عصر غير عصرنا.

ب- معضلة الشكلية:

المنطية ضرب من سكون المعرفة وحالة من الثبات، بينما تكون الشكلية هي الاستغراق في هذه اللحظة بدل تجاوزها والاشتغال من داخلها.

على هذا الأساس، فإن علوم القرآن من خلال فرع (القراءات)، سيتحول بالقرآن الجليل، الذي كان سببا أولا في تحقيق أهم المنجزات المعرفية الحضارية الإسلامية، حيث يصبح المشهد «كأن القراءة في حد ذاتها دون فهم، قادرة على فعل الأعاجيب، وكما يحدث في الممارسات الشعبية خاصة عندما تحل المصائب»^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٣) حسن حنفي: من النقل إلى العقل، علوم القرآن، ج ١، ط ١، دار الأمير، ٢٠٠٩، بيروت، لبنان، ص ٢٧١.

العقل العربي وكذا الوجدان يستغرقان في هذا الضرب من العلوم، لا لأن (القراءات) - على سبيل المثال - عديمة الجدوى مطلقاً، بل لأنها تحول النظر عن الأهم، «القرآن غير القراءات»، القرآن هو الوحي المنزل على محمد للبيان والإعجاز في حين أن القراءات اختلاف ألفاظ الوحي في الحروف، أو كقيمتها من تحقيق وتشديد مثل القراءات السبع»^(١).

واضح -إذا- أن (القراءات) من مستلزمات إدراك المعاني. وتحقيق الفهم السليم، لكنها تظل مجرد وسيلة إلى غاية أبعد.

إن مكنم الخطورة في تمدد دائرة التأثير، حيث «تتحول القراءة تدريجياً من فعل اقرأ إلى فعل المقدس. ويتحول من دافع ذاتي إلى شيء موضوعي. ومن حامل ذاتي إلى حامل موضوعي»^(٢).

هذه الشكلية، ستكون مآلاً لبقية العلوم النقلية، حيث تصبح (علوم السيرة) مجرد رصد آلي، فننتقل من انحراف بعض الفروع في (علوم القرآن)، كما كان الشأن مع (القراءات) إلى تحول الكل، «عيوب المنهج التاريخي هو الوقوع في التسجيل والرصد كما يفعل المؤرخون وليس كتاب السيرة، رصد شهداء بدر، تسجيل أسماء المهاجرين والأنصار، وأحياناً يتحول التاريخ إلى أسطورة أو أفكار شائعة لا يمكن التحقق من صحتها مثل نسب الرسول إلى آدم كما هو الحال في مقدمة الأناجيل لتتبع نسب المسيح كما تثار عدة مسائل لا تهم الرسالة في شيء مثل ذكر أول من آمن به»^(٣)، وكان يجدر أن تحظى كتابة المؤرخ بمزيد من الدقة والتحري بدل الوقوع في مثل هذه الشكلية.

الانحياز إلى الشكلية، هو الذي أدى إلى «تضخم الرسول حتى شمل الرسالة واحتواها كما هو حادث حتى اليوم في أدعيته وذكره والاستغاثة به»^(٤).

التقليد في هذا العصر، هو الذي مد من عمر هذه الشكلية ولر يدفع بإعمال العقل، من هنا «تتحول سيرة ابن كثير (البداية والنهاية) بعيداً عن نقد الروايات إلى تلخيصها فقط

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧١.

(٣) حسن حنفي: علوم السيرة، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٩٩.

في المعجزات في (السيرة النبوية)، والمعجزات خلاصة تاريخ ابن كثير. بدلا من أن تكون المعجزات جزء من السيرة تصبح السيرة جزءا من المعجزات عند احد المحدثين الأحياء»^(١).

حيث يشمل هذا النمط من الكتابة اتجاهها قائما يطلق على نفسه التيار السلفي الذي يحتكم إلى حرفية النصوص ويقارع النص بالنص.

بعد أن تشكلت الصورة في العلوم النقلية، على هذا الوجه ينتهي حسن حنفي إلى حقيقة قاطعة هي أن (التجديد)، هو الحل إذا أردنا أن نخرج من تلك المآلات.

٢- معالم الإنحياز

يتحقق الإنحياز من خلال أعمال العقل في مختلف العلوم النقلية، وبالتالي الخروج من نطاق العلاقة التي ظلت قائمة بفعل (الألفة). إنه -بعبارة أدق- انخراط في مرحلة جديدة تعقب التسليم بتلك العلوم دون نقد، إنه بالتالي (الإنحياز)، إلى ضرورة تجديد ذلك الرصيد الضخم وفق الحاجة، وذلك انطلاقا من الداخل بما يخدم الإنسان وواقعه الراهن، بعد مآلات الركود والجمود التي لازمت المعارف الموروثة، حيث سيكون التجديد كما يتضح عند حسن حنفي، له خطة لافتة يحكمها منطق الشمول، إذ يحاول ألا ينظر إلى علوم التراث بنوع من التجزيئية، من هنا سنجد أن محاولة حسن حنفي، تتبعت (العلوم النقلية) وفق إحاطة شاملة.

ثم هناك مبدأ نقل الإشكالية إلى جوهر الدرس التقليدي، ومحاولة اظهار مواطن القوة والضعف في معالجة القدماء، لكل علم نقلي من تلك العلوم، ومنه طرح أبعاد التجديد المتعلقة بكل علم، سواء على مستوى المضمون أم المنهج... إلخ. وتكتمل مجمل هذه الخطوات بثلاثة وهي الأهم، من خلال الكشف عن عدم صلاحية هذه العلوم النقلية وفق تلك الصورة التي تم تأسيسها ضمينا ومنهجيا، لتستخدم كما هي في العصر الراهن إلا إذا تم تكييف مضامين تلك المعارف التي تحملها، مع الحاجات الفعلية للقضايا المختلفة للعصر، عصر الحريات وحقوق الإنسان، والدولة القطرية. وعلى هذا الأساس يمكننا تقصي هذا (الإنحياز) فيما يلي:

(١) المرجع نفسه، ص ٦١.

١-٢ المبررات التاريخية:

لا يخلو الجزء الواحد من أجزاء (العلوم النقلية) الخمسة، التي وضعها حسن حنفي من تتبع للتطور التاريخي لعملية التأليف التي صاحبها عبر التاريخ، ولير يقتصر على ذلك بل تتبع أحيانا حتى تلك المؤلفات التي تخصصت في فرع من فروع تلك العلوم. لقد جاءت سلسلة (العلوم النقلية) تحت عنوان رئيسي (من النقل إلى العقل)، ليكون الجزء الأول موسوما ب (علوم القرآن)، مصحوبا بعنوان فرعي (من المحمول إلى الحامل)، ثم يأتي الجزء الثاني موسوما ب (علوم الحديث) بعنوان فرعي: من (نقد السند إلى نقد المتن)، أما الجزء الثالث، فقد أطلق عليه اسم (علوم السيرة) بعنوان فرعي (من الرسول إلى الرسالة)، بينما سيكون اسم الجزء الرابع وهو الأضخم: (علوم التفسير)، وجاء فرعه بعنوان (من التفسير الطولي إلى التفسير الموضوعي). وأخيرا الجزء الخامس وقد أطلق عليه اسم (علوم الفقه)، وقد ألحقه بعنوان فرعي (من فقه الأحكام إلى فقه الوجود). حيث سيكشف هذا التتبع لسلسلة مؤلفات القدماء، حجم جرأتها أحيانا على طرح بعض الانشغالات التي تدل بشكل مباشر أو غير مباشر، عن القدرة على قول شيء مخالف للرأي السائد آنذاك، غير أن الغالب الأعم على المشهد، يظهر تلك المؤلفات اللاحقة كيف كانت لا تخرج عن إطار عام تم رسمه سلفا، فهي بمثابة شروح لغوية لا أكثر، فقرة تقابلها فقرة بالموازاة، رغم أن المعنى جلي وواضح، إنه الدليل المكشوف على توقف عطاء العلوم النقلية، عبر التاريخ.

بل قد يتضح غياب الرؤية والهدف عن كتابة السيرة النبوية، إلا أن تكون كتابة على الكتابة لا أكثر، «تستمر السيرة بلا بنية بل مجرد موضوعات مترابطة بلا تبويب، بلا ترقيم إنما العنوان يدل في البداية على التعظيم والتفخيم (الرحيق المختوم)»^(١).

وتحول المعرفة إلى ممارسة تقليدية، اللاحق يتداول ما أنتجه السابق وهكذا مع تبعات هذا الأمر، حيث أن «التقليد فقدان للهوية أو مغالاة فيها، فقدانها إذا كان التقليد الآخر وإثباتها إذا كان التقليد للقدماء»^(٢). وغالبا سيكون هذا الخط التقليدي هو الذي ساد فترة ممتدة ولما تم استبداله كانت الواجهة إلى تقليد الغرب وضاعت الذات التي تبدع من داخل العصر، ما زالت الأمة تشعر بأن دورها في النقل وليس في الإبداع»^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٠٣.

بل إن روح المبادرة غائبة في الأفق «مازالت مناهجنا التعليمية قائمة على الحفظ والنقل والتكرار»^(١).

قد يحدث أن تلوح بعض بوادر التجديد كما هو الشأن في الكتابات الإصلاحية، حيث يتضح أن تلك «الدراسات الإصلاحية على كتب الحديث القديمة بداية التحول من النقل إلى العقل، ونقل علم الحديث من مرحلة القدماء إلى مرحلة المحدثين»^(٢).

بعبارة أخرى، ستكون هذه الكتابات، أفضل ما يمهد الطريق لمرحلة التجديد الفعلي.

هذه الدائرة أخذت تتوسع مع كل مبادرة إعادة نظر أو إصلاح، حيث «يشرح (الظاهر ابن عاشور) في كتابه (كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ)، الموضوعات خارج علم الحديث لتحديد العلاقة بين النص من ناحية والعقل والواقع من ناحية أخرى. يضع النص في إطاره التاريخي الخاص، أو في إطار المصلحة الإنسانية العامة، اعتماداً على القراءات المختلفة لنسخ المخطوط، وعلى تعدد قراءة الآيات، وهو شرح واضح للغاية يحمل هم العصر»^(٣).

صحيح أن هذا التبع كشف عن تراجع مستمر لمختلف العلوم خصوصاً العلوم النقلية، حيث تحولت في الغالب إلى ممارسة تكرارية، أو هي ضرب من الشروح أو شرح الشرح لكن ذلك لا يعني الغياب التام لبعض الكتابات اللافتة عند القدماء.

أما العصر الحديث فقد أظهر روح التوجه التي يحمل لأجلها هم التجديد وهو ما سيعطي المبرر التاريخي للفيلسوف حسن حنفي بضرورة اقتحام مرحلة ما بعد الإصلاح، والانحياز إلى التجديد والإبداع.

٢-٢ تبعات الأحكام المسبقة:

إذا استطاع المجددون تخطي جملة من المفاهيم الصادرة عن الأحكام المسبقة لا تنزحزح، أمكن بالفعل تحقيق هذا الانحياز إلى التجديد بكيفية واضحة.

من تلك الأحكام التي واجهها مشروع حسن حنفي في بداياته الأولى، كون التراث

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠٣.

(٢) حسن حنفي: علوم الحديث، ج ٢، مرجع سابق، ص ٧٩-٨٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ٧٧-٧٨.

«يؤخذ على أنه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى - هي تقدم الشعوب ونهضة المجتمعات (...). التراث والدين شيء واحد، يجب الخضوع له والثورة عليه، كفر والحاد، وتشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية، والفقهية والعقائدية، ويضم الضريح والولي...»^(١). عبارة أوضح، سنكون هنا أمام أولوية القديم على الجديد.

الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، ذلك أن العلوم النقلية هي «أكثر العلوم أثرا في الثقافة الشعبية والموجودة بوفرة في المكتبات العامة والخاصة، وفي المساجد والمعاهد الدينية»^(٢).

أما الحكم الثاني، فهو إلى جانب جعل التراث في الحكم السابق غاية، فإن هذا الحكم يجعل هذه الغاية مثالية، لا تدرك حيث، «يكون التراث مستقلا عن الواقع وليس جزءا منه أو موجها له، فهو فكر وواقع، عقيدة وشرعية، تصوير ونظام، دين ودينا... الواقع الحالي يطوع نفسه للتراث»^(٣). لتظهر هنا أولوية النقل على العقل، ويتعذر بذلك على هذا العصر أن يوجد أدواته بما يلائم المستجدات الراهنة، لقد «غاب الفكر النقدي كما غاب الفكر التاريخي. ولذلك لم يتطور الفقه في الألف عام الأخيرة إلا في الأقل القليل بالرغم من جهود المصلحين في المتتي عام الأخيرة»^(٤).

والحقيقة أن كل المعطيات تدعو إلى ضرورة الدخول في التاريخ من خلال تجديد مضمون الفقه بما يخدم هذا الواقع.

يأتي الحكم الثالث وأشباهه، ليجعل مثالية التراث. تتحقق في زمن مضى، أي هي فوق التاريخ، حيث «يكون التراث خارج التاريخ والزمان والمكان، وحقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير، ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر (...). يقف التاريخ لديهم في عصر ذهبي في الماضي، يكون هو التقاء الخلود والزمان»^(٥). من هنا يتم استحضار الماضوية بشتى أصنافها، ويغدو التجديد مطلبا يتحقق بالرجوع إلى تلك الحقب الأولى.

(١) حسن حنفي: مقال: التراث والتغير الاجتماعي. مجلة شؤون عربية (الأمانة العامة لجامعة الدول العربية)، تونس، العدد ٥، يوليو، ١٩٨١.

(٢) حسن حنفي: علوم القرآن، ج ١، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) حسن حنفي: مقال: التراث والتغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٨٢.

(٤) حسن حنفي: علوم الفقه، ج ٥، مرجع سابق، ص ١٢.

(٥) حسن حنفي: مقال، التراث والتغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٨٣.

نظرا لهذه الذهنية السائدة المنحازة إلى الماضي سيتعذر تحقيق أية مواجهة، بل سيحل العجز حتى على مستوى إعادة إنتاج السيرة النبوية، من داخل العصر، ويظل نزوع السيرة منشدا إلى النصوص والروايات، وطلب الأحاديث الصحيحة بغرض تحقيق سيرة صحيحة، «تستمر السير التقليدية نموذج ابن هشام حتى الحركات الإصلاحية الحديثة، دون قراءة للسيرة في أحوال العصر أو قراءة لأحوال العصر في السيرة»^(١).

هذه الأحكام المسبقة، تبدو صارمة، غير أنها في حقيقة الأمر تؤكد بما لا يدع مجالا للشك على ضرورة التسليم بالأمر الواقع، والانصراف عن هذه الأحكام التي لا يمكن تحققها إلا بالانخراط في عملية تجديدية لعلوم الأقدمين، وجعلها تتكيف مع متطلبات الواقع قبل فوات الأوان.

٣-٢ المبررات المعرفية:

الإسلام من خلال القرآن الكريم، حث المسلمين على العلم، لأنهم التزموا هذا المسار، فقد صنعوا حضارة مشهودة، وفي المقابل كان تراجعهم تراجعاً لريادتهم، من هنا يعود هذا المبرر المعرفي، ولكن وفق شرط إيجاد المعرفة المناسبة التي تؤسس اشكالياتها من داخل هذا الواقع. إن «أول ما نزل (اقرأ) أي العلم ليست القراءة الأبجدية، بل القراءة العلمية أي المعرفة والفهم وليست الفاتحة أو المدثر أو المزمّل، ولا تعني القراءة فعل الأمر، القراءة والكتابة للحروف الهجائية بل العلم والتدبر والمعرفة. فالقراءة وسيلة وليست غاية، أداة وليست قصداً أول، أول ما نزل هو الإعلان الأول، اللحن الأول في السنفونية...»^(٢). وهذه الدعوة (اقرأ)، أسست حضارة، وذات الدعوة متاحة لأهلها من المسلمين الذين يعيشون التخلف في وقتنا الراهن، وأن يعيدوا بعث حضارة جديدة انطلاقاً من تلك الوسيلة. ما دام الواقع الراهن مسكوناً بالتراث، ويتأسس كل تفكير ووعي واستيعاب للعالم على مستوى الأشخاص، ويتم توجيه سلوكهم الفردي والجماعي بما لا يخرج عن هذا التراث ويوافقه.

وما دام الشعور الغالب عند الإنسان العربي المسلم، أن نتجاوز هذا التراث غير ممكن، وهو الذي نؤكد له ولكن وفق مبدأ إعادة القراءة وفق معطيات الراهن، بل يجدر أن يتم التوجه

(١) حسن حنفي: علوم السيرة، ج ٣، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) حسن حنفي: علوم القرآن، ج ١، مرجع سابق، ص ٨٢.

إلى علوم التراث والدخول معها في حوار مفتوح بغرض إعادة إنتاجها وتعديل مسار اشكالياتها وأهدافها لتخدم الواقع مجدداً كما خدمت القدماء.

٣- التحديات

تعد العلوم النقلية، أكثر ارتباطاً بلحظة تأسيسها، وذلك يرجع إلى استمداد رؤيتها وأحكامها الشرعية من القرآن والحديث، باعتبارهم النصين الأصليين، ومعالجة مختلف القضايا المطروحة والطارئة، حكماً أو قياساً إلى مرجعية هذين النصين و(العلوم النقلية) تعتمد النقل، منهاجاً وكذلك الرواية في تحقيق النصوص، من هنا فإن المجدد لهذه العلوم، سيضع في الاعتبار، أنه سيجدد هذه العلوم من الداخل في صميمها، لأجل ذلك سيواجه حسن حنفي بوصفه مجدداً، جملة من التحديات، تتراوح بين التسليم والمغامرة ضد ذلك التسليم والمصادمة لأجل تحقيق هدف التجديد، وإدراك التغيير المنشود، ولفهم تلك التحديات، سنقف أمام جملة من الثنائيات التي أدت باستمرار إلى نوع من المقاومة الضمنية، لعدم تكرير تجربة المصلحين، أو الدوران في دائرة مغلقة لا هي تجديد معن ولا هي تقليد معن.

٣-١ توفيق أمر تجديد:

يستفيد حسن حنفي، من تجربة من سبقه من أهل عصره، ومن طريقتهم في التعاطي مع المسائل المتعلقة ب(الدولة) بوصفها من القضايا التي تناولها (الفقه السياسي التقليدي)، وعلى هذا الأساس، فإن التباين الذي حصل بين أنصار التراث من خلال موقفهم الذي سيتصف بقلة النضج، ومن جهة ثانية يظهر الليبراليون والتقدميون وفق موقف سيتبنى (نظرية غربية)، تتميز في المقابل باستيعاب واقع ونظام الدولة ومع ذلك فإنها ستكون تلك الممارسات محكوم عليها بعدم الإنسجام مع الكثير من مسائل الدولة القطرية العربية.

من هنا فإن حسن حنفي، سيرى أن كلا التوجهين جانب الصواب، «والحل الجذري لهذا الصراع هو تطوير النظرية السياسية في الموروث وعدم إبقائها على ما تركها القدماء، نظرية في الأحكام السلطانية، أو في طبائع الملك أو في السياسة الشرعية أو في سياسة الملك...»^(١).

(١) حسن حنفي: علوم الفقه، ج ٥، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

على هذا الأساس، فإن أي استخدام للنظرية السياسية أو أنواع المعرفة المتعلقة بالدولة ومختلف شؤونها، حيث يتم استحضارها وفق المعطيات والأبعاد ذاتها التي تشكلت من خلالها في التراث، بل تتمثل مفاهيمها وأدواتها المنهجية وطبيعتها، سياقاً زمنياً تم تجاوزه، كما هو الحال في الرجوع إلى المعرفة التراثية القديمة، وفي الحالة الغربية سيكون استعمال النظرية الغربية، من خارج السياق المكاني، وتوظيف مختلف متعلقات هذه النظرية السياسية الغربية، سيكون نوعاً من القفز على المرجعية الإسلامية العربية وخصائص تشريعياتها ومبادئها وقيمها، «وإذا قامت محاولات محدودة لشق طريق ثالث بين الاثنين، الموروث القديم والوافد الجديد، فإنها تكون إما تبريرية للقديم واستعمال الجديد، أو تبريرية للجديد باستعمال القديم، فلا تنقح أحداً، وتتهم بالتوفيق والتركيب المصطنع»^(١).

من هنا فإن، الأمر الذي لا مفر منه، هو أن يتم التأصيل لمعرفة سياسية متجذرة، في تربة هذا العصر، وإن كان الإعتراض عن تلك الممارسات (التوفيقية) والدمج بين اتجاهات فكرية متضاربة وإعادة التجديد، فإن الفرصة الأمثل ستكون من خلال سقوط المانع في التعاطي مع تلك المعارف وفق حس نقدي ورؤية متأصلة وهذا يشمل صنوف المعرفة ولا يقتصر على النظرية السياسية فحسب.

٣-٢ الماضيوية والراهنية:

الراهن لا ينبغي أن يستغرقه الماضي فلا يقوم إلا على مثاله ولا تتحقق معارفه إلا على قياسه، وتتحول كل أحكام تخص الحاضر وفق معايير صنعها الماضي، لأن ذلك الماضي اشتمل النصوص الدينية (القرآن)، و(الحديث)، وهي نماذج مرجعية عليا. ليست محل طعن، إنما سيكون محل المراجعة والنقد. هي قراءة القدماء لتلك النصوص، بينما ستطال النصوص البشرية وإن كانت قد حازت نوعاً كبيراً من الخطوة لدى القدماء باعتبار معياري التقدم والتميز بذلك التقدم.

الوعي التاريخي هو الإستيعاب الفعلي لحركة التاريخ وتطوره، لننتهي بذلك إلى عدم الوقوع في (الماضوية)، وفي المقابل ينبغي على العصر الراهن أن لا ينغلق عن الذات بحجة التحيين؛ لأن الإفادة من تراكم المعرفة عبر مسيرة طويلة من التطور، هو اختصار للجهد والوقت، واستعمال تجربة محققة، هو استغلال للنتيجة بشكل مباشر، «اكتمال الوحي مرتبط

بتطوره وبنيته تحقق لتكوينه. فالحقيقة بنت التاريخ والاكتمال تحقق الماضي في الحاضر، ووظيفة القصص هو إظهار البعد التاريخي في الوحي من أجل بلورة الوعي التاريخي في الوعي الإنساني. ليست وظيفة القصص التحول من الحاضر إلى الماضي ومن الواقع إلى المتخيل بل العكس، التحول من الماضي إلى الحاضر، ومن المتخيل إلى الواقع من أجل العظة والعبرة والتعلم^(١).

الرجوع إلى الماضي لا يعني التحلل فيه، والاستفادة المتفاوتة كثرة وقلة من هذا الماضي، لا تعني الإنحاء فيه، إنه رفض لهذه الهيمنة الماضوية، لأن الأصل أن تكون منطلقات العصر الراهن مما يمليه هذا الحاضر بتنوع اشكالياته.

٣-٣ انقطاع أم تواصل:

التوجه العام للمجتمع والأفراد، تطلب أن تناقشه من خلال (الماضوية)، و(الراهنية)، وهو ما يحدث -على سبيل المثال- من خلال استحضار مشكلات معقدة من عمق الماضي، وصناعة هذا الراهن انطلاقاً منها، لنكون بذلك أمام ذهنية جماعية تحمل هذا الطابع أو ذاك؛ بينما تكون مناقشة (الانقطاع) و(التواصل)، على مستوى خاص، يتعلق هذه المرة بتشكيل المعرفة.

صناعة المعرفة وتطوير فروعها، مراجعة مستمرة انطلاقاً من مرجعيتها وطبيعة الرؤية التي تحكمها، إضافة لصلاحية أدواتها المنهجية، لأن تلك الأدوات تتغير حسب متطلبات العصر، ثم هناك المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بكل علم، هذه العملية جعلت الحضارات تنفتح على بعضها البعض وتنقل هذه عن تلك حسب الحاجة، باختلاف الأزمنة أو الأمكنة، وقد يطول هذا النقل أو يقصر، إلى أن تبدع الأمة علومها.

خط (التواصل)، يتحدد حسب الحاجة إلى هذا العلم وأدواته المنهجية، وبما أن الأمر موجه إلى العلوم النقلية، فإن مضمونها الديني وإطارها المرجعي، سيفرضان هذا الخط، في حين أن (الانقطاع)، قد ينسحب على الأدوات المنهجية المتعلقة ب(الأسانيد)، لأن الحاجة إلى الرواية بمجرد تدوين الحديث لم يعد لها من دور.

لذلك كان من اللازم الانتقال من العناية ب(المتن)، وإعطائه الأهمية القصوى، وبما أن

(١) حسن حنفي: علوم القرآن ج ١، مرجع سابق، ص ٦٧.

الهدف هو التجديد، وممارسة نوع من النقد الموجه إلى العلوم النقلية، لأجل إعطائها دورة حياة جديدة، داخل هذا العصر.

من هنا كان السؤال المطروح بقوة: «إلى أي حد يمكن الآن تجاوز تخطيط القدماء إلى تخطيط جديد حتى ولو كان الثمن هو الانقطاع والتضحية بالتواصل؟»^(١)، بمعنى أن الهدف الذي توخاه المسلمون الأوائل من وراء وضع تلك العلوم النقلية، سيخالف بالمرّة أهداف المحدثين، كأن يعمد القدماء على مستوى علوم الحديث إلى الاشتغال على الأسانيد، لأن هدفهم هو صحة النقل، بينما يكون هدف المحدثين من علوم الحديث هو الاقتراب من (المتن)، كما يبدو عند محمد الغزالي في كتابه (فقه السيرة)، لأن المتن المعتمد لا يخالف نص القرآن المتواتر، أما موقف حسن حنفي، فإنه يرتبط بالمتن؛ بشكل صريح ويتأسس نقده على هذا المتن، على اعتبار أن السند ليرعد قضيته. وإذا جئنا إلى السيرة سيكون هدف المحدثين الاشتغال على المبدأ وهو هنا الرسالة، بدل الانصراف إلى شخصنة الرسالة في حياة الرسول، «تضخم الرسول حتى شمل الرسالة واحتواها كما هو حادث حتى اليوم في أدعيته وذكره والاستغاثة به»^(٢).

وأما الفقه، فقد استمر فقه (عبادة)، كما خطط له القدماء، وتم التوسع فيه من هذا الجانب، ونوقشت المسلمات التي يكفي أن تحكم الأجيال حسها وذوقها عليها، كي تستوعب جوانبها، ولكن الأمر لير يكن كذلك حتى طغت على فقه (المعاملات)، الذي سيكون هدفا مباشرا للمحدثين وانحصرت رؤية القدماء كذلك وارتبطت بقضايا الدولة، حيث تركزت حول (الحاكم)، ومتعلقات هذا السلطان من شروط نسبه ولزوم طاعته وطبيعة سياسته، بينما طبيعة الدولة في العصر الراهن محكومة بنظريات علمية تتطلب أهدافا تتعدى مجال (الحاكم).

القول الفصل هنا هو أنه «لا يحتاج الجديد إلى قطعة مع القديم أكثر مما يحتاج إلى التواصل»^(٣). لأن تلك العلوم لا تزال ثرية بمضامينها، متأصلة في مرجعيتها، مستوعبة لمنطلقاتها وأهدافها، وقد أدركت نتائجها، ضمن إطارها الحضاري، ويمكنها أداء دور مماثل

(١) حسن حنفي: علوم السيرة، ج ٣، مرجع سابق، ص ٧٩٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٧٩٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٩٩.

تأخر عنها قرونا حتى يتحقق، وسيتحقق بالفعل في حال تم تكييف ذلك الرصيد المعرفي وفق معطيات وحاجة العصر.

٣-٤ الواقع والمثل:

الواقع كون فسيح، وطبيعة مادية تحكمها أبعاد المكان والزمان، وإنسان تحكمه معطيات العقل والغريزة، ومنه فإن تلك الطبيعة مسخرة لهذا الإنسان الذي يطاله خيرها فتنجح الحضارة، وقد يطال تلك الطبيعة شر الإنسان فيتحقق الدمار، قال تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِنَآكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا... ﴾ [النحل: ١٤]، ومن جهة التأثير يقول عز وجل في موضع آخر: ﴿ يَمْعَشَرِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنِ ﴾ [الرحمن: ٣٣].

أما ما فوق الطبيعة، فإن المؤمن أو المسلم، يؤمن به لأن الله أخبر عنه ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... ﴾ [البقرة: ٣]، وهم يعلمون أن حدود هذا الغيب من حدود ما أخبر الله عنه: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ... ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وعلى هذا الأساس فإن الغيب شأن إلهي.

تأثير الإنسان وهنا الإنسان المسلم وفعله يرتبط بما تدركه حواسه ويستوعبه عقله، من هنا لا مجال للاشتغال على عوالم هي في حكم (المثل)، إن «الإسلام يعترف بالواقع والبدن وبالطاقة على غير ماهو مألوف من التصور الشائع للدين في آسيا وفي المسيحية، لا يتعارض الدين مع الدنيا وطبياتها»^(١).

المثل، شكلت مرجعية في إطارها المعقول للفلسفة الأفلاطونية، لكن هذه المثل نفسها هي التي ستدخل الفلسفة الأفلاطونية المحدثه إلى ما وراء الطبيعة وتجعل العقل يدور في قضايا جدالية لا حدود لها، أما المسيحية فقد انسقت وراء العلوم اللاهوتية، وأدخلت المراكز المسيحية في ظلمات القرون الوسطى، التي لم يضع لها حد غير تلك الحروب المدمرة وبداية ظهور حركات اصلاحية مقاومة لتلك المغالطات التي استمرت قرونا من الزمن.

(١) حسن حنفي: علوم السيرة، ج ٣، مرجع سابق، ص ١٠٣.

إن كثيرا من الجدل ستتورط فيه (العلوم النقلية) و (العلوم العقلية النقلية) في التراث الإسلامي، ما اصطلاح عليه الجابري في أحد جوانبه بالعقل العرفاني، وعليه يجدر تأسيس إشكاليات العلوم النقلية انطلاقا من الواقع، وهو ما سيحقق تجاوز ثنائية (النص) و (الواقع)، من خلال إعادة ربط النص بالمكان والزمان.

٣-٥ جزئية أم كلية:

سار التجديد في مراحل سابقة وفق خطة انتقائية، وهو ما كان يتردد لدى الكثير من المجددين، من بينهم المفكر زكي نجيب محمود، وهذه الإنتقائية تنظر إلى المسألة وفق منطقي يعتبر أن بعض علوم القدماء، لا جدوى من إعادة النظر فيها، وهذا ما واجه به جورج طرابيشي المشروع الضخم للمفكر محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي)، حيث سيعتبر أن هذا المشروع ممارسة اختزالية، لأن الجابري قدم لمشروعه بوصفه نقدا للعقل، لكنه في المقابل لم يتناول العلوم اللاعقلية التي هي جزء لا يتجزأ في تكوين العقل ليكون بذلك قد مارس الإختزال.

إن مشروع (التراث والتجديد)، يهدف إلى قراءة نقدية شاملة، تستهدف بالتالي كل علم على حده من علوم التراث، لتكون المراجعة حريصة على تقصي مختلف ما ألف ضمن العلم الواحد وضمن فروع ذلك العلم وهي في الأثناء تحاول تقديم البديل في اطار التجديد، من خلال رؤية كلية لا جزئية، تقصي خطأ بعينه نتيجة الإختلاف الإيديولوجي أو المذهبي.

إن جعل التجديد يأخذ طابع الكلية والشمول هو الاختيار الذي لازم مشروع (التراث والتجديد)، لأجل ذلك سينسحب على مختلف العلوم النقلية، كما يشمل جميع العلوم (العقلية النقلية) أما الدافع وراء هذه الممارسة (الكلية) فإنه يرجع بالأخص إلى تلك العلاقة الوطيدة بين الإنسان المسلم في العصر الراهن وتلك العلوم النقلية التي تأسست عند القدماء لخدمة عصرهم، هذه العلاقة ستظل حائلا دون تحقيق عملية (تجديد) أو (تقدم)، إلى الأمام، لم تكن عملية التجديد كلية، تخص كل علم على حده بمختلف فروعها، بغرض الكشف عن لبس تلك العلاقة لتحقق العملية النقدية على أكمل وجه، وليخرج بذلك الفقه من معالجه لقضية (الدولة) التي تم حصرها في (فقه السلطان)، إلى ما يناسب معطيات (الدولة) الحديثة بقضاياها المتفاوتة التعقيد.

إن نقل (الإشكالية) إلى مضامين تلك العلوم النقلية، هو بداية الحل لـ (إشكالية) تخلف الإنسان المسلم، وخروج من تلك الدائرة المغلقة بفعل (ألفه) تم تكريسها عبر العصور والأجيال، تجاوز (مألوف) التراث، يتحقق من خلال نقل (الإشكالية) إلى علوم أسسها القدماء وفق حاجتهم.

٤- أولوية التجديد

ينبغي أن يكون التجديد من أولويات العصر، ويجدر أن ينهض به أهل الكفاءة والعلم، بل لا بد أن يكون قائماً على وعي معمق وفق إشكاليات الوقت الراهن، ومختلف متطلبات الحياة المعاصرة، قادراً على الفصل الدقيق بين الأهم والمهم من ذلك الرصيد الضخم الذي انتقل إلينا من التراث.

التجديد عملية متأصلة «لا يتم التجديد بطريقة آلية...»^(١).

حيث ينسحب هذا الأمر على (تجديد اللغة)، ويشمل بقية المضامين والمناهج التي تمت معالجتها في التراث القديم.

سيكون التجديد مبرراً حتى من خلال النصوص القديمة والقرآن من أعظم النصوص التي حقرت التقليد، ودعت إلى النظر والتدبر، من هنا فقد جاء في الأثر، «الحث على الاجتهاد في مقابل ذم التقليد، وإذا كان الاجتهاد مصدراً للعلم فإن التقليد ليس مصدراً للعلم، التقليد فاسد ويؤدي إلى الفساد، لأنه تطبيق حكم صدر في عصر على عصر آخر بالرغم من تغير الظروف. للاجتهاد فوائد مثل الحرص على تطبيق مصالح الشرع. وللاجتهاد وقتان: وقت جواز وإمكان، ووقت وجوب والزام. الأول عند كمال العقل والتمييز بين المضار والمنافع والاستدلال بالشاهد على الغائب ولا يشترط أن يكون المجتهد صاحب مذهب. والثاني عندما تنزل نازلة جديدة، لا حكم لها ويجب على المجتهد لاستنباط حكمها»^(٢). بعبارة أخرى فإن وقتنا الراهن يستدعي الاجتهاد وفق مجال موسع.

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط ٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، بيروت، لبنان، ص ١١٠.

(٢) حسن حنفي: علوم الفقه، ج ٥، مرجع سابق، ص ٢١٠.

لأجل التمكين لحركة التجديد، فإن «الخلاف في الرأي والتأويل والاجتهاد لا يعني الفرقة والشقاق والحرب. وأن الصواب من طرف واحد. الطعن على الأئمة السابقين أو اللاحقين ليس جريمة»^(١).

إن تتبعنا للتجديد في العلوم النقلية، لن يتوزع حسب اختصاص كل علم، بل سنحاول رصده في جملة من المضامين التي تبدو-وفق ما أرى-الأكثر أهمية.

٤-١ حقيقة الإنسان:

الإنسان كقيمة، الإنسان كمحور لمختلف التشريعات الحديثة، في ظل حقوق الإنسان وفي ظل حقوق المرأة، وحقوق الطفل؛ في إطار مختلف المبادئ: الحرية والعدالة والمساواة، وهذه التطورات لا تتعارض مع ثوابت الدين الإسلامي، لأجل ذلك سيجدر بعلم الفقه ومن ثم الفقهاء، أن يتعاطوا مع هذه المضامين الجديدة، «حيث قد تختلف المذاهب الفقهية في معظم المسائل الفقهية ولكن تحويلها إلى التجربة الحية تعيد إليها وحدتها نظرا للتجربة الإنسانية وضمان موضوعيتها بالتجربة الإنسانية المشتركة، وإذا حدث خلاف في تحليل التجربة الإنسانية المشتركة، فإنه لا يزيد على اختلاف المذاهب الفقهية»^(٢).

هذا التوجه يتأسس انطلاقا من روح العصر، والحاجة إلى جعل هذا العلم النقلي أكثر استيعابا للأولويات الراهنة، فإذا كان الفقه التقليدي قد تضخم في قسم (العبادات)، وأوغل في مناقشة مسائل ذات صلة بعلاقة الفرد بخالقه، فإنها في المقابل أهملت قسم (المعاملات)، وجعلته أقل أهمية، لأجل ذلك تقل بشكل لافت مضامين الفقه السياسي، (فقه الدولة) وهذا استلزم إعادة النظر، وتغيير الأولويات «فالإنسان في العالم أولا، ثم يظهر في العالم الوجود مع الآخرين، فالتعامل مع الأشياء لا يتم إلا من خلال الآخر، ثم يأتي الوعي الفردي بعد الوعي الاجتماعي، الوعي بالزمان، العلاقة مع الخلود، بعد الوعي بالجسد، أي الوعي بالمكان»^(٣). بمعنى أوضح، ما يخص الفرد ستكون مسائل ذات صلة بالطهارة وأضرها، الطهارة الصغرى والطهارة الكبرى، طهارة البدن والثياب ثم أداء العبادات المختلفة من فروض وسنن وهكذا،

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٦.

بينما يتم تأخير فقه المعاملات في الوقت الذي سيمثل هذا الفقه مدار بقية الأنشطة من بيع وتجار ورهون وصنوف العقود الأخرى، والتي يتحدد اطارها وطبيعتها بناء على العلاقة القائمة مع العالم والآخر.

كرامة الإنسان فوق كل اعتبار لذلك سيكون الغرض من العقوبة لا يستهدف التشهير، إنما هو بهدف نشر الوعي بعدم تكرار الخطأ، «الإسلام يحب السترة ويكره إشاعة الفاحشة، حتى الإقرار يمكن مراجعته أكثر من مرة كمهرب من تطبيق الحد»^(١).

من هنا يتضح بأن النظرة الموروثة عن المرأة يتخللها الكثير من إهدار لكرامتها بوصفها دون الرجل مرتبة، رغم أن القرآن والحديث لم يضعها ضمن هذه المرتبة، المرأة شقيقة الرجل لا يميزها شيء عدا كونها مخلوق ضعيف، كان النبي محمد ﷺ يحث على أن يستوصى بالنساء خيراً، ومع ذلك فإنه «ما زال التصور العام للمرأة أنها للاستمتاع»^(٢).

التعامل مع المرأة يتطلب إعادة النظر الشاملة. الحديث عن المرأة هنا يدفعنا كذلك للحديث عن السلطان، الذي أفرد له حيزاً معتبراً في الفقه، فالسلطان إذا أفرط في القسوة وطلب بنفسه أن يطاع، سيكون بذلك قد أهدر حرية الأشخاص وكبل إرادة الناس، وهذا كله يقلل من احترام إنسانية الإنسان والدوس على كرامة هذا الإنسان. «عادة ما يتوحد السلطان مع الله، فمن يطيعه يطيع الله ومن يعصاه فقد عصى الله»^(٣). بعبارة أدق، تحول المعرفة إلى معرفة لاهوتية، يؤدي إلى هذا الفهم الخاطيء الذي ينحدر بكل قيمة جميلة للإنسان.

٢-٤ حقيقة الدولة:

ربط هذا المفهوم بثنائية (الراعي) و(الرعية) التي خرجت من إطار تدبر شؤون الناس بروح مسؤولية، إلى نوع من استلاب الإرادة عن طريق الطاعة المطلقة للسلطان، «يجب على الرعية إذا جار السلطان الصبر، وعليه الوزير. وهو ما يضار روح العصر في الثورة على الحاكم الظالم الذي يتفق أيضاً مع بعض المرويات في الخروج على الحاكم الظالم»^(٤).

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٤.

ولما كان موضوع (الدولة)، في مسألة جوهرية كهذه، يقتضي إعادة النظر في مختلف المفاهيم والقضايا ذات الصلة، فإنه «لر يدخل في الفقه على المذاهب الأربعة أهم أبوابه وهو الوجود في الدولة أو الوجود السياسي سواء أبواب الفقه القديمة كالجهاد والرق والسبايا والغنائم أو الفقه السياسي كالبيعة أو الشورى أو ما يسمى بالسياسة الشرعية أو الاقتصاد السياسي مثل الخراج أو الأموال أو الاجتماعية مثل الوقف»^(١).

مطلب الدولة وتنظيم السلطة، كان من القضايا التي تناولتها (السياسة الشرعية) غير أن واقع الحال سيتخذ ملمحا آخر، حيث «ظلت القبلية والطائفية والمذهبية هي السائدة في الأعماق»^(٢).

لأن هذه الأشكال المختلفة هي في الأساس مظاهر تعبر عن مراحل بدائية الدولة، وحتى إن لم يكن ذلك على أرض الواقع، نظرا لوجود سلطة مركزية، فإن تصور التنظير الفكري يؤكد ذلك التأخر. من هنا فقد صاحب هذه البنى الضعيفة لمكونات الدولة أزمات مستفحلة، تحت مسمى (الفتنة)، حيث سنجد «من مظاهر الفتن الداخلية الانقلاب على الثورة أو التقاتل»^(٣).

هذه الفوضى مدعاة لمزيد من التخلف، وإضعاف السلطة المركزية والحيلولة دون أداء آرائها، بل «تطبيق الحدود مسؤولية الدولة، وليست مسؤولية الأفراد أو الجماعات الدينية المتشددة التي تزعم أنها تطبق الشريعة الإسلامية»^(٤).

إن كل شيء يصبح متاحا، إذا لم تتحكم السلطة المركزية في إدارة الدولة بالكيفية اللازمة. وأنى لها ذلك وهي لا تمتلك أجهزة إدارية متنفذة؟ وأنى لها ذلك وهي عاجزة عن تحقيق العدالة والمساواة؟ وأنى لها ذلك وهي لا تمتلك برلمانا شرعيا يمثل جميع طبقات المجتمع؟ وأنى لها ذلك والآجال الرئاسية ممتدة غير محدودة؟ وأنى لها ذلك والدستور وكيف حسب رغبات الحاكم؟

تجديد الفقه السياسي سيعد من أكبر التحديات القائمة، لأجل ذلك سيجدر الخروج من دائرة الطاعة العمياء وامتهال أوامر السلطان دون مراجعة، لأن السلطان تضبطه القوانين

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٢) حسن حنفي: علوم السيرة، مرجع سابق، ص ٥٠٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ٥٠١.

(٤) حسن حنفي: علوم الفقه: ج ٥، مرجع سابق، ص ١٧٣.

وتقيد سلطاته، والخروج من دائرة الربط بين السلطان والفقهاء، وتفضي هذه الدائرة إلى ثالثة، تجمع بين الدين والدولة المدنية، ويتم استغلال الدين لممارسات رجعية لا يحدها ضابط. «لقد غاب النقد السياسي للأوضاع الاجتماعية والسياسية. فإذا صلح الحاكم صلحت الرعية وليس إذا صلحت الرعية وأدت دورها في الرقابة على نظام الحكم صلح الراعي واعتدل»^(١).

الوعي التاريخي هو استيعاب التطور والرقى «والتثوير اليوم هو تحريك العقول والأذهان والنفوس والضمائر وحثها على التحرك وتغيير الوضع القائم إلى ما هو أفضل»^(٢).

أنه تجاوز لمرحلة تراجع مكانة الإنسان والرفع من شأنه وقيّمته، إنه دخول بالدولة إلى مرحلة الازدهار والنهوض بمسؤوليات الإنسان وأدواره في إطار الدولة.

خاتمة

العلوم النقلية، كرسست وضعيات بعينها، قوام تلك الوضعيات، أحادية الصوت، وسلطان مطلق، وعقل مقيد، ودافع مأزوم، ونص مكبل، وحقيقة مغيبة، وجهد ضائع، وتراكم إشكاليات وتأجيل قضايا...

والأصل أن تلك العلوم النقلية ليست سببا وحيدا في فرض هذه المعطيات على هذا الوجه، ذلك أنها في الأصل تأسست لخدمة اهتمامات عصر آخر، إنما المعضلة فيمن سيأتي مقلدا ومتحاملا على كل دور قد يدعو إلى شيء مختلف يقتضي تجديد تلك العلوم.

إن صرخة حسن حنفي ودعوته إلى التغيير ومباشرته عملية التجديد في أوسع نطاق، ستوصف بالنجاح، لأنها استهدفت الإنسان والدولة، ومستلزماتهما، حيث سيلزم الإنسان تجديد المبادئ ومناقشة قضايا الحرية والإرادة والدعوة إلى التعدد والارتباط بالواقع، ونبد الخرافة وتأسيس المعرفة من خلال العقل. بينما يلزم الدولة التنظيم والدستور والتشريعات المواكبة لحركة الإنسان، والعدالة، والعمل على التقدم.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣١.

(٢) حسن حنفي: علوم القرآن، ج ١، مرجع سابق، ص ٤٥٢.

مبادئ احترام الطبيعة في فلسفة «بول تايلور» الأخلاقية (بحث في منطق الأخلاق الإيكولوجية)

د. مصطفى عبد الرؤف راشد أحمد (*)

مقدمة

واجه الإنسان على مر العصور والحضارات عديداً من الظروف والملابسات التي تتعارض فيها المصالح البشرية مع المصالح غير البشرية؛ وهذا ما أدى -بطبيعة الحال- إلى وجود حالة من عدم التوازن الطبيعي بين جميع الكائنات الحية على سطح الأرض، ونتج عن ذلك ظهور بعض المذاهب الفلسفية التي حاولت إعادة تحقيق التوازن بين المصالح والاهتمامات الإنسانية من ناحية، ومصالح الكائنات الحية الأخرى من ناحية ثانية؛ مثل: مذهب المركزية البيولوجية Bio-centrism ومذهب المركزية الإيكولوجية Eco-centrism والإيكولوجية العميقة Deep Ecology والفكر البوذي Buddhist Thought... إلخ.

وتضمنت بعض هذه المذاهب مجموعة من الشواهد والأدلة القوية على أن الكائنات الحية غير البشرية تستحق الاعتبار والنظر الأخلاقي، وظهرت هذه الشواهد في أطروحات «ألبرت شفايتزر» Albert Schweitzer (١٨٧٥-١٩٦٥م) بفكرته عن «تقديس الحياة» Reverence for Life، و«توم ريغان» Tom Regan (١٩٣٨-٢٠١٧م) بفكرته عن «مفهوم الحياة» Life Concept، و«بيتر سنجر» Peter Singer (١٩٤٦م-) بفكرته عن «حقوق الحيوانات»، و«بول تايلور»^(١) Paul W. Taylor (١٩٢٣-٢٠١٥م) برؤيته عن احترام الطبيعة التي أسسها على فكرة المركزية البيولوجية.

(*) مدرس القيم وفلسفة الأخلاق بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة سوهاج.
(٢) «بول وارن تايلور»: فيلسوف أمريكي معاصر، ولد في ١٩ نوفمبر ١٩٢٣م في فيلادلفيا بنسلفانيا، وتخرج من جامعة «برينستون» ثم حصل على درجة الماجستير في الفلسفة عام ١٩٤٧م، وفي عام ١٩٥٠م حصل على درجة الدكتوراه من الجامعة نفسها في أطروحة بعنوان: «التحقق من أحكام القيمة في النظريات»

و«بول تايلور» هو واحد من أشهر فلاسفة الأخلاق المعاصرين الذين اهتموا بوضع نظرية معيارية تحدد العلاقة بين الإنسان والكائنات الحية الأخرى، اعتماداً على فكرة المركزية البيولوجية؛ حيث فهم الطبيعة بوصفها مجتمعاً مترابطاً ومنسجماً، وكل ما هو موجود فيها يستحق الاحترام والتقدير والاعتبار في النسق الأخلاقي؛ فكل الكائنات الحية - سواء أكانت إنسانية أو حيوانية أو نباتية - تمتلك قيمة متأصلة في ذاتها، دون النظر إلى نوعها.

وطالما أن كل مخلوق على سطح الأرض يسعى إلى تحقيق مصالحه واهتماماته الخاصة بشتى الطرق الممكنة، ونظراً لسيطرة الإنسان وسطوته على مقدرات الكائنات الأخرى بشكل مباشر أو غير مباشر، فقد وضع «تايلور» أربع قواعد حاكمة وملزمة لتصرفات الإنسان تجاه الكائنات الأخرى؛ وهي: قاعدة عدم الإيذاء، وقاعدة عدم التدخل / الإعاقة، وقاعدة الثقة، وقاعدة التعويض أو ما يطلق عليها أحياناً بقاعدة جبر الضرر؛ هذا في الوضع الطبيعي؛ أما في حالة نشوء صراع بين الكائنات البشرية وغير البشرية، فقد حدد «تايلور» خمسة مبادئ أساسية لحل الصراعات التي تنشأ في حالة تعارض المصالح الأساسية وغير الأساسية على حد سواء، وهذه المبادئ هي: مبدأ الدفاع عن النفس، ومبدأ التناسب، ومبدأ الحد الأدنى من الخطأ، ومبدأ العدالة التوزيعية، ومبدأ العدالة التعويضية. وتعمل هذه المبادئ بعدالة وإنصاف من أجل حل النزاعات المتضاربة التي تنشأ بين واجبات الأخلاق الإنسانية وواجبات الأخلاق البيئية.

ومن هنا تأتي أهمية البحث في الإجابة عن السؤال: هل يمكن تقديم نظرية أخلاقية معيارية تسهم في حل الصراعات بين جميع الكائنات الحية، مع المحافظة على حقوق متساوية بين الجميع؟ ومن هذا التساؤل يمكن اشتقاق بعض التساؤلات الأخرى التي تشكل

= الطبيعية الأخلاقية»، وبعدها عمل في قسم الفلسفة بكلية «بروكلين» بجامعة «سيتي» في نيويورك، ثم حصل على درجة أستاذ في الفلسفة، وظل بالجامعة نفسها حتى تقاعد بها عام ١٩٩٠م. ومن أهم مؤلفاته الفلسفية: «الخطاب المعياري» عام ١٩٦١م، و«احترام الطبيعة: نظرية في الأخلاق البيئية» عام ١٩٨٦م، و«الحكم الأخلاقي» عام ١٩٦٣م، و«المعرفة والقيمة» عام ١٩٦٧م، و«مبادئ الأخلاق؛ مقدمة» عام ١٩٧٥م، و«القيمة المتأصلة والحقوق الأخلاقية» عام ١٩٨٧م.

See: Shook, R. John (Ed and Others): The Dictionary of Modern American Philosophers, Vol.4, Thoemmes Continuum, England, 2005, pp.2391-2392. And See Also: Callicott, Baird, J and Frodeman (Editors): Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol.2, Macmillan Reference USA, Gale Cengage Learning, New York, 2009, p.303.

محور البحث: هل للحيوانات والنباتات أية اعتبارات أخلاقية أو أية قيمة متأصلة في ذاتها؟ وما طبيعة فكرة المركزية البيولوجية؟ وما الأسس التي تقوم عليها؟ وما المبادئ الأخلاقية التي تحكم السلوك الإنساني تجاه الكائنات غير البشرية؟ أمّا في حالة نشوء صراع، فما المبادئ التي اقترحها «تايلور» لحل الصراعات الناشئة بين الكائنات البشرية وغيرها من الكائنات الأخرى؟ وما طبيعة تلك المبادئ؟ وهل تمتلك الحيوانات حقوقاً أقل أهمية من الحقوق البشرية، طالما أن الإنسان يتميز بخصائص الاستقلالية والعقلانية والوعي؟

أمّا عن المنهج المستخدم، فسيتم الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي، لعرض أهم أفكار «تايلور» وتحليلها مع مقارنتها بأفكار غيره من الفلاسفة.

ويحتوي البحث على أربعة محاور رئيسة؛ وهي: **المحور الأول**: هل للحيوانات اعتبارات أخلاقية؟ و**المحور الثاني**: فكرة المركزية البيولوجية، و**المحور الثالث**: قواعد السلوك الإنساني تجاه الكائنات الحية الأخرى، و**المحور الرابع**: المبادئ الأخلاقية ذات الأولوية، التي استخدمها «تايلور» لحل الصراعات الناشئة بين الكائنات البشرية وغير البشرية في حالة صراع المصالح وتضاربها.

المحور الأول: هل للحيوانات اعتبارات أخلاقية؟

اهتم عديد من الفلاسفة المعاصرين أمثال: «ألبرت شفايتزر» و«توم ريغان» و«بيتر سنجر» و«بول تايلور» بالبحث عن تعزيز مكانة الكائنات غير البشرية في الطبيعة وإعطائها قيمة وجدارة أخلاقية في محاولة لمساواتها بالحقوق الإنسانية، إلا أن معظم هذه المحاولات كانت تفتقر إلى أية أسس منهجية أو منطقية باستثناء محاولة «بول تايلور» التي وضعها في كتابه: «احترام الطبيعة؛ نظرية في الأخلاق البيئية» عام (١٩٨٦م)، وبعض المقالات الأخرى المنشورة قبل إصدار هذا الكتاب. وقبل الحديث عن أطروحة «تايلور» حول مبادئ احترام الطبيعة ورؤيته حول فكرة المركزية البيولوجية، سوف نعرض بعض المحاولات التي سبقت فكره؛ وهي محاولات «ألبرت شفايتزر» و«توم ريغان» و«بيتر سنجر» على وجه التحديد.

حاول الفيلسوف الألماني «ألبرت شفايتزر» إعطاء الجدارة والاعتبار الأخلاقي لجميع الكائنات الحية من خلال فكرته عن «تقديس الحياة» وتعظيمها، التي يرى من خلالها أن الحياة نفسها هي العامل الحاسم والوحيد في تحديد الاعتبار الأخلاقي لجميع الكائنات

الحياة على حدّ سواء؛ فالحياة نفسها بكل أسرارها وعجائبها تستحق منا الاحترام والإجلال والهيبة والتقدير. وهذا ما أكد عليه قائلًا في كتاب «فلسفة الحضارة»: «توقير الحياة لا يسمح للفرد أبدًا أن يتخلى عن الاهتمام بشئون الدنيا، بل يحمله حملًا على الاهتمام بكل حياة تقوم من حوله، وعلى أن يشعر بأنه مسئول عنها»^(١).

ربط «شفائتزر» مبدأ «تقديس الحياة» بالأخلاق، قائلًا: «سيأتي الوقت الذي فيه يدهش الناس من كون الإنسانية قد احتاجت إلى كل هذه المدة الطويلة لتتعلم كيف تنظر إلى الأذى الموجه عن غير تفكير إلى الحياة على أنه أمر لا يتفق مع الأخلاق؛ فالأخلاق مسئولة مسئولة لا حدود لها تجاه كل ما هو حي»^(٢). وهذا يعني، أن مبدأ «تقديس الحياة» عند «شفائتزر» هو مبدأ أساسي للأخلاق، وأدرج جميع أشكال الحياة ضمن إطار هذا المبدأ، لدرجة أنه عندما رأى دودة على الطريق توقف على أحد جانبيها، ووضعها مرة أخرى في نوع التربة التي تحتاجها^(٣). وهذا يعني، أن فكرته عن «تقديس الحياة» تقتضي منا المشاركة في الحياة والمحافظة عليها^(٤) بكل أنواعها وأشكالها. وأن هذا المبدأ ينادي بالقيمة الجوهرية والقدسية للحياة نفسها؛ فلا يكون الإنسان أخلاقيًا إلا عندما تكون الحياة - بما هي كذلك - مقدمة في نظره^(٥).

ثم جاءت بعد ذلك محاولة الفيلسوف الأمريكي «توم ريغان» بدفاعه عن حقوق الحيوانات من خلال فكرته عن «موضوعات الحياة» Subjects of-a-life، وهي قائمة من الخصائص والسمات التي تظهر الكائنات الحية التي تستحق الاعتبار والمجادة الأخلاقية^(٦).

ويمكن استنتاج موقف «ريغان» العام من خلال موقفه النقدي للنظريات الأخلاقية،

(١) أشفيتسر، ألبرت: فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٤٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٠.

(3) Evans, Claude. J: With Respect for Nature; Living as Part of the Natural World, State University of New York Press, New York, 2005, p.25.

(4) Ibid, p. 50.

(٥) سكوليموفسكي، هنريك: فلسفة البيئة، تعريب: د. ديمتري أفيرينوس، قدم له المهندس: فايز فوق العادة، دار الأبجدية، دمشق، سوريا، ١٩٩٢م، ص ١٠٠-١١١.

(6) Santos, M. Rafael: Ethical Responsibilities to Animals and the Environment, University Leuven, Belgium, 2011, p.4. **And See Also:** Rowlands, Mark: Contractarianism and Animal Rights, Journal of Applied Philosophy, Vol.14, No.3, 1997, p.235.

ففي كتابه «حقوق الحيوانات وأخطاء البشر» قدم لكل نظرية ونقدها؛ فمثلاً: يرى أن هناك نظرية أخلاقية تنكر من الأساس أننا ندين بواجبات مباشرة تجاه الحيوانات، مثل النموذج الذي قدمه «جون رولز» J. Rawls (١٩٢١-٢٠٠٢م) عن مذهب التعاقدية^(*)؛ حيث يرى «ريغان» أنها وجهة نظر غير مرضية على الإطلاق، وأن النظرية الأخلاقية المعقولة ينبغي أن تدرك أننا ندين بواجبات مباشرة تجاه الحيوانات. وكذلك انتقد النظرية الأخلاقية التي تؤكد على تفوق النوع البشري؛ وهي وجهة نظر تعطي الاعتبار والأهمية الأخلاقية للنوع البشري فقط، وتحافظ على مصالحه واهتماماته دون النظر إلى أي شيء آخر، ويرى «ريغان» أنها وجهة نظر غير مرضية أيضاً، وأن النظرية الأخلاقية المعقولة ينبغي أن تدرك أن المصالح غير البشرية أيضاً مهمة من الناحية الأخلاقية^(١)، وغيرها من النظريات الأخرى.

يؤكد «ريغان» على فكرة الحقوق الإنسانية والحيوانية وأنها ذاتا قيم متأصلة؛ لأنها موضوعات للحياة، ويتضح هذا من نقطتين أساسيتين؛ هما:

١- التشابه ذو الصلة الذي يتقاسمه البشر ويتشاركونه على أنهم يمتلكون قيمة متأصلة، يؤكد على أننا موضوعات للحياة، ولأن الحيوانات غير الإنسانية التي تهمننا تشبهنا في ذلك، فهي أيضاً موضوعات للحياة، ولأن القضايا المماثلة ذات الصلة ينبغي أن

(*) «مذهب التعاقدية»: يقال في النظرية السياسية حول شرعية السلطة السياسية، بمعنى أن السلطة الشرعية للحكومة يجب أن تستمد من موافقة المحكومين «الشعب»، بحيث ينبع شكل هذه الموافقة ومضمونها من فكرة العقد أو الاتفاق المتبادل، ويقال في النظرية الأخلاقية حول الأصل أو المحتوى الشرعي للمعايير الأخلاقية، بمعنى أن القواعد الأخلاقية تستمد قوتها المعيارية من فكرة العقد أو الاتفاق المتبادل، ومن ممثلي هذا المذهب: «توماس هوبز»، و«جون لوك»، و«جان جاك روسو»، و«جون رولز»، و«ديفيد غوتيه»: «أما في الأخلاق الإيكولوجية فهي وجهة نظر ترفض تبرير إعطاء أي وضع أو اعتبار أخلاقي مباشر للحيوانات غير البشرية، استناداً إلى أن الحيوانات غير البشرية ليسوا فعلة عقلايين، ومذهب التعاقدية يعتمد في الأساس على الفعلة العقلانيين، والمبادئ الأخلاقية وفقاً للنهج التعاقدية - كما جاءت في كتابات «بيتر كاروتز» - تعني نسقاً من القواعد لتنظيم تفاعل وتواصل الفعلة العقلانيين داخل المجتمع.

See: Cudd, Ann and Eftekhari, Seena: Contractarianism, In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed by: Edward N. Zalta and Others, Stanford University, Stanford, 2018, p.1. In: <http://www.Leibniz.stanford.edu/friends/preview/contractarianism, 1-11-2018>.

And See Also: Rowlands, Mark: Contractarianism and Animal Rights, Journal of Applied Philosophy, Vol.14, No.3, 1997, p.235.

(1) Regan, Tom: Animal Rights, Human Wrongs; An Introduction to Moral Philosophy, Rowman & Littlefield Publishers, INC, New York, 2003, p.95.

يُحكم عليها بالمثل، فيترتب على ذلك أن الحيوانات غير البشرية تمتلك أيضًا قيمة متأصلة.

٢- لأن جميع الكائنات الحية تمتلك قيمة متأصلة؛ فإنها تمتلك أيضًا حقًا متكافئًا Equal Right في أن تعامل باحترام؛ ويترتب على ذلك أن جميع الكائنات الحية سواء البشرية أو غير البشرية تمتلك قيمة متأصلة، وتشارك في الحق المتكافئ في المعاملة المحترمة^(١). ووفقًا لذلك، فقد حدد «ريغان» مجموعة من الحقوق الأخلاقية المتعلقة بالكائنات الحية جميعًا؛ وهي: حق عدم انتهاك حقوق الغير أو التعدي عليها No Trespassing، وحق التكافؤ، وحق عدم الحصول على فوائد من انتهاك حقوق الغير No Trump - بمعنى أن الفوائد التي يستمدها الآخرون من انتهاك حقوق غيرهم لا تبرر انتهاكهم لها على الإطلاق-، وحق الاحترام Respect. ويتساءل «ريغان» عن من يمتلك هذه الحقوق؛ فيجيب قائلًا: «إن الإجابة على هذا السؤال تعتمد بشكل كبير على ما أسميه «موضوع الحياة»؛ لأنها تضيء تماثلنا الأخلاقي ومساواتنا الأخلاقية، فنحن بوصفنا موضوعات للحياة كلنا موجودون في العالم نفسه، وندرك جميعًا ما في العالم، ونحن جميعًا بمنزلة الشيء نفسه؛ لأن ما يحدث لنا في العالم يهمننا، وما يحدث في العالم يهمننا؛ لأن ذلك يحدث فرقًا في نوعية حياتنا ومدتها، ونحن بوصفنا موضوعات للحياة فليس هناك أسمى وأدنى، ولا أعلى ولا أقل؛ فنحن جميعًا لنا اعتبارنا الأخلاقي، ونحن جميعًا متساوون أخلاقيًا في الحقوق»^(٢).

ولكن هل كل الحيوانات تخضع لموضوعات الحياة؟ يجيب «ريغان» عن هذا التساؤل قائلًا: «بالطبع كل الثدييات والطيور، بكل تأكيد، وكل الأسماك على الأرجح، ولكن لماذا؟ لأن هذه الكائنات تفي بشروط النوع بشكل موضوعي؛ فهي مثلنا في العالم، مدركة للعالم، ومدركة لما يحدث لها، وما يحدث لها - لجسدها ولحريتها ولحياتها- يهمنها، سواء أكان هناك شخص آخر يهتم بها أم لا، ويترتب على ذلك أن هذه الكائنات تشاركنا في الحقوق التي ذكرناها سابقًا، بما في ذلك الحق في أن يتم التعامل معها باحترام»^(٣)؛ فالاحترام مبدأ أساسي عند «ريغان»

(1) Ibid, p.96.

(2) Regan, Tom: Animal Rights and Environmental Ethics, In: «The Structural Links between Ecology, Evolution and Ethics», by ed: Donato Bergandt, Springer, New York, 2013, pp.118-121.

(3) Ibid, p.121.

من أجل إسناد الحقوق والقيمة المتأصلة للإنسان والحيوان؛ فنحن لا نملكها لكي نستخدمها كما نرغب أكثر من حياة البشر؛ فكل منهما متشابهان في كونها مخلوقات ذات وعي وشعور، وأنها موضوعات للحياة، واستخدامهما كوسيلة لتحقيق غايات الآخرين يشكل انتهاكاً لحقوقهما سابقة الذكر^(١).

وقد استند «ريغان» على مسلمة أساسية في الحفاظ على حقوق الحيوان؛ وهي: «إن إيذاء الكائنات البشرية لأجل منفعة أو متعة أي جماعة هو انتهاك لحقها في عدم إلحاق الأذى بها». ثم تساءل عن مدى إمكانية تطوير هذه المسلمة لتشمل الحيوانات الأخرى غير البشرية؛ فإذا كان من حق الكائنات البشرية عدم إلحاق الأذى بها، فهو كذلك حق من حقوق الحيوانات غير البشرية، فمن غير المعقول والمدهش أن نتصور أن الحيتان والأرانب والقرود وغيرها ملايين من الحيوانات التي تتألم وتموت على أيدي البشر لا تشعر بالأذى؛ فالشعور بالأذى ليس مقصوراً على الكائنات البشرية، فالحيوانات تتأذى بالمعنى الحرفي وليس المعنى المجازي عندما تجبر على تحمل ما هو ضار بعافيتها حتى الموت^(٢).

على الرغم من ذلك، فإن «ريغان» يقر بإمكانية تسوية إيذاء الحيوانات، لكنه يؤكد من جانب آخر على أن من يؤذونها يخفقون -عادة- في توضيح أن الأذى الواقع على هذه الحيوانات مسوّغ فعلياً. ومن هنا يؤكد على أننا ملزمون خلقياً بمقارنة أي ممارسة تنتهك الحقوق ما لم يتضح لنا لماذا يحدث ذلك؛ فالحيوانات ليست مجرد أشياء، بل هي موضوعات في ذاتها، وتمتلك قيمة متأصلة، ومن واجبنا العمل على بذل أقصى جهد لوضع نهاية لإيذاء الحيوانات التي تُجبر على المعاناة والألم، مثلما نعمل مع الحالة المماثلة لمنع الإيذاء عن الكائنات البشرية. وعلى هذا الأساس يضع «ريغان» نوعاً من الالتزام الخلفي على الإنسان إزاء الحيوانات غير البشرية للدفاع عن حقوقها، والحرص على عدم إيذائها مثلما يفعل الإنسان مع بقية أفراد نوعه سواء بسواء، وهذا لأن الإنسان هو بالضرورة الأكثر وعياً، ومن ثم فمن واجبه الأخلاقي الدفاع عن بقية أفراد جنسه من الأنواع الحية الأخرى^(٣).

(1) Hospers, John: The Case for Animal Right, By Tom Regan, Reason Papers, No.10, (Spring, 1985), p.14.

(٢) النشار، مصطفى: مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، ط٢، القاهرة، ٢٠١٥م، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٢.

أمّا عن محاولة الفيلسوف الاسترالي «بيتر سنجر»، فقد جاءت من خلال فكرته عن «تحرير الحيوانات»، ويمكن إيجاز أهم أفكاره من خلال النقاط الآتية:

١- إذا كانت هناك حقوق أخلاقية يمتلكها جميع البشر، فإن هذه الحقوق تمتلكها أيضًا الحيوانات غير البشرية، وبالرغم من أن هناك حقوقًا للبشر لا يمكن امتلاكها، مثل العقلانية، والاستقلالية، والوعي الذاتي، والقدرة على إبرام العقود، فإن هناك بعض البشر لا يملكون هذه الحقوق على الإطلاق - كما في حالات العجز الخُلقي -، وهذا ما اقترحه بعض الفلاسفة أن البشر المصابين بالعجز الدماغي غير مؤهلين بشكل واضح للاعتبار الأخلاقي^(١).

٢- يترتب على هذا كما يقول «سنجر»: «لا يمكننا أن نقول إن جميع البشر يمتلكون حقوقًا؛ لأنهم فقط أعضاء في الأنواع البشرية العاقلة»؛ ومن ثم ينتقد مذهب التمييز بين الأنواع Speciesism قائلاً: «إنه شكل من أشكال المحاباة لمصالحنا وتعزير لها، لذلك فهو غير مبررة على الإطلاق مثل العنصرية Racism»^(٢).

٣- إذا كان لكل البشر حقوق، فيجب أن تكون بسبب بعض الخصائص الأقل إلى حد كبير، مثل كل الكائنات الحية، وبطبيعة الحال فإن أي خصائص بسيطة - كالغذاء والتكاثر والإدراك- يمكن أن تمتلكها الحيوانات البشرية وغير البشرية على حد سواء.

٤- أن عزو هذه الحقوق للحيوانات ليست بالطبع الطريقة الوحيدة لتغيير وضعها الأخلاقي، ولكن يمكن التعبير أيضًا عن هذا التغيير من خلال التأكيد على حقيقة أن للحيوانات مصالح واهتمامات مثل البشر^(٣).

٥- إذا اعترفنا بهذا، فيجب علينا الإقرار بمبدأ المساواة / التكافؤ Principle of Equal في النظر إلى المصالح والاهتمامات، وإذا كنا نقر أن هذا المبدأ مقبول بقدر واسع في التطبيق على الكائنات البشرية، فمن الصعب أيضًا العثور على أي أساس منطقي لعدم تمديده على جميع الكائنات الحية الأخرى، طالما اعترفنا بأننا جميعًا ذوو مصالح

(1) Singer, Peter: Animal Liberation or Animal Rights?, The Monist, Vol.70, No.1, (January, 1987), Oxford University Press, 1987, p.3.

(2) Ibid, p.4.

(3) Ibid, p.4.

واهتمامات. وهذا يعني أن الحيوانات غير البشرية - أو على الأقل جميع الحيوانات غير البشرية التي تمتلك خبرة واعية مثل الإحساس باللذة والألم - تدخل في المجال الذي يثير اعتبارنا الأخلاقي، علاوة على ذلك، فإنها تدخل هذا المجال بمكانة أخلاقية متساوية ومتكافئة بشكل أساسي، ويجب أن يمنح اعتبارها نفس المصالح والاهتمامات المماثلة لأي كائن آخر^(١).

٦- المبدأ الأساس للمساواة بين جميع الكائنات الحية هو مبدأ الاعتبار المتكافئة في المصالح، وهو كما يقول «سنجر»: «المبدأ الأخلاقي الأساسي الذي يمكن أن يسمح لنا بالدفاع عن شكل من أشكال المساواة التي تشمل جميع البشر، مع كل الاختلافات الموجودة بينهم، وعلى الرغم من أن هذا المبدأ يوفر أساساً كافياً لتحقيق المساواة الإنسانية؛ فإنه يوفر أيضاً أساساً لا يمكن أن يقتصر على جميع البشر وحدهم، وطالما قبلنا مبدأ المساواة بوصفه أساساً أخلاقياً سليماً للعلاقات مع الآخرين من نوعنا الخاص؛ فإننا ملتزمون أيضاً بقبوله بوصفه مبدأ أخلاقياً سليماً للعلاقات مع من هم خارج نوعنا»^(٢).

تأثر «سنجر» بـ «جيرمي بنتام» J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) في الإشارة إلى أن الميزة الأساسية التي تمنح الحيوان الحق في المساواة مع الإنسان هي قابلية المعاناة والإحساس بالألم أو العكس الاستمتاع بالسعادة والشعور بالفرح. وهنا يكمن الأساس الأخلاقي الذي استند عليه «سنجر» للدفاع عن حقوق الحيوان؛ إنه مبدأ المنفعة العامة الذي ينص على: «تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس». ولما كانت الحيوانات قادرة على الشعور بالسعادة والشقاء أو اللذة والألم مثلها مثل البشر تماماً، فإن على البشر أن يضعوها في حسابهم؛ ففي مقابل لذاتنا من أكل لحم العجل فإن علينا أن نضع في اعتبارنا معاناة العجول، وفي مقابل المنفعة التي يجنيها الباحث العلمي من التجارب التي يجريها على الحيوان، ينبغي علينا أن نضع في حسابنا معاناة هذه الحيوانات في المعامل؛ إذ ينبغي النظر إلى الآلام والمعاناة نظرة إنصاف على نحو ما ننظر إلى معاناتنا تماماً^(٣).

(1) Ibid, p.5.

(2) Singer, Peter: Practical Ethics, 2nd, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p.55.

(٣) النشار، مصطفى: مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠.

وقد رفض بعض فلاسفة اليونان أمثال: «فيثاغورث» Pythagoras (٥٠٠-٥٨٠ ق.م) و«إمبيدوكليس» Empedocles (٤٣٥-٤٩٥ ق.م) و«ثيوفراستوس» Theophrastus (٣٧١-٢٨٦ ق.م)، ادعاء «أرسطو» بأنه لا يوجد شيء مشترك بيننا وبين الحيوانات، وأدان «فيثاغورث» أكل اللحوم، قائلاً: إن قتل الحيوانات ظلم؛ لأنه يسلبها الحياة، وقال إن الحيوانات تشبهنا - ليس فقط فيما يتعلق - في إدراكها وإحساسها، ولكن لأنها تستطيع الانخراط في التفكير. وهذا ما أشار إليه أيضاً الفيلسوف اليوناني الأفلاطوني «بورفيرى» Porphyry (٢٣٢-٤٠٣ م) بأننا ندين بالعدل للحيوانات، ليس فحسب لأنها عقلانية، بل لأنها كائنات واعية كونها تشعر بالألم والخوف^(١).

نستنتج مما سبق، تعدد المحاولات التي سبقت اطروحة «تايلور» في محاولة اعطاء حق الاعتبار الأخلاقي والقيمة المتأصلة لجميع الكائنات الحية، إلا أن معظم هذه المحاولات تفتقر إلى أي أساس منطقي يُجيز للبشر قتل الكائنات الحية الأخرى أو إلحاق الأذى بها اعتماداً على أسانيد وأسباب أخلاقية مقنعة، ودارت معظمها حول فكرة المماثلة والتشابه في المعاناة والألم، كما أن هذه المحاولات لم تقدم لنا حلاً لمعالجة مشكلة صراع المصالح والاهتمامات بين الكائنات البشرية وغير البشرية؛ فهذا ما سيحاول «تايلور» تقديمه من خلال فلسفته حول «موقف احترام الطبيعة».

المحور الثاني: فكرة المركزية البيولوجية

هناك أربعة افتراضات أساسية هيمنت على الفكر الغربي الأوربي الحديث، وامتد تأثيرها إلى بقية أنحاء العالم، وهي كالاتي:

- ١- تتميز الكائنات البشرية بشكل أساسي عن باقي المخلوقات الأخرى على سطح الأرض، ولهم عليها سيادة كاملة.
- ٢- البشر سادة مصيرهم الخاص، بحيث يمكنهم اختيار أهدافهم وتعلم القيام بما هو ضروري لإنجازها.

(1) Taylor, Angus: Animals & Ethics; An overview of The Philosophical De Bate, 3nd, Broadview Press, Canada, 2009, p.37.

٣- العالم / الطبيعة ضخم وواسع؛ لذلك فهو يؤمن فرصاً غير محدودة للبشر.

٤- أن تاريخ البشرية هو تاريخ التقدم، فلكل مشكلة ثمة حل؛ لذلك لا ينبغي للتقدم أن يتوقف^(١).

نلاحظ أن هذه الافتراضات تركز على فكرة المركزية البشرية التي تعلي من شأن البشر على حساب الطبيعة، والتي تحولت فيما بعد إلى ثنائية تضع الإنسان في جهة، والأرض ومخلوقاتنا في جهة أخرى، ويرى «لين وايت» Lynn White أن هذه الافتراضات كانت مستمدة من المسيحية التي ورثت عن اليهودية فكرة سيادة الإنسان على الطبيعة ومخلوقاتنا، كما ورد في قصة التكوين التوراتية التي اعتمدها المسيحية، حيث قضت إرادة الله أن يستغل الإنسان الطبيعة لمنفعته؛ لأنه مخلوق أسمى من المخلوقات الأخرى^(٢).

ووفقاً لما سبق، فإن أفعال البشر المؤثرة في البيئة الطبيعية وقاطنيها غير البشريين تعد صائبة أو خاطئة تبعاً لأحد معيارين: لعواقبها المواتية أو غير المواتية لسعادة الإنسان، أو لاتساقها أو عدم اتساقها مع منظومة المعايير التي تحمي الحقوق البشرية وتنجزها. فمن وجهة نظر التمرکز البشري هذه، فجميع الواجبات تخص في النهاية البشر فقط البشر. وربما يترتب علينا مسؤوليات في علاقتنا مع المنظومة البيئية والمجتمعات الحيوية على كوكبنا، لكن هذه المسؤوليات تستند - في كل الأحوال - إلى الواقعة العرضية التالية: هل يمكن لتعاملنا مع المنظومة البيئية ومجتمعات الحياة أن يعزز تحقيق القيم البشرية أو الحقوق البشرية فليس علينا أي إلزام في تشجيع أو حماية خير الأشياء الحية غير البشرية بمعزل عن هذه الواقعة العرضية^(٣).

لر ترق هذه الفكرة - سابقة الذكر - لـ «تايلور»، وحاول صياغة فكرة بديلة تتمثل في المركزية البيولوجية، بحيث تلزمنا بالتزامات خلقية بدئية تخص النباتات والحيوانات

(١) رومية، معين: من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ٢٠١١م، ص ٦٥.
انظر أيضاً: ديفال، بال. سيشنز، جورج: النظرة المهيمنة الحديثة إلى العالم ونقادها، ضمن «مدخل إلى الفكر الإيكولوجي»، تحرير وترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة السورية، مكتبة الأسد، دمشق، سوريا، ٢٠٠٧م، ص ٣٢.

(٢) رومية، معين: مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) تايلور، بول: أخلاقيات احترام الطبيعة، ضمن: «الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوانات إلى الإيكولوجيا الجذرية» تحرير: مايكل زيرمان، ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة، العدد (٣٣٢)، ج١، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٦م، ص ١١٢.

البرية بحد ذاتها، بوصفها أعضاء في مجتمع الأرض الحيوي، ونحن ملزمون خلقياً بحماية خيرها الخاص وتعزّيزه لأجل ذاتها فحسب^(١)؛ فالنظام الطبيعي عند «تايلور» يعتمد على الكيفية التي يتصور بها الإنسان العالم الطبيعي ودوره فيه؛ حيث يقول: «إن الموقف الذي ينبغي أن يتخذ نحو الكائنات الحية يعتمد على كيفية تصورنا لها وعلاقتها معها، وما هي الأهمية الأخلاقية التي يعلقها العالم الطبيعي علينا؛ أي الطريقة التي ننظر بها إلى نظام الطبيعة برمته ودورنا فيه»^(٢).

تعتمد المركزية البيولوجية على أربعة اعتقادات أساسية، هي على النحو الآتي:

الاعتقاد الأول: «إن البشر هم أعضاء في مجتمع حياة الأرض، بالمعنى نفسه وبالشروط نفسها التي تكون الكائنات الحية الأخرى أعضاء في ذلك المجتمع»^(٣)؛ أي إن ظهور الإنسان العاقل Homo Sapiens مثل كل الأنواع الأخرى، فقد ظهر نتيجة لاندفاع الحركة الوراثية الجينية «بالصدفة» Random والانتقاء الطبيعي، وعلى هذا النحو فإن البشر هم أعضاء في المجتمع البيولوجي للأرض وعلى قدم المساواة مع جميع الكائنات الحية الأخرى^(٤).

يتضح من ذلك ميل «تايلور» إلى فكرة العضوية من خلال خمس حقائق؛ وهي:

- ١- المتطلبات البيولوجية والطبيعية المشتركة للبقاء على قيد الحياة والرفاهية.
- ٢- أن الجميع لديهم خيرهم الخاص.
- ٣- الاشتراك في الإحساس بالحرية.
- ٤- أن البشر قد وصلوا مؤخراً إلى طور الحياة، وإن الكائنات الأخرى كانت تعيش قبلنا بملايين السنين على الأرض.
- ٥- أن جميع الأنواع يحتاج بعضها إلى بعض، وهذا يؤدي إلى بناء مكون واحد^(٥). ويبدو

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

(2) Taylor, W. Paul: The Ethics of Respect for Nature, In: «Environmental Ethics», by ed; Eugenc C. Hargrove, Vol.3, No.3, Environmental Philosophy, Inc. The University of Georgia, Athens, 1981, p.152.

(3) Ibid, p.152.

(4) Callicott, Baird. J and Frodeman, Robert (Editors in Chief): Op.Cit, Vol.2, p.303.

(5) Evans, Claude. J: Op.Cit, p.85.

واضحًا تأثير «تشارلز دارون» Charles Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م) الذي يرى أن جميع الكائنات الحية الباقية والمنقرضة ترجع إلى أصل واحد أو بضعة أصول تطورت هي عنه أو عنها؛ فهي إذن يتصل كل منها بالآخر بأصرة القرابة^(١).

الاعتقاد الثاني: «يقف الجنس البشري جنبًا إلى جنب مع جميع الأنواع الأخرى؛ فهي عناصر لا تتجزأ في نظام مترابط ومتناسك، بحيث إن بقاء كل الأشياء الحية فضلًا عن فرصة إمكانية تحقيق خيرها من عدمه، لا يتحدد فحسب من خلال الشروط الطبيعية لبيئتها، ولكن يعتمد أيضًا على علاقاتها مع الأشياء الحية الأخرى»^(٢)؛ أي إن المجتمع البيولوجي للأرض يشكل شبكة معقدة من الكائنات الحية المترابطة وظيفيًا، ومن خلالها يتم تحديد بقاء كل كائن حي بشكل جزئي من خلال علاقاته مع الكائنات الحية الأخرى^(٣). وهذا يعني أن الاعتماد المتبادل بين جميع الأشياء الحية هو نظام موحد عضويًا يشكل ثقله واستقراره الشروط الضرورية لتحقيق خير مجتمعاته الحيوية المكونة له^(٤). ولكن يشير «تايلور» هنا قائلاً: «إن النظرة الكلية إلى المنظومة البيئية الأرضية لا تشكل بحد ذاتها معيارًا خلقيًا، وإنما هي جانب واقعي من الحقيقة البيولوجية، ويجب فهمها بواسطة مصطلحات تجريبية عادية باعتبارها مجموعة من الارتباطات السببية»^(٥).

الاعتقاد الثالث: «إن جميع الكائنات الحية هي مراكز غائية في الحياة؛ بمعنى أن كل كائن حي فردي يسعى نحو تحقيق خيره الخاص بطريقته الخاصة»^(٦). ويشير «تايلور» إلى أننا لا نحتاج إلى أنسنة زائفة عندما نتصور الحيوانات والنباتات الفردية بهذا الأسلوب؛ لأن فهمنا لها بوصفها مراكزًا غائية لا يستلزم قراءتها بواسطة خصائص بشرية؛ فمثلًا، لا نحتاج إلى اعتبارها تتمتع بالوعي - ربما يشعر بعضها بالعالم من حوله وبعضها ليس كذلك- كما لا نحتاج إلى إنكار ضروب الشعور المتباينة ومستوياته التي تتمثل عندما يكون الوعي موجودًا بشكل ما، ولكن سواء بوجود الوعي أو دونه، فإنها جميعًا مراكز غائية للحياة متساوية، بمعنى

(١) ناصف، حفي. عصام الدين: نظرية التطور، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ١١.

(2) Taylor, W. Paul: The Ethics of Respect for Nature, Op.Cit, p.153.

(3) Callicott, Baird. J and Frodeman, Robert (Editors in Chief): Op.Cit, Vol.2, p.303.

(٤) تايلور، بول: أخلاقيات احترام الطبيعة، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(6) Taylor, W. Paul: The Ethics of Respect for Nature, Op.Cit, p.153.

أن كلامها يمثل منظومة متماسكة من النشاطات ذات الطابع الهدفي والمتوجه نحو حفظ ذواتها وتحقيق مصلحتها^(١).

الاعتقاد الرابع: «إن البشر لا يتفوقون على الكائنات الحية الأخرى»^(٢)؛ فالبشر ليسوا أسمى Not Superior من الكائنات الحية الأخرى؛ فقيمتهم المتأصلة لا تزيد عن قيمة أي كائن حي آخر^(٣). وعلى وجه التحديد ينكر «تايلور» أن تكون الفروق بين الأنواع توفر أسباباً للتفكير في كون البشر أعلى من أعضاء الأنواع الأخرى، بالرغم من أن «تايلور» يدرك أن البشر يمتلكون صفات متميزة نفتقر إليها الأنواع الأخرى، مثل: العقلانية، والوكالة الأخلاقية، إلا أنه يشير إلى أن أعضاء الأنواع الأخرى غير البشرية تمتلك -أيضاً- صفات متميزة يفتقر إليها البشر، مثل: السرعة الصاروخية لسرب الحمام، وسرعة الفهود، وشجاعة الأسود... إلخ^(٤).

ويقصد بفكرة المساواة الحرمان من التفوق البشري؛ صحيح أن البشر يمتلكون قدرات معينة لا تتمتع بها الكائنات الحية الأخرى، مثل: التفكير العقلاني والإبداع الجمالي والاستقلالية الذاتية وحق تقرير المصير... وغيرها؛ فهذه القدرات أساسية لحياة الإنسان والمجتمع البشري، ولكن هذا فقط مهم داخل نطاق فكرة التمرکز حول الذات البشرية؛ فالبشر هم الأسمى وفقاً للمعايير البشرية فقط؛ لأن الكائنات الحية الأخرى لديها قدرات تشير إلى تفوقها من وجهة نظر نوعها؛ لذلك فإن فكرة التمرکز حول الذات الإنسانية فكرة تعسفية من الناحية الأخلاقية، أمّا وجهة نظر المركزية البيولوجية فهي تنظر إلى كل الكائنات الحية على أن لها قيمة أخلاقية متأصلة ومتساوية^(٥).

يبدو واضحاً أن «تايلور» متأثر في هذا الاعتقاد بـ«تشارلز دارون»؛ لأن الأخير يرى أن الفرق في العقل بين الإنسان والحيوانات العليا كبير جداً، ولكنه فرق في الدرجة وليس النوع^(٦)،

(١) تايلور، بول: أخلاقيات احترام الطبيعة، مرجع سابق، ص ١٢١.

(2) Taylor, W. Paul: The Ethics of Respect for Nature, Op.Cit, p.153.

(3) Callicott, Baird. J and Frodeman, Robert (Editors in Chief): Op.Cit, Vol.2, p.303.

(4) Shook, R. John (Ed and Others): Op.Cit, Vol.4, p.2392.

(5) Kernohan, Andrew: Environmental Ethics; An Interactive Introduction, Broadview Press, Canada, 2012, pp.169-170.

(6) Darwin, Charles: The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, With an Introduction By John Tyler Bonner and Robert M. May, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981, p.105.

فلا يوجد أساس للتمييز بين الملكات العقلية للبشر وغيرها من الثدييات عالية التطور، ولا سيما الرئيسيات؛ فكل منها يمتلك نفس الحواس والحدس والأحاسيس والمشاعر والعاطفة، وأحاسيس مماثلة، حتى تلك الأكثر تعقيداً مثل الغيرة والشك والمحاكاة والامتنان والشهامة وممارسة الخدع، وكل هذه الكائنات عرضة للسخرية، ولديها كذلك روح الفكاهة، وهي تشعر بالدهشة والفضول، وتمتلك نفس الاهتمامات والتقليد والانتباه والمداولات والاختبار والذاكرة والخيال وارتباط الأفكار والعقل، كل هذا وإن كان ذلك بدرجات مختلفة^(١).

المحور الثالث: قواعد السلوك الإنساني تجاه الكائنات الحية الأخرى

يشير «تايلور» إلى أننا منخرطون في ممارسة الأخلاق كلما قررنا القيام بفعل ما بوصفه مسألة مبدأ، حتى لو كان ذلك يتعارض مع مصلحتنا الذاتية، فعندما نفعل شيئاً لأننا نشعر أننا ملزمون بالقيام به، وعندما نقبل سلوكنا أو سلوك الآخرين أو نرفضه لأسباب أخلاقية، وعندما نتوقف للتداول حول ما إذا كان فعل معين هو الشيء الصائب الذي ينبغي فعله في موقف ما، وعندما نواجه تضارباً في الواجبات ونحاول حلها، وما إلى ذلك، فإن الحياة الأخلاقية للإنسان تتكون من هذه الأفعال والقرارات والمشاعر والمعتقدات، وتشمل أيضاً جميع الخبرات التي لدينا نتيجة للالتزامنا بمثل معينة وقرارنا بالعيش وفق قواعد سلوكية معينة^(٢).

ووفقاً لذلك، فقد حدد «تايلور» أربع قواعد أساسية لضبط السلوك الإنساني تجاه الكائنات الحية غير البشرية، وهي:

١- قاعدة عدم الإيذاء The Rule of Non-maleficence.

٢- قاعدة عدم التدخل / الإعاقة The Rule of Non-interference.

٣- قاعدة الثقة The Rule of Fidelity.

٤- قاعدة التعويض The Rule of Restitutive.

(1) Taylor, Angus: Op.Cit, p.53.

(2) Taylor, W. Paul (Ed): The Moral Judgment ; Reading Contemporary Met-Ethics, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1993, p.10.

١- قاعدة عدم الإيذاء:

ترجع هذا القاعدة إلى المبدأ الأول من تعاليم «سيدارتا غاوثاما» (٥٦٣-٤٨٣ ق.م) المسمى «غوتاما بوذا» «Gautama Buddha»، حينما استُدعى لتحديد طبيعة السلوك الأخلاقي Sīla من خلال تقديم مجموعة من التعاليم لتلاميذه لتتبع الرهبانية، وهذا المبدأ يسمى «أهيمسا» ahimsā أو اللاعنف Nonviolence، وينص على: «عدم القتل أو الإضرار بالآخرين»^(١). ولكن ما مدى نطاق الآخرين؟ يمتد نطاق الآخرين عند «بوذا» ليشمل جميع الكائنات الحية ما عدا النباتات. ويرى أن جميع الحيوانات غير البشرية لديها خبرات واعية وتحفزها مجموعة من الحالات النفسية، وهي أيضاً عرضة للمعاناة؛ لذلك يرى «بوذا» أن للحيوانات أهمية أخلاقية واضحة، وقد ظهر هذا في إدانته المهن التي تنطوي على ذبح للحيوانات؛ لذلك كانت من تعاليمه للرهبان عدم ارتداء جلود الحيوانات، وحظر السلوك الذي يسبب عن عمدٍ ضرراً للحيوانات، كما شجع تلاميذه على مساعدة الحيوانات بقدر الإمكان، بما في ذلك إنقاذها وإطلاق سراحها^(٢).

فقاعدة عدم الإيذاء تنص على أننا ينبغي أن نعمل بطريقة لا تلحق الشر أو تسبب ضرراً للآخرين، وتحديدًا ينبغي ألا نسبب ضرراً يمكن تجنبه أو متعمداً^(٣). وبصفة عامة، فإن مبدأ عدم الإيذاء يقصد به: عدم إلحاق الضرر بالآخرين^(٤) أيًا ما كان هذا الضرر سواء أكان بالفعل أم بالامتناع. ويرجع مبدأ عدم الإيذاء أو الامتناع عن إلحاق الأذى بالآخرين تاريخيًا إلى قسّم «أبقراط»، وإلى العبارة اللاتينية المأثورة: «أولاً وقبل كل شيء، لا تضر أو لا تؤذ» Primus non nocere^(٥).

اتسعت دائرة تطبيق هذه القاعدة عند «تايلور» لتشمل جميع الكائنات الحية غير البشرية؛ حيث يشير قائلاً: «هو واجب يقتضي عدم إلحاق الأذى أو الضرر بأي كائن حي

(1) Finnigan, Bronwyn: Buddhism and Animal Ethics, Philosophy Compass, Vol.12, No.7, (July., 2017), Wiley, 2017, p.3.

(2) Ibid, p.3.

(3) <http://www.rhchp.regi.edu/HCE/EthicsatAGlance/Nonmaleficence/Nonmaleficence.pdf>. In: 15-9-2018.

(4) Barcalow, Emmett: Moral Philosophy; Theories and Issues, Thomson Wadsworth, New York, 2007, p.18.

(5) B. James, Jr. Tubbs: A Handbook of Bioethics Terms, Georgetown University Press, Washington, D.C, 2009, p.114.

في البيئة الطبيعية التي تمتلك خيرها الخاص من تلقاء نفسها، ويتضمن هذا الواجب عدم قتل أي كائن حي وليس فقط تدمير أو هدم موائها الطبيعية - أي مجتمعاتها-، وكذلك يتضمن الامتناع عن أي فعل من شأنه أن يضر أو يؤذي خير الكائنات الحية، أو مجتمع الأنواع، أو مواطن الحياة للكائنات الأخرى»^(١).

وطبقاً للتعريف السابق، فإن هذه القاعدة تحدد واجباً سلبياً يتطلب منا أن يمتنع الفاعلون الأخلاقيون عن أنواع معينة من الأفعال، ولا يتطلب منا القيام بأي أفعال أخرى، مثل تلك الأفعال التي تمنع وقوع الضرر أو الأذى إلى الكائنات الحية أو حتى المساعدة من تخفيف معاناتها^(٢). إلا أن هذه القاعدة لا تنطبق على سلوك الحيوانات غير البشرية أو نشاط الكائنات الحية الأخرى التي قد تضر بكائن حي آخر أو تسبب موته؛ فمثلاً لنفترض أن صخرة صلبة اهتزت وسقطت على فأر وأدت إلى مقتله، فهنا لم يحدث أي خطأ أخلاقي، ولنفترض أيضاً أن هناك صقراً هز الصخرة مما جعلها تسقط على الفأر فقتلته، فهنا أيضاً لم يحدث أي خطأ أخلاقي، على الرغم من أن سلوك الصقر يمكن اعتباره شيئاً يفعلُه عن قصدٍ أو بشكل متعمدٍ، إلا أنه ليس فاعلاً أخلاقياً، وبالتالي لا يقع ضمن نطاق قاعدة عدم الإيذاء؛ فالصقر لم ينتهك أي واجب؛ لأنه ليس عليه أية واجبات أخلاقية^(٣).

يضرب «تايلور» مثلاً آخر على النقيض من المثال السابق: فإذا تم اصطياد الصقر من البرية من قبل صياد، وعمل على تدريبه من أجل مطاردة الحيوانات، وقتل الطيور البرية تحت إشرافه. هنا فقط يحدث تدخل السلوك البشري الذي يهدف إلى السيطرة والتلاعب بالكائن الحي للتمتع برياضة الصيد التي تنطوي على ضرر بالكائنات الحية الأخرى؛ فهنا ارتكَب خطأ، ولكن ليس من الصقر، على الرغم من أن الصقر هو القاتل الفعلي في هذه الحالة، وأن الطيور التي تقتلها هي فريستها الطبيعية. الخطأ الذي حدث في هذه الحالة هو خطأ قام به طائر مفعول به؛ أي تم التلاعب به من قبل الصياد؛ فالطائر لم يكسر قاعدة الواجب، ولكن تصرفات الصياد الذي استولى عليه ودربه من أجل تسليته الخاصة^(٤).

(1) Taylor, W. Paul: Respect for Nature; A Theory of Environment Ethics, In: «Environmental Ethics», by ed; Michael Boylan, Second Edition, John Wiley & Sons, Inc, Wiley Blackwell, 2014, p.153.

(2) Ibid, p.153.

(3) Ibid, pp.153-154.

(4) Ibid, p.154.

يتضح مما سبق، أن «تايلور» ينفي عن الكائنات الحية غير البشرية أية فاعلية أخلاقية، إلا أنه لم ينف عن سلوكها الفاعلية والقصدية. وهذا ما أشار إليه أيضًا كل من «سنجر» و«مايكل تولي»^(*) Michael Tooley (١٩٤١م-)، من أنها تبدو عاقلة وذاتية الوعي وتصور نفسها بوصفها كائنات متميزة مع وعى بالماضي والمستقبل^(١). وهذا ما أشار إليه أيضًا عالم النفس «دونالد جريفين» Donald Griffin (١٩١٥-٢٠٠٣م) أن الحيوانات تملك «نية واعية»^(٢)، ووصفها بعدة صفات وهي: الوعي، والوعي الذاتي، والإدراك، والاستقلال الذاتي، والغايات والوسائل، والاحتمالات اللغوية^(٣).

وهذا ما جعل «سنجر» يشير إلى فكرة قدسية الحياة البشرية وغير البشرية قائلًا: «لقد اقترحت أنه إذا كانت للحياة البشرية قيمة خاصة ومطالب خاصة لحمايتها، فإنهم يمتلكون ذلك بقدر ما هم كائنات بشرية، ولكن إذا كانت بعض الكائنات غير البشرية هي أشخاص Persons، فإنه ينبغي أيضًا أن تكون لحياة تلك الحيوانات نفس القيمة الخاصة والمطالبة بحمايتها، ومن ثم ينبغي علينا أن نرفض المذهب الذي يضع حياة أفراد جنسنا فوق حياة أفراد الأنواع الأخرى»^(٤).

تثير كلمة «الشخص» جدلاً وخلافًا بين فلاسفة الأخلاق، إلا أنهم يجمعون على مجموعة من الخصائص في تعريفهم للشخصية، وهي:

(*) «مايكل تولي»: فيلسوف أمريكي معاصر، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «برينستون» عام ١٩٦٨م، ودرس في جامعة «ستانفورد» والجامعة الوطنية الأسترالية، ويعمل حاليًا في جامعة «كولورادو»، وله عديد من الاهتمامات الفلسفية؛ منها: الميتافيزيقا (الوقت، السببية، قوانين الطبيعة)، ونظرية المعرفة (تبرير الاستقراء، دحض مذهب الشك، الإدراك)، وفلسفة الدين (الحجة من الشر، المعجزات، الحجج المؤيدة والمعارضة للاعتقاد الديني)، والأخلاق (الإجهاض، الأخلاق الجنسية). ومن أهم مؤلفاته الفلسفية: «الإجهاض؛ ثلاث وجهات نظر» عام ٢٠٠٩م، و«معرفة الإله» عام ٢٠٠٨م، و«الوقت، والتوتر، والسببية» عام ١٩٩٧م، و«الميتافيزيقا» خمسة أجزاء عام ١٩٩٩م، و«السببية» عام ١٩٩٣م، و«السببية؛ مقارنة واقعية» عام ١٩٨٧م.

See: <https://web.archive.org/web/20131124100738/http://spot.colorado.edu:80/~tooley/AcademicInformation.html>, In: 3-11-2018.

(1) Singer, Peter: Practical Ethics, Op.Cit, p.132.

(2) Leahy, P.T. Michael: Against Liberation; Putting Animals in Perspective, Routledge, New York, 1994, p.140.

(3) Ibid, pp.141-163.

(4) Singer, Peter: Practical Ethics, Op.Cit, p.117.

- أ- الحساسية أو القدرة على الشعور بالألم.
- ب- الوعي بالأشياء والأحداث الخارجية.
- ج- المحاكمة العقلية، أي القدرة على حل المشكلات.
- د- النشاط ذاتي الدافع.
- هـ- القدرة على الاتصال من خلال استخدام منظومة تركيبية مكتملة من الرموز الدلالية (اللغة مثلاً).
- و- مفهوم للذات (أو النفس) المستمرة عبر الزمن.
- ز- القدرة على صياغة مستقبلات بديلة والاختيار بينها.
- ح- القدرة على العمل وفقاً لمبدأ ما.
- ط- الاعتراف بشخصية الآخر^(١).

وقد اعترض كل من «ستيوارت هامبشاير»^(٢) Stuart N. Hampshire (١٩٤١-٢٠٠٤م) و«مايكل ليهي» Michael Leahy (١٩٥٣م-) على عزو بعض هذه الصفات أو كلها للحيوانات؛ فالأول يرى أن هناك انعداماً بالإحساس لدى الحيوانات؛ لذلك فهي لا تمتلك وسيلة للتفكير في سلوكها المستقبلي، وإعلانه لنفسها أو للآخرين، ومن غير المعقول أيضاً أن ننسب إليها ميزة تذكر الأحداث في الماضي أو التنبؤ بالأحداث المستقبلية، وكذلك لا تمتلك أية مفاهيم نسقية

(١) بارتريدج، إرنست: مقدمة إلى الأخلاق البيئية، ضمن: «مدخل إلى الفكر الإيكولوجي»، تحرير وترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة السورية، مكتبة الأسد، دمشق، سوريا، ٢٠٠٧م، ص ٨١-٨٢.

(٢) «هامبشاير نيوتن ستيوارت»: فيلسوف إنجليزي معاصر، ولد في لينكولنشاير في إنجلترا، وتلقى تعليمه في مدرسة ديبتون وكلية باليول أكسفورد، واشتهر بكتاباتاته في عديد من المجالات الفلسفية، منها: فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الجمال، وفلسفة السياسة، وبعد كتاب «الفكر والفعل» عام ١٩٥٩م من أهم مؤلفاته على الإطلاق، وله عديد من المؤلفات الفلسفية المهمة الأخرى، منها: «سبينوزا» عام ١٩٥١م، و«المنطق والتقدير» عام ١٩٥٢م، و«الفلسفة الأخلاقية وحرية الإرادة» عام ١٩٥٩م، و«حرية العقل وغيرها من المقالات» عام ١٩٧١م، و«الحرية الفردية» عام ١٩٧٥م، و«نظريتان أخلاقيتان» عام ١٩٧٧م، و«الأخلاق العامة والخاصة» عام ١٩٧٨م، و«المبادئ الأخلاقية والصراع» عام ١٩٨٣م، و«العدالة صراع» عام ٢٠٠٠م.

أو أية مفاهيم على الإطلاق. والثاني يشير في كتابه «ضد التحرر» إلى أن الحيوانات التي تفتقر إلى اللغة لا تمتلك النوايا أو التصرف لسبب ما^(١). وسبقهما في ذلك «أرسطو»؛ حيث يرى أن كل كائن حي لديه روح Soul، ولكنه لا يعني أنه يملك وعياً خالداً، بل هو مبدأ متحرك؛ أي القدرة على إظهار وظائفه الطبيعية، فروح النبات تهتم بالتغذية والنمو، أمّا روح الحيوانات فهي تختلف عن النباتات بالإدراك، ويختلف البشر عن الحيوانات والنباتات بالقدرة على تصور معنى الحياة والإدراك (الحسي) والقدرة على التفكير، فطبقاً لـ«أرسطو» فإن لكل نوع من أنواع الكائنات الحية وظائف مناسبة لطريقته الخاصة بالازدهار^(٢).

ونفي هذه الصفات عن الحيوانات يقتضي بالضرورة نفي صفة الأخلاقية عنها، وهذا ما أوضحه «جون ديوي» J. Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢م) قائلاً: «الأخلاقية صفة تتعلق مباشرة بالطبيعة الإنسانية، كما أن علم الأخلاق ليس شيئاً له ميدان منفصل، ولكنه معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوى إنساني حيث تضيء مناشط الإنسان وترشدها»^(٣).

وهذا ما أكد عليه أيضاً المفكر العربي «طه عبد الرحمن» في كتابه «سؤال الأخلاق» أثناء حديثه عن الصفة الأساسية التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان، وانتهى إلى أن الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع منه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي^(٤).

وقد اعترض أيضاً «لويس ج. لومباردي» Louis G. Lombardi على كون الحيوانات والنباتات لها قدرات مساوية للكائنات البشرية؛ حيث يرى أن القيمة المتأصلة تتوقف على مدى قدرات الكائنات الحية، وجاءت حجته - كما عرضها تايلور - على هذا النحو:

أ- الحيوانات والنباتات هي أنواع مختلفة من الكائنات الحية.

(1) Leahy, P.T. Michael: Op.Cit, p.113. And See Also: Humphreys, Rebekah: Animal Thought on Factory Farm: Michael Leahy, Language and Awareness of Death, Between The Species, No.viii, California Polytechnic State University, San Luis Obispo, CA, August, 2008,

(2) Taylor, Angus: Op.Cit, p.36.

(٣) ديوي، جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة وتقديم: محمد لبيب النجيجي، تصدير: محمد مدين، سلسلة ميراث الترجمة العدد (٢٦٨١)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥م، ص ٣٠٩-٣١٠.

(٤) عبد الرحمن، طه: سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠م، ص ١٤.

ب- يتم تمييز هذه الأنواع بمدى قدرتها.

ج- كلما زاد نطاق قدرات الكيان ارتفعت درجة قيمته المتأصلة.

د- يمتلك البشر مجالاً أوسع من القدرات أكبر من الحيوانات والنباتات، وينتج عن هذا أن البشر متفوقون في القيمة المتأصلة على الحيوانات والنباتات^(١).

٢- قاعدة عدم التدخل / الإعاقة:

تفترض هذه القاعدة - كما يشير «تايلور» - وجود نوعين من الالتزامات؛ الأول يتطلب منا الامتناع والكف عن فرض قيود على حرية الكائنات الفردية الأخرى، بينما يتطلب الثاني منا فرض سياسة عامة لمنع الأيدي وكفها عن النظم الإيكولوجية والمجتمعات الحيوية بأكملها. ويقصد بالحرية في مضمون هذه القاعدة انعدام القيود، وتعني القيود أية شروط تكبح أو تعيق النشاط الطبيعي والنمو الصحي للحيوانات أو النباتات؛ فالكائن حر - بهذا المعنى - طالما تنعدم القيود التي قد تضعف قدرته على التكيف بنجاح مع بيئته الطبيعية؛ وهي على أربعة أنواع: أ- القيود الخارجية الإيجابية (مثل: المصائد والفخاخ). ب- القيود الداخلية الإيجابية (مثل: الأمراض، والسم المتلعب، والمواد الكيميائية السامة الممتصة). ج- القيود الخارجية السلبية (مثل: ندرة الماء والغذاء). د- القيود السلبية الداخلية (نقاط الضعف والعجز بسبب الأعضاء المصابة أو الأنسجة)^(٢).

ويمكن للبشر تقييد حرية حركة الحيوانات والنباتات، إمّا عن طريق فرض بعض من هذه القيود مباشرة عليها أو عن طريق إحداث تغيير في بيئتها الطبيعية التي تعمل بوصفها قيوداً عليها، وفي كلتا الحالتين، إذا فعلنا هذه الأشياء عن علم، فنحن متهمون بانتهاك قاعدة عدم التدخل / الإعاقة^(٣).

أمّا النوع الثاني من الالتزامات التي تفرضها علينا هذه القاعدة كما يشير «تايلور» هو ترك المخلوقات البرية تعيش حياتها في حرية تامة؛ فهذه القاعدة تتطلب منا الامتناع

(1) Taylor, W. Paul: Are Humans Superior to Animals and Plants?, In: «Environmental Ethics», by ed; Eugenc C. Hargrove, Vol.6, No.2, (Summer., 1984), Environmental Philosophy, Inc. The University of Georgia, Athens, 1984, p.154.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.154.

(3) Ibid, p.154.

عن أسرها أو نزعها من موائلها الطبيعية، دون النظر إلى مدى قدرتنا على معاملتنا لها، وإذا فعلنا ذلك نكون قد انتهكنا هذه القاعدة حتى لو كان الهدف من ذلك إنقاذها أو إخراجها من خطر طبيعي أو حتى من خلال مساعدتها على استعادة صحتها بعد أن تمرض في بيئتها الطبيعية؛ فمثلاً، عندما نأخذ الأشجار أو الزهور البرية من النظام البيئي الطبيعي، ونزرعها في أرض ذات مناظر طبيعية، فإننا بذلك نكسر قاعدة عدم التدخل / الإعاقة سواء أ كنا نعني بها جيداً أم لا؛ لأننا نمكنا من العيش حياة أطول وأكثر صحة مما كانت تتمتع به في البرية، لقد ارتكبنا خطأ عدم السماح لها أن تعيش حياتها الطبيعية بحرية تامة. وفي جميع الأحوال لا ينبغي التدخل في مجال العالم الطبيعي وإنهاء وجود كائن حي بوصفه مخلوقاً برياً، بالرغم من أن معاملتنا له قد تحسن من قوته، وتعزز من نموه، وتزيد من فرص بقائه في حياة صحية طويلة الأمد؛ وهذا يقتضي منا ألا نحاول التلاعب أو التأثير أو التغيير، أو إدارة النظم الإيكولوجية الطبيعية، أو التدخل لإحداث تغيير بطريقة أو بأخرى في أدائها الطبيعي^(١).

بالتأكيد، ستخسر بعض الكائنات في صراعها مع المنافسين الطبيعيين، وبعضها سيعاني من الضرر لأسباب طبيعية، ولكن بقدر ما يتعلق الأمر بدورنا بوصفنا فاعلين أخلاقيين، يجب علينا أن نلتزم التزاماً صارماً بقاعدة عدم التدخل / الإعاقة، وأن يظهر سلوكنا احتراماً عميقاً لسلامة نظام البيئة، حتى عندما يتعرض نظام بيئي بأكمله لخطر شديد بسبب كارثة طبيعية مثل: الزلازل، والحرائق الناجمة عن الصواعق، وثوران البركان، والفيضانات، والجفاف... إلخ؛ فنحن ملزمون بعدم التدخل / الإعاقة في محاولة إصلاح الضرر والتلف الذي وقع، والامتناع عن التدخل في ترتيب الأشياء بعد أي كارثة طبيعية؛ لأن هذا يُعد وسيلة من وسائل التعبير عن موقف احترامنا للطبيعة؛ حيث إننا بذلك نعطي التقدير التام لعملية التغيير التطوري التي كانت قصة الحياة على الأرض منذ بدايتها^(٢).

يوضح «تيلور» أن السياسة العامة لقاعدة عدم التدخل / الإعاقة هي مسألة مبدأ حياد بين الأنواع، فقد نرغب في مساعدة بعض الأنواع؛ لأننا نحباها أو لأنها مفيدة لنا، لكن هذه القاعدة تتطلب منا أن نضع أفعالنا الشخصية ومصالحنا البشرية جانباً في إشارة إلى كيفية تعاملنا معها؛ فاحترامنا للطبيعة يعني أننا نعترف بكفاية العالم الطبيعي للحفاظ على نظامه

(1) Ibid, p.155.

(2) Ibid, pp.155-156.

الخاص في جميع مجالات الحياة، بمعنى أن يكون موقف الاحترام تجاه النظم البيئية الطبيعية نحو الكائنات الحية غير البشرية، ونحو عملية التطور بأكملها هو الاعتقاد بأن لا شيء خاطئ في الطبيعة، حتى تدمير مجتمع حيوي كامل أو انقراض نوع ما ليس دليلاً على وجود شيء خاطئ، وإذا نشأت أسباب لمثل هذه الأحداث داخل نظام الطبيعة نفسه، فلن يحدث شيء خاطئ على الإطلاق. وحقيقة أن الكائنات الحية تعاني وتموت لا تدعونا إلى اتخاذ أي أفعال تصحيحية / تعويضية من جانب البشر فقط عندما لا يكون للإنسان أي علاقة بقضية معاناتها أو موتها؛ لأنهما مظهران تكمليان في ترتيب نظام الطبيعة^(١).

يبدو هنا متأثر «تايلور» بنظرية البقاء لـ«تشارلز دارون»، التي يرى فيها أنه بسبب التنافس، فإن التمايزات، مهما تكن بسيطة ومهما يكن سبب انبثاقها، وإذا كانت مفيدة إلى درجة لأفراد أحد الأنواع، في علاقاتها المعقدة بصورة لا نهائية مع الكائنات العضوية الأخرى ومع ظروفها الطبيعية في الحياة، فسوف تميل إلى الاحتفاظ بمثل هؤلاء الأفراد، وسوف تصبح بشكل عام متوارثة عن طريق الذراري. وهذه الذراري أيضاً، سوف يكون لديها بهذا الشكل فرصة أفضل للبقاء على قيد الحياة؛ وذلك لأنه من بين العديد من الأفراد التابعين لأي نوع الذين يولدون بصورة دورية، فلا يستطيع إلا عدد قليل منهم البقاء على قيد الحياة. وأنا قد أطلقت على هذا المبدأ الذي عن طريقه يتم الاحتفاظ بأي تمايز بسيط إذا كان مفيداً، مصطلح «الانتقاء الطبيعي»، وذلك من أجل تمييز علاقته بقدرة الإنسان على الانتقاء، ولكن التعبير الذي كثيراً ما يستخدم بواسطة السيد «هيربرت سبنسر»؛ وهو البقاء للأصلح^(٢).

أضف إلى ما سبق، أن قاعدة عدم التدخل عند «تايلور» تفرض علينا التزاماً أخلاقياً آخر وهو مبدأ عدم التحيز للأنواع، حيث يعمل على توازن ميول الناس ومقاصدهم تجاه بعض الأنواع على حساب بعضها الآخر، وتظهر هذه الميول عند النظر إلى ردود أفعال الكثير من الناس على علاقة الفريسة بالمفترس بين الحيوانات البرية؛ فمثلاً، عند مشاهدة الكلاب البرية وهي تهاجم حيوان «النوتيل»، ثم تبدأ في التهام جزئي له وهو على قيد الحياة؛ فعلى

(1) Ibid, p.156.

(٢) دارون، تشارلز: أصل الأنواع؛ نشأة الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، تقديم: سمير حنا صادق، العدد (٦٢٨)، المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٣٧.

الفور نشعر بالتعاطف مع الفريسة وكرهية المفترس، وهنا يظهر ميل لصناعة حكم أخلاقي بالتفكير في الكلاب بوصفها شرسة وقاسية، والنظر إلى حيوان «النوتيل» بوصفه ضحية بريئة^(١)، وهذا ما يرفضه «تايلور».

ويستطرد قائلاً: «إذا قبلنا نظرية المركزية البيولوجية، وأصبح لدينا احترام حقيقي للطبيعة؛ فلا بد أن نلتزم بمبدأ الحياد بشكل صارم بين المفترس والفريسة، بين الطفيلي والمضيف (العائل والمُعيل)»^(٢). ولكن ماذا عن بعض الكائنات التي تكون أكثر قيمة بالنسبة لنا من قيمة الكائنات الأخرى؟ يرفض «تايلور» هذه النظرة قائلاً: «إن هذا الأمر لا يتفق مع الافتراض الأساس لموقف احترام الطبيعة، الذي ينص على أن كل الكائنات الحية في العالم الطبيعي لها نفس القيمة المتأصلة دون استثناء»^(٣).

على الرغم من أهمية هذه القاعدة التي تؤكد على أهمية عدم التدخل في الحياة الطبيعية للكائنات غير البشرية، إلا أن «توماس هوبز» يشير إلى أن الحيوانات موجودات غير عقلانية، ولا يمكن أن تدخل في تعاقدات، وطالما لم ندخل في أي اتفاق مع الحيوانات بشكل متبادل لكبح سلوكنا تجاه بعضها، فنحن ما زلنا في حالة حرب أصيلة معها. وحسب تعبير «هوبز» فإن البهيمة A beast غير مقيدة بأي مبدأ للعدالة للامتناع عن قتل الإنسان، وكذلك لا يوجد سبب يمنع الإنسان من قتل البهيمة، فمن حقنا أن نفعل ما نشاء بالحيوانات من أجل الحصول على الخدمة التي نريدها، وهذا الأمر ليس ناشئاً عن مرسوم إلهي، بل ناشئاً ببساطة من الإرادة الطبيعية الأساسية للقيام بكل ما نعتقد أنه سيجعل حياتنا أكثر أماناً^(٤).

٣- قاعدة الثقة:

تفترض هذه القاعدة منذ البداية عدم كسر الثقة التي يضعها فينا حيوان بري، وعدم خداعه من قبل الفاعلين الأخلاقيين وتضليله، وعلى الرغم من أن الفاعلين الأخلاقيين لا يستطيعون إبرام اتفاقيات مع الحيوانات البرية، إلا أننا نستطيع التصرف بوصفنا فاعلين

(1) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.156.

(2) Ibid, p.157.

(3) Ibid, p.157.

(4) Taylor, Angus: Op.Cit, p.43.

أخلاقين بطريقة تجعلها تعلن ثقتها فينا. والالتزام الأخلاقي الأساس الذي تفرضه هذه القاعدة هو أن نظل مخلصين لهذه الثقة التي وضعها فينا الحيوان^(١).

ومن الأمثلة على كسر هذه القاعدة بعض التجاوزات التي تحدث في صيد الحيوانات أو حبسها، وفي الواقع فإن كسر هذه الثقة هو عملية خداع؛ لذلك ما لير يكن هناك سبب أخلاقي مهم للانخراط في هذه الأنشطة، فيجب إدانتها من قبل أخلاقيات احترام الطبيعة، ويجب أن يكون السبب الأخلاقي مهمًا في حد ذاته ومرتكزًا على مبدأ نزيه؛ لأن الفعل ما يزال خاطئًا في حد ذاته طالما يشكل انتهاكًا لقاعدة أخلاقية صالحة، ولا يمكن تبريره إلا من خلال واجب أكثر أهمية من واجب الثقة من خلال مبدأ أولوية الصلاحية الأخلاقية Morally Valid Priority Principle^(٢).

نستنتج من هذا، أن هذه القاعدة هي واجب ظاهر الصدق Prima Facie Duty - كما أشار السير «وليم ديفيد روس» W. D. Ross (١٨٧٧-١٩٧١م) - بمعنى أنه التزام يلزم الشخص، ولكنه لا يمنع وجود إمكانية تجاوزه أو تخطيه بواسطة إلزام آخر أسمى منه، فهو ليس كما قد تُوحى الكلمات، أعنى إلزامًا أو واجبًا ظاهريًا، وإنما يشير أيضًا إلى إلزام أو واجب حقيقي، على الرغم من كونه ليس مطلقًا، ومن ثم يُقال: إن الالتزام الخاص بالوفاء بالعهد «واجب ظاهر الصدق»؛ لأنه إذا كان الالتزام بالعهد مبررًا أخلاقيًا للوفاء به؛ فإن هذا المبرر يُمكن في الحالات الاستثنائية تجاوزه بإلزام أكثر منه ضرورة كما يحدث عندما يتعلق الأمر بإنقاذ حياة إنسان^(٣).

يضرب «تايلور» أمثلة على كسر قاعدة الثقة، فعندما يذهب صياد للبحث عن الدببة أو الغزلان - مثلًا -، فإنه سيسير في الغابة بهدوء شديد وبطريقة خفية قدر الإمكان، وصياد البط سيختبئ جيدًا ويضع الشرك الخداعة، ويستخدم نداءً كاذبًا أو تقليدًا زائفًا، وفي كلتا الحالتين، فإن الغرض هو الحصول على نطاق قريب للرمية من الثدييات أو الطيور، حيث يظل الصياد هادئًا ثم يرفع بندقيته؛ ليصطاد هدفًا دقيقًا، وهذا الموقف يتضمن: أ. تحرك الحيوان

(1) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.157.

(2) Ibid, p.157.

(٣) إيونج، ألفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة ودراسة: د. محمد مدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٣٣.

البري كما لو لم يكن يوجد خطر على الإطلاق. ب. فعل الصياد في هذه الحالة هو تضليل متعمد للحيوان. ج. يقوم الصياد بهذه الأفعال من أجل قتل الحيوان^(١). ثم يبين «تايلور» أن نمط سلوك الصياد - في كلتا الحالتين - يدل على أنه يعتبر الحيوانات إمّا أنها لا تمتلك قيمة متأصلة أو أن لديها درجة أدنى من القيمة المتأصلة، وفي كلتا الحالتين؛ فإن موقف الصياد لا يتوافق مع موقف احترام الطبيعة، أضف إلى ذلك أن كسر قاعدة الثقة ينطوي على انتهاكات جسيمة لقاعدتي عدم الإيذاء وعدم التدخل / الإعاقة^(٢).

أمّا لو كان الصيد للحصول على الغذاء أو الكساء بوصفه ضرورة لبقاء الإنسان؛ فإن أفعال الصيد في هذه الحالة كما يشير «تايلور» مسموح بها أخلاقياً، والمبادئ الأخلاقية التي تبرر ذلك تنبع من الأخلاق البشرية المبنية على مبدأ احترام الأشخاص، بالإضافة إلى مبدأ الأولوية الذي يجعل من واجب تعزيز بقاء الإنسان أسمى من واجبات: عدم الإيذاء، وعدم التدخل، والثقة المستحقة للكائنات غير البشرية^(٣).

كما أن «تايلور» يميز -أيضاً- كسر قاعدة الثقة من أجل تعزيز فائدة الحيوانات، فمثلاً عندما يتجول الدب الرمادي بالقرب من منطقة سكنية، فمن أجل الحيلولة دون وقوع أذى ليس للإنسان فحسب، بل للدب أيضاً، يمكن إطلاق النار عليه من خلال السهام المهدئة غير المؤذية، وأثناء فقدته للوعي يتم نقله إلى منطقة برية بعيدة وتركه. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك، محاصرة حيوان مصاب أو مريض، بحيث يمكن نقله إلى مستشفى الحيوانات ومعالجته ثم إعادته إلى البرية عندما يتعافى تماماً، وكذلك عندما يتم القبض على عدد -قليل- من الطيور المهددة بالانقراض من أجل حفظ بقاء نوعها عن طريق رفع نسبة التكاثر، ثم يتم إطلاق سراح صغارها في مناطق الموائل الطبيعية في محاولة لمنع الأنواع من الانقراض^(٤).

٤- قاعدة العدالة التعويضية:

إن ارتكاب الظلم يؤدي إلى قيام واجب التعويض الذي عادة ما يقع على الشخص المعتدي؛ بحيث يتحمل الشخص الآثم التزاماً أخلاقياً بقصد التراجع عن آثار أفعاله الماضية، متضمناً

(1) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.157.

(2) Ibid, p.158.

(3) Ibid, p.158.

(4) Ibid, p.158.

السعي نحو إصلاح الضرر الذي تسبب فيه للضحية، الأمر الذي يتطلب منه إماماً السعي إلى عكس هذا الفعل أو دفع تعويض مقابل الضرر الذي وقع، كما يتضمن أيضاً توجيه التزام أخلاقي بالاعتذار عن الأفعال الضارة^(١).

ويرى «تايلور» أن هذه القاعدة تفترض واجب استعادة توازن العدالة بين الفاعل الأخلاقي والموضوع الأخلاقي، عندما يخطئ الشخص في الموضوع، وأن هذا الواجب ينشأ عندما ينتهك الفاعل الأخلاقي قاعدة أخلاقية صالحة، وأن يكون ذلك قد أزعج توازن العدالة بين نفسه والموضوع الأخلاقي^(٢). وقد أشار «أرسطو» إلى أن العدالة التعويضية هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد وتقوم بإعطاء كل ذي حق حقه مع مراعاة المساواة المادية في التبادلات. وموضوعها الحقوق والواجبات، ويكون انتهاكها بالقتل أو سوء المعاملة، أو الكذب، أو السرقة، أو الإهانة، أو الافتراء، وكل انتهاك لها يلزم المنتهك بالتعويض^(٣). فالاعتراف بقاعدة العدالة التعويضية يلزم المرء أن يعوض الموضوع الأخلاقي عن طريق أي شكل من أشكال التعويض أو الإصلاح، وهذه هي الطريقة التي يعيد بها المرء توازن العدالة الذي كان سائداً بين نفسه والموضوع قبل أن يتم تجاوز انتهاك هذا الواجب.

يوضح «تايلور» أن القاعدة الأخلاقية الصحيحة التي تشكل علاقات أخلاقية حقيقية بين الفاعلين الأخلاقيين والموضوعات الأخلاقية، هي أن يقوم كل فاعل بالواجبات المستحقة لكل موضوع، ومن ثم يتلقى كل موضوع المعاملة المناسبة له. ولكن طالما هناك انتهاك لهذه القاعدة بشكل متعمد؛ فإن ميزان العدالة يميل ضد الفاعل ويؤيد الموضوع؛ أي على الفاعل في هذه الحالة عبء خاص يتحمله، ويحق للضحية الحصول على منفعة خاصة؛ نظراً لأن الفعل الخاطيء قد أعطى فائدة غير مستحقة للفاعل، وأوقع ظلماً على الموضوع، ومن أجل إعادة توازن العدالة المائل إلى التوازن الصحيح، يجب على الفاعل تقديم إصلاح أو دفع شكل من أشكال

(1) Butt, Daniel: Nation, Overlapping Generation, and Historic Injustice, American Philosophical Quarterly, Vol.43, No.4, (Oct., 2006), University of Illinois Press, 2006, p.358.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.159.

(٣) بدوى، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م، ص ١٦٨.
انظر أيضاً: أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٢م، ص ٧٢.

التعويض للموضوع^(١)؛ «لأن الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ، والذي وقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له» كما يقول أرسطو^(٢).

وعلى هذا، تُفهم قواعد السلوك الثلاثة التي تمت مناقشتها سابقًا على أنها تحدد العلاقة الأخلاقية للعدالة بين البشر من ناحية، والأحياء البرية في النظم الطبيعية على الأرض من ناحية أخرى، وتوضح هذه العلاقة الأخلاقية في النقاط الآتية:

أ- ألا يضر البشر بالمخلوقات البرية أو يدمروا موائلها أو يحطموا بيئتها الطبيعية.
ب- ألا يتدخل البشر في حرية الحيوانات والنباتات أو في العمليات الشاملة للترابط البيئي.

ج- ألا يخون البشر ثقة الحيوانات البرية للاستفادة منها، مع منح كل كائن حي اعترافًا مستحقًا به بوصفه كيانًا يمتلك قيمة متأصلة، والالتزام بمبدأي عدم التمييز، والمساواة بين الأنواع؛ بحيث يتم التعامل مع كل موضوع أخلاقي بوصفه غاية في حد ذاته، وليس مجرد وسيلة^(٣).

يبدو واضحًا تأثر «تايلور» بقاعدة الغائية عند «إيمانويل كانط» E. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م)، وهي القاعدة الثانية من قواعد الأمر المطلق، وصيغتها: «افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائمًا - وفي نفس الوقت - غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرد وسيلة»^(٤). إلا أن «كانط» قد طبق هذه القاعدة على الكائنات العاقلة فقط، حيث يقول: «الذات التي تحمل جميع الغايات هي ذات كل كائن عاقل»^(٥). وعلى الرغم من ذلك فقد أقر كل من «توماس هوبر» و«جون لوك» و«كانط» وآخرون بتوافر الإدراك والمشاعر لدى الحيوانات، فيما أنكروا وجود خاصية

(1) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.159-160.

(٢) أرسطو طاليس: مصدر سابق، ص ٧١.

(3) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.160.

(٤) كانت، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د. عبدالغفار مكاوي، راجع

الترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، ط ١، كولونيا-المانيا، ٢٠٠٢م، ص ١٠٨-١٠٩.

And See Also: Sullivan J. Roger: An Introduction to Kant's Ethics, Cambridge University Press, New York, 1994, p.29.

(٥) كانت، إيمانويل: مصدر سابق، ص ١١٢.

ما (مثل العقل أو القدرة على استيعاب المفاهيم العامة) قيل إنها ضرورية لتبوء مكانة أخلاقية مهمة^(١).

ويمكن استنتاج قاعدة توضح تأثر «تايلور» بقاعدة الغائية الكانطية، على النحو الآتي: اعمل بحيث تعامل أي كائن حي سواء أكان إنساناً أم حيواناً أم نباتاً بوصفه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة؛ فجميع الكائنات الحية تمتلك قيمة متأصلة في ذاتها.

وقد حدد «تايلور» ثلاثة مبادئ متوسطة المدى ينبغي التمييز بينها وفقاً لنوع الموضوع الأخلاقي الذي يتم انتهاك خصوصيته، وهي:

١- أن انتهاك القواعد السابقة يوقع ظملاً على الكائنات الفردية، أو على نوع ما، أو على مجتمع بأكمله، وهذا الانتهاك يعد فعلاً خاطئاً؛ لأنه يتضمن إلحاق أذى بالسكان أو المجتمع عن طريق إلحاق الضرر بالكائنات الحية، ويترتب على هذا خفض مستوى رفاهية السكان أو المجتمع ككل.

٢- إذا تعرضت الكائنات الحية للأذى فقط، ولم يتم قتلها؛ فإن مبدأ العدالة التعويضية يتطلب أن يقوم الفاعل بجبر الضرر عن طريق إعادة تلك الكائنات إلى حالة تمكنها من تحقيق مصلحتها كما كانت تفعل قبل أن يتم التعدي عليها، وإذا لم يكن هذا ممكناً بشكل كامل، فيجب على الفاعل أن يزيد من فائدة الكائنات الحية بطريقة أخرى، عن طريق جعل بيئتها الطبيعية أكثر ملاءمة لرفاهية مستمرة.

٥- إذا تعرض الكائن الحي للقتل؛ فإن مبدأ العدالة التعويضية ينص في هذه الحالة على أن الفاعل يُدان بشيء من التعويض لمجتمع الأنواع أو مجتمع الحياة الذي كان الكائن الحي عضواً فيه، وسيتألف التعويض في هذه الحالة من تعزيز وحماية خير مجتمع الأنواع أو مجتمع الحياة المعني^(٢).

تُستنبط هذه المبادئ من قاعدة العدالة التعويضية؛ أي إن الفاعل الذي يتسبب في شر لكائن حي مُدان بواجب جبر ضرره وتحقيق خيره، وهذا يؤدي إلى قاعدة أخرى، تتمثل في أنه:

(١) ديجراتسيا، ديفيد: حقوق الحيوان؛ مقدمة صغيرة جداً، ترجمة: محمد سعيد طنطاوي، مراجعة: ضياء وراد، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ١٦.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.160-161.

« كلما زاد الضرر، زادت قيمة المنفعة المطلوبة للوفاء بها بوصفها التزاماً أخلاقياً»^(١). وتنشأ هذه الالتزامات نتيجة لارتكاب ظلم أو إثم أو اعتداء بوصفها أساساً للعدالة التعويضية، ونكتسبها عندما تكون نتيجة لأفعال معينة نقوم بها طواعية كما يقول «دانيال بوت»^(٢).

المحور الرابع: المبادئ الأخلاقية ذات الأولوية^(٣)

حدد «تايلور» خمسة مبادئ ذات أولوية لحل الصراعات الناشئة عن صراع المصالح بين الكائنات البشرية وغير البشرية، وهي:

- ١- مبدأ الدفاع عن النفس The Principle of Self-defense.
- ٢- مبدأ التناسب The Principle of Proportionality.
- ٣- مبدأ الحد الأدنى من الخطأ The Principle of Minimum Wrong.
- ٤- مبدأ العدالة التوزيعية The Principle of Distributive Justice.
- ٥- مبدأ العدالة التعويضية The Principle of Restitutive Justice.

وفيما يلي عرض تفصيلي لهذه المبادئ على النحو الآتي:

١- مبدأ الدفاع عن النفس:

يمثل الدفاع عن النفس حقاً من الحقوق الأخلاقية الأصيلة، وهو يميز للمرء الدفاع عن نفسه بقتل الشخص المعتدي، شريطة أن يكون ذلك ضرورياً لإنقاذ حياته الخاصة^(٤). وقد أثار هذا الأمر جدلاً كبيراً بين الفلاسفة، فماذا لو كان الشخص المعتدي بريئاً؟ وهذا ما تم إثارته في أعمال كل من «جورج فليتشر» George Fletcher (١٩٣٩م-)، وفيلسوفة الأخلاق

(1) Ibid, p.162.

(2) Butt, Daniel: On Benefiting from Injustice, Canadian Journal of Philosophy, Vol.37, No.1, (Mar., 2007), p.129.

(٣) تعني كلمة الأولوية أن كل مبدأ من هذه المبادئ الخمسة ملزم لنا، وفي الوقت نفسه يمكن تجاوزه بمبدأ آخر أسمى منه، مثل الواجبات ظاهرة الصدق عند السير «وليم ديفيد روس».

(4) Benbaji, Yitzhak: Culpable Bystanders, Innocent Threats and the Ethics of Self-Defense, Canadian Journal of Philosophy, Vol.35, No.4, (Dec., 2005), p.586.

الأمريكية «جوديث تومسون^(١)» Judith Thomson (١٩٢٩م-) خاصة في مقالها الشهيرة «الدفاع عن النفس» التي نشرت عام ١٩٩١م^(٢). فكما يقول «ريتشارد ميلر» Richard B. Miller: «إذا كان للمرء الحق في الدفاع عن نفسه من العنف، فينبغي أن نسأل عما إذا كان هذا العنف أو التهديد عن طريق الخطأ أو عرضياً أو متعمداً؟»^(٣).

إلا أن معظم المناقشات على هذا المبدأ كانت تهدف إلى مساواة البشر جنباً إلى جنب في حقهم في الحياة، ولم يتطرقوا إلى مسألة حماية النفس الإنسانية من الحيوانات الضارة، وهذا ما تطرق إليه «تايلور» في معرض حديثه عن مبدأ الدفاع عن النفس، قائلاً: «يجوز للفاعلين الأخلاقيين حماية أنفسهم من الكائنات الضارة عن طريق تدميرها أو إبادتها، ولكن هذا لا يحدث إلا في حالة عدم استطاعة الفاعلين الأخلاقيين استخدام وسيلة معقولة تجنبهم التعرض لهذه الكائنات، ولا يمكن منعها من إلحاق أضرار جسيمة بهم»^(٤).

ثم يضيف «تايلور» ثلاث قواعد لتطبيق هذا المبدأ، على النحو الآتي:

أولاً: عدم السماح باستخدام أي وسيلة من وسائل الحماية الذاتية، إلا تلك الوسائل التي ستؤدي إلى أقل قدر من الضرر للكائنات الحية.

ثانياً: ينبغي ألا يكون هناك بديل آخر متاح يعرف بأنه فعال بنفس القدر، بمعنى اختيار البديل الذي يؤدي إلى أقل قدر من الضرر بالكائنات المهاجمة.

(١) «جوديث جارفيس تومسون»: فيلسوفة أمريكية معاصرة، ولدت في مدينة نيويورك، حصلت على البكالوريوس من كلية بارنارد عام ١٩٥٠م، كما حصلت على درجة الماجستير من جامعة كامبردج عام ١٩٥٦م، ودرجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «كولومبيا» عام ١٩٥٩م، وقد تنوعت اهتماماتها الفلسفية، لكنها ركزت على فلسفة الأخلاق والميتافيزيقا. ومن أهم أعمالها الفلسفية: «الحقوق، والتعويضات، والمخاطر» عام ١٩٨٦م، و«الدفاع عن النفس» عام ١٩٩١م، و«الانتحار بمساعدة الطبيب؛ حجتان أخلاقيتان» عام ١٩٩٩م، و«الواقعية الخلقية والموضوعية الخلقية» عام ١٩٩٦م، و«الحق والخير» عام ١٩٩٧م، و«الخيرية والنصيحة» عام ٢٠٠١م، و«مملكة الحقوق» عام ١٩٩٠م.

See: Shook, R. John (Ed and Others): Op.Cit, Vol.4, pp.2409-2412.

(2) See: Thomson, T. Judith: Self-Defense, Philosophy & Public Affairs, Vol.20, No.4, (Autumn., 1991), Wiley, 1991, pp.283-310.

(3) Miller, B. Richard: Killing, Self Defense, and Bad Luck, The Journal of Religious Ethics, Vol.37, No.1, (Mar., 2009), Blackwell Publishing Ltd, 2009, p.132.

(4) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.264-265.

ثالثاً: عدم السماح بالأفعال التي تنطوي على تدمير الكائنات الحية، عندما تسعى هذه الأفعال إلى تعزيز المصالح والقيم لدى الفاعلين الأخلاقيين بوصفهم أشخاصاً^(١).

وقد أشار «أرسطو» إلى النقطة الأولى قائلاً: «إن الضرر الأصغر بموازاته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعاً، والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل، إنما هو دائم النفع، وكلما كان الشيء مفضلاً، كان النفع أكبر»^(٢).

كذلك يشير «تايلور» إلى أن مبدأ الدفاع عن النفس في أخلاق الإيكولوجية وثيق الصلة بمبدأ الدفاع عن النفس في مجال الأخلاق الإنسانية: «فإذا كان لدينا حق أخلاقي في الحياة، فإن ذلك يعني أننا نملك حقاً أخلاقياً لحماية أنفسنا - بوسائل قوية إذا لزم الأمر - عندما تتعرض حياتنا للتهديد من جانب الآخرين، ولكن هذا لا يعني أنه مسموح لنا باستخدام القوة ضد الآخرين لمجرد تعزيز أهدافنا وقيمنا الخاصة»^(٣).

تجدر الإشارة هنا إلى تفرقة «جوديث تومسون» بين ثلاثة معانٍ للشخص المعتدي، حيث هناك المعتدي الخسيس «الديء» Villainous Aggressor، والمعتدي البغيض Innocent Aggressor، والتهديد البريء «الساذج» Innocent Threat؛ فالأول هو الشخص الذي يتعمد إلحاق الضرر بالآخرين وقتلهم بشكل مباشر، والثاني هو الشخص الذي لا يتعمد إلحاق الأذى بالآخرين، أما التهديد البريء فهو الذي يأتي من خلال خطأ غير مقصود من شخص مختل عقلياً^(٤). وهذه التفرقة تتوقف على درجة الفعل ونوعيته، وفي جميع الحالات تستوجب حق الدفاع عن النفس ولكن بمقادير مختلفة.

يعترض «تايلور» على موقف «جوديث» قائلاً: «حتى لو كان الشخص المعتدي إنساناً بريئاً - خالياً من السوء أو ساذجاً - كما هو الحال عندما يكون الرجل مختلاً عقلياً، فمن حقنا أن نحمي أنفسنا ضده إلى حد قتله، إذ لم يكن هناك سبيل آخر لتجنب قتل أنفسنا أو قتله، وحقيقة أن المعتدي يكون بريئاً أو ساذجاً لا تبطل المبدأ بشكل أخلاقي»^(٥).

(1) Ibid, p.265.

(٢) أرسطوطاليس: مصدر سابق، ص ٧١.

(3) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.265.

(4) Thomson, T. Judith: Self-Defense, Op.Cit, pp.283-289.

(5) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.265-266.

يستند مبدأ الدفاع عن النفس عند «تايلور» إلى ثلاث نقاط أساسية، هي:

أولاً: لا يبرر هذا المبدأ إيذاء المخلوقات التي لا تضر بنا، إلا إذا كان ذلك ضرورة عملية ناشئة عن حالة لا يمكننا فيها فصل الكائنات غير الضارة عن الكائنات الضارة التي ندافع عنها ضد أنفسنا.

ثانياً: لا يميز هذا المبدأ للفاعلين الأخلاقيين تعزيز مصالح أي كائن حي على حساب كائن آخر على أساس مسألة الانتماء إلى نوع معين، وتحديدًا لا يعطي للبشر ميزة أو أفضلية إلا على أساس إنسانيتهم. كما يرى «تايلور» أن المساواة في القيمة المتأصلة بين المعتدي والمدافع عن نفسه في مجال الأخلاق الإنسانية يمكن أن تصبح مبدأً كلياً، وصيغتها على النحو الآتي: (إذا كان من المناسب لـ «أ» القيام بـ «ب» إلى «س»، فهو حق لـ «س» القيام بـ «ب» إلى «أ»)، أي أنه يتضمن قيمة متساوية بين الفاعل والموضوع، لأي شخص في دور الموضوع وأي شخص في دور الفاعل، دون تغيير في قابلية أفعال الدفاع عن النفس، إلا أن هذه الفكرة غير قابلة للتطبيق في مجال الأخلاق الإيكولوجية؛ لأن الحيوانات والنباتات ليست فاعلة أخلاقياً، على الرغم من كونها يمكن أن تكون في موقف الموضوعات الأخلاقية، فما تفعله ليس صحيحاً أو خاطئاً، لأن أنشطتها ليست من ضمن نطاق المعايير أو القواعد الأخلاقية^(١).

ثالثاً: عدم إمكانية تجنب الأفعال المتخذة بموجب هذا المبدأ، فمثلاً في مجال الأخلاق الإنسانية يجوز لنا استخدام القوة ضد الآخرين للدفاع عن أنفسنا، فقط عندما لا يمكن تجنب هجوم المعتدي، أو الهروب من الموقف؛ فإذا كان هناك شخص ما يهددنا ويمكننا أن نخرج بأمان من هذا الموقف، فعلينا أن نفعل ذلك. أمّا علاقتنا بالكائنات غير البشرية، فينبغي علينا أن نبذل كل جهد معقول؛ لتجنب المواقف التي يحتمل أن نتضرر فيها من الكائنات غير البشرية^(٢). يقول «تايلور»: «إن قتل الكائنات غير البشرية، أو إلحاق الضرر بها، هو دائماً شيء سيء أخلاقياً، ولا يمكن تبريره، إلا إذا لم نكن نمتلك بديلاً آخر، وفي الوقت نفسه يجب أن يكون لدينا سبب أخلاقي صالح وذو ثقل للتغلب على السبب ظاهر الصدق لعدم القيام بذلك»^(٣).

(1) Ibid, pp.267-268.

(2) Ibid, p.268.

(3) Ibid, p.269.

لكن، هل فعل قتل الحيوان أو النبات أو إلحاق الضرر به مبرر بالطريقة بنفسها التي تبرر قتل الإنسان أو إلحاق الضرر به؟ يُجيب «تايلور» قائلاً: «إن ما يبرر فعل قتل حيوان أو نبات أو إلحاق الضرر به قد يكون سبباً لنوع مختلف تماماً عن ذلك الذي يبرر قتل حياة إنسان أو إلحاق الضرر به». وهذا يثير مشكلة أخرى، تكمن في كيفية حل النزاع بين البشر والحياة البرية، فمثلاً: فعل قطع الزهور البرية هو في حد ذاته يعد أمراً خاطئاً تماماً، مثل قتل الإنسان. لكن هل يعد هذا خطأً كبيراً؟ في هذا السياق يُجيب «تايلور» قائلاً: «إن هذا يتوقف على ظروف بعض الحالات، فقد يكون فعل قطع الزهور البرية أكبر خطأً مما هو عليه في حالة أخرى، مثل قتل الإنسان، فمثلاً قد يستحق المرء اللوم عندما يدوس زهرة برية نادرة ومهددة بالانقراض دون سبب وجيه، أكثر من قتله شخص آخر للدفاع عن نفسه، وكلاهما فعلاً خاطئان على حد سواء من الناحية الأخلاقية، لكن الفعل الأول يتضمن تدميراً متعمداً لشيء في الحياة البرية؛ لذلك يعد فعلاً أكثر استنكاراً واستهجاناً من الفعل الثاني، شريطة أن يفهم الفعل الثاني بأنه فعل من أفعال الدفاع عن النفس^(١).

٢- مبدأ التناسب:

ناقش عديداً من الفلاسفة مبدأ التناسب بشكل واضح في «أخلاقيات الحرب العادلة»، أمثال: «مايكل والزر» Michael Walzer (١٩٣٥م-) و«جيمس جونسون» James T. Johnson (١٩٣٨م-)، ويقصد به أن الفعل له ما يبرره فقط، إذا كان الضرر الذي يسببه ليس مفرطاً، وأضاف «جونسون» فكرة أن مبدأ التناسب يتطلب فكرة الخير الكلي في مقابل الشر الكلي الذي تسببه الحرب^(٢).

أمّا مبدأ التناسب في الأخلاق الإيكولوجية فيطبق في حالة نزاع المصالح Interests بين الكائنات البشرية والكائنات غير البشرية، ويستخدم «تايلور» مصطلح المصالح للإشارة إلى الأشياء أو الأحداث التي تعمل على الحفاظ على الكائنات الحية وحمايتها وتعزيز خيرها^(٣).

(1) Taylor, W. Paul: In Defense of Biocentrism, In: «Environmental Ethics», by ed; Eugenc C. Hargrove, Vol.5, No.3, Environmental Philosophy, Inc. The University of Georgia, Athens, 1983, pp.242-243.

(2) Hurka, Thomas: Proportionality in The Morality of War, Philosophy & Public Affairs, Vol.33, No.1, (Winter, 2005), Wiley, 2005, pp.34-39.

(3) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.270.

ويشير قائلًا: «سأتحدث عن مصالح الكائنات الحية دون النظر عما إذا كانت تشعر بالمتعة أو الأثر، لديها رغبة واعية أو لا، لديها غاية أو لا، لديها أهداف أو لا، تعي ما يحدث لها أو لا»^(١).

ويميز «تايلور» بين نوعين من المصالح، هما: المصالح الأساسية والمصالح غير الأساسية: يقصد بالمصالح الأساسية هي الأشياء التي تمثل جزءاً أساسياً من وجودنا بوصفنا أشخاصاً، حيث يقول: «فيما يتعلق بالبشر، فإن المصالح الأساسية هي ما يعنيه الناس العقلانيون والمستنيرون من الناحية الواقعية باعتبارها جزءاً أساسياً من وجودهم كأشخاص، وهي ما يحتاجونه لكي يصبحوا قادرين على تحقيق الأهداف والغايات التي تجعل الحياة ذات مغزى وجديرة بالاهتمام، شريطة أن تكون لديهم شرعية أخلاقية للوفاء بهذا الحق»^(٢).

وقد حدد «تايلور» الحقوق الأساسية للأفراد على النحو الآتي: حق الأمن Security Right، وحق الحرية Liberty Rights، وحق استقلال الذات Autonomy Right، وحق الإعاشة «الكفاف» Subsistence Right، وإيجاز:

أ- حق الأمن: هو حق كل فرد في الحماية من القتل أو الاغتصاب أو الاعتداء أو التعذيب أو أي نوع من أنواع الإساءة الجسدية المباشرة.

ب- حق الحرية: هو حق كل شخص في ألا يعوقه الآخرون في السعي وراء مصالحه الشرعية «المسموح بها أخلاقياً»، وهي تتضمن الحق في امتلاك واستخدام الممتلكات الخاصة.

ج- حق استقلال الذات: هو الحق في التطور والحق في ممارسة قدرات الفرد لتحديد ذاته، حيث تعني عبارة «تقرير المصير» Self-determination ترتيب أهداف المرء وتشكيل مستقبله وفقاً لنظام القيمة الذي يختاره لنفسه أو ما يسمى «خطة الحياة».

د- حق الإعاشة «الكفاف»: هو الحق في البقاء البيولوجي والحق في مستوى من الصحة البدنية بشكل كاف -على الأقل- لتمكين المرء من السعي بفاعلية نحو تحقيق مصالحه

(1) Ibid, p.271.

(2) Ibid, p.272.

الشرعية - ويسمى الحق في الحياة^(١). وهذا يعني، أن المصالح الأساسية «الضرورية» هي نفسها للجميع؛ لذلك فإن حقوق الإنسان تصل بنا إلى تحقيق القيم الكلية أو الخيرات الأولية، وهي حقوق نمتلكها جميعاً بوصفنا أشخاصاً.

أما المصالح غير الأساسية، فهي الغايات المحددة الجزئية الخاصة التي نعتبرها تستحق البحث، والوسائل التي نتبعها لتحقيقها هي التي تشكل أنظمة القيم الفردية، وهذا يعني أن المصالح غير الأساسية للبشر تختلف من شخص إلى آخر، في حين أن مصالحهم الأساسية مشتركة للجميع^(٢).

ينطبق مبدأ التناسب على نوعين مختلفين من الصراعات؛ النوع الأول: الحالات التي تتعارض فيها المصالح الأساسية للحيوانات والنباتات مع المصالح غير الأساسية للبشر، والنوع الثاني: الحالات التي تتعارض المصالح غير الأساسية للبشر مع المصالح الأساسية للحيوانات والنباتات، ومن أجل التفرقة بين هذه الأنواع يجب علينا أن ننظر في الطرق المختلفة التي تربط المصالح غير الأساسية للبشر بمواقف احترام الطبيعة.

أولاً: هناك مصالح إنسانية غير أساسية تتنافى جوهرياً مع موقف احترام الطبيعة، والسعي وراء هذه المصالح ينبغي أن يتخلى عنه أي شخص يحترم الطبيعة؛ لأن الأفعال والمقاصد المتضمنة في إرضائها تعبر مباشرة عن موقف استغلالي exploitative تجاه الطبيعة، ومثل هذا الموقف لا يتعارض مع موقف احترام الطبيعة فحسب؛ ولكنه أيضاً ينكر القيمة المتأصلة للحيوانات والنباتات في النظم الإيكولوجية الطبيعية، ومن الأمثلة على ذلك:

أ- ذبح الأفيال الصغيرة من أجل الحصول على أنيابها؛ لاستخدامها في النقش؛ للتجارة السياحية.

ب- قتل وحيد قرن لاستخدام قرونها كمقابض خنجر.

ج- انتقاء الزهور البرية النادرة.

د- القبض على الطيور الاستوائية واستخدامها للبيع في أقفاص.

(1) Taylor, W. Paul: Inherent Value and Moral Rights, The Monist, Vol.70, No.1, (January, 1987), Oxford University Press, 1987, p.26.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.273.

هـ- محاصرة الزواحف وقتلها؛ لاستخدام جلودها وصدفها في صنع الأحذية باهظة الثمن، وحقائب الأيدي وغيرها من منتجات الأزياء.

و- قتل الثدييات البرية النادرة وصيدها، مثل: النمر والياغورا والفهود لتجارة الفراء الفاخرة.

ز- كل أنواع الصيد التي تتم من أجل الهواية أو التسلية^(١).

كل هذه الأمثلة تعبر عن موقف استغلالي تجاه الطبيعة؛ لأنها تعامل المخلوقات البرية على أنها مجرد أدوات للأغراض البشرية؛ وبالتالي تحرمها من قيمتها المتأصلة، ويتم تقييم الحيوانات والنباتات فقط بوصفها مصدرًا للمتعة البشرية أو بوصفها أشياء يمكن التلاعب بها، واستخدامها لتحقيق المتعة أو اللذة البشرية^(٢)؛ وهذا ما يتنافى مع استحقاق القيمة المتأصلة لكل كيان يمتلك قيمته المتأصلة -من وجهة نظر تايلور-، وأن من يمتلك قيمته المتأصلة يمتلك خيره، ويستحق النظر والاهتمام الأخلاقي من قبل الفاعلين الأخلاقيين، وأن تحقيق خيرها هو شيء ينبغي الترويج له وحمايته بوصفه غاية في حد ذاته^(٣).

يعارض «رينه ديكارت» Rene Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م) هذا الموقف، حيث يرى أن الكائنات غير البشرية يجب أن تفهم في مصطلحات ميكانيكية بحتة، ولا يعني هذا فحسب أن الحيوانات هي في بعض الأحيان مثل الآلات، بل إنها آلات، فهي لا تختلف من حيث المبدأ عن الساعات، فالحيوانات كائنات مادية بحتة وخالية من الوعي، بالرغم من ذلك لم ينكر «ديكارت» أن الحيوانات تمتلك إحساساً أو ما نطلق عليه حساسية Sensitivity؛ لأن الحيوانات تملك معدات حسية تتيح لها الاستجابة بشكل مناسب لبيئتها الطبيعية^(٤).

ثانياً: هناك نوع آخر من المصالح غير الأساسية للبشر لا تستخدم فيها الحيوانات والنباتات البرية بوصفها وسيلة لتحقيق أهداف أو غايات معينة، ولكن نتائج تلك الأفعال تلحق الضرر بالكائنات البرية، ومن الأمثلة على ذلك:

أ - بناء متحف في أو مكتبة في أماكن الموائل الطبيعية.

(1) Ibid, pp.273-274.

(2) Ibid, pp.274-276.

(3) Taylor, W. Paul: Are Humans Superior to Animals and Plants?, Op.Cit, p,151.

(4) Taylor, Angus: Op.Cit, p.38.

ب- إنشاء مطار أو سكة حديدية أو ميناء أو طريق سريع ينطوي على اضطراب خطير في النظام البيئي الطبيعي.

ج- سد نهر حر متدفق؛ لصالح مشروع الطاقة الكهرومائية.

د- استخدام المناظر الطبيعية والغابات الطبيعية في إنشاء حديقة عامة^(١).

ولكن هل يمكن بالفعل التخلي عن مثل هذه الأنشطة؟ يرى «تايلور» قائلاً: «إن ذلك يتوقف على القيمة التي يضعونها على المصالح المختلفة التي يجب تعزيزها، وهذا يعتمد بدوره على نظم القيم الكلية للأشخاص، وعلى البدائل المتاحة، خاصة إذا تم إيجاد بدائل أقل ضرراً بالبيئة، وعلى إمكانية استيفاء بعض هذه المصالح أو كلها بطريقة أخرى»^(٢).

يتضح مما سبق: أولاً: هناك مصالح تعبر مباشرة عن موقف استغلالي تجاه الطبيعة، وأن الأفعال المتخذة لتلبية هذه المصالح تتنافى جوهرياً مع موقف احترام الطبيعة. وثانياً: هناك مصالح لا تمثل في حد ذاتها موقفاً استغلاليّاً تجاه الطبيعة، ولكن في كثيرٍ من الظروف العملية الوسائل المتخذة لإرضاء تلك المصالح تُحدث أثاراً كارثية في العالم الطبيعي، وعلى أولئك الذين يحترمون الطبيعة تجنبها كلما أمكن ذلك. وعلى هذا، فإن الفكرة الأساسية لمبدأ التناسب - كما يشير «تايلور» - تنص على: «في حالة الصراع بين القيم الإنسانية وخير الحيوانات والنباتات البرية غير الضارة، ينبغي إعطاء وزن أكبر للمصالح الأساسية على المصالح غير الأساسية، دون النظر إلى النوع، سواء أكان بشرياً أم غير بشري، ولا يميز هذا المبدأ السماح للمصالح غير الأساسية بتجاوز المصالح الأساسية حتى لو كانت المصالح غير الأساسية هي مصالح البشر، والمصالح الأساسية هي مصالح الحيوانات والنباتات»^(٣).

٣- مبدأ الحد الأدنى من الخطأ:

ينص مبدأ الحد الأدنى من الخطأ على أنه: «عندما يكون الأشخاص العقلانيون والمستثنون والمستقلون ذاتياً، الذين قد اعتمدوا موقف احترام الطبيعة؛ غير مستعدين للتخلي عن نوعي

(1) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.276-277.

(2) Ibid, p.277.

(3) Ibid, pp.277-279.

القيم المذكورة أعلاه -القيم الجوهرية والقيمة المتأصلة^{(١)*-}، على الرغم من إدراكهم أن نتائج متابعة تلك القيم ستنطوي على ضرر للحيوانات والنباتات البرية؛ فلا يجوز لهم متابعة تلك القيم إلا إذا كان ذلك ينطوي على عدد أقل من الأخطاء أو الانتهاكات من خلال البحث عن طرق بديلة^(٢).

يتضمن هذا المبدأ مجموعة من الشروط، لكي يتم تطبيقه، وهي:

١- عندما تكون حالة الصراع بين المصالح الأساسية للحيوانات والنباتات في حالة منافسة -لا يمكن تجنبها- مع المصالح غير الأساسية للبشر.

٢- المصالح البشرية غير الأساسية لا تتفق جوهرياً مع موقف احترام الطبيعة.

٣- الأفعال اللازمة للوفاء بالمصالح غير الأساسية للبشر تضر بالمصالح الأساسية للحيوانات والنباتات.

٤- عندما تكون المصالح البشرية غير الأساسية مهمة جداً وتكون ذات معنى؛ أي عدم رغبة الأشخاص العقلانيون الذين يحترمون الطبيعة في التخلي عن السعي نحو تحقيقها، حتى عندما يأخذون في الاعتبار النتائج غير المرغوب فيها على الحياة البرية^(٣).

تعد النقطة الأخيرة مهمة جداً، لسببين: أولهما؛ لأن كلفة الإضرار بالحياة البرية يكمن في الدور الذي تلعبه هذه المصالح في النظرة الكلية للحياة المتحضرة. وثانيهما؛ لأن القيمة الخاصة الممنوحة لهذه المصالح تنبع من المكانة المركزية التي تحتلها في التصور العقلاني للناس من خيرهم الحقيقي الخاص. السبب الأول يتعلق بالجانب الثقافي والاجتماعي وعلى وجه التحديد أهمية مساهمته في تطور الحضارة الإنسانية، أمّا السبب الثاني فيتعلق برؤية الفرد لنوع الحياة التي تستحق أن يحياها، وفقاً لظروفه وقدراته^(٤).

(*) يفرق «تايلور» بين نوعين من القيم، القيمة المتأصلة ويقصد بها قيمة الوجود أو الحياة، وهي قيمة تمتلكها وتشارك فيها جميع الكائنات الحية دون استثناء، والقيمة الجوهرية ويقصد بها مجموعة الخصائص والسمات التي تساعد الإنسان من أجل تحقيق رفاهيته وسعادته، يمكن تسميتها قيم مساعدة.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.282-283.

(3) Ibid, p.280.

(4) Ibid, p.281.

يضع هذا المبدأ قيدين أخلاقيين على السعي نحو نوعين من القيم الإنسانية، هما:

القيّد الأول: أن مؤسسات وممارسات المجتمع المحلي هي التي تؤدي إلى أقل الأخطاء التي تحدث في العالم الطبيعي، من خلال البحث عن طرق بديلة يمكن أن يستمدّها المجتمع لتحقيق الغايات الاجتماعية نفسها، بشرط أن تتضمن أقل عدد من حالات الإساءة إلى النظم الإيكولوجية الطبيعية^(١). فالقواعد التوجيهية داخل أي مجتمع تتمثل في فرض متطلبات ومحظورات على أعضاء المجتمع، وتحديدًا أنواع الأفعال التي يتعين القيام بها من مختلف فئات الأشخاص في أدوارهم المختلفة في النظام الاجتماعي، أي أنها تحدد وتصف إجراءات صناعة القرارات التي يتبعونها ومجموعة الخيارات المتاحة لمختلف فئات الأشخاص في مختلف المواقف والظروف^(٢).

أمّا القيد الثاني: فيشترط أن تكون الأفعال التي يتخذها الأفراد في السعي نحو تحقيق الغايات التي تقع في صلب تصوراتهم العقلانية لمصلحتهم الحقيقية من قبيل عدم وجود طرق بديلة تؤدي إلى إنتاج أقل عدد من الأخطاء تجاه الكائنات الحية البرية^(٣). ويعني هذا، أن المبدأ يميز من الناحية الأخلاقية تعزيز بعض المصالح غير الأساسية للبشر فحسب، من خلال تقليل الأخطاء التي تحدث للكائنات غير البشرية في النظم الإيكولوجية الطبيعية إلى أدنى حدٍّ ممكن^(٤).

ويفترض هذا المبدأ أيضًا فكرة الاختيار من البدائل المتاحة لمواصلة مراعاة المصالح البشرية في حالة الصراع مع الكائنات الحية الأخرى، حيث يقول «تايلور»: «لنفترض إذن أن أحد الطرق البديلة للبشر لمواصلة مصالحهم في إحدى الحالات من النوع الذي نحن بصدده في السؤال يضر بعدد معين من الكائنات الحية، في حين أن هناك طريقة أخرى لمتابعة المصالح نفسها تنطوي على القيام بضرر أقل لعدد أقل من الكائنات الحية، فإذا اخترنا البديل الأول فسوف نكون على علم بارتكاب وتنفيذ المزيد من الأفعال الخاطئة أكثر مما لو اخترنا البديل الثاني؛ ويترتب على ذلك فشل الشخص في أداء واجبه تجاه الكائنات الحية الأخرى؛ لأن كل

(1) Ibid, p.283.

(2) Taylor, W. Paul: Justice and Utility, Canadian Journal of Philosophy, Vol.1, No.3, (Mar., 1972), p.328.

(3) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.283.

(4) Ibid, p.283.

كيان Entity يتعرض للأذى في هذه الحالة يعامل على نحو غير عادل ويكون الشخص مخطئاً؛ لأن واجب عدم الإيذاء مستحق تجاه كل كائن حي، وفي هذه الحالة تقضي الجدارة الأخلاقية أن إلحاق الضرر بعدد أقل من الكائنات الحية أفضل من إلحاق الضرر بعدد أكبر»^(١).

نستنتج مما سبق، أن إلحاق الضرر بنوع من سكان الكائنات الحية أقل حدة من إيذاء المجتمع الحيوي ككل، ووفقاً للنظرة الكلية، «فإن المعيار الأساس للفعل الصحيح هو ميل الفعل إلى المحافظة على السلامة الإيكولوجية في البيئة الطبيعية التي يحدث فيها الفعل، ومن هذا المنظور يبدأ المرء مع المسلمة القائلة إن الحياة البشرية ليست سوى أحد مكونات النظام الإيكولوجي الكلي للأرض، وأن السلامة الإيكولوجية قيمة في حد ذاتها»^(٢). ويترتب على ذلك، أن الدور الأخلاقي المناسب للبشر على الأرض هو العمل بطريقة سليمة بيولوجياً فيما يتعلق بالغلاف الحيوي للكوكب، وأن يُنظر إليهم على أنهم يحتلون مكانة بيئية معينة؛ وبالتالي ينبغي أن يُضبط سلوكهم من أجل الحفاظ على علاقة صحية مع النظام البيئي العالمي الذي هو جزء منه^(٣).

وهذا ما أشار إليه «ألدو ليوبولد» Aldo Leopold (١٨٨٧-١٩٤٨م)؛ حيث يقترح نوعاً من المقاربة الكلائية^(٤) Holistic Approach للأخلاق البيئية زاعماً أن أخلاق الأرض Land Ethics التي يدعو إليها تغيير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو عادي بسيط كمواطن فيه، وتستلزم منه احتراماً للأعضاء الآخرين، ولمجتمع الأرض ككل. والقاعدة الأخلاقية الذهبية عند «ليوبولد» تقول «يكون الشيء صائباً عندما يميل إلى الحفاظ على تكامل المجتمع الحيوي واستقراره وجماله، ويكون باطلاً عندما يميل إلى الاتجاه الآخر»^(٥).

فالمسألة تكمن في كيفية تصورنا للعلاقة الأخلاقية نحو جميع الكائنات الحية التي تشترك معنا في الكوكب، وهذا ما أوضحه «تاييلور» قائلاً: «إذا تصورنا أنفسنا أعضاء في كوكب الأرض، وليس كمستفيدين أو مستهلكين أو مستغلين أو مشرفين، عندئذ سنعتبر جميع أعضائها

(1) Ibid, p.284.

(2) Ibid, pp. 285-286.

(3) Ibid, p.286.

(٤) ورد مصطلح «المقاربة الكلائية» «Holistic Approach» في كتاب معين رومية «من البيئة إلى الفلسفة»، إلا أن الدراسة ترى ترجمتها بالنهج الشمولي أو الكلي.

(٥) رومية، معين: مرجع سابق، ص ٣٤.

يستحقون اهتمامنا واعتبارنا، ولن يُنظر إلى أي شيء على أنه مجرد وسيلة لمتعة شخص آخر، وسنعتبر أن الكيان الذي لديه خير خاص به - وإن لم يكن بالضرورة شخصاً أو موجوداً واعياً - ليس مجرد شيء، وسنفهم حينها أن مكاننا في العالم الطبيعي يشبه مكانها بشكل أساس، فكلنا زملاء مشاركون في النظام البيئي لكوكب واحد هو منزلنا»^(١).

ينطوي مبدأ الحد الأدنى من الخطأ على نوعين من الالتزامات، هما:

- ١- اختيار البديل الذي ينطوي على أقل قدر من الأفعال المسببة للضرر.
- ٢- الاعتراف بأن تعاملنا مع النظم الإيكولوجية الطبيعية هو خطأ ظاهر الصدق، وأن يعبر هذا الاعتراف من الناحية العملية عن قبولنا للشرط الأخلاقي المتمثل في الرد على المظالم التي ارتكبتها، كوسيلة لاستعادة توازن العدالة بيننا وبينها، وهذا يتضمن بطبيعة الحال الوفاء بمعيار الحياد بين الأنواع، ومن ثم تكون أفعالنا مبررة من الناحية الأخلاقية^(٢).

٤- مبدأ العدالة التوزيعية:

العدالة هي إحدى الفضائل الأربع التي قال بها الفلاسفة منذ القدم، وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة. والعدل هو الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له، وأخذ ما عليه^(٣)، وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق^(٤)، والاعتدال هو توسيط بين حالين في كم أو كيف أو تناسب^(٥).

ولكن، كيف يتم التوزيع العادل؟ هناك إجابتان عن هذا السؤال: أولهما؛ حسب أولوية الجدارة Merit Priority، أي أن (أ) أجدر بالاستحقاق من (ب) بسبب مؤهلاته العقلية والمادية - الاشتغال على صفات معينة-. وثانيهما حسب أولوية الحاجة Need Priority دون

(1) Taylor, W. Paul: Frankena on Environmental Ethics, The Monist, Vol.64, No.3, (July., 1981), Oxford University Press, 1981, p.324.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.286-287.

(٣) مدكور، إبراهيم (المحرر): المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، وزارة التربية والتعليم (طبعة خاصة)، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٤٠٩.

(٤) وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٤١١.

(٥) مدكور، إبراهيم (المحرر): مرجع سابق، ص ٤٠٩.

النظر إلى أي مؤهلات عقلية أو مادية؛ فهذان معياران توزيعان متميزان يحكمان جميع الاقتصاديات البشرية، أحدهما يتمثل في قاعدة منح الموارد إلى الأفراد الذين يحتاجونها دون النظر عما إذا كانوا قد فعلوا أي شيء لكسبها أو لا، والآخر هو معيار توزيع الموارد طبقاً للجدارة والاستحقاق^(١).

يرى «تايلور» أن هذا المبدأ ينطبق على المطالبات المتنافسة بين الكائنات البشرية وغير البشرية في ظل شرطين:

الشرط الأول: أن الكائنات غير البشرية لا تضر بنا، وبالتالي فإن مبدأ الدفاع عن النفس في هذه الحالة لا ينطبق عليها. الشرط الثاني: أن المصالح التي تثير المطالبات المتنافسة هي على نفس المستوى من الأهمية النسبية، وكلها مصالح أساسية، وبالتالي لا يتم تطبيق مبدأي التناسب والحد الأدنى من الخطأ، ومن ثم فإن هذا المبدأ يغطي الحالات التي لا تندرج تحت المبادئ الثلاثة الأولى^(٢).

يُعد استنزاف الموارد الطبيعية مشكلة بيئية تنجم عن الإسراف في نهب واستغلال هذه الموارد، وكذلك هدرها يكون نتيجة عدم الاستخدام الرشيد، ولذلك فالموارد المتجددة منها (كالماء والغابات والتربة الزراعية والحيوانات...) مهددة إما بالتلوث أو بعدم قدرتها على موازنة استنزافها من قبل البشر، نتيجة استنزافها الجائر، أمّا الموارد غير المتجددة (كالمعادن والوقود الأحفوري...) فهي مهددة بالنضوب؛ لأنها موجودة بكميات محدودة في حين أن الاستهلاك البشري لا يتوقف، كما أنه يتم بطريقة تهمل مسألة إعادة استخدام هذه الموارد أو تدويرها^(٣).

ويوفر مبدأ العدالة التوزيعية معايير للتوزيع العادل لتحقيق المصالح والمنافع بين جميع أطراف النزاع، عندما تكون المصالح أساسية، ومن ثم تكون ذات أهمية متساوية لأولئك المعنيين، والأهمية المتساوية تعطيهم نفس الثقل الأخلاقي أثناء قرار حل الصراع، إذا أريد لها أن تكون منصفة للجميع^(٤).

(1) Wilson, Catherine: The Role of a Merit Principle in Distributive Justice, The Journal of Ethics, Vol.7, No.3, 2003, pp.277-278.

(2) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, pp.291-292.

(٣) رومية، معين: مرجع سابق، ص ١٦.

(4) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.292.

يفترض مبدأ العدالة التوزيعية للوهلة الأولى الآتي:

أولاً: عندما تكون مصالح الأطراف المتنازع عليها كلها مصالح أساسية، وهناك مصدر طبيعي للخير يمكن استخدامه لصالح أي طرف من الأطراف؛ فإنه يجب تخصيص حصة متساوية لكل طرف.

ثانياً: أثناء التطبيق العملي لمبدأ العدالة التوزيعية، فإن الأساليب الأكثر عدالة للتوزيع لا يمكن أن تضمن المساواة التامة في المعاملة لكل كائن حي؛ وبالتالي فإننا نخضع للمتطلبات الأخلاقية لاستكمال جميع القرارات القائمة على العدل التوزيعي مع واجب آخر يفرضه مبدأ الأولوية الخامس، وهو مبدأ العدالة التعويضية. وهذا يعني باختصار، أننا إن لم نطبق العدالة التامة أو الإنصاف التام؛ فإننا مدينون ببعض تدابير جبر الضرر للمخلوقات البرية كما يستحقونها، أي أن اعترافنا بالأخطاء التي نقوم بها تجاه الكيانات ذات القيمة المتأصلة يدعو إلى التزام إضافي بأن نفعل ما بوسعنا للتعويض عن هذه الأخطاء، فهذه هي الطريقة الوحيدة فقط للمحافظة على فكرة الإنصاف في كل نظام المبادئ ذات الأولوية^(١).

ثالثاً: عند وضع الأساليب المختلفة التي يمكن من خلالها تطبيق مبدأ العدالة التوزيعية، يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن الحيوانات البرية والنباتات ليست في حد ذاتها ضارة لنا، نتيجة لذلك فنحن لسنا تحت أي ضرورة لقتلها للدفاع عن النفس، وإذا كانت لا تهاجمنا فيمكن أن نتجنب الحالات التي نضطر فيها إلى الاختيار بين بقائها وبقائنا؛ ويترتب على هذا أن مبدأ العدالة التوزيعية يطلب منا أن نستحدث طرقاً لتحويل حالات المواجهة إلى حالات من التراضي المتبادل كلما كان ذلك ممكناً، وبهذه الطريقة يمكننا أن نتشارك الموارد المفيدة للأرض على قدم المساواة مع الأعضاء الآخرين في مجتمع الحياة^(٢). ويمكن تحقيق ذلك - كما يقول «تايلور»-: «من خلال تحويل الحالات التنافسية إلى أنماط من التوافق والتكيف والتسامح المتبادل، ومنها: توزيع حصة المساكن الطبيعية الدائمة، والتخصيص الدائم للمواطن الطبيعية، والحفظ المشترك، والتكامل البيئي، والتدوير أو التناوب»^(٣).

(1) Ibid, p.293.

(2) Ibid, p.293.

(3) Ibid, p.297.

٥- مبدأ العدالة التعويضية:

ترتبط العدالة التعويضية بالأخلاق الغائية، حيث يتم تصورها على أنها تنطوي على أنماط سلوكية معينة تكون ملزمة بطبيعتها، والتي تحمل في باطنها صحتها الأخلاقية دون النظر إلى أية عواقب، فهي أفعال معينة تملك جدارة مباشرة أو نقصاً، ولهذا السبب تستحق المكافأة أو الجزاء. ويتضمن مفهوم العدالة التعويضية الإشارة إلى الماضي، والإشارة إلى بعض الأحداث التي تتطلب في حد ذاتها تسوية لاحقة^(١)؛ فالعدالة التعويضية - كما يشير تايلور - هي استعادة توازن العدالة عند ارتكاب ظلم شخص أو فئة من الأشخاص، وفي هذه الحالة يجب تقديم شكل من أشكال التعويضات أو الإصلاحات^(٢).

ينطبق مبدأ العدالة التعويضية - في السياق الحالي - على كل من مبدأي العدالة التوزيعية، والحد الأدنى من الخطأ؛ لأن في كلا المبدئين قد يلحق الضرر بالحيوانات والنباتات غير الضارة؛ لذلك فإن هناك شكلاً من أشكال التعويض أو الإصلاح مطلوباً، خاصة إذا كانت أفعالنا متسقة تماماً مع موقف احترام الطبيعة^(٣).

ولكن، ما أنواع التعويضات المناسبة؟ يقول «تايلور»: «هناك قاعدتان ترشدان الإنسان في هذه الحالة: أولهما؛ قاعدة «كلما زاد الضرر، زادت التعويضات المطلوبة»، وثانيهما قاعدة «تركيز الاهتمام على سلامة وصحة النظم الإيكولوجية بأكملها ومجتمعاتها الإحيائية، وليس على خير أفراد معينين»^(٤).

يمكن فهم القاعدة الثانية من جانبين مختلفين، فهي ممارسة تدرج في إطار مبدأ العدالة التوزيعية من ناحية، وهي وسيلة للوفاء بمتطلبات العدالة التعويضية من ناحية أخرى؛ فجانبتها الأول هو أن الحفاظ على البرية هو مجرد تقاسم خيرات الطبيعة مع المخلوقات الأخرى، من خلال تخصيص أجزاء معينة من مصدر الخير بحيث يحصل الجميع على بعض

(1) Garvin, Lucius: Retributive and Distributive Justice, The Journal of Philosophy, Vol.42, No.10, (May., 10- 1945), p.271.

(2) Taylor, W. Paul: Reverse Discrimination and Compensatory Justice, Analysis, Vol.33, No.6, (Jun., 1973), Oxford University Press, 1973, p.180.

(3) Taylor, W. Paul: Respect for Nature, Op.Cit, p.304.

(4) Ibid, p.305.

المنافع، وفي هذه الحالة من الضروري تصور أرضية مشتركة تمثل حالة انسجام أساسي بين الطبيعة والحضارة الإنسانية، وفي جانبها الثاني تستمد عدالة الحفاظ على البرية من ملائمتها بوصفها وسيلة للتعويض عن المظالم التي يرتكبها البشر في الحياة البرية، بأن نضع جانباً مناطق المواطن الطبيعية وأن نحمي الظروف البيئية في تلك المناطق؛ حتى تتمكن المجتمعات البرية من الحيوانات والنباتات من تحقيق خيرها، وهذا ما يعبر تعبيراً كاملاً عن احترامنا للطبيعة، حتى عندما نلحق ضرراً بالكائنات الحية من أجل الاستفادة لأنفسنا^(١).

يتضح مما سبق، أن دراسة «تايلور» للمبادئ ذات الأولوية الخمسة تتميز بعدة مميزات، هي على النحو الآتي:

- أ- أنها تعطي رداً منطقيًا عقلياً على التهمة القائلة أن مذهب المساواة الحيوية يجب أن ينهار عندما يتعلق الأمر بالصراعات بين البشر والأنواع الأخرى من المخلوقات.
- ب- تُظهر هذه المبادئ أن هناك أساليب مختلفة لحل الصراعات بطرق توفر الإنصاف للجميع، عن طريق الاعتراف الواجب بالقيمة المتأصلة لكل كائن حي.
- ج- أنها توفر أساساً منهجياً لمفهوم العدالة بين الأنواع في الحالات التي لا يمكن فيها تحقيق مصالح الكائنات الحية التي تنتمي إلى أنواع مختلفة، وبهذا يتم استبدال الصراع من أجل البقاء بقيود النظام الأخلاقي التي تحددها مبادئ العقلانية للعدالة^(٢).

(1) Ibid, pp.305-306.

(2) Ibid, pp.306-307.

نتائج البحث

تأسيسًا على ما سبق، توصلت الدراسة إلى عدة نتائج من أهمها:

أولاً: تتطلب الأزمة البيئية في عالمنا المعاصر نوعًا جديدًا من الثقافة البيئية التي يجب أن تبني على علاقة تبادلية نفعية بين البشر والعالم الطبيعي، بما لا يحقق خللاً أو ضرراً لأحد الطرفين على حساب الطرف الآخر، وهذه الثقافة تتطلب عقلانية واعية من الإنسان وإدراكًا معرفيًا لما يدور حوله من مشكلات بيئية خطيرة قد تهدد بقاءنا، وبقاء الكائنات الأخرى على سطح الأرض.

ثانيًا: نحن بحاجة إلى علم نفس إيكولوجي يهدف إلى معالجة الاغتراب بين الإنسان والبيئة الطبيعية عن طريق تنبيه الإحساس الفطري لدى الإنسان بأهمية الوعي الإيكولوجي الذي يهدف إلى إيقاظ إحساسنا بالمسئولية الأخلاقية تجاه الكائنات الحية الأخرى تكافئ مسئوليتنا الأخلاقية تجاه البشر، كما أننا بحاجة إلى علم لاهوت إيكولوجي يهدف إلى تخليصنا من النظرة الدينية العالقة في أذهاننا عن سيطرة الإنسان وسيادته على المخلوقات الأخرى، وأن كل ما في الكون خلق من أجل الإنسان.

ثالثًا: فكرة المركزية البيولوجية عند «تايلور» هي رؤية فلسفية متعالية تتطلب من الإنسان قدرًا كبيرًا من التأمل والنظر العقلي من أجل الاقتناع بها، ولا يكفي أن نكون مثقفين أو مستقلين ذاتيًا لتقبل تلك النظرة، بل يجب أن نؤمن بأن شرط وجودنا في العالم يتمثل في ضرورة التوافق والانسجام بيننا وبين الكائنات الأخرى الموجودة في العالم الطبيعي.

رابعًا: أعطى «تايلور» أهمية كبيرة للاعتبار الأخلاقي للكائنات غير البشرية، على الرغم من أنه نفى عنها أية فاعلية أو قصدية أخلاقية، وهذه في حقيقة الأمر نتيجة مهمة جدًا؛ لأنها تفك الخلاف بين الفلاسفة الذين يصرون على أن الكائنات غير البشرية كائنات حساسة ولها فاعلية وقصدية ووعي، والفلاسفة الذين يرفضون ذلك ويصرون على أنها تفعل كل شيء من خلال عادات فيسيولوجية معينة مرتبطة بالوراثة والغريزة.

خامسًا: تُعدُّ المركزية البيولوجية هي الفكرة الرئيسة التي بنى عليها «تايلور» أساس فلسفته الأخلاقية البيئية، وهي نظرية حاملة - كما ترى الدراسة -؛ لأنها ترى أن كل الكائنات

الحية - دون استثناء - تملك قيمة متأصلة في ذاتها؛ لأنها تسعى نحو تحقيق خيرها الخاص بطريقتها الخاصة، وأنها موجهة نحو أهداف غائية في الحياة، وهذا ما يُفرض إلى أن جميع الكائنات الحية تستحق الاعتبار والنظر الأخلاقي من قبل الفاعلين الأخلاقيين، وهذا أمر محال.

سادساً: نظراً لهيمنة الإنسان على البيئة وسيطرته على مقدراتها واحتكارها لصالح منفعتها الخاصة، فقد وضع «تايلور» أربع قواعد حاكمة للسلوك الإنساني في مواقفه تجاه الطبيعة، وهي: قاعدة عدم الإيذاء، وقاعدة عدم التدخل / الإعاقة، وقاعدة الثقة، وقاعدة التعويض، وقد وضع لكل قاعدة من هذه القواعد مجموعة من الالتزامات والاستثناءات، وهذا يعني أنها قواعد نسبية ترتبط بظروف الموقف أو الحالة.

سابعاً: يفرض الصراع الحتمي على المصالح بين الكائنات البشرية والكائنات غير البشرية وجود مجموعة من المبادئ تعمل على حل هذا الصراع، وقد حدد «تايلور» في خمسة مبادئ تعمل بمبدأ أولوية الصلاحية الأخلاقية، وهي: مبدأ الدفاع عن النفس، ومبدأ التناسب، ومبدأ الحد الأدنى من الخطأ، ومبدأ العدالة التوزيعية، وطالما أن هذه المبادئ تخضع لمبدأ أولوية الصلاحية الأخلاقية، فهي إذن مبادئ نسبية، مثلها مثل الواجبات ظاهرة الصدق عند «ديفيد روس».

ثامناً: ترى الدراسة أن موقف احترام الطبيعة هو موقف أخلاقي يجب أن يلتزم به كل شخص منا عن طريق فرض قواعد ومبادئ عامة تحكم هذه العلاقة، وفي الوقت نفسه هو عبارة عن موقف تعاطف وجداني وإحساس بالمسؤولية تجاه العالم الطبيعي، وهذا التعاطف ينبغي أن يكون نابغاً من الذات الإنسانية، ويجب أن نعي أن الحفاظ على البيئة وحمايتها أمر واجب على كل الأجيال الحاضرة والمستقبلية؛ لأن هذا الأمر يشكل محور الحضارة الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: مصادر باللغة الإنجليزية

- 1- Taylor, W. Paul: Respect for Nature; A Theory of Environment Ethics, In: «Environmental Ethics», ed by; Michael Boylan, Second Edition, John Wiley & Sons, Inc, Wiley Blackwell, 2014.
- 2-(ed): The Moral Judgment; Reading Contemporary Met-Ethics, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1993.
- 3-: Inherent Value and Moral Rights, The Monist, Vol.70, No.1, (January., 1987), Oxford University Press, 1987.
- 4-: Are Humans Superior to Animals and Plans?, In: «Environmental Ethics», by ed; Eugenc C. Hargrove, Vol.6, No.2, (Summer., 1984), Environmental Philosophy, Inc. The University of Georgia, Athens, 1984.
- 5-: In Defense of Biocentrism, In: «Environmental Ethics», by ed; Eugenc C. Hargrove, Vol.5, No.3, Environmental Philosophy, Inc. The University of Georgia, Athens, 1983.
- 6-: The Ethics of Respect for Nature, In: «Environmental Ethics», by ed; Eugenc C. Hargrove, Vol.3, No.3, Environmental Philosophy, Inc. The University of Georgia, Athens, 1981.
- 7-: Frankena on Environmental Ethics, The Monist, Vol.64, No.3, (July., 1981), Oxford University Press, 1981.
- 8-: Reverse Discrimination and Compensatory Justice, Analysis, Vol.33, No.6, (Jun., 1973), Oxford University Press, 1973.
- 9-: Justice and Utility, Canadian Journal of Philosophy, Vol.1, No.3, (Mar., 1972).

ثانياً: مصادر مترجمة إلى اللغة العربية

١- تايلور، بول: أخلاقيات احترام الطبيعة، ضمن: «الفلسفة البيئية؛ من حقوق الحيوانات إلى الإيكولوجيا الجذرية» تحرير: مايكل زيرمان، ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة، العدد (٣٣٢)، ج١، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٦م.

ثالثاً: مراجع باللغة الإنجليزية

- 1- B. James, Jr. Tubbs: A Handbook of Bioethics Terms, Georgetown University Press, Washington, D.C, 2009.
- 2- Barcalow, Emmett: Moral Philosophy; Theories and Issues, Thomson Wadsworth, New York, 2007.
- 3- Benbaji, Yitzhak: Culpable Bystanders, Innocent Threats and the Ethics of Self-Defense, Canadian Journal of Philosophy, Vol.35, No.4, (Dec., 2005).
- 4- Butt, Daniel: Nation, Overlapping Generation, and Historic Injustice, American Philosophical Quarterly, Vol.43, No.4, (Oct., 2006), University of Illinois Press, 2006.
- 5-: On Benefiting from Injustice, Canadian Journal of Philosophy, Vol.37, No.1, (Mar., 2007).
- 6- Callicott, Baird. J and Frodeman (editors): Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Vol. 1 and 2, Macmillan Reference USA, Gale Cengage Learning, New York, 2009.
- 7- Cudd, Ann and Eftekhari, Seena: Contractarianism, In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed by: Edward N. Zalta and Others, Stanford University, Stanford, 2018.
- 8- Darwin, Charles: The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, With an Introduction By John Tyler Bonner and Robert M. May, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981.

- 9- Evans, Claude. J: *With Respect for Nature; Living as Part of the Natural World*, State University of New York Press, New York, 2005.
- 10- Finnigan, Bronwyn: *Buddhism and Animal Ethics*, *Philosophy Compass*, Vol.12, No.7, (July., 2017), Wiley, 2017.
- 11- Garvin, Lucius: *Retributive and Distributive Justice*, *The Journal of Philosophy*, Vol.42, No.10, (May., 10- 1945).
- 12- Hospers, John: *The Case for Animal Right*, By Tom Regan, *Reason Papers*, No.10, (Spring, 1985).
- 13- Humphreys, Rebekah: *Animal Thought on Factory Farm: Michael Leahy, Language and Awareness of Death, Between The Species*, No.8, California Polytechnic State University, San Luis Obispo, CA, August, 2008.
- 14- Hurka, Thomas: *Proportionality in The Morality of War*, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.33, No.1, (Winter., 2005), Wiley, 2005.
- 15- Kernohan, Andrew: *Environmental Ethics; An Interactive Introduction*, Broadview Press, Canada, 2012.
- 16- Leahy, P.T. Michael: *Against Liberation; Putting Animals in Perspective*, Routledge, New York, 1994.
- 17- Miller, B. Richard: *Killing, Self-Defense, and Bad Luck*, *The Journal of Religious Ethics*, Vol.37, No.1, (Mar., 2009), Blackwell Publishing Ltd, 2009.
- 18- Regan, Tom: *Animal Rights and Environmental Ethics*, For in: 'The Structural Links between Ecology, Evolution and Ethics, by ed: Donato Bergandt, Springer, New York, 2013.
- 19-: *Animal Rights, Human Wrongs; An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, New York, 2003.
- 20-: *Contractarianism and Animal Rights*, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.14, No.3, 1997.
- 21- Rowlands, Mark: *Contractarianism and Animal Rights*, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.14, No.3, 1997.

- 22- Santos, M. Rafael: Ethical Responsibilities to Animals and the Environment, University Leuven, Belgium, 2011.
- 23- Shook, R. John (ed and Others): The Dictionary of Modern American Philosophers, Vol.2 and 4, Thoemmes Continuum, England, 2005.
- 24- Singer, Peter: Animal Liberation or Animal Rights?, The Monist, Vol.70, No.1, (January, 1987), Oxford University Press, 1987.
- 25-: Practical Ethics, 2nd, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- 26- Sullivan J. Roger: An Introduction to Kant's Ethics, Cambridge University Press, New York, 1994.
- 27- Taylor, Angus: Animals & Ethics; An overview of The Philosophical De Bate, 3rd, Broadview Press, Canada, 2009.
- 28- Thomson, T. Judith: Self-Defense, Philosophy & Public Affairs, Vol.20, No.4, (Autumn., 1991), Wiley, 1991.
- 29- Wilson, Catherine: The Role of a Merit Principle in Distributive Justice, The Journal of Ethics, Vol.7, No.3, 2003.

رابعاً: مراجع باللغة العربية

- ١- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٢م.
- ٢- النشار، مصطفى: مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، ط٢، القاهرة، ٢٠١٥م.
- ٣- إيونج، ألفريد: مقدمة في فلسفة الأخلاق، ترجمة ودراسة: د. محمد مدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٤- بارتريدج، إرنست: مقدمة إلى الأخلاق البيئية، ضمن: «مدخل إلى الفكر الإيكولوجي»، تحرير وترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة السورية، مكتبة الأسد، دمشق، سوريا، ٢٠٠٧م.

- ٥- بدوي، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م.
- ٦- دارون، تشارلز: أصل الأنواع؛ نشأة الأنواع الحية عن طريق الانتقاء الطبيعي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، تقديم: سمير حنا صادق، العدد (٦٢٨)، المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ٧- ديجراتسيا، ديفيد: حقوق الحيوان؛ مقدمة صغيرة جداً، ترجمة: محمد سعيد طنطاوي، مراجعة: ضياء ورّاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م.
- ٨- ديفال، بال. سيشنز، جورج: النظرة المهيمنة الحديثة إلى العالم ونقادها، ضمن «مدخل إلى الفكر الإيكولوجي»، تحرير وترجمة: معين رومية، منشورات وزارة الثقافة السورية، مكتبة الأسد، دمشق، سوريا، ٢٠٠٧م.
- ٩- ديوي، جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة وتقديم: محمد لبيب النجيجي، تصدير: محمد مدين، سلسلة ميراث الترجمة العدد (٢٦٨١)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥م.
- ١٠- رومية، معين: من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ٢٠١١م.
- ١١- سكوليموفسكي، هنريك: فلسفة البيئة، تعريب: د. ديمتري أفيرينوس، قدم له المهندس: فايز فوق العادة، دار الأبجدية، دمشق، سوريا، ١٩٩٢م.
- ١٢- شفيتسر، ألبرت: فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م.
- ١٣- عبد الرحمن، طه: سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحدث الغريبة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠م.
- ١٤- كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د. عبد الغفار مكاي، راجع الترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، ط ١، كولونيا- المانيا، ٢٠٠٢م.
- ١٥- مذكور، إبراهيم (المحرر): المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، وزارة التربية والتعليم (طبعة خاصة)، القاهرة، ١٩٩٤م.

- ١٦- ناصف، حفي. عصام الدين: نظرية التطور، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢م.
- ١٧- وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.

خامسا: مواقع من شبكة الانترنت:

- 1- https://www.pdcnet.org/enviroethics/content/enviroethics_1982_, In: 22-7-2018.
- 2- <http://www.rhchp.regi.edu/HCE/EthicsatAGlance/Nonmaleficence/Nonmaleficence.pdf>. In: 15-9-2018.
- 3- <https://web.archive.org/web/20131124100738/http://spot.colorado.edu/~tooley/AcademicInformation.html>, In: 3-11-2018.

مفهوم الحظ الأخلاقي وأنواعه

«بحث في مفارقة الحكم للمسئولية الأخلاقية»

د. مصطفى عبد الرؤف راشد أحمد (*)

مقدمة

تتوقف الأحكام الأخلاقية - في كثير من الأحيان - على مدى قدرة الفاعل على تحمل مسؤولية أفعاله وقراراته، وأن يكون قادرًا على تبريرها؛ فعندما نُقِيمُ سلوكًا أو فعلًا معينًا، ينبغي أن يكون الفاعل مسئولًا مسئولًا تامة عن نتائج أفعاله وتصرفاته، شريطة أن يكون مؤهلًا من الناحية العقلية والنفسية، وهذا يعني أنه من الناحية الأخلاقية مسئول فحسب عن الأفعال التي تقع تحت سيطرته.

وعلى النقيض من ذلك، يرى مؤيدو الحظ الأخلاقي Moral Luck أن هناك عوامل خارجية تؤثر في أفعال المرء وقراراته من ناحية، وتؤثر في تقييمنا الأخلاقي من ناحية أخرى؛ لذلك ينبغي ألا نطلق أحكامًا بالثناء أو اللوم من دون مراعاة العوامل والظروف الخارجية التي تؤثر في فعل معين أو اتخاذ قرار محدد؛ لأن كثيرًا ما يحدث أن نحكم على الأشخاص بالثناء أو اللوم دون أن يكونوا مسئولين عن نتائج أفعالهم مسئولية تامة.

وبناء على هذا، تكمن إشكالية البحث الحالي في دحض الحجة القائلة: «ليس للحظ أي صلة بالأخلاق»، وهي الحجة التي أسسها الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط» E. Kant (1724-1804م) في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، حيث رأى أن التقييم الأخلاقي يتوقف على مبدأ السيطرة، واستهجن كل ما يأتي من الحظ، لذا يمثل الحظ مفارقة Paradox بين التقييمات الأخلاقية ومسئولية الأفراد عن أفعالهم وقراراتهم.

(*) مدرس القيم وفلسفة الأخلاق، كلية الآداب، جامعة سوهاج.

وفيما يتعلق بإشكالية البحث، فإنها تتمثل في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ماذا نقصد بمبدأ السيطرة؟
- هل ثمة علاقة بين المسؤولية والحظ؟
- ماذا نعني بالحظ الأخلاقي، وما أنواعه؟
- ما طبيعة التقييمات في الحظ الأخلاقي؟
- هل للحظ دور في تقييماتنا الأخلاقية؟

أمّا عن المنهج المتبع في البحث، فسأعتمد على المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك من أجل وصف القضايا المطروحة من خلال مجموعة من الأمثلة؛ لبيان وتوضيح المعنى، ثم تحليله تحليلًا دقيقًا.

وتحقيقًا لأهداف البحث، فقد جاء البحث في ثلاثة محاور وخاتمة جاءت على النحو الآتي: المحور الأول يتضمن الحديث عن مبدأ السيطرة؛ تعريفه وأنواعه وعلاقته بالمسؤولية الأخلاقية ومفارقته للحظ. بينما يتناول المحور الثاني تعريف الحظ الأخلاقي والفرق بينه وبين الحظ العادي ومفارقة الحظ للمسؤولية، ثم عرض ثلاثة انتقادات قُدمت لمفهوم الحظ الأخلاقي، أمّا المحور الثالث ففيه عرض لأنواع الحظ الأخلاقي، خاصة عن «توماس ناجل» Thomas Nagel (١٩٧٣م-)، ممثلة في:

- ١- الحظ التأسيسي.
- ٢- الحظ المرتبط بالنتائج.
- ٣- الحظ المرتبط بظروف المرء.
- ٤- الحظ المرتبط بأسباب الأفعال السابقة وتأثيراتها.

المحور الأول: مبدأ السيطرة ومفارقته للحظ

تنتج مشكلة الحظ الأخلاقي من حدسين أساسيين متناقضين:

أولهما: أن أساس التقييمات الأخلاقية Moral Assessment ينبغي أن يقتصر على العوامل

الخاضعة لسيطرة الفاعل، وهذا ما يسمى مبدأ السيطرة Control Principle، الذي ينص على: «أنا مُقيّمون أخلاقياً فحسب إلى الحد الذي يعتمد فيه تقييمنا على عوامل تحت سيطرتنا».

ثانيهما: أن هناك عدداً كبيراً من الحالات التي تعتمد فيها التقييمات الأخلاقية على عوامل خارجة عن سيطرة الفاعلين الأخلاقيين، وهو ما يسمى بمبدأ الحظ الأخلاقي Principle of Moral Luck، وينص على أنه: «يحدث الحظ الأخلاقي عندما يُعامل الفاعل بوصفه موضوعاً للحكم الأخلاقي، على الرغم من حقيقة أن جانباً مهماً لما يتم تقييمه يعتمد على عوامل تتجاوز حدوده»^(١).

يفترض مبدأ السيطرة -منذ البداية- أن أي إصدار لأحكام أخلاقية حول الفرد يكون فقط في الحالات التي يسيطر فيها على تصرفاته وأفعاله، ويترتب على هذا نشوء مفارقة مع فكرة الحظ الأخلاقي؛ لأن هناك عدداً من الأحكام الأخلاقية مفارقة لمبدأ السيطرة^(٢). وتنشأ هذه المفارقة من أن الأخلاق ترتبط -عادة- بمفاهيم مثل: السيطرة والاختيار والمسئولية والثناء Praise واللوم Blame، أمّا الحظ فيرتبط -عادة- بمفاهيم مثل: الصدفة Chance وعدم القدرة على التنبؤ Unpredictability وعدم السيطرة وعدم ملاءمة الثناء واللوم^(٣).

ويمكن تسليط الضوء على مبدأ السيطرة وما يترتب عليه على النحو الآتي:

أولاً: مبدأ السيطرة: نحن مُقيّمون أخلاقياً فقط إلى المدى الذي يعتمد فيه تقييمنا على عوامل خاضعة لسيطرتنا.

ثانياً: يترتب على ذلك: يجب ألا يتم تقييم شخصين أخلاقياً بشكل مختلف؛ طالما أن الاختلافات الأخرى الوحيدة بينهما ترجع إلى عوامل خارجة عن سيطرتهم^(٤).

ويبدو أن مبدأ السيطرة والنتيجة الطبيعية التي تنتج عنه معقولة في حد ذاتها، حيث يجد

(1) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Ph.D. College of Arts & Sciences, The Florida State University, ProQuest, 2010, p.5.

(2) Woodford, F. Nicole: Moral Luck, Control, Choice, and Virtue, Ph.D. The University of Hull, England, September 2016, p. 11.

(3) Ibid, p.4.

(4) Nelkin, K. Dana: Moral Luck, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ed by: Edward N. Zalta and Others, Apr 10, 2013, p. 2. In: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>.10-4-2019.

الدعم في ردود أفعالنا تجاه حالات معينة، فمثلاً إذا اكتشفنا أن المرأة التي ضغطت للتو على أصابع قدميك تم دفعها ببساطة، فمن المحتمل أن حالة الميل إلى إلقاء اللوم سوف تتلاشى، ويبدو أن السبب في ذلك هو عدم رغبتنا في تحميل شخص ما مسؤولية ما لا يسيطر عليه. وبالمثل إذا اتخذ السائقان جميع الاحتياطات، وكانا مُلتزمين بجميع قواعد الطريق، وفجأة يركض كلب أمام سيارة أحدهما؛ ويُقتل، ونظراً لأن ركض الكلب لم يكن شيئاً خاصاً لسيطرة السائق، فعندئذ يبدو أننا غير مستعدين لإلقاء اللوم على سائق أكثر من الآخر، وعلى الرغم من أننا قد نتوقع ردود فعل مختلفة من السائقين، إلا أن أحدهما لا يستحق تقييماً أخلاقياً أسوأ من الآخر^(١).

ينقسم مبدأ السيطرة إلى نوعين، هما:

أولاً: مبدأ السيطرة التامة Complete Control، وصياغته: يكون للفاعل السيطرة التامة على الحدث، إذا كان:

(أ) يمتلك الفاعل السيطرة التامة على الحدث.

و(ب) يمتلك السيطرة على جميع الأحداث الأخرى التي تسببت في هذا الحدث^(٢).

ويبدو أن هذا النوع من أنواع السيطرة يعارض فكرة المسؤولية الأخلاقية؛ لأنه بهذا المعنى السابق لن يكون الفاعل مسؤولاً عن أي شيء على الإطلاق. وهذا ما يشير إليه «مايكل زيرمان» Michael J. Zimmerman (١٩٥١م-) قائلاً: «يملك المرء سيطرة تامة على شيء ما، فقط إذا كان حدوته لا يتوقف على أي شيء خارج حدود سيطرة الفاعل، ويبدو أن هذا الرأي غير قابل للتطبيق من قبل أي شخص وفي أي وقت؛ لأن السيطرة التي لدينا هي في أحسن الأحوال سيطرة جزئية»^(٣).

ثانياً: مبدأ السيطرة المعيارية Standard Control، وصياغته: يمتلك الفاعل سيطرة معيارية على الحدث {أ}، فقط: ١- إذا كان الفاعل حرّاً فيما يتعلق بالحدث {أ}. ٢- إذا كان الفاعل حرّاً فيما يتعلق بعدم حدوث الحدث {أ}. يشتق من السيطرة المعيارية نوع آخر

(1) Ibid, pp.2-3.

(2) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.4.

(3) Zimmerman, J. Michael: Moral Luck, A Partial Map, Canadian Journal of Philosophy, Vol.36, No.4, Canada, (Dec., 2006), p.591.

وهو السيطرة المقيدة (المقلصة) Curtailed، وهي: أنه يمكن للفاعل الحد من السيطرة المقيدة على حدث ما، فقط إذا كان الفاعل حرًا فيما يتعلق بالحدث {أ}؛ ولكنه ليس حرًا فيما يتعلق بعدم حدوث الحدث {أ} ^(١).

نستنتج مما سبق، أن سيطرة الفاعل على الحدث شرط ضروري للتقييم الأخلاقي والمسئولية الأخلاقية، وترجع هذه الرؤية فيما يرى «توماس ناجل» إلى الفيلسوف الألماني «كانط»؛ حيث يعتقد أن الحظ الجيد أو السيئ لا ينبغي أن يؤثر في الحكم الأخلاقي على الشخص وأفعاله، ولا على تقييمه الأخلاقي لنفسه ^(٢).

وقد بنى «كانط» فلسفته الأخلاقية عبر البحث في تصور مفهوم الإرادة الحرة في ذاتها، فالإرادة الحرة لا ترتبط بميل أو منفعة، ولكنها مستقلة استقلالاً تاماً عن كل منفعة أو ميل، فهي كما يقول: «تلمع بذاتها لمعان الجوهر، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته» ^(٣).

يتضح هذا من القضيتين: الأولى والثانية من قضايا الإرادة الحرة، وهما:

القضية الأولى: «إن الإرادة الحرة ليست خيراً بسبب ما تحدثه من آثار أو تحققه من أهداف، ولا بسبب جدارتها أو صلاحيتها لتحقيق بعض الأهداف النهائية، ولكن تكون كذلك من خلال فعل الإرادة فحسب؛ أي هي خير في ذاتها، وإذا كنا نعدّها كذلك، فينبغي أن نقيمها تقيماً يرتقى بها عالياً عن كل ما يمكن أن يكون من شأنه أن يتحقق من خلالها من استحسان أو محاباة أو عطف أو تحيز لأي ميل من الميول أيّاً كانت، ولا حتى لمصلحة الميول كلها مجتمعة» ^(٤).

أمّا القضية الثانية فمؤداها كما يقول «كانط»: «إن الفعل الذي يتولد عن الإحساس بالواجب لا يستمد قيمته الخلقية Moral Worth من الغرض أو الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه من وراء ذلك الفعل، ولكن بالأحرى تتوقف قيمته الخلقية على القاعدة أو المسلمة Maxim

(1) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, pp.4-5.

(2) Nagel, Thomas: Moral Luck, In: «Mortal Questions», Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 24.

(٣) كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٩.

(4) Kant, Immanuel: Groundwork for The Metaphysics of Moral, Translated and Edited by; Mary Gregor and Christine M. Korsgaard, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p.8.

التي يؤدي المرء بمقتضاها واجبه أياً كان هذا الواجب، فقيمتها الخلقية لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد على مبدأ الإرادة الذي حدث الفعل بمقتضاه، دون أي اعتبار لملكة الرغبة أو الشهوة Faculty of Desire»^(١).

نستنتج من القضيتين السابقتين أن الأهداف والميول والمنافع التي تكون لدينا عند القيام ببعض الأفعال والآثار التي تنتج عنها، بوصفها غايات ودوافع محرّكة للإرادة، لا يمكن أن تعطى لهذه الأفعال أيّة قيمة خُلقية على الإطلاق. وهذا يعني أن الأخلاق عند «كانط» محصنة ضد الحظ؛ والسبب في ذلك أن الأخلاق تركز على افتراض مهم، وهو أن الأشخاص فاعلون مستقلون ذاتياً وقادرون على اتخاذ قرارات عقلانية، وأن التقييم الأخلاقي يكون على هذا الأساس وليس على أساس الحظ^(٢).

وقد تأثر معظم فلاسفة الكانطية الجديدة بـ«كانط»، فعلى سبيل المثال لا يقيم معظم هؤلاء الصواب والخطأ الأخلاقي بناء على قصد الفاعل، ولا يعطون وزناً إلى لآثار تصرفات الفاعل، ولا للظروف التي يجدون أنفسهم فيها، ولا لمواهبهم الطبيعية Natural Gifts أو حتى سياتهم الشخصية؛ وهذا يعني أنهم لا يعطون أي وزن أخلاقي لأي نوع من أنواع الحظ^(٣).

وهكذا، يرى معظم أنصار الكانطية الجدد أن الحظ الأخلاقي متناقض Oxymoronic، ويمكن النظر في حديث «كانط» عن الإرادة الخيرة... وغالباً ما يتم تطاير الحظ الأخلاقي في مواجهة هذا الجانب من نظرية «كانط» الأخلاقية؛ لأنه يرى أن الشيء الوحيد الخير المؤهل هو الإرادة الخيرة؛ لذلك فالوضع الأخلاقي للفاعل لا يعتمد إلا على إرادته، وبالتالي يعتمد على ثوابت مسلمة الفعل Maxims of Action التي تحرك سلوكه، والمسلمة هي التعبيرات الأساسية لإرادته، واستبعاد الميول لتحديد القيمة الأخلاقية للفاعل، فلا يهم كيف يحدد العالم الظروف التي يتصرف بها، ولا يهم ما إذا كان غير قادر على تحقيق النتائج التي يستهدفها، طالما أنه يجهد في تحقيق نيته بكل الوسائل المشروعة أخلاقياً التي تخضع لسيطرته وإرادته^(٤).

(1) Ibid, p.15.

(2) Woodford, F. Nicole: Moral Luck, Control, Choice, and Virtue, Op.Cit, p.3.

(3) Beach, A. Patrick: Moral Luck, Ph.D., The Graduate School, Syracuse University, United States, ProQuest, (June., 2012), p.101.

(4) Ibid, pp.101-102.

وطبقاً لهذا، فالأخلاقية Morality عند «كانط» محصنة من الحظ؛ بسبب كيفية فعل هذه العوامل معاً، فهي محصنة من الداخل؛ لأن التقييم الأخلاقي يقتصر فحسب على ما يمكن للفاعل التحكم فيه، ومحصنة من الخارج؛ لأنه لا يوجد مجال تقييم آخر يكون فيه للحظ أي تأثير يمكن أن يتفوق على التقييم الأخلاقي، وبالتالي فالسماح للحظ بالتأثير على القيمة الأخلاقية. وبطريقة أخرى، فإن العامل الأول يعزل الأخلاق عن التأثير المباشر للحظ من خلال تجاهل العوامل السببية في إجراء التقييمات الأخلاقية، والعامل الثاني يعزل الأخلاق عن التأثير غير المباشر للحظ من خلال عدم إخضاع الأخلاق مطلقاً لأي مجال يكون للحظ فيه تأثير مباشر^(١).

ويرتبط مبدأ السيطرة بعلاقة وثيقة بمفهوم المسؤولية الأخلاقية، وهذا ما بينه «زيرمان» في مقالة «الحظ والمسؤولية الأخلاقية» عام ١٩٨٧م؛ حيث صاغ هذه العلاقة على النحو الآتي:

١- الشخص {أ} مسئول أخلاقياً عن الحدث {ب}، والحدث {ب} يحدث فقط إذا كان حدوثه ليس مسألة حظ.

٢- عدم ارتباط الحدث بمسألة الحظ، يعني أن الشخص {أ} مسئول مسؤولية أخلاقية عن حدوثه^(٢).

وهذا يعني، إذا كان الشخص مسؤولاً عن بعض الأحداث؛ فإنه يستحق الثناء أو اللوم على هذه الأحداث، وهذا الثناء أو اللوم يُشكل تقييماً إيجابياً أو سلبياً للفاعل في ضوء الحدث المعني^(٣).

وبناء على ما سبق، فإنه يتم تحديد المسؤولية الأخلاقية في ضوء نطاق سيطرة الفاعل، وهذا متفق تماماً مع مبدأ السيطرة الذي صاغه «دانا نيلكين» Dana Nelkin قائلاً: «نحن مُقيّمون أخلاقياً فقط إلى الحد الذي يعتمد فيه ما يتم تقييمنا عليه على عوامل خاضعة لسيطرتنا»^(٤).

وعلى هذا، يكون الفاعل {أ} مسؤولاً من الناحية الأخلاقية عن بعض أفعاله أو نيته

(1) Ibid, p.104.

(2) Zimmerman, J. Michael: Luck and Moral Responsibility, Ethics, Vol.97, No.2, The University Chicago Press, Chicago, (Jan., 1987), p.374.

(3) Ibid, p.375.

(4) Beach, A. Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.106.

أو سماته الشخصية {ب}، إذا كان {أ} هو موضوع مؤهل لمجال من المواقف التفاعلية للمشاركين، مثل: الثناء واللوم والغضب والندم والإثم، وما إلى ذلك، لـ {ب}، وهو بذلك يكون مسؤولاً أخلاقياً بوصفه قابلاً للمساءلة^(١).

ويعتقد «أرسطو» في «الأخلاق النيقوماخية» أن هناك شرطين مطلوبين للمسئولية الأخلاقية؛ هما:

١- أن يكون الفعل أو النية أو سمة الشخصية خاضعة لسيطرة الفاعل^(٢). يقول «أرسطو» في «الأخلاق النيقوماخية»: «فالفاعل الإرادي يظهر أنه هو الفعل الذي أصله في ذات الفاعل، فهو يعرف جميع الشروط في الأوضاع التي وقع بها فعله»^(٣).

٢- ألا يتصرف الفاعل من نطاق مجال جهالة غير محسوبة؛ وبالتالي فإذا كانت لدى الفاعل رقاقة Microchip في دماغه يتحكم من خلالها العلماء في سلوكه، فإننا نسحب الادعاء بأنه مسئول عن سلوكه. بالإضافة إلى ذلك إذا تصرف الفاعل بسبب أنواع معينة من الجهل Ignorance، فسوف نتخلى عن المطالبة بالمسئولية الأخلاقية، كما يشير «براين روزيبري» «Brian Rosebury» بقوله: إن المسئولية الأخلاقية لا تكون بالجهل بالحقائق ذات الصلة المحيطة بأفعال الشخص أو نتائج أفعاله^(٤).

وقد أكد «أرسطو» على هذا الأمر قائلاً: «قد يظن بالأشياء التي... تكون قسراً أو جهلاً من فاعليها أنها تكون كرها، والشيء الذي يكون كرهاً هو الذي مبدؤه الذي يفعله يكون من خارج وليس للفاعل وللمنفع معونة عليه، مثل أن تحمل الريح إنساناً من مكان إلى مكان، وهو في ذلك غير مالكٍ لنفسه»^(٥).

فهناك أفعال تتم قسراً وأفعال تتم جهلاً كما يرى «أرسطو»، وكلها أفعال غير إرادية،

(1) Ibid, p.77.

(2) Ibid.

(٣) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه: بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج ١، الكتاب الثالث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م، ص ٢٧٣.

(4) Beach, A. Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.78.

(٥) أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، سلسلة الذخائر (١٦١)، تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ١٠٦.

ويقول في هذا: «يمكن أن تعد لإرادوية جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل، والشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبيعة ما كان الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعده في شيء»^(١).

أمّا الأفعال التي تكون بسبب الجهل، ففي الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تشاطر فيه إرادتنا، ولكنه لا شيء في الواقع ضد إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألمًا وندمًا؛ فالإنسان الذي فعل شيئًا دون أن يعرف ما كان يفعل، ولكنه لم يشعر بالألم عقب فعله فلا شك أنه لم يفعله في الاختيار، طالما أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله، ولكنه لا يمكن أن يقال أيضًا إنه فعل ضد إرادته طالما أنه لم ينتج عن فعله ألم له^(٢). ويعني «أرسطو» بالجهل: «هو الجهل الخاص بالأشياء وفي الأشياء التي عليها ينطبق الفعل المراد تقديره»^(٣).

ويشير «زيرمان» قائلًا: «إن معظم الفلاسفة يدعون أن المسؤولية الأخلاقية محصنة ضد الحظ؛ لأنه لا يمكن أن يكون المرء مسؤولًا عن شيء ما لم يكن تحت سيطرته بطريقة ما وإلى حد ما»^(٤). ولجأ «زيرمان» إلى فكرة الظلم Unfairness من أجل الدفاع عن المسؤولية الأخلاقية، قائلًا: «من الظلم تحميل شخص ما المسؤولية الأخلاقية عن شيء ليس تحت سيطرته»^(٥).

فمن الظلم الاعتقاد أن شخصًا ما جدير بالثناء أو اللوم على الأحداث التي تقع خارج حدود سيطرته؛ فعلى سبيل المثال، عادة ما يتم إلقاء اللوم على الشخص الذي اصطدم بسيارته بأحد المباني، وتسبب في حدوث حادث، ومع ذلك يتم التراجع عن هذا اللوم إذا اكتشف لاحقًا أن سبب الحادث كان نتيجة لسائق يعاني من قصور في القلب^(٦).

يشير «باتريك بيتش» إلى أن المسؤولية الأخلاقية تنبع من الفهم التحرري للإرادة الحرة، بحيث يكون الفاعل حرًا إذا كان يمتلك مجموعة من الخيارات الحية Live Options والقدرة

(١) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص ٢٦٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧١.

(4) Zimmerman, J. Michael: Moral Luck, A Partial Map, Op.Cit, p.590.

(5) Ibid, p.590.

(6) Woodford, F. Nicole: Moral Luck, Control, Choice, and Virtue, Op.Cit, p.4.

على الاختيار من بينها، وهذه الإرادة الحرة التحررية تنبع من امتلاك بعض الخصائص الجوهرية، وهي:

١- بعض القدرات المعرفية Cognitive Capacities.

٢- مجموعة من القدرات العاطفية Emotional Capacities.

٣- القدرة على أن تحفزها اعتبارات أخرى.

٤- بنية الإرادة تتضمن ترتيباً أولياً ورغبات من الدرجة الثانية على الأقل.

٥- قدرة قوية Robust Capacity للاختيار بين مسارات الفعل المختلفة^(١).

فالمسئولية الأخلاقية - كما يوضح «جويل فاينبرج» Joel Feinberg (١٩٢٦-٢٠٠٤م) - تقتصر على العالم الداخلي للعقل، وفي هذا يقول: «إذا كان هناك رجل عقلائي وفيلسوف، فسوف يدرك أن المسئولية الأخلاقية الناتجة عن الضرر الخارجي لا معنى لها، وأن المسئولية الأخلاقية تقتصر فحسب على العالم الداخلي للعقل Inner World of the Mind، بحيث تسيطر قواعد الفاعل العليا Agent Rules Supreme، وليس للحظ أي مكان أو دور»^(٢).

فالمبادئ الأخلاقية - عنده - تشكل نوعاً من القانون الداخلي Internal Law الذي يحكم على الأفكار الداخلية وقوة الإرادات Inner Thoughts and Volitions التي تخضع تماماً لسيطرة الفاعل، وهي تشكل محكمة الضمير أو الميدان الداخلي The Forum Internum^(٣).

يضيف «زيرمان» قائلاً: «إن حرية القرار أمر حاسم في إسناد المسئولية الأخلاقية للفاعل، وبالتالي إسناد الثناء واللوم... فأنا مثل «كانط» أعتقد أن مفهومنا للمسئولية الأخلاقية يتطلب منا تمييز دور الحظ، وتحميل الفرد المسئولية الأخلاقية عن كل الأحداث»^(٤).

ويشير «مايكل سلوت» Michael Slote (١٩٤١م-) أن النظريات المستندة إلى الفاعل أكثر جذرية ونقاءً من غيرها؛ لأن تقييم الأفعال يعتمد بالكامل على ما يجب أن نقوله أخلاقياً

(1) Beach, A. Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.172.

(2) Feinberg, Joel: Doing and Deserving; Essays in the Theory of Responsibility, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1970, p.33.

(3) Ibid, p.33.

(4) Zimmerman, J. Michael: Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, pp.385-386.

عن الحياة الداخلية للفاعلين الذين يؤدون هذه الأفعال، والأهم من ذلك أن الحالة الأخلاقية للأفعال تعتمد كلياً على الحالة الأخلاقية لدوافع الفاعل Agent's Motives، وكل ما يجب أن نقوله عن الحياة الداخلية للفاعلين^(١).

وقد حاول «سلوت» حل مشكلة الحظ الأخلاقي وتجنبها من خلال إسقاط أخلاق الحس المشترك Common-sense Morality؛ حيث يرى أنه من الممكن الإعجاب بالأشخاص بسبب ما نعتبره خارج عن سيطرتهم، وأنهم يخضعون فيه للحظ، مثل: مظهرهم وموهبتهم ومزاجهم الهادئ، ويمكن أن نشجب غباء شخص ما أو مزاجه الحاد حتى مع اعتبار أن هذه الأشياء خارجة إلى حد ما عن سيطرة الأفراد. إن فكرة ما يثير الإعجاب أو شجب الأشخاص - الذين يتعرضون للحظ - ليست فكرة سيئة بالطريقة نفسها التي تكون بها فكرة الحظ الأخلاقي على وجه التحديد سيئة؛ لأن الإعجاب والشجب الذي ذكر للتو لا يُلزمنا بأحكام أخلاقية محددة، وبالتالي يمكن تجنب مشكلة الحظ الأخلاقي إذا أسقطنا أخلاق الحس المشترك، وذلك بأن تستند أحكامنا الأخلاقية بأكملها إلى أفكارنا حول ما هو مثير للإعجاب Admirable، أو ما يبعث على الأسى حول البشر وأفعالهم^(٢).

المحور الثاني: تعريف الحظ الأخلاقي ومزارقته للمسئولية

يؤدي الحظ دوراً كبيراً في حياة كل فرد منا، أكثر مما نتصور؛ فكثيراً ما نصف الآخرين بأنهم محظوظون أو غير محظوظين.

فالخط هو صدفة جيدة أو سيئة Fortune Good and Ill، والصدفة الجيدة هي عنصر إيجابي، مثل النجاح والرخاء Prosperity والميزة Advantage التي تأتي عن طريق الصدفة Chance، وليست ناتجة عن الجدارة Merit أو الجهد Effort، والصدفة السيئة هي عنصر سلبي، مثل الفشل والفقر والمساوى التي تنجم عن تأثير الصدفة في حياتنا^(٣).

(1) Athanassoulis, Nafsika: Common-sense Virtue Ethics and Moral Luck, Ethical Theory and Moral Practice, Vol.8, No.3, Springer, (Jun., 2005), p.267.

(2) Slote, Michael: Virtue Ethics, Utilitarianism and Symmetry, In: How Should One Live? Essays on The Virtues, Ed By; Roger Crisp, Oxford University Press, Oxford Scholarship Online, 2003, p.78.

(3) Beach, A. Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.17.

يتوافق هذا التعريف مع القضايا الفلسفية المركزية حول مفهوم الحظ، وهناك على الأقل قضيتان أساسيتان تتعلقان بهذا التعريف وتأثيره على السياقات الفلسفية، وهما:

أولاهما: أن هذا التعريف لا يخبر عما إذا كانت الصدفة المعنية ذاتية أو موضوعية؛ أي ما إذا كان الحظ هو مقولة معرفية أو مقولة ميتافيزيقية.

وثانيتهما: هناك تناقض بين الصدفة التي تأتي عن طريق الحظ والصدفة التي تنتج عن طريق الجدارة أو الجهد؛ لذلك فهذا التعريف يستبعد إمكانية أن يكون الفاعل فيما يتعلق بالحدث نفسه محظوظاً أو جديرًا بالتقدير، وبالتالي فإن الحظ والجدارة يستبعد كل منهما الآخر.

يظهر هذا الأمر في مناقشات الحظ الأخلاقي، فمثلاً سلوك سائق في حالة سكر يلحق ضرراً بآخر أسوأ من سلوك سائق آخر يقود بالحالة نفسها، ولكنه يفلت من العقاب، ولا يضر أحداً؛ فكلاهما يستحق اللوم Blameworthy على تعريض حياة الآخرين للخطر والمجازفة، ولكن السؤال هو: هل السائق سيئ الحظ يستحق اللوم على شيء آخر أو لا؟ وهل يمكن للحظ أن يزيد من الحالة الأخلاقية للفاعل أو يقللها؟ وهل ترجع حالة السائق في هذا الموقف إلى الجدارة أو الصدفة؟^(١)

يشير «مايكل سلوت» قائلاً: «لو كان هناك شيء مثل الحظ، فإن الصفات الأخلاقية، ولا سيما مدى استحقات المرء للثناء أو اللوم سواء لذاته أو لأفعاله، تعتمد على عوامل عرضية خارجة عن إرادته أو لا يعرفها ken»^(٢).

وتكمن مشكلة الحظ الأساسية في النقاط الآتية:

- ١- الفاعلون غير مسئولين أخلاقياً - أحياناً - عن أفعالهم ونواياهم وسماتهم الشخصية.
- ٢- عدم وجود أي فعل أو نية أو سمة شخصية ضمن نطاق سيطرة الفاعلين.
- ٣- يترتب على هذا، أن الفاعلين - أحياناً - مسئولون أخلاقياً عن الأفعال والنوايا والسمات الشخصية التي ليست ضمن نطاق سيطرتهم^(٣).

(1) Ibid, pp.17-18.

(2) Slote, Michael: The Problem of Moral Luck, Philosophical Topics, Vol.22, No.1 & 2, University of Arkansas Press, United State, (Spring and Fall., 1994), p.397.

(3) Beach, A. Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.106.

يميز «زيرمان» بين طريقتين فيما يتعلق بسيطرة المرء على الحدث، وهما:

أولاهما: أنه يمكن القول أن المرء يتمتع بسيطرة محدودة أو مقيدة Restricted Control فيها يتعلق بحدث ما فقط في حالة ما إذا كان بوسع المرء أن يؤدي إلى حدوثه أو منع حدوثه. **وثانيتها:** أنه يمكن القول أن المرء يتمتع بسيطرة غير محدودة فيما يتعلق بحدث ما فقط في حالة ما إذا كان المرء يتمتع بسيطرة محدودة فيما يتعلق بالحدث وبكل الأحداث التي يتوقف حدوثها عليه.

ويمكن صياغة المحجة الأولى والثانية على النحو الآتي:

أولاً:

١- الشخص {أ} مسئول أخلاقياً عن حدوث {ب}، فقط إذا كان {أ} يمتلك سيطرة محدودة على {ب}.

٢- عدم وقوع الحدث، يعني أن الشخص يخضع لسيطرة مقيدة على الحدث.

٣- لذلك لا يوجد الحدث الذي يجعل {أ} مسئولاً أخلاقياً عن حدوثه.

ثانياً:

١- الشخص {أ} مسئول أخلاقياً عن حدوث {ب}، فقط إذا كان {أ} يمتلك سيطرة غير مقيدة على {ب}.

٢- عدم وجود حدث يعني أن الشخص يمتلك سيطرة غير محدودة على الحدث.

٣- لذلك لا يوجد الحدث الذي يجعل {أ} مسئولاً أخلاقياً عن حدوثه^(١).

ولكن، متى يحدث الحظ الأخلاقي؟

يحدث الحظ الأخلاقي عند إجراء تقييمات أخلاقية بشكل ملائم حول الفاعلين على أساس الأفعال والغفلات Omissions، ونتائجها التي تقع خارج سيطرة الفاعل، وتنطوي حالات الحظ على نتائج جيدة أو سيئة فيما يتعلق بالمكاسب والخسائر أو المزايا والمساوي... إلخ^(٢).

(1) Zimmerman, J. Michael: Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, pp.376-377.

(2) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.6.

ولكن يجب أن نميز بين حالات الحظ العادية وحالات الحظ الأخلاقي؛ فحالات الحظ العادية هي معتقد خرافي وليس مسألة حظ، فمثلاً عندما يدعي أخي أنه من حسن حظه أن يرتدي زوجاً من الجوارب القذرة، وهو الزوج نفسه الذي ارتداه خلال المباراة الأخيرة التي فاز بها فريقه في لعبة كرة القدم؛ فهذه الجوارب لا تمتلك أية خصائص محظوظة بفضل ارتدائها في لعبة قد تحقق الفوز فيها سابقاً، ولن تحقق النصر في المباراة القادمة؛ فعلى الرغم من أن هذه الحالة تعبر -غالباً- عن حالة حظ، إلا أنها تعبر عن حالة معتقد خرافي وليس مسألة حظ، وإذا كانت كذلك فهي حالة حظ خاطئة أو سيئة Misidentified Luck، فإذا فاز أخي بالعبة، فقد يكون ذلك -بالطبع- نتيجة للحظ وليس للموهبة، ولكن الحظ لا يقيم في الجوارب ولا يمتلكها. إن الادعاء بأنه كان محظوظاً بالفوز بالمباراة قد يكون حقيقياً، لكن الادعاء بأن حظه جيد في هذه الحالة نتيجة لارتدائه الجوارب، ليس هو ما يقصد بالحظ^(١).

فما الذي يميز حالات الحظ الأخلاقي عن حالات الحظ العادية؟ لكي تكون حالة الحظ حالة حظ أخلاقي، يجب أن تنطوي على بعض الحكم بالمسئولية الأخلاقية، أو بعض العزو إلى الثناء الأخلاقي أو اللوم Moral Praise or Blame، فالسحابة التي تظهر أثناء مرور المارة ليست مثلاً على الحظ؛ لأنها صدفة بالفعل، وحدث مختلف عن الحظ الأخلاقي؛ لذلك فالفاعلون يقفون في علاقة محددة مع حالات الحظ وهي علاقة أكثر تعقيداً^(٢).

وهذا ما يشير إليه «زيرمان» قائلاً: «إذا كان شخص ما مسؤولاً عن حدث ما؛ فإنه يستحق الثناء أو اللوم على هذا الحدث، والثناء واللموم هما من نوع محدد وغير فعال، ويتألف من تقييم إيجابي أو سلبي للفاعل في ضوء الحدث المعني. ويستحق الفاعل مثل هذا الثناء أو اللوم فقط في حالة أن يكون تقييمه دقيقاً وصادقاً مع الوقائع، ولكن من المهم هنا أن نلاحظ أن هذا الثناء واللموم ليسا أقوالاً؛ بل هي مجرد أحكام بشأن المكانة الأخلاقية للشخص أو جدارته الأخلاقية في ضوء الحدث المعني، وهذه الأحكام غير خاضعة للتبرير الأخلاقي، بل خاضعة للتبرير المعرفي»^(٣).

(1) Ibid, p.6.

(2) Ibid.

(3) Zimmerman, J. Michael: Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.375.

نستنتج من هذا، أن الحظ الأخلاقي يحدث عند إجراء تقييمات ملائمة حول الفاعلين، على الرغم من أن جزءاً كبيراً مما يتم تقييمه يعتمد على عوامل خارجة عن سيطرة الفاعل^(١).

ومعنى هذا أنه لا أحد مسئول عن أي شيء على الإطلاق، حيث تخنفي القدرة، والمسئولية هي نوع من الوهم المعرفي Cognitive Illusion^(٢).

وقد أوضح «ناجل» هذه الإشكالية، قائلاً: «تتطور المشكلة من الظروف العادية للحكم الأخلاقي، وقبل أي شيء فمن المعقول حدسيًا ألا يتم تقييم الأشخاص بشكل أخلاقي بسبب ما لم يخطئوه، أو بسبب ما لم يرتكبوه من ذنب أو إثم Fault، أو بسبب عوامل خارجة عن سيطرتهم»^(٣).

ثم فرق «ناجل» بين نوعين من أنواع الحكم، أولهما الحكم الذي نطلق فيه على الأشخاص أنهم سيئون، وثانيهما وصف ما حدث لهم بأنه شيء سيء، ويوضح هذا قائلاً: «يختلف الحكم عند تقييم شيء ما بوصفه شيئاً جيداً أو سيئاً أو عند وصف حالة من الأمور، ولكن عندما نلقي اللوم على شخص ما على أفعاله؛ فإننا لا نقول فقط بأنه أمر سيئ حدثه، بل نحكم عليه ونقول إنه شخص سيئ، وهذا الأمر يختلف عن كونه شيئاً سيئاً A bad Thing»^(٤).

ويرى «ناجل» أن فقدان السيطرة الناتج عن الحركة الإرادية أو القوة الجسدية Physical Force أو الجهل بالظروف، يعفي ما يتم من الحكم الأخلاقي؛ لأن ما نقوم به يعتمد بعدة طرق على ما لا يقع تحت سيطرتنا- ما لا ينتج عن الإرادة الخيرة أو السيئة بتعبير كانط-، والتأثيرات الخارجية في هذا النطاق ليست كذلك، فيعتقد عادةً أنها تعفى ما يتم من الحكم الأخلاقي سواء أكان إيجابياً أم سلبياً^(٥).

ثم يعرف «ناجل» الحظ الأخلاقي قائلاً: «إن جانباً مهماً مما يفعله الأشخاص يعتمد - في بعض الأحيان- على عوامل خارجة عن سيطرتهم، ومع ذلك نستمر في معاملتهم في هذا

(1) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.7.

(2) Shook, R. John (Ed and Others): The Dictionary of Modern American Philosophers, Vol.3, Thoemmes Continuum, Bristol, England, 2005, p.1792.

(3) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, p.25.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

الصدد بوصفهم موضوعات للحكم الأخلاقي، وهذا ما نطلق عليه الحظ الأخلاقي، ومثل هذا الحظ قد يكون جيداً أو سيئاً^(١).

ويشير «ناجل» إذا كانت الإرادة الحيرة - عند كانط - مثل الجوهرة Jewel-like تُطلب لذاتها، فإن هناك فرقاً مهماً من الناحية الأخلاقية بين إنقاذ شخص من مبني محترق، وإسقاطه من نافذة الطابق الثاني عشر أثناء محاولة إنقاذه، وبالمثل هناك فرق كبير من الناحية الأخلاقية بين القيادة المتهوررة والقتل الخطأ. لكن ماذا لو كان السائق المتهورر يدهس أحد المارة أثناء وجودهم في النقطة المرورية التي بها الضوء الأحمر؟^(٢).

ثم يبين «ناجل» أن تطبيق شروط السيطرة باستمرار يهدد بتأكل معظم التقييمات الأخلاقية التي نجد أنه من الطبيعي القيام بها؛ لأنه يتم تحديد الأشياء التي يُحكم على الناس من خلالها بشكل أخلاقي بطريقة أكثر مما ندركه في البداية من خلال ما هو أبعد عن سيطرتهم. ويهاجم حالة السيطرة قائلًا: «في نهاية المطاف، لا شيء - تقريباً - تحت سيطرة الشخص، فماذا نستنتج؟ إذن، حالة السيطرة حالة خاطئة؛ فهي فرضية معقولة في البداية، ثم تم تنفيذها بأمثلة مضادة وواضحة»^(٣).

تخيل -مثلاً- حالة تتعلق بسائق شاحنة يدهس طفلاً على الطريق؛ فإذا لم يرقم السائق بأي خطأ، فسيشعر بالفزع حيال تورطه في الحادث، ولكن لا ينبغي -ولا يتوقع منه- أن يلوم نفسه على وفاة الطفل، وهذا مثال واضح على ندم الفاعل A gent-regret، ولكنه لا يعبر عن حالة من سوء الحظ الأخلاقي. ولكن إذا كان السائق مذنباً بدرجة من الإهمال أو الغفلة، حيث أهمل في فحص مكابح السيارة قبل أن يصطدم بالطفل، وأسهم هذا الإهمال في وفاة الطفل؛ فسوف يلوم نفسه على وفاة الطفل بدلاً من مجرد الشعور بالسوء Feel Bad. وما يجعل الحالة الأخيرة من الحالات الأخلاقية أنه سيتعين عليه أن يلوم نفسه ولو قليلاً على إهماله إذا لم تنشأ أي حالة تطلب منه الضغط على الفرامل بشكل مفاجئ لتجنب إصابة الطفل، يكون السائق مهملاً بالدرجة نفسها في كلتا الحالتين؛ ففي إحدهما يتسبب في وفاة الطفل وفي الأخرى لا، وفي كل من الحالتين يفتقر السائق إلى السيطرة على جانب مهم، فماذا لو كان الطفل هو الذي يجري ويظهر بشكل مفاجئ أمام الشاحنة^(٤).

(1) Ibid, p.26.

(2) Ibid, p.25.

(3) Ibid, p.26.

(4) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.7.

يرى «برنارد ويليامز» Bernard Williams (١٩٢٩-٢٠٠٣م) أن هناك اختلافاً بين ندم الفاعل والشعور بالندم الذي يشعر به المشاهد، ولا يكمن هذا الاختلاف فحسب في الأفكار والصور التي تدخل للمشاعر، ولكن هو اختلاف في التعبير Expression، فقد يتصرف سائق الشاحنة بطريقة يأمل أن تشكل أو على الأقل ترمز إلى نوع من الإصلاحات أو التعويضات، وسيكون هذا تعبيراً على ندم الفاعل، أمّا رغبة السائق في إعطاء تعويضات أو الاعتراف الذي يجب أن يقدمه فلا يعبر دائماً عن ندم الفاعل؛ لأن الرغبة في تقديم تعويضات يمكن أن تقدم نفسها بمستويات مختلفة جداً من الأهمية في هذه العلاقات، فقد يدرك المرء الحاجة لدفع تعويضات عن الأضرار التي تسبب فيها بشكل لا إرادي، ومع ذلك فقد يكون هذا الاعتراف من النوع الخارجي المصحوب فقط بندم من النوع العام^(١).

يوضح المثال سابق الذكر، أن الحظ لا يؤثر فحسب على التقييمات الأخلاقية المتعلقة باللوم والذنب، بل يؤدي أيضاً إلى المعاملة التفضيلية بين الفاعلين في المواقف المماثلة Similar Situations، ويمكن توضيح ذلك من خلال مثال أكثر تفصيلاً، وهو القضية التي تنطوي على اثنين من الرماة المحترفين اللذين يخطط كل منهما لاغتيال محافظ بلد ما، يُنظف القاتلان أسلحتهما جيداً، ويشتريان رصاصاً مثاليًا، ويدونان توقعات الطقس من أجل التصويب في يوم صافٍ برؤية عالية ورياح قليلة، وبيحثان في المباني القريبة من مكتب المحافظ؛ لاختيار نقطة تمرکز مثالية على سطح مبنى ذي موقع مثالي، ويحصل القاتلان على قسط من الراحة في الليلة السابقة على يوم الاغتيال، ويتناول كل منهما وجبة إفطار جيدة في صباح اليوم السابق لليلة الاغتيال، ويصلان إلى موقعيهما على السطح بوقت كاف للإعداد والتجهيز قبل ظهور المحافظ في زاوية الشارع. وهذا يعني أن كلا القاتلين خطط بشكل جيد وعلى قدم المساواة، وحاولا بالقدر نفسه اغتيال المحافظ، وفي نهاية الأمر يفشل أحد القتلة في مهمته، بينما ينجح الآخر في تنفيذ مخططه، والفرق الوحيد بين القاتلين هو أن الأول واجه بعض الحظ السيء، مما أدى إلى فشل محاولته، أمّا القاتل الثاني فقد واجه بعض الحظ الجيد الذي أدى إلى نجاح محاولته^(٢).

(1) Williams, Bernard: Moral Luck; Philosophical Papers 1973-1980, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p.28.

(2) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.7.

قدم «ناجل» مجموعة من الأمثلة -على ما يعتقد أنه- حظ أخلاقي، وهي:

١- إهمال سائق شاحنة في فحص المكابح بانتظام؛ مما يترتب عليه دهس طفل على الطريق (غير محظوظ).

٢- السائق المخمور الذي يصل إلى منزله بأمان، عندما لا يكون هناك مشاة في طريقه (محظوظ).

٣- القاتل المحترف الذي يفشل في قتل شخص ما بسبب مرور طائر يعترض طريق الرصاصة.

٤- الألماني الذي كان سيصبح ضابطاً نازياً ينتهي به المطاف إلى حياة هادئة عندما يهاجر إلى الأرجنتين، لأسباب تجارية قبل اندلاع الحرب^(١)، وفي جميع هذا الحالات يدعي «ناجل» أن التقييمات الأخلاقية للفاعلين ستوقف على عوامل خارجة عن سيطرتهم^(٢).

وهناك أمثلة وحالات لا حصر لها تشير إلى الالتزام بالحظ الأخلاقي، وهي الحالات التي تعتمد فيها الأحكام الأخلاقية حول الفاعلين على عوامل خارجة عن سيطرتهم، فقد نلقي اللوم على فاعل ما بسبب بعض المواقف التي يملكها، على الرغم من عدم إدراكه لها، وأنه لم يفعل شيئاً بشأنها، ولم يفعل شيئاً للإبقاء عليها، وقد يكون لدى الفاعل القدرة على التخلص من هذه المواقف، إذا كان على دراية ووعي بها، وبهذا المعنى الأخير إذا امتلك الفاعل القدرة والوعي؛ فإنه يمتلك السيطرة على تلك المواقف، ولكن إذا لم يمتلك القدرة والوعي فوجود مثل هذه المواقف يعد مسألة حظ^(٣).

قدم «ويليامز» لمفهوم الحظ الأخلاقي عام ١٩٧٦م من أجل إيصال فكرة معينة، وهي أن الحالة الأخلاقية هي إلى حدٍ كبير مسألة حظ، فمثلاً يكبر «بوب» ويصبح شريراً، ويكبر «توم» ويصبح فاضلاً؛ فهذا يعتمد إلى حدٍ كبير على ظروف الأسرة والخلفية التعليمية. ثم وسع «ناجل» نطاق الحظ الأخلاقي، وموقفهما يتناقض بشكل صارم مع الرأي السائد

(1) Anderson, B. Mark: Moral Luck and Libertarianism, Ph.D., University of Wisconsin-Madison, ProQuest, 2012, p.1.

(2) Ibid, p.2.

(3) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.3.

في الفلسفة الأخلاقية على نطاق واسع، والذي يتأثر برأي «كانط»، وهو أن الشخص مسئول أخلاقياً فقط عما هو تحت سيطرته؛ وبالتالي فإن المسؤولية الأخلاقية ليست مسألة حظ، فهذه الفكرة متأصلة بعمق في المفهوم الأخلاقي الحديث لدرجة أن رفضها سوف يستدعي إعادة التفكير وإعادة صياغة معظم المفاهيم الأخلاقية الأساسية^(١).

يكن اهتمام «ويليامز» الرئيس في كيفية تأثير الحظ في التقييم التأملي للفاعلين Agent's Reflective Assessment لأفعالهم؛ أي في قدرتهم على تبرير أفعالهم وقراراتهم بأنفسهم بشكل عقلائي، ويستخدم «ويليامز» مثال الرسام «غوغان»^(٢) Gauguin، وهو الشخص الذي تخلى عن أسرته لمتابعة طموحاته الفنية والسفر إلى مدينة «تاهايتي»، حيث يرى «ويليامز» أن تبرير اختيار «غوغان» يعتمد على نجاح مخططه، ونجاح مخططه لا يخضع بالكامل لسيطرته، وبالتالي فهو جزئياً مسألة حظ. وهناك عائقان يعوقان قدرة الفاعل على ضمان التبرير الرجعي Retroactive Justification في مثل هذه القرارات؛ أولهما في وقت اتخاذ القرار، لا يمكن للفاعل أن يعرف أبداً كيف ستنتهي هذه الأمور، وثانيهما في مخططات مثل قرار «غوغان»، غالباً ما يغير المشروع شخصية الفاعل ومواقفه تماماً^(٣).

تشير الفيلسوفة البريطانية «سوزان هيرلي» Susan Hurler (١٩٥٤-٢٠٠٧م) إلى أن قبول مصطلح الحظ بكل بساطة يعني «العلاقة العكسية للمسئولية» The Inverse Correlate of Responsibility، بحيث تكون {س} مسألة حظ بالنسبة للشخص {ص}، فقط في حالة عدم وجود مسئولية أخلاقية فيما يتعلق بـ {س}^(٤). وهذا يعني أن علاقة عكسية بين وجود المسئولية والحظ؛ فوجود المسئولية ينفي حضور الحظ، ووجود الحظ ينفي وجود المسئولية، فكل منهما ينفي وجود الآخر.

(1) Statman, Daniel: Moral Luck, In: «Routledge Encyclopedia of Philosophy», General Editor: Edward Craig, Routledge, New York, 1998, p.390.

(٢) يصف «ويليامز» حالة «غوغان»، وهو فنان مبدع، ويدرك جيداً مسئولياته الأخلاقية، ومع ذلك قرر التخلي عن عائلته والذهاب إلى مدينة «تاهايتي»؛ من أجل أن يصبح فناناً مشهوراً، فإذا حدث ذلك وأصبح رساماً عظيماً، فلن يندم على قراره، ولكن إذا فشل، فيجب عليه أن يندم على ما فعله، لكن من حظه الجيد أن أصبح فناناً عظيماً.

(3) Statman, Daniel: Moral Luck, Op.Cit, p.390.

(4) Hurley, Susan: Luck, Responsibility and Natural Lottery, Journal of Political Philosophy, Vol.10, No.1, Wiley Online Library, 2002, pp.84-85.

And See Also: Anderson, B. Mark: Moral Luck and Libertarianism, Op.Cit, p.5.

يبدو مما سبق، أن هناك مفارقة بين الحظ والمسئولية الأخلاقية، ولحل هذه المفارقة يمكن أن نلاحظ أن تقييمنا الأخلاقي للأمثلة التي قدمها كل من «ويليامز» و«ناجل»، فيما يتعلق بالسائقين المخمورين، أحدهما محظوظ ينجح في الوصول إلى المنزل بسلام، والآخر سيئ الحظ يدهس طفلاً على الطريق، لا يتم عن طريق الرجوع إلى الوضع الأخلاقي المختلف للسائقين، ولكن إلى أوجه قصورنا المعرفية؛ لأننا في معظم الحالات لا نعرف شيئاً عن شخصيات الآخرين ونواياهم إلا من خلال سلوكهم الفعلي^(١).

كما أن هناك مفارقة واضحة بين المسئولية والحظ، فإذا كانت طبيعة المسئولية تقتضي التعميم والإطلاق، فإن طبيعة الحظ تقتضي النسبية والتغير، فالحظ يختلف من شخص لآخر، لسببين:

أولهما: لكي يحدث شيء ما على سبيل الحظ فلا بد أن يحدث خارج نطاق سيطرة شخص ما، وما هو خارج نطاق سيطرة هذا الشخص قد يكون خارج نطاق شخص آخر... وهكذا.

ثانيهما: قد يكون الحظ جيداً أو سيئاً، وما هو حظ جيد لشخص ما قد يكون حظاً سيئاً لشخص آخر... وهكذا^(٢).

فأحياناً نكون محظوظين، وأحياناً أخرى لا نكون كذلك، وفي بعض الأحيان قد نفعل شيئاً بحسن نية، ولكن يتضح أن ما فعلته كان له نتائج سيئة للغاية، ثم تشعر بأنه ينبغي عليك أن تفعل شيئاً آخر، وفي بعض الأوقات قد تمتنع عن الفعل بشكل ما؛ لأن فيه شكاً أخلاقياً، ولكن يتضح فيما بعد أن ما لم تفعله ليس له أي نتائج سيئة^(٣).

ويشير «ناجل» إلى أنه حتى معتقداتنا تكون دائماً بسبب عوامل خارجة عن سيطرتنا، واستحالة تكوين هذه المعتقدات دون أن نكون تحت رحمة الآخرين، وهذا يقودنا إلى الشك فيها إذا كنا نعرف أي شيء على الإطلاق، فحتى لو كانت هذه المعتقدات صحيحة، فهي تخضع إلى الحظ البيولوجي المجرد Pure Biological Luck وليس إلى المعرفة. فالحظ الأخلاقي هو مثل هذا؛ لأن هناك العديد من العوامل التي تكون فيها الأشياء الطبيعية للتقييم الأخلاقي

(1) Statman, Daniel: Moral Luck, Op.Cit, p.391.

(2) Zimmerman, J. Michael: Moral Luck, A Partial Map, Op.Cit, p.585.

(3) Nida-Rumelin, Julian: There is no Moral Luck, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, Vol.93, No.2, Franz Steiner Verlag, Germany, 2007, p.167.

خارجة عن سيطرتنا أو متأثرة بما هو خارج عن سيطرتنا، لا يمكن أن نفكر في هذه الحقائق دون أن نفقد قبضتنا على الأحكام^(١).

إن قبول فكرة الحظ الأخلاقي له آثار كبيرة على النظرية الأخلاقية؛ حيث توفر لنا سبباً قوياً للتخلي عن أخلاق الواجب واعتماد نوع من أخلاقيات الفضيلة؛ حيث يتم التركيز على السمات الحيرة والسيئة Good and Bad Traits للشخصية، بدلاً من التركيز على فكرة المسؤولية واللوم^(٢).

وقد رُفضت فكرة الحظ الأخلاقي من خلال ثلاث طرق، وهي على النحو الآتي:

أولاً: الحظ الأخلاقي هو مشكلة صياغة فلسفية؛ فعندما نصدر حكماً أخلاقياً فنشغل - في كثير من الأحيان - في فصل ما هو خارج عن سيطرة الفاعل الأخلاقي عما هو عليه.

ثانياً: الحظ الأخلاقي هو مشكلة صياغة نفسية؛ أي لدينا تمييز نفسي ومحابة مشابهة لتأثير هالة القداسة الأخلاقية «Moral Halo»، بأن إهمالنا الخاص لن يؤدي إلى النتائج السيئة نفسها مثل إهمال الآخرين، فلا ينبغي أن ندعي أن «غوغان» خائن أخلاقياً، و«فاجيلوس» Vagelos بطل أخلاقياً، ما لم نطبق باستمرار المعايير المصاغة نفسها في كل حالة على سلوكنا^(٣).

ثالثاً: الحظ الأخلاقي مقولة خاطئة؛ لأن الهوية الشخصية بوصفها موضوعاً للحظ الأخلاقي تذهب بعيداً جداً؛ وبذلك تعفي الأفراد من المسؤولية عن شخصياتهم الخاصة، وهي خطوة تجعل المبادئ الأخلاقية غير مترابطة^(٤).

المحور الثالث: أنواع الحظ الأخلاقي

هناك أربع طرق -تقريباً- يخضع فيها التقييم الأخلاقي للحظ، وهي:

الطريقة الأولى: الحظ التأسيسي Constitutive Luck، وهو نوع الشخص الذي أنت

(1) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, pp.27-28.

(2) Statman, Daniel: Moral Luck, Op.Cit,p.391.

(3) Michaelson, Christopher: Moral Luck and Business Ethics, Journal of Business Ethics, Vol.83, No.4, Springer, (Dec., 2008), p.782.

(4) Ibid, p.782.

عليه؛ حيث لا يتعلق الأمر فقط بما تفعله بشكل قصدي، بل على ميولك Inclination، وقدراتك Capacities، ومزاجك Temperament^(١).

فالخط التأسيسي يؤثر على هوية المرء وميوله أو المواد الخام التي يولد بها...؛ فأمزجة الفرد من مواهب Talents وقدرات ونزعات Propensities تشكل جزءاً أساسياً من شخصية الشخص، ولا يمكن السيطرة عليها إلى حدٍ كبيرٍ، فهكذا يولد بعض الأشخاص بنزوع نحو الصداقة والمودة والحساسية، في حين يميل الآخرون إلى قلة الصبر والحذر والخبث، ومع أن هذه سمات وراثية Inborn Traits، إلا أنها تمثل جزءاً من الخط الأخلاقي، وعلى الرغم من ذلك فهناك العديد من العوامل الأخرى التي تؤثر على تكوين الأفراد أثناء نموهم^(٢).

يؤكد الخط التأسيسي على العوامل الداخلية للفاعل، وكذلك فإن هناك مجموعة من العوامل الخارجية التي تسهم في تشكيل سمات الشخصية، تسمى الخط التطوري Developmental Luck؛ وهي مجموعة العوامل التي تؤثر على السمات الأخلاقية للمرء؛ فالآباء والأقرباء والمعلمون والعادات والمواقف المختلفة والعوامل البيئية كلها جوانب مهمة في تكوين الشخصية، ومع ذلك فإن توافرها خارج نطاق سيطرة الفرد^(٣).

أمّا الطريقة الثانية فهي الخط في ظروف المرء Luck in One's Circumstances، وهو نوع المشاكل والمواقف التي يواجهها المرء^(٤).

يقدم «ناجل» مثالاً على بعض الشباب الألمان الذين كانوا محظوظين أخلاقياً بعد مغادرتهم ألمانيا في أوائل الثلاثينيات، فلو استمروا بالبقاء لكانوا سيواجهون اختباراً أخلاقياً فظيماً وبشعاً، وربما يفشل الكثيرون منهم في هذا الاختبار؛ وبالتالي إذا ما أصبح الشخص قاتلاً نازياً أو لاهي - إلى حدٍ كبيرٍ - مسألة حظ في الظروف^(٥).

فالخط المرتبط بظروف المرء يؤثر على أنواع المواقف التي نجد أنفسنا فيها، وغالباً

(1) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, p.28.

(2) Hwang, Kyung-Sig: Moral Luck, Self-Cultivation, and Responsibility; The Confucian Conception of Free Will and Determinism, Philosophy East and West, Vol.63, No.1, University of Hawai'i Press, United State, (January., 2013), p.5.

(3) Ibid.

(4) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, p.28.

(5) Statman, Daniel: Moral Luck, Op.Cit, p.390.

ما يكون أثناء مواجهة اختبارات أخلاقية معينة أو نواجه مواقف صعبة؛ فمثلاً إذا كنت في موقف يسمح لي بإنقاذ طفل من الغرق، وكنت خائفاً جداً من أسماك القرش القريبة؛ لذا تصرفت بجبن، ولم أنقذ الطفل، أو كنت منزعجاً من احتمال ابتلال ملابسني الجديدة وجعلها قذرة ورطبة، فقد أكون قد تصرفت بأنانية ولم أنقذ الطفل. وربما لم أتردد في إنقاذ الطفل الغارق، وواجهت خطر هجوم أسماك القرش، وتلوث ملابسني الجديدة من أجل إنقاذ الطفل، وفي هذه الحالة أظهرت شجاعتني، وأنكرت نفسي؛ لذلك إذا لم أتعرض لهذا الموقف فلن تتاح لي الفرصة في إظهار جبني أو شجاعتني، ولن يتم تقسيم سجلي الأخلاقي بشكل إيجابي أو سلبي^(١).

يشير «ناجل» قائلاً: «إن الحظ في ظروف المرء والأشياء التي تقوم بها والاختبارات الأخلاقية التي نواجهها، يتم تحديده عن طريق عوامل خارجة عن إرادتنا، فقد يكون صحيحاً -بالنسبة لشخص في وضع خطير- أن يتصرف بطريقة جبانة أو بطريقة شجاعة، ولكن إذا لم يحدث هذا الوضع أو الحالة فلن يحصل على فرصة للتمييز بين جنبه وشجاعته، وسيكون سجله الأخلاقي مختلفاً»^(٢).

والطريقة الثالثة هي الحظ المرتبط بأسباب الفعل وتأثيراته The Causes and Effects؛ أي الحظ في كيفية تقييد المرء بظروف من خلال ظروف سابقة^(٣).

فأفعال المرء محددة بالأحداث التي سبقتها؛ لذلك لا يمكن اعتبار المرء مسؤولاً عن أفعاله؛ لأن ما يفعله سيكون نتيجة لظروف سابقة، وهي تقع خارج نطاق سيطرته^(٤).

أما الطريقة الرابعة فهي الحظ المرتبط بالنتائج؛ أي الحظ في نتيجة أفعال الفرد ومخططاته. وهذا يشمل حالات القرارات التي اتخذت مع عدم اليقين Uncertainty، كما هو الحال عندما يقرر زعيم سياسي الدخول في حرب مع علمه بفشل مخططاته في أثناء اتخاذ القرار، فلن يكون القرار مبرراً بأثر رجعي، وحالات الغفلات والإهمال، مثل حالة سائقين متهورين؛ أحدهما محظوظ، لا يسبب أي ضرر، والآخر سيئ الحظ، يصيب طفلاً يعبر الطريق^(٥).

(1) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, pp.10-11.

(2) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, p.33.

(3) Ibid, p.28.

(4) Woodford, F Nicole: Moral Luck, Control, Choice, and Virtue, Op.Cit, p.7.

(5) Statman, Daniel: Moral Luck, Op.Cit, p.390.

فالحظ في النتائج يشير إلى العوامل والمتغيرات الأساسية المرتبطة مباشرة بنتيجة فعل ما، فالحظ الأخلاقي قد يؤثر على نتائج الفعل، فقد لا تأتي النتائج على النحو المُعد له؛ بسبب عوامل خارجة عن سيطرة المرء^(١).

تتضح هذه الأنواع أكثر من خلال حديث «ناجل» عن الحظ الجيد والحظ السيئ في الطرق التي تتغير بها الأمور: فمثلاً سائق الشاحنة الذي يصدم طفلاً عن طريق الخطأ، والفنان الذي يتخلى عن زوجته وأطفاله لتكريس نفسه للرسم، وغيرها من الحالات التي تكون فيها احتمالات النجاح والفشل أكبر.

فإذا كان السائق دون خطأ تماماً، فسيشعر بشيء من الفزع بسبب دوره في الحدث، ولكنه لن يضطر إلى لوم نفسه وتأنيبها؛ لذلك فإن المثال على ندم الفاعل في هذه الحالة ليس حالة من حالات الحظ السيئ أخلاقياً Moral Bad Luck، ومع ذلك، فإذا كان السائق مذنباً -ولو بدرجة بسيطة من الإهمال- مثلاً أهمل في فحص فرامل السيارة في الآونة الأخيرة، وأسهم هذا الإهمال في وفاة الطفل، فلن يشعر السائق بالفزع فحسب، بل سيلوم نفسه على وفاة الطفل. وما يجعل هذا مثلاً واضحاً على الحظ الأخلاقي أنه على السائق أن يلوم نفسه -ولو قليلاً- على الإهمال، إذا لم يكن هناك أي حالة تتطلب منه أن يُغير مساره فجأة. ومع ذلك، فإن الإهمال في كلتا الحالتين، ليس لدى السائق أي سيطرة على ما إذا كان الطفل سيمر بمساره أو لا^(٢).

فيرجع الاختلاف بين نتائج أفعال الإهمال التي قام بها السائقان إلى وجود الطفل من عدمه، وهو أمر خارج عن سيطرة السائق تماماً، إلا أن سائقاً أصبح مسؤولاً عن وفاة الطفل، والسائق الآخر ليس كذلك^(٣).

الشيء نفسه ينطبق على مستويات أخرى من الإهمال؛ فإذا كان هناك سائق سكران، ثم انحرفت سيارته إلى الرصيف؛ فسنعده محظوظاً من الناحية الأخلاقية إذا لم يكن هناك مارة في طريقه، ولكن إذا وُجدوا فسيكون مسؤولاً عن وفاتهم، وقد يُحاكم بتهمة القتل الخطأ، ولكن إذا لم يؤذ أحداً رغم طيشه وتهوره، فهو مذنب في هذه الحالة بارتكابه جريمة قانونية

(1) Hwang, Kyung-Sig: Moral Luck, Self-Cultivation, and Responsibility; The Confucian Conception of Free Will and Determinism, Op.Cit, p.5

(2) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, pp.28-29.

(3) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.8.

أقل خطورة بكثير من القتل الخطأ، والضرر الناشئ سواء لنفسه أو الآخرين أقل بكثير من القتل الخطأ^(١).

ويتضح ذلك من المثال القانوني التالي: إن عقوبة الشروع في القتل أقل من عقوبة القتل العمد، رغم أن دوافع القاتل ونواياه واحدة في الحالتين، إلا أن درجة العقوبة تعتمد على ما إذا كانت الضحية ترتدى سترة واقية من الرصاص أو لا، أو ما إذا كان طائرًا يطير في طريق الرصاصة أثناء إطلاقها، فكل هذه أمور خارجة عن سيطرة الفاعل^(٢).

وهناك حالات من القرارات قد تنتج من خلال عدم اليقين؛ فمثلًا ذهبت «آنا كارين» مع «فروتسكي»، وترك «غوغان» عائلته، ووقع «تشارمبلين» اتفاق «ميونخ»،... إلخ، والمغزى من جميع هذه الحالات أن نعرف أن بعض القرارات تكون ممكنة في ضوء ما هو معروف في ذلك الوقت؛ الأمر الذي سيجعل اللوم غير مناسب دون النظر إلى كيفية ظهور هذه الأمور^(٣).

ومن الممكن -أيضًا- تقييم هذه القرارات من وجهة نظر ما يمكن معرفته في ذلك الوقت، ولكن هذه ليست نهاية القصة؛ فمثلًا إذا نجح الديسمبريون Decembrists الروس في إسقاط نيقولا الأول عام ١٨٢٥م من أجل إقامة نظام دستوري؛ فسيكونون أبطالًا، وإذا فشلوا؛ فسيدفعون ثمنًا باهظًا، وبالفعل تم إقرار عقوبات رهيبية للجنود الذين اتبعوه^(٤).

فلا يمكن التنبؤ بالنتائج المحققة في عديدٍ من الاختيارات الصعبة؛ لذلك يجب أن ننظر إلى نوع النتيجة أو الحصيلة Outcome النهائية؛ لأنها تحدد ما تم القيام به، فالنتائج الفعلية يمكن أن تؤثر على درجة اللوم أو الثناء في فئة كبيرة من القضايا الأخلاقية التي لا يمكن المساس بها، والتي تتراوح بين الإهمال إلى الاختيار السياسي.

يبدو أن هذه أحكام أخلاقية أصيلة Genuine، وليست تعبيرات عن الموقف المؤقت، ويتضح هذا من حقيقة أنه يمكن للمرء أن يقول مقدمًا كيف سيعتمد الحكم الأخلاقي على النتائج؛ فمثلًا إذا أهمل المرء، وترك صنبور الماء مفتوحًا في الحمام مع وجود طفل صغير، فإن فعل المرء في هذه الحالة يُعد فعلًا مروعًا؛ أمّا إذا لم يكن هناك طفل في المنزل، فهذا يعد مجرد

(1) Nagel, Thomas: Moral Luck, Op.Cit, p.29.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p.30.

إهمال، وكذلك الشخص الذي يشن ثورة عنيفة ضد نظام استبدادي، فإنه يعرف منذ البداية أنه إذا فشل؛ فسيكون مسئولاً عن الكثير من المعاناة التي ستذهب سدى، ولكن إذا نجح في ذلك، فسيكون مبرراً من خلال المحصلة الكلية^(١).

يرى «ناجل» أنه إذا كنا نحكم على الناس بسبب ما يقومون به بالفعل أو ما فشلوا في القيام بفعله، واستبعدنا ما كانوا سيفعلونه إذا كانت الظروف مختلفة، فهذا الشكل من التحديد الأخلاقي بطريقة فعلية هو مفارق، ومفهوم المسؤولية مفارق أيضاً؛ فقد يكون الشخص مسئولاً من الناحية الأخلاقية فحسب عما يفعله، ولكن ما يفعله ناتج عن قدر كبير مما لا يفعله؛ لذلك فهو غير مسئول أخلاقياً عما هو عليه، وليس مسئولاً عنه، فهذا ليس تناقضاً Contradiction، ولكنه مفارقة^(٢).

وللتأكيد على أنواع الحظ السابقة علينا أن ننظر في الأمثلة الثلاث الآتية لثلاثة أزواج من الأشقاء:

المثال الأول: تربي «مايك» و«جيم» من قبل أب وأم غرسوا في نفوسهم تقديس واطاعة مطلقة للسلطة؛ فقد نشأ في أسرة منظمة بإحكام، وكلاهما يُجنّد للخدمة العسكرية. يتم توزيع «مايك» في منطقة نائية، ولا يوجد بها أي قتال، بينما يتم توزيع «جيم» في منطقة حرب، ويأمره قائده بقتل عائلة أحد المقاتلين الأسرى من أجل كسر عزيمته، وحمله على الكشف عن معلومات حساسة وخطيرة، وبالفعل يقوم «جيم» بإطلاق النار على زوجة الأسير واثنين من أبناءه الصغار قبل أن تكسر عزيمته. أُدين «جيم» في وقت لاحق في محكمة عسكرية، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة لارتكابه جرائم قتل؛ فلو حصل «مايكل» على الأوامر نفسها في الظروف نفسها، لأظهر الوحشية نفسها التي ارتكبتها «جيم». ومع ذلك، فإن سجل «جيم» الأخلاقي أسوأ من سجل «مايك»، والفرق الأخلاقي الوحيد بينهما، أن «جيم» تعرض لحظ سيئ وضعه في ظروف أدت إلى نتائج كارثية ومشؤومة، على الرغم من كونه ليس شخصاً سيئاً، إلا أن سجله الأخلاقي أصبح أسوأ من سجل أخيه بسبب سوء الحظ^(٣).

المثال الثاني: يعيش اثنان من الأشقاء «سارة» و«جين» على جانبي البلدة، ويجتمعان

(1) Ibid, pp.30-31.

(2) Ibid, p.34.

(3) Beach, Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.99.

بعد الظهر يوم الأربعاء في وسط المدينة لتناول طعام الغداء الذي يشتمل عادة على استهلاك الكوكيتيلات عالية الأوكتان؛ فأصبح كلاهما في حالة سكر خفيف، وبعد الغداء قررا العودة للمنزل، تصل سيارة «سارة» بأمان، بينما تصدم سيارة «جين» طفلاً على الطريق وتقتله؛ فلو لم تشرب «جين» الكوكيتيلات عالية الأوكتان، لكانت ردود أفعالها أكثر فطنة ومسئولية، وما أصابت الطفل بأذى؛ فمن الواضح أن كلاً من «سارة» و«جين» قد تصرفتا بشكل سيئ وهو القيادة في حالة السكر، ولكن سجل «جين» الأخلاقي أصبح أسوأ من أختها؛ لأن حظها السيئ أدى إلى وفاة الطفل^(١).

المثال الثالث: ينفصل «كارول» و«دون» عن بعضهما في سن مبكر للغاية نتيجة طلاق والديهما، «كارول» تذهب مع والدها وهو رجل قاسي، ويربيها لكي تكون قاسية القلب، ومن ناحية أخرى يذهب «دون» مع والدته وهي سيدة تتحلى بروح الصبر والمحبة، فكل منهما ينشأ على ما تربى عليه؛ أي على قيم والديه؛ لذلك يمكن التنبؤ بسجل «دون» الأخلاقي بشكل معقول؛ لأن صفاته الأخلاقية أصبحت متأصلة بعمق، وهو على عكس سجل «كارول» الأخلاقي الذي يظهر أن طبائعها وميولها أصبحت قاسية، ولو بُدلت أدوار الأطفال بين الوالدين، لأصبحت «كارول» صبورة ومحبة و«دون» قاسياً^(٢).

الملاحظة المهمة في هذا المثال، أن ليس لدى «كارول» أو «دون» أي سيطرة على الوالد أو الوالدة التي كان يعيش معه أو معها، وبالتالي ليس لديه أي سيطرة حقيقية على سجله الأخلاقي، ف«دون» حالفه حظ جيد في الحصول على شخصية فاضلة Virtuous، و«كارول» حالفها حظ سيئ في الحصول على شخصية شريرة Vicious؛ لذلك سجل «دون» الأخلاقي أفضل من سجل أخته؛ لأن حظها كان جيداً، حيث قدمت له والدته إرشادات أخلاقية أفضل من أخته^(٣).

وهذا ما يشير إليه «ناجل» قائلاً: «قد يرغب المرء في أن يتمتع بروح كريمة وسخية أو يأسف لعدم امتلاكها، ولكن لا معنى لإدانة أو لوم نفسه أو أي شخص آخر لخاصية لا تخضع لسيطرتة»^(٤).

(1) Ibid, pp.99-100.

(2) Ibid, p.100.

(3) Ibid.

(4) Brown, M. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Op.Cit, p.10.

توضح هذه الأمثلة ثلاث طرق يمكن من خلالها أن يحدث الحظ فيها فارقاً أخلاقياً مهماً، ففي حالة «مايك» و«جيم» تنتج الاختلافات الأخلاقية عن الظروف التي يجدان فيها نفسيهما، بحيث يميزهما الحظ الأخلاقي المرتبط بالظروف، أمّا «سارة» و«جين» فيختلفان أخلاقياً بسبب نتائج سلوكهما، وهذه حالة الحظ المرتبط بالنتائج، أمّا «كارول» و«دون» فيقعان فريسة للحظ التأسيسي أو الحظ في تكوين شخصية المرء^(١).

يقسم «ويليامز» الحظ إلى نوعين؛ هما: الحظ الخارجي Extrinsic والحظ الجوهري Intrinsic، فيقول: «بعض الحظ في قرار من نوع غوغان، هو أمر خارجي لمشروعه، وبعضه جوهري، وكلاهما ضروري للنجاح، وبالتالي من أجل التبرير الفعلي»^(٢).

يتضح هذا من خلال مثال الرسام «غوغان» الذي ترك عائلته من أجل البحث عن النجاح والشهرة في مدينة «تاهيتي»، فهناك عاملان ضروريان لنجاح مشروعه أو فشله، أحدهما داخلي والآخر خارجي؛ الحظ الداخلي هو فشل «غوغان» بوصفه رساماً موهوباً، حيث أساء تقدير موهبته وميله إلى الرسم، وهذا الفشل يكشف عن خطأ في الطريقة التي يفكر بها؛ إمّا عن موهبته الفنية الخام، أو عن قدرته على الاستفادة من الانغماس في ثقافة الأعمال الفنية العالية^(٣).

فالخط الجوهري كما يشير «ويليامز» يركز في قضية «غوغان» على مسألة واحدة تقريباً، وهي إذا كان رساماً موهوباً حقاً، فيمكنه أن ينجح في القيام بعمل ذي قيمة حقيقية^(٤).

أمّا الحظ الخارجي فمن شأنه أن يجعل الفاعل يندم على الأفعال التي لم يفعلها طواعية، فمثلاً يقود سائق شاحنة بيقظة واهتمام مع اتباع جميع قواعد المرور، ولكن بشكل غير متوقع يمر طفل عبر الطريق، ويصطدم بالسيارة، فالسائق يعرف أنه قاد بعناية، وكان يقظاً وحذراً، ولكنه ما زال غير قادر على فصل نفسه عن وفاة الطفل، وسوف يشعر بالندم على ما حدث؛ بسبب تورطه فيها حدث، بالرغم من أن الحادث كان غير متوقع وغير مقصود، إلا أنه لا يمكن

(1) Beach, Patrick: Moral Luck, Op.Cit, pp.100-101.

(2) Williams, Bernard: Moral Luck; Philosophical Papers 1973-1980, Op.Cit, p.26.

(3) Beach, Patrick: Moral Luck, Op.Cit, p.110.

(4) Williams, Bernard: Moral Luck; Philosophical Papers 1973-1980, Op.Cit, p.26.

القضاء على ندمه، وهذا ما يسمى بندم الفاعل، والذي يختلف عن الندم الذي يشعر به المشاهد بسبب وقوع هذا الحادث^(١).

يختلف ندم الفاعل عن ما يشعر به المشاهد؛ لأن سائق السيارة شارك في الحادث، أمّا المشاهد فلم يشارك في الحادث، والنقطة التي يجب ملاحظتها هنا هي أن شعور الفاعل بالندم بسبب الأفعال غير الإرادية الخارجية، ويدل هذا على أن ندم الفاعل مشروطاً بالحظ؛ لأنه يعتمد على ظروف خارجة عن سيطرة الفاعلين، بعبارة أخرى قد يعتمد الوضع الأخلاقي لسوكننا على الحظ؛ أي يتم الحكم علينا بسبب الأشياء التي لسنا مسؤولين عنها، وهي خارجة عن سيطرتنا^(٢).

خاتمة

تأسيساً على ما سبق، يمكن استخلاص مجموعة من النتائج؛ أهمها:

أولاً: مبدأ السيطرة هو ذلك المبدأ الذي ينص على أن تقييم الأفعال الأخلاقية أو تقييم الفاعلين الأخلاقيين يعتمد اعتماداً كلياً على الأفعال التي تقع تحت سيطرة الفاعلين، أي أن التقييم يتوقف على العوامل الداخلية للفاعلين.

ثانياً: يقصد بالحظ الأخلاقي أن معظم التقييمات الأخلاقية التي نقوم بها بناء على مبدأ السيطرة متناقضة مع نفسها؛ لأن هناك العديد من العوامل الأخرى التي تتدخل في أفعال المرء وقراراته، وهي عوامل لا تقع تحت سيطرته، لذلك ينبغي مراعاة تلك العوامل في أثناء تقييماتنا الأخلاقية.

ثالثاً: المسؤولية الأخلاقية مفارقة لمفهوم الحظ الأخلاقي، فكل منهما يستبعد الآخر؛ لأنه إذا كان الفاعل مسؤولاً فحسب عن الأفعال التي تقع تحت سيطرته، فإن معظم ما يفعله لا يقع تحت سيطرته؛ بسبب العوامل الخارجية التي تتحكم في أفعال المرء وقراراته، وبالتالي فهو غير مسئول أخلاقياً عن الأفعال التي تقع تحت سيطرته.

رابعاً: تتعدد أنواع الحظ الأخلاقي بتعدد المواقف الأخلاقية التي ينشأ فيها التقييم

(1) Makkuni, Santosh: Moral Luck and Practical Judgment, Op.Cit, pp.201-202.

(2) Ibid, p.202.

الأخلاقي، فهناك الحظ التأسيسي وهو الحظ المرتبط بالميول والقدرات والأمزجة، والحظ المرتبط بظروف المرء وملابساته، أي المواقف التي نجد أنفسنا فيها وينبغي علينا مواجهتها، وهناك الحظ المرتبط بالأسباب السابقة للفعل وتأثيراته، لأن معظم أفعال المرء محددة بأفعال سبقتها، والحظ المرتبط بنتائج الأفعال أو المحصلة الكلية للفعل، فالأفعال قد لا تأتي على النحو المعدل؛ لأن هناك عوامل خارجية قد تتدخل في تغيير مسار الفعل، لذا ينبغي النظر إلى المحصلة الكلية للفعل قبل إصدار أي تقييمات أخلاقية.

خامساً: التقييم في الحظ الأخلاقي يعتمد على مفاهيم تختلف عن المفاهيم التقليدية التي اعتدنا عليها في فلسفة الأخلاق، فبينما تعتمد فلسفة الأخلاق على مفاهيم، مثل: الخير والشر، الصواب والخطأ، الصدق والكذب، يعتمد التقييم في الحظ الأخلاقي على مفاهيم، مثل: الثناء واللوم، المدح والذم، الذنب والطاعة، الجيد والسيئ، الثواب والعقاب، أفضل وأساء، وهي مفاهيم نسبية ترتبط بطبيعة الحالة أو الموقف.

سادساً: تضعنا ظاهرة الحظ الأخلاقي أمام معضلة مهمة، وهي إمّا أن نلتزم بشرط السيطرة في أثناء تقييمنا للأفعال الأخلاقية، وفي هذه الحالة سوف نتخلى عن العديد من المواقف والحالات التي يتعرض لها الفاعل، مع التأكيد على أنه ليس للحظ أي دور في تقييماتنا الأخلاقية، أو أن نعترف بدور الحظ في تقييماتنا الأخلاقية، ومن ثم ينبغي أن نتخلى عن شرط السيطرة، وفي هذه الحالة ينبغي علينا أن نُعيد النظر في معظم المفاهيم والمصطلحات الأخلاقية التي تؤكد عليها النظريات التقليدية والمعاصرة أو نعيد منهجية البحث في النظريات الأخلاقية المعاصرة.

مصادر البحث ومراجعته

أولاً: مصادر ومراجع بالغة الأجنبية

- 1- Anderson, B. Mark: Moral Luck and Libertarianism, Ph.D., University of Wisconsin-Madison, ProQuest, 2012.
- 2- Athanassoulis, Nafsika: Common-sense Virtue Ethics and Moral Luck, Ethical Theory and Moral Practice, Vol.8, No.3, Springer, (Jun., 2005).
- 3- Beach, A. Patrick: Moral Luck, Ph.D., The Graduate School, Syracuse University, United States, ProQuest, June 2012.
- 4- Brown, Marie. Alison: Moral Luck and Moral Responsibility, Ph.D. College of Arts & Sciences, The Florida State University , ProQuest, 2010.
- 5- Feinberg, Joel: Doing and Deserving; Essays in the Theory of Responsibility, Princeton University Press, Princeton, 1970.
- 6- Hurley, Susan: Luck, Responsibility and 'Natural Lottery, Journal of Political Philosophy, Vol.10, No.1, Wiley Online Library, 2002.
- 7- Hwang, Kyung-Sig: Moral Luck, Self-Cultivation, and Responsibility; The Confucian Conception of Free Will and Determinism, Philosophy East and West, Vol.63, Ni.1, University of Hawai'i Press, United State, (January., 2013).
- 8- Kant, Immanuel: Groundwork for The Metaphysics of Moral, Translated and Edited by; Mary Gregor and Christine M. Korsgaard, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- 9- Michaelson, Christopher: Moral Luck and Business Ethics, Journal of Business Ethics, Vol.83, No.4, Springer, (Dec., 2008).
- 10- Nagel, Thomas: Moral Luck, In: «Mortal Questions», Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- 11- Nelkin, K. Dana: Moral Luck, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ed by: Edward N. Zalta and Others, Apr 10, 2013. In: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/.10-4-2019>.

- 12- Nida-Rumelin, Julian: There is no Moral Luck, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, Vol.93, No.2, Franz Steiner Verlag, Germany, 2007.
- 13- Shook, R. John (Ed and Others): The Dictionary of Modern American Philosophers, Vol.3, Thoemmes Continuum, Bristol, England, 2005.
- 14- Slote, Michael: The Problem of Moral Luck, Philosophical Topics, Vol.22, No.1&2, University of Arkansas Press, United State, (Spring and Fall., 1994).
- 15-: Virtue Ethics, Utilitarianism and Symmetry, In: How Should One Live? Essays on The Virtues, Ed By; Roger Crisp, Oxford University Press, Oxford Scholarship Online, 2003.
- 16- Statman, Daniel: Moral Luck, In: «Routledge Encyclopedia of Philosophy», General Editor: Edward Craig, Routledge, New York, 1998.
- 17- Williams, Bernard: Moral Luck; Philosophical Papers 1973-1980, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- 18- Woodford, Frances. Nicole: Moral Luck, Control, Choice, and Virtue, Ph.D. The University of Hull, England, September 2016.
- 19- Zimmerman, J. Michael: Luck and Moral Responsibility, Ethics, Vol.97, No.2, The University Chicago Press, Chicago, (Jan., 1987).
- 20-: Moral Luck, A Partial Map, Canadian Journal of Philosophy, Vol.36, No.4, Canada, (Dec., 2006).

ثانياً: مصادر مترجمة إلى اللغة العربية

- ١- أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، سلسلة الذخائر (١٦١)، تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- ٢-: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه: بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج ١، الكتاب الثالث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م.

٣- كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار
مكاوي، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
ط٢، القاهرة، ١٩٨٠م.

أنثروبولوجيا التربية والتنوير في فلسفة كانط «بحث في مفارقة الحكم للمسئولية الأخلاقية»

د. مالك محمد المكانين (*)

ملخص

تهدف التربية لدى كانط، إلى تأسيس حالة بشرية أفضل يمكن أن تنشأ في المستقبل، ولذلك هي فعل موجه نحو أفضل ما يمكن أن يكون، لخلق مجتمع مكوّن من أفراد أحرار؛ لأنّ الحرية هي الغاية من أي عمل تربوي، وذلك ليس تماهياً مع موقفه الأخلاقي والتنويري فحسب، بل إيماناً منه أن الإنسان طبع على الحرية، ولديه نزوع أصيل نحوها، بما هي أساس قيمى للنفس البشرية. إنّ سؤال التربية هو أهم الأسئلة التي تتوقف عليه أيّ حدث داخل الدولة، بدءاً من كون الإنسان غاية وليس كوسيلة، ولذلك كان كانط على يقين من تشابك مذهبه في الأخلاق بالتربية في فضاءات فلسفة الأنوار لديه.

مقدمة

إنّ التربية أمر مكتسب، يستند إلى استراتيجية القسر في المرحلة التأسيسية للطفل كي يتعلم استخدام ملكاته العقلية والجسمية استعمالاً سليماً. بينما تأتي المرحلة الثانية بإنسان سوي له مطلق الحرية في استخدام إرداته الحرة استخداماً عمومياً، انطلاقاً ممّا تلقاه من مهارات تربوية، إلى جانب القواعد الأخلاقية التي يفرضها العقل العملي على الإنسان.

يتوسّل كانط بفكرة جوهرية تتعلق بدور منهجي للتعليم بما هو فاعل ضروري لتطوّر البشرية، وبصورة أدق، فإنّ البشر كافة لديهم نزعة غريزية نحو الحرية، إلا أنه يجب عليهم أن يعتادوا في مرحلة مبكرة من حياتهم (مرحلة الطفولة) أن يتقبلوا حالة القسر والحديدية والانضباط.

(*) دكتوراه في الفلسفة من الجامعة الأردنية.

وبحسب كانط، فإن الاستعداد الطبيعي للإنسان، هو حال محض نحو أي نزوع (نحو الخير أو الشر)، وممكن هذا النزوع هو حرية الإرادة، التي إمّا أن تنساق لصالح القانون الأخلاقي فتصنع الخير، أم تنزاح عن هذا القانون نحو الرغبات فتصنع الشر، وهنا مناط عمل التربية (البيداغوجيا) في تغليب كفة الاستعداد للخير على كفة الميل نحو الشر، إنها وضع أنثروبولوجي يأخذ بالإنسان من حال القصور العقلي، إلى حال يستعمل فيه عقله وحريته في وضع إنساني منسجم مع مقولات فلسفة التنوير الكانطيّة.

يولد الإنسان في وضع خام، واستعداد محض؛ أي في حال طبيعي تام، ولذلك فإن للتربية دورًا هامًا في تحويل الحيواني إلى إنساني، ومثل هذا الوضع الخام، هو العيش بمعزل عن الانضباط والقوانين؛ أي العيش وفقًا للرغبات والأهواء، لذلك أنيط بالتربية ذلك الدور الذي تكتمل من خلاله إنسانية الإنسان، فالإنسانية بما هي حال المدنية والتحضّر، هي من صنع التربية، لا من صنع الطبيعة، والتربية لا تبدأ من الصفر، بل من خلال تلك البذور الخيرة والطبيعية في الإنسان، التي تعمل التربية على تنميتها، وتعزيز استعدادات الإنسان لها، بغية إدراك غاية وجوده. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحتاج إلى تربية، والتربية فيما يرى كانط، هي أمر جدّي قائم على الانضباط والامتثال في التعلّم، وبالتالي فالمدرسة تقدّم للناشئة ثقافة تتم بالإكراه والمجدية في المراحل التعليمية الأولى، وإنه لمن الخطأ تعويد الأطفال على اتخاذ أمر التربية والتعليم وكأنهما من أمور اللعب والهزل. كما يلاحظ كانط ضرورة استخدام المنهج السقراطي الجدلي في تربية عقل الطفل، لكي يتعلم استخلاص بعض الأمور من عقله هو، وهذا الأمر الأخير هو ما كان الإجابة الكانطيّة عن سؤال التنوير، وبمقدرة الإنسان على استعمال عقله بنفسه.

الأخلاق لدى كانط: مقدمة عامة

يؤسّس كانط مذهبه الأخلاقي على العقل العملي، ليكون هذا العقل قبالة التجربة التي يستبدها في نقاشه الأخلاقي، مُسوِّغًا ذلك أنّ الفعل الخُلقي يجب أن يتفق مع فكرة الواجب لذاته، وبالتالي يتمسك بطابعه القبلي المحض؛ أي أن يكون الفعل مستقرًّا داخل القانون الأخلاقي، ومكفياً بذاته، وإلا لكان هذا الفعل نزوعًا نحو المنفعة أو اللذة، وبالتالي تسقط عنه صفة الخُلقية، فضلًا عن أن فكرة الواجب لذاته لدى كانط ليست ضربًا من التأمل الذاتي

للتجربة الحسيّة، أو الحياة الأنثروبولوجيّة، ولو كانت كذلك، فلن تكون كليّة ولا ثابتة، ولا يمكن أن تعدّ أساساً أو معياراً للفعل الخلقي الذي أريد له أن يكون شمولياً ومطلقاً^(١). وبغية الوصول لهذه الشموليّة، ينص الأمر الأخلاقي المطلق، على «افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام»^(٢)؛ أي كما لو أنه مبدأ تشريع أو قانون عام للناس جميعاً.

يقدم كانط أخلاقه بصورة نقيّة وخالصة، وغير مختلطة بالتجربة، ومستقلة في الوقت نفسه، عن علم النفس التجريبي والأنثروبولوجيا، ليكتفي بالكشف عن القوانين الأولانية a Priori العموميّة لأخلاق الواجب من أجل الواجب، لخطأ استخلاص (ما ينبغي أن يكن) من (ما هو كائن). ذلك أنّ المبادئ الأخلاقية العامة، شأنها شأن المبادئ الرياضية، يمكن استخلاصها قبلها (أولانياً) من خلال التفكير الخالص، وليس من خلال الخبرة الحسيّة^(٣). و«ذلك لأنّ تصوّر الواجب والقانون الأخلاقي بوجه عام تصوّراً خالصاً غير مختلط بأية إضافة غريبة من عوامل الإثارة التجريبيّة، له على القلب الإنساني، عن طريق العقل وحده (الذي يدرك عندئذ لأول مرّة أنه بذاته يمكن أيضاً أن يكون عقلاً عملياً) من الأثر ما يفوق في قوته كثيراً سائر الدوافع التي يمكن الإنسان أن يستمدّها من حقل التجربة»^(٤). ولذلك يعتقد كانط باستحالة أن يكون للتجربة أي دور في عملية التشريع الأخلاقي، مكتفياً بالعقل العملي وحده في مشروعه الأخلاقي، ذلك «أنه يستحيل استحالة مطلقة أن نجد عن طريق التجربة ويقتين تام حالة واحدة قامت فيها مسلمة فعل من الأفعال متفق مع الواجب، على مبادئ أخلاقية وعلى تصوّر للواجب فحسب»^(٥). فالفعل الأخلاقي، هو كذلك، متى و فقط ما كان بلا أيّ ميل خارجي عن الأمر المطلق Categorical الأخلاقي وأولانيته، كما يكون هذا الفعل جديراً بأن يحمل اسم الواجب من أجل الواجب، أي جديراً بمسمّى الخير لذاته.

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، ص ٣٨ - ص ٤٠.

(٢) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، ص ٩٤.

(٣) انظر، ألفريد سيريل ايونغ، الواجب من أجل الواجب، مجلة أوراق فلسفية، ص ١٨٧ - ص ١٨٨.

انظر أيضاً، إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٧٣ - ص ٧٦.

(٤) إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٧٣ - ص ٧٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٦٦.

إنَّ كانط يذهب إلى ضرورة أن يعامل كل إنسان الآخرين كما يعامل نفسه، في سلوك ينزع نحو أن يكون تشرعاً عاماً، وكغاية وليس كوسيلة^(١). فأن يفعل الإنسان الفعل وكأنه يُعامل الإنسانية في شخصه، وأن يتعامل مع الأمر كغاية وليس كوسيلة، هذا يعني أن الإنسانية هي كينونة اجتماعية لموجودات عاقلة وأخلاقية^(٢). «وبالتالي فإن فكرة كانط العامة هي أن القانون العملي أو الأخلاقي كليّ عام بصورة صارمة، أي أنّ الكليّة، من حيث هي كذلك، هي صورته. ولذلك لا بدّ أن تشارك كل مبادئ السلوك العينيّة إذا كانت جديرة بأن تُسمّى أخلاقية»^(٣). فكانت القاعدة الأخلاقية الكانطية الأهم هي المتمثلة في الدعوة لتوسيع نطاق الفعل الأخلاقي، كيما يكون كونياً للإنسانية جمعاء.

يقترن مفهوم الحرية، لدى كانط، بمفهوم التشريع الذاتي للفعل الأخلاقي، فمبدأ الالتزام بالقانون الأخلاقي، هو مبدأ حر، باختيار حر من الإنسان نفسه الذي ارتضى بالانصياع للواجب من أجل الواجب، لا من أجل غاية يحققها، أو فائدة تعود عليه من هذا الفعل، وبالتالي التجديد الكانطي في هذه المسألة، أن جعل الحرية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالفعل الخُلقي؛ أي بات الإنسان صانعاً لِحُلُقَيْتِهِ، بوصفه موجوداً مستقلاً بذاته، ككائن أخلاقي، وعليه فإنَّ أخلاقية كانط تقف على الطرف النقيض لكل الفلسفات التي تجعل من المنفعة معياراً أو مركزاً للأخلاقية^(٤).

نظرية كانط في التربية - البيداغوجيا

«كانط المرّي»، بهذا التعبير يتم اختصاره في أدبيات نظرية التعليم وتطبيقاتها، حيث تصنّف هذه التطبيقات تحت مسميات جوهرية للتعليم: تعليم الأسرة، والمدرسة، والجامعة، بالإضافة إلى تعليم البالغين من المواطنين الكبار. فأهمية كانط المنهجية تكمن في سياق أثره بوصفه مؤسس التنوير الألماني في القرن الثامن عشر، ورائداً لعصر التنوير بعامة، ومفكراً

(1) Thomas E. Hill: Kant's Ethics, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, p 107.

(2) Richard Dean: The Formula of Humanity as an End in Itself, In: Thomas E. Hill, The Blackwell Guide to Kant's Ethics. United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd, p 83.

(٣) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، ص ٤٤٠.

(4) Immanuel Kant, Groundwork for The Metaphysics of Morals, p 88.

كونيًا ضمن صيرورة تاريخ التعليم والثقافة^(١)، فقد قدّم فلسفة يصعب الإجماع عليها، كما يصعب إنكار أهمية مفاعيلها على المستوى المعرفي، والسياسي، والديني، والبيداغوجي - التربوي. بوصفها إرثًا فلسفيًا، غاية في الأهمية.

إنّ كانط ابن بيئته وعصره، فقد استلهم نظريته في التربية من الحقيقة المزرية للأوضاع التعليمية والتربوية في البيئة الألمانية آنذاك، فمن ملامح الانحطاط التعليمي أنه قد ذكر النظرة الدونية لمهنة المعلم، إلى جانب سوء خلق الطلاب، مع عدم انتظامهم على الحضور إلى المدرسة، ولم تكن هناك مدارس في كافة المناطق، بالإضافة إلى خلو المناهج التعليمية من العلوم الحديثة كالفيزياء والرياضيات والجغرافيا والتاريخ، كما أن أمر التعليم كان أمرًا ثانويًا ملحقًا باللاهوت، وخاضعًا للمؤسسة الدينية^(٢)، وهي جملة أوضاع تعليمية بالغة السوء شملت المدارس والأساتذة والمناهج والطلاب. وانطلاقًا من ذلك الوضع التعليمي البائس، اعتقد كانط بضرورة تدشين مشروع حداثي خاص بالتربية مستقل بذاته عن أي نوع من السلطة، فالحرية هي جوهر التربية، والعملية التعليمية، وأساس حقيقي لأي إمكانية لقيام حادثة تربوية. لذلك رأى ضرورة إعادة بناء للمؤسسات التعليمية المراد منها تكوين جيل جديد، ومثل هذا الأمر لا يعتمد إصلاحات شكلية أو بطيئة، إنما ثورية عاجلة، فالمدرسة بوصفها سلطة بيداغوجية يجب فصلها عن سلطة الاستبداد السياسي والديني على حد سواء، على اعتبار أن فصل هذه التبعية يدعم العملية التربوية كحق ضروري لتكوين قدرات الأطفال^(٣).

تأتي التربية لدى كانط بوصفها محاولة لتقويم سلوك تكويني، أو جذري في الإنسان، وهو الذي اعترف، بالمشاركة من حيث المبدأ، مع هوبز Thomas Hobbes، بالطبيعة الشريرة للإنسان، أو الميل نحو الشر. ولكن نقطة تجاوز كانط لهوبز، أنه إلى جانب ذلك، اعترف أيضًا بالاستعداد الطبيعي للإنسان نحو الخير، وهذا الاستعداد يفترض القدرة على التشريع الذاتي للقانون الأخلاقي، ثم الالتزام به بإرادة حرّة. إنّ الالتزام بالواجب هو التزام داخلي (باطني / جوّاني) وبالتالي هو ميدان عمل الإرادة الحرّة، ولكن يمثل هذه الحرية، قد ينشأ الشر، ويصنعه

(1) Heinrich Kanz, Immanuel Kant, in prospects the quarterly review comparative education, p 8.

(٢) انظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ١١١ - ص ١١٦.

(٣) انظر، عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخبر البيداغوجي: دراسة في نظرية الثقافة والتربية عند إيمانويل كانط، ص ٣٢ - ص ٣٣.

إنسان من لدن إرادته الحرّة^(١). فمثل هذه الحرية، فيما يرى كانط، هي مكمّن كلّ شر، لاسيما حينما تستخدم وفقاً لميول النفس ورغباتها^(٢)؛ أي تكون تعبيراً عن ميل أو انحراف الفعل عن القانون الأخلاقي، ولمنع هذا الانحراف جاء دور التربية في تنمية الاستعداد نحو الخير في الطبيعة الإنسانية.

يرى كانط أن مبدأ الشر ساكن بجوار مبدأ الخير، ومثل هذه المساكنة هي الاستعداد الطبيعي في النفس الإنسانية، وهذا الاستعداد مرتبط باستعمال الإنسان لحيّته، فالأساس الموضوعي هو مبدأ الحرّيّة الذاتية في فعل الإنسان الحر، والمدعوم بفكرة التشريع الذاتي للأخلاقيّة الكانطية، وهو مبدأ طبيعي في النفس الإنسانية، فالإنسان مطبوع على الحرّيّة^(٣). وبالتالي يتوسط كانط تفاعلية اسبينوزا Baruch Spinoza المطلقة الذي اعتقد بأن الطبيعة خيرٌ بالمطلق، وطالما أنّ الإنسان هو جزء منها فهو كذلك خيرٌ بالمثل، في مقابل تشاؤميّة هوبز المضادة لها، في موقف نقدي لكلا الموقفين في هذه المسألة، عاملاً على انزياح هذه الإشكالية إلى بعدها الذاتي المرتبط بالإرادة الحرّة للإنسان.

إلى جانب ذلك، يرى كانط أنّ انحراف الإرادة الحرّة عن القانون الأخلاقي يعني إنكار العقل لفكرة الالتزام بالواجب لذاته، وبالتالي نهاية وجوده كعقل عملي، فلا تكتمل إنسانية الإنسان، بحسب تعبير كانط، إلا من خلال الالتزام بالواجب الأخلاقي، وعدم الالتزام هذا يعني العيش لا وفقاً للعقل، بل وفقاً للبربرية (التوحش)، بعد انتهاء دور العقل نفسه^(٤).

إنّ مكمّن عمل نظريّة كانط في البيداغوجيا (نظرية التربية)، في الاستعداد الطبيعي للإنسان نحو الخير، وبما يليق بهذا الكائن العاقل. وانطلاقاً من نظريته الأخلاقية، يرى أنّ التربية هي الانتقال من حال الطبيعة البدائي، إلى حال المدنية والتحضّر؛ أي حال مبادئ الخلقية بالمعنى الكانطي.

(1) Immanuel Kant, Religion Within the Boundary of Pure Reason, P 45.

(2) Immanuel Kant, Lectures on Ethics, Translated by: Peter Heath, p 122.

(٣) انظر، إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ص ٦٦ - ص ٦٩. انظر أيضاً، المصدر نفسه، ص ٧٨ - ص ٨٠.

(4) Immanuel Kant, Lectures on Philosophical Theology, Translated by: Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, p 40.

إنَّ البيداغوجيا، بما هي موقف تربوي، تعدّ موقفاً تنموياً، ومحفزاً للاستعدادات الخيرة في الطبيعة الإنسانية؛ إنها تنمية الاستعداد التكويني للخير، بما هي حالة طبيعية بحاجة لصقل وتقويم تربويين. إنَّ إنسان ما قبل التربية يتوسط حال الميل نحو الشر، وحال الاستعداد للخير؛ أي بين البربرية والمدنية. وبعبارة أخرى، بين العدوانية والبهيمية من جهة، وبين التحضّر والإنسانية من جهة أخرى. ولكن ما يميّز الإنسان العاقل أن لديه الإمكانية البيداغوجية - التربوية التي تمنحه الخلاص من النزوع نحو الشر، ومن ثمّ الدفع به نحو تنمية استعداده الطبيعي للخير.

إنَّ الإنسان في حالته الطبيعية، وتحديدًا، في مرحلته الطفولية التأسيسية، هو محض استعداد تام لعملية تربوية تنموية. يقول كانط: «هناك الكثير من البذور لدى الإنسانية. وإنها مهمة منوطة بعهدتنا أن ننمّي الاستعدادات الطبيعية تنمية متوازنة، ونطور الإنسانية ابتداءً من مبادئ نموها ونعمل على أن يدرك الإنسان غايته»^(١). ومكمن غاية الوجود الإنساني، هو العيش وفقاً لمبادئ فلسفة الأنوار، أي وفقاً للمدنية.

إنَّ حالة الصراع البشري، أو حرب الكل ضد الكل التي تحدّث عنها هوبز سابقاً، هي ما يُسمّيها كانط بالحالة الطبيعية الأخلاقية، والتي يرى ضرورة انعتاق الإنسان منها، والانخراط في الجماعة الخلقية؛ أي في بنية بشرية قائمة على فكرة قانون الواجب الأخلاقي، وهي البنية التي ينعته بالمدينة السياسية للمجتمع الأخلاقي، كأمر بين انطلاقة من تمييزه بين مفهوم الطبيعة الأخلاقية الشريرة التي سيطرت بغلو سلبي على تفكير هوبز ناحية الجنس البشري، ومفهوم الجماعة الأخلاقية التي نادى بها كانط، ففي «حالة الطبيعة الأخلاقية هي أيضاً حالة معاداة لا تنقطع من قبل الشر، الذي يصادفنا فيه كذلك في كلّ واحد من الآخرين، الذين يفسدون استعدادهم الخلقى بعضهم البعض بشكل متبادل، وحتى لو كان كلّ فرد منهم على إرادة طيبة، فإنهم، بافتقارهم إلى مبدأ موحد لهم، كأنهم ضرب من أدوات الشر، سوف يتعدون بخلافاتهم وانشقاتهم عن غاية الخير المجمع عليها، ويضعون بعضهم بعضاً في خطر السقوط مرّة أخرى تحت سيطرته. وكما أنّ حالة الحرية الخارجية (الفضلة) الحالية من القانون واستقلال القوانين القسرية هي، فضلاً عن ذلك، حالة ظلم وحرب لكل ضدّ الكل، يجب على

(١) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، ترجمة محمود بن جماعة، ص ١٦.

الإنسان أن يخرج منها، من أجل أن يدخل في حالة مدنيّة سياسيّة. فإن حالة الطبيعة الأخلاقية إنما هي حالة معاداة عمومية متبادلة لمبادئ الفضيلة، وحالة فقدان باطني للأداب الحميدة، يجب على الإنسان الطبيعي، بأسرع ما يمكن، أن يجهد نفسه في الخروج منها»^(١). وبالتالي كان حرّياً بالإنسان أن يعمل على الخروج من حالته الطبيعية كي يصبح عضواً في الجماعة الأخلاقية؛ أي الحالة المدنية السياسية، وهذا مناط عمل البيداغوجيا الكانطية.

إنّ فيلسوف التنوير، لا يفصل كثيراً، من حيث التطبيق، بين نظريته الأخلاقية، ونظريته في البيداغوجيا، بل كلاهما يدخلان في إطار منهجه النقدي التأسيسي، على اعتبار أنهما موقفان لهما غاية أنثروبولوجيّة، في نهاية الأمر. ولكن نقطة التمييز الأساسية بين موقف كانط الأخلاقي، وموقفه البيداغوجي، أن الأول قبلي مستغن عن التجربة، ويتأسس على مبادئ العقل العملي المحض من كل معرفة حسية. بينما الثاني مكتسب، رغم أنه يتأسس على الأول الذي يدفعه ويقويه، وبالتالي فالتربية موقف مركّب من التعليم والأخلاق.

إن الأخلاق، تتأسس على العقل العملي، وبالتالي فهي موقف قبلي، وبقدر ما هي مستغنية عن التجربة، فهي مستغنية عن ميدان التعليم، فالفرد الخلقي ليس بحاجة لآخر ليعلمه مبادئ الخلقية، فبما هو كائن عاقل، فهذا العقل مكثف بتعيين تلك المبادئ كمعرفة تنبع من الاستنتاج النظري وليس من الملاحظة التجريبية. وعلى العكس من ذلك، فالتربية هي عملية تنمويّة مكتسبة تستند، أساساً، إلى التعليم والأخلاق. لذلك نجد هذا التمييز واضحاً بين الأخلاق التي تنعت أحياناً بالتربية الخاصة، والتربية والتعليم بما هما سلوك بحاجة لآخر مساعد يقوم على تربية الإنسان في مرحلته الطفولية. وأية ذلك، قول كانط: «أمّا التمرّس على القواعد الأخلاقية، فهو موكول إلى التربية الخاصة. وأمّا التربية العمومية الكاملة، فهي تجمع شيئين: التعليم والثقافة الأخلاقية. وغايتها تحقيق تربية سليمة خاصة»^(٢). فالعملية التربوية، بما هي فن قيادة النوع الإنساني نحو تحقيق الارتقاء بسلوكه، وتنمية وظائفه الجسمية وملكاته العقلية، استدعت التمييز بين مرحلتين تربويتين يمر بهما الإنسان: الأولى هي مرحلة سلبية تخص التلميذ حديث السن، وهي سلبية لأنها قائمة على التلقي والطاعة لمنع وقوع الأخطاء؛ أي تقوم على ضرورة أن يبدي التلميذ الامتثال بغية التوجيه والتعلّم. بينما

(١) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص ١٦٦ - ص ١٦٧.

(٢) إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٢٥.

في مرحلة ثانية متقدمة يتم منحه حقّه في حرية التفكير والنقد، وتطوير الذات، والتوجه في التفكير^(١).

وهنا لا بدّ لكانط من مواجهة السؤال حول إمكانية التوفيق بين مقولة الطاعة والامتثال في التربية، من جهة، وبين مقولة الحرية بما هي الهدف التربوي الأهم لديه، من جهة أخرى، ويمكن صياغة السؤال على هذا النحو: كيف يستقيم الحديث عن التربية في مرحلة القسّر والامتثال، ومقولة الحرية بوصفها أساساً للعملية التربوية؟ يعتقد كانط أن الإنسان بالرغم من كونه مطبوعاً على الحرية، إلا أن عملية القسّر والامتثال ضرورة في مرحلة يجهل فيها الطفل استعمال حريته، وملكاته العقلية، فيتم تدريبه وإرشاده نحو الاستخدام الأمثل لها في مرحلة نضوجه. فعملية مصادرة حرية الطفل في هذه المرحلة، جاءت لأنه قد لا يحسن استخدامها^(٢). ولذلك كان لا بدّ من عملية القسّر بغية تعليمه معنى الحرية وحدودها وطرق استخدامها، والاعتماد على نفسه، وتحمل مسؤولية أفعاله الحرّة في وقت لاحق. إن الجدّيّة والانضباط والامتثال هي خصائص التربية في المرحلة المدرسية، بغية تحفيز دوافع الطفل نحو الاكتشاف والمعرفة؛ أي نحو الحرية في تطوير ذاته بمعزل عن أيّ سلطة أبوية أو سياسية أو دينية.

وفي مواجهة سؤال ما التعليم؟ يرى كانط أن الإنسان بوصفه مكوّناً جمعياً يتشكّل من خلال منظومة التعليم، دائماً ما يتلقّى تعليمه من خلال أناس هم أنفسهم تتلمذوا على يد أناس آخرين كذلك، وهكذا فتطوّر التعليم يقوم على ملاحظات تجريبية تساهم في تقدّم منظومة التعليم، وبزعم كانط يجب تلقي هذه المنظومة من خلال عمقها الأنثروبولوجي فيما يخص مرجعيتها المعيارية، فالتعليم لا يعني سوى اللحظة التجريبية في اختباره من خلال سياقه الأنثروبولوجي، وبالتالي فهو مجموعة تراكمية لممارسات تجريبية لعملية التعليم الإنساني^(٣). يقول كانط: «إن التربية فنّ يجب أن تُستكمل ممارسته من قبل الكثير من الأجيال. فكلّ جيل، إذ يستفيد من معارف الأجيال السابقة، هو دائماً أكثر قدرة على إرساء تربية تنمّي كلّ الاستعدادات الطبيعيّة لدى الإنسان تنمية هادفة ومتوازنة، وبالتالي تقود النوع البشري

(١) انظر، المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢) انظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ١٢٨.

(3) Heinrich Kanz, Immanuel Kant, in prospects the quarterly review comparative education, p 4.

بأكمله إلى غايته (...) لذا فالتربية أهم وأصعب مشكلة تُطرح على الإنسان. وبالفعل، فالأنوار (Einsicht) تتوقف على التربية، كما أن التربية تتوقف بدورها على الأنوار»^(١).

إن البيداغوجيا، هي سؤال الإنسان في مرحلته الخام، وما الثقافة والتنوير والتوجه في التفكير إلا تمثلات أساسية في الأنثروبولوجيا الكانطية، لذلك كان هدف التربية هو ذاته هدف التنوير، وهو دفع الإنسان نحو الحرية؛ أي نحو الخروج من حالة القصور التي يعيشها، والتجرؤ على الاستقلالية في التفكير، ولذلك يرى كانط أنه «ينبغي أن أعود تلميذي على تحمّل قسْر يثقل حريته، وفي ذات الوقت أن أوجّهه هو بالذات إلى حسن استخدام لحريته (...) ينبغي أن نثبت له أننا نمارس عليه قسراً يقوده إلى استعمال حريته الخاصة، وأننا نتفقه لكي يستطيع ذات يوم أن يكون حراً، أي أن لا يكون تابعاً لرعاية الآخرين»^(٢). فإذا كانت الغريزة هي التي توجه سلوك الحيوان، وتوفر له طرق التكيف والتنمية والرعاية، فإن الإنسان، غير مجهز بمثل هذه الخاصية، فلو تركنا طفلاً في غابة، لن يتوصّل من تلقاء نفسه لقيم المدنية والسلوك المتحضّر، بل سيكون بدائياً متوحشاً، لذا فهذا الطفل بحاجة إلى موجه، أو مربّي (Führer)^(٣) بحسب تعبير كانط، ليقوده نحو السلوك الأمثل، ومن ثم تربيته على استعمال عقله في خيره الخاص والعام، وبشكل بنوي تقوم البيداغوجيا بتأسيس السلوك الإنساني، في مرحلة الطفولة، كي يكون قادراً على الاعتماد على نفسه، والاكتفاء باستخدام تفكيره الذي بني على نحو مدني أخلاقي.

يقول كانط: «ولو تركنا الإنسان في حادثة سنّه لا يتصرّف إلا وفق مشيئته ودون شيء يمنعه، لاحتفظ طوال حياته كلها بنوع من الوحشية (...) والإنسان في حاجة إلى رعاية وتكوين (Bildung)، وأمّا التكوين، فيشتمل على الانضباط والتعليم. ولا أحد من الحيوانات، على حد علمنا، يحتاج إلى التعليم، إذ لا حيوان يتعلم شيئاً ما من الحيوانات الأخرى الأكبر منه سنّاً»^(٤). وبالتالي احتاج الإنسان دوماً إلى تكوين تربوي، بغية تمكين قيم المدنية في سلوكه،

(١) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣) كلمة ألمانية تعني القائد، ويستخدمها كانط في نظريته في التربية بمعنى المربي. انظر، المصدر السابق، ص ٢٥.

(٤) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ١٣.

وتطوير مهاراته الشخصية، فكانت التربية موضوعاً مكتسباً، على عكس الأخلاق التي تعتمد على الإدراك الذاتي فقط، ولذلك فالتربية متقدمة زمنياً على الأخلاق، «أما الثقافة الأخلاقية، فتأتي متأخرة أكثر من غيرها، على اعتبار أنها تعتمد مبادئ لا بد للإنسان من أن يدركها هو بالذات. ولكن على اعتبار أنها تعتمد الفهم (Verstand) المشترك فحسب»^(١)، إشارة إلى مبدأ الذوق العام كمشارك إنساني، أو مبدأ عمومي في تشريع أخلاق الواجب لذاته.

إن انعدام التربية هو ترك الإنسان في حال الطبيعة البدائي، وهو حال حيواني بامتياز، ولذلك يعتقد كانط أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يجب تربيته، بما هي رعاية وانضباط وتعليم، ومثل هذه التربية هي ما تحوّل دون أن يقوم الإنسان بسلوك حيواني لا يليق بنوعه، فكان لا بد من الرعاية والتربية بوصفهما الاحتياطات التي يتخذها الأولياء لكي يمنعوا أطفالهم من استعمال قواهم استعمالاً ضاراً، وأهمية مثل هذا الانضباط هو أنه يستبدل الحيوانية بالإنسانية. إن التربية هي تلك اللحظة الموجهة لسلوك إنسان، في مرحلته الخام، وبالقياس مع الحيوان، يعتقد كانط أن الإنسان لا يملك غريزة توجهه، فكان من الضروري أن يتدخل الوالدان في رعاية أطفالهم وضبط سلوكهم. «إن الانضباط يحوّل الحيوانية إلى الإنسانية، فالحيوان بغريزته هو سلفاً كل ما يمكن أن يكون، إذ سبق لعقل خارجي أن رتب له كل شيء. أمّا الإنسان، فلا بد له من استعمال عقله الخاص (...) وعليه أن يحدّد لنفسه مسار سلوكه. ولكن بما أنه غير قادر مباشرة على القيام بذلك، بل على العكس يأتي إلى العالم، إن صحّ القول، وهو في حالة خام، فقد وجب أن يقوم آخرون بذلك من أجله»^(٢).

إن من أهم الأسس الحداثوية التي أدخلها كانط في البيداغوجيا، تأكيد أنه سلوك غايته قائمة في المستقبل، وليس وفقاً للوقت الراهن فقط، وهو ما يسمّيه بالمبدأ الذي يجب الانتباه إليه من قبل القائمين على التخطيط التربوي، فليست التربية فعلاً موجّهاً للحظة معاشة، بل إنّ هدفها تنظيم سلوك الطفل لوقت لاحق، وفقاً لفلسفة الحق والأخلاق، والغائية من الوجود الإنساني، ممّا يعني إمكانية التمهيد لمجتمع مدني متحضّر. وبمعنى آخر، وتعبير كانط: «يجب أن لا يُربّى الأطفال فقط بحسب حالة النوع البشري الراهنة، بل بحسب الحالة الممكنة التي تكون أفضل [منها] في المستقبل، أي وفق فكرة الإنسانية وغايتها الكاملة. وهذا المبدأ على قدر

(١) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١ - ص ١٢.

كبير من الأهمية. فعادة ما يُربّي الأولياء أطفالهم بهدف تكييفهم وفقاً للعالم الراهن فحسب، مهما كان فاسداً، بينما يجب عليهم بالأحرى تمكينهم من تربية أفضل، حتى يمكن لحالة أفضل أن تنبثق عنها في المستقبل»^(١).

إن البيداغوجيا الكانطية، تطال عملية استشرف المستقبل، لمجتمع إنساني يقوم على عملية تواصل وسلوك مدنيين، وهي إمكانية مشروطة بعمليات تربوية وأخلاقية للإنسان، ما يعني التوجه في التفكير، لنشوء فرد قادر على الدخول، والمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية معاً، فالترويض والقسر في التربية في مرحلة الطفولة هما ضرورة مشروطة لإمكانية خروج الإنسان من حالة القصور، وتعزيز استعداده للخير، وتطوير مهاراته العقلية، إلى حال الاستقلالية والحرية، بوصفه فرداً مدنياً يسلك سلوكاً حضارياً داخل مجتمعه المدني. إن أكثر ما يميّز الإنسان عن الحيوان، هو امتلاكه إمكانية الثقافة وتطوير ملكاته العقلية، وبالتالي ممارسة حريته في التفكير، وهذا هو مطلب فلسفة الأنوار، بإنهاء حالة القصور بتنمية الاستعدادات الطبيعية في الإنسان نحو الخير.

بل إن نقص التربية والتعليم يُعدّ نقصاً في إنسانية الإنسان، إذ «لا يستطيع الإنسان أن يصير إنساناً إلا بالتربية. فهو ليس سوى ما تصنع به التربية (...) لا أحد أهمل في حادثته، فبات غير قادر في سن النضج على الوعي بما أهمل فيه، سواء تعلّق الأمر بالانضباط أو الثقافة. فمن لم يتقّف يظّل فظاً، ومن لم يتعلّم الانضباط يظّل متوحشاً»^(٢). فالإنسان في حال الطبيعة هو محض استعداد تام لعملية تربية تنموية، تقود النوع الإنساني نحو الانعتاق من حال القصور، إلى حال امتلاك القدرة على استعمال عقله بنفسه، بعد تعزيز استعداداته الطبيعية، و«هناك الكثير من البذور لدى الإنسانية. وإنها المهمة منوطة بعهدتنا أن ننمي الاستعدادات الطبيعية تنمية متوازنة، ونطوّر الإنسانية ابتداءً من مبادئ نموّها ونعمل على أن يدرك الإنسان غايته»^(٣).

يتضح من حديث كانط عن البيداغوجيا، أنه يميّز بين ضربين من التربية، الأول موجه للجسم ورعايته، والثاني موجه للعقل والسلوك الإنساني العملي، حيث يرى أن «البيداغوجيا

(١) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦.

أو علم التربية، إمّا جسمي أو عملي. فالتربية الجسمية، المشتركة بين الإنسان والحيوانات، تتمثل في التصرف [مع كل منهما]. أمّا التربية العملية أو الأخلاقية، فبواستطاعتها يُتَقَف الإنسان كي يستطيع أن يعيش كائنًا فاعلاً بحرية (يُسمى عملياً كل ما له صلة بالحرية). وهي تربية ترمي إلى [تكوين] الشخصية، تربية كائن يتصرف بحرية ويقدر على الاكتفاء بذاته وعلى أن يكون عضواً في المجتمع، ولكنه قادر أيضاً على أن يمتلك لنفسه قيمة ذاتية^(١). وهكذا ثمة نوعان من التربية بناءً على نظرة كانط للإنسان بوصفه طبيعة، الأولى تربية جسمية - فيزيائية، من حيث إنها تربية عملية للعقل والإرادة، تعمل على دمج الاستعداد الطبيعي بالثقيف، من خلال تربية عقل الطفل، وضبط الإرادة لديه، وهي تنقسم إلى: تربية الجسم، وتربية عملية للعقل، وتقوم كلتاهما على العناية والتدريب والانضباط وتطوير قوى النفس. أمّا الثانية فهي تربية عملية وهي أساس الحرية والخلقية، وبالرغم من أن الأخلاق تقوم على مبادئ قبلية يدركها الإنسان بنفسه، إلا أنه في مرحلة الطفولة يجب تعزيزها في سلوك الطفل^(٢). وهكذا إذا كانت التربية العملية موجهة نحو الأخلاق والسلوك، فإن التربية الجسمية تبدأ منذ لحظة الولادة؛ أي منذ لحظة بدء الأم بإرضاع طفلها^(٣). حيث يمكن، بحسب كانط، أن يعد هذا الأمر عملاً يداغوجياً أيضاً.

التربية وإشكالية العقاب

فيما يخص مسألة العقاب في التربية، فإن لأخلاقية كانط أهمية جوهرية في تكوين موقفه من هذه الإشكالية، فكما أن التربية الخلقية يجب أن تقوم على مبادئ وقواعد ثابتة، وليس على عملية الانضباط على سلوك معين، فالانضباط عادة ما يُنسى ويهمل مع الوقت، بينما التربية الأخلاقية التي تقوم على قواعد خلقية تُربّي طريقة تفكير الفرد، فهي بذلك ثابتة لا تتغير؛ لأنها تقوم على أصل يجدها الإنسان في ذاته. فيفعل الواجب لذاته، والخير لأنه خير، ويتجنب الشر لأنه كذلك، فمثل هذه القواعد هي أمر مطلق غير مشروط بزمان ولا مكان، أو بحادث معين. وبناءً عليه، يرفض كانط تماماً فكرة العقاب في التربية؛

(١) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) انظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ١٢٩ - ص ١٣٥.

(٣) انظر، إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٢٩ - ص ٣٢.

لأن فيه انتهاكاً لفكرة الأمر المطلق، بمعنى أنه إذا تمّ معاقبة الطفل لأنه ارتكب خطأ ما، فإنه لن يرتكبه مجدداً ليس التزاماً بالواجب وبالأمر المطلق، بل خوفاً من العقاب، وفي المقابل إن فعلَ عملاً خيراً وتمت مكافأته، فإنه سيقوم بتكرار الفعل طمعاً في المكافأة، وبالتالي لن تكون الأخلاق لذاتها، بل لشيء خارج عنها، كالخوف من العقاب، والطمع في الثواب، ومثل هذا السلوك يتنافى جذرياً وفلسفة الواجب من أجل الواجب، لذلك يكفي، بتعبير كانط، أن يتم النظر إلى الطفل باحتقار عندما يكذب مثلاً، وما شابه ذلك، ليتعلم تجنّب الكذب لأنه كذلك، فالمبادئ الخلقية هي أصيلة في ذات الإنسان، ودور التربية هو تمكين الأطفال من تصوّرات للحسن والقبيح، ومثل هذه الطريقة التربوية تساعد على الأخلاقية، وتعززها في سلوك الإنسان^(١).

إن إشكالية العقاب في التربية مبنية أساساً على أخلاق الواجب، فليس مستغرباً أن يرفض كانط فكرة العقاب في حال مقاومة أو تمرّد الطفل على مربّيه، بل هو، بخلاف ذلك، يعتقد بخطأ كسر إرادة الطفل، بل الأفضل هو استدراج تلك الإرادة الطفولية، وتوجيهها بحيث تصطدم بعقبات معينة، فيدرك الطفل من خلالها خطأه، فعندما يرغب بشيء خاطئ، فإن مهمة التربوي هي وضعه في ظروف معينة ليكتشف، ومن تلقاء نفسه، أن رغبته خاطئة، أو يصعب تحقيقها^(٢). إن كانط يلمّح ضمناً إلى اتباع المنهج السقراطي^(٣) في هذه الحالات من تربية الأطفال، بغية إصلاح سلوكهم، وتنشأتهم تنشئة أخلاقية حسنة. واستكمالاً لهذه التنشئة، كان لا بدّ من تعزيز أخلاق الواجب في نفس الطفل، ومثل هذه التربية الأخلاقية تتم من خلال القدوة والتوجيه، لكي يتعلم الطفل فعل الواجب من أجل الواجب. والتربية على الواجب مقسومة على واجبات الإنسان نحو نفسه، بأن يفعل ما يحفظ عليه كرامته، بالابتعاد عن الرياء، وعدم الإفراط في المأكل والمشرب والملبس، والالتزام بالاعتدال واحترام الذات

(١) انظر، المصدر السابق، ص ٥٨ - ٥٩. انظر أيضاً، عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٢) انظر، عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخير البيداغوجي: دراسة في نظرية الثقافة والتربية عند كانط، ص ٣٩٩.

(٣) يمر منهج سقراط الجدلي - الشفوي بمرحلتين متتاليتين هما: التهكم والتوليد، ففي البداية يقوم سقراط بتصنّع الجهل في المعرفة، ومن ثمّ يقوم بطرح أسئلة موجهة بغية توليد المعرفة من نفس الشخص الذي يجاوره.

وتقديرها. وثانيًا، واجبات الإنسان نحو الآخرين، وتعني تربية الطفل على احترام الآخرين وحقوقهم، والتعاطف معهم، ومد يد المساعدة لهم وقت الحاجة، مما يساهم في تعزيز المشاعر الإنسانية في نفس الطفل منذ وقت مبكر^(١).

التربية والدين

إن ما يميّز البيداغوجيا الكانطية، أنها لا تعتمد نظام التلقين في عملية التربية، ولذلك دعا في سن مبكرة في التربية، إلى استخدام المنهج السقراطي^(٢) في تربية الأطفال، لا سيما في المسائل الدينية، فقد زعم أن مثل هذا المنهج يصلح للتربية في تعليم الأمور الدينية، لاستخراج المعارف من ذهن التلميذ مباشرة، ومثل هذا المنهج ينسجم مع حرص كانط على عدم تلقين الأطفال معارف عقلية، بل تعزيز القدرة لديهم على استخراجها من ذواتهم^(٣). ومع ذلك، نهى عن تعليم الدين للأطفال في مراحلهم التعليمية التأسيسية، فالأخلاق لها أولوية في سلوك الأطفال على تعلّمهم للدين، وتمكينهم من الاعتقاد بأن الفعل الخلقى هو كذلك، وليس لأن الله قال بذلك، فإله بحسب تناول الكانطي الأخلاقي، ليس مُلزمًا للبشر بالفعل الأخلاقي، فليس من الضروري أن يكون المشرّع هو خالق القانون، ويضرب كانط مثالاً على ذلك، فقد يستطيع الأمير أن يمنع السرقة في مملكته، ولكن ليس بمقدوره أن يُسمّى خالق منع السرقة، وعلى هذا النحو تمتد نظرية التربية إلى فلسفة الأخلاق والدين لدى كانط، وبحيث يتم تعليم الأطفال فهم الدين من منظور أخلاقي، ومع ذلك لا يجب أن تبدأ التربية بالدين؛ لأنها تربية ستكون مقصورة على فكري الثواب والعقاب^(٤)، وهي فكرة تتنافى وأخلاقية كانط القائمة على فكرة الواجب من أجل الواجب، والذي يمتلك قيمة جوهرية مستقرة في ذاته، وليس بأي شيء خارج عنه.

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ١٥١ - ص ١٥٢.
 (٢) يميّز كانط في التربية، بين «المنهج السقراطي» الذي يتوجه المرَبّي فيه مباشرة إلى عقل التلميذ، لكي يجعله يكتشف أمرًا ما من تلقاء نفسه، وبين «المنهج الآلي» الذي هو مجرد اختبار يتأكد الأستاذ من خلاله أن التلميذ فهم الدرس، وبالتالي فهذا المنهج يعتمد في المقام الأول، على الذاكرة في عملية استرجاع المعلومات، والتأكد من فهمها.

(٣) انظر، إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٥٥.

(٤) انظر، المصدر السابق، ص ٧٦.

ورغم حرص كانط على ألا تبدأ التربية بالدين، إلا أن هذا لا يعني تجهيل الأطفال بالأمور الدينية، إذ يصعب عدم الحديث عن الدين في عملية التربية طالما أنهم يسمعون ويرون تمثلات دينية في حياتهم يمارسها الكثير من المتدينين، لذا لا مفرّ من تعليم الطفل المفاهيم الأساسية التي من خلالها يستطيع تبصّر الأمور الدينية، وبعبارة كانط: «يجب تلقين الأطفال بعض المفاهيم عن الكائن الأسمى حتى يتمكنوا، عند رؤية الآخرين يصلّون... إلخ، من معرفة إلى من يتوجّهون ولأي سبب. إلا أن هذه المفاهيم تكون محدودة العدد (...) ولكن لا بدّ في ذات الوقت من الحرص على أن لا يعتبر الأطفال البشر بحسب ممارستهم الدينية، لأنه رغم تنوع الأديان توجد وحدة بينها في كل الأصقاع»^(١). وبالتالي يُقرّ كانط بأنه لا مانع من تعليم الأطفال بعض المعاني الدينية، وتزويدهم ببعض الأفكار المهمة عن الكائن الأعلى، ولكن من الضروري إلى جانب ذلك تعزيزهم نحو فكرة الواجب لذاته، لكي يكتمل مشروع التربية الأخلاقية أثناء تعليمهم المفاهيم الدينية من أجل أن يتبيّنوها من الأمور الدينية، شريطة ألا يتم استخدام هذه الأمور، سواء فيما يخصّ الأطفال أو الكبار، لأغراض دنيوية^(٢). وانطلاقاً من أولوية الأخلاق على الدين في التربية، يعتقد كانط بضرورة تدريب الطفل على عدم محاكمة الإنسان بحسب معتقده، ومن ثمّ حمل مشاعر إنسانية لأصحاب الديانات الأخرى، ومن المنطلق نفسه، يجب أن تنسحب تلك المشاعر إلى بعد كوني عابر للسياسي والديني نحو الشعوب الأخرى. لتلتقي هنا فلسفة التربية لدى كانط بفلسفة الحق وفلسفة الأخلاق^(٣)، لتكون جميعها روافد تشكل حداثة أنثروبولوجية.

ومن بين كلّ ميادين القصور، يعطي كانط الأولوية للقصور الديني، ذلك أن الأنوار في المسائل الدينية تُحوّل دون التلاعب بالدين، فمثل هذا القصور أكثر خطراً من غيره، لأنه قد يسمح بتسييس الديني لصالح السياسي، أو العكس. بل إن التنوير الكانطي يمنح الشعب حق النقد، والاستفتاء العام في أمور التشريع القانوني. يقول كانط: «في تناولي لبلوغ الأنوار، الذي يتمثل بالنسبة إلى الإنسان في الخروج من القصور الذي هو مسؤول عنه، اعتبرت المسائل الدينية جوهرية، لأنه فيما يتعلق بالفنون والعلوم، ليس للحكام أي مصلحة

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) انظر، المصدر السابق، ص ٧٧.

(٣) انظر، عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخبير البيداغوجي، ص ٣٥٢.

في ممارسة دور الأوصياء على رعاياهم. أضف إلى ذلك أن القصور في مجال الدين هو من بين أنواع القصور أكثرها مضرّة وعاراً في آن واحد. ولكن طريقة التفكير عند رئيس دولة يساعد على نشر الأنوار تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير لتقر بأنه حتى فيما يخص التشريع الذي سنّه لا حَظَر في السماح لرعاياه بأن يستعملوا عقولهم بالذات استعمالاً عمومياً ويقترحوا علناً على جميع الناس أفكارهم حول صياغة أفضل لهذا التشريع، حتى وإن كانت مرفقة بنقد صريح للتشريع المعمول به»^(١)، فالتفكير العمومي، والاستفتاء، والنقد، والتعبير عن الرأي جميعها تجليات للدولة الحرّة^(٢)، فخلق حداثة سياسية ودينية، هو مطلب كانط الأساسي، من العملية البيداغوجية.

إنّ فكرة الإنسان الفرد، هي فكرة تشكّل وجوداً جوهرياً فردياً يعرف من خلال غاية هذا الفرد في الوجود، وهي فكرة باتت تشكّل المركّب الإنساني في عمومته. وأهمية مصطلح الفرد فيما يخص التعليم يمكن فهمه في صورة أكثر وضوحاً من خلال دوره في تطوير العملية التربوية، ففي نظره الفردية الأخلاقية للإنسان، يجترح كانط أرضية جديدة لهذه الفردية، بجعلها تتسامى من خلال المبدأ العام للأخلاقية (الأخلاق العموميّة). إن فكرة الإنسان تتجلى في جعله غاية في حد ذاته، وليس وسيلة، فكانط يحاور سؤالاً أخلاقياً جوهرياً، له علاقة بفكرة مركزية لديه، وهي على الإنسان أن يتفاعل مع هذا العالم بصورة عموميّة قصوى، وبحيث يجعل من إرادته الحرّة محفزاً لمبدأ القانون العام^(٣). وعلينا هنا، ألا ننسى أن القاعدة العمومية الأولى للأخلاقية الكانطية، حريصة على دفع الإنسان نحو أن يفعل الفعل، وكأن مسلّمة سلوكه ستكون هي القانون العام لكل البشرية^(٤).

إنّ الأنوار هي مشروع الإنسان المستقل عن كل سلطة سواء أكانت أبوية أم سياسية أم دينية، من أجل فرد حر في دولة حرّة، لذا يميّز كانط بين التربية العمومية، والتربية الخاصة، فإذا كانت الأخيرة تبدأ مع الأسرة والتعليم المدرسي لتجهيز جيل قادر على المعرفة والثقافة

(١) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٩٣.

(٢) يقصد كانط بالدولة الحرّة، تلك التي تكون فيها السلطة التشريعية بيد الشعب. انظر، إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، هامش ص ٩٣.

(3) Heinrich Kanz, Immanuel Kant, in prospects the quarterly review comparative education, p11.

(٤) انظر، إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٩٤.

والاستعمال الحر لعقله، فإن التربية العمومية منوطة بجملة وظائف الدولة، من خلال توفير البيئة المناسبة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً للعيش وفقاً لقيم الإنسان، وبحالة مدنية مقودة بمقولات الحرية والمواطنة، فمثل هذه التربية العمومية تمنح الدولة أفضل نموذج للمواطن^(١). وعلى هذا النحو، فالتربية ليست فعلاً تقنياً كالفنون الميكانيكية، ولا هي ترويض آلي، وإنما هي عملية تخدم غاية الثقافة إلى جانب غايات المواطنة والأخلاقية. وبالتالي كانت العملية التربوية متعدّدة الاتجاهات، فهي تكوين للقدرة والمهارات الحسيّة (الحركية والفكرية)، فضلاً عن تكوين لأجل المواطنة، وتشكيل العلاقة بالآخر بما يخدم عملية التواصل الاجتماعي، كما أنها تكوين يخدم الأخلاقية. فالتربية فعل بشري يرمي إلى ما يفعله الإنسان بذاته لا ما تصنع به الطبيعة. وبالتالي، وكما يؤكد كانط، لا يصبح الإنسان إنساناً إلا بالتربية، إذ لا يكون شيئاً آخر غير ما تفعله به التربية^(٢).

والحق أنّ البيداغوجيا، لدى كانط، هي فن قيادة النوع الإنساني، لا سيما في مرحلة الطفولة؛ أي في مرحلة القصور العقلي، وتمكينه فيما بعد من الاستعمال الحر لعقله، فإذا كانت الأخلاق هي تربية ذاتية، فلا شك في أن التربية والتعليم هما أمران مكتسبان، ومن هنا جاءت أولوية الأخلاق بسبب أصلتها في نفس الإنسان، على التربية المكتسبة التي تقوم على التعلم والانضباط. «أما التربية الأخلاقية، فلا بدّ من أن تقوم على مبادئ، لا على الانضباط. فهذا الأخير يمنع العيوب، والأخرى تنمّي طريقة التفكير. فينبغي الحرص على أن يعتاد الطفل التصرف وفق مبادئ، لا بحسب دوافع (Triebfedern)، إذ لا يبقى من الانضباط إلا عادة تمحي على مرّ السنين. وعلى الطفل أن يتعلّم التصرف وفق مبادئ يتبيّن هو نفسه عدتها»^(٣). ومثل هذه المبادئ دائماً الالتزام بالواجب من أجل ذاته، دون أن تنزع نحو مكاسب نفعية خارج الأمر الأخلاقي. أضف إلى ذلك، أن الأخلاق التي تقوم على مبادئ أصيلة، تُعنى بالواجب دون الحاجة إلى اللجوء إلى سياسة العقاب، أو الترهيب والترغيب في أمر ما في التنشئة الأخلاقية. فمصدر هذه المبادئ في الإنسان نفسه، وبالتالي بغية تمكين الطفل من ثقافة خلقية، كان لا بدّ من تمكينهم في سنّ مبكرة من تصورات للحسن والقبح، وتجنب سياسة العقاب.

(١) انظر، إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٢٨.

(٢) انظر، عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخبير البيداغوجي، ص ٣١.

(٣) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٥٨.

فالتربية الخلقية تهدف إلى تكوين طبع ما، وهذا الأخير هو القدرة على التصرف وفق مبادئ، التي هي أيضًا قوانين ذاتية تستخلص من عقل الإنسان نفسه. يقول كانط: «وإذا أردنا تكوين الطبع لدى الأطفال، فمن المهم جدًا أن نجعلهم يلاحظون في كل الأشياء مخططًا معينًا، وقوانين معينة ينبغي أن تُتبع على أدق وجه. من ذلك مثلًا أننا نحدّد لهم وقتًا للنوم، ووقتًا للعمل، وأخيرًا وقتًا للراحة»^(١). والملاحظ، هنا، أن كانط يتحدث عن تمييز التربية والأخلاق في مرحلة مبكرة، وهي المرحلة المدرسية، أي مرحلة الامتثال والطاعة، والتي يكون فيها الطفل غير قادر على استعمال عقله بنفسه.

فإذا كان ثمة علاقة وطيدة بين الأخلاق والبيداغوجيا، لدى كانط، فلا يعني أنهما ينتميان إلى المصدر نفسه، فالأخلاق تبقى قبلية، بينما التربية هي مكتسبة تبدأ بالتجربة، وعلى هذا النحو جاءت دعوته في الأنوار إلى التجرؤ على استعمال الإنسان عقله بنفسه، فكانت هي ذاتها إجابته عن سؤال التنوير. فحالة القصور هي إرادية إذا ما رفض الإنسان استعمال عقله استعمالًا عموماً حرًا، وبالتالي بقي معتمدًا على الآخرين في إرشاده وتوجيهه، والتفكير نيابة عنه. فإذا كانت التربية في مرحلة الطفولة، تقوم على الانضباط والتوجيه والتنمية، فهي كذلك لأجل تمكينه، فيما بعد، من الاستقلالية في التفكير، والخروج من حال القصور، إلى حال الاعتماد على الذات في الاستعمال الحر لعقله، ومن ثم الإبداع والمعرفة، والتوجه في التفكير، وهذا هو معنى التنوير في صيغته الكانطية. وبلغة كانط: «إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصًا في العقل، بل نقصًا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف! كن جريئًا في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار»^(٢). ثم يستتبع قائلاً: «الكسل والجهن هما السببان في أن عددًا كبيرًا جدًا من الناس يفضّلون البقاء قُصرًا طوال حياتهم (...). وهما السببان أيضًا في أنه من السهل على آخرين أن ينصبوا أنفسهم أوصياء عليهم (...). وإذا كان السواد الأعظم من الناس يعتبرون تلك الخطوة المحرّرة من القصور خطرة جدًا، فضلًا عن أنها مضيئة، فلاذَّ هؤلاء الأوصياء يجدّون في ذلك، متكفّلين بمراقبتهم بكل ما

(١) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

أتوا من لطف. ثم بعد أن يحكموا على قطيعهم بالحمق (...) فإنهم ينبّهونها إلى الخطر الذي يتهددها إن حاولت المشي بمفردها»^(١)، فعلى الإنسان الحزم في أن لا يعير الخوف من التغيير، أو التفكير بحرية أي اهتمام، وأن لا يجعله سبباً في إبقائه بحالة القصور. إن الاستعمال الحر للعقل والأنوار هما صنوان، لذلك كان التفكير مهمّة بالغة الخصوصية، فلا يمكن الاستغناء عنه، أو تفويضه لأحد، إنه أخص إمكانيات الإنسان العاقل، وهذا هو معنى التنوير الحقيقي، كما عبّر عنه كانط.

إنّ أميز ما يميّز تصوّر كانط للتنوير، أنه لا يتحدّث عن الاستعمال الحر للعقل في جوانب شخصية وحسب، فهو لا يستوعب الطرح الفلسفي للأنوار إلا في صيغته العمومية؛ أي إنّ الاستعمال الحر للعقل موجّه لأكبر شريحة ممكنة من الناس، وفي كل المجالات، إنها النقيض لأي وصاية على العقل الإنساني. إنّ الأنوار هي الحرية بأهداف جمعية، بمعنى «لا حاجة لنشر الأنوار إلا إلى الحرّية، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الإسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقاً، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عمومياً في كل المجالات»^(٢).

بيد أنّ من إبداعات كانط الخاصة في ميدان حرية الفكر، أنه جعلها مشروطة بقوانين العقل المنتج لهذا الفكر، وبالتالي فحدود الفكر، هي حدود العقل نفسه، والتي يجب إدراكها قبل البدء باستعماله، ومن ثمّ استعمال تلك الحرية، ومن يتحدّث عن حرّية خارج حدود العقل إنما يتحدّث عن فوضى؛ أي عن سلوكٍ سيء لقيمة الحرية، وقد يقضي عليها حينما يمنح السلطات السياسية فرصة لإلغاء هذه «الإباحية الفكرية» بحسب تعبير كانط. إن العقل هو المحك الأخير للحقيقة، ولديه من القوانين ما يجب الوقوف عند حدودها. وللتدليل على حدود العقل، وأهمية حرية التفكير معاً، يذكر كانط ثلاث نقاط: «أولاً، يتعارض التفسّر [أو الإكراه] المدني مع حرية التفكير. صحيح أنه يقال: قد تُسلب حرية الكلام أو الكتابة من قبل سلطة عليا، ولكنها لا تُسلبنا أبداً حرية التفكير. ولكن ما عسى أن تكون أهمية تفكيرنا وصوابه، إن لم نفكر نوعاً ما ضمن الجماعة مع آخرين نبلّغهم أفكارنا ونبيلغوننا أفكارهم! إذن يمكن القول إن هذه السلطة العليا التي تحجب عن الناس حرّية تبليغ أفكارهم علناً تسحب منهم أيضاً حرية التفكير، وهي الدرّة الفريدة التي تبقى لنا رغم كل أعباء الحياة المدنية،

(١) المصدر السابق، ص ٨٥ - ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.

ويمكن بفضلها أن نجد علاجًا لكل شرور هذه الحالة. ثانيًا، تتخذ أيضًا حرية التفكير بمعنى تتعارض فيه مع القسر المسلط على الضمير الخلقى، عندما ينصبّ بعض المواطنين أنفسهم، أو صيحاء على الآخرين في أمور الدين، وبدل استعمال الحجج يعملون على تحريم كل نظر عقلي وذلك بواسطة صيغ إيمانية مملاة. ثالثًا، تعني أيضًا حرية التفكير أن العقل لا يخضع لأي قانون آخر سوى القانون الذي يسته لنفسه، ونقيضها هو قاعدة استعمال العقل بلا قانون (...). فالنتيجة المحتمية لغياب القانون علنًا في التفكير (أي التحرر من الضوابط الصادرة عن العقل) هي أن حرية التفكير تتحمّل في النهاية تبعات ذلك، وأنها تضيع بالمعنى الحقيقي للكلمة^(١). والمقصود هنا أن حرية خارج حدود العقل وقوانينه، تقضي على نفسها بنفسها، بأن تتحوّل إلى فوضى. إنّ حرية كانط هي حرية حدود العقل؛ أي حرية الواجب الأخلاقي، وبالتالي فهي حرية قانونية مسؤولة.

إن عكس حرية في حدود العقل، هو الفوضى التي ستفرض على الدولة التدخل لإنهائها، حينما ترى أن الحرية انسحبت إلى ضروب من المغالاة، والثقة المتهورة، والإفراط في الاستقلالية العقلية، فتقضي هذه الحرية المنفلتة على ذاتها؛ لأنها «تؤلّد ذلك النمط من التفكير الذي يسمى إباحية فكرية، أي المبدأ الذي بمقتضاه لن يتم الإقرار بأي واجب. وعندئذ تتدخل السلطة حتى لا تنتهي الأوضاع المدنية ذاتها إلى الحد الأقصى من الفوضى (...) فإنها تلغي حتى حرية التفكير وتخضع هذا النشاط، كما حصل لأنشطة أخرى، للتعليمات السارية في البلاد، وهكذا تنتهي حرية التفكير إلى أن تقوِّض نفسها بنفسها عندما تجرّو على الاشتغال في استقلال عن قوانين العقل»^(٢). وهكذا كان لا بدّ للإنسان، لكي يتمتع بحرية التعبير، من أن يدرك أولاً حدود تلك الحرية، وأن يعلم جيدًا أنها حرية مسؤولة ومشروطة بإرادة العقل العملي، ومناطق مسؤوليتها، هو ما تفرضه حدود العقل، لا رغبته الشخصية. وهذا ما يجب أن ينتبه له المرّبي في مراحل البيداغوجيا التأسيسية.

إنّ تنمية الاستعداد التكويني للخير في الإنسان، ودفعه نحو الاكتمال، والتحرّر من أي سلطة أو وصاية، ومن ثمّ حرّيته في التفكير، والنقد، والبحث عن المعرفة، وتطوير الذات، والحرية في كل المجالات، هي الهدف النهائي لأيّ حركة تنويرية، فالحرية

(١) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ١١١ - ص ١١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٣ - ص ١١٤.

هي الغاية النهائية من الدرس الفلسفي الذي وضعه كانط في التربية، وهو استكمالاً لمشروعة الأنثروبولوجي في التنوير، فكل حادثة هي قائمة على الحرية، وأي مشروع حداثوي لا يتخذ من الحرية هدفاً له، ليس بذي قيمة، ولذلك «يضع كانط شرطاً لكل تغيير تتخذه أنوار الحداثة منطلقاً لها، ويصوغه كالتالي: ((إن الشرط العام لاكتمالنا هو حرية التربية والحرية المدنية والحرية الدينية)). لقد وضعت الأنوار الحرية مبدأ لكل تفكير في المجال العملي. فالعملي، بتعريف كانط، هو ما يكون ممكناً بفعل الحرية»^(١). إن فيلسوف التنوير يتوسّل باجتماع بشري أخلاقي وقانوني وحر في آن معاً، وبقدر ما يكون هذا الاجتماع هو ميدان الأخلاقية، والقانون المدني، بقدر ما هو اجتماع يتألف من أفراد أحرار، قادرين على الاستعمال الحر لعقولهم استعمالاً عمومياً.

إنّ الأنوار بوصفها تربية للجنس البشري، تمثل حالة إصلاحية جذرية تتبنى استراتيجيات إعادة بناء العملية التعليمية برمّتها، وبالتالي إعادة صياغة القيم والمفاهيم المنوط بها قيادة السلوك الجديد في تربية فرد حر ومستنير، ولكن تبقى كل تلك الاستراتيجيات بلا قيمة فعلية ما لم تجد دعامة سياسية لها، وبعكس ما يشاع أحياناً أن التنوير مشروع سياسي صرف، فهو يؤثر بالسياسي، ويعوّل عليه في الوقت نفسه، لذا فالتنوير بحاجة إلى حاضنة سياسية تتبناه، وتدعمه، وتدفعه نحو التحقق الفعلي، في علاقة تأثير متبادل بينه وبين السياسة. «وهكذا، لم تكن حادثة الأنوار تراهن على مشروعها السياسي والحضاري إلا برهانها على نجاح ذاتها كتربية للجنس البشري (...). لقد جعل مفكرو الأنوار التربية جزءاً من استراتيجية التغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي. لأجل ذلك، لم يفصلوا بين قطاع التربية - وهو أحد حقول المجال العملي - وبين باقي قطاعات هذا المجال. فقد ربطوا أول الأمر تربية النوع البشري بتدخل الدولة متمثلة كتنظيم عمومي للحياة البشرية، وجعلوا بذلك التربية مسألة سياسية وليس مجرد قضية بيداغوجية خالصة»^(٢)، فالإصلاح التربوي هو مهمّة السياسي، وبقدر ما تقدّم التربية إصلاحاً للطبيعة الإنسانية، وبخلق حالة تنويرية داخل الدولة، فإنها بالتالي حركة إصلاحية تنسحب لتطال ما هو سياسي كذلك.

(١) عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخير البيداغوجي، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨ - ص ٢٩.

أنثروبولوجيا كانط: رؤية نقدية

على الرغم من أن كانط حقق ظفراً فذاً في فلسفة الأنوار، فيما يخص الأخلاق والتربية والسياسة؛ أي على الصعيد الأنثروبولوجي في فلسفته العملية، إلا أن حنا أرندت Hannah Arendt، في دراستها عن الفلسفة السياسية لدى كانط، تعتقد أنه ما زال يواجه إشكاليتين أساسيتين، ومن خالهما تعتقد بانتصار أنطولوجيا هيدغر Heidegger، على الطرح الكانطي لموضوع الوجود الإنساني. فالإشكالية الأولى تتمثل باجتماعية الإنسان، فهو ليس عاقلاً ومفكراً فقط، بل هو بالضرورة كائن اجتماعي، ولذلك فهو عاقل مفكر، فالإنسان المعزول عن البيئة الاجتماعية لا تتم إنسانيته، بوصفه كائناً مفكراً، فالتفكير صفة الإنسان الاجتماعي. إن ملكة التفكير هي التي تتشكل اجتماعياً، وبالتالي فأن يكون الإنسان مفكراً، متى فقط، ما كان كائناً اجتماعياً^(١).

واستكمالاً لهذا الأمر، تطرح أرندت إشكاليتها الثانية حول سؤال الوجود (لماذا)، فتعتقد أن الإنسان يدرك وجوده مع هيدغر بشكل أفضل من تناول كانط له، فقد أجاب هيدغر عن السؤال الذي طرحه كانط، وأخطأ في الإجابة عنه على حد زعمها، حينما قام هيدغر في البحث في الوجود من حيث هو موجود؛ أي بمعزل عن سؤال الوجود، وذلك من خلال فكرة التطابق بين الإنسان والوجود. فلدى هيدغر لا وجود بلا إنسان، ولا إنسان بلا وجود، فالإنسان دوماً بحاجة لوجود لكي يصبح كائناً موجوداً عاقلاً ومفكراً^(٢). بينما كان سؤال كانط عن غاية الوجود، هو سؤال عن حدود وظيفة الفلسفة النظرية؛ أي سؤال عن العقل وحدوده، ومحاولة إجابته عن سؤال ثلاثي يفرضه العقل: ماذا أستطيع أن أعرف؟. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟. أي أمل أستطيع أن آمله، أو ما ينبغي أن آمله؟. وبينما أجاب في كتابه (نقد العقل المحض) عن سؤال المعرفة الإنسانية، أجاب في كتابه (نقد العقل العملي) عن سؤال الإرادة الحرة للفعل الإنساني، أمّا في كتابه (الدين في حدود مجرد العقل) أجاب أيضاً عن سؤاله الأخير عن الأمل والرجاء الإنسانيين^(٣). ولكن المفارقة أن هذه الطروحات الثلاثة، انتهت بتصور ترانسندنتالي

(1) Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy, p 7 - 8.

(2) Ibid, p 12.

(3) انظر، إمانويل كنت، نقد العقل العملي، ص ١٨. انظر أيضاً، هنس زندكولر، المثالية الألمانية، المجلد الثاني،

(متعال)، وذلك بالتوسّل بمبادئ أولانية افتراض كانط أن العقل يفرضها على الفلسفة النظرية، بينما من وجهة نظر أرندت، هناك احتمالية للإجابة عن سؤال كانط. فالبشر دومًا لديهم نزوع نحو تعيين سببٍ ما لكلّ شيء، وبالتالي يتم فرض سؤالٍ وهمي عن الغاية، طالما أن الإنسان يميل دومًا لتصوّر غاية ما خلف هذه الطبيعة - الوجود؛ أي إنّ الإنسان كائن قصدي ينزع دومًا نحو تكليف نفسه بإجابة غير مهمّة عن سؤال غير مهم. وفي تناولها لهذه الإشكالية، تقوم أرندت بتفسيرها من خلال فكرة الخوف الإنساني، فالإنسان في جزع شديد يحمله على أن يطرح أسئلة هي بدورها تحمله إلى بحث وهمي عن بداية الوجود وغايته، ومن ثمّ البحث عن الكائن الأسمى، وهي جملة أسئلة تدل على طريقة خاطئة في النظر إلى الوجود. فكان بديلها التي دعت إليه، هو البحث في الوجود من حيث هو موجود؛ أي الشروع في البحث الفينومينولوجي في صيغته الهيدغرية، والذي يفترض ابتداءً إزالة سؤال الغاية الوهمي، وهو سؤال يكشف عن قصدية السؤال الكانطي، ويميل الإنسان نحو افتراض علّة كافية للوجود. بينما تحاول أرندت أن تجيب عن مثل هذا السؤال، بتصحيح أخطاء كانط من خلال فلسفة هيدغر، وتوسله بالمنهج الفينومينولوجي^(١).

يرى هيدغر أن مهمّة الفلسفة الأنطولوجية هي البحث في الوجود، والوجود الإنساني، وكيونته على الأخص، فهو بحث عن منهج يكشف الوجود من خلال الوجود نفسه، فكان المنهج الفينومينولوجي هو الحامل لهذه المهمّة بما يملكه من أدوات معرفية، فالأنطولوجيا الأساسية مهمتها الرئيسية هي إمكانية السؤال عن الوجود، وإبراز الوجود من الموجود. ففي تحليله الأنطولوجي للإنسان، أو الدازين (الوجود هناك)، يرى هيدغر أن مثل هذا التحليل هو الكشف عن الأفق التأويلي لمعنى الكينونة بعامة^(٢). فهو يقدم فلسفة لا نرى فيها الإنسان معرفيًا في طبيعته، واجتماعيًا وتاريخيًا، وكلها أمور تشكل معرفة أنثروبولوجية فلسفية بالإنسان، لكنه موجود يشارك في الوجود؛ إنه الدازين الذي يعيش بطريقة علائقية في الوجود، وبتأثير متبادل بينهما، وهذا ما دفع هيدغر إلى إقامة أنطولوجيا فينومينولوجية. فهو ينطلق من ضرورة تجاوز البحث في تلك الموجودات، إلى البحث في وجود الموجودات، كما تظهر هي ذاتها؛ أي أن يكون ذلك الظهور على النحو الذي يكون عليه، أي أسلوبه

(1) Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy, p 12 - 13.

(٢) انظر، هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ص ٦٩.

في الوجود، فالظاهرة لدى هيدغر ما يظهر ذاته من ذاته، ولكن الظواهر لا تكون متجلية بشكل مباشر، بل متحجبة تحتاج إلى نشاط هرمينوطيقي للكشف عن وجودها. إن للإنسان - الدازين، وطبقاً لطريقة كينونته، نزعة لفهم كينونته الخاصة، ولكن فهم ما هو موجود دوماً محجوب، وغير متكشف علانية، ولذلك فهذا الدازين، برأي هيدغر، سيكون هو الأبعد على الصعيد الأنطولوجي^(١). ورغم ذلك تقع مهمة معرفة الوجود المتحجب على عاتق هذا الإنسان الذي يمتلك من الإمكانيات ما يجعله يفهم وجوده بوصفه وجوداً هناك، فهو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يطرح السؤال عن الوجود، ومن هنا كان للوجود أسبقية أنطولوجية على الموجود.

إن هيدغر يختلف عن كانط، فالوجود، لديه، ليس معطى من علة كلية وكافية، بل هو مُلقى هناك في العالم المعيش، ويجب التوجه إليه بصفاء، وبلا أحكام مسبقة قاصداً فهمه، ومثل هذه الإمكانية، وبتأثير من هسرل Edmund Husserl، مشروطة باتباع المنهج الفينومينولوجي الذي يُعنى بكشف الوجود، وأسلوب وجود الموجود. ومثل هذا النشاط الهرمينوطيقي ليس مغايراً للوصف الفينومينولوجي، فهو بوصفه منهجاً يكمن جوهره في التفسير. فالفهم، فيما يرى هيدغر، هو قدرة الإنسان على إدراك إمكانات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، إنه ليس شيئاً تمتلكه، بل هو شيء نكونه، إن الفهم شكل من أشكال الوجود، والأساس لكل تأويل، وهو متأصل ومصاحب لوجود الإنسان. فالهرمينوطيقا بوصفها نظرية للفهم هي نظرية في التكشف الأنطولوجي بلا أحكام مسبقة، مما يعني محايدة الدازين، ليكون ظهور الموجود على النحو الذي يكون عليه، وليظهر ذاته من ذاته، ولكن ما يزيد التعقيد في هرمينوطيقا هيدغر اعتقاده بأن التأويل على هذا النحو مستمر، ففي كل لحظة يوجد فهم للدازين المنغمس في الوجود بالأساس، وهذا ما يُسمى بزمانية كينونة الدازين؛ إنها هيئة الكينونة التاريخية ضمن وجوده الواقعي؛ أي «إن ماهية الدازين تكمن في وجوده»^(٢). وهكذا، مع هيدغر، تتقاطع الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا ضمن سياق الأنطولوجيا الوجودية، ليعتقد بخطأ النظر إلى مشكلة الهرمينوطيقا - التأويل بمعزل عن الوجود الإنساني، بل إنه يؤسسها على وقائعية العالم وتاريخية الفهم في آن معاً^(٣).

(١) انظر، المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٣) لمعرفة مستفيضة عن هذا الأمر، انظر، المرجع السابق، الصفحات ٦٩ - ١١٧.

بينما استطاع كانط الأنثروبولوجي أن ينسحب نحو خلق حالة من التماهي بين معرفة الإنسان، ومعرفة الطبيعة، فطالما أن الإنسان هو كائن طبيعي عاقل، وأنه جزء من الطبيعة، فإن فهمه يمثل فهمًا للطبيعة نفسها، «لتصبح معرفة شمولية بالإنسان تنفرع إلى مبحثين: أولهما فيزيولوجي، والثاني براغماتي. و((تهدف المعرفة الفيزيولوجية بالإنسان إلى اكتشاف ما تصنعه الطبيعة به. أمّا المعرفة البراغماتية بالإنسان، فتهدف إلى اكتشاف ما يصنعه الإنسان بالطبيعة، باعتباره كائنًا حرًّا، أو ما يمكنه أو يجب عليه أن يصنعه بها)). وحرصًا منه على حضور بُعد العالم في كل معرفة بالإنسان، فقد أصرَّ كانط على أن تكون معرفة براغماتية، ليست بسبب كون معارفها تمتد لتغطي أشياء العالم (...). بل لأنها على الخصوص ((معرفة بالإنسان بوصفه مواطنًا داخل العالم))»^(١)، وبالتالي له أولوية الوجود، بوصفه غاية وليس وسيلة، وليس أدل على حرص كانط على هذا الربط، ومنح الأولوية البراغماتية للإنسان في الطبيعة، أكثر من تسمية كتابه بـ (الأنثروبولوجيا من منظور براغماتي)، فغاية الطبيعة هي تمكين الإنسان من السيطرة عليها، بعد اكتشافه هو لنفسه وقدراته.

وانطلاقًا من أولوية الوجود الإنساني، ومركزيته في الوجود، يعتقد كانط أنه لو تأملنا العالم من حولنا، وبمعزل عن الإنسان، سنكتشف أنه وجود عبث، حيث يصبح هذا العالم مجرد صحراء مقفرة على حد تعبيره. وبلا طائل ولا غاية نهائية، إن لم يكن الإنسان موجودًا في هذا العالم ككائن عاقل ومفكر^(٢). بل إن «كان العالم بكامله يتكون من كائنات لا حياة فيها، أو حتى كائنات حيّة جزئيًّا ولكنها غير عاقلة، إذا فلن يكون لوجود مثل هذا العالم أية قيمة على الإطلاق، لأنه لن يوجد فيه أي كائن لديه أدنى مفهوم عن القيمة»^(٣).

صفوة القول، إن محاضرات كانط في الأنثروبولوجيا، تنطوي على تنظير فلسفي للشؤون البشرية، وهي المحاضرات التي قد تعدّ خلاقة وملهمة للمدارس الفكرية، حيث إنه حاول تقديم «مبدأ العقلانية» من أجل مواطني المستقبل القادرين على توجيه أنفسهم، من خلال تقديم ملاحظات عن البشر وثقافتهم، وهي الملاحظات التي كان لها الدور في تأصيل سياسات

(١) عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخبير البيداغوجي، ص ١٥٩.

(٢) انظر، إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، ص ٣٨٣ - ص ٣٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩١.

تتميز بفهم عميق للموجودات والعلاقات البشرية^(١). ويلاحظ براين جاكوبز Brian Jacobs، وباتريك كين Patrick Kain، أن أحد الأهداف الصريحة للأنثروبولوجيا البراغماتية، لدى كانط، هو «مبدأ العقلانية» الذي يتمثله في كتاباته، وهذه الكتابات، برأيهما، هي المصدر لتوضيح مفهوم كانط عن العقلانية، وتحديدًا العقلانية العملية، وبالاقتران أو التناص مع نصوصه الأخرى، تمدنا محاضرات الأنثروبولوجيا بتوضيحات مفيدة حول التفكير الاحترازي، أو التخطيطي لمستقبل الإنسان، والمجتمع البشري^(٢). فالوضع البيداغوجي في أنثروبولوجيا كانط، هو دومًا سلوك قائم في المستقبل، من أجل خلق إمكانية قيام مجتمع أفضل.

وبحسب رأي جاكوبز وكين، فإن كتابات كانط في الأنثروبولوجيا هي غاية في الأهمية، ليس فقط جزاء الأسئلة التي تطرحها هذه الكتابات في العموم، ولكن فضلًا عن ذلك، فهي واضحة، ولا زالت تتمتع بالانتشار والحيوية. ولقد أشار فيلهم دلثاي Wilhelm Dilthey في كتاباته أن أوردة الموضوع المعرفي، كما أنشأها كانط، لا تضخ دماء حقيقية، ولكنها تضخ عقلانية. فمحاضرات كانط في الأنثروبولوجيا تقدم الموضوع المعرفي بوصفه مُستوطنًا في الجسد البشري الذي يعد مصدر ذلك الموضوع، ومتزامنًا مع فضائل تجعل من الموجود البشري كما يجب أن يكون؛ أي تجعل من الإنسان إنسانًا بالشكل الصحيح والحقيقي، ولذلك يجب الأخذ بهذه الفلسفة بكل ما تقدمه^(٣).

إن البيداغوجيا موقف موجه لخلق مجتمع مدني قائم على فلسفة الأخلاق والحق، لاجتماع بشري لا بد وأن ينعكس على النظام السياسي، فيؤثر فيه إيجابًا، بقدر ما يساند هذا السياسي تلك البيداغوجيا على التحقق، فكما ذكر سابقًا، فالأنوار بحاجة لحاضنة سياسية تحققها، وذلك انطلاقًا من أن البشر كائنات عاقلة، وليسوا مجرد آلات. إن كانط يتحدث عن حرية في حدود الانضباط التربوي والقانون الأخلاقي؛ إنها القيمة الأخلاقية والسياسية لدولة حرة يمكن أن تُنعت رهنًا بأنها «ليبرالية بحدود»، فيرى أن رئيس دولة لديه مثل هذا الشعب، هو وحده من يحق له أن يعد نفسه في دولة حرة، فهؤلاء ليسوا، بتعبير كانط، سوى جيشه

(1) Brian Jacobs and Patrick Kain, Essays on Kant's Anthropology, p 3.

(2) Ibid, p 11.

(3) Ibid, p 6.

المستنير، «والحال أن من لا يخشى الظلمة لأنه مستنير، ولكنه يملك في ذات الوقت جيشاً كثير العدد وشديد الانضباط، ذاك وحده يستطيع أن يقول ما لا تجرؤ على قوله دولة حرّة: ((فكروا قدر ما تشاؤون، وفي كل ما تشاؤون، ولكن أطيعوا)) (...) ذلك أن درجة عالية من الحرية المدنية تبدو مفيدة لحرية التفكير لدى الشعب وتفرض عليه مع ذلك حدوداً لا يمكن تخطيها (...) وبالفعل، لما أخرجت الطبيعة من الغشاوة الصلبة تلك البذرة^(١) التي اعتنت بها بكل لطف، أعني الميل والنزوع إلى الفكر الحر، كان لهذا الميل بالتدرج انعكاسات على عقلية الشعب، بل انعكس في النهاية على مبادئ الحكم، الذي يجد من مصلحته أن يعامل الإنسان بما يتفق مع كرامته، إذ هو من الآن أكثر من آلة»^(٢).

إن كانط لم يستطع فصل الحداثة، وبالأخص التربية عن السياسة، فكانت رهناً بالسياسي، ومعتمدة على جديته في إحداث حركة تنويرية حداثية في الدولة، بل كان جُلّ رواد عصر الأنوار على علم بتشابك التربية كأمر عمومي مع السياسة، ولذلك «لإيمانهم بأنها أداة في يد الدولة لإعادة التوازن داخل المجتمع ورفع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية. من المؤكد أن المساواة السياسية مبدأ من مبادئ الدولة كما تصورتها نظريات الحق السياسي قبل الثورة الفرنسية وبعدها. ولكن مع ذلك، تظل اللامساواة في القدرات الثقافية والفكرية قائمة بين أفراد هذه الطبقات؛ وهذا بالذات ما يجعل فئة عريضة داخل المجتمع لا تستفيد من كل الحقوق لحساب فئة أخرى تظل تابعة لها. لأجل ذلك، كانت التربية العمومية التي تقيمها الدولة وسيلة أساسية لتحقيق المساواة في القدرات الثقافية بين أفراد المجتمع»^(٣).

إن البيداغوجيا، بما هي تحسين أبستيمي أخلاقي لأنثروبولوجيا النوع الإنساني، لدى كانط، تقوم على أهداف أربعة، هي، أولاً: التهذيب، وتعني منع الجانب الحيواني في النفس الإنسانية من التأثير في سلوكها، ليصبح كائنًا متحضراً في مجتمع متحضّر. ثانياً: التنقيف، وتعني التعليم، ورفع مستوى الثقافة والمهارة للفرد بوصفه كائنًا عاقلاً. ثالثاً: تحصيل الفطنة،

(١) يقصد كانط (بالبذرة) جميع الاستعدادات الطبيعية في الإنسان نحو الخير، فضلاً عن النزوع الطبيعي نحو الحرية، وبالتالي فالتربية لا تبدأ من الصفر، بل من مبادئ أولانية يجب تعزيزها في سلوك الإنسان. انظر،

إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ١٦.

(٢) إمانويل كانط، ثلاثة نصوص، ص ٩٣ - ص ٩٤.

(٣) عبد الحق منصف، الأنوار وسلطة الخير البيداغوجي، ص ٩١ - ص ٩٢.

فالتربية تهدف لاكتساب الفرد فطنة ومقدرة على التكيف في مجتمعه الإنساني، وهي دلالة، على التحضر والمدنية. رابعاً: تكوين الأخلاق، فلا بد للتربية من اكتساب الفرد مقدرة على حسن الاختيار للأمور الحيرة، وهي الأمور التي يستحسنها الجميع بناءً على فكر الذوق العام (أي مبدأ العمومية في أخلاق الواجب). وبالتالي فالتربية لا بد أن تطّلع في مرحلة تكوينية للفرد لتجعل منه مهذباً واثقاً وماهرًا، وعلى خلق حسن^(١). إن غاية الأنوار هي الحرية، والعيش وفقاً للحرية هو ما يميّز الإنسان عن الحيوان؛ لأنه العيش وفقاً للمدنية والأخلاق.

الخاتمة

إن التربية نوعان: تربية خاصة تبدأ من الذات والبيت والمدرسة والجامعة، وأخرى عمومية، هي من مهام الدولة، وتتمثل في توفير البيئة والقوانين، وكل ما يساعد على التنشئة الأخلاقية لمجتمع مدني متحضر. إن كانط يعول كثيراً، على التربية العمومية، فالتنوير رهنٌ بالسياسي، وبحاجته لأجل تحقيقه، وبالتالي فعلى الدولة أن تأخذ دور التربية على محمل الجد، إن كانت تريد خلق مجتمع مدني إنساني يمارس الحرية والأخلاقية في آن معاً.

إن مشروع كانط في الأنوار يعتمد على التربية التي تشكل جزءاً مهماً من أي عملية تنويرية، فالتربية هي فنٌ سياسة أو قيادة النوع الإنساني، بحيث يمكن أن يتشكل مجتمع إنساني جدير بالعيش المدني، وأهم أساس في حقيقة أي اجتماع بشري، هو العيش وفقاً للمدنية، وهذه الأخيرة تفرض ابتداءً على المجتمع الإنساني مزاولة فلسفة الحق والأخلاق. فمن خلال التربية يمكن للإنسان أن يكون منضبطاً، وصاحب آداب خلّقية، وسلوك متحضر. إن التربية تتوجه إلى تعديل سلوك الفرد من خلال عملية قسّر تمارس عليه، في بادئ الأمر، فالانضباط لدى كانط، يعني ترويض الإنسان، وعدم انزياحه نحو بعد لأخلاقي، من أجل تشكيل مجتمع إنساني سليم. فليست التربية ممارسة لعمليات ترويض وانضباط وحسب، بل هي تعليم الإنسان استعمال عقله بنفسه، ومن ثمّ منحه حقّه في ممارسة حريته والتوجه بالتفكير، فالتربية هي فعل موجه نحو المستقبل، أي نحو إمكانية قيام مجتمع بشري مدني بحق وحقيق.

(١) انظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ١٢٦ - ص ١٢٧. انظر أيضاً، كانط،

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

- ١- ايونغ، ألفريد سيريل، (٢٠٠٤)، الواجب من أجل الواجب، ترجمة محمد مدين، بحث منشور في مجلة أوراق فلسفية، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، العدد (١١)، القاهرة، (الصفحات: ١٨١ - ١٩٧).
- ٢- بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٩)، الأخلاق عند كنت، الكويت: وكالة المطبوعات.
- ٣- بدوي، عبد الرحمن، (١٩٨٠)، فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى.
- ٤- زندكولر، هنس. محرراً، (٢٠١٢)، المثالية الألمانية، المجلد الثاني، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحى المسكينى، ناجى العونلى، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى.
- ٥- منصف، عبد الحق، (٢٠١١)، الأنوار وسلطة الخبير البيداغوجي: دراسة في نظرية الثقافة والتربية عند إيمانويل كانط، المغرب - الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- ٦- كانت، إمانويل، (٢٠١٤)، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الثانية.
- ٧- كانط، إيمانويل، (٢٠١٢)، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحى المسكينى، بيروت: دار جداول، الطبعة الأولى.
- ٨- كانط، إيمانويل، (٢٠٠٥)، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية. ما هي الأنوار؟. ما التوجه في التفكير؟، ترجمة محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى.
- ٩- كانط، إيمانويل، (٢٠٠٩)، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمى، بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الأولى.
- ١٠- كنت، إيمانويل، (٢٠٠٨)، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى.

- ١١- كوبلستون، فردريك، (٢٠١٠)، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط**، المجلد السادس، ترجمة حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى.
- ١٢- هيدغر، مارتن، (٢٠١٢)، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى.

المراجع الإنجليزية

- Arendt, Hannah, (1989), **Lectures on Kant's Political Philosophy**, United States of America: The University of Chicago Press.
- Dean, Richard, (2009), The Formula of Humanity as an End in Itself, In: Thomas E. Hill (ed), **The Blackwell Guide to Kant's Ethics**. United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd.
- Hill, E. Thomas, (2009), **Kant's Ethics**, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Jacobs, Brian, and Kain, Patrick, (2003), **Essays on Kant's Anthropology**, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (1997), **Lectures on Ethics**, Translated by: Peter Heath, Cambridge University press, United States of America.
- Kant, Immanuel, (1978), **Lectures on Philosophical Theology**, Translated by: Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Cornell University Press.
- Kant, Immanuel, (2002), **Groundwork for The Metaphysics of Morals**, Translated by: Allen Wood, Yale University press.
- Kant, Immanuel, (1950), **Religion Within the Boundary of Pure Reason**, Translated by: J.W. Semple, University of Toronto library.
- Kanz, Heinrich, (1999), **Immanuel Kant. (1724-1804) in prospects the quarterly review comparative education**, UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, Paris.