محكم

الصراع الخفي بين السعادة والحرية

رؤية أخرى في علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر الفلسفي

محمد شوقي الزين

باحث وأكاديمي جزائري

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الصراع الخفي بين السعادة والحرية

رؤية أخرى في علاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر الفلسفي*

* نشرت هذه الدراسة في مجلة "**يتفكرون**"، 2015، العدد 6

ملخص:

العلاقة الوطيدة بين الحريّة والسعادة كانت عبارة عن بداهة في تاريخ الفكر البشري. تمثّل السعادة الشق الأخلاقي لأنّ لها مقدمات نظرية وعملية تعتني بالنظر في الكيفية التي يصبو بها الإنسان إلى الخير الأسمى، وبالتقاطع مع ذلك تمثل الحريّة الشق السياسي لأنّ لها مبادئ وأهدافاً تعتني بالنظر في الكيفية التي يتوصّل بها الإنسان إلى تنظيم الاجتماع البشري بالاعتماد على الإرادة الحرة. العلاقة بين السعادة والحريّة هي علاقة تقاطع ولم تكن أبداً علاقة توازٍ: الإنسان الحر هو الشخص السعيد بالحصول على استقلالية في الحكم والسلوك، والإنسان السعيد هو الشخص الحرّ الذي ظفر بعلة سعادته. أود تبيان حدود هذه العلاقة البدهية التي تأسست عليها الكثير من الفلسفات، لأنني أضع تأريفاً (قبل التعريف) بين السعادة والحرية والذي يمكن تأريخه بدقة: من الرواقية إلى يوهان هردر كان التوكيد على السعادة أكثر؛ من إيمانويل كانط إلى حنه أرندت، كان الإلحاح على الحرية أكبر. ليس لأنه ينبغي التخيير بين السعادة والحرية، ولكن لتبيان أنّ السياقات التاريخية والتصوّرية جعلت بعض الأزمنة (العريقة خصوصاً: من العصر اليوناني إلى بداية الحداثة الغربية) تميل إلى الاعتناء بالسعادة، فيما جعلت الأزمنة الأخرى (من عصر الأنوار إلى ما بعد الحداثة) تحبّذ الحرية كمبدأ جوهري للفعل البشري. هل منعطف الحداثة الذي افتتحه كانط هو عنوان القطيعة بين السعادة والحرية وبالتالي بين الأخلاق والسياسة؟ هل يمكن القول إنّ السعادة هي استغراق السياسة في الأخلاق، وإنّ الحرية هي استغراق الأخلاق في السياسة؟ تقتضي هذه المشكلات الفكرية تحليلاً فلسفياً يأخذ بالتطوّر التاريخي للفكرين الأخلاقي والسياسي، ولكن في حدود العلاقة الملتبسة بين السعادة والحرية.

مقدمة:

ينبغي الاعتراف بأنّ الحديث عن السعادة والحريّة عبارة عن ورطة إبستمولوجية؛ لأننا نتحدث تقريباً عن كائن ذي رأسين (bicéphale). لا يمكن الحديث عن السعادة ما لم نقرن بها الحرية، حرية التصوّر والسلوك والضمير في أداء أشياء يصبو بها الإنسان إلى الخير الأسمى؛ ولا يمكن الحديث عن الحرية ما لم تكن الغاية القصوى هي بلوغ السعادة. اقتران السعادة بالحرية في ثنائية رأسية (bicéphalisme) هو الحديث بمنطق مرآوي (spéculaire) يُبرز، في الوقت نفسه، الحرية والسعادة: إحداهما ترى ذاتها في مرآة الأخرى. غير أنّ تجاوز هذه المرآوية وهذه الثنائية الرأسية حريّ بفهم تاريخية تطوّر المفهومين، تارةً جنباً إلى جنباً؛ وتارةً أخرى في تباعُد نظري أو واقعي تبعاً للاستراتيجيات والسياقات. مثلاً، الفكرة القائلة إنّ "الإنسان السعيد هو الشخص الحر" شقت طريقها في التاريخ العريق مع بيريكلس (Périclès)، ومنذ الرواقية بالتحديد، حيث يمكن للإنسان أن يكون سعيداً ولو كان عبداً. كونه عبداً لا يُنفي عنه حريته، حرية الشعور بالسعادة ولو في غار المهانة والحرمان. السعادة هي شعور ولو كانت الأيادي والأرجل مقيّدة.

الفكرة القائلة إنّ "الإنسان الحر هو الشخص السعيد" بدأت تشق طريقها انطلاقاً من العصر الحديث مع افتتاح كانط للحداثة الغربية بجعل الأخلاق هي الحرية ذاتها؛ ووصولاً عند حنه أرندت بجعل السياسة هي الحرية ذاتها. أنطلق من فكرة أنّ الحرية هي **المستظهر** من السياسة والسعادة هي **المستبطن** من الأخلاق، والتقاطع بينهما "كياسمي" (chiasmique) بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، تقاطع يترادف مع تداخُل أو توالُج، عندما تقتحم حدود السياسة إقليم الأخلاق أو عكسه، عندما تتخطى الأخلاق حقل السياسة. هذا التداخُل هو أمارة على الالتباس بين حدّين (الحرية/السعادة، السياسة/الأخلاق، المستظهر/المستبطن...) لا يمكن ثقف دلالتهما سوى بعرض تجلياتهما في التاريخ الفكري. يصعب الوقوف مطولاً عند كلّ المحطات النظرية التي اعتنت بالسعادة والحرية، وبالسياسة والأخلاق، وبعض العيّنات أو النماذج النافذة في التاريخ الفكري يمكنها أن تقدم بعض المفاتيح في ثقف هذه المعادلة الغامضة.

أولاً – السعادة قبل الحرية: الأخلاق والسياسة في حدود التصور العريق

مبحث السعادة قديم في التصوّر الفلسفي، عريق في التشكّل المفهومي، وجد اكتماله النسبي مع اليونان، تبعاً للتوجّه النظري: الأبيقورية التي تُعلي من شأن اللذة، الرواقية التي تؤكد على الفضيلة، إلخ. السعادة في اللغة اليونانية العريقة تشتمل على كلمتين: (daïmon) وهي الروح والكلمة (eu) وهي الخير. من اجتماع الكلمتين نتحصل على (eudaïmonia) وهي الخير الذي تتنعم فيه الروح. المثير في الكلمة "ديمون" أنها أعطت الكلمة (démon) في اللغات الحديثة، ومعناه العفريت أو الشرير. لكن، في الأصل، "ديمون" هو النابغة والعبقري، شيء يتماثل مع وادي عبقر (نَجَد) في اللسان العربي الذي يُقال إنّ الشعراء كانوا يستمدون منه إلهامهم، لأنهم على اتصال بالجانب الجنّي (génie) منه. نقرأ مثلاً: "قال ابن الأثير: عبقر قرية تسكنها الجن فيما زعموا، فكلما رأوا شيئاً فائقاً غريباً مما يصعب عمله ويدقّ، أو شيئاً عظيماً في نفسه نسبوه إليها، فقالوا: عبقري، ثم اتّسع فيه حتى سُمي به السيّد والكبير"[1]. هيمان الشعراء في وادي عبقر من شأنه أن يجلب لهم ذلك الصوت الذي يلقي على مسامعهم إيقاع الكلمات والمسمى عند اليونان "ميوزاي" (Musai)، أي إلهة الإلهام.

1- ديمون أو صورة الملهم

في محاورة "المأدبة"، يقدّم أفلاطون على لسان ديوتيم، محاور سقراط، بعض اللمحات حول طبيعة هذا "الديمون"[2] الذي يحدده في الوساطة بين الإلهي والبشري، بين الأزلي والزائل. يقول ديوتيم متوجهاً إلى سقراط: "إنه يؤوّل ويوصل للآلهة ما يأتي من البشر، وللبشر ما يأتي من الآلهة [...] بحكم أنه يشغل الوساطة بين الآلهة والبشر، فهو يملأ الفراغ بينهما، بحيث يرتبط كل طرف بالآخر في الكون. منه تأتي العرافة وفن الكهانة المرتبطة بالأضاحي والتلقين والتعزيم، وكل ميدان الوحي والسحر. بواسطة هذا الديمون، يدخل الآلهة في علاقة مع البشر ويتصلون بهم، في اليقظة أو في الحلم". يعقّب قائلاً: "الخبير بهذا النوع من الأشياء هو إنسان ديموني"[3]. في شرحه لكلمة "ديمون"[4]، يشير مترجم "المأدبة" إلى أنّ هذه الكلمة استعملها هزيود في الشعر، في "الإلياذة"، للدلالة على الإله (theos) الذي يوحي بشيء ما؛ وفي "الأعمال والأيام"، تتخذ الكلمة دلالة الحافظ، مثلما نقول الملاك الحارس أو الحامي (ange gardien) الذي يلهم صاحبه بأشياء حسنة وتفادي

[1]- ابن منظور، **لسان العرب**، الحرف قاف، الجزء 32، ص 2787

[2]. Cf. Andrei Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, J. Brill, Leiden, 2012, p. 1-3

[3]. Platon, *Le Banquet*, présentation et traduction Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2007, 202d-203a, p. 141

[4]. Ibid., note 383, p. 209

أشياء قبيحة. تعود هذه الفكرة في محاورة "أبولوجي" أو "دفاعاً عن سقراط"، عندما ينأى سقراط بنفسه عن تهمة امتلاك الحكمة الإلهية وتصريفها في غير محلها بإغواء الشباب.

إذا بقي سقراط وفياً لشعاره: "أعرف أني لا أعرف شيئاً" (hén oîda hóti oudèn oîda)، فلأنه يوعز هذه الحكمة إلى شاهد يُملي عليه ما جاد من حكم وأسرار. يقول: "إنني سأحيلكم إلى الشاهد الذي يُعتبر موضع الثقة. إنّ ذلك الشاهد سيكون إله معبد دلفي، هو سيخبركم عن حكمتي، إذا ما امتلكتُ أياً منها، وأيّ نوع من الحكمة هي"[5]. إذا كان ديمون من طبيعة مفارقة (إله، ملاك، روح..)، فإنّ الخير الذي يتواجد فيه أو الخير الذي يهبه للغير هو السعادة. بسحب الحكمة عن ذاته، بنفي امتلاكه المعرفة أو الحقيقة، فإنّ سقراط يُبرهن على شقاوة الإنسان. الإله وحده هو السعيد؛ ولا يبلغ الإنسان السعادة إلا إذا كشف، في ذاته أو انطلاقاً من ذاته، عن عُنصر إلهي يختزنه، هو السبيل نحو سعادته. يجد سقراط نفسه أمام محاكمة تقضي بالحكم عليه بالإعدام، أن يتجرّع السم، فيهبّ للدفاع عن نفسه، وتبرير سلوكه، وتسويغ أفكاره. لا يقوم، في نهاية المطاف، سوى بالتوكيد على شقاوته كإنسان سجين جسم، يلتمس الانعتاق، الحرية، ليتصل بالجانب الروحي أو الإلهي الذي يفلت منه.

عندما يستحضر الشعراء، فهو يحيل إلى الجانب "الديموني" الذي ينطوون عليه: "فإنه ليس بالحكمة يكتب الشعراء قصائدهم، بل بنوع من العبقرية والإلهام، مثلهم في ذلك مثل الكهنة المتنبئين الذي يقولون أشياءً جميلة وعديدة أيضاً؛ غير أنهم لا يفهمون معناها"[6]. إذا كان الشعراء ينتمون إلى مجال "الجميل" (le Beau, kalos)، فهم لم يرتقوا بعدُ إلى مجال "الحسن" (le Bon, agathos) ولا إلى مجال "الخير" (le Bien, eu, ariston) اللذين يتقاطعان بشكل "كياسمي". فهم منغمسون في شيء لم تتعالَ عنه ألبابهم، والشأن نفسه مع السياسيين ومع الحِرفيين الذين يتخذهم سقراط مثلاً في حيازة معارف (جزئية) لا ترتقي إلى العلم (الكلي)، أي الحكمة (Sophia) التي من أجلها وقع الاتهام والمحاكمة. إذا كانت الحكمة من اختصاص العاقل الذي يتشبه بالإله والذي يدعي حيازة "علم ديموني"، لأنّ الحكمة الإلهية هي الأصل والحكمة البشرية متفرعة عنها، فإنّ وجه التهمة (chef d'accusation) يتمحور حول ادعاء حيازة علم إلهي ليس من اختصاص البشر.

لكن يدفع سقراط عن نفسه هذه التهمة: "قادني هذا التحقيق لاستعداء كثيرين من النوع الأسوأ والأكثر خطراً وأعطى انبعاثاً للعديد من التهم أيضاً، بما فيها تهمة اسم "الحكيم"، لأنّ مستمعيَّ يتصورون دائماً بأني أمتلك الحكمة التي وجدتُ الآخرين يفتقرون إليها. لكن الحقيقة هي، أوه يا رجال أثينا، أنّ الله هو الحكيم وحده،

[5]- أفلاطون، "محاورة أبولوجي"، في: **المحاورات الكاملة**، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الثالث، ص 290
[6]- المرجع نفسه، ص 293

وأنه يقصد بإجابته أن يبيّن أنّ حكمة الرجال تساوي قليلاً أو أنها لا تساوي شيئاً"[7]. يمكن القول إنّ الجميل والحسن والخير[8] تشكل كلها عُصارة الفكر الأخلاقي العريق، بدرجات متفاوتة يكون فيها الخير الأسمى (le Souverain Bien, Agathon) في قمة الهرم، لأنّ له جذوراً ميتافيزيقية من كونه يرادف الإله أو الروح أو المثال، فضلاً عن كونه مبدأ أخلاقياً في سياسة الاجتماع البشري التائق نحو السعادة، ويرادف العادل (le Juste, dikaïos)، وجُملة الفضائل (Vertus, arétê) كالشجاعة (Andréïa) والصداقة (Philia) والتعقّل (Phronèsis) والاعتدال (Sôfrosunê). في الكتاب السادس من "الجمهورية"، يمكن الوقوف على العديد من الأفكار التي تحدد طبيعة الخير الأسمى بوصفه مسألة أخلاقية. يقول على لسان سقراط: "عندما تكون الحقيقة هي القبطان، فلا نقدر على الاشتباه بأي شر من العصبة التي يقودها، وسيكون العدل وصحة العقل من الجماعة، وسيتبع الاعتدال بعدُ"[9].

إنّ صورة القبطان، قائد السفينة، هي الاستعارة الحية الجارية على لسان الفلسفات الأخلاقية العريقة في تبيان الطريقة التي يتحكم فيها الإنسان بمركبة الجسد أمام عواصف العواطف، وبمركبة الجماعة التي يسوسها قصد التوفيق، العسير في جوهره، بين ميول وآراء وتوجهات متباينة داخل هذه الجماعة. لهذا الغرض، يوفّر أفلاطون مجموعة من الفضائل التي تقتضي التحكم في المركبات المراد توجيهها مثل الشجاعة والاعتدال. توجيه المركبات (الجسد، الجماعة، المدينة...) نحو الخير الأسمى هو من تدبير حكيم (sophos) أي الفيلسوف (philosophos) أو المفكر (phronimos). لهذا يأتي هذا الكتاب السادس من "الجمهورية" كتساؤل حول موقع الفيلسوف في المدينة والدور المنوط به، دور سياسي بالدرجة الأولى، لكن تنبري فيه الأفكار والمثل العليا التي يسعى إلى تجسيدها في المدينة، وتُمتحن فيه الخبرة (empeiria) لأداء وجيه وتطبيق سليم، لأنّ على عاتق الفيلسوف (أو المفكر أو القبطان) معرفة دقيقة بالمركبات التي يسوقها وخبرة جليلة في الدروب التي يريد عبورها.

يعي أفلاطون المشكلة المترتبة عن التنسيق بين معرفة الأشياء (الحكمة المتعالية) والخبرة المكتسبة في تحقيق هذه الأشياء في الواقع (الحكمة العملية). تتحدد المشكلة بين من له القُدرة على تأمل النماذج الخالدة (المثل أو الأفكار الناصعة) لكن يفتقر إلى تجربة في ترجمة هذه النماذج إلى حقائق ملموسة، وبين من له القُدرة

---

[7]- أفلاطون، "محاورة أبولوجي"، المرجع نفسه، ص 293

[8]- ثلاثية الجميل (le Beau) والحسن (le Bon) والخير (le Bien) المضاف إليها الحق (le Vrai)، كانت مركز العديد من الاهتمامات الفلسفية في التاريخ الفكري. يمكن استحضار بعض التأليفات بهذه التسميات:

Victor Cousin, *Le fondement des idées absolues: du vrai, du beau et du bien*, Paris, Librairie L. Hachette, 1836; Pierre Dadolle, *Le Vrai, le bien, le Beau: Ampère, Ozanam et Flandrin*, éd. Delhomme et Briguet, 1886; Jean-Pierre Changeux, *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob, 2008

[9]- أفلاطون، "الجمهورية"، في: **المحاورات الكاملة**، م. ن، الكتاب السادس، ص 285

على الاختبار العملي (الحِرفي، اليدوي، صانع القوانين والأحكام...) لكن يفتقر إلى نموذج أعلى يهتدي به. في حوزة الفيلسوف هذه النماذج التي يرتقي إليها بالتأمل وهي العدل والخير والسعادة والتي يسعى إلى جلبها من الموطن الأثيري المفارق إلى عالم التغيّر أو عالم الكون والفساد بتعبير أرسطو. يكون ذلك بإقحام التأمل النظري (théôria) في الفعل (praxis)، أي توجيه الفعل نحو غايات أسمى من شأنها سعادة البشر، بدرء الضرر (الألم) كما هو الحال مع وظيفة الطبيب التي يضربها أفلاطون كمثل بارز. هذا الهم الصحي في جلب المنفعة ودرء المضرة، أي في جلب السعادة للجسد والنفس، كان له تأويل آخر عند أرسطو، لأنه حصره في الفعل البشري الذي تنبني عليه السياسة في تقاطع بدهي مع النظرية الأخلاقية.

2- متضايف السعادة والحرية في التصور الأرسطي: الغايات والوسائل

إذا عُدنا إلى التقاطع الأساسي بين التأمل النظري (théôria) والتجسيد العملي (praxis) نجد أنّ هذا التقاطع يشكل جوهر النظرية الأخلاقية عند أرسطو، لأنّ الهمّ الفلسفي ينحصر دائماً في كيفية تجسيد فكرة متعالية، وكيف يكون الفعل البشري هو ترجمة أمينة لمثل أعلى (idéal) تستقيم به الحياة الإنسانية في السلوكيات والصنائع والتدابير المتنوعة. إذا كانت الحكمة العملية هي، قبلياً، تحقيق هذا المثل الأعلى؛ فهي تروم، بعدياً، الخير الأسمى. بين مبتدأ المثل الأعلى ومنتهى الخير الأسمى، ثمة "إدغام" (syntaxe) بينهما، تحاول الحكمة العملية تجسيده بمجموعة من الوظائف التي هي جُملة من الفضائل. نستشف هذه الفكرة في الفقرات الأولى من "الأخلاق إلى نيقوماخوس": "كل فن وكل بحث، وأيضاً كل فعل وكل خيار، إنما ينحو تجاه خير، على ما يبدو. لنعلن بحق أنّ الخير هو الأمر الذي تتوجه نحوه كل الأشياء"[10]. يأتي "التوجه نحو" (tension) مغلفاً بوظائف، يمكنها أن تكون نشاطات أو آثار مصنوعة، وكل نشاط أو صناعة لها غاية تصبو إليها: "التوجه نحو" هو تجنيد وسائل من أجل غايات، وغاية الغايات هي السعادة. غاية وظيفة مثل الطب هي الصحة والراحة والقوة التي تبتغي كلها السعادة أو الخير الأسمى.

إذا كانت البديهة الأولى هي بلوغ الخير الأسمى، فإنّ البديهة الثانية التي يسوقها أرسطو هي أنّ الخير الأسمى لا يكمن في امتلاك أشياء خارج الذات (التحديد الشعبي للسعادة بوصفها الثراء أو السلطة أو الشرف أو اللذة)، ولكن باقتناء "شيء خالد" في الذات وهو النظر العقلي، وبمجموعة من الفضائل تستقيم بها الذات: "نسعى للإحاطة بطبيعة الخير الأسمى، وعلى أي علم خاص يتوقف. أشاطر الرأي الذي يقول إنّه يتوقف على

[10]. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, 1, 1094a (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959).

العلم الأسمى والأركتكتوني[11] بامتياز. يبدو أنّ هذا العلم هو السياسة"[12]. غير أنّ الهدف الأساسي للسياسة ليس المعرفة وإنما الفعل؛ ليس "الحياة التأملية" (vita contemplativa) ولكن "الحياة الفعلية أو العملية" (vita activa) بتعبير حنه أرندت التي سأعود إليها لاحقاً. عندما يستحضر أرسطو الحياة التأملية في الكتاب العاشر من "الأخلاق النيقوماخية"، فإنه يربط السعادة بالامتثال للفضيلة: "يبدو أنّ الحياة السعيدة تتوافق مع الفضيلة"[13]؛ ويخصص بأنّ السعادة هي "فاعلية" تمتثل للفضيلة.

ندرك هنا الانزياح الطفيف الذي أدرجه أرسطو (بالمقارنة مع المذهب الأفلاطوني) في جعل السعادة "نشاطاً" أو "فاعلية" (energeia)، بمعنى أنها حركة أو فعل، تسير وُفق فضيلة، وعلى وجه أخص فضيلة تأملية، التأمّل في الأشياء الجميلة أو الإلهية، لأنّ التأمل العقلي (noêsis) هو أرقى نشاط في الإنسان، ولأنّ اللذة التي يكتسبها الإنسان من هذا النشاط لا تضاهيها اللذات الأخرى، الحسية منها أو الخيالية. لا بدّ من شبكة فضائلية تجعل السعادة أمراً ممكناً، وتضع السعادة في سياق مصير ناجح أو بخت يستغرق الإنسان: "يتصور أرسطو السعادة بإعطائها دلالة قوية سليلة "الأوديمونيا" (eudaimonia) التي تعني في الاشتقاق "المصير الرائق" (يدل "ديمون" على الألوهية التي تهب المصير السعيد): السعادة نجاح أو إنجاز أو تحقيق حياة إنسانية حقيقية، حياة العقل خصوصاً (logos)"[14]. ترتبط السعادة بالغايات عندما ترتبط الحرية بالوسائل. يمكن أخذ هذه العبارة كقول مأثور يشتمل على حكمة فلسفية والذي أعطته حنه أرندت كل الأبعاد الأنطولوجية والسياسية كما سيأتي ذكره.

عندما نستعيد هذا القول: "الغايات للسعادة والوسائل للحرية"، فإننا نضع الفاصل بين الإرادة (gr. boulesis, fr. acte volontaire) والخيار (gr. proairesis, fr. choix préférentiel). إذا استعدنا المثال الذي يضربه أرسطو، فالطبيب "يريد" الشفاء لمريضه، و"يختار" من بين كل الوسائل الطريقة المثلى لبلوغ الشفاء. ترتبط الإرادة لديه بالغاية التي هي شفاء المريض أي سعادته، ويرتبط الخيار لديه بالوسائل التي يتداولها (أدوية، عملية جراحية...) وينتقي الأمثل لإنجازها. الإرادة هي مجرّد رغبة أو أمنية ويمكنها أن تنعطف على أشياء مستحيلة، لكن الخيار هو تداول عقلاني وانتقاء محسوب وموزون من بين الأشياء الممكنة

[11]ـ أركتكتوني (architectonique)، هو العلم الذي يدبّر العلوم الأخرى وهو لها بمثابة النموذج في هرم التسلسل. فهو يشكل نسقاً أو منظومة من المعارف المترابطة المؤدية لوظائف معينة يترتب عنها سير عادي للأشياء. السياسة عند أسطو هي "علم أركتكتوني" تتوقف عليه معارف عديدة (الاستراتيجية، الاقتصاد، الخطابة...) في تدبير المدينة والاجتماع البشري. الغاية القصوى للسياسة هي الخير للمواطنين. لهذا الغرض تضحي، عند أرسطو، علماً أركتكتونياً.

[12]. Aristote, Ethique, op. cit.

[13]. Ibid., 1177a

[14]. Pierre Destrée, Aristote: bonheur et vertus, Paris, PUF, 2003, coll. “Débats philosophiques“, p.19

لاختيار الأفضل. لهذا جاء على لسان أرسطو: "نتداول بشأن الوسائل، أبداً بشأن الغايات"[15]، لأنّ الغاية معلومة (الشفاء، السعادة، الثروة، الإفحام..)، لكن الوسائل متعددة وأحياناً متناقضة تستدعي المشورة والمداولة أو ما سماه الإسطجيري "الاستدلال العملي"[16]. هذا الفاصل بين الغاية والوسيلة هو الذي بُنيت عليه النظرية الأخلاقية والسياسية منذ أرسطو، رغم الميْل الميتافيزيقي الذي اتخذته الأخلاق ابتداءً من الرواقية.

3- القلعة الباطنية: التصوّر الجوّاني للسعادة في المذهب الرواقي

اتخذت الفلسفة الرواقية منحى آخر يزن الأمور بمقياس "ما بحوزتي فعله وما لا يدخل في نطاق إرادتي"، أي الفاصل بين الإرادة الحرة في فعل أشياء، والعوائق البرانية (الضروريات، العوارض...) التي تعترض الإرادة وتحول بينها وبين فعل أشياء. ففي هذا التصوّر بين القُدرة على الفعل وعدم القُدرة تتحدّد طبيعة السعادة. يكون المرء سعيداً وحرّاً عندما تكون له القُدرة على أداء أفعال في حدود طاقته ونطاق إرادته، أي تبعاً لما تسمح به السياقات. فالإرادة الحرة ترتبط أساساً بالحالة التي يكون عليها نظام العالم: الظروف، الحظ، الأسباب، يمكن الرغبة في أي شيء، حتى في الأشياء المستحيلة (السفر إلى كوكب زحل مثلاً)، لكن تحقيقها رهين معطيات موضوعية. لهذا الغرض تنحصر السعادة في الاشتغال بما يمكنني إنجازه وهو في متناول قُدرتي، والشقاوة هي الاسترسال في رغبات لا نهاية لها، متعددة ومتناقضة، لا يمكن مطلقاً إشباعها.

ماهي الأشياء التي بحوزتي؟ من بين كل الأفعال البشرية التي تصطدم ببعضها بعضاً في إرادتها نحو الإنجاز، تستثني الرواقية الإرادة نفسها. الإرادة وحدها خاصية كل إنسان: يمكنني ألا أذهب إلى مكان بمحض إرادتي، إلا إذا تمّ جرّي إليه بالقوة؛ لكن التنقّل في الجسد لا يعدّل الإرادة. كذلك، يمكنني أن أتفكّر في أي شيء بحرية ولا أحد يمكنه أن يفرض عليّ تفكيراً خاصاً، ولو تحت التعذيب والسجن. أجد نفسي سيّد إرادتي. هذا التصوّر الرواقي من شأنه أن يضع السعادة في الباطن والحرية في الأعماق الجوانية. تعود فكرة "القلعة الباطنية" (Akropolis) إلى الفيلسوف الرواقي والإمبراطور الروماني مرقس أورليوس (121-180م)، صاحب مجموعة من الخواطر تحت عنوان: "خواطر من أجل ذاتي"، وهي مجموعة من القضايا الفلسفية ذات الصبغة الروحية يضع فيها البصمة الرواقية ويتحدث فيها عن المصير أو القَدَر والحرية والذات والإنسان والوجود، أي كل المباحث التي استرعت اهتمام الرواقيين وضلعوا في التفلسف فيها.

---

[15]. Aristote, *Ethique*, op. cit., Livre III, 1112b

[16]- يُعد توما الأكويني من بين اللاهوتيين السكولائيين الذي قاموا بتفصيل هذا الاستدلال العملي وأقلمته مع الأخلاق المسيحية. طالع: توما الأكويني، **كتاب الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيرت، 1891، الجزء الثاني والثالث.

إنّ الفكرة المحورية التي تدور حولها خواطر أورليوس هي أنّ الأشياء لا تمسّ الإنسان في الصميم. فهو يفرّ إلى قلعة باطنية محصَّنة يجد فيها مقوّمات المقاومة ضدّ القرصنة الخارجية، سواء كانت الإرادات البشرية المتقاطعة مع الإرادة الذاتية أو الظروف الحسية للعالم أو مجرى الوقائع ومسار القَدَر: "إنّ الحد الذي لا تتجاوزه الأشياء هو الحد الذي يمكننا تسميته بالقلعة الباطنية، هذه الخلوة في الحرية التي لا يمكن اختراقها"[17]. لا يمكن للأشياء أن تنقض على الذات، لأنها ثابتة، والذات هي التي تذهب نحوها بمحض إرادتها[18]. ثبوت الأشياء نابع من كونها غير مبالية بالمصير البشري، لأنها تدخل في عداد ما سماه جون بول سارتر "الوجود-من-أجل-ذاته" (être-en-soi) وهو الأشياء في محض جوهرها الثابت. فالأشياء لا تطل على الإنسان لتعكّر صفو إرادته الذاتية، رغم أنها تشكّل في بعض الأحيان مجموعة من الظروف (contingences) التي ليس له منها بُدٌّ. عندما يذهب الإنسان نحو الأشياء، فمن المحتمل أن يقوم بتعكير صفو الأشياء واستعمالها لأغراضه الذاتية.

وهذا النزوع نحو الأشياء (tension)، في شكل تواجُد في أول اتصال، ينجم عنه تشكيل حُكم (jugement) بشأن الأشياء، يمكنه أن يكون حصيلة انطباع نفسي صادر عن المخيّلة الماسكة بالانطباعات الحسية الآتية من العالم الخارجي (phantasia kataléptikè) أو نتيجة النشاط الذهني للحاكمة (hegemonikon). فالأشياء لا تضرّ ولا تنفع في ذاتها، وإنما الحكم المشكّل بشأنها هو الذي يُسند إليها منفعة أو مضرّة خاصة. معنى ذلك أنّ أورليوس يضع في أفق نظرية المعرفة النظرية الأخلاقية التي تستشري في معظم تأملاته الفلسفية وخواطره الروحية. كان هذا دأب العديد من الرواقيين الذي وضعوا الأخلاق في صُلب الوجود البشري إلى درجة أنّ رسائلهم الأخلاقية كان لها وقع جسيم على معظم الفلسفات اللاحقة، في الإسلام وفي المسيحية. إذا كانت الأشياء لا تعكّر صفو الأنا في سيادته على ذاته والتمتع بسعادته الباطنية وحريته الجوانية، فما الأمر الذي يمكنه أن يقتحم القلعة الذاتية التي يشيّدها الإنسان في احتراسه من الافتراس الخارجي؟ يبدو أنّ المشكلة داخلية محضة، لأنّ الأحكام التي يصنعها، أي القضايا أو الخطابات هي التي يمكنها ألا تتفق مع حالة الأشياء في العالم ولا تستهدف هكذا جوهر الحقيقة.

عندما نتأمّل في الصيغة التي وضعها الرواقيون: "إنّ الأمر الذي يعكّر صفونا هو أحكامنا حول الأشياء"[19]، يحيلنا مباشرةً إلى هشاشة التمثُّل من وجهة نظر تشكيل الأحكام والتصوّرات واستحضار الأشياء

[17]. Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997, p. 124

[18]. Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 11, in: Pierre-Maxime Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2002, p. 1234

[19]. Marc Aurèle, *Pensées*, op. cit., VIII, 47; Epictète, *Manuel*, § 5, in: *Les Stoïciens*, op. cit., p. 1113

في الذات في شكل صور أو انطباعات. الذي يتعدّل ليس الأشياء، وإنما المبدأ الحاكم الذي يستحضرها في التصوّر البشري، وهو وحده المسؤول عن تبعات الأحكام التي يشكّلها، على سبيل الخير إن كان يتنعّم في السعادة، أو على سبيل الشر إن كان يتألّم في الشقاوة. ما يشكّله التصوّر البشري، بفعل المبدأ الحاكم أو الحاكمة، هو الذي يُعدّل من طبع الأنا، على سبيل الفعل أو الانفعال: "تتعدّل النفس في ذاتها"، ويكون هذا التعديل سبباً في سعادتها إن كان إيجابياً أو في شقاوتها إن كان سلبياً، ويمكن قراءة الآية القرآنية[20] التي نرددها جهاراً في ضوء النظرية الأخلاقية الرواقية، ولم نفلح في الارتقاء بها إلى مصاف السلوك الأخلاقي الإنساني في كيفية الاعتدال بتعديل الشرط الوجودي نفسه.

إنّ ما يشكّله الإنسان من أحكام وتصوّرات هو العائق في توصّله بالسعادة، لأنّ الأحكام والتصورات هي زوائد مضافة على الأشياء كما تتبدى في ذواتها، علاوة على إمكانية أن تكون خاطئة أو تحت سُلطان الوهم أو القهر أو الفَتْن. كل ما هو زائد عن الشيء ليس الشيء ذاته، بل صورة الشيء في الذهن أو انطباع في النفس، يكون الإنسان المسؤول وحده بتشكيله في ذهنه أو مخيّلته، أي وحده الحرّ في إضفاء دلالة معينة عليه: "إنّ الفارق بين الأشياء التي بحوزتنا والأشياء التي تفلت منها، أو بين السببية الداخلية، أي ملكيتنا في الخيار أو حريتنا الأخلاقية، والسببية الخارجية، هو المصير والسيرورة الكونية للطبيعة"[21]. لكن، إذا كان الإنسان مختوماً بصك الطبيعة لأنّ جسده يتّبع القوانين الفيزيائية لهذه الطبيعة، ألا يشكّل هذا عائقاً في حريته كونه سليل الطبيعة وخاضعاً لأخلاطها ومبادئها الفيزيائية؟ ألا يُعتبَر هذا نفياً لما يختاره ويقرّر بشأنه إذا كان الجسد (soma) يخضع بالفعل إلى الطبيعة بحكم النشأة والارتقاء؟ غير أنّ المبدأ الحي (pneuma) الذي يحرّكه والمبدأ الحاكم أو العاقل (hegemonikon) الذي يقوده يستقل بنظام ميتافيزيقي وعملي في التدبير، يتخذ صيغة "الأنا" أو "الذات".

إذا كان المبدأ الأخلاقي الرواقي هو التركيز على ما يمكن للإرادة البشرية فعله، ودرء ما لا يمكن لهذه الإرادة القيام به، فمعنى ذلك أنّ هذا المبدأ ينطوي على فاعل هو **"الأنا"** أو القلعة الباطنية، وعلى حقل الفعل وهو **"الحاضر"**، لأنّ الماضي ولّى وليس في استطاعتنا تغييره، والمستقبل لم يحن أوانه بعدُ، وليس في استطاعتنا التكهّن به. يتمّ تصريف الإرادة الحرة في صيغة الحاضر، لأنّ أفعالها تتم في الحاضر، **هنا** (في هذا المكان) و**الآن** (في هذه اللحظة)؛ ولأنّ الحاضر يتيح تركيز القوة والنباهة في بؤرة محدَّدة من أجل فاعلية

[20]- ثمة عدد لا حصر له من التفسيرات والكتابات حول الآية "إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم" (الرعد، 11)، وظلت هذه الآية في نطاق اللوك الصوتي والخطابي دون أن تمس الجوهر الأنطولوجي في كيفية تغيير النفس بالوسائل الحُكمية التي ينجر عنها تعديل في الأهداف السلوكية والعملية. يمكن العودة إلى مالك بن نبي، **من أجل التغيير**، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت - دمشق، ط1، 1995، سلسلة "مشكلات الحضارة"؛ **بين الرشاد والتيه**، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت - دمشق، ط1، 1978، ط.ج، 2002، سلسلة "مشكلات الحضارة".

[21]. Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., p. 132

محقَّقة. فعلى وجه الحق إذن شبّه أورليوس النفس البشرية بالقلعة، من حيث تركيز القوى في الحاضر والأهبة التي تتمتع بها الملكات في درء أشكال القرصنة من أهواء ونزوات وفانتاسمات وأحكام خاطئة أو موارِبة: "الفكر المتحرّر من الانفعالات عبارة عن قلعة، لا يوجد أكثر صلابة منها في الإنسان؛ فهي الملجأ المنيع، فمن لم يرها فهو جاهل، ومن رآها ولم يلجأ إليها فهو شقي"[22]. هذه الخاطرة الأخلاقية من أكثر المبادئ النافذة في التفكير الرواقي وفي الفلسفات التي أتت من بعده، في المسيحية أو في الإسلام، لأنها بمثابة تمارين روحية (exercices spirituels) في كيفية السيطرة على الذات وتنقيتها من علائق الانفعال والرذيلة.

تكتسي هذه الفكرة قيمة زُهدية لأنها ذات وظيفة مزدوجة: 1- الحفاظ على الجسد من حيث المبادئ الفيزيائية والأخلاط بالبحث عن نقطة الاعتدال؛ 2- التحكم في الذات من حيث درء التبجّح أو التجنّي على الغير. يكون ذلك بتطهير الحكم من الزوائد المتخيّلة وربطه بما هو كائن فعلاً (الحاضر)، لا بما كان (الفائت) ولا بما ينبغي أن يكون (الآتي). ندرك هنا "الديمون" (daimôn) الذي يعود في التفكير الرواقي، وعلى وجه الخصوص عند أورليوس، ليشغُل موقعاً أساسياً من حيث القُدرة على قيادة الجسد والنفس باستبعاد ما يعكّر صفو سعادتهما الحسية أو الروحية. فهو المبدأ العاقل والحكيم الذي يزن الأفعال بمكيال الحصافة ويستبعد أنواع المضرّات الفيزيائية أو النفسية التي يمكنها أن ترتطم بالقلعة الذاتية. يتخذ "الديمون" دلالة الصوت الباطني الذي يؤيّد، يُرشد، يوجّه، يؤنّب، يهذّب، في سبيل الحفاظ على الاعتدال النفسي للذات البشرية؛ لأنه المبدأ الوحيد الذي يتمتع بالتعالي (transcendance) بالمقارنة مع المحايث من الوقائع والمصادفات.

ثانياً – السعادة والإرادة: لحظة الفارابي الاستثنائية

كان للتصوّر العريق حول السعادة والحرية انتقالات نظرية طالت التفكير العربي الإسلامي في جُلّ مكوّناته الأساسية: علم الكلام، الفلسفة، التصوف. يتعذّر الوقوف بالتفصيل على كلّ المحطات الفكرية، وهي كثيرة ومتنوّعة كما أنها غائرة في التشعُّب والإطناب. سأكتفي بأهمّ نموذج في هذا المضمار، لأنه يقدّم رؤية شاملة استقاها من المرجعيات اليونانية، وعمل على أقلمتها مع القول العربي لغوياً والرؤية الإسلامية شعورياً. يمكن الرجوع إلى مؤلفات الفارابي البارزة التي تحمل مقولة السعادة في العنوان مثل "تحصيل السعادة" أو "التنبيه على سبيل السعادة" أو "آراء أهل المدينة الفاضلة" الذي يشتمل على بعض الفصول المتعلقة بالسعادة. لا شك أنّ مبحث السعادة يظلّ أرسطياً في مبناه، أفلاطونياً في معناه، عربياً وإسلامياً في مغزاه، في توفيقية سعيدة أو تلفيقية مدروسة، لا يهمّ؛ لكن يحمل، رغم ذلك ووراء كل حكم، بصمة فارابية أصيلة. أول فصل من

[22]. Marc-Aurèle, *Pensées*, op. cit., VIII, 48, in: *Les Stoïciens*, op. cit., p. 1209

"تحصيل السعادة" يبدأ ببديهة: "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى؛ أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية"[23].

1- السعادة من وجهة نظر أنّ غايتها في ذاتها

ليس على سبيل الترف أن نكتشف هنا محاكاة فارابية بارزة للأخلاق النيقوماخية الأرسطية، لكن لنعطي لكلمة "محاكاة" (mimèsis) كلّ الوجاهة الإبستمولوجية في كونها "بناء على" وليس مجرّد "تقليد لـ". لأنّ الفارابي لم يقلّد أرسطو سوى بإقحام الوافد اليوناني في الرافد الإسلامي، أو القول الإغريقي في معقولية اللسان العربي. لا يهم أيضاً أن يكون تعداد المعارف والعلوم من طرف الفارابي علامة على سعادة الأمم وأهل المدن. السؤال هو: كيف تأتي السعادة من المعارف والعلوم، ولماذا؟ أي من الفضائل النظرية، وليس من منابع أخرى؛ وبوجه أدق: لماذا الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية هي أغراض السعادة وأعراضها البادية على الأمم والمدن؟ ما وجه العلاقة بين السعادة والفضيلة؟ ينبغي الانكباب على "التنبيه" لمعرفة جوهر السعادة كما يحدده الفارابي: "أمّا أنّ السعادة هي غاية ما يتشوقها كلّ إنسان، وأنّ كلّ من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك ممّا لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة"، إذا كان الحديث عن السعادة ينتفي بمجرّد اعتبارها الغاية والكمال، فلأنّ هذه البديهة لا تحتاج إلى برهنة وتعليل.

التشوّق إلى السعادة بوصفها الغاية والكمال جاء نتيجة التشوّق إلى الخير. لكن ليس الخير اسماً مطلقاً لحالة ما، وإنما يمكن إعرابه في صيغ أخرى مثل الاختيار الذي يتطلب الوسائل لبلوغ الغاية التي هي السعادة. وهذا ما يتبدى من الباب الثالث والعشرين من "المدينة الفاضلة" تحت عنوان: "القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة"، الذي يتطلب وقفة موجزة لاحقاً. إذا كان المبتغى الخير كغاية، فلأنّ الاختيار، من بين كل الإمكانيات المتاحة، يشكل الوسيلة أو الطريقة. الاختيار هو افتعال الخير، العمل الحثيث على بلوغه واعتناقه. السعادة هي إحدى الخيرات التي يتوصل بها الإنسان لما تمتاز به من جاذبية وتأثير، ولما يترتب عن ذلك الوقوف عند حد أرقى وأسمى؛ أي السعادة التي لها غايتها في ذاتها، وليس وسيلة لغاية أخرى التي بدورها تتحول إلى وسيلة جديدة في سيرورة غير متناهية: "ولمّا كنا نرى أنّ السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها، ظهر بذلك أنّ السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها. فتبين من ذلك أنّ السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها. وأيضاً

[23]- الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص 25

فإنا نرى أنها إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها. وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء أن يكون مكتفياً بذاته"[24].

بيد أنّ الاعتقاد في السعادة المثلى أو القصوى هو الذي يغلّف هذه السعادة بأشكال متنوّعة عندما يكتب الفارابي: "وكلّ واحد يعتقد في الذي يراه سعادة على الإطلاق أنه هو الآثر والأعظم خيراً والأكمل"[25]، فيحصرها تارةً في الثروة وتارةً في الرياسة وتارةً أخرى في اللذة، فيتوقف عند تصوّر معيّن من السعادة، وما هي السعادة في ذاتها، وإنما صورة عنها مغلّفة بحالة معيّنة نسميها الثراء أو الرياسة أو اللذة. فهل الصورة المنعقدة في النفس حول السعادة هي السعادة ذاتها؟ أليست هذه الأشكال (الثروة، الرياسة، اللذة) مجرّد وسائل حتى وإن تغلّفت في صورة غايات؟ أليس من غاية الثروة ابتغاء الرياسة؟ أليس من غاية العلم التماس الرياسة؟ ربما يأتي الوهم من أنّ ما يحسبه الإنسان غايات هو مجرّد وسائل ما دامت السعادة تنسحب من كل التغليفات الممكنة؛ ولأنّ تعيين السعادة في حالة هو إمكانية أن تستحيل الوسائل إلى بعضها بعضاً في إحالة لا نهائية، فتبقى السعادة على شاكلة السراب المنسحب الذي يستحيل بلوغه.

2- السعادة من وجهة نظر أنّ وسيلتها هي الأفعال الإرادية

ينخرط مبحث السعادة في شبكة مفهومية قائمة أساساً على نظرية في الفعل البشري (théorie de l'action) والتي لم تخرج في هذا التصوّر القديم عن مفهوم الإرادة. نعود إذن إلى الباب الثالث والعشرين الذي يجمع فيه الفارابي عُصارة التفكير الفلسفي، الأرسطي في جوهره، حول الإرادة والاختيار. غير أنّ الفرق بينهما كون الإرادة عبارة عن نزوع هو نتيجة إحساس أو تخيُّل، عندما يكون الاختيار عبارة عن مشورة هي حصيلة الرويّة والعقل. فالإرادة أعمّ لأنها تشمل الإنسان والحيوان، عندما يكون الاختيار أخص لأنه ينحصر في الإنسان. أين تتحدّد السعادة بين هذين القطبين؟ يضعها الفارابي، بلا تردّد، في عداد المعقولات: "حصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول. وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير، وذلك هو السعادة، وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً"[26].

---

[24]- م. ن، ص ص 179-180

[25]- م. ن، ص 180

[26]- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص ص 100-101

تنتمي السعادة إلى مجال المعقولات الخالصة، المجرّدة من علائق المادة والحس، "إنها الخير المطلوب لذاته"[27] وليس لشيء آخر سواه. تأتي الإرادة كوسيلة في بلوغ السعادة، كشيء محسوس يرتقي بالتدريج نحو المعقول، باستيفاء الكمال أو استكمال ما نقُص في الإنسان. يُضفي الفارابي على الإرادة الجمال عندما يربط السعادة بالكمال: "والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه خيرات ليست لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة"[28]. إذا كانت الأفعال المؤدية إلى السعادة هي الحسن، فإنّ الأفعال المؤدية إلى الشقاوة هي القبيح. هذا المكيال الفلسفي القائم على إستيطيقا الأفعال من شأنه أن يُبرز البُعد الخُلُقي القائم على أنطولوجيا الشرط السعدوي (eudémonique) للإنسان.

لكن، ليست كلّ الأفعال الجميلة الصادرة عن الإرادة مؤدية إلى السعادة، بل لا بدّ من الشرط العملي (أي الأخلاقي) في الاختيار، بمعنى انتقاء الأمثل من كلّ الوسائل الممكنة، وابتغاء "الخير" القائم مسبقاً على وسيلة الاختيار أو التخيير: "ومع هذا كله فقد يختار الإنسان الجميل في كلّ ما يفعله، لا لأجل ذات الجميل لكن لينال به الثروة أو شيئاً آخر، ولا أيضاً تنال السعادة بالجميل متى لم يقصد لأجل ذاته، لكن إنما نال به السعادة متى اختاره الإنسان على أنه جميل فقط، لأجل ذاته، لا أن يقصد به نيل ثروة أو نيل رياسة، ولا لشيء ممّا أشبه ذلك"[29]. يتضح أنّ الشرط السعدوي للإنسان يتوقف على حُسن الفعل من جهة، وعلى غائيته من جهة أخرى. الجمع بين الجمال والكمال من شأنه أن يضع السعادة في قمة الخير الذي يقصده الإنسان. معنى ذلك أنّ السعادة تنتمي إلى دائرة الأخلاق التي غايتها في ذاتها (praxis)، عندما تكون غاية الأفعال الإرادية في شيء آخر سواها (poiesis)، لأنها حركة مستمرة نحو تكميل ما نقُص في الإنسان من فضائل ومكارم، وقصدية مسبقة لسعادة بعديّة هي النهاية القصوى التي يصبو إليها الإنسان.

من بين كل الفضائل التي تتوصّل مباشرة بالسعادة، يعدّد الفارابي الفضائل النظرية: "والناطقة، منها عملية ومنها نظرية. والعملية جُعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة"[30]؛ فقط لأنّ هذه الأخيرة أقرب إلى الجوهر الخالص من الإنسان الذي هو العقل أو الجانب الناطق منه، ولأنّ الجانب الناطق أو النظري يسخّر الوسائل الأخرى (الأفعال الإرادية، المتخيلة، الرويّة...) لبلوغ

[27]- م. ن، ص 101
[28]- م. ن.
[29]- الفارابي، **رسالة التنبيه**، م. ن، ص 183
[30]- الفارابي، **المدينة الفاضلة**، م. ن، ص 102

السعادة، فينبري بما يسخّره لينال الكمال، ويجعل ما يسخّره جميلاً من حيث الحُسن العملي: "فالخلق الجميل [العملي] وقوة الذهن [النظري] هما جميعاً الفضيلة الإنسانية من قبل أنّ فضيلة كلّ شيء هي التي تكسبه الجودة والكمال في ذاته وتكسب أفعاله جودة. وهذان جميعاً هما اللذان إذا حصلا لنا حصلت لنا الجودة والكمال في ذواتنا وأفعالنا"[31].

لا ريب أنّ السعادة المرتبطة بالكمال الإنساني في الفضائل الخلقية والنظرية هي شيء كامن في ذات الإنسان (إذن مسألة أنطولوجية)، وليست شيئاً برّانياً (ثروة، جاه، رياسة...) جاء ليمدّ الإنسان بنعيم مزيّف لأنه وسيلة وليس غاية، ولأنه معكّر بإرادة حسيّة وليس خالصاً بقوة نظرية مجرّدة. نبقى هنا في حدود البراديغم العريق، القادم من غياهب التفكير الإغريقي حول السعادة التي يحددها في ما أسميته "المستبطن الأخلاقي"، حتى وإن كانت تأملات أرسطو ومن بعده الفارابي، وسّعت المسألة على "المستظهر السياسي" بمعالجة الفعل البشري في أشكال إنجازه المدني. ربما التأثير الكبير والمدوّي للتصوّر الرواقي هو الذي أعاد السعادة إلى حظيرة المستبطن الأخلاقي ولم تستطع الخروج منه طيلة 1500 سنة، أي إلى غاية الأنوار والبراديغم الجديد الذي سنّه إيمانويل كانط.

ثالثاً – المنعطف الحداثي: كانط والتأسيس الأخلاقي للحريّة

إذا بقي البراديغم العريق في دائرة المستبطن، إذا استثنينا أرسطو والفارابي في سعيهما نحو قراءة السعادة من وجهة نظر الأفعال الإرادية وربطها بالفضيلة، فإنّ البراديغم الحداثي الذي افتتحه كانط، في عراكه ضد آخر مقاومة وجدها في سبيله من لدن يوهان هردر تنتمي إلى البراديغم الآفل، هو إعادة الاعتبار إلى المستظهر بالتأسيس الأخلاقي للحريّة؛ ولأنّ السجال بين كانط وهردر[32] كان يحمل علامات النقاش الحاد الذي ما يزال ساري المفعول إلى اليوم، بين العالمية والخصوصية، أو بين أنوار العقل الكوني والأحكام المسبقة الكامنة في التراث. انطلاقاً من كانط سنرى تأسيس براديغم جديد يرتبط بالحرية أكثر منه بالسعادة، هذه الحرية التي سيتمّ النظر إليها من زاويتين: زاوية علاقتها بالسببية الطبيعية وزاوية علاقتها بالعقل العملي المتحرّر من السببية الطبيعية.

---

[31]- الفارابي، **رسالة التنبيه**، م. ن، ص 189

[32]- يمكن الرجوع إلى دراستي: محمد شوقي الزين، "فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر"، مجلة **يتفكرون**، عدد 3، شتاء 2014، ص22-36؛ وأيضاً الفصل الرابع من كتاب ألكسي فيلونينكو: **النظرية الكانطية في التاريخ**، عنوانه "كانط وهردر: السجال" (ص ص 126-145).

Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1986, coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie".

1- الحريّة والطبيعة: الغموض النظري

لقد سبق معرفة أنّ الحرية تواجه عائقاً برّانياً هو الضرورة الطبيعية (المشكلة الأفلاطونية)، مثلما تواجه السعادة معوّقاً داخلياً هو الأحكام المفبركة الزائدة على الوضع الأنطولوجي للأشياء (المشكلة الرواقية). كان كانط على وعي بهذه النقيضة (antinomie) بين الحريّة والطبيعة. فهل تشكّل العائق في فهم الشرط الإنساني للحرية؟ المشكلة النظرية التي عالجها هي إمكانية أو استحالة أن تتجاوز المعرفة الحدود التي تخوّلها التجربة الحسيّة. لأنّه انطلاقاً من نظرية المعرفة يمكن تحديد، أو عدم تحديد، وجاهة النظرية الأخلاقية. إذا كان الإدراك العقلي (fr. entendement, d. Verstand) لا يتجاوز حدود التجربة، ويشكّل بذلك همزة وصل بين المعطيات الحسية والعقل الخالص (fr. raison pure, d. die reinen Vernunft)، فإنّ هذا الأخير يتجاوز الحدود الحسيّة بالقُدرة على الارتقاء نحو الأفكار المتعالية. ما يهمنا هنا دراسة النقيضة الثالثة التي تجعل الطبيعة في تضاد مع الحرية بناءً على مقولة أساسية، وهي السببية (causalité).

تكمن المشكلة في معرفة إذا كانت الأفعال الحرة ذات تركيبة سببية كما يُبرزها التسلسل الطبيعي والنمطي بين العلة والمعلول أم تنفرد بمبدأ خاص يدبّرها. يكتب كانط بشأن ذلك: "لا يمكن أن نفكر، بالنظر إلى ما يحصل، إلا في نوعين من السببية: واحدة وفقاً للطبيعة، وأخرى بناءً على الحرية. الأولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس. لكن، بما أنّ سببية الظاهرات تستند إلى شروط زمنية، وبما أنّ الحالة السابقة لم تكن لتولّد مسبباً يرى النور لأول مرّة في الزمان لو كانت قائمة دائماً، فإنّ سببية سبب ما يحدث أو يتولّد تكون هي الأخرى قد تولّدت أيضاً وتحتاج بدورها وفقاً للمبدأ الفاهمي إلى سبب. وعلى العكس، أفهم بحريّة، بالمعنى الكوسمولوجي، قدرة الواحد على أن يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيتها بدورها إلى سبب آخر يُعيّنها من حيث الزمان وُفقاً لقانون الطبيعة. فالحريّة بهذا المعنى فكرة ترنسندنتالية محضة لا تتضمن مبدأ أي شيء مستمد من التجربة"[33]. يمكن تذليل النقيضة بالتفكير الثنائي، المزدوج الرأسي، بين الطبيعة والحرية؛ الأولى هي سبب إمكان العلم، والثانية هي سبب إمكان الأخلاق.

هل وجود قوانين ثابتة وموضوعة في الطبيعة يشكّل عائقاً لحرية الأفعال البشرية؟ أليست الأفعال البشرية هي أيضاً جزء من هذه القوانين الطبيعية من حيث أنّ الأفعال الإرادية واللاإرادية تخضع لحركة الأعضاء الجسمية من عضلات وعروق؟ لكن هل يمكن اختزال الفعل البشري فقط في هذا الميكانيزم الطبيعي من حركة منتظمة أو عفوية؟ أليست الحريّة، التي تتجسّد في الفعل البشري، تذهب إلى ما وراء السببية الطبيعية، أي نحو الشق المتعالي أو الترنسندنتالي من الإنسان، بحيث لا نتحدث عن أسبابه (causes) وإنما

[33]- كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 273

عن دوافعه (raisons)[34]، ليس عن أصوله الميكانيكية وإنما عن طفراته القصدية؟ قبل السجال المعاصر حول المسألة، كان كانط قد قدّم رؤيته حول ذلك، وهي إنقاذ الحرية من المجال السببي للطبيعة بجعلها حرية متعالية مجالها العقل العملي: "ما تجدر ملاحظته بخاصة هو أنه، على هذه الفكرة الترنسندنتالية للحرية، يتأسس أفهوم الحرية العملي. وأنّ هذه الفكرة هي التي تشكّل، أصلاً، آن الصعوبات التي أحاطت دائماً بمسألة إمكانها. فالحرية بالمعنى العملي هي استقلال الإرادة عن إلزام نزوات الحساسية"[35].

يؤكّد كانط، لكي لا يترك أي تأويل يسحب عنه قناعته، أنّ "المشكلة ليست أصلاً فيزيولوجية بل ترنسندالية"؛ ويأتي هذا كتصحيح (correctif) لمفهوم الإرادة التي تنخرط في السببية الطبيعية ويشترك فيها الإنسان والحيوان، كما جاء في "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" والذي نعته كانط بالتفسير السلبي للحرية. غير أنّ الإرادة والحرية من نظامين مختلفين، حتى وإن تقاطعا بحكم النشأة والوظيفة: "إنّ الحرية، على الرغم من أنها ليست في الحقيقة خاصيّة تتصف بها الإرادة وفقاً لقوانين الطبيعة، لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين، بل الأولى أن يُقال إنها يجب أن تكون علية في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحوّل، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص، وإلا لكانت الإرادة الحرة شيئاً محالاً"[36].

البحث عن التفسير الإيجابي للحرية مرهون بالبحث، في النظرية الأخلاقية، عن حد ثالث يتمفصل بموجبه الشرط الطبيعي بالشرط الأنطولوجي/الترنسندنتالي، مثلما الإدراك العقلي يشكّل الحد الثالث، في نظرية المعرفة، بين التجربة الحسية والعقل الخالص. تشكّل الإرادة هذا الحد الثالث بين الطبيعة والحرية، لكنها غير كافية في جعل الحرية فكرة خالصة. لا شك أنّ "من واجب العقل أن يفترض مقدّماً أنه ليس ثمة تناقض حقيقي بين الحرية والضرورة الطبيعية للأفعال الإنسانيّة نفسها، لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصوّر الطبيعة كما لا يستطيع أن يتخلى عن تصوّر الحرية"[37]؛ بيد أنّ فك هذا الغموض والتناقض يكفله العقل نفسه بسنّ قواعد خاصة به، قواعد في الواجب والسلوك العملي. السؤال الحداثي الذي يضعه كانط على بساط المناقشة هو: كيف تكون

---

[34]- ثمة تأملات معاصرة كانت تتخللها سجالات في اعتبار الفعل البشري مجرّد امتداد للسببية الطبيعية، وكان هذا دأب دونالد ديفيدسن (Donald Davidson)، أو نتيجة دوافع قصدية لا يمكن إرجاعها إلى محفّز ميكانيكي في العضلات أو كيميائي في الدماغ، وكان هذا مذهب إليزابيت أنسكومب (Elizabeth Anscombe). يمكن الاطلاع على المراجع التالية:

David Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 2001, tr. Pascal Engel, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, coll. «Epiméthée»; Elizabeth Anscombe, *Intention*, Harvard University Press, London, 1957, 2000; tr. Vincent Descombes, Mathieu Maurice, Cyrille Michon, Paris, Gallimard, 2002; Ruwen Ogien, *Les causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines*, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1995.

[35]- كانط، **نقد العقل المحض**، م. ن، ص 273

[36]- كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 103

[37]- المرجع نفسه، ص 121

الحرية ممكنة؟ فهو يبحث عن سبب إمكان الحرية أكثر منه عن الجانب المطلق للحرية، لأنّ هذه الأخيرة لا تنفصل عن جُملة الشروط الموضوعة في الطبيعة أو المطبوعة في الإنسان.

2- الحرية والأخلاق: الحلّ العملي

لكنّ الاحتكام إلى ازدواجية رأسية بين الحرية والطبيعة من شأنه أن يُفقد الخصوصية المفهومية للحرية من جهة، ومن جهة أخرى، شروط إمكانها التي يمكن البحث عنها في القانون الأخلاقي بوصفه قانوناً محايثاً لنشاط العقل نفسه: "الحرية هي الوحيدة من بين جميع أفكار العقل التأملي التي نعرف قبلياً بإمكانيتها، ولكن من دون أن ندركها، لأنها شرط القانون الأخلاقي الذي لنا معرفة به"[38]. يقوم كانط بربط الحرية بالقانون الأخلاقي بعدما تبيّن صعوبة إيجاد مماثلة واضحة بين الحرية والضرورة الطبيعية. تقوم الحرية، هذه المرّة، بسنّ قوانينها الذاتية التي هي قوانين أخلاقية بامتياز، تصبو بها إلى مجاوزة العائق الطبيعي الذي يتمظهر، من جانبه، في الميول والغرائز التي تكون سبباً في استحالة الحرية؛ ولأنّ القانون الأخلاقي مبني في جوهره على تذليل هذه الميول والغرائز، ليمنح للحرية دلالتها الإيجابية في كونها "استقلالية" (autonomie) عن هذه العوائق الخارجية (الطبيعية).

هل الاستقلالية كفيلة بالبرهنة على وجود الحرية؟ أليست هي علامة بالأحرى على الشعور بالسعادة؟ يستبعد كانط هذه الفرضية، لأنّ الاستقلالية المرتبطة بالشعور بالسعادة غالباً ما تأتي مغلّفة بالاعتبارات المادية حبيسة الرغبة: "أن يكون سعيداً، هذا هو بالضرورة مطلب كلّ كائن عاقل، ولكنه فانٍ، وهو إذن سبب لتعيين ملكة الرغبة عنده لا بد منه. ذاك أنّ رضاه عن وجوده بأكمله ليس كأنه امتلاك أصيل، وغبطة قد تفترض شعوراً باكتفائه الذاتي المستقل، بل هو إشكال فرضته عليه طبيعته المتناهية نفسها بما أنّ لها حاجات، وهذه الحاجات إنما تتعلق بمادة ملكة الرغبة عنده، أي بشيء يرجع إلى شعور باللذة والألم، هو في أساسه ذاتي، يتحدد به ما يحتاج إليه كي يكون راضياً عن وضعه"[39]. يتطلب الأمر مجاوزة المحتوى المادي للسعادة نحو الإطار الصوري للإرادة الذي تتحقق فيه الحرية وتتجسّد فيه الأخلاق. هنا تكمن، بلا شك، الإزاحة الحداثية الكبرى التي أدرجها كانط في مجاوزة البراديغم العريق للسعادة نحو براديغم التأسيس الأخلاقي للحرية الذي يقوم في أساسه على العقل العملي، وفي خاصيته العملية المحضة على الواجب.

[38]- كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 44
[39]- المرجع نفسه، ص 74

تتجلى الحرية أساساً في احترام الواجب الذي يتساوى فيه البشر، بمعزل عن كل الصور التي اصطنعوها لذواتهم في نخبوية مشينة وهيكل تراتبي. إذا كان الفعل البشري الذي يقوم عليه الواجب، والأخلاق عموماً، هو العتبة الأصلية أو "الدرجة الصفر" (degré zéro)، لكل سلوك بشري، فمن الإجحاف إذن إيجاد العذر لأفعال قبيحة لأنّ صورة أهلها مغلّفة بالقداسة (قسيس أو حاكم أو عالم)، أو حجب أفعال جميلة فقط لأنّ صورة أهلها لا قيمة لها في الضمير الجمعي (فقير أو إنسان عادي عموماً). عندما يستحضر كانط الواجب، فهو يضعه دائماً في أفق القوانين الضرورية والعالمية التي يشترك فيها جميع البشر، بمعزل عن المراتب التي يشغلونها. يمكن الحديث عن "تعميم" الأخلاق و"تخصيصها" في الوقت نفسه: 1- أمّا وجه "التعميم"، فيتجلى في فكرة الواجب التي تنبني عليها الأخلاق كلها، لأنها تقوم أساساً على احترام القواعد الجمعية التي تجعل العيش المشترك أمراً ممكناً؛ 2- أمّا على وجه "التخصيص"، فإنّ كل فرد يُبرهن على حريته من خلال الاستعمال الوجيه للعقل، وفي استعماله للعقل، فإنه يعانق الأخلاق بأوسع معانيها. فلا ينتظر إملاءً خارجياً (تراث، موعظة حسنة...) ليميّز بين الخير والشر ويتّبع سبيل الفضيلة، ولكن ينطلق من صوت داخلي، صوت الضمير، الذي يتقاسمه مع غيره ويصل معهم إلى التعايُش المشترك والاحترام المتبادل.

ينخرط التأسيس الأخلاقي للحرية في أفق العقل أي في مجال التنوير (Aufklärung)، ولعل الرسالة الشهيرة والمدوّية التي خلّدت اسم كانط هي بلا شك: "سؤال على جواب: ماهي الأنوار؟" (1784). عندما يضع سقف التنوير هو بلوغ الرُشد العقلي، فإنه لا يقوم سوى بالتوكيد على الحرية بالتحرّر من الإكراهات القسرية للأحكام التعسّفية والتقاليد الموروثة. أول جُملة من الرسالة معروفة وموضوعة كقول مأثور: "إنّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأ على المعرفة (Sapere Aude!)، كُن جريئاً في استعمال عقلك، ذلك شعار الأنوار"[40]. الاستعمال الوجيه والحصيف للعقل بدون إرشاد الغير هو الحرية عينها التي تنعطف على الأخلاق التي هي، قبل كل شيء، أخلاق عقلية[41].

أن يتحمّل الإنسان مسؤولية القصور الذي يتواجد فيه هو أنه يعزف عن استعمال النعمة التي وُهبت له، النور الفطري بتعبير ديكارت، وهو العقل، المجال النظري الذي يشرّع من أجل الحقل العملي؛ فيركن إلى

[40]- كانط، "جواب على سؤال: ماهي الأنوار؟" (1784)، في: **ثلاثة نصوص**، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط1، 2005، ص 85

[41]- طالع الدراسة القيّمة: محسن المحمدي، "الأخلاق أولاً، الدين ثانياً: كانط نموذجاً"، مجلة **"ألباب"** (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات)، عدد 1، شتاء 2014، ص ص 89-110

التقليد باتباع ما تمليه الأحكام الموروثة، أو إلى الكسل والجُبن باتقاء المغامرة والاكتشاف والبحث. إذا كانت "المسؤولية" في اللسان العربي مبنية على وزن "المفعول"، فلأنّ الإنسان هو أساساً أمام امتحان السؤال الذي يأتيه من الضمير. فلا يبحث عن مسؤول آخر ليحمّله تبعة أحكامه أو أفعاله، وإنما هو المسؤول وحده أمام محكمة الضمير وسؤال القاضي الباطني: "لماذا؟" إنه وحده المشرّع لأفعاله وسيّد ذاته ومواقفه. إذا كان كانط قد جعل من الاستقلالية (autonomie) مبدأ الحرية، فلأنّ الاستعمال الوجيه للعقل والتشريع الأخلاقي للذات ينخرطان في جوهرهما في هذا المبدأ الذي يجده الإنسان في ذاته، من وحي تدبّره ورويته، ولا يتخفّى وراء سُلطات (التراث، الدين، المجتمع...) على سبيل الخشية أو الجُبن أو الوصاية لينأى بنفسه عن المسؤولية الذاتية.

يُدرك كانط حجم الخطورة عندما يعتبر أنّ حالة القصور العقلي تكاد أن تكون طبيعة ثانية: "وما أيسر أن يكون المرء قاصراً!"، ويبرّر قصوره بتوكيل غيره بمهام يعجز عن أدائها، ويعوّضها بالمال أو الإكراه أو الافتتان، لأنه لا يجعل الإرادة صاحبته ولا الحرية غرضه ومأواه: "فالمبادئ والصيغ، تلك الأدوات الآلية التي تسمح باستعمال مواهبه الطبيعية استعمالاً متعقّلاً أو بالأحرى استعمالاً سيّئاً، هي القيود التي تؤبّد حالة القصور، حتى أنّ من يتخلّص منها لن يقفز على أي خندق إلا غير واثق، لأنه لم يتعوّد مثل هذه الحرية في الحركة. لذا، قلة من الناس وُفّقوا في التخلّص من القصور بفضل النشاط الخاص لأذهانهم، وفي المشي بخطى ثابتة رغم كل شيء"[42]. وكأن كانط يحاكي هنا توصيفات الكهف الأفلاطوني في الاستمتاع المخدّر بالظنون والأحكام التعسّفية والمسبقة والفرار من شمس الحقيقة التي بوهجها المشعّ تُعمي الأبصار غير المتعوّدة عليها.

رابعاً – المنعطف التداولي: حنه أرندت والاعتبار الأدائي للحرية

حضور كانط في كتابات حنه أرندت كثيف، ولا عجب في ذلك ما دام باراديغم الحرية الذي افتتحه في عصر الأنوار وجد لدى الفيلسوفة الألمانية استجابة واسعة في تأسيسها لنظرية تداولية في السياسة. العديد من المؤلفات، خصوصاً بعد وفاتها، تحمل بصمة كانطية بارزة[43]: "حياة الفكر" في جزأين (1978)، "قراءات في الفلسفة السياسية لدى كانط" (1992)، "المسؤولية والحكم" (2003). لم يكن استثمار الاقتصاد الفلسفي في الكتابات الأخلاقية والسياسية عند كانط فقط من أجل تجارة فكرية جريئة تبتغي من ورائها صفقة نظرية رابحة، وأعتقد أنها أفلحت في ذلك، أي في وضع نظرية سياسية للشرط البشري، بقدر ما كان يحمل بذور قراءة فينومينولوجية في الفعل، تُتابع بشكل وصفي البُعد الأدائي للتجربة الإنسانية ولا تكتفي بحكم معياري تُضفي

[42]- المرجع نفسه، ص ص 86-87

[43]. Hannah Arendt, *Life of the Mind*, 2 vol., éd. Mary McCarthy, New York, Harcourt Brace, Jonanovich, 1978; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, éd. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992; *Responsability and Judgment*, éd. Jerome Kohn, New York, Schocken, 2005.

عليه مسحة قيمية. معنى ذلك أنّ أرندت وسّعت وصحّحت النظرية الكانطية بتعميقها وجعلها أكثر راديكاليةً، بالاستعانة بالتراث الفلسفي الذي وفّر لها المادة الفكرية الضرورية، وبالإرث الفينومينولوجي الهايدغري الذي مدّها بالأدوات الوصفية والتشريحية الكفيلة بالاضطلاع بهذه المهمة.

1- الحرية والسياسة: مبادئ فلسفية

يأتي تصحيح النظرية الكانطية وردكلتها (radicalisation) من ضرورة مجاوزة مفهوم الإرادة (volonté) الذي كانت الحرية مسجونة فيه إلى مفهوم الفعل (action) الذي يُضفي عليها مسحة أدائية (performative)، لأنّ السياسة تتبدّى وتنتظم وتشتغل في حقل الفعل. قبل الوقوف على الخاصية الفينومينولوجية للفعل البشري، يتطلب الأمر النظر باقتضاب إلى سؤال الحرية المنعطف على سؤال السياسة. كيف عالجت أرندت الحرية ومن أية وجهة نظرية؟ تنطلق من البداهة التي أشرتُ إليها منذ البداية وهي النقيضة بين الشعور بالحرية من جهة، ومواجهة العالم الخارجي، بكل تناقضاته وتشعباته، من جهة أخرى. تستعمل أرندت مماثلة بالقياس أخذتها عن ماكس بلانك مفادها أنّ "السبب (cause) بالنسبة للطبيعة كالدافع (raison, motif) بالنسبة للسلوك"[44]، وأنّ هذه المماثلة هي منزلق الرؤية الفلسفية المعاصرة حول الفعل البشري بين الأسباب المادية والدوافع السيكولوجية.

إذا كانت الأسباب المادية تعترض مسار الإنسان في مختلف نشاطاته، لأنها عوائق فيزيائية، غير مكترثة بمصيره (indifférentes)؛ فإنّ الدوافع السيكولوجية هي الأخرى ذات مصادر غير متوقعة (imprévisibles)، لأنها حصيلة قصديات لا يمكن التكهّن بها أو معرفة مسارها وأغراضها. تكمن هنا صعوبة الحرية، ولا نقول استحالتها، لأنها تتحقق وسط هذه المصادفات والعوارض. كونها عوائق (obstacles) لا يجعل منها معوّقات (paralysants) تشلّ الحركة. الحرية هي، قبل كل شيء، فكرة يتطلب الأمر (أو الدافع أو الواجب) إنجازها، رغم عوائق الأسباب الخارجية أو عقبات الدوافع السيكولوجية/ الباطنية. كون الحرية "فكرة" لا يجعل منها مجرّد "أمنية": إنها نزوع الإنسان نحو التوكيد على خياراته (choix) التي تنبني عليها قراراته (décisions). إنّ المشكلة المطروحة على طاولة التأمل الفلسفي هي "فكرية" في البحث عن شروط الإمكان، قبل أن تكون "علمية" هوسها إيجاد قوانين ثابتة. معنى ذلك أنّ أرندت تضع سؤال الحرية في أفق الفكر (pensée) بالبحث عن الدوافع والمحفّزات وشروط الفهم والإدراك، أي تبعاً لنظام الفكر كما افتتحه كانط وعمّقه هايدغر.

---

[44]. H. Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», in: *L'Humaine condition*, éd. Philippe Reynaud, Paris, Gallimard, 2012, coll. «Quarto», p. 718-19

الملحوظة التي أبدتها أرندت، وهذا يدعّم بشكل غير مباشر وجود نوعين من البراديغم، السابق على عصر الأنوار (براديغم السعادة)، واللاحق على كانط (براديغم الحرية)، تتجه نحو فقدان ما يُسمى بالحرية في الأزمنة العريقة واستبدالها بالإرادة، وذلك بالانتقال من ظاهر التجربة الإنسانية الحيّة والمعقّدة، في الاجتماع كما في السياسة، إلى باطن التجربة الديمونية القائمة على الشعور بالسعادة في الأغوار الباطنية للنفس البشرية: "لا يوجد انشغال بشأن الحرية في تاريخ الفلسفة من السابقين على سقراط إلى أفلوطين، آخر فيلسوف عريق"[45]. عندما برزت الحرية كمقولة فلسفية، ظهرت بالأحرى في صيغة الإرادة الحرة وتحت طائلة الوازع الديني، من القديس بولس إلى أغسطين. لذا تؤكّد أرندت أنّ الحرية انتفت في التاريخ القديم وأنّ "الحقل الوحيد الذي عُرفت فيه الحرية، ليس كمشكل [فكري] وإنما كواقعة من الحياة اليومية، هو حقل السياسة"[46]. يأتي هذا القول كبديهة وهي أنّ الحرية والسياسة، إن لم يكونا مترادفين، فهما على الأقل متضايفان. إذا استحال الترادف فإنّ الفعل البشري يحقق التضايف بينهما كما سيأتي ذكره لاحقاً.

ما العلة إذن في جعل السياسة المجال الوحيد الذي تتحقق فيه الحرية؟ هل الحرية خارج المجال السياسي أمر مستحيل؟ هنا أيضاً ينبغي نوعاً من التجريد بعدم توريط السياسة في هياكل وأبنية تاريخية. يمكن القول، فينومينولوجياً، إنّ قبل "السياسة" (la politique) ثمة "السياسي" (le politique)، أو بالأحرى "الإيالة" كما حددتُ بعض معالمها في دراسة مستقلة[47]. دراسة مارتين بيشارمان "فكرة السياسي"[48] تسلّط الضوء على الكثير من المبهمات السياسية التي سجنت السياسة في نماذج الحكم، بينما الغرض هو ربط السياسة بالفعل البشري في خصائصه الأدائية أو التداولية. فهي تناقش فكرة كارل شميت (Carl Schmitt) الذي عمد إلى ربط السياسة بأشكال الإنجاز التاريخي في هياكل أو مؤسسات أو نماذج، وجعل من الصراع (الحرب) الإسمنت المسلّح في توطيد "ما-بداخل" المجتمع ضدّ المخاطر (الحقيقية أو الوهمية) "ما-بخارج" هذا المجتمع، إلى درجة أضحى فيها الصراع (ربما النظريات المعاصرة لدى هنتينغتن أو فوكوياما هي امتداد منطقي لهذه الفكرة البوليموسية polémologie) هو المعيار الموضوعي، لكن من وراء التسبيب الاستراتيجي، في العلاقات الدولية.

---

[45]. Ibid., p. 720

[46]. Ibid.

[47]. محمد شوقي الزين، "الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة"، مجلة **ألباب** (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، العدد 2، ربيع 2014، ص ص 10-36

[48]. Martine Pécharman, «L'idée du politique», in: Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, III, Paris, Gallimard, 1995, 2e éd., 2010, coll. «Folio/essais», p. 87-148

ماهي النتيجة التي تخرج بها مارتين بيشرمان؟ تذهب إلى القول إنّ انهزامات السياسة في التاريخ مردّه إلى نسيان "السياسي" أو "الإيالة" (بالتعبير الذي أحبّذه)، وإنّ السياسي أعم من السياسة، والسياسي هو العتبة المبدئية (الدرجة الصفر) لكل سلوك في السياسة. هو بمنزلة اللوحة، الخفية والخلفية، التي تتجلى في ديكورها جُملة الأفعال والنقاشات والسجالات التي تروم كلها تنظيم الاجتماع البشري في مدينة أو إقليم: "إنّ علاقة السياسي بالسياسة، رغم أنها لا تعني استحالة تعريف السياسي، فإنها تشير إلى قيمته كمبدأ لنشاط المشاورة والمناقشة"[49]. السياسي أو الإيالي هو المبدأ الأصلي لكل سلوك يبتغي تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية لمدينة أو إقليم. فهو أوسع من حيث العطاء الفينومينولوجي (donation phénoménologique) لفكرة السياسة، وسجنه في نماذج الحكم ولّد، بشكل منطقي ومتوقّع، أشكال الاستبداد والعدوان، لأنه يوقف الفعل البشري في هياكل أو أوامر تجد جسداً لها في أنظمة أو أحزاب أو شخصيات (دراسة أرندت لأشكال الحكم الاستبدادي أو التوتاليتاري مفيدة في هذا المجال)[50].

يتجلى السياسي أو الإيالي كنمط وجود (mode d'être) السياسة، بوصفه المجال وشرط الإمكان؛ لأنه يرتبط أنطولوجياً بوجود البشر وبالأفعال التي يؤدونها من أجل تنظيم عقلاني لوجودهم. معنى ذلك أنّ السياسي يرى "الفاعل"، أياً كانت رُتبته أو سمعته، وتأتي السياسة لتغلّف هذه العتبة الأنطولوجية بنخبوية أو تراتبية صنعها البشر من أجل الاحتماء وراء صور الانتماء كالقبيلة أو الأليغارشية أو جماعة المصالح: "جوهر السياسي مفترَض بمفهوم الدولة. يستحيل اختزال هذا الجوهر إلى شكل في الوجود الذي هو فقط المظهر (مهما كان مكتملاً)"[51]. لا يمكن إذن حجب ظاهرة السياسي بمظاهر السياسة، والانحرافات التاريخية كما التحريفات التشريعية (في الذود عن مصالح أو الحفاظ على جور طبقة) هي كلها أمارة على النسخ "الأيدولي" للمظاهر بحجب الظاهر "الكينوني" و"الأيقوني" للفعل البشري.

2- فينومينولوجيا الفعل البشري: كيف التفكير في السياسي بعيداً عن السياسة؟

يتطلب الأمر "أنطولوجيا" أخرى كما نادت مارتين بيشارمان لا تختزل السياسي في نماذج وأساليب الحكم فحسب، وإنما تجعل غاية المجتمع في ذاته، في محض تكوينه التاريخي والروحي. لكن يبقى هذا الأمر رهين جعل الإنسان الغاية وليس الوسيلة كما اتفق على تبيانه أرسطو وجعله كانط قانوناً أخلاقياً قائماً بذاته. لا

[49]. Ibid., p. 95
[50]. H. Arendt, *The Origins of Totalitarism*, 3 vol., New York, Harcourt Brace & Co., 1951; tr. fr. *Les origines du totalitarisme*, J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, M. Pouteau, M. Leiris, H. Frappat, Paris, Seuil, «Le système totalitaire» (1972), «Sur l'antisémitisme» (1973), «L'impérialisme» (1982), coll. «Points».
[51]. M. Pécharman, «L'idée du politique», op. cit., p. 99

شك أنّ مظاهر السياسة هي التي عكّرت الجوهر الأصلي للسياسي بتحويل الشرط الإنساني (Human Condition) كما تقول أرندت من الغاية إلى الوسيلة، والتفكير في السياسة في حدود العلاقة الآلية بين الوسائل والغايات. لدرء هذه الخطورة، التي وقعت مراراً وبشكل عنيد ومتكرّر في تاريخ المذاهب والأنظمة السياسية، وجب إعادة التفكير في السياسي من وجهة نظر الفعل البشري الخالص. إذا كانت أرندت تضع الحرية في أفق السياسة، فلأنّ مفهومها للسياسة يقطع مع التشويه التاريخي والتشويش السيمانطيقي الذي لحق بالسياسة.

اختزال السياسة في نماذج الحكم هو أكبر عثرة أمام بشرية لم تتعوّد بعد على أدوات التفكير السياسي في نطاق ما أسمته أرندت "معجزة الفعل" (miracle)، واستثنت في ذلك التفكير السياسي اليوناني الذي استطاع أن يجرّد السياسة من المظاهر بتحويلها من التراتب العمودي إلى التفاعل الأفقي، أي عبر الأساليب الجمالية والخبرات النظرية في تفعيل "اللوغوس" (logos)، في تثمين الحوار والنقاش العمومي، في إضفاء القيمة على القول والفعل البشريين. يتطلب الأمر إذن النظر في فينومينولوجيا الفعل البشري والأشكال التداولية التي يتجسّد فيها القول الحيّ في كل مشاورة أو مداولة تخص مسار ومصير مجتمع أو أمّة. إن الشرط الأساسي الذي تضعه أرندت هو تعديل في الرؤية وفي زاوية النظر: تتحقق الحرية فقط في مجال ينتمي إلى العالم (die Welt) عندما تنسحب من نطاق منهمك في الحياة (das Leben)، لأنّ مجال العالم هو المشاورة والمحاورة والنقاش العمومي، ونطاق الحياة[52] هو الضرورة الطبيعية في اشتغال الأجهزة الهضمية للحفاظ على الحياة (conservation de la vie) والتناسلية لتخليد النوع البشري (perpétuation de l’espèce humaine).

تنسحب الحرية من مجال مهموم بالضرورة الطبيعية ومن كل تعيّناته البشرية: العائلة أو القبيلة مثلاً؛ لأنّ هذه التجّمعات البشرية مبنية أساساً على الرابطة الدموية من حيث البداهة الطبيعية، وعلى الرابطة الأبوية (البطريركية) من حيث الصورة الرمزية. كما أنها تنسحب من مجال منهمك في الفبركة الشيئية[53] التي لها خاصية التمدّد في المجالات الأخرى على سبيل المجاز أو القياس: صناعة القوانين في المجال التشريعي أو بناء الأحكام في المجال السياسي على شاكلة فبركة الأشياء لدى النجّار أو الحدّاد. لها إذن ميل نحو التشييء (réification)، ولأنّ النظام الذي تقوم عليه هو نظام الوسائل (moyens) التي لها غايتها في شيء آخر

[52]. H. Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 122-167, in: *L’Humaine condition*, op. cit.
[53]. Ibid., p. 168-199

غيرها، أي نظام الفبركة (poiesis). الرهان الذي كانت تعوّل عليه أرندت هو الاستقلالية بنمط في السلوك وفّرت له المعجم والصيغة: الفعل (action)[54] وليس العمل الطبيعي (travail) أو الأثر الشيئي (œuvre)؛ العالم وليس الحياة، نظام الأداء (praxis) الذي هو نظام تداولي يدرس الفعل في إنجازه الخالص.

إنّ الشيء الذي يميّز الفعل البشري في خلوصه الآني هو ما يمكنني تسميته **"المجلى"** (بالمعنى الصوفي عند ابن عربي). الفعل هو المجلى الذي يجعل البشر قُبالة بعضهم بعضاً، منكشفون أمام بعضهم بعضاً، يتكلمون ويتحركون ويفهمون معنى ما يقولون ويتصرّفون به. ينطوي المجلى على افتتاح أنطولوجي لأنه يدل على الشروع أو البدء، وبشكل أوسع المشروع (projet). الفعل اليوناني "أركاين" (arkhein) يحمل هذه البذرة في الشروع (commencement) وفي قيادة المشروع (commandement). الفعل البشري هو افتتاح عفوي، في كل لحظة وغمرة، هنا والآن (hic et nunc)، له غايته في ذاته، في محض شروعه، في مطلق أدائه الآني. له إذن قيمة براكسية وافرة (praxis) وتداولية (pragmatique) بارزة. ينعطف الفعل على القول، لأنّ كليهما يتمتعان بخاصية براكسية وتداولية، ولأنهما ينخرطان في دائرة من المداولة والمشاورة تنجم عنها قرارات معيّنة. لم تختر أرندت العالم كمجال القول والفعل البشريين عبثاً، لأنّ العالم في بنيته كروي الهيكل وفي وظيفته دائري الهيئة، كل شيء ينطلق منه ويعود إليه. لا يمكن للسياسة أن تتحقق سوى في عالم لا يمكن الخروج من تناهيه أو الجحوظ من فلكه (exorbiter).

بالإضافة إلى المجلى، فإنّ الفعل البشري هو مسألة **"المعنى"**، وتفسّر دانا فيلا المسألة بهذه الكلمات: "بتنظيرها للفعل، فإنّ أرندت توفّر لنا فينومينولوجيا في المعنى ذاته: فهي تصف أصوله وأنماط حضوره وتحدّد شروط ديمومته. إنّ محفّز نظرية أرندت في الفعل هو أنطولوجي في أساسه"[55]. كيف نؤوّل هذه الفكرة؟ على أي سند نظري تجعل أرندت من السياسة فضاء المجلى القولي والفعلي ونطاق المعنى الأنطولوجي؟ ثمة بديهة تتكرر عندها مفادها أنّ "معنى السياسة هو الحرية"[56]، فقط لأنّ السياسة تجد مغزاها في الحرية، شريطة أن نضع بين أعيننا مسألتين جوهريتين أشرتُ إليهما سابقاً وهما: 1- أخذ السياسة بالمعنى الأنطولوجي الواسع بوصفها "نظرية في القول والفعل البشريين"، وليس مجرّد أبنية تاريخية في أشكال الحكم والسلطة؛ 2- وضع السياسة في نطاق ما أسميه "التكوير الأنطولوجي" للقول والفعل البشريين، أي في مجال "العالم" المتكوّر، المتكرّر في الأزمنة والعادات، الكاشف في كل "شروع" فعلي و"مشروع" فكري،

[54]. Ibid., p. 200-259
[55]. Dana Villa, *Arendt et Heidegger: le destin du politique*, Paris, Payot, 2008, p. 32
[56]. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* tr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 64

"الشِرعة" التي يتولاها الإنسان في تدبير منزله السياسي. "العالم" المتكوّر والمتكرّر أتاح "العولمة" بوصفها تكويراً في الأفعال والنشاطات البشرية من مال وأعمال وتجارة ورأسمال وصفقات وهجرات.

التوكيد على معنى السياسة هو إنقاذها من التصوّر الوحيد الذي سجنها في "عيالة" الأفراد والمجتمعات، أي تدبير الحياة كما تفنّن ميشال فوكو في الكشف عن بعض جوانبها تبعاً لما أسماه "السلطة الحيوية" (biopouvoir)، أي دور الحكومة في عيالة الكومة البشرية بالمعنى الديمغرافي للكلمة من حيث المواليد والوفيات والصحة العمومية، العضوية والنفسية، إلخ. إنّ الغرض مع أرندت هو "إيالة" المجال السياسي بفتحه على الشرط الأنطولوجي القائم على بداهة القول والفعل في تعمير الأرجاء المتعددة من المعيش اليومي بالمحاورات والمشاورات والنقاشات ولعبة الأقوال واللهجات. هذه الحرية الأفقية في التبادل اللغوي والرمزي هي أكثر أهمية في تشكيل "السياسي"، بمعزل عن القسرية العمودية في الإملاء القاعدي التي تشكّل "السياسة" بمعناها التقليدي والمحافظ. ألم تقم أرندت بإعادة الكلمة للإنسان العادي (l'homme ordinaire) الذي غالباً ما يتعارض والصورة النخبوية للعالِم أو الحاكم أو القائد الذي بيده مقاليد التدبير السياسي وما يترتب عنه من إسراف وتعسّف يؤول إلى الاستبداد؟

إذا عمدت أرندت إلى فتح السياسة على البُعد الأنطولوجي الذي أهملته النظريات السياسية، فلأنها سعت إلى سحب البساط عن هذه الصورة المبتذلة للسياسة، صورة نخبوية وتعسّفية، تسجن القول والفعل البشريين في سلالم من الضبط والمراقبة والمعاقبة كما اشتهر في أشكال الحكم الاستبدادي للأنظمة العاتية (النازية، الفاشية، إلخ). إعادة الاعتبار للقول الحيّ والفعل العفوي من شأنه أن يفكك هذه الصورة النخبوية التي ما تزال عبئاً على البشر وما تزال تمدّ السياسة بالدوافع الخاطئة في حصر التدبير والنقاش في ممثلين (représentants) هم فقط الصورة المبتذلة لنخبوية عنيدة. بينما الرهان، أرسطي في مبناه وكانطي في معناه، هو الكيفية الأصيلة والأنطولوجية في توزيع الفعل لا حصره أو سجنه، في تعميم القول لا حجبه أو إلجامه، أي الكيفية التي يتحرّر بها الفرد أو المجتمع من الوصاية التي تضعه في عتبة طفولية أو صبيانية يفقد بموجبها الكلام والقرار. الكلمة اللاتينية infans التي انحدرت منها كلمة "طفل" (enfant) تعني أساساً: عدم (in) الكلام (fari). وحده القاصر لا يتكلّم وإنما له وصي (tuteur) يتحدث في مكانه ويتخذ القرارات بدلاً عنه.

عندما نقوم بتعميم صورة "الإنفنس" على الأفراد والمجتمعات، ندرك مدى الصعوبة التي يجدها الأفراد والمجتمعات في التحرّر من الوصاية التي ظلت لصيقة بالمعنى المبتذل للسياسة في التمثيل الانتخابي (représentativité) الذي ينزع أكثر إلى النخبوية والوصاية منه إلى ترجمة الصوت الجمعي في المحافل

والمجالس. كانت هذه أيضاً مخاوف كانط في رسالة "ماهي الأنوار؟"، أي صعوبة مغادرة القصور نحو الرُشد العقلي، إما لأنّ الأفراد والمجتمعات غير مهيّأة لذلك (عن قصد أو إهمال)، وإما لأنّ الانفراد بالحكم من شأنه أن يمنع كل إرادة نحو الرُشد العقلي بوصفه خطراً على المصالح والمآرب. هنا مكمن العلة وموطن الجرح. إبقاء الوعي الفردي أو الجماعي في دائرة "الإنفنس" جاء نتيجة معادلة جديدة أملاها الحدث (l'événement) في بُعده التراجيدي: أمام أوضاع متأزّمة، هل نضحي بالرُشد العقلي من أجل وصاية توفّر الأمن والاستقرار؟ هل نضحي بالحرية من أجل السعادة؟ هل يمكن الحديث عن عودة السعادة كشعور باطني ينم عن الفرار من العالم بالتخلي عن حرية لا يمكنها أن تتصالح مع السياسة، ما دامت هذه الأخيرة ما تزال تشتغل في حظيرة النزوع النخبوي والتكنوقراطي؟

خامساً – الإرهاب العالمي والضرورة الأمنية: التضحية بالحرية من أجل السعادة

انكبّ بعض الفلاسفة على دراسة ظاهرة الإرهاب، أمثال جاك دريدا ويورغن هابرماس في حوارهما المشترك: "مفهوم الحادي عشر من سبتمبر"[57]؛ ومحمد أركون وجوزيف مايلا في عملهما المشترك: "من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر"[58]. ثلاثة أشياء تتطلب وقفة فلسفية: 1- مفهوم "المفهوم" (concept) الذي وُضع بين مزدوجتين في الحوار المشترك بين دريدا وهابرماس: هل حدث 11 سبتمبر هو مجرّد "مفهوم"، في ما وراء الواقعية الراديكالية التي ميّزته؟ 2- مفهوم "الحدث" (événement) بوصفه افتتاحاً راديكالياً لحاضر الحضور: كيف نفهم الحدث في ما وراء تغليفاته الواقعية؟ 3- مفهوم "الخير والشر" أمام تصوّر ثنائي أو مانوي للطبيعة البشرية: هل الخير والشر مجرّد مفهوم أم يتدفقان بثقلهما الحدثي على الوعي المعاصر؟ أضيف إلى هذه التساؤلات تساؤلاً آخر يرى هذه المرّة موقع الحرية والسعادة في خضم الجحوظ الحدثي وإمكانية أن يكون الإنسان قد تعرّض إلى ما سماه الفيلسوف الروماني لوتشيان بلاغا (Lucian Blaga) "الطفرة الأنطولوجية".

1- في المفهوم والحدث وجدل الخير والشر: ثقالة فلسفية

أحدث جون بودريار ضجة إعلامية وفكرية عندما أصدر كتابه المثير للجدل: "حرب الخليج لم تقع"[59]. فهل الحرب مجرّد مفهوم، تصوّر، بل ربما حلم أو خيال؟ أين وجه الواقع ووجه الخيال فيما يقع، في الواقعة

[57]. Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le concept de 11 septembre. Dialogues à New York*, avec Giovanna Barradori, Paris, Galilée, 2004.

[58]. Mohammed Arkoun et Joseph Maïla, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

[59]. Jean Baudrillard, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991.

التي تقرع بثقلها الفلسفي والزمني؟ يطرح بودريار فكرة استحالة الزمن الواقعي إلى زمن افتراضي أو اعتباري (virtuel) يتم بموجبه تدبير العالم والتحكّم في زمام أموره. المسألة تقنية وقد تحوّلت إلى ضخامة افتراضية وسبرانية، يتحالف بمجوبها الواقع مع الخيال، وترتد فيه الحقيقة إلى مجرّد زيف أو طيف. نجد أنفسنا أبعد ما يكون عن التفاؤل الحداثي في التقدم والغائية السعيدة لبشرية لم تنفك عن التحرّر التدريجي من أشباحها التاريخية المتراكمة. كلّ هذا أضحى اليوم أساطير تُملى على مسامعنا المشككة.

ما وجه "المفهوم" في الإرهاب؟ هل الإرهاب مفهوم مجرّد وخالص؟ عمل دريدا على تبيان هشاشة العبارة المتداولة "الحرب على الإرهاب": 1- لأنّ الحرب هي بين "معلومين" (دولتين مثلاً)، بينما الإرهاب أضحى اللغز المحيّر، ليس لأنه "المجهول" وله أدمغته المدبّرة وأعضاؤه المنفّذة، ولكن لأنه لا ينتظم وُفق مؤسسة معلومة، أي لا ينتظم وُفق "استراتيجية" مبنية على الثقالة التقنية والنظرية والمؤسسية، ولكن على "تكتيكية" فارة وماكرة؛ 2- لأنّ العولمة التي أتاحت انهيار الحدود وتشكيل منظمات عابرة للقارات (منظمات تجارية ومالية وصناعية وعلمية، إلخ) سمحت، بشكل غير مباشر، وجود منظمات متطرفة لها التجارة المادية في الأسلحة والتجارة الرمزية في القول الديني وقد تحوّل إلى مقول إيديولوجي أو طائفي له طاقة الشحذ والتعبئة؛ 3- لأنّ الحرب على الإرهاب اصطدمت بمرآوية هي نتيجة "مفعول عرجوني" (effet boomerang) جعل حليف الأمس (مثلاً استعمال المخابرات الأمريكية للمجاهدين الأفغان ضدّ التمدد السوفييتي وقتها) عدو اليوم (مثلاً ابن لادن بوصفه العقل المدبّر للإرهاب)، ومراكز تبرير الإرهاب أكثرها في الغرب منه في الجغرافيات النائية (لنفكّر مثلاً في تبرير المجازر في الجزائر في العشرية السوداء 1992-2000 من قِبل متطرفين انطلاقاً من لندن أو واشنطن باسم حرية التعبير، أو على الأقل الحرية في معناها المبتذل).

هذه العوامل وغيرها تجعل الإرهاب صعب الضبط والحصر، غريب الأطوار والأطراف، هلامي الصورة وزئبقي الحركة، وأحياناً موضوع استعمال (usage)، للتخويف أو الابتزاز، فيما أصبح يُسمّى اليوم "تواطؤ الأضداد"[60]: هل الحرب على الإرهاب صادقة وموثوق فيها عندما يكون الإرهاب مبرّر صناعة الأسلحة وتسويقها من طرف اللوبي الاقتصادي والمالي؟ هل يمكن الائتمان على مكافحة الإرهاب إذا كان من يحاربه يستعمله، أحياناً وعن انحراف نرجسي وسيلة للترهيب والتخويف، ومنع كل معارضة أو حرية في التعبير أو التظاهر، أي أنه يتلبّسه ليصبح صنوه أو شبيهه حتى وإن كان نقيضه؟ تدفع هذه الأسئلة إلى وضع الإرهاب في صُلب الحدث. ما الحدث إذن؟ إنه الطارئ الذي يسير وُفق صيغة "كما لو" (comme si, als

[60]- علي حرب، **تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم**، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الجزائر – بيروت، ط1، 2008

ob): كما لو أنّ المستحيل سيحصل؛ كما لو أنّ غير المتوقّع سيقع. إنه الانكسار الباروكي في الانسجام الكلاسيكي لجمالية الحياة البشرية: أتى حدث 11 سبتمبر كانكسار في سُلم الرؤية والقيمة، وأظهر الهول (horreur) كدخيل شاذ في رتابة الزمن البشري. فهو يفتح عالماً مفتوحاً هو الآخر على احتمالات اللامتوقّع. إذا كان الحدث، في صوره المبهمة والتراجيدية، يتميّز بالافتتاح العنيف، فهل يبقى في جوهره شاقّ الاكتناه، صعب الإحاطة، عسير التأويل؟

كل حدث (événement)، يقابله تأويل (interprétation) يسعى إلى عقلنته بالأدوات الفكرية واللغوية المتاحة. فهو **نقطة** تركّز في ذاتها اللامتوقّع وتتيح **خط** القراءة والفهم. أمام الطارئ "يتغيّر المشهد فجأةً أمام دهشتنا"[61]، وأمام الدهشة يهبّ الاستفهام بأدوات السؤال لمعرفة ما يقع، كيف وقع؟ لماذا وقع؟ يفتح الحدث عالماً، فهو يدفع إلى إرادة الفهم والبحث عن المعنى[62]؛ ويتيح، فضلاً عن ذلك، تعقّل الكارثة التي، حتى إن كانت في عداد المستحيل بالمقارنة مع عقل بشري يرفض الفظاعة، تبقى مع ذلك في عداد الممكن، وتعقّلها هو الإعداد لها بعُدّة تأويلية تستبق علاماتها[63]. تكون هذه العدّة متعدّدة المشارب والمواهب وتلتحم حول مسألتين أساسيتين أشار إليهما محمد أركون: "يكون هناك حدث عندما تتطلب قراءته عمليتين متفاعلتين: رجوعاً نحو الماضي لإعادة رسم حركة نشوئه وتطوره، من جهة، واستباراً في الحاضر لدعواته لمستقبل جديد، من جهة أخرى"[64]. يتطلب الأمر إذن التعقّل والتوقّع، أو الحكم الآني والاستشراف الآتي. يبقى الرهان في معرفة أدوات هذا التعقل أو الحكم: هل هي أخلاقية محضة؟ هل هي وصفية/فهمية، أي فينومينولوجية/تأويلية؟ هل تدور في فلك الخير والشر أم تتجاوز ذلك نحو ما أسميته "الاحتراس من الافتراس"، أي اليقظة الأنطولوجية؟

إذا كانت المسألة الأخلاقية لا تعتبر الحدث سوى من وجهة نظر القيمة التي يصدر منها أو تلك التي يكشف عنها، في سياق نشوئه وارتقائه أو في محض طلوعه وفجائيته، تبقى المسألة التأويلية حَريّة بفتح الحدث على نظام الفهم وبشكل أوسع على مجال الثقف. كيف نثقف الحدث قبل أن يظفر بنا، بالأثر السيكولوجي الذي يتركه على ذواتنا؟ يأتي "الاحتراس من الافتراس" كمطلب ثقفي وأنطولوجي يتجاوز المطلب المانوي في صراع الخير والشر، أي حسب سلّم دلتوني لا يميّز بين ألوان الوجود، ويحصر المسألة في تضاد أصلي أو فردوسي أو بابلي. إذا كان من القفز السياسي والعوز النظري قياس الأمور بمكيال الخير والشر، فإنّ النباهة

---

[61]. Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, coll. "Points", 2005, p. 5

[62]. Claude Romano, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, coll. «Epiméthée», p. 146

[63]. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, coll. "Points", p. 13

[64]- محمد أركون وجوزيف مايلا، **من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر**، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص ص 52-51

الاحترازية، التفكيكية في جوهرها، لأنها امتداد لنظرية "تواطؤ الأضداد"، تعلّمنا عدم الائتمان إلى لعبة التنكر بين الخير والشر، أن يتقمّص أحدهما لباس الآخر فيلتبس على الفهم والحكم. يبدو أنّ الأزمنة العجاف التي نحياها ذات تركيبية باروكية وقد حطّمت الجدران بين الأضداد: ليس لأنّ الخير منبوذ لذاته وأنّ الشر محبوب في ذاته، فلا يتعلّق الأمر بقلب سلم القيم، ولكن بمناورة مرآوية في معكوس الحقائق والإرادات، أي كيف تتلبّس الأمور أضدادها فتلتبس على الوعي.

2- التضحية بالحريّة من أجل السعادة؟ سؤال الطفرة الأنطولوجية في الوعي المعاصر

إنّ المعطيات السابقة، في أساليبها المفهومية كما في فرضياتها العملية، تكاد تُبرز مسألة حاسمة في مصير البشرية اليوم: تراجع الحرية لأجل السعادة. بعد أكثر من قرنين من الاندفاعات المحمومة التائقة للحرية (من الثورتين الأمريكية والفرنسية إلى الثورة السبرانية/المعلوماتية) تتخللها مناطق معتمة وشاذّة من حتف الحرية (الأنظمة الاستبدادية/الشمولية التي عمّرت ردحاً من الوقت في القرن العشرين)، ها هي ذي السعادة، وبإيعاز من خطر محدق يُسمى الإرهاب، تعود لتطلّ على البشرية من نوافذ القرار السياسي والإيديولوجي. أصبحت الضرورة اليوم "أمنية" بالدرجة الأولى: **توفير الأمن مقابل التخلي عن الحرية**. تأتي هذه الصفقة الجارية بين مراكز القرار والوعي المعاصر في صيغة "قبضة حديدية في قفاز من مخمل"، أي في صورة ابتزاز متوارٍ وماكر. هل يمكن بالفعل التضحية بالحرية من أجل السعادة؟ تدلّ المؤشرات كلها على أنّ الضرورة الأمنية (مضاعفة الميزانية للدفاع والأمن، تعميم الكاميرات والحراسة الإلكترونية، تسجيل معلومات سريّة عن المواطنين في سجلات إلكترونية...) أصبحت الأكسيومائية النافذة في المعطى الجيو-استراتيجي المعاصر، وأمام تفاقم الكوارث من صُنع البشر في الإخلال بالأمن العام، فإنّ توفير السعادة في شكل بدائل (ersatz) معلّبة ومسوّقة مرهون بالتخلي عن الحرية الفردية والجماعية.

في كتابه "هل ينبغي التخلي عن الحرية لكي نكون سعداء؟"[65]، يعود رولان غوري ليبرهن على الكيفية التي أصبحت فيها السعادة ضرورة بشرية، سعادة ترادف الأمن: الأمن الغذائي والنفسي والروحي. كان المبدأ الذي قامت عليه الثورات (من أيّ دوافع كانت: مادية أو رمزية) هو توفير مقوّمات الحياة للمجتمع. بظهور الدولة الحديثة، فإنّ همّ الحكومات هو توفير الأمن (بمختلف معانيه) للسكان. وبما أنّ الحياة تنعطف هنا على الأبعاد البيولوجية والطبيعية (الغذاء، الصحة، الولادة...)، فإنّ الحرية، التي تنعطف على مجال العالم، تصبح شبه منعدمة. كانت الأنظمة الشمولية (النازية، الفاشية...)، مثلاً، تضمن السعادة وتعتبرها حقاً لكل فرد، ولكنها لم تكن لتضمن الحرية. قامت باستبعاد الحرية نحو مجال آخر غير السياسة، نحو العمل الكادح: "العمل يحرّر"

[65]. Roland Gori, *Faut-il renoncer à la liberté pour être heureux?* éd. Les liens qui libèrent, 2013.

(Arbeit macht frei). إنها الإزاحة الماكرة في طرد الحرية من مجال القول الحي والفعل السياسي، واستبدالها بالسعادة التي تضمنها النخبة السياسية من أجل السواد الأعظم، الأصم والأبكم. معنى ذلك أنّ التجارة بالسعادة ثمنها باهظ جداً: السكوت والسكون؛ بمعنى العاملين الأساسين في نفي الحرية، سواء كان عن طواعية بالإصغاء إلى القائد (كما جاء في الأدبيات الدعائية للأنظمة الاستبدادية) والوقوف الساكن تحيةً له إكباراً وإجلالاً، أو كرهاً وعنوةً.

ضمان السعادة على حساب الحرية مردّه انتصار أشكال **الحياة** (الصحة، الديمغرافيا، الأمن الغذائي، الوفرة المالية...) على حساب مقوّمات **العالم** (القول الحي، الفعل التأسيسي، الحوار التفاعلي...) بالمعنى الذي طرحته أرندت. فبقدر ما أصبح الباراديغم الليبرالي/الاقتصادي هو النموذج الحاسم والفاعل اليوم (بانحسار الباراديغم السياسي/الأخلاقي في ثوبه الحديث والتنويري، وانهيار الباراديغم الديني/اللاهوتي في جلبابه الوسيطي)[66]، فإنّ السعادة أو إيهامها (simulacre) انتصرت بتوفير أشكال اللذة (الحقيقية أو الوهمية) والاستهلاك والتفنن في العناية بالأمن الجسدي والنفسي. كذلك الوهم بأنّ السعادة تأتي بانتداب الفعل السياسي لنخبة أو أوليغارشية تنتهي دائماً بالذود عن مصالحها ضدّ الحرية والسعادة معاً. لم يكن اندلاع الثورات مجرّد الانتفاض ضد القمع ومصادرة الحرية (كان هذا مبدأها وشعارها)، ولكن أيضاً ضد الغُبن والشقاوة، أو ما سُمي بـ"ثورات الجياع" (من الثورة الفرنسية إلى الثورات العربية). لربما أتت هنا الحرية كمكمّل للسعادة، والسعادة كمكمّل للحرية، في ازدواجية رأسية لا مناص منها ولا محيد عنها، لكن بدخول المسألة الأمنية في حلبة التنظيم الاجتماعي والسياسي (باسم مكافحة الإرهاب)، فإنّ الحرية والسعادة انفصلتا. عاد التوكيد على السعادة بالإطاحة بالحرية باسم الأمن القومي. عاد التوكيد على السعادة بدافع رواقي كان يعتبر أنّ السعادة هي الخير الأسمى، وأنّ القيمة السعدوية (eudémonisme) يضمنها الإنسان لذاته ولو كان في "ثور فلاريس"[67].

إذا كان الإرهاب اليوم هو "ثور فلاريس" الجديد بالقسوة النادرة المسلّطة على البشر، فإنّ الضرورة الأمنية تقتضي مواجهته بالسعادة، بالتمتّع بالحياة، بالعواطف السخيّة، بالثراء ووفرة الأموال، ودرء الحرية التي تأتي مقنَّعة في صورة إرهابي أو "حصان طروادة". غير أنّ تعاطي السعادة في أشكالها المبتذلة (المتعة، الثروة، العاطفة الجياشة...) هو أكبر خطر على السعادة ذاتها وعلى الحرية المصاحبة لها. يفسّر توكفيل المسألة بهذه الكلمات: "إنّ الناس في الأزمنة الديمقراطية هم في حاجة إلى الحرية لكي يقتنوا بسهولة النِعم المادية التي يلتمسونها باستمرار [...] عندما تتطوّر المتعة المادية في شعب من الشعوب بشكل أسرع من أنوار الحرية

[66]- حول هذه النماذج طالع دراستي: محمد شوقي الزين، "الإيالة والعيالة"، المرجع السابق.

[67]- ثور فلاريس (taureau de Phalaris) هو أداة للتعذيب في شكل ثور من البرونز، منحدرة من الاسم فلاريس، وهو طاغية من صقلية (570-550 ق.م). توضع الضحية في جوف الثور من البرونز وتوقد تحته النيران، فتُشوى الضحية.

وعاداتها، تأتي مرحلة يجد الناس فيها أنفسهم محمولين خارج ذواتهم، مستعدّين بالأخذ بالنعم والخيرات التي يجدونها أمامهم. بحكم أنهم منهمكون في الاغتناء، فهم لا يرون الرابط الخفي الكائن بين الثراء الخاص والرخاء العام [...] تبدو ممارستهم لواجبهم السياسي عائقاً مزعجاً يحول دون صنعتهم [في جمع الأموال]. يعتقد هؤلاء الناس أنهم يتبعون عقيدة المصلحة العامة، لكن ليست لديهم عنها سوى فكرة سفيهة، ولكي يسهروا على مصالحهم، فإنهم لا يُبالون بالمسألة الهامة وهي أن يبقوا سادة أنفسهم"[68]. أن يبقى الإنسان سيّد نفسه، هذه هي الحرية في أبهى صورها. أن يجري وراء الربح السريع والمصلحة الضيّقة، هذه هي السعادة في أفشل دلالاتها. يتّضح من قول توكفيل أنّ ابتغاء السعادة الزائفة هو أساساً التخلي عن السيادة على الذات، أي الحرية. أو بتعبير آخر: اتخذ المستبطن في السعادة (الانهمام الخاص بالذات) الأولوية والصدارة على المستظهر في الحرية (الاهتمام العام بالغير).

إذا عُدنا إلى كانط في رسالة "ما هي الأنوار؟"، فإننا نجد دعوة مماثلة في السيادة على الذات كرديف للحرية، في التفكير كتحرّر من سيادة الآخر على الذات وعبودية الذات للآخر: "والحالة هذه، لا حاجة إلا للحريّة لنشر الأنوار، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقاً، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عمومياً في كلّ المجالات. غير أنّي أسمع الآن من كل صوب هذا النداء: لا تفكر، فالضابط يقول: "لا تفكر، بل قُم بالمناورات"؛ موظّف المالية يقول: "لا تفكر، بل ادفع"؛ والكاهن يقول: "لا تفكر، بل آمن"، (ولا يوجد في العالم إلا سيد واحد يقول: "فكّر قدر ما تشاء وفي كل ما تشاء، إنما أطع")، وفي كل الحالات هنالك حد من الحرية"[69]. وكأنّ السعادة ترتبط بالطاعة (صيغة الأمر)، لأنها تسحب عن الإنسان الرُشد العقلي، فيوكّل أموره إلى من يطيعه وهو جدير بتدبير مصيره في مكانه. يتساءل غوري: "ألا يشكّل الوعد بالسعادة للشعوب "أفيوناً"، على غرار الأديان، يحرمهم، باحتيال أو بعنف، من حريتهم يخدعهم بالكلام الفارغ حول الرخاء أو البحبوحة؟"[70] يأتي هذا السؤال كاستجابة رومانسية لما عبّر عنه الشاعر هاينريش هاينه (Heinrich Heine) من قبل: "إلى الأشخاص الذين لا توفر لهم الأرض أي شيء، تمّ اختراع السماء [..] المجد لهذا الاختراع! المجد للدين الذي سكب للبشرية المتألمة، في الكوب المرّ، قطرات عذبة ومنوّمة، المخدّر الأخلاقي وقطرات من الحب والأمل والإيمان"[71].

---

[68]. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, Flammarion, 1981, p. 175-176

[69]- كانط، "ماهي الأنوار؟"، المرجع السابق، ص ص 87-88

[70]. R. Gori, *Faut-il renoncer à la liberté*, op. cit., p. 18

[71]. In: Karl Marx, *Œuvres complètes*, III- *Philosophie*, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, p. 1581

يمكن تأويل السماء بشكل أعم على أنها، بالتعبير الماركسي، البنية الفوقية من أفكار سياسية أو إيديولوجية أو دينية، وقد أصبحت مخدّراً عذباً بكثرة الوعود في التدليل على جِنان النعيم الأرضي أو الميتافيزيقي. لكن كثرة الوعود هي أكاذيب مقنَّعة، لأنّه في كل الأحوال تنتفي الحرية والسعادة باسم أوهام شبيهة بظلال الكهف الأفلاطوني؛ تدلّ بشكل أيدولي على فراغها بالذات، على جسامة الفارق بين الوعد والإنجاز، بين القول والفعل، بين بيع الحرية بنقود مزيّفة وشراء السعادة بالضرورة الأمنية القسرية: الأمن القومي ضد الإرهاب، الأمن الغذائي ضد المجاعة، الأمن العملي ضد البطالة، الأمن العقلي ضد المخدّرات، الأمن النفسي ضد العنف الاجتماعي، إلخ. غير أنّ المشكلة تبدو كأنها نسخ لا نهائي للوعود، لأنّ الأمور موضوعة في "وعاء مثقوب": كلما اعتقدنا أنّ الأمور ستصل إلى امتلاء بالسعادة، بدت فارغة من المعنى ومفتوحة على العدمية. تكفي بعض الشواهد في التدليل على هذا الوعاء المثقوب والوعد المخروم الذي تبيعه صكوك السعادة، السياسية والدينية: الهجرة غير الشرعية ومخاطر الموت في البحار، صعود البطالة واللجوء إلى الانتحار بالطرق المروّعة (حرق الجسد)، تفاقم الشكوك والإلحاد، صيرورة الدين تديّناً ميكانيكياً وروبوطياً أفرغ مضامينه من كلّ الحمولات الدلالية والرمزية والروحية، التكميم الواسع (الكميّة) مقابل تراجع التقييم الهادف (النوعية)،..... إلخ.

هل نحن على عتبة طفرة أنطولوجية لم يعد فيها الإنسان سيّد ذاته وموقفه؟ إذا كان العلم قد حقق منذ مئات السنين طفرة إبستمولوجية في الإدراك البشري جعلتها التقنية أمراً محققاً بزخم وسائل النقل والاتصال السلكي واللاسلكي، فإنّ الطفرة الأنطولوجية الممكن وقوعها قد تجعل من الإنسان كائناً فاراً من ذاته، لم يعد ما كان عليه بوصفه كائناً موضوعاً في السر (mystère) وموجوداً من أجل الكشف (révélation). الوجود في السر ومن أجل الكشف هو ما يعرّف الإنسان في حقيقته الأنطولوجية حسب لوتشيان بلاغا[72]، بعيداً عن طبيعته الأنثروبولوجية. يبدو أنّ هذا التحديد الأنطولوجي معرَّض للتعديل، أو لنقل للتحريف، بحكم الانتقالات، الغامضة والمفاجئة، للوعي البشري المعاصر الذي عانق الهلع والخوف (terreur) في مقابل السر المفتوح على التأويل الأنطولوجي والثقافي، وأدار ظهره للكشف المنعطف على البحث عن معنى للحياة ومجلى للعالم. التواجد غير المريح في عتبة فقد فيها من حريته ولم يتحصّل فيها على سعادته، من شأنه أن يعمّق فيه النزوع العدمي الأكثر توحشاً وترهيباً. ليس الأمر أن نتوقّع إنساناً أعلى (surhomme) كما تكهنت الأسطوريات الأكثر تفاؤلاً، ولا مسخاً بشرياً (tératologie) كما تنبأت الروايات الأكثر تشاؤماً، وإنما نتوقع كائناً في حالة غثيان، في فضاء معلّق، لا يرجع إلى الخلف ولا يتقدّم إلى الأمام.

[72]. Lucian Blaga, *Trilogie de la culture*, tr. Y. Cauchois, R. Marin, G. Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995, p. 390

خاتمة

إنّ حالة الغثيان أو التعليق (suspension) هي حالة الإحراج، هي حالة الأزمة (crisis) كما دلّ على علاماتها إدموند هسيرل، أزمة العلوم التي طالت السياسة من جهة، والقيمة من جهة أخرى. أين موقع الحرية والسعادة في أفق هذه الأزمة؟ إذا وصل الإنسان اليوم إلى حالة الإحراج، حالة الأزمة، لا يعود إلى الوراء بحكم أفول الماضي ولا يتقدم بوثوق وحصانة نحو الأمام بحكم اعتباطية المستقبل، فإنّ حالة التعليق هذه ردكلت (radicaliser) من الاغتراب المزدوج للحرية والسعادة، لأنّ الإنسان فقد الأولى بحكم الحسم الأمني وفقد الثانية بحكم وهمية الوعود، ولم يعد أمامه سوى الانسلاخ من بشريته (لنفهم هذا حرفياً: الانسلاخ من بشرته، لحمه: la chair)، والفرار من ذاته التي لم تعد ملجأ للأمان أو الائتمان. إذا عبّرنا ذلك باستعارة رواقية رأيناها من قبلُ، نقول إنّ الإنسان مُقدم على هدم القلعة الباطنية التي شيّدها من سقف النظريات السياسية والأخلاقية: تخريب الجسد وتحطيم الذات. لم تأتِ القرصنة من الخارج، لكن من داخل فقدان الوعي للمرآة المصقولة التي جُبل على التأمل فيها. انكسار المرآة أفقدته ضرورة التأمل الذاتي (التفكير بالمعنى المزدوج للتأمل ولرؤية الذات في منعكس réflexion)، وجعلت هدم القلعة الباطنية أمراً متوقعاً، على صيغة "يخرّبون بيوتهم بأيديهم" (الحشر، 2).

لا ينبغي نفسنة (psychologisation) هذه الظاهرة في قول جاهز مثل الانتحار (مثلاً: العمليات الجهادية الانتحارية؛ أو أيضاً: عندما أقدمت الملاحة الجوية على تدعيم مقصورات القيادة في الطائرات بأبواب مدرّعة خشية تدخّل براني كما حصل في أحداث 11 سبتمبر 2001، فإنّ المفاجأة، على شاكلة حصان طروادة، جاءت من داخل المقصورة كما حصل في 24 مارس 2015 عندما أقدم الطيار المساعد في رحلة "جيرمن وينغز" (برشلونة ـ ديسلدورف) على قيادة الطائرة، وتعمّد أن ترتطم ومن فيها بجبال الألب الفرنسية)؛ ولكن في أفق طفرة أنطولوجية فتحت الوعي المعاصر على التأقلم مع إمكانية المستحيل (possibilité de l'impossible) بتعبير جاك دريدا، أو مع بداهة الكارثة (catastrophe) بوصفها النبرة (strophè) الأخيرة (kata) التي يصعب النظر فيما وراء حدّها الأقصى. في الأزمة، في الكارثة، تبقى النظرية السياسية والأخلاقية معلّقة، والحرية والسعادة في حالة غثيان.

المراجع:

- أركون (محمد) وجوزيف مايلا، **من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر**، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008

- أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994

- توما الأكويني، **كتاب الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيرت، 1891

- حرب (علي)، **تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم**، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الجزائر - بيروت، ط1، 2008

- الزين (محمد شوقي)، "الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة"، مجلة **ألباب** (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، العدد 2، ربيع 2014

- الفارابي (أبو نصر)، **كتاب تحصيل السعادة**، تقديم وشرح علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995

- **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1987

- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995

- كانط (إيمانويل)، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت.

- **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965

- **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008

- "جواب على سؤال: ماهي الأنوار؟" (1784)، في: **ثلاثة نصوص**، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ط1، 2005

- المحمدي (محسن)، "الأخلاق أولاً، الدين ثانياً: كانط نموذجاً"، مجلة **"ألباب"** (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات)، عدد 1، شتاء 2014

- Arendt (Hannah), "Qu'est-ce que la liberté?", in: L'Humaine condition, éd. Philippe Reynaud, Paris, Gallimard, 2012, coll. "Quarto".

- Condition de l'homme moderne, in: L'Humaine condition, éd. Philippe Reynaud, Paris, Gallimard, 2012, coll. "Quarto".

- Qu'est-ce que la politique? tr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

- Aristote, Ethique à Nicomaque, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

- Aurèle (Marc), Pensées, in: Pierre-Maxime Schuhl (éd.), Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1962, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 2002.

- Baudrillard (Jean), La guerre du Golfe n'a pas eu lieu, Paris, Galilée, 1991.

- Blaga (Lucian), Trilogie de la culture, tr. Y. Cauchois, R. Marin, G. Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995.

- De Certeau (Michel), L'étranger ou l'union dans la différence, Paris, Seuil, coll. "Points", 2005.

- Derrida (Jacques) et Jürgen Habermas, Le concept de 11 septembre. Dialogues à New York, avec Giovanna Barradori, Paris, Galilée.

- Destrée (Pierre), Aristote: bonheur et vertus, Paris, PUF, 2003, coll. "Débats philosophiques".

- Dupuy (Jean-Pierre), Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain, Paris, Seuil, coll. "Points".

- Gori (Roland), Faut-il renoncer à la liberté pour être heureux? éd. Les liens qui libèrent, 2013.

- Hadot (Pierre), La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1997.

- Marx (Karl), Œuvres complètes, III- Philosophie, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1982.

- Pécharman (Martine), "L'idée du politique", in: Denis Kambouchner, Notions de philosophie, III, Paris, Gallimard, 1995, 2e éd., 2010, coll. "Folio/essais".

- Romano (Claude), L'événement et le temps, Paris, PUF, 1999, coll. «Epiméthée»

Platon, Le Banquet, présentation et traduction Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2007.

- Timotin (Andrei), La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens, J. Brill, Leiden, 2012.

- Tocqueville (Alexis), De la démocratie en Amérique, II, Paris, Flammarion, 1981.

- Villa (Dana), Arendt et Heidegger: le destin du politique, Paris, Payot, 2008.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com