

ولادة الإنسان كموضوع وموته كذات



عادل بن ملوك
باحث مغربي

مهمّنه بل اأءءء
Mominoun Without 3orders
للءراساء والأءءاء www.mominoun.com

ملخص البحث:

ينطلق هذا المقال من مفارقة أساسية يمكن صياغتها بطريقة استفهامية كالآتي: كيف للإنسان الذي لم يولد حتى أواخر القرن 18 وبداية القرن 19 بلغة «ميشيل فوكو» أن يتم الإعلان عن موته في نفس القرن من طرف العلوم الإنسانية؟

لمقاربة هذا الموضوع «العلوم الإنسانية بين ولادة الإنسان وموته»؛ سنوجه البحث أولاً في مخاض الولادة، ولادة الإنسان كموضوع للمعرفة، وثانياً سنوجه البحث إلى تشخيص أسباب الموت، موت الإنسان كذات إنسانية وليس كذات عارفة، إذن كفرضية أولية، فالإنسان ولد كموضوع مع العلوم الإنسانية، ومات كذات معها أيضاً. ولفحص صلاحية هذا القول وقابليته، بلغة كارل بوبر، سنعمل على تقسيم إشكالات الموضوع المطروحة إلى قضيتين أساسيتين، نرى أنهما تشكلان التمفصلات البارزة لهذه المقالة وهما: القضية الأولى: مشكلة الإنسان والحاجة إلى العلوم الإنسانية، وسيتمركز القول فيها عن البيولوجيا ونزع قداسة التعالي البشري، بالإضافة إلى الحديث عن أزمة العلوم وعلاقتها بالمنعطف الاجتماعي والأخلاقي. أما القضية الثانية، فسيكون مدار البحث فيها عن خطاب موت الإنسان في العلوم الإنسانية وعلاقتها بالمسألة الأخلاقية. وسأبين في هذه النقطة أن عبارة موت الإنسان في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عبارة خادعة ومموهة؛ إذ يعتقد القارئ لها أن العلوم الإنسانية كانت سبباً في موت الإنسان، إلا أن الأمر ليس كذلك، فهي لم تعمل إلا على الكشف عن اللامفكر فيه في الإنسان؛ بمعنى أن العلوم الإنسانية لم تمت «تقتل» الإنسان، بل فقط أعلنت وكشفت عن موته؛ أي نحن أمام قضية الإعلان أي الكشف عن أعراض الموت، وليس سبباً في موت الإنسان. بداية من اكتشاف فرويد لفرضية اللاشعور (اللاوعي) وعلاقتها بموت الإنسان كذات واعية، لم يعد الأنا سيداً في بيته. وليكشف دوركايم أيضاً علاقة الضمير الجمعي بموت الإنسان كذات فردية (انحاء الفردانية)، وليكشف ميشيل فوكو - هو كذلك - علاقة اللامفكر فيه بموت الإنسان كذات فاعلة... ليفضي بنا البحث والتحليل حول نشأة العلوم الإنسانية إلى أن مع هذه الأخيرة ولد الإنسان كموضوع من موضوعات المعرفة العلمية، ومعها مات كذات إنسانية لها خصوصياتها كالحرية والكرامة والوعي...

سننطلق في هذه المقالة من مفارقة أساسية يمكن صياغتها بطريقة استفهامية كالآتي: كيف للإنسان الذي لم يولد حتى أواخر القرن 18 وبداية القرن 19 بلغة «ميشيل فوكو» أن يتم الإعلان عن موته في نفس القرن من طرف العلوم الإنسانية؟ بمعنى؛ أن الإنسان لم يكن موجودا كموضوع للمعرفة العلمية قبل القرن 19، بل ولادته ارتبطت بظهور ما يسمى بالعلوم الإنسانية؛ هنا إذن تطرح مشكلة تتجلى في أن ولادة وموت الإنسان كان محايثا وملازما لبزوع ما يسمى بالعلوم الإنسانية. فإذا كان الأمر كذلك، فمتى كان الإنسان حيا حتى يموت على اعتبار أن فعل الولادة والموت هنا محايثان ومتلازمان؟ هل كان الإنسان ميتا تاريخيا؟ ومن هو هذا الإنسان الذي نتحدث عنه؟ هل هو الإنسان كبنية بيولوجية أم كذات فاعلة؟ لكن في هذه النقطة كما عبر -قديمًا- أبو حيان التوحيدي، فقد تأشكل الإنسان على الإنسان؛ بمعنى ألم يكن الإنسان موجودا كإنسان قبل القرن 19 مع سقراط «يا أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك»؟ ألم يكن موجودا مع ديكارت «يا أيها الإنسان فكر لتوجد»؟ ألم يكون موجودا مع كانط «يا أيها الإنسان تجرأ على استخدام عقلك الخاص»؟ وأخيرا أم أن الإنسان الذي نتحدث عنه ههنا، هو ذلك الإنسان الذي -لأول مرة في القرن 19- أصبح موضوعا للعلم والمعرفة بعدما كان هو الذات العارفة؟ أم أنه ذلك الإنسان الذي نزعته عنه القداسة والتمجيد، ولم يعد سوى حيوان متطور بلغة «داروين» يمكن دراسته كأبي كائن؟

لمقاربة هذا الموضوع «العلوم الإنسانية بين ولادة الإنسان وموته»؛ سنوجه البحث أولا في مخاض الولادة، ولادة الإنسان كموضوع للمعرفة، وثانيا سنوجه البحث إلى تشخيص أسباب موت، موت الإنسان كذات إنسانية وليس كذات عارفة، إذن كفرضية أولية فالإنسان ولد كموضوع مع العلوم الإنسانية، ومات كذات معها أيضا. ولفحص صلاحية هذا القول وقابليته، بلغة كارل بوبر، سنعمل على تقسيم إشكالات الموضوع المطروحة إلى قضيتين أساسيتين، نرى أنهما تشكلان التمفصلات البارزة لهذه المقالة وهما: القضية الأولى: مشكلة الإنسان والحاجة إلى العلوم الإنسانية، والقضية الثانية: خطاب موت الإنسان في العلوم الإنسانية والمسألة الأخلاقية.

القضية الأولى: مشكلة الإنسان والحاجة إلى العلوم الإنسانية:

سنعالج هذه الإشكالية بالانطلاق من مسلمة إبستمولوجية، وهي: أن العلم لا يبدأ إلا بمشكلة؛ ولما كان الأمر كذلك، فظهور العلوم الإنسانية لم يكن من قبيل الصدفة، بل كان مرتبطا بمشكلة، هذه المشكلة لن تكون مجسدة إلا في الإنسان نفسه؛ فبأي معنى يكون الإنسان مشكلة ذاته؟ وبأي معنى تكون ولادة العلوم الإنسانية هي ولادة الإنسان، في حد ذاته، كموضوع للمعرفة؟

لنا أن نتساءل أولاً: عما هي العلوم الإنسانية؟ «فعندما نسأل ابن خلدون، وأوغست كونت، وكارل ماركس، وكسدروف، وبياجي وفوكو عما هي العلوم الإنسانية، فإن الجواب لن يكون واحداً. وأن المبدأ العام المفسر لهذا الاختلاف واضح»¹ وذلك لاختلاف المنطلقات الفكرية والبراديغمات السائدة في كل حقبة، وكذا اختلاف في المرجعيات الأيديولوجية... ونتساءل ثانياً: إلى ما يحيل هذا التحديد بالجمع؟ إنه يحيل -باختصار- على أن الموضوع -الذي هو الإنسان- ينفلت من التحديد من جهة واحدة أو من خلال علم واحد؛ فالعلوم الإنسانية تدرس الإنسان -وتجعله موضوعاً لها- من حيث هو فرد داخل المجتمع (علم الاجتماع)، ومن حيث هو كائن ذو ميولات ورغبات (علم النفس)، وتدرسه من حيث إن له أعرافاً وتقاليد وعادات (الأنثروبولوجيا)، وتدرسه كذلك ككائن تاريخي له القدرة على تمثيل ماضيه واستيعابه بغية تحسين قيادة مستقبله ومصيره، لأن لحياته معنى وهدفاً، وهي علوم نشأت ابتداءً من القرن التاسع عشر، انطلاقاً من فرضية وإمكانية أن يكون الإنسان موضوعاً للدراسة مثله مثل باقي الموضوعات الطبيعية، والذي يمكن أن يكون موضوع معرفة «علمية». ونتساءل ثالثاً ما الحاجة التي أدت إلى ظهور هذه العلوم؟ أو بلغة جيل دولوز ما الحدث؟ فالتفكير مقاومة، إننا لا نفكر إلا ونحن في عنق الزجاجة؛ ف«التفكير على الحقيقة ليس سوى فن توسيع وتدبير الأسئلة»². وبالتالي «إذا كان السؤال كلاماً ناقصاً، فهو يقوم على النقص والعوز. ليس السؤال ناقصاً بما هو سؤال؛ إنه على العكس من ذلك هو الكلام الذي يكتمل عندما يفصح عن نقصه وعدم اكتماله»³ فإن لنفصح عن هذا السؤال: ما الحاجة إلى ظهور العلوم الإنسانية على اعتبار أن هناك علوماً طبيعية وتجريبية قد أثبتت جدارتها في رقي بالإنسان وتقدمه؟

لما كان العلم لا يبدأ إبستمولوجياً (معرفياً) إلا بمشكلة، فإن ظهور العلوم الإنسانية بالضرورة «تزامن مع مشكلة ما، أو حاجة ملحة، أو عقبة نظرية كانت أم علمية -على حد تعبير فوكو- فكان ظهور السوسيولوجيا مثلاً مرتبطاً بالمعايير الجديدة التي فرضها المجتمع الصناعي وكذا اختلال التوازنات الاجتماعية التي أنشأتها الرأسمالية على حياة الأفراد»⁴. لكن قبل أن نوضح هذا المنعطف الأخلاقي الذي ساهمت فيه الثورة الصناعية والتقنية وتطبيقات العلم الطبيعي على تغيير نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى العالم، كان من اللازم -في نظرنا- أن نقف على منعطف أول، وهو إبستمولوجي -ونادر أو قل مغيب بشكل تام، عندما يتم الحديث عن أسباب ظهور العلوم الإنسانية- والذي شكل انعطافاً ساهم بشكل كبير في تناول الإنسان كموضوع للعلم.

1 محمد وفيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، منشورات عكاظ، المحمدية-المغرب، طبعة 1988، الصفحة 1

2 عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2012، الصفحة: 5

3 M. Blanchot, L'entretien infini, éd. Gallimard. Paris. pp: 12- 16

ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مورييس بلانشو: أكثر الأسئلة عمقا، مجلة علامات، الجزء 24، المجلد 6، يونيو 1997، ص ص 80- 84

نقلا عن: محمد البهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، الجزء الثالث، إفريقيا الشرق 2012، الصفحة: 10

4 ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، تقديم مطاع صفدي، لبنان 1989-1990، الصفحة 283 (بتصرف)

أولاً: البيولوجيا ونزع قداسة التعالي البشري

سنركز الحديث هنا عن النظرية التطورية لرائدها تشارلز داروين وكتابه «أصل الأنواع سنة 1859» هذا الأخير الذي سينزع القداسة والتبجيل الذي حظي به الإنسان ككائن متفوق ومتعالي عن الكائنات الأخرى باعتباره -حسبه- مجرد حيوان متطور ولا ليس ذلك الإله أو نصف إله كما توهم دائماً وبأشكال متعددة أسطورية أو لاهوتية أو عقلية، أو ذلك الذي يحمل نورا من الله المتجلي في الروح، أو ذلك الذي يمكن أن يحمل الأمانة ويكون خليفة الله في الأرض، بل لا يعدو أن يكون إلا سليل القردة؛ أي أن هذا الكائن الذي يتبجح بعلمه كذات فاعلة وسيدا على الطبيعة وتساميه ووهمه بانحداره من سلالة وأصل إلهي؛ هذا الوهم بالأصل والعلو هو الذي ما فتئ أن وقف دوماً حاجزاً أمام جعله موضوع علم ومعرفة، سيكتشف أنه «ما زال يحمل في هيكله الجسدي البصمة غير القابلة للمحو الخاصة بمنشئه الوضع»⁵ كما يقول داروين في كتابه أصل الإنسان والانتقاء الجنسي في الباب المعنون بالدليل على انحدار الإنسان من أحد الأشكال المتدنية أن هذا الكائن المدعو إنساناً هو «سليل معدل»⁶ من أحد قروود الشمبانزي أو الغوريلا. ف «لطفل والقردة لكليهما غريزة الاستطلاع، وفيهما حب التسلق والتلصص»⁷.

من هنا سنستنتج أن أفكار كل من تشارلز داروين وقبله «لامارك» Lamarck قد ساهمت بتغيير البراديجم المعرفي السائد في النظر إلى الإنسان كوريث شرعي للألوهية وفيما بعد كإله نفسه، وكسيد للكون، ساهم، في إرساء نظرة جديدة تم خلالها مراجعات كل المسلمات والبداهيات السائدة، فكما وضع كانط حدوداً للعقل الإنساني وترسيم مجالاته الممكنة للمعرفة، فداروين وضع حدوداً لوهم الاعتقاد بارتقاء وعلو النوع البشري عن باقي الكائنات الأخرى. هذا الأمر فتح الباب أمام الدراسات الوضعية الأولى في نزع «وهم القداسة» -كما قلنا سابقاً- عن الإنسان ومحاولة دراسته كموضوع من موضوعات العلم، ليس البيولوجي، كما فعل داروين، بل الإنساني هذا ما نجد له وطء أقدام في ما يسمى بـ«الداروينية الاجتماعية» في «مذهب سبنسر» [صاحب فكرة البقاء للأصلح] الفلسفي [الذي يقوم] على فكرة التطور، ويفسر ضروب المعرفة المختلفة والمتضاربة في التجربة الإنسانية بقانون كوني شامل، متأثراً في ذلك بعلم الأحياء الدارويني، ووجهة النظر التي سادت القرن التاسع عشر، والتي ترى أن العالم جوهره حياة نامية. فهو يقرر أن تجربة الفرد هي تفاعل مستمر بين الواقع والحياة التي يعيشها الإنسان»⁸ وهو نفس الأمر الذي سنجده في قانون الحالات الثلاث عند سان سيمون وتلميذه أوغست كونت، وفي ذلك يقول هذا الأخير: «إن الاكتشاف

5 تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، المشروع القومي للترجمة، ترجمة وتقديم مجدي محمود المليجي، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة 2005، الصفحة 52

6 المصدر نفسه، الصفحة 90

7 نظرية التطور وأصل الإنسان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011 الصفحة 23

8 الموسوعة العربية، المجلد العاشر، التصنيف: الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، النوع: أعلام ومشاهير، الصفحة 689

العلمي للسوسيولوجيا، مثلها في ذلك مثل البيولوجيا، يستخدم ثلاثة عناصر أساسية، وهي الملاحظة الدقيقة، التجريب الدقيق، والمنهج المقارن»⁹، ونجد كذلك وطء قدم في تفسير تطور المجتمعات البشرية داخل ركن علم الاجتماع الماركسي الذي نقل فيه كل من «ماركس» وصديقه «إنجلز» فكرة صراع الأنواع الحية للبقاء عند داروين إلى الصراع الطبقي الاجتماعي للبقاء، أي -حسب إنجلز- أن العمل كان له دور أساسي في تحول القرد إلى إنسان، وذلك من خلال تكيف وتطوير أساليب البقاء والعيش. إن العمل قد خلق الإنسان بالذات.¹⁰

من «الواضح [إذن] أن تفسير داروين الآلي والمادي للحياة بشكل عام، وللحيوان الإنساني بوجه خاص، ليس مصدرا للإلهام من أجل العلوم الخاصة، مثل علم الإحياء وعلم الاجتماع، وعلم النفس، فحسب، ولكنه يشكل ازدراء دائما للفلسفة المثالية (...) والعلوم اللاهوتية والروحية»¹¹. هذا التأثير بالعلوم الطبيعية -وخاصة من حيث المنهج- وما حققته من تقدم ونتائج في حقل المعرفة الإنسانية، كان ملهما للباحثين الذين كانت تراودهم فكرة إنشاء علم خاص بالإنسان، ينقل هذا الأخير من ذات فاعلة ومنتجة للمعرفة إلى موضوع للمعرفة مثله مثل أية ظاهرة طبيعية قابلة للتفسير والتكميم والتنبؤ. «وبنشأة العلوم الإنسانية لم يعد هنالك تعارض بين الإنسان والطبيعة»¹²، وقد عبر عن ذلك «كونت» بقوله إن «الثغرة الكبيرة ولكنها الوحيدة بالطبع التي يجب تصحيحها لإتمام تأسيس الفلسفة الوضعية. الآن وقد أسس الفكر الإنساني الفيزياء السماوية، والفيزياء الأرضية، سواء الميكانيكية منها أو الكيميائية، والفيزياء العفوية سواء النباتية منها أو الحيوانية، بقي عليه أن ينهي نسق علوم الملاحظة من خلال تأسيس الفيزياء الاجتماعية»¹³. ولعل تسمية أوغست كونت علم الاجتماع بالفيزياء الاجتماعية للدلالة على رغبة الوضعيين عامة في تبني ابن جديد «بالوكالة» من العلوم الطبيعية، اسمه التفسير لدراسة الإنسان كموضوع، بعدما أصبحت الأم الفلسفة، غير قادرة على الإنجاب ومواكبة طموحات الأبناء (العلوم)؛ فما كان لهم إلا أن استقلوا عنها -وأسسوا بيوتاً جديدة سميت نسبة إلى موضوعها، الإنسان، بالعلوم الإنسانية (علم النفس، علم الاجتماع، علم التاريخ، الأنثروبولوجيا...)- بعدما كانت هناك علوم مهيمنة ومهتمة بالطبيعة قد نزعَت استقلالها مبكراً من بداية القرن 16 سميت بالعلوم «الحقة» (التجريبية/ الطبيعية...).

استقلال هذه العلوم والمغادرة من حضن الأم، الفلسفة، دون استئذان باحثة في ذلك لنفسها عن الاستقلالية والاعتماد على ذاتها. جعل الفلسفة أمّا ثكلت فقدت جميع أبنائها، مما طرح إشكال ما الدور الممكن الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة بعد انسحاب العلم من دائرتها؟ بهذا بدأ التشكيك في أن الفلسفة أصبح

9 August comte, philosophie positive, tome IV, leçon 48

10 أنظر مقال فريدريك إنجلز سنة 1876، دور العمل في تحول القرد إلى إنسان، دار التقدم، موسكو.

11 تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، مصدر سابق، الصفحة 40

12 محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا، مرجع سابق، الصفحة 79

13 Auguste comte, Cours de philosophie positive, Ed. Hatier, 1982, pp. 75-76

محكوما عليها بالموت والتراجع بفعل هذا الانسحاب، لكن هيهات أن تموت الفلسفة بوجود الإنسان. إن فعل الاستقلال هو إعلان لوظيفة جديدة للفلسفة تجاه العلم. إنها ما تنفك أن تطارد أبناءها في بيوتهم الجديدة، وإنها ما فتئت أن تبنت ابنا جديدا اسمه الإستمولوجيا للقيام بهذه الوظيفة؛ وظيفة التساؤل والنقد. هذه الوظيفة النقدية التساؤلية هي ما سنعرضه في المنعطف الأخلاقي المتمثل في أزمة العلوم من حيث نتائج تطبيقاتها على إنسانية الإنسان.

وجلي أن العلاقة بين العلوم الطبيعية، خاصة البيولوجيا، والعلوم الإنسانية، خاصة علم الاجتماع، علاقة تأثير واضح، في ذلك يقول إميل دوركهايم «فعلى عالم الاجتماع، بدوره، وهو يحاول النفاذ إلى المجتمع أن يعي بأنه ينفذ إلى علم مجهول. وعليه أن يشعر أيضا، إزاء وقائع غير منتظرة مثلما كانت عليه وقائع الحياة قبل أن تتشكل البيولوجيا كعلم»¹⁴، فمؤسسو علم الاجتماع حاولوا بذلك دراسة الظواهر الإنسانية ك أشياء (كل ما يجري بدون إرادتنا أو تدخلنا) أي اعتبارها كموضوعات طبيعية مستقلة وخارجة عن ذواتنا قصد دراستها بنوع من الحياد من أجل بلوغ الموضوعية كما في العلوم الطبيعية... أي إمكانية موضوعة الظاهرة الإنسانية ودراستها كموضوع طبيعي، انطلاقا من التأسيس لقانون الحالات الثلاث مثلا عند «أوغست كونت» الذي قال إن الفكر البشري مر من ثلاث حالات: الحالة اللاهوتية (تفسير الظواهر بكيانات وقوى إلهية)، الحالة الميتافيزيقية (تفسير الظواهر من خلال اعتماد مفاهيم مجردة)، الحالة الوضعية، وهي التي تعتمد على تفسير الظواهر بطريقة علمية، وهذا التفسير هو الذي كان يطمح إليه كونت انطلاقا من نعتة لعلم الاجتماع بالفيزياء الاجتماعية؛ أي محاولة موضوعة الظاهرة الإنسانية (الاجتماعية) كظاهرة شبيهة بالظاهرة الطبيعية، وفي ذلك يؤكد تلميذه دوركهايم في كتابه «قواعد المنهج السوسيولوجي» أنه يجب التعامل مع الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء؛ أي أنها قابلة للملاحظة الخارجية، وتتميز بالقهرية والإلزام، وهي ظواهر جمعية وشمولية. لهذا، فهي تقبل التحديد الدقيق والتكميم والخضوع للقوانين مثل الظواهر الطبيعية. لكن هل النداء بموضوعة الظاهرة الإنسانية والتعامل معها ك أشياء لغرض بلوغ العلمية في العلوم الإنسانية ألا يجعل ذلك على حساب إنسانية الإنسان وخصوصيته؟ من الإجابات المقدمة لهذا الإشكال نجدها في منطلقات التيار الفينومينولوجي عند كل من ماكس فيبر، فلهام دلتاي، ميرلوبونتي....

ثانيا: أزمة العلوم والمنعطف الاجتماعي والأخلاقي

هذه الأزمة ساهمت في ظهور الحاجة إلى العلوم الإنسانية، وهي المتجلية في الثورة الصناعية والتقنية¹⁵ وتطبيقات العلم الطبيعي على تغيير نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى العالم، حيث سيصبح الإنسان

14 Emil Durkheim, les regèles de la méthode sociologique, éd. Flammarion, 1988 p 79

15 انظر كتاب: يورغن هابرماس العلم والتقنية كـ "إيديولوجية"، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل. وكذلك كتاب هربرت ماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة 4، 2004

بمثابة مشكلة ذاته. وفي هذه النقطة، سأركز الحديث على علاقة التقنية بإرادة الإنسان وحريته، ولعل ما سيتبادر إلى الذهن هو مفهوم يلخص هذه العلاقة، وهو مفهوم الاستلاب أو بصيغة دقيقة الاستعباد التقني¹⁶ للإنسان، والذي تمثل في الوعود الخادعة للحدثات والمتجلية في: "الوعد بتحرير العقل من براثن الأسطورة والدين، الوعد بالسيطرة على الطبيعة والدعوة التنويرية إلى التجرؤ على استخدام العقل الخاص لكل فرد، وبتحرير الفرد من الخوف؛ الخوف من المرض وبطش الطبيعة، الخوف من المجهول واللايقين، فلم تعد تنتظر إلى غضب الطبيعة على أنه عقاب للأشرار ولا نصرة للأبرار، والكف عن لوم الإله على ذلك، فلا طائل من لومه، ولا من دعائه... بل دعوة الإنسان إلى تحمل مسؤولية ذاته والعالم، وأخيرا الوعد بالسعادة والخلود، وذلك بجعل العلم يلهث وراء اكتشاف طرائق ديمومة الوجود الفردي"¹⁷.

هذا اللهث وراء العلم وخاصة الجانب التطبيقي فيه وهنا الحديث عن التقنية، سيظهر خيبات أمل متكررة للإنسانية أظهرت وهم الوعود التنويرية للحدثات؛ فالعلم الذي كنا نأمل منه أن يجعل الإنسان أكثر رقيا ونبلا وتسامحا خاب ظننا به؛ فالعلم الذي يمكن نصنع من خلاله ما يكسي الإنسان رقيا هو عينه الذي أصبحنا نصنع به الذبابات والقنابل الذرية التي عرت الإنسان ومزقته.

في كتابه الموسوم بـ«أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» «يشخص هوسرل أزمة عميقة يعاني منها الحاضر يرجعها إلى أزمة التفكير العلمي»¹⁸، الأزمة بالتحديد التي يتحدث عنها هوسرل هي أزمة معنى؛ أي أزمة وعي، حيث «يحدد هنا بكل وضوح وظيفة الوعي، أنه مصدر المعنى»¹⁹، وأزمة الوعي عند هوسرل، بطبيعة الحال، هي أزمة التفكير الفلسفي بالذات وتراجعته عن مساره الإغريقي المتمثل في «أن ما تفتح لأول مرة في الإنسانية الإغريقية هو بالأحرى هذا الذي كان كـ«كمال أول» محايا في الإنسانية بما هي كذلك»²⁰ إذن، فاكتمال الإنساني لم يكن بإمكانه أن يحقق الاكتمال إلا بإمكانية حضور الفلسفة، حضورا محايا لحضور المعنى كشرط إنساني للوجود، باعتباره عالما وتجربة معيشية هذه الأخيرة التي أسس لها هوسرل في إعادة القراءة لتأملات الديكارتية في مفهوم البيذاتية كشرط ضروري للمعرفة الموضوعية للعالم. وهذا ما سيثمنه تلميذه الفرنسي ميرلوبونتي في كتابه فينومينولوجيا الإدراك بالقول: لا يمكن للفيلسوف في خلوته التأملية ألا يحمل معه الآخرين...، وأن كل علم لا بد أن يبني على هذا الرأي؛ فالذاتية المتعالية... هي بين- ذاتية.

16 * انظر كتاب: فكتور فركس، الإنسان التقني، تعريب إميل خليل بيدس، دار الآفاق، بيروت.

17 زيجوننت باومان، الخوف السائل، ترجمة حجر أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، مكتبة الفكر الجديد، طبعة 2016، الصفحات: 5-15 (بتصرف)

18 كلاوس هيلد، هوسرل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية: البدايات والمسؤولية، مجلة مدارات فلسفية، العدد الرابع 2000، الصفحة 5

19 عبد الحي أزرقان، الوظيفة التأسيسية للذات عند هوسرل، المرجع نفسه، الصفحة 21

20 جيرار غرانيل، هوسرل، ترجمة الطيب بوعزة، المرجع نفسه، الصفحة 52

هذه الإمكانيّة، إمكانيّة الفلسفة هي إمكانيّة الإنسان؛ أي إمكانيّة الوجود الجماعي القائم على مسؤوليّة الأنا تجاه الآخر على حد تعبير التلميذ الفرنسي الآخر لهوسرل، والحديث هنا لإيمانويل ليفيناس، إذ يقول: «ليست المسؤوليّة مجرد صفة للذاتية كما لو أن هذه الأخيرة كانت موجودة سلفاً في ذاتها قبل العلاقة الأخلاقية؛ أي أن الذاتية ليست شيئاً في ذاته، إنما أمر يوجد بدءاً من أجل الآخر. فقرب الغير مني لا يفهم على أنه مجرد قريب مني في المكان، أو تربطني به علاقة قرابة عائلية، بل يفهم قرب الغير على أنه قريب مني بالأساس لكوني أشعر -بما أنني موجود- بأنني مسؤول عنه. إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصديّة التي نكوّنها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيّا كان هذا الموضوع وإن كان إنسانياً. فليس مرد القرب هو كوني أعرف الغير، لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤوليّة، سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليّتها، أو لا وسواء استطعنا القيام بشيء ملموس تجاه الغير أو لم نستطيع ذلك»²¹.

هذه الإمكانيّة -حسب هوسرل- هي التي لم تقدر على الإمساك به الإنسانية الحديثة، وعدم هذه القدرة وكذلك محايت لعدم الإمساك بماهية العمل الفلسفي ذاته -بالإضافة إلى علم الرياضيات وعلم الطبيعة سلسلة من المشكلات. كان بعضها ضخماً. هذا العمل الفلسفي الذي لم يحظ لحد الآن (والذي نستطيع أن نظيف هذه المرة ضداً على هوسرل، أنه لن يحظى أبداً) بإنسانية حديثة.²²

هذه الأزمة إذن كانت نتيجة الانفصال، أو محاولة استقلال العلوم الطبيعيّة عن الفلسفة، هذا الاستقلال هو ما شكل أساساً لسؤال الحداثة الأوروبيّة، وذلك في إعادة تغيير وصياغة الأقاليم الثلاثة للمثلث الوسطي (نسبة للعصور الوسطى): الله، الإنسان، الطبيعة إلى مثلث حديث يغيب فيه الله -بل موته مع نتشه فيما بعد- والذي سيحتل العلم الحديث مكانه.

ويعتبر مارتّن هيدجر أن العلم -بالإضافة إلى الخصائص الأربع الأخرى- يعدّ الخاصية الأساسية والمميّزة للأزمة الحديثة، بينما المظاهر الأخرى ليست إلا لواحق لهذا الأخير، فأبي مفهوم للموجود والحقيقة سينحصر في الظاهرة الأولى للحداثة، وهي العلم.²³

وعليه، سيصبح العلم إلهاً جديداً، وسيؤدي الإيمان المطلق به، ليس فقط تسخيرها من أجل السيطرة على الطبيعة كتطبيق للشعار الديكارتي الإنسان مالك وسيد على الطبيعة، بل إلى السيطرة على الإنسان ذاته، ذلك أن انكشاف ماهية العلم لن يتجسد إلى في جانبه التطبيقي المتمثل في التقنية هذه الأخيرة» ليست مجرد

(نقلاً عن دفاثر فلسفية لمحمد الهلالي وعزيز لزرقي) 21 Emmanuel Levinas, Ethique et Infini, Fayard, 1982 p 103

22 جيرار غرانيل، هوسرل، ترجمة الطيب يوعزة، المرجع نفسه، الصفحات 53-54، بتصرف

23 مارتّن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي 1995، الصفحات 137-144، بتصرف.

وسيلة»²⁴ فهي تتجلى فيما هو تقني، إنها تتجاوز البعد الأداتي إلى البعد السلطوي الذي تفرضه على الإنسان في طريقة وجوده، فالإنسان لم يعد يظهر وينكشف كإنسان إلا من خلال تبعيته لنظام التقنية، لقد بات من العسير عليه العيش والتواجد ككائن حر في العالم بفعل هذا الخضوع لتقنية. إنه أصبح ينكشف كإخفاء، وهذا الانكشاف هو انكشاف ناقص، لأنه يهدد الإنسان في وجوده الأصيل، ويلقي به الوجود الزائف كانكشاف للتقنية. يقول هايدجر: «لا يأتي تهديد الإنسان فقط من الآلات التقنية وأجهزتها التي يمكن أن تكون لها عواقب فتاكة، إن التهديد الحق قد لحق سلفا الإنسان في ماهيته، إن سيطرة G-STELL (كماهية للحدث التقنية وما يسود فيها) تهدد بإمكانية أن يتمتع على الإنسان الولوج إلى الكشف أكثر أصلية، وبالتالي إلى تجربة نداء الحقيقة أكثر بدئية»²⁵

عموما يمكن أن نلخص مساهمة المنعطف الإبستمي والأخلاقي -الذي حاولنا مقارنته- في ظهور الحاجة إلى العلوم الإنسانية ومن ثمة ولادة الإنسان كموضوع للمعرفة في قضيتين أساسيتين:

الأولى: البيولوجيا ونزع القداسة عن الإنسان ككائن متفرد: لطالما تم تمجيد الإنسان وتبجيله ووضعته فوق كل تقييم، باعتباره يملك العقل كخاصية تميزه وترفعه عن كل الكائنات الحية الأخرى، خاصية ترفعه إلى مستوى الألوهية، أو يصبح محايا لها، خاصية شرعت له أن يكون سيذا ومتفردا بالثقافة؛ وأعتقد أنه «بلا نظير»²⁶ لكن مع عمل البيولوجيا على كشف حلقات تطور الكائنات الحية، والتي منها الإنسان هذا الأخير سيكون في نظرها عديم الأصل، فهو ليس حتى كائنا حيا أصيلا، بل مجرد حلقة متطورة في سلسلة كبيرة تحتل فيها القروء أصلا أوليا لهذا المدعو إنسان. بهذا ينتزع من الإنسان ما كان يعتبره حقا في القداسة والتميز ككائن متعال، هذه القداسة استغلها، الإنسان، ليس كذات تملك وحدها حق إنتاج وامتلاك المعرفة، بل كذات تملك حق السيطرة وتسخير كل شيء لصالحها بدعى امتلاكها للنور الإلهي أو ملكة التمييز. لكن بعد نزع هذه القداسة ستصبح هذه الذات المتعالية موضوعا قابلا للدراسة كأى كائن حي طبيعي.

ثانيا: أزمة العلوم وأزمة الوعي الفلسفي أو غياب بوصلة توجيه غايات العلوم: لما كانت الفلسفة أم العلوم، فإن العناية بالأبناء (العلوم) واجب، واجب من حيث أهميته في توجيه غاياتهم، فكان العلم عند اليونان؛ نظر وعمل، وكانت هذه المحايئة تحقق مطلب الانسجام مع الطبيعة، وهذا ما سيؤكد برتراند راسل في كتابه النظرة العلمية بقوله: «لقد كان العلم في بدايته راجعا إلى الناس الذين أحبوا الطبيعة»²⁷. ولما كان

24 مارتن هيدجر، كتابات أساسية، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، الجزء الثاني، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة 2003، الصفحة 177

25 مارتن هيدجر، كتابات أساسية، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، مرجع سابق، الصفحة 190

26 انظر: جيمس تريفل، هل نحن بلا نظير؟، ترجمة ليلي الموسوي، عالم المعرفة، العدد 323، يناير 2006

27 برتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية، الصفحة 251

العلم مبنيا على الحب كان الفيلسوف/ العالم عاشقا للطبيعة، والعاشق لا يستغل ويضر محبوبه، بل يمنح ويعطي، منح وعطاء لذاته وليس للمنفعة. لكن باستقلال هذا العلم عن الفلسفة، وتدشين مرحلة الاكتشافات العلمية الحديثة، ورفع الشعار الديكارتي «الإنسان سيد ومالك للطبيعة»؛ تحول عاشق الطبيعة إلى طاغية؛ «فتحول العلم شيئا فشيئا معرفة السيطرة محل معرفة الحب»²⁸ ف«التحكم والتملك هذا هو شعار ديكارت الذي رفعه في فجر العصر العلمي والتقني الحديث، عندما انطلق العقل الغربي فاتحا ومستكشفا للكون نسيطر عليه ونمملكه؛ هذه هي الفلسفة المشتركة بين المشروع الصناعي والعلم الذي وصف بأنه محايد وموضوعي. إن التحكم الديكارتي يؤسس العنف الموضوعي للعلم كاستراتيجية مهددة»²⁹. هذا التهديد سيطل الحياة البشرية عامة سيتجسد في خطورة التقنية في تغيير التوازنات الاقتصادية والاجتماعية للإنسان الحديث مما يجعله مشكلة في ذاته، فكان ظهور العلوم الإنسانية ملازما لهذه المشكلة، هذا الظهور لم يكن ممكنا إلا من خلال تراجع الوعي الفلسفي في توجيه غايات العلم عامة، وإذا أردنا ألا نعتبره تراجعا سنقول إن براديغم التفكير الفلسفي الحديث كان «تابعاً» للبراديغم العلمي آنذاك ولعل هناك نماذج كثيرة تجسد هذه التبعية ديكارت وغاليلي، كانط ونيوتن.... وانسياق الوعي الفلسفي وراء العلم، سيحرمه من تلك المسافة الفاصلة بينه وبين نتائج العلم، ليمارس على هذه الأخيرة النقد ويوجه غاياتها - وهذا لم يتأت حتى ظهور مبحث الإبيستمولوجيا في القرن -20 «حيث تخطى الجميع عن الأسئلة التي تجاهلتها العلوم، بما فيها الأسئلة الحاسمة بالنسبة إلى كل نزعة إنسانية أصيلة»³⁰ ونجد في هذا الصدد، كتابا للفيلسوف التحليلي الإنجليزي برتراند راسل، وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي تعالج هذا التحول العلمي الخطير وأثره على تغيير بنية المجتمع الإنساني ككل.³¹

القضية الثانية: خطاب موت الإنسان في العلوم الإنسانية والمسألة الأخلاقية

سأبين في هذه النقطة أن عبارة موت الإنسان في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عبارة خادعة وموهبة؛ إذ يعتقد القارئ أن العلوم الإنسانية كانت سببا في موت الإنسان، إلا أن الأمر ليس كذلك، فهي لم تعمل إلا على الكشف بلغة فوكو عن اللامفكر فيه في الإنسان؛ بمعنى أن العلوم الإنسانية لم تمت «تقتل» الإنسان، بل فقط أعلنت وكشفت عن موته؛ أي نحن أمام قضية الإعلان أي الكشف عن أعراض الموت، وليس سببا في موت الإنسان. وبعد إعلان نشته موت الإله في القرن 19، وبعد إعلان موت الإنسان في القرن 20 مع

28 المرجع نفسه، الصفحة 253

29 Michel serres, contrat naturel, Flammarion, édition 1990, page 58

30 إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجية المتعالية، ترجمة غرانيل، غاليمار، 1976، الصفحة 10

31 * انظر كتاب: برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق الديمولوجي، مرجعة حاج حيدر إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2008

فوكو طرحت إشكالية أساسية؛ من سيضع الأخلاق إذن؟ فقبل إعلان نتشه موت الإله، كان الدين يلعب دور الضابط الأخلاقي فهو المشرع والمصدر، لكن بعد تنحية الدين، بل تهميشه وإقصائه من وضع المعايير الأخلاقية راهن الإنسان على مصدر آخر، وهو الإنسان العاقل والحر في وضع أسس عقلية للأخلاق وخير مثال على ذلك المشروع الكانطي، حيث أصبحت الأخلاق معه مقولة معرفية، وليست إيمانية... لكن هذا التمجيد لم يدم كثيرا حتى تم الإعلان عن موت الإنسان نفسه. إذن من سيضع الأخلاق؟ هل من مصير للقيم الكونية التي ما فتئ الإنسان يدافع عنها أم أن هذه القيم ليست، في آخر المطاف، إلا نتاجا لإيديولوجيات ومرجعيات مختلفة؟

أولا: خطاب موت الله في الفلسفة

إن الحديث عن موت الإنسان لن ولم يكن ممكنا إلا داخل براديجم عام ينعت نسبة لمضمونه بالعدمية، والتي يعتبر الفيلسوف فريدريك نتشه واضعا لها أسسها الفلسفية مهدت لبداية واستئناف مشروع نقدي جديد ليس على غرار المشروع النقدي الكانطي، بل هو تقويض ومساءلة للنقد الكانطي في حد ذاته، مشروع جينالوجي بامتياز ينقلنا من فيلسوف الأخلاق (كانط)، فيلسوف الواجب المطلق، إلى فيلسوف المطرقة (نتشه)، هذا الأخير هو بالتعريف الفيلسوف الطبيب المشخص لأعراض مرض الحضارة. وأول هذه الأمراض الإيمان بوجود إله مفارق. ولما كان المرض يفتك أو يميت صاحبه أو على أقل تقدير يجعله دائما ضعيفا وخائفا وفاقدًا لحيويته، فإن العلاج لن يكون إلا باستئصال المرض نهائيا، غير أن المرض الذي كشف عنه نتشه متجذر في التاريخ وفي العقول، إنه «الإله العالم بكل شيء والقادر على كل شيء ولا يحرص على أن تكون نواياه واضحة لمخلوقاته، هل يكون إلها طيبا؟ الإله الذي ترك ما لا يحصى من الشك والحيرة موجود خلال آلاف السنين، وكأن الشك والحيرة ليست لهما أية أهمية لخلاص الإنسانية، ومع ذلك يعدنا بأوخم العواقب إذا نحن أخطأنا بشأن الحقيقة؟ ألن يكون إلها قاسيا لو أنه يملك الحقيقة، ومع ذلك يتفرج على الإنسانية، وهي تتعذب من أجل تلك الحقيقة؟... كل الديانات تتضمن ما يدل على أنها نتاج عقل إنساني شاب لم يبلغ مرحلة النضج بعد»³².

في هذه الشذرة، يبين ويتساءل نتشه كيف للإله ينعت نفسه المخلص والطيب، يعذب الإنسانية بإدخالها عالم الشك والحيرة، جعلها تتعذب ردحا طويلا من الزمن في سعيه لمعرفته دون أن يتحمل حتى عبء النصيحة، بل إنه كأصم وكأبكم يحاول التعبير بإشارات غير مفهومة، إنه يحب التخفي ليعذب رعاياه بالبحث عنه، وفي هذا التخفي بنا اعترافه بالشك والحيرة، اعتراف على حساب عذاب الإنسانية. بهذا التخفي أصبح حقيقة «وما الحقيقة؟ من منا لن يتمتع بالاستماع للاستنتاج الذي يخرج به المؤمنون: «لا يمكن للعلم أن يكون

32 نتشه فريدريك، الفجر، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق 2013، الطبعة الأولى، الصفحة 68

حقيقيا، لأنه ينكر وجود الله. إذن فهو لم يأتنا من عند الله؛ وبالتالي ليس حقيقيا، لأن الله هو الحقيقة» ليس الاستنتاج هو الخاطئ، بل الفرضية الأولى. ماذا لو لم يكن الله هو الحقيقة، وماذا لو كان هذا هو ما نبرهن عليه الآن؟ ماذا لو كان هو غرور الناس، ورغبتهم في امتلاك القوة، وجزعهم، وخوفهم، وجنونهم المفتون والمرعوب؟³³

وجود الله، فرضية يجب أن نبرهن على عدم صحتها، بل لا وجود لها، وبالتالي لا وجود لما سنبرهن عليه، ولما كان الأمر كذلك فمن صنع هذه الإشاعة؟ ولأية منفعة؟ إن الذي صنع الله -حسب نتشه- هو نفسه الذي صنع الأخلاق، أي الذي وضع التقييمات كمظهر إما للخير وإما للشر، ف«في أي ظروف ابتكر الإنسان لنفسه هذين التقييمين؟»، أعني الخير والشر وأية قيمة لهما³⁴.

إذن، كان همّ نتشه من وراء وقوفه عند أصل الأخلاق -لا من حيث الماهية، بل من حيث القوى- هو الوقوف على الكيفية والطريقة التي تمت بها تسمية الأشياء لمعرفة جوهرها وماهيتها، فالمضاف إلى الشيء كالاسم، المظهر، القيمة، يصبح مع الوقت ماهية الشيء نفسه، ويتحول ما كان مظهرا وما كان مضافا في البداية إلى الجوهر؛ أي يأخذ في آخر المطاف العمل كماهية. «لقد تم حتى الآن، بدون أدنى شك أو تردد، إعطاء الرجل «الصالح» قيمة أسمى من تلك التي أعطيت للرجل «الشرير» ... ماذا لو كان العكس هو الصحيح؟ حيث يصير عدم بلوغ الإنسان أسمى درجات قوته...، هو شيء ممكن في حد ذاته، خطأ يعزى بالضبط للأخلاق ! حيث تصير الأخلاق أخطر الأخطار على الإطلاق؟»³⁵

فالأخلاق التي تبرر ذاتها من خلال الاشتقاق اللغوي؛ ستعمل الجينالوجيا على فضح كل هذه التبريرات، والأوهام التي اتخذت مع الوقت مكانا داخل حياة الإنسان بشكل عام والمسيحي بشكل خاص. يقول: «إن حقيقة المقالة الأولى هي السيكلوجية المسيحية، مولد المسيحية من روح الأشياء...إنها حركة مضادة، تجريد عظيم ضد هيمنة القيم النبيلة».³⁶

سيتوقف نتشه في هذه المقالة على أصل الألفاظ، «الصالح» و«الشرير»، على «الحسن والقيبح»، وكيف سيتخذ كل منها رمزا من الرموز التي، إما أن تدل على القوة (السادة) أو الضعف (العبيد). بالتالي ستكون مهمة نتشه هي الوقوف على هذه التحولات والاشتقاقات اللغوية التي طرأت على هذه الكلمات، وسيعمل على تعريضها لإزالة ذلك اللبس الذي يعتريها. فالمضاف أصبح يتخذ، مع مرور الزمن، ماهية

33 المصدر نفسه، الصفحة 69

34 المصدر نفسه، ص 11

35 نتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق 2006، الصفحة 14

36 نتشه، هذا هو الإنسان، مجاهد عبد المنعم، دار التنوير، سنة 2009، الصفحة 151

وجوهر الأشياء. فليست هناك واقعة في ذاتها، فكل ما يحصل، ويتم ليس إلا مجموعة من الظواهر التي انتقاها واختارها كائن مؤول حسب تعبير «نتشه».

هذا الكائن المؤول هو، حسب نتشه، السيد. فيما أنه قوي، فإنه يملك إمكانية تأويل الأشياء لصالحه، وجعلها تتخذ المنحى الذي يرغب فيه هو نفسه. من ثمة، يكون الضعيف هو المكلف بتنفيذ ما يملى عليه، دون السؤال عن الماهية والأصل. فالأخلاق إذاً: هي موضوعة فقط للضعفاء، فهم يرجعون إليها لتبرير ضعفهم، ويتخذون منها مرجعاً لعلاج أنفسهم من تلك الحالة النفسية التي تصيب عادة ذلك الذي لا يقدر على أن يمتلك الأشياء.

من ثمة فجينالوجيا نتشه ليست رفضاً أو نبذا للقيم، فهو لا يهتم بها في ذاتها، لأنه لا يعترف بالأشياء لذاتها، وإنما يحاول تقييم وتمحيص هذه القيم؛ أي أنها عبارة عن «أركيولوجيا» تسعى إلى إزالة وتعرية القيم، قصد تبين قيمتها داخل النسق الحياتي والمعيشي للإنسان. «إنها ليست تاريخاً وقائعياً يفصل عالم القيم عن الواقع، وإنما تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها القيمة. وهي تدرك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوى متفاضلة».³⁷

بعدما ساد الاعتقاد بأن الموروث الأخلاقي منزّه وأزلي، ولا يمكن الشك في صحته، حاول فيلسوف المطرقة الدخول في نزالٍ مع هذا الذي كان يُعتقد أنه متأصل وراسخ في مبادئ لا يمكن زعزعتها، فكسر كل هذه المبادئ، هذه الأقفال الموضوعية للتضليل من طرف رجال الدين. ففتح باب التأويلات وتمكن من انتشال نوعين من الأخلاق هما: أخلاق السادة وأخلاق العبيد.

فالسيد في اللغة الأخلاقية، حسب نتشه، هو الرجل النبيل الذي ينتصر للقوة والبطولة، فهو الكفيل بإعطاء الأشياء معانيها وتحديد وضع القيم، ثم العبد وهو مرادف للرجل الشرير، مضطر ومفروض عليه العمل بما يمليه عليه السيد (الرجل النبيل). وحتى بنفس العبد عن ضعفه وعدم جسارته في خلق القيم، يضطر إلى «أن يقبل القيم ويسميها بعكس ما هي عليه في الواقع؛ فيسمى العجز «إحساناً وطيبة»، ويسمي عدم قدرته على ردّ الفعل مباشرة وبالمثل «صبراً»...، ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه على الاعتماد على نفسه «رحمة»، ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية «تواضعاً»».³⁸ وتهديم الأخلاق وتبيان مصدرها التاريخي، باعتباره غير متعال كما كان سائداً هو تبشير بموت الله؛ فتهديم الأخلاق، هو تهديم ما كان يستمد منه الإله قيمته كمقدس.

37 عبد السلام بنعبد العالي، التاريخانية والتحديث دراسات في أعمال عبد الله العروي، دار توبقال، الطبعة الأولى 2010، ص 20

38 عبد الرحمان بدوي، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، الطبعة الخامسة 1995، وكالة المطبوعات الكويت، ص 177

إن حديث نتشه عن موت الإله³⁹ منذر بصعوبات بالغة فيها هو هنا يقول: "... في ساحة السوق ليس هناك من أحد يؤمن بالإنسان الأعلى... لكن الشعب يظل يغمز كلنا سواسية"

...والإنسان هو الإنسان، وأمام الله...

لكن هذا الإله قد مات... لتبتعدوا عن السوق أيها الرجال الراقون!

أمام الله، لكن ذلك الإله قد مات، وذلك الإله كان خطركم الأعظم...

والآن فقط غدا «الإنسان الراقى/ الأعلى»/ سيدا!⁴⁰.

من خلال هذا النص -وفي الشذرة المعنونة بالأخرق في كتابه العلم المرح⁴¹- نفهم منذ الوهلة الأولى أن نتشه يتحدث هنا عن الله كما نعرفه في الديانات السماوية، الله الذي نعتقد بأننا سواسية أمامه مهما كانت الفوارق الاجتماعية أو العرقية أو الدينية. ولكن ضمن سياق مهاجمة نتشه للإنسان الحقيق الأخير ضمن نقده لمبدأ المساواة بين البشر قتل (نتشه) الله ليحيا «الإنسان الراقى/ الأعلى»/ ككائن متميز عن باقي البشر، أو بمعنى آخر قتل الله ليحيا الإنسان الأرقى الإنسان المنذر بقدمه، هذا دون أن ننسى الفارق الذي يقيمه نتشه بين «الإنسان الراقى/ الأعلى»، والإنسان الأعلى؛ الإنسان الأرقى⁴².

الحق أن هذه الفكرة تجد صداها عند هيغل وفيورباخ ومدارها، إنه ليس الله هو الذي خلق الإنسان، بل الإنسان هو الذي تأليهه تم على مر العصور، هذا فضلا عن تأكيده بأن اليهود هم الذين تصوروا وأسبغوا عليه صفات العلو، وليس تعريف النزوع الديني عند نتشه، هو نفسه النزوع والميل إلى خلق الآلهة، بل الأكثر يقول «نتشه» إن الإنسان هو الإله الذي ضيع نفسه بنفسه. يقول محمد الشيخ: إن موت الإله هو موت

39* كتب مارتن هايدجر مقالة وازنة في هذا الصدد عنوانها بـ "كلمة نتشه" ويقصد هنا بكلمة نتشه من خلال المقالة هي موت الله، حيث سيعمل هايدجر على تتبع هذه الفكرة من خلال وقوفه عند أبعاد هذه العبارة في متساويات عدة كلها تقرأ على ضوء المشروع الانتشائي؛ حيث يصدر قوله في بداية حديثه عن هذه العبارة "موت الله" بأنها تشير إلى قدرية عشرين قرنا من التاريخ الغربي، أي اعتبارها اختصارا للنزعة العدمية، واعتبر أن القول بموت الله من طرف نتشه -حسب المسيحية- يدخل في حكم الإلحاد. لكن حسب هايدجر لا يجب اتخاذ كلمة "مات الإله" كصيغة لعدم الاعتقاد، لأنها ستفهم بطريقة لاهوتية، بل إن كلمة "مات الله" عند نتشه تعني التفكير في الأفق الذي صدر عنه أصل حقيقة العالم فوق الحسي؛ أي أن مصطلح الله ثم التفكير فيه في ماهيته.

المرجع:

Heidegger martin, «le mot de Nietzsche...» in chemins..., Gallimard, 1962، نقله إلى العربية، محمد مزيان (أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض بمراكش) تحت عنوان كلمة نتشه "أقول المتعالي".

40 نتشه فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، مصدر سابق، الصفحة 529

41 نتشه فريديريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق 2000، الصفحات 132-133

42 انظر هامش هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، الصفحة 529

الإله الأخلاقي المسيحي، وهو لا يعني بالضرورة موت الأمر الإلهي، إنما الذي وصفه ننتشه بالموت هو إله القديس بولس إله الضعفاء والتافهين⁴³.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نفهم بأن موت الإله عند ننتشه يقصد به موت المقدس بشكل عام؛ أي التقاليد والعادات والأخلاق المسيحية وبعض أفكار القدامى أو لنقل موت الفكر الفلسفي منذ أفلاطون، حتى هيجل بما هو تاريخ الميتافيزيقا التي عمل ننتشه على تقويمها وإنتاج بديل عنها المتمثلة في تمجيد الذات الإنسانية؛ أي حقيقة ذلك مع ننتشه؛ إنه لا يصير إمكان ابتداع الشأن الإلهي أمرا ممكنا وعودة الروح إليه أمرا متحققا إلا أن تكون الديانة قد ماتت.

ويأتي مفهوم الإنسان الراقى/ الأعلى⁴⁴، عند ننتشه، كفكرة متممة لكل فلسفته، بل يمكن القول على أنها إحدى الغايات الكبرى التي ينشدها، خاصة وأنها تأتي في مرحلة ما بعد «موت» الإله المسيحي، الذي كان يشكل حجرة عثرة أمام كل من يحاول الخروج عن القيم اللاهوتية والمسيحية. فقد حدد ننتشه مهمة حياته بقوله: «إن مهمة حياتي، هي أن أعيد للإنسانية لحظة الوعي الذاتي الرائع...»⁴⁵ لحظة الوعي هذه، لن تتحقق إلا بالإتيان على الأخضر واليابس. «إن أعظم الكلمات صمنا هي المبشرة بالعاصفة، والأفكار التي تأتي على جناحي حمامة هي التي تقود العالم»⁴⁶.

ستشكل أفكار «ننتشه» تلك الريح الشمالية لكل تلك الثمار الناضجة. فإذا كانت لحظة الأنوار جاءت، على لسان «كانط»، بخروج الإنسان من وضع الحجر أو الوصاية الذي هو نفسه مسؤول عنها، قصد ولوج عالم التحرر من الهيمنة الكنسية، والوثوقية السياسية... والمناداة بإعمال العقل في كل الميادين؛ فلحظة الأنوار النتشواوية تهدف إلى خروج الإنسان عن هذا العقل بالتحديد، والذي أضحى يشكل إحدى أكبر تلك الثمار، إلى جانب معتقدات أخرى يراها «ننتشه» ليست سوى نتاج لأيديولوجيات ساخرة يهدف أصحابها إلى تقلد مناصب عليا، وتكريس مبدأ الهيمنة.

فكرة الإنسان الراقى/ الأعلى، عند ننتشه، كفكرة متممة لكل فلسفته، بل يمكن القول أنها إحدى الغايات الكبرى التي ينشدها، خاصة وأنها تأتي في مرحلة ما بعد موت الإله المسيحي، الذي كان يشكل حجرة عثرة

43 محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر ننتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 729

44 لقد تعددت الترجمات لهذا المفهوم النتشواوي نذكر منها: "فوق الإنسان"، "فوق إنساني"، "الإنسان الراقى"، "الإنسان الأرقى"، "الإنسان المتفوق"، "الإنسان الأعلى"، "الإنسان السامي"... وقد وقع اختيارنا على ترجمتين نرى أنهما حاولا التقريب للمعنى النتشواوي، لذا أدرجناهما معا، والأمر يتعلق بـ "الإنسان الأعلى/الراقى" حيث وردت الأولى-حسب قراءتنا المتواضعة- عند علي مصباح، والثانية عند كل من فليكس فارس ومحمد الناجي، حيث إن كل تلك الترجمات التي ذكرنا، باستثناء التي اخترناها تعبر عن منزلة أعلى للإنسان؛ أي أننا لم نخرج عن التراتبية في النوع الإنساني، والمنشود عند ننتشه هو عكس ذلك، إذ يقول: «ما الإنسان إلا كائن يجب أن تتفوق عليه/تجاوزه»، أي الأمر يتعلق هنا عن مرتبة عليا للإنسان، وليست مرتبة أعلى، أي يجب تجاوز النوع الإنساني، وهي نفس الملاحظة التي أوردها علي مصباح في ترجمته للكتاب هكذا تكلم زرادشت.

45 نيتشه، هذا الإنسان، مصدر سابق، ص 115

46 المصدر نفسه، التصدير ص 16

أمام كل من يحاول الخروج عن القيم اللاهوتية والمسيحية. ف «نتشه» سيجعل من موت هذا الإله حافزا ودافعا للدفع بالإنسان للخروج من الوصاية والخضوع والخنوع؛ أي أنه بعدما شكل -في مرحلة سابقة- هذه الوصاية، أصبح الإنسان نفسه يسعى إلى الخروج وكسر نير العبودية، وذلك بابتداع قيم أخلاقية جديدة عوض/مكان تلك القيم اللاهوتية السابقة. وبصيغة أخرى، لم نستطع أن نتجاوز العدم، وإنما توغلنا خطوة أخرى فيه.

وهذا ما سيدفع «نتشه»، على لسان الحكيم، إلى الابتعاد عن الساحات العمومية، باعتبارها موطننا للدهماء: «بماذا ستفيدني الساحة العمومية والدهماء وضوءاء الدهماء وأذانها الطويلة»⁴⁷. فالدهماء لازالوا يؤمنون بفكرة أنهم، وإلى جانب «الإنسان الراقى/ الأعلى»، الذي يدعو إليه فيلسوفنا، لازالوا سواسية أمام الرب. والحال أن الرب، الذي جعلوا منه حارسهم ودرعهم الواقى، هو نفسه قد مات. لذلك، لم يعد هناك ما يقف أمام «الإنسان الراقى/ الأعلى» في تحقيق كماله، وهو ما لا ولن يتحقق إلا برفض المساواة مع الرعاى؛ أي بمغادرة الساحة العمومية، فموت الله منذر بأن يحيا الإنسان الأعلى.

عوض طرح الإشكالية التقليدية كيف نحافظ على الإنسان؟ يدعونا زرادشت إلى تغييرها بطرح السؤال التالي: كيف نتجاوز الإنسان الأخير قصد بلوغ الإنسان الأعلى؟.

«الإنسان الراقى/ الأعلى» هو المتحرر من العبودية، والذي يجب أن يكون هو نفسه، فيتحكم في أهوائه فلا يلغيها، إنه القاسي الذي لا يعرف الشفقة، المؤمن بأن الإنسان سيد الأرض، وبأنه يجب المضي بالعالم في إطار الصيرورة وعدم العودة به إلى أوضاع سابقة -نقصد لحظة الخضوع (لحظة الجمل)-. أي هو الإنسان القوي العامل على بسط سيادته على الأرض حماية لها من سطوة المرضى والعبيد.

«الإنسان الراقى/ الأعلى» هو من يعمل على مجاوزة أسياذ اليوم الذين يدعون إلى الفضائل الحقيرة، وهم المختنون، والذين أنتجتهم العبودية، وكما يصفهم «نتشه»، بأنهم أكبر خطر يتهدد «الإنسان الراقى/ الأعلى». فهو ذلك الإنسان الشجاع الذي لا يظهر شجاعته أمام الناس، ولكنه يمتلك شجاعة المتولدين، والتي لا يراها حتى الإله نفسه؛ فالشجاع هو الذي يرى الخوف، حيث يصبح هذا الخوف دافعا للإقدام على انتشارال نفسه من الوضع المعطى، الذي يعمل، مع شيء من التضليل، للإيقاع به في الهاوية.

فأصبح من اللازم على الإنسانية، بعدما تأكدت من موت الله، وإيمانها بأن جوهر الوجود هو إرادة قوة، وبأن العود الأبدي هو تجربة غير متناهية لهذا الوجود: أن تعمل على خلق نفسها بنفسها وتجاوز ذاتها في كل مرة، حتى تستطيع احتمال الوجود في صورته الجديدة.

47 نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، «الإنسان الراقى/ الأعلى»، ص 263

ثانيا: خطاب موت الإنسان في العلوم الإنسانية؛

إن موت الإنسان في خطاب العلوم الإنسانية جاء كاستمرارية تهييمية لأصنام الحداثة وكنتمين لفكرة موت الإله عند نشئه التي تسببت في جرح عميق في الثقافة الغربية، بالإضافة، إلى ذلك الجرح الذي تسبب فيه داروين قبله -كما بينا في الشق الأول من هذه المقالة- حينما اعتبر الإنسان من سلالة القرد، وبعده فرويد في اكتشافه أن المتحكم في الإنسان هو اللاوعي وليس الوعي كما كان يعتقد.

أولا) سيغموند فرويد: فرضية اللاشعور (اللاوعي) وموت الإنسان كذات واعية

1- الأنا ليس سيدا في بيته:

«الإنسان بحاجة إلى ثورة جديدة تتجاوز الثورة الاجتماعية، ثورة تعيد إليه قيمة السعادة الحيوية وترد إليه وعيه بالغرائز وإحساسه بالجمال، مثل هذه الثورة لا نستطيع أن نسترشد فيها بتعاليم ماركس (وإن كانت هذه التعاليم تقدم في الواقع الأساس الذي لا يمكن تحقيقها بدونه)، بل ينبغي علينا أن نلجأ من أجل استطلاع معالمها إلى فرويد»⁴⁸.

ما الإنسان؟ حول هذا السؤال، يقول غرامشي (1891 - 1937)، فيلسوف إيطالي، ومنظر للبعد العملي في النظرية الماركسية): «إن السؤال عن الإنسان: ما هو؟ هو السؤال الأول، والأساسي في الفلسفة. فكيف يمكننا الجواب عن هذا السؤال؟»⁴⁹ سؤال فلسفي يتقاطع فيه ما هو وجودي مع ما هو معرفي وما هو قيمي، إنه سؤال يفتحنا على أجوبة وأفاق مختلفة مفتوحة أمام إمكانات متعددة؛ أي معرفة تلك التي نريد أن نتوصل إليها من خلال طرحنا لهذا السؤال؟

على الرغم من أن هذا السؤال يحتمل إجابات مختلفة، وربما متناقضة حسب اختلاف مجالات البحث، إلا أن هناك قواسم مشتركة يمكن تقديمها لتشكيل تصور عام حول هذا الكائن المدعو إنسان، قبل كل شيء فهو كائن حي؛ أي إنه ينتمي إلى الطبيعة وهو في ذلك مثله مثل باقي الكائنات الأخرى، إلا أنه يخرج عن هذا التصنيف، حينما يصبح كائنا مفكرا في الطبيعة ومتدخلا فيها؛ أي أنه ينتقل من مجال الطبيعة إلى مجال الثقافة. وهذا ما يعطينا مؤشرا أن للإنسان طبيعة خاصة تتعالى عن الطبيعة المادية ألا وهي العقل كأسمى ملكة من الملكات التي يتوفر عليها، وهذا ما جعل رنيه ديكارت يعرف الإنسان بالجوهر المفكر la substance pensante. والتفكير جعل الإنسان يعي وجوده، ويسخر الطبيعة لصالحه، ويتجنب مخاطرها،

48 فؤاد زكرياء، هريوت ماركيز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1978، الصفحة 68

49 غرامشي، دراسات ومختارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1972، الصفحة 184

لكن هل الوعي هو الخاصية المميزة للإنسان؟ هل يمكن تفسير السلوك الإنساني من خلال الوعي فقط؟ ألا يمكن الحديث عن اللاوعي كمحرك خفي لهذا السلوك؟

يجيب فرويد: إن الإنسان خاضع للضرورة نفسية متمثلة في اللاشعور الذي يحكم الحياة النفسية للفرد، حيث إن كل سلوك يصدر عنه لا يعدو أن يكون إلا مجرد استجابة لدوافع ورغبات غريزية لا شعورية؛ ليس الإنسان كائنًا حراً لامتلاكه خاصية الوعي، حيث يدافع فرويد على أن اللاشعور هو أساس الحياة النفسية للفرد والمتحكم فيها. إنه في صراع دائم مع الشعور الذي يقوم بمراقبته، والذي يشغل ليل نهار ليقتنص الفرص الملائمة ليعبر عن ذاته، ويعتبر مفهوم اللاشعور حجر الزاوية لنظرية التحليل النفسي، كفرضية، ذات طبيعة خفية تتكون من الميولات والرغبات والخبرات المكبوتة التي تتحين الفرص لكي تعبر عن نفسها، كما يحصل، أحياناً في الأحلام وفتلات اللسان وزلات القلم، والنسيان... يعرفه فرويد على هذا النحو «اللاشعور هو الأساس العام للحياة النفسية، فاللاشعور هو أوسع منطقة التي تضم بين جوانبها منطقة الشعور التي هي أضيق نطاق». ⁵⁰ بهذا ينتقد التحليل النفسي التصور الذي أعطي للشعور كخاصية مميزة للإنسان؛ وذلك بقوله: «من الجوهري أن لا نبالغ في تقدير الشعور» ⁵¹ لهذا ينبغي علينا ألا نمنح الوعي القيمة الجوهرية في تحديد الحياة النفسية. يقول فرويد: «في موضع ما أن هناك ثلاثة جروح نرجسية في الثقافة الغربية: الجرح الأول سببه كوبرنيك، والذي سببه داروين، حيث اكتشف أن الإنسان أصله من القرد، والجرح الذي سببه فرويد نفسه، حينما اكتشف، بدوره أيضاً، أن الوعي يتأسس على اللاشعور» ⁵²

هذا الجرح هو الذي سينزع عن الإنسان قداسة الكائن الواعي الذي ما فتئ يتعالى بها منذ «اعرف نفسك بنفسك» هذه العبارة السقراطية التي ثم الانتقال بها -في التفكير اليوناني- من التساؤل عن أصل الوجود إلى التساؤل والبحث في هذا الكائن المدعو إنسان؛ أي أنه أصبح -هو نفسه- موضوعاً للمعرفة، ومنذ ذلك الحين إلى اليوم انصب اهتمام مباحث معرفية متعددة في محاولة تعريفه، الكل حسب تخصصه، حيث ثم تعريفه حسب مجال الفلسفة، باعتباره كائناً عاقلاً كونه يعي ويدرك أفعاله وسلوكياته، ومن ثمة كان الوعي هو الخاصية المميزة للإنسان. مروراً بفلسفة الإسلام: ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد... والاستناد والرجوع إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو في تقسيم النفس ووظيفتها، حيث الإدراك الحسي شرط ضروري لكل معرفة ووعي، حيث يكون الوعي صفة للنفس العاقلة، وصولاً لديكارت الذي أرسى الأرضية الصلبة للإنسان المؤسسة على التفكير بما هو وعي الذات بذاتها (أنا أفكر إذن موجود)، هذه الخاصية البشرية هي ما سماه بالإنسان وجعله كائناً فوق جميع الكائنات. ومنذ ذلك الحين ساد الاعتقاد أن الإنسان لا يمكن تعريفه إلا من

50 سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، الصفحة 594

51 المصدر نفسه، الصفحة 594

52 Michel Foucault, Nietzsche-Freud-Marx, Nietzsche cahiers de Royaumont, Edition minuit 1964, page 183

خلال هذه الميزة، ف «أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقين. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا». ⁵³ ثم الفلسفة الفينومولوجيا مع إدموند هوسرل (1859 - 1938) ونقد الكوجيطو الديكارتية (أنا أفكر إذن أنا موجود) باعتبار الوعي إحالة وقصد، «كل وعي هو وعي بشيء ما» ⁵⁴. هذا الاكتشاف الجديد للشعور «يجعل التحليل النفسي يوجه صفعه إلى الاعتداد الإنساني بنفسه، عندما يحاول أن يثبت أن الأنا ليس سيدا في بيته» ⁵⁵.

إن الإنسان الذي كشف عنه فرويد من خلال زاوية التحليل النفسي، ليس بتاتا ذلك الذي سوقت له الفلسفة الحديثة «كسيد ومالك للطبيعة»، أو ذلك الذي رفعت شعاره فلسفة الأنوار ككائن حرّ يحرك الوعي، بل -مع فرويد- هو ذلك الذي لا يعدو أن يكون سوى حلبة صراع بين غرائز ومطالب الهو ورقابة الأنا الأعلى ومثله الأخلاقية وبين قوة الواقع وضغوطاته، وبالتالي لا يعدو الأنا سوى أن يكون خادما لهؤلاء السادة الأشداء «إن الأنا مكره أن يخدم ثلاثة سادة، وهو في ذلك يبذل أقصى مجهوداته للتوفيق بين مطالبهم» ⁵⁶. إنسان سيجمع بين غريزتين غريزة الحياة (الإيروس)، رغبة حب الذات والبقاء وغريزة الموت (التاتانوس) كرغبة تدميرية؛ أي كسلوك عدواني أو غريزة حيوانية طبيعية في الإنسان.

إن النتيجة الأكثر خصوبة وجذرية للنظرية الفرويدية كانت في تأسيس علم «للاعقلاني»؛ أي نظرية اللاوعي. وكما لاحظ فرويد نفسه كان ذلك استمرار لعمل كوبرنيك وداروين (وأضيف ماركس) هؤلاء طعنوا أو هام الإنسان حول مكان كوكبنا في الكون، وحول مكان الإنسان في الطبيعة والمجتمع. وهاجم فرويد آخر معقل لم يطرقه أحد، وهو الوعي الإنساني كمعطى أخير للتجربة النفسية، وبرهن أن كل ما نعيه تقريبا ليس حقيقيا، وأن كل ما هو حقيقي تقريبا لا يقع ضمن وعينا ⁵⁷.

إن خطاب موت الإنسان في العلوم الإنسانية من وجهة التحليل النفسي مع فرويد هو كشفه وإعلانه عن حقيقة أن الإنسان ليس ذاتا حرة، بل ذات خاضعة للضرورة نفسية متمثلة في اللاشعور الذي يحكم الحياة النفسية للفرد، حيث إن كل سلوك يصدر عنه لا يعدو أن يكون إلا مجرد استجابة لدوافع ورغبات غريزية لا شعورية. ولا يعدو أن يكون الأنا مجرد خادم ووسيط بين الدوافع والغرائز والرغبات وليس سيدا عليها. فالقهر النفسي يمارس سلطته على الأفراد من خلال الرقابة والعقاب التي يمارسها الأنا الأعلى على الرغبات

53 ديكرت، التأملات: في الفلسفة الأولى، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1901م، الصفحة 96

54 سماح رافع محمد، الفينومولوجيا عند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون العامة، بغداد، 1991م، الصفحة 140

55 Freud, introduction à la psychologie, 1975, trad.S. jankelivitch, Payot, 1975, page 26

56 Freud, Nouvelles conférences, 1932, traduction fr Zeiltin, paris, 1936, page 107

57 اريك فايل، أزمة التحليل النفسي، المؤسسة الجامعية لتوزيع والنشر، الطبعة الأولى 1988، الصفحة 12

المكبوتة التي تحاول التعبير عن نفسها، فالمجتمع هنا هو بمثابة قهر خارجي⁵⁸ للغرائز حتى تنسجم مع صورة المجتمع وتصبح مقبولة⁵⁹؛ إلا أن مثل هذا القهر يقود حتما إلى تشوهات في شخصية الفرد باتساع مساحة المكبوت التي تجعل منه كائنا مغتربا عن ذاته.

2- الهفوات اللاشعورية أو تمظهرات سيادة اللاوعي:

في كتابه الموسوم بعنوان «مدخل إلى التحليل النفسي»، والذي هو عبارة عن محاضرات (تفترض وجود الجمهور) كتبها ما بين 1915 و1917، سيركز فيها فرويد على علم نفس الهفوات (زلات القلم، فلتات اللسان، النسيان...) في الحياة النفسية للإنسان التي لا يجد لها تفسيراً، والتي لا يقدر على التحكم فيها؛ «حيث تحدث عندما ينطق المرء أو يكتب، عن انتباه أو بدون انتباه، الكلمة غير تلك التي كان يريد أن ينطق بها أو يكتبها (زلة) أو عندما يقرأ، في نص مطبوع أو مخطوط، كلمة غير تلك التي هي مطبوعة أو مسطورة (قراءة مغلوطة) أو عندما يسمع شيئاً هو غير ما يقال له، من دون أن يكون مرد هذا السمع المغلوط إلى خلل عضوي في حاسة السمع»⁶⁰.

إن هذه التجليات والتمظهرات التي يجد الإنسان نفسه يتعايش معها بحكم العادة دون أن تكون له الجراءة على فهمها فهما «علمياً»، شكلت مدار بحث من بين مدارات متعددة للتحليل النفسي عند سيغموند فرويد، فهي تعبير مباشر على أن الوعي ليس هو أساس حياتنا النفسية، وليس كل الأفعال التي نقوم بها هي أفعال واعية. فالأنا يجد نفسه من خلال هذه الهفوات أو الزلات عاجزاً عن أن يجد علتها أو مصدرها، وعدم قدرته هذه على التفسير تجعله غالباً يرجعها إلى تبريرات دينية كالشيطان مثلاً... أو الخرافات المتداولة والشائعة، بينما هي في الأساس النفسي الفرويدي تعبر عن سطوة الهو وسيادته على الأنا.

إن فلتات اللسان تعبر على أن الإنسان يفقد في أحيان متعددة قدرته على التحكم في قدراته اللغوية كخاصية مميزة له. هذا الخلل في «غرفة التحكم» لديه تجعله يتساءل بشكل مباشر أو غير مباشر عن سبب هذا الانفلات (الزلة) غير المقصود لكلمات غير مناسبة في موقف غير مناسب. وقد «وقعت في مثل هذا الغلط المعاند صحيفة اشتراكية -ديمقراطية فقد جاء يوماً في تعليق لها على تظاهرة ما: «وكان بين الحضور سمو ولي العهد» (بدل من ولي العهد)... ومن الأمثلة المشهورة كذلك في هذا الموضوع. فقد افتتح

58 سيغموند فرويد، أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1977، الصفحة 20

59 انظر كتاب: فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية. والذي أبرز فيه كيف تشكل الدين وكيف تشكلت معه الرقابة الاجتماعية التي تجسدت في المبادئ الأخلاقية، انطلاقاً من عرضه لقصة المأدبة وقتل الأب من طرف الأبناء وما صاحبه من تأنيب للضمير.

60 سيغموند فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الطليعة، بيروت، طبعة 1995، الصفحة 20

مرة رئيس النواب عندنا الجلسة بقوله: «سادتي، بالنظر إلى اكتمال النصاب عندنا أعلن ارفضاض (رفع الجلسة)» (بدل من افتتاح الجلسة)⁶¹.

إن هذه الهفوات تخفي رغبات دفيئة، هي رغبات غير شعورية طفت على السطح بطريقة غير مباشرة فهي دليل واضح على أن الإنسان يخفي أكثر ما يظهر، يكبت ما لم يقدر على البوح به مباشرة، غير قادر على المواجهة. فهذا الإخفاء يظهر في تجليات غير مرغوب بها من طرف صاحبها، وبالتالي تكون سيادته على رغباته محفوفة بالمخاطر والمفاجآت. ويتساءل فرويد في هذا الصدد، لم تصدر هذه الفلتات دون سواها في موقف دون سواه؟ هل ترتبط بقصور ذاتي أم إنها محض صدفة اعتباطية؟

فالمثال الأول يعبر عن العمليات اللاشعورية التي تقوم بها الذات بطريقة، وهي فلتات اللسان التي تصدر بغير قصد ناتجة عن النسيان أو السهو، لكنها تحمل في طياتها بعض المشاكل النفسية التي يمر منها الفرد أي لديها معنى لدى الفرد؛ فالخط التحريري للصحيفة الاشتراكية قد يتعارض مع نظام الحكم السائد (الملك)؛ فهذا التعبير هو ناتج عن المكبوتات النفسية اللاشعورية تحملها الصحيفة لولي العهد. يعبر على أن المصرح به هو ما ينطوي عليه اللاشعور الذي يكون في حالات معينة أصدق من الشعور، حيث يوظف الإنسان في كلامه كلمات غير مناسبة للسياق، ويترك الكلمات المطلوبة وعادة ما يكشف تكرار مثل هذه الزلات حقيقة ما يكنه صاحبها، بل أكثر من ذلك فإنها ترفض بشكل جلي ومباشر المعنى المراد وهذا ما يوضحه المثال الثاني، فالزلة التي سقط فيها من أراد افتتاح الجلسة تكشف أنه لم يكن يرغب في افتتاح هذه الجلسة أصلاً لأسباب معينة ترتبط بأنه لا يأمل شيئاً في الجلسة. إن ما عكسته عبارة «سمو ولي العهد» من طرف صحفي الجريدة لهي تعبير حقيقي عن ما يخالف دواخل هؤلاء المعلقين وما يجول في لا وعيهم، فزلة اللسان هاته كسرت الرتابة والروتين المرافق دوماً لتغطية هاته الأحداث وكشفت عن رغبة دفيئة عن ما يروج من مواقف حقيقية اتجاه ولي العهد والفجور. هذا دليل حسب فرويد إن ذلك الشخص الذي كان يريد الحضور للجلسة من الأصل، فبطريقة لا واعية لاشعورية فلتت من لسانه كلمة تبين ذلك فمثلاً كما ذكر محمد عابد الجابري تلميذ لديه مشكلة مع ناظر المؤسسة، ويقول للتلاميذ إن الناظر ملعون؛ فالتلميذ يعني شيء والتلاميذ يفهمون شيئاً آخر، وفي المثال البرلماني فضحه لا شعوره؛ لأنه لم يكن يريد القدوم إلى البرلمان أصلاً. «فحين ينسى الإنسان على سبيل المثال كلمة من الكلمات بصورة مؤقتة، نراه يضيق ذرعاً، ويبدل قصاره ليتذكر الكلمة ولا يقر له قرار ما لم يهتد إليها. فلم لا يفلح، رغم تلهفه وتحرقه إلا فيما نذر في تركيز انتباهه كله على الكلمة التي يقول هو نفسه إنها على طرف لسانه، والتي سيتذكرها حالما يتلفظ بها أحدهم أمامه»⁶². الكلمة هنا على طرف لساننا، لكنها تأبى الخروج، وتجعلنا نفقد أعصابنا ونحن

61 المصدر نفسه، الصفحة 27-30

62 المصدر نفسه، ص ص 26-27

نحاول تذكرها وكأننا نود الدخول لذاكرتنا والبحث عنها كما نبحت عن أغراضنا، فنحس بأن عقلنا يلعب معنا «لعبة الاستفزاز» ويخبئ الكلمات ليستفزنا، فتدخل النفس في حوار «مونولوجي» لا واعي تحاول جاهدة مثابرة أن تسترجع ما ضاع أو ما تاه منها. إنه تعبير واضح على العجز الكامن في الأنا لتصرف وفق إرادتها الخاصة.

خلاصة القول؛ يدافع فرويد في مشروعه ككل على أطروحة مفادها؛ أن اللاشعور هو أساس الحياة النفسية للفرد والمتحكم فيها، إنه في صراع دائم مع الشعور الذي يقوم بمراقبته، والذي يشتغل ليل نهار ليقتنص الفرص الملائمة ليعبر عن ذاته، ومن ضمن هذه الفرص الأحلام الليلية وأحلام اليقظة. إن مفهوم اللاشعور شكل حجر الزاوية لنظرية التحليل النفسي، حيث عرفه، سيغموند فرويد، أنه فرضية ذو طبيعة خفية يتكون من الميولات والرغبات والخبرات المكبوتة التي تتحين الفرص لكي تعبر عن نفسها، كما يحصل، أحيانا في الأحلام وفتلات اللسان وزلات القلم، والنسيان... فالحلم -حسب فرويد- يدل على ذلك الإشباع الرمزي المُقنَّع لرغبة ما مكبوتة لم يتم تحقيقها في الواقع، حيث يخفي رغبات ومخاوف لا يفصح عنها الشعور مباشرة وله علاقة بالرمزية كمفهوم يدل على استبدال مضامين رغبة معينة لا شعورية مخالفة لمبدأ الواقع برموز تخفيها، وهي بصفة عامة عملية تضليل يقوم بها الهو، ليحقق تلك الرغبات. وبهذا يكون الإنسان كائنا خاضعا لضرورة نفسية لاشعورية.

ثانيا) دوركهائم: الضمير الجمعي وموت الإنسان كذات فردية

الإنسان صناعة فريدة للمجتمع، صناعة للتنشئة الاجتماعية⁶³ بما هي تربية، تقاليد، دين، قانون، مؤسسات...، بهذا يمكن تشبيه الفرد الدوركهائمي كمعدن ينصهر ضمن بوتقة الضمير/الوعي الجمعي، كوعي لن ولا يمكن للفرد أن ينظر للعالم ولذاته إلا من خلال منظاره. فالفرد -على حد قول دوركهائم- لا يكتمل وجوده ولا تتحقق طبيعته تماما، إلا إذا تعلق بالمجتمع، فمن المجتمع يأتينا خير ما فينا ومنه تنبع الأشكال العليا لنشاطنا؛ فاللغة مثلا ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول والمجتمع هو الذي أنشأها، وهو الذي يورثها الجيل بعد الجيل، وهي التي تكون أساس العقلية الفردية.

إن علاقة الفرد بالمجتمع عند دوركهائم هي علاقة سلطة وتوجيه "ليس المجتمع سلطة أخلاقية فحسب، بل كل الدلائل تؤكد أن المجتمع سلطة أخلاقية ومصدرها"⁶⁴، من خلال هذه السلطة يكشف دوركهائم عن

⁶³ انظر كتاب: أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياح، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الرابعة. خصص غدنز فصلا كاملا للحديث عن علاقة الثقافة بالمجتمع، حيث يرى أن المجتمع يعلم الفرد ثقافة وقيم مجتمعه عم طريقة التنشئة الاجتماعية التي هي عملية ترافق الفرد منذ طفولته، والتي بها تنتقل الثقافة من جيل لآخر، حيث تعمل هذه التنشئة على جعل الطفل مدركا وواعيا بذاته كعضو داخل مجتمع معين له خصوصيات معينة وجب احترامها وهو يتحقق عبر مرحلتين: مرحلة الرضاعة، ومرحلة النضج والبلوغ.

⁶⁴ إميل دوركهائم، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، نقلا عن كتاب الفلسفة المركز القومي للبيداغوجي، تونس 1977، الصفحة 222

تعريف جديد للإنسان؛ ليس باعتباره كائنا فاعلا وذاتا حرة، بل ذات خاضعة لضرورة اجتماعية تتمثل في صوت المجتمع «ففي كل مرة نتدبر فيها لنعلم كيف يجب علينا أن نسلّك، نجد صوتا يتكلم فينا ويهيب بنا قائلا: هذا هو واجبك»⁶⁵.

«ففرديتنا تتمحي بالضرورة عندما يشتغل التضامن الآلي، فلا يكون الفرد فردا، بل كائنا منصهرا في الجماعة»⁶⁶. إن الفرد خاضع لسلطة المجتمع وليس له كيان مستقل ضمن المجتمع الذي ينتمي إليه، في هذا الصدد يوضح إميل دوركهايم هذه العلاقة من خلال تمييزه بين نوعين من التضامن؛ الأول وهو التضامن الآلي الذي تتمحي فيه فردية الفرد والاختلافات؛ فالكل فيه متشابه وهذا يعني أنه لا وجود لكيان مستقل للفرد عن المجتمع؛ أما الثاني فهو التضامن العضوي القائم على تقسيم العمل بين أفراد المجتمع وفيه توجد فروقات واختلافات بين الأفراد، لكن هذا الاختلاف لا يعني أي لون من ألوان الاستقلال الذاتي للفرد عن المجتمع، لأنه محكوم بالضمير الجمعي.

إن كشف دوركهايم على أن الفرد لا تحركه إرادته الخاصة، بل إرادة المجتمع هو إعلان عن موت الذات المفكرة عند ديكارت، أو الذات الأخلاقية عند كانط، أو موت العقلانية كشعار للحدثاء، وكأساس لكل معرفة، فالقول الدوركهايمي بسلطة الوعي الجمعي على الأفراد هو مسائلة لأسس الحدثاء من خلال إعادة ترتيب علاقة الحرية بالضرورة، علاقة الفاعل بالمجتمع، علاقة يحكمها الصراع «فالمجتمع لم يعد مبدأ وحدة، بل هو نتيجة صراعاته الاجتماعية، ونتيجة التوجهات الثقافية الكبرى التي هو مدارها. ليس المجتمع ماهية (ثابتة) بل حدث (تاريخي)»⁶⁷. هذه التوجهات الثقافية هي التي تجعل المجتمع، حسب رالف لينتون، يمارس سلطته عن طريق التنشئة الاجتماعية التي تسعى لتلبية حاجيات الفرد من خلال ترسيخ نماذج ثقافية فيه تصلح كنماذج للسلوك. «الفرد يتعلم هذه النماذج بوصفها مجموعات تفترض ضرورة الحياة الاجتماعية، كما تفترض ضرورة إشباع حاجاته الخاصة، فهو يعرض على طعم الإشباع المباشر والشخصي فتأسره صنارة التنشئة الاجتماعية»⁶⁸.

سأحاول أن أبين فيما يلي، بشكل موجز، سيورة موت الإنسان كذات فردية عند دوركهايم من خلال مشروعه الفكري متوسلا في ذلك للمنهج التاريخي والمقاربة التأويلية، مركزا البحث، على وجه الخصوص، في كتابين يبدو لنا أنهما يمثلان هذا المسار المنطقي للأفكار الدوركهايمية في التأسيس للمشروع

65 إميل دوركهايم، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، الصفحة 87

66 إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، الطابع الجامعية الفرنسية، 1967، الصفحة 99

67 آلان تورين، تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، دار الامان، 1987، الصفحة 63

68 رالف لينتون، الأساس الثقافي للشخصية، دونو 1977، الصفحة 27

الوضعي، انطلاقاً من منازعته للعلوم الطبيعية في موضوعيتها ومحاولته للبحث، انطلاقاً منها، على نوع من الموضوعية في الحقل الإنساني، الحقل الملغم بالعاطفة والذاتية...

1- «في تقسيم العمل الاجتماعي»: التعاون وانمحاء الفردانية

في الفصل الثاني من كتابه «في تقسيم العمل الاجتماعي»⁶⁹ المعنون بالتعاون الآلي، أو التعاون عن طريق التشابه سي طرح دوركهيم في البداية سؤالاً جوهرياً علام تقوم الجريمة؟ أو بصفة عامة علام يقوم العقاب الاجتماعي؟

يجيب دوركهيم إن صيغة العقاب عامة ومشتركة بين جميع المجتمعات، رغم الاختلافات والفروقات الجزئية؛ فهي تقوم على قاعدة أساسية تتحلّى في أن كل ما يهدد الحياة الاجتماعية أو النظام العام للمجتمع فهو جريمة يتخذ عقابها أشكالاً متعددة من ردود الأفعال: عرفية، أخلاقية، دينية وقانونية... كلها تعبر بصوت واحد على أسبقية المجتمع على الفرد.

وفي هذا عرض لمجموعة من الأفعال التي كانت تاريخياً -ولازالت- تعتبر خطراً على المجتمع، ومنه تم اعتبارها أفعالاً إجرامية، رغم أن الكثير منها لا يشكل تهديداً على الحياة العامة، إلا أن ذلك لم يشفع لها ألا تكون كذلك. ومن ثمة، ينشئ المجتمع مجموعة من القواعد الإلزامية -لا الالتزامية- تجعل الفرد ينساق وينقاد بطريقة منتظمة تحت لوائها داخل ما يسميه دوركهيم بالضمير الجمعي، هذا الأخير يؤدي إلى انمحاء الفردانية.

إذن، فالجريمة لا يمكن أن تعتبر كذلك إلا إذا كانت تسيء إلى العواطف الجمعية وليس الفردية؛ حيث إن «مجموعة من المعتقدات والمشاعر المشتركة بين متوسط أعضاء مجتمع واحد، تؤلف نظاماً معيناً له حياته الخاصة، ويمكن تسميته بالوجدان الجمعي أو المشترك. لا ريب أن ركيزة هذا الوجدان ليست في عضو واحد، بل هو بالتعريف منبث في المجتمع بجملته»⁷⁰.

فالوجدان الجمعي إذن هو مجموعة من أوجه الشبه الاجتماعية والعلاقات المشتركة التي تحدد نماذج اجتماعية لمجتمع معين؛ فالوجدان بهذا المعنى يمكن التعبير بالتنشئة الاجتماعية التي تجعل الفرد ينخرط فيها بطريقة تلقائية ومقبولة «فليس كل فعل يجرح الوجدان الجمعي هو فعل إجرامي، بل هو فعل إجرامي لأنه يجرح الوجدان الجمعي»⁷¹.

69 إميل دوركهيم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، المكتبة الشرقية، بيروت/لبنان، طبعة 1982

70 المصدر نفسه، الصفحة 98

71 المصدر نفسه، الصفحة 100

يحاول دوركهائم طيلة أفكار هذا الفصل أن يثبت فكرة أساسية أن لا سلطة فوق سلطة المجتمع، هذا الإثبات حاول البرهنة عليه من خلال العودة تاريخيا إلى أحد أقدم الظواهر الاجتماعية بامتياز ألا وهو الدين. «فإذا كان القانون الجزائي، في الأصل، قانونا دينيا، فيمكن أن نكون متأكدين أن المصالح التي يؤمنها هي مصالح اجتماعية، والإلهة إنما تنتقم بالقصاص للإساءات الموجهة إليها لا إلى الأفراد، والإساءة إنما هي، في الواقع إساءة للمجتمع»⁷².

ما الذي نفهمه من هذا القول؟ نفهم أن الدين صناعة فريدة للمجتمع، صناعة وضعت من أجل توجيه السلوك الفردي، انطلاقا من صنع كيانات يعتقد بتعاليتها عن الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد بغرض أن يجد هذا الأخير لعزائه وضعفه تبريرا. بهذا يكون الفرد فردا، إلا إذا انصاع لسلطة الدين.. سلطة المجتمع.

ينهي دوركهائم هذا الفصل بخلاصة مهمة، وهي أن هناك تعاونا اجتماعيا سمّاه بالتعاون الآلي ينشئ عن وجود عدد من حالات الوجدان مشتركة وبين كل أفراد المجتمع الواحد. فالتعاون بهذا المعنى يعبر عن ذلك الاندماج الاجتماعي العام الذي يصدر عن الإرادة العامة -بتعبير روسو- التي تسهم في تأمين الانسجام والتضامن الاجتماعي.

سيخصص دوركهائم، في الكتاب نفسه، فصلا سيتحدث فيه عن نوع آخر من التعاون الذي ينشئ عن تقسيم العمل، وهو التعاون الذي وسمه بـ «التعاون العضوي». فما المقصود بهذا الأخير؟ وهل يؤدي إلى انحاء فردية الفرد أم يفسح المجال للاستقلالية؟

يجيب دوركهائم بما معناه: إن هذا النوع من التعاون أو التضامن يفسح المجال أمام الاختلافات والفروقات بين الأفراد، لكن هذا لا يعني بناتا أن الإنسان يتمتع بذلك الاستقلال الذاتي الذي يمكنه من تحديد اختياراته بحرية؛ فهو يجد نفسه مقيدا وملزما -لا ملتزما- باتباع النماذج الأخلاقية والعرفية والقانونية.. التي حددها المجتمع كسلطة تتجاوز الوجود المادي للفرد، أو قل -بعبارة دوركهائم- إنه محكوم بالضمير الجمعي، كضمير لا ينفك، ولا يفتأ، أن يحدد مسارات الأفراد واختياراتهم ضمن حياة المجموع. في هذا يقول دوركهائم: إن هذا النوع من التعاون «يصل الأشياء مباشرة بالأشخاص، ولا يصل الأشخاص فيما بينهم... يمكن لشخص، آخر الأمر، أن يمارس حقا عينيا، وهو يظن أنه وحيد في العالم، غاضا النظر عن الناس الآخرين... وبهذا يكون التعاون الذي ينشأ عن هذا الاندماج، إنما هو تعاون سلبي تماما»⁷³.

72 المصدر نفسه، الصفحة 111

73 المصدر نفسه، الصفحة 133

ما نستشفه من هذا القول واضح، وهو أن التعاون العضوي لا يختلف عن سابقه (الآلي)، بل هو أكثر سوءاً منه فهو سلبي بالأساس، سلبي لأنه يجعل الفرد يظن أنه وحيد في هذا العالم، وفكرة الظن خطيرة على أي شيء، خطيرة لأنها تجعل الفرد يتوهم، ويعتقد أنه حر وإنتاج لوعيه الخاص، بينما في الواقع هو ليس إلا «شيء» -إذا صح التعبير- من أشياء المجتمع. بهذا المعنى يكون التعاون سلبي، سلبي من حيث إنه لا يؤدي أي دور في التضامن داخل المجتمع، لأنه كل فرد فيه يعتقد أنه متفرد ومختلف عن الآخرين، لكن اختلافه هذا لا يعني أنه كائن مستقل الإرادة؛ فهو لا يعدو أن يكون مجرد جزء من أجزاء عامة لا تخلو من نقص إلا بالمجتمع.

نتيجة ذلك أن الفرد داخل هذا التعاون - الذي هو «في الواقع، هو توزيع أقسام العمل المشترك»⁷⁴. ليس فرداً حراً، ولا يمكن أن يكون كذلك، لأنه خاضع لضرورة اجتماعية تتمثل بالأساس في الضمير الجمعي؛ فالفرد إذا تكلم، تكلم بصوت المجتمع، وإذا قرر، قرر من داخل المجتمع... وفي ذلك يعرج دوركهيم على فكرة أساسية طبعت كتابه بالكامل، وهي فكرة العقد الناتج عن تقسيم العمل هذا الأخير أي «العقد هو أحسن تعبير حقوقي عن التعاون»⁷⁵، حيث يضرب مثال تقسيم العمل داخل الأسرة التي تمثل بالنسبة إليه تعاوناً له تاريخ طويل يرتبط بالتأزر والعطاء على اختلاف درجاته وأشكاله دون أن يكون مبنياً بطريقة مباشرة، بل يأتي بطريقة تلقائية، انطلاقاً من النماذج الاجتماعية العامة لكل مجتمع وهذا ما يؤكد على فكرة الشعور الجمعي لكل مجتمع.

سيضع دوركهيم تميزاً دقيقاً بين هذين النوعين من التعاون «فإذا كان الأول (التعاون الآلي) يقتضي التشابه بين الأفراد، فإن هذا الأخير يقتضي اختلاف بعضهم عن بعض. ويستحيل أن يوجد الأول إلا بمقدار ما تغرق الشخصية الفردية في الشخصية الجمعية. أما الثاني، فإنه لا يكون ممكناً إلا إذا كان لكل واحد دائرة عمل خاصة به، وكان له، بالتالي، شخصية. ولذلك، كان على الوجدان المشترك أن يترك من الوجدان الفردي قسماً مكشوفاً، حتى تستقر فيه الوظائف الخاصة التي لا يستطيع تنسيقها. وكلما اتسعت هذه المنطقة، اشتد الانسجام الذي ينشأ عن هذا التعاون. والواقع أن كل إنسان، من ناحية أولى يزداد علاقة بالمجتمع، كلما ازداد تقسيم العمل، ومن ناحية أخرى، فإن نشاط كل فرد يزداد تفرداً، كلما ازداد تخصصاً. ولا ريب أنه مهما يكن هذا النشاط محدوداً، فإنه ليس بأصيل تماماً، ذلك أننا ننسجم حتى في ممارسة مهنتنا، مع بعض الأفراد وبعض التقاليد المشتركة بيننا وبين كل أفراد مهنتنا»⁷⁶.

74 المصدر نفسه، الصفحة 145

75 المصدر نفسه، الصفحة 144

76 المصدر نفسه، الصفحة 152

خلاصة القول ومجمله من خلال كتاب «تقسيم العمل» أن الفرد خاضع لسلطة المجتمع، وليس له كيان مستقل ضمن المجتمع الذي ينتمي إليه، في هذا الصدد عمل عالم الاجتماع الفرنسي «إميل دوركهايم» على تناول هذه العلاقة من خلال تمييزه بين نوعين من التضامن؛ الأول وهو التضامن الآلي الذي تتمحي فيه فردية الفرد والاختلافات؛ فالكل فيه متشابه، وهذا يعني أنه لا وجود لكيان مستقل للفرد عن المجتمع؛ أما الثاني، فهو التضامن العضوي القائم على تقسيم العمل بين أفراد المجتمع وفيه توجد فروقات واختلافات بين الأفراد، لكن هذا الاختلاف لا يعني أي لون من ألوان الاستقلال الذاتي للفرد عن المجتمع، لأنه باختصار محكوم بالضمير الجمعي.

2- «قواعد المنهج السوسيولوجي»: التشيؤ وموت الإنسان كذات

لم يكن اختيار كتاب قواعد المنهج السوسيولوجي بعد كتاب «في تقسيم العمل الاجتماعي» فقط من الناحية الزمنية؛ على اعتبار أنه كتب بعد سنتين من الكتاب السالف الذكر؛ أي في 1895، بل إنه يشكل امتدادا منطقيا للأفكار الدوركهايمية فيما يخص مشروعه الوضعي والتأسيس لاستقلالية وعلمية علم الاجتماع، حيث يصرح، نفسه، في المدخل الذي وضعه «لقواعد المنهج في علم الاجتماع» بالآتي: «حقا إن كتاب «تقسيم العمل الاجتماعي» يتضمن هذه النتائج، وهو الكتاب الذي نشرناه منذ عهد قريب. ولكننا رأينا أن هناك شيئا من الفائدة في استخلاص هذه النتائج وفي تقديمها على حدة، وقد أرفقت بأدلتها وصورت بأمثلة استعرناها من الكتاب آنف الذكر»⁷⁷.

يحدد دوركهايم الهدف من الكتاب (قواعد المنهج في علم الاجتماع) -ومنه علم الاجتماع عامة- في الفقرة الأخيرة من المقدمة التي وضعها للطبعة الثانية، بالقول: «إن الغاية من تحرير هذا العلم نهائيا (يقصد علم الاجتماع) من ذلك المبدأ القائل بأن الإنسان مركز الكون الذي حال دون تقدمه، لأنه اعتقاد واهم... هو الهدف الذي نرمي إليه من خلال هذا الكتاب»⁷⁸.

ولما كان الهدف من كتابة قواعد المنهج السوسيولوجي هو تحرير علم الاجتماع من كل الشوائب الميتافيزيقية التي ورثها عن الفلسفة العامة، فإن دوركهايم واجه مجموعة من الاعتراضات والانتقادات التي أجمل أهمها في المقدمة التي وضعها للطبعة الثانية للكتاب بطريقة موجزة ودقيقة، تلخص تصوره حول الكتاب وكذا حول مشروعه الوضعي.

77 إميل دوركهايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ابو محمد قاسم وراجعه أبو السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية / مصر، طبعة 1988، الصفحة 49

78 Emile Durkheim, les regèles de la méthode sociologique, introduction de François dubet, PUF, Edition qu - drige, page xxii.

«إن طرق التفكير وآلياته التي كانت سابقا، والتي اعتاد عليها الناس تعود على دراسة الظواهر الاجتماعية بالضرر أكثر ما تعود عليها بالنفع»⁷⁹. نستشف من هذا القول أن دوركهيم يرمي إلى فكرة واضحة، وهي أن كل الذين ألفوا واعتادوا على دراسة الظواهر الاجتماعية قبله أفسدوا -ولو بدرجات متفاوتة- طريقة البحث العلمي للتعامل مع الوقائع الاجتماعية، وهو في ذلك يوجه أسهم النقد لكل من «هربرت سبنسر وأستاذه أوغست كونت»، بقوله: «إن مذهبنا الذي دأب الناس على تسميته بالوضعي لا يمت بصلة إلى المذهب العقلي، ولا يجب أن يخلط بينه وبين الفلسفة الوضعية عند كونت وسبنسر»⁸⁰. فهذا المذهب يميل إلى التصوف أكثر منه إلى البحث العلمي.

لن نخوض نحن في هذا السجال، لأنه ليس هو مرتبط بحثنا، ولكن سنركز القول في النقاط الأساسية التي تمس القضية التي نريد إبرازها، وهي ولادة الإنسان كموضوع للمعرفة العلمية والمنهجية وموته كذات أفرغت من مقوماتها الأساسية (الحرية، القيمة، الاستقلالية...) وذلك بالتعامل معه كشئ «والشيء هو ما يقابل الفكرة المجردة، أي أننا ندركه من الخارج؛ فالفكرة تأتينا من الداخل (كصورة للمعرفة) بينما الشيء هو ما يمكن أن يكون مادة للمعرفة»⁸¹.

الإنسان كمادة للمعرفة العلمية (علم الاجتماع) يعني أنه أصبح موضوعا للدراسة، موضوعا من حيث أنه عبارة عن شيء، والشيء هو الذي ينظر إليه من الخارج، وهذه النظرة هي ما يجعله قابلا للقياس، والقابلية للقياس تعني أننا نقدر على تكميمه رياضيا، ومنه يصبح الإنسان عبارة عن علاقة رياضية، عبارة عن عدد، وبالتالي لم يعد الإنسان إنسانا بل أصبح مجرد صيغة علمية خالية من كل العواطف والأحاسيس....

لدراسة الإنسان كظاهرة اجتماعية وتعامله معه كشئ ينطلق دوركهيم من المبدأ الاتي؛ «يجب أن ننطلق من قناعة مفادها أننا نجهل حقيقة الشيء، وأننا غير قادرين على الكشف عن خواصها الذاتية أو عن العلل (الأسباب) المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية مهما بلغنا من الدقة»⁸². من أجل غربة كل ما يتعلق بالبحث الاجتماعي يعمد دوركهيم على غرار سلفه ديكرت بمسح الطاولة، وذلك أن الآراء المتعلقة بدراسة الظواهر الاجتماعية «لم تكن علمية ولم تمحص بالنقد»⁸³.

79 Ibid, «préface de la première édition» page 21

80 Ibid, «préface de la première édition» page VII

81 Ibid, «préface de la seconde édition» page X

82 Ibid, «préface de la seconde édition» page XI

83 Ibid, «préface de la seconde édition» page XI

إن الغاية من تأسيس قواعد المنهج الاجتماعي هو بلوغ نوع من الموضوعية⁸⁴ كما قد تحققت في العلوم الطبيعية وكانت سبب تقدمها، وهذا لن يتأتى إلا بالحسم مع المنهج الفلسفي التأملي "ومن ثمة، فلن نعثر على أية فكرة ميتافيزيقية تقوم على أساس بحث نظري يهدف إلى إدراك جوهر الأشياء"⁸⁵. وهذا نقد مباشر لكل المذاهب الفلسفية التي كانت غايتها إدراك الأشياء في ذاتها، مثل الفلسفة الكانطية التي قامت بوضع تقابل بين الأشياء في ظاهرها (الفينومين) والأشياء في ذاتها (النومين).

إن الظواهر الاجتماعية، ظواهر خارجة عن الفرد، وخاصية الخارجية هذه تمكننا من قياس السلوك الإنساني وتكميمه رياضياً، وفي التكميم تصبح الظواهر الاجتماعية امتداداً للظواهر الطبيعية، والقول بالخارجية دليل على أنها ليست ظواهر باطنية نفسية صرفة، وفي هذا ينتقد دوركهيم علم النفس لعدم قدرته على دراسة هذه الظواهر دراسة علمية، وذلك راجع إلى إغراقه في التأويل الذاتي، وهذا ما يجعل منه «علماً شكلياً فقط»⁸⁶.

وخاصية الخارجية يلزم عنها خاصية أخرى بالضرورة، وهي صفة القهرية والإلزام؛ فالنظم الاجتماعية والثقافية عامة تفرض علينا نفسها، وتجبرنا على قبولها والانصياع إليها، ورغم هذا الإلزام فإننا نتمسك بها طوعاً في نفس الوقت، فهي تلزمننا وتجبرنا -على حد قول دوركهيم- على التعلق بأهدافها؛ ذلك أن «الإلزام باختصار يرجع إلى أن السلوكيات وضروب التفكير الاجتماعية هي أشياء خارجة عن وعي وضمير الأفراد الذين يلزمون بالخضوع لها في حياتهم»⁸⁷.

إن خاصية القهرية والإلزام تدل على أن الإنسان ككائن اجتماعي ليس مخيراً في قبول أو رفض ما تمليه عليه النظم الاجتماعية، بل مجبر ولا إرادة له أمام سلطة المجتمع، فهو لم يختار هذا المجتمع الذي يعيش فيه، لم يختار أبويه وأسرته، لم يختار الفقر ولا الغنى... إنه خاضع لضرورات اجتماعية.

⁸⁴ إن الموضوعية التي يرمي إليها دوركهيم ليست تلك الموضوعية التي نجدها في العلوم الطبيعية/الحقة... نعم هي تشترك معها في بحثها عن الحيات انطلاقاً من خطوات منهجية صارمة، لكن الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية حسب دوركهيم يجب أن تحقق العلمية لكن انطلاقاً من قواعد وخطوات خاصة بالبحث الاجتماعي. لقد أثير الكثير حول إشكالية الموضوعية والذاتية في العلوم الإنسانية، وذلك مما تنصف به هذه الأخيرة من خصوصيات تتجلى في أن الإنسان -بلغة مجازية- هو القاضي والمتهم في نفس الوقت، هذا ما يجعل من النتائج المحصلة في هذه العلوم تنعت بالذاتية أو قل العاطفية أو في بعض الأحيان بالإيديولوجية... مما أثار جدلاً واسعاً حول استعارة أو قل تبني مناهج العلوم التجريبية لما حققته هذه الأخيرة من تقدم وازدهار في تطوير الجنس البشري عموماً. لكن ألا يمكن اعتبار أن الموضوعية في العلوم الإنسانية هي من نوع جديد تبني أساساً من تداخل الذات والموضوع؟ هذه الإجابة نجدها عن كل من "واريني" و"أطولر" إذ يقران في (كتاب إتنولوجيا وأنثروبولوجيا) أنه لا ينبغي اعتبار هذا التداخل بين الذات والموضوع في العلوم الإنسانية أمراً ينعكس سلباً على علمية هذه العلوم، بل الأمر عكس ذلك، فهذا معطى ومؤشر على ضرورة ملائمة المنهج التجريبي مع خصوصية الظاهرة الإنسانية، خصوصاً وأن العلوم الطبيعية نفسها أصبحت تعرف وضعية مماثلة في مجال الفيزياء النظرية، التي أصبح العالم يبني الواقع، انطلاقاً من تدخله في بناء الظاهرة وفق ما تمليه الضرورة العلمية. هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن مفهوم الموضوعية لم يعد مفهوماً جامداً وثابتاً، بل أصبح ملازماً لخصوصية كل علم على حدة.

⁸⁵ Ibid, «préface de la seconde édition» page XII.

⁸⁶ Ibid, «préface de la seconde édition» page XVI

⁸⁷ Ibid, «préface de la seconde édition» page XX.

حتى لا نحيد على مطلبنا من الوقوف على هذا الكتاب المتمثل في كيف أدى المنهج الاجتماعي عند دوركهائم -بقصد أو بغير قصد- في جعل الفرد انطلاقا من الظواهر الاجتماعية مجرد شيء، فإننا سنركز القول في نقطة أساسية، وهي «التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأشياء»، والقول بالتشوي، هو الإقرار بإفراغ الذات الإنسانية مما يجعلها كذلك، فبالرغم من أن غاية دوركهائم هي التأسيس لعلم الاجتماع، فإن هذا أدى إلى أسبقية الموضوعية على إنسانية الإنسان؛ فالبحت عن الموضوعية في علوم الروح -كما يسميها فيلهايم دلتاي- سيؤدي لا محالة إلى التضحية بالإنسان من حيث هو إنسان.

وأول ما يضمن مبدأ التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأشياء هو الإقرار -كما أسلفنا- أن هذه الظواهر تتميز بالخارجية والقهرية، «لا توجد هذه الضروب من السلوك والتفكير خارج شعور الفرد فقط، بل إنها تمتاز بقوة أمر قاهرة هي السبب في أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أو لم يرد»⁸⁸.

ليس المشكل في القول إن المجتمع يمارس نوعا من القهر والإلزام؛ فذلك أمر منوط به، لأنه يلعب دور التوجيه وترويض ما هو غريزي -عن طريق مختلف مؤسساته- إلى ما هو ثقافي وهذا هو دور المؤسسة كما يؤكد ذلك مالينوفسكي في كتابه «الحرية والحضارة»، لكن المشكل يكمن في أن حتى الاعتقاد بالحرية والاستقلالية هو نتاج من إنتاجات المجتمع.

ينهي دوركهائم الفصل الأول من الكتاب بخلاصة جامعة لهذا الشتات، بقوله: «إن الظاهرة الاجتماعية هي شكل ضرب من السلوك. ثابتا كان أم غير ثابت. يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجي الأفراد أو هي كل سلوك يعم المجتمع بأسره، وكان ذا وجود مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية»⁸⁹.

«يجب دراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء»: التضحية بخصوصية الذات الإنسانية في سبيل تحقيق

نوع من الموضوعية

يستهل دوركهائم الفصل الثاني من الكتاب الذي نحن بصدد دراسته، بالوقوف على القواعد الخاصة لدراسة الظواهر الاجتماعية، وأول هذه القواعد وأكثرها أهمية هي التي تنص على «يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على أنها اجتماعية»⁹⁰، وما القواعد الثلاث المتبقية مجرد قواعد متممة للقاعدة السالفة الذكر.

88 إميل دوركهائم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ابو محمد قاسم وراجعه أبو السيد محمد بدوي، مصدر سابق، الصفحة 52

89 المصدر نفسه، ص ص 68-69

90 المصدر نفسه، الصفحة 70

مما لا شك فيه -وكما بينا سابقا- أن تقدم العلوم الطبيعية لم يكن ممكنا إلا في إطار علمي يسمح لها بذلك، وهو انفصال الذات عن الموضوع المدروس، بالإضافة إلى اعتماد منهج علمي صارم كان له الفضل في خروج هذه العلوم من التفسيرات الخرافية واللاهوتية... للظواهر إلى تفسير علمي ووضعي.

هذا التقدم العلمي الذي حققته العلوم الطبيعية كان له أثر قوي على تقدم العلوم الإنسانية واستقلالها النسبي على الأقل. وكان علم الاجتماع من بين هذه العلوم التي حاولت التفكير في التأسيس لعلم وضعي في دائرة العلوم التي تدرس الإنسان في أبعاده المتعددة وخاصة في بعده الاجتماعي. علم يسهم في تقدم الإنسانية لكن هذه المرة ليست من حيث علاقتها بالطبيعة في السيطرة عليها وتسخيرها، بل في الإنسان ذاته، أي جعله موضوعا للمعرفة العلمية وهذا لن يتأتى -حسب دوركهائم- إلا بدراسة الإنسان كموضوع من موضوعات الطبيعة؛ أي دراسته كشيء.

«حقا صرح «أوغست كونت» بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية، وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية وهذا اعتراف ضمني من كونت بأن الظواهر الاجتماعية تنطوي على بعض خواص الأشياء؛ وذلك لأن الطبيعة لا تحتوي على شيء آخر سوى «الأشياء»»⁹¹. لكن رغم اعتراف «دوركهائم» بمجهودات أستاذه في محاولته للدراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء، انطلاقا من عمله على النظر للظواهر الاجتماعية كأشياء انطلاقا من «فيزيائيه الاجتماعية» إلا أنه -حسب دوركهائم- لم يستطع تخلص نفسه من فخ النظرة الفلسفية للأشياء، خصوصا حينما حاول تفسير مبدأ تطور المجتمعات كمبدأ التطور الذي نجده في الطبيعة، والذي تتم صياغته في علاقات رياضية «فلا يمكن تشبيهه تعاقب المجتمعات بتعاقب النقاط في الخط الهندسي، بل يشبه ذلك بالأحرى خروج أغصان الشجرة في اتجاهات مختلفة»⁹².

موجة النقد هذه لم تتوقف عند «كونت» فقط، بل امتدت لـ «سبنسر»⁹³ الذي انتقده في إغراقه في التوسل للمنهج الفلسفي في تعريفه للمجتمع، ونقده كذلك لـ "استيوارت ميل" بخصوص تصويره «حول نوعية الظواهر الاجتماعية -انطلاقا من «نظرية القيمة»- والذي حصرها فقط في الظواهر المرتبطة بتحصيل الثروة، ولم يكلف نفسه حتى عناء البرهنة على ذلك. إن العدو اللدود لدوركهائم هم أولئك الذين حاولوا مقارنة الظواهر الاجتماعية، انطلاقا من نظرة فلسفية اجتماعية؛ فحتى حينما يتحدث عن كونت أو سبنسر أو استيوارت ميل، فإنه ينعتهم بالفلاسفة وليس بعلماء الاجتماع.

91 المصدر نفسه، الصفحة 77

92 المصدر نفسه، الصفحة 78

93 الذي تصور أن المجتمع لا يمكن أن يوجد إلا إذا تحقق شرطان: الجوار والتعاون وهذا الأخير هو جوهر الحياة الاجتماعية، لكن هذا التعريف -حسب دوركهائم- لا يعبر عن حقيقة الظواهر، وإنما يعبر عن وجهة نظر فلسفية الذي حاول سبنسر أن يفتننا بأن وجهة نظره هذه هي ظاهرة التعاون نفسها. ذلك أن سبنسر لا يعرف المجتمع، بل يعرف الفكرة التي كونها لنفسه عنه. (راجع قواعد في المنهج السوسيولوجي من الصفحة 79 إلى الصفحة 81).

«ومهما يكن من شيء، فإن الظواهر الاجتماعية أشياء ويجب أن تدرس على أنها أشياء»⁹⁴. والبرهنة عليها حسب دوركهايم ليس في حاجة إلى الدراسات الفلسفية، أو المقارنة بينها وبين الظواهر الطبيعية أو ملاحظتها ملاحظة حسية...» فحينما نعالج الظواهر على أنها أشياء، فإننا نعالجها على أساس أنها أشياء تقدم نفسها للملاحظة كنقطة بدء العلم»⁹⁵.

إن القول بتشويء الظواهر الاجتماعية، هو قول بموضعيتها⁹⁶، وملاحظتها، ملاحظة خارجية تسمح بالقياس والتكميم، وبذلك "تقتحم الظاهرة الاجتماعية الخارجية الشعور الداخلي للأفراد"⁹⁷. فهي تشبه -على حد قول دوركهايم- القوالب التي نضطر إلى صب سلوكنا فيها، وقولنا بأنها أشياء خارجية، فإنها لا تفعل سوى أن نتخذ حيالها مسلكا علميا يتفق مع طبيعتها. والقول بهذا الأمر يؤدي إلى تأويل أساسي، وهو أن دوركهايم يهدف إلى نزع العاطفة على أن الإنسان، وفي هذا إفراغ له من مقوماته اللاإنسانية.

لجأ دوركهايم للتفصيل في هذه القاعدة (النظر للظواهر الاجتماعية على أنها أشياء) إلى ثلاث قواعد أخرى تعتبر متممة ومكملة، وهي:

94 المصدر نفسه، الصفحة 90

95 المصدر نفسه، الصفحة 90 (نفس الصفحة).

96 الموضوعة Objectivisation: باختصار هي دراسة الظاهرة الإنسانية باعتبارها موضوعا (شيئا) قصد بلوغ الموضوعية بمعنى إخضاع الظواهر الإنسانية للمنهج التجريبي (التفسير) كما في العلوم الطبيعية (نستحضر هنا المدرسة الوضعية).

97 المصدر نفسه، الصفحة 91

القاعدة الأولى: تنص على «يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة شائعة»⁹⁸. هي قاعدة تتأسس على الشك المنهج الديكارتي⁹⁹ والتمثل في عدم قبول ما لم يكن واضحا و متميزا والقطع مع الآراء والأحكام المسبقة¹⁰⁰، وبذلك التخلص من الأحكام المسبقة والمعتقدات السائدة حول دراسة الظواهر الاجتماعية.

وفي هذا الأمر إعلان مباشر على أننا يجب أن نتعامل مع الإنسان كشيء، منزهي أنفسنا عن كل ميول وعاطفة، "لكن هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة هذه الأفكار الشائعة في علم الاجتماع غاية في العسر، ذلك أن العاطفة كثيرا ما تساهم في الأخذ بهذه الأفكار. فإننا ننشيع في الواقع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشيعنا لظواهر العالم الطبيعي"¹⁰¹.

غرض دوركهائم هو نزع العاطفة عن الإنسان، فبلوغ العلمية في علم الاجتماع عنده ثمن، و ثمنه التضحية بالعاطفة الإنسانية، لأنها عائق إبتيسي أمام علم «موضوعي». «فليس هناك علم إلا وواجه مقاومة

98 المصدر نفسه، الصفحة 97

99 Voir: Descartes, discours de la méthode, livre de poche, librairie générale de France 2000, «troisième partie» page 96 – 101

حيث يؤكد فيه ديكارت أن الطريقة الصحيحة لبلوغ المعرفة هي التي يستند فيها العقل للمنهج الذي وجب تسليحه بأربعة قواعد منطقية صارمة:

القاعدة الأولى: البدهاء والتميز: عدم قبول أي شيء ما لم يكون بديهيا أي ما لم يتصف بصفتي التميز والوضوح.

القاعدة الثانية: التحليل والتقسيم؛ تقسيم الصعوبات (المعضلات) إلى أجزاء من أجل فحصها.

القاعدة الثالثة: التركيب؛ تنظيم الأفكار مبتدئا من الأبسط إلى المعقد.

القاعدة الرابعة: الإحصاء والمراجعة؛ مراجعة احصائية للعمليات التي قمت بها حتى لا اغفل أي شيء. يؤكد ديكارت إذن أن العقل في حاجة ماسة إلى منهج مؤسس على قواعد صارمة يقينية تقيه من السقوط في الخطأ من جهة، وتمكنه من جهة ثانية بلوغ اليقين، هذا اليقين الذي لا يطاله الشك مهما كان، من هنا ثم إعادة بناء العقل البشري على أسس متينة، ومن هنا كان ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة بلا منازع. ومن هنا جاول دوركهائم الانطلاق لبناء مشروعه الوضعي على قواعد متينة لكن هذه المرة ضمن علم الاجتماع وليست الفلسفة العامة.

voir aussi: Descartes, discours de la méthode/méditations, présentation et notes par François misrachi, union général d'Édition, paris, le monde en 10/18, première méditation, page 135

يقول ديكارت: «على المرء أن يشك ولو مرة واحدة في حياته»، هذا القول هو إعلان عن حقيقة مفادها أنه لا سبيل للإنسان المفكر إلا اعتماد الشك كآلية من آليات التفلسف لبلوغ المعرفة عن طريق البث في مصدرها الذي يتمثل حسب ديكارت في العقل والحواس التي تم طرحها، لأنها لا ترقى إلى درجة اليقين؛ فالحواس خادعة.. لينتهي إلى حقيقتين لا يطالهما الشك؛ الشك نفسه، والذات، ليستنتج في الأخير مقولته الشهيرة الكوجيطو: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ويمكن أن نعرف الشك بأنه تعليق الحكم أي وضع كل الأشياء موضع تساؤل وبحث، لإثبات صحتها أو خطئها. وهو نفس الأمر الذي يؤكد دوركهائم في هذه القاعدة، وهو تجنب الأفكار والأحكام المسبقة المرتبطة بتحديد ودراسة الظواهر الاجتماعية.

100* ونجد لهذه الفكرة مسارا مفهوما تاريخيا يدخل ضمن مبحث الإستمولوجيا وخاصة علاقة الرأي بالحقيقة؛ بدءا من الفلسفة اليونانية مع أفلاطون هذا الأخير الذي حاول أن يقدم تصورا للعلاقة الجدلية بين الحقيقة والوهم من خلال كتابه العمدة محاوره الجمهورية، وذلك من خلال توظيفه لأمثولة الكهف التي ميز فيها بين عالم المثل، عالم المعقولات، عالم الأفكار والحقيقة المطلقة، وعالم الحس، عالم المادة، عالم الوهم والآراء والنسخ المشوهة. لينتهي في هذا التمييز إلى أن الرأي DOXA لا ينتج إلا الوهم، حيث يتمثل في قصوره وعجزه على بلوغ الحقيقة، بل أكثر من ذلك يجعل الحقائق مشوهة. ونجد هذا الأمر كذلك في الحبة الوسيطية مع الفارابي مثلا الذي يضع تميزا بين الأقوال الخطابية والأقوال البرهانية، ولكن مع الفلسفة الحديثة مع ديكارت سيبدو واضحا، وذلك باعتداده على شك المنهج للقطع مع الأحكام المسبقة والرأي الذي يكون مصدره الحواس هذه الأخيرة لا تنتج إلا الأوهام لأنها خادعة. ومن ثمة يجب بناء الحقيقة على العقل كنور فطري الذي انتهى من خلاله إلى فكرة يقينية "أنا أفكر، إذن أنا موجود". وهو نفس الأمر الذي نجده عند الإستمولوجي الفرنسي "غاستون باشلار" لكن من وجهة علمية إستمولوجية، والذي ذهب في كتابه "تكوين الفكر العلمي" إلى القول إن الرأي تفكير سيئ، ويشكل عائقا أمام بلوغ الحقيقة العلمية، لأنه يبنى على الحس المشترك والمعرفة العامة التي لا تسهم إلا في إنتاج أفكار خاطئة، ولهذا يجب القضاء على الرأي وتهديمه في سبيل بناء الحقيقة وتطور العلم.

101 قواعد المنهج في علم الاجتماع، مصدر سابق، الصفحة 98

من هذا النوع في مراحل الأولى؛ فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية. وكانت هذه المقاومة لا تقل في عنفها عن المقاومة التي يلقاها علم الاجتماع»¹⁰²، بل هي مقاومة أكثر عنفا، وذلك أنه يدرسها وجها لوجه، فهو يجد نفسه دارسا ومدرسا في نفس الوقت، ذاتا وموضوعا¹⁰³.. فإذا كانت الظواهر الطبيعية - قديما - ينظر إليها انطلاقا من تصور ديني لا هوتي خرافي، وإذا كان بزوغ العلم الحديث¹⁰⁴ أدى إلى تحررها من هذه التفسيرات، "فإنه يحق لنا الاعتقاد أنه سوف تختفي في نهاية الأمر مع علم الاجتماع أيضا؛ أي من آخر معاقلها، وبذلك تدع السبيل حرا أمام العلماء"¹⁰⁵.

القاعدة الثانية: تنص على «أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث في طائفة خاصة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها، ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كل الظواهر التي تتوفر فيها شروط ذلك التعريف»¹⁰⁶.

102 المصدر نفسه، الصفحة 101

103* voir: Jean Piaget. Epistémologie des sciences de l'homme, Gallimard, Edition 1970

ينتقد بياجى التصور الوضعي، لأنه يدرس الظاهرة الإنسانية كشيء، وهذا ما يفقد الإنسان مقوماته الذاتية كالحرية والكرامة بالإضافة إلى أنه يستحيل دراسة الظاهرة الإنسانية كموضوع طبيعي، لأنها تتميز بخصوصيات من أبرزها الوعي الذي لا يمكن إخضاعه للتكميم والتحديد الدقيق، وهذا ما يحول إلى فشل دراسة الموضوعات الإنسانية كشيء. يقول بياجى: «الوضعية الإستمولوجية المركزية في علوم الإنسان، تكمن في كون أن الإنسان في هذه العلوم ذات وموضوع، بل ذات واعية ومتكلمة وقادرة على أنواع من الترميز، مما يجعل الموضوعية وشروطها الأولية المتمثلة أساسا في إزاحة تمرکز الذات حول ذاتها تعترضها صعوبات. فالعالم لا يكون أبدا عالما معزولا، بل هو ملتزم بشكل ما بموقف فلسفي أو إيديولوجي...» وفي ذلك يقول كذلك الفيلسوف وأركيولوجي المعرفة الفرنسي ميشيل فوكو: «فالعلوم الإنسانية تتجه إلى الإنسان من حيث هو حيا ويتكلم وينتج، ولما كان الإنسان حيا فإنه ينمو، ولديه وظائف وحاجات. ويرى أمامه مجالا يفتح له في نفسه إحداثيات متحركة» وهذا ما يجعل الظاهرة الإنسانية ظاهرة تتميز بخصائص منها: واعية، معقدة، متغيرة، صعوبة التنبؤ بها... وهذا ما يحول أو يجعلها غير قابلة للموضعة كما في العلوم الطبيعية. وهو نفس الأمر الذي نجده عند كل من لوسيان كولمان وكلود ليفي ستراوس...

104 • لا حديث عن مرحلة علمية أو حقبة فلسفية دون استحضار الشرط التاريخي لهذه الأخيرة، فإذا كانت فلسفة العصور الوسطى طبعت بصبغة الصراع الديني والسياسي واتهام الفلاسفة بالكفر والإلحاد - بمجرد ممارسة التأويل على الكتاب ومخالفة أولي الأمر - في صورتها العربية الإسلامية، وفلسفة تميزت بسيطرة الكنيسة ومحاكم التفتيش وإحراق العلماء وإعدامهم - بمجرد مخالفة الكنيسة في تصورهما لنظام الكون (مركزية الشمس ودوران الأرض) في صورتها الأوروبية المسيحية، فإن فلسفة العصر الحديث ستثور على هذا العصر جاعلة العقل أساس التفكير، وجاعلة الإنسان موقعا للحقيقة والمعرفة. هناك إذن شروط تاريخية ساهمت في تشييد العصر الحديث، عصر الحرية والاستقلالية الفردية والنقد بدل السيطرة والخنوع والتبعية. إن الإعلان عن مبادئ كالحرية والاستقلالية الفردية وإعمال العقل ساهمت في ظهورها مجموعة من الشروط انعكست آثارها على متساويات مختلفة نذكر أبرزها:

الشرط الإنساني: ظهور ما يسمى بالحركة الإنسانية؛ كحركة فكرية وعلمية وفنية مجدت الإنسان لكونه يمتلك عقلا، حيث جعلت الإنسان محور التفكير والدراسة ومن ثمة أسننة المواضيع، ولعل أبرز أعلام هذه الحركة على المستوى الفكري الفرنسي فرنسوا رابلي (1494-1553) الذي اهتم خاصة بإحياء التراث اليوناني القديم، وديدي إرازم (1469-1536) (Didier Erasme) الذي اهتم بالحرص على تعلم اللغات كالعربية واليونانية والعبرية. الشرط السياسي: تحرير الدولة من هيمنة الكنيسة من خلال؛ فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وتحرير احتكار التربية من طرف الكنيسة. الشرط الديني: تحرير الفرد من طغيان الكنيسة وذلك عن طريق مراجعة ومساءلة النصوص المقدسة (الإنجيل)، من خلال ووضع بنود للإيمان يكون قائما على الحرية لا على الخضوع لأهواء آباء الكنيسة، وهذا كان نتيجة ظهور حركة الإصلاح الديني في ألمانيا مع مارتن لوتر، وفي فرنسا مع جان كالفن، وفي إنجلترا مع هنري الثامن. الشرط العلمي: الانتقال من نظام بطليموس، وفيزياء أرسطو حول الكون (مركزية الأرض، ودوران الشمس) التي كانت تركز عليها الكنيسة في تفسيراتها العلمية، والتي كانت تؤيد بها تفسيراتها اللاهوتية، إلى نظام مركزية الشمس مع كوبرنيكوس، ودوران الأرض مع غاليلي.

105 قواعد المنهج في علم الاجتماع، مصدر سابق، الصفحة 101

106 المصدر نفسه، ص ص 103-104

يمكن تلخيص هذه القاعدة، في قاعدة التعريف التي تعتبر الظاهرة الاجتماعية ظاهرة خارجية وقهرية ملزمة للفرد، وقد بينا هذا الأمر في الحديث عن خصائص الظاهرة الاجتماعية، «والتي يثير وقوعها لدى المجتمع رد فعل خاص يسمى العقاب»¹⁰⁷. وقد بينا كذلك أن هذه الخاصية، عموماً، تجعل الإنسان خاضعاً لهذه الظواهر التي تصبح ضرورات اجتماعية.

القاعدة الثالثة: «من الواجب على عالم الاجتماع لدى شروعه في دراسة طائفة خاصة من الظواهر الاجتماعية؛ أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر، من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية»¹⁰⁸.

يمكن القول إن هذه القاعدة ترتكز على استقلالية البحث الاجتماعي من كل طابع شخصي أو تأويل ذاتي، وعدم الاستسلام والركون إلى الإحساسات الخاصة، «ذلك أنه يشترط في كل شيء موضوعي أن ينطوي على بعض العلامات الثابتة التي يمكن الرجوع إليها وملاحظتها من جديد، والتي تسمح بتجريد إدراكنا الحسي لهذا الشيء من كل عنصر متغير وشخصي»¹⁰⁹.

بمعنى آخر، يجب عند دراسة الظاهرة الاجتماعية، اعتماداً على منهج التفسير¹¹⁰، للخروج بقانون ثابت كما الحال في العلوم الطبيعية الكلاسيكية، حيث يعبر عن علاقة ثابتة بين متغيرين أو عدة متغيرات، ولعل هذا ما حاول دوركهايم تطبيقه باشتغاله على ظاهرة الانتحار بتطبيق طريقة إحصائية استنتج من خلالها عدة نتائج منها: أن معدل انتحار العزاب أكبر من معدل انتحار المتزوجين، ومعدل انتحار غير المتدينين أكبر من معدل انتحار المتدينين.... ليبين وجود علاقة سببية بين الانتحار ودرجة اندماج الفرد في المجتمع أي "كل ما قل التضامن بين أفراد المجتمع ارتفع معدل الانتحار". فالتفسير هو الكشف عن وجود علاقة ثابتة بين ظاهرتين مختلفتين، وهذا ما سعى إلى تطبيقه في ظاهرة الانتحار، وكما يمكن كذلك أن نطبقها في ظواهر اجتماعية مختلفة مثلاً هناك علاقة بين ظاهرة الإجرام وظاهرة البطالة... ومن تقنيات هذا المنهج هو اعتماده الطريقة الإحصائية الرياضية؛ أي جمع البيانات وعرضها وتفسيرها وفق ما تعنيه الأرقام المحصلة عليها. يقول دوركهايم في كتابه ظاهرة الانتحار: "وما يشكل هذا الميل (الانتحار) إنما تلك التيارات الأنانية، الغيرية أو الفوضوية التي تستحوذ المجتمع المعني، مع الميل إلى الاكتئاب الواهن،

107 المصدر نفسه، الصفحة 104

108 المصدر نفسه، الصفحة 120

109 المصدر نفسه، الصفحة 118

110 • منهج التفسير: Expliquer هو الكشف عن العلاقات الثابتة بين مجموعة من الظواهر المختلفة من أجل استخلاص النتائج والقوانين، وهو منهج يرتبط بالعلوم الطبيعية مثلاً هناك علاقة سببية بين ظاهرة تمدد المعادن والحرارة، حيث إن العلاقة الثابتة (قانون) في ذلك هي أن كل المعادن تتمدد بفعل الحرارة، بينما منهج الفهم: Comprendre فهو ذلك الفعل التأويلي لظواهر الإنسانية كما عبر عن ذلك ماكس فيبر، وهو منهج يرتبط بالعلوم الإنسانية، ويقوم هذا المنهج على مبدأ أساسي هو أن كل فعل إنساني له غايات ومقاصد الذي وجب أن تفهم وتؤول في سياقات ومرجعيات معينة. مثلاً فالإجرام تتدخل فيه مجموعة من العوامل الاجتماعية، نفسية، اقتصادية....

أو التضحية الفعالة أو التقزز الساخط، والتي هي نتائج لتلك التيارات. هذه الميول المشتركة للجماعة داخل الأفراد هي التي تدفعهم إلى الانتحار. أما الأحداث الخاصة التي ينظر إليها غالبا أنها السبب المباشر للانتحار، فليس لها أي تأثير سوى ما تمدها به الأحوال المعنوية للتضحية، والتي هي انعكاس للحالة المعنوية للمجتمع¹¹¹. نستنتج إذن -حسب دوركهائم- أن الذي يحيي ويميت هو المجتمع، وما للفرد لا حول ولا قوة في ذلك، فهو إنتاج من إنتاجاته.

خلاصة القول، وقد سبق أن أشرنا مرارا وتكرارا لها في هذا الكتاب (قواعد المنهج السوسيولوجي)، يمكن صياغتها في النقاط الآتية:

القول بأن الظواهر الاجتماعية، ظواهر خارجية وقهرية، هو قول بالإلزام والخضوع للنظام¹¹²، والإيمان المطلق بالضرورات الاجتماعية. ونفي للإرادة الذاتية للفرد.

- القول بدراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء من أبعاده التضحية بما يجعل الإنسان إنسانا في سبيل تحقيق نوع من الموضوعية¹¹³.

- القول بمنهج التفسير¹¹⁴ للدراسة الظواهر الاجتماعية، هو قول بنزع العاطفة عن الإنسان والنظر إليها كعائق؛ في حين أن العاطفة تمثل بعدا جوهريا من أبعاد الإنسان، والقول بالتخلص أو التحرر منها

111 إميل دوركهائم، الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2001، ص ص 384-385

112 انظر كتاب التربية الأخلاقية لأميل دوركهائم، ترجمة السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، طبعة 2015. أفرد دوركهائم بعينها للحديث عن خضوع الفرد لنظام التربية والتنشئة الاجتماعية، حيث ركز بالأساس على التربية التي يتلقاها الفرد في المدرسة، وكيف تسهم في بناء تمثلاته حول النظم الاجتماعية.

113 لقد أثر الكثير حول إشكالية الموضوعية والذاتية في العلوم الإنسانية، وذلك مما تتصف به هذه الأخيرة من خصوصيات تتجلى في أن الإنسان -بلغة مجازية- هو القاضي والمتهم في نفس الوقت، هذا ما يجعل من النتائج المحصلة في هذه العلوم تنعت بالذاتية أو قل العاطفية أو في بعض الأحيان بالأيديولوجية... مما أثار جدلا واسعا حول استعارة أو قل تبني مناهج العلوم التجريبية لما حققته هذه الأخيرة من تقدم وازدهار في تطوير الجنس البشري عموما. لكن ألا يمكن اعتبار أن الموضوعية في العلوم الإنسانية هي من نوع جديد تبنى أساسا من تداخل الذات والموضوع؟

هذه الإجابة نجدها عند كل من "وارييني" وأطولرا" إذ يقران في (كتاب إيتولوجيا وأنتروبولوجيا) أنه لا ينبغي اعتبار هذا التداخل بين الذات والموضوع في العلوم الإنسانية أمرا ينعكس سلبا على علمية هذه العلوم، بل الأمر عكس ذلك، فهذا معطى ومؤشر على ضرورة ملاءمة المنهج التجريبي مع خصوصية الظاهرة الإنسانية، خصوصا وأن العلوم الطبيعية نفسها أصبحت تعرف وضعية مماثلة في مجال الفيزياء النظرية، التي أصبح العالم يبني الواقع، انطلاقا من تدخله في بناء الظاهرة وفق ما تمليه الضرورة العلمية. هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن مفهوم الموضوعية لم يعد مفهوم جامدا وثابتا، بل أصبح ملازما لخصوصية كل علم على حدة.

114 يقول دلتاي في كتابه "عالم الروح" إن "الطبيعة تفسر وأما حياة الروح فهي تفهم" ليوجه بذلك نقدا مباشرا للتصور الوضعي الذي يفرغ الفرد من مقوماته الإنسانية ببنية منهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الإنسانية. وبذلك يؤسس دلتاي لبعد آخر في العلوم الإنسانية، وهو البعد التأويلي القائم على منهج الفهم الذي له إمكانية مقارنة الواقع الإنساني الذي هو واقع تاريخي واجتماعي. ولما كان الإنسان كائنا واعيا وحرا فلا يمكن أن نقصر في دراسة سلوكه على ملاحظته من الخارج، بل من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار الدوافع الداخلية لسلوكه المرتبطة بالغايات والمقاصد التي تحركه. ولهذا فكل محاولة لدراسة الظواهر الإنسانية باستلها من منهج التفسير من العلوم الطبيعية كما فعلت المدرسة الوضعية سيسقط فقط في نظرة سطحية لسلوك الإنسان بإفراغه من خصوصياته الهوياتية كالوعي والحرية... وفي ذلك يؤكد مورييس ميرلوبونتي في كتابه "فمينولوجيا الإدراك" أن عالم الإنسان هو عالم التجربة المعيشية التي تتمحور حول معرفة ذاتنا والعالم المحيط بها. وفي ذلك ينتقد ميرلوبونتي التيارات العلمية الوضعية التي أهملت وتجاهلت أن طبيعة الموضوع المدروس في العلوم الإنسانية ليس شيئا ثابتا، بل هو ذاتا تحيا عالما خاصا بها وبالتالي فهي المصدر المطلق لكل معرفة.

كالقول بإنسان "أجوف" إذا صح التعبير. وفي كل هذا موت للذات الإنسانية كذات، والإعلاء منها كموضوع للمعرفة العلمية (علم الاجتماع).

على سبيل الختم: ميشال فوكو: اللامفكر فيه وموت الإنسان كذات فاعلة

«إن الإنسان ليس سوى ابتكار قريب... لا يزيد عمره عن قرنين اثنين... وأنه سيختفي ما أن تجد هذه المعرفة صورة جديدة»¹¹⁵. بعدما بينا المخاض الذي أدى إلى ولادة الإنسان كموضوع للمعرفة، والذي تزامنت وتلازمت ولادته مع ولادة العلوم الإنسانية، سنعمل الآن على تبيان، مع فوكو، أعراض موت هذا الأخير انطلاقاً من التنقيب عن اللامفكر؛ أي الحفر عن الهامش المنسي في تاريخ الأفكار بدل المركز -بلغة دريدا- للكشف عن الحقيقة المخفية داخل نظام اللغة، والتي ستزيل النقاب عن أزمة أسس الحداثة والتنوير من جهة رفع شعار العقلانية»، وانهيار جميع الأسس والقيم التي بنيت عليها: الإنسان كوعي وإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم، الإمكانات الواقعية للتحرر»¹¹⁶ الانتصار للإنسان الحداثي كنموذج كبديل للإنسان الوسطوي (نسبة للعصور الوسطى). ومن جهة ثانية محاولة فوكو في الكشف عن التواطؤ المعرفة والسلطة بغية منه تحليل أركيولوجيا تلك التقنيات والأساليب الرقابية التي الممارسة داخل المجتمع من خلال؛ العلم، السجن، المؤسسات...)، والتي تحولت إلى سلطة تنتج حقائق للسيطرة والوصاية على الإنسان.

يقول بليز باسكال في مكان ما «المجنون هو الذي فقد كل شيء إلا عقله»، ماذا لو كان الأمر كذلك؟ بهذا الموضوع يدخل فوكو أرضاً ذات نبات آخر ليس نبات الأرض الذي سوقت له الحداثة، أرض يجعل من هامشها الذي هو الجنون المركز الذي احتله العقل، فهو بذلك يعيد ترتيب العلاقة بين العقل واللاعقل. هذا التنقيب والاهتمام بالهامش يخلخل من خلاله فوكو موقع الإنسان ككائن واعي، يخلخل من خلاله الأرض الصلبة التي بنيت على الكوجيطو الديكارتي.

تاريخ الجنون، هو تاريخ إقصاء الأنا الآخر، أنا غير الأنا الديكارتي، هو إعلان عن تواطؤ بين السلطة والخطاب في طمس جانب من الحقيقة، حقيقة اللامفكر فيه وهو اللاعقل؛ طمس هذه الحقيقة، انطلاقاً من أن كل من يخرج عن القواعد الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع يعد مجنوناً. بمعنى نسمي كل مرغوب فيه ومقبول اجتماعياً وأخلاقياً في المجتمع عقلاً، ونسمي ممنوع ومرفوض باسم المجتمع لاعقل. وفي كتابه الكلمات والأشياء سيعتبر أن ولادة الإنسان كموضوع للمعرفة كان مع العلوم الإنسانية. وفي المقابل، فإن موته كذات عارفة كان من خلال النظر إليه ليس كذات فاعلة، بل كذات خاضعة لضرورات متعددة.

¹¹⁵ راجع الفصل العاشر حول العلوم الإنسانية (الصفحة 183) من كتاب ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، تقديم مطاع صفدي، (مصدر سابق).

¹¹⁶ عبد الرزاق الذواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، الصفحة 6

إن فوكو يكشف في تاريخ الجنون، عن الحقيقة الأولية للإنسان، حقيقة التناقض بين الحقيقة الأخلاقية والحقيقة الاجتماعية للإنسان؛ حقيقة أن الجنون يكشف عن الحقيقة النهائية للإنسان. إنه يبين إلى أي حد قذفت به أهوائه وحياة المجتمع وكل ما يبعده عن طبيعة بدائية لا تعرف الجنون. فالجنون مرتبط دائما بأمراض الحضارة.¹¹⁷

إن كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، وبالتحديد في عصر الأنوار القرن 17 و18؛ فهو تنقيب ونقد في خاصية أساسية بنيت عليها الحداثة والتنوير، وهي العقلانية. لقد كان القرن 17 إبعاد للجنون بكل أشكاله؛ الشذوذ، التسول، التشرد... هذا الإبعاد من دائرة العقل، باعتبار هذا الأخير لا يقبل الاختلاف؛ فكل مخالف لمعايير ينعت بالجنون.

إن المؤسسة لعبت دورا كبيرا ليست فقط في صناعة المعايير الأخلاقية والقوانين الملزمة، بل كذلك أصبحت تمارس فن صناعة الأجساد وموت الإنسان كذات حرة فـ «أصبح الجندي شيئا ما يصنع»¹¹⁸، فالجسد يمثل ذلك الكاشف الذي يمكن من تحليل آليات السلطة في المجتمعات الغربية، فهو يمثل شكلا من أشكال السلطة والانضباط. «إن هذه الآلية الجديدة للسلطة تطبق أولا على الأجساد... إنها آلية في السلطة تسمح بتجدير الجسد في الوقت والعمل، أكثر من تجديره في الممتلكات والثروات»¹¹⁹. إن السلطة كما يراها فوكو شبيهة بالعنف الرمزي الذي يتحدث عنه بيير بورديو أن المجتمع يمارس سلطة رمزية على الأفراد تكون بمثابة عنف لطيف خفي يقبله الأفراد بطوعية وبدون وعي أو مقاومة، وفيه يتم توجيه سلوك الفرد بما يقتضيه المجتمع متوسلا في ذلك من خلال مجموعة من الآليات كالإعلام (الإشهار) والمدرسة... «فالعنف الرمزي، هو عنف لطيف، غير محسوس، غير مرئي حتى بالنسبة للذين يمارس عليهم، وعنف يمارس عبر طرق وآليات رمزية كالتواصل، كالمعرفة... أو على مستوى المشاعر وما هو حميمي»¹²⁰

حاول ميشيل فوكو من خلال الحفر الجينالوجي أن يبحث تاريخيا، انطلاقا من مؤلفاته «الكلمات والأشياء» «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي»، «تاريخ الجنسانية»، «ولادة العيادة»، عن آليات الضبط والمراقبة التي تجعل الإنسان كائنا خاضعا بامتياز للمؤسسة بسلطاتها المتعددة «الماكرو» أو «الميكرو»... تتمثل في أشكال الرقابة والمراقبة معا على «الجسد كآلة، بترويضه والرفع من كفاءاته، وانتزاع قواه، والنمو

117 ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، مرجع سابق، الصفحات: 521-522 (بتصرف).

118 المصدر نفسه ص 157

119 ميشيل فوكو "يجب الدفاع عن المجتمع"، دروس ألقيت في "كوليج دي فرانس" لسنة 1976 (ترجمة الزواوي بفوره) دار الطليعة والنشر بيروت الطبعة الأولى 2003

120 Pierre Bourdieu, la domination masculine, seuil, paris édition 1988, page 88

المتوازن لمنفعته وانقياده واندماجه في منظومات للمراقبة فعالة واقتصادية. كل هذا قد أمنت إجراءات لسلطة تحدد الانضباطات»¹²¹.

لقد أفضى بنا البحث والتحليل حول نشأة العلوم الإنسانية إلى أنه مع هذه الأخيرة، ولد الإنسان كموضوع من موضوعات المعرفة العلمية، ومعها مات كذات إنسانية لها خصوصياتها، كالحرية والكرامة والوعي. فالإنسان أصبح كائنا خاضعا لمجموعة من الاشتراطات والضرورات، منها ما هو نفسي، اجتماعي، ثقافي... إن عبارة موت الإنسان في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عبارة خادعة ومموهة؛ إذ يعتقد القارئ أن العلوم الإنسانية كانت سببا في موت الإنسان، إلا أن الأمر ليس كذلك، فهي لم تعمل إلا على الكشف بلغة فوكو عن اللامفكر فيه في الإنسان؛ بمعنى أن العلوم الإنسانية لم تمت «تقتل» الإنسان، بل فقط أعلنت وكشفت عن موته؛ أي نحن أمام قضية الإعلان أي الكشف عن أعراض الموت وليس سببا في موت الإنسان.

121 ميشيل فوكو تاريخ الجنسانية إرادة العرفان 1 ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، 2004، ص 116

لائحة المصادر والمراجع:

(1) باللغة العربية

- محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا، منشورات عكاظ، المحمدية - المغرب، طبعة 1988
- إميل دوركهيم، الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2001
- —، التربية الأخلاقية، ترجمة السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، طبعة 2015.
- —، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ.
- —، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، نقلا عن كتاب الفلسفة المركز القومي للبيداغوجي، تونس 1977
- —، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، المكتبة الشرقية، بيروت/لبنان، طبعة 1982
- —، قواعد المنهج في علم الاجتماع، أبو محمد قاسم وراجعه أبو السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية / مصر، طبعة 1988
- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجية المتعالية، ترجمة غرانيل، غاليمار، 1976
- ألان تورين، تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، 1987
- بتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق الدملاجي، مرجعة حاج حيدر إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2008
- بتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية. الطبعة الأولى 2008
- تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، المشروع القومي للترجمة، ترجمة وتقديم مجدي محمود المليجي، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة 2005
- تشارلز داروين، نظرية التطور وأصل الإنسان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011
- جيرار غرانيل، هوسرل، ترجمة الطيب بوعزة، مجلة مدارات فلسفية، العدد الرابع 2000
- جيمس تريفل، هل نحن بلا نظير؟، ترجمة ليلي الموسوي، عالم المعرفة، العدد 323، يناير 2006
- ديكارت، التأملات، في الفلسفة الأولى، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- زيجونت باومان، الخوف السائل، ترجمة حجر أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، مكتبة الفكر الجديد، طبعة 2016
- سغmond فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، طبعة 1995
- إريك فايل، أزمة التحليل النفسي، المؤسسة الجامعية لتوزيع والنشر، الطبعة الأولى 1988
- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون العامة، بغداد، 1991
- سيغmond فرويد، أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1977
- سيغmond فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

- عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2012
- عبد الحي أزرقان، الوظيفة التأسيسية للذات عند هوسرل، مجلة مدارات فلسفية، العدد الرابع 2000
- عبد الرحمان بدوي، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نتشه، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الخامسة 1995
- عبد السلام بنعبد العالي، التاريخانية والتحديث دراسات في أعمال عبد الله العروي، دار توبقال، الطبعة الأولى 2010
- غرامشي، دراسات ومختارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1972
- فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية.
- فريدريك إنجلز دور العمل في تحول القرد إلى إنسان، دار التقدم، موسكو سنة 1876
- فكتور فركس، الإنسان التقني، تعريب إميل خليل بيدس، دار الأفاق، بيروت. (بدون تاريخ)
- فؤاد زكرياء، هربرت ماركيز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1978
- كلاوس هيلد، هوسرل الفينومولوجيا الترنسندنتالية: البداهة والمسؤولية، مجلة مدارات فلسفية، العدد الرابع 2000
- مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي 1995
- مارتن هيدجر، كتابات أساسية، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، الجزء الثاني، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة 2003
- محمد البهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، الجزء الثالث، إفريقيا الشرق 2012
- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2008
- موريس بلانشو، أكثر الأسئلة عمقا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي مجلة علامات، الجزء 24، المجلد 6، يونيو 1997
- الموسوعة العربية، المجلد العاشر، التصنيف: الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، النوع: أعلام ومشاهير.
- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، تقديم مطاع صفدي، لبنان -1989
- ميشال فوكو "يجب الدفاع عن المجتمع"، دروس أُلقيت في "كوليج دي فرانس" لسنة 1976 (ترجمة الزواوي يفوره) دار الطليعة والنشر بيروت الطبعة الأولى 2003
- ميشال فوكو تاريخ الجنسانية إرادة العرفان 1 ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، 2004
- نتشه فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق 2000
- —، الفجر، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى 2013
- —، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق 2006
- —، هذا هو الإنسان، مجاهد عبد المنعم، دار التنوير، سنة 2009
- هربرتماركيز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة 4، 2004
- يورغن هابرماس العلم والتقنية كـ "إيديولوجية"، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل.

(2) باللغة الفرنسية:

- Emile Durkheim, les regèles de la méthode sociologique, introduction de François dubet, PUF, Edition quadrigue
- Descartes, discours de la méthode, livre de poche, librairie générale de France 2000
- Descartes, discours de la méthode/méditations, présentation et notes par François misrachi, union général d'Édition, paris, le monde en 10/18, première méditation.
- Jean Piaget. Epistémologie des sciences de l'homme, Gallimard, Edition 1970
- Pierre Bourdieu, la domination masculine, seuil, paris édition 1988
- Freud, introduction à la psychologie, 1975, trad.S. jankelivitch, Payot, 1975
- Freud, Nouvelles conférences, 1932, traduction frZeiltin, paris, 1936
- Michel Foucault, Nietzsche-Freud-Marx, Nietzsche cahiers de Royaumont, Edition minuit 1964
- Heidegger martin, «le mot de Nietzsche...» in chemins..., Gallimard, 1962
- Michel Serres, contrat naturel, Flammarion, édition 1990
- Emmanuel Levinas, Ethique et Infini, Fayard, 1982
- Auguste Comte, Cours de philosophie positive, Ed. Hatier, 1982
- Emil Durkheim, les regèles de la méthode sociologique, éd. Flammarion, 1988
- M. Blanchot, L'entretien infini, éd. Gallimard. Paris.
- August Comte, philosophie positive, tome IV, leçon 48

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com