بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 30 غشت 2021

جينيالوجيا الفردانية

عبد الله المتوكل
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

جينيالوجيا الفردانية[1]

1- مجلة ألباب العدد13

ملخص:

يندرج هذا البحث في إطار تاريخ الأفكار، ويتوخّى متابعة مراحل تكوّن فكرة الفردانية في الفكر الغربي؛ إذ ينطلق من التسليم بأن الفردانية، إن كانت بنت المجتمع الحديث، فقد تبلورت تدريجياً عبر سيرورة تاريخية بطيئة ومعقدة، في إطار التفاعل مع عوامل متعددة، من العصور القديمة إلى العصر الحديث، الذي اكتملت فيه معالمها النظرية بوضوح، وتأسست فيه مبادئ التنظيم النظري لمجتمع الأفراد الأحرار، لتنتقل المجتمعات الغربية، مع بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، إلى مرحلة التجلّي الفعلي للفردانيات في الواقع الاجتماعي، حيث طرحت أسئلة جديدة لا تتعلق بالمقولة المجردة والعامة للفرد في ذاته؛ بل بالفرد المتفرد الذي تحقق على أرض الواقع، وبدأ يعيش، بطريقة إشكالية، حريته المعتبرة بوصفها مكتسباً؛ الشيء الذي أدى تدريجياً إلى وضع الفردانية موضع سؤال من طرف منظري الاشتراكية في القرن التاسع عشر، وتيارات الفلسفة الاجتماعية في الفترة المعاصرة. وكما يتضح من عنوان هذه الدراسة، لن أهتم بهذه المرحلة الأخيرة من تاريخ الفردانية، التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، بل سأحاول تعقّب المراحل الكبرى للتاريخ الفكري للمفهوم، التي تقف عند نهاية القرن الثامن عشر، من خلال عنوانين أساسيين، هما:

- الجذور الفكرية للفردانية.

- الأسس الفكرية للفردانية بمعناها الحديث.

مقدّمة

تُعدّ الفردانية من خصائص المجتمع الحديث، وهي ليست معطى طبيعياً، بل نتيجة سيرورة تاريخية طويلة وبطيئة ومعقدة عرفتها المجتمعات الغربية، تضافرت فيها عوامل متعددة، من العصور القديمة اليونانية- الرومانية إلى العصور الحديثة التي صيغ فيها بوضوح المفهوم النظري للفردانية «ووُضعت [فيها] مبادئ التنظيم النظري لمجتمع الأفراد الأحرار»[1]، لتنتقل هذه المجتمعات، مع بداية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، إلى مرحلة التجلّي الفعلي للفردانيات داخل المجتمع، حيث «تجاوز المفكرون المقولة المجردة والعامة للفرد في ذاته، ليهتموا بالفرد المتفرّد الذي تحقّق على أرض الواقع، وبدأ يعيش، بطريقة إشكالية، حريته المعتبرة كمكتسب»[2].

لن أهتم، في هذه الدراسة، بالمرحلة الأخيرة من هذا المسار الطويل والمتشعّب، بل سأحاول تعقب المراحل الكبرى للتاريخ الفكري للمفهوم التي تقف عند نهاية القرن الثامن عشر. وقبل الشروع في بسط السيرورة التاريخية لهذه النزعة، أسجل هذه الملاحظة التي أدلى بها ألان لوران (Alain Laurent): إن كلمة «فردانية» لم تظهر إلا مع بداية القرن التاسع عشر، لتصف، بطريقة قدحية، نمطاً من الحياة والتفكير سابقاً في الوجود على ظهورها، الذي لم ينجم عن تطبيق مذهب صيغ سلفاً بطريقة عقلانية، بل نشأ وتمدّد بفعل نماذج ثقافية مرتبطة بالمسيحية، وبانفتاحات حصلت في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والقانوني للحياة اليومية. ممّا يعني أن للفردانية «حياة» أو تاريخاً مزدوجاً، سوسيولوجياً وإيديولوجياً، لا ينبغي أن نفصل أو نخلط أو نوحّد بينهما. وتبعاً لذلك، فإن سيرورة التحرر الفردي، وخلق أشكال جديدة من الحياة الفردانية المواكبة لذلك، لها ديناميكيتها الخاصة، وهو ما يتعيّن على المقاربة التاريخية للفردانية أن تأخذه في الاعتبار قصد تجذير التفكير الفلسفي الذي ينظر في أسسها. ومن جهة أخرى، لا يوجد في تاريخ الأفكار «نبي» للفردانية، أو مفكّر مفضّل على غيره في هذا الموضوع، بل فلاسفة فحسب ينحو بعض مظاهر فكرهم إلى التأسيس النظري للاستقلالية والاستقلال الفرديّين. بهذا المعنى، تشكّل أعمالهم المكتوبة موجهات مهمّة لتشكل ونموّ الفردانية في الذهنيات ونسق القيم. وسأحاول رصد جينيالوجيا هذه الفكرة من خلال محطّتين أساسيتين، هما:

-الجذور الفكرية للفردانية، التي، بالنظر إلى المعطيات التي نتوافر عليها، سنتخذ من الحقبة الهلينية نقطة انطلاق للبحث عنها.

- الأسس الفكرية للفردانية بمعناها الحديث.

1- Alain Laurent, Histoire de l’individualisme, Que sais-je?, P.U.F, 1993, P.45

2- Ibid, P.45

I. الجذور الفكرية للفردانية

ملامح الفردانية في الحقبة اليونانية- الرومانية

إذا جاز أن نتحدث عن الفرد في المجتمع اليوناني القديم، فلن يعدو أن يكون هو الفاعل التجريبي الذي يتحدد طبيعياً في علاقته بالكلّ الاجتماعي بوصفه حيواناً اجتماعياً[3]. وتبعاً لذلك، فعلاقته بهذا الكل هي علاقة تبعية وانصهار، وليست علاقة استقلال؛ ذلك أن المدينة هي بمنزلة كوسموس مصغّر يتّجه بطبيعته إلى غاية محدّدة بطريقة قبلية، هي الاكتمال والتناغم والخير. والإنسان لا يحقّق اكتماله إلا داخلها[4]، ومن ثمّ هي تبدو «كنموذج مثالي وكأفق غير قابل للتجاوز»[5]، ما دامت تتحدّد طبيعياً مكاناً للقيمة. ويبدو، من خلال هذه العلاقة العضوية التي تربط الفرد بالمدينة، أن الحرية محصورة في الوظيفة الكامنة سلفاً في تعريف الإنسان بوصفه حيواناً سياسياً؛ أي في نشاط المواطنة الذي يتجه بالدرجة الأولى إلى خدمة الخير المشترك.

وهذا ما يؤكده التمييز الذي أقامه بنيامين كونستان (Constant Benjamin) (1767-1830) بين حرية القدامى وحرية المحدثين[6]؛ إذ إن حرية المواطن لا تجد مكانها الطبيعي في المجال الخاص، بل في المجال العمومي؛ لأن اليوناني، على الأقل حسب الاتجاهات الفكرية المهيمنة آنذاك، لا يتصور «الحياة الحسنة»، موضوع الفلسفة الأخلاقية، إلا في المساهمة في شؤون المدينة. ومن ثمّ لا وجود لأية سعادة خاصّة توضع في تعارض مع المجال العمومي، وتتم بمعزل عنه؛ ذلك أن السعادة «عامّة» (Publique)، والدولة هي مجال التحقيق الذاتي للفرد، وجميع الأفراد داخلها، سواء كانوا في قمة السلم الاجتماعي، أم في أسفله، هم مجرد أدوات لتنفيذ الانسجام الرفيع الذي تنشده الدولة. وهذا ما أبدع أفلاطون في التعبير عنه من خلال «جمهوريته» المثالية.

غير أنه داخل هذه «الكلية الهلينية الجميلة» بتعبير هيغل، يمكن أن نعثر على براثن أولى لبعض تجليات الفردانية، لكن ذلك لا يسمح بالحديث مسبقاً عن ميلاد حقيقي للفرد، مادام أفراد دولة المدينة يفتقرون إلى الوعي المستبطن التام بذواتهم وباستقلال قراراتهم عن الجماعة؛ بيد أنه لمّا ظهر التفكير الفلسفي، فقد عبر عن ذاته في أعمال كتّاب يذكرهم التاريخ بأسمائهم الشخصية التي تحيل إلى أفراد بعينهم، وليس إلى مجتمعهم، وتشهد، في الوقت ذاته، على السمة العقلانية المميّزة لتفكيرهم، ممّا يشي بانبثاق إحدى خصائص الذاتية الحديثة، المتمثلة في قدرة الفرد على استعماله الحرّ لعقله للتعبير عن أفكاره وآرائه. ورغم كون تفكير

3- يقول أرسطو بهذا الصدد: «إن الدولة من الأمور الطبيعية، وإن الإنسان من طبعه حيوان مدني ... والدولة بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد». أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي، المنظمة العربية للترجمة، بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص ص 103-104

4- Ibid, p.6

5- Guy Haarscher, philosophie des droits de l'homme, Editions de l'université de Bruxelle, 1987, p.48

6- Benjamin Constant, de la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, 1819, in Pierre Manent, Les libéraux, Paris Gallimard, 2001, PP.440-441

أغلبيّتهم كان موجّهاً بالأساس لخدمة مصلحة الكل، «فيمكنه أن يُتخذ كشهادة «سوسيولوجية» تكشف وتعكس التحول الذي يرتسم في ذهنيات هذه الحقبة»[7]. وبموازاة ذلك، يؤكّد ميشيل فوكو أننا نلفي لدى بعضهم دعوة إلى «الاهتمام بالنفس» وممارسة عملية لها، ولا سيّما عند سقراط[8]، وهو أمر لم ينحصر في تأطير تجربة سقراط في الفكر والوجود، بل إن ««الاهتمام بالنفس والقاعدة المرافقة له» لم تتوقّف على أن تكون مبدأً أساسياً لتمييز الموقف الفلسفي طوال المراحل اليونانية والهلنستية والرومانية تقريباً»[9]. ورغم أن فوكو يُذكّر بالسياق الذي ظهرت فيه صيغة الاهتمام بالنفس في محاورات أفلاطون، والمتمثل في إعداد الشباب الأرستقراطيين للحكم، وإبراز حدود التربية الأثينية، والتصدي للجهل، فإنه أوَّل «مسألة الاهتمام بالنفس» باعتبارها «لا تتصل ولا ترتبط بمسألة «حكم الآخرين»، وإنما بمسألة «كيف تتحكم في نفسك»»[10]. وهذا ما استشفّه فوكو من جواب سقراط لألسيبيادس عندما كشف عن جهله لمعنى «الوئام» و«الحكم الخيِّر»، الذي صاغه كما يأتي «إنك تجهل، ولكنك لا تزال شابّاً؛ إذ لديك الوقت، لا لتعلم، ولكن من أجل أن تهتّم بنفسك». معتبراً ذلك «بمثابة أوّل انبثاق كبير لنظرية الاهتمام بالنفس»[11]. ويسجّل أن هذه «النظرية» قد مهدت لها مجموعة من الممارسات والتجارب الخاصة في الاشتغال على النفس، و«تقنيات للذات كاملة لها علاقة بالمعرفة»، سابقة على سقراط وعلى الفلسفة، عرفتها اليونان القديمة وحضارات أخرى؛ منها، على سبيل المثال، «طقوس التطهّر» للقاء الآلهة أو الناطقين بوحيهم، و«تركيز الروح»، وتقنيات «العزلة والتوحّد والزهد»، و«ممارسة الصبر». وقد عرفت اليونان القديمة هذه الممارسات وغيرها، و«كانت لها آثار كبيرة، وقد تمّ إدخالها معظمها وإدماجها داخل حركة روحية ودينية وفلسفية معروفة جدّاً، ألا وهي الحركة الفيثاغورية بكل مكوّناتها الزهدية»[12].

ومع السفسطائيين لا يمكن الحديث عن تباشير أولى للفردانية، بل عن «اكتشاف» لها كما يسجّل دومومايير ديرباي (G.Rmomeyer Dherbey)؛ إذ إن «وضعيتهم التي هي، بطريقة ما، دولية، أخرجتهم من الإطار الضاغط للمدينة، وتفسر اكتشافهم للفردية»[13]، وتشبعهم بالنزعة النسبيّة، ونقدهم لمؤسساتها وقوانينها. وهذا ما تعبّر عنه قولة بروتاغورس الشهيرة «الإنسان مقياس كل الأشياء، مقياس تلك التي توجد، وأيضاً تلك التي لا توجد، وهو الذي يُفسّر عدم وجودها»؛ حيث يبدو الإنسان هو اليقين المعرفي والأخلاقي الوحيد، بل نجد لديهم نزعة إنسانية ذات بعد كوني، أفصحوا عنها بصيغ مختلفة، نستشفها من أسطورة

7- Alain Laurent, Histoire de l’individualisme …p.17

8- ميشيل فوكو، تأويل الذات، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس لسنة 1981-1982، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص13

9- المصدر نفسه، ص 17

10- المصدر نفسه، ص 49

11- المصدر نفسه، ص 51

12- المصدر نفسه، ص 51-52-53

13- Gilbert RomeyerDherbey, Les sophistes / que sais-je? N. 2223: P.U.F. p.5.

بروميتوس المنسوبة إلى بروتاغورس، التي يظهر فيها الإنسان، من بين جميع الكائنات، الوحيد الذي لم تزوّده الآلهة بالمقومات الطبيعية لتدبّر حياته ومصيره في هذا العالم، بل منحته فحسب العقل، ومهارتي صنع الأدوات والفنّ السياسي، ممّا يجعل منه الكائن الوحيد العاقل والحرّ القادر على تحديد مصيره. وقد عبّر عنها أيضاً هيبياس في محاورة بروتاغورس بقوله «إني أعتبركم جميعاً -أنتم الحاضرين هنا- رفقاء وحلفاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون؛ لأن الشبيه هو بالطبيعة قريب لشبيهه، بينما القانون ...غالباً ما يجبرنا على فعل أشياء مضادة للطبيعة»[14]؛ غير أنّ هذه الأشكال من التعبير عن الفردانية لم تكن، في الحقيقة، إلا ومضات وانفلاتات محاصرة داخل الكليّة الهلينية التي ترى في الفردانية تهديداً لها، ولعلّ هذا ما كان أفلاطون وأرسطو على وعي تامّ به، وهو ما يفسّر كون مشروع أفلاطون الفلسفي برمّته موجّهاً ضدهم؛ لذلك لا يمكن الحديث عن الانطلاق الفعلي لسيرورة الفردنة إلا مع العصر الهلينستي- الروماني.

إن فتوحات الإسكندر (356 - 323ق.م)، بقدر ما كانت لها انعكاسات مأساوية على دولة المدينة وعلى الثقافة الهلينية، سمحت، في الوقت ذاته، بظهور أفكار جديدة تتمحور حول الفرد وعلاقته بالغير وبالعالم، هي بمثابة جذور فكرية بعيدة للفردانية الحديثة؛ إذ «مع الإسكندر أصبح الإنسان فرداً. وكان على هذا الفرد أن يعيد النظر، في آن واحد، في تنظيم حياته الخاصّة وفي علاقته مع الأفراد الآخرين الذين يؤلّفون معه هذا المعمور»[15]. والفرد، كما يقول هيغل، سيجد نفسه «وعياً بذاته» في مواجهة عالم معادٍ لا يتحكّم فيه. والوحدة التي كانت تجمعه بالخارج (المدينة) قد تمزّقت؛ لأن مجال تحقيق الحياة الحسنة تغير بالضرورة، والأخلاق، من الآن فصاعداً، اتخذت سمات فردية[16]. كما أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة بدأت تنحل؛ إذ لم تعد الأولى مجال اكتمال الثانية. وهكذا وجد الفرد نفسه مضطراً للبحث عن مصيره الفردي.

وقد عرف القرن الثالث قبل الميلاد، بالإضافة إلى الشكّاك (Sceptiques)، ثلاث مدارس فلسفية جديدة، متفاوتة من حيث قيمتها، عبّرت عن هذه الانشغالات الجديدة التي تنحصر، بالدرجة الأولى، في تحقيق السعادة الفردية؛ هي الكلبية (Les cyniques)، والأبيقورية، والرواقية.

14- عن محاورة بروتاغوراس، ترجمها عن الإنجليزية محمد كمال الدين علي يوسف، راجعها محمد صقر خفاجه، سلسلة مذاهب وشخصيات، دون تاريخ، ص 77

15- 1936 ،TARN.W–Payot -.la civilisation hellénistique، ص 78. أورده. ج.ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993، ص 116.

16- Guy Haarscher, la philosophie des droits de l'homme…op.cit., p.62

يعبّر لويس ديمون عن الفكرة نفسها بقوله: «لا شكّ أن الانتقال في الفكر الفلسفي من أفلاطون وأرسطو إلى المدارس الجديدة في المرحلة الهيلنستية يكشف عن انقطاع يعبّر عنه الانبثاق المفاجئ للفردانية. وفي حين أنّ المدينة كانت تعتبر مكتفية بذاتها في تصور أفلاطون وأرسطو، فإن الفرد، في هذه المرحلة، أصبح يفترض فيه أنه مكتفٍ بذاته. وهو إمّا مفترض كواقعة، أو أنه مطروح بوصفه مثلاً أعلى من قبل الأبيقوريين والكلبيين والرواقيين». انظر: لويس ديمون، مقالات في الفردانية، منظور أنثربولوجي للإيديولوجية الحديثة، ترجمة بدرالدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص44، مع بعض التصرّف على ضوء النصّ الفرنسي:

L.Dumont, Essais sur l'individualisme.Paris, seuil, 1985. p.40

إن الرواقية، بالدرجة الأولى، والأبيقورية، مع دور أقلّ ولكنّه مهم، هما «المذهبان العقائديان، في فترة ما بعد أرسطو، اللذان اعتزما الإجابة على التساؤل الخالد للحكيم: لماذا نعيش وكيف نعيش؟ والعيش في اكتفاء ذاتي روحي، في اكتفاء أخلاقي وفكري، وبدون خضوع حقيقي للإطار السياسي، هو جوابهم الذي يعتبر ثورة أخلاقية. وهي ثورة بدأت مع الكلبيين، الذين كانوا ينسبون أنفسهم لسقراط»[17].

إن الأساس الذي استند عليه التعليم الكلبي يكمن، باختصار شديد، في «النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغي أن يبلغ كمال الاكتفاء الذاتي. وقد فهم الكلبيون من هذا أن ما هو من مكنون طاقته، ألا وهو فكره وصفاته، هو الضروري للحياة الطيّبة. وكل شيء سوى الصفات الأخلاقية أمر لا يكترث به»[18]. وإذا كان الكلبيون من أوائل من قال بالمواطنة العالمية، فإن النتائج المهمّة لهذه الفكرة قد استخلصها الرواقيون.

تشترك الأبيقورية مع مدارس عصرها في التطلّع إلى الغاية نفسها، ألا وهي الاكتفاء الذاتي الفردي، الذي لا يتحقّق، في نظر أبيقور (341-270 ق.م)، إلا بتحقيق اللذة وتجنّب الألم، وهذا الأخير يأتي إما نتيجة التمسك بالرغبات غير الضرورية، وإمّا نتيجة الخوف الذي يجد مصدره في المعتقدات الغيبية والخرافية أو في تهديدات الغير للأنا، وإذا كانت الحكمة تحرّرنا من المخاوف الخرافية، فإن الصداقة والتعاقد الاجتماعي يحرّراننا من الألم الذي قد يتسبّب فيه الغير؛ ذلك أن «الحكيم الأبيقوري، عليه، لكي يتوصّل إلى الاكتفاء الذاتي، أن ينشد العزلة والعلاقات «الخاصة»، وأن يتجنّب الأهواء التي تقذف به خارج ذاته، فهو يفضّل الصداقة الهادئة والمنضبطة على البحث عن التشريفات الخارجية... في الوقت نفسه، عليه أن يحمي نفسه من العنف الإنساني بإبرام، ولأسباب نفعية، عقداً مع الآخرين... فالسياسة لم تعد تشكّل المطلب الأولي الذي ترتبط به مصلحة الفرد؛ بل هي فقط وسيلة لضمان أمنه»[19]. وبهذا، «شقّت الفردانية طريقها تدريجياً... غير أن الأبيقورية هي ذات نزعة فردانية غير كونية؛ فالمدينة اختفت وليس أمام الفرد إلا الانغلاق على ذاته، وتأسيس ما يسميه (A.Camus) «قلعة محصّنة»، يشكّل العقد الاجتماعي أحد عناصرها (أتنازل عن جزء من حريتي، ليقوم الغير بذلك كذلك، لتفادي حرب الكل ضد الكل بتعبير هوبز)»[20].

وقد صاغ الرواقيون فلسفتهم الأخلاقية في إطار نظرية في وحدة الوجود الخاصّة بهم، يبدو معها الواقع عقليّاً[21]، تخضع جميع الكائنات داخله لقانون طبيعي ضروري هو، في آخر المطاف، اللوغوس أو العقل الإلهي المطلق الذي يحكم الكل. ومشكلة الحرية الإنسانية داخل هذا التصور الحتمي للوجود، تُحلّ عن

17- ج.ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993، ص 119

18- ج. سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، دار المعارف، مصر، 1954، ص 175

19- Guy Haarscher, Ibid, pp.62.63

20- GUY Haarscher, Ibid, p.63

21- E.Béhier, Histoire de la philosophie, T.II, période hellénistique et romaine.ed.cérès.Tunis .1995 .p.46.sq.

طريق التوفيق بين الإلزام الطبيعي وإرادة الإنسان الحرّة بفضل النزعة الذاتية[22]، من خلال عيش الإنسان وفق الطبيعة التي تقوده إلى الفضيلة والاكتفاء الذاتي، وهو منال لا يدركه إلا الحكيم. ولعلّ هذه الفكرة قد شكّلت، منذ بداية الرواقية، التباشير الأولى لفكرة الاستقلالية الحديثة (Autonomie)؛ ذلك أن الحكيم عندما يتصرّف وفق طبيعته التي تعكس قوانين العقل، فهو «يسلك وفق إرادته الحرّة التي تقوده للاتحاد مع الإرادة الإلهية»[23]؛ إذ «من السهل، كما يقول زينون، أن نغمس في الماء قربة مليئة بالهواء، من أن نجبر حكيماً على أن يفعل، رغماً عنه، مالا يريد هو أن يفعله؛ لأن الإكراه ليس له تأثير على نفسٍ قام لوغوس (عقل) مستقيم بشدّها بمعتقدات صلبة»[24].

إن الحكمة، كما يقول شيشرون، هي «فن العيش»، وغايتها الحياة الفاضلة، وهي موافقة للطبيعة. والحكمة تقضي أن يكون الإنسان دائماً واثقاً من أفعاله، متخذاً لنفسه في حياته موقفاً ومسلكاً واحداً ثابتاً، منسجماً مع ثبات العقل المطابق للطبيعة. وهذا المثال الذي ينشده الحكيم الرواقي يعبّر عنه كلّ الرواقيين بصيغ متعددة في مؤلّفاتهم وسيرهم، حتى لدى من كان عبداً منهم؛ بل عند من تولّى منهم مسؤوليات سياسية جساماً، أمثال سينيكا والإمبراطور ماركوس أوريليوس. فعلى سبيل المثال، يعبّر إبيكتيتوس في كتاب (المحادثات) عن صورة الحكيم الذي «لا يرتبط إلا بالأشياء التابعة لذاته»، والذي «ينمّي القدرة على التحكّم في ذاته»، ويكون دوماً «منتبهاً إلى ذاته، معتنياً بها»، و«لاينتظر ربحاً أو خسارةً إلا من ذاته هو». ويتعلق الأمر عند سينيكا بـِ«العودة إلى الذات»، وبالدعوة إلى «تكوين المرء لذاته بالاستناد على إمكانياته الذاتية» (من كتاب (في جمال الحياة)) وإلى«فرح الإنسان بذاته» (رسالة إلى ليكيليوس). وماركسوس أوريليوس في (خواطره) يفضل على كلّ الأشياء أن يكون المرء «سيّد نفسه» و«مكتفياً بذاته» و«منكفئاً على ذاته» داخل «جوانيته الحميمة»[25].

وخلاصة القول، إن «الفردانية [الحقّة] أخلفت موعدها مع التاريخ»[26] في الحقبة اليونانية- الرومانية، رغم توافر بعض شروطها الموضوعية، وما واكب ذلك من ظهور الفلسفة وممارسة العقلانية في مجالي المعرفة والسياسة؛ «إذ لا نعثر لا في اللغة اليونانية (حيث كلمة ذرة atome تحيل فقط إلى عناصر العالم الفيزيائي) ولا في اللاتينية (التي لم تظهر فيها كلمة Individum إلا في العصر الوسيط) على كلمة تعبّر عن مقولة الفردية الإنسانية»[27]. وإذا كانت الرواقية قد أقحمت بعد الكونية، سواء في نظرتها إلى جميع الناس باعتبارهم سواسية، ودعوتها إلى مراعاة الانتماء إلى الكل والإيفاء بما يفرضه من التزامات، أم من خلال

22- A.Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'etat, Paris.ed.A.Pedone, 1978. p.38.

23- W.TARN، الحضارة الهلينستية، مرجع سابق الذكر، ص 310. أورده: ج.ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، ص123.

24- أورده شوفاليي في المرجع نفسه، ص 123

25- cité par Alain Laurent in: histoire de l'individualisme.…op.cit. p.19

26- Ibid. op.cit. p. 19

27- Ibid. op.cit. p. 19

الحاضرة الكونية الخيالية التي أقام فيها حكماؤها، وإن كان الحكيم الرواقي راضياً عمّا منحته الإمبراطورية له من تشريعات حامية لأمنه وممتلكاته، فإنه، في الحقيقة، اكتفى بحريّته الذاتية، وتمنّعت عنه الحرية الخارجية، فعاش غريباً عن واقعه، فاستحقّ بذلك وصف هيغل له بـِ «الفرد المجرّد» و«العبد» الذي يرفس تحت قيود الاستبداد والاستعباد السياسي، اللذين ارتقيا بالإمبراطور إلى مصافّ الإله الفرد والفرد الحقّ الذي نال اعتراف جميع «المواطنين»، وهو اسم يحيل في الحقيقة إلى الرعايا العبيد[28]. والواقع أن الحكيم، وهو يستعيض عن واقعه الفعلي بتشبثه باستقلاليته وحريته الفكرية وبمدينته الخيالية، يعبّر عن إدانته لهذا الواقع الذي لا حول ولا قوة له أمامه. وهو، وإن جلس على عرش الإمبراطورية، يعبّر عن الإدانة نفسها، وهذا ما تُعبّر عنه تأملات ماركوس أوريليوس ذات النزعة التشاؤمية الخفية، بدعوته إلى الاكتفاء الذاتي والانكفاء على الذات. وإذا استحضرنا أنّ هذه التأملات كتبها في الأصل لنفسه لا للعموم، ندرك مدى شقاء وعيه، وعجزه عن تغيير هذا الواقع، وهو الإمبراطور الذي يأمر ويحكم! الشيء الذي يعني أن هذا الواقع تسري عليه الحتمية الكونية التي قال بها أصحاب الرواق، أو هو «قدر» مقدّر، أو بلغة هيغل هو لحظة ضرورة من لحظات صيرورة الروح تمخّضت عنها لحظة المسيحية الحاضنة لإمكانات الفردانية الحقّة.

المسيحية منبع الفردانية

تعدُّ المسيحية المنبع الذي التي ترعرعت في أحضانه مجموعة من الأفكار التي ستستند إليها الحداثة، بعد أن قوّضت منطقها الداخلي. وسنركز في تاريخها على بعض المحطات الفكرية التي صاغت في إطار انشغالاتها اللاهوتية والظرفية أفكاراً عُدّت، فيما بعد، جذوراً للفردانية. وسننطلق من التصوّر الذي تضمنه العهد الجديد حول الإنسان، قبل أن ننظر في بعض التصورات اللاهوتية. وقد عبّرت المسيحية عن الشرط الأساسي الذي تقوم عليه الذاتية الحديثة وحقوق الإنسان؛ وهو اعتبار الإنسان قيمة في ذاته. وصاغت ذلك كما يقول هيغل «بعبارة أكثر دقّة بقولها إن كل إنسان يجب أن ينعم بالبركة (أو رضا الله عنه) - وهي بهذه الكلمات نسبت إلى الفرد، بما هو كذلك، قيمة مطلقة»[29]، بل مقدسة ما دام أن «الإنسان، حسب قول سفر التكوين (I ,26)، خُلق طبقاً لصورة الإله»؛ ذلك أن «الديانة المسيحية تنطوي على معتقد، وبصيرة، واستبصار بوحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ولقد انكشف ذلك للبشر من خلال المسيح، فها هنا نجد أن الإنسان والله، أو الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية شيء واحد»[30]. وتبعاً لذلك، هم متساوون وأحرار[31].

28- محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006. انظر المبحث الخاص بالفردانية، الصفحة 88 وما بعدها.

29- هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، المؤلفات، المجلد الثالث، 1997، ص 388

30- المرجع نفسه، ص 391

31- تبقى هذه المساواة المسيحية متعالية وبعيدة عن التأثير في اللامساواة الدنيوية، ولا سيّما في القرون الأولى للمسيحية؛ حيث كان هدفها الأول إثبات وجودها ضد الاضطهاد التي تعرضت له. يقول لويس ديمون: «لقد أعلن الرواقيون وسواهم البشر متساوين بوصفهم كائنات عاقلة. وربما كانت المساواة المسيحية أعمق تجذراً في قلب الإنسان ذاته، لكنها كانت، في الوقت نفسه، صفة خارج –دنيوية». قال بولس: «لا يمكن أن يكون هناك لا يهودي ولا إغريقي...لا عبد ولا إنسان حرّ...لا ذكر ولا أنثى؛ لأنكم جميعاً إنسان في المسيح». ويقول لاكتانس: «لا أحد في نظر الله عبد أو سيّد...نحن جميعاً...أبناؤه». انظر: لويس ديمون، مقالات في الفردانية، ترجمة بدر الدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت, 2006، ص 60-59

وتضمّنت المسيحية، بالإضافة إلى ذلك، نزعة فردانية واضحة، ستقوم الحداثة، فيما بعد، بعلمنتها وإضفاء طابع الكونية عليها؛ «فإله الكتاب المقدس، كما يقول ميشال فيلي (M.Villey)، الذي قابله باسكال (Pascal) في القرن السابع عشر بـِ «إله الفلاسفة»، ليس تجريداً مستنبطاً من ملاحظة الكوسموس، وليس ساعاتياً أو مهندساً معمارياً أو مبدأً منظِّماً للكون، بل هو إله له إرادته، وغضبه وحسراته ورحمته؛ إنه كائن فردي»[32]. وهي نزعة تتجلى، على مستوى المسيحيين، من خلال علاقة كل واحد منهم بالله من جهة، وعلاقة بعضهم ببعض من جهة أخرى؛ ذلك أن الحياة المسيحية هي حياة قائمة على علاقات «بينذاتية»؛ علاقة كل مؤمن بالمسيح الذي هو شخص، وعلاقة واجبات إزاء «القريب». وفي الأدبيات المسيحية نجد التعبير عن هذه النزعة بوضوح في «اعترافات» القديس أوغسطين (354-430) (Augustine)، التي هي عبارة عن حوار شخصي له مع الله. وإذا كان روسو قد احتفظ بالعنوان نفسه، فإن الأمر يتعلق عنده بمونولوج داخلي[33].

إن تعاليم المسيح والقديس بولس من بعده قد أسست لـِ «فردانية مطلقة» وعامّة تشمل جميع المسيحيين، حيث أضحى المسيحي «فرداً-في-علاقة-مع-الله»، بتعبير لويس ديمون، تنعم روحه، من حيث هي قبس من الروح الإلهي، بقيمة أبدية. وبقدر ما رفعت هذه القيمة المسيحي إلى السماء، حطّت من قيمة العالم الأرضي على النحو الذي هو عليه[34]. وهذا التوتر بين الروحي والزمني، الذي سيعبر التاريخ، والذي يعدّ من مقومات المسيحية، قد وجد تعبيره، في البداية، في قولة المسيح «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله»، ثمّ فيما بعد مع القديس أوغسطين (-354 430)، الذي ميّز بين «مدينة الله» و«مدينة الأرض»، حيث يعيش الإنسان بروحه في المدينة الخالدة التي يغمرها حب الله، ويعيش بجسده في المدينة المطبوعة بلعنة الخطيئة. غير أنه، في سياق اعتناق الإمبراطورية للمسيحية مع الإمبراطور قسطنطين (272-337) (constantin)، بدأت سيرورة تصالح الفرد المسيحي مع العالم، وتحويله إلى مكان للقيمة، وقد تضافرت فيها رعاية الأباطرة وتنامي وتغلغل الأوغسطينية السياسية، التي انتهت إلى الدفاع عن الحقّ الإلهي للملوك في الأوساط السياسية واللاهوتية، وتدخّلات البابوية انطلاقاً من القرن السابع الميلادي في الحقل السياسي، التي أقحمت فيه عنصري الفردانية والكونية، اللتين ظلّتا، إلى حدود هذه الفترة، منحصرتين في الدائرة الدينية[35].

وقد تطلّب الأمر انتظار مجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، لكي يبدأ الناس في «استشعار المفعولات الأولى لتغلغل الفردنة المسيحية للإيمان في الذهنيات، وفي الفلسفة السياسية والتنظيم الاجتماعي. ففي هذه الحقبة المفصلية ظهرت تحولات ثقافية واجتماعية دالّة، تميل إلى جعل الفرد الفاعل القاعدي «المرئي» للمجتمع. وشرعت أنطولوجيا جديدة للفردي في التبلور، في حين أن الذات المتفرّدة

32- M.Villey. Philosophie du droit, Paris, Dalloz.3éd.p.131

33- Ibid, pp.131-132

34- لويس ديمون، مرجع سابق، ص 49

35- Alain Laurent, Histoire de l‘individualisme… p.21

أصبحت مقولة أساسية في القانون، لاهوتية في البداية، وعلمانية لاحقاً»[36]. ولعلّ الحدث اللافت في هذا المنعطف هو ظهور النزعة الاسمية مع غيوم أوكام (Guillaume D'Ockham)(1300-1349)، الذي أسفرت مواجهته اللاهوتية السياسية للبابوية إلى نقل «برادايم الفردانية» إلى الحقل الإبستمولوجي و«السوسيولوجي» والأخلاقي[37]؛ إذ بلور «فلسفة ميتافيزيقية حول الفرد» معارضة لفلسفة توما الأكويني ذات النزعة الأرسطية والجماعية: «فالكون ليس عبارة عن كوسموس (نظام أو نسق منتظم)؛ بل هو عبارة عن ركام، أو مركّب من الفرديات المعزولة. وأن ما يوجد في الواقع هو فقط ما يمكن معرفته بطريقة حدسية ومباشرة، مثل هذا الإنسان وهذه الشجرة وهذه الحجرة. أمّا المفاهيم العامّة (الكلّيات universaux)، كالإنسان أو الشجرة أو الذهب، فلا وجود لها، ما هي إلا علامات وأسماء. (ومن هنا لقبت الأوكامية بالاسمية)»[38]؛ ومعنى ذلك أنه «لا وجود أنطولوجياً لشيء فيما وراء الوجود الخاص؛ أي الفرد (l'individuum)، وهي كلمة لاتينية سكولائية حديثة العهد في تلك الفترة، قلب أوكام منطقها ليجعل منها، ليس تتويجاً لسيرورة فردنة تنطلق من الجنس أو النوع، بل موضوعاً لحدس أصلي واختباري لواقع هو بالضرورة مفرد وواحد»[39]، وهو الأمر الذي ينسحب على الواقع الإنساني والاجتماعي؛ فالمجتمع ومؤسساته، التي دأب التقليد على النظر إليها باعتبارها «كليات»، لا وجود موضوعياً لها باستقلال عن الأفراد؛ إذ هي مجرّد أسماء تحيل إلى مجموع الأجزاء التي تتكوّن منها؛ أي إلى الأفراد الذين يتمتّعون وحدهم بالوجود الحقيقي. وتبعاً لذلك، «فالمجتمع لم ينشأ إلا نتيجة لنشاط الأفراد غير القابلين للاختزال، ومن ثمّة فالنظام القانوني لا يمكن أن ينبثق إلا عن إرادات الأفراد»[40]. وهذا التصوّر، بقدر ما يؤسّس لتحرر الفرد من استبداد الدولة، يؤسّس أيضاً لتحرره من هيمنة الإكليروس؛ ذلك «أن الكنيسة، لا وجود لها في ذاتها، ما هي إلّا تجمع للإخوان والمؤمنين من حيث هم أفرد»[41]؛ بل إنه يمهد للسياسة الحديثة ولعقيدة حقوق الإنسان؛ إذ معه «انطلقت سيرورة الفردنة وإعادة تركيب المجتمع بوساطة فصل بين الروحي والدنيوي مُشرعن لاستقلالية السياسي، وبمنح الذات الفردية الحقّ الطبيعي في الاختيار وفي الاجتماع بطريقة إرادية وتعاقدية، وفي التملّك الخاص للخيرات»[42].

الواقع أن أوكام، بتصوّره هذا، يدين واقعه الاجتماعي مثل باقي المسيحيين، لكنه يعبّر أيضاً عن تطلّعه إلى تجاوز الوعي الشقي الذي عانى منه المسيحي لقرون عديدة؛ ذلك أن هذا الأخير، وهو ينظر إلى المسيح باعتباره شخصاً يحلّ الإلهي فيه، «صار لا يقبل العالم الذي وجد فيه، وإنّما تصور «مثالاً» فردياً وجماعياً

36- Ibid. p.21-22

37- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.23

38- S.Rials, généalogie des droits de l'homme, In Revue Droits-N .1985 .2°p.4

39- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.23

40- S.Rials, généalogie des droits de l'homme…op.cit. p.

41- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.23

42- Ibid. p.23

يسعى إلى تحقيقه؛ وذلك ببذل الجهد ومجاهدة النفس، ومن ثمّ تحقيق الفردية»[43]. ولمّا كان هذا العالم الدنيوي مليئاً بالفساد والاستعباد عاش فيه عبداً مغترباً. و«حتى على فرض أنه لم يعد عبداً لسيّد واقعي، فإنه مع ذلك بقي عبداً في ذاته ولذاته؛ أي إنه ظلّ عبد نفسه؛ وذلك بما أنه صار يعتقد أنه عبد ربّه الذي صنعه بيده وتخيله بمخيلته»[44]؛ لذلك بدا له أن العالم الأخروي هو مجال تحقق هذا المثال. وقد كان يلزم حلول عهد الحداثة لتحقيق هذا المثال على أرض الواقع بعد علمنته، وهو الشيء الذي سيمهّد له عصر النهضة.

عالم النهضة الجديد

يُعدّ عصر النهضة مرحلة مخاض عسير تفاعلت فيها بقايا القديم وإرهاصات الجديد الذي لاح في الأفق، حيث إذا كانت السمة الغالبة فيه هي النموّ الحاصل في عدة ميادين، والتحرّر من الروابط القديمة التي أضحت بمثابة قيود، فإن السمة البارزة فيه هي ظهور طبقة جديدة حلّت محلّ الكنيسة وركائزها الإقطاعية في قيادة مجتمع المدن والأمم الصاعدة؛ هي البورجوازية التي استمدّت قوّتها من الصناعة والتجارة والعلم، وحطّمت، تدريجياً، هياكل الإقطاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتصدّت لتفكيك مشروعياته الإيديولوجية بدعم ونشر ثقافة جديدة، غريبة عن ما ألفته القرون الوسطى، تتمحور حول تمجيد الإنسان والحياة الدنيوية. ووجدت في كنوز الإغريق والرومان، النزعة الإنسانية ذاتها، مرجعاً للتعبير والاحتفاء بالروح الجديدة الملائمة للذوق البورجوازي، روح «الإنسان الطبيعي»[45]. وقد ساعد اختراع المطبعة على نشر هذه الروح، وعلى تربية الفرد على أكثر الأنشطة فردانية، ألا وهو القراءة، وعلى التبادل الحرّ للأفكار، وتنمية الحسّ النقدي.

في هذا المناخ الذي تتفاعل فيه الحوافز الاقتصادية والثقافية المتمثلة في الحركة الإنسية، تغير أفق انتظار الإنسان بموازاة الثورة على الأخلاق المسيحية؛ إذ «انفجرت العاصفة، بكامل عنفها، على رأس الراهب... وقد عرف نفسه أن مثله الأعلى بالذات -هو الذي فقد قيمته- لا مآثره... فذهب وحلّ محلّ جهده لتحقيق الكمال في الحياة الأخرى، جهد لتحقيق حياة دنيوية ممتلئة»[46] بالاعتماد فحسب على إمكانات الطبيعة الإنسانية العاقلة الحرّة والمسؤولة عن أفعالها، ولعلّ خير من عبّر عن قيمة الإنسان الرفيعة في هذه الحقبة، داخل أوساط اللاهوتيين أنفسهم، هو بيك ديلا ميراندولا (Pic de la merandole) في كتابه (مناظرة في الكرامة الإنسانية)[47]، الذي يسرد فيه قصة خلق الله للعالم، حيث يرى أن صانع الكون

43- محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006، ص 102

44- المرجع نفسه، ص 10

45- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم الدكتور محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1965، ص 195

46- المصدر نفسه، ص 212 و222

47- تُرجم هذا الكتاب مؤخّراً إلى العربية بعنوان: مناظرة في الكرامة الإنسانية، ترجمة آمنة جبلاوي، تحقيق بيار شيزاري بوري، الديوان للنشر، تونس، 2012

العظيم عندما خلق الإنسان لم يمنحه ما حبا به جميع الكائنات الأخرى من إمكانات واستعدادات طبيعية تمكّنها من تدبّر مصيرها في هذا العالم، بل صنعه على صورته، ووضعه في مركز العالم، ووهبه فقط حرية الاختيار والإرادة الحرّة، وحمّله مسؤولية أفعاله. ولاشكّ في أنّ يوحنا بيك قد لمس في سلوكيات الأفراد بعض تجليات هذه الحرية الجذرية التي يؤسّس لها نظريّاً؛ لأن هؤلاء، وقد تحرّروا من الروابط الجماعية ومن الإحساس بالمسؤولية الجماعية، اتخذوا من الفردية والكفاءة الشخصية مثلاً أعلى لهم، فأطلقوا العنان لقدراتهم وطاقاتهم الفردية، و«عبّروا عنها في كلّ ميدان من الميادين البشريّة، من دين وعلم وفن وحياة اقتصادية ورقابة سياسية»[48]، وكان دافعهم في ذلك إثبات ذواتهم، والاستمتاع بالحياة، وإدراك المجد والشهرة، وهو أمر ينطبق على فئة محدودة في هذا العصر، تتكون من المثقفين والفنّانين والتجّار والمغامرين. فهذا الإنسان، الذي بدأ في التشكّل أصبح قوله للـ «أنا»، وتحديده لذاته تبعاً لذلك كصانع لأفعاله، قولاً لا معنى له إلا إذا تُرجم إلى أفعال ملموسة يشهد عليها الغير، تعبّر عن سيادته واستقلاله الفردي. وقد قادت هذه الثورة الثقافية لضمير المتكلم «أنا» شكسبير (Shakespeare) إلى أن يعرض، لأوّل مرّة في التاريخ، على خشبة المسرح، شخصيات فردية متوحّدة تقول «أنا» مكان تلك التي كانت في القرون الوسطى تجسّد الـ «نحن»، أو ترمز إلى كيانات مجرّدة، كـ«الفقر»[49]. وقد تجلت سمات هذه الفردانية في عدّة ميادين؛ إذ نلفيها عند الفنان الذي أصبح يوقّع باسمه الشخصي أعماله، ويطالب بحقه في الإبداع، وعند المغامر المكتشف لمعارف وقارّات جديدة، والأديب من قبيل رابلي (Rabelais) وشكسبير، والفيلسوف كـ مونتيني (Montaigne)، الذي محور محاولاته على دراسة أناه، ولدى التاجر، بل لدى هذه الشخصية الجديدة التي ظهرت إلى الوجود في هذه الحقبة، ألا وهي «الجنتلمن» (Gentleman)، الذي أصبح تدريجياً مثلاً أعلى في أوروبا، وهو «مثال وثني جاء من إيطاليا»[50]؛ بل إن الفردانية قد تخطّت، في هذا العصر، الدائرة الدنيوية، وشملت أيضاً الدائرة الدينية في شخص البروتستانتي؛ ذلك أن حركة الإصلاح قد أدمجت وحقّقت بعداً آخر داخل سيرورة الفردنة، بتنصيبها الإنسان ذاتاً مستقلة روحياً ولا سيّما مع كالفن (Calvin). وحوّلت ما كان يوجد بالقوة في المسيحية من إمكانات تحرّرية إلى وجود بالفعل؛ إذ لم يعد خلاص الفرد خاضعاً لتوسّط ومراقبة وتوجيه الكنيسة، بل أصبح مسألة شخصية بإمكان المسيحي أن يتطلّع إليه من خلال علاقته المباشرة مع الله، عن طريق الإيمان وفحصه الحرّ للنصوص الدينية. وقد حقّقت هذه الفردانية البروتستانتية، جزئياً، تطلعات غيوم أوكام التي تختزل الكنيسة إلى مجرّد تجمّع إرادي للمؤمنين من حيث هم أفراد؛ بيد أنّها، رغم مساهمتها في الدفع بعجلة التحرر الفردي إلى الأمام، ظلّت مفعولاتها العملية محدودة، وأهميتها تكمن في التصدّعات التي أحدثتها في الوعي الديني التقليدي ومؤسّساته، وفي ما تضمّنته منظوراتها من آفاق حديثة أكثر ممّا منحته من حريّات لمجموع أفراد

48- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم الدكتور محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1965، ص 197

49- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p. 25

50- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ص 229

الحقبة، كما أن تراجع التصوّر «العضوي» للكنيسة لم يبرز إلا في العالم الأنجلوسكسوني، وإن تعايش مع عقلية ثيوقراطية قليلة التسامح مع تعدد اختيارات أنماط الحياة، هذا فضلاً عن كونه قد أتاح للدولة تقوية استقلاليتها، مُنصّباً إيّاها قوّةً جديدة تشكّل عائقاً أمام تطلّعات الأفراد المتزايدة إلى الحريّة[51]، ولا سيّما أن العصر عصر هيمنة الملكيات المطلقة.

والحقّ، كما يرى جون هرمان راندل، أن الناس في هذه الحقبة، وهم يودعون القديم ويستقبلون العالم الجديد، لم يدركوا طبيعة هذا الأخير؛ إذ لم يحصل ذلك إلا في أواخر القرن السابع عشر، ولم تؤثر مختلف خصائصه في الرجل العادي إلا في القرن التاسع عشر. وقد أربكتهم هذه «التسوية المتناقضة» بين التقليد المسيحي والنظرة الطبيعية الوثنية للإنسان والحياة، حيث يمكن القول إنهم لم يفهموا أيّاً منهما.[52] ولعلّ هذا ما جعل فردانية هذه المرحلة فارغة المضمون؛ إذ إن «مثقف» عصر النهضة، تبعاً لتأويل هيغلي، اندفع إلى تحقيق «ذاتيته الفتية الناشئة الغضّة تحقيقاً فجّاً مباشراً؛ أي على شاكلة «متعة» تُجنى وتُقطف»، غير مُبالٍ بتغيير الواقع لجعله ملائماً لفرديته، بل تفرّغ للاستمتاع بملذات الحياة؛ «ولهذا سمّى ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojeve) هذا الصنف من الفردانية باسم «الفردانية المطلقة»، أو «الفردانية الحيوانية»».[53]ولذلك، كان لا بدّ، لكي تكتسب الفردانية امتلاءها واكتمالها، أن «يحلّ محلّ الاندفاع الفني النبيل، وهو أفضل ما في حركتي النهضة والإصلاح، ما كان الناس بحاجة إليه، وهو عمل الرجولة الناضج وما فيه من صعوبة ومشقّة»[54]. وهذا ما ستتولاه الأزمنة الحديثة.

II- الأسس الفكرية للفردانية

إن «عمل الرجولة» هذا «الصعب والشاق» الذي كان وراء تشييد العالم الجديد، والذي مهد له عصر النهضة وتطويع الإنسان له لتحقيق فرديته، قد أنجز في الأزمنة الحديثة. وإذا كانت الحداثة، بصيغة المفرد، هي توصيف عام لروح هذه الأزمنة، فهي في الحقيقة حاصل تضافر حداثات قطاعية، تحتل الحداثة الفلسفية داخلها منزلة قطب الرحى؛ إذ هي التي تكشف عن المنطق الداخلي لهذه الأزمنة، وتمنحها مبادئها العامة وتضفي عليها المشروعية. وإذا أمكن أن نحصر مبادئ الحداثة في ثلاثة مترابطة، هي العقلانية في تعالقها مع الذاتية وفي الحرية والفردانية[55]، فإنّ هذه الأخيرة، وإن كانت من مبادئ الحداثة، فإن شرطي إمكانها

51- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.27

52- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول...، ص 196

53- محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006، ص 105

54- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول...، ص 196 بتصرّف.

55- انظر، على سبيل المثال، هذا الاقتراح في الفصل الثاني من كتاب محمد الشيخ سالف الذكر: ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ الذي يتبنّى فيه التصوّر الهيغلي لهذه المبادئ.

وتحقّقها هما الذاتية والحريّة، وهو ما سنحاول توضيحه من خلال العناصر المدرجة تحت العنوانين الآتيين: التصوّر الأنطولوجي الحديث للذات، والأسس الفكرية للفردانية الليبرالية.

أ. التصوّر الأنطولوجي الحديث للذات

يعدُّ ديكارت (Descartes) أوّل من «وقّع عقد الميلاد الفلسفي للأفراد سادة أنفسهم»[56]، معلناً عن عودة الذاتية من غربتها الدينية إلى الفلسفة، ومانحاً إيّاها الأسس الفلسفية والمنهجية لوعي ذاتها بذاتها وإثباتها، أوّلاً، بما هي ذات مفكّرة وحرّة ومريدة، ولفهم العالم والتصالح معه، بل السيطرة عليه ثانياً؛ إذ معه فقط، يقول هيغل: «نصل إلى فلسفة العصر الحديث بمعناها الحقيقي... ونصل إلى فلسفة حرّة مستقلّة تعلم أنها متولدة عن العقل المستقل، وأن الوعي بالذات لحظة أساسية من لحظات الحق... إن ديكارت لمن أولئك الذين أعادوا النظر في كلّ شيء، وأعادوا بناءه. فمعه تبدأ ثقافة العصر الحديث وفكره»[57]؛ فكلّ معرفة بالعالم الخارجي تنطلق ابتداءً من معرفة الذات بذاتها وتيقّنها من وجودها، وهذا ما يثبته الكوجيتو الديكارتي. فعبارة «أنا أشكّ، أنا أفكّر، إذاً أنا موجود» تتضمّن في طياتها كل خصائص الذاتية والفردية الحديثتين؛ إذ إن تجربة الشكّ المنهجية تؤكّد استقلال الذات وحريتها؛ فهي عندما قرّرت الشكّ عن طواعية في كل الآراء المكتسبة والأحكام الموروثة، قامت بطريقة جذرية بـِ «مسح الطاولة»، طاولة التقليد، وقطعت بذلك مع الفكر القديم ومع كل سلطة خارجية، وعبّرت بذلك عن حريّتها واستقلالها، ولمّا كان الشكّ فعلاً من أفعال التفكير، وكان الجسم ينكشف أمام الفكر باعتباره امتداداً، فإن «الأنا على التدقيق ليس إلا شيء مفكر؛ أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل»[58]، ومن ثمّ إن الصفة الجوهرية التي تخصّ الذات هي الفكر، وتبعاً لذلك، بالضرورة، الذات التي تفكر موجودة، ومتى انقطعت عن التفكير انقطعت عن الوجود، و«هنا يكمن الأساس المطلق لكلّ فلسفة: الفكر وجود والوجود فكر، لا انفصال بينهما»[59]. وداخل عبارة الكوجيتو هذه تتماهى الأنا مع الذات المفكّرة؛ فالجوهر عند ديكارت ليس موضوعاً تسند إليه أعراض. والكلمة التي تشير إليه داخل هذه الجملة هي ضمير المتكلم الحاضر «أنا» (je) و«الأنا» (moi) و«أنا شيء مفكّر» (je suis une chose qui pense)، ومن ثمّ إن «الجوهر، قبل كلّ شيء، هو ضمير المتكلّم الحاضر، والأنا؛ أي ما تمّ إثباته انطلاقاً من الشكّ وبعده، وما يصمد أمام الشكّ وأمام كلّ نوع من الخطر، أو الواقع الذي يمكن أن يريد تضليلي. إن الجوهر هو الأنا، وما دمنا نخرج من الشكّ بوساطة إثبات «أنا أشكّ» ذاتها و«أنا أفكر»، فإن الجوهر هو الأنا الحرّة؛ هو

56- André Glucksman. Cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p. 29

57- Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6. La philosophie moderne. Traduit de l'allemand par Pierre Garniron.Paris: Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques) p. 1312

عن محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 390

58- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297، ص100

59- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 392

الحرية. وديكارت يعود دوماً إلى هذه المسألة[60]؛ وهذا يعني أنّ الجوهر المفكّر لا يعني بكل بساطة النفس، بل الأنا بصفة خاصة. وهكذا يمنح ديكارت للفردانية إحدى ركائزها الفلسفية الأساسية، ألا وهي الحرية. وإذا كان الشكّ يعلن عن استقلال الأنا إزاء كل سلطة خارجية، فإن التمييز الذي أقامه ديكارت، بين النفس والجسم من جهة، وبين الذات المفكرة والله من جهة أخرى، يؤصّل لاستقلال الذات الفكري والوجودي معاً؛ فعندما أفكر في ذاتي، أفكر فيها بوصفها شيئاً متميزاً عن الجسم، عن الشيء الممتد، حتى وإن كنت لا أستطيع بعدُ إثبات وجوده. وهذا يؤكّد استقلالي الفكري. أمّا استقلال الذات الوجودي، فقد أسسه ديكارت بالبرهنة على وجود الله من حيث إنه كائن يوجد بذاته، ولذلك هو جوهر، وتبعاً لذلك هو الكائن المستقل بامتياز. وأنا؟ أنا حرّ انطلاقاً من الشكّ وأثبت ذاتي كائناً حرّاً[61]. هكذا تبدو الأنا حرّة مستقلة وسيدة ذاتها؛ بل ذات قيمة سامية تدنو بها من مقام الألوهية ما دام أن جوهرها روحي ومستقلة الفكر والوجود، وإن كان الله هو مانح الوجود وضامن الحقيقة، وهذا ما يؤهلها لإثبات ذاتها في العالم، والسيطرة عليه.

يلزم عن هذا الاكتفاء الذاتي، أو الاستقلال، أن معرفة الذات لذاتها، عند ديكارت، لا تمرّ عبر الغير، ووجوده يبقى افتراضياً فقط؛ لأن الذات المفكّرة التي أخذت على عاتقها تجربة الكوجيتو، لا تتوصّل إلى الوعي بذاتها إلّا بالاعتماد على إمكانياتها الذاتية. وعلاقة الأنا بالآخرين، التي بقيت عالقة في كتبه الأساسية، أثارت نقاشات وتأويلات متضاربة بين صفوف مؤوّلي فكره؛ غير أننا نعثر في بعض رسائله على ما يؤكد انفتاح الأنا على الغير؛ إذ يقول «هناك أيضاً حقيقة يبدو لي أن معرفتها ذات فائدة كبيرة، وهي أنه رغم أن كلّ واحد منّا هو شخص منفصل عن الآخرين ومصالحه، تبعاً لذلك، هي بطريقة ما متميزة عن مصالح الآخرين، فمع ذلك يجب أن نعرف أنّه لا يمكن للإنسان أن يستمر في الوجود بالاعتماد على نفسه وحدها... ويجب أن نفضّل مصالح الكلّ، الذي نحن جزء منه، على مصالح الشخص الخاصّ».[62]

ستأتي فلسفة ليبنتز (Leibniz)، فيما بعد، لتعطي دفعة جديدة للفردانية؛ وذلك في إطار بلورته لتصوّر للجوهر مختلف جذريّاً عن تصوري ديكارت وسبينوزا له، سواء على مستوى علاقة الفكر بالمادة، أم مستوى عدد الجواهر. فالجواهر ليست ثلاثة (الله، الفكر، الجسم أو المادة) ومنفصلة عن بعضها كما هو الأمر عند ديكارت، وليس واحداً (الله) متضمناً للفكر والامتداد كما هو الشأن عند سبينوزا (Spinoza)، الذي ابتلع الجوهر لديه، وطمس كل فردية وذاتية، بل العالم يتكون من عدد لامتناهٍ من الجواهر التي تعكسه من وجهتها الخاصّة، سمّاها «المونادات» أو «الجواهر المفردة»، و«كلّ جوهر فرد هو نفس؛ بل ليس في الطبيعة جماد أو قصور، بل كلّ موجود حيّ... وليس بين الموجودات من تفاوت إلا بالدرجة... درجة

60- Josiane Boulad-ayoub et Paul-monique Vernes, La révolution cartésienne. Les Presses de l'Université Laval. 2006. p.89

61- Ibid. p.97

62- Lettre XX, de Descartes à Elisabette . in Œuvres choisies de Descartes.tome2. avec un avant- propos et notes de Louis Dimier.ed. Classiques Granier.1943. p.163-164

الإدراك»، وهذا الإدراك هو أساس وحدتها. وكل «مونادا» هي قوة فاعلة ذاتيّاً وتلقائياً، لا تصدر أفعالها عن محرّك خارجي وليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء، أو يخرج منها. والإنسان هو أسمى جميع أنواع المخلوقات؛ لأن المونادا الرئيسة التي تتحكّم في جميع المونادات التي يتكون منها هي العقل، بينما هي عند الحيوان، أو الكائنات الأخرى، نفس، أو «أنتيليخيا». فالعقل يحرّره من الخضوع للضرورة التي يفرضها مبدأ «السبب الكافي» الذي أتى به ليبنتز، حيث «إن ما يفعله كائن إنساني له دائماً باعث، ولكن السبب الكافي لفعله ليس له ضرورة منطقية»[63]، وهو الشيء الذي يجعل من الإنسان الصانع لأفعاله باستقلالٍ عن كلّ سلطة خارجية. وهذا الاستقلال يجد مبدأه الداخلي في قدرة الفرد على تمثّله لذاته، الناجم عن الفعل المنعكس للعقل على نفسه؛ إذ «نرتفع، كما يقول ليبنتز، إلى مستوى الأفعال المنعكسة التي تجعلنا نفكر في ما يُسمّى أنا»، فيحصل للأنا وعي بفرديته وحريته وقدرته على التحديد الذاتي عقلانياً وذاتياً، و«داخل هذه الحرية «الخاصّة» يتجذّر شكل من السيادة الفردية، وإن كان، دون شكّ، مجرّداً ومنفصلاً عن المجتمعي، يكشف، في الوقت نفسه، عن حضور الترسيمة الفردانية التي «تعتمل» داخلها بنشاط»[64]؛ ترسيمة الفردانية المتطرفة، التي ستبلغ مداها الأقصى، فيما بعد، مع الماكيز دو ساد ونيتشه.

إذا كانت مونادولوجيا لايبنتز هي التي «وقّعت عقد الميلاد الفلسفي للفردانية» الأنانية، «حيث تبدو الحرية» استقلالاً (Indépendance) للكائنات عن بعضها البعض، وإعلاءً من قيمة الاكتفاء الذاتي، وتقطيع التواصل البينذاتي لفائدة إثبات الفرديات من حيث هي عوالم قائمة بذاتها[65] [ومنغلقة على ذاتها]، فإن مفهوم الاستقلالية (Autonomie) الذي يجد أصله في الإنسية الحديثة، ولا سيّما مع ديكارت، الذي يُعدُّ أحد الأسس المهمّة للفردانية الإنسية، قد وجد صياغته الكاملة مع كانط؛ لأن التشريع الذاتي الذي توجّهه الأوامر المطلقة للعقل، المتضمّنة للغيرية، يجعل المجال الخاص بقدر ما يحافظ على استقلاليته ينفتح على المجال العام، ممّا يحصّن الذات من السقوط في الاكتفاء الذاتي الأناني المحكوم بالغايات المشروطة بالميول، والذي يفرضه التمسّك بمفهوم الاستقلال.

كانت هذه أهمّ الأسس الفلسفية لما يسميه ألان لوران الفرد «الداخلي»، بما هو أنا واعية بحرّيتها واستقلاليتها وقدرتها على التحديد الذاتي، وهي بقدر ما منحته خصوصيته أضفت المشروعية على حركة التحرّر التي انخرط فيها مسبقاً الفرد «الخارجي»، لإعطاء مضمون موضوعي لهذه الخصوصية، الذي من دونه يبقى الفرد الحقّ مجرد تحديد ميتافيزيقي فارغ، أو وجود بالقوّة؛ ذلك أن الفردانية المكتملة قد تمخّضت عن الترابط والتفاعل بين حقّ التفكير بالاعتماد على الذات (العقلانية النقدية) وحقّ العيش من أجل الذات

63- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2011، ص 127

64- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.31

65- A.Renaut, l'ére des mondalogie in Magzine littéraire/ dossier sur l'individualisme, n.264 °P. 51. 1989

(الوعي بالمصالح الخاصّة)[66]. وسنخصّص المحور الأخير، لعرض الأسس الفكرية التي استند عليها الفرد الحديث في مجهوده العملي النضالي لتحقيق فرديته وحريته على أرض الواقع.

ب. الأسس الفكرية للفردانية الليبرالية

نسجل، في البداية، أن حركة سيرورة انبثاق الحرية الفردية في أوربا، خلال هذه الحقبة، لم يكن لها الإيقاع نفسه في كلّ بلدانها؛ لأن «الفردانية العقلانية»، التي تعرّفنا عليها في الفقرات السابقة، بقيت، رغم أهميّتها، منفصلة عن سيرورة التحرّر الملموس للأفراد -وإن كانت تعكس، بطريقة ما، التطور الحاصل في الذهنيات- وذلك راجع إلى التأثير القوي الذي كانت الكاثوليكية لا تزال تمارسه إلى حدود منتصف القرن الثامن عشر على الثقافة العامة. وحدها إنجلترا انخرطت مبكراً في مسار «الفردنة الاجتماعية المطبوع بنزعة إسمية بروتستانتية»؛ حيث ستتطوّر وتتمأسس الفردانية بسرعة بفضل الاعتراف بحقّ كلّ فرد في ملكية شخصه الخاص، ونتيجة تطوّر وتمدّد اقتصاد السوق الحرّ[67].

إن هذه المكتسبات الإنجليزية في مجال الحقوق والحريات الفردية مهّدت لها مطالب حقوقية وصراعات سياسية واحتجاجات انطلقت منذ القرن الثاني عشر، واستمرّت لقرون، إلى غاية تقويض أسس الحكم المطلق في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. وهذا ما عبّرت عنه العديد من إعلانات الحقوق الإنجليزية المتتالية منذ سنة (1101).

وسنعرض فيما يلي للأسس الفكرية للحقوق والحريات الفردية الحديثة، باستحضار تنظيرات كبار فلاسفة العقد الاجتماعي والحقّ الطبيعي الحديث. وإذا كان العديد من مفكري وفقهاء هذه الفترة قد ساهموا في ذلك، أمثال غروتيوس الهولندي (Grotius) (1583- 1645)، وبوفيندورف الألماني ((Pufendorf 1632- 1694))، ومواطنه وولف (C.wolff) (1679- 1754) وبورلاماكي السويسري ((Burlamaqui 1694- 1748))، فإنّنا مع ذلك سنركز على الفلاسفة الإنجليز؛ لأنّهم، بالنظر إلى واقع الحقوق والحريّات الفردية المتجسدة نسبياً في بلادهم، كانوا على وعي تامّ بما ينظّرون له، ومن جهة أخرى لأنهم هم من صاغوا بوضوح، وبطريقة نسقية، أسس هذه الحقوق والحريات، ولا سيّما مع جون لوك.

يُعدُّ هوبز (Hobbes) أوّل من افترض حالة طبيعية للإنسان سابقة على ظهور المجتمع المدني أسّس عليها نظريته السياسية في الدولة، واقتدى به كل منظّري الحقّ الطبيعي الحديث. وقد استعملوا هذه الفرضية الخيالية أداةً نقديّةً للواقع الأوروبّي في هذا العصر الذي تمزّقه الحروب الأهلية، ويهيمن فيه الاستبداد، بغرض إصلاحه انطلاقاً من معيار عدّوه خاضعاً لقانون كوني هو الطبيعة الإنسانية «الأصلية»، وقادهم

66- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.29

67- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.32

تحليل هذه الحالة إلى الإقرار بالطابع التعاقدي للمجتمع بناءً على إرادة الأفراد. و«اقتراح نظريات في المجتمع تقوم كلّها على إعادة تنظيمه وفقاً لدعامتي الليبرالية، وهما الحريّة والمِلكيّة»[68]. وهذه الفرضية، إذ تنطلق من طبيعة الإنسان «الأصلية»، تقطع بذلك مع الوعي المسيحي الذي ينظر إلى هذه الطبيعة باعتبارها منحطّة، وتبعاً لذلك تُحرر الأفراد من سلطة التقليد ومشروعياته الاجتماعية والسياسية.

إن هوبز المتشبّع بمنطق غيوم أوكام، وبالنزعة الاسمية، لا يجد في حالة الطبيعة إلا الأفراد المتمتّعين بطبيعة مشتركة تجعلهم أحراراً ومتساوين ومستقلين عن بعضهم البعض استقلالاً تامّاً، وحيث إنه لا وجود لأيّة رابطة اجتماعية أو أخلاقية فيها، فهناك فحسب «أفراد منغلقون على ذواتهم بشهواتهم ودوافعهم الغريزية»[69]، تدفعهم رغبة طبيعية إلى المحافظة على الحياة بكل الوسائل الممكنة، وإلى السيطرة على الغير في إطار الصراع من أجل البقاء؛ غير أن العقل الحاسب والمقدّر لعواقب السلوك أملى عليهم ضرورة إبرام عقد فيما بينهم للخروج من حالة حرب الكلّ ضد الكلّ، والدخول إلى حالة المجتمع والدولة، لضمان حقّهم الطبيعي غير القابل للتفويت، ألا وهو الحقّ في الحياة. ورغم أن النتائج السياسية، التي انتهى إليها هوبز، تلغي حقوقهم وحريّاتهم، فإن منطلقاته تؤسّس لفردانية جذرية، وفي الوقت نفسه ترسي المقدّمة الضرورية لعقيدة حقوق الإنسان.

وإذا كان سبينوزا من بعده قد حافظ على مقدمات هوبز، وانتهى إلى نتائج لا تسحق حريات وحقوق الأفراد، ودافع عن حرية التعبير، فإنه، مع ذلك، ورغم أن الدولة التي نظَّر لها ذات ميول ديمقراطية، يحدُّ من حقوق الأفراد الطبيعية لفائدة الدولة، ويخضعهم لكلّ صاهر لفردانيتهم. إنّ أهميّة جون لوك (J.locke) تكمن في كونه أوّل من بلور نظريّاً، وبطريقة واضحة ومتماسكة، برادايم الفردانية. فحالة الطبيعة عنده ليست حالة حرب؛ إذ رغم «أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية، فهو ليس طوراً من الإباحية، فالإنسان يتمتّع فيه بحرية التصرّف بشخصه وممتلكاته»[70]، في إطار احترام الجميع لما يأمر به العقل من إلزامات؛ ذلك أنّ «للطور الطبيعي سنّة طبيعية [قانون طبيعي] يخضع لها الجميع، والعقل هو تلك السنّة. يعلم البشر جميعاً، لو استشاروه، أنهم جميعاً متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضرراً بحياة صاحبه، أو صحته، أو حريّته، أو ممتلكاته»[71]؛ ومعنى ذلك أن هذه الحالة الطبيعية تعرف نوعاً من الاجتماعية والأخلاقية الطبيعيتين الصادرتين عن مقتضيات القانون الطبيعي، التي تجعل الجميع يتمتّعون بحقوقهم الطبيعية في إطار الاحترام والعناية المتبادلين. الشيء الذي يعني أن لوك، بقدر ما يؤسّس لاستقلال الفرد وحريته وحقوقه، يؤسّس أيضاً لفردانية متضامنة.

68- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، 1985، ص 66.

69- S.Rials, généalogie des droits de l'homme. In Revue Droits…op.cit.p . 5

70- جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، المقالة الثانية، بيروت، 1959، الفقرة 6، ص140

71- المصدر نفسه، الفقرة 6، ص 140

تجدر الإشارة إلى أن حقوق الفرد هذه، في تصوّر لوك، وإن كانت متعدّدة، فإنها تندرج كلّها تحت حقٍّ واحد هو حقّ المِلكية بمعناها العام؛ أي ملكية الإنسان لشخصه، ولكل ما يرتبط بها من حياة وحرية وأفعال، وتبعاً لذلك، فله الحقّ في استعمال هذه الممتلكات بحريّة ضمن حدود ما ينصّ عليه القانون الطبيعي «دون أن يحتاج إلى إذن أحد، أو أن يتقيّد بمشيئة أيّ إنسان»[72]، وهي مرتبطة «عضوياً»، يمثل فيها الحقّ في الحرية الشرط الضروري للتمتّع بالحقوق الأخرى، ويعرّفها لوك كما يأتي: «تعني حرية الإنسان الطبيعية استقلاله عن أيّ سلطة عليا في الأرض، وعدم خضوعه لإرادة أيّ إنسان، عدا رضوخه للقانون الطبيعي»[73]، وهي حقٌّ وجودي يتأسّس عليه الحقّ في الحياة، ما دام أن هذه الأخيرة لا يكون لها معنى إلّا إذا كان الإنسان سيّداً على نفسه وأفعاله، بما فيها أفعال القول وأفعال العمل. وهذا الأخير هو ما يبرّر الملكية الخاصّة؛ لأنه مجهود شخصي، وتبعاً لذلك تكون الملكية الخاصّة امتداداً لملكية الشخص لنفسه.

إن السلّم الهش الملازم لحالة الطبيعة هو الذي قاد الأفراد، من حيث هم كائنات عاقلة وحرّة، إلى إبرام عقد فيما بينهم، أسّسوا بموجبه المجتمع والدولة بغاية حماية حقوقهم الطبيعية. والحكومة المدنية التي نصبوها تكتسي شرعيتها فحسب بمدى ضمان هذه الحقوق وتنميتها؛ إذ يجب عليها أن تحكم بموجب قوانين ثابتة ومعلومة مع فصل بين السلط، آخذة في الاعتبار أن «القوانين، في مفهومها الأصيل، لا ترمي إلى تقييد الفاعل العاقل الحر؛ بل تسعى إلى إرشاده إلى ما فيه مصلحته؛ فهي لا ترسم إلا ما فيه الخير العام للذين يعيشون في ظلّ القانون، فلو أمكنهم أن يكونوا أسعد حالاً من دونها، لتلاشت من تلقاء ذاتها كشيء لا طائل من ورائه... ومهما أخطأنا في فهم الغرض من القانون، فمن الأكيد أنه لا يستهدف إبطال الحرية أو تقييدها، بل الإبقاء عليها وبسطها»[74]. ولذلك، هي مبدئياً «ليست مطلقاً بسلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم»[75]، وإذا انحرفت عن بنود العقد، فمن واجب الشعب وحقّه مقاومتها.

وخلاصة القول: إن مساهمة لوك الفريدة في اكتمال السيرورة الفكرية للفردانية تكمن في ربطه بين الاستقلال (independance) بما هو خاصية للفرد المتفرّد تدفعه إلى البحث عن مصالحه الخاصة للمحافظة على ذاته، وبين الاستقلالية (autonomie) بما هي خاصية الكائن العاقل القادر على التحديد الذاتي، وهو ربط يتمّ في إطار السيادة الفردية بما هي قيمة كبرى تجد شرط إمكانها في الملكية الخاصّة، كما تتجلّى هذه الأهمية في كونه جعل من المجتمع السياسي نتاجاً للإرادة التعاقدية للأفراد الأحرار الذين لا يدينون له بوجودهم، وإليه أخيراً يعود الفضل في إقامة علاقة تكاملية بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية.[76]

72- لوك، مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، المقالة الثانية، الفقرة 4، ص 139

73- المصدر نفسه، الفقرتان 21 و22، ص.ص 150-151

74- الفقرة 57

75- الفقرة 135

76- Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.37

هذه الليبرالية الفردانية المُصاغة على هذا النحو، سرعان ما فرضت هيمنتها الإيديولوجية في إنجلترا، وامتدّت تدريجياً خارجها؛ إذ نلفيها حاضرة عند منظري الاقتصاد السياسي، ولدى روّاد المذهب الذرائعي. ولعلّ ما يجمع بينهم هو الدفاع عن الحريات الفردية والاقتصادية، ولعلّ شعار «دع الفرد يعمل، دع السلع تمر»، الذي رُفع في هذه المرحلة، يعبّر عن المطالبة الملحّة للأفراد بحرية المبادرة الاقتصادية وتسهيل عملية التبادل التجاري الحرّ دون تدخّل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلا ما كان منها لا يدخل في اهتمامات الأفراد، أو يتجاوز إمكانياتهم؛ لأن وظيفة الدولة هي تنمية مصلحة الفرد، والتصدّي للعراقيل التي تحول دون إطلاق العنان لمبادرات الأفراد الحرّة القائمة على التنافس.

هذا ما صاغه بوضوح آدم سميث (A.smith) في كتابه (نظرية المشاعر الأخلاقية) معبّراً عن نزعة فردانية ملطفة بنوع من الغيرية؛ إذ يرى «أنّ كلّ إنسان مدعوّ بطبيعته إلى الاعتناء بذاته، وما دام أنه أقدر من أيٍّ كان على التكلف ببقائه، فمن المعقول أن توكل إليه هذه المهمة، هذا فضلاً على أن كلّ واحد منا هو منشغل بما يهمه مباشرة أكثر من انشغاله بما يهمّ الغير»[77]. ويضيف ما معناه أنه إذا كان الإنسان لا يستطيع العيش إلا في المجتمع، حيث يرتبط الناس برباط الحب والرحمة، ويميلون إلى الإحسان المتبادل، فإنه حتى في غياب هذا الأخير، المجتمع لا ينحل؛ إذ يمكن أن يستمرّ في الوجود بين الناس مثلما يستمرّ بين التجار بوساطة الشعور بالمصلحة، من دون أيّ رباط عاطفي، بل إنه يتدعم من خلال التبادل المفيد للخدمات، الشيء الذي يعني أن «حساب المصلحة» المتبادلة بين الأفراد يعود بالنفع على الفرد والمجتمع معاً. ويؤكّد ألان لوران أنه مع جيريمي بنتام (J.Bentham) «ستتأكد الإحالة إلى المنفعة بصفة نهائية في صورة الفرد البارد، الحاسب لمصالحه... وبواسطتها يدافع مؤلّف لأوّل مرة عن حقوق الفرد ضد التعسّفات المتنامية لعدوٍّ جديد: هو القوّة العمومية للدولة الحديثة»[78]؛ إذ في الوقت الذي يطالب فيه بمنح أكبر قدر ممكن من حرية العمل للأفراد، يدين «هذه المصلحة العامة التي ليست إلا كلمة مجردة؛ إنّها لا تمثّل إلا مجموع المصالح الفردية... (التي) هي المصالح الحقيقية».[79]

هكذا نكون قد أتينا على بسط الأسس الفكرية للفردانية الحديثة، التي أصبح معها الفرد واعياً باستقلاله واستقلاليته، وبحقوقه ومصالحه الخاصّة، الشيء الذي أعطى دفعة قوية ومتصاعدة لحركة المطالبة بتحطيم كلّ هياكل النظام القديم، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإيديولوجية، التي تحول دون تحقيق الفردية على أرض الواقع. وقد استندت الطبقة البورجوازية قائدة مشعل التغيير على هذه الأسس وعلى ثقافة الحرية التي تحوّلت إلى نوع من الحسّ المشترك في أواخر القرن الثامن عشر، ولا سيّما في المدن الكبرى التي أصبحت مركز جذب للتحرّر من الروابط والانتماءات التقليدية، وذلك بفضل العمل الجبار الذي قام به فكر الأنوار، الذي انطلقت بوادره الأولى، حسب تودوروف (T.Todorov)، في إيطاليا، وتعمّقت ونضجت

77- cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.38

78- Ibid. p.38

79- cité par Alain Laurent, Histoire de l'individualisme… p.39

لاحقاً في ألمانيا، و«كانت فرنسا صندوق الصدى الذي أتاح لهذه الأفكار الانتشار في ربوع العالم بفضل إشعاع العقل الفرنسي»[80]. وقد دافع عن كل مقومات الروح الحديثة؛ «عن العقل والأهواء، الجسد والروح، الفنون والعلوم، الاصطناعي والطبيعي، متشرباً كل مجالات الإبداع الفكري، من الفلسفة إلى العلوم مروراً بالآداب، القانون، الرسم...».[81]

ولعلّ إرث الأنوار الثقافي يمكن اختزاله في «نواة صغرى» هي «فكرة الاستقلالية»، وهي على مستويين، فردي وجماعي؛ إذ تتيح للفرد القدرة على التحديد الذاتي والتحرّر من كلّ وصاية خارجية، وتمنح «الشعب سيادته في صياغة القوانين التي تسيّر حياته، وفي اختيار الأشخاص الذين يقودون شؤون البلاد»[82]، وهي استقلالية تعلن عن «ظهور المبدأ الديمقراطي الحديث، الذي يتنافى مع الاستغلال الفردي أو الجماعي، ويدعو إلى وجوب الاهتمام بالفرد اهتماماً شاملاً، وإلى ضرورة نشر العدل والحرية والمساواة بين أفراد الشعب»[83]. وهذا المبدأ هو الشرط الضروري لتحقيق الفردية الكاملة.

وقد تطلّب الأمر انتظار أواخر القرن الثامن عشر لتهاجر هذه الأفكار عالم الكتب، وتنطلق إلى مجال الاختبار العملي في الحياة اليومية، وهو «العبور الذي سيتخذ... أشكالاً تفجُّرية: حرب الاستقلال في أمريكا، والثورة في فرنسا»، الذي تمخّضت عنه إعلانات حقوق الإنسان، التي «وجدت فيها الفردانية تعبيرها الرمزي»[84] وبعدها الكوني، ولا سيّما في الإعلان الفرنسي الذي تضمّنت بنوده أهمّ مبادئ وأفكار تراث الحرية الفردية الذي انطلق منذ بداية الأزمنة الحديثة، وجعلت من الفرد وحقوقه محور بناء النظام الجديد.

خاتمة

ستعلن بداية القرن التاسع عشر انتهاء مرحلة التأصيل الفلسفي لمفهوم الفرد وصياغة أساسه الأنطولوجي، وإضفاء المشروعية على حقّ الفرد في التصرّف الحرّ في ذاته، ووضع المبادئ النظرية لمجتمع الأفراد الأحرار، لتحلّ محلّها مرحلة تجاوز المقولة المجردة للفرد، والانكباب على التفكير في الإشكالات العويصة المرتبطة بمشهد الفرديات المعقّدة ذات التجلّيات المتعدّدة والمتنافسة على أرض الواقع. وظهور مصطلح «الفردانية» لأوّل مرّة في التاريخ «بين 1820 و1830، على يد خصومها الفرنسيين»[85] جاء ليعبّر عن واقع أصبح موضوع نقاش يدور حول علاقة الفرد بالمجتمع وأيّهما ينبغي أن يحظى بالأولية. وقد تمخّض

80- تزفيتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية. ترجمة محمد الجرطي، كتاب الدوحة، العدد 38، 2014.ص.90.

81- المصدر نفسه، ص.90.

82- المصدر نفسه، ص.91.

83- برتراند راسل، الفرد والسلطة، ترجمة د. نوري جعفر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2005، ص 103

84- A.Renaut, naissances de la modernité….op.cit. p.317

85- يقصد بهم ألان لوران: جوزيف دي ميستر (de Maistre. j) والسانسيمونيين أونفانتان (Enfantin)، وبازار (Bazard) . المصدر السابق نفسه، ص48

عنه، كما هو معروف، تياران إيديولوجيان متعارضان، انتهيا مع بداية القرن العشرين، إلى تقسيم أوربا إلى معسكرين: أحدهما رأسمالي ليبرالي، والآخر اشتراكي استحال إلى أنظمة شمولية وعنصرية. وقد أدّت جدلية الصراع بينهما إلى اندثار الأنظمة الاشتراكية والكليانية، وشكل حدث تحطيم الأفراد جدارَ برلين في (9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1998) التعبير الصريح والمدوي عن تشبثهم بحريتهم وتطلعهم إلى بناء مجتمع الحرية. غير أنه، في ظلّ عصر العولمة المطبوع بالتمزق والصراع بين الجماعات والإثنيات والمجتمعات والثقافات والهويات، لم تعد النزعة الفردانية والنموذج الليبرالي الكلاسيكي كافيين لحلّ هذه العلاقات النزاعية في رأي منظّري الفلسفة الاجتماعية المعاصرة و«فلسفة الاعتراف»، الذين، وإن دعموا قيمتي الحرية والمساواة الليبراليتين، فإنهم أعطوا الأولوية لقيمتي العدل والخير في إطار توجه عام يقلّص من سيادة الفردانية، ويصبو نحو تكريس مواطنة جديدة وديمقراطية تداولية تقومان على التوزيع العادل للخيرات المادية والرمزية بين جميع مكونات المجتمع، بما هو كيان لا يتشكل بالدرجة الأولى من أفراد مستقلين عن بعضهم البعض، بل من جماعات وأقليات وثقافات وهويات متعددة ومختلفة. وهذا موضوع آخر يستحق بحثاً قائماً بذاته.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

أفلاطون، محاورة بروتاغورس، ترجمها عن الإنجليزية محمد كمال الدين على يوسف، وراجعها محمد صقر خفاجه، سلسلة مذاهب وشخصيات، دون تاريخ.

أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي، المنظمة العربية للترجمة، بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، الطبعة الأولى، بيروت، 2012

برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011

برتراند راسل، الفرد والسلطة، ترجمة د. نوري جعفر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2005

بيكو ديلا ميراندولا، مناظرة في الكرامة الإنسانية، ترجمة آمنة جبلاوي، تحقيق بيار شيزاري بوري، الديوان للنشر، تونس 2012

تزفيتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة محمد الجرطي، كتاب الدوحة، العدد 38، 2014

ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297

جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، المقالة الثانية، بيروت، 1959

ج. ج. شوفاليي، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993

جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم الدكتور محمد حسنين هيكل، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، 1965

ج. سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة عثمان خليل عثمان، دار المعارف، مصر، 1954

علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، 1985

لويس دومون، مقالات في الفردانية، ترجمة بدرالدين عردوكي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2006

ميشيل فوكو، تأويل الذات، دروس ألقيت في «الكوليج دو فرانس» لسنة 1981-1982، ترجمة وتقديم وتعليق د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011

محمد الشيخ، ما معنى أن يكون المرء حداثياً؟ منشورات الزمن، 2006

محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008

هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، المؤلفات، المجلد الثالث، 1997

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1979

المراجع الإنجليزية:

Alain Laurent, Histoire de l'individualisme, Que sais-je?, P.U.F, 1993

A.Brimo, les grands courants de la philosophie du droit et de l'etat, Paris.ed.A.Pedone, 1978

A.Renaut, l'ére des mondalogie in Magzine littéraire/ dossier sur l'individualisme, n° 264.

Descartes, Lettre XX à Elisabette. in Œuvres choisies de Descartes.tome2. avec un avant-propos et notes de Louis Dimier.ed. Classiques Granier. 1943

E.Béhier, Histoire de la philosophie, T.II, période hellénistique et romaine.ed.cérès.Tunis. 1995

Guy Haarscher, philosophie des droits de l'homme, Editions de l'université de Bruxelles. 1987

Gilbert RomeyerDherbey, Les sophistes / que sais-je? N. 2223: P.U.F.

Josiane Boulad-ayoub et Paul-monique Vernes, La révolution cartésienne. Les Presses de l'Université Laval. 2006

L.Dumont, Essais sur l'individualisme. Paris, seuil, 1985

M.Villey. Philosophie du droit, Tome I: définitions et fin du droit.3ed. DALLOZ. 1982

Pierre Manent, Les libéraux, Paris Gallimard, 2001

S.Rials, généalogie des droits de l'homme, In Revue Droits - N°2. 1985.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021