الجمهـوريـــة الجزائـريـــة الـديمقـــراطيـــة الشـعبيـــة

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي Université MUSTAPHA STAMBOULI de Mascara

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية Faculté des sciences Humaines et sociales

قسم: الفلسفة

الدكتورة: خـديم أسمـــــاء

الدرجة العلمية: أستاذة محاضرة "أ"

السند البيداغوجي الخاص بمقياس:

الفلسفة واليومي

موجه لطلبة السنة الثالثة ليسانس فلسفة عامة
فرع: علوم اجتماعية ـ فلسفة
ميدان: العلوم الإنسانية والاجتماعية
عدد صفحات السند: 47 صفحة

لجنة تحكيم السند:

الرقم	اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	جامعة الانتماء
01	حموم لخضر	أستاذ تعليم عالي	جامعة مستغانم
02	بن دوبة شريف الدين	أستاذ محاضر أ	جامعة سعيدة
03	مقدم مختارية	أستاذة محاضرة أ	جامعة معسكر

السنة الجامعية: 2022/2021

الفهرس

مقدمة 6

المحاضرة رقم 01: الفلسفة واليومي –مقاربة مفاهيمية– 7

المحاضرة رقم 02: الفلسفة العملية وأزمة التنظير 12

المحاضرة رقم 03: اليومي وإشكالية الحياة 16

المحاضرة رقم 04: اليومي وإشكالية الحياة –02– 19

المحاضرة رقم 05: الإنسان وأزمة العيش 22

المحاضرة رقم 06: الإنسان وأزمة العيش 02 25

المحاضرة رقم 07: الإنسان وأزمة التعبير 28

المحاضرة رقم 08 الإنسان وأزمة التعبير 02 31

المحاضرة رقم 09: الإنسان وأزمة الحكم 34

المحاضرة رقم 10: الإنسان وأزمة الحكم 2 38

المحاضرة رقم 11: الإنسان وأزمة العواطف 42

قائمة البيبليوغرافيا: 46

مقدمة

باسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله

تتضمن هذه المطبوعة دروس في مقياس "الفلسفة واليومي" وهي موجهة لطلبة السنة الثالثة ليسانس تخصص فلسفة عامة، وإذ أضع بين أيديهم هذا العمل بغرض تعريفهم ببعض الإشكاليات التي قد تعترض حياتنا من حين إلى آخر، والتي ليست جديدة في وجودها بل في كونها مواضيعا فلسفية. لم يتخل الفلاسفة منذ أن انشغلوا والتزموا بهذا النوع من التفكير عن دورهم إزاء مجتمعاتهم، فقدموا تصوراتهم عن الجمال والقبح، عن المحبة والكراهية، عن السعادة والشقاء، وعن الحرب والسلام،... لكن مع ذلك بقيت تلك التصورات في إطارها النظري ضمن النقاشات الفلسفية الخاصة.

إن مقاربة اليومي فلسفيا تعني محاولة الإمساك بتلك التفاصيل التي تنساب في حياتنا بشكل دائم، والتي نعيشها ونتلبس بها لكننا مع ذلك نستصعب صياغتها كمواضيع للدراسة. والسبب في ذلك هو عدم قدرتنا على التحرر منها والابتعاد عنها لمراقبتها من بعيد توخيا للموضوعية المطلوبة في مثل تلك الأبحاث. ومن جهة ثانية تكمن المفارقة بين الفلسفة واليومي في طبيعة كل منهما، حيث تُعتبر هي مجال للتساؤل والرغبة في التجدد بينما يُصنف اليومي كنمط من الرتابة والتكرار.

استطاع الخطاب الفلسفي الراهن أن يفك ذلك التعارض بين هاذين المفهومين بإعادة النظر في أسلوبه وآلياته حتى يتلاءم وطبيعة موضوعات اليومي، كما أصبح بإمكان الفيلسوف اليوم أن ينخرط في كل النقاشات بل ويساهم في حل أزمات عصره. في الأخير يبقى هذا العمل كمحاولة لتقريب الطالب من هذه المشكلات وتحفيزه لاستحضار وتوظيف الحس النقدي في فهم وقراءة الواقع.

المحاضرة رقم 01: الفلسفة واليومي –مقاربة مفاهيمية–

مقدمة:

ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها بالتفكير المجرد والانشغال بقضايا الفكر الكبرى، وهو ما جعلها تتصف دائما بأنها بعيدة عن واقع الإنسان المعاش أو أنها نوع من الترف الفكري. ومن جهة أخرى تم تصنيف التفكير الفلسفي على أنه خاص بالنخبة التي لا تكلف نفسها عناء الاهتمام بشؤون الناس ومشاكلهم، وهو الأمر الذي جعل العامة يعزفون عن هذا النوع من التفكير ويجزمون بعدم جدواه. لكن مجرد المقاربة الأولية للخطاب الفلسفي تكشف لنا عن اضطلاع الفلاسفة بمشاكل الإنسان لكن بأسلوب مختلف، كما رافق الفلاسفة منذ القديم مجتمعاتهم وفكروا بشكل كبير في مشاكل مجتمعاتهم وإن لم يقدموا حلولا عملية أو لنقل لم تكن مناسبة لطبيعة تفكير السواد الأعظم من الناس. فما حقيقة العلاقة بين الفلسفة والمعاش؟ بمعنى آخر هل هناك تنافر حقيقي بين الفلسفة واليومي، أم أنها مجرد مفارقة لفظية؟

1–الفلسفة واليومي، المفهوم والمعنى:

يقتضي منا البحث في أي مجال من الفلسفة الانخراط في شبكة المفاهيم التي تؤسسه، لذلك نجد أنفسنا هنا أمام مفهومين أساسيين هما الفلسفة من جهة واليومي من جهة ثانية. وسيقودنا البحث في مفهوم الفلسفة على وجه الخصوص إلى نوع من المطاردة له عبر المعاجم والقواميس والموسوعات. عُرفت الفلسفة بمحبة الحكمة عند اليونان وامتد هذا المعنى إلى بعدها التداولي، حيث اعتُبرت تلك الدراسة التي تهتم بالمبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقليا. كما أصبحت ترتبط بالبحث عن حقائق الأشياء كلها سواء كان وجودها باختيارنا أم خارجا عن إرادتنا.[1]

[1] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص: 138.

حدد المؤرخون مواضيع الفلسفة بانفصال العلوم عنها في القرن التاسع عشر عندما أصبحت تتضمن المنطق والأخلاق وعلم الجمال والميتافيزيقا وتاريخ الفلسفة، لكن مع ذلك اعتبر البعض منهم أن الأخلاق وعلم الجمال قائمين بذاتيهما على اعتبار أنهما يخضعان للبحث التجريبي.[1]من جهة أخرى تتعدد تعريفاتها حسب موقف كل فيلسوف منها وكذا مدى تأثيرها في العصر الذي تتواجد فيه، ولن نبالغ إذا قلنا إنه وإلى يومنا هذا ما زال المشتغلون بهذا الحقل المعرفي يقدمون تحديدات للفلسفة حسب ما تقتضيه راهنية العصر الذي نعيش فيه. وفي بحثنا في المعاجم والموسوعات نجد كما هائلا من التعريفات لها لدرجة أنه لا يمكننا الأخذ بواحد وترك البقية، وهو ما جعل البعض يقول إن تعريف الفلسفة يشمل كل ما قيل عنها منذ أن اشتغل الإنسان بهذا النوع من التفكير.[2]

وأمام هذا التعدد والانفتاح على المعنى الذي تتصف به الفلسفة لا يسعنا إلا مقاربتها من خلال ما يميزها –وهو أحد التعاريف المنطقية التي تحدد الشيء بناء على خصائصه– وأهم ما يميزها فعل النقد. فهي حركية دائمة وغير مستقرة تهدف إلى زعزعة كل ما هو وثوقي من معارف الإنسان، والفيلسوف نفسه ينكر على نفسه معرفة اليقين ويشكك في كل ما إلفه من معارف أصبحت بديهية عبر الزمن. نستنتج من هذا أن فعل التفلسف هو العمل على تفكيك القوالب الجامدة التي تراكمت لتصبح ثوابت وحقائق مطلقة، وهو ما يجعل الفلسفة عبارة عن حركة لا متناهية نحو كسر الثابت والبديهي، والمنغلق والجاهز الرتيب.

وعلى الطرف المقابل لدينا اليومي الذي يصعب تحديده أيضا في معنى واضح وثابت مثله مثل الفلسفة، لكن يمكننا توظيف بعض المفاهيم المجاورة له والتي يمكنها أن تعبر عنه، فعندما نقول يومي ordinaire تعني الرتابة، التكرار، الانغلاق، الخمول والكسل الفكري، الرضى بالجاهز والتسليم به. وكل هذه المعطيات تحيل إلى ذلك النمط من الفكر السائد، أي الفكر الذي يسلّم بكل شيء دون تفكير أو إعمال للعقل وبمعنى أدق الفكر

[1] المرجع نفسه، ص: 139.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، القاهرة، 2007، ص: 469.

المستسلم لما يدور حوله دون مقاومته أو حتى فهمه أحيانا. وهو ما اعتبره بيار ماشري Pierre MACHEREY أمرا متعذرا إلى حد ما " إن جوانب هذا الموضوع ضمن مجموع إمكانياته وطاقاته صعبة التحديد بوجه خاص، حقا إنّ في واقع اليومي المعيش بُعدا للالتباس يستحيل استئصاله، سيحكم على هذا اليومي أن يتّخذ أرضية شبه موضوع لا يمكن على أي حال مجابهته. من هنا نستنتج أن اقتحامنا مسلك فلسفة اليومي هو مجازفة التفكير في المتغير والمتحول والمتحرّك والغامض، حيث لا تتكوّن لدينا إلاّ تركيبات جزئية تُدحض في الحال فلا يمكن أن تكون نتائجها موضوع تركيب عام".[1] ونجد كلمة le quotidien أيضا ترادف لفظ اليومي في القاموس الفرنسي والتي تتضمن أيضا جملة الأفعال والأفكار والانفعالات والمشاعر من حزن وفرح وألم وكل ما يملأ حياتنا بشكل متواصل من كل تلك المضامين، بمعنى آخر محاولة الإمساك بذلك السيل المتدفق من المعطيات لتصبح مواضيعا للدراسة. كما أصبح الاهتمام بالواقع ضرورة تقتضيها بعض المجالات والتخصصات كالفنون مثلا وميادين العلوم الاجتماعية أيضا، حيث تُستمد الأفكار الفنية من تفاصيل الواقع من خلال ما تحمله الأعمال الفنية من تعابير ومعاني يمكنها إعادة صياغة الجوانب الحيوية من حياتنا.

تلك دعوة لنقل اليومي من مستوى الحركية والتحول إلى مستوى المقاربة والتنظير ليصبح عاديا وبديهيا، لكن علينا الإشارة إلى أن الأمر ليس بهذه السهولة وهو ما عبر عنه موريس بلانشو Maurice BLANCHOT في كتابه La parole quotidienne " وإذا ما اعتقدنا بأن اليومي قد يتحدد من منطلق حياتنا الخاصة أو بالأحرى القريبة والضيقة التي تحصرنا في مجال معين فنحن في هذه الحالة نقحم اليومي على أن يكون ناقصا ولإتمام هذا النقص يجب دمج تجارب الآخرين ضمن تجاربنا اليومية، ولن يحصل هذا إلا من خلال

[1] Pierre MACHEREY, Le quotidien , objet philosophique ? site internet http://www.univ/23Lille3/fr/set/index.html
نقلا عن فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2009، ص: 63

الاحتكاك بمجالات المعرفة والعلوم والتكنولوجيا."[1] نفهم من هذا أن مقاربة اليومي لا تقف عند حدود عالمنا الخاص والمحدود، بل تتعداه إلى ما نتقاسمه مع الآخرين من خلال تجاربهم ويومياتهم إذ لا يكفي أن نصنع من عوالمنا الضيقة فحسب فضاءات لقراءة اليومي وفهمه. كما أننا مطالبون بمواكبة العصر الراهن واستيعاب إنتاجاته العلمية والفنية والثقافية عموما، فلم تعد حياتنا بمعزل عما يدور حولنا ولا بإمكاننا الانفصال عن جملة التحولات التي يعرفها العالم مهما حاولنا التنصل من الارتباط بها. إن قوة هذا الانغماس في الواقع غيّب من حياتنا لحظات الاهتمام بالذات والاعتناء بها مما جعلنا نعيش اغترابا حقيقيا مع ذواتنا، التي هي في صراع مستمر مع كل ما هو خارج عنها.

من جهة أخرى أصبحت حياتنا اليومية مسرحا للتكرار أو ما ندعوه عادة بالروتين الذي أصبح يحاصرنا من كل اتجاه رغم تسارع الأحداث وغرابتها، وسؤالنا هو أين تكمن الرتابة في ظل كل ما يعترض حياتنا من تغير؟ إنها تسكننا أينما اتجهنا وحيثما كنا، شعورنا بعدم جدوى ما نفعله في حضرة ما يملأ عالمنا من آلام وشرور وعذابات تعاني منها الإنسانية في كل دول العالم وإن بدرجات متفاوتة. تغيرت حتى أهدافنا فلم نعد منشغلين بتحقيق أحلامنا وتطلعاتنا بقدر ما تحولنا إلى كائنات أقصى همومها هو أن تبقى حية في ظل انتشار كل أنواع الموت والتقتيل في حياتنا، وكأننا اختزلنا كل إنجازاتنا في الانتصار على الموت والبقاء على قيد الحياة.

استطاع الإنسان وبالرغم من كل هذه الحقائق الموجعة أن يصنع الفارق على اعتبار أنه كائن مفكر يحسن التفكير حتى في نهايته أن يعيد النظر في كل تلك المعطيات ليرتبها من جديد من حيث الأهمية والقيمة، ليحدث بذلك العديد من الثورات داخل المنظومات التي ما فتئ يشيّدها لنفسه منذ تعلّماته الأولى، وقد أفرزت لنا هذه الانقلابات فتورا في كل شيء؛ في علاقاتنا، مشاعرنا وفي كل ما يربطنا بهذا العالم.

[1] M. Blanchot, La parole quotidienne, in l'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969, p : 360.

إن الطبيعة المتأزمة للواقع وما أثقل على الإنسان اليوم من مصاعب وأزمات حقيقية أفرز نوعا من السلبية والاستسلام على فكر الإنسان المعاصر، وهو أحد المواقف التي اتخذها البعض كقرار بالانسحاب من معترك الحياة دون مقاومة أو محاولة للتغيير. ليتحول إلى شيء أو آلة مبرمجة لأداء وظيفة معينة دون أية رغبة في تبديل نمط تلك الاستجابة. تلك بصفة مختصرة طبيعة مفهوم اليومي التي قاربناها من خلال خصائصها.

المحاضرة رقم 02: الفلسفة العملية وأزمة التنظير

يمكننا ومن خلال المقاربة المفاهيمية السابقة أن نتساءل عما الذي يمكن أن يجمع بين الفلسفة واليومي؟ لنكشف عن تصادم حقيقي بين ما هو ثابت وما هو متحول؛ فتبدو لنا الفلسفة كحركة مضادة ومقاومة لليومي، فبينما هو يعني الثبات والرتابة والتكرار، تحمل هي بين جنباتها رغبة أبدية في الرفض والنقد والتغيير. لتنتج لنا علاقة تنافر بينهما لكنه تنافر إيجابي وخلاق من حيث كونه يجعل الفلسفة تجدد من قوتها وآلياتها النقدية من جهة، وتفكك وثوقية وانغلاق اليومي من جهة أخرى. وهو ما ينتج لنا جملة من الثنائيات؛ الرتابة/ التجدد، الاجترار/ الإبداع، الانغلاق/ الانفتاح، الفلسفة/ اليومي.

1-الفلسفة كتفكير باليومي:

أصبح رهان الفلسفة اليوم هو أيضا ضرورة التغيير من نمط تفكيرها خاصة وأنها تلقت العديد من الانتقادات التي وجدت فيها تفكيرا موغلا في التنظير والمثالية، باعتبارها تتعالى على كل ما هو جزئي وتفصيلي لتنتصر لكل ما هو كوني وشمولي. الأمر الذي ألزمها بضرورة الخروج من هذه الأزمة التي أوصلتها إلى الطريق المسدود. وفي مقابل ذلك يعرف الواقع تحولات عديدة وينتج لنا تحديات كبيرة على الفكر، لا يمكن للفلسفة بمناهجها القديمة أن تخترقه وتفكك بناه. خاصة عندما يتعلق الأمر بما هو قريب منا بل هو في داخلنا ويتخللنا، متكلم به وعنه لكن مع ذلك لا نستطيع التعاطي معه كموضوع للبحث والدراسة.

ساهم التقدم العلمي الذي يشهده العالم وما ترتب عنه من تطبيقات طالت كل الحياة الإنسانية، وتوغّلت في تفاصيلها بحيث لم تبق هناك مشكلة إلا واجتهد العلماء لحلها ولم يدّخروا جهدا في سبيل تيسير ما استصعب على الإنسان، وفك عزلته بانفتاحه على الطبيعة والكون ككل بعد أن كان حبيس الخرافة والجهل والخوف. صحيح أن غاية الفلسفة كانت

ولازالت إلى اليوم هي مواجهة الحمق كما وصفها جيل دولوز، لكن غالبا ما كانت تُقارن بالعلم من حيث نتائجها فتبدو جهود الفلاسفة ضئيلة ومحتشمة أمام ما أحرزه العلماء من إسهامات وابتكارات تطبيقية وملموسة.

شكّل هذا الوضع في صورته الراهنة دافعا للفلسفة نحو إعادة النظر في مواضيعها وتجديد آليات التفكير داخلها، وأصبح من الضروري أن يشارك الفيلسوف في قضايا الراهن واليومي للسيطرة عليه والتحكم فيه من جهة، وتحريره من ضيق الدوغمائية التي استولت عليه لأزمنة بعيدة من جهة أخرى.

2-الحاجة إلى الفلسفة التطبيقية:

غالبا ما يعتبر البعض أن مفهوم الفلسفة مرتبط بالتفكير النظري، وأنها تملك القدرة على صياغة كل المواضيع بصورة مجردة وتحويل الحالات الجزئية إلى قواعد أو مبادئ عامة. وقد لازمت هذه النظرة التعليم الفلسفي في صورته التقليدية، حيث كانت أهم خصائصه التجريد والميل إلى التنظير المطلق. لذلك يجد البعض في قولنا ب"الفلسفة التطبيقية" تركيبا متناقضا إذ كيف تكون الفلسفة التي نعرفها تطبيقية؟ يمكننا القول حاليا أن هذه الدهشة صادرة عن تلك العقول التي ما زالت تدور في فلك التفكير الكلاسيكي، حيث أنه أصبح في الإمكان رفع ذلك التناقض والجمع بين المتناقضين (الفلسفة والتطبيق) خاصة إذا علمنا أن كبار دعاة النظر دعوا إلى هجران الفلسفة النظرية العقيمة واعتماد فلسفة عملية. هذا ما يجسده ديكارت في الجزء السادس من مؤلفه "مقال في المنهج" بقوله: "بدلا من الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس لابد من اعتماد فلسفة عملية، إذا عرفنا بواسطتها ما للنار والماء والهواء، والكواكب والسموات وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة

وأفعال معرفة متميزة كما نعرف آلات صنّاعنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال وأن نجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها".[1]

إلا أن ما نقصده بالفلسفة التطبيقية هنا يتجاوز القول بالتفكير العملي، حيث أن هذا النوع من التفكير بقي تابعا للعقل الخالص رغم ما يدّعيه من التحرر من ربقته. يبدي ديكارت رغبته في اقتحام عالم الطبيعة باكتشاف ثرواتها واستخدام وسائلها للنهوض بحياة الإنسان وتحسين سبل العيش، وذلك طبعا لا يتأتى للإنسان إلا بواسطة العلم خاصة العلم الرياضي الذي وجد فيه الوسيلة الأكثر نجاعة لتوجيه حياة الإنسان وتنظيمها. لكن يبقى التطلع الديكارتي مرهونا بسلطة العقل الذي استمر في تمجيده والولاء له.

لأن ما يُعرف بالفلسفة العملية قد انتقل من مستوى المثل إلى مستوى عالم الأخلاق والسياسة واستبدال المفاهيم السابقة كالحقيقة والخير والماورائيات إلى مفاهيم أكثر إنسانية. هذا يعني أن الفلسفة العملية لم تبتعد كثيرا عن مجال التفكير النظري والمثاليات وهو ما جعلها تبتعد تماما عن الغاية الأساسية لها وهي مباشرة الواقع واختراقه. أما الفلسفة التطبيقية فهي أسلوب حياة وطريقة في العيش إنها ممارسة وتفعيل، خلافا للنمط التنظيري الذي سيطر عليها منذ عصر سقراط وأفلاطون ثم الفترة الوسيطية مرورا بالفلسفة الحديثة إلى غاية القرن 19. إلى أن تنبه بعض الفلاسفة المعاصرين إلى وجود أزمة حقيقية في الخطاب الفلسفي كونه لم يستطع أن يواكب الراهن، ويتحرر من سلطة الأنساق النظرية التي أصبح سجينا لها. وفي مقابل ذلك أصبحت هذه الدعوات تنادي بإحياء روح الحكمة الفلسفية ما قبل سقراط، كما تجسدت في تجارب القدماء عندما كان الحكيم يمارس فن التفلسف ليواجه مشاكل الحياة، ليس من عليائه بل بالانغماس فيها. نفهم من هذا أن الفلسفة التطبيقية تعني مقاربة الأشياء أي بجعلها محايثة لنا، والاقتراب من المواضيع اليومية العادية التي نمارسها في حياتنا كالضحك والبكاء، اللباس والغذاء واللعب،... بدلا عن مواضيع الفكر المجرد

[1] رينيه ديكارت، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص ص: 82-83

والميتافيزيقا. بذلك تعني الفلسفة التطبيقية نهاية المطلقات وبداية لوضع المعاش أولى اهتماماتنا، وهذا ما تشهده أوروبا اليوم وبشكل واسع.

لا يمكننا إنكار محاولات الفلاسفة في الاهتمام ببعض المواضيع كالحب والكراهية، اللهو والتسلية وغيرها لكن كانت مجرد تنظيرات لم تخرج عن طابع الخطابات الفلسفية التي تحلل وتناقش تلك المسائل بوصفها أفكار. أم ما نقصده من قولنا فلسفة تطبيقية فهو التعامل مع تلك الأفكار كحالات يجب معايشتها لتبقى كتجارب متنوعة بيننا ولا نتشابه فيها مما يعني تعذر التعميم فيها أو تقديم نظريات واحدة وصالحة لكل الأزمة.

استنتاج:

إن الرغبة في الاستعانة بهذا النوع من الفلسفة ليس ترفا فكريا بقدر ما هو كتابة شهادة ميلاد جديدة للفلسفة، في ظل ما يحيط بها من تحديات فرضها التقدم الهائل للعلوم وما خلفه ذلك من أزمات أصبحت تهدد حياة الإنسان. على الفلسفة أن تعيد مجدها القديم عندما كانت فعلا ثاويا في ثنايا التفاصيل اليومية يعمل الحكماء على تأصيله والحفاظ عليه، وألا تكتفي بإنتاج التصورات والنظريات التي مآلها النسيان والإهمال، والتي تبدو خطابات مفارقة لصخب الحياة وهموم الإنسان خاصة في الفترة المعاصرة بعد أن حولت التقنية حياتنا إلى سجن كبير لا نكاد ننعتق من أغلاله التي أفقدتنا إنسانيتنا، نظير ما قدمته لنا من خدمات. وعلى الفيلسوف أيضا إدراك أن دوره الحقيقي ليس تلقين الأفكار بين جدران المدارس والجامعات، بل الانفتاح على الواقع واختراق الجموع لمشاركتهم آليات وفنون العيش الآمن.

3-المراجع:

- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983

-مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، القاهرة، 2007

المحاضرة رقم 03: اليومي وإشكالية الحياة

1-المقدمة:

عرفنا فيما سبق أن رهان الفلسفة اليوم هو مرافقة الإنسان المعاصر ومواكبة التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية،... من أجل الإمساك بما هو ثابت داخل كل تلك التغيرات. وقد تبين لنا بأن الفعل الفلسفي –وهو يمارس هذه المهمة–وقد استخدمنا مفهوم فعل بدلا عن التنظير حتى نتحرر من الصورة النمطية التي لاحقت عملية التفلسف لعهود طويلة، عليه أن يجدد من أدواته وأساليبه في اقتفاء أثر هذا الراهن، وهنا يحظرنا التساؤل التالي: ما الوظيفة الجديدة للفلسفة وهي تواكب اليومي؟ بمعنى آخر ما خصوصية تعاطي الفيلسوف مع مشكلات الحياة؟

1-نيتشه ومشروع الإقبال على الحياة:

نجد في تاريخ الفلسفة ومنذ الفترة اليونانية إلى غاية اليوم محاولات يمكن اعتبارها شكل من أشكال الفلسفة التطبيقية، وعلى سبيل الذكر لا الحصر نجد التسلية واللهو عند باسكال وإنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض عند ماركس، أو عالم الحياة مع هوسرل وغيرها. لكن ما نعنيه بالفلسفة التطبيقية هو تحويل تلك الفلسفات إلى مختبرات تجريبية يتم فيها وصف العلاجات الملائمة لمشكلات الحياة أو كما يقول أبكتيت Epictète (حوالي 50م–130م)[1]: " مدرسة الفيلسوف هي عيادة طبية".

وعلينا الاعتراف أيضا بدور الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Wilhelm NIETZCHE (1844–1900)[2] في تأسيس هذا التوجه المهم في الفلسفة المعاصرة وذلك بتركيزه على جملة من المعطيات البسيطة أو بالأحرى التفاصيل الدقيقة التي عادة ما أهملتها الأنساق الفلسفية الكبرى. لقد أرجع نيتشه أزمة الإنسان المعاصر إلى تلك التفاصيل البسيطة

[1] Le petit Larousse, grand format, les éditions Larousse, France, 1996, p : 1304
[2] Ibid, p : 1549.

معتبرا إياها جوهرية ومحورية، إذ نجده يربط مستقبل الإنسانية بالتغذية مثلا ولم يتوان عن تخصيص جزء كبير من حياته الفكرية للفلسفة التطبيقية. وقد عبّر عن هذا الانهمام بقوله:" قد يسألني سائل لمَ هذا الكلام عن هذه الأشياء الصغيرة والتافهة المتعارفة، وسيقال لي إنني لا أفعل بهذا سوى الإساءة إلى نفسي خاصة والحال أنني مؤهل حسب رأيهم للانخراط في مهمات كبرى. جوابي هو: إن هذه الأشياء الصغيرة من غذاء وأمكنة ومناخ واستجمام؛ أي مجمل دقائق الولع بالذات لهي في كل الأحوال أهم من كل ما ظل إلى حد الآن يؤخذ على أنه مهم، من هنا بالذات ينبغي أن يبدأ المرء بالتعلم."[1]

يعبر هذا الموقف عن ثورة حقيقية على كل الأنساق الفلسفية القديمة أو بالأحرى على صورة الفيلسوف الذي أشاح بوجهه عن الحياة، الفيلسوف المثالي الذي ينكر موسيقى الحياة، الذي ينتقم من الحياة. استنادا لهذه النظرة التطبيقية، تصبح للأشياء التي ظلت الإنسانية تثمنها على أنها حقائق مجرد خيالات وأوهام، وبعبارة أوضح، تصبح مجرد أكاذيب صادرة عن عمق الغرائز السيئة للطبائع المريضة. فالمفاهيم التي وظفتها الميتافيزيقا نتج عنها تزوير كل مسائل السياسة والنظام الاجتماعي والتربية، حيث تم تكريس الرعاع كعظماء، وتعلم الناس إبداء الاحتقار تجاه الأشياء الصغيرة، الأشياء الجوهرية للحياة. هكذا تصبح المفاهيم التي قدستها الميتافيزيقا مجرد أوثان وجب تحطيمها، تعريضها لضربات المطرقة. لقد عمل الفلاسفة المثاليون على إعادة إنتاج أنماط جامدة من الأفكار التي قتلت الحياة وأفرغتها من معانيها الصادقة. فهؤلاء الفلاسفة –حسب نيتشه–الذين ادعوا ترجيهم للعقل بإبعادهم الظاهر، للأشياء البسيطة لم يعملوا سوى على نفي الذات، ذاتهم طبعا. ومن ثم عملوا على نكران الحياة والانتقام منها. هذا شأن سقراط الذي لم يعر للحياة قيمة في ذاتها. وهو نفس الموقف الذي يجسده أفلاطون الذي هرب من الواقع بابتداعه لعالم المثل. لم يتوقف إنكار الحياة على الفلسفات التقليدية، بل انتقل إلى الفترة المعاصرة ليعم الثقافة بشكل عام. ويتضح ذلك في ظهور فئة أشباه المثقفين وعلى رأسهم، خدام الدولة، الموظفون في

[1] فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ص 60.

الفلسفة، أولئك الذين جعلوا من درس الفلسفة مجالا للارتزاق، للبحث عن لقمة العيش، والذين حاولوا خلق قيم جديدة محاربين الفن باعتباره الحياة نفسها. وقد وظف هؤلاء قيمهم الجديدة في سبيل معاداة الحياة بالتقرب لأهل السلطة بالثناء والمدح. إنها لم تعمل وبتشيعها لآراء الدولة ومذاهبها سوى على الإساءة للحياة.

المحاضرة رقم 04: اليومي وإشكالية الحياة -02-

1-من فلسفة الحياة إلى حياة الفلسفة:

قد يبدو العنوان غريبا أو هجينا لكن بمقاربتنا له يمكننا فك رموزه ضبط العلاقات بين أجزاءه، ارتبط مفهوم محبة الحكمة بذلك التأصيل الفلسفي الذي كان ينزع نحو التأمل والتنظير بعيدا عن سيرورة الحياة، أو ذلك الذي يتحرر من " ضيق" الواقع إلى شساعة الفكر. فالحكيم عند الإغريق هو الذي ينسلخ من خضم الحياة العادية لينصرف إلى التفكير والنظر في الكون والعالم وفي كل ما يجعل الحياة ممكنة.[1] ولعل هذا الطابع الذي لازم التفكير الفلسفي لعهود كان مبررا للعديد من الفلاسفة الذين لا يجدون للفلسفة قيمة خارج هذا المسار أو بالأحرى هو ما يضمن لها مكانتها. لكن ومع كانط الذي اتجه بالنقد إلى الميتافيزيقا متوسلا بتطور العلوم والتقنية، ثم توالت الهجومات على الفكر الميتافيزيقي في عصر الأنوار مما جعل الفلسفة تتنبه إلى ضرورة تغيير أسلوبها بل وحتى مواضيعها فاتجهت إلى العلوم ومستجدات حياة الإنسان من أجل التفكير في نشاطه وفاعليته.

من جهة أخرى فتحت الفلسفة الكانطية طريقا آخر أمام الإنسان عندما أقحمته فيما يُعرف بالفلسفة العملية وأصبحت تلامس حياته القيمية، وبذلك يمكننا القول إن فلسفة الالتزام نجحت في نقل الإنسان من التفكير العقلاني المفارق إلى التفكير المحايث. كما أصبح بإمكان الخطاب الفلسفي أن يواجه أخطاءه ويكشف عن عيوبه من حين لآخر بعد أن تبين له مدى نجاح العلوم في تسيير وتدبير حياة الإنسان، فأصبح يسعى إلى مواكبة تلك العلوم ومباركتها فيما تحققه من إنجازات. ومع استمرار الهيمنة العلمية على حياة الإنسان عرفت الحضارة الغربية أزمة حقيقة عندما انقلبت التقنية إلى صناعة للموت والدمار تعالت في الأفق دعوات تبنتها فلسفات جديدة غايتها تصحيح مسار تطبيقات العلوم (يمكن للطالب

[1] فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2009، ص:17

قراءة ما يحدث اليوم في العالم بخصوص الأزمة الصحية " corona covid 19 التي تضربه وما انجر عنها من تغيير في المفاهيم والقوى والتصورات والقيم...). تهدف تلك الفلسفات إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الاعتبارات الإنسانية والقيم التي ما فتئت تتهاوى وتغيب عن حياتنا، تلك القيم التي أعادت للفلسفة مجدها الغائب وعززت مكانتها في المجتمع الراهن، وعليه فمن البحث في فلسفة الحياة أحيت الفلسفة نفسها.

3-قيمة الفلسفة وموقعها من حياة الإنسان:

لن نتحدث هنا عن القيمة الأكاديمية للفلسفة بوصفها تجيب عن الأسئلة المصيرية للإنسان وتفك رموز القضايا الكبرى، فذلك الأمر قد تحدث عنه أغلب الفلاسفة وألفوا فيه العديد من الكتب، إن ما نقصده هو الجانب العملي لتلك القيمة حتى بالنسبة لأولئك الذين لا ينتسبون إلى الحقل الفلسفي. فلو تمعنا في طبيعة الأسئلة التي كثيرا ما نطرحها بخصوص اختياراتنا في الدراسة والعمل والزواج والسفر، وغيرها ومدى تمعننا في تلك القرارات ومحاولة تبريرها لأنفسنا ولغيرنا، لوجدناها كبداية لفعل التفلسف ذلك أنها لا تُتخذ بعفوية وتسرّع بل بعد طول تأمل وتفكير. يستطيع كل منا أن يتخذ قرارات تخصه هو نفسه لكن مع ذلك يسعى جاهدا ليقدم المبررات حتى لنفسه، وهذا دليل على أننا نمارس فكرا منظما وممنهجا يرفض كل أنواع التسرع والارتجال. ذلك نوع من التفلسف في أبسط مستوياته أي في صورته الخام بعيدا عن أية دراسات متخصصة أو نظريات علمية.

أما بامتهاننا للفلسفة فالأمر يصبح أكثر وضوحا ونضجا، حيث أننا ننطلق من فكرة معرفة الذات والتي تخول لنا بدورها معرفة ما يحيط بنا ومساءلة ما نمارسه من عادات في تفكيرنا كانت تبدو لنا بديهية وواضحة بذاتها فإما أننا نتأكد من صحتها فنتمكن من فهم وإدراك حكمة القدماء، أو نكشف ضعفها فنصححها ونعيد بناءها. كما ينسحب الأمر على جملة المفاهيم التي نستخدمها في حياتنا بينما نعجز حتى عن تعريفها أو التعبير عنها كالحب، الوعي والجمال والصدق أو الصداقة،...تمكّننا الفلسفة من اختراق تلك المفاهيم

وتفكيك بنياتها والكشف عن العلاقات فيما بينها لتصبح متاحة لنا في صورتيها الشكلية والضمنية مما يثري أفقنا التداولي والفكري.

نستطيع من خلال ما سبق أن نستشف الأهمية الفعلية للتفلسف في حياتنا خاصة إذا كان مشفوعا بالدراسة والتعلم، إذ يضفي على حياتنا المعنى فيصبح بإمكاننا فهم ذواتنا وفك رموزها وهو ما سيسهل لنا مهمة فهم الآخر والواقع. صحيح أن هذه النتيجة لا يمكن الوصول لها بالدقة التي نجدها في العلوم الرياضية والفيزيائية –نظرا لطبيعتها– لكن مع ذلك نستطيع مقاربة ما يدور حولنا من أحداث ووقائع برؤية نقدية فاحصة وعلى درجة من الموضوعية.

4–**الخاتمة:** في الأخير نستخلص أن عودة الفلسفة إلى الحياة اليومية لم يكن لينجح لولا توسلها برصيد ضخم من التجارب المثقلة بالحكمة؛ بمعنى آخر أن الفيلسوف هو ذات تتفاعل فيها الحكمة النظرية المتأصلة مع الروح العملية المتجددة من أجل قراءة صحيحة ودقيقة للواقع الراهن.

4–**أسئلة للاختبار:**

–ما تصورك لما يدور حولك في العالم؟

–ما فلسفتك في الحياة؟

المحاضرة رقم 05: الإنسان وأزمة العيش

1-المقدمة:

إذا كانت مهمة الفلسفة اليوم هي مواكبة الراهن ومتابعة ما يستجد في حياة الإنسان من تحولات فإن ذلك سيفرز حتما تصورات جديدة وتحديات حقيقية أمامها، قد يجيبني البعض بأن للفلسفة وسائل وأدوات وقوة في الإقناع تخول لها اختراق كل الفضاءات بلا تردد، ولكن هواجسنا بخصوص الكيفية التي ستعيد بها رؤية الأشياء وترتيبها من جديد؟ وإذا حددنا مفهوم الإنسان كوجود وكفاعلية ما الطبيعة المستجدة لهذا الكائن؟ بمعنى كيف يتجاوز الإنسان مرحلة الحياة إلى مرحلة العيش؟

1-البعد الإيتيقي للإنسان في الفلسفات القديمة: عندما نواجه السؤال عن طبيعة الإنسان في الفلسفات القديمة نجد أنفسنا وبصفة تعسفية ننخرط في الحضور الإيتيقي له، بمعنى أن الاهتمام به عند القدماء كانت غايته توجيه سلوكه وتعليمه سبل الوصول إلى الفضيلة. ويمكننا توصيف ذلك بالسؤال عن " ما ينبغي فعله؟" حيث اتجهت كل جهود القدماء بدءا بالسفسطائية، فسقراط وأفلاطون وأرسطو مرورا بالأبيقورية والرواقية إلى تحديد الكيفية التي ينبغي العيش وفقها ليست سوى كيفية معيارية يخضع فيها الخاص أو الخصوصي، لما هو كلي وكوني. ومن ثمة فليست الأخلاقية سوى ذلك الأفق الذي يحدد معايير السلوك الإنساني التي تجعله مطابقًا للقواعد الأخلاقية، وهو ما يعني أنّ أي تصرف إمّا أن يكون تصرفًا أخلاقيًّا، وإمّا أن يكون لا أخلاقيًّا بانزياحه عن الواجب وعن القاعدة الأخلاقية المجردة.

تميزت الفلسفة الكانطية -والتي يتفق عليها كل دارس أو باحث في فلسفته- بالحضور المكثف للأخلاق فيها. ولا يكاد يكتمل أي عمل لديه إلا بإدراجه للمسألة الأخلاقية.* وعندما

* وهذا ما يظهر جليا في الأسئلة التي طرحها في نهاية نقد العقل الخالص خاصة: ماذا يجب علي أن أفعل؟ وكذلك الأمر في كتابه نقد ملكة الحكم، عندما وضع مبحثا خاصا باللاهوت الأخلاقي والمتعلق بالبرهان الأخلاقي على وجود الله، فضلا عن الأعمال التي اتجهت بشكل مباشر للبحث الأخلاقي.

نقترب من فلسفته الأخلاقية نجد صاحبها يعمل على إحياء وبعث المثال القديم للفلسفة، خاصة عندما يتصور بأن العقل العملي أكثر نضجا من العقل النظري، باعتباره يحدد الإنسان ككائن أخلاقي أولا وأخيراً. ولم يُضمر كانط هذه الحقيقة إذ أنه أعلنها صراحة بأن نقده للعقل النظري لم يكن موجهاً فقط لاعتبارات وبواعث عقلية، بل هو يهدف أيضا إلى وضع الحدود للعلم في سبيل ترك المجال لإمكانات أخرى خارجه. وقد قال في هذا الشأن: " يجب أن نمهّد ونهيئ الأرضية لصرح الأخلاق المهيب"[1] ، وكتب أيضا في مقدمة الطبعة الثانية من مؤلفه "نقد العقل الخالص" إعلانه الشهير:" يجب إلغاء المعرفة لكي نضع مكانا للاعتقاد".[2]

وقد برزت من بين اللحظات العديدة لثورة الفكر الكانطي، لحظة تأسيس الأخلاق والتي بدت أساسية ومحورية في نسقه، لكنها كانت تحتاج لدعامات نظرية.[3] وهذا يعني أن كانط أراد أن يشيّد فلسفته العملية بالاتفاق مع الفلسفة النظرية، وذلك عندما قام بتحليل الحياة الأخلاقية في واقعها الخاص ثم وحّد هذا الجانب مع مبدأ العلم.

يمكننا وفق هذا اختزال هذه المحطات في القاعدة التالية: "ينبغي أن نعيش على نحو يمتثل فيه سلوكنا المعيش للقواعد الأخلاقية" يفضي بنا هذا الجواب إلى معيارية صارمة، لكنه لا يحل إشكال "الوجود الإنساني" باعتباره "وجودًا معيشًا"، ذلك لأنّ الحل الذي يفترضه يستهدف الإنسان لا بوصفه جسدًا، وإنّما بوصفه عقلاً منزهًا، أو إرادة محضة من غير مضمون حسي أو وجداني، فالامتثال للواجب يفقد قيمته الأخلاقية بالنسبة إلى كانط حينما يكون دافعه الميل أو الرغبة أو حين يكون مشروطًا بمنفعة ذاتية.

إنّ هذا المأزق الذي يفصل الكائن العاقل عن جسده، هو أساس كون الأخلاق في عمومها لا تجيبنا عن سؤال الكيف، لأنّها ظلت منذ تأسيسها وحتى اللحظة الكانطية

[1] Kant, Critique de la raison pure, trad. : Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris, 1993, p :260
[2] Ibid. p: 25.
[3] Victor Delbos, La philosophie pratique de Kant, Félix Alcan édition, Paris, 1905, p :64.

باستثناء اللحظتين الأبيقورية والرواقية، تنظر للإنسان لا جسدًا وبنية مركبة أساسها الرغبة، وإنّما بوصفه روحًا تتحدد أخلاقيتها بنفيها للميول الذاتية، والرغبات الحسية، وقمعها لمتع الجسد وملذاته. وهي لذلك تؤسس شكلا من الزهد الذي يؤدي إلى اختزال الجسد وإرجاعه مغتربًا عن عالمه المعيش. وبالتالي لم تستطع الأخلاق عمومًا أن تجيب عن سؤال الكيف، وإنّما ظلت جوابًا عن سؤال ما الذي يجب أن يفعله الإنسان ليكون أخلاقيًّا، ويكتسب فعله قيمة فاضلة.

بينما تتميز الإيتيقا بوصفها علمًا وفنًّا يعيد تأسيس الأخلاق لا وفق ما ينبغي فعله ولكن وفق كيفية يغدو من خلالها الفعل الأخلاقي تعبيرًا عن رغبة الإنسان بما هو ذات جسدية خاصة، تلتقي برغبات ذوات أخرى راغبة، وبالتالي تغدو تعبيرًا عن كيفية من الكيفيات الذاتية الإنسانية المشتركة عمومًا. لكن مع الفلسفات الحديثة التي أضافت إلى ذلك التدبير السياسي بإقحام الإنسان في علاقات مع الآخر ونقلته بذلك إلى مستوى الفرد أو بالأحرى المواطن.

المحاضرة رقم 06: الإنسان وأزمة العيش 02

1-الإنسان من مستوى الوجود إلى مستوى العيش:

بانتقال الإنسان إلى مستوى الوجود المدني في التنظيرات الفلسفية تغيرت إلى حد ما دلالات وجوده، حيث تعدى إلى لحظة الحياة المشتركة التي ستتيح له تحرير وجوده من سلطة الواجب الذي يملي عليه ما يجب القيام به، ليتحول هو ذاته إلى فاعل بالكيفية التي تناسبه وتتكيف مع معطيات وجوده الجديد. وبذلك نعيد صياغة السؤال كالتالي: " على أي نحو يمكننا أن نعيش؟" من خلال هذا التساؤل يمكننا الانخراط في تجربة المحايثة كبديل عن الوجود المفارق الذي لازم الإنسان قديما. فالسؤال عن كيف يمكننا أن نعيش؟ هو تأصيل لفن العيش المشترك من خلال التشارك والانسجام المتبادل بين الذوات، على نحو يضمن لكل منها استقلاليته وكذا ما يحققه من مكتسبات؛ أي أن تعدد المنافع والصلاحيات لا يمنع من وجود الاتفاق والانسجام بين تلك الذوات.

يكتسب العالم الواحد ذاته كعالم معطى جزئيا سلفا في التجربة، وجزئيا كأفق مفتوح لتجارب ممكنة للجميع، صلاحية دائمة يحافظ عليها باستمرار"، أي بوصفه عالمًا يمثل الأفق الشامل للأشياء الموجودة، والمشترك بين جميع الناس، فالذوات التي تشارك في هذه التجربة تعرف إنّها تعيش في أفق البشر المتعايشين معًا والذين بإمكان كل واحد منهم أن يدخل معهم في علاقة فعلية أحيانًا، وفي علاقة ممكنة أحيانًا أخرى، وهم منتمون إلى نسق كلي للعالم يستوعب التعدديات التي يعيها كل فرد لذاته في التجربة الفعلية للشيء نفسه[1].

انطلاقا من هذه الأرضية يمكننا القول إن تجربة العيش التي انتقل إليها الإنسان تقتضي منه أن يخرج من عالمه المتخم بالفردانية والامتلاء الذاتي إلى فضاء أوسع ورحب يدخل من خلاله في علاقات محكمة مع الآخر. وسنشهد نهاية مفهوم البطل لنصبح أمام

[1] إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص: 257

مجموعة من الأبطال " يختفي ممثّلو الأمس (رموز العائلات والجماعات والأنظمة) من المشهد تدريجيا حيث سادوا في زمن الألقاب. لقد حلّ زمن العدد، عدد الديمقراطية والحاضرة الكبيرة والإدارات والتحكّم الآلي والمعلوماتي (السيبرنيطيقا)، إنه حشد مرن ومستمر منسوج ومشدود كمادة غير قابلة للتمزيق أو الانتعاش، عدد وفير من الأبطال الخاضعين للتحديد الكمي والذين يفقدون الألقاب والملامح ليصبحوا اللغة المتنقّلة لحسابات وعقلانيات لا تنتمي إلى أحد، أنهار رقمية (أو مشفّرة) تنساب في الشوارع".[1]

ينبني أسلوب عيش الذاتية المشتركة على الوعي اليقظ، أي على حياة الوعي الذي يندرج ضمن نسق يعلي من شأن إمكانية التفاعل بين الإرادات الحرة التي لا يرضي رغباتها سوى العيش داخل أفق ديمقراطي، ذلك لأنّ الإرادة المشتركة هي المعنية بمصيرها. ذلك لأنّه عيش وفق مقتضى روح المدينة/الدولة، ومن ثمة لن تغدو كيفية العيش تصريفًا لإرادة الاستحواذ والتملك التي تجهز على اختيارات الذاتية المشتركة، لصالح ذات مطلقة أو طائفة مهيمنة، لتعيد التحكم في مصير مجتمع ما، واستغلال قدراته وعطاءاته، وبالتالي إنتاج ثقافة نمطية لا مدنية ذات توجه شمولي، بل على العكس من ذلك سيغدو أسلوب العيش فنًّا لتدبير الحياة اليقظة، يتمثل هذا العيش في المواطنة والسلوك المدني أي العيش وفق مقتضى الحق والواجب، أي وفق مقتضى العقل، بما يفرضه على الذاتية المشتركة من احترام لقواعد المدينة، إنّه الاحترام الذي لا يعني فقط الاعتراف ما بين الذوات التي تتقاسم العيش، وإنّما يعني ترسيخ المسؤولية بما يمنح المعنى أو القيمة لفن الحياة داخل المدينة، فبغياب المسؤولية تبدو المدينة بلا معنى أو قيمة، فهي تعيش بعفوية ستؤدي بها حتما إلى الفوضى واللامسوؤلية (يمكننا في هذه الحالة توظيف هذه الفكرة في ما يحدث اليوم في المجتمع الجزائري من لا مسؤولية ولا مبالاة في التعامل مع تفشي هذا الوباء، فتصرف بعض الناس باستهتار مع الأزمة يترتب عنه عدم احترام الذات والآخر).

1 ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر-بيروت، 2011، ص: 42

3-**الخاتمة:** في ختام هذه المحاضرة سأجدد تلك الرغبة الأبدية في إعادة بعث الفلسفة من أجل ترسيخ ثقافة العيش سويا وهنا لا أقصد تلك الدعوات والشعارات التي امتلأت بها الكتب والنظريات فحسب، بل يجب أن تحظر الفلسفة في شخص الفيلسوف بمعنى الفاعل والقدوة الذي يستطيع أن يؤثر ويغيّر ويكوّن، تلك هي الحكمة الحقيقية والمفقودة الآن حيث تجد العديد من المشتغلين بالفلسفة قد يؤلفون العديد من الكتب لكن لا يستطيعون حتى تغيير أنفسهم. وقد كشف لنا تاريخ الفلسفة عن العديد من الحكماء الذين خلّدوا فلسفات دون أن يكتبوا شيئا، حيث " كانت الفلسفة في الوقت ذاته اختيارا لنمط عيش، وممارسة علاجية تجد أسسها في خطاب مدعّم على نحو ما يتم به الأمر اليوم عند أصحاب التحليل النفسي. لم تكن قيمة القول الفلسفي في كونه تبريرا مجرّدا لنظرية، وإنما فيما يتولد عنه من مفعول فلم تكن وظيفته لتكمن في أن يُطلع على معلومة informer وإنما في أن يكوّن المتلقي ويمرّنه former"[1].

4-**أسئلة للاختبار:**

-هل بإمكان الفلسفة -حسب رأيك-إصلاح أعطاب المجتمع الجزائري الحالية؟

-هل انخرطت في تجربة العيش الحقيقية أم لازلت على مستوى الوجود فحسب؟

[1] عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة فنا للعيش، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2012، ص:10

المحاضرة رقم 07: الإنسان وأزمة التعبير

مقدمة: انشغلت الفلسفات المعاصرة ومنذ بداية القرن العشرين بما يُعرف بأزمة الإنسان المعاصر، ورغم اختلاف تلك الفلسفات في تحديد مجال وطبيعة هذا التأزم إلا أنها كلها تتفق على مدى صعوبة الوضع الإنساني، كما قدمت له بعض الحلول لتخطي تلك الأزمة. كما أن تلك التصورات ربطت في غالبها بين تأزم الحياة الإنسانية من جهة وما عرفته البشرية من تطور علمي وتقني من جهة ثانية، فما خصوصية هذه الأزمة؟ وما السبل التي يتوجب على الإنسان اتخاذها للتعبير عن وجوده ككائن متجاوز وفعال؟

1-الفلسفة الوجودية ونظرتها إلى الأزمة:

عندما نتحدث عن أزمة الإنسان يتبدى لنا مفهوم ظهر هو الآخر لتلخيص تلك المشكلة وإعطاءها أبعادا أخرى، إنه مفهوم الاغتراب[1] Aliénation. وهو ما جعل الأمر يتجاوز الفلسفة إلى ميادين أخرى في العلوم الاجتماعية والإنسانية والآداب والفنون وغيرها. لا يمكننا إنكار الجهود المبذولة في نقد الاجتياح العلمي لحياة الإنسان وما ترتب عنه من مشاكل أفرزتها التطبيقات التقنية، ولا ذلك الحرص الذي أبدته الفلسفة الوجودية على جعل الإنسان هو "الحاضر الأبدي" في كل تفلسف, إلا أن كل هذه الجهود لم تبرهن على مستوى الواقع إلا على نتيجة واحدة أن "الإنسان هو الحاضر الغائب" وقبل أن يشرف القرن العشرين على نهايته تم إعلان "موت الإنسان"[2], هذا القول الذي فسره بعض المفكرين أن موت الإنسان ليس مجرد تعبير عن أيديولوجية تحرص على دقة الخطاب العلمي وإنما هو إعلان عن كون الإنسان مجرد مخلوق سلبي ومنفعل وعاجز، إنه كائن غارق في عالم لم يختره ولم تكن له يد في صنعه، فهو أسير لوضعيته المشروطة بحتميات متعددة هي من تحدد له كل اختياراته.[3] لقد تخلى الإنسان المعاصر عن النشاط الفعلي والحركية في مجتمع

[1] الاغتراب يعني الارتهان والاستلاب اعتبره لالاند في معناه النفسي حالة من فقدان الإنسان لذاته وضياعها واستيلابها من طرف أخر، يمكن الرجوع إلى: André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P U F, Paris, 1996, p : 36

[2] عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1992، ص ص: 16-17

[3] المرجع نفسه، ص: 17

تكنوقراطي أصبح فيه كل شيء جاهز ومخطط له مسبقا، وكان من الطبيعي أن يتبع "موت الإنسان" موت للتاريخ وبالتالي يتوقف الجدل ويتم الإعلان عن "موت الفلسفة". وهكذا بدأ القرن الواحد والعشرون خطابا للنهايات. هذا التوصيف يضعنا أمام حقيقة لا يمكن إغفالها، أن الاغتراب الإنساني قد مضى أبعد وأسرع مما كنا نتصور ولربما وصل إلى تمامه وهو أمر يطرح على مستوى النقد مفاهيم كثيرة أهمها النزعة الانسانية وربما كل الفلسفات التي وصفت نفسها بفلسفات الفعل. وحيث أن الفلاسفة رغم ما عرف عنهم من اختلافات اتفقوا على الحد الأدنى في تعريفهم لمعنى الاغتراب باعتباره نوعا من "الانفصال" وعندما يصل الاغتراب إلى تمامه لا يوجد ثمة حاجة إلى سرد أنواعه فقد تحقق على مستوى الواقع بكل أنواعه ربما في حياة كل فرد منا وأصبح سلوك الإنسان اليومي يؤكد لنا هذه الفكرة باستمرار.

2-الإنسان المعاصر و"مجتمع الاستعراض":

استعنا بعنوان كتاب ل "غي ديبور" Guy DEBORD(1928-1994) " مجتمع الاستعراض" أو The society of the spectacleالذي يعرّف مفهوم الاستعراض الذي وصف به المجتمع المعاصر بأنه " تنظيم منهجي لإخفاق ملكة الالتقاء، واستبدالها بحقيقة اجتماعية هذيانية هي الوعي الزائف بالالتقاء (وهم الالتقاء)، ففي مجتمع لم يعد ممكنا فيه لأي شخص أن يكون معترفا به من جانب الآخرين يصبح كل فرد عاجزا على التعرف على واقعه الخاص وتكون الأيديولوجيا قابعة في دارها تاركة للانفصال يشيد عالمه".[1] عندما سألوا مفكرا المانيا كان مصاحبا ل "غي ديبور" كيف يشخص المجتمع الحالي قال "نحن نعيش في عصر الاستعراض ... كل شخص يود أن يصير بطلا، الكل يريد أن يستعرض ما يعرفه ليحقق به شهرة ونجاحا .... هكذا نتكلم ولا نعرف من يسمعنا، نكتب ولا نعرف إذا كان ثمة من يقرأ، كي يكون هناك استعراض لابد أن يكون هناك متفرجون وهكذا .. فإن كل

[1] غي ديبور، مجتمع الاستعراض، تر: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص: 94.

هؤلاء المولعين بعرض أنفسهم ليخلقوا استعراضا ما، إنما يعتمدون على فرضية متخيلة أن ثمة أحد هناك".[1]

إن دراسة مفهوم الاستعراض ستؤدي إلى توسيع مجال دراسة (الاغتراب الإنساني) تلك الفكرة التي تمثل حلقات متتابعة يصعب الفصل بينها خاصة في الفكر الحديث بداية من روسو، وفيورباخ، وماركس، وصولا إلى الفكر الوجودي، ومن ثم امتدادا إلى فلاسفة النظرية النقدية مثل ماركيوز، وإيريك فروم، وأدورنو، وهابرماس، الذين نظّروا لمناهضة العولمة وناضلوا من أجل رد الاعتبار للإنسان، فهم من استطاعوا التشبث بالأمل لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، رغم وصفهم بالفكر المفرط في المثالية (اليوتوبيا).

شكّلت مسألة الاغتراب الإنساني همّا حقيقيا للعديد من الفلاسفة خاصة في ظل تفاقم الوضع العام مع الليبرالية الجديدة، حيث أصبحنا نعيش في سوق كبير يتنافس فيه الأفراد على أيهم يكون استعراضيا أكثر. وبالطبع تكون الغلبة لمن يملك القوة والمال على اعتبار أن من يملكهما يستطيع إرغام الآخرين على الإنصات له والامتثال لأوامره. ولكن أليس هناك من سبيل إلى الحل؟ لا يمكننا التنكر لتلك المحاولات الفلسفية التي دافعت بقوة عما يسمى بالنزعة الإنسانية على أنها طوق النجاة الذي يمكنه تحقيق الخلاص، لكن مع ذلك تحولت تلك الدعوات إلى إيديولوجية في نظر العديد من المفكرين*. وما يمكننا قوله هو أن الدعوة إلى بعث النزعة الإنسانية وأقول "بعث" لأنها كانت موجودة سلفا، تقتضي أن يتوسل الإنسان بالعلم باعتباره قوة فكرية أساسية يمكنها أن تساعده فعليا على تغيير شروط حياته إلى الأفضل.[2] وبطبيعة الحال تبقى إمكانية انتقال حياة الإنسان نحو الأفضل–إلى جانب العلم– مرهونة بتحقق عوامل أخرى أساسية، في غيابها يفقد الوجود الإنساني شروط إمكانه الحقيقية والجديرة به ككائن مفكر وخلاق.

---

[1] المرجع السابق، ص: 15.

* وهو ما جسدته مواقف الماركسيين المعاصرين من أمثال لوي ألتوسير Louis Althusser (1918-1990) في كتابه: Pour Marx من أجل ماركس.

[2] عبد الرزاق الدواي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 25.

المحاضرة رقم 08: الإنسان وأزمة التعبير 02

3-الإنسان المعاصر وأزمة التعبير:

لو تمعّنا جيدا في هذا الوضع المأساوي الذي يعيشه الإنسان اليوم لتبين لنا أن أهم وأبرز خسائره هو فقدانه لحريته، والتي جاءت نتيجة لغياب عامل التفكير العقلاني لديه. بمعنى أن جوهر الإنسان هو العقل الذي بدونه لا يمكنه أن يتجاوز واقعه، فالعقل ليس إضافة إلى الإنسان، بل العقل هو الإنسان؛ من حيث كونه يمثل حريته التي تبدأ بحرية التفكير، تلك الحرية التي تجد مشروعيتها الواقعية في حرية التعبير. أي أن الإنسان وجودياً هو حريته، وحريته هي عقله، وغياب العقل يعني -بالضرورة -غياب الحرية، وهو الغياب الذي يعني -بالضرورة أيضا -غياب الإنسان. يتحول الإنسان في غياب الحرية إلى (شيء)، أي يفقد جوهر إنسانيته. وهذا أمر واضح وبديهي، أمر وعته الإنسانية منذ فجر تاريخها؛ إذ كانت العبودية، كما تجلت في عبودية الرق (وهي انعدام الحرية بالكامل)، تعني تحوّل الكائن الإنساني إلى (شيء) يُباع ويُشترى كما تباع وتشترى الأشياء، هكذا هو العقل حسب وايتهيد قد ارتبط عبر تاريخه بعدة مفاهيم كالسلطة، الإيمان، الحدس وغيرها، مما جعله يدعو لاحقا إلى ضرورة التحرر منها مع تحديد وظيفته ممثلة في كونها تسيير فن الحياة.[1]

4-الحرية شرط إمكان كل تفكير عقلاني:

كانت القوانين في معظم المجتمعات الإنسانية تربط بين الحرية والعقل على نحو واضح، تربط مساحة الحرية المتاحة للإنسان بتوقعات النضج العقلي. مثلًا، يُمنح الفرد حرية التصرف بنفسه مستقلا عندما يبلغ سناً محددة يتوقع فيها أنه قد امتلك الحد الأدنى من التعقل (طبعا هو تعقل مشروط باختلاف المكونات الثقافية لكل مجتمع). ويمكننا أن نستحضر الإجابة الكانطية لسؤال: ما التنوير؟ تلك الإجابة التي توثق الصلة بين ذلك

[1] Alfred North Whitehead : La fonction de la raison, trad. Philippe Devaux, Payot, Paris, 1969, p : 101.

الثلاثي المتّحد؛ الإنسان والعقل والحرية. فهو يرى أن التنوير يتحدد في الجرأة على استخدام العقل، أو هو بلوغ الرشد الإنساني الذي يمنح الإنسان حرية استخدام عقله بكل شجاعة.[1] ومن هنا رأينا كيف كان عصر العقل (القرن الثامن عشر الميلادي) هو عصر التنوير، وهو –كما يعلم كلّ دارسي التاريخ –عصر الإنسان. من هنا، كان البحث عن العقل وفي العقل، هو بحثاً عن الإنسان وفي الإنسان. تفعيل العقل هو رفع لدرجة الحضور الإنساني في الإنسان؛ من حيث هو تفعيل لحريته التي تمنحه التمايز والاستقلال عن عالم الأشياء، الأشياء الفاقدة للحرية، الأشياء التي تباع وتشترى، أو التي تستخدم –كموضوع فعل –بشكل من الأشكال.

وعليه فمستوى حضور العقل هو ما يعادل حضور الإنسان نفسه، الذي لا يمكنه أن يكون حاضرا إلا في وجود حريته المرتبطة باستقلاله العقلي. وعلى ضوء هذا، من الواضح جدا أن البحث عن العقل، وفي العقل –وفق هذه الرؤية –هو محاولة لانتشال الإنسان (من حيث هو كائن متفرد) من عالم القطيع الذي كثيرا ما يتجلى في جماهير التقليد المبرمجة على الامتثال لما تقوله الرموز الجماهيرية المقدسة. وقديماً، وصف الفيلسوف اليوناني: هرقليطس، الجماهير بأشد الأوصاف احتقارا؛ لأنهم (كما في وصفه) ينساقون وراء غيرهم من المشاهير كالأنعام. تلك الحرية الموجهة بالعقل هي التي تكفل للإنسان كل سبل التعبير التي من شأنها تحريره من التبعية للآخر دون خوف أو تردد.

4–الخاتمة:

في ختام هذه المحاضرة نستطيع القول إنه ورغم ما جرّته الحياة الجديدة من أزمات للإنسان المعاصر إلا أنها أيضا وفي المقابل فتحت أمامه آفاقا واسعة من الاختيارات؛ فإما أن يعيش تابعا منساقا للأصنام التي عادة ما يصنعها هو أو أنه يشق لنفسه سبل الحرية التي تمكّنه من تحطيم تلك الأصنام والتعبير عن وجوده بكيفيات ولغات لا متناهية.

[1] Kant, La philosophie de l’histoire, Aubier-Montaigne, 1947, p : 83, In Ernest Cassirer, la philosophie des lumières, trad. Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1966, p : 33.

4-**أسئلة للاختبار**: -ما هي شروط القدرة على التعبير الحر في نظرك؟

-هل في اعتقادك بإمكان الفلسفة أن تحرر الإنسان من التبعية؟

5-**مراجع للعودة إليها:**

1-غي ديبور، مجتمع الاستعراض، تر: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2000

2-ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر-بيروت، 2011

3-عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة فنا للعيش، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2012،

المحاضرة رقم 09: الإنسان وأزمة الحكم

مقدمة:

احتلت إشكالية الحكم السياسي مكانة مهمة في تاريخ الفكر الإنساني، فمنذ أن عرفت الشعوب الحياة الاجتماعية انخرط الفلاسفة والمفكرون في نقاشات بخصوص طبيعة التسيير السياسي وعن أفضل الأنظمة السياسية التي تضمن للإنسان حياة آمنة ومستقرة. ونظرا لما عرفه تاريخ الشعوب والأمم من صراعات وحروب تسببت فيها –غالبا– أنظمة سياسية فاسدة، أصبح هاجس الحكم لدى المنظرين أزمة إنسانية ملحة بكل المقاييس وهو ما يضعنا أمام التساؤل التالي: كيف تحولت إشكالية الحكم السياسي إلى معضلة في حياة الإنسان المعاصر؟ ما موقع هذه الإشكالية في الفكر العربي؟

1–تاريخية العلاقة بين الفلسفة والسياسة:

انشغل الفلاسفة منذ القديم بالفكر الاجتماعي عموما وبأنماط التدبير السياسي بصفة خاصة، وقدموا نظريات وتصورات متعددة ومتنوعة لكنها مع ذلك تتفق في غايتها وهي تحقيق أكبر قدر من الاستقرار السياسي والتعايش بين أطياف المجتمع. وإذا أردنا رصد ملامح تلك التنظيرات يمكننا وصفها باعتبارها تطلعات وهذ يعود إلى الطبيعة المعيارية للتفكير السياسي، حيث نظر المفكرون إلى الأمور من جهة ما ينبغي أن يكون، على أن هذه النظرة في رأيهم تعطي للأمور كمالا لا يكون الإنسان بغيره سعيدا، فإننا نجد أن كثيرا من المطبقين (أي الذين يؤمنون بالممارسة والتطبيق) ربما لا تتوافق نظرتهم مع هذه الرؤية ولا تنسجم مع ما يذهب إليه المنظرون في بحثهم، وقد أولى المطبقون جل اهتمامهم لفحص ما هو كائن بالفعل، وكانت عنايتهم بالواقع الذي ينبغي على الإنسان ألا يغفل عنه في كل الأحوال. فإذا ما خصص الحديث بالمجال السياسي يظهر ذلك الفارق جليا عندما يبدو أن الفيلسوف يتجه في بحثه السياسي نحو إرادته في تأهيل نفسه وأفراد المجتمع، حتى يكون عضوا صالحا في مجتمعه وكفؤا لما قد يتقلده من مناصب سياسية في هذا الكيان، أما غير

الفيلسوف من العاملين في مجال تطبيق السياسات أو حتى الراغبين في العمل السياسي فإن نظرهم يتجه نحو تحقيق المصلحة والنجاح في هذا المجتمع أو نيل منصب ما، سواء كانت نظرته تلك لصالح فرد أو مجموعة تتمثل في حزب أو فئة معينة أو حتى المجتمع كله.

يبحث الفيلسوف عن رفع مستوى الكفاءة وحدوث التناغم في المجتمع، بينما يبحث غيره من المطبقين عن المكانة والمنفعة سواء كانت العامة أو الخاصة . سواء كان المجتمع مثاليا أو غير مثالي، لذا فالسياسي يبحث عن ثبات ذلك المجتمع على ما هو عليه، بينما يبحث الفيلسوف عن التغيير نحو الأفضل. يتطلع الفيلسوف نحو بناء نظريات سياسية كونية بينما يغيب ذلك عند السياسيين الذين تقف تصوراتهم عند الجزئيات أو لنقل التفاصيل الآنية. هذا ويعمل الفلاسفة على تشجيع الثورات التي تهدف إلى زحزحة الأنظمة الفاسدة وتغيير ما يتنافى مع رغبات الشعوب، في حين يخشى السياسيون دائما من الثورات ولو كان المجتمع أرضا خصبة للآفات وأسباب الضعف والانحلال، وكل منهما ينطلق من مبدئه؛ فما ينبغي أن يكون لابد لكي يكون هناك تغير ما، وما هو كائن لابد أن يظل ثابتا. فلا عجب إذن من القول إنه قل بل ندر تقلد فيلسوف منصبا سياسيا، وإذا وجد ذلك المثال النادر للفيلسوف السياسي فإن المثال ينعدم عند الحديث عن استمرار ذلك الفيلسوف في منصبه.[1]

ولكن هذا لا يعني التقابل التام بين الفلسفة والسياسة بقدر ما يعني أن هناك اختلافا جوهريا بين طبيعة المشتغلين بالفلسفة والمشتغلين بالسياسة في أكثر الأحيان. الحقيقة أن الفلسفة والسياسة وجهان لعملة واحدة وذلك لأن مثال الفيلسوف الذي لا يرمي إلى نشر مذهبه والتمكين له غير موجود، كما أن مثال السياسي الذي لا ينهج فلسفة محددة غير متوافر بين الشرفاء. كما أنهما تشتركان في غاية واحدة لأنه إذا كانت الفضيلة هي غاية الحكمة ومرادها فإن الجمال هو غاية السياسة الحقيقية، ورغم ذلك فإن الفلاسفة كثيرا ما

[1] أنظر أفلاطون، الجمهورية، سلسلة الأنيس تحت إشراف علي الكنز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص: 261 وما بعدها.

بحثوا إلى جانب بحوثهم التي تخص الفضيلة وغيرها فيما يفيد الإنسان من الجانب السياسي في سبيل توجيه الحياة الاجتماعية بعيدا عن الميول والأطماع.

وعلى سبيل المثال يعد أرسطو طاليس من أبرز الفلاسفة الذين أولوا عنايتهم بكل شيء يخص الإنسان، وقد خصص عملا لا بأس به لبحث السياسة وموضوعها وغايتها[1]، بل يمكن القول إنه لم يكن ليغفر لمثل أرسطو أن يتخلف عن تدوين رأيه ومذهبه في ذلك الشأن؛ نظرا لعقليته الموسوعية، ونظرته الشاملة للوجود، واتجاهه العقلي، بالإضافة إلى نشأته التي كانت في بلاط ملكي بحكم عمل أبيه كطبيب للامنتاس الثاني بمقدونيا.[2]

2- أزمة الحكم السياسي في العالم العربي: إذا كانت أزمة الحكم كإشكالية فلسفية في صورتها العامة قد أفرزها التصادم الصريح بين الخطاب التنظيري من جهة والممارسة الواقعية من جهة ثانية، فإنها تتخذ منعطفا آخر في الفضاء العربي. حيث نجدها من أعقد المشكلات وأكثرها إلحاحا في الطرح؛ ما يجب الإشارة إليه هو أن حضور فكرة الديمقراطية في العالم العربي حديث عهد بالنظر إلى غيرها من التجارب في الدول الغربية، وهو ما يجعلنا نتساءل عن أسباب هذا التأخر؟ يمكننا تفسير ذلك -إجرائيا- بواحد من العوامل الأساسية وهو التبعية الاستعمارية لتلك الدول حيث أن معظم الدول العربية كانت تحت وطأة الاستعمار الذي ساهم بشكل كبير في صناعة قوالب ثابتة داخل بنياتها مغيبا بذلك الفاعلية البشرية داخلها. وعلى حسب الأستاذ محمد عابد الجابري فإن تلك الدول حتى بعد استقلالها لم تستطع التنصل تماما من القوالب السابقة؛ وذلك لأن النخب الحاكمة التي استلمت الحكم بعدها تمكنت من صناعة قوالب جديدة هي الأخرى وفي الحقيقة ليس ببعيدة عن سابقتها[3]. وهو الأمر الذي يبرر عدم قدرة تلك الشعوب على صناعة قراراتها بنفسها فهي لم تسهم في صياغة أسس دولها ولا في بناء مؤسساتها. وبالتالي ستتمكن النخب الحاكمة من إحكام قبضتها على زمام الحكم باعتبارها قد نجحت في القضاء على الاستعمار مما يعطيها

[1] أرسطو، في السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009

[2] أنظر مقدمة كتاب السياسة لأرسطو.

[3] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1993، ص:132

شرعية بناء الدولة وصنع القرارات دون إشراك شعوبها وتتحول بذلك إلى " وصية " عليها بوصفها الأدرى والأكثر حكمة في إدارة الأزمات.

ماذا يترتب عن هذا؟ يجيبنا الأستاذ برهان غليون بأنه ستتشكل طبقة سياسية تعمل على تكريس فكرة أساسية مفادها أن التعددية الحزبية ونظام الديمقراطية بما يتضمنه من غياب المراقبة المباشرة على الفضاء العام وإباحة التنافس والصراع بين الأحزاب وحرية التعبير والتفكير قد يساهم في توفير أرضية مناسبة للتدخلات الأجنبية، وتنمية الصراعات الداخلية التي تهدد وحدة الوطن وقد تعود به إلى النظام القبلي والعشائري[1]. ليبقى الوضع على ما هو عليه دون أية محاولة للتغيير أو الرفض.

3-**الخاتمة:** في ختام هذه المحاضرة نستنتج أن للعامل الاستعماري دور مهم في توجيه سير الدول العربية وسبلها في تقرير مصائرها لكن هذا لا ينفي دورها السلبي أو لنقل فشلها في النهوض بذاتها.

4-أسئلة للاختبار:

-ما طبيعة وخصوصية الأنظمة السياسية في الواقع العربي؟

-هل بالإمكان تحقيق الديمقراطية الحقة داخل الفضاء العربي؟

[1] برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار ابن رشد، ط1، بيروت، 1977

المحاضرة رقم 10: الإنسان وأزمة الحكم 2

مقدمة:

نواصل مع بعض في تكملة المحاضرة السابقة والخاصة بالإنسان وإشكالية الحكم، وسنخصصها لإشكالية الحكم السياسي في العالم العربي، وهو ما يقودنا إلى طرح التساؤلات التالية: ما موقع هذه الإشكالية في الفكر العربي؟ وبلغة المنظرين في الفلسفة السياسية ما معوقات التحول الديمقراطي في الواقع العربي؟

1-ملامح الواقع السياسي العربي:

عرفت المجتمعات العربية أنماط عديدة من الأنظمة السياسية عبر الأزمنة، تم تداولها على فترات مختلفة. ويمكننا من خلال هذه المقاربة رصد بعض أو جل ملامح الواقع السياسي العربي بناء على ما عرفته غالبية الدول العربية وقد تبين وجود نقاط مشتركة بينها فيما يخص التعاطي مع المسألة السياسية. إن أهم ما يميز الحياة السياسية العربية هو الهيمنة الواسعة للنظم التسلطية التي تعمل على تقزيم كل المشاريع الديمقراطية أو لنقل – قمعها غالبا– بحجة أنها ليست من الأولويات التي يجب الاهتمام بها مقارنة مع غيرها من القضايا؛ كمسألة مواجهة الاستيطان الصهيوني في فلسطين مثلا والتي لم تجد لها حلا إلى يومنا هذا، أو مسألة التنمية ومواجهة تحديات الإفلاس الاقتصادي وما ينجم عنه من مخاطر الإفقار المتزايد والبطالة المستفحلة والانتفاضات الداخلية المحتملة والمتوقعة.

وقد كرست النخب الحاكمة فكرة عند الشعوب وهي أن الحفاظ على الأمن والوحدة الوطنية ومنع التدخل الأجنبي أولى اهتماماتها، وأن ذلك لا يتحقق إلا بتقييد حرية التعبير والحد من الحريات السياسية والتنظيمية. " ففكرة أن الحرية كقيمة وغاية أولية يمكن أن تتيح حلا أفضل للأزمات القومية الاجتماعية والوطنية هي هنا فرضية سياسية ينبغي تحقيقها والبرهنة عليها في الواقع النظري ثم العملي وليست معطى نهائيا أو أمرا مسلما به، فهي

مازالت حتى لدى دعاة الديمقراطية وسيلة لغيرها لا غاية في ذاتها."[1] نفهم من هذا أن غياب الحرية من حياة الشعوب العربية ليس عائقا في حد ذاته مالم تكن حرية مدروسة وواعية بدليل أن تلك التي حاولت التغيير فيما يسمى بالربيع العربي جاءت بائسة إلى حد ما نظرا لانفلاتها عن الغايات التي جاءت من أجلها. فليس المهم أن تكون حرا وفقط بل الأهم أن تحسن توجيه حريتك وفق ما يقتضيه وجودك وما يمكنه أن يحقق لك غاياتك الأساسية والبعيدة دون خسائر وانكسارات.

2-التعددية السياسية هل هي طريق نحو الديمقراطية؟

عرفت بعض الدول العربية تجارب سياسية تعددية حيث تم تشكيل الأحزاب وتأطيرها وقد تضمنت تلك التجارب أحزابا "وُصفت" بالمعارضة، لكن ما مدى عمق تلك التجارب؟ وهل استطاعت تلك الأحزاب التعبير -فعليا- عن طموحات وتطلعات الشعوب التي جاءت في ظلها؟ ما يلاحظ أن رغم ما أفرزته تلك التعدديات من أحزاب وحتى تلك التي تسمي نفسها معارضة لم تقم إلا حسب ما سطرته أنظمتها السياسية ووفق معاييرها. بمعنى آخر أنها أحزاب تحت الطلب، وذلك لأنها تحت وصاية الأنظمة التي جاءت في ظلها، فلا تزال النخب الحاكمة بعيدة جداً عن أن تقر وتعترف بمبدأ صدور السلطة عن الشعب، وبحق هذا الشعب في المشاركة فيها فردياً وجماعياً، بل في قول رأيه فيها من دون طموح للمشاركة، ولا تزال الوصاية على المجتمعات هي العقيدة الرئيسية التي تحكم ممارسات النخب العربية الحاكمة، مع تعدد الحجج التي تسند إليها هذه النخب وصايتها وطرق التعبير عن هذه الوصاية وأشكال ممارستها.

فالسياسة -سواء أوجدت مظاهر للتعددية أو لم توجد- لا تزال معتبرة مسألة اختصاصية لا يحق لمن كان ولا لأي كان أن يدلي بدلوه فيها، وبالأحرى المطالبة بالتدخل في مسائلها وقضاياها. إنها محصورة بفئة محددة من السكان، يمكن أن تكون عائلة أو

[1] برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، ط5، المغرب-بيروت، 2006، ص: 227

عشيرة أو أسرة مالكة أو حزباً واحداً أو تياراً سياسياً معيناً يعتبر أن كل ما عداه من تيارات سياسية –حتى حين يقر بوجودها– غير قادر على خدمة المصالح الوطنية والدفاع عنها. "هناك بالتأكيد بعض الانفتاحات التي لا يمكن إنكارها لكنها لا تغير في نظري من السمة الرئيسية للأنظمة السياسية العربية الراهنة، أو لمعظمها على الأقل، وهي لا تأتي غالباً من منطلق الإيمان بضرورة تحقيق الديمقراطية أو بنجاعة وأهمية المشاركة الشعبية بقدر ما تأتي نتيجة شعور بعض النخب المسؤولة بعمق الأزمة وسعيها عن طريق بعض الانفتاح إلى إصلاح النظام التسلطي والواحدي أو إنقاذه"[1]

ويمكننا القول بناء على ما سبق أن هذه الخصوصية التي تتميز بها الأنظمة الشمولية –والتي برزت بشكل قوي في العالم العربي– كانت وراء فشل وإخفاق تلك المحاولات، فقد نجحت في تقليصها أو استثمارها لنفسها وبالتالي استطاعت أن تطوقها لتصبح نموذج يعبر عن تهافت أي محاولة تسعى إلى ذلك وليتعلم كل من تسوّل له نفسه بالانعتاق من ربقة ذلك النظام بأن الفضل الذريع هو مصيره المحتوم هذا إن لم يكن شيئا آخر.

3–الخاتمة:

إن مناقشة إشكالية الحكم لا نهاية لها والحديث فيها قد يستغرق الوقت الكثير كما أن الكتابة فيها تتطلب عديد المؤلفات، لكن ما قدمناه في هاتين المحاضرتين يبقى مجرد هواجس وخواطر ومحاولات لإثارة الأسئلة المستفزة التي نأمل أن يهتدي بها الطلبة للبحث في مثل هذه المواضيع ومناقشتها بلا ميول أو تحيزات. لكن علينا أن نؤكد بأن حتى الديمقراطية ليست بالضرورة طوق النجاة الذي يمكنه إنقاذ الشعوب وحل كل مشاكلها، فلكل نظرية عثراتها وهنّاتها التي تتبين عندما تصطدم بالواقع الفعلي حيث أن نجاحها في مكان ما من الأرض لا يعني أنها ستحقق النجاح نفسه في مكان آخر. وفي الأخير نقول إنه في

[1] مقال " معوقات الديمقراطية في الوطن العربي" برهان غليون، على موقع الجزيرة نت، بتاريخ 10/03/ 2004 https://www.aljazeera.net

السياسة لا يمكننا تقديم وصفات جاهزة أو قواعد ثابتة فهي تبقى دائما مجال للممكنات والمحتملات.

4-أسئلة للاختبار:

-ما طبيعة وخصوصية الأنظمة السياسية في الواقع العربي؟

-هل هناك معيقات أخرى للمسار الديمقراطي في الفضاء العربي -برأيك-؟

المحاضرة رقم 11: الإنسان وأزمة العواطف

مقدمة:

لا ينكر أي منا الطبيعة الانفعالية للإنسان وحساسيته تجاه ما يعيشه من مواقف وهو أكثر ما يميزه عن باقي الموجودات، ويجعله يوجه سلوكاته وأساليبه في التعامل مع ذاته ومع الآخرين. وإذا كانت العاطفة خاصية إنسانية بامتياز فعادة ما يجد الواحد منا صعوبة في صياغتها أو التعبير عنها، وذلك إما أنه يعود إلى قصور لغتنا أو لشساعة تلك الأحاسيس وانفلاتها من أي تأطير أو صياغة. لكننا نشهد اليوم نوعا من الغياب لمثل تلك العواطف أو لنقل حضورا محتشما لها، فما دواعي ذلك؟ ولماذا يعيش الإنسان اليوم أزمة في عواطفه وقيمه لتصبح غريبة عنه؟

1-الإنسان كائن عاطفي وانفعالي:

يعيش كل منا العديد من المواقف في علاقاته مع الآخرين والتي تكون سببا وراء انفعالاتنا المختلفة من حب وكراهية وغضب وحزن وفرح،...وغيرها من ردود الأفعال. لكن ورغم تصاعد بعض تلك الردود إلا أنها -مع ذلك- تعبر عن الجانب المميز من هذا الكائن عن غيره من الموجودات، كما أنها طريقته في التعبير مثلها مثل اللغة بل أن هذه الأخيرة أحيانا تعجز عن الإمساك بالمعاني الحقيقية لتلك العواطف وقد عبر عن ذلك الأديب أوسكار وايلد فقال" خلق الإنسان اللغة ليخفي بها مشاعره". وهو ما يذهب إليه البعض من الاستنجاد بالألفاظ ليجعلها واجهة يُخفي وراءها مشاعره. بيد أن البعض الآخر يرفضُ أن تندرج مشاعره تحت لغةٍ خجولة أو متواضعة، حين تكون مشاعره صرخات في الاحتجاج على كل ما يسلب حقه الإنساني في وجوده الطبيعي والحر*، وحين تكون مشاعره تحمل التفكير والمساءلة والنقد، وحين تكون مشاعره رفضاً مستمراً

*المقصود هنا هو جدلية العلاقة بين اللغة والفكر، حيث اعتبر علماء اللغة أن العلامات تستطيع احتواء كل الانفعالات البشرية والتعبير عنها، بينما ينفي أهل العرفان عن اللغة قدرتها على اختزال ما يختلج في النفس إلى علامات أو رموز لعجزها وقصورها.

لواقع قامع لإنسانيته، وسالبٍ لمشاعره الحرة الصارخة، ومعيق لعقله وحريته وتفكيره وقراره واختياره.

إذا كان الإنسان على هذه الدرجة من الإحساس فكيف له اليوم يبدو غريبا في تعامله مع ما يحدث في حياته؟ وما باله يحمل الكثير من العفوية في تعاطيه مع عديد المسائل التي تواجهه؟ يُرجع العديد من علماء النفس أن ما نراه اليوم في الطبيعة الإنسانية يرجع إلى كم القمع الذي عرفه الإنسان عبر حقبات الزمن، فبعض المجتمعات خاصة تلك المتخلفة حضاريا مارست على أفرادها ضغوطات وإكراهات قهرية سلبته لاحقا بعض أو كل مقومات وجوده. وقد اتجه فرويد) S. FREUD 1856-1939) من خلال مؤلفيه "قلق في الحضارة" و"مستقبل وهم" أن يسلّط الضوء على ما أسماه بالإنسان العادي -بعيدا عن فئة العلماء والمبدعين -ليكشف عن بؤسه وشقائه، وانغماسه في حياة الكد والعناء خاضعا لقانون الاحتيال وعمل الموت.[1] وكانت النتيجة إنتاج إنسان مشوّه كاره لنفسه ولمجتمعه ولوجوده ككل. كما لا يسلم الطفل في هذا المجتمع من قمع مشاعره الحقيقية الطبيعية حينما يتم إخماد شعلة السؤال في دهشته وفي استفساراته الصغيرة وفي احتجاجاته، أليستَ مأساة الإنسان تتمثل دائماً في أن يكون هذا الإنسان ناقما ومحتجاً ومتسائلاً راغبا في التعبير عن حقيقة وجوده، في ظل وجوده ضمن مجتمع يقسو عليه ويتجاهل تلك الانفعالات لينتهي به الأمر إلى كائن يائس ومتخاذل.

2-أزمة العواطف كخلفية لأزمة القيم:

نستطيع القول أن مشاعر الإنسان قد تكون تأسيساً عميقاً منه عبر تجربةٍ ما ، يخوضها كاملةً وبكل كيانه الفعلي، وبكل تفاعلاته الوجودية والمعرفية مع الذات والطبيعة والحياة والجمال والأفكار والآخر، إنها تجربته التي يخوضها بارتباط حميمي مع الطبيعة ومن حوله ، ويمارسها عمقاً وانخراطا في الوجود أيضاً بنوعٍ من التآلف والتناغم، إنها

[1] ميشال دوسارتو، ابتكار الحياة اليومية، مرجع سابق، ص: 46

الطبيعة التي تفسحُ أمامه تجليّات فكرية جمالية أو تأملاتٍ فلسفية ، وتمنحه ذاكرة زمانية ومكانية مفعمة بالمشاعر والأحاسيس والعواطف الرقيقة ، كما تمنحه القدرة على استلهام المعاني العميقة لارتباطاته الشعورية والتأملية والفلسفية معها، أليست الطبيعة هنا بحد ذاتها تستطيع أن تمدّ الإنسان بفيض من المشاعر الجميلة، كونها مفعمة بدلالات جمالية ورمزية باعثة على الخيال والتصور والتفلسف ، وكأنها تجسيد خلاق للموسيقى وللجمال سواء في حركتها أو في سكونها، " إن الاهتمام المتزايد بالبيئة في الفترة المعاصرة وذلك جراء المشاكل الخطيرة والتحديات الكبيرة التي تواجهها البيئة من كل جوانبها، وتحاول أن تعصف بها وبكل من يتواجد فيها، كل ذلك كان سببا ظهور منظمات كان الهدف منها هو الدفاع عن البيئة والتصدي لأعدائها وقد كان شعار هذه المنظمات هو اللون الأخضر."[1]

والسؤال هو كيف أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة؟ ألم تتغير هي الأخرى؟ وقد لازمها تغير على مستويات عدة في علاقة الإنسان مع ذاته ومع الآخر، والبيئة ومع العالم ككل، ومن هنا ننتقل إلى مستوى آخر من الأزمة وهو أزمة القيم. تعد القيم عموما نتيجة عادات وتقاليد المجتمع إذ يمكننا التمييز بين المجتمعات بناء على ما توارثته وصاغته من قوانين وتشريعات وتقاليد. وقد أدى العصر الحالي الذي نعيش فيه إلى تجاوز بعض القيم المتعارف عليها كقيم الجمال والحب والتسامح. لقد أصبحنا نلحظ انتشار قيم الدول السائدة اقتصاديا وماديا في جل دول العالم فهي أضحت كموضة ملزمة الإتباع لمسايرة موجات التحرر والتقدم –كما يقال –ومن هنا نشأت ما بات يسمى بأزمة القيم بين من يتشبث بالقيم الموروثة وبين من يتبنى القيم الجديدة. فماهي الأسباب العميقة التي أدت إلى ظهور ما يسمى بأزمة القيم؟ وماهي تمظهراتها؟ وماهي نتائجها؟ ألا يمكن التحدث عن ظهور معاني جديدة للقيم؟

[1] جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت- الجزائر، ط1، 2009، ص: 35.

يعد القرن 20 محطة مهمة حيث تم الانتقال فيه من وضع إلى آخر مختلف عنه تماما حيث أثر الهاجس السياسي–المادي الذي قسم اقتصاديا العالم إلى ثلاث جهات إلى "دول متقدمة"، دول " في طور التقدم "وأخرى" متخلفة." فأصبح الفرد الغني أو ذو الدخل المتوسط يتأثر غالبا ببعض القيم الجديدة الموروثة من الرأسمالية كالموضة مثلا. وأصبح يسعى إلى ما هو مادي –استهلاكي تاركا بذلك عاداته وتقاليده وعلاقاته الإنسانية المبنية أساسا على قيم بلده. أما الفرد الذي ينتمي إلى الدول الفقيرة أو السائرة في طريق النمو فهو يعيش تابعا للمجتمعات الغنية حتى في قيمها، لأن القوي هو من يفرض على الآخرين قيمه وقوانينه التي سنّها وفق ما يناسبه حتى وإن خالفت غيره. وهو ما أفرز لنا تشريعات جديدة تضع هؤلاء الأفراد في حيرة بين الإبقاء على موروثهم من جهة أم اتباع ما هو جديد من جهة أخرى؟ وقد خلق هذا التطور في القيم اختلالا فيما هو أخلاقي وجمالي وما هو ديني... وذلك من خلال ما يُعرف بالعالم الرقمي الذي أصبح يتحكم في الأفراد والمجتمعات وحتى الدول.

3–الخاتمة:

في ختام هذه المحاضرة نستطيع القول إنه ورغم ما جرّته الحياة الجديدة من أزمات للإنسان المعاصر إلا أنه أصبح بإمكانه الاختيار بين اتباع من هو أقوى فيما يقدمه من قيم وتشريعات، أو أن يبتكر لنفسه قيما جديدة تتماشى ومتطلبات الحياة الراهنة ومع ما يقتضيه المجتمع الذي يعيش في كنفه.

4–أسئلة للاختبار:

–هل في مقدورنا مخالفة النظام العالمي الجديد وعدم الامتثال لتوجيهاته؟

–هل نحن نعيش أزمة قيم أم هي ولادة قيم جديدة في اعتقادك؟

قائمة البيبليوغرافيا:

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
2. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008،
3. أرسطو، في السياسة، تر: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009
4. برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، ط5، المغرب– بيروت، 2006.
5. برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار ابن رشد، ط1، بيروت، 1977.
6. جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت– الجزائر، ط1، 2009.
7. رينيه ديكارت، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
8. عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة فنا للعيش، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2012،
9. غي ديبور، مجتمع الاستعراض، تر: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2000
10. فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، ط1، تونس، 2009.
11. فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، تر: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت،
12. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1993.

13. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، القاهرة، 2007.

14. مقال «معوقات الديمقراطية في الوطن العربي» برهان غليون، عن موقع الجزيرة نت بتاريخ 2004 /10/03 https://www.aljazeera.net

15. ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العملي، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر-بيروت، 2011.

16. عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1992.

17. Alfred North WHITEHEAD : La fonction de la raison, trad. Philippe DEVAUX, Payot, Paris, 1969

18. Ernest CASSIRER, la philosophie des lumières, trad. Pierre Quillet, Fayard, Paris, 1966.

19. KANT, Critique de la raison pure, trad. : Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris, 1993

20. Le petit Larousse, grand format, les éditions Larousse, France, 1996.

21. Maurice BLANCHOT, La parole quotidienne, in l'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969.

22. Victor DELBOS, La philosophie pratique de Kant, Félix Alcan édition, Paris, 1905.

23. André LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P U F, Paris, 1996.